V.İ.Lenin

MATERYALİZM VE AMPİRİOKRİTİSİZM

2. Cilt



inter yayınları

V.İ.Lenin □ Materyalizm ve Ampiriokritisizm □ 2. Cilt

MATERYALİZM VE AMPİRİOKRİTİSİZM

MATERYALİZM ve AMPİRİOKRİTİSİZM

V.İ. LENİN

Çeviren: İSMAİL YARKIN

Dietz Verlag tarafından «Materialismus und Empiriokritisismus kritische Bemerkungen über eine reaktionaere Philosophie» (Lenin Toplu Eserler, 14. cilt) adıyla yayımlanan bu eser Almancadan dilimize çevrilmiştir.

Aralık 1988

Dizgi-baskı: Teknografik Matbaacılık A.Ş.
Kapak hazırlık: Ceren-Halil İncesu
Kapak baskı: Anka Ofset

İnter Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. Alemdar Mahallesi, Hamam Sok.
Yavuz Han, No: 2/15, Cağaloğlu - İSTANBUL

İÇİNDEKİLER

— Bir Konferansçıya On Soru 11
— Materyalizm ve Ampiriokritisizm 13
Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar ... 13
— Birinci Baskıya Önsöz 15
— İkinci Baskıya Önsöz 19
— Giriş Yerine
Bazı «Marksistler» 1908'de ve Bazı İdealistler 1710'da Materyalizmi Nasıl Çürütüyorlardı 21

— BİRİNCİ BÖLÜM

AMPİRİOKRİTİSİZMİN ve DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ

1 — Duyumlar ve Duyum Karmaşaları 45
2 — «Dünya Öğelerinin Keşfi» 61
3 — İlke Koordinasyonu ve «Safça Gerçekçilik» 80
4 — Doğa İnsandan Önce Var mıydı? 90
5 — İnsan Beyin İle mi Düşünür? 106
6 — Mach ve Avenarius'un Solipsizmi Üzerine 115

— İKİNCİ BÖLÜM

AMPİRİOKRİTİSİZMİN ve DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ

1 — «Kendinden Şey», ya da V. Çernov Friedrich Engels'i Çürütüyor 121
2 — «Deneyimüstü» (Transzensus) Üzerine, ya da V. Bazarov, Engels'i «Gözden Geçiriyor» 133
3 — Kendinden Şey Konusunda L. Feuerbach ve J. Dietzgen 147
4 — Nesnel Doğru Var mıdır? 153
5 — Mutlak ve Göreli Doğru, ya da A. Bogdanov'un Engels'te Keşfettiği Seçmecilik 164
6 — Bilgi Teorisinde Pratik Kıstası 172

— ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AMPİRİOKRİTİSİZMİN ve DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ

1 — Madde Nedir? Deneyim Nedir? 181
2 — Plehanov'un «Deneyim» Kavramına İlişkin Yanılgısı 190
3 — Doğada Nedensellik [Kausalitat] ve Zorunluluk [Notwendigkeit] Üzerine ... 193
4 — «Düşünce Ekonomisi İlkesi» ve «Dünyanın Birliği» Sorunu 213
5 — Mekan ve Zaman 220
6 — Özgürlük ve Zorunluluk 237

— NOTLAR 245

YAYINCININ NOTU

Değerli Okuyucu,

Elinizdeki bu kitap, daha önce iki ayrı yayınevi tarafından yayınlanmıştır.

Okuyucunun kafasını sürekli karıştıran ve onda bir merak konusu uyandıran şey; daha önce çevrilen eserlerin niçin yeniden çevrilip, basıldığıdır. Bir bakıma bu yöndeki düşünceler haklıdır da.

Biz yayınevi olarak kurulduğumuz günden bugüne kadar çevirdiğimiz eserlerde mümkün olduğunca orijinal metne sadık kalmaya çalıştık ve çabamız da bu yöndedir. Elinizdeki eserde de sorun aynıdır. Biz daha önce iki yayınevi tarafından yapılan çevirilerde önemli çeviri yanlışları gördüğümüzden dolayı bu eseri yeniden çevirip yayınlama ihtiyacı duyduk. Felsefenin 'anlaşılmaz', 'çok zor' vb. olduğu biçimindeki düşünceleri (önyargıları) körüklemekten başka bir işe yaramayan ve okuyucuyu bir anlamda okumaktan soğutacak türden yapılan bu çeviri yanlışlarını yeniden çevirdiğimiz bu eserde gidermeye çalıştık. Bunlara yalnızca bu kitapta yer alan temel kategorilerle ilgili birkaç örnek vermekle yetinmek istiyoruz. Çünkü bunlar çevirilerin nasıl çeviriler olduğunu göstermek için yeterli

veridir. Detay konusunda meraklı okuyucu, çevirileri bizzat karşılaştırarak, en temel kategorilerde bile sürekli çeviri yanlışı yapanların, detayda neler yapmış olduğunu görebilir.

Materyalizm-ampiriokritisizm üzerinde en çok durulan kavramlardan biri «deneyim» kavramıdır. Almancası «Erfahrung» olan bu kavram duyumlarla elde edilen (idealizmin çeşitli okullarına göre: verilen) bilgiye verilen addır. Türkçeye deneyim olarak çevrilmesi gereken bu kavramı her iki çeviri de «deney» olarak kullanmıştır. Bunun sonucunda ortaya gerçekte olmayan «saf deney felsefesi» «saf deney felsefesinin eleştirisi» gibi şeyler çıkarılmıştır. Deney ile deneyimin bir ve aynı şey olmadığı; tartışılan sorunda bu konuda yapılan yanlışlığın kesinlikle bir felsefi kategoriyi anlamsız hale getiren bir yanlış olduğu açıktır. Kitapta yer yer deney kavramının geçtiği yerlerde doğal olarak bu kavram da «Experiment» (deney) olarak aktarılınca ortaya içinden çıkılması olanaksız bir saçmalık çıkmaktadır.

Birbirine içinden çıkılmaz bir şekilde karıştırılan bir başka kategori «doğru» (Wahr/wahrheit) kategorisidir. Her iki çeviride de bu kategori Türkçeye «gerçek /gerçeklik» olarak kazandırıl(!)mıştır. Ama bu gerçekte kazandırma değil, karartmadır. Bilgiye değil, karışıklığa hizmet etmeye yarar böyle bir kazandırma. Çünkü 'doğru' kategorisi **bilgi**nin alanına girer; buna karşın gerçeklik «Wirklichkeit/Realitaet»; gerçek bilginin ve bilincin dışında olan, bilgiden bağımsız olarak var olan şeyleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu gerçekliğin doğru bilgisine sahip olup olmama bir şey; gerçeğin bizim dışımızda var olup olmadığı ayrı bir şeydir. Bu ikisini birbirine karıştırmak tam bir bilgisizliğin, çevrilen metnin anlaşılmamasının göstergesi

olduğu gibi; sonuç olarak burjuva filozoflarının mesleğine açık olan şeyleri karıştırıp-içinden çıkılmaz hale getirmeye yarar.

Felsefede temel kategorilerden biri olan «Ding an sich» Türkçeye her iki çeviride de —nedendir bilinmez— «kendinden şey» yerine «kendinde şey» olarak çevrilmiştir. Kendinde şey kavramı, Ding an sich'in doğru çevirisi değildir, onun içeriğini doğru ifade etmemektedir.

Kavram karışıklığının yaratıldığı bir diğer kavram çifti «duyu» ve «duyum»dur. Biri (birincisi) bir yetiyi, bir aracı, diğeri (ikincisi) bu yeti aracılığı ile elde edileni ifade eden, birbirinden kesinlikle ayrı bu iki kavram, her iki çeviride de birbirine karıştırılmış, her iki ayrı kavram, değişik bağıntılarda yanlış çevrilmiştir.

Bunun dışında, esasında tek kelime ile Türkçeye çevrilmesi anlamsız olan (çünkü bu halde de ne demek istendiğinin anlaşılması için Türkçe kavramın da ne anlama geldiğinin açıklanması gerek) ve bütün dillerde aynen kullanılan bazı kavramlar Türkçeye çevrilmiştir. Buna örnek olarak «immanens filozofları»nın «İçkinciler» «İmmanens felsefesinin» «içkincilik» olarak çevrilmiş olmasını gösterebiliriz.

Bizim iddiamız odur ki, bu gibi «Türkçeleştirme»lerin, çevrilen metnin anlaşılması açısından hiç bir yararı yoktur. Çünkü uydurulmuş ve kullanılmayan, yaşamayan bir Türkçe'nin anlaşılma açısından herhangi bir yabancı dilden önemli farkı yoktur. Bir farkı vardır: Felsefe'de bir çoğunun kökü Latince olan yabancı dil aynen kullanılırsa ve bu bir dipnotla vb. açıklanırsa hem çok daha anlaşılır, hem de yabancı dil bilenler açısından kontrol edilebilir olur.

Biz çeviride, özellikle idealist filozoflardan alıntılarda anlaşılması zor hale gelen —Lenin bunun bilinçli

olarak yapıldığını kanıtlıyor kitapta — metni mümkün olduğunca konuşulan Türkçe ile aktarmaya çalıştık. Lenin'in metinde alıntı yaptığı yerlerde orijinal dilde bıraktığı sözcükleri olduğu gibi bıraktık. Bunlar parantez içindeki sözcüklerdir. Bunların Türkçe karşılığını yazdık. Bazı yerlerde belli kavramların Almanca metindeki karşılığını — özellikle yabancı dil bilenler açısından — köşeli parantez içinde alıntıladık. Bunun dışında bazı kavramları biraz daha açıklama ihtiyacı duyduğumuz yerlere (- ÇN) biçiminde notlar koyduk. Toplam 6 bölüm ve bir de sonuç bölümünden oluşan kitabın «Bilgi Teorisi» ile ilgili ilk üç bölümünün sonunda yer alan açıklamalar, metnin «Dietz Verlag» tarafından yayınlanan Almanca baskısında verilen açıklamalardır.

Kitap içinde geçen isimlerle ilgili açıklamayı, kitabın ikinci (son) cildinin ekine koyacağız.

BİR KONFERANSÇIYA ON SORU[1]

Mayıs 1908'de,
15 (28) Mayıs'tan önce yazılmıştır. Elyazmasına göre.
İlk kez 1925'te,
Lenin Derlemesi, cilt III'de
yayınlanmıştır.

1 — Konferansçı, Marksizmin felsefesinin **diyalektik materyalizm** olduğunu kabul ediyor mu?

Eğer kabul etmiyorsa, Engels'in bu konudaki sayısız sözleri konusunda neden hiç tavır takınmamıştır?

Kabul ediyorsa, neden Machçılar, diyalektik materyalizmi «revizyon»larına «Marksizmin felsefesi» diyorlar?

2 — Konferansçı, Engels'in felsefesi sistemleri temel olarak **materyalizm** ve **idealizm** diye ikiye ayırdığını, modern felsefedeki Hume'un **çizgisi** gibi, ikisi arasında sallanıp duran ara akımları «agnostisizm» («bilinemezcilik» —ÇN) diye adlandırdığını, Kantçılığı da bilinemezciliğin bir çeşidi olarak gördüğünü kabul ediyor mu?[2]

3 — Konferansçı, dış dünyanın (varlığının —ÇN) kabulü ve bunun insan beynindeki yansımasının, diyalektik materyalizmin bilgi teorisinin temelini oluşturduğunu kabul ediyor mu?

4 — Konferansçı, Engels'in, «kendinden şeyler»in «bizim için şeyler»e dönüşümü ile ilgili görüşlerini doğru olarak kabul ediyor mu?[3]

5 — Konferansçı, Engels'in «dünyanın gerçek birliği onun maddeselliğinde yatmaktadır» önermesini doğru olarak kabul ediyor mu? (**A n t i - D ü h r i n g**, 2. baskı, 1886, s. 28, Bölüm 1, paragraf IV, Dünya şeması üzerine.)[4]

6 — Konferansçı, Engels'in «Hareketsiz madde, maddesiz hareket kadar kabul edilemez bir şeydir» önermesini doğru olarak kabul ediyor mu? **(Anti-Dühring, 1886, 2. baskı, s. 45, paragraf 6, doğa felsefesi, kozmogoni, fizik ve kimya.)**[5]

7 — Konferansçı, nedensellik, gereklilik, yasallık vb. fikirlerinin, doğa yasalarının ve gerçek dünyanın insan zihnindeki bir yansıması olduklarını kabul ediyor mu? Yoksa Engels böyle söylemekte haksız mıydı? **(Anti-Dühring, s. 20/21, paragraf III, apriorizm üzerine; ve s. 103/104, paragraf XI, özgürlük ve gereklilik üzerine.)**[6]

8 — Konferansçı, Mach'ın immanentist okul'un başı Schuppe ile aynı görüşte olduğunu ifade ettiğini ve hatta son ve en önemli felsefi eserini ona ithaf ettiğini biliyor mu?[7]

Konferansçı, Mach'ın, **papazcılığın** savunucusu ve genel olarak felsefede açık bir gerici olan Schuppe'nin açık idealist felsefesine onayını nasıl açıklar?

9 — Konferansçı, bugün Bogdanov'u (ve Rahmetov'u) bir idealist olarak ilan eden, dünkü yoldaşı («Katkılar»a bakınız), Menşevik Yuşkeviç ile arasındaki «olay» konusunda neden sessiz kaldı?[8]

Konferansçı, Petzoldt'un, en son kitabında, Mach'ın birçok müridini **idealistler arasında** saydığını bilmekte midir?[9]

10 — Konferansçı, Machçılıkla, Bolşevizm arasında ortak hiçbir şey olmadığını itiraf eder mi? Lenin'in tekrar tekrar Machçılığa karşı çıktığını doğrular mı?[10] Menşevik Yuşkeviç ve Valentinov'un «katıksız» ampiriokritikçi olduklarını doğrular mı?

MATERYALİZM ve AMPİRİOKRİTİSİZM

Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar[11]

Şubat-Ekim 1908'de,
Bölüm IV'ün 1. Kısmına ek ise
Mart 1909'da yazılmıştır.

Mayıs 1909'da Moskova'da
«Sweno» (Zincir Halkası) Yayınevi
tarafından tek kitap halinde yayınlanmıştır.

1909 baskısının metnine göre,
1920 baskısının metniyle karşılaştırılmıştır.

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu yıl içinde, Marksist geçinen bazı yazarlar, Marksist felsefeye karşı gerçek bir kampanyaya giriştiler. Altı aydan kısa bir zaman içinde, esas olarak, hatta nerdeyse yalnızca diyalektik materyalizme saldırılardan oluşan dört kitap çıktı. Bunların içinde en önde, Bazarov, Bogdanov, Lunaçarski, Berman, Gelfond, Yuşkeviç ve Suvorov'un yazılarından derlenen «*Marksist Felsefe Üzerine* (? — «karşı» denseydi daha doğru olurdu) «*Denemeler*»i (St. Petersburg 1908) gelir; sonra Yuşkeviç'in «*Materyalizm ve Eleştirel Gerçekçilik*»i; Berman'ın «*Çağdaş Bilgi Teorisi Işığında Diyalektik*»i, Valentinov'un «*Marksizmin Felsefi Yapısı*».

Bütün bu kişiler, Marx ve Engels'in, felsefi görüşlerinin diyalektik materyalizm olduğunu defalarca belirtmiş oldukları gerçeğini bilmezlikten gelemezler. Siyasi görüşlerinde keskin ayrılıklar olmasına karşın, bütün bu kişiler, diyalektik materyalizme duydukları kinde birleşmişlerdir ve gene de felsefede Marksist olduklarını öne sürmektedirler! Engels'in diyalektiği «mistik» tir (gizemci —ÇN), diyor Berman. Bazarov, sanki kendiliğinden açık bir gerçekmiş gibi, Engels'in görüşleri «eskimiştir» diye gelişigüzel atıyor — ve materyalizm, «çağdaş bilgi teorisi»ni, «modern felsefe»yi (ya da «modern pozitivizm»i), yani «20. yüzyılın doğa bilimleri felsefesi»ni böbürlenerek kendilerine tanık gösteren bu gö-

züpek savaşçılarımız tarafından böylece çürütülmüş oluyor. Bütün bu sözde en modern öğretilere dayanarak, diyalektik materyalizm yıkıcılarımız pervasızca, işi doğrudan fideizme* vardırıyorlar (bu, en açık şekliyle Lunaçarski'de görülüyor, ama kesinlikle yalnızca onda değil![13]). Buna karşılık Marx ve Engels'e karşı tutumlarını açık bir şekilde belirlemek sözkonusu olduğunda, bütün cesaretlerini ve kendi inançlarına karşı bütün saygılarını yitiriyorlar. Gerçekte, diyalektik materyalizmden, yani Marksizmden tam bir ayrılma; lafta ise sadece sonu gelmez kaçamaklar, kurnazlıklar, sorunun özünden kaçma çabaları, kendi gerilemelerini maskeleme, genel olarak materyalizm yerine herhangi bir materyalisti koyma, kısaca, Marx ve Engels'in sayısız materyalist tezlerinin doğrudan tahlillerini yapmayı kararlı bir şekilde reddetme. Bir Marksistin çok doğru olarak nitelendirdiği gibi, bu, gerçek bir «diz çökerek isyan»dır. Bu, tipik bir felsefi revizyonizmdir, çünkü Marksizmin temel görüşlerinden uzaklaşarak ve terkettikleri fikirlerle açık sözlülük, dürüstlük, kararlılık ve açıklıkla «hesaplaşmada» yeteneksizlik ve aşırı korkaklık göstererek kötü bir ün kazanan sadece revizyonistlerdir. Ortodoks Marksistler, Marx'ın bazı eskiyen görüşlerini belirtmek durumunda kaldıkları zaman (Mehring'in Marx'ın bazı tarihsel önermelerine karşı çıktığı gibi)[14], bu işi, her zaman o kadar belirlilikle ve o kadar ayrıntılı bir biçimde yaptılar ki, onların çalışmalarında hiçbir zaman en küçük kuşku uyandıracak bir durum bulunamadı.

Zaten, *«Marksit Felsefe 'Üzerine' Denemelerde»*de gerçeğe benzer bir tek cümle vardır. Bu da, Lunaçarski'

---

* Fideizm, inanı bilimin yerine geçiren ya da daha geniş bir anlamda inana belli bir önem yükleyen bir öğretidir.[12]

nin «Belki yanılıyoruz, (burada, besbelli ki, «*Denemeler*»in yazarları kastediliyor), ama bir arayış içindeyiz.» (s. 161) diyen cümlesidir. Okurun dikkatine sunduğum bu kitapta, cümlenin birinci bölümünün mutlak bir doğru olduğunu, ikincisinin ise göreli bir doğru olduğunu tanıtlamaya çalışacağım. Şimdilik şunu belirtmekle yetineyim ki, eğer filozoflarımız, Marksizm adına değil de, bazı Marksist «arayıcılar» adına konuşmuş olsalardı, kendilerine ve Marksizme karşı daha büyük bir saygı göstermiş olacaklardı.

Kendi payıma, ben de, felsefede «arayanlar»dan biriyim. Daha açıkçası: bu notlarda, Marksizm kılığı altında, bize, bilmem hangi tutarsız, karmakarışık, gerici şeyi sunan kişilerin nerede yollarını şaşırdıklarını araştırmayı kendime görev edindim.

Eylül 1908 **Yazar**

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu baskı, birkaç düzeltme dışında, önceki baskıdan farklı değildir. Kitabın, —Rus Machçıları ile olan polemik dışında— Marksizmin felsefesi olan diyalektik materyalizmi ve doğa bilimlerinin en son buluşlarından çıkarılan felsefi sonuçları tanımak için yardımcı malzeme olarak, pek de yararsız olmayacağını umarım. Yoldaş V. I. Nevski'nin bu kitabı izleyen makalesi, incelemek fırsatını bulamamış olduğum A. A. Bogdanov'un son yapıtları hakkında gerekli açıklamaları veriyor.[15] Genel olarak yalnızca bir propagandacı olarak çalışmalarında değil, aynı zamanda özel olarak parti okulunda etkin bir militan olarak da V. I. Nevski yoldaş, A. A. Bogdanov'un «proletarya kültürü[16] kılığı altında burjuva ve gerici görüşler yaydığı inancına varma fırsatını bol bol bulmuştur.

2 Eylül 1920 **N. Lenin**

GİRİŞ YERİNE

BAZI «MARKSİSTLER» 1908'DE VE BAZI İDEALİSTLER 1710'DA MATERYALİZMİ NASIL ÇÜRÜTÜYORLARDI

Felsefi yazınla az çok tanışıklığı olan bir kimse, bugün doğrudan ya da dolaylı olarak, materyalizmi çürütme çabasında olmayan bir tek felsefe (ve teoloji)* profesörü bulmakta güçlük çekileceğini bilmek zorundadır. Yüzlerce ve binlerce kez materyalizmin çürütülmüş olduğu ilan edildi, ama bugün de yüzbirinci, hatta binbirinci kez, materyalizmi çürütmeye devam ediyorlar. Bizim bütün revizyonistlerimiz, kendilerine ne materyalist Engels'i, ne materyalist Feuerbach'ı, ne de J. Dietzgen'in materyalist görüşlerini değil, aslında, sadece materyalist Plehanov'u çürütmeye çalışırmış — ve ayrıca da, materyalizmi, «en yeni» ve «modern» pozitivizm[17] doğa bilimleri vb. görüş açısından çürütmeye çalışır görüntüsü veriyorlar. İsteyen herkesin, yukarıda belirtilen yapıtlarda yüzlercesini bulabileceği alıntılara başvurmadan, Bazarov, Bogdanov, Yuşkeviç, Valentinov, Çernov**

* Teoloji: İlahiyat, tanrıbilim. TÇN

** V. Çernov, «Felsefi ve Sosyolojik İncelemeler», Moskova 1907. Yazar, Avenarius'un acar bir yanlısı ve Bazarov ve ortakları kadar diyalektik materyalizme karşıdır.

ve bazı öteki Mach yandaşlarının materyalizme karşı kullandıkları kanıtlara dikkat çekeceğim, Machçı terimini ben bütün kitap boyunca, ampiriokritikçilerin bir eşanlamı olarak kullanacağım, çünkü bu terim, hem daha kısa ve basittir ve hem de Rus yazınında çoktan yerini almıştır. Ernst Mach, genellikle felsefi yazında* «ampiriokritisizm»in güncel temsilcilerinin en popüleri olarak tanınmaktadır ve Bogdanov'un ve Yuşkeviç'in onun «saf» Mach öğretisinden sapmaları, daha ilerde göreceğimiz gibi, tamamen ikincil önemdedir.

Materyalistler, deniyor bize, düşünülemez ve bilinemezi, «deneyim dışında», bizim bilgimizin dışında bulunan bir maddeyi, «kendinden şeyler»i *(Dinge an sich)* kabul ederler. Onlar, «deneyim»in ve bilginin sınırlarının ötesinde bir şeyin, diğer yana ait bir şeyin (etwas Jenseitiges) varlığını kabul ederek, gerçek bir mistisizme düşerler. Maddenin, duyu organlarımız üzerinde etki yaparak duyumlar meydana getirdiklerini söylediklerinde, materyalistler kendilerine temel olarak bir «bilinmeyen»i, bir hiçliği almaktadırlar; çünkü onlar bizzat kendileri, duyularımızın bilginin tek kaynağı olduğunu söylüyorlar. Materyalistler (mesela Plehanov' da olduğu gibi, «kendinden şey»in, yani bilincimizin dışındaki şeylerin varlığını kabul etmekle) Kantçılığın içine düşüyorlar; onlar, dünyayı «ikileştiriyor» ve düalizmi öğütlüyorlar, çünkü materyalistler, görünümün ardında kendinden şeyin varlığını, doğrudan duyu verilerinin ardında bir başka şeyin, bir tür fetişin, bir «idol» un, bir mutlak'ın, bir «metafizik» kaynağın, dine eş bir başka şeyin varlığını (Bazarov'un dediği gibi «kutsal madde»yi) kabul ediyorlar.

---

* Örneğin bkz. **Richard Hönlgswald,** «Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge», Berlin 1904, s. 26.

İşte Machçıların materyalizme karşı kanıtları, yukarda adı geçen yazarların değişik perdeden yineleyip durdukları, dönüp dolaşıp söyledikleri kanıtlar bunlardır.

Bu kanıtların yeni olup olmadıklarını ve gerçekten sadece «Kantçılığa düşmüş» bir Rus materyalistine karşı yönelip yönelmediklerini anlamak için, eski bir idealist George Berkeley'in yapıtlarından ayrıntılı bazı bölümler aktaracağız. Berkeley'e ve felsefede yarattığı akıma sık sık başvuracağımızdan, bu tarihsel inceleme, yorumlarımızın girişinde çok gereklidir, çünkü Machçılar, Mach'ın Berkeley'le olan ilişkilerini olduğu kadar, Berkeley'in felsefesinin özünü de yanlış olarak sunmaktadırlar.

Piskopos George Berkeley'in 1710'da *«İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme»** adıyla yayınlanmış olan yapıtı, şu aşağıdaki görüşlerle *(Betrachtung)* başlar: «İnsan bilgisinin *nesnelerini* inceleyen herhangi bir kimse için, bunların ya duyulara içinde bulunulan anda kabul ettirilmiş düşünceler *(ideas);* ruhun acılarının ve yaptıklarının farkına varılması sonucu kazanılan düşünceler; ve son olarak da bellek ve hayal gücü ile oluşturulan düşünceler olduğu açıktır... Görme yoluyla, ışık ve renk, onların çeşitli dereceleri ve farklılıkları düşüncesine sahip oluyorum; dokunma ile yumuşağı ve serti, sıcağı ve soğuğu, hareketi ve direnci algılıyorum... Koku ama bana kokuları; tat alma tatları işitme ise sesleri öğretiyor... Bu duyumlardan bazıları birarada gözlemlendikleri için, onlara ortak *bir* ad verilir ve onlar *bir şey* sayılırlar. Böylece, örneğin, belki bir düzenleniş *(to*

---

* **George Berkeley,** «Treatise concerning the Principles of Human Knowledge», Eserler, cilt 1, yayına hazırlayan **A. Fraser,** Oxford 1871. Kitabın Rusça çevirisi de vardır.

go together) içerisinde, belki bir renk, bir tat, bir koku, bir biçim ve bir sertlik birlikte gözlemlendiğinde, *elma* sözcüğüyle belirlenen ayrı bir şey olarak tanınır; öteki düşünce dermeleri *(collections of ideas)*, taş, ağaç, kitap ve öteki duyumlanabilir şeyleri meydana getirirler...» (§ 1.)

Berkeley'in yapıtının birinci paragrafının içeriği işte budur. Şunu aklımızda tutalım ki, bu yazar, felsefesine temel olarak «serti, yumuşağı, sıcağı, soğuğu, renkleri, tatları, kokuları» vb. alıyor. Şeyler, Berkeley için «düşünce dermeleri»dirler, düşüncelerden de soyut düşünceyi değil, kesinlikle, az önce sıraladığımız nitelikleri ya da duyumları anlar.

Berkeley daha aşağıda diyor ki, «bu düşünceler ya da bilgi nesnelerinden» başka, bir de onları algılayan şey —«akıl, ruh, öz ya da *ben*»— vardır (§ 2). Şurası kendiliğinden anlaşılır ki —yargısına varıyor filozof— «düşünceler», onları algılayan dışında varolamazlar. Buna kendimizi inandırmak için «varolmak» sözcüğünün anlamını tahlil etmek yeterlidir. «Üzerinde yazı yazdığım masa vardır dediğim zaman, bu, ben onu görüyorum ve onu hissediyorum demektir; ve eğer odamdan dışarı çıksaydım gene masanın var olduğunu söyleyecektim, şu anlamda ki, eğer odamda olsaydım onu algılayabilirdim...» Yapıtının 3. paragrafında Berkeley, düşüncesini böyle ifade ediyor ve materyalist dediği kimselere karşı polemiğe girişiyor (§ 18, 19 vb.). «Benim için, diyor o, birileri tarafından algılanması ile herhangi bir bağ kurulmaksızın, şeylerin mutlak varlığından sözedilmesi, tamamıyla anlaşılmaz bir şeydir.» Varolmak, algılanmaktır *(their* [yani nesnelerin], *esse is percipi**, § 3 — Berkeley'in felsefe tarihi ders kitaplarında aktarılan bir

* Onların varlığı algılanmış olmalarıdır. —TÇN.

sözüdür). «İnsanlar arasında, evlerin, dağların, ırmakların, bir sözcükle, hissedilir tüm nesnelerin, aklın onları algılamalarının dışında doğal ya da gerçek bir varlıkları olduğu görüşü, garip bir şekilde yaygın haldedir.» (§ 4.) Bu görüş, diyor Berkeley, «apaçık bir çelişkidir». «Çünkü bu nesneler, duyularımız tarafından algılanan şeylerden başka neyi temsil eder? Peki, eğer düşüncelerimizi ya da duyumlarımızı *(ideas or sensations)* algılamıyorsak, neyi algılıyoruz? O halde düşüncelerin ya da duyumların ya da bunların bileşimlerinin algılanmaksızın da varolabildiklerini sanmak, düpedüz saçma değil midir?» (§ 4.)

Berkeley, şimdi de «düşünce dermeleri» ifadesi yerine, ona göre eşdeğer olan *duyumların bileşimi* ifadesini koyuyor ve materyalistleri, daha da ileri gitmek ve bu karmaşığın —affedersiniz, bu duyumlar bileşiminin— kaynağını araştırmak gibi «saçma» bir eğilimleri olmakla suçluyor. § 5'te, materyalistler soyutlamayla çok uğraşmakla suçlanıyorlar, çünkü, Berkeley'e göre, duyumları nesnelerden ayırmak salt bir soyutlamadır. İkinci baskıda çıkartılan § 5'in sonunda: «Gerçekte, diyor, nesne ve duyum, bir tek ve aynı şeydir *(are the same tking)* ve bu yüzden de birbirinden soyutlanamazlar.» Berkeley şöyle devam ediyor: «Fakat, diyeceksiniz ki, 'düşüncelerin kendileri, zihnin dışında varolmasalar bile, yine de bunlara benzeyen şeyler bulunabilir. Bu düşünceler, bu şeylerin kopyaları veya tıpkı resimleridir *(resemblances)*. Bu şeyler zihin dışında, düşünmeyen bir töz'ün [Substanz] içinde varolabilirler'. O zaman cevabım şu olur: 'Bir düşünce ancak yine bir düşünceye, bir renk veya bir şekil, olsa olsa başka bir renk veya şekle benzeyebilir. Sorarım size: düşüncelerimizin resmini veya simgesini oluşturdukları bu varsayılmış asılların veya dış nesnelerin bizce algılanması mümkün mü-

dür, değil midir? Eğer evet diyorsanız, öyleyse bunlar düşüncelerdir ve biz istediğimiz yere vardık demektir; ve eğer bana hayır diye yanıt veriyorsanız, renk görülemez bir şeye benzer, sert ya da yumuşak dokunulamaz bir şeye benzer vb. biçimindeki önermelerin bir anlamı olup olmadığını sorarım'.» (§ 8.)

Bazarov'un Plehanov'a karşı, bizim dışımızda, bizim duyularımız üzerinde etkisi olmayan şeylerin var olup olmadıkları konusundaki kanıtlarının, okurun da gördüğü gibi, Berkeley tarafından adı belirtilmeyen materyalistlere karşı ileri sürülen kanıtlardan hiçbir farkı yoktur. Berkeley, «maddenin ya da cisimsel töz'ün» varlığı fikrini (§ 9.) bir «çelişki», çürütmek için zaman kaybetmeye değmeyen bir çeşit «saçmalık» sayar. «Ama, diyor o, bu, maddenin varlığı öğretisi *(tenet)*, filozofların kafasına böyle derin kökler salmış göründüğünden ve bu bir sürü kötü sonuçlar doğurduğundan, bu peşin yargıyı ortaya çıkarmak ve kökünden söküp atmak için herhangi bir şeyi eksik bırakmaktansa, sözü uzatmayı ve sıkıcı olmayı yeğ tutuyorum.» (§ 9.)

Berkeley'in değindiği kötü sonuçların neler olduklarını biraz sonra göreceğiz. İlkin onun materyalistlere karşı teorik kanıtlarının işini görelim. Berkeley, nesnelerin «mutlak» varlıklarını, yani insan bilgisi dışındaki şeylerin varlıklarını yadsıyarak, karşıtlarının görüşlerini, doğrudan «kendinden şey»i kabul ediyor olarak sunuyor. § 24'te Berkeley, reddettiği bu görüşün, *«duyusal olarak algılanabilir kendinden şeylerin (objects in themselves) ya da zihnin dışındaki şeylerin mutlak varlığını»* kabul ettiğini altını çizerek belirtiyor (a.g.e, s. 167-168). Klasik filozofları «yeni» sistemlerin çağdaş yapımcılarından ayırdeden iki felsefe akımı, burada, kesinlik, açıklık ve açıkyüreklilikle gösterilmiştir. Materyalizm, «kendinden şeyler»in ya da zihnin dışında şeylerin ka-

bul edilmesidir; düşünceler ve duyumlar, materyalizme göre, bu şeylerin kopyaları ya da yansılarıdırlar. Karşıt öğreti (idealizm), şeylerin «zihnin dışında» varolmadığını ileri sürer; şeyler, «duyum bileşimleri»dirler.

Bunlar, 1710'da, Immanuel Kant'ın doğumundan 14 yıl önce yazıldı. Ve bizim Machçılarımız, «en yeni» olduğunu iddia ettikleri bir felsefeye dayanarak, «kendinden şey»in kabul edilmesinin, materyalizmin Kantçılıkla bulaştırılmasının ya da bozulmasının bir sonucu olduğunu keşfediyorlar! Machçıların bu «yeni» icatları, belli başlı felsefe akımlarının tarihi konusundaki şaşırtıcı inkarcılıklarının ürünüdür.

Bunların «yeni» düşüncelerinden biri de, «madde» ya da «töz» kavramlarının, eleştiri ruhundan yoksun eski öğretilerin kalıntılarından başka bir şey olmadığıdır. Mach ve Avenarius öyle görünüyor ki, felsefi düşünceyi ilerlettiler, tahlili derinleştirdiler, «mutlaklar»ı ve «değişmez özlükler»i [unveränderliche wesensheit] vb. felsefeden ayıkladılar. Bu iddiaların doğruluk derecesini sorgulamak kolaydır: Bunun için ilk kaynağa, Berkeley'e kadar çıkmaktan başka bir şey gerekmez; o zaman bunların, burnu büyük birer uydurma oldukları görülecektir. Berkeley, çok kesin bir şekilde, maddenin bir «nonentity» (olmayan şey, § 68), maddenin *yokluk* [Nichts] (§ 80) olduğunu ifade ediyor. «'Madde' sözcüğünü, canınız pek istiyorsa, başkalarının 'yokluk' sözcüğünü kullandıkları yerde kullanabilirsiniz» diye materyalistlerle alay ediyor (a.g.e., s. 196-197). İlkin, diyor Berkeley, renklerin, kokuların vb. «gerçekte varolduğu» sanıldı; ama daha sonra, bu çeşit görüşler reddedildi, ve görüldü ki, bunlar, ancak duyumlarımız sayesinde vardır. Ne var ki, bu eski yanlış kavramların ayıklanması işi sonuna kadar götürülmedi; geriye, Berkeley'in daha 1710'da kesin olarak çürütmüş bulundu-

ğu bu yukarıdakilere benzer bir «önyargı» (§ 195) olan «töz» (§ 73 kavramı kaldı! Oysa bizde, hâlâ 1908'de, Avenarius'un, Petzold'un, Mach'ın ve ortaklarının, yalnızca «en yeni pozitivizm»in ve «en yeni doğa bilimlerinin» bu «metafizik» kavramları ayıklamayı başarabildiğini ileri süren beyanları ciddiye alacak maskaralar bulunuyor.

Bu aynı maskaralar (Bogdanov da dahil), insan bilincinin, insan bilinci dışında varolan şeyleri «yansıttığını» söyleyen, ebedi olarak çürütülmüş materyalist öğretideki «dünyanın ikilenmesi» yanılgısını, kesin olarak yeni felsefenin ortaya koyduğu konusunda, okurlara garanti veriyorlar. Adı geçen yazarlar, bu «ikilenme» üstüne bir sürü heyecan verici şeyler yazdılar. Ama bilisizlikten ya da unutkanlıktan, bu yeni icatların daha 1710' da bulunmuş olduğunu eklemeyi ihmal ettiler.

«Bizim (fikirler ya da şeyler hakkındaki) bilgimiz, diye yazıyor Berkeley, son derece bulanık ve karmakarışık hale getirildi, duyu nesnelerinin ikili *(twofold)* varlığı, —biri, *kavranabilir (intelligible)* varlığı ya da zizihinde varlığı, ve öteki, gerçek varlığı, zihnin dışındaki (yani bilinç dışındaki) varlığı— varsayılarak, son derece tehlikeli yanlışlara sürüklendik.» Ve Berkeley, düşünülemezi düşünmek olanağını kabul eden «uyumsuz» görüşü alaya alıyor! Bu «uyumsuzluğun» kökeni, doğaldır ki, «şeyler»le «düşünceler»in ayrımında (§ 87), «dış nesnelerin kabulü»ndedir. Berkeley'in 1710'da bulduğu ve Bogdanov'un 1908'de yeniden bulduğu gibi, fetişlere ve putlara inanma da aynı kaynaktan doğmaktadır. «Madenin ya da algılanmamış şeylerin varlığı, diyor Berkeley, yanlız tanrı tanımazların ve kadercilerin başlıca dayanak noktası olmamıştır; puta tapıcılık da, bütün biçimleriyle, bu ilkeye dayanmaktadır.» (§ 94.)

İşte şimdi, piskopos Berkeley'i, bu öğretiyi yalnızca teorik olarak çürütmekle kalmayıp, aynı zamanda bu

öğretinin yandaşlarını düşman olarak tutkuyla mahkûm etmek zorunda bırakan dış dünyanın varlığı gibi «anlamsız» öğretiden çıkarılan şu «kötü» sonuçlara gelmiş bulunuyoruz. «Tanrı tanımazlığın ve dini yadsımanın tüm dinsiz sistemleri, gösterildiği gibi, madde ya da cisimsel töz öğretisi üzerine kurulmuş gibidir... Her devrin tanrı tanımazlarının maddi tözde nasıl büyük bir dost bulmuş olduklarını söylemeye hiç gerek yoktur. Onların dehşet verici bütün sitemleri, bu maddi töze, açıkça ve o kadar kaçınılmaz bir şekilde bağlıdır ki, bu köşe taşı çekip çıkarıldığında, bütün yapının yıkılması kaçınılmaz olacaktır. Onun için, tanrı tanımazların çeşitli sefil mezheplerinin saçma öğretilerine özel bir dikkat göstermemiz gerekmez.» (§ 92, a.g.e., s. 203 ve 204.)

«Madde, bir kez doğadan sürülüp atıldıktan sonra, tanrıbilimciler ve filozoflar için, onların görüşlerini kararlan, gözleri önünde birer perde olan ve insanları bir sürü verimsiz çabaya zorlayan bir sürü şüpheci ve dinsiz tasarımı ve (Mach tarafından 1870 ve 1880'de bulunan «düşünce ekonomisi ilkesi»! — Avenarius tarafından 1876'da ortaya atılan «felsefe, dünyanın asgari çaba ilkesi temelinde düşünülmesidir» anlayışı gibi!) bir sürü tartışmaları ve karmakarışık sorunları da kendisiyle birlikte alıp götürür; ki bizim ona karşı ileri sürdüğümüz kanıtlar pek tanıtlayıcı olmasaydılar bile, (ki bence [bu kanıtların —ÇN] tanıtlayıcı olduğu apaçıktır) gerçeğin, barışın ve dinin tüm dostlarının bu kanıtların yeterli sayılmasını istemek için, her türlü nedene sahip olduklarına kesinlikle inanıyorum.» (§ 96.)

Piskopos Berkeley biraz safça bir açıkyüreklilikle düşünmekteydi! Günümüzde, felsefedeki «madde»nin «ekonomik» olarak ayıklanması konusundaki aynı düşünceler, çok daha kurnazca bir biçime sokulmuş, ve «yeni» terminolojiyle bulanıklaştırılmıştır ki, böylece saf

kişiler, bu düşünceleri «en yeni» bir felsefe olarak kabul edebilsinler.

Berkeley, kendi felsefesinin eğilimlerinden tam bir açıkyüreklilikle sözetmekle yetinmiyordu; aynı zamanda felsefesinin idealist çıplaklığını da örtmeye ve onu bütün saçmalıklardan temizlenmiş gibi ve «sağduyu»ca kabul edilebilir bir şey gibi sunmaya çalışıyordu. Şimdi öznel idealizm ve solipsizm denebilecek olan bir suçlamaya karşı içgüdüsel bir biçimde kendini savunarak diyordu ki, «bizim felsefemiz, doğadaki hiçbir şeyden bizi yoksun bırakmaz.» (§ 34.) Doğa varlığını sürdürür, ve gerçek olanlar ile kuruntular *(Chimäre)* arasında ayrım devam eder, ancak, «her ikisi de eşit ölçüde bilinçte vardır.» «İster duyu algılamasıyla, ister düşünme ile olsun, kavrayabileceğimiz herhangi bir şeyin varlığını reddetmiyorum. Gözlerimle gördüğüm ve ellerimle dokunduğum şeyler vardır, gerçekte vardır, bundan en ufak kuşkum yok. Varlığını reddettiğimiz tek şey, *filozofların* (italik Berkeley'indir) madde ya da cisimsel töz dedikleri şeydir. Bunu yadsımak, sanırım ki, onun yokluğunu hiçbir zaman farketmeyecek olan insanlığa herhangi bir zarar getirmez... Ama tanrı tanımazlar, gerçekte, kendi kâfirliklerini yürütebilmek için anlamdan yoksun bir adın yarattığı bu dayanağı yitirmiş olurlar...»

Bu düşünce, Berkeley'in felsefesine yönelmiş olan, cisimsel tözleri yoketme suçlamasını yanıtladığı § 37'de, daha da açıklıkla ifade edilmiştir: «*Töz* sözü, eğer sözcüğün kaba [vulgär] anlamıyla, yani duyu ile algılanabilir niteliklerin bileşimi, boyut, katılık, ağırlık, vb. olarak anlaşılıyorsa, bunu yoketmekle suçlanamayız. Ama eğer töz, felsefi anlamında, zihnin dışında (varolan) belirtilerin ya da niteliklerin taşıyıcısı olarak anlaşılıyorsa, o zaman muhayyilede bile hiçbir zaman varolmamış olan

bir şeyin yok edilmesinden sözedilebileceği ölçüde, gerçekten de onu yoketmeyi kabul ediyorum.»

Berkeley yanlısı bir idealist olan, öğretmeninin yapıtlarını yayınlayan ve onları kendi notlarıyla tamamlayan idealist İngiliz filozofu Fraser, Berkeley'in öğretisini boş yere «doğal gerçekçilik» olarak adlandırmamaktadır (a.g.e., s. X). Bu ilginç terminolojiye dikkat edilmelidir. Çünkü Berkeley'in gerçekçilik sahtekârlığını iyi dile getirmektedir. Daha ilerde de, başka söz oyunlarıyla, başka bir biçimde, ama aynı manevraları ya da aynı kalpazanlığı tekrarlayan «en yeni pozitivistler»le daha pek çok karşılaşacağız. Berkeley, gerçek şeylerin varlığını yadsımıyor! Berkeley, bütün insanlığın görüşüyle ters düşmek niyetinde değildir! Berkeley, «sadece», filozofların öğretilerini, bütün düşüncelerinin temeline ciddiyetle ve kararlılıkla dış dünyanın ve onun insanların bilincindeki yansısının tanınıp kabul edilmesini yerleştiren bilgi teorisini yadsıyor. Berkeley, bu teori üzerine, yani materyalist bilgi teorisi üzerine kurulu, ve her zaman da (çok kez bilinçsiz olarak) kurulmuş olan doğa bilimlerini yadsımıyor. § 59'da şunları okuyoruz: «Biz, düşüncelerimizin birarada bulunuşları ve biribirini izlemesi konusunda sahip olduğumuz deneyimimizden (yola çıkarak) (Berkeley: «salt deneyim» felsefesi*)... şu anda bulunduğumuz koşullardan çok farklı koşullar içinde bulunduğumuzda, duyacağımız (ya da göreceğimiz) şeylerin pek doğru bir yargısına varabilme olanağına sahip olabiliriz. İşte doğanın bilinmesi bundan ibarettir, (iyi dinleyiniz!) ki bu, yukarda söylenenlerle uygunluk içerisinde, değerini ve kesinliğini koruyabilir.»

Dış dünyayı, doğayı, tanrısallığın zihnimizde mey-

---

* Önsözünde Fraser, hem Berkeley hem de Locke'un «yalnızca deneyime dayandıklarını» ısrarla belirtiyor (s. 117).

dana getirdiği bir «duyumlar bileşimi» olarak ele alalım. Bunu kabul ediniz ve bu duyumların «kaynağını» bilincin dışında, insanın dışında aramaktan vazgeçiniz, ben de, benim idealist bilgi teorimin çerçevesi içerisinde, *bütün* doğa bilimlerini, onların yargılarının bütün değerini ve kesinliğini kabul edeceğim. Benim «barış ve din» lehindeki vargılarımı doğrulamak, haklı çıkarmak için bu çerçeveye, sadece bu çerçeveye gereksinmem var. İşte Berkeley'in düşüncesi budur. Daha ilerde Machçıların doğa bilimlerine karşı tutumlarını incelediğimizde, idealist felsefenin özünü ve onun toplumsal anlamını iyi ifade eden bu düşünceyle yeniden karşılaşacağız.

Burada, 20. yüzyıldaki en yeni pozitivist ve eleştirel gerçekçi P. Yuşkeviç'in piskopos Berkeley'den aldığı en yeni keşiflerden birini daha kaydedelim. Bu, «ampirio-sembolizm»dir. Berkeley'in «gözde teorisi» diyor Fraser, «evrensel doğal simgecilik» (a.g.e., s. 190) ya da «doğa sembolizmi» *(Natural Symbolism)* teorisidir. Eğer bu sözcükler 1871'de çıkan bir basımda bulunmasaydı, fideist İngiliz filozofu Fraser'in, modern matematikçi ve fizikçi Poincaré'nin ve Rus «Marksist»i Yuşkeviç'in sözlerini aşırdığından şüphe edilebilirdi.

Fraser'in hayran olduğu Berkeley'in bu teorisi, piskopos tarafından şu sözlerle açıklanmıştır:

«Düşünceler (Berkeley'e göre düşüncelerle nesnelerin aynı şeyler olduğunu unutmayınız) arasındaki bağlantı, *neden-sonuç* ilişkisini değil, yalnızca bir *iz* veya *işaretin, işaretle belirtilmiş* olan şey arasındaki ilişkisini içerir» (§ 65). «Böylece açıkça görüldüğü gibi, sonucun ortaya çıkmasına katılan veya bunun için birlikte işleyen *(under the notion of a cause)*, tümüyle açıkla-

namaz olan ve bizi büyük saçmalıklara sürükleyen şeyler... yalnızca, bilgilerimizin simgeleri veya işaretleri olarak kabul edildiklerinde, çok doğal bir biçimde açıklanabilirler» (§ 66). Berkeley ve Fraser'e göre, bize bu bilgileri «ampirio-semboller» yardımıyla veren, hiç şüphesiz Tanrı'dan başkası değildir... Berkeley'in teorisinde, *sembolizmin* bilgi teorisi açısından olan önemi; bu, «şeyleri, cisimsel nedenlerle açıklamaya çalışan öğretinin» yerine sembolizmin konulmasından ibarettir (§ 66).

İşte, nedensellik sorunu konusunda, iki felsefi eğilim ile karşı karşıyayız. Biri, «şeyleri, maddi nedenlerle açıklamayı ileri sürüyor» ve piskopos Berkeley tarafından çürütülmüş olan şu «saçma madde öğretisine» apaçık bir şekilde bağlı bulunuyor. Öteki, «neden kavramını», «bize» (tanrısal) «bilgi vermeye yarayan» «işaret ya da simge» kavramına indirgiyor. Mach öğretisinin ve diyalektik materyalizmin bu soruna karşı tutumunu tahlil ederken, 20. yüzyıl modasına göre uygulanan bu iki eğilimle yeniden karşılaşacağız.

Ayrıca, gerçeklik sorunuyla ilgili olarak şunu da kaydetmek gerekir: Berkeley, bilincin dışındaki şeylerin varlığını kabul etmeyi reddederken, gerçek olan ile kurgusal olan arasında bir ayrım ölçütü bulmaya çalışır. § 36'da, insan zihninin kendi keyfince canlandırdığı düşüncelerden sözederken şöyle diyor: «Bunlar, duyumlarımızın bize sağladığı düşüncelere göre, soluk, güçsüz, kararsız, oynaktırlar. Doğanın belirli kurallarına ya da belirli yasalarına göre bizde yer eden bu sonuncular, insan aklından daha güçlü, daha bilge bir aklın etkisine tanıklık ederler. Bunların, dendiği gibi, birincilerden daha büyük bir *gerçekliği* vardır; onlar, bir başka deyişle, daha berrak, daha düzenli, daha açık-seçiktirler ve onları algılayan, aklın kurguları değildir...» Başka yerde

(§ 84), Berkeley, gerçek kavramını, birbiriyle özdeş olan duyumların pek çok kişiler tarafından aynı anda algılanmasına bağlamaya çalışıyor. Örneğin, şu sorunu nasıl çözümlemeli: bize anlatılan, diyelim, suyun şaraba dönüşmesi gerçek miydi? «Eğer bütün hazır bulunanlar şarabı görmüş olsalardı, onun kokusunu almış olsalardı, eğer ondan içmiş ve tatmış olsalardı, eğer onun etkisini hissetmiş olsalardı, bu şarabın gerçekliği konusunda hiç kuşkum olmazdı.» Ve Fraser yorumluyor: «Aynı hissedilebilir düşüncelerin başka başka kişilerdeki aynı andaki bilinci, burada, hayal edilen nesnelerin ya da hislerin salt bireysel ya da kişisel bilincinin tersine, birinci kategoriden düşüncelerin *gerçekliğinin* kanıtı olarak kabul edilmiştir.»

Buradan da görülüyor ki, Berkeley'in öznel idealizmi, bireysel algı ile kollektif algı arasındaki ayrımı bilmezlikten geldiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Tersine o, kendi gerçeklik ölçütünü bu ayrım üzerine kurmaya uğraşır. Berkeley, «düşünceleri», tanrısallığın insan aklı üzerindeki etkisiyle açıklayarak nesnel idealizme yaklaşır: dünya, artık, benim bir tasarımım değildir, «doğa yasaları»nı olduğu kadar «daha gerçek» düşünceleri daha az gerçek düşüncelerden ayıran yasaları vb. yaratan bir tek üstün tanrısal nedenin ürünüdür.

Berkeley'in kendi görüşlerini halkın anlayacağı bir dille ortaya koymaya çalıştığı *«Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma»* (1713) adlı başka bir yapıtında, kendi öğretisi ile materyalist öğreti arasındaki ayrım şöyle belirtilmiştir:

«Herhangi bir şey dışarıdan bizim üzerimize etki yaptığına göre, (bizim) dışımızda varolan kuvvetlerin, bizden ayrı bir varlığa ait bulunan kuvvetlerin varlığı-

nı kabul etmek zorunda olduğumuzu ben de sizin (materyalistler) gibi ileri sürüyorum. Öyleyse biz, birbirimizden, bu güçlü varlığın ne türden bir varlık olduğu konusunda ayrılıyoruz. Ben bunun ruh olduğunu iddia ediyorum; siz, bunun madde ya da bilmem hangi (ve ekleyebilirim ki, bunu siz de bilmiyorsunuz) üçüncü doğa olduğunu iddia ediyorsunuz.» (a.g.e., s. 335)

Fraser şöyle yorumluyor: «Sorunun düğüm noktası budur. Materyalistlerin görüşüne göre, [Sinneserscheinungen] duyu görüngüleri bir *maddi tözden* ya da bilinmeyen bir «üçüncü doğa»dan gelmedirler; Berkeley'e göre, Akılcı İradeden; Hume'un ve pozitivistlerin görüşüne göre ise, bunların kökeni katiyen bilinemez ve biz, onları ancak tümevarım yöntemiyle, süregelen alışkanlıklarla, olgular olarak genelleştirebiliriz.»

İngiliz Berkeley'ci Fraser, burada kendi tutarlı idealist görüş açısından, materyalist Engels tarafından son derece açık bir biçimde nitelendirilen felsefenin temel «çizgileri»ne yaklaşıyor. Engels, *«Ludwig Feuerbach»* adlı kitabında, filozofları «iki büyük kamp»a ayırır: materyalistler ve idealistler. Bu iki akımın teorilerini en gelişmiş biçimleriyle Fraser'den çok daha derinlemesine inceleyen Engels, onlar arasında şu ana ayrımı görüyor: materyalistlere göre doğa birincil, ruh ikincildir; idealistlere göre ise, tam tersidir. Engels, *agnostikler*[18] (bilinemezciler —ÇN) diye adlandırdığı, evreni tanıma olanağını yadsıyan, ya da hiç değilse derinliğine tanıma olanağını yadsıyan Hume ve Kant yandaşlarını, bu iki kampın arasına yerleştirir. *«Ludwig Feuerbach»*ında Engels, bu terimi, sadece, (Fraser'in de pozitivist diye adlandırdığı, kendi kendilerini de 'pozitivist' diye adlandırmaktan hoşlanan) Hume'un yandaşları için kullanmıştır; ama *«Tarihi Materyalizm*

Üzerine» adlı incelemesinde, *«yeni-Kantçı agnostikler»* in[19] görüşlerini inceler ve yeni-Kantçılığı[20] agnostisizmin bir çeşidi olarak kabul eder.*

Burada, F. Engels'in bu dikkat çekici haklı ve derin düşüncesi (Machçıların utanmadan bilmezlikten geldikleri düşüncesi) üzerinde duramayız. Aynı konuya daha ileride tekrar inceden inceye değineceğiz. Şimdilik bu Marksist terminolojiye ve karşıt uçların karşılaşmasına, yani felsefenin belli başlı iki akımı konusundaki tutarlı materyalist ile tutarlı idealistin görüşlerine değinmekle yetineceğiz. Bu eğilimleri (ki daha ileride, bunlarla uğraşmak sürekli işimiz olacaktır) aydınlatmak için Berkeley'inkinden ayrı bir yol izlemiş olan 18. yüzyılın ünlü filozoflarının anlayışlarını kaydedelim.

İşte Hume'un, «İnsan Anlayışı Üzerine Bir Araştırma»sında, şüpheci felsefe bölümündeki (XII) düşünceleri: «İnsanların doğal içgüdüleriyle ya da doğal yetenekleriyle kendi duyularına güvenmeye eğilimli oldukları ve bizim algılarımıza bağımlı olmayan ve duyarlılıkla bezenmiş bütün varlıklarla birlikte ortadan kalktığımız taktirde bile varolacak olan bir dış evrenin varlığı, en ufak bir akıl faaliyeti [*Vernunfttätigkeit*] göstermeden ya da hatta akıldan önce, her zaman varsaydığımız apaçık belli bir şey olarak kabul edilebilir. Hayvanlar alemi bile bu türden bir kanıyla yönetilir ve hayvanlar bütün düşüncelerinde, bütün tasarımlarında, bü-

---

* **Friedrich Engels,** «Tarihi Materyalizm üzerine», «Neue Zeit»[21], XI. yıl, c. I (1892/1893), No. 1, s. 18. İngilizceden çeviri bizzat Engels'e aittir. (Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 83-106. **Çeviren)** «Tarihi Materyalizm» (St. Petersburg 1908, s. 167) derlemesindeki Rusça çeviri tam değildir.

tün eylemlerinde dış nesnelere bu inancı korurlar... Ama bütün insanların bu evrensel ve köklü kanısı, bize, aklımızda hiçbir şeyin bir imgesi ya da algısı dışında varolamayacağını; ve duyuların, akıl ve nesne arasında doğrudan doğruya herhangi bir ilişkide *(intercourse)* bulunma yeteneğinden yoksun, bu imgelerin içerisinden geçtiği birer kanaldan *(inlets)* başka bir şey olmadığını öğreten en küçük bir felsefe esintisiyle bile hemen sarsılır. Görmekte olduğumuz masa, ondan uzaklaştıkça daha küçük görünür, ama bizden bağımsız olarak varolan gerçek masa, değişmez; o halde bizim aklımız, masanın resminden *(image)* başka bir şeyi algılamamıştır. Sağduyunun açıkça ve itiraz edilemezce gösterdikleri bunlardır ve doğru düşünen hiçbir kimse, bugüne dek sözünü ettiğimiz nesnelerin *(existences)*, örneğin «bu ev»in, «bu ağaç»ın bizim zihnimizin algılarından başka bir şey olduklarından kuşkulanmamıştır... Zihnimizdeki algıların, bu algılardan tamamen farklı, ama yine de onlara benzeyen (eğer böyle bir şey olanaklı ise) dış nesneler tarafından oluşturulduğu ve zihnimizin kendi enerjisiyle veya görünmez ve bilinmeyen bir ruhun keyfiyle veya bizce daha da bilinmez bir başka nedenden meydana gelmedikleri, hangi kanıtla ispat edilebilir?.. Bu sorun nasıl çözümlenecektir? Elbette ki, bütün bu tür sorunlarda olduğu gibi, deneyimle. Fakat burada deneyim bütünüyle susar ve susması da gerekir. Zihnin algılardan başka sunacak bir şeyi yoktur ve bunların nesnelerle olan bağlantıları konusunda hiçbir deneyime ulaşması da muhtemel değildir. Bunun içindir ki, akıl yürütmede böyle bir bağlantının varsayımı bütünüyle temelden yoksundur. Duyularımızın gerçekliğini ispatlamak için Üstün Varlık'ın gerçekliğine başvurmak hiç şüphesiz sorunu beklenmedik bir çember içine çekmektir. Dış dünyanın varlığı bir kere sorun haline

getirildi mi, bu Varlık'ın varlığını ispat etmeye yarayacak kanıtları bulamama durumuna düşeriz.»*

Hume, «*Treatise of Human Nature*» (İnsan Doğası Üzerine İrdeleme), Kısım IV, bölüm II: «Duyularımız Karşısında Şüphecilik Üzerine»de aynı şeyleri söyler: «Algılarımız biricik nesnelerimizdir» *(Renouvier ve Pillon tarafından yapılan Fransızca çevirisi s. 281, 1878)*. Hume'un şüphecilikten kastettiği; duyumları, nesnelerin, ruhun vb.nin sonuçları olarak açıklamayı reddetmek; yani, bir yandan, algıların, dış dünyayla, diğer yandan da bir tanrıyla veya bilinmeyen bir ruhla açıklanmasını reddetmektir. Hume'un Fransızca çevirisinin önsözünün yazarı, —(daha ileride göreceğimiz gibi) felsefede Mach'ınkine yakın bir eğilimde olan— F. Pillon, Hume'da, özne ve nesnenin, «çeşitli algı grupları» na, «bilincin ögelerine, izlenimlerine, düşüncelere, vb.» indirgendiğine, haklı olarak işaret etmegtedir; ve (Hume'a göre) sadece «bu ögelerin gruplaşmaları ve bileşimleri»** sözkonusu olmalıdır. Aynı şekilde, İngiliz Hume'cu, doğru ve yerinde bir terim olan agnostisizm teriminin yaratıcısı Huxley, Hume hakkındaki kitabında, «duyumları», «bilincin ilk ve bölünemez durumları» olarak kabul eden Hume'un, duyumların kökenlerini nesnelerin insan üzerindeki etkisiyle mi, yoksa zihnin yaratıcı gücüyle mi açıklamak gerektiğini kendine sorduğu zaman, kendi kendisiyle tutarlı olmadığını belirtiyor. «O (Hume) realizmle idealizmi, her ikisi de aynı ölçüde olası iki varsayım olarak kabul eder.»*** Hume,

---

* **David Hume**, «An Enquiry concerning Human Understanding», Essays and Treatises, vol. II, London 1822, pp, 150-153.

** Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine ete. Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris 1878, Introduction, p.X.

*** **Th. Huxley**, «Hume», London 1879, p. 74.

duyumlardan öteye gitmez. «Kırmızı ya da mavi renk, gülün kokusu, basit izlenimlerdir... Kırmızı gül, bize, kırmızı renk ve gül kokusu vb. gibi basit izlenimlere ayrışabilen bileşik bir izlenim *(complex impression)* verir.» (a.g.e., s. 64 ve 65) Hume, «materyalizmi» de, «idealizmi» de kabul ediyor (s. 82); «algılar karmaşası», Fichte'nin «ben»i tarafından meydana getirilmiş olabilir ve, aynı zamanda, gerçek herhangi bir şeyin *(real something)* «kopyası» ya da hiç değilse «sembolü» olabilir. İşte Huxley'in Hume hakkındaki yorumları bunlardır.

Materyalistlere gelince, Ansiklopedistlerin[22] hocası Diderot, Berkeley için şöyle yazıyor: «Sadece kendi varlıklarını ve kendi içlerinde birbirlerini izleyen duyumları kabul eden, başka bir şeyi kabul etmeyen filozoflara *idealist* denir. Bana göre, bu, ancak körün ortaya çıkarabileceği zırva bir sistemdir; insan aklı ve felsefe için ne utanılacak şeydir ki, hepsinin en anlamsızı olduğu halde, mücadele edilmesi en güç olan sistemdir.» * Ve çağdaş materyalist görüşe (ki onlara göre yalnız başına kanıtlar ve kıyaslar idealizmi çürütmeye yetmez; burada sözkonusu olan teorik gerekçeler değildir) çok yaklaşmış olan Diderot, idealist Berkeley'in tezleri ile duyumcu [*sensualist*] Condillac'ın tezleri arasındaki benzerliği ortaya koyar. Diderot'un görüşüne göre, Condillac, duyumları bizim bilgilerimizin tek kaynağı olarak gören öğretiden çıkartılan böyle bir saçmalığın vargılarına karşı korunmak için Berkeley'i çürütmeyi görev edinmeliydi.

Diderot, «D'Alembert ile Diderot Arasında Konuşma»sında, felsefi anlayışını şöyle açıklıyor: «Duyarlığa

---

* œuvres complètes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris 1875, col. I, p. 304.

ve belleğe sahip olan bir klavsen varsayınız ve tuşları üzerinde meydana getireceğiniz havaları acaba kendiliğinden tekrarlamayacak mı sanıyorsunuz? Bizler duyarlılık ve bellekle bezenmiş aletleriz. Duyularımız, bizi kuşatan doğanın üzerlerine vurduğu ve çoğu kez kendi kendilerine vuran tuşlar gibidirler; ve işte, benim düşünceme göre, sizin ve benim gibi, ayarlanmış bir klavsende de olup bitenler bundan ibarettir.» D'Alembert, bu şekilde yapılmış bir klavsenin kendini beslemek ve küçük klavsenler üretmek yetisine de sahip olması gerekirdi diye karşı çıkıyor. — Kuşkusuz, diye yanıtlıyor Diderot. Bu yumurtayı görüyor musunuz? «İşte bununla bütün tanrıbilim okulları ve yeryüzünün bütün tapınakları altüst edilir. Bu yumurta nedir? Tohum içine girmezden önce duyarsız bir kitle; peki ya tohum içine girdikten sonra nedir? Gene duyarsız bir kitle, çünkü bu tohumun kendisi de devinimsiz ve kaba bir sıvıdır. Bu kitle, başka bir yapıya, duyarlılığa, hayata nasıl geçecektir? Isı ile. Isıyı kim meydana getirecektir? Hareket.» Hayvan, yumurtadan çıkışında sizin bütün duyumlarınızla(*) donanmıştır; o bütün eylemlerinizi yapar. «Siz de Descartes'la birlikte, bunun taklit yapan bir makine mi olduğunu söyleyeceksiniz? O zaman sizinle küçük çocuklar bile alay eder. Felsefeciler ise, eğer bu bir makine ise, siz de bir makinesiniz diye cevap vereceklerdir. Eğer hayvanla sizin aranızda yalnızca bir yapı farkı olduğunu kabul ederseniz, sağduyu ve basiret sahibi olduğunuzu gösterir ve iyiniyetli davranmış olursunuz. Fakat bundan size karşı bir sonuç çıkartılacaktır; yani belirli bir biçimde ayarlanmış ve başka bir cansız madde parçasıyla döllenmiş, cansız bir maddeden ısı yardı-

(*) Buradaki duyum sözcüğünü «Affekt» karşılığında kullandım. Kastedilen daha çok duyum yetisidir. ÇN

mıyla — duyarlılık, hayat, bellek, bilinç, duygu ve düşünce üretilmektedir.» Size sadece şu ikisinden birini kabul etmek kalıyor, diye devam ediyor Diderot; ya yumurta içinde, gelişmenin belirli bir anında kabuğu arasından yumurtaya usulca sokulan, uzayda yer tutup tutmadığı, maddi olup olmadığı ya da bir amaç için yaratılıp yaratılmadığı bilinmeyen bir «gizli öge»yi varsaymak. «Bu, sağduyuya aykırı bir şeydir ve bizi çelişkilere ve saçmalığa götürür.» Ya da, «her şeyi açıklayan basit bir varsayım» yapmak zorundayız, yani duyum yetisi, «maddenin genel bir özelliği ya da iç yapının bir ürünü»dür. Ve Diderot, Alembert'in bu varsayımın özünde madde ile bağdaşmaz bir özelliği kabul ettiği yolundaki itirazına yanıt olarak:

«Peki, maddenin ya da duyarlılığın özü konusunda hiçbir şey bilmediğinize göre, duyum yetisinin, özünde madde ile bağdaşmaz olduğunu nasıl biliyorsunuz? Hareketin mahiyetini, onun bir cisim içindeki varlığını ve onun bir cisimden bir başkasına iletilişini daha mı iyi anlıyorsunuz?» D'Alembert: «Duyarlılığın ya da maddenin mahiyetini kavramaksızın, ben, duyarlılığın yalın bir nitelik, tek, bölünmez olduğunu ve bölünebilir bir özne ile ya da taşıyıcı ile bağdaşmaz bir nitelik olduğunu görüyorum.» Diderot: «Metafizik-teolojik zırva! Ne yani? Maddenin bütün niteliklerinin ve duyumlanabilir biçimlerinin özünde bölünmez olduklarını görmüyor musunuz? Aşılamazlığın azı ya da çoğu olmaz. Yuvarlak bir cismin yarısı vardır, ama yuvarlaklığın yarısı yoktur... Fizikçi olarak ve bir sonucun meydana geldiğini gördüğümüz zaman, neden ile sonuç arasındaki bağı kendi kendinize açıklayamamanıza rağmen, sonucun meydana gelişini kabul ediniz. Mantıkçı olarak, neden olan ve her şeyi açıklayan bir nedenin yerine, kavranamayan, sonuçla bağlantısını kavramak daha da güç olan,

sonsuz derecede çeşitli güçlükler doğuran ve bunlardan hiçbirini çözümlemeyen başka bir nedeni koymayınız.» D'Alembert: «Ama bu nedeni koyarsam ne olur?» Diderot: «Evrende, insanda, hayvanda, sadece bir töz vardır. Laterna ağaçtandır, insan etten. İspinoz ettendir, müzisyen de başka türlü ettendir; ama her ikisi de aynı kökendendir, aynı oluşumdandır, aynı işlevleri vardır ve sonları aynıdır.» D'Alembert: «Peki, sizin iki klavseniniz arasındaki ses uyuşması nasıl oluyor?» Diderot: «... alet duyum yeteneğine sahiptir, veya hayvan deneyle şunu öğrenmiştir ki, kendi dışında belirli bir sesten sonra belirli sonuçlar ortaya çıkar; kendine benzer, diğer duyarlı aletler veya benzer hayvanlar yaklaşırlar, geri giderler, isterler, verirler, vururlar ve okşarlar; ve bütün bu sonuçlar onun ve diğer hayvanların belleğinde bu seslerin meydana gelişine bağlanmıştır. Şuna dikkat ediniz ki, insanlar arasındaki ilişkide de seslerden ve eylemlerden başka bir şey yoktur. Ve sistemimin bütün gücünü değerlendirebilmek için, şuna da dikkat ediniz ki, cisimlerin varlığına karşı, Berkeley tarafından ortaya çıkarılan yenilmez güçlük, bu sistemin de karşısına çıkmıştır. Öyle bir taşkınlık anı getirmiştir ki, duyarlı klavsen, evrende tek klavsen olduğunu ve evrendeki bütün uyumun kendi içinde geçtiğini zannetmiştir.»

Bunlar 1769'da yazılmıştır. Kısa tarihsel araştırmamızı burada bitireceğiz. «Yeni pozitivizm»i incelerken, «çılgın klavsen» ve insanın içinde meydana gelen evren uyumuna birçok kez rastlamak fırsatını bulacağız.

Şimdilik bir tek sonuçla ilgilenmekle yetineceğiz: «en yeni» Machçılar, materyalistlere karşı piskopos Berkeley'in ortaya koymamış olduğu tek bir kanıtı bile ortaya koymamışlardır.

İlginç olduğu için, bu Machçılardan biri olan Va-

lentinov'dan bahsedelim. Görüşünün yanlışlığını belli belirsiz hisseden Valentinov, Berkeley'le olan yakınlığının «izlerini örtmeye» çalışmakta ve bunu oldukça eğlendirici bir biçimde yapmaktadır. Kitabının 150. sayfasında şunları okuyoruz: «... Mach'tan sözederken, bize Berkeley'i hatırlatanlara hangi Berkeley'i kastettiklerini sorarız. Geleneksel olarak kendini solipsist* kabul eden (Valentinov kabul edilen demek istiyor) Berkeley'i mi kastediyorlar, yoksa Tanrı'nın doğrudan varlığını ve takdirini savunan Berkeley'i mi? Genel bir ifadeyle (?), felsefi işlerle uğraşan piskopos ve ateizmin yıkıcısı Berkeley'i mi, yoksa aklı başında bir tahlilci olan Berkeley'i mi kastediyorlar? Solipsist ve dinsel matefizik vaizi Berkeley'le Mach'ın gerçekten ortak hiçbir şeyi yoktur.» Valentinov burada her şeyi birbirine karıştırıyor; Valentinov «aklı başında bir tahlilci» ve idealist Berkeley'i materyalist Diderot'ya karşı savunmaya neden mecbur kaldığının hesabını veremiyor. Diderot temel felsefi akımlar arasında açık bir ayırım yapmıştı. Valentinov ise bunları birbirine karıştırmakta, ve bunu yaparken de eğlenceli bir biçimde bize teselli vermeye çalışmaktadır: «Durum böyle olsaydı bile, biz Mach ile Berkeley'in idealist görüşleri arasındaki 'akrabalığı' felsefi bir suç saymazdık.» (149) Felsefede uzlaşmaz iki temel akımı karıştırmak — gerçekten bunda ne «suç» var? Fakat Mach'ın ve Avenarius'un tüm hikmetinin gelip dayandığı da budur. Şimdi bu hikmetin incelenmesine geçeceğiz.

* Adı geçen eser, cilt II, pp. 114-118.

BİRİNCİ BÖLÜM

AMPİRİOKRİTİSİZMİN VE DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ

I

1 — DUYUMLAR VE DUYUM KARMAŞALARI

Mach ve Avenarius'un teorisinin en önemli önermeleri, bu yazarların ilk felsefi yapıtlarında, içtenlikle, yalın ve açık bir biçimde ortaya konmuştur. Sonradan giriştikleri düzeltme ve arıtmaların tahlilini daha sonraya bırakarak, şimdi bunlarla ilgilenmek istiyoruz.

«Bilimin görevi, diye yazıyordu Mach 1872'de, ancak şunlar olabilir: 1. Tasarımlar arasındaki ilişkilerin yasalarını araştırmak *(psikoloji)*. 2. Duyumlar arasındaki ilişkilerin yasalarını bulmak *(fizik)*. 3. Duyumlarla tasarımlar arasındaki ilişkilerin yasalarını açıklamak *(psiko-fizik)*.»* İşte gayet açık.

* **E. Mach,** «Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit». Vortrag, gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, s. 57-58.

O halde fiziğin konusu, duyumlar arasındaki ilişkidir, duyumlarımızın yansımaları oldukları şeyler ya da cisimler arasındaki ilişkiler değildir. Mach, 1883'te «*Mekanik*» adlı kitabında aynı düşünceyi tekrarlar: «Duyumlar 'şeylerin sembolleri' de değildir. 'Şey', tersine, göreli istikrara sahip duyumlar karmaşasının düşünsel bir sembolüdür. Dünyanın gerçek *ögeleri* [Elementel], şeyler (cisimler) değil, renkler, sesler, basınçlar, yerler, zamanlardır (ki bunlar, alışıldığı üzere, duyumlar dediğimiz şeylerdir).*

Oniki yıl süren «düşünmenin» ürünü olan bu küçük «ögeler» sözcüğüne daha sonra yine döneceğiz. Şimdilik yalnız şunu aklımızda tutalım ki, Mach burada kesin bir biçimde, şeylerin ya da cisimlerin duyum karmaşaları olduklarını kabul ediyor ve kendi felsefi görüşünü, oldukça açık bir biçimde, duyumların, şeylerin «sembolleri» (şeylerin resimleri ya da yansıları demek daha doğru olurdu) olduğunu kabul eden karşıt teorinin karşısına koyuyor. Bu ikinci teori, *felsefi materyalizm*dir.Marx'ın ünlü çalışma arkadaşı ve Marksizmin bir kurucusu, materyalist Friedrich Engels, yapıtlarında sürekli ve istisnasız olarak şeylerden ve onların düşünce yansılarından *(Gedanken-Abbilder)* sözeder, ve açıktır ki, bu düşünce yansıları, yalnızca duyumlardan türer. İnsana öyle gelir ki, «Marksist felsefe»nin bu temel görüşünü, bu felsefeden sözeden herkesin, hele hele basında onun adına yayınlarla ortaya çıkanların bilmeleri gerekirdi. Ama işte, biz, bizim Mach yandaşlarının yarattıkları aşırı karmakarışıklık nedeniyle herkesçe bilinmesi gereken şeyleri tekrarlamak zorunda kalıyoruz. «*Anti-Dühring*»in Giriş'ini alalım ve «... şeyler ve onla-

* **E. Mach,** «Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt», 3. baskı, Leipzig 1897, s. 473.

rın düşünce yansıları...»* diye başlayan pasajı okuyalım. Ya da bu yapıtın «Felsefe» bölümünün birinci kesimini:

«Ama düşünce bu ilkeleri nereden alır? (Her çeşit bilginin ilkeleri sözkonusudur.) Kendinden mi? Hayır... burada sözkonusu olan sadece *Varlık,* sadece dış dünya biçimleridir, ve düşünce, bu biçimleri hiçbir zaman kendinden değil, ama tastamam ancak dış dünyadan çıkartıp üretebilir... İlkeler,» (bir materyalist olmayı pek isteyen, ama materyalizmi uygularken fikirlerinde sebat gösteremeyen Dühring'in istediği gibi) «araştırmanın çıkış noktası değil, sonucudur; doğa ve insan alemi ilkelere uymaz, ilkeler ancak doğa ve tarihe uydukları ölçüde doğrudurlar. Sorunun tek materyalist anlayışı budur, ve Bay Dühring'in bunun karşısına çıkardığı anlayış idealisttir, o, şeyleri tam anlamı ile tersine çevirir (başı üzerine diker) ve düşünceden gerçek dünyayı kalkar.» (a.g.e., s. 21)[23] ve Engels, bu «tek materyalist anlayışı», tekrar edelim ki, değişmez bir şekilde, istisnasız olarak, Dühring'deki materyalizmden idealizme doğru en küçük sapmayı, her yerde ve istisnasız olarak acımasızca ortaya dökerek uygular. Her okur, ne kadar dikkatsiz olursa olsun, «*Anti-Dühring*»de ve «*Ludwig Feuerbach*»ta, Engels'in, şeylerden ya da onların insan beynindeki, bilinçteki, düşüncedeki, vb. yansılarından sözettiği onlarca pasaj bulacaktır. Tutarlı materyalizmin burada «yansılar», «resimler» ya da yansımaları —yeri geldiğinde ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi— «semboller»in yerine koyması gerektiğinden, Engels, duyumlar ya da tasarımlar, şeylerin «sembolleri»dirler demez. Şu anda materyalizmin şu ya da bu tanımlaması değil,

---

* **Friedrich Engels,** «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft», 5. baskı, Stuttgart 1904, s. 6.

ancak, materyalizm ile idealizm arasındaki zıtlık, felsefenin iki temel *çizgisi* arasındaki ayrılık sözkonusudur. Şeylerden duyum ve düşünceye mi gitmek gerekir? Yoksa düşünceden ve duyumdan şeylere mi? Engels birinci çizgiyi, yani materyalizmin çizgisini izler. İkincisi, idealizmin çizgisidir. Mach'ın izlediği çizgidir. Hiçbir kurnazlık, hiçbir safsata (bunlarla pek çok karşılaşacağız), Ernst Mach'ın, şeyleri duyum karmaşaları sayan öğretisinin öznel idealizm ve Berkeley teorisinin yeniden kotarılıp ortaya konulması olduğu tartışma götürmez gerçeğini gözlerden gizleyemez. Eğer, Mach'ın ifade ettiği gibi, cisimler «duyum karmaşaları» iseler, ya da Berkeley'in ifade ettiği gibi «duyum bileşimleri» iseler, bundan, zorunlu olarak, dünya benim tasarımımdan başka bir şey değildir, sonucu çıkar. Bu öncülden hareket edince, bizden başka insanların varlığını kabul edemeyiz: saf solipsizm. Mach, Avenarius, Petzold ve ortakları, boşu boşuna bunu yalanlamaya uğraşıyorlar, gerçekte, apaçık göze batan mantık saçmalıklarına başvurmadıkça solipsizmden kurtulamazlar. Mach felsefesinin bu temel ögesini daha iyi ortaya çıkarmak, belirtmek için, bu yazarın yapıtlarından tamamlayıcı birkaç pasaj daha aktaralım. *İşte «Duyumların Tahlili»*nden (*Kotliar'ın Rusça çevirisi, Skirmunt yayını, Moskova 1907)* alınmış bir örnek:

«Önümüzde ucunda S sivriliği bulunan bir cisim var. Bu cisme dokunduğumuz zaman, onu vücudumuzla ilişkiye geçirdiğimizde, bir batma duyuyoruz. Batmayı duymadan da bu cismi görebiliriz. Ama batmayı duyduğumuz zaman, sivri ucu tenimizde buluyoruz. Böylece, görülebilir sivri uç, kalıcı bir ögedir, batma ise, durum ve koşullara göre, değişen, olabilen veya olmayabilen tesadüfi gibi görülen bir ögedir. Benzer olayların sık sık yinelenmesiyle, sonunda biz, kendimizi, cisimlerin *bütün*

özelliklerini, bu değişmez ögelerden ortaya çıkan ve bedenimiz aracılığıyla *Ben*'imize ulaşan *'duyumlar'* diye adlandırdığımız *'sonuçlar'* olarak kabul etmeye alıştırırız...» (s. 20)[24]

Bir başka deyişle, insanlar materyalizmin görüş açısında yer almaya ve duyumları, cisimlerin, şeylerin, doğanın bizim duyu organlarımız üzerindeki etkilerinin sonucu olarak görmeye kendilerini «alıştırırlar». Bu idealist filozoflar için zararlı «alışkanlık» (bütün insanlık tarafından ve bütün doğa bilimi tarafından elde edilmiş bir alışkanlık!), Mach'ın hiç hoşuna gitmez ve onu yıkmak için şöyle devam eder:

«... Ama, bizzat bu yüzden, değişmez ögeler, bütün hissedilebilir içeriklerini yitirirler ve yalın düşünce sembolleri haline gelirler...»

Eski nakarat bu, pek sayın profesör! Maddeyi salt soyut bir sembol sayan Berkeley'in iddialarının sözcüğü sözcüğüne yinelenmesi. Gerçekte ,salt soyutlama içinde dolaşan daha çok Ernst Mach'ın kendisidir, çünkü eğer o, «hissedilebilir içeriğin» bizden bağımsız olarak varolan nesnel gerçek tarafından oluşturulduğunu kabul etmiyorsa, elinde yalın soyut *Ben*'den, büyük ve italik harflerle yazılmış *BEN*'den, «yeryüzünde tek şey olduğunu sanmış olan çılgın klavsen»den başka bir şey kalmaz. Eğer «duyumlarımızın hissedilebilir içeriği» dış dünya değilse, o zaman kendini boş «felsefi» safsatalara kaptırmış bu çırılçıplak *Ben*'in dışında hiçbir şey yoktur. Budalaca ve kısır uğraş!

«... O halde dünyanın sadece bizim duyumlarımızdan oluştuğu gerçektir. Ama bu durumda biz, *sadece* duyumlarımızı biliyoruz, ve değişmez ögelerin ve aynı şekilde onların bizim duyumlarımızı meydana getiren karşılıklı etkilerinin varlığı varsayımı tamamıyla boş, gereksiz ve yararsız olur. Bu görüş, ancak yarı[m gö-

nüllü —ÇN] gerçekçiliğe ya da yarı [m gönüllü —ÇN] eleştiriciliğe uyar.»

Mach'ın «Metafiziğe Karşı Düşünceler»inin 6. paragrafını tümüyle aktardık. Bu, baştan aşağı, Berkeley'den yapılmış bir aşırmadan başka bir şey değildir. «Biz sadece duyumlarımızı duyumlarız»dan başka, tek bir fikir, tek bir düşünce kırıntısı yok. Bundan yalnızca bir tek sonuca varılıyor, o da «dünya sadece *benim* duyumlarımdan oluşmuştur.» Mach'ın «benim» sözcüğü yerine «bizim» sözcüğünü kullanmaya hakkı yoktur. Yalnızca bu sözcükle Mach, başkalarına suç olarak yüklediği bu aynı «yarı[m gönüllülüğe —ÇN] düşmektedir. Çünkü eğer dış dünyanın varlığı «varsayım»ı «boş»sa, eğer benden bağımsız olarak iğnenin ve benim bedenim ile iğnenin ucu arasındaki karşılıklı etkilemenin varlığı varsayımı «boş ve anlamsız»sa, öteki insanların varlığı «varsayımı» daha da boş ve anlamsızdır. Yalnızca *Ben* vardır, tüm öteki insanlar ve dış dünya, boş «öge» ler durumuna düşerler. Bu görüşe göre, *«bizim»* duyumlarımızdan sözetmenin yeri yoktur ve Mach, bunlardan sözettiğinde sadece kendi yarım gönüllülüğünü ortaya koymuş olur. Bu da, sadece, onun felsefesinin yazarının kendisinin de inanmadığı boş ve yersiz sözcükler yığını olduğunu tanıtlar.

İşte Mach'ın yarım gönüllülüğünün ve karmakarışıklığının çarpıcı bir örneği. *«Duyumların Tahlili»*nden XI. bölümün 6. paragrafını okuyalım: «Eğer ben, duyumlarımı kullandığım sırada, çeşitli fiziksel ve kimyasal yollarla ben ya da bir başkası beynimi gözlemleyebilseydi, o zaman hangi belirli duyumların organizmanın hangi süreçleri ile bağıntılı olduğunu bilmek mümkün olurdu...» (s. 197.)

Çok güzel! Böylece, duyumlarımız, genel olarak or-

ganizmamızda, özel olarak da beynimizde yeralan belirli süreçlerle bağıntılıdır? Evet, Mach çok belirgin bir biçimde bu «varsayım»ı yapıyor — zaten doğa bilimleri açısından bunu yapmamak güç olurdu. Ama izin verirseniz, bu varsayım, filozofumuzun az önce boş ve yersiz ilan ettiği «değişmez ögeler ve onların karşılıklı etkisi» «varsayımı»nın aynıdır! Cisimler, deniyor bize, duyum karmaşalarıdırlar; bundan öteye gitmek —Mach bize teminat veriyor—, duyumları, cisimlerin bizim duyu organlarımız üzerindeki etkilerinin ürünleri saymak, metafiziktir, boş ve yersiz bir varsayımdır vb. — aynı Berkeley'in dediği gibi. Oysa beynin kendisi de bir cisimdir. Şu halde, o da bir duyumlar karmaşasından başka bir şey değildir. Öyleyse ben, (çünkü *ben* de bir duyum karmaşasından başka bir şey değildir) duyum karmaşalarını, bir duyum karmaşası yardımıyla duyuyorum. Hoş bir felsefe! Önce duyumlar «dünyanın gerçek ögeleri» olarak ilan edilir; bu temel üzerine «orijinal» bir Berkeleycilik kurulur, daha sonra da, tamamen karşıt bir görüş, yani duyumların organizma içerisinde belirli süreçlere bağlı oldukları karşıt görüşü bunun içine gizlice sokuşturulur. Ama bu «süreçler», «organizma» ile dış dünya arasında madde alışverişiyle bağıntılı değil midir? Eğer organizmanın duyumları, ona bu dış dünya hakkında nesnel olarak doğru bir fikir vermemiş olsalardı, bu madde değişimi olabilir miydi?

Mach, Berkeley öğretisinden alınma parçalarla, kendiliğinden materyalist bilgi teorisi pozisyonunda duran doğa bilimlerinden çıkartılmış anlayışları mekanik bir biçimde biraraya toplarken, böylesine can sıkıcı soruları kendisine sormuyor. Aynı paragrafta Mach şöyle yazıyor: «İnsan, (inorganik) 'madde'nin de hissetme yetisine sahip olup olmadığını zaman zaman soruyor...» Bu demektir ki, kuşkusuz, *organik* maddenin hissetme

yetisi vardır? Bu demektir ki, duyum birincil bir şey *(etwas Primäres)* değil, maddenin özelliklerinden biridir? Mach burada Berkeleyciliğin tüm saçmalıklarının üzerinden atlıyor!.. «Bu soru, diyor Mach, eğer biz organik ve inorganik her şeyin üzerine kurulu olduğu maddenin *dolaysız* ve tartışmasız verili *gerçek* olduğu yolundaki bugünkü yaygın fizik anlayışından hareket edersek, tamamıyla doğaldır.» Mach'ın, maddeyi dolaysız gerçek olarak gören ve ancak bu gerçeğin bir türünün («organik madde») gelişmiş berrak duyum özelliğine sahip olduğunun bugünkü yaygın *fizik* anlayışı olduğu yolundaki bu gerçekten değerli itirafını aklımızda tutalım... «Ama, diye devam ediyor Mach, eğer bu böyleyse, duyum, maddeden oluşmuş bu yapı içerisinde bir yerde birdenbire ortaya çıkmış olmalıdır, ya da daha önceden bu yapının temelleri içinde bulunmalıdır. *Bizim* görüşümüze göre, bu soru toptan terstir. Bize göre, madde ilk veri değildir. Bu ilk veri, bilakis *ögeler*dir (ki bunlara belli bilinen bir ilişki içinde duyumlar denir)...»

Böylece duyumlar, her ne kadar organik madde içinde ancak belirli süreçlere «bağlı» iseler de, ilk verilerdir! Ve Mach bu saçmalığı gevelerken, materyalizmi («günümüzün yaygın fizik anlayışı»nı) duyumların «kökeni» sorununu yanıtsız bıraktığı için suçlamak istiyor. Materyalizmin, fideistler ve yardakçıları tarafından «çürütülmesi»nin güzel bir örneği. Başka hangi felsefe öğretisi, çözümü için yeteri kadar verinin henüz toplanmamış olduğu bir soruyu «çözümlüyor»? Mach'ın kendisi, aynı paragrafta, «bu sorun (duyumların, organik alemde ne ölçüde yayıldığı sorunu) tek bir özel durumda bile çözümlenmediği sürece, bu soruyu yanıtlamak olanaksızdır» demiyor mu?

O halde, materyalizm ile Machçılık arasında, bu sorunla ilgili fark şundan ibarettir: materyalizm doğa bi-

limleriyle tam bir uyum halinde, maddeyi bir ilk veri, bilinç, düşünce ve duyumu ise ikincil veriler olarak kabul eder, çünkü duyum en belirgin biçiminde ancak maddenin en üstün biçimleriyle (organik maddeyle) ilintilidir, ve ancak «maddenin bizzat yapısının temelinde» duyumu andırır bir yeteneğin varlığı varsayılabilir. örneğin ünlü Alman doğa bilgini Ernst Haeckel'in, İngiliz biyoloji bilgini Lloyd Morgan'ın hipotezleri ve yukarıda kendisinden bazı pasajlar aktardığımız Diderot'nun önsezisinden sözetmezsek, daha nicelerinin varsayımı böyledir. Machizm, karşıt bir görüşü, idealist görüş açısını benimser ve derhal anlamsızlığa varır, çünkü ilkin duyum, her ne kadar belirli bir tarzda örgütlenmiş olan bir maddenin bağrında yeralan belirli süreçlere bağlı ise de, ilk veri olarak kabul edilmiştir; ve ikincisi, cisimlerin duyumlar karmaşası olduğu şeklindeki temel ilke, başka canlı varlıkların varlığı ve genel olarak verili büyük Ben'in yanında öteki karmaşaların varlığı varsayımıyla çiğnenmektedir.

Saf birçok insanın (ilerde de göreceğimiz gibi) bir çeşit yenilik ya da buluş sandıkları «öge» sözcüğü, anlamsız bir terimdir ve aslında sorunu sadece işin içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Bu, aldatıcı bir çözüm ya da ilerleme izlenimi yaratmaktadır. Bu izlenim yanlıştır, çünkü hiçbir duyarlılıkla bezenmemiş görünen bir maddenin, aynı atomlardan (ya da elektronlardan) meydana gelmiş, ama gene de çok belirgin duyum yetisiyle bezenmiş başka bir maddeyle nasıl birleştiği sorusu, hâlâ incelenmesi ve yeniden incelenmesi gereken bir soru olarak kalır. Materyalizm, henüz çözümlenmemiş olan bu soruyu açık seçik bir biçimde koyar, böylece bu sorunun çözümünü ve daha ileri deneysel araştırma girişimlerini isteklendirir. Bulanık, anlaşılmaz idealizmin bir çeşidi olan Machizm ise sorunu karartır ve

«öge» konusunda salt söze dayanan hileler, kurnazlıklarla sorunun incelenişini doğru yoldan saptırır.

Mach'ın bütün yapıtlarının özeti olan felsefe konusundaki son kitabından, bu idealist kurnazlıkta yanlış olan ne varsa hepsini görebileceğimiz bir pasaj aktaralım. «Bilgi ve Yanılma»dan okuyoruz: «Duyumlardan, yani ruhsal ögelerden her fiziksel olayı inşa etmekte *(aufzubauen)* herhangi bir güçlük olmadığı halde, modern fizikte kullanılmakta olan ögelerden yani kütle ve hareketten (bu ögeleri bu özel bilim dalında işe yarayan bütün katılıkları (Starrheit) ile ele aldığımızda) herhangi bir *ruhsal* ögenin nasıl oluşturulacağını *(darstellen)* tasarlamak kesinlikle olanak *dışıdır (ist keine Möglichkeit abzusehen).*»

Engels, birçok modern doğa araştırmacısının kavramlarının katılığından ve onların metafizik (sözcüğün Marksist anlamında, yani onların anti-diyalektik) görüşlerinden sık sık ve çok açık bir biçimde sözeder. Daha ileride göreceğiz ki, Mach da relativizm (görecilik) ile diyalektik arasındaki ilişkileri anlamamak ya da bilmemek yüzünden, tam bu noktada pusulayı şaşırır. Ama şimdilik sözkonusu olan bu değildir. Burada önemli olan, yeni olduğu öne sürülen, bulanık, karışık bir terminolojiye rağmen Mach'ın *idealizminin* apaçık kendini göstermesidir. Demek ki, duyumlarla, yani ruhsal ögelerle, her fiziksel olayı inşa etmekte herhangi bir güçlük yokmuş! Gerçekten de böylesine yapıları kurmak, bunlar salt söz yapıları olduklarından ötürü ve fideizm için sığınılacak bir kovuk görevi gören bomboş bir skolastik olduğu için, kuşku yok ki, zor değildir. Bütün bunlardan sonra Mach'ın, yapıtlarını immanentist filozoflara adamasında ve en gerici felsefi idealizmin yandaşı olan immanentist filozofların da Mach'a kucak açmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Yalnızca, Ernst

Mach'ın «en yeni pozitivizm»i ancak iki yüzyıl kadar gecikmiş oluyor. Berkeley kendi zamanında, «duyumlarla, yani ruhsal ögelerle» solipsizmden başka bir şey kurulamayacağını yeteri kadar göstermişti. Mach'ın burada da açıkça, tam deyimiyle «düşman» diye adlandırmaksızın felsefi görüşleriyle karşı çıktığı materyalizme gelince, Diderot örneğiyle de onun gerçek görüş tarzının ne olduğunu daha önce görmüştük. Bu görüş tarzı, duyumu maddenin hareketinden çıkarmak ya da duyumu maddenin hareketine indirgemekten ibaret değildir ama, duyumu hareket halindeki maddenin özelliklerinden biri olarak kabul etmekten ibarettir. Bu konuda Engels, Diderot'nun görüşünü paylaşıyordu. Engels, diğer şeyler yanında, karaciğerin safra salgıladığı gibi, beynin de *aynı şekilde* düşünce salgıladığı yolundaki yanlış görüşleri nedeniyle Vogt, Büchner ve Moleschott gibi «kaba» materyalistlerden kendini ayırmıştır. Ama durmadan felsefi görüşlerini materyalizmin karşısına diken Mach, besbelli ki, bütün büyük materyalistleri, Diderot'yu olduğu kadar Feuerbach'ı, Marx ve Engels'i de, tıpkı resmi felsefenin bütün resmi profesörlerinin yaptığı gibi, görmezlikten gelmektedir.

Avenarius'un en eski ve temel görüşlerini belirlemek için 1876'da yayınlanan ilk bağımsız felsefi yapıtını alalım: «*Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes*» («*Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*»). Bogdanov, «*Ampirio-monizm*»inde (Kitap I, 2. baskı, 1905, s. 9, not[t]a) şöyle diyor: «Mach'ın görüşlerinin gelişmesinde, hareket noktası felsefi idealizm idi, oysa ta başından beri gerçekçilik eğilimi Avenarius'un bir özelliğiydi.» Bogdanov böyle diyordu, çünkü o Mach'ın söylediklerine («*Duyumların Tahlili*»ne bakınız, Rusça çeviri, s. 288) inanmıştı. Bogdanov Mach'a inanmamalıydı, ve onun iddiası ger-

çekle taban tabana zıttır. Tersine, Avenarius'un idealizmi, 1876'da yayınlanmış yapıtında öylesine açık bir biçimde göze çarpmaktadır ki, Avenarius'un kendisi de 1891'de bunu kabul etmek zorunda kalmıştır. «İnsani Dünya Kavramı» *(Menschliche weltbegriff)* nın önsözünde şöyle yazıyor: «Benim ilk sitematik çalışmamı, yani «Felsefe vs.»yi okuyan bir kimse, benim başlangıçta 'saf deneyimin eleştirisi' sorununu idealist bakış açısı ile ele almaya çalıştığımı tahmin edecektir» *(«Der menschliche Weltbegriff», 1891, önsöz, s. IX)* ama, «idealizmin felsefi kısırlığı» beni «daha önceki yolumun doğru olup olmadığı konusunda kuşkuya düşürdü» (s. X). Avenarius'un bu idealist çıkış noktası, felsefi yazında genel olarak bilinmektedir; Avenarius'un *«Prolegomena»*daki felsefi görüşünü «monist (tekçi) idealizm» olarak nitelendiren Fransız yazar Cauwelaert'i belirteceğim*, Alman yazarları arasında ise, Avenarius'un öğrencisi, «Avenarius gençliğinde ve özellikle» 1876'daki «ilk çalışmasında *(«Das kleinste Kraftmaß»* tamamıyla bilgi teorisinde idealizmin etkisi altında *(ganz im Banne)* kalmıştı» diyen Rudolf Willy'yi anacağım.**

Gerçekten de, Avenarius'un açık bir biçimde *«varolan olarak yalnızca duyum düşünülebilir»* dediği *«Prolegomena»*daki idealizmi yadsımak gülünç olurdu. (İkinci Almanca baskı, s. 10 ve 65, alıntılardaki bütün italikler bize aittir.) Avenarius'un yapıtının 116. paragrafının içeriğini bizzat koyuşu böyledir. İşte bu paragrafın tümü: «Varlığın *(Das Seiende)* duyuma yetenekli bir töz olduğunu kabul ettik; töz gidince» (tözün ve dış dünya-

---

* **F. van Cauwelaert**, «L'empirio-criticisme», «Revue Néo-Scolastique»[25], 1907, Şubat, s. 51.

** **Rudolf Willy**, «Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie», München 1905, s. 170.

nın olmadığını düşünmenin «daha ekonomik» olduğunu, «daha az çaba» istediğini görmüyor musunuz!) «... geriye duyum kalır: varlık, bu andan itibaren, duyuma yabancı *(nichts Empfindungsloses)* hiçbir dayanağı olmayan bir duyum olarak kavranacaktır.»

Böylece duyum «töz» olmaksızın vardır, yani düşünce beyin olmaksızın vardır! Ya bu beyinsiz felsefeyi savunabilecek filozoflar gerçekten var mıdır? Bulunuyor böyleleri. Profesör Richard Avenarius bunlardan biridir. Aklı başında bir insan için onu ciddiye almak ne kadar gülünç olursa olsun, şu savunma üzerinde biraz durmak zorundayız. Avenarius'un aynı yapıtının 89 ve 90. paragraflarındaki düşüncelerini aktaralım: «... Hareket duyumu doğurur önermesi, yalnızca görünüşte bir deneyime dayanır. Algı edinimi içeren bu deneyime göre, belirli bir töz (beyin) içerisinde, bu töze iletilen hareketin (uyarı) sonucu olarak ve başka maddi koşulların (örneğin kanın) yardımıyla, duyumun meydana geldiği varsayılır. Ne var ki, —böylesine bir oluşun hiçbir zaman bizzat *(selbst)* gözlemlenmemiş olması gerçeği bir yana— bu varsayılan deneyimi bütün bölümleriyle gerçek bir deneyim olarak kurabilmek için, en azından, iletilmiş hareket yoluyla bir töz içerisinde meydana geldiği kabul edilen duyumun, şu ya da bu şekilde daha önce töz içinde bulunmadığını görgüsel *(ampirik)* olarak tanıtlamak gerekir; öyle ki, duyumun ortaya çıkışı, ancak iletilen hareketin yaratıcı bir edimi ile açıklanabilsin. Ancak, şimdi duyumun meydana geldiği yerde daha önce en ufak da olsa herhangi bir duyumun var olmadığını tanıtlayarak, tüm öteki deneyimleri yadsıyan ve tüm öteki doğa anlayışımızı *(Naturanschauung)* kökten değiştirecek olan bir yaratma edimini gösteren bir olguyu ortaya çıkarmak mümkün olabilirdi. Ama hiçbir deneyim bu tanıtı sağlamamıştır ve

sağlayamaz. Tersine, daha sonra duyumlamaya başlayacak olan bir tözün, duyumdan tümüyle yoksun oluşu durumu sadece bir varsayımdır. Ve bu varsayım, bizim bilgimizi yalınlaştırıp durulaştıracağı yerde, karmaşık hale getirir ve bulandırır.

«Eğer bu sözde deneyimin, yani duyumun bir töze iletilen hareketin sonucu olarak *doğduğunu* ve bu andan itibaren tözün algılamağa başladığını gösteren deneyimin daha yakın bir incelenmesi sonucu, bunun yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlaşılsa bile, yine de deneyimin geri kalan içeriğinde, duyumun en azından göreli kökeninin, hareketin koşullarında bulunduğunu; yani gizli veya az çok başka bir nedenden dolayı kendi bilincimize belli etmez bir durumda olsa da varolan duyumun, iletilen hareket yüzünden açığa çıktığını veya arttığını veya kendini bilince belli ettiğini ortaya koymağa yetecek kadar deneyim malzemesi vardır. Ama deneyimin geri kalan içeriğinin bu parçası bile yalnızca bir görünüştür. İdeal bir gözlemleme yolu ile dahi, hareket halindeki bir A tözünden çıkıp, çeşitli ara merkezler aracılığıyla, duyuma sahip B tözüne ulaştırılan bir hareketi izleyecek olsak, en fazla B tözündeki duyumun geliştiğini ve aynı anda arttığını görürdük — fakat bunun hareketin *sonucu* olarak ortaya çıktığını söyleyemezdik...»

Avenarius'un bu materyalizmi çürütmesini, okur «en yeni» ampiriokritikçi felsefenin gerçekten ne zavallı safsatalara başvurduğunu görsün diye kasıtlı olarak bütünüyle aktardık. Şimdi idealist Avenarius'un yaklaşımı ile Bogdanov'un... *materyalist* yaklaşımını, onun materyalizme ihanetini cezalandırmak için de olsa, karşılaştıralım!

Çok eski günlerde —bundan tümü tümüne dokuz yıl kadar önce— o zaman «doğa-tarihsel materyalist»

olan (yani çağdaş doğa araştırmacılarının pek çoğunun kendiliğindenci bir biçimde kabul ettikleri materyalist bilgi teorisinden yana olan) ve karışık kafalı Ostwald'ın ancak yarı yarıya yolundan saptırdığı Bogdanov şöyle yazıyordu: «Alışılageldiği üzere, antikçağdan günümüze kadar, tanımlayıcı *(beschreibenden)* psikolojide bilinç olguları üç gruba ayrılır: duyumlar ve tasarımlar alanı; duygu alanı; dürtü alanı... Dış veya iç dünyaya ait fenomenlerin, tecrit edilmiş bir biçimde gözlemlenen bilinçteki *resimleri* birinci kategoriye dahildir... Böyle bir resim, kendisine tekabül eden dış fenomenler tarafından, dış duyu organları aracılığıyla doğrudan doğruya üretilirse, buna bir 'duyum' denir.»* Biraz daha ilerde şöyle deniyor: «Duyum... bilinçte dış çevreden gelen ve dış duyu organları tarafından iletilen belirli bir uyarı sonucu olarak ortaya çıkar.» (s. 222) Ve daha ileride: «Duyum, bilinç hayatının temelidir; onun dış dünya ile olan dolaysız bağlantısıdır» (s. 240). «Duyum sürecinin her adımında dış uyarı enerjisinin bilinç olgusuna dönüşmesi vardır.» (s. 133.) Ostwald ve Mach'ın sevimli yardımlarıyla, felsefede materyalist bakış açısını çoktan terkedip idealist bakış açısını benimsediği 1905'te bile, Bogdanov (unutkanlıktan olacak!) «*Ampirio-monizm*»inde şöyle yazıyordu: «Bilindiği gibi dış uyarının enerjisi, sinir uçlarında, (henüz yeterince araştırılmamış fakat hiçbir gizemli yanı olmayan) sinir akımının 'telegrafik' bir biçimine dönüştükten sonra, ilk önce —gangliyonlara, omurilik merkezlerine, korteks altına vb. gibi— 'alt' merkezler denen yerlerdeki nöronlara ulaşır.» (Kitap I, 2. baskı, 1905, s. 118)

Her materyalist için olduğu gibi profesörce felsefey-

---

* **A. Bogdanov,** «Tarihi Doğa Görüşünün Temel Unsurları», St. Petersburg 1899, s. 216.

le yolundan saptırılmamış her doğa araştırmacısı için de, duyum, gerçekten de bilinç ile dış dünya arasındaki doğrudan ilişkidir; dış uyarı enerjisinin bilinç olgusuna dönüştürülmesidir. Bu dönüşüm, her birimiz tarafından milyonlarca kere heryerde gözlemlenmiştir ve gözlemlenmektedir. İdealist felsefenin safsatası *[Der Sophismus]*, duyumu bilinç ile dış dünya arasındaki bir bağ gibi değil, ancak, bilinci dış dünyadan ayıran bir bölme, bir duvar gibi kabul etmekten; duyuma uygun düşen dış olgunun bir yansısı değil de, ancak «varolan biricik şey» *(einzig Seiende)* olarak kabul etmekten ibarettir. Avenarius, piskopos Berkeley tarafından cıcığı çıkarılmış bu eski safsatayı biçimde hafifçe değiştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Duyum ile belirli bir biçimde örgütlenmiş madde arasında, devamlı gözlemlediğimiz ilişkilerin bütün koşullarını henüz bilmediğimize göre, bir tek duyumun varlığını kabul edelim: İşte Avenarius'un safsatasının vardığı yer budur.

Ampiriokritisizmin temel idealist ilkelerini açıklamayı tamamlamak için felsefi eğilimin İngiliz ve Fransız temsilcilerine kısaca değineceğiz. Mach, kaçamaklı sözlere başvurmaksızın, İngiliz Karl Pearson'ın «bütün temel noktalarda, onun eleştirici bilgi *(erkenntniskritischen)* (teorisi —ÇN) görüşleriyle tam bir birlik içerisinde olduğunu» açıklıyor. *(«Mekanik», adı geçen baskı, s. IX.)* Buna karşılık Pearson da Mach ile görüş birliği içersindedir.* Pearson'a göre «gerçek şeyler» «duyu izlenimleri»dir *(sense impressions)*. Pearson'a göre, duyu izlenimlerinin sınırları dışında şeylerin varlığını kabul etmek, metafiziktir. Pearson, materyalizme karşı (ne Feuerbach'ı, ne de Marx-Engels'i tanımadan) büyük bir

* **Karl Pearson**, «The Grammar of Science» (Bilimin Grameri), 2. baskı, Londra 1900, s. 326.

kararlılıkla savaşıyor; onun kanıtları, yukarıda incelediklerimizden farklı değildir. Bununla birlikte, materyalistlik taslamak isteği Pearson'a öylesine yabancıdır ki (zaten bu Rus Machçılarının bir özelliğidir), Pearson öylesine dikkatsizdir ki, kendi felsefesine «yeni» adlar bulmuyor, ve hemen, kendi görüşlerine ve Mach'ın görüşlerine «idealist» adını veriyor! (a.g.e., s. 326.) Pearson'ın soy ağacı doğrudan Hume'a ve Berkeley'e kadar uzanır. Pearson'ın felsefesi, ilerde tekrar göreceğimiz gibi, Mach'ın felsefesinden daha büyük bir bütünlük ve daha büyük bir derinlik göstermesiyle ayrılır.

Mach, Fransız fizikçileri P. Duhem ve Henri Poincaré ile dayanışma içinde olduğunu açıklamaya özen gösterir.* Yeni fizikle ilgili bölümde, bu yazarların, özellikle çelişik ve tutarsız felsefi görüşlerini inceleyeceğiz. Burada biz, H. Poincaré'ye göre şeylerin, «duyum grupları»ndan** başka bir şey olmadıklarını; benzer bir görüşün Duhem*** tarafından zaman zaman ifade edildiğini belirtmekle yetineceğiz.

Şimdilik ilk baştaki anlayışlarının idealist niteliğini kabul eden Mach ve Avenarius'un daha sonraki yapıtlarında bunları nasıl *düzelttiklerini* görelim.

2 — «DÜNYA ÖGELERİNİN KEŞFİ»

Zürih Üniversitesi'nin özel doçenti, belki de Marx'ı Machizmle tamamlamayı isteyen tek Alman yazarı olan

---

* «Analyse der Empfindungen», s. 4. «Erkenntnis und Irrtum» un 2. baskısının önsözü ile karşılaştırınız.

** **Henri Poincaré,** «La Valeur de la Science» (Bilimin Değeri), Paris 1905 (Rusça çevirisi vardır), passim (a.g.e.).

*** **P. Duhem,** «La Théorie physique, son objet et sa structure», Paris 1906. Bkz. s. 6, 10.

Friedrich Adler'in Mach hakkındaki yapıtı için seçtiği başlık budur.* Bu saf özel doçentin hakkını vermek gerekir: o, açıksözlülüğü ile, Machizme ayı dostluğu yapmaktadır. O en azından sorunu açık ve kesinlikle koyuyor. Mach gerçekten «dünya ögelerini keşfetti» mi? Eğer bu böyleyse, kuşkusuz yalnız cahil ve geri kişiler hâlâ materyalist olarak kalabilir. Ya da Mach'in bu keşfi, felsefenin eski yanılgılarına bir dönüş müdür?

Gördük ki, 1872'de Mach ve 1876'da Avenarius salt bir idealist görüşü benimsemişlerdir, dünya onlar için sadece duyumlarımızdan ibaretti. 1883'te Mach'ın *«Mekanik»*i yayınlandı; yazar burada özellikle birinci baskıya önsözde, Avenarius'un «Prolegomena»sına değinmekte ve onun düşüncelerini kendi felsefesine «çok yakın» *(sehr verwandte)* bularak övmektedir. İşte bu *«Mekanik»*te açıklanan ögelerle ilgili düşünceleri: «Doğa bilimleri ancak bizim, alışıldığı üzere *duyumlar* dediğimiz *öge* karmaşalarını şekillendirip gösterebilir ve örnekleyebilir *(nachbilden und vorbilden)*. Bu, ögeler arasındaki bağıntı sorunudur. A (ısı) ile B (alev) arasındaki bağıntılar, *fiziğin* alanındadır; A ile N (sinirler) arasındaki bağıntılar fizyolojinin alanındadır. Bu ilişkilerden ne biri, ne de öteki *ayrı olarak* mevcut değildirler; her zaman birlikte bulunurlar. Bunlardan birini ya da ötekini ancak geçici olarak soyutlayabiliriz. Bu durumda, salt mekanik görünen süreçler bile, her zaman, aynı zamanda fizyolojik süreçlerdir.» (Adı geçen Almanca baskı, s. 499.) *«Duyumların Tahlili»*nde de aynı tezler vardır: «... 'Duyum', 'duyumlar karmaşası' terimleri, 'öge', 'öge-

* **Friedrich W. Adler**, «Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)», «Der Kampf»[26], 1908, Nr. 5 (Februar). «The International Socialist Review»[27], 1908, Nr. 10'da (April) çevrilerek yayınlanmıştır. Adler'in makalelerinden biri Rusçaya çevrilerek **«Tarihsel Materyalizm»** derlemesinden yayınlanmıştır.[28]

ler karmaşası' terimleriyle birlikte, ya da bunların yerine kullanıldığı zaman, unutmamak gerekir ki, *ancak* bu *ilişkide»* (yani A, B, C'nin K, L, M ile ilişkileri içinde, yani «cisim dediğimiz karmaşalar» ile, «bizim bedenimiz dediğimiz karmaşa» arasındaki ilişkiler içinde) «ve bağıntıda, ancak bu işlevsel bağımlılıkta ögeler *duyum* olurlar. Ögeler aynı zamanda bir başka işlevsel bağımlılık içerisinde fiziksel nesnedirler.» (Rusça çeviri, s. 23 ve 17.) «Rengi ,örneğin, aydınlatma kaynağına (başka renklere, ısıya, yerlere vb.) bağımlılığı açısından incelediğimiz zaman, o fiziksel bir nesnedir. Bununla birlikte, bu rengi gözün ağtabakasına bağımlılığı bakımından (K, L, M... ögeleri) inceleyecek olursak, o zaman karşımızdaki psikolojik bir nesne, bir *duyum*dur.» (a.g.e., s. 24.)

Böylece, dünya ögelerinin keşfi şundan ibarettir:

1. Varolan her şeyin duyum olduğu açıklanmaktadır.

2. Duyumlar ögeler diye adlandırılmaktadır.

3. Ögeler fiziksel ve ruhsal diye ayrılmaktadır. Ruhsal olanlar insan sinirlerine ve genel olarak insan organizmasına bağımlıdırlar; fiziksel olanlar, bunlara bağımlı değildir.

4. Fiziksel ögelerin bağı ile ruhsal ögelerin bağının birbirlerinden ayrı olarak varolmadıkları, ve ancak birlikte bulunabilecekleri ileri sürülmektedir.

5. Bu bağlardan birinin ya da diğerinin ancak geçici olarak birbirinden soyutlanabileceği öne sürülmektedir.

6. «Yeni» teorinin «tekyanlılık»tan arınmış olduğu ileri sürülmektedir.*

---

* Mach, «Analyse der Empfindungen»de şöyle diyor: «Bu ögeler çoğu kez duyumlar diye adlandırılır. Ama bu terim zaten tekyanlı bir teori demek olduğuna göre, yalnızca ögelerden sözetmeyi yeğliyoruz.» (s. 27-28)

Gerçekten de burada sözkonusu olan tekyanlılık değildir, ama birbirine karşıt felsefe anlayışlarının birbirini tutmaz yığını sözkonusudur. Kendinizi *sadece* duyumlara dayandırdığınıza göre, «öge» terimiyle idealizminizin «tekyanlılığı»nı düzeltmiyorsunuz, ama sadece sorunu karıştırıyor ve kendi öz teorinizden korkakça kaçıyorsunuz. Lafta fiziksel olan ile ruhsal olan arasındaki çelişkiyi*, materyalizm ile (ki ona göre madde, doğa birincil veridir) idealizm «ki ona göre ruh, bilinç, duyum birincil veridir» arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırıyorsunuz; ama gerçekte bu çelişkileri hemen yeniden kuruyorsunuz, temel ilkenizden vazgeçerek sinsice onu yeniden kuruyorsunuz! Çünkü eğer ögeler duyumlar ise, benim sinirlerimden, benim bilincimden *bağımsız* olarak, ögelerin varlığını bir an için bile kabul etmeye hakkınız yok. Ama eğer siz, benim sinirlerimden ya da duyumlarımdan bağımsız, ancak benim gözümün ağtabakası üzerindeki etkileri ile duyumu meydana getiren fiziksel nesneleri kabul ediyorsanız, o anda «tekyanlı» idealizmi terkediyor ve «tekyanlı» materyalist görüş açısını benimsiyorsunuz. Eğer renk, ancak (doğa bilimlerinin sizi kabul etmeye zorladıkları gibi) ağtabakaya bağımlılığından dolayı bir duyum ise, bundan ışık ışınlarının ağtabakaya ulaşarak renk duyumunu sağladıkları sonucu çıkar. Bu demektir ki, bizim dışımızda, bizden ve bilincimizden bağımsız ağtabaka üzerinde etki meydana getirerek insana belli bir rengin duyumunu sağlayan madde hareketleri, diyelim ki belirli bir uzunluk ve hızdaki esir *[Äther]* dalgaları vardır. Doğa bilimlerinin görüş açısı budur. Doğa bilimleri, çeşitli renk duyumlarını, insanın ağtabakasının dışında, insanın

* «Ben ile dünya arasındaki, duyum ya da görüngü ile şey arasındaki çelişki böylece kaybolur ve bu, ögelerin bağıntı sorunudur yalnızca.» (a.g.e., s. 21)

dışında ve ondan bağımsız olarak varolan ışık dalgalarının çeşitli uzunlukta oluşuyla açıklarlar. İşte materyalist anlayış budur: Madde, duyu organlarımız üzerinde etki yaparak duyumu meydana getirir. Duyum, beyne, sinirlere, ağtabakaya vb., yani belirli bir biçimde örgütlenmiş maddeye bağlıdır. Maddenin varlığı, duyumlara bağlı değildir. Madde birincildir. Duyum, düşünce, bilinç, belli bir biçimde örgütlenmiş maddenin en yüksek ürünleridirler. Genellikle materyalizmin ve özel olarak da Marx-Engels'in görüşleri bunlardır. Mach ve Avenarius, teorilerini öznel idealizmin «tekyanlılığı»ndan kurtarmak için, sözümona ruhsal olanın ağtabakaya, sinirlere vb. bağımlı olduğu varsayımını; ve fiziksel olanın insan organizmasından bağımsız olduğu varsayımını kabul ederek, «öge» sözcüğüyle *gizlice* materyalizmi kendi teorileri içine çekiyorlar. Gerçekte bu «öge» sözcüğü ile yapılan hile, zavallı bir safsatadan başka bir şey değildir. Mach ve Avenarius'u okuyan bir materyalist, hemen şu soruyu soracaktır: «ögeler» nedir? Yeni bir sözcük icat etmekle felsefenin temel okullarının etrafından dolanmanın mümkün olduğunu sanmak çok çocukça bir şey olurdu. Ya «öge», Mach, Avenarius, Petzoldt* ve öteki bütün ampiriokritikçilerin savundukları gibi bir *duyum*dur ve sizin felsefeniz, beyler, solipsizmin çıplaklığını daha «nesnel» bir terminolojiyle gizlemeye boşuna çabalayan *idealizm*den başka bir şey değildir; ya da «öge», bir duyum değildir ve öyleyse sizin «yeni» sözcüğünüzün hiçbir *anlamı yoktur* ve siz bir hiç için gürültü koparıyorsunuz.

---

* **Joseph Petzoldt,** «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung» (Saf Deneyim Felsefesine Giriş), cilt I, Leipzig 1900, s. 113: «Ögeler, basit ve yalınlaştırılamaz algıların (Wahrnehmungen) sözcüğün sıradan anlamında duyumlarıdır.»

Örneğin Rus ampiriokritikçilerinin en başta geleni ve en tanınmışı V. Lesseviç'in*, ampiriokritisizmin en son sözü olarak adlandırdığı Petzoldt'u alalım. Petzoldt, ögeleri duyumlar olarak tanımladıktan sonra, daha önce adı geçen yapıtının ikinci cildinde şöyle diyor: «'Duyumlar dünyanın ögeleridir' önermesindeki *duyum* sözünün, sadece öznel bir şey ve bu nedenle dünyanın alışılagelen görüntüsünü dağıtan, tanınmaz hale getiren *(verflüchtigendes)* hava gibi bir şey anlamına geldiğini düşünmekten sakınılmalıdır.»**

Dil, dişin ağrıdığı yere gider! Petzoldt, duyumlar, ögeler olarak alındığında, dünyanın «dağılıp tanınmaz hale geldiğini» *(verflüchtigt sich)* ya da bir hayale dönüştüğünü sezinlemektedir. Ve yetkin Petzoldt, şu sınırlamayı yaparak işin içinden sıyrılacağını sanıyor: duyumu sadece öznel bir şey olarak değerlendirmek yanlış olurdu! Bu gülünç bir safsata değil midir? Duyumları duyum olarak «alırsak» ya da bu sözün anlamını genişletirsek ne değişir ki? Bu, insanda duyumların normal işlevini yapan sinirlerle, ağtabakayla, beyinle vb. bağlantılı olduğu, dış dünyanın duyumlarımızdan bağımsız olarak varlığı olgusunu ortadan kaldırır mı? Eğer kaçamaklarla, kurnazlıklarla işi idare etmek istemiyorsanız, gerçekten sübjektivizmden ve solipsizmden sakınmayı pek istiyorsanız, her şeyden önce felsefenizin idealist temel tezlerinden sakınmak zorundasınız; felsefenizin idealist çizgisi (duyumlardan dış dünyaya) yerine materyalist çizgiyi (dış dünyadan duyumlara) koymak zorundasınız; bu boş ve karışık süslü «öge» sözcüğünü bırakmak zorundasınız, ve basitçe, duyumun duygu organlarımız üzerinde maddenin etkisinin bir sonucu oldu-

* **V. Lesseviç**, «Bilimsel (moda, profesörce, seçmeci diye okuyun) Felsefe Nedir?», St. Petersburg 1891, s. 229 ve 247.

** **Petzoldt**, cilt 2, Leipzig 1904, s. 329.

ğunu söylemekle aynı şey demek olan rengin ağ tabaka üzerinde fiziksel bir nesnenin etkisinin sonucu olduğunu söylemek zorundasınız.

Avenarius'a tekrar dönelim. «Öge» sorunuyla ilgili en değerli malzeme, son yapıtı olan (ve denilebilir ki, felsefesinin anlaşılmasında en önemlisi olan) «*Psikolojinin Konusu Kavramı Üzerine Gözlemler*»inde* bulunabilir. Yazar, burada esasını aşağıya aktardığımız son derece «çarpıcı» bir tablo (c. XVIII, s. 410) vermektedir.

I. Şeyler ya da maddi olan...	«Ögeler, öge karmaşaları: Cisimsel şeyler
II. Düşünceler ya da düşünsel olan *(Gedankenhaftes)*	Cisimsel olmayan şeylerin anımsanmaları ve hayalleri

Bunu, onun «ögeler» konusundaki bütün açıklamalarından sonra, Mach'ın söyledikleriyle karşılaştırınız (*«Duyumların Tahlili»*, s. 33): «Duyumları meydana getiren cisimler değil, ama cisimleri yapan ögeler karmaşası (duyumlar karmaşası)dır.» İşte size, idealizmin tekyanlılığını ve materyalizmi alteden «dünya ögelerinin keşfi»! Önce bize «ögeler»in, aynı zamanda hem fiziksel hem de ruhsal yeni bir şeye eşit olduğu konusunda güvence verilmektedir; daha sonra, küçük bir düzeltme el altından sokuşturulmaktadır: maddi (cisimler, şeyler) ve ruhsal (duyumlar, anımsamalar, hayaller) kaba materyalist farklılaşması yerine, bize cisimsel ögeler ve düşünsel ögelerle ilgili «en yeni pozitivizm» öğretisi sunulmaktadır. Adler (Fritz) «dünya ögelerinin keşfi» ile pek fazla bir şey kazanmamıştır!

---

* **R. Avenarius,** «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes des Psychologie», Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie[29], c. XVIII (1894) ve c. XIX (1895).

Bogdanov, 1960'da Plehanov'la polemik içinde şöyle yazıyordu «... Ben kendi payıma felsefede bir Machçı olamam. Genel felsefi anlayışta, Mach'tan aldığım bir tek şey vardır — deneyim ögelerinin 'fiziksel' ve 'ruhsal' bağıntısındaki tarafsızlığı; ve bu özelliklerin yalnızca deneyimin ilişkilerine bağımlılığı düşüncesi.» *«Ampiriomonizm», kitap III, St. Petersburg 1906, s. XII.)* Bu, dindar bir adamın şöyle söylemesi gibidir: Ben, kendi payıma dine inanmam, inananlardan aldığım «bir tek şey» vardır: Tanrı'ya inanç. Bogdanov'un Mach'tan aldığı bu «tek şey», Machizmin *temel yanılgısıdır,* tüm bu felsefenin temel yanlışıdır. Bogdanov'un kendisinin çok büyük bir önem verdiği ampiriokritisizmden sapmalar, gerçekte ikincil önemdedirler, ve Mach'ı onaylayan ve Mach'ın da onayladığı ampiriokritikçiler arasındaki kısmi ve bireysel ufak tefek farklılıklardan başka bir şey değildir (ilerde bundan daha çok sözedeceğiz). Onun için Bogdanov Machçılar arasında sayılmasına kızdığı zaman, kendisinde ve öteki Machçılarda ortak olan şey ile materyalizm arasındaki *temel* ayrımı bilmediğini açığa vurmaktan başka bir şey yapmıyordu. Bogdanov'un Mach'ın felsefesini ne ölçüde geliştirdiğini, iyileştirdiğini ya da kötüleştirdiğini bilmek önemli değildir. Önemli olan, Bogdanov'un materyalist görüşten vazgeçtiği, böylelikle kendini idealist sapmalara, yanılmalara, şaşkınlığa kaptırdığıdır.

Gördüğümüz gibi 1899'da Bogdanov, «Karşımda duran adamın resmi, görme yoluyla doğrudan doğruya bana gelen resim, bir duyumdur.»* diye yazmakta haklıydı. Bogdanov, kendi eski görüşünün bir eleştirisini yapmak zahmetine girişmedi. Mach'ın sözlerine körü

* «Tarihsel Doğa Anlayışının Temel Unsurları», s. 216. Yukarıdaki alıntıyla karşılaştırınız.

körüne inandı ve deneyim ögelerinin fiziksel ve ruhsal bağıntısında tarafsız olduklarını, onun ardından yinelemeye koyuldu. «En yeni pozitivist felsefenin ortaya koymuş olduğu gibi», diye yazıyordu Bogdanov «*Ampiriomonizm*»in I. kitabında (2. baskı, s. 90), «ruhsal deneyim ögeleri fiziksel deneyim ögelerine özdeş oldukları gibi, genellikle bütün deneyim ögelerine de özdeştirler.» 1906'da da şöyle yazıyordu (kitap III, s. XX): «'İdealizm' (suçlamasına) gelince, salt fiziksel deneyim ögelerinin ruhsal deneyim ögeleriyle ya da öge duyumları ile özdeş olarak kabul edilmeleri —ki bu tamamen kuşku götürmez bir olgudur—, idealizm olarak adlandırılabilir mi?»

İşte Bogdanov'un ve genel olarak onun gibi öteki tüm Machçıların felsefede bütün talihsizliklerinin kaynağı. Duyumlarla «fiziksel deneyim ögeleri»nin (fizik, dış dünya, madde) özdeşliği kabul edildiğinde, idealizmden sözedilebilir ve edilmelidir, çünkü bu Berkeleycilikten başka bir şey değildir. Bu konuda ne en yeni felsefeden, ne pozitivist felsefeden, ne de kuşku götürmez bir olgudan iz yoktur, burada düpedüz çok eski idealist bir safsata vardır. Ve eğer Bogdanov'dan, duyumların fiziksel olana özdeş oldukları «kuşku götürmez» olgusunu tanıtlaması istenseydi: yalnız kendi duyumlarımı hissederim; «benim bilincimin tanıklığı» (*die Aussage des Selbstbewußtseins*, Avenarius'un «*Prolegomena*»sında, Almanca 2. baskı, § 93, s. 56); ya da (bize «duyarlılıkla bezenmiş tözler olduğumuzu» öğreten) «deneyimimizde duyum bize, töz olma niteliğinden daha büyük bir kesinlikle verilmiştir.» (a.g.e., § 91, s. 55) vb., gibi idealistlerin sonu gelmez nakaratlarından başka bir kanıt elde edilemezdi. Bogdanov (Mach'ın sözüne inanarak) gerici bir felsefe hilesini, «kuşku götürmez bir olgu» olarak alıyor, çünkü gerçekten de duyumun dış dünyanın bir yansısı olduğu görünüşü —1899'da Bogdanov'

un paylaştığı ve doğa bilimlerinin bugüne dek kabul ettiği bu görüşü—, çürütmeye elverişli hiçbir olgu getirilmemiş ya da getirilmemiştir. Fizikçi Mach, felsefi yanılgılarında «modern doğa bilimleri»nden tamamen sapmıştır. Bogdanov'un gözden kaçırdığı bu önemli olguya tekrar uzun uzun dönmek zorunda kalacağız.

Bogdanov'un doğa araştırmacılarının materyalizminden Mach'ın karmakarışık idealizmine böylesine birdenbire sıçrayışını kolaylaştıran etkenlerden birisi (Ostwald'ın etkisi hesaba katılmazsa), Avenarius'un deneyim dizilerinin bağımlılığı ve bağımsızlığı öğretisi olmuştur. Bogdanov bu konudaki düşüncelerini işte şu terimlerle ifade ediyor «*Ampirio-monizm*»in I. kitabı): «Deneyim verileri, *belli bir sinir sisteminin durumuna bağımlı oldukları ölçüde, belli bir kişiliğin ruhsal dünyasını* yaratırlar, ve deneyim verileri bu *bağımlılığın dışında* alındığı ölçüde, karşımızda *fiziksel dünya* vardır. Bu yüzden, Avenarius bu iki deneyim alanını, *bağımlı* deneyim dizisi ve *bağımsız* deneyim dizisi olarak adlandırıyor.» (s. 18.)

Cisimlerin duyumların karmaşası olduğunu, duyumların fiziksel «ögeler»le «özdeş» olduğunu söyleyen felsefi anlayış açısından, haksız, keyfi ve seçmeci olan bu *bağımsız* (insan duyumlarından bağımsız) «dizi» öğretisi kötüdür ve materyalizmin el altından işin içine sokulmasıdır. Gerçekten de insandan ve insan bilincinden *bağımsız olarak* ışık kaynaklarının ve ışık dalgalarının varlığını tanıdığınız anda, renk, böylece bu dalgaların ağtabaka üzerindeki etkisine bağımlı olduğuna göre, «duyum karmaşaları», en yeni pozitivizm tarafından keşfedilmiş ögeler ve bunlara benzer daha başka saçmalıklar gibi, idealizmin bütün «kuşku götürmez olguları»nı *temellerine kadar yıkan* materyalist anlayışı fiilen kabul etmiş olursunuz.

Bogdanov'un asıl bahtsızlığı (Rusya'daki tüm Machçılarınki gibi), Mach ve Avenarius'un çıkış noktasındaki idealist anlayışlarına hiçbir zaman nüfuz edememiş olmasıdır; onların idealist temel tezlerini hiçbir zaman anlamamış olması, ve bu yüzden de onların, daha sonra materyalizmi el altından işin içine sokma girişimlerinin mantıksızlığını ve seçmeciliğini görememiş olmasıdır. Bununla birlikte, Mach ve Avenarius'un çıkış noktasındaki idealizmlerinin felsefi yazında kabul edilmesi gibi, aynı şekilde ampiriokritisizmin de daha sonraları materyalizme doğru yönelmeye çabaladığı da kabul edilmektedir. Yukarıda kendisinden aktarma yaptığımız Fransız yazarı Cauwelaert, Avenarius'un *«Prolegomena»*sında «tekçi idealizm»i, *«Saf Deneyimin Eleştirisi»*nde (1888-1890) «mutlak gerçekçiliği» ve *«İnsanın Dünya Anlayışı»*nda (1892) ise bu dönüşümü «açıklama» çabası görür. Şunu da kaydedelim ki, burada gerçekçilik terimi, idealizmin bir karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bana gelince, ben Engels'i izleyerek, *yalnızca* materyalizm sözcüğünü kullanıyorum. «Gerçekçilik» terimi, pozitivistler tarafından olduğu gibi, materyalizmle idealizm arasında yalpalayan öteki karmakarışık kafalılarca da benimsenmiş olduğundan, materyalizm sözcüğünü tek yerinde, doğru terim sayıyorum. Şimdilik Cauwelaert'in, Avenarius'un *«Prolegomena»*sında (1876) duyumun tek varolan olduğu ve «töz»ün ise («düşünce ekonomisi» ilkesine uygun olarak!) ayıklanıp atıldığını; ve buna karşı ise *«Saf Deneyimin Eleştirisi»*nde fiziksel olanın *«bağımsız dizi* olarak, ruhsal ve buna bağlı olarak duyumların da bağımlı dizi olarak kabul edildiği konusunda kesin bir inanca sahip olduğunu belirtmek yeter.

Avenarius'un öğrencisi Rudolf Willy de 1876'da, «ta-

mamen» idealist olan Avenarius'un, daha sonraları kendi öğretisini «safça gerçekçilik» (yukarıda adı geçen eser, aynı yerde) ile, yani bizim bilincimizden bağımsız olarak dış dünyanın varlığını kabul eden insanlığın kendiliğinden ve bilinçsiz materyalizm anlayışıyla «uzlaştırmaya» *(Ausgleich)* çalıştığını kabul eder.

«*Ampiriokritisizmin Kurucusu Avenarius*» adlı kitabın yazarı olan Oskar Ewald, bu felsefenin, idealizmin ve «gerçekçiliğin» («materyalizm» demesi gerekirdi) birbiriyle çelişik ögelerini (Mach'ın ona verdiği anlamda değil, sözcüğün günlük anlamında ögelerini) bağdaştırdığını söylüyor. Örneğin: «mutlak» (bakış biçimi), «safça gerçekçiliği ölümsüzleştirecek; göreli (bakış biçimi) kesin idealizmi sürekli kılacaktı.»* Avenarius, Mach'ta bizim bedenimizin dışındaki «ögeler»in ilişkilerine karşılık olan şeye «mutlak bakış biçimi», ve Mach'ta bizim bedenimize bağımlı ögelerin ilişkilerine karşılık olan şeye de «göreli bakış biçimi» diyor.

Adı geçen yazarların çoğunluğu gibi kendisi de çapraşık idealizm görüşünde yeralan, ama belki de ampiriokritisizmi bütün ötekilerden daha dikkatle tahlil eden Wundt'un düşüncesi, bu açıdan bizim için özel bir ilgi taşır görünmektedir. İşte P. Yuşkeviç'in onun hakkında söyledikleri: «Wundt'ın ampiriokritisizmi materyalizmi materyalizmin en son tipinin** —yani ruhsal olana maddi sürecin bir işlevi olarak bakan materyalist tiplerin— en bilimsel biçimi olarak görmesi (ve —biz de ekleyeceğiz ki— Wundt bunları Spinozacılık[30] ile mutlak

---

* **Oskar Ewald,** «Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus», Berlin 1905, s. 66.

** **P. Yuşkeviç,** «Materyalizm ve Eleştirel Gerçekçilik», St. Petersburg, s. 15.

materyalizm arasında duranlar olarak kabul eder) ilginçtir.*

Gerçekte W. Wundt'un görüşü son derece ilginçtir. Ama bu durumda daha da «ilginç» olan, Bay Yuşkeviç' in üzerinde durduğu felsefe kitaplarını ve makalelerini inceleyiş tarzıdır. Bu bütün Machçılarımızın davranış tarzının parlak bir örneğidir. Gogol'un Petruşka'sı** okur, harflerin her zaman birleşerek sözcükler oluşturmasını ilginç bulurdu. Bay Yuşkeviç, Wundt'u okudu ve onun Avenarius'u materyalizm ile suçlamasını «ilginç» buldu. Eğer Wundt yanılıyorsa, neden onu çürütmemeli? Eğer haklıysa, materyalizm ile ampiriokritisizm arasındaki karşıtlıkları neden açıklamamalı? Bay Yuşkeviç idealist Wundt'un dediklerini «ilginç» buluyor ama bu Machçı (elbette ki «düşünce ekonomisi» ilkesi gereğince) bu sorun üzerine tartışmayı gereksiz bir çaba sayıyor.

Gerçek şudur: Yuşkeviç, Wundt'un Avenarius'u materyalizm ile suçladığı konusunda okuru haberdar ederek, ama Wundt'un ampiriokritisizmi bazı yönleriyle materyalist ve bazı yönleriyle idealist olarak nitelendirdiğini ve ikisinin birleştirilmesinin yapay olduğunu kabul ettiğini okura açıklamayarak, *gerçekleri tümüyle çarpıtmaktadır*. Ya bu beyefendi okuduklarından hiçbir şey anlamıyor, ya da Wundt'tan yararlanarak kendini ona övdürme tutkusuna kapılmıştır: «Görüyorsunuz ya, res-

---

* **W. Wundt**, «Über naiven und kritischen Realismus», «Philosophische Studien»[31], c. XIII, 1898, s. 334.

** **Petruşka:** Gogol'ün Ölü Canlar romanında ev hizmetlerine bakan köylü bir tip. Okumanın yalnızca mekanik süreci ile ilgilenir. Harfler yanyana gelir, hece olur, kelime olur. Anlamı önemli değildir; önemli olan, anlamını bilmesen de okuyabilmektir.

mi profesörler de bizi karışık kafalılar olarak değil, materyalistler olarak görüyor!»

Wundt'un sözü edilen incelemesi, ilkin immanentist okulun, sonra da ampiriokritisizmin titizlikle tahliline ayrılmış kapsamlı bir kitaptır (300 sayfadan fazla). Bu iki okulu Wundt niçin birleştiriyor? Çünkü bu iki okulu *yakın akraba* olarak görüyor. Mach, Avenarius, Petzoldt ve immanentist filozoflar tarafından paylaşılan bu düşünce, daha ilerde de göreceğimiz gibi, tamamen doğrudur. Wundt, çalışmasının birinci bölümünde, immanentist filozofların idealist, öznelci ve fideizm yandaşı olduklarını gösteriyor. Ve bu da gene daha ileride göreceğimiz gibi, Wundt'un kendisinin bir idealist ve fideist olması olgusuyla açıklanabilecek, profesörce çokbilmişliğin işe yaramaz safsataları ile, gereksiz incelik ve ihtiyatlarla ortaya koymuş olmasına rağmen, tamamen doğru bir düşüncedir. O, immanentist filozofları idealist oldukları ve fideizm yandaşı oldukları için değil, bu büyük ilkelere doğru olmayan yöntemlerle ulaşmış olduklarına inandığı için suçluyor. Wundt'un çalışmasının ikinci ve üçüncü bölümleri, ampiriokritisizme ayrılmıştır. Wundt burada çok açık bir biçimde, ampiriokritisizmin en önemli teorik önermelerinin (daha ilerde sözünü edeceğimiz «deneyim» ve «ilke koordinasyonu» anlayışının), immanentistlerin önermeleriyle özdeş olduklarını belirtiyor *(die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, Wundt'un incelemesi, s. 382)*. Avenarius'un öteki teorik önermeleri, materyalizmden alınmıştır ve ampiriokritisizm genel olarak «kendisini meydana getiren çeşitli bölümleri birbiriyle uyumsuz olan» *(an sich einander völlig heterogen sind, a.g.e., b. 56)* «yamalı bir bohça»dır *(bunte Mischung, s. 57.)*.

Avenarius-Mach türlüsünün materyalist parçaları

arasına Wundt, esas olarak Avenarius'un *«bağımsız canlı dizi»* öğretisini katıyor. Eğer çıkış noktası olarak «C sistemini» (yeni terimlerle bilimsellik oyununa pek meraklı olan Avenarius, insan beynini ya da genellikle sinir sistemini böyle belirtiyor) alırsanız; eğer ruhsal, size göre, beynin bir işlevi ise, bu «C sistemi» bir «metafizik töz»dür ve sizin öğretiniz materyalizmden başka bir şey değildir, diyor Wundt (a.g.e., s. 64.). Şunu söylemek gerekir ki, idealistlerin pekçoğu ve bütün agnostikler (Kantçılar ve Hume'cular da dahil), materyalistleri metafizikçi olarak nitelendirirler; çünkü insan bilincinden bağımsız olarak dış dünyanın varlığını kabul etmek, onlara göre, deneyimin sınırlarını aşmak anlamına gelir. Bu terminolojiye tekrar döneceğiz ve bu terminolojinin Marksist açıdan kesin olarak yanlış olduğunu göreceğiz. Burada «bağımsız» dizi varsayımının, Avenarius'ta (aynı düşünceyi başka terimlerle ifade eden Mach'ta da) çeşitli gruplardan filozofların, yani çeşitli eğilimlerdeki filozofların genel kanısına göre, *materyalizmden alınma* olduğunu kaydetmenin önemli olduğuna inanıyoruz. Eğer varolan her şeyin duyum olduğunu; ya da cisimlerin duyum karmaşaları olduklarını çıkış noktası olarak alırsanız, bütün temel tezlerinizi, «sizin» bütün felsefenizi çiğnemeden; *fiziksel* olanın bizim bilincimizden *bağımsız olarak* varolduğu ve duyumların belirli bir tarzda örgütlenmiş maddenin *işlevi* olduğu sonucuna varamazsınız. Mach ve Avenarius'un felsefelerinde, idealizmin temel tezleri ile bazı materyalist sonuçları birleştirmeleri, teorilerinin, Engels'in haklı olarak horgörüyle karşıladığı şu «seçmeci dilenci çorbası»nın[32] bir örneği olmasındandır.*

---

* «Ludwig Feuerbach»a önsöz, Şubat 1888 tarihini taşır. Engels'in bu sözleri genel olarak profesörce Alman felsefesini kas-

Bu seçmecilik Mach'ın son felsefi yapıtı olan «Bilgi ve Yanılma»da *(2. baskı, 1906)* özellikle göze çarpar. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Mach burada «her fiziksel ögeyi, duyumlardan, yani ruhsal ögelerden yola çıkarak kurmakta hiçbir güçlük olmadığını» ileri sürer. Aynı kitapta şunları okuyoruz: «U'nun sınırlarını (=Umgrenzung'un, yani «bedenimizin uzaysal sınırları»nın, s. 8) ötesindeki bağımlılıklar, sözcüğün en geniş anlamıyla «fizik»i meydana getirirler.» (s. 323, § 4.) «Bu bağımlılıkları arı durumu içinde *(rein erhalten)* elde etmek için, U'nun ögeleri içerisinde yeralan gözlemcinin etkisini mümkün olduğu kadar ayıklamak gerekir.» (a.g.e.) Ne iyi, ne iyi. İskete kuşu önce denizi ateşe vermeyi vaat etti, yani «ruhsal ögelerden fiziksel ögeleri» kurmak hayaline kapıldı; ama sonra görüldü ki fiziksel ögeler, «*bedenimizin içinde yeralan*» ruhsal ögelerin sınırlarının dışında yeralırlar! Ne felsefe, diyecek yok doğrusu!

Bir başka örnek: «Tam (ideal) *[vollkommenes]* gaz, tam sıvı, tam esnek cisim yoktur; fizikçi, kurgularının olgulara ancak yaklaşık olduğunu bilir, onları keyfi olarak yalınlaştırır; kaçınılması mümkün olmayan bu sapmanın farkındadır.» (s. 418, § 30.)

Hangi sapma *[Abweichung]* sözkonusudur burada? Neyin, neye karşı sapması? Düşüncenin (fiziksel teori-

---

tetmektedir. Marksist olmak isteyen Machçılar, Engels'in bu düşüncesinin önem ve anlamını kavrayamamaksızın, zaman zaman şu zavallı gerekçenin ardına sığınırlar: «Engels henüz Mach'ı tanımıyordu.» («Tarihsel Materyalizm»de Fritz Adler, s. 370.) Bu görüş neye dayanıyor? Bu görüş Engels'in Mach ve Avenarius' tan sözetmiyor olmasına dayanır. Bundan başka dayanak yoktur ve bu dayanak da anlamsızdır, çünkü Engels **herhangi bir** seçmeciyi adıyla anmaz ve ta 1876'dan beri «bilimsel» felsefe konusunda dört aylık bir dergi çıkartmakta olan Engels'in Avenarius'u tanımama olasılığı pek yoktur.

nin) olgularından sapması. Öyleyse düşünceler, fikirler nedir? Fikirler «duyumların izleri»dir (s. 9). Olgular nedir? Olgular «duyum karmaşaları»dır. Böylece, duyumların izleri ile duyumların karmaşaları arasındaki sapma önlenemez.

Bu ne demektir? Bu, Mach çeşitli fizik sorunlarını incelerken, kendi teorisini *unutuyor*, yalınlıkla, idealist kıvırtmalardan uzak olarak, yani materyalistçe düşünüyor demektir. O zaman da bütün «duyum karmaşaları» ve Berkeley'vari bütün incelikler uçup gidiyor. Fizikçilerin teorisi, bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak varolan cisimlerin, sıvıların ve gazların yansıması, kuşkusuz yaklaşık olan bir yansıması olarak görülüyor. Ama bu yaklaşıklığı ya da yalınlaştırmayı «keyfi» diye nitelendirmek yanlıştır. *Gerçekte* Mach tarafından burada duyum, Berkeleyci Hume'cular tarafından «arıtılmış» olmayan biçimiyle, tıpkı bütün doğa bilimlerinde alındığı gibi, *dış dünyanın bir yansısı* olarak alınmaktadır. Mach'ın kendi öz teorisi, öznel idealizmdir, ama bir an gelip nesnellik gerektiğinde, Mach kendi düşünceleri içerisine karşıt ilkeleri, yani materyalist bilgi teorisini sokmakta hiç sakınca görmüyor. Felsefede, tutarlı bir idealist, tutarlı bir gerici olan, *Machçıların materyalizme karşı mücadelesine yakınlık duyan* Eduard von Hartmann, Mach'ın felsefesinin «safça gerçekçilik ile mutlak yanılsamacılığın [illüzyonizm] birbirinden ayrılmamasını *(Nichtunterscheidung)*»* temsil ettiğini söylerken, doğruya çok yaklaşmaktadır. Bu doğrudur. Cisimleri duyum karmaşaları vb. sayan öğreti mutlak yanılsamacılıktır, yani solipsizmdir; çünkü bu görüş açısına göre, dünya benim yanılsamamdan başka bir şey

*Eduard von Hartmann, «Die Weltanschauung der modernen Physik», Leipzig 1902, s. 219.

değildir. Mach'ın yukarıda sözünü ettiğimiz düşüncesine ve daha birçok kırık dökük düşüncelerine gelince, bunlar «safça gerçekçilik» denen şeyin, yani bilinçsiz olarak doğa araştırmacılarından alınmış materyalist bilgi teorisinin belirtilerinden başka bir şey değildir.

Avenarius ve onu izleyen profesörler, «ilke koordinasyonu» teorisinin yardımıyla, bu birbirine karıştırmayı örtbas etmek çabasına girişmektedirler. Bu teoriyi incelemeyi şimdi sürdüreceğiz, ama daha önce Avenarius'a yöneltilen materyalizm suçlamasını tamamlayalım. Wundt'un anlamamış olduğu yargısını ilginç bulan Bay Yuşkeviç, Avenarius'un öğrencilerinin ve en yakın izleyicilerinin bu suçlamaya nasıl bir tepki gösterdiklerini öğrenmeyi ilginç bulmamış, ya da bu konuda okura bilgi vermek için inceliğini göstermemiştir. Ama eğer biz, Marx'ın felsefesinin, yani materyalizmin ampiriokritisizm felsefesine karşı tutumuyla ilgileniyorsak, bu tepki hakkında bilgi edinmemiz gereklidir. Ve ayrıca Machizm eğer materyalizmle idealizmin bir karmaşası, bir karışımı ise, resmi idealistler materyalizme verdiği ödünler yüzünden bu akımı —eğer bir akım olarak kabul etmek doğru olursa— reddetmeye başladıkları zaman, bu akımın nereye yönelmiş olduğunu bilmek önemlidir.

Özellikle Avenarius'un en katıksız, en katı öğrencilerinden ikisi, J. Petzoldt ve Fr. Carstanjen, Wundt'u yanıtladılar. Herhangi bir Alman profesörü için böylesine aşağılatıcı olan materyalizm suçlamasını soylu bir öfkeyle reddederken Petzoldt, —neye başvurdu bilir misiniz— Avenarius'un, içerisinde töz kavramının hiçliğini kanıtladığını iddia ettiği *«Prolegomena»*sına başvuruyor! Gerçekten de, hem salt idealist yapıtları, hem de keyfi olarak seçilmiş bazı materyalist tezleri kendisi ile ilişkiye geçirmek mümkün olan rahat bir teori! Ave-

narius'un *«Saf Deneyimin Eleştirisi»* kuşkusuz bu öğretiyle —yani materyalizmle— çelişki halinde değildir, diye yazıyor Petzoldt; ama bunun taban tabana karşıtı olan spiritüalist (ruhçu) öğretiyle de çelişmez.* Mükemmel bir savunma! Engels'in «seçmeciliğin dilenci çorbası» dediği tam da budur. Kendisini Machçı olarak kabul etmek istemeyen ve *(felsefede)* Marksist sayılmaya can atan Bogdanov, Petzoldt'u izliyor. Ona göre, «ampiriokritisizmin... materyalizmle, spiritüalizmle ya da genel olarak metafizikle herhangi bir ilgisi yoktur** ve «doğru..., çatışan akımlar» (materyalizm ve spiritüalizm) «arasında 'tam orta yerde' değil, bunların dışında bulunur».*** Bogdanov'un doğru olarak algıladığı şey, karışıklıktan, materyalizm ile idealizm arasında yalpalamaktan başka bir şey değildir.

Carstanjen, Wundt'u yanıtlayarak, «saf deneyim eleştirisine, kesinlikle yabancı olan materyalist bir unsurun herhangi bir şekilde el altından *(Unterschiebung)* «sokulmuş olduğu» iddiasını kesinkes reddettiğini yazdı. «Ampiriokritisizm, her şeyden önce kavramların içeriği konusunda» (en uygun biçimi ile) «şüphecilikten başka bir şey değildir.»**** Machizmin yansızlığını böyle abartarak belirtme eğiliminde birazcık da olsa doğruluk payı vardır: Mach ve Avenarius'un çıkış noktalarındaki idealizmlerinde yaptıkları düzeltmeler, sonuç olarak materyalizme yapılan yarı-gönüllü ödünlere varmaktadır. Berkeley'in tutarlı görüşü —«dış dünya benim duyumlarım-

---

* **J. Petzoldt,** «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», cilt I, s. 351, 352.

** «Ampirio-monizm», kitap I, 2. baskı, s. 21.

*** A.g.e., s. 93.

**** **Fr. Carstanjen,** «Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze», «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Yıl 22 (1898), s. 73 ve 213.

dır»— yerine, zaman zaman Hume'un görüşüne varırız —«benim duyumlarımın ötesinde herhangi bir şey olup olmadığı sorusunu dıştalarım.» Bu bilinemezci anlayış, insanı kaçınılmaz olarak materyalizm ile idealizm arasında yalpalamaya mahkûm eder.

3 — İLKE KOORDİNASYONU VE «SAFÇA GERÇEKÇİLİK»

Avenarius'un ilke koordinasyonu *[Prinzipialkoordination]* konusundaki öğretisi «İnsanın Dünya Anlayışı»nda ve «Notlar»ında açıklanmıştı. Bunlardan ikincisi daha sonra yazılmıştır ama Avenarius burada, «Saf Deneyimin Eleştirisi»nde ve «İnsanın Dünya Anlayışı»nda *aynı şeylerin* biraz daha değişik bir biçimde açıklandığını, fikirlerinde bir değişiklik olmadığını belirtir. («Bemerk.»*, 1894, adı geçen dergi, s. 137.) Bu öğretinin özü, «*'Ben diye adlandırılanın [des 'Ich' bezeichneten] ve çevrenin çözülmez [unauflösliche] koordinasyonu*» (yani karşılıklı bağıntısı) tezidir (s. 146). Avenarius burada «felsefi olarak ifade edildiğinde, *Ben* ve *Ben-olmayan*» denilebilir diyor. Her ikisi de, hem *Ben*'imiz hem de çevre «*her zaman* birarada bulunur *[immer ein Zusammen-Vorgefundenes]*» «Verilmiş olanın [ya da bulduğumuz: *des Vorgefundenem]* hiçbir tam tanımlaması, bu 'çevre'nin kendine *uygun* olduğu bir *Ben* — hiç değilse bulunmuş olanı [ya da verilmiş olanı: *das Vorgefundene]* tanımlayan *Ben* olmaksızın— *çevreyi* içeremez.» (s. 146.) *Ben*'e koordinasyonun merkez uzvu *[Zentralglied]*, çevreye ise karşı uzuv [*Gegenglied*] *de-*

* «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie.»

nir. *(Bkz. «Der menschliche Weltbegriff», 2. baskı, 1905, s. 83/84, § 148 ve devamı.»*

Avenarius bu öğretiyle, *safça gerçekçilik* diye bilinen şeyin, yani varolup olmadıkları ve çevrenin, dış dünyanın varolup olmadığı konusunda kendilerini sıkıntıya sokmayan tüm insanların alışılagelmiş, felsefi olmayan safça görüşünün değerini kabul ettiğini öne sürmektedir. Avenarius'a arka çıkan Mach da, «safça gerçekçiliğin» bir savunucusu gibi görünmeye çalışır *(«Duyumların Tahlili», s. 39)*. Bütün Rus Machçıları, istisnasız, bunun gerçekten «safça gerçekçiliğin» savunması olduğuna Mach ve Avenarius'un sözlerine bakarak inanmışlardır: *Ben* kabul edilmektedir, çevre de öyle, öyleyse daha ne istiyorsunuz?

Bu durumda, en yüksek derecesine vardırılan *saflığın* kimde olduğunu aydınlığa kavuşturmak için biraz genişçe bakalım. İşte bir filozof ile bir okur arasında herkesin anlayabileceği bir konuşma:

«Okur: (Sıradan felsefenin kabul ettiğine göre) 'Şeylerin bir sisteminin varlığı gerekmektedir; ve bilinç ancak bunlardan çıkabilir.'»

«Filozof: 'Şu anda sen, normal insan sağduyusu ve gerçek bilinç açısından değil... meslekten filozoflar gibi konuşuyorsun...

Yanıtlamadan önce iyice düşün ve söyle bakalım bana: Aynı anda bir şey hakkında senin bilincin olmadan ve bu bilinç aracılığıyla olmadan, o şey senin içine girebilir mi, sende ve senin için olabilir mi?..'»

«*Okur:* 'Düşününce senin fikrine katılmak zorundayım.'»

«Filozof: 'Şimdi konuşan sen kendinsin, ve senin ruhundan senin ruhuna konuşuyorsun. O halde kendi kendinin dışına çıkmamaya, kucaklayabileceğinden»

(ya da kavrayabileceğinden) «'fazlasını, yani bilinci *ve*'» (italikler filozofundur) «'şeyi, şeyi *ve* bilinci, ya da daha doğrusu ne birini ne de ötekini ayrı ayrı kucaklamaya değil, ancak, yalnız sonradan şuna ve buna ayrışacak olanı, başka bir deyişle mutlak olarak öznel-nesnel ve nesnel-öznel olanı kavramaya çalış.'»

İşte ampiriokritisizmin ilke koordinasyonunun bütün özü, «safça gerçekçiliğin» en yeni pozitivizmle modern savunması budur! «Çözülmez» koordinasyon düşüncesi burada insanlığın, «meslekten filozoflar»ın yüksek bilgiçliğiyle bozulmamış, öteden beri sahip olageldiği görüşün gerçek savunması imiş gibi bütün açıklığıyla ortaya konmaktadır. Oysa yukarıdaki aktardığımız konuşma, *öznel idealizmin* klasik temsilcisi Johann Gottlieb Fichte'nin *1801 yılında yayınlanmış* bir yapıtından alınmıştır.*

Burada üzerinde durduğumuz Mach ve Avenarius'un öğretisinde, öznel idealizmin başka kelimelerle yinelenmesinden başka bir şey yoktur. Bu yazarların, materyalizmin ve idealizmin daha üstünde bir düzeye yükselmiş olmak, nesneden bilince *doğru* giden anlayış ile bunun karşıtı olan anlayış arasındaki çelişkiyi çözümlemiş olmak gibi iddiaları, çağa uydurulmuş Fichteciliğin boş iddialarından başka bir şey değildir. Fichte de, «ben» ile «çevre»yi, bilinç ile nesneyi «çözülmezcesine» birbirlerine bağlamış olduğunu ve insanın kendi kendisinin dışına çıkamayacağını öne sürerek, sorunu çözümlemiş olduğunu sanır. Bir başka deyişle, Berkeley'in kanıtı yinelenmektedir: Ben, ancak kendi duyumlarımı algılarım, şu halde benim duyumumun dışında «kendin-

* **Johann Gottlieb Fichte**, «Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. — Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen», Berlin 1801, s. 178-180.

den nesne»nin bulunduğunu varsaymaya hakkım yoktur. Berkeley'in 1710'da, Fichte'nin 1801'de, Avenarius' un 1892-1894'teki farklı ifade biçimleri, işin aslını, yani felsefi idealizmin temel çizgisini hiç değiştirmez. Dünya benim duyumumdur; *Ben*-olmayan ise *Ben*'imiz tarafından «varsayılmış»tır (yaratılmıştır, meydana getirilmiştir); şey, çözülmezcesine bilince bağlıdır; *Ben*'imiz ile çevre arasındaki çözülmez koordinasyon ampiriokritisizmin ilke koordinasyonudur; — hep aynı önerme, yeniden yarım yamalak boyanmış yaftalar altında sunulan hep o eski elden düşme mal.

Bu felsefenin yardımıyla savunulduğu ileri sürülen *«safça gerçekçiliğe»* başvurma, en zavallı *safsatalardan* biridir. Bir tımarhaneden ya da idealist filozofların okulundan geçmemiş sağlam kafalı her insanın «safça gerçekçiliği», bizim duyumlarımızdan, bilincimizden, *Ben*' imizden ve genel olarak insandan *bağımsız olarak* şeylerin, çevrenin, dünyanın varlığını kabul etmekten ibarettir. Bizde sadece yüksek, alçak, sarı, katı vb. gibi duyumlarımızın karmaşalarının değil, bizden *bağımsız olarak* başka insanların da varoldukları salsılmaz kanısını yaratan bu aynı *deneyim* (sözcüğün Machçı anlamında değil, insanca anlamında), evet, bu aynı *deneyim*, bizde, bizden bağımsız olarak şeylerin, dünyanın, çevrenin varlığı kanısını yaratır. Bizim duyumlarımız, bizim bilincimiz ancak dış dünyanın bir *yansısı*dır; ve açıktır ki, bir yansı, yansıyan şey olmadan varolamaz ama, yansıyan şey, onu algılayandan bağımsız olarak vardır. Materyalizm, insanlığın bu «safça» kanısını, *bilinçli olarak* kendi bilgi teorisinin temeli yapar.

«İlke koordinasyonu»nun bu değerlendirilişi, materyalistlerin Machizme karşı önyargılarının bir sonucu değil midir? Hiç de değil. Materyalizme sempati duy-

makla suçlanmak şöyle dursun, materyalizmden nefret bile eden ve çeşitli idealist sistemleri benimseyen uzman filozoflar, Avenarius ve ortaklarının ilke koordinasyonunun öznel idealizmden başka bir şey olmadığını açıklamakta sözbirliği etmektedirler. İlginç yargısı bay Yuşkeviç tarafından anlaşılmamış olan Wundt, belirli bir *Ben,* bir gözlemci ya da bir tanımlayıcı olmadan, verilmiş olanın ya da bizim bulduğumuz bir şeyin tam bir tanımlamasını yapmanın olanak dışı olacağını ileri süren Avenarius'un teorisinin «gerçek deneyimin içeriği ile bu deneyim üzerindeki akıl yürütmelerin yanlış bir karışımı» olduğunu net bir şekilde söylüyor. Doğa bilimleri, diyor Wundt, her türlü gözlemciden tamamen soyutlanmıştır. «Oysa bu soyutlama, ancak şu nedenle olanaklıdır: çünkü bu konuda immanens felsefesi ile görüş birliği halinde olan ampiriokritikçi felsefenin kabul ettiği, deneyim kazanan bireyi her deneyim içeriği içinde görmek» (hinzudenken: düşünme yoluyla birleştirmek) «zorunluluğu, genel olarak ampirik bir temelden yoksun ve deneyimin gerçek içeriği ile bu deneyim üzerinde yürütülen akıl yürütmenin *(Reflexion)* yanlış bir biçimde biribirine karıştırılmasının sonucu olan bir varsayımdır.» (Adı geçen inceleme, s. 382.) Daha aşağıda göreceğimiz gibi, Avenarius'a olan büyük sempatilerini bizzat kendileri belirten immanentistler *(Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern),* başlangıç noktası olarak *tamı tamına* özne ile nesne arasındaki «çözülmez» bağ fikrini almaktadırlar. Ama W. Wundt, Avenarius'u tahlil etmeden önce, immanens felsefesinin Berkeley'inkinin ancak «değiştirilmiş bir biçimi» olduğunu, ve immanentistlerin Berkeley'le olan yakınlıklarını ne kadar yadsırlarsa yadsısınlar, bazı kelime farklarının bu «felsefi öğretilerin», yani Berkeleycilik ya da Fichteciliğin «derin

içeriğini» gözlerimizden gizlememesi gerektiğini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaktadır.*

İngiliz yazarı Norman Smith, Avenarius'un «Saf Deneyim Felsefesi»ni tahlil ederken, bu vargıyı daha açık ve daha kesin bir biçimde koymuştur:

«Avenarius'un *'İnsanın Dünya Anlayışı'*nı okuyanların çoğu her halde,» (idealizm hakkındaki) «eleştirisi ne kadar inandırıcı olursa olsun, onun olumlu sonuçlarının tamamen aldatıcı olduklarını kabul edeceklerdir. Onun deneyim teorisini, bize onun açıkça sunulduğu biçimi içerisinde, yani gerçekten gerçekçi *(genuinely realistic)* bir teori olarak yorumlamaya çalıştığımız sürece, bütün açıklığı kaybolur: bütün anlamı, red ettiği öznelciliğin yadsınması içerisinde tükenir gider. Ama Avenarius'un teknik terimlerini daha anlaşılır bir dile çevirecek olursak, bu aldatıcılığın gerçek kaynağını buluruz. Avenarius başlıca saldırısını, kendi teorisi için ölümcül olan zayıf noktaya» (yani idealist noktaya) «yönelterek, dikkatimizi kendi zayıf konumundan uzaklaştırmıştır.»** «Deneyim teriminin belirsizliği, Avenarius'a bütün tartışma boyunca büyük bir hizmette bulunmuştur. Bu sözcük» (experience, deneyim), «kimi zaman deneyim edinmeye, kimi zaman da deneyim edilene ilişkin olmaktadır; bu sonuncusu, *Ben*'imizin (of the self) doğası sözkonusu olduğu zaman altı çizilerek belirtilmektedir. Deneyim sözcüğünün bu iki anlamı, deneyimin mutlak tahlil biçimi ve göreli tahlil biçimi arasındaki önemli ayrımla pratikte çakışmaktadır.» (Avenarius'taki bu ayrımın anlamına daha yukarıda işaret et-

---

* Adı geçen inceleme, § c: «İmmanens Felsefesi ve Berkeleyci İdealizm», s. 373 ve 375; krş. s. 386 ve 407. Bu görüş açısından solipsizmin kaçınılmazlığı üzerine, s. 381.

** **Norman Smith**, «'Avenarius' Philosophy of Pure Experience», Mind[33], c. XV, 1906, s. 27/28.

miştim); «ve bu iki görüş noktası, Avenarius'un felsefesinde gerçekte uyumlu hale getirilmiş değildir. Çünkü Avenarius deneyimin ideal olarak düşünme ile tamamlandığı» (çevrenin tam açıklanması, gözlemci *Ben*'in düşüncesiyle ideal olarak tamamlanır) «varsayımını geçerli olarak kabul ederse; böylece kendisinin *Ben*'imizle *(to the self)* olan ilişkilerin dışında hiçbir şeyin varolmadığı iddiası ile uzlaşamayacak olan bir taviz vermiş olur. Verilmiş gerçeğin düşüncede tamamlanması; maddi cisimlerin insan duyumlarının kavrayamadığı ögeler halinde» (burada sözkonusu olan, Mach ve Avenarius tarafından icat edilen ögeler değil, doğa bilimlerinin keşfettiği maddi ögeler, yani atomlar, elektronlar vb. dir), «ayrıştırılmasının sonucu olan verilmiş gerçeğin düşüncede tamamlanması; ya da yeryüzünü insan denen varlığın henüz mevcut olmadığı çağlarda olduğu gibi, tanımlama ile ulaşılan düşüncedeki tamamlanma; sözcüğün tam anlamıyla deneyimin bir tamamlanması değil ama, bizim deneyimini elde ettiğimizin tamamlanmasıdır. Bu düşünsel tamamlama, Avenarius'un ayrılmaz kabul ettiği koordinasyon halkalarından ancak bir tanesini tamamlamaktadır. Böylece yanlız şimdiye kadar hiçbir zaman deneyimlenmemiş *(has not been experienced)* olana değil ama, hiçbir zaman hiçbir şekilde bizim gibi varlıklar tarafından deneyimlenemeyecek olana varıyoruz. Ve işte tam burada, *deneyim* sözcüğünün çift anlamı Avenarius'un imdadına yetişiyor. Avenarius düşünmenin de, duyumsal algılamada olduğu kadar deneyimin gerçek *(genuine)* bir biçimi olduğunu yazıyor, böylece öznel idealizmin eski, modası geçmiş *(time - worn)* kanıtına geri dönüyor. Buna göre, düşünce ve gerçeklik birbirinden ayrılamazlar, çünkü gerçeklik yalnızca düşüncede kavranabilir ve düşünce, düşünenin varlığını içerir. Öyleyse: gerçekçiliğin herhangi bir orijinal

ve derin yeniden kurulması değil ama, öznel idealizmin bilinen pozisyonunun en ilkel *(crudest)* biçiminin yeniden ileri sürülmesi, Avenarius'un olumlu spekülasyonlarının sonucudur.» (s. 29.)

Avenarius'un, Fichte'nin yanılgısını yineleyen aldatmacası (Mystifikation) burada iyice meydana çıkarılmıştır. Materyalizmle (Smith yanlış olarak gerçekçilik diyor buna) idealizm arasındaki karşıtlığın küçük bir «deneyim» sözcüğünün yardımıyla ünlü tasfiyesi, belirli somut sorunlara geçilir geçilmez bir masal olduğunu ortaya koyuyor. Örneğin yeryüzünün insandan *önceki*, bütün duyarlı varlıklardan *önceki* varlığı sorunu bu sorunlardan biridir. Az sonra bundan daha ayrıntılı olarak gene sözedeceğiz. Şimdilik şunu belirtmekle yetinelim ki, Avenarius'un ve onun aslı olmayan «gerçekçilik»inin maskesini düşüren, yalnızca onun teorisine karşı olan N. Smith değildir, aynı zamanda da «İnsanın Dünya Anlayışı»nın çıkışını *safça gerçekçiliğin bir doğrulanması* olarak selamlayan immanentist filozof W. Schuppe* bu «gerçekçilik»i, Avenarius'un ortaya çıkardığı bu materyalizm aldatmacısını *olduğu gibi* onaylıyor. W. Schuppe, «Ben de sizin kadar, haklı olarak, *hochverehrter Herr Kollege* (çok sayın meslektaşım), —diye yazar Avenarius'a— her zaman böyle bir 'gerçekçilik'in özlemini duymuşumdur, çünkü ben immanentist filozofa, öznel idealist diyerek iftira etmişlerdir.» «Benim düşünce anlayışım ... çok sayın meslektaşım, sizin 'Saf Deneyim Teorisi'yle kusursuz bir biçimde uyuşmaktadır *(verträgt sich vortrefflich).*» (s. 384) «Koordinasyonun iki unsurunun bağını ve çözülmezliğini» gerçekte yalnız-

---

* Bkz. «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» deki W. Schuppe'nin R. Avenarius'a açık mektubu, c .17, 1893, s. 364-368.

ca Ben (das Ich, yani Fichte'nin soyut öz bilinci *[Selbstbewußtsein]* ya da beyinden soyutlanmış düşünce) sağlar. Gene Schuppe, Avenarius'a yazıyor: «Tasfiye etmek istediğiniz şeyi, sessizce varsayıyorsunuz.» (s. 388.) Ve zaten bu ikisinden hangisinin, Avenarius'un maskesini daha acı bir şekilde düşürdüğünü söylemek güçtür; açık ve dolaysız çürütmesiyle Smith'in mi, yoksa Avenarius'un son yapıtını coşkunlukla öven Schuppe'nin mi. Schuppe'nin felsefedeki öpücüğü, Pyotr Struve'nin ya da M. Menşikov'un siyasetteki öpücüğünden daha az maske indirici değildir.

Mach'ı materyalizmin etkisi altında kalmamış olmasından dolayı öven O. Ewald da aynı şekilde ilke koordinasyonu konusunda şunları söylüyor: «Merkezi uzuv ile karşı-uzuv arasında bir karşılıklı ilişki kurmak bilgi teorisinin bir zorunluluğu ve kaçınılmaz bir gereklilik olarak kabul ediliyorsa, 'ampiriokritisizm' yaftası ne kadar büyük, ne kadar göze çarpıcı harflerle yazılmış olursa olsun, mutlak idealizmden hiçbir bakımdan farkı olmayan bir görüş açısında yer alınıyor demektir.» (Burada «mutlak idealizm» terimi yanlış kullanılmıştır: öznel idealizm demek gerekirdi. Çünkü Hegel'in mutlak idealizmi, doğa mutlak fikrin bir «özel biçimi» olarak kabul edildiğinde, yeryüzünün, doğanın ve fiziksel evrenin insansız varlığıyla bağdaşabilir.) «Eğer tersine, mantıki olarak bu koordinasyon ile yetinilmezse ve karşı-uzuvlara tam bir bağımsızlık tanınırsa, bütün metafizik olanakların ve özellikle deneyimüstü [transzendentaler: transandantal: sinir aşıcı —ÇN] gerçekçilik olanağının yeniden doğduğu görülür.» (a.g.e., s. 56/57.)

Ewald takma adı ardına gizlenen bay Friedländer, *materyalizmi* metafizik ve transandantal gerçekçilik olarak nitelendiriyor. Kendisi de idealizmin çeşitlerinden

birini savunduğu için, materyalizmi bir metafizik, «başından sonuna kadar en ilkel metafizik» (s. 134) sayan Machçıların ve Kantçıların fikirlerine tamamıyla katılmaktadır. Bu konuda yazar, Bazarov'un ve materyalizmin transandantal ve metafizik özünden sözeden bizim bütün Rus Machçılarımızın görüşlerini paylaşmaktadır; bu konuya ileride döneceğiz. Şimdilik şunu bir kez daha tespit etmek önemlidir: İdealizmi ve materyalizmi aşmak gibi pek bilgiçce iddia gerçekte yok olup gitmekte, sorun katı bir uzlaşmazlıkla konmaktadır. «Karşı-uzuvlara bağımsızlık tanımak» (eğer kıvırtmaktan kördüğüm olan Avenarius'un kurgulu dilini günlük konuşma diline çevirecek olursak), doğanın, dış evrenin insan bilincinden ve duyumlarından bağımsız olduklarını kabul etmek demektir; ve bu materyalizmdir. Bilgi teorisini, nesnenin insanın duyumlarına çözülmez bağı postülatı üzerine kurmak («duyum karmaşaları» = cisimler; «dünyanın ögelerinin» ruhsal alanda ve fiziksel alanda özdeşliği; Avenarius'un koordinasyonu vb.), kaçınılmaz olarak idealizme düşmek demektir. Avenarius, Schuppe, Ewald ve ötekilerin bilimsellik iddiasıyla, kasıtlı olarak sorunu anlaşılmaz hale getiren ve kamuoyunu felsefeden uzaklaştıran kurgulu karmakarışık terminoloji yığınının altındaki en ufak bir dikkatle bile rahatça ortaya çıkarılabilecek olan yalın, kaçınılmaz doğru işte budur.

Avenarius'un teorisinin «safça gerçekçilik» ile «uzlaşması», onun kendi öğrencileri arasında bile sonunda kuşku uyandırmaya başladı. Örneğin R. Willy, Avenarius'un «safça gerçekçiliğe» varmış olduğu yolundaki alışılmış yaygın iddianın *cum grano salis** karşılanması gerektiğini söyler. «Safça gerçekçilik, bir dogma olarak,

* Şüphe ile —ÇN.

insanın dışında *(ausserpersönliche)*, hissedilebilir biçimiyle varolan şeylere inanmaktan başka bir şey olamaz.»* Bir başka deyişle, materyalizm, Willy'ye göre, kuruntu olarak değil de gerçekten «safça gerçekçilik» ile bağdaşan tek bilgi teorisidir. Willy materyalizmi reddeder kuşkusuz. Ama yine de Avenarius'un, «*İnsanın Dünya Anlayışı*»nda «karmaşık, bazan da pek uydurma çeşitli yardımcı ve aracı anlayışların yardımıyla» (s. 171) «deneyim»in birliğini, «ben» ve çevrenin birliğini kurmaya çalıştığını itiraf etmek zorunda kalır. «*İnsanın Dünya Anlayışı*»nda Avenarius'un başlangıçtaki idealizmine karşı bir tepki olduğu için, «baştan aşağı sağduyunun safça gerçekçiliği ile okul felsefesinin bilgi-teorik idealizmi arasındaki bir *uzlaşmanın (eines Ausgleichs)* damgasını taşır. Ama böyle bir uzalaşmanın tüm deneyimin» (Willy, Grunderfahrung: temel deneyim'den de sözediyor; işte bir yeni kelimecik daha!) «birliğini ve bütünlüğünü kurabileceğini söylemeye cesaret edemem.» (s. 170.)

Değerli bir itiraf! Avenarius'un «deneyim»i idealizmle materyalizmi uzlaştırmayı başaramadı. Willy, öyle görünüyor ki, yerine üç kez daha karışık olan «temel» deneyim felsefesini getirmek için; deneyim üzerine *okul felsefesinden* vazgeçmektedir...

4 — DOĞA İNSANDAN ÖNCE VAR MIYDI?

Bu soru, daha önce de gördüğümüz gibi, özellikle Mach ve Avenarius'un felsefeleri için cansıkıcıdır. Doğa bilimleri, yeryüzünün, ne insanın ne de başka herhangi bir canlı varlığın varolmadığı, varolamadığı bir durum-

* **R. Willy**, «Gegen die Schulweisheit», s. 170.

da da varolduğunu kesin olarak doğrular. Organik madde, çok sonradan gelen bir olgudur, uzun bir evrimin ürünüdür. Demek ki, duyarlılıkla bezenmiş madde yoktu, «duyum karmaşaları» yoktu; —Avenarius'un öğretisine göre «çözülmezcesine» çevreye bağlı— *Ben* yoktu. Madde birincildir; düşünme, bilinç, duyarlılık çok yüksek bir evrimin ürünleridir. İşte doğa bilimlerinin kendiliğinden üzerinde durdukları materyalist bilgi teorisi budur.

Şu soru çıkıyor ortaya: Ampiriokritisizmin önde gelen temsilcileri, kendi teorileri ile doğa bilimleri arasındaki bu çelişkiyi farketmemişler midir? Evet etmişlerdir, ve açık açık, hangi kanıtlarla bu çelişkinin ortadan kaldırılacağını araştırmaya koyulmuşlardır. Materyalist açıdan, bu soruya karşı üç tutum, Avenarius'un tutumu ve öğrencileri J. Petzoldt ile R. Willy'nin tutumları özel bir ilginçlik taşır.

Avenarius, doğa bilimleri ile arasındaki bu çelişkiyi, koordinasyonda «potansiyel» merkezi uzuv teorisinin yardımıyla gidermeye çalışır. Bildiğimiz gibi, koordinasyon, *Ben* ile çevre arasındaki «çözülmez» bir ilişkiden oluşmuştur. Bu teorinin apaçık saçmalığını gidermek için «potansiyel» bir merkezi uzuv kavramı getirilmiştir. Örneğin, insanın bir embriyonun gelişmesinin ürünü olması olgusunu nasıl açıklamalı? Eğer «merkezi uzuv» bir embriyonla temsil ediliyorsa, çevre (=«karşı-uzuv») var mıdır? Avenarius, embriyoner C sistemi, «gelecekteki bireysel çevreye göre, potansiyel merkezi uzuv»dur diye yanıtlıyor. («Notlar», s. 140.) Potansiyel merkezi uzuv hiçbir zaman sıfıra eşit değildir. Hatta henüz ana-baba *(elterliche Bestandteile)* varolmasa, tersine yalnızca ana-baba olma yetisine sahip «çevre unsurları» varolsa bile bu böyledir. [Merkezi uzuv bu halde de sıfıra eşit değildir. —ÇN]

Öyleyse koordinasyon çözülemez bir şeydir. Ampiriokritikçi, felsefesinin dayanaklarını, duyumları ve onların karmaşalarını kurtarmak için bunu ileri sürmek zorundadır. İnsan bu koordinasyonun merkezi uzvudur. Ve insan henüz varolmadığında da, henüz doğmamış bulunduğunda da, merkezi uzuv sıfıra eşit değildir: bu uzuv, *potansiyel* bir merkezi uzuvdur! Hâlâ önümüze böyle akıl yürütmeler süren bir filozofu ciddiye alan insanların bulunmasına şaşmaktan başka yapılacak bir şey yoktur! Metafiziğin (yani her çeşit fideizmin) düşman olmadığını açıklayan Wundt bile burada, koordinasyonu tümden geçersiz kılan «potansiyel» sözcüğü ile «deneyim kavramının gizemci bir biçimde karanlıklaştırıldığını» kabul etmek zorunda kalmıştır. (Adı geçen inceleme, s. 379.)

Gerçekten çözülmezliği, kendi uzuvlarından birinin potansiyel oluşunda yatan bir koordinasyondan ciddi bir biçimde sözedilebilir mi?

Bu bir gizemcilik [Mystik], doğrudan fideizme götüren ön adım değil midir? Eğer gelecek bir çevre ile ilişkili potansiyel bir merkezi uzvu düşünmenin olanağı varsa, neden *geçmiş* çevre ile, yani insanın *ölümünden sonrasıyla* ilişkili bir merkezi uzuv düşünülmesin? Diyeceksiniz ki, Avenarius teorisinden bu sonucu çıkarmadı. Evet ama onun saçma ve gerici teorisi bundan bir şey kazanmadı; tersine bu yüzden daha iyi bir teori değil, ancak biraz daha yüreksiz bir teori oldu. 1894'te Avenarius bu teoriyi mantıki sonucuna kadar götürmedi, ya da belki de bunu yapmaktan korktu. Oysa daha ilerde göreceğimiz gibi, 1896'da Schubert-Soldern *düpedüz bu teoriye* dayanıyordu, onu kaynak gösteriyordu ve bunu da teolojik sonuçlara ulaşmak için yapıyordu. Mach 1906'da kendisininkine *(Machizme) «çok yakın bir yol»* izlediğini söylediği Schubert-Soldern'i *onaylıyordu.*

(«Duyumların Tahlili», s. 4.) Engels, kesin tanrıtanımazlığına karşın felsefesinde mantıksızca fideizme *kapıları açık bırakan* Dühring'e saldırmakta tamamen haklıydı. Engels'in bu konuda bin kez ve haklı olarak sitem ettiği materyalist Dühring, hiç değilse 1870-1880 arasında teolojik sonuçlar çıkarmamıştı. Evet, bizde Marksist geçinmeye istekli olup da fideizme çok yaklaşan bir felsefeyi yığınlara yaymaya çalışanlar bulunuyor!

Avenarius aynı sayfada şöyle yazıyor: «Denilebilir ki, özellikle ampiriokritisizm açısından, doğa bilimlerinin bugünkü çevremizin insanın varlığından önceki dönemlerini ele almaya hakkı yoktur.» (s. 144.) Avenarius şöyle yanıtlıyor: «Soru soran kişi, düşünürken kendini düşünülenin içine katmaktan (sich hinzuzudenken: yani kendini mevcut saymaktan) sakınamaz.» «Çünkü, diye devam ediyor Avenarius, doğa araştırmacısının aradığı şey (yeteri kadar açıklıkla farkında olmasa bile), özünde şudur; eğer ben kendimi bir gözlemci olarak varsaymış olsam, canlı varlıkların ya da insanın ortaya çıkışından önce yeryüzü nasıl tanımlanacaktı? — tıpkı yetkinleştirilmiş araçlarla kendi yeryüzümüzden bir başka yıldızın ya da hatta bir başka güneş sisteminin tarihini izleyebileceğimizin düşünülebileceği gibi.»

Nesne bizim bilincimizden bağımsız olarak varolamaz; «biz her zaman bu nesneyi tanımaya çalışan bir zeka olarak kendimizi ona katarız.»

İnsan bilincini her şeye, insandan önce gelen bütün doğaya «zihinsel olarak katma» zorunluluğunun bu teorisi, burada iki paragrafla sergileniyor; bunlardan birincisi «en yeni pozitivist» R. Avenarius'tan, ikincisi ise öznel idealist J. G. Fichte'den alınmıştır.* Bu teorinin

---

* **J. G. Fichte,** «Rezension des 'Aenesidemus'», 1794, Sämtliche Werke, c. I, s. 19.

safsatası o kadar açıktır ki, insan onunla uğraşmaktan biraz rahatsızlık duyuyor. Eğer kendimizi «zihinsel olarak katarsak» da, bizim varlığımız sanal [eingebildete; hayali] olacaktır; ama insandan önce yeryuvarlığının varlığı ise *gerçektir* [wirkliche] Pratikte insan, örneğin akkor haldeki yeryüzünün bir gözlemcisi *olamamıştır;* ateşten bir yeryüzünde kendi varlığının bulunduğunu «tasarlamak» *obskürantizm* [cehalet yanlılığı, bilmesinlercilik —ÇN] yapmaktır; tıpkı cehennemin varlığını tanıtlamak için şu aşağıdaki kanıtlamadan yararlanılıyormuş gibi: Eğer bir gözlemci olarak kendimi «zihinsel olarak katsaydım» cehennemi gözlemleyebilirdim! Ampiriokritisizm ile doğa bilimlerinin «uzlaşması», Avenarius'un gönül rahatlığı ile benimsediği «zihinsel olarak katmaya», doğa bilimlerinin *dıştaladığı* şeylerin olabileceğini kabul etmeye varır. Eğitim görmüş ve aklı başında hiçbir kimse, üzerinde herhangi bir yaşamın, herhangi bir duyumun, herhangi bir «merkezi uzuv»un *olanak dışı* olduğu zamanda bile yeryüzünün varolduğundan kuşku duymaz. Mach ve Avenarius'un bütün teorileri —ki bu teoriye göre yeryüzü bir duyumlar karmaşasıdır («cisimler duyum karmaşalarıdırlar»), ya da «içinde ruhsal olanın fiziksel olana özdeş olduğu bir ögeler karmaşasıdır» ya da «merkez uzvu hiçbir zaman sıfıra eşit olamayan bir karşı-uzuvdur», bu teori— öznel idealizmi anlamsızlığa vardıran *(Ad-absurdum-Führen) felsefi obskürantizm*dir.

J. Petzoldt, Avenarius'un içine düştüğü durumun saçmalığını anlamıştır ve bundan utanç duymuştur. Petzoldt, «Saf Deneyim Felsefesine Giriş»inde (c. II), bütün bir paragrafı (§ 65), «yeryüzünün önceki *(frühere)* dönemlerinin gerçekliği sorununa» ayırır.

«Avenarius'un öğretisinde, diyor Petzoldt, Ben (das Ich) Schuppe'de olduğundan başka bir rol oynar» (be-

lirtelim ki, Petzoldt açıkça ve yineleyerek, bizim felsefemiz *üç* adamın, Avenarius, Mach ve Schuppe'nin yapıtıdır diye açıklar), «ama bununla birlikte teorisi için oynadığı rol daha da önemlidir.» (Petzoldt açık seçik olarak, Schuppe'nin Avenarius'ta de fakto her şeyin Ben üzerine kurulu olduğunu göstererek Avenarius'un maskesini düşürmesi olayından etkilenmişti; ve Petzoldt bir düzeltme yapmak istemekte idi.) «Avenarius bir kere şöyle demiştir, diye devam ediyor Petzoldt: 'İnsanın henüz adım atmadığı bir bölge düşünebiliriz, ama böyle bir çevreyi *düşünebilmek*'» (italikler Avenarius'undur) «'için bu düşüncenin kendisine ait olduğu Ben diye adlandırdığımız *(Ich-Bezeichtneten) şeye*'» (italikler Avenarius'undur) «'gerek vardır.'» *(«Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», c. 18, 1894, s. 146, not-ta.)*

Petzoldt yanıtlıyor:

«Bilgi teorisi açısından önemli sorun, genellikle, böyle bir bölgeyi düşünüp düşünemeyeceğimiz değil, bu bölgenin herhangi bireysel bir zihinden bağımsız olarak varolmasını ya da varolmuş olmasını düşünmeye hakkımız olup olmadığıdır.»

Doğru olan doğrudur. İnsanlar her çeşit cehennemî, her çeşit gülyabaniyi tasarlayabilir ve kendilerini de «zihinsel olarak katabilirler»; Lunaçarski bile ... kibar bir ifadeyle, dinsel kavramları «zihinsel olarak katmıştır.»[34] Ama bilgi teorisinin asıl amacı tam da bu zihinsel katılmaların gerçekdışılığını, düşsel ve gerici niteliğini tanıtlamaktır.

«... C» (yani beyin *(cerveau)*) «sisteminin düşünme için zorunlu olduğu, Avenarius'a göre de, savunduğum felsefeye göre de apaçıktır...»

Bu doğru değil; Avenarius'un 1876'daki teorisi beyinsiz bir düşünme teorisidir. 1892-1894'teki teorisinde

de, göreceğimiz gibi, aynı idealist saçmalık ögesi bulunmaktadır.

«... Oysa bu C sistemi, örneğin yeryüzünün mezozoik çağının *(Sekundärzeit) varlığının»* (italikler Petzoldt'un) bir koşulu mudur?» Petzoldt, Avenarius'un daha önce aktardığım doğa bilimlerinin konusu üzerine ve gözlemciyi «zihinsel olarak katma»mız olanağı üzerine görüşünün sözünü ederek şöyle karşılık veriyor:

«Hayır, dünyanın dün ya da bir dakika önce varolduğunu düşündüğüm gibi, çok eski bir dönemde de varolduğunu düşünmekte haklı olup olmadığımızı bilmek istiyoruz. Ya da gerçekten, yeryüzünün varlığı» (Willy'nin talep ettiği gibi), «hiç değilse gelişmesinin en alt aşamasında bile olsa, ancak bir C sisteminin birlikte varlığı ile birlikte mi düşünülmek zorundadır?» (Biraz sonra Willy'nin bu düşüncesine yeniden geleceğiz.)

«Avenarius, Willy'nin garip vargısını, soru soran kişi, zihinsel olarak kendini dışta tutamaz *(sich wegdenken;* kendini yok sayamaz), ya da kendini zihinsel olarak katmaktan kaçınamaz *(sich hinzuzudenken)* şeklindeki fikriyle önlüyor.» (Bkz. «İnsanın Dünya Anlayışı», s. 130, Almanca birinci baskı.) «Ama Avenarius böylece, soru soran kişi'nin bireysel Ben'ini, ya da böyle bir Ben düşüncesini, henüz üzerinde insanın yaşamadığı yeryüzü açısından düşünce ediminin zorunlu bir koşulu yapmakla kalmıyor; o aynı zamanda yeryüzünün o zamandaki varlığına inanmanın haklılığının da zorunlu bir koşulu yapıyor.

«Bu Ben'e böylesine büyük teorik değer verilmediğinde, bu yanlış yollara düşmekten kaçınmak kolaydır. Bilgi teorisinin, uzay içinde ve zaman içinde bizden uzak olan şeye ilişkin değişik kavramları hesaba katarak, mutlaka istemesi gereken tek şey, onun düşünülebilir ve

kesin hatları ile belirlenerek düşünülebilir olmasıdır; geriye kalanların tümü, özel bilimlerin işidir.» (c. II, s. 325.)

Petzoldt, nedensellik yasasını, kesin belirleme yasası diye yeniden kutsamış ve kendi teorisine, bu yasanın *önselliğini (Apriorität)* oturtmuştur. Bu demektir ki, *Kantçı* fikirlerin yardımıyla Petzoldt kendini, (profesör dilinde dendiği gibi, «Ben'e böylesine büyük değer veren») Avenarius'un öznel idealizminden ve solipsizminden kurtarmaktadır. Avenarius'un öğretisinde nesnel anın (Moment) yokluğu, yeryüzünün (nesnenin), canlı varlıkların (öznenin) ortaya çıkışından çok daha önce varolmuş olduğunu açıklayan doğa bilimlerinin istemleriyle bu öğretinin uzlaşma olanaksızlığı — bütün bunlar, Petzoldt'u nedenselliğe (kesin belirleme'ye) başvurmak zorunda bırakmıştır. Yeryüzü varolmuştur, çünkü onun insandan önceki varlığı nedensel olarak bugünkü varlığına bağlıdır. İlkin, nedensellik nereden gelmiştir? Nedensellik önseldir diyor Petzoldt. Sonra, cehennem fikri, gülyabaniler fikri ve Lunaçarski'nin «zihinsel katılmaları» da nedensellikle bağıntılı değil midir? Üçüncü olarak, «duyum karmaşaları» teorisi de Petzoldt tarafından yıkılmıştır. Petzoldt, Avenarius'ta saptadığı çelişkiyi çıkarıp atmamış ama daha büyük bir karışıklığa düşmüştür, çünkü bu çelişmeden kurtulmak için tek çözüm yolu olabilir: Bizim bilincimizde yansımış olan dış evren, bilincimizden bağımsız olarak vardır. Yalnız bu materyalist çözüm, doğa bilimlerinin verilerine gerçekten uygun düşer ve yalnız bu, Petzoldt ve Mach'ın nedensellik sorununun idealist çözümünü safdışı bırakır; bundan ayrıca sözedeceğiz.

Üüçüncü ampiriokritikçimiz olan R. Willy, Avenarius'un felsefesi için cansıkıcı olan bu soruyu ilk kez 1896'da «*Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaf-*

tlicher Standpunkt» adlı makalesinde ortaya attı. İnsandan önceki dünya hakkında nasıl bir tutum benimsenmelidir? diye sorar Willy*, ve ilkin Avenarius'la uyum içinde şöyle yanıtlar: «Kendimizi *düşünsel olarak* geçmişe götürürüz.» Ama daha ileride, *deneyim*den hiç de insan deneyimini anlamak zorunda değiliz diyor. «Çünkü hayvanların yaşamını genel deneyimle olan ilişkileri içinde aldığımız anda, hayvanlar alemini, isterse en zavallı bir kurtçuk olsun, ilkel insanlar *(Mitmenschen)* gibi ele almamız gerekir.» (s. 73/74) Demek ki yeryüzü, insandan önce, Avenarius'un «koordinasyon»unu ve felsefesini kurtarmak üzere, «merkezi uzvun» işlevini yapan kurtçuğun «deneyimi» idi! Petzoldt'un kendini, bir saçmalık incisi olan (yeryüzü üzerine jeologların teorilerine eş düşünceler bir kurtçuğa maledilmektedir) ve ayrıca yeryüzü yalnız insandan önce değil, bütün canlı varlıklardan önce varolduğu için, filozofumuza hiçbir yardımda da bulunmayan böyle bir akıl yürütmeden ayırmaya çalışmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Willy bu konuya 1905'te bir kez daha döndü. Bu kez kurtçuk kaybolmuştu.** Petzoldt'un «kesinlik yasası», bunda «mantık biçimciliği»nden başka bir şey görmeyen Willy'yi kuşkusuz tatmin edemezdi. Petzoldt tarzında konulmuş olan, insandan önce dünyanın varlığı sorunu, «bizi kısaca sağduyunun anladığı biçimde kendinden-şeylere» yeniden geri götürmeyecek midir, diye soruyor yazar (yani materyalizme! Gerçekten de ne korkunç!). Yaşamın bulunmadığı milyonlarca yılın anlamı nedir? «Bizzat zaman bir kendinden-şey değil midir?

---

* «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», c. 20, 1896, s. 72.

** **R. Willy**, «Gegen die Schulweisheit», 1905, s. 173-178.

Kuşkusuz hayır.* Ama öyleyse, insanın dışındaki *(außerpersönlichen)* şeyler, tasarımlardan, içinde yaşadığımız anda çevremizde bulduğumuz bazı parçacıkların yardımıyla insanın yaratmış olduğu hayallerin parçalarından başka bir şey değildir. Peki niçin değildir? Filozofun hayat selinden korkması gerekir mi? ... Kaldır at, diyorum kendi kendime, yapmacık sistemleri ve bu ana, yaşadığın bu ana, sana tek mutluluğu verecek olan bu ana sarıl *(ergreife den Augenblick).» (s. 177/178.)*

Güzel ,güzel! İkisinden biri: ya materyalizm ya da solipsizm. İşte R. Willy'nin gösterişli sözlerine karşın, insandan önce doğanın varlığı sorununun tahlilinde vardığı nokta budur.

Özetleyelim. Binbir zahmetle felsefelerini doğa bilimleri ile uzlaştırmaya ve boşlukları solipsizmle tıkamaya çalışan ampiriokritisizmin üç ileri gelenini görmüş bulunuyoruz. Avenarius, Fichte'nin kanıtını yinelemiş, gerçek dünyanın yerine hayali bir dünya koymuştur. Petzoldt, Fichte'nin idealizminden uzaklaşmış, Kant'ın idealizmine yönelmiştir. «Kurtçuğu» ile tam bir fiyaskoya uğrayan Willy her şeyden elini çekmiş, istemeden doğruyu dilinin ucundan kaçırmıştır: ya materyalizm, ya solipsizm, ya da hatta içinde bulunulan anın dışında hiçbir şey!

Şimdi bize kalan tek şey, okura bizim Rus Machçılarımızın bu sorunu nasıl anladıklarını ve nasıl ele aldıklarını göstermektir. İşte Bazarov'un *«Marksist Felsefe 'Üzerine' Denemeleri»*nde söyledikleri (s. 11):

«Şimdi bize, sadık Vademekum'umuzun (seyahat rehberi —ÇN)» (yani Plehanov'un) «yolgöstericiliğiyle solipsist cehennemin en son, en korkunç alanına, Ple-

* Bu konuyu Machçılarla daha sonra ayrıca tartışacağız.

hanov'un bizi temin ettiğine göre, öznel idealizmin her türünün dünyayı iktiyozorusların ve arkeopterikslerin dünyayı tasarladıkları gibi algılama zorunluğu tehdidi altında bulunduğu alana inmek kalıyor. 'Zihinsel olarak kendimizi', diye yazıyor Plehanov, 'yeryüzünde yalnızca insanın uzak atalarının oturdukları çağa, örneğin mezozoik çağa götürelim. O zaman uzayın, zamanın ve nedenselliğin durumunun ne olduğu sorusu çıkıyor ortaya. O zaman neyin öznel biçimiydiler bunlar? İktiyozorusların öznel biçimleri mi? Hangi zeka, o zaman, kendi yasalarını doğaya benimsetiyordu? Arkeopteriksin zekası mı? Kant'ın felsefesi bu sorulara yanıt veremez. O modern bilimle mutlak olarak uyuşmayan bir felsefe olarak reddedilmelidir.' *('L. Feuerbach', s. 117.)*»

Bazarov, Plehanov'dan yaptığı aktarmayı burada, hemen şimdi göreceğimiz gibi, çok önemli cümlenin başında kesiyor: «İdealizm der ki: öznesiz nesne olmaz. Yeryüzü tarihi, nesnenin, öznenin ortaya çıkışından çok önce, yani tespit edilebilir derecede bir bilinçle bezenmiş olan organizmaların ortaya çıkışından çok önce var olduğunu gösterir... Gelişme tarihi, materyalizmin doğruluğunu gösterir.»

Bazarov'dan sürdürelim:

«... Peki, Plehanov'un kendinden-şeyi istenen çözümü sağlıyor mu? Anımsayalım ki, Plehanov'a göre bile, kendinden-şeyler olarak, şeyler konusunda hiçbir fikir sahibi olamayız; biz onların ancak kendilerini ortaya koyuş biçimlerini; ancak duyu organlarımız üzerindeki etkilerinin sonuçlarını biliriz. 'Bu etkinin dışında, başka hiçbir biçimleri yoktur.' *('L. Feuerbach', s. 112.)* İktiyozoruslar çağında hangi duyu organları vardı? Besbelli ki yalnızca iktiyozorusların ve onların benzerlerinin duyu organları vardı. Yalnız iktiyozorusların zihinsel ta-

sarımları, o çağda geçerliydiler, kendinden-şeylerin gerçek görünüşleriydiler. Böylece, gerçek alanından ayrılmak istemeyen bir paleontolojist, Plehanov'a göre de, mezozoik çağın tarihini iktiyozorusların tasarımlarının ışığı altında yazmak zorundadır. Burada da gene solipsizme kıyasla bir adım ileri gitmiş olmuyoruz.»

İşte bir Machçının, bütünlüğü içinde, akıl yürütmesi (kısaltılması mümkün olmayan bu aktarmanın uzunluğundan dolayı okurken özür diliyoruz); karmakarışıklığın birinci sınıf bir örneği olarak ölümsüzleştirilmeye değer bir akıl yürütme.

Bazarov, Plehanov'u köşeye sıkıştırdığını sanıyor. Eğer, diyor, kendinden şeylerin bizim duyu organlarımız üzerindeki etkileri dışında, kendilerine özgü hiçbir biçimleri yoksa; mezozoik çağda, ancak iktiyozorusların duyu organlarınca algılanan «görünüşleri» altında vardı. Ve bu da bir materyalistin görüşü olacak... öyle mi?! «Biçim», «kendinden-şeyler»in duyu organları üzerindeki etkisinin sonucu olduğuna göre, bundan, şeylerin her türlü duyu organından *bağımsız olarak varolamayacakları* sonucu mu çıkar?

Bir an için varsayalım ki (bu varsayım ne denli olanaksız görünürse görünsün) Bazarov Plehanov'u «gerçekten anlamamıştır», ve Plehanov'un dili ona pek açık görünmemiştir. Öyle olsun! Ama soruyoruz: Bazarov, (Rus Machçıları tarafından materyalizmin biricik temsilcisi durumuna yükseltilen!) Plehanov'la mahalle kavgasında küfür mü ediyor, yoksa *materyalizm* sorununu aydınlatmak mı istiyor? Eğer Plehanov size bulanık ya da çelişkili vb. görünüyorsa, niçin başka materyalistleri almıyorsunuz? Başkalarını tanımıyor musunuz yoksa? Ama cahillik kanıt değildir.

Eğer gerçekten Bazarov dış dünyanın, bizim bilin-

cimizin dışında ve ondan bağımsız *şeylerin* varlığın kabulünün, materyalizmin temel önermesi olduğunu bilmiyorsa, gerçekten eşi bulunmaz koyu bir cehalet olgusu karşısındayız demektir. Okura şunu hatırlatalım ki, Berkeley daha 1710'da, materyalistleri bilincimizden bağımsız olarak varolan ve bilincimize yansıtılan «kendinden nesneler»in varlığını kabul ettikleri için kınamıştı. Kuşkusuz herkes, materyalizme *karşı*, Berkeley'den ya da herhangi bir kimseden yana olmakta özgürdür, bu tartışma götürmez; ama *tüm* materyalizmin temel önermesini budayıp kuşa çevirerek ya da görmezlikten gelerek materyalistlerden sözetmenin de soruna akılalmaz bir karışıklık getirmek olduğu da aynı şekilde tartışma götürmez.

Plehanov, idealizmde öznesiz nesne olmadığı; materyalizmde ise nesnenin özneden bağımsız olarak varolduğu ve bu nesnenin, öznenin bilincinde aşağı yukarı doğru bir biçimde yansıdığını söylediğinde haklı mıydı? Eğer bu doğru *değilse,* Marksizme birazcık saygısı olan bir kişi, Plehanov'un *bu* yanılgısını göstermeliydi ve materyalizm ve insandan önceki doğanın varlığı konusunda Plehanov'u *değil,* başka kişileri, Marx'ı, Engels'i, Feuerbach'ı ele almalıydı. Ama eğer bu doğru ise, ya da en azından siz burada bir yanlış bulacak durumda değilseniz; o zaman kartları karıştırmanız ve okurun kafasında materyalizmi idealizmden ayıran en temel görüşleri bulandırma çabanız, sözcüğün tam anlamıyla bir yazınsal ahlaksızlıktır.

Plehanov'un söylediği en küçük sözden *bağımsız olarak,* bu sorunla ilgilenen Marksistler için, bilindiği gibi, bir materyalist olan (belki de Bazarov bunu *bilmiyordu?)* ve gene çok iyi bilindiği gibi, Marx ve Engels'in onun üzerinden Hegel'in idealizminden kendi mater-

yalist felsefelerine ulaştıkları L. Feuerbach'ın görüşünü aktaracağız. Feuerbach, R. Haym'a yanıtında şöyle yazıyordu:

«İnsanın ya da bilincin nesnesi olmayan doğa, spekülatif felsefeye göre, ya da en azından idealizme göre, terimin Kant'taki anlamında bir kendinden-şey», (bizim Machçıların, materyalistlerin kendinden-şeyi ile Kant'ın kendinden-şeyi arasında yarattıkları karışıklıktan daha sonra sözedeceğiz,) «her türlü gerçeklikten yoksun bir soyutlamadır. Ama yine de idealizm doğada takılıp kalmaktadır. Doğa bilimleri, hiç değilse bugünkü durumlarında, zorunlu olarak, bizi insanın varlık koşullarının henüz verili olmadığı, doğanın, yani yeryüzünün insan gözü ve zekası için henüz bir gözlem nesnesi olmadığı, bunun sonucu olarak doğanın kesinlikle insana yabancı bir varlık olduğu *(absolut unmenschliches Wesen)* bir noktaya götürür. İdealizm bunu şöyle yanıtlayabilir: Ama bu doğa da *senin* tarafından düşünülen bir doğadır *(von dir gedachte)*. Evet, ama kuşkusuz bundan doğanın o dönemde varolmamış olduğu sonucu çıkmaz; tıpkı Sokrates ve Platon'u düşünmediğim zaman, onların benim için varolmadığı olgusundan, Sokrates ve Platon'un bir zamanlar gerçekten ben yokken olmadıkları sonucu çıkarılamayacağı gibi.»*

İşte Feuerbach'ın, insanın ortaya çıkmasından önceki doğanın varlığı açısından materyalizmi ve idealizmi değerlendirişi böyledir. «En yeni pozitivizmi» bilmeyen; ama eski idealist safsataları derinlemesine bilen Feuer-

---

* **L. Feuerbach,** «Sämtliche Werke», yayınlayan: Bolin ve Jodl, c. VII, Stuttgart 1903, s. 510; ya da **Karl Grün,** «L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», c. I, Leipzig 1874, s. 423-435.

bach, Avenarius'un safsatasını («gömlemcinin zihinsel olarak katılması») çürüttü. Oysa Bazarov bize, idealistlerin bu safsatalarını yinelemekten öte kesinlikle yeni bir şey vermiyor: «Eğer orada» (insandan önceki yeryüzünde) «bulunsaydım, dünyayı şöyle şöyle görmüş olurdum.» *(«Marksist Felsefe 'Üzerine' Denemeler», s. 29.)* Başka bir deyişle: Eğer tamamen saçma ve doğa bilimlerine aykırı bir varsayım yaparsam (insan, kendisinden önceki evrenin bir gözlemcisi olabilir), felsefemin iki yakasını biraraya getirmiş olacağım!

Ancak bundan sonra, Avenarius'un, Petzoldt'un ve Willy'nin içine düştükleri «güçlük»ten tek sözcükle sözetmeyen ve her şeyi karmakarışık ederek okura artık materyalizm ile solipsizm arasında herhangi bir ayrımın görülemediği böyle bir salata sunan Bazarov'un soruna hakimiyeti ve kullandığı yazın yöntemleri üzerinde bir yargıya varılabilir. İdealizm burada «gerçekçilik» olarak sunulur; materyalizme ise, şeylerin duyu organları üzerindeki etkileri dışındaki varlıklarını yadsıdığı maledilir! Evet, evet, ya Fauerbach materyalizm ile idealizm arasındaki en temel ayrımları bilmiyordu; ya da Bazarov ve ortakları felsefenin en temel gerçeklerini tamamen yeni tarzda değiştirmişlerdir.

Ya da Valentinov'u alınız. Doğal olarak Bazarov'un hayranı görünen bu filozofa bakınız: 1. «Berkeley, özne ve nesnenin karşılıklı gerekliliği ve birbirine bağlılığı *(Subjekt-Objekt-Korrelativität)* teorisinin kurucusudur.» (s. 148) Ama bu Berkeley idealizmi değildir, yok canım! Bu «derin bir tahlil»dir! 2. «Teorinin temel önermeleri Avenarius tarafından, onun alışılmış idealist yorumlama» (başka bir şey değil, yalnız yorumlama!) «biçimleri[!] dışında en gerçekçi şekilde ifade edilmişlerdir.» Görüyorsunuz, yutturmacayla çocuk kandırı-

yor! 3. «Avenarius'un, bilginin çıkış noktası hakkındaki anlayışı şudur: her birey, belirli bir çevre içerisinde bulunur; bir başka deyişle, birey ve çevre bir ve aynı koordinasyonun birbirine bağlı ve birbirinden ayrılmaz[!] uzuvları ile verilmişlerdir.» (s. 148.) Çok hoş! Bu idealizm değildir, Valentinov ve Bazarov materyalizmin ve idealizmin üstüne çıkmışlardır, bu nesne ile öznenin en «gerçekçi» «ayrılmazlığı»dır. 4. «Karşıt iddia: kendisine uygun düşen bir merkez uzvu olmadan, birey olmadan, karşı-uzuv olmadığı doğru mudur? Besbelli ki[!] hayır... En eski ilkel çağda (arkaik çağda —ÇN) ormanların yeşermekte oldukları bilinir ... bu sırada insan henüz yoktu!» (s. 148.) Bu demektir ki, ayrılamaz olan *ayrılabilmektedir!* Bu «doğal» değil mi? 5. «Bilgi teorisi açısından kendinden-nesne sorunu gene de saçma olarak kalır.» (s. 148.) Kuşkusuz! Henüz duyumlarla bezenmiş organizmalar yokken, nesneler gene de duyumlarla *özdeş* «öge karmaşaları» idiler! 6. «Schubert-Soldern ve Schuppe'nin temsil ettikleri immanentist okul, bu[!] düşünceleri işe yaramaz bir biçimde ifade etmiş ve solipsizm çıkmazına saplanmıştır.» (s. 149.) «Bu düşünceler»in kendileri solipsizm taşımazlar, ve ampirioktisizm hiçbir şekilde, Avenarius hakkında sempatilerini açıklarken yalan söyleyen immanentist filozofların gerici teorilerinin değişik bir çeşidi de değildir!

Bu felsefe değildir, sayın Machçı beyler; birbiriyle bağıntısı olmayan boş gevezeliktir.

5 — İNSAN BEYİN İLE Mİ DÜŞÜNÜR?

Bazarov bu soruyu kesin olarak olumlu biçimde yanıtlıyor. Şöyle diyor: «Eğer Plehanov'un 'bilinç maddenin bir iç (? — Bazarov) durumudur' tezine daha do-

yurucu bir biçim verilmiş olsaydı, örneğin 'her ruhsal süreç, beyin sürecinin bir işlevidir' biçiminde ifade edilmiş olsaydı, ne Mach ne de Avenarius buna karşı çıkmazlardı.» *(«Marksist Felsefe 'Üzerine' Denemeler», s. 29.)*

Sıçan, kediden daha güçlü bir hayvan tanımaz. Rus Machçıları da Plehanov'dan daha güçlü bir materyalist tanımıyorlar. Gerçekten Plehanov, bilincin maddenin bir iç durumu olduğu materyalist savını dile getiren *tek* ya da ilk kişi miydi? Ve eğer Plehanov'un açıkladığı bu materyalist formül Bazarov'un hoşuna gitmiyorsa, ne diye Engels'i ya da Feuerbach'ı değil de Plehanov'u alıyor?

Çünkü Machçılar doğruyu itiraf etmekten korkuyorlar. Onlar sadece Plehanov'la savaşıyormuş gibi yaparak materyalizmle savaşıyorlar: korkak ve ilkesiz bir yöntem!

Ama biz geçelim ampiriokritisizme. Avenarius düşüncenin beynin bir işlevi olduğuna «karşı çıkmayacaktı.» Bazarov'un bu sözleri doğrudan bir yalanı [Unwahrheit: doğru olmayan —ÇN] içeriyor. Avenarius materyalist teze *karşı çıkmakla* kalmıyor, tam da onu çürütmek için bütün bir «teori» yaratıyor. «Beyin», diyor Avenarius *«İnsanın Dünya Anlayışı»*nda, «düşüncenin yurdu, merkezi, yaratıcısı, aleti ya da organı, taşıyıcısı ya da dayanağı vb. değildir» (s. 76, Mach tarafından *«Duyumların Tahlili»*nde (s. 32) onaylanarak aktarılıyor). «Düşünme, beyinde oturan bir şey ya da beynin hükümdarı değildir; düşünme beynin öteki yarısı ya da öteki yanı vb. de değildir; o beynin bir ürünü ya da hatta beynin fizyolojik bir işlevi ya da beynin herhangi bir durumu da değildir.» (a.g.e.,) Avenarius, *«Notlar»*ında daha az açık değildir: «Tasarımlar, beynin (fizyolojik, psişik,

psiko-fizik) işlevleri değildir.» (Adı geçen inceleme, § 115, s. 419.) Duyumlar «beynin psişik işlevleri» değildir. (§ 116.)

Demek ki, Avenarius'a göre beyin düşünme organı değildir ve düşünme de beynin işlevi değildir. Engels'i alalım ve hemen bunlara taban tabana zıt, açıkça materyalist formülasyonlar buluruz. «Düşünme ve bilinç», diyor Engels *«Anti-Dühring»*de, «insan beyninin ürünleridir.» *(Beşinci Almanca baskı, s .22.)*[35] Bu düşünce aynı kitapta birçok kez tekrarlanmıştır. *«Ludwig Feuerbach»* ta, Feuerbach ve Engels'in görüşlerinin şu tasvirini buluyoruz: «... duyularla algılanabilen, kendimizin de ait bulunduğu maddi *(stoffliche)* dünya tek gerçek olandır», «bilincimiz ve düşünmemiz, bize ne denli duyumlarüstü görünse de, maddi, cisimsel bir organın, beynin ürünüdür *(Erzeugnis)*. Madde aklın bir ürünü değildir, bilakis aklın kendisi maddenin en üstün ürünüdür. İşte bu kuşkusuz arı materyalizmdir.» *(Almanca 4. baskı, s. 18.)* Ya da doğanın «düşünen beyin içindeki»[36] çıplak yansımasından vb. vb. sözettiği 4. sayfa.

Avenarius bu materyalist görüşü reddeder; «beynin düşünmesi»ni *«doğa bilimlerinin fetişizmi»* diye nitelendirir *(«İnsanın Dünya Anlayışı», Almanca 2. baskı, s. 70)*. Avenarius bu noktada doğa bilimlerinden kesinlikle saptığı konusunda hiçbir yanılsamaya kapılmıyor.O,Mach ve bütün immanentistler gibi, doğa bilimlerinin bilinçsiz, kendiliğinden materyalist bir anlayışa dayandıklarını kabul eder. Açıkça, *«egemen psikoloji» ile tam bir uyumsuzluk* içinde olduğunu kabul ve ilan eder *«Notlar»*, s. 150 ve daha birçok yerde). Bu egemen psikoloji, kabul edilemez bir «introjection» (filozofumuzun sancılı bir doğumla dünyaya getirdiği yeni bir sözcük daha!) yapar; başka bir deyişle, düşünmeyi beynin içine sokar

ya da duyumları içimize yerleştirir. Bu «iki sözcük» (in uns: içimize), diye devam ediyor Avenarius aynı yerde, ampiriokritisizmin karşı çıktığı varsayımı *(Annahme)* içerir. «İşte 'görülen' şeyleri vb. insanın *içine sokmaya (Hineinverlegung) introjektion* denir.» (s. 153, § 45.)

Introjektion, «önümde *(Vor mir; s. 154)* yerine 'içimde'yi koyarak, '(gerçek) çevrenin bütünleyici parçasını' '(düşünülmüş: 'ideellen') düşünmenin bütünleyici bir parçası' haline getirerek» «dünyanın doğal anlayışından» *(natürlichen Weltbegriff)* «ilkede sapar (aynı yerde). «Introjektion, verilmiş olanın içinde *(im Vorgefundenem)* açıkça ve serbestçe kendini gösteren Amekanik'ten (psişik olan yerine yeni bir sözcük!), merkezi sinir sistemi içinde gizemli bir şekilde kendini gizleyen bir şey (Avenarius «Latitierendes» diyor — «yeni» bir sözcük daha!) yapar» (aynı yerde).

İşte yine ampiriokritikçilerin ve immanentist filozofların «safça gerçekçiliğin» ünlü savunmasında iyice doymuş olduğumuz aynı mistifikasyon yutturmaca) ile karşı karşıyayız. Avenarius burada, Turgenyev'in düzenbazının öğüdünü tutuyor:[37] Kendinde gördüğün tüm kusurlara karşı büyük bir enerjiyle isyan et. Avenarius idealizmle savaşır görünmeye çabalıyor: felsefi idealizm çoğu kez introjektion'dan türetilir; dış dünya duyuma, tasarıma vb. dönüşür; ama ben «safça materyalizmi» savunuyorum; bütün verilmiş olanın, «Ben»in ve çevrenin eksiksiz gerçeğini, dış dünyayı insanın beyninin içine sokmaksızın savunuyorum.

Kötü ünlü koordinasyon örneğinin gözlerimizin önüne serdiği safsatanın tam bir eşi. İdealizme saldırarak okurun yönünü saptıran Avenarius, gerçekte biraz değişik sözcüklerle idealizmi savunuyor: Düşünme beynin işlevi değildir; beyin düşünme organı değildir; du-

yumlar sinir sisteminin işlevi değildirler, hayır! Duyumlar sadece bir yanlarıyla ruhsal «ögeler»dir ama öteki yanlarıyla (ögeler *«özdeş»* olmalarına rağmen) fiziksel-dirler. Avenarius, karmakarışık yeni terminolojisi ile, yeni bir «teori»yi dile getirmek iddiasında olan karmaşık, ağdalı yeni sözcüklerle, sonunda hep temel idealist önermesine dönmek üzere yerinde saymaktan başka bir şey yapmaz.

Ve bizim Rus Machçılarımız (örneğin Bogdanov), «yutturmaca»yı farketmedilerse de, ve idealizmin «yeni» savunmasında onun çürütülmesini gördülerse de, meslekten filozoflar ampiriokritisizm tahlillerinde, Avenarius'un fikirlerinin —ağdalı, karmaşık terminoloji bir kez soyulup atılınca— açıkça görülen gerçek özünün aklı başında bir değerlendirmesini vermişlerdir.

Bogdanov 1903'te şöyle yazıyordu (*«Otoriter Düşünme», «Toplum Psikolojisi»* derlemesi içinde yayınlanan makale, s. 119 ve devamı):

«Richard Avenarius, ruh ve beden düalizminin gelişmesinin en eksiksiz, en uyumlu felsefi görünümünü sunmuştur. Onun 'intojektion öğretisi'nin özü şudur»: (biz yalnız fiziksel cisimleri doğrudan doğruya gözlemliyoruz ve başkasının yaşadıkları üzerine, yani başkasının ruhsal yapısı üzerine sadece varsayımlarla fikir yürütüyoruz). «... Bu varsayım, başka bir kişinin yaşadıklarının onun bedeninde yerleşmiş olduğu, onun organizmasına sokulmuş (entrojekte edilmiş: introjiziert) olmaları olgusuyla karmaşıklaşır. İşte bu, bir sürü çelişkilere varan gereksiz bir varsayımdır. Avenarius düalizmin, sonra felsefi idealizmin gelişiminin bir dizi tarihsel evrelerini gözlerimizin önüne sererek, sistemli olarak bu çelişkileri belirtiyor. Ama burada onu izlememize hiç de gerek yok...» «Introjektion düşünce ve bedenin düalizminin bir açıklaması görevini görür.»

Bogdanov «Introjektion»un idealizme karşı yönelmiş olduğuna inanarak profesörce felsefe oltasına takıldı. Materyalizme karşı yönelmiş olan *zoka*yı farketmeden, Avenarius'un kendisinin yaptığı Introjektion değerlendirmesini *olduğu gibi* kabul etti. Introjektion, düşünmenin beynin bir işlevi olduğunu, duyumun insanın merkezi sinir sisteminin bir işlevi olduğunu yadsır; yani materyalizmi çürütmek için fizyolojinin en temel gerçeğini yadsır. Böylece «düalizm» (Avenarius'un idealizme karşı bütün diplomatça öfkesine karşın), *idealist bir biçimde* çürütülmüştür, çünkü duyum ve düşünme burada ikincil etkenler, maddenin türevleri olarak değil, *birincil* etkenler olarak görünürler. Avenarius düalizmi, ancak özne olmadan nesneyi, düşünme olmadan maddeyi, duyumlarımızdan bağımsız olarak dış dünyayı «çürüttüğü» ölçüde çürütmüştür, yani idealist bir biçimde çürütmüştür. Avenarius, bizim «Ben»imizi olduğu kadar, ağacı, yani çevreyi de kapsayan «tam» deneyimin «çözülmez» bağları teorisini güçlendirmek için, ağacın görünen resminin benim ağtabakamın, sinirlerimin ve beynimin işlevi olduğu olgusunu yadsımak gibi saçma bir yadsımaya gerek duymuştur.

Introjektion öğretisi, sarsılmaz bir şekilde, düşünmenin beynin işlevi olduğunu, duyumların, *yani dış dünyanın* yansılarının *bizde* varolduklarını, bunların bizim duyu organlarımız üzerindeki etkisi ile meydana geldiklerini kesin ve ısrarlı bir şekilde doğrulayan doğa bilimlerine aykırı her türlü idealistçe saçmalıkları insanın kafasına sokmaya çalışan kafa karışıklığından başka bir şey değildir. «Düşünme ve beden düalizmi»nin matertalizm tarafından (yani materyalist tekçilik) aıklanması; düşünme ancak ikincil bir etken, beynin bir işlevi, dış dünyanın bir yansısı olduğundan, düşünmenin bedenden bağımsız bir varlığı olmadığını öğretmesinden

ibarettir. «Düşünme ve beden düalizmi»nin idealist ayıklanması (yani idealist tekçilik) ise, düşünmeyi bedenin bir işlevi *değil*, ama «çevre» ve «Ben» ancak aynı «öge karmaşaları»nın çözülmez bağlantısı halinde varolmak üzere, birincil etken saymasından ibarettir. «Düşünme ve beden düalizmi»ni ayıklamanın bu birbirine taban tabana zıt iki yöntemi dışında, yanlız seçmecilik, yani şu materyalizmle idealizmin anlamsız karışımı olan seçmecilik dışta tutulursa, bir üçüncü yol yoktur. Ve işte Bogdanov ve ortaklarına «materyalizmin ve idealizmin dışındaki doğru» olarak gözüken, Avenarius'ta varolan bu karışımdır.

Oysa meslekten felsefeciler, Rus Machçıları kadar safdil ve onlar kadar kolay inanır değildirler. Bu sıradan profesörlerden her biri, doğrusu *«kendi»* materyalizmi çürütme sistemini ya da en azından *«kendi»* materyalizmle idealizmi «uzlaştırma» sistemini savunur; ama rakiplerine gelince, onlardaki bütün «orijinal», «en yeni» sistemlerin hepsinin orasına burasına dağılmış tutarsız materyalizm ve idealizm kırıntılarını acımasızca ortaya sermekten geri durmazlar. Birkaç genç aydın Avenarius'un oltasına takılmışsa da, oltanın her bir çeşidini görmüş olan eski kurt Wundt'a oyun etmek olanaksızdı. İdealist Wundt, *Introjektion öğretisinin antimateryalist eğilimini överek* laf cambazı Avenarius'u çok kabaca teşhir etti.

«Eğer ampiriokritisizm», diye yazıyor Wundt «kaba materyalizmi, beynin düşünmeye 'sahip olduğu' ya da düşünmeyi 'sağladığı' şeklinde, onun olgusal gözlem ve tanımlama ile hiçbir şekilde ortaya konamayacak bir çelişki ifade ettiği» (açıktır ki, Wundt için insanın beyin olmadan da düşünmesi bir «olgudur»!) «için suçluyorsa... kuşkusuz bu suçlama haklıdır.» (adı geçen inceleme, s. 47/48.)

Kuşkusuz! İdealistler materyalizme karşı her zaman yarı[m-gönüllü —ÇN] teorisyenler Avenarius ve Mach'la birlikte yürüyeceklerdir! «Ne yazık ki», diye ekliyor Wunt, «bu Introjektion teorisinin bağımsız canlı diziler öğretisiyle herhangi bir ilişkisi yoktur ve öyle görünüyor ki, sonradan akla gelen bir düşünce olarak ve oldukça yapay bir biçimde ona eklenmiştir.» (s. 365.)

«Introjektion'a», diyor O. Ewald, «ampiriokritisizmin kendi yanlışlarını örtmek için gerek duyduğu bir uydurmadan başka bir gözle bakılmamalıdır» (a.g.e., s. 44). «Garip bir çelişkiye tanık oluyoruz: bir yandan Introjektion'un ayıklanması ve dünyanın doğal anlayışının yeniden kurulması ile, dünyaya yaşayan gerçeğinin niteliği geri verilmek istenir; öte yandan, ampiriokritisizm, ilke koordinasyonunu kabul ederek, karşı-uzuv ve merkez uzuvun mutlak karşılıklı ilişkisi teorisi ile düpedüz idealist bir teoriye götürür. Avenarius böylece bir kısır döngü içinde döner durur. O idealizme karşı savaşa çıktı ama düşmanla süngü süngüye gelmenin eşiğinde, silahları onun önüne bırakıverdi. Nesneler dünyasını öznenin boyunduruğundan kurtarmak istiyordu ama yeniden bu dünyayı özneye bağladı. Onun eleştirisiyle gerçekten yıkmış olduğu, idealizmin gerçek bilgi teorisinin ifadesinden çok, onun bir karikatürüdür.» (a.g.e., s. 64/65.)

«Avenarius'un sık sık aktarılan, beynin ne düşünme yeri, ne organı ve ne de taşıyıcısı olduğu şeklindeki iddiası», diyor Norman Smith, «bu iki şey arasındaki ilişkileri belirtmek için sahip olduğumuz biricik terminolojinin yadsınmasıdır.» (Adı geçen makale, s. 30.)

Wundt'un onayladığı Introjektion teorisinin, sistemli bir biçimde «natüralizmle ve agnostisizmle» ve özellikle (ama Huxley'in materyalizminin, Engels'in kı-

nadığı gibi, kararlılık ve açıklıktan yoksun oluşu yüzünden değil de) agnostisizminin ardında aslında materyalizmi gizlediği için Th. Huxley ile savaşan açık sözlü ruhçu [spiritualist] James Ward'ın* alkışını almasında şaşılacak bir şey yoktur.

Belirtelim ki, her türlü felsefi hilelerden kaçınan ve Introjektion'u, koordinasyonu ya da «evrenin ögelerinin keşfi»ni vb. kabul etmeyen İngiliz Machçı K. Pearson, bütün bu «örtülerden» sıyrıldığında, Machizmin kaçınılmaz sonucuna, yani saf öznel idealizme varır. Pearson «ögeler»i tanımaz. «Duyu izlenimleri» *(sense impressions)*: işte onun ilk ve son sözü budur. O insanın beynin yardımıyla düşündüğünden kuşku duymaz. Ve bu sav ile (bilime uygun bu tek sav ile) onun felsefesinin çıkış noktası arasındaki çelişki, çıplak ve açık seçik olarak kalır. Pearson, maddenin bizim duyu izlenimlerimizden bağımsız olarak varlığı savına karşı koyarken *«The Grammar of Science» VII. Bölüm)*, soğukkanlılığını kaybeder. Berkeley'in bütün kanıtlarını yineleyerek, maddenin bir hiçlik olduğunu bildirir. Ama beyin ile düşünme arasındaki ilişkiler sözkonusu olur olmaz, kesin bir şekilde şunu açıklar: «Maddi bir mekanizmaya bağlı iradeden ve bilinçten, bu mekanizma olmadan iradeye ve bilince benzeyen hiçbir şeyi çıkaramayız.»** Pearson araştırmalarının bu bölümünü özetleyen bir tezi de aşağıdaki gibi formüle eder: «Bilincin bizimkine benzer bir sinir sisteminin dışında hiçbir anlamı yoktur; her maddenin bilinçi olduğunu iddia etmek mantık dışıdır» (buna karşılık, her maddenin özde duyumla ak-

---

* **James Ward,** «Naturalism and Agnosticism», 3. baskı, Londra 1906, c. II, s. 171/172.

** **«The Grammar of Science»**, 2. baskı, Londra 1900, s. 58.

rabalığı olan bir özelliği, yansıtma özelliği olduğunu varsaymak mantıklıdır); «daha da mantık dışı olanı, bilincin ve iradenin maddenin dışında varolabileceğini iddia etmektir.» (a.g.e., s. 75, 2. tez.) Böylece Pearson bu konuda içinden çıkılmaz bir duruma düşüyor! Madde, duyu izlenimleri gruplarından başka bir şey değildir; bu onun tezi, onun felsefesidir. Bundan çıkan sonuca göre, duyum ve düşünce birincil etkenlerdir, madde ise ikincil etkendir! Ama hayır!, maddesiz bilinç yoktur, ve hatta, öyle görünüyor ki, sinir sistemsiz bilinç de yoktur! Bir başka deyişle, bilinç ve duyum ikincil etkenlerdir. Deniz dünya üzerinde, dünya balina üzerinde, balina da deniz içinde. Ne Mach'ın «ögeler»i, ne de Avenarius'un koordinasyonu ve Introjektion'u bu karışıklığı giderir; bütün yaptıkları, sorunu bulanıklaştırmak, felsefe-bilimsel bir laf salatasıyla yolları tıkamaktır.

Üzerinde fazla durmaya gerek olmayan bir sürü «Notalen», «Sekuralen», «Fidentialen», vb. vb. yaratan Avenarius'un özel terminolojisi işte bu saçma sapan dilin bir örneğidir. Bizim Rus Machçıları, bu profesörce saçmalıkları çok kez utangaçlıktan gelme bir sessizlikle geçiştirirler; sadece zaman zaman (daha da sersemleştirmek için) okurun kafasına birkaç «Existential» vb. fırlatırlar. Ama safdiller bu laf ebeliğinde özel bir biyomekanik görseler de, bizzat kendileri «ağdalı» deyimlerin meraklısı olan Alman filozofları, Avenarius'la alay ederler. Kişi ister «Notal» (notus: bilinen) desin, ister şunu ya da bunu bilirim desin, bu ikisi tamamiyle aynı şeydir, diyor wundt, «Ampiriokritikçi Sistemin Skolastik Niteliği» başlıklı bölümde. Gerçekten hiçbir ışık sızdırmayan koyu bir skolastik sözkonusudur. Avenarius'un en sadık öğrencilerinden biri olan R. Willy, bunu açıkyüreklilikle itiraf etmek cesaretini göstermiştir. «Avenarius bir biyo-mekanik hayali kurmuştur», di-

yor. «Ama beynin yaşamı ancak olguların keşfedilmesiyle anlaşılabilir, yoksa Avenarius'unki gibi yöntemlerle değil. Avenarius'un biyo-mekaniği hiçbir yeni gözleme dayanmaz; bu biyo-mekaniğin belirgin özelliği şemacı kavram yapısıdır; şunu da ekleyelim ki, kavramların yapıları bazı perspektifler açan varsayımlar özelliğine bile sahip değildir; bunlar uzaktaki ufku görmemize engel olan bir duvar gibi sıradan spekülasyon şablonlarından başka bir şey değildir.»*

Rus Machçıları pek yakında, Avrupa'nın burjuva filozofları tarafından çoktan terkedilmiş olan bir şapkanın önünde hayranlıkla kendinden geçen moda meraklılarına benzeyeceklerdir.

6 — MACH VE AVENARIUS'UN SOLİPSİZMİ ÜZERİNE

Daha önce gördük ki, öznel idealizm, ampiriokritikçi felsefenin çıkış noktası ve temel tezidir. Dünya bizim duyumumuzdur, «öge» gibi, «bağımsız dizi», «koordinasyon» ya da «Introjektion» teorileri gibi küçük küçük sözcüklerin yardımıyla, hiçbir şekilde değiştirilmeksizin törpülenmeye çalışılan temel tez budur işte. Bu felsefenin anlamsızlığı, solipsizme, felsefe yapan bireyin varlığından başka bir şeyi tanımamaya varmasındadır. Ama bizim Rus Machçıları, okurlarını, Mach'a yöneltilen «idealizm, hatta solipsizm suçlaması»nın «aşırı bir sübjekti-

---

* **R. Willy**, «Gegen die Schulweisheit», s. 169. Titiz Petzoldt böyle ödünlerde elbette bulunmazdı; bir darkafalının kendini beğenmiş hoşnutluğuyla Avenarius'un «biyolojik» skolastisizmini geveleyip duruyor. (c. I, 2. bölüm.)

vizm» olduğu konusunda inandırmaya çalışıyorlar. «Duyumların Tahlili»nin Rusça çevirisinin önsözünde (s.XI) Bogdanov'un dediği de budur. Ondan sonra bütün Machçılar takımının çok çeşitli tonlarda yineledikleri de budur.

Kendi solipsizmlerini gizlemek için Mach ve Avenarius'un kullandıkları yöntemleri inceledikten sonra, şunu eklemek zorundayız: iddiaların «aşırı sübjektivizmi» baştan aşağı Bogdanov ve ortaklarının işidir, çünkü en değişik akımların felsefi yazındaki yazarları, çoktan beri Machizmin büyük günahını, bütün kılıkları altından çıkarıp açıklamışlardır. Biz, Machçılarımızın *cehaletinin* «sübjektivizmini» yeterince ortaya koyan bazı görüşleri *sıralamakla* yetinelim. Bununla ilgili olarak şunu da belirtelim ki, meslekten filozofların hemen hemen hepsi, idealizmin değişik çeşitlerine yakınlık duyarlar: idealizm onların gözünde, bizim, biz Marksistlerin gözünde olduğu gibi bir kınama nedeni değildir. Ama onlar Mach'ın felsefi eğiliminin *gerçek* yönünü saptayarak, idealist bir sisteme, kendilerince daha tutarlı olan bir başka idealist sistemle karşı çıkıyorlar.

O. Ewald, Avenarius'un öğretilerinin tahliline ayırdığı kitabında şöyle yazıyor: «Ampiriokritisizmin yaratıcısı kendini nolensvolens* solipsizme mahkûm ediyor» (a.g.e., s. 61/62).

Mach'ın, «*Erkenntnis und Irrtum*»a yazdığı önsözde kendisiyle dayanışmasını özellikle belirttiği öğrencisi Hans Kleinpeter diyor ki: «Mach bize idealizmin bilgi teorisinin, doğa bilimlerinin istemleriyle bağdaşırlığının bir örneğini sunuyor» (seçmecilere göre her şey «bağdaşabilir»!), «öyle bir örnek ki, doğa bilimlerinin solipsizmde durup kalmaksızın, pekala solipsizmi çıkış

* İster istemez. —ÇN

noktası alabileceğini göstermektedir» *(«Archiv für systematische Philosophie»*[38], c. VI, 1900, s. 87).

E. Lucka, Mach'ın *«Duyumların Tahlili»*ni eleştirici bir şekilde incelerken şöyle diyor: «Bu yanlış anlaşılma bir yana bırakılırsa, Mach salt idealizm alanında yeralır... Mach'ın neden Berkeley'ci olmaya karşı savunmaya geçtiğini bir türlü anlayamıyoruz.» *(«Kant-studien»*[39], c. VIII, 1903, s. 416, 417.)

Mach'ın yukarıda değinilen önsözde desteklediğini söylediği *(«Erkenntnis und Irrtum»*, 1906, Önsöz, s. X, Mach'ın daha önceleri sandığından «daha yakın bir fikir akrabalığı») en gerici Kantçılardan biri olan W. Jerusalem şöyle diyor: «Mantıki sonucuna kadar götürülen görüngücülük [Phänomenalismus], solipsizme varır.» — Kant'tan da bir şey almak gerek elbette! (Bkz. *«Der kritische Idealismus und die reine Logik»*, 1905, s. 26.)

R. Hönigswald: «... immanens felsefesi yandaşları ve ampiriokritisizm okulu için seçenek şudur: ya solipsizm, ya da Fichte, Schelling veya Hegel'in metafiziği.»*(«Über die Lehre Humes von der Realität der Außendinge»*, 1904, s. 68.)

İngiliz fizikçisi Oliver Lodge, materyalist Haeckel'i sert bir dille azarladığı yapıtında, sanki herkesçe bilinen bir şeymiş gibi, «Mach ve Pearson gibi solipsistler» den sözederek geçiyor» *(Sir Oliver Lodge, «La vie et la matière»*, Paris 1907, s. 15)

İngiliz doğa araştırmacılarının organı *«Nature»*[40] dergisi, arazi mühendis E.T. Dickson'ın ağzından Machçı Pearson hakkında çok belirgin bir görüş açıkladı; bu görüş, yeniliği dolayısıyla değil ama Rus Machçılarının Mach'ın felsefi karışıklıklarını «doğa bilimleri felsefesi» olarak safça benimsedikleri için aktarılmaya değer. *(A. Bogdanov, «Duyumların Tahlili»ne önsöz, s. XII vd..)*

«Pearson'ın bütün kitabının temeli», diye yazıyor Dickson, «'duyu algılarımızdan başka bir şeyi doğrudan tanıyamadığımıza göre, öyleyse bizim genellikle nesnel, ya da dıştaki şeyler dediğimiz şeyler, duyu izlenimleri gruplarından başka bir şey değildir' şeklindeki önermedir. Profesör Pearson, bununla birlikte, kendisininkinden başka bilinçlerin varlığını kabul ediyor; bunu yalnızca kitabını onlara sunarak yapmakla kalmıyor, ama kitabının birçok bölümlerinde açık seçik bir biçimde de kabul ediyor.» Pearson analoji [benzetme] yoluyla, başka insanların bedensel hareketlerini gözlemleyerek başkalarının bilincinin varlığını çıkarsıyor; ve başkalarının bilinci gerçek olduğuna göre, benim dışımdaki başka insanların varlığını da kabul etmek gerekir! «Kuşkusuz, yalnız dış şeylerin değil, bütün yabancı bilincin de gerçek olmadığını ve onların ancak kendi hayalinde var olduğunu ileri süren tutarlı bir idealisti böyle çürütmek olanaksızdır. Ama başka bilinçlerin gerçekliğini kabul etmek, onların farkında oluşumuzu sağlayan insan bedenlerinin dış görünümü olan araçların gerçekliğini de kabul etmek demektir.» Bu çıkmazdan tek çıkış yolu ise, bizim dışımızda, bizim duyu algılarımıza karşılık olan bir nesnel gerçeklik «varsayımı»nı kabul etmektir. Bu varsayım duyu algılarımızın doyurucu bir açıklamasını sağlar. «Profesör Pearson'ın herkes gibi buna inandığı yolunda ciddi bir kuşku duyamam. Ancak eğer böyle bir şeyi açıkça kabul etseydi, *'The Grammar of Science'* kitabının hemen hemen bütün sayfalarını yeniden yazması gerekirdi.»*

Mach'ın hayranlık uyandıran idealist felsefesi, görüldüğü gibi, düşünen doğa araştırmacıları tarafından ancak alayla karşılanmaktadır.

---

* «Nature», 21 Temmuz 1892, s. 269.

Bitirirken bir de Alman fizikçisi L. Boltzmann'ın değerlendirmesinden sözedelim. Machçılar belki de, daha önce Friedrich Adler'in de dediği gibi, bu fizikçinin eski okuldan olduğunu, söyleyeceklerdir. Ama *şimdi* sözkonusu olan, fizik teorileri değil, felsefenin temel sorunudur. Boltzmann, «yeni bilgi-teorik doğmalarla gözleri kamaşanlara» karşı şöyle yazıyor: «Ancak duyuların dolaysız algılarından çıkartabileceğimiz bilgilere karşı güvensizlik, eski saf inanışa taban tabana zıt bir aşırı uca vardı. Deniliyor ki, yalnız duyu algıları bize verilmiştir ve bir adım daha ileri gitmeye hakkımız yoktur. Ama bu sözleri benimseyenler tutarlı olsalardı, hemen bunun ardından gelen soruyu sormaları gerekirdi: bizim kendi dünkü duyu algılarımız da verilmiş midir? Bize doğrudan verilmiş olan, sadece duyu algıları dediğimiz şey, ya da sadece düşünce dediğimiz, yani şu anda düşünmekte olduğumuz şeydir. O halde, tutarlı olmak için yalnız kendi öz 'Ben'i dışında bütün insanlığın varlığını değil, bilakis aynı zamanda geçmiş bütün düşüncenin varlığını da yadsımak gerekirdi.»*

ni» «görüngüsel» görüşünü, felsefede öznel idealizmi yeni» «görünsel» görüşünü, felsefede öznel idealizmi yeniden canlandıran eski bir anlamsızlık olarak alaya alıyor.

Hayır, Mach'ın en temel yanılgısının solipsizm olduğunu «farkedemeyenler», «öznel» körlükle malul olanlardır.

---

* **Ludwig Boltzmann,** «Populäre schriften», Leipzig 1905, s. 132. Ayrıca bkz. s. 168, 177, 187 vb...

İKİNCİ BÖLÜM

AMPİRİOKRİTİSİZMİN VE DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ

II

1. «KENDİNDEN ŞEY», YA DA V. ÇERNOV FRİEDRİCH ENGELS'İ ÇÜRÜTÜYOR

Bizim Machçılarımız «kendinden şey» üzerine o kadar yazı yazdılar ki, yazdıklarını biraraya toplasanız dağ gibi bir basılmış kağıt yığını olurdu. «Kendinden şey» Bogdanov, Valentinov, Bazarov, Çernov, Berman ve Yuşkeviç için tam bir bête noire*'dır. Ona yakıştırmadıkları hiçbir küfür, etmedikleri hiçbir alay yoktur. Ama bu baş belası kendinden şeye karşı mücadeleleri kime karşı yöneliyor? İşte burada Rus Machizminin filozoflarının, siyasi partilere göre bir bölünmesi başlar.

* Kara hayvan; korkutucu hayalet, tiksinilen ve nefret duyulan şey, kişi.

Marksist geçinen Machçıların hepsi, yanılmakla, Kantçılığın içine düşmekle ve Engels'ten uzaklaşmakla suçladıkları *Plehanov*'un «kendinden şey»i ile savaşıyorlar. (Bu suçlamalardan birincisini IV. bölümde ele alacağız; burada yalnız ikincisini işleyeceğiz.) Narodnik ve Marksizmin yeminli düşmanı Machçı bay V. Çernov, «kendinden şey»den ötürü *Engels'e karşı* doğrudan bir savaşa giriyor.

İnsan itiraf etmekten utanır ama, gizli tutmak da ayıp olurdu: Bu kez Marksizme karşı açıkyürekli düşmanlığı, bay Viktor Çernov'u, Partimiz içerisindeki yoldaşlardan ve felsefedeki bütün karşıtlarımızdan *daha ilkeli* yazınsal düşmanlardan biri haline getirdi.[41] Çünkü yalnız *kötü niyet* (ve ayrıca, belki de materyalizmi bilmeyişleri?) yüzündendir ki, Marksist geçinen Machçılar, sadece Plehanov'un çevresinde eşelenmek üzere, Engels'i diplomatça uzak tuttular ve Feuerbach'ı ise tamamıyla görmezden geldiler. Gerçekten de bu, bizzat öğretmenin görüşlerinin dürüstçe bir incelenmesinden korkakça kaçınarak, Engels'in bir öğrencisi etrafında dönmek, ona usandırıcı ve küçük gagalamalar ve itirazlardır. Bu ivedi yazılmış notların amacı, Machizmin gerici niteliğini açığa çıkarmak ve Marx ve Engels'in materyalizminin doğruluğunu ortaya koymak olduğuna göre, Marksist geçinen Machçıların Plehanov'a saldırılarını bir kenara bırakarak, doğrudan ampiriokritikçi V. Çernov'un çürütmeye çalıştığı Engels'e dönelim. V. Çernov'un «*Felsefe ve Sosyoloji İncelemeleri*»nde (Moskova 1907; nerdeyse tamamı 1900'den önce yazılmış makalelerden oluşan bir derleme) «*Marksizm ve Deneyimüstü Felsefe*» adını taşıyan makalesi, gizlisi saklısı olmayan bir biçimde Marx'ı Engels'e karşı çıkarma girişimiyle başlıyor, Engelse'i «safça dogmatik materyalizm»le, «en kaba materyalist dogmatizm»le suçluyor

(s. 29 ve 32). Bay V. Çernov'un kanısınca, Engels'in Kant'ın «kendinden şey» ve Hume'un felsefesi çizgisine karşı öne sürdüğü kanıt bunun «yeterli» örneğidir. Öyleyse biz de bu kanıtla başlayalım.

Engels, «*Ludwig Feuerbach*»ın da idealizm ile materyalizmin temel felsefe akımları olduklarını açıklar. Materyalizm doğayı birincil, ruhu ikincil sayar; varlığı birinci, düşünmeyi ikinci plana koyar. İdealizm için tam tersi geçerlidir. Engels, idealizmin ve materyalizmin «çeşitli okulları»nın filozoflarının bölündüğü bu «iki büyük kamp» arasındaki köklü ayrımı görüşlerinin temel taşı yapar ve idealizm ve materyalizm terimlerini başka anlamlarda kullananları açıkça «karışıklık çıkarmak»la suçlar.

«Bütün felsefenin en yüksek sorunu», «tüm, özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu», diyor Engels, «düşünme ile varlık arasındaki, ruh ile doğa arasındaki ilişkiler sorunudur.» Engels, filozofları bu temel sorun bakımından «iki büyük kampa» ayırdıktan sonra, bu temel felsefe sorununun «bir başka yönü daha» olduğunu gösterir: «Bizi çevreleyen dünya hakkındaki düşüncelerimiz ile, bu dünyanın kendisi arasında nasıl bir bağıntı vardır? Düşüncemiz gerçek dünyayı tanıyacak durumda mıdır? Biz, gerçek dünyaya ilişkin tasarımlarımızda ve kavramlarımızda, gerçeğin doğru bir yansısını yaratabilir miyiz?»*

---

* **Fr. Engels,** «L. Feuerbach...», 4. Almanca baskı, s. 15. Rusça çevirisi, Cenevre 1905, s. 12/13. Bay V. Çernov «Spiegelbild» sözcüğünü sözcük anlamıyla (ayna yansısı) olarak çeviriyor. Plehanov'u, bir «ayna yansıması» yerine, Rusça sadece «yansıma»dan sözederek Engels'in teorisini **«çok zayıflatılmış bir biçimde»** sunmakla suçluyor. Bu, öküz altında buzağı aramaktır. Almanca'da «Spiegelbild» sözcüğü ayrıca «Abbild» (yansıma) anlamında da kullanılır.

«Bu soruya... filozofların büyük çoğunluğu tarafından olumlu yanıt verilir», der Engels, ve bununla yalnızca tüm materyalistleri değil, aynı zamanda en tutarlı idealistleri; örneğin kendisi için gerçek dünya, ezelden beri varolan «mutlak fikrin» gerçekleşmesi olan, insan aklının gerçek dünyayı doğru bir biçimde kavrayarak, onda ve onun aracılığıyla «mutlak fikri» kavradığını söyleyen mutlak idealist Hegel'i de kastetmektedir.

«Bunun yanısıra» (yani materyalistlerin ve tutarlı idealistlerin yanısıra) «bir dizi başka filozof da vardır ki, bunlar dünyanın bilinmesi ya da en azından tümüyle bilinmesi olanağını kabul etmezler. Bu yeni filozoflar arasında Hume ve Kant'ı bunlardan saymak gerekir, bunlar felsefenin gelişmesinde son derece önemli bir rol oynamışlardır...»[42]

Engelse'ten aktarılan bu sözlerin ardından bay V. Çernov kavgaya atılıyor. Kant'ın adı ardından şu açıklamayı yapıyor:

«1888 yılında, 'yeni'ler arasına Kant ve Hume gibi filozofları koymak bir hayli garipti. O dönemde, Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Göring ve ötekilerin adını saymak çok daha doğal olurdu. Engels, açıkça görülüyor ki, 'yeni' felsefe konusunda fazla bilgili değildi.» (s. 33, dipnot 2.)

Bay Çernov kendine karşı sadakatlidir. İktisatta olduğu gibi felsefede de Turgenyev'in Voroşilov'u[43] ile olan benzerliğini korur; kah cahil Kautsky'yi*, kah cahil Engels'i «bilgiç» adlara dayanarak toz etmeye çalışır! Tek şanssızlığı şu ki, bay Çernov'un başvurduğu bütün yetkililer, Engels'in, «*Ludwig Feuerbach*»ının *aynı sayfa-*

---

* **V. Ilyin,** «Tarım Sorunu», Bölüm 1, St. Petersburg 1908, s. 195. Bkz. **V. I. Lenin,** Eserler, c. 5, s. 147.

sında, Kant ve Hume'un uzun zamandan beri çürütülmüş öğretilerinin kadavralarını yeniden canlandırmak isteğiyle hareket eden *gerici* teorisyenler diye nitelendirdiği aynı *yeni-Kantçılar*dır. Şu bay Çernov'cuk, Engels'in aslında tam da (Machçılar açısından) yetkili sayılan bu profesör müsveddelerini çürüttüğünü kavrayamadı!

Hegel'in Hume ve Kant'a karşı, çoktan «belirleyici» olanı söylemiş olduğunu ve Feuerbach tarafından buna yapılan eklerin de, derin olmaktan çok, zekice olduğunu belirttikten sonra Engels şöyle devam ediyor:

«Bütün ötekilerde olduğu gibi bu felsefi çılgınca zırvaların *(Schrullen)* da en çarpıcı çürütülmesi, pratiktir, yani deney ve sanayidir. Eğer bir doğa olayına ilişkin anlayışımızın doğruluğunu, bu olayı kendimiz yaratarak, kendi koşullarından onu meydana getirerek ve dahası, onu kendi amaçlarımızın hizmetine sokarak tanıtlayabilirsek; Kant'ın anlaşılamaz *«(unfaßbaren)»* (bu önemli sözcük hem Plehanov'un hem de bay V. Çernov'un çevirisinde atlanmıştır) «'kendinden şey'i sona erer. Bitkisel ve hayvansal organizmalarda üretilen kimyasal maddeler, organik kimya bu maddeleri birbiri ardından elde etmeye başlayana dek, böyle 'kendinden şeyler' olarak kaldılar; bundan sonra 'kendinden şey' 'bizim için şey' haline geldi. Örneğin tarlalarda artık kızıl kök olarak yetiştirme zahmetine katlanmadığımız; çok daha kolay ve çok daha ucuza maden kömürü katranından elde ettiğimiz kök boyanın renklendirici maddesi alizarin gibi.» (A.g.e., s. 16)[44]

Bu akıl yürütmeyi alıntılayan bay V. Çernov, kendini tümden kaybediyor ve zavallı Engels'i yerle bir ediyor. «Alizarinin maden kömürü katranından 'daha ucuza ve daha kolay' bir şekilde imal edilebileceği, hiçbir yeni Kantçıyı elbette şaşırtmayacaktır. Ama katrandan,

aynı ucuzlukta alizarinle birlikte bir 'kendinden şey'in çürütülmesi de elde edilsin bakalım, işte bu —yalnızca yeni Kantçılar için değil— çok güzel ve eşi görülmedik bir buluş olarak görünecektir.

Öyle görünüyor ki Engels, Kant'a göre 'kendinden şey'in bilinmez olduğunu öğrendikten sonra, bu teoremi tersine çevirmekte ve her bilinmeyenin kendinden şey olduğu sonucuna varmaktadır...» (s. 33.)

Bakın bay Machçı, yalan söyleyin ama, ölçüyü kaçırmayın! Çünkü burada neyin sözkonusu olduğunu bile anlamadan, «toz duman» etmek istediğiniz Engels'in alıntısını kuşa çeviriyorsunuz, hem de herkesin gözü önünde!

Önce Engels'in, «kendinden şeyin çürütülmesini imal ettiği» doğru değildir. Engels açıkça ve kesinlikle, *Kant'ın anlaşılamaz* (ya da bilinemez) kendinden şey'ini çürüttüğünü söyler. Bay Çernov, Engels'in bizim bilincimizden bağımsız şeylerin varlığı materyalist anlayışını bulandırıyor. Sonra, eğer Kant'ın teoremi kendinden şey'in bilinemez olduğu biçiminde ise, *«karşı»* teoremin şöyle olması gerekir: *Bilinemez olan* kendinden şey'dir. Bay Çernov, bilinemezin yerine *bilinmeyen*'i *koyuyor*, bunu yaparken Engels'in materyalist anlayışını çarpıttığını ve tahrif ettiğini farketmiyor!

Bay V. Çernov'un aklını, kendisine kılavuz edindiği resmi felsefenin gericileri öylesine çelmişler, öylesine karıştırmışlardır ki, o aktarılan örnekten *hiçbir şey anlamaksızın* Engels'e karşı bağırıp çağırmaya koyulmuştur. Machizmin bu temsilcisine, sorunun ne olduğunu açıklamaya çalışalım.

Engels, açıkça ve kesinlikle, hem Hume hem de Kant'a karşı çıktığını söylüyor. Oysa Hume'da «bilinemez kendinden şey» sözkonusu bile edilmez. Öyleyse bu iki filozof arasında ortak olan nedir? İkisinin de «gö-

rüngü» ile görüneni; duyum ile duyumlananı, bizim-için-şey ile «kendinden şey»i birbirlerinden *ilkesel olarak ayırmalarıdır*. Zaten Hume, «kendinden şey»in adını bile duymak istemez, «kendinden şey» fikri bile onun gözünde felsefe için kabul edilemez bir şeydir, «metafizik»ten başka bir şey değildir (Hume ve Kant'çıların deyimi ile). Oysa Kant, «kendinden şey»in varlığını kabul eder, ama onun «bilinemez» olduğunu, ilke olarak görüngüden farklı olduğunu, tamamen farklı bir alana, bilgi ile ulaşılamayan ama imanla ulaşılabilen «öbür taraf» *(Jenseits)** alanına ait olduğunu belirtir.

Engels'in itirazının özü nedir? Dün katranın içinde alizarin olduğunu bilmiyorduk. Bugün bunu biliyoruz.[45] Burada ortaya çıkan soru şudur: Alizarin dün de maden kömürü katranının içinde var mıydı?

Elbette vardı. Bu konuda en ufak bir kuşku göstermek, modern doğa bilimleriyle alay etmek olurdu.

Ama eğer mesele böyleyse, buradan bilgi teorisi açısından önemli üç sonuç türetilebilir:

1. Şeyler bizim bilincimizden bağımsız olarak, duyumlarımızdan bağımsız olarak bizim dışımızda vardır; çünkü hiç kuşku yok ki, bu alizarin dün de maden kömürü katranında vardı, ve yine aynı ölçüde kuşku götürmez ki, dün bu alizarinin varlığı konusunda hiçbir şey bilmiyorduk ve ondan herhangi bir duyum almıyorduk.

2. Görüngü ile kendinden şey arasında hiçbir ilkesel ayrım yoktur ve olamaz. Yalnızca bilinenle henüz bilinmeyen arasında ayrım vardır. Biri ile ötekisi arasına özel sınırlar koyma gibi felsefi icatlar, kendinden-

---

* Diesseits/jenseits: Birbirinin karşıtı olarak kullanılan bu felsefi kategoriyi Türkçeye hem bu taraf/öbür taraf, hem de beri yan/öte yan, ötesi şeklinde çevirdik. —ÇN

şey'in görüngünün «öbür tarafında» olduğu konusunda icatlar (Kant), ya da bugün hala şu ya da bu yanı bilinmeyen ama bizim dışımızda varolan bir dünya sorununda kendimizi bazı felsefi duvarlarla ayırabileceğimiz ve ayırmamız gerektiği konusundaki icatlar (Hume) — tüm bunlar tam bir saçmalık, bir deli zırvası *(Schrulle)*, bir uyduruktur.

3. Bilgi teorisinde, bilimin bütün öteki alanlarında olduğu gibi, diyalektik olarak düşünmek gerekir, yani bilgimizi bitmiş ve değişmez olarak görmememiz, *bilginin bilgisizlikten* nasıl çıktığını, eksik tam doğru olmayan bilginin ne şekilde daha eksiksiz ve daha kesin hale geldiğini araştırmamız gerekir.

İnsan bilgisinin gelişmesinin bilgisizlikten yola çıktığı pozisyonu kabul edilince; alizarinin maden kömürü katranı içinde bulunuşu kadar basit milyonlarca örneğin, yalnız bilim ve tekniğin tarihinden değil, aynı zamanda hepimizin günlük yaşantısından çıkarılan milyonlarca gözlemin bize, «kendinden şeyler»in «bizim için şeyler»e dönüştüğünü, duyu organlarımızın bir dış nesneden gelen bir izlenimi aldığı anda «dış görüngüler»in ortaya çıktığını, şu ya da bu engelin, varlıkları besbelli olan nesnelerin duyu organlarımız üzerindeki etkisini önlediği anda «dış görüngüler»in ortadan kaybolduğunu gösterdiği görülecektir. Bundan zorunlu olarak çıkarılması gereken tek sonuç —bütün insanların canlı insani pratiğinde çıkardığı ve materyalizmin bilinçli olarak kendi bilgi teorisinin temeline yerleştirdiği sonuç— şeylerin, nesnelerin, cisimlerin bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak varoldukları ve duyumlarımızın dış dünyanın yansıları olduklarıdır. Mach'ın bunun karşıtı teorisi (cisimlerin duyum karmaşaları oldukları teorisi) zavallı bir idealist saçmalıktır. Bay Çernov ise, Engels'i «tahlil» edişi ile bir kez daha Vo-

roşilov'vari niteliklerini.. ispatlamıştır; Engels'in başvurduğu basit örnek ona «safça ve garip» görünmüştür. O, yalnızca çok bilmiş laf cambazlıklarını felsefe sayıyor; ve profesör seçmeciliğini materyaliset bilgi teorisinden de ayırt edecek durumda değil.

Bay Çernov'un diğer düşüncelerini tahlil etmek ne gereklidir, ne de olanaklıdır; bunlar hep (materyalistlere göre atomun bir kendinden şey olduğu iddiası gibi) benzer çok bilmiş saçmalıklardır. Yalnız konumuzla ilgili olan (ve bazı kişileri şaşırtmış gibi görünen) bir düşüncesini kaydedelim: güya Marx ile Engels arasında bir farklılık varmış. Sözkonusu olan, Marx'ın Feuerbach üzerine *ikinci* tezi ve *Diesseitigkeit** sözünün Plehanov tarafından çevirisidir.

İkinci tez şöyledir:

«İnsan düşüncesinin nesnel doğruya tekabül edip etmediği sorunu, teorinin bir sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan pratikte düşüncesinin doğruluğunu, yani gerçekliğini ve gücünü, bu yanlılığını tanıtlamalıdır. Bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği üzerine, pratikten soyutlanmış bir tartışma, düpedüz skolastik bir sorundur.»[46]

Plehanov'da «düşüncenin bu yanlılığını tanıtlamak» (sözcüğü sözcüğüne çevirisi) yerine, düşünmenin «görüngünün bu yanında takılıp kalmadığını tanıtlamak» vardır. Ve bay V. Çernov kıyameti koparıyor: «Engels ile Marx arasındaki çelişki böylece aşırı derecede bir yalınlıkla giderilmiş oluyor», «böyle olunca, sanki Marx, Engels gibi, kendinden şeylerin bilinebilirliğini ve düşünmenin öbür yanlılığını ileri sürmektedir.» (Adı geçen eser, s. 34, dipnot.)

---

* Bu yanlılık —ÇN.

Her bir cümlesiyle karışıklığı iyice karmakarışık hale getiren bir Voroşilov'la ne yapılabilir ki! Bütün materyalistlerin, kendinden-şeylerin bilinebilirliğini kabul ettiklerini bilmemeniz, Bay Çernov, cehaleti kanıtlar. Tezin *hemen ilk* cümleciliğini atlayıp, düşüncenin «nesnel doğruluğu»nun *(gegen-ständliche Wahrheit)*, düşünce tarafından *doğru olarak* yansıtılan nesnelerin (=«kendinden şeylerin») *varlığından başka bir* anlama gelmediğini anlamamak, cahillik ya da sınırsız bir şapşallıktır bay V. Çernov. Plehanov'un açıklamasından (Plehanov bir açıklama vermiştir, bir çeviri değil), Marx'ın düşünmenin *öbür yanlılığını* savunduğu «sonucu çıkar» demek, kopkoyu bir bilisizliktir, bay V. Çernov. Sadece Hume'cular ve Kant'çılar, insan düşüncesini «görüngülerin bu yanında» durdururlar. Piskopos Berkeley'in mahvettiği (bu kitabın girişine bakınız) 17. yüzyıl materyalistleri de dahil olmak üzere bütün materyalistler için, «görüngüler» «bizim için şeyler»dir ya da «kendinden nesneler»in *kopyaları*dırlar. Marx'ın düşüncesini doğrudan bilmek isteyenler için Plehanov'un serbest açıklaması elbette bağlayıcı değildir; ama Voroşilov'vari tarzda bu açıklamalara çullanmak yerine, Marx'ın görüşlerinin ne anlama geldiğini anlamaya çalışmak mutlak bir yükümlülüktür.

Şunu saptamak ilginçtir: Kendilerine sosyalist diyenler Marx'ın «tezlerinin» anlamını kavramak istemeyen ya da bu yetenekte olmayan kimseler olmasına karşılık, bazen çok daha büyük titizlik gösteren burjuva felsefe uzmanları bulunabiliyor. Ben, Feuerbach'ın felsefesini ve onun Marx'ın «tezleri» ile ilişkisini incelemiş bir yazar tanıyorum. Bu yazar, Feuerbach üzerine kitabının ikinci kısmının üçüncü bölümünü, Feuerbach'ın Marx üzerindeki etkisini incelemeye ayıran Albert Lévy'

dir.* Lévy'nin Feuerbach'ı her zaman doğru yorumlayıp yorumlamadığını tartışmaksızın ve onun bilinen burjuva bakış açısından Marx'ı eleştirme biçimi üzerinde durmaksızın, Marx'ın ünlü «tezler»inin felsefi içeriğini değerlendirişini anmakla yetineceğiz. Birinci tezle ilgili olarak A. Lévy şöyle diyor: «Marx bir yandan şimdiye kadarki tüm materyalizmle ve Feuerbach ile birlikte, şeylere değgin tasarımlarımıza tekabül eden bizim dışımızda gerçek ve birbirinden ayrılabilir (bağımsız, *distincts)* nesnelerin varlığını kabul ediyor...»

Görüldüğü gibi Albert Lévy için, materyalizmin, yalnız Marksist materyalizmin değil, her materyalizmin, *«şimdiye kadarki bütün»* materyalizmin de temel anlayışı açıktır: bizim dışımızdaki gerçek nesnelerin, tasarımlarımızın onlara «tekabül ettiği» nesnelerin kabul edilmesi. Genel olarak bütün materyalizm için geçerli olan bu basit gerçek, sadece Rus Machçıları tarafından bilinmemektedir. Lévy devam ediyor:

«... Marx öte yandan materyalizmin, etkin kuvvetlerin» (yani insan pratiğinin) «önemini değerlendirme işini idealizme bırakmış olmasından üzüntü duyuyor. Marx'a göre bu kuvvetleri materyalist sistem içinde yeniden bütünleştirmek üzere idealizmin elinden çekip almak gerekir; ama elbette ki bu etkin kuvvetlere, idealizmin kendilerine tanıyamadığı gerçek ve duyulur niteliği geri vermek gerekecektir. Demek ki Marx'ın düşüncesi şöyledir: nasıl tasarımlarımıza bizim dışımızdaki gerçek nesneler tekabül ediyorsa, aynı şekilde bizim görüngüsel faaliyetimize de bizim dışımızda gerçek bir

---

* **Albret Lévy,** «La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande» (Feuerbcah'ın Felsefesi ve Alman Edebiyatındaki Etkisi), Paris 1904, s. 249-338: Feuerbach'ın Marx üzerindeki etkisi; s. 290-298: «Tezler»in tahlili.

faaliyet, şeylerin bir faaliyeti tekabül eder; bu anlamda insanlık mutlak'a yalnız teorik bilgi ile değil, pratik faaliyet ile de katılır; ve böylece insanın bütün faaliyeti, ona teori ile birlikte elele yürüme olanağını sağlayan bir saygınlık, bir soyluluk kazanır: devrimci faaliyet bundan böyle metafizik bir önem kazanır...»

A. Lévy profesördür. Ve profesörlüğe layık bir kimse, materyalistlere metafizikçi diye küfretmekten geri duramaz. Profesör etiketli idealistlere, Hume'culara ve Kant'çılara göre, materyalizm, hangisi olursa olsun, «metafizik»tir, çünkü görüngünün arkasında (görüntü, bizim için şey), bizim dışımızdaki gerçek olanı görür. Şu halde A. Lévy, 'Marx'a göre, insanlığın «görüngüsel faaliyeti»ne, «şeylerin faaliyeti» tekabül eder, yani insanlığın pratiğinin yalnız görüngüsel (Hume ve Kant'ın anladıkları anlamda) değil, aynı zamanda nesnel ve gerçek bir değeri vardır' demekte haklıdır. Pratik kıstasının, daha ileride göreceğimiz gibi (§ 6), Mach'ta ve Marx'ta başka başka anlamları vardır. «İnsanlık mutlak'a katılır; bu demektir ki: insanın bilgisi mutlak doğruyu yansıtır (aşağıya bakınız § 5). Tasarımlarımızın doğruluğu insan pratiğiyle sınanır, bunlar içinde mutlak doğruya uygun olanları doğrulanır. A. Lévy devam ediyor:

«... Bu noktaya gelince Marx, doğal olarak eleştirinin itirazları ile karşılaşıyor. O kendinden şeylerin varlığını kabul etti —ki bizim teorimiz onların insan diline çevrilmesi gibi görülmektedir—; o şu yaygın itirazdan kaçamaz: çevirinin aslına uygun bir çeviri olduğu konusunda size güvence veren nedir? İnsan düşüncesinin size nesnel doğruyu verdiği konusunda ne tanıtınız vardır? İşte bu itiraza yanıt veriyor Marx ikinci tezinde.» (s. 291.)

Okur görüyor ki, A. Lévy, Marx'ın kendinden şey-

lerin varlığını kabul ettiğinden bir an olsun kuşku duymamaktadır!

2. «DENEYİMÜSÜ»* (TRANSSENSUS) ÜZERİNE YA DA V. BAZAROV ENGELS'İ «GÖZDEN GEÇİRİYOR»

Marksist geçinen Rus Machçıları, Engels'in en kesin ve en açık ifadelerinden *birini* diplomatça, sessizce geçiştirseler de, buna karşılık onun *başka* bir açıklamasını tam Çernov'vari bir tutumla «gözden geçiriyor»lar. Yaptıkları alıntıların anlamında neyin bozulmuş ve çarpıtılmış olduğunu düzeltmek ne kadar can sıkıcı ve zahmetli olursa olsun, Rus Machçılarından sözetmek isteyen bir kimse bu işi üstlenmekten kaçınamaz.

«*Tarihi Materyalizm Üzerine*»* makalesinde Engels, İngiliz agnostikleri (Hume çizgisindeki filozoflar) hakkında şöyle diyor:

«... Agnostiğimiz, bütün bilgimizin, duyularımızla algıladığımız bildirimlere dayandığını da kabul eder...»

Machçılarımız yararına şunu da kaydedelim ki, agnostik de (Hume'cu) çıkış noktası olarak *duyumları* kabul eder ve başka herhangi bir bilgi kaynağı tanımaz.

---

* **Transcensus:** Latincede aşış, bir şeyden diğer bir şeye geçiş demektir. Transcensus kavramı felsefede Kant'tan bu yana deneyim sınırlarını aşan, «deneyimüstü» olan anlamında kullanılmaktadır. Çeviride bu yüzden «deneyimüstü» kavramını kullandık. ÇN.

* «Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişmesi»nin İngilizce çevirisine giriş. Bu makale Engels'in kendisi tarafından Almancaya çevrilmiştir, **«Neue Zeit»**, XI, 1, 1892/1893, No. 1, s. 15 v.d.. Rusça çevirisi —eğer yanılmıyorsam, biricik çevirisi—, «Tarihi Materyalizm» derlemesindedir, s. 162 v.d.. Bazarov «Marksist Felsefe **Üzerine**' Denemeler»de bu alıntıyı aktarıyor, s. 64.

Agnostik, salt bir *«pozitivist»*tir. «En yeni pozitivizm» yanlıları duyduk-duymadık demesinler!

«... Ama, diye ekler o,» *(agnostik),* «duyularımızın bize, onlar vasıtasıyla algıladığımız nesnelerin doğru yansılarını verdiklerini nerden biliyoruz? Ve daha ilerde açıklar ki, nesnelerden ya da onların vasıflarından sözederken, aslında haklarında kesin hiçbir şey bilemeyeceği nesneleri ya da onların vasıflarını değil, yalnızca onların kendi duyuları üzerinde meydana getirdikleri izlenimleri kastetmektedir.»[47]

Engels'in burada karşı karşıya koyduğu iki felsefi eğilim çizgisi hangileridir? Çizgilerden biri, duyuların bize şeylerin doğru bir yansısını verdiklerini, bu *şeylerin kendilerini* bildiğimizi, dış dünyanın duyu organlarımız üzerinde etki meydana getirdiğini söyleyen çizgidir. Bu materyalizmdir, ve agnostik bunu kabul etmez. Ama onun kendi çizgisinin *özü* neden ibarettir? Onun, duyumların *dışına çıkmaması, görüngülerin bu yanında durup kalması* ve duyum sınırlarının arkasında herhangi «kesin» bir şey görmekten kaçınmasından ibarettir. Bu *şeylerin kendileri* hakkında (yani Berkeley'in karşı çıktığı materyalistlerin dedikleri gibi, kendinden şeyler, «kendinden nesneler» hakkında) kesin bir şey bilemeyiz — agnostik'in çok kesin ifadesi böyledir. Demek ki, Engels'in sözünü ettiği tartışmada, materyalist, kendinden şeyler'in varlığını ve bilinebilirliğini savunur. Agnostik ise kendinden şeyler *düşüncesine bile izin vermez* ve bunlar hakkında kesin hiçbir şey bilemeyeceğimizi açıklar.

Öyleyse, Engels'in açıkladığı biçimiyle agnostiğin görüş açısı ile Mach'ınki arasındaki ayrım nedir? «Yeni» «öge» sözcüğü mü? Ama bir terimin bir felsefi çizgiyi değiştirebileceğini ve «ögeler» diye adlandırınca duyumların duyum olmaktan çıkacağını düşünmek, çocuk-

luktan başka bir şey değildir! Yoksa ayrım, sözkonusu ögelerin bir bağlantıda fiziksel olanı, ötekinde ise ruhsal olanı oluşturduğunu söyleyen «yeni» fikirde midir? Ama «şeylerin kendileri» yerine «izlenimleri» Engels'in agnostiğinin *de* koyduğunu farketmediniz mi? Demek ki, *meselenin özü itibariyle* agnostik de, fiziksel ve ruhsal izlenimleri birbirinden ayırıyor! Burada da ayrım *yalnızca* terminolojidedir. Mach, cisimler duyum karmaşalarıdır dediğinde, Berkeley'cidir. Mach kendini «düzeltip», «ögeler» (duyumlar) bir bağlantıda fiziksel, ötekinde ruhsal olabilirler dediğinde, bir agnostiktir, Hume'cudur. Mach, felsefesinde bu iki *çizginin* dışına çıkmaz, ve onun gerçekten hem materyalizmi ve hem idealizmi «aşmış» olduğu şeklindeki bu kafası karmakarışık adamın sözlerine inanmak için son derece saf olmak gerekir.

Engels açıklamasında bilerek ad vermiyor, çünkü Hume'culuğun tek tek şu ya da bu temsilcisini değil (meslekten filozoflar, terminolojiye ya da kanıtlamaya kendilerinden birinin getirdiği ufacık değişiklikleri özgün sistemler saymaya pek yatkındırlar), Hume'culuğun *tüm* çizgisini eleştiriyor. Engels ayrıntıları değil, *meselenin özünü* eleştiriyor; *tüm* Hume'cuların materyalizmden *saptıkları temel noktaları* çekip çıkarıyor, ve bunun için de hem Mill, hem de Huxley ve Mach, onun eleştirisine muhatap oluyorlar. Maddenin sürekli bir duyum imkanı olduğunu (J. St. Mill'e göre), ya da maddenin az çok kalımlı «ögeler», duyumlar karmaşasından oluştuğunu (E. Mach'a göre) söylesek de, agnostisizmin veya Hume'culuğun *sınırları içinde* kalırız; Engels'in agnostisizm tanımlaması bu iki görüş açısını ya da daha doğrusu bu iki formülasyonu da *kapsar:* agnostik duyumların dışına çıkmaz ve bunların kaynağı ya da orijinalleri hakkında kesin *hiçbir şey bilemeyeceğini*

açıklar. Ve Mach burada ele alınan sorunda Mill'den ayrılığına büyük önem veriyorsa, bu, Engels'in sıradan profesörler hakkında yaptığı «bit kırıcısı» nitelendirmesinin Mach için de geçerli olmasındandır. Yarım-gönüllü temel görüşünüzü terkedeceğinize, küçük düzeltmeler yaparak ve terimleri değiştirerek, ancak bir bit kırdınız baylar!

Materyalist Engels —Engels makalesinin başında materyalizmini açıkça ve kesinlikle agnostisizmin karşısına dikiyor— bu savları nasıl çürütüyor?

«... Doğrusu bu, salt kanıtlama yoluyla altedilmesi güç gibi görünen bir anlayış tarzıdır. Ama kanıtlamadan önce eylem vardı. '*Im Angang war die Tat.*'* Ve insanın eylemi, güçlüğü, insanın akıldaneliği onu icat etmeden çok önce çözmüştür. *The proof of the pudding is in the eating*» (Puding yenerek ispatlanır, mihenk taşına vurulur, sınanır). «Biz bu nesneleri, onlarda algıladığımız vasıflara uygun olarak kendi kullanımımızda uyguladığımız anda, duyu algılarımızın doğruluğunu ya da yanlışlığını yanılmaz bir biçimde sınarız. Eğer bu algılar yanlışsa, o zaman böyle bir şeyin kullanılabilirliği hakkındaki yargımız da yanlış olmak zorundadır, ve bizim onu kullanma girişimimiz başarısızlığa uğramak zorundadır. Ama amacımıza ulaşırsak, şeyin bizim onun hakkındaki tasarımımıza denk düştüğünü ve kullanmak istediğimiz amaca karşılık verdiğini görürsek, o zaman bu, bu sınırlar içinde, bizim o şey ve onun nitelikleri hakkındaki algılarımızın, bizim dışımızda duran gerçekliğe uygun olduğunun olumlu kanıtıdır...»

Materyaliset teori, nesnelerin düşünmede yansıması teorisi, burada büyük bir açıklıkla açıklanmıştır: şeyler bizim dışımızda vardır. Bizim algılarımız ve tasarımla-

---

* Başlangıçta eylem vardı.

rımız onların yansılarıdır. Pratik vasıtasıyla bu yansılar sınanır, doğru ve yanlış yansılar birbirinden ayrılır. Ama Engels'i biraz daha dinleyelim (Bazarov bu noktada Engels'ten, ya da daha doğrusu Plehanov'dan alıntıyı sona erdiriyor, çünkü Engels'in kendisiyle uğraşmayı apaçık ki lüzumsuz buluyor).

«... Ama ıska geçtiğimizi görürsek, bunun nedenini bulmamız da çoğu zaman fazla uzun sürmez; girişimimize temel olan algının ya kendisinin eksik ve yüzeysel olduğunu, ya da başka algıların sonuçlarıyla durumun gerektirmediği bir tarzda birbirine bağlanmış olduklarını görürüz.» (*«Tarihi Materyalizm»*deki Rusça çevirisi doğru değildir.) «Duyularımızı doğru bir biçimde geliştirdiğimiz ve kullandığımız ve eylemimizi kaideye uygun bir şekilde edinilmiş ve değerlendirilmiş algılar tarafından konulan sınırlar içinde tuttuğumuz sürece, eylemlerimizin başarısının, algılarımız ile, algılanan şeylerin nesnel niteliğinin çakışmasının kanıtını verdiğini görürüz. Bugüne kadar bilindiği kadarıyla hiçbir örnekte, bilimsel olarak denetlenen duyu algılarımızın beynimizde meydana getirdikleri dış dünyaya ilişkin tasarımların, nitelikleri gereği gerçeklikten saptıkları, ya da dış dünya ile bizim onun hakkındaki duyu algılarımız arasında doğal bir bağdaşmazlık olduğu sonucuna zorlanmadık henüz.

Ama işte bu noktada yeni-Kantçı agnostik gelir ve der ki...»[48]

Yeni-Kantçıların kanıtlarını tahlil etmeyi başka bir sefere bırakalım. Konuyu az biraz bilen ya da sadece dikkatli bir kimsenin bile, Engels'in burada, Machçıların her zaman ve her yerde savaştıkları materyalizmi açıkladığını anlamakta güçlük çekmeyeceğini burada kaydedelim. Ve şimdi de Bazarov'un Engels'i hangi yöntemlerle gözden geçirdiğini görelim:

«Engels burada gerçekten de», diye yazıyor Bazarov yukarıda verdiğimiz alıntının parçasıyla ilgili olarak, «Kant'ın idealizmine karşı çıkıyor...»

Yanlış. Bazarov meseleyi çarpıtıyor. Onun aktardığı ve bizim tam olarak alıntıladığımız parçada *ne* Kantçılıkla *ne* de idealizmle ilgili *bir tek hece bile* yoktur. Bazarov gerçekte Engels'in tüm makalesini okumuş olsaydı, o zaman Engels'in, metnin *ancak bir sonraki* paragrafında, bizim alıntıyı kestiğimiz paragrafta yeni Kantçılıktan ve tüm Kant'çı eğilimden sözettiğini görmemesi olanaksız olurdu. Ve Bazarov, kendisinin alıntıladığı parçayı dikkatle okumuş ve üzerinde düşünmüş olsaydı, o zaman Engels'in burada çürüttüğü agnostiğin kanıtlarında idealist ya da Kantçı *kesinlikle hiçbir şey* olmadığını görmemezlik edemezdi; çünkü idealizm ancak, filozofun, şeylerin bizim duyumlarımız olduğunu iddia ettiği yerde başlar; Kantçılık, filozofun, kendinden şey vardır ama bilinemez dediği yerde başlar. Bazarov Kantçılığı Hume'culukla karıştırmıştır, çünkü kendisi Machçı mezhepten yarı-Berkeley'ci yarı-Hume'cu olduğundan, Kantçılığa karşı Hume'cu ve materyalist karşı oluş arasındaki farkı (aşağıda daha ayrıntılı olarak gösterileceği gibi) anlamıyor.

«... Ama neyazık ki», diye devam ediyor Bazarov, «onun kanıtları Plehanov'un olduğu gibi Kant'ın felsefesini de aynı şekilde hedef alıyor. Plehanov-Ortodoks okulu, Bogdanov'un da değinmiş olduğu gibi, bilinç sorununda vahim bir yanılma içindedir. Tüm idealistler gibi Plehanov da, duyusal olarak verili her şeyin, yani bilince gelen her şeyin 'öznel' olduğuna; solipsist olmanın, yalnızca fiilen verili olandan yola çıkmak demek olduğuna; gerçek varlığın ancak dolaysız olarak verili olan her şeyin sınırları ötesinde bulunabileceğine inanıyor...»

Tüm bunlar, Çernov havasıdır, onun bize, Liebknecht'in safkan bir Rus Narodniği olduğunu temin etmesi havasına tıpatıp uygundur! Eğer Plehanov, Engels'e sırt çeviren bir idealistse, ya siz, Engels'in güya yandaşı olan siz, neden materyalist değilsiniz? Bütün bunlar, bayağı yutturmacalardan başka bir şey değildir, Bazarov yoldaş! Machçı «*dolaysız verili olan*» deyimi ile, agnostisizm, idealizm ve materyalizm arasındaki ayrımı silmeye başlıyorsunuz. «Dolaysız verili olan», «fiilen verili olan» vb.nin, Machçıların, immanens filozoflarının ve felsefedeki diğer gericilerin bir kafa karışıklığı olduğunu, agnostiklerin (ve bazen, Mach'ın durumunda olduğu gibi, bir idealistin de) materyalist kılığa büründüğü bir maskaralar alayı olduğunu artık kavrayınız. Materyalist için, duyumlarımız onun yansısı olan dış evren, «fiilen verili»dir. İdealist için ise «fiilen verili» olan duyumdur; dış dünya, «duyumlar karmaşası» olarak gösterilir. Agnostik için de duyum «dolaysız verili»dir, ama o *bunun dışına çıkmaz*, ne dış dünyanın gerçekliğinin materyalist kabulüne, ne de dünyanın bizim duyumlarımız olduğunu söyleyen idealist iddiaya varmaz. Bu nedenle sizin, «gerçek varlığın» (Plehanov'a göre) «ancak *dolaysız olarak verili olan her şeyin* sınırları ötesinde bulunabileceği» şeklindeki ifadeniz, kaçınılmaz olarak sizin Machçı pozisyonunuzdan çıkan bir anlamsızlıktır. Ama, Machçı tutum da dahil, istediğiniz tutumu almaya hakkınız olsa da, Engels'ten sözettiğinizde onu tahrif etmeye kesinlikle hakkınız yoktur. Oysa Engels'in sözlerinden, materyalist için gerçek varlığın, insanın «duyu algılarının», izlenimlerinin ve tasarımlarının *sınırlarının ötesinde* yattığı, agnostik için ise bu algıların *sınırları dışına* çıkmasının imkansız olduğu gün gibi anlaşılmaktadır. Bazarov; Mach, Avenarius ve Schuppe'nin, «dolaysız» (ya da fiilen) verili ola-

nın algılayan Ben ile algılanan çevreyi kötü ünlü «çözülmez» koordinasyon içinde birleştirdiği iddiasına kandı ve bu anlamsızlığı, okura farkettirmeksizin, materyalist Engels'e maletmeye çabalıyor!

«... Yukarıda aktarılan pasajı Engels, bu idealist yanlış anlaşılmayı en popüler ve en anlaşılır biçimde gidermek amacı ile bilerek yazmış gibi görünüyor...»

Bazarov'un Avenarius'un yanında okula gitmiş olması boşuna değildir! O da Avenarius'un yutturmacasını sürdürüyor: idealizme karşı mücadele (Engels bu pasajda bunun sözünü bile etmezken) görünümü altında, *idealist* «koordinasyon»u el altından işin içine sokuyor. Numaranız hiç de fena değil, Bazarov yoldaş!

«... Agnostik, öznel duyularımızın bize şeylerin doğru bir tasarımını verdiğini nerden biliyoruz, diye soruyor?...»

Bu bir çarpıtmadır, Bazarov yoldaş! *«öznel»* duyu gibi bir anlamsızlığı Engels kendisi söylemez ve bunu düşmanına, agnostiğe bile yüklemez. İnsani, yani «sübjektif» duyulardan başka bir duyu yoktur, çünkü biz insanın bakış açısıyla akıl yürütüyoruz, bir gûlyabaninin değil. Engels'e yeniden Machizmi malediyorsunuz: Agnostik, diyorsunuz, duyumu, daha doğrusu duyumları *yalnızca* sübjektif sayar (agnostik onları sübjektif saymaz!), Avenarius ve ben ise nesneyi çözülmez bir bağla özne ile «koordine» ettik. Numaranız hiç de fena değil, Bazarov yoldaş!

«... Peki ama 'doğru' dediğiniz nedir?», diye karşılık veriyor Engelse. «Doğru, pratiğimizle doğrulanmış olandır; dolayısıyla duyumlarımız, deneyimimizle doğrulandığı ölçüde, 'sübjektif' değildir, yani keyfi ya da hayali değildir, bilakis doğrudur, gerçektir...»

Bu bir çarpıtmadır, Bazarov yoldaş! Duyumlarımız, algılarımız, tasarımlarımız dışında şeylerin varlığı soru-

su yerine, «bu» şeylerin «kendileri»ne ilişkin tasarımlarımızın doğruluğunun kıstası sorusunu geçiriyorsunuz, ya da daha doğrusu: Birinci soruyu ikinci soruyla *örtüyorsunuz.* Oysa Engels, kendini agnostikten yalnızca agnostiğin yansıların doğruluğuna ilişkin kuşkusunun değil, bilakis aynı zamanda agnostiğin *şeylerin kendinden* sözedilip edilemeyeceği, onların varolduğunun «kesin» bilinip bilinemeyeceği hakkındaki kuşkusunun da ayırdığını apaçık söylemektedir. Bazarov bu hileye neden gerek duydu? Materyalizm (ve materyalist olarak Engels) için *temel* soru olan soruyu karartmak ve karıştırmak için; yani duyu organları üzerindeki etkileriyle duyumlara yolaçan şeylerin, bizim bilincimizin dışında varolup olmadığı sorusunu (karartmak ve karıştırmak için —ÇN.). Bu soruyu olumlu olarak yanıtlamış olmaksızın materyalist olmak imkansızdır; ama kişi materyalist olabilir ve yine de duyuların bize verdiği yansıların doğruluğunun kıstasının ne olduğu sorusunda farklı görüşler savunabilir.

Ve Bazarov, Engels'i, agnostikle tartışmasında, duyu algılarımızın *«deneyim»* ile doğrulandığı şeklindeki saçma ve kıt anlayışlı formülasyonu kullanmış olmakla suçladığında, meseleyi yine çarpıtmaktadır. Engels bu sözcüğü *burada* kullanmadı ve kullanamazdı da, çünkü Engels, hem idealist Berkeley hem agnostik Hume ve hem de materyalist Diderot'nun kendilerini deneyime dayandırdıklarını *biliyordu.*

«... Pratikte şeylerle alışverişimizin olduğu sınırlar içinde, bu *şey ve onun özellikleri hakkındaki tasarımlar, bizim dışımızda varolan gerçeklikle çakışır.* 'Çakışmak' — bu 'hiyeroglif' olmaktan başka bir şeydir. Onlar çakışırlar demek, verili sınırlar içerisinde duyu tasarımları bizim dışımızda varolan gerçekliğin ta *kendisidir..*» (italikler Bazarov'undur) demektir.

Eseri taçlandıran sonuçtur! Engels şimdi Mach usulü hazırlanıp kızartılıyor ve Machçı sosla servise yapılıyor. Umarız ki sayın aşçılarımızın boğazında kalmaz.

«Duyu tasarımları bizim dışımızda varolan gerçekliğin ta *kendisidir*»!! Bu, Machizmdeki temel saçmalık, temel kafa karışıklığı ve temel yanlıştır ki, bu felsefenin tüm diğer saçmasapan şeyleri buradan kaynaklanır, ve Mach ile Avenarius en gericiler ve papazcılık vaizleri, immanens filozofları tarafından bu yüzden göklere çıkarılırlar. V. Bazarov nazik sorunlardan kaçınmak için ne denli kıvırırsa kıvırsın, kurnazlık ve diplomasi yaparsa yapsın, son tahlilde kendini ele vermekte ve tüm Machçı niteliğini açığa vurmaktadır! «Duyu tasarımı bizim dışımızda varolan gerçekliğin *ta kendisidir*» demek, *Hume'culuğa ya da hatta* «koordinasyon»un sisleri içinde kendini gizlemeye çalışan *Berkeleyciliğe geri dönmektir.* Bu idealist bir yalan ya da bir agnostik hilesidir, Bazarov yoldaş; çünkü duyu tasarımı bizim dışımızda varolan gerçeklik değildir, tam tersine bu gerçekliğin yalnızca bir *yansısıdır.* Yoksa Rusça çakışmak* kelimesinin belirsizliği üzerine mi oynamak istiyorsunuz? Meseleye vakıf olmayan okuru, «çakışmak» sözcüğünün burada «tekabül etmek» anlamına değil de «aynı olmak» anlamına geldiğine mi inandırmak istiyorsunuz? Ama bu, bir alıntının anlamını tahrif ederek Engels'e Machçı görüşler maletmekten başka bir şey değildir.

Almanca orijinali aldığımızda, orada «stimmen mit» sözcüğünü buluruz, yani tekabül etmek, uygun olmak** — bu son sözcük kelimesi kelimesine çeviridir, çünkü Stimme Golos (Ses) demektir. «Stimmen mit» sözcükleri «aynı *olmak*» anlamında *çakışmak* an-

---

* Orijinalinde Rusçası yazılıdır. — ÇN.

** Orijinalinde Rusçası yazılıdır. —ÇN.

lamına *gelemez*. Ama Almanca bilmeyen, ve fakat Engels'i birazcık dikkatle okuyan bir okur için de, Engels'in tüm incelemesinde «duyu tasarımı»nı daima bizim dışımızda varolan gerçekliğin yansısı *(Abbild)* olarak ele aldığı ve dolayısıyla Rusça «çakışmak» sözcüğünün yalnızca tekabül etmek, uygun düşmek vb. anlamda anlaşılacağı tamamiyle açıktır, açık olmaması mümkün değildir. Engels'e «duyu tasarımının bizim dışımızda varolan gerçekliğin *ta kendisi olduğu*» düşüncesini maletmeye kalkışmak öylesine Machçı bir çarpıtma incisidir, materyalizmin agnostisizm ve idealizm yönünde öyle bir tahrif edilmesidir ki, teslim etmek zorundayız: Bazarov tüm rekorları kırmıştır!

İnsanın sorası geliyor: Aklını yitirmemiş normal bir insan, «duyu tasarımının (hangi sınırlar içinde olursa olsun, farketmez) bizim dışımızda varolan gerçekliğin ta kendisi» olduğunu nasıl iddia edebilir? Yeryüzü bizim dışımızda varolan bir gerçekliktir. O bizim duyu tasarımımızla ne «çakışabilir» (aynı olma anlamında), ne onunla çözülmez bir koordinasyon içinde olabilir, ne de bir bağıntıda duyumla özdeş olan «ögeler karmaşası» olabilir, çünkü yeryüzü daha ne insanların, ne duyu organlarının, ne de duyuma sahip olma niteliği herhangi bir şekilde açıkça belirgin olan yüksek bir biçimde örgütlenmiş maddenin olmadığı bir zamanda bile vardı.

İşte birinci bölümde uğraştığımız «koordinasyon», «Introjektion», yeni keşfedilmiş dünya ögeleri teorileri gibi zorlama teoriler, tam da bu iddianın tüm idealist anlamsızlığını gizlemeye yarıyor. Bazarov'un elinde olmaksızın ve dikkatsizce ortaya attığı formülasyon tam da, aksi taktirde bilgiççe, sözde bilimsel, profesörce zevzeklikler yığını içinden kazarak çıkartmak zorunda ka-

lacağımız göğe ulaşan bu saçmalığı berrak bir biçimde ortaya çıkardığı için, son derece iyidir.

Bravo, Bazarov yoldaş! Sağlığınızda size bir anıt dikeceğiz: Bir yanında sizin veciz sözünüz, diğer yanında şu kakma yazı duracak: Rus Marksistleri arasında Machizmin mezarını kazan Rus Machçının anısına!

Bazarov'un yer verdiğimiz alıntıda değindiği iki nokta üzerinde aşağıda ayrı ayrı duracağız: agnosetiklerde (bunlar arasında Machçılarda da) ve materyalisetlerde pratik kıstası üzerine ve yansıma (ya da yansı) teorisi ile sembol (ya da hiyeroglifler) teorisi arasındaki farklar. Şimdi ilkönce Bazarov'dan alıntıyı biraz daha sürdürelim:

«... Peki bu sınırların öbür tarafında ne var? Engels bu konuda tek söz söylemiyor. Hiçbir yerde o 'transsensus' (deneyimüstü), Plehanov'un bilgi teorisinin temelinde yatan şu duyumsal olarak verili dünyanın sınırları dışına çıkma arzusunu göstermiyor...»

Hangi «bu» sınırların öbür tarafı? Ben ve çevreyi, özne ve nesneyi çözülmez şekilde birbirine kaynaştıran Mach ve Avunarius'un şu «koordinasyon»unun sınırlarının mı öbür tarafı? Bazarov'un sorduğu soru, herhangi bir anlamdan yoksundur. Ama soruyu bir insan gibi sorsaydı, o zaman dış dünyanın, insanın duyumlarının, algılarının, tasarımlarının «sınırlarının öbür tarafında» yattığını pekala farkedecekti. Ama «transsensus» sözcüğü Bazarov'u bir kez daha ele veriyor. *Görüntü* ile *kendinden şey* arasında *ilkesel bir sınır* çizmek, Kantçılığa ve Hume'culuğa özgü bir deli zırvasıdır. Görüntüden, ya da eğer isterseniz duyumlarımızdan, algılarımızdan vb. algının dışında varolan şeye geçmek, Kant'ın anladığı anlamda *transsensus*'tur [deneyimin sınırını aşma, onun üstüne çıkma —ÇN], ama bu *transsensus* bilgi değil, iman için kabul edilebilir. Transsensus genelde

caiz değildir, diye itiraz eder Hume. Ve hem Kantçılar hem de Hume'cular materyalistleri *transandantal* gerçekçiler, bir alandan, ilkesel olarak farklı bir alana caiz olmayan bir *geçiş* (Latince: *transcensus)* yapan «metafizikçiler» diye nitelerler. Kant'ın ve Hume'un çizgisini izleyen modern felsefe profesörleri, materyalizmi (sadece Voroşilov-Çernov'un saydığı isimleri almak yeter) binbir varyasyonlu «metafizik» ve «transsensus» ile suçlarlar. Bazarov gerici profesörlerden hem sözcüğü hem de düşünce silsilesini devralmış ve «en yeni pozitivizm» adına onlarla birlikte gürlemiştir! Ama işin kötüsü şudur ki, «transsensus» fikrinin kendisi, yani görüntü ile kendinden şey arasında *ilkesel* bir sınır fikri agnostiklerin (Hume'cular ve Kant'çılar da dahil olmak üzere) ve idealistlerin saçma bir fikridir. Biz bunu Engels'in alizarin örneğiyle gösterdik ve daha ilerde Feuerbach ve J. Dietzgen'in sözleriyle yine açıklayacağız. Ama şimdi ilkönce Bazarov'un Engels'i «gözden geçirmesi»ni tamamlamak istiyoruz:

«... '*Anti-Dühring*'inin bir yerinde Engels, duyulur dünyanın dışında bir 'varlık' sorusunun 'açık bir soru' (offene Frage) olduğunu, yani çözebilmek ve hatta sorabilmek için gerekli verilere sahip olmadığımız bir soru olduğunu söylüyor.»

Bazarov bu kanıtlamayı Alman Machçısı Friedrich Adler'i izleyerek tekrarlıyor. Ve bu son örnek, «duyu tasarımı, bizim dışımızda varolan gerçekliğin ta kendisidir» örneğinden nerdeyse daha berbattır. «Anti-Dühring»in *(beşinci Almanca baskı)* 31. sayfasında Engels şöyle der:

«Dünyanın birliği —dünyanın varlığı onun birliğinin önkoşulu olmasına rağmen— onun varlığından oluşmaz, çünkü o *bir* olmadan önce *varolmak* zorundadır. Varlık'ın kendisi, ufkumuzun *(Gesichtskreis)* bittiği

noktadan itibaren açık bir soru'dur *(offene Frage)*. Dünyanın gerçek birliği onun maddeselliğinden oluşur, ve bu maddesellik birkaç hokkabaz boşboğazlığıyla değil, bilakis felsefe ve doğa biliminin uzun ve zahmetli bir gelişmesiyle kanıtlanmıştır.»[49]

Aşçımızın pişirdiği şu yeni böreğe bakın: Engels, ufkumuzun bittiği sınırın *ötesindeki* varlıktan, yani örneğin Mars'ta insanın varlığından vb. sözediyor. Böyle bir varlık'ın gerçekten de açık bir soru olduğu ortadadır. Ama Bazarov tamamiyle bilinçli olarak tüm alıntıyı aktarmıyor ve Engels'i, sanki onda *«duyulur dünyanın dışında varlık»* açık bir soruymuş gibi yansıtıyor! Bu saçmalamanın doruk noktasıdır: Burada Bazarov'un her dediklerine inanmaya alışık olduğu, ve J. Dietzgen'in haklı olarak papazcılığın ya da fideizmin diplomalı uşakları diye nitelediği felsefe profesörlerinin anlayışları Engels'e maledilmektedir. Gerçekten de fideizm, kesin bir biçimde, «hissedilir dünyanın dışında» bir şeylerin varolduğunu iddia eder. Materyalistler bunu, doğa bilimleriyle görüş birliği içinde, kesinlikle reddederler. Bu ikisinin ortasında, «materyalizmin ve idealizmin dışında doğruyu bulduklarını» söyleyen ve bunun açık bir soru olduğunu ilan ederek bir «uzlaştırma» yapmak isteyen profesörler, Kantçılar, Hume'cular (Machçılar da dahil) durur. Engels herhangi bir zamanda böyle birşey söylemiş olsaydı, insanın kendine Marksist demesi utanılacak ve rezil birşey olurdu.

Ama artık yeter! Bazarov'dan yarım sayfalık bir alıntı öylesine karışık bir yumak sunmaktadır ki, Machçı düşüncenin tüm yalpalamalarını izlemeye devam etmeyip, söylemiş olduklarımızla kendimizi sınırlamak zorunda kalıyoruz.

3 — KENDİNDEN ŞEY KONUSUNDA L. FEUERBACH VE J. DIETZGEN

Machçılarımızın, materyalist Marx ve Engels'in kendinden şeylerin (yani duyumlarımızın, tasarımlarımızın vb. dışındaki şeylerin) varlığını ve bilinebilirliğini yadsıdıkları, görüntü ile kendinden şey arasında herhangi bir ilkesel sınır varsaydıkları şeklindeki iddialarının ne kadar saçma olduğunu göstermek için, Feuerbach'tan birkaç alıntı daha yapmak istiyoruz. Machçılarımızın tüm şanssızlığı şudur ki, *ne* diyalektiği *ne de* materyalizmi bilmemelerine rağmen, gerici profesörlerin kuyruğuna takılarak diyalektik materyalizm üzerine sözetmeye kalkışmışlardır.

«Kendine idealizm adını takan modern felsefi spiritüalizm», der L. Feuerbach, «materyalizme, kendi kanısına göre onun işini bitiren, onun dogmatizm olduğu, yani onun kuşku götürmez *(ausgemachten)*, nesnel bir doğru olarak hissedilir *(sinnlichen)* dünyadan yola çıktığı, bunu kendinden *(an sich)*, yani biz olmaksızın varolan dünya olarak varsaydığı, oysa aslında dünyanın yalnızca ruhun bir ürünü olduğu suçlamasını getirir.» *(Bütün Eserler, X. cilt, s. 185.)*

Yeterince açık değil mi? Kendinden dünya, *biz olmaksızın* varolan bir dünyadır. Hem Feuerbach'ın materyalizmi hem de Berkeley'in karşısında mücadele ettiği 17. yüzyıl materyalizmi, demek ki bilincimizin dışında varolan «kendinden nesneler»in kabul edilmesinden ibaretti. Feuerbach'ın «An sich»i Kant'ın «An sich»ine taban tabana zıttır: Daha önce yer vermiş olduğumuz ve Kant'ı, «kendinden şey»i «gerçeklikten yoksun bir soyutlama» gibi anlamakla suçladığı Feuerbach'tan alıntıyı anımsayalım. Feuerbach'a göre «kendinden şey», «gerçekliği *olan* bir soyutlama»dır, yani bizim dışımız-

da varolan, tamamıyla bilinebilir ve ilkede «görüngü» den farklı olmayan bir dünyadır.

Feuerbach, görüngüler dünyasından kendinden dünyaya «geçiş»e *(transsensus)* ilişkin herhangi bir varsayımın, papazların yaratmış olduğu ve felsefe profesörlerinin bunlardan devralmış olduğu herhangi bir aşılamaz uçurum varsayımının ne denli anlamsız olduğunu oldukça nükteli ve açık bir şekilde açımlamaktadır. İşte bu açıklamalardan biri:

«Ne var ki, hayal oluşumları da doğa oluşumlarıdır, çünkü hayal gücü de, insanın tüm güçleri gibi, son tahlilde *(zuletzt)*, temeli ve kökeni itibariyle doğa gücüdür, ama aynı zamanda insan, güneş, ay ve yıldızlardan, kaya, hayvan ve bitkilerden, kısaca doğa genel adıyla adlandırdığı tüm varlıklardan *(Wesen)* farklı bir varlıktır, ve dolayısıyla insanın güneş, ay ve yıldızlara ve diğer doğa varlıklarına *(Naturwesen)* ilişkin resimleri, bu resimler doğa oluşumları olmalarına rağmen, bunların doğadaki nesnelerinden *başka* oluşumlardır.» (Eserler, c. VII, Stuttgart 1903, s. 516.)

Tasarımlarımızın nesneleri, tasarımlarımızdan farklıdır, kendinden şey, bizim için şey'den farklıdır, çünkü bu sonuncusu, birincisinin yalnızca bir parçası ya da yanıdır, tıpkı insanın kendisi, tasarımlarında yansıtılan doğanın bir parçası olduğu gibi.

«... Tat alma siniri, tıpkı tuz gibi bir doğa oluşumudur, ama bundan, tuzun tadının dolaysız olarak onun nesnel bir niteliği olduğu, yalnızca duyum nesnesi olarak tuzun, aynı zamanda kendi başına ve kendinden şey olarak *(an und für sich)* kendisinin, yani tuzun dildeki duyumunun, duyum olmaksızın düşünülen tuzun *(des ohne Empfindung gedachten Salzes)* bir özelliği olduğu sonucu çıkmaz...» Ve birkaç sayfa önce: «Tad

olarak tuzluluk, tuzun nesnel bir özelliğinin öznel ifadesidir.» (514.)

Duyum, nesnel, bizim dışımızda varolan bir kendinden-şey'in duyu organlarımız üzerinde meydana getirdiği etkinin sonucudur, Feuerbach'ın teorisi budur. Duyum, nesnel dünyanın, kendi başına ve kendinden-şey olarak *(an und für sich)* dünyanın yansısıdır.

«... Demek ki insan da, tıpkı güneş, yıldız, bitki, hayvan, kaya gibi bir doğa varlığıdır *(Naturwesen)*, ama o aynı zamanda doğadan farklıdır, ve dolayısıyla insanın kafasındaki ve gönlündeki doğa, insanın kafası ve gönlü dışındaki doğadan farklı bir doğadır.

... Ama insan... idealistlerin kendi ifadelerine göre, içinde 'öznenin ve nesnenin özdeşliği'nin yerine getirildiği tek nesnedir; çünkü o, benim varlığımla eşitliği ve birliği tüm kuşkulardan uzak olan nesnedir... Birbirlerine ne kadar yakın olursa olsunlar, bir insan da bir diğeri için bir hayal nesnesi, kurgu nesnesi değil midir? Her kişi, diğerlerini kendi kafasına göre, istediği gibi *(in und nach seinem Sinne)* kavramıyor mu? ... Ama eğer şimdi insan ile insan arasında, düşünme ile düşünme arasında bile görmezlikten gelinemeyecek, çok önemli farklılık varsa, düşünmeyen, insan olmayan, bizimle özdeş olmayan kendinden varlıklar *(Wesen an sich)* ile, bizim bu varlıkları ne şekilde tasarımladığımız, düşündüğümüz ve kavradığımız arasındaki farkı varın siz düşünün!» (s. 518, a.g.e.)

Görüngü ile kendinden şey arasındaki her gizemli, bilgiççe ve safsatacı fark, saf felsefi anlamsızlıktır. Gerçeklikte her insan, «kendinden şey»in bir görüngüye, «bizim için şey»e basitçe ve göz önündeki dönüşmesini milyonlarca kez gözlemlemiştir. Bu dönüşüm, bilginin ta kendisidir. *Yalnızca* duyumları bilen bizlerin, duyumlar sınırının ötesinde herhangi birşeyin *varolup* olma-

dığını bilemeyeceğimiz şeklindeki Machizm «öğretisi», yeni bir sosla önümüze konulan, idealist ve agnostik felsefenin eski bir safsatasıdır.

Josef Dietzgen diyalektik materyalisttir. Daha aşağıda, onun ifade tarzının çoğu zaman tam olmadığını, sık sık karışıklıklar içine düştüğünü, bazı akılsız kişilerin (bunlar arasında Eugen Dietzgen* de vardır) ve elbette bizim Machçılarımızın da bu karışıklıklara sarıldıklarını göstereceğiz. Ne var ki bu kişiler, onun felsefesinin temel çizgisini inceleme ve materyalizmi yabancı unsurlardan berrak şekilde ayırma zahmetine katlanmamışlardır, ya da bunu yapacak durumda değillerdi.

«'Kendinden şey' olarak dünyayı aldığımızda», diyor Dietzgen «İnsanın Zihinsel Çalışmasının Özü» *(Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit)* adlı yazısında (Almanca baskı, 1903, s. 65) «rahatlıkla görülür ki, 'kendinden' dünya ile dünyanın bize ne şekilde *göründüğü,* dünyanın görüngüleri, bir bütün ile onun parçalarının birbirinden farklı olmasından farklı değildir.» «Görüngünün, görünen şeyden farklılığı, on mil uzunluğunda bir yolun içeriğinin, yolun kendisinden farklılığından ne az ne de çoktur.» (71/72.) Hiçbir ilkesel fark, hiçbir «geçiş» *(transsensus),* hiçbir «doğal bağdaşmazlık» yoktur, olamaz da. Ama elbette ki bir fark vardır, duyu algılarının *sınırları dışına,* bizim dışımızdaki şeylerin *varlığına* geçiş vardır.

«Her deneyimin», diyor Dietzgen «Bir Sosyalistin Bilgi Teorisi Alanındaki Gezintileri» *(Streifzügen eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie), («Kleinere philosoph. Schriften»*[50]*, Almanca baskı, 1903, s. 199)* nde, «Kant'la söylersek, tüm deneyimin üstüne çı-

* Oğul Dietzgen.

kan şeyin bir parçası olduğunu deneyimle öğreniyoruz *(erfahren).*» «Kendi niteliğinin bilincinde olan bilgi anlamında her parçacık, ister tozdan alınmış olsun, ister taştan ya da tahtadan, *tam tamına bilinemez [Unauskenntliches]* bir şeydir; yani her parçacık, insanın bilme yetisi için tükenmez bir malzemedir, dolayısıyla deneyimin üstüne çıkan bir şeydir.» (199.)

Görülüyor: *Kant'la söyleyerek,* yani —yalnızca basitleştirmek, karşı karşıya koymak amacıyla— Kant'ın *yanlış* ve karışık terminolojisini kullanarak Dietzgen, «deneyimin sınırları üstüne» çıkmayı kabul ediyor. Machçılarımızın, materyalizmden agnostisizme çarketmelerinde nereye sarıldıklarına isabetli bir örnektir bu: biz, diyorlar, «deneyimin sınırları dışına» çıkmak istemiyoruz, bizim için «duyu tasarımı, bizim dışımızda varolan gerçekliğin *ta kendisidir.*»

«Sağlıksız mistik», diyor Engels tam da böyle bir felsefeye karşı çıkarak, «mutlak doğruyu göreli doğrudan bilimsel olmayan bir şekilde ayırmaktadır. O görünen şeyden ve 'kendinden-şey'den, yani görüngü ile doğrudan, birbirinden toto caelo (tamamıyla, tüm çizgi boyunca, ilkesel olarak) farklı ve ortak bir kategori içinde 'bulunmayan' iki kategori yapmaktadır.» (s. 200.)

Şimdi kendisinin Machçı olduğunu kabul etmek istemeyen ve felsefede Marksist olarak geçinmek isteyen Rus Machçısı Bogdanov'un konu üzerine bilgisi ve zekası hakkında yargıya varılabilir:

«Pan-psişizm ile pan-materyalizm»in *(«Ampiriomonizm», c. II, 2. baskı, 1907, s. 40/41)* «tam ortasını, 'kendinden şey'in kayıtsız-koşulsuz bilinemezliğinden vazgeçen ama aynı zamanda onun 'görüngü'den *ilkesel olarak* farklı olduğu, ve bu yüzden görüngüde daima sadece 'belirsizce bilinebilir', içerik itibariyle deneyimin dı-

şında» (bu besbelli ki, deneyimin ögelerinden başka olan «ögeler» itibariyledir), «ama deneyimin biçimleri diye nitelenen şeyin sınırları içinde, yani zaman, mekan ve nedenselliğin sınırları içinde olduğu görüşünde olan eleştirici nüanstaki materyalistler oluşturur. 18. yüzyılın Fransız materyalistlerinin görüşü ve daha yeni filozoflar arasında Engels'in ve onun Rus yandaşı Beltov'un görüşü aşağı-yukarı böyledir.»

Bu karmakarışık edilmiş bir yumaktır. 1— Berkeley'in kendilerine karşı polemik yürüttüğü *17. yüzyıl* materyalistleri, «kendinden nesneler»i kayıtsız-koşulsuz bilinebilir olarak kabul ederler; çünkü tasarımlarımız ya da düşüncelerimiz, «zihnin dışında» varolan nesnelerin yalnızca kopyaları ya da yansımalarıdır. (Bkz. «Giriş».) 2— *Feuerbach,* ve aynı şekilde onu izleyen J. Dietzgen, kendinden şey ile görüngü arasındaki «ilkesel» farkı kesinlikle reddederler, ve Engels bu görüşü «kendinden şeyler»in «bizim için şeyler»e dönüşmesi şeklindeki kısa örnekle çöplüğe atar. 3— Son olarak, materyalistlerin kendinden şeylerin «görüngüde daima yalnızca belirsizce bilinebileceği» görüşünde oldukları iddiası, Engels'in agnostiği çürütmesinde de görmüş olduğumuz gibi, tamamıyla saçmadır. Bogdanov'un materyalizmi çarpıtmasının nedeni, onun mutlak doğru ile göreli doğru arasındaki ilişkiyi (ki bunu aşağıda inceleyeceğiz) kavramamasıdır. «Deneyimin dışında» yatan kendinden şey ve «deneyim ögeleri»ne gelince, bu zaten, yukarıda üzerinde yeterince durmuş olduğumuz Machçı kafa karışıklığının başlangıcıdır.

Gerici profesörlerin materyalistler hakkındaki inanılmaz saçmalıklarını papağan gibi tekrarlamak, 1907'de Engels'e sırt çevirmek ve 1908'de ise Engels'i agnostik tarzda «gözden geçirmeyi» denemek — işte size Rus Machçılarının «en yeni pozitivizm» felsefesi!

Bogdanov şu açıklamayı yapıyor: «Benim için Marksizm, ne türden olursa olsun herhangi bir doğrunun mutlak nesnelliğinin yadsınmasını, bütün sonsuz doğruların yadsınmasını içerir.» *(«Ampirio-monizm», c. III, s. IV/V.) Mutlak* nesnellik ile ne demek isteniyor? «Nesnel doğruyu ancak belirli bir çağ çerçevesi içinde» kabul etmeye razı olan Bogdanov, «sonsuz doğru» «sözcüğün mutlak anlamında nesnel bir gerçektir» diyor.

Burada besbelli ki iki soru birbirine karıştırılmıştır: 1— Nesnel bir doğru var mıdır, yani insanın tasarımlarında özneden bağımsız, ne insana ne de insanlığa bağımlı olmayan bir içerik olabilir mi? 2— Eğer olabilirse, nesnel doğruyu ifade eden insan tasarımları, onu tümüyle, kayıtsız şartsız, mutlak olarak mı, yoksa sadece yaklaşık olarak, göreli mi ifade edebilirler? Bu ikinci soru, mutlak doğru ile göreli doğru arasındaki bağıntının ne olduğu sorusudur.

İkinci soruyu Bogdanov, mutlak doğruyu en küçük şekilde bile varsaymayı reddederek ve Engels'i bu varsayımından dolayı *eklektizm* ile suçlayarak açık, doğrudan ve belirgin bir şekilde yanıtlamaktadır. A. Bogdanov'un Engels'te eklektizm keşfetmesi üzerinde ilerde ayrıca duracağız. Şimdilik birinci soru üzerinde duralım. Bogdanov bu soru hakkında da, açıkça söylemese de, aynı şekilde olumsuz hüküm veriyor. Çünkü nesnel doğruyu yadsımaksızın, insanın şu ya da bu tasarımındaki bir görelilik ögesi yadsınabilir; ama nesnel doğrunun varlığını yadsımaksızın, mutlak doğru yadsınamaz.

«... Nesnel doğrunun bir kıstası», diye yazıyor Bogdanov biraz ilerde, sayfa IX'da, «Beltov'un anladığı an-

lamda yoktur, doğru ideolojik bir biçimdir — insanlığın deneyiminin örgütleyici biçimi...»

Burada ne «Beltov'un anladığı anlam»ın bir işi vardır —çünkü burada felsefenin temel sorularından biri sözkonusudur, Beltov değil—, ne de doğruluğun *kıstasının;* bu soru, nesnel doğrunun *olup olmadığı* sorusuyla karıştırılmaksızın ayrıca ele alınmalıdır. Bogdanov'un bu son soruya verdiği olumsuz cevap açıktır: Eğer doğru *ancak* ideolojik bir biçim ise, o zaman özneden, insanlıktan bağımsız bir doğru var olamaz, çünkü insan ideolojisinden başka bir ideolojiyi ne Bogdanov, ne de biz biliyoruz. Ve Bogdanov'un olumsuz yanıtı, cümlesinin ikinci yarısında daha da açıkça ortaya çıkıyor: Eğer doğru, insan deneyiminin bir biçimi ise, o zaman demek ki insanlıktan bağımsız bir doğru olamaz, nesnel doğru olamaz.

Bogdanov'un nesnel doğruyu yadsıması agnostisizmdir ve öznelciliktir. Bu yadsımanın saçmalığı, yukarıda doğa tarihinden alınmış doğru örneği ile bile açığa çıkmaktadır. Doğa bilimi, onun yeryüzünün insanlıktan önce varolduğu şeklindeki tespitinin bir doğru olduğu hakkında herhangi bir kuşkuya izin vermez. Bu, materyalist bilgi teorisi açısından tamamıyla kabul edilir bir şeydir: yansıtandan bağımsız olarak yansıtılanın var oluşu (dış dünyanın bilinçten bağımsızlığı) materyalizmin temel tezidir. Doğa biliminin, dünyanın insanlıktan önce varolduğu tespiti, nesnel bir doğrudur. Ve doğa biliminin bu tezi, Machçıların felsefesiyle ve onların doğru üzerine öğretileriyle bağdaşmaz: Eğer doğru, insan deneyiminin örgütleyici biçimi ise, yeryüzünün her türlü insan deneyiminin dışındaki varlığı savı doğru olamaz.

Ama dahası var. Eğer doğru, ancak insan deneyiminin örgütleyici biçimi ise, o halde diyelim ki katoliklik[51]

öğretisi de bir doğrudur. Çünkü katolikliğin «insan deneyiminin örgütleyici bir biçimi» olduğuna dair en küçük bir kuşku bile yoktur. Bogdanov, teorisindeki bu ayyuka çıkan hatayı besbelli kendisi de gördü; içine düştüğü bataklıktan nasıl kurtulmaya çalıştığını gözlemlemek son derece ilginçtir.

«Nesnelliğin temeli», diye okuyoruz «Ampirio-monizm»in birinci kitabında, «kollektif deneyim alanında bulunsa gerek. Hem biz hem de diğer insanlar için hayati önemi aynı olan deneyim verilerine, yalnızca bizim eylemimizi çelişkisiz olarak dayandırdığımız değil, aynı zamanda öteki insanların da, eğer çelişkiye düşmek istemiyorlarsa, kanımızca dayanmaları gereken verilere nesnel diyoruz. Fiziksel dünyanın nesnel niteliği, yalnızca kişisel olarak benim için değil, herkes için varolmasından» (yanlış! o «herkes»ten *bağımsız olarak* vardır) «ve herkes için belirli bir öneme, kanımca benim için olana eşit bir öneme sahip olmasından ibarettir. Fiziksel dizilerin nesnelliği onun *genel geçerliliğidir.*» (s. 25, italikler Bogdanov'un.) «Deneyimimizde karşılaştığımız fiziksel cisimlerin nesnelliği, son tahlilde, karşılıklı denetim ve çeşitli insanların yargılarının uygunluğu ile saptanır. Genel olarak fiziksel dünya, toplumsal olarak uyum içine getirilmiş, toplumsal olarak ahenklendirilmiş, tek kelime ile *toplumsal olarak örgütlenmiş deneyim*dir.» (s. 36, italikler Bogdanov'un.)

Bunun temelden yanlış idealist bir tanım olduğunu, fiziksel dünyanın insanlıktan ve insan deneyiminden bağımsız olarak varolduğunu, fiziksel dünyanın, henüz hiçbir «toplumsallığın» ve insan deneyiminin «örgütlenmesi»nin olamayacak olduğu bir zamanda da varolmuş olduğunu vb. yinelemeyeceğiz. Şimdi Machçı felsefeyi bir başka yandan teşhir etme üzerinde duralım: nesnellik bu felsefede öyle tanımlanmaktadır ki, hiç şüphesiz

«genel geçerliliğe» sahip olan dinsel öğretiler bile bu tanımın içine girmektedir. Bogdanov'un söylediklerini dinlemeye devam edelim: «Okura bir kez daha anımsatalım ki, 'nesnel' deneyim 'toplumsal' deneyim ile tam aynı şey değildir... Toplumsal deneyim bütünüyle toplumsal olarak örgütlenmiş olmaktan uzaktır ve daima çeşitli çelişkiler içerir, dolayısıyla toplumsal deneyimin belli kesimleri diğer kesimleriyle uygunluk içinde olmaz; gûlyabaniler ve cinler, verili bir halkın ya da verili bir halk grubunun, örneğin köylülerin, toplumsal deneyim alanı içinde varolabilirler; ama bu, onları toplumsal olarak örgütlenmiş saymak ya da nesnel deneyimin içine katmak için bir neden değildir, çünkü bunlar kollektif deneyimin geri kalan kısmıyla uyum göstermezler ve onun örgütlendirici biçimlerine, örneğin nedensellik zincirine girmezler.» (s. 45.)

Bogdanov'un kendisinin, gûlyabanilere, cinlere vb. ilişkin toplumsal deneyimi nesnel deneyimin «içine katmaması», elbette bizim için hoş bir şey. Ama fideizmi reddetme doğrultusundaki bu iyiniyetli küçük düzeltme, Bogdanov'un tüm pozisyonunun temel yanılgısını en küçük bir şekilde bile düzeltmez. Bogdanov'un nesnellik ve fiziksel dünya tanımı kesinlikle savunulamaz; çünkü dinsel öğretiler bilimin öğretilerinden daha büyük ölçüde «genel geçerli»dir: insanlığın büyük çoğunluğu bugüne değin hala ona sarılıyor. Katolisizm yüzyıllar boyuncaki gelişmesi ile «toplumsal olarak örgütlenmiş, ahenklendirilmiş ve uyum içine getirilmiş»tir; «nedensellik zinciri» «içine katılır», hem de kuşkusuzca, çünkü dinler nedensiz yere ortaya çıkmamışlardır, şimdiki koşullar altında halk yığınları içinde varlıklarını sürdürmeleri hiç de raslantısal değildir, ve felsefe profesörleri kendilerini «yasaya uygun» şekilde onlara uydurmaktadırlar. Eğer bu hiç kuşkusuz genel geçer-

ve hiç kuşkusuz yüksek derecede örgütlü, toplumsal-dinsel deneyim, bilimin «deneyimi» ile «ahenk içinde değil» ise, demektir ki bu ikisi arasında ilkesel, temele ilişkin bir fark, Bogdanov'un nesnel doğruyu yadsırken sildiği bir fark vardır. Bogdanov, fideizm ya da papazcılık ile bilimin ahenk içinde olmadığını söyleyerek kendini istediği kadar «düzeltmeye» çalışsa da, buna rağmen Bogdanov'un nesnel doğruyu yadsımasının fideizmle tamamen «ahenk içinde» olduğu şeklindeki kuşkusuz olgu olduğu gibi kalır. Modern fideizm bilimi hiç de reddetmez; yalnızca bilimin «abartılmış iddialarını», yani nesnel doğruluk iddiasını reddeder. Eğer (materyalistlerin düşündükleri gibi) nesnel bir doğru varsa, eğer yalnızca doğa bilimi, dış dünyayı insan «deneyiminde» yansıtarak, bize nesnel doğruyu verme yeteneğinde ise, bu şekilde her türlü fideizm mutlaka reddedilir. Ama eğer hiçbir nesnel doğru yoksa, eğer (bilimsel olanı da dahil) doğru yalnızca insan deneyiminin örgütleyici biçimi ise, o zaman tam da bununla papazcılığın temel tezi kabul edilir, kapı-pencere ona ardına kadar açılır, dinsel deneyimin «örgütleyici biçimleri»ne yer açılır.

Ortaya, nesnel doğrunun bu yadsınmasının, kendisinin Machçı olduğunu kabul etmek istemeyen Bogdanov'un kendisinden mi kaynaklandığı, yoksa bunun Mach ve Avenarius'un öğretisinin temellerinden mi çıktığı sorusu çıkıyor. Bu soruya ancak ikinci doğrultuda yanıt verilebilir. Eğer dünyada yalnızca duyumlar varsa (Avenarius, 1876), eğer cisimler duyum karmaşaları iseler *(Mach, «Duyumların Tahlili»)*, burada kaçınılmaz olarak nesnel doğrunun yadsınmasına götüren felsefi öznelcilikle karşı karşıya bulunduğumuz açıktır. Ve eğer duyumlar, bir bağıntıda fiziksel olanı, diğer bağıntıda ise ruhsal olanı veren «ögeler» olarak adlandırılırsa, daha

önce de gördüğümüz gibi bu, ampiriokritisizmin temel çıkış noktasını reddetmez, bilakis yalnızca karmaşıklaştırır. Bilgilerimizin kaynağı, Mach ve Avenarius'a göre, duyumlardır. Dolayısıyla ampirizm (tüm bilgi deneyimden gelir) ya da duyumculuk *(sensualizm)* (tüm bilgi duyumlardan gelir) görüşünde konaklarlar. Ama bu görüş açısı felsefedeki temel yönelimlerin, idealizm ve materyalizmin ayrılmasına götürür, bu anlayış her ne türlü «yeni» dil kılığına («ögeler») büründürülmeye çalışılırsa çalışılsın, bu ayrılığı gidermez. Hem solipsist, yani öznel idealist, hem de materyalist, duyumları bilgilerimizin kaynağı olarak kabul edebilirler. Hem Berkeley hem de Diderot Locke'den yola çıkmışlardır. Bilgi teorisinin ilk varsayımı, hiç kuşkusuz, duyumların bilgilerimizin biricik kaynağı olmasından ibarettir. Mach bu birinci tezi kabul ettikten sonra, ikinci önemli tezi, yani insana duyumları içinde verilen ya da insan duyumlarının kaynağı olan nesnel gerçeklik tezini karmakarışık eder. Duyumlardan yola çıkarak, öznelcilik çizgisi izlenip solipsizme varılabileceği gibi («cisimler duyum karmaşaları ya da birleşimleridir»), nesnelcilik çizgisi izlenip materyalizme de varılabilir (duyumlar cisimlerin, dış dünyanın yansılarıdır). Birinci görüş açısı için —agnostisizm için, ya da biraz daha ileri gidildiğinde, öznel idealizm için— hiçbir nesnel doğru olamaz. İkinci görüş açısı için, yani materyalizm için, nesnel doğrunun kabul edilmesi belirleyicidir. Bu iki eğilime ilişkin, ya da daha doğrusu, ampirizmin ve duyumculuğun (sensualizm) varsayımlarından çıkarılması mümkün olan iki sonuca ilişkin eski felsefi soru Mach tarafından ne çözülmekte, ne ortadan kaldırılmakta, ne de aşılmaktadır, tam tersine «ögeler» v.b. sözcükler üzerine hokkabazlıklarla daha da *karıştırılmıştır*. Nesnel doğrunun Bogdanov tarafından yadsınması, tüm Mac-

hizmin kaçınılmaz sonucudur, Machizmden sapmanın bir sonucu değildir.

Engels, «Ludwig Feuerbach»ında Hume ve Kant'ı, «dünyanın bilinmesi ya da en azından tümüyle bilinmesi olanağını yadsıyan» filozoflar olarak niteler. Yani Engels, Hume ve Kant'ta ortak olanı ön plana koyar, onları birbirinden ayıranı değil. Engels bu arada «bu görüşü» (yani Hume'un ve Kant'ın görüşünü) «çürütmekte tayin edici olanın daha Hegel tarafından söylendiği» ni belirtir (dördüncü Almanca baskı, s. 15/16).[52] Bu meseleyle ilgili olarak, *materyalizmi* «tutarlı ampirizm sistemi» olarak adlandıran Hegel'in şunları yazdığına değinmek az ilginç olmasa gerek: «Ampirizm için genelde dış olan *(das Äußerliche)* doğrudur, ve duyu üstü kabul edilse de, bunun bilinmesi mümkün değildir *(soll doch eine Erkenntnis desselben (d.h. des Übersinnlichen) nicht stattfinden können)*, yalnızca algılama alanına ait olanla *(das der Wahrnehmung Angehörige)* yetinilmek zorundadır. Bu ilke ama uygulanmasında *(Durchführung)*, daha sonra *materyalizm* denen şeyi ortaya çıkarmıştır. Bu materyalizme göre madde, madde olarak tek hakiki nesnel olan şeydir *(das wahrhaft Objektive).*»*

Tüm bilgiler deneyimden, duyumlardan, algılardan gelir. Doğrudur. Ama, acaba *nesnel gerçeklik* «algılama alanına mı aittir», yani algının kaynağı mıdır, sorusu ortaya çıkmaktadır. Eğer evet ise, siz bir materyalistsiniz. Eğer hayır ise, siz tutarlı değilsiniz ve ister kendinden şeyin bilinebilirliğini, zaman, mekan ve nedenselliğin nesnelliğini (Kant'la birlikte) yadsıyın, ister kendinden şey düşüncesine bile izin vermeyin (Hume'la birlikte), kaçınılmaz olarak siz öznelciliğe ya da agnosti-

---

* **Hegel,** «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», Werke, c. VI (1843), s. 83. Ayrıca bkz. s. 122.

sizme varacaksınız. Ampirizminizin, deneyim felsefenizin tutarsızlığı, bu durumda sizin deneyimin nesnel içeriğini, deneyim bilgisinin nesnel doğruluğunu yadsımanızda yatacaktır.

Kant ve Hume çizgisi yandaşları (saf Berkeleyci olmadıkları ölçüde Mach ve Avenarius da bunlar arasındadır) biz materyalistleri «metafizikçi» diye adlandırırlar, çünkü biz, deneyimde bize verilen nesnel gerçekliği kabul ederiz, çünkü biz, duyumlarımızın nesnel, insandan bağımsız bir kaynağını kabul ederiz. Biz materyalistler, Engels ile birlikte Kantçıları ve Hume'cuları *agnostikler* diye nitelendiririz, çünkü onlar duyumlarımızın kaynağı olarak nesnel gerçekliği yadsırlar. Agnostik Yunanca bir sözdür: *a* Yunancada olumsuzlama ön ekidir, *gnosis bilgi* demektir. Agnostik der ki: Duyumlarımızca yansıtılan, yansılanan bir nesnel gerçekliğin olup olmadığını *bilmiyorum,* bunu bilmenin mümkün olmadığını söylüyorum (yukarıda agnostiklerin konumunu açıklarken Engels'in bu konuda söylediklerine bakınız). Agnostiğin nesnel doğruyu yadsıması ve gûlyabaniler, cinler, katolik azizler ve benzeri öğretiler karşısında gösterilen darkafalı, küçük-burjuvaca, pısırık hoşgörü işte buradan gelir. Mach ve Avenarius gerçekte, gösterişli «yeni» terminolojileriyle, sözümona «yeni» bakış açılarıyla, karmakarışık ve belirsiz bir şekilde, agnostiğin yanıtını yinelerler: Bir yandan cisimler duyum karmaşalarıdır (saf öznelcilik, saf Berkeleycilik); öte yandan, duyumlar öge diye yeniden kutsanırsa, bunların duyu organlarımızdan bağımsız olarak varlığı düşünülebilir!

Machçılar kendilerinin, duyu organlarımızın tanıklığına tam güvenen, dünyayı gerçekten de bize göründüğü gibi, sesler, renkler vb. ile dolu olarak gören filozoflar oldukları üzerine tumturaklı sözleri pek severler. Oysa materyalistler için, derler, dünya ölüdür, sesten,

renkten yoksundur; onlar için kendinden dünya, göründüğünden farklıdır vs. vb. örneğin J. Petzoldt, «Saf Deneyim Felsefesine Giriş» ve «Pozitivist Görüş Açısından Dünya Sorunu»nda (1906) bu cinsten tumturaklı sözlere kendini kaptırır gider. Bu «yeni» fikirle kendinden geçen Bay Viktor Çernov, Petzoldt'u yineleyip durur. Her halükarda Machçılar gerçekte öznelci ve agnostiktirler, çünkü duyu organlarımızın tanıklığına *yeterince* güven duymazlar, duyumculukları tutarlı değildir. Duyumlarımızın kaynağı olarak insandan bağımsız nesnel gerçekliği kabul etmezler. Duyumlarda bu nesnel gerçekliğin doğru bir yansısını görmezler, doğa bilimiyle doğrudan çelişkiye düşerler ve fideizme kapıyı ardına kadar açarlar. Materyalistler için dünya, tam tersine, göründüğünden daha zengin, daha canlı, daha çeşitlidir, çünkü bilimsel gelişmenin her adımı onda yeni yanlar keşfeder. Materyalistler için duyumlarımız, tek ve son nesnel gerçekliğin yansılarıdır — buradaki son kelimesi, şimdiden en sonuna kadar kavranmış olduğu anlamında değil, onun dışında herhangi bir başkasının bulunmadığı ve bulunamayacağı anlamındadır. Bu anlayış, kapıyı yalnızca her türlü fideizme kesinlikle kapamakla kalmaz, aynı zamanda nesnel gerçekliği duyumlarımızın kaynağı olarak kabul etmezken, nesnel kavramından evrensel geçerli, toplumsal olarak örgütlenmiş vs. vb. gibi yapay kelime konstrüksiyonları «türeten» ve nesnel doğruyu cinler, gûlyabaniler üzerine öğretiden ayırma yeteneğinde, bazen niyetinde de olmayan profesör skolastiğine de kapar.

Machçılar, «en yeni bilim», «en yeni pozitivizm» tarafından güya çürütülmüş olan *madde* kavramına hala sarılan «dogmatiklerin», materyalistlerin «modası geçmiş» görüşleri hakkında aşağılayıcı bir şekilde omuz silkerler. Maddenin yapısı ile ilgili fizikteki yeni teoriler

hakkında aşağıda ayrıca duracağız. Ama, Machçıların yaptıkları gibi, maddenin yapısı hakkındaki şu ya da bu öğretiyi bilgi teorisine ilişkin bir kategori ile birbirine karıştırmak, yeni madde türlerinin (örneğin elektronların) yeni özellikleri sorusuyla, bilgi teorisinin eski sorusunu, bilgimizin kaynağı, nesnel doğrunun varolması vb. sorusunu birbirine karıştırmak kesinlikle izin verilemez bir şeydir. Mach «dünya ögelerini keşfetti»: kırmızı, yeşil, sert, yumuşak, ses, uzun vs., diyorlar bize. Soruyoruz: İnsan kırmızıyı gördüğü ya da sertliği hissettiğinde vb., nesnel gerçeklik kendisine verilmiş midir, verilmemiş midir? Felsefenin bu ezeli sorusu Mach tarafından karıştırılmıştır. Eğer verilmemişse, o zaman Mach ile birlikte kaçınılmaz olarak öznelciliğe ve agnostisizme kayarsınız ve immanens filozoflarının, yani felsefi Menşikov'ların hakettiğiniz kucaklamalarına teslim olursunuz. Ama eğer verilmişse, o zaman bu nesnel gerçeklik için felsefi bir kavrama gerek vardır, ve bu kavram çoktan, çok uzun bir zaman önce yaratılmıştır, bu kavram *madde*dir. Madde, insana duyumları tarafından verilen, duyumlarımız tarafından kopya edilen, resmedilen ve yansıtılan nesnel gerçekliğin adlandırılmasına ilişkin felsefi bir kategoridir. Bu yüzden böyle bir kavramın «modası geçebileceğini» söylemek, *çocukça gevelemektir, gerici* moda felsefesinin savlarını anlamsızca yinelemektir. Felsefenin iki bin yıllık gelişmesi içinde idealizm ile materyalizm arasındaki mücadelenin modası geçebilir miydi? Felsefede bir Plato ile bir Demokrit'in eğilimleri ya da çizgileri arasındaki mücadele? Din ile bilim arasındaki mücadele? Nesnel doğrunun yadsınması ile bunun kabul edilmesi arasında? Duyu üstü bilgi yandaşları ile bunun karşıtları arasındaki mücadele? [Tüm bunların modası geçebilir miydi? —ÇN.]

Madde kavramının kabul mü edileceği yoksa red mi

edileceği sorusu, insanın kendi duyu organlarının kanıtına güvenilip güvenilmeyeceği sorusudur; bilgimizin kaynağının ne olduğu sorusudur; bu soru felsefenin ta başlangıcından beri ortaya atılan ve tartışılan bir sorudur, profesörlük mevkiindeki hokkabazlar tarafından binbir kılığa sokulan ve fakat modası geçemeyecek olan, tıpkı görme ve dokunma, işitme ve koku alma duyularımızın insan bilgisinin kaynakları olup olmadığı sorusu gibi modası geçemeyecek olan bir sorudur. Duyumlarımızı dış dünyanın yansısı saymak, nesnel doğruyu kabul etmek, materyalist bilgi teorisinin bakış açısında durmak, bunların hepsi bir ve aynı şeydir. Bu sorunun ne denli temel bir sorun olduğunu okur görebilsin diye, bu konuyu aydınlatmak için, burada Feuerbach'tan ve iki felsefe elkitabından yalnızca birer alıntı yapmak istiyorum.

«Duyumun bir kutsal kitap olduğunu, nesnel bir kurtarıcının müjdesini *(Verkündung)* reddetmek ne mantıksız şeydir»*, diye yazıyor Feuerbach. Görüldüğü gibi, tuhaf, korkunç bir terminoloji, ama tamamen berrak bir felsefi çizgi: Duyum insana nesnel doğruyu ifşa eder. «Duyumun özneldir, ama temeli *(Grund)* nesneldir.» (s. 195.) Daha önce yukarıda alıntıladığımız, Feuerbach'ın materyalizmin kesin *(ausgemachten)*, nesnel bir doğru olarak duyumsal dünyadan yola çıktığını söylediği yer ile burayı karşılaştırınız.

Duyumculuk [sensualizm], diye okuyoruz Franck'ın «*Felsefe Sözlüğü*»nde**, tüm fikirlerimizi «duyuların deneyiminden» türeten ve «bilgiyi duyumlara indirgeyen» öğretidir. Duyumculuk öznel (Skeptisizm[53] ve Berkeley-

---

* **Feuerbach**, Sämtliche Werke, c. X, 1866, s. 194/195.

** «Dictionnaire des sciences philosophiques» (Felsefe Bilimleri Sözlüğü), Paris 1875.

cilik), ahlaki (Epikürizm[54]) ve nesnel olabilir. «Nesnel duyumculuk materyalizmdir, çünkü madde ya da cisim, materyalistlerin görüşüne göre, duyularımıza etki yapabilecek *(atteindre nos sens)* biricik nesnelerdir.»

«Duyumculuk», diyor Schwegler *«Felsefe Tarihi»* adlı kitabında (18. yüzyılın sonundaki Fransız felsefesi sözkonusudur), «doğrunun ya da varlığın yalnızca duyularla algılanabileceğini ileri sürdüğünde; yalnızca duyumlanabilen vardır, maddi olmanın dışında başka bir olma yoktur şeklindeki materyalizmin tezine varmak için bu cümleyi yalnızca nesnel bir şekilde kavramak yeterliydi.»*

Bunlar daha şimdiden okul kitaplarına girmiş, fakat Machçılarımızca unutulmuş olan köklü doğrulardır.

5 — MUTLAK VE GÖRELİ DOĞRU, YA DA A. BOGDANOV'UN ENGELS'TE KEŞFETTİĞİ SEÇMECİLİK

Bogdanov keşfini 1906'da, *«Ampirio-monizm»*in III. kitabının önsözünde yaptı. Şöyle yazıyor: «Engels *'Anti-Dühring'*de, *nerdeyse* benim doğrunun göreliliğini karakterize ettiğim anlamda ifadeler kullanıyor.» (s.V) — yani bütün sonsuz doğruların yadsınması, «her türlü doğrunun mutlak nesnelliğinin yadsınması» anlamında. «Engels, kararsızlığı içinde, bütün alaycılığı arasında, ne denli zavallı da olsa, bazı sonsuz doğruları kabul etmekle yanılıyor.» (s. VIII.) «Yalnızca tutarsızlık, burada, Engels'te olduğu gibi seçmeci kısıtlamalara izin verebilir...» (s. IX.) Bogdanov'un Engels'in seçmeciliğini

---

* **Dr. Albert Schwegler,** «Geschichte der Philosopihe im Umriß», 15. baskı, s. 194.

nasıl çürüttüğüne bir örnek verelim. «Napolyon 5 Mayıs 1821'de ölmüştür», diyor Engels *«Anti-Dühring»*de («sonsuz doğrular» bölümünde), tarihsel bilimlerde sonsuza dek geçerli doğruları keşfetmek iddiasında olanların ne «yavanlıklarla» *(Plattheiten)* yetinmek zorunda olduklarını Dühring'e açıklarken. Ve Bogdanov Engels'i şöyle yanıtlıyor: «Ne biçim bir 'doğru'dur bu? Bunda 'sonsuz' olan nedir? Bizim kuşağımız için bile artık hiçbir gerçek önemi kalmamış olan bir tekil ilişkinin saptanması, herhangi bir faaliyetin çıkış noktası olarak hizmet edemez, hiçbir şeye götürmez bu.» (s. IX.) Ve sayfa VIII'de: «Yavanlıklar *(Plattheiten)* doğrular *(Wahrheiten)* olarak adlandırılabilir mi? 'Yavanlıklar' doğru mudurlar? Doğru, deneyimin canlı, örgütleyici biçimidir, eylemimizde bizi herhangi bir yere götürür, yaşam mücadelesinde bize bir üs sağlar.»

Bu iki alıntıdan yeterince açıklıkla görülür ki, Bogdanov Engels'i çürütmek yerine, *tumturaklı sözler* söylemeye başlıyor. Eğer «Napolyon 5 Mayıs 1821'de ölmüştür» cümlesinin yanlış olduğunu ya da tam olmadığını ileri süremezsen, o zaman onun doğru olduğunu kabul edersin. Bu cümlenin gelecekte çürütülebileceğini iddia etmezsen, o zaman bu doğrunun sonsuz bir doğru olduğunu kabul edersin. Ama eğer «doğru, deneyimin canlı, örgütleyici biçimidir» gibi lafazanlıklar çürütme olarak adlandırılırsa, bu, *boş sözleri* felsefe diye yutturmak demektir. Yeryüzü, jeolojide açıklandığı gibi bir geçmişe sahip midir, yoksa yeryüzü yedi günde mi yaratılmıştır? Bizi bir yere «götüren» vb. «canlı» doğru (ne demekse artık?) üzerine lafazanlıkla bu sorudan kaçılabilir mi? Gerçekten de, yeryüzü ve insanlık tarihinin bilgisi «hiçbir gerçek öneme sahip değil» midir? Bu tumturaklı bir anlamsızlıktan başka bir şey değildir, Bogdanov bununla *yelkenleri suya indirdiğini* gizliyor.

Çünkü sonsuz doğruları Engels'in varsaymasının seçmecilik olduğunu tanıtlamaya girişmek, ve fakat aynı zamanda gürültüyle ve cafcaflı sözlerle sorundan sıyrılmaya çalışmak ve Napolyon'un gerçekten de 5 Mayıs 1821'de öldüğünü, bu *doğrunun* gelecekte çürütülebileceği varsayımının anlamsız olduğunu çürütmeden bırakmak, yelkenleri suya indirmektir.

Engels'in seçtiği örnek gayet basittir ve herkes, hiç güçlük çekmeden, sonsuz, mutlak doğrular olan ve yalnızca delilerin kuşku duyabileceği *doğrulara* düzinelerce benzer örnek bulabilir (Engels'in bir başka yerde, benzer bir örnek vererek: «Paris, Fransa'dadır» dediği gibi). Engels burada neden «yavanlıklar»dan sözediyor? Çünkü o, mutlak ve göreli doğru arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusuna diyalektiği uygulamayı bilmeyen dogmatik, metafizik materyalist Dühring'i çürütüyor ve alaya alıyor. Materyalist olmak, duyu organlarınca bize açılan nesnel doğruyu kabul etmek demektir. Nesnel, yani insandan ve insanlıktan bağımsız doğruyu kabul etmek, şu veya bu tarzda mutlak doğruyu kabul etmek demektir. Ve işte metafizik materyalist Dühring'i diyalektik materyalist Engels'ten ayıran tam da bu «şu veya bu tarz»dır. Dühring, genelde bilimin, özelde de tarih biliminin en karmaşık sorunlarında, en son, kesin, ebedi doğru gibi sözcükler saçıp savururdu. Engels onunla alay ediyordu: kuşkusuz, diyordu ona, ebedi doğrular vardır, ama çok basit şeyler için koskoca sözler *(gewaltige Worte)* kullanmak pek akıllı bir iş değildir. Materyalizmi ileri götürmek için, ebedi doğru sözcüğüyle anlamsızca oynamaktan vazgeçmek gerekir, mutlak ve göreli doğru arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu diyalektik bir biçimde koymayı ve çözmeyi bilmek gerekir. İşte otuz yıl önce Dühring ile Engels arasındaki mü-

cadelenin konusu buydu. Ama Engels'in *aynı bölümde* mutlak ve göreli doğru sorusunu açıkladığını *«görmezlikten gelme»* becerisini göstermiş olan Bogdanov, *her türlü* materyalizmin Abc'sine ait olan bir tezi kabul ettiği için Engels'i «seçmecilik»le suçlama becerisini göstermiş olan Bogdanov, bununla yalnızca bir kez daha hem materyalizm hem de diyalektik konusunda mutlak cehaletini ortaya koydu.

«... burada», diye yazıyor Engels yukarıda «Anti-Dühring»in sözü edilen bölümünün başında (I. kısım, IX. bölüm), «insan bilgisinin ürünlerinin genelde egemen bir geçerlilik ve mutlak doğru hakkına *(Anspruch)* sahip olup olamayacakları, ve hangilerinin böyle olduğu sorusuna geliyoruz.» (Beşinci Almanca baskı, s. 79.) Ve Engels bu soruyu şöyle çözüyor:

«Düşünmenin egemenliği, son derece egemen-olmayan bir biçimde düşünen insanlar dizisinde gerçekleşir; mutlak doğru hakkına sahip olan bilgi ise bir dizi göreli yanlış içinde [gerçekleşir —ÇN]; ne biri ne de diğeri» (ne mutlak doğru bilgi ne de düşünmenin egemenliği) «insanlığın sonsuz yaşamı süreci içinde [olmaktan —ÇN] başka bir şekilde tamamiyle gerçekleştirilemez.

Burada da, daha yukarıda olduğu gibi, insanın düşünmesinin zorunlu olarak mutlak bir biçimde tasarlanan karakteri ile, onun sadece sınırlı düşünceli bireylerdeki gerçekliği arasındaki aynı çelişkiyi, ancak sonsuz bir gelişme içinde, insan kuşaklarının en azından bizim için pratik bakımdan sınırsız ardarda gelişi içinde çözülebilecek çelişkiyi görüyoruz. Bu anlamda, insan düşüncesi ne kadar egemense o kadar egemen değildir ve onun bilgi yeteneği de ne kadar sınırsızsa o kadar sınırlıdır. Yapısı *(Anlage)*, yeteneği, olanakları ve tarihsel sonal amacı bakımından egemen ve sınırsız; tekil uygulanışı

ve her defasındaki gerçekliği bakımından egemen değil ve sınırlı.» (s. 81.)*

«Ebedi doğrular için de durum aynıdır»[55], diye devam ediyor Engels.

Bu gözlem, *relativizm* (görelilik) sorusu için, bütün Machçıların öylesine üzerinde durdukları, bilgilerimizin göreliliği ilkesi sorusu için son derece önemlidir. *Tüm* Machçılar, kendilerinin relativist olduğunda diretirler; Almanların her şiarını yineleyen Rus Machçıları ise, relativizmin diyalektiğe ilişkisinin ne olduğu sorusunu berrak ve dolambaçsız bir şekilde koymaktan korkuyorlar, ya da bunu beceremiyorlar. Bogdanov için (bütün Machçılar için olduğu gibi), bilgimizin göreliliğini kabul etmek, mutlak doğrunun en küçük bir şekilde kabul edilmesini *dıştalar*. Engels için mutlak doğru, göreli doğruların birleşmesinden oluşur. Bogdanov relativist, Engels diyalektikçidir. İşte «*Anti-Dühring*»in aynı bölümünden, Engels'in en az bunun kadar önemli bir görüşü daha:

«Doğru ve yanlış, kutupsal karşıtlıklar içinde hareket eden bütün düşünce hükümleri gibi, yalnızca son derece sınırlı bir alan için mutlak geçerliliğe sahiptirler; tıpkı görmüş bulunduğumuz gibi, ve tam da kutupsal karşıtlıkların yetersizliğini ele alan diyalektiğin ilk unsurlarını birazcık tanısaydı, bay Dühring'in de bileceği gibi. Doğru ile yanlış arasındaki karşıtlık, yukarıda gösterilen dar alanın dışında uygulanır uygulanmaz gö-

---

* **V. Çernov,** adı geçen eser, s. 64 v.d. ile karşılaştırınız. Machçı Bay Çernov, kendisinin Machçı olduğunu kabul etmek istemeyen Bogdanov'un tavrını tamamen paylaşmaktadır. Aradaki fark şudur ki, Bogdanov Engels ile olan anlaşmazlığını **gizlemeye,** bunu raslantısal bir şey olarak göstermeye çalışırken, Çernov burada hem materyalizme, hem de diyalektiğe karşı bir mücadelenin sözkonusu olduğunu hissetmektedir.

reli hale gelir ve tam bilimsel ifade tarzı için kullanılamaz olur; ama bu alanın dışında onu mutlak geçerli olarak uygulamaya çalışırsak, işte asıl o zaman karaya oturuyuruz; karşıtlığın iki kutbu kendi karşıtlarına dönüşürler, doğru yanlış ve yanlış doğru haline gelir.» (86.)[56] Engels örnek olarak Boyle yasasını (bir gazın hacmi, o gaz üzerindeki basınçla ters orantılıdır) anar. Bu yasanın içindeki «doğru kırıntısı» ancak belirli sınırlar içerisinde mutlak doğrudur. Yasa «ancak yaklaşık olarak» doğrudur.

Demek ki insan düşüncesi doğası itibariyle bize, göreli doğruların toplamından oluşan mutlak doğruyu verme yeteneğindedir, ve bunu verir de. Bilimin gelişmesindeki her aşama, bu mutlak doğru toplamına yeni kırıntılar ekler; ama her bilimsel önermenin doğruluğunun sınırları görelidir ve bilginin daha da gelişmesi ile bu sınırlar ya daha geniş ya da daha dar bir şekilde çizilebilir. «Mutlak doğru», diyor J. Dietzgen *«Gezintiler»*inde, «görülebilir, işitilebilir, koklanabilir, dokunulabilir, kuşkusuz *bilinebilir* de; ama o bilgi içinde bütünü ile tükenmez *(geht nicht auf)*.» (s. 195.) «Söylemeye gerek yok ki, resim nesneyi sonuna dek veremez ve ressam modeline erişemez... Resim, modeliyle nasıl 'çakışabilir'? Yaklaşık olarak, evet.» (197.) «Demek ki doğayı ve parçalarını ancak göreli bilebiliriz; çünkü her parça da, doğanın yalnızca göreli bir parçası olsa da, yine de mutlak bir niteliğe, bilgi ile tüketilemeyecek bir tüm kendinden doğa *(des Naturganzen in sich)* niteliğine sahiptir... Doğa görüngülerinin ardında, göreli doğruların ardında evrensel, sınırsız, mutlak doğanın, kendini insana tam olarak açmayan doğanın durduğunu nereden biliyoruz?... Bu bilgi nereden geliyor? Bu bilgi doğuştan gelir; bilinçle birlikte verilmiştir.» (189.) Bu sonuncusu, Marx'ın, Kugelmann'a mektuplarından birin-

de, Dietzgen'in görüşlerinin karışıklığına işaret etmesine vesile olan Dietzgen'in yanlışlarından biridir.[57] Ancak böyle doğru olmayan yerlere sarılarak bir kimse, Dietzgen'in diyalektik materyalizmden farklı, ayrı bir felsefesi olduğundan sözedebilir. Ama Dietzgen kendisi, *aynı sayfada* kendini düzeltiyor: «Eğer sonsuz, mutlak doğru bilincinin bize doğuştan verilmiş, tek ve biricik *a priori* (önsel) bilgi olduğunu söylersem, deneyim de bu doğuştan gelme bilinci doğrular.» (198.)

Engels'in ve Dietzgen'in tüm bu açıklamalarından açıkça görülür ki, diyalektik materyalizm için göreli ve mutlak doğru arasında aşılamaz bir uçurum yoktur. Şunları yazabildiğine göre, Bogdanov bunu kesinlikle kavramamıştır: «O» (eski materyalizmin dünya görüşü), «*şeylerin özünün* kayıtsız şartsız *nesnel bilgisi*» (italikler Bogdanov'undur) «olmak ister ve her çeşit ideolojinin tarihsel göreliliği ile bağdaşmaz.» *(«Ampirio-monizm», III. kitap, s. IV.)* Modern materyalizm, yani Marksizm açısından, bilgilerimizin nesnel, mutlak doğruya yaklaşıklık *sınırları* tarihsel olarak koşullandırılmıştır; ama bu doğrunun kendisinin varlığı *kesindir*, ona yaklaştığımız kesindir. Resmin hatları tarihsel olarak koşullandırılmıştır, ama resmin nesnel olarak varolan bir modeli yansıttığı kesindir. Şeylerin özünü bilmemizde, ne zaman ve hangi koşullar altında maden kömürü katranı içinde alizarinin keşfine ya da atomun içinde elektronun keşfine vardığımız tarihsel olarak koşullandırılmıştır, ama böylesi her bir keşfin «mutlak nesnel bilgi» yolunda ileriye doğru atılmış bir adım olduğu kesindir. Kısacası, her ideoloji tarihsel olarak koşullandırılmıştır, ama her bilimsel ideolojinin (örneğin dinsel ideolojiden farklı olarak) nesnel doğruya, mutlak doğaya tekabül ettiği kesindir. Göreli ve mutlak doğru arasındaki bu ayrımın belirsiz olduğunu söyleyecek-

siniz. Yanıtım şöyle: Bu ayrım, bilimin sözcüğün en kötü anlamında bir dogma haline gelmesini, ölü, donmuş, kemikleşmiş bir şey haline gelmesini önlemek için tam da yeterince «belirsiz»dir, ama aynı zamanda fideizmden ve agnostisizmen, felsefi idealizmden ve Hume ve Kant yandaşlarının safsatalarından kendini kesin ve silinmez bir sınır çizgisiyle ayırmak için yeterince «belirgin»dir. Burada, farkına varmamış olduğunuz bir sınır çizgisi vardır, ve siz onun farkına varmadığınızdan gerici felsefenin bataklığı içine kaydınız. Bu, diyalektik materyalizm ile relativizm arasındaki ayrım çizgisidir.

Biz relativistiz, diye ilan ediyorlar Mach, Avenarius ve Petzoldt. Biz relativistiz, diye koroya katılıyor bay Çernov ve Marksist geçinmek isteyen bazı Rus Machçıları. Evet, bay Çernov ve Machçı yoldaşlar, hatanız tam da bu. Çünkü relativizmi bilgi teorisinin temeli yapmak, kaçınılmaz olarak kendini ya mutlak şüpheciliğe, agnostisizme ve safsataya ya da öznelciliğe mahkum etmek demektir. Bilgi teorisinin temeli olarak relativizm yalnızca bizim bilgilerimizin göreliliğinin kabul edilmesi değil; aynı zamanda insanlıktan bağımsız olarak varolan herhangi bir nesnel kıstasın ya da göreli bilgimizin ona yaklaştığı bir modelin yadsıması da demektir. Salt relativizm bakış açısıyla her türlü safsata haklı gösterilebilir, Napolyon'un 5 Mayıs 1821'de ölüp ölmediği «koşullu» gösterilebilir, insanın ya da insanlığın «rahatlığı» için (bir bağıntıda «rahat» olan) bilimsel ideolojinin yanında (bir başka bağıntıda oldukça «rahat» olan) dinsel ideoloji geçerli kılınabilir vb.

Diyalektik, ta Hegel'in açımladığı gibi, relativizmin [göreciliğin —ÇN] olumsuzlamanın, skeptisizmin (şüpheciliğin —ÇN) bir ögesini *kapsar*, ama relativizme *indirgenemez*. Marx ve Engels'in materyalist diyalektiği relativizmi mutlaka içerir ama ona indirgenemez, yani

diyalektik materyalizm, bütün bilgilerimizin göreliliğini, nesnel doğrunun yadsınması anlamında değil, bilakis bilgilerimizin bu doğruya yaklaşmasının sınırlarının tarihsel olarak koşullandırılmış olması anlamında kabul eder.

Bogdanov özellikle vurgulayarak yazıyor: *«Tutarlı Marksizm»* sonsuz doğrular gibi *«böylesi dogmalara ve statiğe* (durağanlığa) *izin vermez.» («Ampirio-monizm», III. kitap, s. IX.)* Kafa karışıklığıdır bu. Eğer dünya, (Marksistlerin düşündükleri gibi) sonsuz hareket ve gelişme halindeki madde ise, ve gelişen insan bilinci bunu yansıtıyorsa, bunun «statik»le ne alakası var? Burada kesinlikle şeylerin değişmez özü ve değişmez bilinç sözkonusu değildir, sözkonusu olan, bilakis, dogayı yansıtan bilinç ile bilinç tarafından yansıtılan doğa arasındaki *uygunluktur.* Bu sorunda —ve yalnızca bu sorunda— «dogmatik» teriminin özel, karakteristik, felsefi bir çeşnisi vardır: bu terim, idealistlerin ve agnostiklerin, daha önce oldukça «eski» materyalist Feuerbach örneğinde de gördüğümüz gibi, materyalistlere *karşı* kullandıkları pek sevilen bir sözcüktür. Şu ünlü «en yeni pozitivizm» bakış açısından materyalizme karşı yöneltilen bütün itirazlar, çok eski pılıpırtıdan başka bir şey değildir.

6 — BİLGİ TEORİSİNDE PRATİK KISTASI

1845'te Marx'ın, 1888 ve 1892'de Engels'in, pratik kıstasını materyalist bilgi teorisinin temeli içine soktuklarını gördük.[58] Pratikten soyutlanmış bir şekilde, «insan düşüncesinin nesnel doğruya yaklaşıp yaklaşmadığı» sorusunu sormak skolastiktir, diyor Marx, Feuerbach üzerine ikinci tezinde. Kant'ın ve Hume'un agnostisizmi

gibi diğer felsefi deli zırvalarının *(Schrullen)* en çarpıcı çürütülmesi pratiktir, diye yineliyor Engels. «Eylemlerimizin başarısı, algılarımızın, algılanan şeylerin nesnel niteliği ile uygunluğunu *(Übereinstimmung)* tanıtlar», diye yanıtlıyor Engels agnostikleri.[59]

Bunu, Mach'ın pratik kıstası konusundaki gözlemleriyle karşılaştırınız: «Halkın anlayabileceği düşünme ve konuşma tarzında, *gerçeklik görünüşün* karşısına konulur. Havada önümüzde tuttuğumuz bir kurşun kalemi düz görürüz; onu eğik olarak suya batırdığımızda ise kırık görürüz. Bu durumda, 'kalem *kırık görünüyor, ama gerçekte düzdür*' denir. Ama *bir* olguyu diğerine karşı gerçeklik diye nitelendirmek ve *diğerini* görünüş diye damgalamak hakkını bize ne veriyor? ... Olağanüstü durumlarda olağanı beklemek gibi doğal bir hata yaptığımız zaman, umutlarımız elbette kırılır. Olguların bunda hiçbir kabahati yok. Bu gibi durumlarda *görünüş*ten sözetmenin yalnızca pratik bir anlamı vardır, ama bilimsel bir anlamı yoktur. Aynı şekilde, sık sık ortaya atılan, dünyanın gerçek mi olduğu yoksa bizim onu sadece düşte mi gördüğümüz sorusunun da hiçbir bilimsel anlamı yoktur. En saçma düş de, bütün öteki olgular kadar iyi bir olgudur.» *(«Duyumların Tahlili», s. 18/19* [*s. 8/9*].*)*

Doğrudur: yalnızca saçma bir düş değil, bilakis saçma bir felsefe de bazen bir olgudur. Ernst Mach'ın felsefesi ile tanıştıktan sonra, bundan kuşku duymak mümkün değildir. O, en adi safsatacılar gibi, insanlığın yanlışlarının, insanlığın gûlyabanilere, cinlere vb. vb. inanması gibi mümkün olan «en saçma düşlerinin», bilimsel-tarihsel ve psikolojik incelenmesi ile; doğru ile «saçma»nın bilgi teorisi açısından ayırt edilmesini birbirine karıştırıyor. Bu, tıpkı bir iktisatçının, kapitalistin bütün kârının işçisinin «son iş saati»nden elde edil-

diği şeklindeki Senior'un teroisinin, tıpkı Marx'ın teorisi gibi bir olgu olduğunu ve bilimsel açıdan hangi teorinin nesnel doğruyu, hangi teorinin burjuvazinin önyargılarını ve onun profesörlerinin satılmışlığını ifade ettiği sorusunu sormanın yersiz olduğunu söylemesi gibidir. Deri işçisi J. Dietzgen, bilimsel yani materyalist bilgi teorisinde «dinsel inanca karşı evrensel bir silah» görüyordu *(«Kleinere philosophische Schriften», s. 55)*, ordinaryüs profesör Ernst Mach için ise materyalist bilgi teorisi ile öznel-idealist bilgi teorisi arasındaki ayrımın «hiçbir bilimsel anlamı» yoktur! Bilim, materyalizmin idealizme ve dine karşı mücadelesinde yansızmış — bu yalnızca Mach'ın değil, bilakis bütün modern burjuva profesörlerinin, —yine aynı J. Dietzgen'in o isabetli deyişiyle— «yapay idealizmleri ile halkı alıklaştıran bu diplomalı uşakların» gözde düşüncesidir (aynı yerde, s. 53).

Herkes için görüntü ile gerçekliği birbirinden ayırt eden pratik kıstasını E. Mach'ın bilimin sınırlarının ardına, bilgi teorisinin sınırlarının ardına atması, tam da böyle derme-çatma bir profesör idealizmidir. İnsan pratiği, materyalist bilgi teorisinin doğruluğunu tanıtlar, diye açıklamışlardı Marx ve Engels ve bilgi teorisinin temel sorusunu pratikten koparma girişimlerini «skolastik» ve «felsefi deli zırvaları» diye nitelendirmişlerdi. Oysa Mach için pratik ve bilgi teorisi bambaşka şeylerdir: bunlar, ikincisi birincisi tarafından koşullandırılmaksızın, yanyana ele alınabilirler. En son eseri «Bilgi ve Yanılma»da (ikinci Almanca baskı, s. 115) Mach şöyle diyor: «Bilgi daima biyolojik olarak yararlı (fördernd-es) [teşvik edici, ilerletici —ÇN] ruhsal bir olaydır.» «Yalnızca başarı, ikisini» (bilme ve yanılma) «ayırır.» (116.) «Kavram, fiziksel bir çalışma hipotezidir.» (143.) Marksist geçinen Rus Machçılarımız, Mach'ın böylesi

lafazanlıklarını, şaşılacak bir bönlükle, Mach'ın Marksizme *yakınlaşmasının* ispatı olarak görüyorlar. Ama Bismarck işçi hareketine, ya da piskopos Yevlogi demokratizme ne kadar yakınlaşmışlarsa, Mach da burada Marksizme ancak o kadar yakınlaşmıştır. Böyle önermeler Mach'ta, onun idealist bilgi teorisi ile birlikte *yanyana dururlar*, ama bilgi teorisinde şu ya da bu belirgin çizgi lehinde herhangi bir karar verme anlamına gelmezler. Bilgi ancak nesnel, insandan bağımsız doğruyu yansıttığı zaman biyolojik olarak yararlı, insan pratiği için, yaşamın korunması için, türün korunması için yararlı olabilir. Materyalist için insan pratiğinin «başarısı», tasarımlarımızla, tarafımızdan algılanmış olan şeylerin nesnel niteliğinin uygunluğunu tanıtlar. Solipsist için «başarı», bilgi teorisinden ayrı olarak düşünülebilen, *benim pratikte* gereksindiğim herşeydir. Pratik kıstası bilgi teorisinin temeli içine sokulduğunda, kaçınılmaz olarak materyalizme varırız der Marksist. Pratik materyalist olabilir, ama teoriye gelince iş bambaşkadır, der Mach.

«Pratikte», diye yazıyor o «Duyumların Tahlili»nde, «eylem içinde Ben tasarımından, bir şeyi kavrarken cisim tasarımından ne kadar az vazgeçebilirsek, o kadar az vazgeçebiliriz. Fizyolojik olarak biz egoist ve materyalist kalırız. tıpkı güneşi hep yeniden doğarken gördüğümüz gibi. Teorik olarak ama bu görüşe bağlı kalmak zorunda değiliz.» (284/285 [291].)

Bunun egoist olmakla hiçbir alakası yoktur, çünkü egoizm kesinlikle bilgi teorisinin bir kategorisi değildir. Aynı şekilde güneşin dünya etrafındaki görünürdeki hareketinin de bununla alakası yoktur, çünkü bilgi teorisinde bize kıstas olarak hizmet gören pratik, astronomik gözlemlerin, keşiflerin vb. pratiğini de kapsamak zorundadır. İnsanların pratiklerinde tümüyle ve

yalnızca materyalist bilgi teorisini kendilerine kılavuz edindikleri, Mach'ın değerli bir itirafıdır, ama bundan «teorik olarak» kaçınma girişimi yalnızca Mach'ın ukala-skolastik ve yapay-idealist çabalarını dile getirmektedir.

Agnostisizme ve idealizme yer açmak için pratiği bilgi teorisine dahil olmayan bir şey olarak saf dışı bırakma çabalarının ne denli az yeni olduğunu, Alman klasik felsefesinin tarihinden şu örnek göstermektedir. G. E. Schulze (felsefe tarihinde Aenesidem-Schulze olarak bilinir), Kant'tan Fichte'ye giden yol da burada bulunur. Felsefede şüpheci çizgiyi açıkça savunur ve kendisinin Hume (eskilerden de Pyrrhon ve Sextus) yandaşı olduğunu söyler. Her kendinden şeyi ve nesnel bilgi olasılığını kesinlikle yadsır ve kesinlikle «deneyim»in üstüne, duyumların üstüne çıkılmamasını talep eder, bu arada öteki kamptan gelecek itirazı da önceden görür: «Şüpheci, yaşam işlerine katıldığında hem nesnel şeylerin gerçekliğini elbette önşart koştuğundan ve buna uygun olarak davrandığından, hem de doğrunun bir kıstası olarak kabul ettiğinden, kendi öz davranışı, şüpheciliğinin akla uygunluğunun en iyi ve en berrak çürütülmesidir.»* Buna hiddetlenerek şöyle cevap verir Schulze: «Bu» (suçlamalarla) «ayaktakımı arasında (s. 254) elbette pek çok iş yapılabilir.» Çünkü «benim kuşkularım felsefe sınırları içinde kalmak zorundadır» ve «günlük yaşamın işleriyle» uğraşmaz (255).

Öznel idealist Fichte de aynı şekilde, «iş eyleme geldiğinde, hepimize ve hatta en kararlı idealiste bile küstahça kendini kabul ettiren *(aufdringt)* gerçekliğine, yani bizden tamamen bağımsız olarak bizim dışımızda

---

* **G. E. Schulze,** «Aenesidemus oder über die Fundamente der vom dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie», 1792, s. 253.

nesnelerin varolduğu varsayımı»na idealist felsenin sınırları içinde yer bulmayı ümit eder (Eserler, I, 455).

Mach'ın en yeni pozitivizmi Schulze ve Fichte'den pek fazla ileriye gitmemiştir! ilginç bir şey olarak şunu da söyleyelim ki, Bazarov için bu sorunda da Plehanov' dan başka kişi yoktur: ne yapalım, kediden güçlü hayvan yoktur. Bazarov «Plehanov'un salto-vitale felsefesi» ile alay eder *(«Denemeler», s. 69)*. Plehanov'da gerçekten de dış dünyanın varlığına «inanç»ın «felsefenin kaçınılmaz Salto vitale'si» (yaşam taklası) olduğu şeklinde anlamsız bir söz bulunur *(«L. Feuerbach Üzerine Notlar», s. 111)*. «İnanç» sözü, her ne kadar tırnak içinde veriliyor ve Plehanov Hume'un söylediklerini tekrarlıyorsa da, bu onun terminolojideki karışıklığını açıkça ortaya koyuyor; bu yadsınamaz. Ama neden illaki Plehanov? Bazarov kendine niye başka bir materyalisti, örneğin Feuerbach'ı seçmedi? Yalnızca, onu tanımadığından mı? Ama bilmemek kanıt değildir. Marx ve Engels gibi Feuerbach da bilgi teorisinin temel sorularında, Schulze, Fichte ve Mach'ın görüş açısından izin verilemez bir şekilde pratiğe «sıçrayış» yapar. Feuerbach idealizmi eleştirir ve Fichte'den yaptığı, —Machizmi de mükemmel bir şekilde çürüten— çarpıcı bir alıntıyla onun özünü açıklar: «Salt gördüğün, işittiğin ve dokunduğun için», diye yazıyordu Fichte, «şeyler gerçekmiş, senin dışında varmış sanıyorsun. Ama görme, dokunma, işitme sadece birer duyumdur... Yani sen nesneleri algılamıyorsun, yalnızca duyumları algılıyorsun.» *(Feuerbach, Eserler, c. X, s. 185.)* Ve Feuerbach karşılık veriyor: İnsan soyut bir Ben değildir, bilakis ya bir erkek ya da bir kadındır, ve dünyanın bir duyum olup olmadığı sorusunu, diğer insan benim bir duyumum mudur, yoksa bizim pratikteki ilişkimiz tam tersini mi tanıtlıyor sorusuyla eşitlemek tamamıyla haklıdır. «İde-

alizmin temel eksiği tam da budur, nesnellik mi öznellik mi sorusunu, dünyanın gerçekliği mi gerçeksizliği mi sorusunu yalnızca teorik açıdan önüne koyması ve çözmesidir.» (189, aynı yerde.) Feuerbach tüm insan pratiğinin sonuçlarını bilgi teorisinin temeli yapar. Kuşkusuz, diyor o, idealistler de pratikte hem kendi *Ben*'imizin hem de yabancı *Sen*'in varlığını kabul ediyorlar. İdealistler için bu «yalnızca yaşam için geçerli olan, ama spekülasyon için geçerli olmayan bir görüş açısıdır. Ne var ki, yaşamla çelişki içinde bulunan, ölümün bakış açısını, bedenden ayrılan ruhu doğrunun bakış açısı yapan bir spekülasyonun kendisi ölü ve yanlış bir spekülasyondur.» (192.) *Algılamadan* önce nefes alıyoruz; hava, yiyecek ve içecek olmadan varolamayız.

«Demek ki, dünyanın düşüncelliği ya da gerçekliği sorusunda da sözkonusu olan yemek ve içmektir, öyle mi? diye hiddetlenerek bağırır idealist. Ne bayağılık! Felsefe kürsüsünde olduğu gibi teoloji mimberinde de bilimsel anlamda materyalizme bütün gücüyle küfretmek, ama iş yeme-içmeye gelince en bayağı anlamıyla materyalizme hürmetlerini sunmak biçimindeki o güzelim âdete nasıl da bir saldırıdır bu!» (196.) Ve Feuerbach, öznel duyumu nesnel dünya ile eşitlemenin «düşte boşalma ile gerçekte sevişerek döllenmeyi eşitlemek demek» olduğunu haykırıyor. (198.)

Bu gözlem pek zarif değil ama, duyu tasarımının tam da bizim dışımızda varolan gerçeklik olduğunu öğreten filozoflar için nasıl da geçerli!

Yaşamın, pratiğin görüş açısı, bilgi teorisinin ilk ve temel görüşü olmalıdır. Ve bu, profesörce skolastiğin sayısız deli zırvalarını ta baştan bir kenara fırlattığı için, kaçınılmaz olarak materyalizme götürür. Elbette burada şu untulmamalıdır ki, pratik kıstası, meselenin özü itibarı ile herhangi bir insan tasarımını asla *tümüy-*

le ne doğrulayabilir ne çürütebilir. Bu kıstas da, insan bilgisinin bir «mutlak»a dönüşmesini önlemek için yeterince «belirsiz», ama aynı zamanda idealizmin ve agnostisizmin bütün çeşitlerine karşı acımasız bir mücadele yürütmek için yeterince belirlidir. Eğer pratiğimizde doğrulanan şey, biricik, son, nesnel doğru ise, o zaman bundan, bu doğruya giden biricik yol olarak materyalist konum üzerinde yükselen bilimin yolunun kabul edilmek zorunda olduğu sonucu çıkar. Bogdanov, örneğin Marx'ın para dolaşımı teorisini nesnel doğru olarak «yalnızca zamanımız için» geçerli görüyor ve bu teoriyi «tarih-üstü nesnel» bir doğru olarak görmenin «dogmatizm» olduğunu söylüyor *(«Ampirio-monizm», III. kitap, s. VII)*. Bu da yeni bir kafa karışıklığı. Bu teorinin pratiğe uygunluğu, Napolyon'un 5 Mayıs 1821'de öldüğünü *sonsuz* bir doğru yapan aynı basit nedenden ötürü, gelecekteki hiçbir koşul tarafından değiştirilemez. Ama pratik kıstası —yani son onyıllarda *tüm* kapitalist ülkelerin gelişme süreci— yalnızca Marx'ın genel olarak *tüm* sosyo-ekonomik teorisinin —onun herhangi bir parçasının, bir formülasyonunun vb. değil— [tümünün —ÇN] nesnel doğruluğunu tanıtladığından, burada Marksistlerin «dogmatizm»inden sözedilmesinin burjuva iktisadına bağışlanmaz bir taviz olduğu açıktır. Marksistlerce savunulan, Marx'ın teorisinin nesnel bir doğru olduğu şeklindeki görüşten çıkartılacak biricik sonuç şundan ibarettir: Marx'ın teorisince çizilen *yolu* izleyerek nesnel doğruya (yine de onu hiçbir zaman tüketmeksizin) gitgide daha çok yaklaşıyoruz; [bunun dışındaki —ÇN] *herhangi bir başka yolda* ama kafa karışıklığından ve yanlıştan başka bir yere varmayız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AMPİRİOKRİTİSİZMİN VE DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ

III

1. MADDE NEDİR? DENEYİM NEDİR?

Bu sorulardan birincisiyle idealistler, agnostikler, bunlar arasında Machçılar da, sürekli olarak materyalistlere yükleniyorlar; ikinci soruyla ise materyalistler Machçılara. Konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışalım.

Madde sorununda Avenarius şöyle diyor:

«Arıtılmış 'tam deneyim' içinde ama 'fiziksel' bir şey yoktur, mutlak metafizik kavram olarak [alındığında —ÇN] 'madde' yoktur, çünkü bu anlamda 'madde' ancak bir soyutlamadır: madde, her türlü merkezi uzuvdan soyutlanmış karşı-uzuvların tümü olurdu. Nasıl ilke koordinasyonunda, yani 'tam deneyim'de, karşı-uzuv, bir merkezi uzuv olmaksızın düşünülemez *(undenkbar)* bir şey ise, 'madde' de mutlak metafizik kavram olarak

[alındığında —ÇN] tam bir anlamsızlıktır *(Unding).*» («Notlar», adı geçen dergi, s. 2, § 119.)

Bu laf salatasından çıkan şu: Avenarius fiziksel olanı ya da maddeyi, mutlak ya da metafizik olarak nitelendiriyor, çünkü onun ilke koordinasyonu (ya da yeni ifade biçimiyle 'tam deneyim') teorisine göre karşı uzuv merkezi uzuvdan, çevre Ben'den ayrılamaz, *Ben-olmayan Ben*'den ayrılamaz (J. G. Fichte'nin dediği gibi). Daha önce bu konuyla ilgili yerde, bu teorinin maskelenmiş bir öznel idealizm olduğundan sözetmiştik; ve Avenarius'un «madde» kavramına saldırılarının niteliğinin ne olduğu da açıktır: idealist, fiziksel olanın ruhsal olandan bağımsız varlığını yadsımaktadır ve bundan dolayı o, felsefenin bu varlık için ortaya çıkarmış olduğu kavramı da reddeder. Avenarius, maddenin «fiziksel» olduğunu (yani en bilinen, insana en dolaysız verili olan, akıl hastanesi sakinleri dışında kimsenin varlığından kuşkulanmadığı şeyi) yadsımıyor, yalnızca çevre ile Ben'in çözülmez bağına ilişkin *«kendi»* teorisinin kabul edilmesini talep ediyor.

Mach aynı düşünceyi daha basit ve felsefi süsleri olmaksızın ifade ediyor: «Madde dediğimiz şey, *ögelerin* ('duyumların') yasal olan belirli bir bağıntısıdır.» *(«Duyumların Tahlili», s. 265 [s. 270].)* Mach, bu iddia ile, alışılagelmiş düşünme tarzında «köklü bir değişiklik» oluşturduğu sanısındadır. Gerçekte ise bu, çıplaklığı «öge» şiarıyla örtülen o eski öznel idealizmden başka bir şey değildir.

Son olarak, materyalizme karşı amansızca mücadele eden İngiliz Machçısı Pearson'a da yer verelim: «Bilimsel açıdan, az ya da çok kalıcı belli duyu algıları gruplarının sınıflandırılmasına ve madde diye nitelendirilmesine hiçbir itiraz olamaz. —Bunu yapmakla, J. St. Mill'in maddeyi 'sürekli duyum olasılığı' diye tanım-

lamasına oldukça yaklaşıyoruz; — ama böyle bir madde tanımı, maddenin hareket eden bir şey olarak tanımlanmasından tamamen bambaşka bir şeydir.» *(«The Grammar of Science», 1900, 2. baskı, s. 249.)* Burada ayıbı örten «öge» incir yaprağı yoktur, idealist açıkça elini agnostiğe uzatmaktadır.

Okurun da gördüğü gibi, ampiriokritisizmin kurucularının tüm bu akıl yürütmeleri, tamamıyla ve yalnızca düşünme ile varlık arasındaki, duyum ile fiziksel olan arasındaki ilişkinin ne olduğu konusundaki o eski bilgi teorisi sorusunun çerçevesi içinde hareket etmektedir. Burada, «en yeni doğa bilimi» ya da «en yeni pozitivizm» ile ilgili en küçük bir şey bulmak için, Rus Machçılarının ölçüsüz derecede saf olmaları gerekirdi. Yer verdiğimiz filozofların tümü, kısmen açıkça, kısmen dolambaçlı yollardan, materyalizmin felsefi temel çizgisi (varlıktan düşünmeye, maddeden duyuma) yerine, idealizmin tam karşıt çizgisini koymaktadırlar. Onların maddeyi yadsımaları, bilgi teorisinin sorularının, duyumlarımızın dış, nesnel kaynağının, duyumlarımızın tekabül ettiği nesnel gerçekliğin yadsınması doğrultusundaki çoktan bilinen çözümdür. Ve tersine, idealistlerce ve agnostiklerce reddedilen felsefi çizginin kabulü şu tanımlarla ifade edilir: Madde, duyu organlarımız üzerindeki etkisiyle duyum üreten şeydir; madde, bize duyumda verilen nesnel gerçekliktir, vs. vb.

Sanki yalnızca Beltov'a karşı mücadele ediyormuş gibi görünen, ve Engels'ten korkakça kaçınan Bogdanov, sözümona «basit bir yinelenme olduğu görülen» bu gibi tanımlara, yani felsefede bir yönelim için maddenin birincil, ruhun ikincil olduğu, diğer yönelim için ise bunun tam tersinin geçerli olduğu şeklindeki «formül»e («Marksist»imiz *Engels'in* diye eklemeyi unutuyor) kızıyor. Tüm Rus Machçıları coşkuyla Bogdanov'un bu

«çürütme»sini yineliyorlar! Oysa birazcık düşünme, bu kişilere, bilgi teorisinin bu en son iki kavramı [hakkında —ÇN] bunlardan hangisinin birincil olduğunu saptamak dışında herhangi bir tanımlama yapmanın olanaksız olduğunu, meselenin özü itibariyle olanaksız olduğunu gösterebilirdi. Bir şeyi «tanımlamak» ne demektir? Her şeyden önce, verilen bir kavramı, bir başka, daha kapsamlı bir kavrama bağlamak demektir. Örneğin şöyle bir tanım yaptığım zaman: Eşek bir hayvandır, dediğim zaman, «eşek» kavramını daha kapsamlı bir kavrama bağlıyorum. Şimdi şu soru ortaya çıkıyor: Varlık ve düşünme, madde ve duyum, fiziksel olan ve ruhsal olandan başka, bilgi teorisinin iş görebileceği daha kapsamlı kavramlar var mıdır? Hayır. Bunlar bilgi teorisinin şimdiye dek (*terminoloji* üzerinde *her zaman* yapılabilecek değişiklikler bir yana bırakılırsa) aşamamış olduğu en geniş, en kapsamlı kavramlardır. En geniş kapsamlı bu iki kavram «dizisi»nin «yalın bir yinelemesi» olmayacak bir «tanımı»nı ancak bir şarlatan ya da son derece kıt anlayışlı biri talep edebilir: biri ya da diğeri birincil olarak alınacaktır. Madde üzerine yukarıda sözü edilen üç akıl yürütmeyi alalım. Bunlar eninde sonunda nereye bağlanır? Tıpkı merkezi uzuvdan karşı uzuva, ya da duyumdan maddeye, ya da duyu duyu algısından maddeye varıldığı gibi, bu filozofların ruhsal olandan ya da Ben'den fiziksel olana ya da çevreye varmalarına. Avenarius, Mach ve Pearson, meselenin özü itibariyle kendi felsefi çizgilerinin *yönelimine* işaret etmenin dışında bu temel kavramların herhangi başka bir «tanımı»nı verebilirler miydi? Ben'in, duyumun, duyu algısının ne olduğunu bir başka şekilde, herhangi bir özel şekilde tanımlayabilirler miydi? Materyalistlerden, maddenin, doğanın, varlığın, fiziksel olanın birincil, ruhun, bilincin, duyumun, ruhsal olanın

ikincil olduğunun yinelenmesine indirgenmeyen bir madde tanımı talep ettiklerinde Machçıların ne bayağı bir anlamsızlıktan sözettiklerini kavramak için soruyu açık bir biçimde koymak yeterlidir.

Marx ve Engels'in dehası, başka şeylerin yanında, yeni sözcüklerle, icat edilmiş terimlerle ve kurnaz «izm» lerle yapılan ukalâca oyunları aşağılamaları ve yalın ve dolambaçsız şekilde: 'felsefede bir materyalist ve bir de idealist çizgi ve bu ikisi arasında agnostisizmin çeşitli nüansları vardır', diye açıklamalarında da kendini ortaya koymuştur. Felsefede «yeni» bir görüş açısı bulma doğrultusunda olanca kuvvetiyle yapılan çabalar, tıpkı «yeni» bir değer teorisi, «yeni» bir rant teorisi vs. vb. yaratma çabaları gibi, aynı akıl yoksulluğunu karakterize etmektedirler.

Avenarius'un öğrencilerinden Carstanjen, Avenarius'un özel bir konuşmada şunu söylediğini anlatır: «Ne fiziksel olanı, ne de ruhsal olanı biliyorum; sadece bir üçüncüyü biliyorum.» Bir yazarın, Avenarius'un üçüncü için bir kavram ortaya koymadığı şeklindeki gözlemine Petzoldt şöyle yanıt veriyor: «Onun neden hiçbir (kavram) ortaya koyamadığını biliyoruz. 'Üçüncü'nün karşı terimi *(Gegenbegriff)* yoktur... Her şey nedir?» (ya da üçüncü nedir) «sorusu mantıksızca sorulmuştur.» *(«Saf Deneyim Felsefesine Giriş», II, 329.)* Bu kavramın tanımlanamayacağını Petzoldt kabul ediyor. Ama bir «üçüncü»ye başvurmanın sadece bir bahane olduğunu anlamıyor, çünkü bugün hepimiz, fiziksel olanın ne olduğunu ve ruhsal olanın da ne olduğunu biliyoruz, ama «üçüncü»nün ne olduğunu hiçbirimiz bilmiyoruz. Avenarius bu bahane ile yalnızca izlerini sildi, *gerçekte* ise Ben'i (merkezi uzvu) birincil ve doğayı (çevreyi) ikincil (karşı uzuv) ilan etti.

Elbette madde ile bilinç arasındaki karşıtlık da yal-

nızca çok kısıtlı sınırlar içinde mutlak bir anlama sahiptir: eldeki durumda, yalnızca, neyin birincil, neyin ikincil kabul edileceğine ilişkin bilgi teorisinin temel sorusunun sınırları içinde. Bu sınırlar dışında bu karşı karşıya koymanın göreliliğinden kuşku duyulamaz.

Şimdi de deneyim sözcüğünün ampiriokritikçi felsefede nasıl kullanıldığını görelim. «Saf Deneyimin Eleştirisi»nin birinci paragrafı şu «varsayım»ı kaydetmektedir: «Çevremizin her ögesi insan bireyleri ile öyle bir ilişki içindedir ki, öge verildiği zaman; birey bir deneyim [bu deneyimi —ÇN] hakkında şunları ifade eder: «bir şeyi deneyimle öğreniyorum», «şu ya da bu şey bir deneyimdir» ya da «şu ya da bu şey deneyimden çıkmıştır», «deneyime bağlı olarak [şu çıktı —ÇN].» (Rusça çeviri, s. 1.) Yani deneyim, daima bu Ben ve çevre kavramları ile tanımlanır, onların «çözülmez» bağıntısı «öğretisi» ise şimdilik gizli kalır. Devamla şunları okuruz: «Sentetik saf deneyim kavramı» [yani birleştiren, birleştirici saf deneyim kavramı —ÇN]: «yani tüm bileşenleri katışıksız [rein = saf] olarak çevremizde koşullandırılanlar üzerine ifadeleri içeren deneyim.» (1/2)

Eğer çevrenin, insanın «açıklama»larından ve «tanıklık»larından bağımsız olarak varolduğunu kabul edersek, o zaman deneyimi materyalist bir şekilde yorumlama imkanı çıkar! «Kendisine bizzat deneyim olandan başka bir şeyin karıştırılmadığı bir ifade olarak analitik [ayrıştırıcı, ayrıştıran —ÇN] saf deneyim kavramı» (2). Deneyim deneyimdir. Bu sözümona bilge anlamsızlığın hakikaten derin bir anlamı olduğuna inanan insanlar bulunuyor!

Şunu da eklemek gerekir ki, Avenarius «Saf Deneyimin Eleştirisi»nin II. cildinde «deneyim»i *ruhsal*

olanın «özel durumu» sayar, deneyimi maddi değerler *(sachhafte Werte)* ve düşüncel değerlere *(gedankenhafte Werte)* böler ve «geniş anlamında deneyim»in bu ikinciyi içerdiğini ve «tam deneyim»in ilke koordinasyonu ile özdeş olduğunu açıklar («Notlar»). Kısacası: «Aç tavuk kendini buğday ambarında sanır.» «Deneyim» felsefede hem materyalist hem de idealist çizgiyi kapsar ve bunların karıştırılmasını kutsar. Machçılarımız «saf deneyim»i güvenle geçer akçe kabul ederken, felsefi yazındaki çeşitli yönelimlerin temsilcileri ise aynı ölçüde Avenarius'un bu kavramı kötüye kullanmasına işaret ederler: «Saf deneyimin ne olduğu», diye yazıyor A. Riehl, «Avenarius'ta belirsiz kalır, ve onun bu konuda yaptığı: 'Saf deneyim, kendisine deneyimden başka bir şeyin katılmamış olduğu deneyimdir' açıklaması, açıkça bir kısır döngü içinde hareket etmektedir.» *(«Sistematik Felsefe», Leipzig 1907, s. 102.)* Avenarius'un saf deneyimi, diye yazıyor Wundt, kâh herhangi bir hayal [Phantasma] anlamına gelir, kâh «maddi niteliği belirtir ifadeler *(«Felsefi İncelemeler», c. XIII, s. 92/93).* Avenarius deneyim kavramını *genişletir* (s. 382). «Tüm bu felsefenin anlamı», diye yazıyor Caumelaert, «deneyim ve saf deneyim terimlerinin tam bir tanımına bağlıdır. Avenarius'un kendisi tam bir tanım verme zahmetine girmemiştir.» *(«Revue Née-Scolastique», 1907, févr., p. 61.)* «Deneyim kavramının belirsizliği Avenarius'un çok işine yaramıştır», çünkü bu onun idealizme karşı mücadele etme görüntüsü altında idealizmi el altından işin içine sokmasına yardım eder, diyor Norman Smith *(«Mind», vol. XV, p. 29).*

«Bundan dolayı burada kamuoyu önünde açıklarım ki, insanın deneyimden başka herhangi bir şeye sahip olmadığı, vardığı her bir şeye deneyimle vardığı, benim felsefemin en derin anlamı ve ruhudur...» Gayretkeş bir

saf deneyim filozofu, değil mi? Bu sözcükler öznel idealist J. G. Fichte'nin sözleri *(«Sonn. Ber. etc.», s. 12).* Felsefe tarihinden biliyoruz ki, «deneyim» kavramının yorumu klasik materyalistler ile idealistleri birbirinden ayırmıştır. Bugün en çeşitli nüanslardan profesörce felsefe, kendi gerici niteliğini «deneyim» üzerine çeşitli tumturaklı sözlerle gizlemektedir. Tüm immanens filozofları kendilerini deneyime dayandırıyorlar. Mach, «Bilgi ve Yanılma» eserinin ikinci baskısına önsözünde profesör W. Jerusalem'in kitabını övüyor. Bu kitapta ise şunları okuyoruz: «Tanrısal bir ilk varlığın varsayılması ama hiçbir deneyimle çelişme içinde değildir.» *(«Der krit. Id. etc.», s. 222.)*

Avenarius ve ortaklarının, «deneyim» sözcüğünün yardımıyla materyalizm ile idealizm arasındaki «modası geçmiş» ayrımın aşılabileceği şeklindeki iddialarına inanan kişilere acımaktan başka bir şey gelmez elden. Valentinov ve Yuşkeviç, saf Machizmden biraz sapmış olan Bogdanov'u «deneyim» terimini kötüye kullanmakla suçladıklarında, bu baylar yalnızca kendi bilgisizliklerini ortaya koymaktadırlar. Bogdanov bu noktada «suçsuz»dur: o, Mach ve Avenarius'un kafa karışıklığını *yalnızca* kölece devralmıştır. Bogdanov, «Bilinç ve dolaysız ruhsal deneyim özdeş kavramlarıdır» *(«Ampirio-monizm», II, 53)* dediğinde, maddenin ise «deneyim» değil, «tüm bilineni ortaya çıkaran bilinmeyen bir şey» olduğunu *(«Ampirio-monizm», III, XIII)* söylediğinde, deneyimi *idealistçe* yorumlamaktadır. Ve o kuşkusuz, «deneyim» sözcüğü üzerine sistemcikler inşa eden ne ilk* ne de son kişidir. Gerici filozoflara karşı,

* İngiltere'de yoldaş Belfort Bax, uzun süreden beri bu yolda uğraşmayı kendine iş edinmiştir. Yapıtı «The Roots of Reality» (Gerçeğin Kökenleri)yi eleştiren bir Fransız eleştirmen, kısa bir süre önce oldukça iğneleyici bir biçimde şunları belirtmiş-

deneyimin sınırları dışına çıkmanın gerçekte «yalnızca, ögelerinin tümü gene de deneyimden alınmış olan içi boş soyutlamalara ve çelişkili resimlere» götürdüğünü söylediğinde, Bogdanov insan bilincinin içi boş soyutlamalarının karşısına, insanın dışında olan ve onun bilincinden bağımsız olarak varolan şeyi koymaktadır, yani deneyimi materyalistçe yorumlamaktadır.

Mach'ın kendisi de aynı şekilde, idealist çıkış noktasına (cisimler duyumların ya da «ögeler»in karmaşalarıdır) rağmen, «deneyim» sözcüğünün materyalistçe yorumlanmasına pek seyrek sapmıyor. «Kendi içimizden felsefe yapmayalım *(Nicht aus uns herausphilosophieren)*», diyor «Mekanik»te (3. Almanca baskı, 1897, s. 14), «bilakis deneyimden alalım.» Burada deneyim, kendi-içimizden-felsefe-yapma'nın karşısına konulmaktadır, yani nesnel bir şey, insana dışarıdan verilmiş bir şey gibi, yani materyalistçe yorumlanmaktadır. İşte bir örnek daha: «Doğada gözlemlediğimiz şey, anlaşılmamış ve tahlil edilmemiş şekilde tasarımlarımızda da izini bırakır, ve tasarımlarımız daha sonra en genel ve en güçlü *(stärksten)* çizgileri içinde doğa süreçlerini taklit ederler *(nachahmen)*. Bu deneyimlerde, her zaman elimizin altında olan bir hazineye *(Schatz)* sahibiz...» (Aynı yerde, s. 27.) Burada doğa ilk veri olarak, duyumlar ve deneyim türetilenler olarak alınmaktadır. Eğer Mach bilgi teorisinin temel sorularında tutarlı bir şekilde bu görüşe bağlı kalsaydı, insanlığı pek çok aptalca idealist «karmaşa»lardan esirgemiş olacaktı. Üçüncü bir örnek: «Düşüncenin deneyime sıkı bağlılığı, modern doğa bilimini oluşturur. Deneyim bir düşünce üretir.

---

tir: «Deneyim, bilinç için bir başka sözcükten başka bir şey değildir», öyleyse ortaya apaçık idealistim diye çıksanız ya! («Revue de Philosophie»[60], 1907, Nr. 10, p. 399.)

Bu düşünce örülmeye devam edilir ve yeniden deneyimle karşılaştırılır» vs. *(«Bilgi ve Yanılma», s. 200.)* Burada Mach'ın özel «felsefe»si bir kenara atılmakta ve yazar kendiliğinden, deneyimi materyalistçe yorumlayan doğa araştırmacılarının alışılmış görüş açısına varmaktadır.

Sonuç: Machçıların sistemlerini üzerine inşa ettikleri «deneyim» sözcüğü, uzun zamandan beri idealist sistemlerin maskelenmesine yaramıştır ve şimdi Avenarius ve ortaklarının idealist görüşten materyalizme eklektik geçişlerini ve tersini mümkün kılmaya yaramaktadır. Bu kavramın çeşitli «tanımları» yalnızca, Engels' in parlak bir şekilde ortaya çıkarmış olduğu felsefedeki iki temel çizgiyi dile getirmektedir.

2. PLEHANOV'UN «DENEYİM» KAVRAMINA İLİŞKİN YANILGISI

Plehanov, «L. Feuerbach»a (1905 baskısı) önsözünün X/XI. sayfasında şöyle yazıyor:

«Bir Alman yazarı, deneyimin, ampiriokritisizm için sadece bir inceleme nesnesi [Untersuchungsobjekt: inceleme nesnesi —ÇN] olduğuna ve hiçbir şekilde bir bilgi aracı olmadığına dikkat çekiyor. Eğer bu böyle ise, ampiriokritisizmin materyalizmin karşısına konması anlamını yitirir ve ampirio-kritisizmin materyalizmin yerini alacağı görüşleri boş ve gereksiz hale gelir.»

Bu baştan sona bir kafa karışıklığıdır.

Avenarius'un «en ortodoks» yandaşlarından biri olan Fr. Carstanjen, ampiriokritisizm üzerine makalesinde (Wundt'a yanıt), «'saf deneyimin eleştirisi' için deneyimin bilgi aracı değil, bilakis yalnızca inceleme

nesnesi»* olduğunu yazıyor. Plehanov'a göre, Fr. Carstanjen'in görüşleri ile materyalizmin karşı karşıya konulmasının hiçbir anlamı yokmuş!

Fr. Carstanjen burada nerdeyse kelimesi kelimesine Avenarius'u aktarır. [Avenarius —ÇN] «Açıklamalar»ında deneyim hakkındaki, verili şey *(dem Vorgefundenen)* olarak [deneyim —ÇN] anlayışını egemen olan, içeriği itibariyle tamamıyla metafizik bilgi teorilerinin anladığı anlamda 'bilgi aracı' olarak deneyim» (a.g.e., s. 401) anlayışının kararlılıkla karşısına koyar. Aynı şeyi, Avenarius'u izleyerek Petzoldt da «Saf Deneyim Felsefesine Giriş»te söyler (c. I, s. 170). Plehanov'a göre yani bir yanda Carstanjen, Avenarius ve Petzoldt'un görüşleri ile, diğer yanda materyalizmin görüşlerinin karşı karşıya konulmasının hiçbir anlamı yokmuş! Ya Plehanov Carstanjen ve ortaklarını «sonuna kadar okumamıştır», ya da onun «bir Alman yazarına» dayanması beşinci bir kişi üzerindendir.

Öyleyse en tanınmış ampiriokritikçilerin Plehanov tarafından anlaşılmamış olan bu iddiası neyi ifade ediyor? Carstanjen demek istiyor ki, Avenarius «saf Deneyimin Eleştirisi»nde deneyimi, yani «insani ifadelerin» tümünü inceleme *konusu* yapıyor. Avenarius burada —diyor Carstanjen (adı geçen makale, s. 50)— ifadelerin gerçek mi yoksea örneğin *hayaletlerle* mi ilgili olduğunu incelemiyor; o meselenin özüne girmeksizin, mümkün olan insani ifadelerin tümünü —*gerek idealist, gerek materyalist* — (s. 53) sadece gruplandırıyor, sistemleştiriyor, biçimsel bir şekilde sınıflandırıyor. Carstanjen *bu* tavrı «Şüpheciliğin daniskası» diye nitelendirdiğinde (s. 213) tamamen haklıdır. Carstanjen bu maka-

* «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», yıl 22, 1898, s. 45.

lesinde, diğer şeylerin yanında, sevgili ustasını (bir Alman profesörü için) haysiyet kırıcı bir materyalizm suçlamasına karşı savunuyor. Aman efendim, biz nasıl materyalist oluruz? —Carstanjen'in yanıtının anlamı budur—; biz «deneyim»den sözettiğimizde, bunu kesinlikle alışılagelmiş, herkesin anladığı, materyalizme götüren veya götürebilecek anlamda değil, insanların deneyim diye «ifade» ettikleri şeyin hepsini araştırma anlamında söylüyoruz. Carstanjen ve Avenarius, deneyimin bilgi aracı olarak anlaşılmasını materyalist sayıyorlar (belki bu çoğunlukla olağan, ama Fichte örneğinde de gördüğümüz gibi, doğru olmayan bir şeydir). Avenarius, introjektion ve koordinasyon teorilerini hesaba katmaksızın beyini düşünme organı sayan «egemen» «metafizik»le kendi arasında sınır çizgisi çekiyor. Verili olandan *(Vorgefundenen)* Avenarius, tam da çözülmez Ben ve çevre bağıntısını anlıyor, ve bu da «deneyim»in karmakarışık idealistçe yorumuna götürüyor.

Demek ki «deneyim» sözcüğünün arkasında felsefedeki gerek materyalist, gerekse idealist çizgi ve aynı şekilde hem Hume'un çizgisi ve hem de Kant'ın çizgisi durabileceği halde, ne deneyimin inceleme nesnesi* olarak tanımlanmasıyla ne de onun bilgi aracı olarak tanımlanmasıyla bu bakımdan herhangi bir şey çözümlenmiş değildir. Özellikle Carstanjen'in Wundt'a karşı açıklamaları, ampiriokritisizmin ve materyalizmin karşı karşıya konulması sorusuyla herhangi bir ilişkisi yoktur.

---

* Belki de Plehanov, Carstanjen «inceleme nesnesi» değil de, «bilgiden bağımsız bilgi nesnesi» dedi sanıyor? Bu gerçekten de materyalizm olurdu. Ama ne Carstanjen, ne de ampiriokritisizmi bilen herhangi bir kimse, böyle bir şey söylememiştir ve söyleyemez de.

İlginç bir nokta olarak şunu da kaydedelim ki, Bogdanov ve Valentinov Plehanov'a yanıtlarında bu konuda zerre kadar daha iyi bir bilgi ortaya koymuyorlar. Bogdanov şöyle diyor: bu «tam açık değil» (III, s. XI), «bu formülasyonu incelemek ve koşulu kabul etmek ya da etmemek ampiriokritikçilerin işi»dir. Pek elverişli bir pozisyon: Ben Machçı değilim, ve bu nedenle bir Avenarius'un ya da Carstanjen'in deneyimden hangi anlamda sözettiklerini incelemek benim görevim değildir! Bogdanov Machizmden (ve «deneyim»e ilişkin Machçı karışıklıktan) yararlanmak istiyor, ama bunun sorumluluğunu üstlenmek istemiyor.

«Saf» ampiriokritikçi Valentinov, Plehanov'un açıklamasını olduğu gibi aktarmış ve herkesin gözü önünde bir kan-kan dansı yapmıştır; yazarın adını vermediği ve konunun ne olduğunu açıklamadığı için Plehanov'la dalga geçmiştir (adı geçen eser, s. 108/109). Ama bu ampiriokritikçinin kendisi, Plehanov'un açıklamasını «en az üç kez okuduğunu» (ve besbelli ki hiçbir şey anlamamıştır) söylemesine rağmen, meselenin özüne ilişkin *tek kelime olsun* yanıt vermemiştir. Evet, Machçılar böyledir işte!

3. DOĞADA NEDENSELLİK [KAUSALITAT] VE ZORUNLULUK [NOTWENDIGKEIT] ÜZERİNE

Nedensellik sorunu, en yeni «izm»lerden birinin ya da diğerinin felsefi çizgisinin belirlenmesinde özellikle önemlidir, bu nedenle bu soru üzerinde biraz uzunca durmamız gerekiyor.

Bu noktada materyalist bilgi teorisinin ne olduğunun açımlanması ile başlayalım. L. Feuerbach bu konu-

daki görüşlerini, daha önce sözünü ettiğimiz R. Haym'a yanıtında son derece açık şekilde ortaya koymuştur:

«'Doğa ve insan aklı', diyor Haym, 'onda (Feuerbach'ta) düpedüz birbirinden ayrılmıştır, ve bu ikisi arasında onun için bir uçurum vardır, ne birinden ötekine, ne ötekinden birine geçilemez', ve o bu suçlamasını esas olarak 48. paragrafa, Dinin Özü üzerine paragrafına dayandırıyor. Orada 'doğanın ancak kendisiyle kavranabileceği, onun zorunluluğunun insani ya da mantıksal, metafizik ya da matematik bir zorunluluk, yani soyut bir zorunluluk olmadığı, ne kadar onun görüngülerini anlaşılır kılmak için benzer insani görüngülerle karşılaştırıp ve adlandırsa da, ne kadar genel olarak düzen, amaç, yasa gibi insani ifadeleri ve kavramları onlara uygulasak ve doğa ile uygunluk içinde kendi dilimizi onlara uygulamak zorunda olsak da, doğanın hiçbir insani ölçü ile ölçülemeyecek ve ölçülmesine izin verilmeyecek tek *varlık* [Wesen] olduğu yazılır. Bu ne demektir? Bununla: doğada hiçbir düzen yoktur, o halde örneğin sonbaharı yaz, ilkbaharı kış, kışı sonbahar takip eder mi denmektedir? Hiçbir amaç yoktur, o halde örneğin akciğer ile hava, ışık ile göz, ses ile kulak arasında hiçbir uygunluk yok mu denmektedir? Hiçbir yasa yoktur, o halde örneğin yeryüzü kâh eliptik yörüngede, kâh dairesel bir yörüngede, kâh bir yılda, kâh bir çeyrek saatte güneşin etrafında hareket eder mi denmektedir? Ne saçmalık! O halde bu paragraf ne demek istiyor? O yalnızca, doğaya ait olanla, insana ait olan arasında ayrım yapmaktan başka bir şey istememektedir; bu paragraf, düzen, amaç, yasa sözcüklerinin ya da tasarımlarının doğada gerçek bir şeye tekabül etmediğini iddia etmiyor, yalnızca düşünce ile varlığın özdeşliğini yadsıyor, o bunların doğada, tıpkı insanın kafasında ya da zihninde olduğu gibi olduğunu yadsıyor. Düzen,

amaç, yasa, insanın doğa olaylarını anlayabilmek için *kendi* diline çevirdiği sözcüklerdir ancak; bunlar anlamı, yani maddi karşılığı olmayan sözcükler değildir *(nicht sinn—, d. h. gegenstandslose Worte);* ama buna rağmen ben orijinal ile çeviriyi birbirinden ayırt etmek zorundayım. Çünkü düzen, amaç, yasa, insanca anlamlarında, iradi bir şeyi ifade ederler.

Teizm [Tanrıcılık —ÇN], *tam da* doğanın düzeninin, amacının ve yasallığının raslantısal olmasından, bunların iradi bir kökeni olduğu, kendinden düzensiz *(an sich dissolute)* ve tüm belirlemelere karşı kayıtsız olan doğaya düzen, amaç ve yasa getiren, doğadan ayrı bir varlık olduğu sonucuna varır. Teist anlayış... doğa ile çelişki içinde olan anlayıştır, doğanın özü konusunda mutlak anlamsız ve anlayışsız bir anlayıştır. Teist anlayış doğayı iki varlığa ayırır, birisi maddi, diğeri biçimsel ya da ruhsal.» *(Eserler, c.VII, 1903, s .518-520.)*

Feuerbach demek ki doğadaki nesnel yasallığı, nesnel nedenselliği kabul eder, ve düzen, yasa vb. ne ilişkin insan tasarımları bu nesnel nedenselliği ancak yaklaşık olarak doğru yansıtırlar. Doğanın nesnel yasallığının kabul edilmesi, Feuerbach'ta, bizim bilincimiz tarafından yansıtılan dış dünyanın, nesnelerin, cisimlerin, şeylerin nesnel gerçekliğinin kabul edilmesi ile kopmazca bağlıdır. Feuerbach'ın görüşleri tutarlı materyalisttir. Ve herhangi bir başka görüşü, daha doğrusu nedensellik sorununda herhangi bir başka felsefi çizgiyi, doğada nesnel yasallığın, nedenselliğin, zorunluluğun yadsınmasını Feuerbach haklı olarak fideizm yönelimi içinde sayar. Çünkü gerçekten de nedensellik sorunundaki öznelci çizginin, doğadaki düzenin ve zorunluluğun nesnel dış dünyadan değil, bilakis bilinçten, akıldan, mantıktan vb. türetilmesinin, yalnızca insan aklını doğadan koparmakla, onu doğanın karşısına çıkarmakla kalmadığı,

bilakis, aklı doğanın bir parçası olarak görmek yerine, doğayı aklın bir *parçası* yaptığı çok açıktır. Nedensellik sorunundaki öznelci çizgi felsefi idealizmdir (bunun çeşitleri arasına hem Hume'un hem de Kant'ın nedensellik teorileri girer), yani az çok zayıflatılmış, sulandırılmış bir fideizmdir. Doğanın nesnel yasallığının ve bu yasallığın insan kafasında yaklaşık olarak doğru bir yansımasının kabul edilmesi, materyalizmdir.

Engels'e gelince, eğer yanılmıyorsam, özel olarak nedensellik sorununda kendi materyalist görüşünü diğer yönelimlerin karşısına çıkarması için herhangi bir neden yoktu. Genelde dış dünyanın nesnel gerçekliğine ilişkin daha temel soruda kendini tüm agnostiklerden çok belirgin bir şekilde ayırdıktan sonra, bunu yapmasına gerek yoktu. Ama onun felsefi yazılarını biraz dikkatli bir şekilde okumuş bir kişi için, Engels'in doğada nesnel yasallığın, nedenselliğin, zorunluluğun var olmasına ilişkin en küçük bir kuşkuya bile izin vermediği kesinlikle açık olmak zorundadır. Kendimizi yalnızca birkaç örnekle sınırlayacağız. «Anti-Dühring»in hemen ilk paragrafında Engels şöyle diyor: (Dünyanın görüngülerinin tüm resminin) «bu ayrıntılarını bilmek için, onları doğal *(natürlichen)* ya da tarihsel bağıntısı dışına çıkarmak ve bunların her birini yapısı, özel neden ve sonuçları vb. içinde incelemek zorundayız.» (5/6.) Bu doğal bağın, doğa görüngüleri arasındaki bağın nesnel olarak varolduğu açıktır. Engels, neden ve sonucun özellikle diyalektik kavranışını vurgular: «...neden ve sonuç, yalnızca tekil durumda neden ve sonuç olarak geçerliliğe sahip olan, ama tekil durumu dünyanın tümü ile genel bağıntısı içinde düşünmeye başlar başlamaz içiçe geçen, neden ve sonucun sürekli olarak yerlerini değiştirdikleri, şimdi yada burada neden olanın; bir başka yerde ve zamanda sonuç olduğu —ve tersi—,

evrensel karşılıklı etki görüşü içinde eriyen tasarımlardır.» (8.) Demek ki, neden ve sonuca ilişkin insan kavramları, doğa görüngülerinin nesnel bağıntısını daima birazcık basitleştirir, tek yekpare dünya sürecinin şu veya bu yanını yapay olarak soyutlayarak, doğa görüngülerinin nesnel bağıntısını ancak yaklaşık olarak yansıtırlar. Eğer düşünme yasalarının doğa yasalarına uygun olduğunu bulursak, bu, diyor Engels, düşünce ve bilincin «insan beyninin ürünü, insanın kendisinin ise bir doğa ürünü» olduğunu gözönünde bulundurduğumuzda, tamamiyle anlaşılır olur. «İnsan beyninin ürünlerinin —ki onlar da son çözümlemede doğa ürünleridir—, diğer doğa bağıntısı *(Naturzusammenhang)* ile çelişmediği, tam tersine ona uygun olduğu» (22), anlaşılır bir şeydir.[61] Dünyanın görüngüleri arasında doğal, nesnel bir bağıntının olduğu kuşku götürmez. Engels, materyalizmin herkesçe bilinen tezlerini özel olarak açıklamayı gerekli görmeden, sürekli olarak «doğa yasaları»ndan, «doğa zorunlulukları»ndan *(Naturnotwendigkeiten)* sözeder.

«Ludwig Feuerbach»ta da «gerek dış dünyadaki gerekse insan düşüncesindeki hareketin genel yasaları — içeriği itibariyle özdeş, ifade itibariyle ama, insan kafası onları bilinçli bir şekilde uygulayabildiği halde, doğada ve şimdiye dek insanlık tarihinin büyük çoğunluğunda da bilinçsiz bir şekilde, dış zorunluluk biçiminde, sonsuz bir görünüşteki raslantılar dizisi içinde kendini kabul ettirdiği ölçüde farklı olan, iki ayrı —ÇN] yasa dizisi»nden sözediyor. (38.) Ve Engels, eski doğa felsefesini, (doğa görüngülerinin) «henüz bilinmeyen gerçek bağıntıları yerine, düşünülmüş hayal ürünü bağıntılar geçirmek» ile suçlar (42).[62] Engels'te doğadaki nesnel yasallığın, nedenselliğin, zorunluluğun kabulü, bu yasallığın şu ya da bu kavramda bizim tarafımızdan, yani in-

san tarafından, yaklaşık olarak yansıtılmasının göreli niteliğinin vurgulanmasının yanında gayet açıktır.

J. Dietzgen'e geçerken, herşeyden önce, meselenin bizim Machçılarımız tarafından sayısız çarpıtılmalarından birini saptamak zorundayız. «Marksist Felsefe 'Üzerine' İncelemeler»in yazarlarından biri, Bay Gelfond, bize diyor ki: «Dietzgen'in dünya görüşünün ana noktaları şu tezlerle özetlenebilir: '... 9. şeylere atfettiğimiz nedensel bağımlılık, gerçekte şeylerin kendilerinde yoktur'.» (248.) *Bu tam bir anlamsızlıktır.* Kendi görüşleri materyalizmden ve agnostisizmden alınma tam bir yamalı bohça olan bay Gelfond, J. Dietzgen'i *utanmazca tahrif etmiştir.* Elbette ki J. Dietzgen'de, Machçıların gönlünü sevindirecek ve her materyalisti Dietzgen'i tam tutarlı bir filozof olarak görmemeye iten az kafa karışıklığı, belirsizlik ve yanlış yoktur. Ama materyalist J. Dietzgen'e, onun nedenselliğin materyalist kavrayışını doğrudan yadsıdığını atfetmek — bunu yalnız Gelfondlar, yalnız Rus Machçıları becerebilirler.

«Nesnel bilimsel bilgi», diyor J. Dietzgen «İnsanın Kafa Emeğinin Özü» (Almanca baskı, 1903) adlı kitabında, «kendi nedenlerini imanla ya da spekülasyonla değil, bilakis deneyimle, tümevarımla farkeder, *a priori* [*önceden —ÇN*] değil, tam tersine *a posteriori* [sonradan —ÇN] farkeder. Doğa bilimleri, nedenlerini görüngülerin dışında ya da ardında değil, tam tersine bunların içinde ya da bunlar aracılığıyla arar.» (s. 94/95.) «Nedenler, düşünme yetisinin ürünleridir. Ne var ki bunlar onun saf ürünleri değildir, tam tersine düşünme yetisi tarafından, duyumlanabilir nesne ile bağıntı içinde üretilir. Yani üretilen nedene bu duyumlanabilir madde onun nesnel varlığını verir. Nasıl ki doğrudan, nesnel bir görüngünün doğrusu olmasını talep ediyorsak, aynı

şekilde nedenden de, gerçek olmasını, nesnel olarak verili bir sonucun nedeni olmasını talep ederiz.» (s. 98/99.) «Bir şeyin nedeni, onun bağıntısıdır.» s. 100.)

Buradan görülür ki, Bay Gelfond *gerçekliğe taban tabana zıt* bir iddia ortaya atmıştır. J. Dietzgen tarafından açıklanan materyalizmin dünya görüşüne göre, «nedensel bağımlılık» «şeylerin kendilerinde» *vardır.* Bay Gelfond, Machçı yamalı bohçası için, nedensellik sorununda materyalist ve idealist çizgiyi birbirine karıştırmak zorundaydı.

Şimdi bu ikinci çizgi üzerinde duralım.

Avenarius, ilk yapıtı *«Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes»de,* bu sorunla ilgili kendi felsefesinin çıkış noktaları hakkında açık bir saptamada bulunuyor. § 81'de şunları okuyoruz: «Güç ne kadar az hareket ettirici ise, aynı şekilde hareketin *zorunluluğunu* da aynı derecede az deneyim ediniyoruz *(erfahren)*... Deneyim edindiğimiz *(erfahren),* sadece, birinin diğerini izlediğidir.» Bu, en katıksız biçimiyle Hume'un görüşüdür: duyum, deneyim bize herhangi bir zorunluluk hakkında hiçbir şey bildirmiyor.(«Düşünce ekonomisi» ilkesi temelinde), duyumun varolan tek şey olduğunu iddia eden bir filozof, başka hiçbir sonuca varamazdı. «Demek ki, *nedensellik* tasarımı», diye okuyoruz daha ilerde, «sonuç oluşumunun bütünleyici ögeleri olarak güç ve zorunluluğu veya zoru gerektirdiği ölçüde, bunlarla birlikte düşer.» (§ 82.) «Demek ki zorunluluk, beklenen sonucun belirli bir olasılık derecesini ifade eder.» (§ 83, tez.)

Bu, nedensellik sorununda tam anlamıyla öznelciliktir. Ve kişi az biraz tutarlı kalır ve duyumlarımızın kaynağı olarak nesnel gerçekliği kabul etmezse, başka hiçbir sonuca varamaz.

Mach'ı alalım. «Nedensellik ve Açıklama» (*«Isı Öğretisi»*, 2. baskı, 1900, s. 432-439) başlıklı özel bir bölümde şunları okuyoruz: «Bütün bunlara rağmen» (nedensellik kavramının) «Hume tarafından eleştirisi geçerliliğini korumaktadır.» Kant ve Hume nedensellik sorununu farklı çözerler (Mach başka filozofları gözönünde bile bulundurmuyor!); Hume'un çözümüne «katılıyoruz». *«Mantıksal»* (italikler Mach'ın) «zorunluluktan başka —örneğin fiziksel— bir zorunluluk yoktur.» Feuerbach'ın karşısında o denli kararlılıkla mücadele ettiği görüş tam da budur. Hume ile akrabalığını yadsımak Mach'ın aklına bile gelmiyor. Hume'un agnostisizminin, Marx ve Engels'in materyalizmi ile «bağdaştırılabileceğini» iddia edecek kadar ancak Rus Machçıları ileri gidebilirdi. Mach'ın «Mekanik»inde şunları okuyoruz: «Doğada hiçbir neden ve hiçbir sonuç yoktur.» (3. baskı, 1897, s. 474.) «Ayrıca ben, nedensellik yasasının tüm biçimlerinin öznel dürtülerden *(Trieben)* kaynaklandığını, doğanın bunlara uymak zorunluluğunun olmadığını defalarca açıkladım.» (495.)

Burada kaydetmek gerekir ki, Rus Machçılarımız şaşılacak bir saflıkla, nedensellik yasası üzerine materyalist yönelimde mi yoksa idealist yönelimde mi akıl yürütme sorusunu, bu yasanın şu şekilde mi bu şekilde mi formüle edileceği ile karıştırıyorlar. [Onlar —ÇN] sadece «işlevsel ilişki» demenin, bunun «en yeni pozitivizm» olacağı, «zorunluluk», «yasa» vb. vb. gibi ifadelerin «fetişizminden» kurtuluş olacağı şeklindeki Alman ampiriokritikçi profesörlerin sözüne inandılar. Bunlar tabii ki sadece değersiz süs eşyasıdır, ve Wundt, meselenin özünü en küçük şekilde değiştirmeyen bu kelime değişiklikleri ile alay ettiğinde tamamen haklıydı *(«Felsefe İncelemeleri»nde adı geçen makale, s. 383 ve 388)*. Mach'ın kendisi, nedensellik yasasının «tüm biçimle-

ri»nden sözediyor, ve «Bilgi ve Yanılma» (2. baskı, s. 278)'da, kendiliğinden anlaşılır olan, işlev kavramının, «ögelerin birbirlerine bağımlılıkları»nı ancak incelemenin sonuçları *ölçülebilir* büyüklüklerle ifade etme olasılığı —ki bu kimya gibi bilimlerde bile ancak kısmen elde edilmiştir— elde edildiğinde daha tam ifade edebileceği kaydını düşmektedir. Profesörlerin icatlarını güvenle kabul eden bizim Machçılarımızın görüşüne göre, Feuerbach (Engels'in sözü bile edilmiyor) muhtemelen düzen, yasallık vb. kavramların belirli koşullar altında matematiksel olarak belirli bir işlevsel ilişki ile ifade edilebileceğini bilmiyormuş!

Bilgi teorisinin felsefi yönelimleri birbirinden ayıran gerçekten önemli sorusu, bizim nedensel bağıntıları hangi tamlık derecesiyle betimlediğimiz ve bu verilerin tam bir matematik formülle ifade edilip edilemeyeceği değil; doğanın nesnel yasallığının mı, yoksa bizim zihnimizin yaratılışının, buna özgü belirli *a priori* (önsel) doğruları tanıma vb. yetisinin mi bu ilişkilere değgin bilgimizin kaynağı olduğu sorusudur. İşte materyalist Feuerbach, Marx ve Engels'i, agnostik (Hume'cu) Avenarius ve Mach'tan kesin ayıran şey budur.

Eserlerinin tek tek bazı yerlerinde Mach —onu tutarlılıkla suçlamak haksızlık olurdu— bazen Hume ile görüş birliği içinde olduğunu ve kendi öznelci nedensellik teorisini unutur ve «basit» bir doğa araştırmacısı olarak, yani kendiliğinden materyalist görüş açısından düşünce yürütür. İşte örneğin «Mekanik»te, «Doğanın kendi süreçlerinde bize bilmeyi öğrettiği... eşbiçimlilik» diye okuyoruz (Fransızca çeviri, s. 182).[63] Eğer doğa süreçlerinde bir eşbiçimlilik *buluyorsak*, o halde bu eşbiçimliliğin nesnel olarak, bizim zihnimiz dışında var olduğu sonucunu mu çıkarmak gerekiyor? Hayır, doğadaki bu eşbiçimlilik sorusu üzerine Mach şunları söyleye-

biliyor: «Yarı gözlemlenmiş olguları düşüncede tamamlamaya iten güç, çağrışımdır [*Assoziation*]. Bu yinelemeyle iyice pekiştirilir. Bize, bizim irademizden ve tek tek olgulardan bağımsız bir güç, düşünceleri *ve*» (italikler Mach'ın) «olguları yöneten, her ikisini de uyum içinde tutan, her ikisine de hükmeden bize yabancı bir *yasa* olarak görünür. Böyle bir yasanın yardımıyla kehanetlerde bulunabileceğimizi sanmamız sadece(!) çevremizde yeterince eşbiçimlilik olduğunu tanıtlar, ama kehanetlerimizin isabetliliğinin *zorunluluğunu* hiç de temellendirmez.» *(«Isı öğretisi», s. 383.)*

Bundan, çevremizin, yani doğanın eşbiçimliliğinin *dışında* herhangi bir zorunluluk arayabileceğimiz ve aramamız gerektiği sonucu çıkıyor! Bu zorunluluğun nerde aranacağı ise, insanın bilme yetisini doğanın basit bir yansıması olarak kabul etmekten korkan idealist felsefenin gizidir. En son eseri «Bilgi ve Yanılma»da Mach, doğa yasasını bile «beklentinin sınırlanması» olarak tanımlıyor (2. baskı, s. 450 v.d.)! Solipsizm kesinlikle meydana çıkıyor.

Aynı felsefi yönelimden diğer yazarların tavırlarına bakalım. İngiliz Karl Pearson bu konuda, kendine özgü belirginlikle şunları ifade ediyor: «Bilimsel yasalar, dış dünyanın faktörlerinden ziyade, insan zihninin ürünleridir.» *(«The Grammar of Science», 2. baskı, s. 36.)* «Doğadan, insanlar üzerindeki egemen *(sovereign)* diye sözeden gerek ozanlar ve gerek materyalistler, görüngülerin meydan okuyucu düzeni ve karmaşıklığına duydukları hayranlığı, en azından insanın anıları ve düşünceleri gibi insanın bilgi yeteneğinin bir ürünü olduğunu çok sık unuturlar.» (185.) «Doğa yasalarının geniş kapsamlı niteliği varlığını insan zihninin icat gücüne borçludur.» (a.y.) *«Doğa yasalarının yaratıcısı insandır»*, diyor üçüncü bölüm 4. §. «Doğaya yasaları insanın verdi-

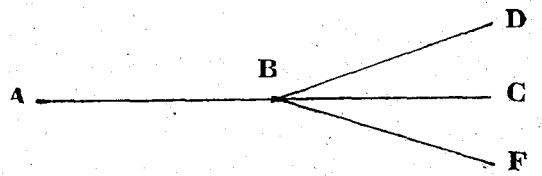
ğini savunmak, tersini, yani insana yasaları doğanın verdiğini savunmaktan daha anlamlıdır», diyor çok saygıdeğer profesör bu sonuncu (materyalist) görüşün «zamanımızda çok mu çok yaygın olduğunu» hayıflanarak itiraf ediyor (s. 87). Nedenselliği ele alan IV. bölümde, § 11'de Pearson'un şu *tezi* yeralıyor: *«Zorunluluk, kavramlar dünyasına aittir, algılar dünyasına değil.»* Belirtmek gerekir ki, Pearson için algılar ya da duyu izlenimleri, bizim dışımızda var olan gerçekliğin «ta kendisi» dir. «Belirli algı dizilerinin yinelendiği eşbiçimlilik içinde hiçbir içsel zorunluluk yoktur. Düşünen varlıkların var olmasının zorunlu koşulu ama bir algılar şablonunun varlığıdır. Demek ki zorunluluk, düşünen varlığın doğasındadır, algıların kendisinde değildir. Zorunluluk, bilgi yetisinin ürünüdür.» (s. 139.)

E. Mach'ın «bizzat» bir çok kez kendisiyle tam dayanışmasını ilan ettiği Machçımız, böylece mesut bir şekilde saf Kantçı idealizmde konaklar: Doğaya yasaları insan verir, insana yasaları doğa değil! Burada bizim için önemli olan Kant'ın *a priorite* (önsellik) öğretisinin yinelenmesi değildir —bu öğreti felsefede idealist çizgiyi belirlemez, yalnızca bu çizginin özel bir formülasyonunu belirler—, bizim için önemli olan, bilakis, burada aklın, düşünmenin, bilincin birincil, doğanın ise ikincil ilan edilmesidir. Akıl, doğanın bir parçası, onun en yüksek ürünlerinden biri, doğa süreçlerinin yansıması değil; bilakis doğa, —alışılagelmiş, basit, herkesçe bilinen insan aklından, elbette ki, J. Dietzgen'in söylediği gibi, «ölçüsüz akıl»a mistik, tanrısal bir akla yüceltilen — aklın bir parçasıymış. Kantç-Machçı «Doğaya yasaları insan verir» formülü, fideizmin bir formülüdür. Machçılarımız Engels'te, materyalizmin temel özelliğinin, ruhun değil doğanın birincil olarak alınması olduğunu okuduklarında gözleri faltaşı gibi açılıyorsa, bu

yalnızca onların, gerçekten önemli felsefi yönelimleri, profesörlerin bilgiçlikle ve uyduruk kelimelerle oynadıkları oyundan ne kadar az ayırt edecek durumda olduklarını gösterir.

Avenarius'un öğretisini iki ciltlik eserinde açımlayan ve geliştiren J. Petzoldt, Machizmin gerici skolastiğinin mükemmel bir örneği olarak alınabilir. Şunu öğretiyor: «Tözellik ve nedensellik, hâlâ —Hume'dan yüzelli yıl sonra— düşünürün cesaretini felce uğratıyor.» *(«Saf Deneyim Felsefesine Giriş», c. I, s. 31.)* «En cesaretlileri» elbette, organik madde olmaksızın duyumu, beyin olmaksızın düşünmeyi, nesnel yasallık olmaksızın doğayı keşfeden solipsistlerdir! «Nedensellik betimlemelerinin sonuncusunda da, henüz anmamış olduğumuz olayların *zorunluluğunda* ya da *doğa zorunluluğunda* da açık olmayan ve mistik birşey var» — «fetişizm», «antropomorfizm» vb. fikri var (32 ve 34). Zavallı mistikçi Feuerbach, Marx ve Engels! Bütün zaman boyunca doğa zorunluluğundan sözettiler ve üstelik Hume'un çizgisinin yandaşlarını teorik gericiler diye nitelendirdiler... Petzoldt her türlü «antropomorfizm»in üstündedir. O her türlü belirsizliği, «fetişzm»in her izini vs. vs. vs. ortadan kaldıran büyük *«kesin belirlilik* [Eindeutigkeit: tek anlamlılık —ÇN] *yasası»*nı keşfetmiştir. Bir örnek: kuvvetler paralelkenarı (s. 35). Bu «tanıtlanamaz»; bir «deneyim olgusu» olarak kabul edilmelidir. Bir cismin aynı itilimlerle bir kez bir türlü, bir başka kez başka türlü hareket edeceği kabul edilemez. «Biz doğaya böyle bir belirsizlik ve keyfilik [hakkı —ÇN] tanıyamayız, ondan belirlilik, yasallık talep etmeliyiz.» (35.) Bakın hele! Biz doğadan yasallık talep ediyoruz. Burjuvazi profesörlerinden gerici tavır talep ediyor. «Düşüncemiz doğadan belirlilik talep eder, ve doğa bu talebe daima uyar, hatta, göreceğimiz gibi, uymaya belli bir anlamda mec-

burdur.» (36.) Cisim, *A B* doğrultusundaki bir itilimle neden *C*'ye doğru hareket ediyor, ama *D* ya da *F* vs.'ye doğru değil?



«Doğa sonsuz sayıdaki diğer doğrultulardan hiçbirini neden seçmiyor?» (37.) Çünkü o zaman «çok anlamlı» olacağından; oysa Joseph Petzoldt'un büyük ampiriokritikçi keşfi *kesin belirlilik* talep ediyor.

«Ampiriokritikçiler» düzinelerce sayfayı böylesine akıl almaz anlamsızlıklarla dolduruyorlar!

«... Birçok kez belirttik ki, bizim önermemiz gücünü tek tek deneyimlerin bir toplamından almaz, bilakis biz onun geçerliliğini *(seine Geltung)* doğadan talep ederiz. Ve gerçekten de, o bir yasa olmazdan önce, bizim için, gerçekliğe uyguladığımız bir ilke, bir postülattır. O, tüm tekil deneyimlerden bağımsız olma anlamında *a priori* [önsel]'dir. Şimdi, elbette ki saf deneyim felsefesinin *a priori* doğrular öğretmesi ve böylece son derece verimsiz metafiziğe geri dönmesi yakışık almaz. Onun *a priori*'liği [önselliği] daima yalnızca mantıksal bir önsellik olabilir, asla psikolojik ya da metafizik bir önsellik değil.» (40.) Evet, evet, elbette: böyle bir fikrin tüm gericiliğinin ortadan kalkması ve «en yeni pozitivizm» katına yüceltilmesi için sadece *a priori*'ye mantıksal demek yeterlidir!

Ruhsal görüngülerin kesin bir belirliliği, diye öğretiyor bize J. Petzoldt devamla, olamaz: fantezinin rolü, büyük kaşiflerin önemi vb. burada istisna oluştururlar, «ama bir doğa yasası ya da ruh yasası hiçbir istisnaya

izin vermez» (65). Burada, raslantısal olan ile zorunlu olan arasındaki farkın göreliliğinden bihaber olan katıksız bir metafizikçi ile karşı karşıya bulunuyoruz.

Belki de bana karşı, diye sürdürüyor Petzoldt, tarihsel olayların mucip sebeplerine [Motivierung] ve şiir sanatında karakterin gelişmesine dayanılacaktır? «Buna tam olarak bakarsak, böyle bir açıklığın izini bulmayız. Tek bir tarihsel olay, tek bir dram yoktur ki, aynı ruhsal koşullar altında ilgili kişilerin başka türlü de davranmayacaklarını düşünebilelim.» (73.) «Ruhsal alanda açıklık gerçekte yalnızca yok değildir, bilakis o bize, onun yokluğunu gerçeklikten *talep etme* hakkını bile verir.» (İtalikler Petzoldt'un.) «Öğretimiz böylece... bir *postülat* katına, yani çok önceki bir deneyimin vazgeçilmez koşulu olarak —onun *mantıki önseli*— olarak tanıdığımız bir olgu katına yükseltilir.» (İtalikler Petzoldt'undur, s. 76.)

Ve Petzoldt, hem «Giriş»inin iki cildinde, hem de 1906'da yayınlanan «Pozitivist Açıdan Dünya Sorunu»* yazısında bu «mantıki önsellerle» iş görüyor. Önümüzde, farkına varmadan Kantçılığa kaymış ve en gerici öğretileri biraz değişik bir reçeteyle önümüze süren ikinci bir ünlü ampiriokritikçi örneği bulunuyor. Ve bu raslantısal değildir, çünkü Mach ve Avenarius'un nedensellik öğretisi, bu ne kadar, yüksekten atan «pozitivizm» lafazanlığıyla maskelenmeye çalışılırsa çalışılsın, daha temeli itibariyle idealist bir yalandır. Hume ile Kant'ın nedensellik öğretileri arasındaki fark, özde, doğanın nesnel yasallığını yadsımada birleştikleri için kendile-

---

* **J. Petzoldt**, «Das Weltproblem von positivistischen Standpunkte aus», Leipzig 1906, s. 130: «Böylece ampirik görüş açısından da bir mantıki **a priori** olabilir: nedensellik, çevremizin deneyime uygun (erfahrungsmäßige) kalımlığının mantıki **önseli**dir.»

rini kaçınılmaz olarak şu ya da bu idealist sonuçlar çıkarmaya mahkum eden iki agnostik arasındaki farktır. J. Petzoldt'dan biraz «daha utangaç» bir ampiriokritikçi, ve immanens filozoflarına yakınlığı kendisi için hoş bir şey olmayan Rudolf Willy, örneğin Petzoldt'un tüm «açıklık» teorisini, «mantıksal biçimcilik»ten başka bir şey sunmayan bir teori olarak bir kenara atıyor. Ama R. Willy, Petzoldt'dan ayrılmakla kendi pozisyonunu iyileştirmiş oluyor mu? Asla. Çünkü o kendini Kant'ın agnostisizminden kurtarıp, Hume'un agnostisizminin kollarında buluyor: «Çoktan beri (Hume'dan bu yana) biliyoruz ki», diye yazıyor, «'zorunluluk' saf mantıki *('transandantal'* değil), ya da tercihan söyleyeceğim (ve daha önce bir kez söylediğim) gibi, saf dile ait *(sprachliches)*, bir özelliktir (Merkmal).» *(R. Willy, «Gegen die Schulweisheit», Münih 1905, s. 91; ayrıca bkz. 173, 175.)*

Agnostik, bizim materyalist zorunluluk anlayışımızı «transandantal» diye betimlemektedir, çünkü Willy'nin bir kenara atmadığı, bilakis birazcık süsleyip püslediği şu Kant ve Hume «mektep akıldaneliği» açısından, bize deneyimde verilen nesnel gerçekliğin kabul edilmesi haksız bir «transsensus»tur.

İncelemekte olduğumuz felsefi yönelimin Fransız temsilcisi, büyük fizikçi ve küçük filozof, yanılgılarını P. Yuşkeviç'in en yeni pozitivizmin son sözü diye gösterdiği Henri Poincaré, sürekli olarak aynı agnostisizm yoluna sapar; öyle «yeni» ki, yeni bir «izm» bile zorunlu hale gelmiştir: ampirio- sembolizm. Poincaré için (ki görüşlerinden bir bütün olarak modern fizik bölümünde sözedeceğiz) doğa yasaları sembollerdir, insanın kendisine *«kolaylık»* olsun diye yarattığı semboller, anlaşmalardır [Konventionen]. «Biricik gerçek nesnel gerçeklik, dünyanın iç uyumudur.» Poincaré nesnel olarak, genel geçerli olanı, insanların çoğunluğu ya da tümü tarafın-

dan kabul edilen şeyi betimlemektedir* —yani o, bütün Machçılar gibi, nesnel doğruyu, saf öznelci bir şekilde ortadan kaldırır. «Uyum»a gelince, bu uyumun *bizim dışımızda* mı olduğu sorusuna şu kategorik yanıtı verir: «Kuşkusuz hayır.» Besbelli ki, yeni terimler, çok eski agnostisizmin felsefi çizgisinde hiçbir şey değiştirmez, çünkü meselenin özü itibariyle Poincaré'nin «orijinal» teorisi (o hiç de tutarlı olmamasına rağmen) nesnel gerçekliğin ve doğanın nesnel yasallığının yadsınmasına indirgenir. Dolayısıyla, eski yanlışların yeni formülasyonlarına en yeni keşifler diye sarılan Rus Machçılarından farklı olarak, Alman Kantçılarının bu gibi görüşleri önemli bir felsefi sorunda kendi taraflarına, agnostisizmin tarafına geçiş olarak selamlamaları gayet doğaldır. «Fransız matematikçisi Henri Poincaré», diye okuyoruz Kant'çı Philipp Frank'tan, «teorik doğa bilimlerinin ampirik mi yoksa *a priori* kökenli mi olduğu bilinmeyen en genel önermelerinden birçoğunun (örneğin atalet yasası, enerjinin korunumu yasası vb.) gerçekte ne biri, ne de diğeri olduğunu, bilakis salt alışılmış anlaşmalara dayalı, insanın iradesine bağlı [keyfi] saptamalar olduğu görüşünü savunmuştur.» «Ve böylece», diyerek iyice coşuyor Kant'çı, «en yeni doğa felsefesi beklenmedik bir şekilde eleştirici idealizmin temel düşüncesini, yani deneyimin insanın doğası gereği birlikte getirdiği çerçeveyi yalnızca doldurduğunu yineler...»**

Biz bu örneği, herhangi bir «sembolizm teorisi»ni gerçek bir *yenilik* sayan bizim Yuşkeviç ve ortaklarının ne derece bön oldukları konusunda okura açık bir fikir

---

* **Henri Poincaré**, «La Valeur de la Science», Paris 1905, s. 7, 9. Rusça çevirisi vardır. (Elinizdeki ciltte **Henri Poincaré**, «Der Wert der Wissenschaft» Leipzig 1906, s. 5, 7 adlı Almanca baskısına uygun olarak, bazı değişikliklerle aktarılmaktadır. **ÇN.**)

** «Annalen der Naturphilosophie»[64], c. VI, 1907, s. 443, 447.

verebilmek için aldık, oysa birazcık yetkin filozoflar bile yalın ve dolambaçsız şöyle diyorlar: o (H. Poincaré —ÇN.) eleştirel idealizmin görüş açısına geçmiştir! Çünkü bu görüş açısının özü, kayıtsız-koşulsuz Kant'ın formülasyonlarının yinelenmesinden değil, bilakis Hume ve Kant'ta *ortak* olan temel fikrin kabul edilmesinden ibarettir: Doğanın nesnel yasallığının yadsınması ve şu ya da bu «deneyim koşulları»nın, şu ya da bu ilkelerin, postülatların, tezlerin, doğadan değil, *özneden*, insan bilincinden türetilmesidir. Engels, şu ya da bu filozofun materyalizmin ya da idealizmin pek çok okulundan hangisine katıldığının değil, doğayı, dış dünyayı, hareket halindeki maddeyi mi, yoksa ruhu, aklı, bilinci vs. mi ilk veri gördüğünün önemli olduğunu söylediğinde haklıydı.[65]

İşte size Machizmin bu soruda diğer felsefi çizgiler karşısındaki pozisyonunu gösteren, uzman Kantçı E. Lucka'ya ait bir karakterizasyon. Nedensellik sorununda «Mach Hume'a tamamen katılır»*. «P. Volkmann düşünmedeki zorunluluğu doğa olaylarının zorunluluğundan türetir; zorunluluk olgusunu Mach'a karşıt ama Kant'la uyum içinde kabul eden, fakat zorunluluğun kaynağını, Kant'a karşıt olarak, düşünmede değil, doğa olaylarında arayan bir görüş açısı.» (424.)

P. Volkmann, bilgi teorisi sorunları üzerine oldukça çok şey yazan ve doğa araştırmacılarının büyük çoğunluğu gibi, tutarsız da olsa, çekingen, kararsız da olsa materyalizme eğilimli bir fizikçidir. Doğanın zorunluluğunu kabul etmek ve bundan düşünme zorunluluğunu türetmek materyalizmdir. Zorunluluğun, nedenselliğin, yasallığın vb. düşünme'den türetilmesi ise idealizm

---

* **E. Lucka,** «Das Erkenntnisproblem und Machs 'Analyse der Empfindungen'», «Kantstudien», c. VIII, s. 409.

dir. Yer verdiğimiz alıntıdaki doğru olmayan tek şey, Mach'a genelde her türlü zorunluluğu yadsıdığının yüklenmesidir. Bunun ne Mach, ne de materyalizmden kesin bir biçimde saptıktan sonra kaçınılmaz olarak idealizme batan bir bütün olarak ampiriokritikçi yönelim için doğru olmadığını daha önce görmüştük.

Özellikle Rus Machçıları için söyleyeceğimiz daha epeyce şey var. Bunlar Marksist olmak istiyorlar, Engels'in materyalizm ile Hume'un yönelimi arasına kesin sınır çizgileri çizdiğini hepsi «okumuş»lardır, gerek Mach'ın kendisinden, gerek onun felsefesiyle biraz aşina olan her kişiden, Mach ve Avenarius'un Hume'un çizgisini izlediklerini duymuş olmaları gerekir. Tüm bunlara rağmen, nedensellik sorununda Hume'culuk ile materyalizm hakkında *bir tek kelime* bile söylemekten özenle kaçınırlar! Tam bir keşmekeş içindedirler! Birkaç örnek. Bay P. Yuşkeviç «yeni» ampirio-sembolizmi öğütlüyor. Hem «mavi, sert vb. duyumlar, saf deneyimin bu sözümona verileri», hem de «sözümona saf aklın yaratıları, örneğin kuruntular ya da satranç oyunu», tüm bunlar «ampirio-semboller»dir. *(«İncelemeler», s. 179).* «Bilgi ampirio-sembolcüdür ve geliştikçe çok daha yüksek bir sembolleşme derecesindeki ampirio-sembollere doğru yol alır.» «Bu gibi ampirio-semboller... doğa yasaları denilen şeylerdir.» (A.y.) «Güya gerçek gerçeklik denilen şey, kendinden varlık, bu bilgimizin kendisine doğru yaklaştığını o sonsuz» (bu bay Yuşkeviç ne de korkunç derecede bilgili bir adam!) «sembollerin sınır sistemidir.»(188.) «Bilgimizin temelinde yatan» «veri akışı» «akla aykırı»dır, «mantıksız»dır (187, 194). Enerji de «tıpkı doğa bilimlerinin diğer temel kavramları olan zaman, mekan, kütle gibi, bir şey, bir töz değildir: Enerji, tıpkı akla aykırı veri akışı içerisine aklı, logos'u sokma temel gereksinimini belli bir süre gideren

diğer ampirio-sempoller gibi, bir sabitliktir, ampirio-semboldür» (209).

Alacalı, yaygaracı, «en yeni» terminolojiden yapılmış bir soytarı kılığına bürünmüş bir öznel idealistle karşı karşıyayız; ona göre dış dünya, doğa, doğa yasaları sadece bilgimizin sembolleridir. Verilerin akışında akıl, düzen, yasaya uygunluk yoktur: aklı bunun içine bilgimiz katar. Gökyüzü cisimleri, yeryüzü de dahil, insan bilgisinin sembolleridir. Doğa bilimi, insanın ve organik maddenin ortaya çıkışı mümkün olmazdan çok önce de yeryüzünün var olduğunu öğretse de, biz tüm bunları altüst ettik! Gezegenlerin hareketine düzen getiren *biziz,* bu bizim bilgimizin bir ürünüdür. Ve bay Yuşkeviç böyle bir felsefeyle insan aklının doğanın yaratıcısı ve kurucusuna yüceltildiğini hissettiğinden, aklın yanına «*logos*»u, yani soyut aklı, aklı değil, büyük bir harfle yazılmış AKLI [VERNUNFT], insan beyninin işlevini değil, tam tersine her bir beyinden önce varolmuş olan bir şeyi, tanrısal bir şeyi koyuyor. «En yeni pozitivizm»in son sözü, daha Feuerbach'ın rezil rüsva ettiği şu fideizmin eski formülünden başka bir şey değildir.

A. Bogdanov'u alalım. 1899 yılında, henüz yarı yarıya meteryalist olduğu ve çok büyük bir kimyacı ama kafası çok karışık bir filozof olan Wilhelm Ostwald'ın etkisi altında tam da yalpalamaya başladığı sırada şunları yazıyordu: «Görüngülerin evrensel nedensellik ilişkisi, insan bilgisinin en son, en iyi çocuğudur; bu evrensel bir yasadır, filozofun sözleriyle, insan aklının doğaya emrettiği yasaların en yükseğidir.» *(«Temel Ögeler vs.», s. 41.)*

Bogdanov'un bu alıntıyı o zamanlar nerden aldığını allah bilir. Ama «Marksist»in itimatla yinelediği «filozofun sözleri»nin *Kant*'ın sözleri olduğu bir olgudur.

Tatsız bir olay! Ostwald'ın «basit» etkisiyle bile açıklanamayacak olduğu için, bir o kadar daha tatsız.

Bogdanov, gerek doğa bilimlerinin materyalizminden gerek Ostwald'dan caydığı 1904 yılında şöyle yazıyordu: «...Modern pozitivizm için nedensellik yasası sadece, görüngüleri sürekli bir dizi içinde bilgiye uygun bir şekilde birleştirmenin bir yöntemi, sadece, deneyimin koordinasyonunun bir biçimidir.» *(«Toplum Psikolojisi», s. 207.)* Bu modern pozitivizmin, her türlü «bilgi» ve herhangi bir insandan önce ve onun dışında var olan nesnel doğa zorunluluğunu yadsıyan agnostisizm olduğunu Bogdanov ya hiç bilmiyordu, ya da bunu sessizlikle geçiştirdi. Alman profesörlerinden, bunların «modern pozitivizm» diye betimledikleri şeyi doğruluğuna güvenerek olduğu gibi aldı. Sonunda, Bogdanov gerek tüm daha önceki aşamaları gerekse ampiriokritikçi aşamayı ardında bırakıp, «ampirio-monist» aşamaya geldiği 1905 yılında, şunları yazıyordu: «Yasalar hiç de deneyim alanına ait değildir, ... onlar deneyimde verili değildir, tam tersine, deneyimi örgütleme ve onu uyumlu bir şekilde bütünlüklü bir birlik haline getirmenin bir aracı olarak, düşünme ile yaratılır.» *(«Ampirio-monizm», I, s. 40.)*, «Yasalar, bilginin soyutlanmalarıdır, ve tıpkı ruhsal yasalar ne kadar az ruhsal özelliklere sahipse, fiziksel yasalar da o kadar az fiziksel özelliklere sahiptir.» (Aynı yerde.)

Demek ki, sonbaharı kışın, kışı ilkbaharın takip etmesi yasası bize deneyimde verilmemiştir, tam tersine, bir örgütleme, uyumlu hale getirme, çakıştırma aracı olarak —neyi neyle, Bazarov yoldaş?— düşünme tarafından yaratılmıştır.

«Ampirio-monizm yalnızca, bilgi, deneyimin sayısız çelişkilerini bertaraf ederek, onun için evrensel örgütleyici biçimler yaratarak ve ilk verili kaotik ögeler dün-

yasının yerine türetilmiş, düzenli bir ilişkiler dünyasını geçirerek deneyimi etkin bir biçimde uyumladığı için mümkündür.» (s. 57.) Bu yanlıştır. Bilginin evrensel biçimler «yaratabileceği», ilk verili kaosun yerine düzen geçirebileceği vs. vb. düşüncesi, idealist felsefenin bir düşüncesidir. Dünya, maddenin yasaya uygun hareketidir, ve doğanın en yüksek ürünü olarak bilgimiz ancak bu yasaya uygunluğu *yansıtacak* durumdadır.

Sonuç: «en yeni» gerici profesörlere körce inanan Machçılarımız, nedensellik sorununda Kant'ın ve Hume' un agnostisizminin yanlışlarını yinelemekte ve ne bu öğretilerin Marksizmle, yani materyalizmle hangi mutlak çelişki içinde bulunduklarını, ne de eğik düzlem üzerinde idealizme doğru nasıl kaydıklarını farketmemektedirler.

4 — «DÜŞÜNCE EKONOMİSİ İLKESİ» VE «DÜNYANIN BİRLİĞİ» SORUNU

«Mach, Avenarius ve daha birçokları tarafından bilgi teorisinin temeline oturtulan 'en az güç birimi (harcama —ÇN)' ilkesi, ... bilgi teorisinde kuşkusuz 'Marksist' bir eğilimdir.»

V. Bazarov düşüncelerini böyle açıklıyor *«Denemeler», s. 69'da.*

Marx «ekonomi»den sözeder. Mach da «ekonomi» den sözeder. Gerçekten biri ile öteki arasında bir ilişkinin-izinin bile-varlığı «kuşkusuz» mudur?

Avenarius, *«Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes»* (1876) adlı yapıtında, gördüğümüz gibi, bu «ilke»yi öyle bir biçimde uygular ki, «düşünce ekonomisi» adına *yalnızca duyumun* varolduğu açıklanır. Nedensellik ve «töz»ün (pro-

fesör bayların, «daha önem vermek için», daha açık ve daha kesin olan «madde» sözcüğünü yerine severek kullandıkları bir sözcük), aynı ekonomi adına «bertaraf edilmiş» olduğu belirtilir, yani madde olmaksızın duyum, beyin olmaksızın düşünce elde edilir. Bu katmerli anlamsızlık, *öznel idealizmi* yeni bir kılıkla işin içine sokma girişiminden başka bir şey değildir. Felsefi yazında, görmüş olduğumuz gibi, meşhur «düşünce ekonomisi» üzerine bu *ana* yapıtın tam da *bu* niteliği *genelde kabul edilmiştir*. Eğer bizim Machçılarımız bu «yeni» bayrak altındaki öznel idealizmi farketmemişlerse, buna şaşmamak elden gelmez.

Mach *«Duyumların Tahlili»nde (Rusça çeviri, s. 49 [s. 40])*, diğer şeylerin yanında bu sorunla ilgili 1872 yılındaki çalışmasına da atıfta bulunur. Bu çalışmada da, görmüş olduğumuz gibi, *saf* öznelcilik görüşü savunulur ve dünya duyumlara indirgenir. Yani bu ünlü «ilke»yi felsefeye sokan iki temel yapıtta da idealizm savunulmaktadır! Sözkonusu olan şey nedir? Şudur ki, düşünce ekonomisi ilkesi eğer gerçekten «bilgi teorisinin *temeli*» yapılırsa, öznel idealizmden başka *hiçbir şeye* götürmez. Yalnızca benim ve duyumlarımın var olduğunu «düşünmek» «en ekonomik» olandır — böyle abuk sabuk bir kavramı *bilgi teorisine* sokarsak, bunun böyle olduğu kuşku götürmez.

Atomun parçalanamaz olduğunu mu, yoksa pozitif ve negatif elektronlardan oluştuğunu mu «düşünmek» «daha ekonomik»tir? Rus burjuva devriminin liberaller tarafından mı, yoksa liberallere karşı mı yapılacağını düşünmek «daha ekonomik»tir? «Düşünce ekonomisi» kategorisinin *bu* uygulanışının saçmalığını, öznelciliğini görmek için soru sormak yeterlidir. İnsanın düşünmesi, ancak nesnel doğruyu *doğru bir şekilde* yansıttığı zaman «ekonomik»tir, ve bu doğruluğun kıstası pratiktir, de-

neydir, sanayidir. Bilgi teorisinde bir düşünce ekonomisinden ciddi bir şekilde sözetmek, ancak nesnel gerçeklik yadsındığında, yani Marksizmin *temelleri* yadsındığında mümkündür!

Mach'ın daha sonraki çalışmalarına bir göz attığımızda, bu ünlü ilkenin nerdeyse tamamen yadsınmasına varan bir *yorumunu* buluruz. Örneğin «*Isı Öğretisi*»nde Mach, kendi gözde fikrine bilimin «ekonomik» niteliğine geri döner (ikinci Almanca baskı, s. 366). Hemen ardından ama şunu söyler: Elbette ki salt iktisat için iktisat yapılmaz (366; aynı şeyi s. 391'de yineler), «bilimsel iktisadın hedefi, mümkün olduğunca tam... sakin... bir dünya resmidir.» (366). Eğer bu böyle ise, «ekonomi ilkesi» yalnızca bilgi teorisinin temellerinden uzaklaştırılmakla kalınmaz, bilakis, meselenin özü itibariyle bir bir bütün olarak bilgi teorisinden uzaklaştırılır. Bilimin hedefinin doğru (burada sakinliğin hiçbir işi yoktur) bir dünya resmi vermek olduğunu söylemek, materyalist bir savı yinelemektir. Bunu söylemek, bizim bilgimize ilişkin olarak dünyanın, resme ilişkin olarak modelin nesnel gerçekliğini kabul etmek demektir. *Bu* bağıntıda düşünce *ekonomisi*, doğruluk yerine geçirilmiş sadece kaba saba ve komikçe uyduruk bir *sözcüktür*. Mach burada her zaman olduğu üzere bir kafa karışıklığı yaratıyor, Machçılar ise bu karışıklığı seyredip ona tapıyorlar!

«*Bilgi ve Yanılma*»nın «Araştırma Yollarına Örnekler» bölümünde şunları okuyoruz:

«Olguların 'tam ve en yalın tasviri' (Kirchhoff 1874), 'ekonomik ifade edilişi' *(Mach 1872)*, 'düşüncenin varlığa uygunluğu ve düşünme süreçlerinin kendi aralarındaki uygunluğu' *(Graßmann 1844)* — tüm bunlar çok az değişikliklerle aynı düşünceyi ifade ederler.»

Bu bir kafa karışıklığı örneği değil mi? Mach'ın 1872 yılında *yalnızca* duyumların var olduğunu türettiği «düşünce ekonomisi» (idealist niteliğini daha sonra kendisinin de itiraf ettiği bir görüş), burada matematikçi Graßmann'ın, düşünmeyi *varlık* ile uyum içine getirme zorunluluğu üzerine arı materyalist düşüncesi ile *eşitlenmekte!* (var olduğundan kuşku duymanın Kirchhoff'un aklından bile geçmediği *nesnel gerçekliğin)* en yalın *tasviri* ile eşitlenmektedir!

«Düşünce ekonomisi» ilkesinin *böyle* bir uygulanışı Mach'ın garip felsefi yalpalamalarının bir örneğidir sadece. Ama böyle pasajlar acayiplikler ya da kalem sürçmeleri olarak bir kenara bırakıldığında, «düşünce ekonomisi ilkesi»nin idealist niteliği kuşkusuz hale gelmektedir. Örneğin Kant'çı Hönigswald, Mach'ın felsefesine karşı polemiğinde, onun «ekonomi ilkesi»ni «Kant'ın düşünce ufkuna» *yaklaşmak* olarak *selamlamaktadır (Dr. Richard Hönigswald, «Zur Kritik der Maschen Philosophie», Berlin 1903, s. 27).* Gerçekten de, eğer bize duyumlarda verilen nesnel gerçeklik kabul edilmezse, «ekonomi ilkesi» *özneden* başka nereden gelebilir? Duyumlar elbette hiçbir «ekonomi» içermezler. Demek ki ancak düşünme, duyumlarda hiç de var olmayan bir şeyi sunmaktadır! Demek ki «ekonomi ilkesi» deneyimden (=duyumlar) alınmaz, tam tersine her türlü deneyimden önce gelir, Kant'ın kategorileri gibi, onların mantıkî koşuludur. Hönigswald *«Duyumlar Tahlili»*nden aşağıdaki pasajı aktarır: «Biz... kendi bedensel ve zihinsel dengemizden, doğadaki süreçlerin dengeliliğine, açık belirginliğine ve tekanlamlılığına varabiliriz.» (Rusça çeviri, s. 281 [s. 287].) Ve gerçekten de ne böylesi iddiaların öznel idealist niteliğinden, ne de Mach'ın apriorizme kadar ileri giden Petzoldt ile akrabalığından kuşku duyulamaz.

İdealist Wundt, «düşünce ekonomisi ilkesi»ni gözönünde bulundurarak, Mach'ı çok isabetli bir şekilde «tersyüz edilmiş Kant» diye betimliyor *(«Systematische Philosophie», Leipzig 1907, s. 128):* Kant'ta önseli ve deneyimi buluruz, Mach'ta ise deneyimi ve önseli buluruz, çünkü Mach'ta düşünce ekonomisi ilkesi, meselenin özü itibariyle önseldir (130). Bağlantı *(Verknüpfung)* ya «doğanın nesnel bir yasası» olarak —«ki Mach bunu kesin olarak reddeder»— şeylerin içindedir, ya da «öznel bir tasvir ilkesidir» (130). Mach'ın ekonomi ilkesi özneldir ve çokanlamlı (muğlak) teleolojik bir düstur olarak «kommt wie aus der Pistole geschossen» — nereden geldiği belli değildir (131). Görülüyor ki felsefi terminoloji uzmanları, «yeni» bir şiarın öznelcilik ile nesnelcilik, idealizm ile materyalizm arasındaki karşıtlığı bertaraf ettiğine kelimesi kelimesine inanmaya hazır olan bizim Machçılarımız kadar bön değildir.

Son olarak, kendisine dolambaçsız şekilde spiritüalist monist diyen İngiliz filozofu James Ward'a da atıfta bulunmak istiyoruz. O Mach'a karşı polemik yapmaz, tam tersine, daha sonra göreceğimiz gibi, fizikteki tüm Machçı akımdan materyalizme karşı mücadelesinde yararlanır. Ve tüm belirginliğiyle Mach'ın «sadelik laytmotifi»nin «nesnel değil, esas olarak öznel» olduğunu belirtir *(«Naturalism and Agnosticism», c. I, 3. baskı, s. 82).*

Alman Kantçılarının ve İngiliz spiritüalistlerinin, bilgi teorisinin temeli olarak düşünme ekonomisi ilkesini beğenmeleri, yukarıdaki tüm söylediklerimizden sonra şaşırtıcı görülemez. Ama Marksist olmak isteyen kişilerin, materyalist Marx'ın politik ekonomisi ile Mach'ın bilgi teorisi ekonomisini aynı kefeye koymaları ancak gülünecek bir şeydir.

Burada, «dünyanın birliği» üzerine birkaç söz söy-

lemek yerinde olacak. Bay P. Yuşkeviç, yüzüncü ve bininci kez, bizim Machçılarımızın bu konuda yarattıkları ölçüsüz kafa karışıklığını açıklıkla ortaya serdi. *«Anti-Dühring»*de Engels, dünyanın birliğini, düşünmenin birliğinden türeten Dühring'e karşı polemik içinde şunları söyler: «Dünyanın gerçek birliği onun maddiliğindedir, ve bu birkaç hokkabaz lafazanlığıyla değil, felsefe ve doğa biliminin uzun ve zorlu gelişmesiyle tanıtlanmıştır.» (s. 31)[66] Bay Yuşkeviç bu pasajı aktarıyor ve şu «karşılığı veriyor»: «Burada her şeyden önce, 'dünyanın birliği onun maddiliğindedir' iddiasının aslında ne anlama geldiği açık değildir.» (Adı geçen yazı, s. 52.)

Çok hoş, değil mi? Bu zat, kamuoyu önünde Marksizmin felsefesi üzerine ileri geri laf etmeye girişti, şimdi ise materyalizmin en temel önermelerinin kendisine «açık olmadığını» ilan ediyor! Engels, Dühring örneğinde, birazcık tutarlı bir felsefenin, dünyanın birliğini ya düşünceden türetebileceğini gösterdi —o zaman bu felsefe spiritüalizm ve fideizm karşısında çaresizdir *(«Anti-Dühring», s. 30)*, ve böyle bir felsefenin kanıtları kaçınılmaz olarak hokkabazlık lafazanlığına çıkar— ya da ama dünyanın birliğini, bizim dışımızda var olan, uzun zamandan beri bilgi teorisinde madde diye betimlenen ve doğa bilimi tarafından araştırılan nesnel gerçeklikten türetebileceğini gösterdi. Böyle bir şey kendisine «açık olmayan» bir kimse ile ciddi bir şekilde konuşmak zahmetine değmez, çünkü o burada Engels'in tamamen açık materyalist önermesine konuya ilişkin bir yanıt vermekten sahtekarca kaçmak için «açık olmamak»tan sözediyor ve «varlığın ilkesel homojenliği ve bağlantılılığına ilişkin ana postülat» (Yuşkeviç, a.g.e., s. 51) üzerine tam Dühring'vari zırvayı yineliyor ve postülatlardan, «deneyimden türetildiklerini söylemenin tam doğru olmayacağı, çünkü bilimsel deneyim ancak bu önermeler

araştırmanın temeli yapıldığında mümkün olacak olan» «önermeler» diye sözediyor (aynı yerde). Tam bir zırva; çünkü bu bayın basılı sözcüklere birazcık da olsa saygısı olsaydı, deneyimden alınmamış ve onlar olmaksızın deneyimin mümkün olmadığı önermelerin olabileceği fikrinin genelde *idealist* karakterini ve özelde de *Kantçı* karakterini görebilirdi. Çeşitli kitaplardan derlenmiş ve materyalist Dietzgen'in açık yanılgılarıyla birleştirilmiş bir sözcük yığını — işte Bay Yuşkeviç'in «felsefesi» budur.

İyisi mi biz ciddi bir ampiriokritikçinin, Joseph Petzoldt'un dünyanın birliği üzerine akıl yürütmelerine geçelim. Petzoldt'un «Giriş»inin ikinci cildinin § 29'u şu başlığı taşıyor: «Bilgi alanlarının yekpare *(einheitlicher)* kavranması özlemi. Tüm olayların kesin belirliliği postülatı.» İşte açıklamalarından birkaç örnek: «Ancak *birliğe* varıldığında, ötesine hiçbir düşünülebilirliğin geçemeyeceğini, yani düşünmenin ilgili alanın bütün olgularına hakkını verdiği ve artık dinginliğe varabileceği noktaya, doğal hedefe varılmış olur.»

«... Doğanın asla daima *birlik* talebine uymadığı sabittir, ama aynı bunun gibi, buna rağmen birçok durumda daha bugünden *dinginlik* talebini tatmin ettiği de sabittir, ve çok muhtemeldir ki, şimdiye kadarki incelemelerimizden sonra, bunu gelecekte tüm durumlarda da tatmin edecektir. Bundan dolayı, gerçek ruhsal davranışı daimiliğe doğru bir ısrar olarak tanımlamak, birliğe doğru bir ısrar olarak tanımlamaktan daha doğrudur... Daimilik ilkesi daha kapsamlı ve daha derindir... Haeckel'in, bitkiler ve hayvanlar alemi yanında bir de protistler* alemi koyma önerisi, savunulabilir bir çözüm değildi, çünkü bir güçlük yerine iki güçlük geti-

* Tek hücreli hayvansal ya da bitkisel canlı varlık. ÇN

riyordu: eskiden yalnızca hayvanlar ile bitkiler arasındaki sınır bir soru işareti iken, şimdi protistler ne bitkilere ne de hayvanlara karşı kesin bir sınır çizgisi çekmeye izin veriyorlardı... Bunun nihai *(endgültig)* bir durum olmadığı gayet açıktır. Kavramların böylesi anlam *belirsizliği*, başka bir yol bulunamadığı taktirde, nihayetinde uzmanların çoğunluk kararıyla anlaşması yoluyla da olsa, hangi yoldan olursa olsun bir türlü ortadan kaldırılmalıdır.» (80/81.)

Sanırım bu kadarı yeter. Ampiriokritikçi Petzoldt'un Dühring'den *zerre kadar* daha iyi olmadığı açıktır. Ama hasımlara karşı bile adil olmak gerekir: Petzoldt bilimsel çalışmasında en azından, eserlerinden her birinde felsefi yönelim olarak materyalizmle *kararlı ve kesin* bir şekilde mücadele edecek kadar vazifeşinastır. O en azından, kendini materyalistmiş gibi göstermek ve sonra da felsefi temel yönelimler arasındaki en temel farkı «açık olmayan (biçimde-y) ilan edecek kadar alçalmamaktadır.

5 — MEKAN VE ZAMAN

Materyalizm, bizim bilincimizden bağımsız olarak nesnel gerçekliğin, yani hareket halindeki maddenin var olduğunu kabul ettiğinden, bu sorunda idealizmin safında duran ve zaman ve mekanı nesnel bir gerçeklik değil, bilakis insan görüşünün biçimleri sayan her şeyden önce Kantçılıktan farklı olarak, kaçınılmaz olarak zaman ve mekanın nesnel gerçekliğini de kabul eder. Bu sorunda da iki felsefi temel çizginin temel farklılığı hakkında, birazcık tutarlı düşünürler oldukları sürece, en farklı yönelimlerden yazarlar tamamıyla açıktırlar. Materyalistlerle başlayalım.

«Mekan ve zaman», diyor Feuerbach, «salt görüngü biçimleri değildir — bunlar varlığın... temel koşullarıdırlar *(Wesensbedingungen).*» (Eserler, II, 332.) Feuerbach, duyumlarımız üzerinden bildiğimiz duyumlanabilir dünyayı nesnel gerçeklik olarak kabul ettiğinden mekan ve zamana ilişkin görüngücü (Mach'ın kendisi için diyeceği gibi) ya da agnostik (Engels'in ifade ettiği gibi) anlayışı da elbette reddeder: tıpkı şeyler ya da cisimler basit görüngüler, duyum karmaşaları değil, bilakis bizim duyularımız üzerinde etkide bulunan nesnel gerçeklikler olduğu gibi, mekan ve zaman da basit görüngü biçimleri değil, tam tersine varlığın nesnel-gerçek biçimleridir. Dünyada hareket halindeki maddeden başka hiçbir şey yoktur, ve hareket halindeki madde mekan ve zaman içinde: [hareket etmekten —ÇN] başka türlü hareket edemez. Mekan ve zamana ilişkin insan tasarımları görelidir, ama bu göreli tasarımlardan nesnel doğru bileşir, bu göreli tasarımlar nesnel doğru doğrultusunda gelişirler, ona yaklaşırlar. Mekan ve zamana ilişkin insan tasarımlarının değişebilirliği, nasıl ki maddenin yapısı ve hareket biçimleri üzerine bilimsel bilgilerin değişebilirliği dış dünyanın nesnel gerçekliğini çürütmüyorsa, o biçimde bu ikisinin nesnel gerçekliğini de çürütemez.

Tutarsız ve kafası karışık materyalist Dühring'i teşhir eden Engels, onu tam da zaman *kavramının* değişmesinden söz ederek (bu, *en farklı* felsefi eğilimlerden şöyle-böyle önemli modern filozofların tümü için tartışma götürmez bir sorundur), şu sorulara açık bir cevap vermekten *kaçınırken* yakalar: mekan ve zaman gerçek midir, düşünülmüş müdür? Bizim mekan ve zamana ilişkin göreli tasarımlarımız, varlığın nesnel-gerçek biçimlerine yakınlaşma mıdır? Yoksa bunlar sadece kendini geliştiren, örgütleyen, ahenkli hale getiren vs. insan

düşüncesinin ürünleri midir? İşte gerçekten de felsefi temel yönelimleri birbirinden ayıran bilgi teorisine ait temel soru budur ve yalnızca budur. «... Bay Dühring'in kafasında hangi kavramların dönüştüğü», diye yazıyor Engels, «bizi burada hiç ilgilendirmiyor. Burada sözkonusu olan zaman *kavramı* değil, bilakis, Bay Dühring'in hiç de o kadar ucuza» (yani kavramların değişebilirliği üzerine lafazanlıkla) «kurtulamadığı *gerçek* zamandır.» *(«Anti-Dühring», 5. Almanca baskı, s. 41.)*[67]

Bu, Bay Yuşkeviçler bile sorunun özünü kavrayabilecek kadar açıktır, diyesi geliyor insanın. Engels burada Dühring'in karşısına herkesçe kabul edilen ve her bir materyalist için kendiliğinden anlaşılır olan zamanın *gerçekliği,* yani nesnel gerçekliği tezini koyuyor ve zaman ve mekan *kavramlarının* değişmesi üzerine gözlemlerle bu tezin açık bir şekilde kabul edilmesi ya da reddedilmesinden *kaçınılamayacağını* söylüyor. Engels için bizim mekan ve zaman kavramlarımızın değişmesi, gelişmesi üzerine incelemelerin zorunluluğu ve bilimsel değerini yadsımak sözkonusu değildir; bilgi teorisinin sorusuna, yani tüm insan bilgisinin kaynağının ve öneminin ne olduğu sorusuna tutarlı bir yanıt verme sözkonusudur. Biraz aklı başında olan bir idealist filozof —ve Engels, idealistlerden sözettiğinde, klasik felsefedeki dahice tutarlı idealistleri kastediyordu—, idealist olmaktan vazgeçmeksizin, bizim zaman ve mekan kavrayışımızın gelişmesini kolayca teslim edecektir ve örneğin, gelişen zaman ve mekan kavrayışlarının mutlak zaman ve mekan fikrine yaklaştığını vs. iddia edecektir. Gelişen zaman ve mekan kavrayışımızın nesnel-gerçek zaman ve nesnel-gerçek mekanı *yansıttığını,* bu kavramların, genelde olduğu gibi, burada da nesnel doğruya yaklaştığını kararlılıkla ve kesinlikle kabul etmeksizin, her türlü fideizme ve idealizme karşı düşmanca karşı duran

bir felsefi görüş açısını tutarlılıkla savunmak imkânsızdır.

«Çünkü tüm varlıkların temel biçimleri», diye aydınlatıyor Engels Dühring'i, «mekan ve zamandır, ve zaman dışında bir varlık, tıpkı mekan dışında bir varlık gibi, koskoca bir anlamsızlıktır.» (Aynı yerde.)

Engels bu cümlenin ilk bölümünde neden Feuerbach'ı nerdeyse kelimesi kelimesine yinelemek ve ikinci yarısında Feuerbach'ın teizmin en büyük saçmalığı karşısında o denli başarıyla yürüttüğü mücadeleyi anımsatmak ihtiyacı hissetti? Çünkü Dühring, Engels'in aynı bölümünden görüleceği gibi, kâh dünyanın «son nedeni»ne, kâh «ilk dürtü»ye (tanrı yerine bir başka ifade, diyor Engels) başvurmaksızın, felsefesinin iki yakasını bir araya getiremezdi. Dühring materyalist ve ateist olmak isterken, bizim Machçıların Marksist olmak istediklerinden muhtemelen daha aç içten değildi, ama idealist ve teist saçmalıkların ayağının altındaki bütün zemini gerçekten çekip alacak olan felsefi görüş açısını tutarlılıkla savunmayı *beceremedi.* Dühring zaman ve mekanın nesnel gerçekliğini kabul etmediğinden ya da en azından açık ve kesin bir biçimde kabul etmediğinden (çünkü o bu sorunda sallandı ve dili dolaştı), onun eğik düzlem üzerinde kayması ve «son neden» ve «ilk dürtü»de konaklaması raslantısal değil, kaçınılmazdı; çünkü o, kendisinin zaman ve mekan sınırlarını aşmasını önleyen nesnel kıstastan vazgeçti. Eğer zaman ve mekan *yalnızca* kavramlar ise, o zaman onları yaratmış olan insanlığın, *onların sınırlarını aşmaya* hakkı vardır, ve burjuva profesörlerin, bu aşmanın haklılığını savunmak, doğrudan ya da dolaylı yoldan ortaçağ «saçmalıklarını» haklı göstermek için gerici hükümetlerden aylık almaya hakları vardır.

Engels Dühring'e, zaman ve mekanın nesnel gerçekliğini yadsımanın teorik olarak felsefi bir karışıklık, pratik olarak ise fideizm önünde teslimiyet ya da güçsüzlük olduğunu tanıtladı.

Şimdi de «en yeni pozitivizm»in bu konudaki «öğreti»sini görelim. Mach'ta şunları okuyoruz: «Mekan ve zaman muntazam *(wohlgeordnete)* duyum dizileri sistemidir.» *(«Mekanik», Almanca 3. baskı, s. 498.)* Bu, cisimler duyum karmaşalarıdır diyen öğretiden kaçınılmaz olarak çıkan apaçık idealist bir anlamsızlıktır. Duyumlarıyla birlikte insan, mekan ve zaman içinde var olmamaktadır, tam tersine mekan ve zaman insan içinde var olmaktadır, ona bağımlıdır, onun tarafından üretilmektedir — Mach'a göre mesele böyledir. O idealizme doğru kaydığını hissetmekte ve, bir dizi ihtiyat kaydı yaparak ve Dühring'e benzer şekilde, mekan ve zaman kavrayışlarımızın değişebilirliği, bunların göreliliği üzerine bitmez tükenmez gözlemlerle meseleyi ortadan kaldırmak isteyerek «direniş» göstermektedir (özellikle *«Bilgi ve Yanılma»*ya bakınız). Ama bu onu kurtarmamaktadır ve kurtaramaz da, çünkü bu sorunda idealist pozisyonun üstesinden ancak ve yalnız mekan ve zamanın nesnel gerçekliği tanınarak gerçekten gelinebilir. Her ne pahasına olursa olsun ama Mach bunu istemiyor. Zaman ve mekana ilişkin bilgi teorisini relativizm ilkesi üzerinde inşa ediyor, hepsi bu. Böyle bir konstrüksiyon, daha önce mutlak ve göreli doğruyu incelerken açıklığa kavuşturduğumuz gibi, meselenin özü itibariyle öznel idealizmden başka bir şeye götüremez.

Kendi öz tezlerinden kaçınılmaz olarak çıkan idealist sonuçlara karşı direnerek Mach Kant'a karşı çıkıyor ve mekan kavramının deneyimden gelen kökenini savunuyor *(«Bilgi ve Yanılma», 2. Almanca baskı, s.*

350, 385). Eğer ama nesnel gerçeklik deneyim içinde bize *verilmemişse* (Mach'ın öğrettiği gibi), Kant'a karşı böyle bir itiraz, *hem* Kant'ın *hem de* Mach'ın takındığı genel agnostisizm pozisyonunu herhangi bir şekilde iptal etmiş olmaz. Mekan kavramını, bizim dışımızdaki nesnel gerçekliğini *yansıtmaksızın* deneyimden alırsak, Mach'ın teorisi idealist bir teori olarak kalır. İnsanın ve insan deneyiminin ortaya çıkışından *önceki* milyonlarca yılla ölçülecek *zaman içinde* doğanın var olması, bu idealist teorinin saçmalığını ispatlar.

«Fizyolojik bakımdan», diye yazıyor Mach, «zaman ve mekan, yönelim duyumlarıdır; bunlar, duyusal duyumların yanısıra, biyolojik bakımdan amaca uygun uyum tepkilerinin ortaya çıkmasını *(Auslösung)* belirler. Fiziksel bakımdan zaman ve mekan, fiziksel ögelerin kendi aralarındaki özel bağımlılıklarıdır.» (Aynı yerde, s. 434.)

Relativist Mach, zaman *kavramının* çeşitli bağıntılarını incelemekle yetinir! Ve tıpkı Dühring gibi, yerinde sayar. Eğer «ögeler» duyum ise, fiziksel ögelerin kendi aralarındaki bağımlılıkları insanın dışında, insandan önce ve organik maddeden önce var olamaz. Eğer zaman ve mekan duyumları insana biyolojik bakımdan amaca uygun yönelim verebiliyorsa, bu yalnızca bu duyumların insanın dışındaki *nesnel gerçekliği* yansıtmaları koşuluyla olur: eğer insanın duyumları kendisine bu çevrenin *nesnel olarak doğru* bir tasarımını vermeselerdi, insan kendisini çevreye biyolojik olarak uyumlayamazdı. Mekan ve zaman öğretisi, bilgi teorisinin temel sorununun yanıtlanmasıyla kopmaz şekilde bağlıdır: Duyumlarımız cisimlerin ve şeylerin yansıları mıdır, yoksa cisimler bizim duyum karmaşalarımız mıdır? Mach, bu iki çözüm arasında şaşkınca dolaşmaktan başka bir şey yapmıyor.

Diyor ki, günümüzdeki fizikte, zaman ve mekan hakkında, hâlâ Newton'un mutlak zaman ve mutlak mekan düşüncesi geçerlidir (s. 442-444). Bu varsayım «bize» anlamsız görünüyor, diye sürdürüyor Mach, besbelli ki dünyada materyalistlerin ve materyalist bilgi teorisinin olduğunu hiç aklından geçirmeden. Ne var ki bu düşünce *pratikte zararsız (unschädlich)* (s. 442) kalmış ve bu yüzden uzun süre ciddi bir eleştiriden kurtulabilmiştir.

Materyalist düşüncenin zararsızlığı üzerine bu safça gözlemi, Mach'ı tam olarak ele veriyor! İlkin, İdealistlerin bu düşünceyi «uzun zaman» eleştirmedikleri doğru değildir; Mach, bu sorunda idealist ve materyalist bilgi teorisi arasındaki mücadeleyi düpedüz görmezlikten gelmektedir; bu iki düşünceyi açıkça ve kesinlikle ortaya koymaktan kaçınıyor. İkinci olarak Mach, kendisince reddedilen materyalist görüşlerin «zararsızlığını» itiraf etmekle, aslında onların doğruluğunu kabul ediyor. Çünkü doğru olmayan bir şey nasıl yüzyıllar boyunca zararsız kalabilirdi? Mach'ın flört etmeye kalkıştığı bu pratik kıstası nerde kaldı? Zaman ve mekanın nesnel gerçekliğine ilişkin materyalist anlayış, yalnızca, doğa bilimi zaman ve mekan sınırlarını, maddi dünyanın sınırlarını *aşmadıkları* ve bu meşgaleyi gerici felsefenin profesörlerine bıraktıkları için «zararsız» olabilir. Böyle bir «zararsızlık», doğrulukla eşanlamlıdır.

Ama Mach'ın mekan ve zamana ilişkin idealist görüşü «zararlı»dır, çünkü ilkin fideizme kapıyı ardına kadar açar, ikinci olarak ise Mach'ın kendisini gerici sonuçlar çıkarmaya *teşvik* eder. Örneğin Mach 1872 yılında şöyle yazıyordu: «...kimyasal ögeleri üç boyutlu bir mekan içinde tasarımlamak zorunda değiliz» (*«Erhaltung der Arbeit»*, s. 29 ,s. 55'te yinelenmekte). Böyle bir yöntem

«bizim burada kendimize ne kadar gereksiz bir sınırlama koyduğumuzu öğretebilir. Salt düşünülmüş olanı *(das bloß Gedachte)*, mekansal olarak, yani görülebilir ve dokunulabilir ilişkilerle düşünmek gibi bir zorunluluk yoktur, tıpkı bunu belirli bir ses yüksekliğinde düşünmek gerekli olmadığı gibi.» (27.) «Doyurucu bir elektrik teorisinin şimdiye dek oluşturulamamış olması, belki de, elektriksel görüngülerin ille de üç boyutlu bir mekan içindeki moleküler oluşumlarla açıklanmak istenmesinden de ileri gelmektedir.» (30.)

Mach'ın 1872'de açıkça savunduğu dolambaçsız ve kafası karışık olmayan Machizm açısından tamamen su götürmez bir mütalaa: Moleküller, atomlar, kısacası kimyasal ögeler duyumlanamazsa, o zaman bunlar salt düşünülmüştür *(das bloß Gedachte)*. Eğer bu böyleyse, ve mekan ve zamanın nesnel gerçek önemi yoksa, o zaman atomları *mekansal olarak* tasarımlamak yükümlülüğü yoktur! Varsın fizik ve kimya, maddenin içinde hareket ettiği üç boyutla kendilerini «sınırlasınlar» — ögeleri üç boyutlu *olmayan* bir mekanda aranan elektrik buna rağmen açıklanabilir!

Mach'ın 1906'da bunu yinelemesine karşın *(«Bilgi ve Yanılma», 2. baskı, s. 418)*, bizim Machçıların onun bu saçmalığından özenle kaçınmaları anlaşılır bir şeydir, çünkü aksi taktirde ideâlist ve materyalist mekan anlayışları sorununu tüm keskinliğiyle, hilelere ve zıtlıkları «uzlaştırma» girişimlerine başvurmaksızın koymak zorunda kalacaklardı. Daha 1870'lerde, Mach henüz hiç tanınmazken ve hatta «ortodoks fizikçiler» tarafından bile makalelerinin basılması reddedilirken, immanens okulunun önderlerinden biri olan Anton von Leclair'in, materyalizmin dikkate değer bir reddi ve idealizmin kabulü olarak Mach'ın *«tam da bu* akıl yürütmesi-

ne *dört elle sarılması* da aynı şekilde anlaşılabilir bir şeydir! Çünkü o sıralar Leclair henüz «immanens okulu» «yeni» adını henüz akıl etmemiş ya da Schuppe ve Schubert-Soldern'den ya da J. Rehmke'den almamıştı, bilakis kendisini *doğrudan eleştirici idealist* diye nitelendiriyordu.* Felsefi eserlerinde doğrudan fideizmi apaçık öğütleyen bu fideizm savunucusu, Mach'ı bu akıl yürütmelerinden dolayı derhal büyük bir filozof, «kelimenin en iyi anlamında bir devrimci» (s. 252) ilan etti; ve o tamamen haklıydı. Mach'ın akıl yürütmesi, doğa bilimi kampından fideizm kampına geçiştir. Doğa bilimi 1872 yılında olduğu gibi 1906 yılında da, elektrik atomunu, elektronu üç boyutlu mekan içerisinde aradı, arıyor ve buluyor —en azından *bulmaya çok yaklaşıyor*. Doğa bilimi için, araştırmakta olduğu maddenin üç boyutlu mekan içinden başka bir yerde olmadığı, ve dolayısıyla bu maddenin parçacıklarının da, tarafımızdan görülemeyecek kadar küçük olsalar da, «kayıtsız koşulsuz» aynı üç boyutlu mekan içinde var olduğu kuşku götürmez. 1872 yılından bu yana geçen otuz yıldan fazla zaman içinde bilim, maddenin yapısı hakkında muazzam, başdöndürücü ilerlemeler yapmıştır ve bu zaman içinde mekan ve zamana ilişkin materyalist anlayış «zararsız» kalmaya, yani eskiden olduğu gibi doğa bilimiyle uyum içinde kalmaya devam etmiştir, Mach ve ortaklarının taban tabana zıt anlayışı ise onların pozisyonlarının «zararlı» bir şekilde fideizme terkedilmesi olmuştur.

«Mekanik» adlı eserinde Mach, *n* boyutlu düşünülebilir mekan sorusunu inceleyen matematikçileri, onların bu incelemelerinden «korkunç» sonuçlar çıkarırlar-

---

* **Anton von Leclair**, «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», Prag 1879.

sa bu matematikçilerin suçlu olduğu şeklindeki suçlamaya karşı savunur. Hiç kuşkusuz tamamen haklı bir savunma. Ama biz, Mach'ın bu savunmada bilgi teorisi bakımından hangi tutumu takındığını görelim. Bugünkü matematik, diyor Mach, çok önemli ve yararlı bir soru olarak *n* boyutlu bir mekanı düşünülebilir bir mekan olarak ortaya attı, ama gerçek bir durum *(ein wirklicher Fall)* yalnızca üç boyutlu mekan olarak kalmaya devam eder (3. baskı, s. 483-485). Bu yüzden «bazı teologların cehennemi bir türlü yerleştirme» zorluklarını böylece aşma çabaları, ve bazı ruhçuların dördüncü boyuttan yarar ummaları boşa çaba idi.

Çok güzel! Mach, teologların ve ruhçuların arasına girmek istemiyor. Ama kendi *bilgi teorisinde* onlardan neyle ayrılıyor? Yalnızca üç boyutlu mekanın, *gerçek* bir mekan olduğu cümlesiyle! Ama mekan ve zamanın nesnel gerçekliği kabul edilmeden, bu, teologlara ve ortaklarına karşı nasıl bir savunmadır? Bu demektir ki, ruhçulardan uzaklaşmak sözkonusu olduğunda, materyalizmden süskün püskün bir şeyler almak yöntemini kullanıyorsunuz. Çünkü gerçek dünyayı, bizim tarafımızdan algılanan maddeyi *nesnel* gerçeklik olarak kabul eden materyalistlerin, bundan, hangi amaca hizmet ederse etsin, zaman ve mekanın sınırları dışına çıkan bütün insan icatlarının *gerçek olmadığı* sonucunu çıkarma hakları vardır. Sizler ama, siz Machçı baylar, materyalizme karşı mücadelenizde «gerçekliği» nesnel gerçeklik olarak yadsıyorsunuz, ama tutarlı, kesin kararlı ve açık idealizme karşı mücadele etmek sözkonusu olduğunda onu tekrar gizlice işin içine sokuyorsunuz! Eğer *göreli* zaman ve mekan kavramı görelilikten başka bir şey içermiyorsa, eğer bu göreli kavramlarla yansıtılan nesnel (= ne insana ne de insanlığa bağımlı olmayan) gerçeklik yoksa, o zaman neden insanlık, neden insanların çoğu,

varlıkları zaman ve mekan dışında kavrama hakkından yoksun olsun? Eğer Mach'ın elektrik atomlarını ya da genelde atomları üç boyutlu mekanın *dışında* aramaya hakkı varsa, neden insanların çoğunun atomları ya da ahlakın temellerini üç boyutlu mekan *dışında* aramaya hakkı olmasın?

«Henüz», diye yazıyor Mach aynı yerde, «dördüncü boyut içinde doğum yaptıran bir hekim görülmedi.»

Mükemel bir kanıt — ama yalnızca, duyulabilir dünyamızın *nesnel* doğrusunun, *nesnel* gerçekliğinin doğrulanmasını pratik kıstasında görenler için. Eğer duyumlarımız, bizden bağımsız olarak var olan dış dünyanın nesnel olarak doğru bir yansısını bize veriyorlarsa, o zaman bu doğumcu kanıtı, tüm insan pratiğine atfedilen bu kanıt bir işe yarar. Ama o zaman felsefi yönelim olarak tüm Machizm tamamen işe yaramazdır.

«Umarım ki», diye sürdürüyor Mach, 1872 yılındaki çalışmasına atıfta bulunarak, «benim bu konuda düşündüklerim, söylediklerim ve yazdıklarımdan çıkarak hiç kimse bir hortlak masalı anlatamaz.»

Napolyon'un 5 Mayıs 1821'de ölmediğini ummak olmaz. İmmanens filizofları daha önce yapmış oldukları ve yapmaya devam ettikleri halde, hiç kimsenin Machizmin yardımıyla «bir hortlak masalı anlatmayacağını» ummak olmaz!

Ve bunu yapanlar, daha sonra göreceğimiz gibi, yalnızca immanens filozofları da değildir. Felsefi idealizm, maskelenmiş, süslenip püslenmiş bir hortlak masalından başka bir şey değildir. Ama bir de, bu felsefi akımın Alman temsilcilerinden daha az tumturaklı olan ampiriokritisizmin Fransız ve İngiliz temsilcilerine bakalım. Poincaré, mekan ve zaman kavramlarının göre-

li olduğu ve dolayısıyla (materyalist olmayanlar için bu gerçekten de «dolayısıyla»dır) «onları» (bu kavramları) «bize dayatanın *(impose)* doğa olmadığı, tam tersine, bizim doğaya onları dayattığımız, çünkü bunların kolay geldiği» (a.g.e., s. 6 [s. 4]) görüşündedir. Bu, Alman Kantçılarının coşkusunu haklı göstermiyor mu? Bu, Engels'in, tutarlı bir felsefi öğretinin ya doğayı ya da insanın düşünmesini birincil varsaymak zorunda olduğu şeklindeki açıklamasını doğrulamıyor mu?

İngiliz Machçısı Karl Pearson'un görüşleri gayet berraktır. «Mekan ve zamanın gerçek bir varlığa sahip olduklarını iddia edemeyiz», diyor. «Bunlar şeylerin içinde yoktur, tam tersine bizim şeyleri algılama tarzımızdır *(our mode).*» (A.g.e, s. 184.) Bu açık ve maskelenmemiş idealizmdir. «Tıpkı mekan gibi, zaman da, insanın bilgi yetisinin, bu büyük ayrıştırma makinesinin, malzemesini düzenlemek (arranges) için kullandığı yöntemlerden (kelimesi kelimesine: plans, planlar) biridir.» (Aynı yerde.) K. Pearson'un kesin sonucu, her zaman olduğu gibi açık ve kesin tezler halinde özetlenmiştir ve şöyledir: «Mekan ve zaman, görüngüler dünyasının gerçeklikleri değildir, tam tersine bizim şeyleri algılayış tarzımızdır (tarzlar, modes). Bunlar (zaman ve mekan —ÇN) ne sonsuz büyüklüktedir ne de sonsuzca bölünebilir tam tersine, özleri itibariyle *(essentially)* algılarımızın içeriğiyle sınırlıdırlar.» (s. 191, mekan ve zaman hakkındaki V. bölümün özeti.)

Materyalizmin açık ve dürüst düşmanı olan, Mach'ın kendisiyle, daha önce söylemiş olduğumuz gibi, birçok kez tamamen fikir birliğinde olduğunu belirttiği ve bizzat kendisi de Mach ile fikir birliğinde olduğunu belirten Pearson, kendi felsefesi için özel bir tabela icat etmez, tam tersine, en küçük bir dolambaç yapmaksızın,

kendi felsefi çizgisini türettiği klasikleri açıklar: Hume ve Kant (s. 192)!

Rusya'da, Machizmin mekan ve zaman sorununa «yeni» bir çözüm getirdiğine inanan safdiller olduysa da, İngiliz yazınında bir yandan doğa araştırmacıları ve diğer yandan idealist filozoflar, Machçı K. Pearson'a karşı derhal ve tamamen berrak bir tavır takındılar. İşte örneğin biyolog Lloyd Morgan'ın açıklamaları: «Doğa bilimi, görüngüler dünyasını, gözlemcinin zihni dışında duran, ondan bağımsız bir dünya olarak alır», profesör Pearson ise «idealist bir tavır» takınmaktadır.* «Bilim olarak doğa bilimi, benim görüşüme göre, mekan ve zamanı saf nesnel kategoriler olarak ele almakta tamamen haklıdır. Okura, burada sadece duyu algılarının, birikmiş duyu algılarının, algının belirli biçimlerinin sözkonusu olduğunu durup açıklamaksızın, biyologun organizmaların mekan içindeki dağılımını, jeologun ise organizmaların zaman içindeki dağılımını incelemekte haklı olduğunu düşünüyorum. Bütün bunlar belki de doğrudur, ama fizikte ve biyolojide yerleri yoktur.» (s. 304.) Lloyd Morgan, Engels'in «utangaç materyalizm» diye nitelendirdiği şu agnostisizmin temsilcilerinden biridir; ve bu felsefenin eğilimleri ne kadar «uzlaşıcı» olursa olsunlar, Pearson'un görüşlerini doğa bilimi ile uzlaştırmak mümkün olmadı. Pearson'a göre «ilkin zihin mekan içinde ve sonra de mekan zihin içinde»dir, diyor bir başka eleştirmen.** «Kant'ın ismiyle bağlı bulunan mekan ve zamana ilişkin öğretinin», diye yanıtlıyor K. Pearson'un savunucusu R. J. Ryle, «piskopos Berkeley'den bu yana insan bilgisi üzerine idealist teo-

---

* «Natural Science»[68], c. I, 1892, s. 300.

** **J. M. Bentley,** Pearson üzerine, «The Philosophical Review»[69], c. VI, 5, 1897, Eylül, s. 523.

rinin en önemli olumlu kazanım olduğuna kuşku yoktur. Ve Pearson'ın *'Grammar of Science'* adlı yapıtının en kayda değer özelliklerinden biri, bizim bu yapıtta, belki de bir İngiliz bilgininin eserinde ilk kez, Kant'ın öğretisinin temel doğruluğunu tamamen kabul etmesi ve bunun yanında bu öğretinin kısa ve fakat açık bir açımlamasını buluyor olmamızdır...»*

Demek ki İngiltere'de ne Machçıların kendileri arasında, ne doğa bilimi kampındaki karşıtları arasında, ne de felsefe uzmanları kampındaki Mach yandaşları arasında, Mach'ın mekan ve zaman öğretisinin idealist niteliği hakkında *en küçük bir kuşku bile* yoktur. Bunu yalnızca, Marksist geçinmek isteyen birkaç Rus yazarı «görmemiş»tir.

«Engels'in tek tek görüşlerinden birçoğu», diye yazıyor örneğin V. Bazarov *«İncelemeler»*, s. 67'de, «örneğin onun 'saf' mekan ve 'saf' zaman tasarımı, daha şimdiden eskimiştir.»

Bile bile lades, hem de nasıl! Materyalist Engels'in görüşleri eskimiş de, oysa idealist Pearson'un ve kafası karışık idealist Mach'ın görüşleri yepyeniymiş! Burada en ilginç olanı ise, Bazarov'un zaman ve mekan anlayışlarını, yani bunların nesnel gerçekliğinin kabul edilmesi ya da yadsınmasını, yazarın bir sonraki cümlede sözünü ettiği *«dünya görüşünün çıkış noktası»*na karşıt olarak, *«tek tek görüşler»*e saymakta hiç kuşku duymamasıdır. Burada, Engels'in geçen yüzyılın seksenli yıllarındaki Alman felsefesinden sözederken kullandığı «eklektik dilenci çorbası»nın çarpıcı bir örneğiyle karşı karşıyayız. Çünkü Marx ve Engels'in materyalist dünya gö-

---

* **R. J. Ryle,** Pearson üzerine, «Natural Science», Ağustos 1892, s. 454.

rüşünün «çıkış noktası»nı onların zaman ve mekanın nesnel gerçekliği üzerine «tek tek görüşleri» ile karşı karşıya koymak, tıpkı Marx'ın iktisadi teorisinin «çıkış noktası»nı onun artı değer üzerine «tek tek görüşü» ile karşı karşıya koymak istemek gibi, ayyuka çıkan bir anlamsızlıktır. Engels'in, zaman ve mekanın nesnel gerçekliği öğretisini onun «kendinden şeyler»in «bizim için şeyler»e dönüşmesi öğretisinden, onun nesnel ve mutlak doğruyu yani bize duyumda verilen nesnel gerçekliği kabul etmesinden, nesnel yasallık, nedensellik, doğa zorunluluğunu kabul etmesinden ayırmak, bütünlüklü bir felsefeyi yamalı bir bohçaya dönüştürmek demektir. Bütün Machçılar gibi Bazarov da, zaman ve mekana değgin insan kavramlarının değişebilirliğini, bunların salt göreli niteliğini, insanın ve doğanın yalnızca zaman ve mekan içinde var olabileceği olgusunun değişemezliği ile birbirine karıştırmakla yanlış yola sapıyor; papazlık tarafından yaratılmış ve insanlığın cahil, ezilen yığınlarının hayal gücü ile beslenen zaman ve mekan dışındaki varlık ise hastalıklı fantezi ürünü, felsefi idealizmin deli zırvası, işe yaramaz bir toplum düzeninin işe yaramaz bir ürünüdür. Maddenin yapısı üzerine, besinlerin kimyasal niteliği üzerine, atom ve elektron üzerine bilimsel öğreti eskiyebilir ve her geçen gün eskimektedir, ama insanın düşünce ile doymayacağı ve salt platonik aşkla çocuk yapamayacağı doğrusu asla eskiyemez. Ama zamanın ve mekanın nesnel gerçekliğini yadsıyan bir felsefe, tıpkı bu sonuncu doğruların yadsınması kadar anlamsızdır, içi çürüktür ve yanlıştır. İdealistlerin ve agnostiklerin akıldanelikleri, temelde, kabasofuların platonik aşk vaazları kadar ikiyüzlüdür!

Bizim zaman ve mekan kavramlarımızın göreliliği ile, bilgi teorisinin sınırları içinde bu sorunda materyalist ve idealist çizgilerin *mutlak* karşıtlığı arasındaki bu

farkı açıklamak için, çok eski ve çok saf bir «ampiriokritikçi»den, yani Hume'cu Aenesidem-Schulze'den karakteristik bir alıntıya daha yer vermek istiyorum. O, 1792'de şöyle yazıyordu:

«Eğer içimizdeki tasarımların ve düşüncelerin yapısından 'bizim dışımızdaki şey'in yapısı ... sonucuna varılırsa», o zaman «mekan ve zaman bizim dışımızda gerçek olan bir şey ve gerçekten varolan bir şeydir, (çünkü cismin varlığı ancak varolan *(vorhandenen)*, bir mekan ve değişimlerin varlığı ancak varolan bir zaman içinde düşünülebilir).» (A.g.e., s. 100).

Çok doğru! Materyalizmi ve ona en ufak bir ödünü kararlılıkla reddeden Hume yandaşı Schulze, 1792 yılında mekan ve zaman sorununun bizim dışımızdaki nesnel gerçeklikle ilişkisini, tıpkı 1894 yılında materyalist Engels'in çizdiği gibi çizmektedir. (Engels'in *«Anti-Dühring»*e en son sonsözü 23 Mayıs 1894 tarihlidir). Bu demek değildir ki, zaman ve mekana ilişkin tasarımlarımız bir yüzyıl boyunca değişmemiştir, ya da bu tasarımların *gelişmesi üzerine* kapsamlı yeni materyal toplanmamıştır (gerek Voroşilov-Çernov'un gerekse Voroşilov-Valentinov'un, Engels'i sözümona çürütürlerken dayandıkları materyal); bu, felsefi temel çizgiler olarak materyalizm ve agnostisizmin *ilişkisinin,* bizim Machçılarımızın gururlandıkları tüm «yeni» isimlere rağmen, değişememiş olduğu demektir.

Bogdanov da, eski idealizm ve agnostisizm felsefesine, «yeni» adlar dışında, kesinlikle hiçbir şey katmamıştır. O, Hering'in ve Mach'ın fizyolojik ve geometrik mekan arasındaki ya da duyuyla algılanabilir mekan ile soyut mekan arasındaki ayrım üzerine akıl yürütmelerini yinelediğinde *(«Ampirio-monizm»,* I, 26), Dühring'in yanılgısını bütünüyle ve tamamiyle yinelemektedir.

Mekanın insan tarafından çeşitli duyu organlarının yardımıyla hangi belirli tarz ve biçimde algılandığı ve uzun bir tarihsel gelişme yoluyla bu algılardan nasıl soyut mekan kavramlarının çıkarıldığı sorusu, bu algıların ve insanlığın bu kavramlarının insandan bağımsız nesnel bir gerçeğe uygun olup olmadığı sorusundan bambaşka bir sorunudur. Bu sonuncu soruyu Bogdanov —bu biricik felsefesi soru olmasına rağmen— birinci soruya ilişkin ayrıntı incelemeleri yığını arasında «görmemiş»tir ve bu yüzden de Engels'in materyalizmini Mach'ın kafa karışıklığının karşısına açıkça koyamamıştır.

Zaman, tıpkı mekan gibi, «çeşitli insanların deneyimlerinin toplumsal ahenginin bir biçimidir» (aynı yerde, s. 34), her ikisinin de «nesnelliği» «genel geçerlilikleri»dir (aynı yerde).

Baştan sona yanlış. İnsanlığın büyük bir bölümünün deneyimlerinin toplumsal ahenginin ifadesi olan din de genel geçerlidir. Ama dinin, örneğin yeryüzünün geçmişi ve dünyanın yaradılışı üzerine öğretisi, hiçbir nesnel gerçekliğe uygun değildir. Dünyanın herhangi bir toplumsallıktan *önce*, insanlıktan *önce*, organik maddeden *önce* varolduğu, dünyanın *belirli* bir zaman boyunca, diğer gezegenlerle ilişki içinde *belirli* bir mekan içinde varolduğu şeklindeki bilimsel öğreti, bu öğreti (bilimsel gelişmenin her bir basamağında, tıpkı dinin gelişmesinin her bir basamağında olduğu gibi göreli olmasına rağmen) nesnel gerçekliğe *uygundur*. Bogdanov'a göre, mekanın ve zamanın çeşitli biçimleri, insanların deneyimine ve bilgi yetilerine uyarlanıyorlar. Gerçekte olan ise tam tersidir: «deneyimimiz» ve bilgimiz, *nesnel* mekanı ve *nesnel* zamanı giderek daha doğru ve daha derin *yansıtarak*, kendilerini bunlara giderek daha çok uyarlarlar.

«*Denemeler*»in 140/141. sayfasında A. Lunaçarski, Engels'in bu soru üzerine düşüncelerini aktarıyor ve Engels'in bu eserin ilgili «şahane sayfası»nda*, meselenin «şaşılacak bir çarpıcılıkla ve isabetle» verdiği karakterizasyonuna tamamen katılıyor.

Ama burada şahane olan çok şey var. Ve «en şahane» olanı da, hem Lunaçarski'nin ve hem de Marksist geçinmek isteyen pekçok diğer Mach'çının, Engels'in özgürlük ve zorunluluk üzerine düşüncelerinin bilgi teorisi açısından önemini «görmemiş» olmalarıdır. Onu okumuş ve kopya da etmişlerdir, ama bağıntıyı hiç mi hiç anlamamışlardır.

Engels şöyle yazıyor: «Özgürlük ve zorunluluk ilişkisini doğru olarak ilk ortaya koyan Hegel oldu. Ona göre, özgürlük, zorunluluğun kavranmasıdır. 'Zorunluluk, *ancak kavranılmadığı ölçüde körd*ür.' Özgürlük, doğa yasaları karşısında düşlenmiş bir bağımsızlıkta değil, tam tersine bu yasaların bilinmesinde ve bu bilme sayesinde bu yasaların belirli amaçlar doğrultusunda planlı bir biçimde kullanılma olanağında yatar. Bu, hem dış doğa yasaları için, hem de insanın kendisinin maddi ve manevi varlığını yöneten yasalar için —gerçeklikte değil, olsa olsa tasarımımızda birbirinden ayırabileceğimiz iki yasa sınıfı için de— geçerlidir. Bundan dolayı, irade özgürlüğü, ne yaptığına bilerek karar verme yetisinden başka bir şey değildir. Demek ki, belirli bir sorun üzerinde bir insanın yargısı ne kadar *özgür* ise, bu

* Lunaçarski şöyle yazıyor: «... dinci ekonominin şahane bir sayfası. Ben bunu, dindar olmayan okurların gülümsemesine meydan verme pahasına söylüyorum.» Niyetiniz ne denli iyi olursa olsun, yoldaş Lunaçarski, dinle cilveleşmeniz gülümseme değil, bilakis tiksinti uyandırıyor.[70]

yargının içeriğinin belirliliğinin *zorunluluğu* da o kadar büyük olacaktır... Demek ki özgürlük, kendimiz ve dış doğa üzerinde, doğa zorunluluklarının *(Naturnotwendigkeiten)* bilgisi üzerine kurulu egemenlikten oluşur.» (5. Almanca baskı, s. 112/113.)[71]

Tüm bu düşüncelerin, bilgi teorisinin hangi varsayımları üzerinde kurulduğunu tahlil edelim.

Birincisi, incelemelerinin daha ilk başında Engels, doğa yasalarını, dış doğanın yasalarını, doğa zorunluluğunu, yani Mach, Avenarius, Petzoldt ve ortaklarının «metafizik» ilan ettikleri şeylerin tümünü kabul eder. Eğer Lunaçarski, Engels'in «şahane» incelemeleri üzerine ciddi olarak düşünmek zahmetine katlansaydı, materyalist bilgi teorisi ile, doğanın yasallığını yadsıyan ya da bunda sadece «mantık» yasaları vs. vb. gören agnostisizm ve idealizm arasındaki temel farkı görmemezlik edemezdi.

İkincisi, Engels, gerici profesörler (Avenarius gibi) ve onların öğrencilerinin (Bogdanov gibi) en çok ilgi duydukları skolastik tanımlar türünden özgürlük ve zorunluluk «tanımları» icat etmekle uğraşmaz. Engels bir yanda insanın kavrayışını ve iradesini, diğer yanda da doğa zorunluluğunu alır ve hertürlü tarif, her türlü tanımlama yerine sadece doğa zorunluluğunnun birincil, insan iradesi ve bilincinin ise ikincil olduğunu söyler. Bu sonuncular, zorunlu ve kaçınılmaz olarak birinciye kendilerini uyarlamak zorundadır; bu Engels için o denli kendiliğinden anlaşılır bir şeydir ki, görüşünü açıklamak için tek sözcük daha harcamaz. *Engels* tarafından verilen materyalizmin genel tarifinden *yakınma* (doğa birincildir, bilinç ikincil: Bogdanov'un bu konudaki «sakınca»sını anımsayınız!) ve aynı zamanda Engels tarafından verilen bu genel ve temel tarifin *bir ayrıntıda-*

ki uygulamasını «şahane» ve «şaşılacak derecede isabetli» bulma becerisini yalnızca Rus Machçıları göstermişlerdir!

Üçüncüsü, Engels «kör zorunluluk»un varlığından kuşku duymaz. O, insan tarafından *bilinmeyen* bir zorunluluğun varlığını kabul eder. Bu, yukarıda aktarılan pasajda gün gibi açıktır. Hem, Machçıların görüş açısından, insan, *bilmediği* bir şeyin var olduğunu nasıl *bilebilir?* Bilinmeyen zorunluluğun var olduğunu nasıl bilebilir? Bu «mistik», «metafizik» değil midir, «fetişlerin» ve «idollerin» kabul edilmesi değil midir, bu «Kant'çı bilinemez kendinden şey» değil midir? Eğer Machçılar iyice düşünmüş olsalardı, o zaman Engels'in bir yandan şeylerin nesnel niteliğinin bilinebilirliği ve «kendinden şey»lerin «bizim için şey»lere dönüşmesi üzerine düşünceleri ile, öte yandan kör, bilinmeyen zorunluluk üzerine düşüncelerinin *tam özdeşliğini* farketmemiş olamazlardı. Tek tek her insan bireyinde bilincin gelişmesi ve tüm insanlığın kollektif bilgisinin gelişmesi, bize her adım başı, bilinmeyen «kendinden şey»in bilinen «bizim için şey»e dönüştüğünü, kör, bilinmeyen zorunluluğun, «kendinden zorunluluğun» bilinen bir «bizim için zorunluluk»a dönüştüğünü göstermektedir. Bilgi teorisi açısından bu iki dönüşüm arasında kesinlikle hiçbir fark yoktur, çünkü her ikisinde de temel görüş açısı aynıdır, yani materyalisttir: dış dünyanın nesnel gerçekliğinin ve dış doğanın yasalarının kabul edilmesi, ki hem bu dünya ve hem de bu yasalar insanlar için pekala bilinebilirdir, ama onun tarafından asla *tamamiyle* bilinemez. Biz, meteoroloji olaylarındaki doğa zorunluluğunu bilmiyoruz, ve bu ölçüde de kaçınılmaz olarak hava koşullarının kölesiyiz. Ama her ne kadar biz bu zorunluluğu *bilmiyorsak* da, onun var olduğunu *kesinlikle biliyoruz.* Bunu nerden biliyoruz? Şeylerin bizim bilin-

cimiz dışında ve ondan bağımsız olarak var olduğunu bildiğimiz o aynı kaynaktan biliyoruz, yani bir nesne, duyu organlarımız üzerinde etkide bulunduğunda bilgisizliğin yerini bilginin aldığını, ve tersine, böyle bir etki imkânı ortadan kaldırıldığında bilginin yerini bilgisizliğin aldığını her insana milyonlarca kez gösteren bilgimizin gelişmesinden biliyoruz.

Dördüncüsü, Engels, yukarıda aktarılan incelenmesinde «saltovitale» yöntemini açıkça felsefeye uygular, yani teoriden pratiğe *sıçrayış* yapar. Bizim Machçılarımızın peşlerinden gittikleri şu bilgiç (ve bön) felsefe profesörlerinden hiçbiri, «saf bilim»in bir temsilcisi için böylesi utandırıcı bir sıçrayışı asla yapmaya kalkışmaz. Onlar için, mümkün olduğunca karışık «tanımlamalar» icat etmek gereken bilgi teorisi ile, pratik birbirinden bambaşka şeylerdir. Engels'te ise insanın tüm canlı pratiği, doğrunun *nesnel* kıstasını sağlayarak bilgi teorisinin kendi içine giriverir: bizim bilincimizin yanısıra, bizim bilincimizin dışında varolan ve etkide bulunan doğa yasasını bilmediğimiz sürece, bu yasa bizi «kör zorunluluğun» kölesi yapar. Ama biz bu yasayı —(Marx'ın binlerce kez yinelediği gibi) bizim irademizden ve bilincimizden *bağımsız* olarak etkide bulunan bu yasayı— bilir bilmez, doğanın efendisi oluruz. İnsanlığın pratiğinde ifadesini bulan doğa üzerindeki egemenlik, doğa olaylarının ve süreçlerinin insan kafasında nesnel olarak doğru yansımasının sonucudur, bu yansımanın (pratiğin bize gösterdiği sınırlar içinde) nesnel, mutlak, sonsuz doğru olduğunun kanıtıdır.

Öyleyse ne sonuca varıyoruz? Engels'in incelemesindeki her adım, abartmaksızın nerdeyse her cümle, her tez, tümüyle ve yalnızca diyalektik materyalizmin bilgi teorisine dayanmaktadır; cisimlerin duyum kar-

maşaları oldukları şeklindeki, «ögeler», «duyumsal tasarımın bizim dışımızda varolan gerçeklikle çakışması» vs. vb. şeklindeki tüm Machçı anlamsızlıklarla en keskin bir karşıtlık içinde bulunan varsayımlara dayanmaktadır. Bundan en küçük bir rahatsızlık duymaksızın Machçılar materyalizmi terkediyorlar, diyalektik üzerine klişeleşmiş bayağılıkları (Berman'vari) yineliyorlar ve aynı zamanda diyalektik materyalizmin uygulamalarından *birini* sevinçle kabulleniyorlar! Bunlar felsefelerini o eklektik dilenci çorbasından almışlardır ve bu çorbayı okurun önüne sürmeye devam ediyorlar. Mach'tan bir parça agnostisizm, bir damlacık idealizm alıyorlar, bunu Marx'tan aldıkları bir parçacık diyalektik materyalizm ile karıştırıyorlar ve bu türlünün Marksizmin *geliştirilmesi* olduğunu geveliyorlar. Mach, Avenarius, Petzoldt ve tüm diğer otoritelerinin, bu sorunun (özgürlük ve zorunluluk) Hegel ve Marx tarafından nasıl çözüldüğü hakkında hiçbir fikirleri olmamasının salt bir raslantı olduğuna inanıyorlar: ne yapalım, işte belli bir kitabın belli bir sayfasını okumamışlar, ama bu «otoriteler»in 19. yüzyılda felsefedeki *gerçek* ilerleme konusunda tamamen cahil, felsefi obskürantlar oldukları ve olmaya devam ettikleri sözkonusu olamaz.

İşte böyle bir obskürantın, Viyana Üniversitesi felsefe ordinaryus profesörü Ernst Mach'ın görüşleri:

«'Determinizm' ya da 'indeterminizm' pozisyonunun doğruluğu tanıtlanamaz. Bunu yalnızca kusursuz bir bilim ya da mümkün olmadığı tanıtlanabilir bir bilim çözebilirdi. Burada, kişinin *(man)*, araştırmanın şimdiye kadarki başarılarına mı yoksa başarısızlıklarına mı daha çok öznel ağırlık (subjektives Gewicht) biçtiğine bağlı olarak şeylerin incelenmesine getirdiği *(heranbringt)* önkoşulların ta kendisi sözkonusudur. Araştırma sırasında ama her düşünür zorunlu olarak, teoride deter-

ministtir.» «*Bilgi ve Yanılma*», 2. Almanca baskı, s. 282/283.)

Saf teoriyi titizlikle pratikten ayırmak obskürantizm değil midir? Eğer determinizm «araştırma» alanı ile sınırlanırsa, ahlak alanı, toplumsal hareket alanı ve, «araştırma» alanı hariç tüm diğer alanlarda sorun «öznel» değerlendirmeye bırakılırsa (bu obskürantizm değil midir —ÇN)? Çalışma odamda, der bilgiç müşkülpesentimiz, ben deterministim; ama bir filozofun yekpare, hem teoriyi hem de pratiği kapsayan, determinizm üzerine inşa edilmiş bir dünya görüşüne kulak asması sözkonusu olamaz. Özgürlük ile zorunluluğun ilişkisi sorusu kendisine teorik olarak tamamen bulanık olduğu için, Mach yavan sözler söyler.

«... Her yeni keşif, bizim kavrayış noksanlarımızı ortaya çıkarır, o zamana kadar farkedilmemiş bir bağımlılıklar kalıntısını günışığına çıkarır...» (283.) Mükemmel! Bu «kalıntı», bilgimizle gittikçe daha derinlemesine yansıtılan şu «kendindenşey» değil midir? Hiç de değil: «... Yani teoride aşırı bir determinizm savunan kişi de, pratikte kesinlikle indeterminist kalmak zorundadır...» (283.) Dostça bir paylaşma doğrusu*: teori profesörlere, pratik teologlara! Ya da: teoride nesnelcilik (yani «utangaç» materyalizm), pratikte ise «toplumbilimde öznel yöntem»[72]. Küçük-burjuvazinin Rus ideologlarının, Lesseviç'ten Çernov'a kadar Narodniklerin böyle yavan bir felsefeye sempati beslemelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Marksist geçinmek isteyen kişilerin böyle saçmalıklara kapılmaları ve hatta Mach'ın en

---

* Mach «Mekanik»te şöyle diyor: «Dinsel görüşler, insanlar bunları başkalarına benimsetmeye kalkışmadıkları ve başka bir alana ait şeylere uygulamadıkları sürece, **kesinkes özel bir sorundur.**» (Fransızca çeviri, s. 434 [s.. 494])

saçma sonuçlarını utangaçlıkla örtmeleri — bu bile son derece üzücüdür.

Ama irade sorununda Mach kafa karışıklığı ve yarı agnostisizmle yetinmez, çok daha ileri gider... «Açlığımız», diye okuyoruz «*Mekanik*»te, «özde sülfürik asidin çinkoya özleminden onca farklı değildir, ve irademiz, taşın altlığa yaptığı baskıdan onca çok farklı değildir.» «O zaman» (yani böyle bir anlayışla) «kendimizi anlaşılmaz bir moleküller toz bulutu içinde ya da doğayı bir hayaletler sistemi içinde çözmeye gerek kalmadan, kendimizi doğaya daha yakın hissederiz.» (Fransızca çeviri, s. 434 [s. 493/494].) Demek ki, materyalizme («moleküller toz bulutu» ya da elektronlar, yani maddi dünyanın nesnel gerçekliğinin kabulü) ihtiyacımız yoktur; dünyayı ruhun «başka varlığı» sayan böyle bir idealizme de ihtiyacımız yoktur; ama dünyayı *irade* olarak kabul eden bir idealizm mümkündür. Biz yalnızca materyalizmin değil, «şu» Hegel'in idealizminin de üstündeyiz, ama Schopenhauer'inki gibi bir idealizmle cilveleşmeye söyleyecek sözümüz yok! Mach'ın felsefi idealizmle akrabalığı anılır anılmaz iffetleri hakarete uğramış gibi tavır takınan bizim Machçılar, burada da bu sakıncalı noktayı sessizlikle geçiştirmeyi yeğlemişlerdir. Oysa felsefi yazında, Mach'ın görüşlerini ortaya koyup da, onun irade metafiziğine *(Willensmetaphysik)*, yani volontarist idealizme eğilimini vurgulamayan bir açımlama bulmak güçtür. Buna J. Baumann işaret etmiştir.* Ve Machçı H. Kleinpeter ona verdiği yanıtında bu noktayı yadsımamış ve vakıa, «Kant ve Berkeley'in, doğa biliminde egemen olan metafizik ampirizmden» (yani doğal materyalizmden; aynı yerde, c. 6, s. 87) «Mach'a da-

* «Archiv für systematische Philosophie», 1898, II, c. 4, s. 63, Mach'ın felsefi görüşleri üzerine makale.

ha yakın olduğunu» belirtmiştir. E. Becher de aynı şeye işaret eder, şunları söyler: Eğer Mach bazı yerlerde irade metafiziğini kabul ediyor ve başka yerlerde yeniden yadsıyorsa, bu yalnızca onun terminolojisinin keyfiliğini tanıtlar; gerçekte Mach'ın irade metafiziğine yakın olduğu kuşkusuzdur.* Bu irade metafiziğinin (yani idealizmin) «görüngücülük»e (yani agnostisizme) karıştırılmış olduğunu Lucka da doğrulamaktadır.** W. Wundt da buna işaret eder.*** Mach'ın irade metafiziğine aleyhtar olmayan bir görüngücü olduğu, Ueberweg-Heinze'nin son zamanların felsefe tarihi elkitabında da saptanmaktadır.****

Tek sözcükle, Mach'ın eklektisizmi ve idealizme eğilimi, belki de sadece Rus Machçıları dışında, herkesçe açık olan bir şeydir.

---

* **Erich Pecher,** «The Philosophical Views of Ernst Mach» (Ernst Mach'ın Felsefi Görüşleri), «The Philosophical Review», c. XIV, 5, 1905, s. 536, 546, 547, 548.

** **E. Lucka,** «Das Erkenntnisproblem und Machs 'Analyse der Empfindungen'», «Kantstudien», c. VIII, 1903, s. 400.

*** «Systematische Philosophie», Leipzig 1907, s. 131.

**** «Grundriß der Geschichte der Philosophie», c. 4, 9. baskı, Berlin 1903, s. 250.

NOTLAR

1) «Bir Konferansçıya On Soru» *1908 Mayıs'ının ilk yarılarında Lenin tarafından Londra'da yazılmıştır. Lenin, Londra'ya Cenevre'den* «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» *adlı eseri üzerinde çalışmak üzere gitti ve bu soruları, Bolşevik Merkez'in bir üyesi ve* «Proletari» *gazetesinin editörlerinden biri olan I. F. Dubrovinsky'ye, Cenevre'de 15 (28) Mayıs 1908'de A. Bogdanov tarafından verilen «Bir Felsefe Okulunun Maceraları» başlıklı konferans vesilesiyle yapmış olduğu konuşma için tezler olarak gönderdi.*

Felsefede Machçı görüşleri savunan Bogdanov, Lunaçarski ve diğerleri, faaliyetlerini artırmak için Lenin'in yokluğundan yararlandılar. «Plehanov okulunun materyalizmi»ni eleştirme adı altında materyalist felsefeyi revize ettiler ve diyalektik materyalizmin değil, Bogdanov tarafından kurulmuş olan Machçılığın bir çeşidi olan ampiriomonizm'in, Bolşevizmin felsefesi olduğunu göstermeye çalıştılar.

Dubrovinsky, konuşmasını hazırlarken, iki, üç ve onuncu sorularda değişiklik yapmış ve yedinci soruyu da çıkarmıştır. Lenin'in tezlerine dayanan konuşmasında, Dubrovinsky (ki Dorov takma adını kullanırdı) Bolşevizmin ampirio-monizm ile hiçbir ortak yanı olmadığını ilan edip «tanrı kurma» (Gottbildnertum) *nın savunuculuğu ile diyalektik materyalizmin birbirine zıt şey-*

ler olduğunu göstererek Bogdanov'un görüşlerini sert bir biçimde eleştirdi. s. 11

2) Bkz. Friedrich Engels, «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu», Karl Marx/Friedrich Engels, iki ciltte seçme yapıtlar, Alm. cilt 2, Berlin 1961, s. 344/345. s. 11.

3) Bkz. Friedrich Engels, «Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişmesi» («Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm» ÇN) adlı eserinin «İngilizce Baskıya Önsöz»ü ve «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu», Karl Marx/Friedrich Engels, İki ciltte Seçme Yapıtlar, Alm. cilt II, s. 89-92 ve 345. s. 11.

4) Bkz. «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring'), Alm., Berlin 1960, s. 51. s. 11.

5) Bkz. «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Alm., Berlin 1960, s. 70/71. s. 11.

6) Bkz. «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Alm., Berlin 1960, s. 39-41, 138/139. s. 12.

7) Lenin, Ernst Mach'ın ilk baskısı 1905'de Leipzig' de yayınlanan «Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung» (Bilgi ve Yanılma. Araştırma Psikolojisi için Taslaklar) adlı eserini kastediyor. Kitap «Wilhelm Schuppe'ye samimi bir hayranlıkla atfedilmiş»tir. Lenin'in immanentist okul konusundaki görüşleri için bkz. «Materyalizm ve Ampiriokritisizm», özellikle 4. bölüm 3. kısım. s. 12.

8) Lenin, P. S. Yuşkeviç'in «Materyalizm ve Eleştirel Gerçekçilik. Marksizmde Felsefi Akımlar Üzerine» adlı eserinin «A. Bogdanov'un Ampirio-monizmi» adlı bölümüne atıfta bulunuyor (St. Petersburg, 1908, s. 161-193, Rusça). s. 12.

9) Lenin, Joseph Petzoldt'un «Das Weltproblem

von positivistischem Standpunkte aus» (Pozitivist Açıdan Dünya Sorunu) adlı eserine atıfta bulunuyor. s. 12.

10) Bkz. Lenin'in A. M. Gorki'ye 12 (25) Şubat 1908' de yazmış olduğu mektup (Eserler, cilt 13, s. 454-461). s. 12.

11) «Materyalizm ve Ampiriokritisizm. Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar»ı *Lenin, 1908 Şubat ve Ekim'i arasında Cenevre ve Londra'da yazdı; Mayıs 1909' da «Zveno» Yayınevi tarafından Moskova'da yayınlandı. Kitabın müsveddeleri ve Lenin'in bununla ilgili hazırlık materyalleri bugüne değin bulunamamıştır.*

«Materyalizm ve Ampiriokritisizm»in yazılmasının ivedi nedeni, Rus Machçıları tarafından yayınlanan kitaplar ve özellikle diyalektik materyalizmi revizyondan geçirmeyi üstlenen V. Bazarov, A. Bogdanov, A. V. Lunaçarski, Y. A. Berman, O. I. Gelfond, P. S. Yuşkeviç ve S. A. Suvarov'un makalelerini içeren «Marksizmin Felsefesi üzerine Denemeler» derlemesinin yayınlanmasıydı. Lenin 1908 12 (25) Şubat'ında Gorki'ye «Şimdi 'Marksizmin Felsefesi Üzerine Denemeler' çıktı», diye yazıyordu. «Suvorov'un yazısı dışındakilerin —onu da şimdi okuyorum— tümünü okudum. Ve her yazıda kızgınlıktan ayağa fırladım. Hayır, bu Marksizm değildir! Ve bizim ampiriokritikçilerimiz, ampirio-monistlerimiz ve ampirio-sembolistlerimiz doğrudan doğruya batağa yürüyorlar.» (Eserler, c. 13, s. 458.) Lenin'in niyeti, 1908 Mart'ının ikinci yarısında ve Nisan'ının başında ortaya çıkan «Marksizm ve Revizyonizm» *başlıklı eserinden (bkz. Eserler, cilt 15, s. 22) görüleceği gibi, yeni-Hume' cu ve yeni-Berkeley'ci revizyonistlere karşı bir dizi makale ya da özel bir broşür yazmaktı.*

«Proletari» (Proleter) nin çıkarılması ile bağıntılı kapsamlı görev ve bir dizi diğer Parti işi yanında Lenin daha sıkı bir şekilde felsefe ile uğraştı. «Günler boyu Al-

lahın belası Machçıları okuyorum», diye yazıyordu Nisan 1908'de Gorki'ye (Eserler, cilt 34, s. 380). «Materyalizm ve Ampiriokritisizm *eseri ile ilgili çalışma oldukça hızlı gelişti. 30 Haziran'da (13 Temmuz) kızkardeşine yazdığı bir mektupta Lenin şunu bildiriyordu: «Ben Machçılarla epeyi uğraştım ve anlatıya sığmaz boş laflarının («ampirio-monist»lerinkinin de) temeline vardığımı düşünüyorum.» (Eserler, c. 37, s. 326.) Eylül sonuna gelindiğinde eser esasta tamamlanmıştı. Bu dönemde Lenin eserini okumak üzere V. F. Gorin (Galkin)'e verdi. Kitabın birinci önsözünün tarihi de Eylül'dür. Bundan bir ay kadar sonra 14 (27) Ekim'de Lenin A. I. Ulyanova-Yelizarova'ya kitabın yazımının bittiğini bildirdi ve göndermek için adres talep etti. Ama İlyiniçna, Lenin'e iyi tanıdık bir doktor olan V. A. Levitski'nin (Podolsk'ta otururdu, ve Lenin kendisi ile 1900'de yurtdışına çıkmadan önce tanışmıştı) adresini verdi. Kitabın bitmiş basıma hazır biçimi (400 sayfa kadar) bu adrese kazasız belasız vardı. Kızkardeşi, Lenin'e 9 Kasım'da (22 Kasım) kitabın yerine vardığı bilgisini ulaştırdı. «IV Bölümün I. noktasına ek:* N. G. Çernişevski Kantçılığı Hangi Yönden Eleştirdi?» *ve Erich Becher'in* «Kesin Doğa Bilimlerinin Felsefi Ön Koşulları» *kitabına dipnotu Lenin sözkonusu kitabın yazımını bitirdikten sonra yazdı. «Ek»i kızkardeşine gönderdiğinde Lenin, «Çernişevski'yi Machçıların karşısına koymayı olağanüstü önemli» bulduğunu vurguladı (aynı yer, s. 359).*

«Materyalizm ve Ampiriokritisizm» eseri, dokuz aylık kapsamlı, yaratıcı bir bilimsel araştırma çalışmasının sonucudur. Lenin'in Gorki'ye 12 (25) Şubat 1908 tarihli bir mektubundan, Bogdanov'un III. kitabı «Ampirio-monizm»*i okuduktan sonra, ta 1906'da oldukça kapsamlı bir felsefi çalışma kaleme aldığını biliyoruz. O sıralar Bogdanov'a «üç defter kapsamında, felsefe üzerine*

bir mektupçuk» yazmıştı. 1908'de Gorki'ye şöyle yazıyordu: «Onu... 'Basit bir Marksistin Felsefe Üzerine Düşünceleri' başlığı ile yayınlamayı tasarlamıştım, fakat mümkün olmadı.» (Eserler, c. 13, s. 458.) Şubat 1908'de Petersburg'a yazdığı bir mektupta, kendisinin felsefi elyazmasının bulunmasını istedi. Elyazmasının Lenin'in eline geçip geçmediği bilinmemektedir. «'Basit bir Marksistin Felsefe Üzerine Düşünceleri' beni yeniden çekti», diye bildiriyordu Gorki'ye, «ve kaleme sarıldım.» (Aynı yer, s. 458)

V. I. Lenin «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» *eseri üzerinde ağırlıklı olarak Cenevre kütüphanelerinde çalıştı. Zamanın felsefi ve doğa bilimleri yazınını esaslı bir şekilde tanımak amacı ile, Mayıs 1908'de Londra'ya gitti ve British Museum kütüphânesinde bir ay kadar çalıştı. Lenin eseri için çeşitli yazarların 200'den fazla kitap ve makalesinden yararlandı, Marx ve Engels'in çok sayıda eserini ve Plehanov'un çalışmalarını yeniden okudu. İngiliz, Fransız ve Alman yazarların eserlerini orijinallerinden okudu. «Materyalizm ve Ampiriokritisizm'de yeralan kaynakların çoğu, 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başında yazılmışlardı; ama Lenin daha önceki yazıları da, örneğin G. E. Schulze'nin 1792 tarihli bir kitabını, J. G. Fichte'nin 1801 tarihli bir çalışmasını vb. ele aldı. Bu eserde, Hegel, Feuerbach, Fichte ve Çernişevski'nin ciltler dolusu eserlerinin yanında, çeşitli dergilerden tek tek yayınlanmış çok sayıda makale sözkonusu edilir ve bunlardan alıntı yapılır. Kitap üzerindeki çalışması sırasında Lenin ampiriokritisizmin kurucuları Mach ve Avenarius'un tüm ana eserlerini okumuştur. Bu eserlerden bazılarını Lenin daha 1904 yılından tanıyordu. Kitapta Mach ve Avenarius'un felsefesi üzerine başka yazarların görüşlerine de yer verilir ve o zamanki en yeni doğa bilimleri yazını değerlendirilir. Lenin'in*

her kaynağı nasıl esaslı bir şekilde incelediğini gösteren bir örnek olarak, Lenin'in notlarının bulunduğu J. Dietzgen'in «Kısa Felsefi Yazılar. Seçmeler» kitabı elde kalmıştır. (Ayrıca bkz. Not 50.)

«Proletari»nin yayımının Paris'e taşınması ile bağıntı içinde Lenin Ekim 1908'de Cenevre'den ayrıldı ve Paris'e yerleşti. Orada Nisan 1909'a dek kitabının provalarının tashihiyle uğraştı.

Vladimir İlyiç'in aile mensuplarıyla 1908/1909 yıllarındaki mektuplaşmasından, «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» adlı eserinin yayımlanmasının Rusya'da büyük güçlüklerle karşılaştığı görülür. Yayınevlerinden bir kısmı 1905 devriminden sonra çarlık hükümeti tarafından kapatılmış, diğerleri ise hakim olan gericilik koşullarında çalışmalarını kendiliklerinden durdurmuşlardı. En tutarlı devrimci Marksist olarak Lenin'in adı sansürce biliniyordu; bu yüzden, polis takibatı nedeniyle onun felsefi eserinin yayımı için bir yayıncı bulmak zordu. Lenin, 14 (27) Ekim 1908 tarihli, kızkardeşine mektubunda, kitabın kaderi hakkındaki huzursuzluğunu dile getirdi: «Dikkatini çekerim, şimdi benim için önemli olan telif ücreti değildir, yani ben (her ne türden olursa olsun) ödün vermeye de hazırım, ödemenin kitap kazanç getirene kadar geciktirilmesini kabul ediyorum — tek kelimeyle, yayıncı hiçbir rizikoya girmeyecektir. Sansürle ilgili olarak da, tüm ödünlere hazır olacağım, çünkü kitabımdaki herşey kayıtsız-koşulsuz legaldir; olsa olsa tek tek bazı ifadeler uygunsuz olabilir.» (Eserler, c. 37, s. 333.) Bu mektuba eklenen dipnot, en küçük bir imkan ortaya çıktığında kontratın herhangi bir koşul altında yapılması ricasını içeriyordu.

Lenin, kitabın yayımlanmasına yardım etmesi ricasıyla, 1907 yılında kurulan «Jizn i Znaniye» (Yaşam ve Bilim) yayınevinde çalışan W. D. Bonç-Bruyeviç'e baş-

vurdu. Ne var ki bu yayınevinin o zamanki henüz pek az sağlam olan durumu nedeniyle kitabın bu yayınevince yayımlanması oldukça büyük güçlüklerle karşılaştı. Aralarında Lenin'in redaksiyonu altında ve Lenin'in önsözüyle Marx'ın Kugelmann'a mektuplarının, J. Dietzgen' in yazılarının vb. Rusça çevirisinin de bulunduğu felsefi içerikli birçok kitabın yayımcısı P. G. Dauge tarafından da, Lenin'in kitabının yayımlanması mali güçlükler nedeniyle desteklenmedi. V. I. Lenin'in eseri sonunda, Lenin'in kitabının yayımlanmasında genelde aktif bir rol oynayan I. I. Skvorzov-Stepanov'un desteği ile, L. Krumbügel'in özel yayınevi «Zveno» tarafından kabul edildi. O günkü koşullar altında kitabının hızla yayımlanmasını pek az umut eden Lenin, kitabının «Zveno» Yayınevi tarafından yayımlanmasını kabul etti ve kızkardeşine daha sonraki mektuplarında, değişik ve ekleri yapmak ve atlamalar ve dizgi hatalarından kaçınmak üzere baskı provalarını kendisine göndermesini istedi. Lenin, Anna İlyiniçna'ya, resmi kontratı mümkün olduğunca çabuk yapması ve kitabın çabucak yayınlanması için ısrar etmesini rica etti. «Eğer mümkünse, derhal *yayınlanma koşulu kontrata yazılmalıdır.» (Aynı yerde, s. 339.) Aynı mektupta Lenin, kızkardeşine, basın yasasına göre sorumluluğun kızkardeşine yüklenmesini engellemek için, kontratın kendi adına yapılmasını öğütledi. Buna rağmen kontrat A. I. Ulyanova-Yelizarova adına yapıldı ve onun tarafından imzalandı.*

L. Krumbügel'in yayınlanmamış anılarında —SBKP MK Marksizm-Leninizm Enstitüsü Krumbügel ile 1926, 1930 ve son olarak Aralık 1940'ta ilişkiye geçti—, Lenin'in elyazmalarının kaderi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Bu anılarda, «Zveno» kitabevinin ve yayınevinin ünlü profesörler ve popüler yazarlar tarafından sık sık ziyaret edildiğinden sözedilmektedir. Lenin'in kitabı

A. S. Sworin'in matbaasında basıldı. Yayımcının belirttiğine göre, elyazmasında nerdeyse hiçbir değişiklik yapılmadı. Kitabın hangi yazar adı altında yayınlanacağı konusunda kararı Lenin yayımcıya bıraktığından, Krumbügel o sıralar Vladimir İlyiç'in bildiği üç takma adından —Lenin, Tulin ve İlyin—, ilk ikisi ile kitabın yayımlanmasının tehlikeye gireceği gerekçesi ile, sonuncusunu seçti. Tulin'in bir makalesi («Popülizmin Ekonomik İçeriği ve Bay Struve'nin Kitabında Onun Eleştirisi») daha önceden sansürce yasaklanmıştı. Oysa İlyin, kitap piyasasında en tanınmış, sansürden kaçınmak için en rahat isimdi. Bu isim altında «Tarım Sorunu» ve «12 Yıl» derlemeleri ile, iki kez de «Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi» yayınlanmıştı.

Krumbügel anılarında, «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» kitabı ile, özellikle de çabucak yayınlanması ile ilgili olan her konuda A. I. Ulyanova-Yelizarova'nın gösterdiği ısrarı kaydetmektedir. Bilindiği gibi, eserinde Marksizmin «yıkıcılarını» son derece keskin bir şekilde eleştiren Lenin, formülasyonları yumuşatmamasını kızkardeşinden rica etmişti ve yalnızca sansür nedeniyle bazı değişikliklere hazır olduğunu kalbi sızlayarak açıklamıştı. V. I. Lenin'in sansür nedeniyle yaptığı tavizlerin niteliği, A. I. Ulyanova-Yelizarova'ya mektuplarından görülebilir. 6 (19) Aralık 1908 tarihli mektubunda Lenin üsteliyordu: «Bazarov ve Bogdanov ile ilgili olarak, üslubu yumuşatmayı kabul ediyorum, *Yuşkeviç ve Valentinov'a gelince, böyle yapılmamalıdır. 'Fideizm' vb.ne gelince ise, bu durumda* ancak *mecburen bunu kabul ederim, yani yayımcının kategorik talebi halinde.» (Aynı yerde, s. 341.) 24 Şubat (9 Mart) 1909 tarihli mektubunda Lenin, Bogdanov'a ve Lunaçarski'nin papazcılığına karşı yönelen yerlerin yumuşatılmamasını istemektedir, çünkü onlarla ilişkiler «tamamiyle kopmuş»tur. 8. (21)*

Mart tarihli mektubunda ise, Kantçılığın eleştirisi ile ilgili bölümde Machçıların Purişkeviç ile karşılaştırılmasının çıkarılmamasını rica etmektedir.

V .I. Lenin baskı provalarını son derece dikkatli bir şekilde okudu, kızkardeşine mektuplarına eklediği dizgi hatası ve düzeltme listeleri bunun belirgin kanıtıdır; Anna İlyiniçna'nın baskı provalarını okurken düştüğü notları gözönünde bulundurdu ve kitabın yayımlanmasında ısrar etti. Kızkardeşine yazdığı 24 Şubat (9 Mart) tarihli mektupta, Skvorzov-Stepanov'a tashihte yardım etmeye hazır olduğundan dolayı teşekkür etti ve şöyle yazdı: «Benim için herşeyden önemlisi, kitabın süratle çıkmasıdır.» (Aynı yerde, s. 352.) 26 Mart (8 Nisan)'da aynı doğrultuda şunu yazıyordu: «Kitabın çıkmasının Nisan'ın ikinci yarısına kadar sürüncemede bırakılması benim için bir f e l a k e t t i r .» (Aynı yerde, s. 366.)

Lenin'in «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» kitabı 2000 nüsha olarak ancak Mayıs 1909'da çıktı. Yazar baskıdan hoşnut kaldı.

4 (17) Mayıs 1909'da Lenin kitabın bir nüshasını, çıktığını «Neue Zeit»ta ilan etmesi ricasıyla Rosa Luxemburg'a gönderdi, ve kitabın ilanı çıktı. (Bkz. «Neue Zeit», 28. yıl, 1909/1910, c. 1. Sayı 2, s. 64.) I. I. Skvorzov-Stepanov ve V. F. Gorkin (Galkin)e de kitabın birer nüshası hediye edildi.

Bulgakov, İlyin ve diğerleri gibi gerici burjuva filozofları Lenin'in «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» eserine karşı cephe alarak şiddetle eleştirdiler ve birçok dergi ve gazetede olumsuz eleştiriler yayınladılar. Onlarla bir cephe içinde, Bogdanov'un önderliği altında revizyonistler de Lenin'in kitabına karşı çıktılar.

Marksizmin Machçı revizyonuna karşı mücadelede Lenin'in müttefikleri bu kitap karşısında yukardakilerden farklı davrandılar. Haziran 1909'da W. W. Worowski

«Odesskoye Obosreniye»de (Odesa Revüsü), «Lenin'in Machizm eleştirisi... tarihsel materyalizmden sapmış olan, 'inanılmaz derecede kafası karışık, çarpık ve gerici zirva'yı Marksizm diye göstererek ve sözümona Plehanov'a karşı çıkarmış gibi görünerek, ama aslında Marx ve Engels'e karşı çıkarak okurun beyninde kaos yaratan bir dizi Bogdanovların, Bazarovların, Yuşkeviçlerin, Bermanların ve ortaklarının olduğu Rusya'da özel bir değere sahiptir» diye yazıyordu. V. F. Gorin'in (Galkin'in) belirttiğine göre, Plehanov da kitap hakkında olumlu bir değerlendirme yaptı: «Beltov, kitap kendisi için de tehlike oluşturmasına rağmen, ondan övgüyle sözetti.» (SBKP MK Marksizm-Leninizm Enstitüsü Parti Arşivi.) Lenin'in eseri, Marksizmin felsefi görüşlerini Parti üyelerinin geniş yığınları arasında yaymaya katkıda bulundu ve Parti aktivistlerinin ve ileri işçilerin diyalektik ve tarihsel materyalizmi kendilerine maletmelerine yardımcı oldu.

Sosyalist Ekim Devrimi'nden sonra Lenin'in kitabı ilk kez 1920'de 30 000 nüsha olarak yeniden yayımlandı. Bazı ifade düzeltmeleri dışta tutulursa, önceki baskıdan farkı olmayan bu baskıya önsözünde Lenin, Bogdanov' un son eserlerini okuma olanağı bulamamış olduğunu, bu nedenle kitaba ek olarak, Bogdanov'un yazıları hakkında eleştirici bir genel bakış veren, Bogdanov'un gerici görüşlerine karşı W. I. Nevski'nin bir makalesinin yayınlandığını yazıyordu.

V. I. Lenin'in «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» eseri hem SSCB'nde hem de dışarda geniş bir şekilde yayınlandı. SSCB'nde 1917'den 1960'a değin toplam 5 milyon nüshadan fazla yayınlandı. Dışarıda 20 dilde yayınlandı. s. 13.

12) V. I. Lenin, A. I. Ulyanova-Yelizarova'ya yazdığı 26 Ekim (8 Kasım) 1908 tarihli mektubunda şöyle di-

yordu: «... eğer sansür çok sert davranacak olursa, 'papazcılık' sözcüğü, her yerde, açıklayıcı bir dipnotla birlikte, 'fideizm' ile değiştirilebilir ('Fideizm, bilginin yerine inanmayı koyan, ya da genel olarak inanmaya önem veren bir öğretidir'). Bu, zorunlu haller içindir — verdiğim ödünlerin niteliğini açıklamak içindir.» (Eserler, c. 37, s. 334.) Kızkardeşine yazdığı bir başka mektupta Lenin, «papazcılık» sözü yerine «şamanizm» sözcüğünün konmasını öneriyor ve kızkardeşi de bunu şöyle yanıtlıyordu: «Şamanizm için artık çok geç kalınmıştır. Ve bunun gerçekten de daha iyi olduğunu mu sanıyorsun?» (Aynı yerde, s. 621.) «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» kitabının metninden de görüleceği gibi, Lenin'in elyazmasında başlangıçta bulunan «papazcılık» sözcüğü «fideizm» ile değiştirilmiş olmasına karşın, bazı yerlerde ise «papazcılık» sözcüğü olduğu gibi kalmıştır. Lenin tarafından önerilen açıklayıcı dipnot, kitabın birinci baskısında verilmiş ve daha sonraki baskılarda da korunmuştur. s. 16.

13) Lenin, 1905-1907 devriminin yenilgisinden sonra Marksizmden kaçan parti aydınlarının bir kesimi arasında gericilik döneminde ortaya çıkan ve «Tanrı yaratıcılık» denilen Marksizme düşman dini-felsefi bir eğilime değiniyor. «Tanrı yaratıcıları» (A. V. Lunaçarski, V. Bazarov ve diğerleri) Marksizmi dinle uzlaştırma girişiminde yeni bir «sosyalist» dinin yaratılmasını öğütlediler. A. M. Gorki de bir süre bunları destekledi.

«Proletari» yazı kurulunun genişletilmiş toplantısı (1909), «Tanrı yaratıcılık»ı mahkum etti ve özel bir kararda, Bolşevik grubunun «bilimsel sosyalizmin böylesine çarpıtılması» ile hiçbir ortak yanının bulunmadığını belirtti. «Tanrı yaratıcılığı»nın gerici niteliğini Lenin, «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» eserinde ve Gorki'ye yazdığı Şubat-Nisan 1908 ve Kasım-Aralık 1913 tarihli mektuplarda eleştirdi. s. 16.

14) Lenin burada besbelli ki Karl Marx ve Friedrich Engels'in «Neue Rheinische Zeitung» ve «Neue Rheinische Zeitung, Politisch-ökonomische Revue»daki makalelerine Franz Mehring'in yorumlarını kastetmektedir. (Bkz. «Karl Marx, Friedrich Engels ve Ferdinand Lassalle'ın Edebi Mirasından. Yayımlayan Franz Mehring. Üçüncü Cilt. Karl Marx ve Friedrich Engels'in Toplu Yazıları. Mayıs 1848/Ekim 1850», Stuttgart 1902, s. 3-86, 269/270, 273-288, 479'dan 480'e.) Mehring, Marx ve Engels'in yazılarına 1902'de (yani 50 yıldan fazla bir zaman sonra) yazdığı yorumlarında, tarihsel gelişme içinde doğrulanmayan iddiaları, özellikle de Avusturya İmparatorluğu içinde bulunan Slav halkların yazgısı sorusunu ve devrimin gelişme hızı sorusunu öne çıkarıyor.

«Neue Rheinische Zeitung», diye yazıyor Mehring, «genellikle büyük uygar halkların yanındaydı, onların çıkarlarını küçük milliyetlerin çıkarlarından daha itinayla korudu. Devrim yıllarında bu anlayış tamamıyla doğruydu da; Çekler, Hırvatlar ve diğer güney Slav halkları Habsburg'ların karşı- devrimine alet olduklarında, onların devrime ihaneti affedilemezdi. Buna rağmen ama, tarihsel yargının nesnel doğruluğu, bu sübjektif olarak haklı coşkunluk tarafından belli kısıtlamalara uğratıldı; bugün hiç kimse, Neue Rheinische Zeitung'un yaptığı gibi böyle toptan, güney Slav halklarının geleceği hakkında olumsuz hüküm vermez. (Aynı yerde, s. 77.) Marx ve Engels şu ya da bu ulusal hareketin önemini, Avrupa devriminin gelişmesinde oynadığı role göre değerlendirdiler; bu nedenle, Lenin'in yazdığı gibi, «gerici» ve «devrimci demokratik» uluslar arasında fark gözetilmesi, birincilerin mahkum edilmesi ve ikincilerin desteklenmesi 1848/1849 devrimi döneminde tek doğru tavırdı (bkz. Eserler, c. 22, s. 152). «Neue Rheinische Zeitung»daki ulusal sorunla ilgili makalelerde

—ki sonradan bunları Engels'in kaleme aldığı anlaşıldı—, Avusturya'ya dahil Slav halkların güya artık gelecekteki tarihsel gelişmede ilerici bir rol oynayamayacağı ve bağımsız halklar olarak yokolmaya mahkum oldukları görüşü dile getirilmişti; bu makalelerde bir dizi Slav halkların Almanlar tarafından boyunduruk altına alınma süreci tekyanlı bir şekilde ilerici, kültür ve uygarlığın yayılması ile bağıntılı bir süreç olarak gösterilmişti. Bu görüşler, tarihsel süreçte küçük halkların rolü üzerine doğru olmayan bir görüşten kaynaklanıyordu ve küçük halkların ulusal hareketlerinin deneyiminin göreli az olmasından ve ulusal sorunun Marksist tahlilinin henüz yeni başlamış olmasından ileri geliyordu.

Devrimin gelişme hızı sorunuyla ilgili olarak Mehring şöyle yazıyor: «Marx, itici güçlerini doğru bir şekilde gördüğü tarihsel gelişmenin hızını, gerçekte görüleceğinden daha hızlı düşünmüştü.» («Karl Marx, Friedrich Engels ve Ferdinand Lassalle'ın Edebi Mirasından», c. III, s. 84.) Bir başka yerde Mehring, Engels tarafından daha önce dile getirilmiş olan 1850 Şubat'ında Paris proletaryasının ayaklanmasına ve Nisan'da ticaret krizinin başlamasına ilişkin yanlış umutlarına işaret etmektedir. Lenin, Marx ve Engels'in bu gibi «yanılgı»larına ilişkin olarak şöyle yazıyordu: «Evet, Marx ve Engels, devrime kadar olan zaman diliminin tayininde, devrimin zaferine ilişkin umutlarında (örneğin 1848'de Almanya'da), pek yakındaki bir Alman 'Cumhuriyeti'ne ilişkin inançlarında çokça ve sık sık yanıldılar ... 1871 yılında, 'güney Fransa'yı ayaklandırmak' için çalışırken, 've bunun için ... insanın yapabileceği mümkün olan her şeyi yapar, her fedakarlıkta bulunur ve her türlü cesareti gösterir'lerken yanıldılar... Ama tüm dünya proletaryasını küçük, güngünlük üç-beş kuruş daha fazla elde et-

me görevlerinden yükseklere çıkarmaya çalışan ve çıkaran devrimci düşüncenin devlerinin böylesi *hataları, hasis ruhlu liberalizmin beylik lakırdılarından bin kez daha asil, yüksek,* tarihsel olarak daha değerli ve doğrudur...» *(Eserler, c. 12, s. 376.)* s. 16.

15) N. I. Nevski'nin «Diyalektik Materyalizm ve ve Ölü Gericiliğin Felsefesi» adlı makalesi «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» kitabının 1920'deki ikinci baskısına ek olarak ve V. I. Lenin'in eserlerinin ikinci ve üçüncü baskısı, cilt XIII'te yayınlanmıştı. s. 19.

16) A. Bogdanov, «proleter kültür» düşüncesini daha 1909'da geliştirmişti; o bundan, proletaryanın geçmiş kültür karşısında kendi «öz» kültürünü, her şeyden önce de kendi «öz» felsefesini geliştirmesi gerektiğini anlıyordu, ama aslında sözünü ettiği, kendi idealist felsefesi idi. Bogdanov ve yandaşları «proleter kültür» düşüncesini Kapri'de (1909) ve Bologna'da (1910/1911) yönettikleri işçi okulunda yaydılar. Bu okulları kurmakta güttükleri görünürdeki amaç, Rusya'dan gelen işçileri eğitmekti, ama gerçekte ise bu okullar bir anti-bolşevik hizip merkezi idiler; bunların ideolojik-siyasi hattı «Marksizmden kopuş ve proletaryanın burjuva ideolojisi ve siyasetine teslimiyeti» anlamına geliyordu (Eserler, c. 16, s. 271).

Ekim Devrimi'nden sonra Bogdanov ve fikirdaşları, çalışma alanı olarak proleter kültür ve eğitim örgütleri (Proletkult) diye bilinen örgütleri seçtiler. Daha 1917'de bağımsız, otonom bir işçi örgütü olarak kurulan ve önderliği Bogdanov'un ve yandaşlarının elinde bulunan Proletkult, devrimden sonra da «bağımsızlığını» savunmaya çalıştı ve böylece proletarya devletine karşı çıktı. Bu şekilde burjuva aydınların Proletkult'a sızması ve orada tayin edici etki kazanması mümkün oldu. Proletkult'un esas ideologu olan Bogdanov, ve fikirdaşları, bu el-

verişli kürsünün yardımıyla, anti-Marksist görüşleri etkin bir biçimde yaymaya başladılar; geçmişin kültür mirasının önemini fiilen yadsıdılar ve yaşamdan kopuk, «laboratuvar yöntemleriyle» proletarya için bir kültür yaratmaya çalıştılar, bunu emekçi halkın geri kalan kesimlerinin ve özellikle de köylülüğün karşısına çıkardılar. Lafta Marksizmi kabul eden Bogdanov, gerçekte öznel-idealist, Machçı felsefenin tezgâhtarlığını yapıyordu.

V. I. Lenin, Proletkult'un bölücülüğüne ve mezhepçiliğine karşı, onun ideologlarının anti-Marksist görüşlerine karşı kararlı bir mücadele yürüttü. «Proleter Kültür Üzerine» adlı çalışmasında Lenin şöyle yazıyordu: «Marksizm, devrimci proletaryanın ideolojisi olarak dünya tarihi bakımından önemini, burjuva çağın en değerli kazanımlarını kesinlikle reddetmemekle, bilakis tam tersine insan düşüncesinin ve insan kültürünün iki bin yıldan fazlaki gelişmesinde değerli olan ne varsa hepsini benimsemekle ve işlemekle kazanmıştır. Ancak bu temeldeki ve bu yöndeki çalışma, proletarya diktatörlüğünün pratik deneyiminden, onun her türlü sömürüye karşı bu son kavgasından ilham alarak, gerçek bir proleter kültürün inşası olarak kabul edilebilir.» (Eserler, c. 31, s. 308.) 1920 yılında Parti Merkez Komitesi, Proletkult'u Eğitim Halk Komiserliği'ne bağlayan özel bir karar aldı. Yirmili yıllarda Proletkult örgütleri çökmeye başladılar ve 1932'de tümüyle yokoldular. s. 19.

17) Pozitivizm *felsefi bir yönelim olarak 19. yüzyılın otuzlu yıllarında Fransa'da, 18. yüzyıldaki Fransız materyalizmi ve ateizmine karşı tepki olarak ortaya çıktı. Kurucusu Auguste Comte, pozitivizmi bilimsel düşünme ile eşitledi, pozitivizmin esas görevi olarak ise deneyim olgularının bağıntılarının anlatımı ve basitleştirilmesini gördü. Comte teolojiye karşı çıktı ama aynı zamanda «yeni bir din»in gerekliliğini tanıtlamaya ça-*

lıştı. Nesnel gerçekliğin varlığını ve tanınabilirliğini kabul eden her teoriyi «metafizik» diye nitelendirdi ve pozitivizmin hem materyalizmden hem de idealizmden «arınmış» olduğunu tanıtlamaya çalıştı. Lenin Pozitivizmin bu özelliği üzerine şöyle yazıyordu: «... tüm bunlar acınası bir lapadır, tek tek her bir sorunda materyalist ve idealist çizgiyi birbirine karıştıran, felsefede rezilce bir orta yolculuktur.»

Pozitivizm İngiltere'de geniş bir şekilde yayıldı, en önde gelen temsilcileri John Stuart Mill ve Herbert Spencer'di. Mill'in çalışmalarında pozitivist felsefenin ampirizmi, gerçekliğin felsefi yorumundan kaçınması berrakça gün yüzüne çıktı. Spencer pozitivizmin gerekçelendirilmesinde doğa bilimlerine ait kapsamlı materyalden yararlandı; Darvinizmden etkilenerek tüm varlıklar için en yüksek emrin evrim olduğu görüşünü savundu ama bunu metafizik bir şekilde kavradı, doğada ve toplumda nitel sıçramaları yadsıdı ve evrimin evrensel hedefi olarak genel bir «güçler dengesi»ni gördü. Sosyolojide Spencer gerici, toplumsal eşitsizliği haklı gösteren bir «organik toplum teorisi»ni savundu; bu teoriye göre her toplumsal grup —canlı bedenin organlarına benzer şekilde— tam olarak belirlenmiş bir işlevi yerine getirmek zorundaydı. Spencer'in soyut «ilerleme» formüllerine, «genel olarak toplum» vb. formüllerine dayanan sosyolojik görüşleri, toplumun gelişmesine ilişkin bilimsel teoriye düşmanca karşı durmaktadır.

Başlangıçta pozitivizm liberal burjuvazinin ideolojisiydi ve bilimsel bilginin gelişmesini onun sınıf çıkarlarına uydurmaya yardım etti; 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa ve Amerika'da oldukça geniş bir şekilde yayıldı ve burjuvazinin proletaryaya ve onun felsefesine karşı ideolojik mücadelesinin bir biçimi haline geldi.

Pozitivizm daha sonraki gelişmesi içinde Mach ve

Avenarius'un ampiriokritisizminin ortaya çıkması ile bağlandı. İlk pozitivistlerle karşılaştırıldığında, Machçılar daha açık, Berkeley tipi öznel idealistlerdi; her ikisinde de ortak olan, materyalizme karşı düşmanlık, onun karşısına «metafizikten (materyalizmden, diye okuyunuz) kurtarılmış» bir «saf deneyim» felsefesinin konulmasıydı. Lenin pozitivizmin teolojiye ne kadar yakın olduğunu ve «meselenin özünün materyalizm ile, içinde *gerek Aug. Comte ve H. Spencer, gerek Mihayilovski ve bir dizi yeni-Kantçı, gerekse Mach ve Avenarius'un da bulunduğu çok geniş pozitivizm akımı arasındaki ilkesel farkta yatmakta» olduğunu (aynı yerde, s. 203) gösterdi.*

Pozitivizmin gelişmesinde yeni bir aşamayı, 20. yüzyılın yirmili yıllarında ortaya çıkan yeni-pozitivizm oluşturur. Yeni-pozitivistler felsefenin temel sorununu «sahte bir sorun» ilan ederler ve felsefe biliminin görevini dilin mantıki tahliline indirgerler. Şimdilerde yeni-pozitivizm, emperyalist burjuvazinin felsefesinde en yaygın çizgilerden biridir. s. 21.

18) Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 344/345. s. 35.

(19) Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 91. s. 36.

20) Yeni-Kantçılık — *Kant'ın felsefesinin yeniden doğumu şiarı altında öznel idealizmi vaaz eden, burjuva felsefesinde gerici bir yönelim; 19. yüzyılın ortasında, Kantçılığa ilginin arttığı Almanya'da ortaya çıktı. 1865 yılında O. Liebmann'ın «Kant ve Ardılları» adlı, her bölümü «Kant'a geriye dön» çağrısı ile kapanan bir kitabı çıktı. Liebmann, Kant'ın «temel yanılgı»sını, yani «kendinden-şeyler»in varlığı varsayımını düzeltme görevini koydu. Kantçılığın yeniden doğuşuna K. Fischer ve E. Zeller'in çalışmalarının katkısı oldu; yeni-Kantçılığın ilk*

temsilcilerinden biri, agnostisizmin gerekçelendirilmesi için fizyolojiden yararlanmaya çalışan F. A. Lange idi.

Yeni-Kantçılık içinde daha sonraları esas olarak iki okul belirginleşti: Marburg okulu (H. Cohen, P. Natorp v.d.) ve Freiburg ya da Baden okulu (W. Windelband, H. Rickert v.d.). Birinci okul idealizmi doğa bilimlerinin başarıları üzerine, özellikle fiziğe matematik yöntemlerin girmesi üzerine spekülasyonlarla gerekçelendirdi; ikincisi ise doğa bilimlerini toplum bilimlerinin karşısına koydu ve tarihsel görüngülerin tamamiyle tekil olduklarını ve herhangi bir yasallığa tabi olmadıklarını tanıtlamaya çalıştı. Her iki okul da felsefenin temel sorusunun yerine bilinim mantıki temellerinin ne olduğu sorusunu geçirdiler. Yeni-Kantçılar «kendinden şey»i, bilginin ona doğru aktığı «bir sınır kavramı» olarak açıklayarak, Kant'ı «sağdan» eleştirdiler. Maddi dünyanın nesnel varlığını yadsıdılar ve bilginin nesnesi olarak doğa ve toplumdaki yasallıkları değil, tersine bilinç görüngülerini gördüler. Doğa araştırmacılarının agnostisizmden farklı olarak yeni-Kantçıların agnostisizmi «utangaç materyalizm» değil, tam tersine idealizmin bir türüydü; bilimin gerçekliğin bilinmesi ve değiştirilmesinde iktidarsız olduğunu iddia ediyordu. Yeni-Kantçılar Marksizme açıktan karşı çıktılar ve onun karşısına «ahlaki [etik] bir sosyalizm» koydular. Bilgi teorileriyle uyum içinde yeni-Kantçılar, sosyalizmin insanların birlikte yaşamasının «ahlaki bir ideali» olduğunu, insanlığın buna ulaşmak için çabaladığını ama ulaşacak durumda olmadığını açıkladılar. Yeni-Kantçıların bu «teori»sine «Hareket her şeydir, son hedef ise hiçbir şey» şiarını atan Eduard Bernstein önderliğindeki revizyonistler sarıldılar. Yeni-Kantçılık, II. Enternasyonal'in felsefi temellerinden biriydi. Rusya'da yeni-Kantçılığı Marksizmle «birleştirme» denemelerine legal Marksistler tarafından girişildi.

Marksizmin yeni-Kantçı revizyonuna G. V. Plehanov, Paul Lafargue ve Franz Mehring karşı çıktılar. V. I. Lenin yeni-Kantçılığın gerici niteliğini açığa çıkardı ve burjuva felsefesinin diğer akımları ile (immanentist filozoflarla, Machizmle, pragmatizmle vb.) bağıntısını gösterdi.

Şimdilerde yeni-Kantçılığın temsilcileri Batı Almanya'da (Köln) çıkan «Kantstudien» dergisi çevresinde toplanmaktadırlar. s. 36.

21) «Die Neue Zeit» *(«Yeni Zaman») — 1883-1923 yılları arasında Stuttgart'ta yayınlanan Alman Sosyal-Demokrat Partisi'nin teorik dergisi. Ekim 1917'ye kadar Karl Kautsky tarafından, daha sonra Heinrich Cunow tarafından yönetildi. Marx ve Engels'in pek çok yapıtları ilk kez «Die Neue Zeit»ta yayınlandı; örneğin K. Marx'ın «Gotha Programının Eleştirisi [yazıldıktan 15 yıl sonra!] ve Engels'in «1891 Sosyal-Demokrat Program Taslağının Eleştirisine Katkı» ve başkaları. Engels, öğütleriyle yazı kuruluna sürekli olarak yardımcı oluyor ve sık sık da, Marksizmden gösterdiği sapmalar yüzünden dergiyi eleştiriyordu. «Die Neue Zeit»ın yazarları, yüzyılın dönemecindeki Alman ve uluslararası işçi hareketinin başta gelen önderleriydiler: August Bebel, Wilhelm Liebknecht, Rosa Luxemburg, Franz Mehring, Clara Zetkin, Paul Lafargue, G. V. Plehanov ve diğerleri. Doksanların ikinci yarısında, Engels'in ölümünden sonra dergi düzenli bir biçimde Eduard Bernstein'ın Marksizme karşı yürüttüğü revizyonist kampanyanın başlangıcını belirleyen «Sosyalizmin Sorunları» makale dizisini de içeren revizyonist makaleleri yayınlamaya başladı. Birinci Dünya Savaşı sırasında dergi etkin bir biçimde sosyal-şövenleri destekleyen merkezci bir tutum takındı.* s. 36.

22) Ansiklopedistler — *18. yüzyılda Fransız Aydınlanma döneminin «Encyclopédie ou dictionnaire*

raisonné des sciences, des arts et des métiers»nin (Bilim, Sanat ve Meslekler Ansiklopedisi ya da Açıklamalı Sözlüğü» (1751-1780) yayınlanması için biraraya gelen gelen filozoflar, doğa araştırmacıları ve yayıncıları. Örgütleyicisi ve önderi Denis Diderot, onun en yakın çalışma arkadaşı ise Jean le Rond d'Alembert idi. Paul Henri Holbach, Claude Adrien Helvetius ve Voltaire «Ansiklopedi»nin yayınlanmasına aktif şekilde yardım ettiler. Jan Jacques Rousseau da ilk ciltlere katkıda bulundu. «Ansiklopedi», en çeşitli bilim dallarından geniş bir uzman çevresini birleştiriyordu. Tek tek makaleleri kaleme alanlar arasında doğa araştırmacıları Buffon ve Daubenton, iktisatçı Turgot ve Quesnay, mühendis Baulanger, doktor Barthez, yazar ve filozof Saint-Lambert v.d. bulunuyordu. «Ansiklopedi»nin yayınlanmasında, fiili sekreter rolünü üstlenen L. de Jaucourt önemli bir rol oynadı. «Ansiklopedi» çalışanları hem bilimde hem de siyasette farklı görüşlere sahiptiler; ama hepsi de feodalizme ve kilisenin keyfiliğine karşı çıkıyorlardı ve ortaçağ skolastisizmine karşı büyük tepki gösteriyorlardı. İdealist felsefeye aktif şekilde karşı çıkan materyalistler, Ansiklopedistler içinde önder bir rol oynadılar. Ansiklopedistler devrimci burjuvazinin ideologlarıydılar ve 18. yüzyılın sonunda Fransa'daki burjuva devriminin ideolojik hazırlığında tayin edici bir rol oynadılar. «Fransız materyalistleri», diye yazıyordu Engels, «eleştirilerini yalnızca dini şeylerle sınırlamadılar; zamanlarının her bilimsel geleneğini, her siyasi kuruluşunu eleştirdiler; teorilerinin genel uygulanabilirliğini göstermek için en kestirme yolu tuttular: İsmini aldıkları dev eserde, 'Encyclopédie'de teorilerini bilimin bütün nesnelerine cesaretle uyguladılar. Böylece materyalizm şu veya bu biçimde —ilan edilmiş materyalizm olarak ya da deizm (yaradancılık) olarak— Fransa'nın tüm eği-

timli gençliğinin dünya görüşü haline geldi.» (Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 97.) s. 39.

23) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring'), Berlin 1960, s.24, 48. s. 47.

24) Burada, Lenin'in kullandığı Rusça çeviriye temel olan Almanca baskıdan aktarılıyor: Ernst Mach, *«Duyumların Tahlili», Jena 1906, s. 9/10. Bundan sonra gerekli yerlerde bu baskının sayfa numaralarını köşeli parantez içinde vereceğiz.* s. 49.

25) «Revue Néo-Scolastique» *(Yeni-Skolastik Revü) — Leuven (Belçika) daki (Fransızca adı Louvain) katolik felsefe derneği tarafından kurulan dini-felsefi dergi; 1894'ten 1909'a kadar Kardinal Mercier'nin yönetimi altında yayınlandı. Şimdi «Revue philosophique de Louvain» (Louvain Felsefe Revüsü) adı altında yayınlanmaktadır.* s. 56.

26) «Der Kampf» — *Aylık dergi, Avusturya sosyaldemokrasinin organı; 1907'den 1934'e kadar Viyana'da yayınlandı; sol lafazanlık altında örttüğü oportünist, merkezci bir tavır takınmıştır. Derginin redaktörleri O. Bauer, A. Braun, K. Renner, F. Adler v.d. idi* s. 62.

27) «The International Socialst Review» *(Uluslararası Sosyalist Revü) — revizyonist eğilimli bir Amerikan aylık dergisi; 1900'den 1908'e kadar Chicago'da yayınlandı.* s. 62.

28) Bkz. Dr. Friedrich Adler'in makalesi: «Friedrich Engels ve Doğa Bilimi», «Neue Zeit», 25. yıl, 1906/1907, I. cilt, s. 620-638. s. 62.

29) «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» *(Bilimsel Felsefe için Üç Aylık Dergi) — ampiriokritikçilerin (Machçılar) dergisi, 1876'dan 1916'ya kadar Leipzig'de (1902'den itibaren «Vierteljahrsschrift*

für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie» (Bilimsel Felsefe ve Sosyoloji için Üç Aylık Dergi) adı altında yayınlandı. Dergi R. Avenarius tarafından kurulmuş ve 1896'ya kadar onun redaksiyonu altında yayınlanmıştır; 1896'dan sonra ise E. Mach'ın etkinliği altında yayınlanmıştır. Yazarları arasında W. Wundt, A. Riehl, W. Schuppe v.d. vardı.

Lenin'in bu dergi konusundaki değerlendirmesi, bu kitabın ikinci cildinde yer almaktadır. s. 67.

30) Spinozacılık — *17. yüzyılda yaşayan Hollandalı materyalist filozof Benedict Spinoza'nın, görüşlerine dayanan sistem. Spinoza'ya göre her şey, kendi nedeni olan «tanrı ya da doğa» ile özdeş bulunan tek bir evrensel tözün belirtisidir (biçimidir). Tözün özü, sayısız niteliklerle —en önemlileri genleşme (Ausdehnung) ve düşünme olan sıfatlarla— ifade edilir. Spinoza nedenselliğe, doğanın birbirinden ayrı görüngülerinin bir iç bağlantısı olarak bakmış ve bununla ilk nedeni töz olan, cisimlerin ilk karşılıklı etkisini anlamıştır. İnsanı da kapsayan tüm töz biçimlerinin eylemi, kesenkes bir zorunluluktur; raslantı kavramı, faaliyet halindeki bütün nedenlerin toplamı konusundaki bilisizliğin bir sonucudur yalnızca. Düşünme, evrensel tözün bir sıfatı olduğuna göre, fikirlerin bağıntısı ve düzeni, ilke olarak şeylerin düzeni ve bağıntısı ile aynıdır, insanın dünyayı bilmesi olanağı sınırsızdır. Aynı nedenden ötürü, bilginin üç biçimi —duyumsal, ussal ve ussal-sezgisel— içinde en güveniliri sonuncusudur, ki burada «bir şey salt onun özü içerisinde, ya da onun ilk nedeninin bilinmesiyle kavranır» (B. Spinoza, «Aklın Sadeleştirilmesi Üzerine İnceleme», Leipzig 1947, s. 12). Bu yöntem insanın hem kendi tutkularını bilmesini ve hem de bunlara hakim olmasını olanaklı kılar; insanın özgürlüğü, doğanın gerekliliğini ve ruhunun tutkularını bilmekten ibarettir.*

Spinozacılık yalnızca materyalizmin bir biçimi olmakla kalmaz, aynı zamanda dünyayı yaratan ve onu yöneten doğaüstü bir varlık olarak tanrı düşüncesini de yadsıdığı için, ateizmin de bir biçimidir. Ama öte yandan tanrıyı ve doğayı eşitleyerek teolojiye bir ödün vermiştir. Bu geri çekiliş, Spinoza'nın materyalizminin mekanik niteliği gibi, bir yandan o dönemin bilim düzeyinin, öte yandan da Spinoza'nın felsefesinin çıkarlarını dile getirdiği genç Hollanda burjuvazisinin ilericiliğinin sınırlı olması sonucudur. Daha sonra bu büyük Hollandalı düşünürün felsefi mirasının etrafında bugüne dek süregelen sert bir ideolojik kavga gelişti. İdealist felsefe, Spinoza'nın görüşlerinin kaçınılmaz tarihsel sınırlılığından yararlanarak, materyalist dünya görüşünün gelişmesinde önemli bir aşama olan Spinozacılığın materyalist özünü çarpıttı. s. 72.

31) «Philoasophische Studien» *(Felsefi İncelemeler) — esas olarak psikolojik sorunları konu edinen idealist eğilimli dergi; 1881'den 1903'e kadar Leipzig'de W. Wundt tarafından yayınlandı; 1905'den itibaren «Psychologische Studien» (Psikolojik Denemeler) adı altında yayınlandı.* s. 73.

32) Friedrich Engels, «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu», Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 333. s. 75.

33) «Mind» *(Zihin) — Felsefe ve psikolojiyi konu edinen idealist eğilimli bir dergi; ilk önce Londra'da, şimdi ise Edinburgh'da, 1876'dan beri yayınlanmaktadır; derginin ilk redaktörü Profesör G. C. Robertson'du.* s. 85.

34). Lenin'in 6 (19) Aralık 1908 tarihli A. I. Ulyanova-Yelizarova'ya yazdığı mektuptan görüldüğü gibi, elyazmasının ilk biçimindeki «Lunaçarski bile kendisi-

ni 'zihinsel olarak' tanrının 'yanına katmıştır'» cümlesi sansür koşulları nedeniyle yumuşatılmıştır. Lenin bu bağıntıda şöyle yazıyordu: «kendisini 'zihinsel olarak' tanrının 'yanına katmıştır' yerine: Lunaçarski bile... kibar bir ifadeyle, dinsel kavramları zihinsel olarak katmıştır' veya buna benzer bir şey geçirilmelidir.» (Eserler, c. 37, s. 342.) s. 95.

35) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Berlin 1960, s. 41. s. 107.

36) Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 337, 347. s. 107.

37) Lenin, I. S. Tungenyev'in «Yaşamın Bir Kuralı» adlı düzyazı şiirindeki yazınsal tipi kastediyor. s. 108.

38) «Archiv für systematische Philosophie» *(Sistematik Felsefe Arşivi) — İdealist eğilimli dergi; 1895'ten 1931'e kadar Berlin'de yayınlandı; «Archiv für Philosophie» (bkz. 90 nolu açıklayıcı not) dergisinin bağımsız ikinci kesimi. Derginin ilk redaktörü P. Natorp'tu. 1925' ten itibaren dergi «Archiv für systematische Philosophie und Soziologie» (Sistematik Felsefe ve Sosyoloji Arşivi) adı altında yayınlandı.* s. 117.

39) «Kantstudien» *(Kant İncelemeleri) — İdealist eğilimli Alman felsefe dergisi; yeni-Kantçıların organı, H. Vaihinger tarafından kurulmuştur; 1897'den 1944'e kadar, bazen kesintiye uğrayarak yayınlanmıştır (Hamburg, Berlin, Köln). 1953/1954 yılında dergi yeniden yayınlanmaya başladı. Dergi büyük ölçüde, Kant'ın felsefesine ilişkin yorumlara yer vermektedir. Dergi yeni-Kantçıların yanında, diğer idealist eğilimlerin temsilcilerini de yayınlamaktadır.* s. 117.

40) «Nature» *(Doğa) — Doğa bilimlerine ilişkin resimli haftalık dergi; 1869'dan beri Londra'da yayınlanmaktadır.* s. 117.

41) «Materyalizm ve Ampiriokritisizm»in ilk basımının baskıya hazırlanması sırasında A. I. Ulyanova-Yelizarova, «daha dürüst *edebi bir düşman»* sözcüklerini, «daha ilkeli *edebi bir düşman» olarak değiştirmiştir. Lenin bu düzeltmeye karşı çıkmış ve 27 Şubat (12 Mart) 1909'da kızkardeşine şöyle yazmıştı: «Bogdanov,* Lunaçarski *ve ortaklarına karşı yönelen pasajlarda* lütfen herhangi bir yumuşatma *yapma. Yumuşatma olanaksızdır. Çernov'un bunlardan 'daha dürüst' bir düşman olduğu şeklindeki ifadeyi atmışsın, bu çok yazık. Doğru nüans ortaya çıkmıyor. Bu şekli ile, benim suçlamalarımın ağırlığı ile uyuşmuyor. Sorunun püf noktası tam da, bizim Machçıların* dürüst olmamaları *ve felsefede esas olarak Marksizmin adi ve korkak düşmanları olmalarıdır,» (Eserler, c. 37, s. 355.)* s. 122.

42) Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 344/345. s. 124. *si için bkz. F. Engels, «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu», s. 22-25. («Felsefe İncelemeleri», s. 21-23.)*

43) Lenin, I. S. Turgenyev'in «Duman» adlı romanındaki sahte bilimadamı ve sofu tipi kastediyor. Lenin bu tipin bir karakterizasyonunu «Tarım Sorunu ve Marx Eleştirmenleri» çalışmasında vermektedir. (Bkz. Eserler, c. 5, s. 146/147.) s. 124.

44) Bkz. Friedrich Engels, «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu», Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, s. 345. s. 125.

45) Daha önce kızıl boya kökünden elde edilen organik bir boya maddesi olan alizarinin yapay olarak üretimi konusundaki rapor, 11 Ocak 1869'da Alman Kimyacılar Birliği'nin bir toplantısında Alman kimyacıları K. Graebe ve K. Liebermann tarafından sunuldu. Alizarin'in sentezi için kullanılan ilk ürün, maden kömürü kat-

ranında bulunan ve bu katranın 270 ile 400 derece arasında ısıtılmasıyla ondan ayrılan bir madde olan antrasen idi. s. 127.

46) Karl Marx, «Feuerbach Üzerine Tezler», Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, cilt II, Berlin 1961, s. 376. s. 129.

47) Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 90, s. 134.

48) Bkz. Friedrich Engels, «Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişmesi» eserinin «İngilizce baskısına önsöz», Karl Marx/Friedrich Engels İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 90/91 s. 137.

49) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring' in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring'), Berlin 1960, s. 51. s.146.

50) SBKP MK Marksizm-Leninizm Enstitüsü Merkezi Parti Arşivi, J. Dietzgen'in, içinde V. I. Lenin'in notlarının da bulunduğu «Kısa Felsefi Yazılar. Bir Seçme», Stuttgart 1907, kitabının bir nüshasına sahiptir. Kitap, 1870-1878 yılları arasında «Volksstaat» (Halk Devleti) ve «Vorwärts» (İleri) gazetelerinde yayınlanan 7 makaleyi, ve 1887 yılında broşür olarak yayınlanan «Bir Sosyalistin Bilgi Teorisi Alanındaki Gezintileri» çalışmasını içermektedir.

Lenin'in notlarının önemli bir bölümü, «Materyalizm ve Ampiriokritisizm» kitabı üzerinde çalıştığı zamana aittir. Bu notlar, yazı içinde ve kenarında çizgilerden ve notlardan oluşmaktadır; Lenin bazı yerlerde Dietzgen' in doğru düşüncelerini «α» ve diyalektik materyalizmden sapmalarını «β» harfi ile işaretlemiştir. Lenin'in notları, Dietzgen'in verdiği, felsefenin yanlılığı, felsefe ile doğa biliminin ilişkisi, felsefenin nesnesi, en önemli felsefi kategorilerin karakterizasyonu, dünyanın bilinebilirliği sorusunun karakterizasyonu, Kant, Hegel ve Feuerbach'

ın değerlendirilmeleri, Marx ve Engels'e tavır ve Josef Dietzgen'in militan ateizmi ile ilgilidir. Aynı zamanda Lenin, Dietzgen'in felsefi kategorilerle ilgili açık olmadığı yerleri, «gerçekliğin tüm görüngülerini ve dolayısıyla bizim bilme yeteneğimizi de» vb. madde kavramının içine katarak madde kavramını «daha geniş kavrama» girişimini işaretledi.

Dietzgen'in kitabının V. I. Lenin'in notlarıyla birlikte ilgili sayfaları ilk kez Lenin'in eserlerinin 5. Rusça baskısının 29. cildine alındı ve Almanca baskının 38. cildinde de yer almaktadır. s. 150.

51) Katolisizm — hıristiyan *dininin ana akımlarından biri, bazı dini dogmaların özel yorumu ve sıkı bir merkeziyetçilik ve hiyerarşi ilkesine göre örgütlenmiş kilise; merkezi Vatikan'dır, başı Roma piskoposudur, Papa'dır.*

Katolisizmde, toplumun ilk gelişme aşamalarındaki «insan deneyimi», yani doğa-üstü güçlere inanç «örgütlü»dür. Katolik kilisesi bu «deneyim»i ilkin feodal toplumun koşullarına, sonra da kapitalist toplumun koşullarına uyarlamıştır. Feodal toplumda katolisizm, emekçilerin ideolojik köleleştirilmesinde önemli bir araçtı ve feodal sömürünün onaylanıp kabul edilmesine hizmet etti; halk kitlelerinin, tarihsel koşullar yüzünden dinsel tanrı tanımazlık biçimlerine bürünen kurtuluş hareketleri *katolik kilisesi tarafından zalimce takibata uğratıldı. Avrupa'da kapitalist ilişkilerin oluşmasıyla katolisizm bir dizi ülkede egemen konumunu yitirdi. Ama burjuvazi bir kez muzaffer olduktan sonra, katolisizm kaderini kapitalizmle birleştirdi ve sosyalist harekete karşı aktif şekilde mücadele etmeye başladı. Feodal toplumda katolik kilisesi en büyük derebeyi idi, burjuva toplumunda ise büyük kapitalist haline geldi.*

Katolisizm daima bilimin uzlaşmaz bir düşmanı ol-

muştur: Ortaçağda katolik kilisesi Nikolaus Kopernikus' un öğretisini takibata uğratmış, Galileo Galilei'yi afaroz etmiş, Giordano Bruno ve daha başka birçok ilerici düşünürü ateşe atmıştır. Günümüzde katolisizmin resmi felsefesi olan yeni Thomas'cılık, ortaçağ skolastiğini yeniden canlandırmakta ve onu kapitalizmin savunulması için kullanmaktadır, doğa biliminin en önemli keşiflerini dinsel dogmalarla «uzlaştırmaya» çabalamakta, bu arada dinin üstünlüğünü savunmaktadır. Bilimsel materyalist dünya görüşünün karşısına katolisizm, doğa ve toplum üzerine tüm bir dinsel görüşler sistemi koyar. s. 154.

52) Bkz. Friedrich Engels, «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu», Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 345. s. 159.

53) Skeptisizm *(şüphecilik) — idealist felsefede, nesnel gerçekliğin bilinmesi imkanından kuşku duyan bir eğilim. Felsefe tarihinde skeptisizm, kimin sınıf çıkarlarını dile getirdiğine göre, farklı roller oynamıştır. Özel bir felsefe okulu olarak İsa'dan önce 4.-3. yüzyıllarda, eski Yunan'da köleci toplumun krizi döneminde ortaya çıkmıştır; kurucusu Pyrrhon'dur, en tanınmış temsilcileri Aenesidemus ve Sextus Empiricus'tur. Antik skeptisizmin yandaşları, sensualist (duyumcu) varsayımlardan agnostik sonuçlar çıkarmışlardır. Skeptikler duyumların öznelliğini mutlaklaştırmışlar ve şeyler üzerine herhangi belirli bir yargıya varmaktan sakınmayı talep etmişlerdir; insanın, kendi duyumlarının sınırlarını aşamayacağı ve bu duyumlardan hangilerinin doğru olduğunu belirleyemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Bilgiden feragat etmenin, şeyler karşısında kayıtsızlığa yolaçtığını, kuşkulardan kurtulmaya ve sarsılmaz bir ruhsal duruma («ataraksi») ulaşmaya götürdüğünü öğ-*

retmişlerdir. Antik skeptisizm, felsefenin gelişmesinde materyalist çizgiye karşı yönelmiştir.

Rönesans döneminde, Fransız filozofları Michel Montaigne, Pierre Charron ve Pierre Bayle, ortaçağ skolastiğine ve kiliseye karşı mücadelelerinde skeptisizmi kullanmışlardır. Marx'ın sözleriyle, Bayle «yalnızca materyalizmin ve sağduyunun Fransa'da kabulünü, metafiziği skeptikçe çözerek hazırlamakla kalmamıştır. Ateist toplumu *ilan etmiştir...» (Karl Marx/Friedrich Engels, Eserler, c. 2, Berlin 1959, s. 134.) Blaise Pascal'ın skeptisizmi ise rasyonel bilgiye karşı yönelmiştir ve hıristiyan dininin duygusal bir savunusuna varır.*

18. yüzyılda skeptisizm, David Hume ve Immanuel Kant'ın agnostisizminde yeniden canlanışını yaşar ve antik skeptisizmin modernleştirilmesi denemesine Gottlob Ernst Schulze (Aenesidem-Schulze) tarafından girişilir. Antik skeptisizmden farklı olarak modern skeptisizm, tüm kuvvetiyle, bilimsel bilginin imkansızlığı savını ileri sürer. 19. yüzyılın ortasından 20. yüzyılın başına değin Machçılar, yeni Kantçılar ve diğer idealist felsefi okullar skeptisizmin kanıtlarından yararlanmışlardır. V. I. Lenin, moda olan burjuva skeptisizmini «ölü ve öldüren skolastik» diye adlandırmış ve onun sınıfsal içeriğinin «bugünü bilimsel olarak tahlil etme olanağından şüphe etme», «bilimden feragat etme», «tüm genellemeleri hiçe sayma, tarihsel gelişmenin tüm 'yasalarından' sakınma...» da dile geldiğini göstermiştir (Eserler, c. 20, s. 194/195). Günümüz burjuva felsefesinde skeptisizm, tutarlı diyalektik-materyalist dünya görüşüne karşı mücadeleye hizmet eder. s. 163.

54) Epikürizm — *İsa'dan önce 4.-3. yüzyılda yaşayan materyalist Yunan filozofu Epikür'ün ve öğrencilerinin öğretisi. Epikürizm felsefesinin hedefi olarak insa-*

nın mutluluğunu, acılardan kurtuluşu ve mutluluğun elde edilmesini görmüştür. Felsefenin görevinin, mutluluğa giden yol üzerindeki engellerin, doğa yasalarının bilinmemesinden kaynaklanan ve doğa-üstü, tanrısal güçlere inanı ortaya çıkaran ölüm korkusunun üstesinden gelmek olduğunu öğretmiştir.

Epikür, felsefesini fizik, kanonik (bilgi öğretisi) ve etik diye alt bölümlere ayırmıştır. Fiziğin çıkış noktası, dünyanın maddesel birliğinin, «insan bilincinin dışında *ve insandan* bağımsız *şeylerin varlığı»nın (V. I. Lenin, Eserler, c. 38, s. 281/282) kabul edilmesidir. Doğada, diye öğretir Epikür, yalnızca atomlar ve boş mekan vardır, atomlar ağırlıkları sayesinde bu boş mekanda yukarıdan aşağıya doğru hareket ederler. Eşit hızla düşen atomlar, doğru çizgi halinde hareket etmekten saparlar, çarpışırlar, birbirlerine yapışırlar ve böylece şeyleri oluşturmaya başlarlar. «Demokritus'un ve Epikür'ün Doğa Felsefesi Arasındaki Fark» üzerine doktora tezinde Marx, atomların sapmalarının Epikür'ün öğretisindeki rolünü gösterir ve fizik ile, Epikür'ün etiğinin merkezi kavramı olan bireysel özgürlük kavramı arasındaki bağıntıya işaret eder. (Bkz. «Karl Marx, Friedrich Engels ve Ferdinand Lassalle'in Edebi Mirasından. Yayına Hazırlayan Franz Mehring», cilt I, Stuttgart 1902, s. 84-91.) Epikür, şeylerin karakteristiklerinin nesnelliğini kabul eder, evrenin sonsuz olduğu görüşünü savunur ve gelişmesinin tanrısal değil, doğal yasalara göre olduğunu açıklar. Ruhun ölümsüz ve maddiyatsız olduğuna karşı çıkar ve onun «tüm organizmaya dağılmış özellikle küçük cisimler olduğu» görüşünü savunur. Ruhun maddeselliği öğretisi, tanrıların doğa ve insan işlerine karışmasını reddeden Epikür'ün ateizmine sıkı sıkıya bağlıdır.*

Bilgi teorisinde Epikür duyumcudur. Şeylerden çok

küçük resimciklerin —eidola— çıktığını, bunların duyu organları sayesinde insan ruhuna nüfuz ettiğini düşünmüştür. Belleğin, içinde yalnızca resimlerin genel özelliklerini sakladığı ruhun duyu algıları temelinde, şeylerin kavramları oluşur. Epikür'e göre doğrunun kıstası duyu algılarının kendisidir, ve o, hatanın kaynaklarını, tek tek duyumların raslantısallığında ya da acilen oluşturulmuş yargılarda görür. Bilgi sürecinin temel esaslarını, oldukça safça olmasına karşın, materyalist bir şekilde açıklamıştır.

Epikür etiğinin temelinde zevk öğretisi yatar, ve o bunda tüm canlı varlıkların doğal hedefini görür; insanın en yüksek zevki olarak Epikür, dostluğu ve bilgiyi görür, bunlar sayesinde ruhun sarsılmazlığına (ataraksi) ve bireysel özgürlüğe, dış dünyanın etkilerinden olduğu gibi, kendi acılarından da bağımsızlığa ulaşılır. Bireysel ahlaktan yola çıkan Epikür, toplum, her biri mutluluğa ulaşmaya çalışan, ve birbirlerine hiçbir kötülük yapmamakta anlaşan tek tek bireylerin toplamı olarak görür.

Eski Yunanda çok yaygın olan Epikürizm, eski Roma'da, materyalist filozof Titus Lucretius Carus tarafından propaganda edildi. Ne var ki, Epikürizmin, köleci toplumun üst tabakalarından yandaşları, Epikür'ün öğretisini daha sonra bayağılaştırdılar, onu yalnızca şehveni zevklerin propagandası olarak gösterdiler. Epikürizmi ahlak yoksunluğuyla eşitleyen hıristiyan kilisesi, ona şiddetle saldırdı. Bu büyük Yunanlı materyalistin öğretilerini çarpıtan idealistler, Epikürizme, eski çağın diğer felsefi öğretilerine saldırdıklarından daha fazla saldırdılar.

Lenin tarafından aktarılan duyumculuk tanımında Franck, doğru olarak, Epikürizmi duyumculuğun bir tü-

rü olarak nitelendirir, ne var ki Epikürizmi nesnel, materyalist duyumculuktan haksız bir şekilde ayırır. Lenin, Epikür'ün öğretisini anlamayan ve çarpıtan Hegel'in «Felsefe Tarihi Üzerine Dersler»ini özetlerken, Epikürizmin eski Yunan materyalizminin bir biçimi olduğunu kanıtlamıştır. (Bkz. Eserler, c. 38, s. 279-288.) s. 164.

55) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Berlin 1960, s. 102, 103/104. s. 168.

56) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring' in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Berlin 1960, s. 109/110. s. 169.

57) Bkz. Marx'ın Kugelmann'a mektubu, 5 Aralık 1968, Karl Marx, Kugelmann'a Mektuplar, Berlin 1952, s. 74. s. 170.

58) V. I. Lenin, Marx'ın «Feuerbach Üzerine Tezler» (1845) ve Engels'in «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu» (1888) ve «Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişmesi» eserine «İngilizce Baskıya Önsöz»ünü (1892) kastediyor, Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 376-378, 333-375, 83-106. s. 172.

59) Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II. Berlin 1961, s. 376, 345, 91. s. 173.

60) «Revue de Philosophie» *(Felsefe Revüsü) — idealist Fransız dergisi, E. Peillaube tarafından kurulmuştur; 1900'den 1939'a dek Paris'te yayınlanmıştır.* s. 189.

61) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Berlin 1960, s. 23, 25, 41. s. 197.

62) Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 360, 363. s. 197.

63) Burada, Lenin tarafından kullanılan Fransızca çeviriye temel alınan 4. Almanca baskıdan aktarılmaktadır: Ernst Mach, *«Die Mechanik in ihrer Entwicklung», Leipzig 1901, s. 194. Buradan itabaren ilgili yerlerde bu baskının sayfa numaralarını köşeli parantezler içinde vereceğiz.* s. 201.

64) «Annalen der Naturphilosophie» — *pozitivist yönelimli dergi, 1901'den 1919'a değin Leipzig'te Wilhelm Ostwald tarafından yayınlanmıştır. Dergide yazanlar arasında Ernst Mach, Paul Volkmann ve diğerleri de vardı.* s. 208.

65) Bkz. Friedrich Engels, «Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu», Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. II, Berlin 1961, s. 343-345. s. 209.

66) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Berlin 1960, s. 51. s. 218.

67) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Berlin 1960, s. 61. s. 222.

68) «Natural Science» *(Doğa Bilimi) — revü türünden aylık dergi; 1892'den 1899'a değin Londra'da yayınlandı.* s. 232.

69) «The Philosophical Review» *(Felsefi Revü) — idealist yönelimli Amerikan dergisi, J. G. Schurman tarafından kurulmuştur; 1892'den beri yayınlanmaktadır.* s. 232.

70) Kitabın birinci baskısında «gülümseme değil, bilakis tiksinti uyandırıyor» yerine «sadece gülümseme uyandırmıyor» deniyordu. Lenin, baskı provalarını gözden geçirdikten sonra, A. I. Ulyanova-Yelizarova'ya burayı değiştirmesini ya da dizgi hataları cetveline alma-

sını rica etti. Lenin'in düzeltmesi, kitabın birinci baskısına eklenen «En önemli dizgi hataları cetveli»nde basıldı. s. 237.

71) Bkz. Friedrich Engels, «Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi ('Anti-Dühring')», Berlin 1960, s. 138/139. s. 238.

72) «Toplumbilimde öznel yöntem» — *tarihsel sürece bilimsel olmayan, idealist, toplumsal gelişmenin nesnel yasalarını yadsıyan ve toplumsal gelişmeyi «ünlü kişilerin» keyfi hareketlerine indirgeyen bir yaklaşım. 19. yüzyılın otuzlu ve kırklı yıllarında toplumbilimde öznel okulun yandaşları, genç-Hegel'cilerden B. Bauer, D. F. Strauß, M. Stirner ve diğerleri idi; halkı, «eleştirel düşünceli şahsiyetleri» körü körüne izleyen «eleştirici olmayan bir kitle» ilan ettiler. Marx ve Engels, genç-Hegel'cilerin görüşlerini «Kutsal Aile», «Alman İdeolojisi» ve diğer eserlerde esaslı ve çok yönlü bir eleştiriye tabi tuttular. Rusya'da 19. yüzyılın ikinci yarısında toplumbilimde öznel yöntemin temsilcileri olarak, toplumun gelişme yasalarının nesnel karakterini yadsıyan ve tarihi tek tek kahramanların, «olağanüstü şahsiyetler»in faaliyetlerine indirgeyen liberal Narodnikler (P. L. Lavrov, N. K. Mihayilovski v.d.) ortaya çıktılar. Öznelciler, diye yazıyordu V. I. Lenin 1894'te, «toplumsal görüngüler öylesine karışık ve çok çeşitli olduğundan, önemliyi önemsizden ayırmaksızın bunların incelenemeyeceğini, böyle bir ayırım için ama 'eleştirel düşünceli' ve 'ahlaken gelişmiş' şahsiyetlerin zorunlu önkoşul olduğunu iddia ediyorlardı» (Eserler, c. I, s. 425). Öznel yöntem geniş ölçüde gerici burjuva felsefesi, toplumbilimi ve tarihi tarafından, toplumsal gelişmenin yasalarını tahrif etmek ve Marksist-Leninist teoriye karşı mücadele etmek için kullanılmaktadır.*

Marksizm-Leninizm, toplumbilimde öznel-idealist yönelimin tamamen yanlışlığını ortaya çıkarmış ve insan toplumunun gelişmesi, tarihte halk kitlelerinin tayin edici rolü ve tek tek şahsiyetlerin eyleminin önemi üzerine gerçekten bilimsel, kendi içine kapalı bir öğreti yaratmıştır. s. 242.



inter
yayınları