Selâhattin Hilâv'a Saygı



Hazırlayanlar:
Doğan Özlem
Güçlü Ateşoğlu

agorakitaplığı

DOĞAN ÖZLEM

1944, İzmir'de doğumlu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980'de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içerisinde Muğla Üniversite Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde akademik hayata yeniden döndü. Hâlen aynı bölümde bölüm başkanıdır. Başta *Bilim Felsefesi* (1981), *Tarih Felsefesi* (1984), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (1986), *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990), *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (1991), *Felsefe Yazıları* (1993), *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri* (1994), *Felsefe ve Doğa Bilimleri* (1995) gibi telif kitapları ve çok sayıda çevirisi bulunan Doğan Özlem, 2005 yılında TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü'ne lâyık görülürken, 2004 yılında da onun adına *Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı* hazırlanmıştır.

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

1974, Ankara'da doğumlu. Lisans ve yüksek lisans eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yaptı. Hâlen aynı bölümde doktorasını yapmakta olan Ateşoğlu'nun, A. Kadir Çüçen ve H. Nur Erkızan'la birlikte hazırladıkları *Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı* (2004) ve Eyüp Ali Kılıçaslan'la hazırladıkları *Alman İdealizmi I: Fichte* (2005) dışında, Alman İdealizmi üzerine telif ve çeviri pek çok çalışması mevcuttur. 2001 yılından beri Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

SELÂHATTİN HİLÂV'A SAYGI

Hazırlayanlar:
Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu

a
agorakitaplığı

Düşünce/Felsefe 8

Selâhattin Hilâv'a Saygı
Hazırlayanlar:
Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu

Düzeltmen: Güçlü Ateşoğlu
Kapak tasarım: Mithat Çınar
Dizgi: Sibel Yurt

© 2006; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Agora Kitaplığı'na aittir.

Birinci Basım: Mayıs 2006
ISBN: 9944 - 916 - 19 - 6

Baskı ve Cilt: Kitap Matbaacılık
Tel: (0212) 501 46 36

AGORA KİTAPLIĞI
Gümüşsuyu Mahallesi Osmanlı Yokuşu,
Muhtar Kâmil Sokak No: 5/1 Taksim/İSTANBUL
Tel: (0212) 243 96 26-27 Fax: (0212) 243 96 28
www.agorakitapligi.com
e-posta: agora@agorakitapligi.com

İÇİNDEKİLER

Hazırlayanların Önsözü vii
Selâhattin Hilâv'ın Eserleri ix

SELÂHATTİN HİLÂV'A SAYGI

"Bu İnsanla Başa Çıkılmaz!" 1

I. BÖLÜM:
SELÂHATTİN HİLÂV ÜZERİNE YAZILAR

Selâhattin Hilâv: Bir Filozofun Ardından *(Doğan Özlem)* 13

"Kendi Yolunda Yalnız İlerlemek,
Filozof Olmanın Özüdür" *(Güçlü Ateşoğlu)* 21

Selâhattin Hilâv ya da Boş Kalan Odalar *(Ahmet Cemal)* 26

Cemaatsiz Peygamber Öldü! *(Necati Doğru)* 29

Çocukların Seni Özleyecek Selâhattin Abi *(Refik Durbaş)* 32

Gerçeği 'Deşmek' *(Alpay Kabacalı)* 34

Marksist Bir Aydın *(Ahmet Oktay)* 38

II. BÖLÜM:
SELÂHATTİN HİLÂV ÜZERİNE FELSEFİ-EDEBİ YAZILAR

Eşyalar... Eşyalar *(Nuri Bilgin)* 45

Olması Gereken Bir Etkinlik Olarak Felsefe *(Sinan Kadir Çelik)* 52

Alexandre Kojève'e Göre Hegel *(Betül Çotuksöken)* 59

"Edebiyat Yazıları"yla Selâhattin Hilâv'ın Kimliği Üzerine
Birkaç Not ya da 'Hilâv Edebiyat Eleştirmeni mi,
Kültür Tarihçisi mi?' Sorunsalı *(Yusuf Çotuksöken)* 64

Karl Marx'ın Emek Kavramı ve
Ekonomi Politiğin Eleştirisi *(Doğan Göçmen)* 79

Bir 'Öncü'nün Aziz Anısına *(Turhan Ilgaz)* 107
Selâhattin Hilâv İçin Küçük Bir Anahtar *(Alpay Kabacalı)* 112
Asya Tipi Üretim Tarzı Tartışmaları ve Marx *(Yücel Karadaş)* 115
Yokluğun Payı *(Orhan Koçak)* 132
Selâhattin Hilâv ve Sartre Üzerine *(Aliş Sağıroğlu)* 184
Şiddet Olarak İktidar? – Hegel ve Ötesi *(Önay Sözer)* 202
Felsefi Bilgiye Katkı Yönünde Hegel'in Felsefesinin Özellikleri *(Uluğ Nutku)* 215
Prodeterministik Diyalektiğe Bir Giriş *(Çetin Veysal)* 222
Edebiyata Felsefi Bakışa S. Hilâv'ın Katkısı Üzerine *(Ali Galip Yener)* .242
Bir Yazı *(Şahin Yenişehirlioğlu)* 251

HAZIRLAYANLARIN ÖNSÖZÜ

Hilâv hakkında bir armağan kitap hazırlamayı daha 2004'de tasarlamıştık. Ne yazık ki, Mayıs 2005'teki ani ölümü nedeniyle bu tasarıyı Hilâv yaşarken gerçekleştirmemiz mümkün olmadı. Bundan büyük üzüntü duyduk. Yine de, kitabı ölümünün birinci yıldönümüne yetiştirmiş olmamız, üzüntümüzü bir ölçüde azalttı.

Selâhattin Hilâv'a Saygı, doğrudan Hilâv üzerine yazılar ile Hilâv'ın düşünür, kültür ve edebiyat eleştirmeni olarak ilgilenmiş olduğu konu ve sorunlar bağlamında kaleme alınmış yazıların bir derlemesi olarak sunuluyor. Yazılarıyla katkıda bulunanlara ve daha önce *Defter* ve *Virgül* dergilerinde yayınlanmış olan bir söyleşi ile iki yazının yayımlanması için izinlerini esirgemeyen Metis Yayınları ve *Virgül* dergisi ilgililerine teşekkür ederiz.

Yazılara, edisyon çalışması kapsamında zorunlu bazı teknik gereklilikler dışında hiçbir müdahalede bulunulmamıştır. Kitabı her zamanki titiz ve özenli yayımcılık anlayışıyla basıma hazırlayan Agora Kitaplığı ilgililerine de, başta sevgili Osman Akınhay olmak üzere teşekkür ederiz.

Muğla, Mayıs 2006

SELÂHATTİN HİLÂV'IN BAŞLICA ESERLERİ

1) *Toplumculuk ve İnsan Problemleri*, 1966.
2) *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 1966 (Üçüncü baskı: İstanbul: Sosyal Yay., 1997).
3) *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul: Gerçek Yay., 1970 (son baskı: İstanbul: Koç Kültür Sanat, 2003).
4) *Gerçeküstücülük* (ilk cilt Ergin Erten ve Onat Kutlar; ikinci cilt Ergin Erten ve Said Maden ile birlikte), İstanbul: De Yay., 1983.
5) *Felsefe Yazıları*, İstanbul: YKY, 1993 (son baskı: İstanbul: YKY, 1995).
6) *Edebiyat Yazıları*, İstanbul: YKY, 1993 (son baskı: İstanbul: YKY, 1995).
7) *Türkiye Tarihi Cilt 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, (Cemil Koçak, Korkut Boratav, Mete Tunçay, Ayla Ödekan, Murat Katoğlu,Hikemt Özdemir'le birlikte), İstanbul: Cem Yay., 1995 (son baskı: İstanbul: Cem Yay., 2005).

SELÂHATTİN HİLÂV'IN BAŞLICA ÇEVİRİLERİ

1) Seldon Roman, "Çağdaş Şiir Üzerine", *Kervan Dergisi*, İzmir, 1946-7.
2) F.H. Heinemann, "Yabancılaşma ve Ötesi", *A Dergisi Varoluşçuluk Özel Sayısı* içinde, İstanbul, 1959 (Bu yazı, Türkçe felsefe literatüründe yabancılaşma (alienation) kavramından ilk söz eden yazıdır).
3) Oscar Wilde, *Dorian Gray'in Portresi*, İstanbul: Varlık Yay., 1959.
4) Jean-Paul Sartre, *Bulantı* (ikinci basım: İstanbul: Can Yay., 1997). (1961, 1962 yılları arasında Yelken,Değişim ve Ataç dergilerinde Hegel ve Sartre'dan çeviriler yapmıştır)
5) Roger Garaudy, *Jean-Paul Sartre ve Marxisme*, İstanbul: Sosyal Yay., 1962.
6) Sigmund Freud, *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, İstanbul: Ataç Yay., 1963.
7) Friedrich Engels, *Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi*, İstanbul: Sosyal Yay., 1964.
8) Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, İstanbul: Oluş Yay., 1963 (son baskı: İstanbul: Sosyal Yay., 1997).
9) Sigmun Freud, *Cinsiyet ve Psikanaliz*, İstanbul: Varlık Yay., 1963.
10) I.L. Caragiale, *Kayıp Mektup* (oyun), İstanbul: İzlem Yay., 1963.
11) Jaroslav Hasek, *Aslan Asker Chveik*, İstanbul: İzlem Yay., 1963.
12) Georgi Plehanov, "Hegel'in Felsefesi", *Eylem Dergisi*, 1964 (Daha sonra aynı yazı *Marksist Düşüncenin Temel Meseleleri* adlı kitaba alınmıştır).
13) Iris Murdoch, *Sartre: Yazarlığı ve Felsefesi*, İstanbul: De Yay., 1964.
14) Jules Moch ve Maurice Duverger, *Sosyalizme Giriş "Dünya Sosyalizme Gidiyor"*, (Doğan Avcıoğlu'yla birlikte), İstanbul: Devrimci Yayınlar Kooperatifi, 1964 (üçüncü baskı: İstanbul: Özgün Yay., 1974).
15) Jean-Paul Sartre, *Sinekler*, İstanbul: Dönem Yay., 1965.
16) Malavya ve Solodnikov, *Sovyetler Birliği ile Az Gelişmiş Ülkeler Arasında Ekonomik İşbirliği*, İstanbul: Gerçek Yay., 1965.
17) Pierre Jale, *Yoksul Ülkeler Nasıl Soyuluyor*, İstanbul: Yön Yay., 1965.

18) Roger Garaudy, *Sosyalizm ve Ahlâk*, İstanbul: Gerçek Yay., 1965.
19) Karl Marks, *Türkiye Üzerine: Şark Meselesi*, (Attila Tokatlı'yla birlikte), İstanbul: Gerçek Yay., 1968.
20) Karl Marks ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, İstanbul: Sosyal Yay., 1968.
21) Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, İstanbul: Öncü Kitabevi, 1968 (son baskı: İstanbul: Gökkuşağı Basın Yayın, 1995).
22) Louis Aragon, *Gerçek Dünya*, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1968.
23) Ignazio Silone, *Ekmek ve Şarap*, İstanbul: Gün Matbaası, 1968.
24) Isaac Deutscher, *Stalin: Bir Devrimcinin Hayatı*, İstanbul: Ağaoğlu Yay., 1969 (son baskı: İstanbul: Sosyal Yay., 1990).
25) Freud-Jung-Adler, *Freud ve Baba Katilliği: Psikanaliz Açısından Edebiyat*, Ankara: Dost Kitabevi, 1981.
26) Michel Foucault, *Ders Özetleri "1970-1982"*, İstanbul: YKY, 1992 (son baskı: İstanbul: YKY, 1995).
27) Michel Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, İstanbul: YKY, 1993 (son baskı: İstanbul: YKY, 1995).
28) Georgi Plehanov, Marksizmin Temel Sorunları, İstanbul: Sosyal Yay., 1994.
29) Denis Diderot ve Jean Le Rond d'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, İstanbul: YKY, 1996.
30) Jean-Paul Sartre, *Sözcükler*, İstanbul: Can Yay., 1997.
31) Germain Bazin, *Sanat Tarihi*, (Üzra Nural'la birlikte), İstanbul: Sosyal Yay., 1998.
32) Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, İstanbul: YKY, 2001.
33) Gérard Nerval, *Doğu'da Seyahat*, İstanbul: YKY., 2004.

(Bu kaynakçayı hazırlamamızda bize yardımcı olan Sayın Alpay Kabacalı'ya teşekkürü bir borç biliriz –haz. n.)

SELÂHATTİN HİLÂV'A SAYGI

"Bence yaşamın anlamı, bu sorunun kendisindedir; yani, yaşamın anlamının sorulmasıdır. Başka bir deyişle, bu anlam, yaşamın sürekli olarak irdelenmesinde ve yaşama bir anlam kazandırma çabasındadır. Bu açıdan, yaşamın anlamı, bu anlamı sormaya mahkûm olmaktır, diyebiliriz".

(*Felsefe Yazıları*, s. 362)

"BU İNSANLA BAŞA ÇIKILMAZ!"



Uzun yıllardır felsefe ve edebiyat üzerine yazılarıyla tanıdığımız Selâhattin Hilâv'ın seçme yazılarından oluşan kitapları Yapı Kredi Yayınları tarafından yayımlanmıştı. Şu sıralar Kojeve'nin bir kitabını çeviren Hilâv'la, felsefe eğitimi, Kemal Tahir'le ilişkisi, Osmanlı toplumu ve şiir hakkında konuştuk...

Solla nasıl tanıştığınızdan başlayalım isterseniz...

Selâhattin Hilâv: Karagümrük'te ortaokulda okurken edebiyat hocamız Rıfat Ilgaz'dı. Önceleri gayet güzel lirik şiirler yazardı, *Sınıf* gibi kitaplar yazması sonradır. Çok soğuk havalarda bile ceketle gelirdi okula, çok da yakışıklı bir erkekti, Karadenizli ama Gürcü kökenli. İlk etki ondan sayılır. Tabii liseye gelince Nazım Hikmet'ler filan okuma-

*) Selâhattin Hilâv'la yapılan bu söyleşi daha önce *Virgül* dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. sayı: 20, Haziran 1999, s. 22-25.

ya başlıyoruz. Lisede edebiyat hocamız Salim Rıza Kırkpınar'dı. Bir gün bize Divan şiiri okuyordu, tabii çok iyi biliyor Divan şiirini, arada herif birden çıldırıp Nazım Hikmet okumaya başlamaz mı! O zamanlar Nazım okumak cesaret isterdi, adamı ipe çekerler. Biz de Beyazıt Kütüphanesi'nde Nazım'ın kitaplarını okuyoruz, adamlar unutmuşlar orada kitapları. 1943-1944 seneleri bunlar, aslında biliyorsunuz solcular genellikle işe şiir ve Nazım Hikmet okumakla başlarlar, çünkü fikir diye bir şey yok, felsefe kitabı yok, ufak tefek bir şeyler var ama onlar da yasak. Eski dergiler, biraz Doktor Hikmet Kıvılcımlı'nın yazdıkları, biraz Cerrahoğlu'nun risaleleri var ve onlar da elden ele dolaşıyor. Tabii orada şiirin gücünü de görüyorsunuz, korkunç bir şey, ama şiirin verdiği güç yetmiyor insana, o bir hazırlıktır, başka yere yöneltir insanı. Ben de işte ondan sonra 'bu işin aslı' nedir diye sorup felsefeye yöneldim. Üniversiteye girdim, bir yandan yabancı dil öğrenmeye çalışıyorum, bir yandan da gizli gizli kitaplar bulup okuyorum.

O dönemde Türkçe'de felsefe literatürü çok gelişkin sayılmaz, ama sizin bir avantajınız var; babanızın size verdiği eğitim, onunla tartışmalarınız...

S.H.: A tabii, öyle bir 'background' var, çünkü o felsefe hocasıydı. Gerçi o dönemde Türkçe'de felsefe kitabı falan vardı, ama bizim yöneldiğimiz Marksizm'e ilişkin pek bir şey yoktu. Babamla İslâm felsefesi üzerine tartışırdık, çünkü o zaten o işin hocasıydı. Babam çok hoş bir adamdı, benle de alay ederdi: "Yahu tamam, bunlar iyi de biraz hayali şeyler değil mi?" derdi. "Comte'un, Marx'ın fikirleri iyi ama, bunlar nasıl fiiliyata dökülebilir?" diye sorardı. Bana eski yazıyı öğretti. *Fuzuli Divanı*'nı okutarak öğretti. Hiç alfabeyi öğretmeden doğrudan doğruya okuturdu, yani bugünkü 'audio-visuel' denen şeyin eski biçimidir bu. Kendisi okuyor, ben bakıyorum, bir daha okuyor, bir daha okuyor, yorulunca bırakıyor, ertesi gün gene okuyor. Bir hafta, on gün sonra siz de artık harfleri görünce okumaya başlıyorsunuz, okuduktan sonra anlamını açıklıyor. Ben o sıralar 8-9 yaşındayım. Hiç unutmam, en zorundan, *Gül* kasidesinden başladı Fuzuli'nin. Sonra *Su* kasidesine geçti, o daha rahattı, öyle öyle söktük. Yıllar sonra lisede bir başka edebiyat öğretmenimiz Hakkı Süha Gezgin bize, "Kimdir en büyük eleştirmen, şair?" diye sormuştu. Ben de babama sordum. Bana dedi ki, "Tanzimat filan hepsi palavradır, Fuzuli, Nefi, Baki'den çıkar, Yahya Kemal ve Nazım Hikmet'e gelir."

Yahya Kemal de öyle diyor zaten: "Nedim'den sonra ben geldim."

S.H.: Evet, ama babamın Nazım'ı da sayması çok ilginç. "Gerçek şairler onlardır, münekkit de Nurullah Ataç'tır," dedi. O kadar Doğu kültürüyle yetişmiş biri, ama kafası açık. Tabii bunlar yetmiyor genç insana ve nereden besleneceğinizi araştırmaya başlıyorsunuz, korkunç bir mücadeledir bu. Üniversitede istediğimiz şeyi pek öğrenemiyorduk tabii, ancak Hegel'e kadar gelirler felsefede. Hegel'i de doğru dürüst anlatmazlardı. Üstelik bizim hocalarımız çok iyiydi; Macit Bey, Takiyettin, Hasan Şevket, Hilmi Ziya, Halil Vehbi Bey. Ama ne yapsın adamlar, korkuyorlar, biliyorlar ama anlatamıyorlar. 1951'de bitirdim ben üniversiteyi.

Hilmi Ziya'nın da Marksist olduğu dönem galiba.

S.H.: Tabii, Hilmi Ziya daha evvel *İnsan* dergisini çıkarmıştı. Beni çok severdi, asistan almak isterdi. Çok bilgili, çalışmasına hayran olduğum biriydi. Fakat '51 tevkifatı olunca biz de girdik içeri, tabii hocalar korkuyorlar. Onun Komünist Partili bir akrabası vardı. Biz de Yüksek Tahsil Gençlik Derneği üyesiyiz. Komünist Partisi'nin gençlik koludur bu. Halil Vehbi de klasik felsefeyi çok iyi bilen biriydi. Macit Bey de öyle; eskiden faşistti o, sonra demokrat oldu, ama her zaman Atatürkçüydü. Şimdi ikisi de olunca Atatürkçü oluyorsunuz, o da tuhaf bir şey. Atatürkçülükte bir uzlaşma var.

Babasının asker oluşunun da etkisi vardır belki.

S.H.: İstanbul'a ilk giren meşhur komutan Şükrü Naili Paşa'nın oğludur. Çok hoş insanlardı.

Hocalarınız arasında, sanırım bir de Nurettin Topçu var.

S.H.: Evet, çok ilginç bir insandı o da, ama o benim liseden hocamdı. Sorbonne'da felsefede doktora yapmıştı, sonradan değişti. Hatta Hilmi Ziya'nın onun tezi üzerine yazıları vardı. Topçu çok enteresan bir adamdı, ders verirken birden kesip *Madame Bovary* üzerine konuşuyordu, harika bir şey bizim açımızdan, ama ilgisi vardı tabii dersle. O zamanlar yoktu Müslümanlık, sonradan aksiyon felsefesine, Blondel'e yöneldi. Bunlar iyi yetişmiş insanlardı, ama yine de bizim bir kaynaktan beslenme ihtiyacımızı tamamen doyurmuyordu. Ben de 1953'te çektim, Fransa'ya gittim. Hocalarım da beni korumak amacıyla bir an önce gitmemi istiyorlardı zaten, çünkü başımızdan geçen olaylar bili-

niyor. O zamanlar döviz izni çok zor veriliyordu, dil sınavını verince izni de aldım, gittim. Bu sefer de orada Fehmi Baldaş'a çarptım.

Kimdir o?

S.H.: Herif bela bir müfettiş. Ben orada Lukacs üzerine tez yapmak istiyorum, *Roman Teorisi* üzerine. Birkaç ay sonra herif beni çağırdı, gittim. Bana, "İstanbul'a dönmenizi istiyorlar," dedi. Ben de ona, "Ben buraya geldim bir defa, bir daha dönmem," dedim. Tabii bizim dövizi kestiler hemen, ama mühim değil. Yirmi altı yaşımdayım daha, dünya gözüme şu kadar görünüyor. Orada beş sene her istediğimi okuyabildim. İşçi üniversitelerinde Komünist Partili hocalar ders veriyordu. Henri Lefebvre ders veriyor, düşünün, Garaudy geliyor, o zamanlar iyi zamanlarıydı tabii. Desanty var, Gurvitch var, Hegel'i çeviren Jean Hippolit var Akşam meyhaneye gidiyorsunuz, orada da Jean Genet'yi görüyorsunuz.

Attila Tokatlı'yla orada mı başlıyor arkadaşlığınız?

S.H.: Evet, Attila'yı, Galip Üstün'le beraber TKP gönderdi bana, ama onlar bilmiyorlar partinin gönderdiğini. İkisi de çok şeker çocuklar; Attila çok iyi Fransızca biliyor kerata, Paul Valery'ye meraklı. Bendeki bir iki kitabı okuyunca şaşırdı çocuk, baktım bir ay sonra Paul Valery'leri götürmüş, eski kitapçıya satmış. Ondan sonra sabahlara kadar Marksizm okuyor, ben artık, "Çocuk çıldırdı," dedim.

Mem-u Zin'*i de ilk o basmış galiba.*

S.H.: Mehmet Ali diye bir arkadaşımız vardı, Attila onun yayınevinin başına geçince orada bastı *Mem-u Zin*'i. Mem-u Zin'i çeviren Mehmet Emin de çok yakın arkadaşımızdır.

Bulantı'*yı çevirmeye Paris'te mi başlamıştınız?*

S.H.: Evet, orada başladım.

İlk Şükran Kurdakul'un Ataç Yayınları mı basmıştı?

S.H.: Evet, sonra da bir sürü baskı yaptı.

Bu arada Türkiye'ye geliş 1957 mi, 1958 mi?

S.H.: 1958. Tabii gazetelerde falan çalıştım, çeviriler yaptım, üniversiteye almazlardı zaten. 1960'ta hükümet darbesinden sonra, 'ihtilal' filan diyorlar ama hükümet darbesidir, bir rahatlık oldu. O za-

man Enver Aytekin'in Sosyal Yayınlar'ı kuruldu, ki çok önemlidir. Yön'de de yazıyordum o sıralar.

Kemal Tahir'le ilişkiniz nasıl başlamıştı?

S.H.: Benim hayatımda etkilendiğim üç-dört kişi vardır, bunlardan biri de Kemal Tahir'dir. Hem klasik düşünceyle yetişmişti, hem de o klasik düşüncenin ötesine geçmek, onu eleştirmek isteyen bir insandı. Çok zeki bir adamdı, romanları çok kuvvetlidir, mesela onu da çok severim ama Orhan Kemal'e hiç benzemez romanları. Orhan Kemal çok bildik tarzda yazan bir romancıydı. Kemal Tahir'in en önemli noktası, komünist anlayışın ve Türkiye'de Komünist Partisi'nin anlayışının eleştirilmesidir. "Siz birtakım gerçekleri görmüyorsunuz," diyordu yani. Görmemelerinin de bir sebebi var, o ayrı. "Gerçeklere gözünüzü kapıyorsunuz, yukarıdan Komintern'den gelen direktife kulak veriyorsunuz ve bir de bu halkı anlamıyorsunuz," diyordu. Bu halk nedir? Kemal Tahir'in önemi bu soruyu sormasındadır. Bugün de aynı şey var. Malatya'da bir türban olayı var mesela, şimdi bu ayaklanmadır.

Cumhuriyet *de 'halkışma' diye vermiş zaten.*

S.H.: Ama bu çok önemlidir, iki gücün çarpışmasıdır. Osmanlı'dan gelen eski merkezî güç ve militarist yönetim iktidarı ile halkın dinde ifadesini bulan çatışmasıdır ve bu sınıf çatışması değildir. İlginç bir şeydir bu ve sadece Doğu ülkelerinde oluyor, çünkü sınıf yok oralarda, Batı'daki gibi eklemlenmiş değildir sınıflar. Cezayir'de, İran'da, Afganistan'da olan da aynı meseledir.

Anadolu Aydınlanması işe yaramamış galiba!

S.H.: Ne aydınlanmasıymış o?! Aydınlanma felsefesinin bazı kuralları var; insanlara insan hakları açısından bakmak Diderot'nun, D'Alembert'in temelidir. Kaba milliyetçilik, yontulmamış bir şovenizm yoktur, tam tersine. Aydınlanmacıların ekonomik görüşleri serbest rekabettir, sense devletçisin, buyur bakalım. Aydınlanma'yı elektrik filan zannediyorlar bunlar, lambaya dokunuyorsun açılıyor. Bunlar laik ve Batıcı tamam, ama bunun Aydınlanma'yla alakası yok ki. Ayrıca, Aydınlanmacı 'herkes ille de laik olsun' demiyor, bir de o var. Herkes kendi dinini seçebilir; Voltaire Deist'tir, Rousseau da Theist'tir. Hegel'i de Aydınlanmacı zannediyorlar, oysa dünyada Hegel kadar Aydınlanmacıları eleştiren yoktur.

O bakımdan Kemal Tahir'in bu halkın gerçek özünü anlamaya yönelmesi çok önemlidir. Romancı olduğu için soyut fikirlerin ötesinde somut olanı da gözlemliyor. '600 yıl boyunca nasıl bir üretim biçimi yaşamışlar' diye merak ediyor. İnsanı yapan üretim biçimidir; üretim biçimi belli insan tipleri yaratır. Burada gidiyor, 'gaza' esprisiyle talan ediyor, kendisinin bir üretimi yok. Başkasını askeri güçle boyunduruk altına alıp onun üzerinden pay alıyor. Onu almak için büyük mimari eserler yapıyor; köprüler, vs. onun içindir. O köprüleri yapanların çoğu gayrimüslimdir, camileri yapan da Ermenidir.

Bu özel durum da Türk insanına bazı özellikler, hasletler kazandırmış olmalı. Kemal Tahir'in romanlarında bu konudaki düşüncesini bulmak da mümkün.

S.H.: Tabii ama bu hasletler nedir? Bunu Batılı bireyle karşılaştırdığında, burada birey yoktur. Kuldur bunların hepsi. Bugün de aynı şey. Kulluk sisteminde hukuk olmaz. Tanrı'ya bağlı her şey. Burada üretim yok, insan bir şey üretmezse kendini geliştiremez. Hegel'in meşhur lafıdır: "İnsan ancak çalışma ve mücadeleyle insan olur." Çünkü insan ancak mücadeleyle kendinin ne olduğunu bilir ve çalışarak dünyayı ve kendini değiştirir. Batı'da öyledir.

Tanpınar üzerine yazılarınızda bu üretim meselesi üzerinde durmuştunuz, ama o yıllarda tuhaf bir şekilde pek öyle algılanmadı. "Tanpınar büyük bir yazar ve bunun temelinde üretimin öneminin farkına varmış olması yatıyor," diyordunuz.

S.H.: Tanpınar bunu açıkça yazıyor. "Biz de üretim yapsak, müstahsil bir toplum olsak," diyor. Kemal Tahir'le Tanpınar bu konuda iki ayrı yerden kalkıp aynı noktaya geliyorlar.

Kemal Tahir'le TİP ve TKP arasındaki soğuma ve giderek düşmanlık nasıl gelişti?

S.H.: Kemal Tahir zaten kendini biraz uzakta tutuyordu. Siyasal şeylere o kadar da önem vermiyordu, düşünce üretmeyi önemsiyordu. "Yahu bizimkiler de hep Sovyet ordusunu bekliyorlar," diyordu. Onun meselesi başkaydı, kendi hakikatiyle uğraşıyordu.

Kemal Tahir Osmanlı toplumunu severdi.

S.H.: Doğru, onu belki biraz abartırdı, ama bunu daha çok İttihat Terakki ve Cumhuriyet dönemindeki yozlaşmaya karşı söylüyordu.

Çünkü İttihatçılar döneminde herkes birbirini öldürüyordu, Cumhuriyet dönemindeyse baskının, faşizmin dikâlâsı vardı. Yani, Osmanlı'yı onlara nispeten olumluyordu, yoksa onu ideal bir şey olarak görmüyordu.

Kemal Tahir'e şöyle suçlamalar da gelmiştir: "Bu adam bilim yapmak istiyor aslında, ama bilimi roman kılığı içinde yapıyor ve bu da olmuyor."

S.H.: Ama bu Emile Zola için de söylenebilir. Önemli olan romancının yazdığı romanın ne kadar başarılı olduğu. İyi bir yazar değilse düşüncesi sırıtır. Burada bilim alanından estetik alanına geçiyoruz, bunlar ayrı alanlardır. Kemal Tahir'in birçok romanı çok güzeldir. *Sağırdere*'de, *Göl İnsanları*'nda, *Yedi Çınar Yaylası*'nda düşünce sırıtmaz. Aslında ilk yazdıkları, hikâyelerdir, hapse girmeden önce. Sonra da dönmedi hikâyeye.

Belki şu söylenebilir Kemal Tahir için. Aslında Osmanlının benzersizliği düşüncesi eskiden de vardı. Kemal Tahir de biraz bunu abartmadı mı? Sonra aynı mantık Kemal Tahir için de işletildi. Kemal Tahir 'benzersiz' bir romancı, Dostoyevski'den büyük romancı sayılmaya başlandı.

S.H.: Tabii, bunlar saçma şeyler, niçin insanları böyle takımlar gibi mukayese edelim. Aptalca. Dostoyevski ayrı, Kemal Tahir ayrıdır. Aslında bu hiyerarşik bir dünya görüşünün ürettiği bir düşünce, tamamen Doğu düşüncesinin yarattığı bir şeydir. Batı'da kimse kalkıp Dostoyevski Tolstoy'dan üstün mü, Kafka Musil'den üstün mü diye düşünmez. Bu tam alaturka, askeri düşüncedir aslında; yüzbaşı, albay, binbaşı gibi... Kemal Tahir bu meseleler üzerine hiçbir Marksistin düşünmediği zamanlarda ve derinlemesine çalıştı. Fransa'dan *Mısır: Askeri Toplum* kitabını getirtti Enver Abdül Malik'in. ATÜT'ü başlatan budur. Bu da ilginçtir, düşünün, bunu başlatan da bir edebiyatçıdır. Bazen benden de bir şeyler çevirmemi isterdi. Teorik fikirlerle kendi deneyimlerini birleştirebilen bir adamdı. Bizim edebiyatçılarda böyle fikri bir çalışma yoktur, Tanpınar ve birkaç kişiden başka. Öteki taraftа yanlış da olsa Peyami Safa'da vardır biraz. Düşünce ile edebiyatı ayrı şeyler zannediyorlar çünkü, Osmanlı düşüncesidir bu. Osmanlıda fikriyat yoktur, ideoloji vardır. En büyük şair Baki'dir. Baki bir fikir tanıtmaz, ama en büyük özelliği tanıtanımaz oluşudur, bunu da dolaylı olarak anlıyoruz şiirlerinden. Bu da negatif bir şeydir aslında, bir şey söylemiyor da ne olmadığını anlıyoruz.

"Düşünceden kaç, evliyalara yönel," diyen de Baki miydi?

S.H.: Hayır, o Nâbi'dir. O bütün eski İslâm düşüncesinde var zaten, 'felsefeden eyle hazer' derler. Baki öyle bir şey söylemiyor, çünkü zaten tanrıtanımaz. Bütün Divanlarda tanrıya yakarma bölümü vardır, ama onda yok, inanılmaz bir şey. Ne münacaat var ne de naat. Münacaat tanrıya, naat peygambere yazılan övgüdür, ki bütün divanların başında vardır. Onunkiyse mersiyeyle başlıyor, Kanuni mersiyesiyle.

O yıllarda Halit Refiğ, Metin Erksan gibi sinemacıların Kemal Tahir'in bu düşüncelerine ilgi göstermeleri nasıl başladı?

S.H.: Tabii onlarda solcu damarı vardı, Metin mesela bizim eski dernektendir. En genç üyesidir. Halit de bizimle beraberdi. Onlar da somut insanla uğraştıkları için belki bir açılım imkânı gördüler, şablonlardan kurtulma fırsatı buldular. Türk sinemasının çizgisi belliydi zaten, sinema falan değildi o, masaldır hepsi.

Sonra Kemal Tahir'e de dayandırılan Millî Sinema lafları dolaştı ama ortalıkta.

S.H.: Bir insanın tutarlı olması, belli bir çizgiyi gelişerek devam ettirmesi çok zor bir şeydir. İster sanatçı olsun, ister düşünür. Hele bizim gibi ülkelerde daha da zordur. Attilâ İlhan'ı alsanız şimdi; o da bir zamanlar Mavici, Kemalistti, şimdi gelmiş Kemal Tahir'in laflarını söylüyor. Kimin lafını kime satıyorsun? Bir de bunlarda kaynak gösterme özelliği yoktur. Ama güzel şiirler yazmış biridir, o da ayrı.

Biraz da şiirden konuşalım. Siz hem Baudelaire'i hem eski şiiri seviyorsunuz.

S.H.: Evet, o benim de çözemediğim bir şeydir. Bizim Ömer Uluç resimler yapacak diye *Baki Divanı*'nı taradım, tam da bitiremedim gerçi, ama epey bir şey verdim ona. Başına da "Baki ve Baudelaire" diye bir metin yazayım dedim. Sonra da kendime sordum, "Be adam, nasıl bu ikisini birlikte seviyorsun?" Burada estetik bir deney var. Bunun hesabını veremem herhalde, ama ikisi de çok güzel.

Peki, Baudelaire'in pembe yanı neresi? "Ahmet Muhip, Baudelaire'in pembe yanını sevdi," diyorsunuz çünkü.

S.H.: Ahmet Muhip'in trajiklik duygusu yoktur da ondan, oysa Baudelaire trajiktir. Baudelaire'in pembe yanı yoktur aslında, o Ahmet Muhip'in pembe yanıdır. Bakın, *"Ey acı, ey acı, zaman hayatı yi-*

yor" diyen bir adamdan ne olur? Korkunç bir şey. Ahmet Muhip de bazı güzel şiirler yazmıştır, "Olvido" Baudelaire'yen bir şiirdir, ama o kadardır. Necip Fazıl'da daha çok vardır Baudelaire etkisi. Yahya Kemal'de de vardır bir ölçüde. Söylüyor zaten, "Ben de Baudelaireperesttim," diye. Modernizmin başıdır o dönem, Lautréamont, Rimbaud... Aslında Lermontov'dan başlar, *Zamanımızın Bir Kahramanı*'yla, sonra Dostoyevski, Tolstoy, tabii Gogol de var. Hatta Rus edebiyatı modernizmin köküdür. Amerika'da da Poe; bunlar modern dünyanın bilincini değiştiren adamlardır. Burada trajik bir olgu, bir yırtılmışlık vardır. Gerçeküstücüler de onlardan beslenmiştir. Ama Baki başka bir şey, kaç sene önce yazmış, ama Türkçesi hâlâ müthiş, çelik gibi.

Dünyadaki bu yeni sağcılaşmaya nasıl bakıyorsunuz: küreselleşme, neo-liberalizm.

S.H.: Eskiden de dünya solcu olmamıştı ki.

Ama hiç bu kadar yekpare de olmamıştı.

S.H.: Sovyetler'in yıkılmasından sonra Amerika'nın tek başına kalması ve buna karşı da bazı tikel şeylerin, milliyetçi hareketlerin başkaldırmasıdır yaşanan. Tabii bunu o kadar tahmin etmediler ve başlarına belayı aldılar, bak Sırbistan'ı sandıkları kadar kolay dize getiremediler. Tabii bir de silahlarını deniyorlar orada. Bu da insanın ne kadar alçak olduğunu gösteriyor. Sosyalizm, teorik olarak, hiç olmazsa insanı yücelten, 'insan buna layıktır' diyen bir şeydi. O düşünce gene etik olarak güzel, doğru bir düşünce. Hatta Marksizmin etik yanı bilimsel yanından daha güçlüdür de, çünkü insana güvenir. İnsan tabiatının sabit olmadığını savunur. Sokrat'ın lafını hatırlayın: "Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz." Yani, kötülüğü cahil olduğu için yapıyor, "Ancak toplumsal şeyler değişirse insan iyi olur," der. Fiili olarak baktığındaysa alçak bir yaratık, insan. Sırpların yaptıklarına bakın, Afganistan'da olanlara bakın. Yani, iş yok insanda.

Kendi yarattığı imkânlara layık değil.

S.H.: Değil, Sırbistan'da o nasıl zulümdür ki insan yapabiliyor. Tamam, birisi senin üzerine gelirse yaparsın, ama orada zavallı oturan insanlara nasıl yaparsın? Yani, bu insanla başa çıkılmaz.

Marksizm biraz saf kaldı galiba, insanın kötülüğünü tahmin etmekte.

S.H.: Tabii saf kaldı, ama 'saf olan yanlıştır' diye bir şey yok, doğru da olabilir. İnsana fazla güvenmiş olabilir. Bu eski bir düşünce aslında. Rousseau'da da, bütün Aydınlanmacılar'da da vardır bu.

Öte yandan, Rousseau insanlara karşı en kızgın adamdır.

S.H.: O zamanki toplumsal ortama karşıdır kızgınlığı. Diyor ki, "Bu medeniyet, bilimler insanı bozmuştur." Modern yabancılaşma kavramı da Rousseau'dadır, tabii Platon'dan sonra. "Bunlar insanı tabiattan uzaklaştırmış, yabancılaştırmıştır," diyor. Kendi çerçevesi içinde devrimcidir bu tavır.

'Yabancılaşma' kavramını da Türkçe'ye siz kazandırdınız.

S.H.: Evet, şimdi miri malı oldu, her şey için kullanılıyor. 'Karımdan yabancılaştım' diyor adam. Ne alakası var bunun? Bizim memleket böyledir, bir kelimeyi atarsın ortaya, ondan sonra allah muhafaza. Memleketin kültür seviyesinin içine düşüyor zavallı. Orda artık başına neler gelir, bilinmez.

Biraz da içkiden söz edelim.

S.H.: Dünyanın en güzel şeyi. Bir kere bu memlekette yaşama olanağı sağlıyor insana, yoksa katil olur insan. Ben esas olarak yirmi beş yaşından sonra Paris'te çoğalttım içkiyi. Ama gitmeden önce de Metin Eloğlu'yla içerdik, Edip de sonra bize katıldı, Edip otuz yaşından sonra başladı içmeye. Orhan Peker, Kuzgun Acar, Mücap, Ömer Uluç. Londra barına giderdik, orada piç Ergin vardı, hem Batı müziğini bilir hem alaturka çalardı bize.

Oktay Rifat gelir miydi Lambo'ya, Lefter'e?

S.H.: Yok canım, Oktay dört taneden fazla içmezdi. Bizim gibi her gün içmezdi. "Ben katriem'i içtim," derdi, yani dördüncümü. Akşam içerdi bir de, öğlen içmezdi. Bunlar öğlen fasulye falan yerlerdi, Allah kahretsin, hiç sevmem fasulyeyi, nefret ederim. İçki içmeden yemek yemek en nefret ettiğim şeydir. On dakikada bir şey yiyip masadan kalkılır mı? Ayıp!

Orhan Peker'le Kuzgun da içerken bir şey yemezlerdi.

S.H.: Çok şeker çocuklardı onlar. Kuzgun'un annesi zencidir, bizi akşam çağırırdı, güzel dolmalar yapardı bize, ayıp olmasın diye yerdik biraz.

I. BÖLÜM

SELÂHATTİN HİLÂV ÜZERİNE YAZILAR

SELÂHATTİN HİLÂV: BİR FİLOZOFUN ARDINDAN

Doğan Özlem*

Selâhattin Hilâv'ı 1980'de, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde tanıdım. Ben çiçeği burnunda bir asistan, o öğretim görevlisiydi. Eserlerinden, özellikle çevirilerinden bildiğim Hilâv'ı şahsen tanımış olmaktan büyük heyecan duyduğumu hatırlıyorum. Daha ilk günlerde Hilâv'la aramızda bir ağabey-kardeş ilişkisi gelişti. Hemen her gün Bornova'da Kemal'in Yeri'nde veya Kemeraltı ve çevresindeki meyhanelerden birinde, çoğunlukla grup halinde beraber oluyorduk. Ne yazık ki, bu beraberlik ancak bir yıl sürebildi. Hilâv öğretim görevliliğini bırakıp İstanbul'a döndü. İstanbul'a her gidişimde de Çiçek Pasajı'nda veya Hasnun Galip'teki bir birahanede buluşurduk. O sıralarda Taksim'de Kazancı Yokuşu'nda, bir apartmanın çatı katında yaşıyor, evi Halikarnas Balıkçısı'nın oğlu,

*) Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

benim İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden Latince hocam, nezaket ve zarafet timsali Sina Kabaağaç'la paylaşıyordu. Bodrum'da, Türkbükü'ndeki yazlığına Mayıs'ta gider, Ekim'de, Kasım'da İstanbul'a dönerdi. Gidiş gelişleri sırasında İzmir'den çoğunlukla transit geçmez, bir iki gün kalır ve tabii o günlerde meyhanelerde toplaşılırdı. 1995'e kadar ilişkimiz kesintisiz sürdü. Çıkan telif ve çeviri kitaplarımızı birbirimize hiç zaman geçirmeden gönderir, uzun telefon sohbetleri ederdik. 1995-2003 arasında ne yazık ki ilişkimizde bir kopukluk oldu. Bunun belirli bir nedeni yoktu. Aramızda bir dargınlık, kırgınlık asla olmamıştı. Esasında Hilâv tüm dışadönük görünümüne, hareketli gibi görünen yaşamına rağmen bir çeşit münzeviydi. En hararetli sofra tartışmalarının ortasında bile bazen gözünü birkaç saniye bir noktaya sabitler ve öyle kalırdı ki, o sırada kendi içine çekildiğini, inzivasını yaşadığını hissederdim. O yıllardaki kopukluğun bir önemli nedenini onun bu çok kendine özgü münzeviliğine bağlayabiliyorum.

2003'ün son iki ve 2004'ün ilk altı ayı içinde, İstanbul'da, Yapı Kredi Kültür Merkezi'nde, "20. Yüzyıl Avrupa Felsefesi" başlığı altında, her ay bir konferans olmak üzere sekiz konferans vermiştim. Bir konferanstan sonra bir genç yanıma geldi, bana Hilâv'dan mesaj getirdiğini söyledi ve Hilâv'ın Yapı Kredi Yayınları arasında yeniden basılan *Felsefe Yazıları* ve *Edebiyat Yazıları* adlı imzalı kitaplarını verdi. Hilâv'ı ertesi gün sabah sabah aradım ve bir iki saat sonra bir yerde buluşup öğle rakısına oturduk, hasret giderdik. 2005 Mayısındaki ölümüne kadar Hilâv'la, İstanbul'a aylık gelişlerimde hep beraber olduk. 2004 Ekiminde Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nce Muğla Üniversitesi'nde düzenlenen bir "Kojève" panelinde yine beraberdik. Panelden sonra kendisine Muğla Üniversitesi Rektörlüğü'nce bir onur plaketi verilmişti. Sanırım bu plaket, üniversiteden hep uzak durmuş olan Hilâv'ın bir üniversiteden almış olduğu ilk ve tek plaket oldu. 2004-2005 döneminde Yapı Kredi Kültür Merkezi'nde "Kavramlar ve Bağlamları" başlığı altında bir söyleşi dizisi başlatmıştım. Her ay bir veya daha fazla felsefeci konuğumla bir kavramı ele alacak, irdeleyip, salondakilerle birlikte tartışmaya açacaktık. Dizinin ilk söyleşisini "Kavram Üzerine" başlığı altında Hilâv'la birlikte gerçekleştirdik. Bu diziyi sağlık sorunlarım nedeniyle devam ettiremedim. Fakat Hilâv'la gerçekleştirdiğimiz söyleşi hakkında izleyicilerden, "Tadı damağımızda kaldı," sözlerini duymak, Hilâv'ı da

beni de pek sevindirmişti. Bu söyleşi Hilâv'ın filozof olarak izleyici önüne çıktığı son etkinlik oldu.

Hilâv benim için çeyrek yüzyıl boyunca hep 'Selâhattin Ağabey' oldu, öyle kaldı. Zarif, kibar, şık, edep ve erkân bilir, erkek güzeli bir insandı; tek sözcükle bir beyefendiydi. Felsefi ve edebi konularda tepkileri ve eleştirilerini bazen biraz sert bir şekilde dile getirirdi; fakat bu sertlikte bile bir zarafet bulunurdu. İlişkilerinde hep ölçülüydü. Bana göre, sahip olduğu birçok erdem arasında ön sıralarda herhalde ölçülülük yer alır. Sevgisinde de, öfkesinde de ölçülüydü. ilişkilerinde mesafeliydi. Onu yakından tanımayanlar bu mesafeliliği kendini beğenmişlik olarak algılayabilirlerdi. Oysa o mesafe koymayı bir kendini koruma şekli olarak görürdü. Laubalilikten hiç hoşlanmazdı ve laubaliliği samimiyet belirtisi olarak anlayanlardan hatta kaçardı.

Selâhattin Ağabey, kendi deyimiyle, 'koket aydın'dan nefret ederdi. Koket aydın, büyük çoğunluğuyla Batı'dan devşirdiği, fakat içeriğine, anlamına doğru dürüst nüfuz edemediği kavramları, düşünceleri kafasının orasına burasına bijuterilerden alınmış takılar gibi takıp takıştıran, bunları içki sofralarında, gazetelerin köşe yazılarında, çok satar dergilerin 'entel' sayfalarında yalan yanlış, allayıp pullayarak dile getiren, fakat esasında tek amacı kendini sergilemek ve pazarlamak olan aydındı. Esasında o bir yarı-aydındı. Selâhattin Ağabey'e göre bizim kültür dünyamızın başat aydın tipi de, özellikle son yarım yüzyıldır, işte bu koket aydındı. Koket aydın gerçek aydının önünü kesen, onun varlığından hatta azap duyan, dolayısıyla onu görmezlikten gelmeyi, yok saymayı bir taktik haline getiren, çıkarlarını kollamayı iyi beceren, fakat yok saymaya çalıştığı gerçek aydının hemen tanıyabileceği bir kifayetsiz muhteristir. Tam da bu nedenle koket aydın düşüncede ve sanatta gerçek gelişmenin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur. Selâhattin Ağabey bizim düşünce ve sanat dünyamızda gerçek aydınların hiç eksik olmadığını, ne var ki koket aydın egemenliğinin hâlâ kırılamadığını, koket aydının ve medyanın birbirlerini besleyip durmalarının önü kesilmedikçe de kırılamayacağını her vesileyle belirtmekten yorulmazdı.

Selâhattin Ağabey'in önemli tespitlerinden biri de şuydu: Bizde yüzyıllardır felsefe kurumlaşamadığından, bir felsefe geleneği oluşamadığından, buna karşılık güçlü bir şiir ve edebiyat geleneği bulunduğundan, son yüz yıldır felsefe yapmak üzere işe şiir ve edebiyatla

başlamak veya şiir ve edebiyattan felsefeye geçmek, bir bakıma kaçınılmazdı. Ne var ki, şiirsel ve edebi söylem ile felsefi söylem birbirinden etkilenseler de, birbirine indirgenemezler. şiir ve edebi söylemde çoğu kez kavramlardan kaçınmak, duygusallığı ifadeye rasyonel anlatım kalıplarından çok daha elverişli olan irrasyonel bir anlatım tarzına başvurmak olağanken; felsefi söylem irrasyonel olanı bile kavramlar zemininde, rasyonel/argümantatif tarzda ele alan, sıkı bir düşünme disiplinini önkoşul olarak gerektiren bir söylemdir. Selâhattin Ağabey'e göre, felsefeyi kurumlaştırmaya, her şeyden önce düşünme disiplinini gelenekleştirmek için gereksinimimiz vardır. Onun koket aydınlara karşı nefretinin bir nedeni de, düşünme disiplininden yoksun oluşlarıydı.

Selâhattin Ağabey felsefeyi bir bilgi alanı olmaktan öteye, hep bir etkinlik alanı olarak görmüştür. şüphesiz alanın bir bilgisine sahip olmak gerekir. Fakat felsefe hakkındaki bilgi ancak bir düşünme etkinliği eşliğinde edinildiğinde, hazmedilmiş, kişiye mal olmuş olur. Felsefe, sürekli bilgilenme, sürekli eleştirme, sürekli hesaplaşma, sürekli temellendirme ve sürekli fikir üretme etkinliğidir. Felsefede kavramlarla çalışılır. Ve filozof kullandığı her kavramın hesabını vermekle yükümlüdür. Bunun gibi, onun başkalarının kullandıkları kavramların anlamlarını onlardan sorma, anlamlarını açıklamayı onlardan talep etme hakkı vardır. Bu yönüyle felsefe, yine onun kullandığı bir deyimle 'kavram jandarmalığı'dır. Özel yaşamında zaptürapt altında olmaktan veya her şeyi zaptürapt altına almaktan hep kaçınmış olan Selâhattin Ağabey, felsefe kavramları söz konusu olduğunda, bir jandarma gibi davranmayı erdem sayardı. Kavramlar sıkıca tanımlanmalı, diğer kavramlarla anlam bağı veya bağları sıkıca kurulmalı, ayrıca hangi felsefe anlayışında veya hangi filozofta hangi özgül anlamları yüklenmiş oldukları belirtilmelidir. Felsefe tartışmalarında sık rastlanan bir şey, onun sözleriyle, 'ipin ucunun kolayca kaçması'dır. Filozof bir kavram jandarmasıdır; özellikle büyük filozoflar, kullandıkları kavramların hesabını verebilmiş ve onların bu anlamlarıyla korunmasını üstlenmişlerdir. Şüphesiz kavramların sabit, değişmez anlam içerikleri yoktur. Hiçbir kavram ilk tanımlanışındaki anlamı koruyamaz, süreç içerisinde yeni anlam ve yeni vurgular kavrama eklemlenir. Kavramlar tarihseldir. Filozof, kavramları bu tarihsellikleriyle koruma altına alma sorumluluğuna sahip, bu anlamda kavram jandarması olan kişidir. Şunu hiç unutmamak ge-

rekir: Kavramlar, mantıksal kuruluşları gereği genel ve soyutturlar. Onlar bu halleriyle her şeyi çözüveren sihirli anahtarlar değildirler. Öyle ki, kavramlar somuta, tikele, özele ilişkinlikleri, somutu, tikeli, özeli gözeterek geliştirilmiş olmaları oranında işlevseldirler. Bu husus, kavram jandarmalığının bir kavram fanatizmine dönüşmesini önler. Selâhattin Ağabey, kavram fanatizmine özellikle akademik dünyada, daha özel olarak 'akademik felsefe'de daha sık rastlandığını belirtirdi. Bu tespiti üzerinde sık sık tartışırdık. Onun bu tespitini kısmen doğru bulurdum; fakat kendisinin de en çok etkilendiği bazı filozofların, örneğin Hegel'in bir akademisyen olduğunu ona hatırlatırdım.

Selâhattin Ağabey'in akademik dünyaya ve akademik felsefeye karşı genellikle olumsuz tavrının ardında onun bazı kişilik özelliklerinin rol oynadığını düşünmüşümdür. Selâhattin Ağabey, yukarıda da değindiğim gibi, çok kendine özgü bir münzeviydi, yalnızlığı severdi. Onun yalnızlığı Ünal'ın (Nalbantoğlu) 'seçkin yalnızlık' dediği bir yalnızlık çeşidiydi. Esasında bu çeşit yalnızlık, felsefede, sanatta, edebiyatta seçkinleşmiş olanlara özgü bir yalnızlıktır ve yaratmanın, üretmenin bir önkoşuludur da. Olsa olsa Selâhattin Ağabey'de bu yalnızlığın dozu bazen aşırıya kaçardı. Selâhattin Ağabey, felsefe, sanat ve edebiyat çevresinden hiç kopmayan, bu çevreyle yoğrulmuş, sosyal yönü çok güçlü bir insan olduğu kadar, aynı ölçüde bir 'seçkin yalnız'dı. Akademik dünyaya karşı mesafeli duruşunda memuriyetten, resmiyetten, bürokrasiden, hiyerarşiden hiç hoşlanmamış olması kadar, 'seçkin yalnızlık'ına çok uygun düşen bir bohem tine sahip olması da etkili olmuştu. Ne var ki, bohemliği bir çeşit snopluk olarak yaşayanlardan da hep uzak dururdu. Onun bohemliği zarif bir bohemlikti, beyefendice bir bohemlikti.

Selâhattin Ağabey'in öfkesini kabartan şeylerden biri de taklitçilikti. Batı kültür çevresi içinde yer alma konusundaki iki yüz yılı aşan çabaların bir sonucu olarak bizde taklitçiliğin yaygınlaştığını, hatta müzminleştiğini düşünürdü. Batı'dan etkilenmek kaçınılmazdı ve bu etkiler bizde sayısız olumlu sonuca da yol açmıştır. Ne var ki, Batı'yla ilişki bir etkileşim olarak değil, tek yanlı bir etkilenme olarak gerçekleşmiş ve tek yanlı etkilenmenin sonucu olarak belirip müzminleşen taklitçilik, kendi kültürünü küçümseme, giderek yok sayma gibi son derece tehlikeli sonuçları olabilecek bir ruh durumu yaratmıştır. Ve en hazini, bu taklitçilik bizi hiç de öyle Batılı filan da

yapmamış, Selâhattin Ağabey'in ifadesiyle, 'Batı kültür darbesi altındaki bir Doğulu toplum' olmaktan tam olarak çıkaramamıştır. Tamamen çıkarması da zaten arzulanan bir şey olmamalıydı. Batı'dan alınan felsefi/bilimsel düşünüş şekli, kendi toplumumuzu anlamada kullanılmalıydı; fakat biz *düşünüş şeklini* değil, birtakım *düşünceleri* ithal ettik ve 'koket aydınlar' da bunların papağanlığını yaptılar; bugün de olduğu gibi. Selâhattin Ağabey'in Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Kemal Tahir'e olan ilgisinin temelinde, onların edebiyatçı olarak değerlerine duyduğu saygının yanında, Batılı düşünüş şekli altında bu toplumu anlama çabalarına duyduğu saygı da yatmaktaydı. Hatta hoşlanmadığı halde Peyami Safa da onun için bu açıdan değerliydi; öyle ki, Selâhattin Ağabey, bizim toplumumuzun hâlâ Fatih-Harbiye tramvayında gidip geldiğini sık sık belirtirdi. İslâm felsefesini ve genellikle İslâm kültürünü, bir İslâm âlimi olan babasından edindikleriyle, iyi bilirdi. Klasik müziğimize hayrandı. Divan şiirini özümsemişti ve sohbetlerinde Bakî'den, Nef'î'den, özellikle de Fuzulî'den dizeler okumayı hiç ihmal etmezdi. Hayalî'nin *"Cihân ârâ cihan içindedir, ârâyı bilmezler / şu mâhîler ki deryâ içredir deryâyı bilmezler"* dizeleri çok sık okuduğu dizelerdi. Bu dizelerde özellikle bizim bir kısım aydınımızın aymazlığının iyi ifade edildiğini düşünürdü. Divan şiirini küçümseyenleri cehaletle, koket aydın olmakla suçlardı. Bir Itrî, bir Hacı Arif Bey, bir Lem'i Atlı bestesi duyduğunda kulağını iyice kabartır, hatta besteyi mırıldanırdı. Dilde arılaştırmayı destekler, fakat bunun bir dil şövenizmine, dil ırkçılığına dönüştürülmesine şiddetle karşı çıkardı. Arı dilin ancak Tibet yaylasında, kutup bölgelerinde veya Amazon'un ulaşılamaz iç bölgelerinde, dünyadan tam anlamıyla kopuk yaşayan kabilelerin üç yüz, beş yüz sözcükten ibaret dillerinde örneklenebileceğini, bir 'kültür dili'nin asla arı olamayacağını belirtirdi. Çünkü 'kültür dili', pek çok kültürle temas halinde olan toplumlarda gelişebilirdi. Bu, bir kültür dilinde pek çok yabancı sözcüğün, kültürlerarası etkileşimin olağan bir sonucu olarak yaşaması demektir. Bu sözcükler, yüzyılların mirası olarak o dile girip yerleşmişlerdir; onları hiçbir gerekçeyle o dilden söküp atamazsınız. Atmaya kalkışırsanız, dilinizi fakirleştirmiş olursunuz. Dil, kültürün taşıyıcısıdır. Dolayısıyla, Cumhuriyet'in ilk elli yılındaki aşırı arılaştırmacılığın en olumsuz sonucu, dilde, dolayısıyla kültürdeki fakirleşme olmuştur. Selâhattin Ağabey, tam bir dil ustasıydı. Türkçe'yi onun kadar ustaca, özenle kullanmış olan pek az

yazarımız vardır. Dil konusundaki duyarlılığı benzersizdir. 'Dil duygusu', sık kullandığı sözcüklerden biriydi. Bir dili sadece bilmek, ona hâkim olmak yetmezdi; o dili yaşamak gerekirdi ve bunu da ancak 'dil duygusu'na sahip olanlar yaşayabilirlerdi.

Selâhattin Ağabey, felsefedeki kariyerini bugün felsefe tarihçilerinin 'Avrupa Marksizmi' olarak nitelendirdikleri bir Marksist gelenek içinde yaptı. Varoluşçuluk, fenomenoloji, psikanaliz ve eleştirel teori (Frankfurt Okulu) ile de yoğun şekilde ilgilendi. Bunlarla Avrupa Marksizmi arasında bağlar kurmayı hiç ihmal etmedi. Genellikle felsefede, özellikle siyaset, hukuk ve ahlâk felsefelerinde toplumculuk-bireycilik ayrımına şiddetle karşı çıktı. Bu ayrımın yapay, sahte bir ayrım olduğunu belirtmekten hiç yorulmadı. Ona göre ne salt toplum, ne salt birey diye şeyler vardır. Toplum bireylerin bir niceliksel toplamı olmadığı gibi, birey de toplumun tam ve eksiksiz belirlenimi altındaki bir edilgin varoluş değildi. Toplum, bireyler arasındaki sınırsız sayıda etkileşimin gerçekleşme ortamıydı; birey de bu ortam içinde ne ise o olabilirdi. Marx topluma bir etkileşim, bireyler, sınıflar arası bir etkileşim ortamı olarak bakmıştı. Marx'ın toplum kavramını pozitivistlerin toplum kavramından ayıran en önemli yön de buradaydı. Pozitivistler toplumu bir nesneye, karşılarına alıp inceleyebilecekleri bir nesneye indirgediler. Liberaller ise bireyi pozitivistlerin nesne kıldıkları toplumun karşısında kendini soyut hukuk ve parlamentarizmle sınırlı bir siyaset zemininde var kılmaya çalışan, ekonomik ve sınıfsal ilişkilerin sanki hiç farkında olmayan bir ortaçağ şövalyesine, benmerkezci bir kovboya dönüştürdüler. Oysa ne pozitivistlerin tanımladıkları türden bir toplum, ne liberalellerin takdim ettikleri türden bir birey vardır; bunlar fiktif kavramlardır.

Selâhattin Ağabey, telif ve çeviri eserleriyle, kültür dünyamıza, düşünce yaşamımıza çok büyük katkılarda bulundu. Düşünce yaşamımıza bazı kavramları ilk o getirmiştir; 'yabancılaşma' gibi. Bazı tartışmalar onun yazılarıyla başlamıştır; özellikle ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) konusunda olduğu gibi. Bu ülkenin solcularına örneğin bir Ahmet Hamdi Tanpınar'ı sevdirmeyi herhalde ancak o becerebilirdi ve o bunu ustaca becerdi. Onun felsefe ve edebiyat alanındaki kırkı aşkın çevirisi, Türkçe'nin çeviri dili olarak nasıl kullanılacağına ilişkin en iyi örnekler arasında yer almakla kalmadı; felsefe ve edebiyat alanındaki önemli boşlukların doldurulmasında büyük katkılar sağladı.

Selâhattin Ağabey, hâlis bir filozof, son derece donanımlı bir kültür ve edebiyat eleştirmeni ve Türkçe'nin büyük ustalarından biri olarak düşünce ve edebiyat tarihimizde hak etmiş olduğu yeri zaten çoktan almıştı. Eldeki armağan kitap bunu sadece teyit etmeye bir vesile oluşturuyor.

Ahmet Oktay, bu kitaptaki yazısında, entelektüel ortamımızın yozlaştığından, içeriksizleştiğinden yakınıyor. Selâhattin Ağabey de herhalde bu tespite katılır ve 'koket aydınlar'ın bu yozlaşma ve içeriksizleşme konusundaki 'katkı'larının (!) altını çizerdi. Selâhattin Ağabey'den bize kalan en önemli mesajlardan birinin şu olduğuna inanıyorum: Meydanı koket aydınlara bırakmayın!

Sevgili ağabeyimi hep özleyeceğim.

"KENDİ YOLUNDA YALNIZ İLERLEMEK, FİLOZOF OLMANIN ÖZÜDÜR"

Güçlü Ateşoğlu*



Selâhattin Hilâv'ın güzel anısına...

Şubat ayı başlarıydı ve Muğla-İstanbul arası, bir yılı aşkın süredir hemen her ayki olağan telefon konuşmalarımızdan birkaç gün sonrasıydı. Sağolsun, o yaşında üşenmeyip göndermiş olduğu, hayatımdaki en değerli armağanlardan olan telif ve çeviri kitaplarından birindeki usta kaleminden çıkan sözlere, Nietzsche'nin şu deyişi eşlik ediyordu: *"Kendi yolunda yalnız ilerlemek, filozof olmanın özüdür."* Yaşamının geneline ilişkin bir söz edebilmek, onun yaşça ve bilgice epey gerisinde olan benim açımdan ne kadar zor olsa da, bu deyişin Selâhattin Hilâv'ın yaşamını ifade edebilecek yegâne cümle olduğunu düşünüyorum.

*) Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Kamusal alanın *herkesin alanı* olduğunun, ama sadece kendi başına alındığında *hiçbir şeyin alanı* olmadığının derin hissine rağmen; kamusal olan için yarım yüzyılı aşkın bir zaman diliminde ciltlerce yazı yazmak, başyapıtlar çevirmek ve ister felsefî ister edebî olsun, ister Batı kaynaklı isterse Doğu kaynaklı olsun, tüm düşünce birikimimiz üzerine rahatlıkla konuşabilmek büyük bir *ironi*yi beraberinde getirir. Bu ironi olmasa da yaşam pek bir kuru, pek bir uğraşılması zor gelir insana. Hilâv, böyle bir ironiyle yaşama ve insana bakabilen, her ikisiyle de *mesafeli-yakınlık* içine girebilmeyi başarabilen, Ünal Nalbantoğlu'nun akademi ve akademi insanı üzerine yazılarında sıklıkla değindiği *seçkin yalnızlığı* gerçek anlamında, lâyıkıyla yaşayabilen ender insanlardan birisiydi. Oysaki, akademideki bazılarının okuduklarının hazımsızlığı içinde eleştiri oklarını ve karalamalarını sağa sola pervasızca gönderdikleri ve imrendikleri böyle *seçkin* bir *yalnızlığın* çoğunlukla kendilerine iki üç beden büyük geldiği, akademik yaşamın hiç de sırıtmayan belirgin özelliklerindendir.

Selâhattin Hilâv, akademide olmayı *bile-isteye* tercih etmemişti. "Akademi, insanı tek tip kılar, düşünmene izin vermez," derdi; bir tür *memuriyet* ve *zaptü rapt* altında olmakla eş biçimde, özgür düşünmenin önündeki engel, özgürlüğümüzü elimizden alan yapı olarak düşünürdü onu. Sırf bu nedenden dolayı, böyle bir hiyerarşik yapıdan *tiksindiğini* söylerdi. Ben akademi eleştirisini bile *çoğunlukla* akademiden beslenerek yaptığımızı düşünen bir insan olsam da, onun bu sözleri kulaklarımda defalarca çınlamıştır. Bununla birlikte, yukarıda belirttiğim düşüncelerinin karakterize ettiği yaşamına rağmen tüm akademi çevreleri tarafından sıklıkla konuşma yapmaya çağrılır, genç asistanların *gizli tez hocası* olur, toprağın üstünde yemyeşil yaprakları ve rengârenk çiçekleriyle duran bilge çınarlığı altında, körpe düşüncelerin dinlenmesine izin verirdi. Düşüncenin bu dinlenme etkinliği, ister onun kendi evinde ya da bir telefon konuşmasında olsun isterse de çok sevdiği ve her günkü rutini olan ve bir şenliğe dönüşen rakı sofrasında, asla sekteye uğramaz, sürekliliğinden bir şey kaybetmezdi. Tanıdığım bu bilge çınar, *felsefeyi yaşayan* biri ya da *yaşayan bir felsefe* idi.

1928'de İstanbul'da doğan Hilâv, İstanbul Erkek Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Daha ortaokul ve lise yıllarında, sevgili hocası Rıfat Ilgaz ve Nazım Hikmet'in şiirleri sayesinde Marksizmle tanıştı. Bu tanışıklığının sonu-

cunda, Türkiye Komünist Partisi'nin gençlik kolu olan Yüksek Tahsil Gençlik Derneği'nin üyesi olacak ve 1951 Tevkifatı'nda tutuklanacaktı. Felsefede tutkulu ve başarılı olmasına rağmen, Marksist oluşunun onun ileride üniversitede kalmasına engel olacağını düşünen bazı hocalarının önerisiyle 1953'te doktora için Fransa'ya gitti ve eğitimine Sorbonne ve İşçi Üniversitesi'nde devam etti. Hilâv bu üniversitelerde devrin önemli filozoflarından, varoluşçuluk üzerine çalışmaları olan Jean Wahl'ın, Fransa topraklarına Hegel felsefesinin girişinde büyük katkıları bulunmuş olan Jean Hyppolite'in, Marksist Henri Lefebvre ve Gurvitch'in öğrencisi oldu.

Hegelci-Marksist Lukács'ın *Roman Teorisi* üzerine doktora tezini hazırladığı sırada, babasının ölümü üzerine Türkiye'ye geri dönmek zorunda kaldı. 1958'de Türkiye'ye dönen Hilâv, bir taraftan *Yön* gibi çeşitli dergi ve gazetelerde çalışırken, diğer taraftan felsefenin ve edebiyatın birçok önemli yapıtını Türkçe'ye çevirdi, bu alanlarda yazılar yazdı. Meydan Larousse gibi, bugünden baktığımızda bile değeri son derece büyük olan ansiklopedilerin hazırlanma aşamalarında etkin rol aldı. Günümüzün birçok önemli edebiyat ve düşünce insanına *ağabeylik* yaptığı bu süreçte, her gün radyodan *fasıl* dinlemeyi ihmal etmediğinden, çalışma arkadaşları tarafından 17.30, sırf bu yüzden *Selâhattin Hilâv saati* olarak belleklerde yerini almıştır. 1980'lerin başlarındaysa, Önay Sözer, Uluğ Nutku ve Hilmi Yavuz gibi felsefe dünyamızın önemli isimleriyle birlikte Yazko Felsefe Dergisi'nin hazırlanmasında önemli katkılarda bulunmuş ve bu önemli derginin -yanılmıyorsam altı sayı- çıkmasında baş editör olarak görev yapmıştır.

Hilâv'ın ülkemiz düşünce hayatında *görünen* ya da *görünmeyen* birçok emeği olduğu yadsınamayacak bir gerçektir. Kimbilir bugüne kadar felsefe ve edebiyat alanında nice kitaplar okuduk da, bunların kılı kırk yaran, özenli ve dikkatli çevirisinin sahibinin Selâhattin Hilâv olduğunu bilmedik. On yıl önce okuduğum Sartre'ın *Bulantı*, üniversite yıllarında felsefe topluluğu etkinliği için arkadaşlarımızla birlikte okuyup üzerinde tartıştığımız Schopenhauer'in *Aşkın Metafiziği*, Michel Foucault'nun *Bu Bir Pipo Değildir* ve *Ders Özetleri (1970-1982)*, Henri Lefebvre'nin *Marx'ın Sosyolojisi*, Diderot ve d'Alembert'in *Ansiklopedi*, Kojève'in *Hegel Felsefesine Giriş*, Gerard de Nerval'in *Doğu'da Seyahat* ve adını burada saymamın imkânsız olduğu kırkı aşkın kitabın hepsi, Hilâv'ın mükemmel çevirisiyle yayınlanmış başyapıtlardı.

Bu başyapıtların dilimize kazandırılmasının temelindeyse, özel anlamda felsefe, en genel anlamda düşünce alanındaki terimlerin dilimizde zengin bir biçimde oluşturulmasını ve bu terimlerin aynı zamanda yerli yerinde kullanılmasını sağlamak yatıyordu. Felsefenin soyut dili, sıklıkla alıntı yaptığı ve ülkemizde çoğunlukla yanlış kavranmış ya da lâyıkıyla bilinmemiş olan Hegel'in felsefesini anlatırken bile onda yalın bir hâl alabiliyordu. Bu işe ne kadar önem verdiği, hazırlamaya çalıştığımız bir kitapla ilgili olarak görüşlerini sorduğum birkaç dakikalık bir telefon konuşmasında, hassas olduğu ve titizlikle yaklaşılmasını istediği noktaları belirtirken kendini fazlasıyla dışa vuruyordu. Yakın zamanda Doğan Özlem'le yapmış olduğu, sanırım yaşamının son söyleşisindeki konu başlığı da bunun göstergesiydi: *Kavramlar ve Bağlamları: "Kavram Üzerine"*.

Kendisini ne kadar usta elinden çıkmış çevirilerinden bugüne kadar tanımış olsak da, felsefe yazılarının toplandığı *Felsefe Yazıları*, edebiyat eleştirilerini kaleme aldığı *Edebiyat Yazıları*, diyalektik kavramının gelişiminin sergilendiği *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* ve son olarak, ilk bakışta *felsefeye giriş kitabı* gibi gözüken ama aslında hiç de felsefeye ait konuların sıradan biçimde ve kestirip atılarak incelenmediği, düşünce alanında sıkıştıkça dönüp tekrar tekrar bakacağımız *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, onun arkasında bıraktığı, düşünce hayatımızdaki önemli yerini gösteren kilometre taşlarıdır. Bu kitapların hemen hepsinde, özgün, yeniden okunması ve değerlendirilmesi şart olan, literatürümüze onun dolayımıyla yeni girmiş tartışmaların izlerini bulabileceğimiz yazılar yer almaktadır. Ancak bütün bunlardan daha önemlisi ve kanımca en değerlisi, bu ülkede Marksizm ile felsefe arasında bir köprü kurulabileceğini, hattâ ikisi arasında bir ilişkinin olmazsa olmaz biçimde kurulması gerektiğini ortaya koyan bir düşüncenin en ön saflarında Selâhattin Hilâv'ın yer aldığını belirtmek olacaktır.

Dahası, kendisi, bu iki kavramı yan yana getirmenin suç olduğu, tuhaf karşılandığı ya da ilişkisiz olarak görüldüğü bir zamanda ve Karl Korsch'dan, Georg Lukács'tan, Karl Löwith'den bîhaber birçok aydınımıza ve felsefecimize rağmen, *Sosyalist Teori ve Felsefe*, *Başkaldırma Üzerine* ve *'Yabancılaşma' Kavramı* başlığıyla Marksist felsefe kapsamında yazılar yazmıştır. Bu *niteliksel farkın*, ki hâlihazırda hâlâ yeterince anlaşılamamıştır, ülkemiz için onun çok sevdiği bir ifadeyle, 'müthiş bir şey' olduğunu düşünüyorum. Felsefî yazıla-

rı kapsamında Marksist felsefenin yanı sıra varoluşçuluk, fenomenoloji, psikanaliz, eleştirel teori, felsefe-toplum-kültür ilişkisi, ağırlıklı olarak işlediği akımlar ve konuları oluşturmaktadır. *Felsefe Yazıları* ile Nazım Hikmet, Kemal Tahir, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Irgat ve Can Yücel'i yetkinlikle inceleyerek ele aldığı edebiyat eleştirisi yazılarından derlendiği *Edebiyat Yazıları*'ndaki ortak noktaysa, Doğu-Batı ilişkisinin, bir başka deyişle çelişkisinin tam ortasında kalmış bir kültüre has ama dışarıdan ithal edilmemiş *özgün bir teori*yi oluşturabilme çabası olarak belirlenebilir. Ahmet Oktay'ın da belirtmiş olduğu gibi, modern edebiyatla bizim eski edebiyatımız arasında kurduğu bağlantıların ilginçliği kadar *yabancılaşma*, *şeyleşme* ve *Asya-tipi üretim tarzı* gibi Marksist felsefenin bazı temel kavramlarını ilk kez onun açıklamaları sayesinde öğrenen bir toplumda, Marksist felsefenin gelişmesine yapmış olduğu katkı son derece önemlidir.

Son aylarında kendisi, yukarıda ismini belirttiğim Rus asıllı Fransız filozof Alexandre Kojève'in Hegel'i, Marx ve Heidegger bağlamında yeni bir yorumla ele aldığı ve içeriğindeki derslerin, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Aron, Koyré, Lacan, Bataille, Merleau-Ponty, Adler ve daha birçokları tarafından izlenmiş olduğu *Hegel Felsefesine Giriş* adlı ünlü eserinin eksik kalmış olan bölümlerini tamamlamaya çalışıyor ve her vesileyle Kojève'in kendisini ne kadar etkilemiş olduğundan bahsediyordu. Her daim yaptığı *işle* ve *işte yaşayan* Selâhattin Hilâv'ın aramızdan yakın zamanda ayrılışının, daha şimdiden felsefe ve edebiyat yaşamımız açısından kapanamayacak bir boşluğu beraberinde getirdiğini düşünüyorum. *Virgül*'ün Haziran 99'da kendisiyle yaptığı bir söyleşide Hilâv, Hegel'in, "İnsan ancak çalışma ve mücadeleyle insan olur," sözüne yer veriyordu. Kendisini yaşamı boyunca çalışması ve tavizsiz mücadelesiyle *insan* kılmış olan Selâhattin Hilâv'ı, aynı zamanda güzelliğini çevresine katabilmeyi başardığı için *güzel bir insan* olarak hep saygıyla hatırlayacağız.

SELÂHATTİN HİLÂV YA DA BOŞ KALAN ODALAR...*

*Ahmet Cemal***



Oda dikdörtgen biçimindeydi ve hatırladığım kadarıyla, neredeyse salon denilebilecek kadar da büyüktü. Kapıdan girildiğinde, dikdörtgenin solda kalan kısa duvarının önü, masasıyla ve arşiviyle, YAZKO Edebiyat Dergisi'nin yönetmeni Memet Fuat'ın bölümüydü.

Selâhattin Hilâv'ın masası, girişin solundaki uzun duvarın önündeydi. Hilâv, YAZKO Felsefe Kitapları'nı orada yayına hazırlıyordu. *Felsefe Kitapları*, aslında üç ayda bir çıkan bir dergiydi. Ama o sıralarda 12 Eylül faşizmi tüm şiddetiyle sürdüğünden, yeni bir dergi, hele hele bir *'düşünce'* dergisi için sıkıyönetimden izin alabilmek, neredeyse olanaksızdı. O yüzden YAZKO yönetimi felsefe dergisini bir

*) Bu yazı, daha önce 19 Mayıs 2005 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde yayınlanmıştır.
**) Edebiyat eleştirmeni, yazar.

felsefe kitapları dizisi gibi yayımlamaya karar vermişti. Derginin sayıları *'Kitap 1'*, *'Kitap 2'* gibi başlıklar altında çıkıyordu. Kitaba benzeyebilmesi için, doğal olarak her sayının bir ana konusu ya da dosyası olurdu. YAZKO Edebiyat ile benim yönettiğim YAZKO Çeviri dergileri, dergi çıkarmanın henüz çok sıkı koşullara bağlanmadığı bir dönemde yayın hayatına girdiklerinden, *'sıyırtmışlardı'*.

O dikdörtgen odada benim YAZKO Çeviri'yi hazırladığım masam, Selâhattin Hilâv'ın masasının tam karşısındaydı. Yani, YAZKO'daki en değerli yıllarımı, başımı kaldırıp karşıya baktığımda Selâhattin Hilâv'la, sağa çevirdiğimdeyse Memet Fuat'la karşılaşarak geçirdim.

O yıllar, diplomasız üniversitelerimden biriydi. Diploma yoktu, ama enginliği ölçülemez bir kültür vardı. Kültürün üniversitesinde okuyordum.

Alışılagelmiş ölçülere göre, çok konuşulan bir oda değildi. Hatta dışarıdan gelenlerin çoğu kez ilk dikkatlerini çeken, odadaki sessizlik olurdu. Bunun ancak gerçek anlamda bilgi üretiminden, sürekli aydınlatma ve aydınlanma çabasından kaynaklanabilecek, aslında hep konuşan bir sessizlik olduğunu bu tür odalarda sürekli yaşamayanların anlayabilmeleri zordur.

Buna karşılık, konuşuldu mu iyi konuşulurdu. Aralarında ancak bir çömez olarak herhalde en çok soru soran bendim. Ama gerek Memet Fuat, gerekse Selâhattin Hilâv, sorularımı hemen genel bir tartışmaya çeviriverirlerdi. Tek bir soruya yanıt alayım derken bir bilgi sağanağına tutulurdum. Öyle günlerin akşamlarında eve, bana göre onca okumuşluğuma rağmen henüz ne kadar az okumuş olduğumun bilincine varmaktan kaynaklanan bir utançla, ama aynı zamanda da daha ne kadar çok okuyacak şeyim olduğunun verdiği yaşama sevinciyle dönerdim.

Memet Fuat gibi, Selâhattin Hilâv da her şeyden önce bir dil ustasıydı. Dil olgusuna, gerçek bir felsefeci olmasından ötürü, kavramlar ve terimler açısından son derece büyük -ve haklı- bir titizlikle yaklaşan Hilâv'ın bu bağlamdaki katkılarını hâlâ yeterince değerlendiremediğimiz kanısındayım.

Çokseslilikle gürültücülüğü, boşboğazlıkla espriyle dolu anlamlı konuşmayı asla birbirine karıştırmayan, sessiz sedasız, ama kesintisiz bir üretimi her zaman medyatik dikkat çekme girişimlerine yeğleyen ender aydınlardandı Selâhattin Hilâv. Kalabalıklardan uzak

ürettiği onca inceleme ve çeviri kitabı, yazılarında hep uygulayıcısı olduğu, bilgi temelinde gelişmiş eleştirel düşünme eylemi, özellikle bizimkisi gibi bir ülkede -elbet isteyene!- her zaman aydınlanmanın başlıca rehberlerinden olacaktır.

Son zamanlarda fazla karşılaşmıyorduk. Ama Ayla ve Beklan Algan'la birlikte ne zaman çok sevgili dostumuz ressam Ediz Tezel'in evinde bir araya gelsek, Selâhattin Hilâv'ın mutlaka sözü ediliyor, ardından da kendisine bir telefon açılıyordu.

YAZKO'daki odaya gelince, o mekânı olduğu gibi anılarıma taşımıştım. Odayı ilk terk eden Memet Fuat oldu. Selâhattin Hilâv'ın arkasındansa oda boşaldı, anılarımdaki o mekânda yalnız başıma kaldım. Ve şimdi, günü geldiğinde ışıkları söndürüp odanın kapısını arkamdan çekme işi de bana düştü...

CEMAATSİZ PEYGAMBER ÖLDÜ!*

*Necati Doğru***

"Taklitçi, hep şunun bunun yediği helvaya ağzı sulanarak uzaktan bakan bir zavallıdır," derdi. Taklitten ve yabancılaşmaktan kurtulmak için şartları sayıp dökerdi.

Ben öğrenciydim.

Psikoloji okuyordum, Felsefe Bölümü'nden dersler almıştım. 1968'li yıllarda siyasi yelpazede yenilik yapmış, kaşarlanmış eski köklü partilerin karşısına alternatif olarak kendini 'emekçilerin ve ezilenlerin partisi' diye tanımlayan Türkiye İşçi Partisi (TİP) çıkmıştı. O, bu partinin bilim kurulundaydı. Fakülteden birkaç arkadaş bir olur, söyleşilerini dinlemeye gider, fırsat yakalarsak Beyoğlu'nda meyhanelerde içerken sohbetlerine kulak kesilirdik.

*) Bu yazı, daha önce 15 Mayıs 2005 tarihli *Vatan* gazetesinde yayınlanmıştır.
**) Gazeteci, yazar.

Ne güzel içerdi.

Efendi içerdi.

Sarhoş olduğunu görmedik.

Haşinlik, hoyratlık sezmedik.

Güzel konuşurdu.

Kelimelerden kuleler kuruyormuşçasına en güzel Türkçe'yle anlatır, 'bilimin, aklın, asaletin, yüceliğin yolu'nu efendice gösterirdi. Meyhanelere alt sınıftan, alkole esir düşmüş insanlar da gelirdi, bilgi dünyaları çok sınırlı, ilgi dünyaları sıradan bu insanlar bile onun 'sanat tarihi ve sanat akımları üzerine' söylediklerini peygamber dinler gibi dinlerlerdi.

* * *

İyi yetişmiş.

Seçme.

Çok kültürlü.

Beş-on insandan biriydi.

Ruhu da kibardı.

Erkek güzeliydi. Kız arkadaşımdan bütün kadınların ona âşık olduğunu duymuştum. O kadar insancıl, o kadar gıllığışsız, o kadar kibirsiz, o kadar candan konuşur ve davranırdı ki, her konuştuğu mekânda profesöründen üniversite öğrencisine, fakir ayyaşlar dahil etrafında bir sevgi, saygı halesi oluştururdu.

Felsefe nedir?

İnsan olmanın, şu dünyanın, evrenin, kozmozun anlamını bilebilmek için neden felsefe öğrenmelidir?

Felsefe, gevezelik değil.

Boş konuşmak da değil.

'Felsefe, dünyayı, kâinatı, kozmozu anlamak ve onu değiştirmektir' diye anlatırdı. İstanbul'da 1928 yılında doğmuştu, kendisi söz etmezdi ama babası Mihri Bey'in Osmanlı ulemalarından olduğu bilinirdi. Kardeşi Necmettin Hilâv (yedi yıl önce kalpten öldü) sekiz dil konuşan, az bulunur 'mükemelliyetçi' bir aydın insandı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde, o yıllarda Hitler faşizminden kaçarak İstanbul Üniversitesi'nde hocalık yapmaya başlamış Alfred Weber, Von Aster, Hans Reinbach'ın öğrencisi olmuş,

üniversite sonrası da 1954-1958 yılları arasında Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe dersleri almıştı.

* * *

27 Mayıs Devrimi'nin getirdiği ve sosyalist kitapların da yayınlanmasına izin veren özgürlükçü ortamda Cenap Karakaya ve Atilla Tokatlı'yla birlikte Marksist klasikleri özgün Türkçe ve doğru çeviriyle dilimize kazandıranlardan biri de o olmuştu. Türkiye'de bir dönem uzun uzun konuşulan 'Asya Tipi Üretim Tarzı' kavramını, romancı Kemal Tahir ve Profesör Sencer Divitçioğlu'yla birlikte onun geliştirdiği söylenirdi.

Sartre'dan...

Garaudy'den...

Schopenhauer'dan...

Çeviriler yapıyor ve onun tercüme ettiği eserler 1970'lerde en çok satan kitaplar arasında yer alıyordu. Biz üniversite öğrencileri de aylık dergi *Yazko Felsefe*'de çıkan yazılarını çok şey öğrenerek, severek, arzuyla okuyorduk. Ahmet Hamdi Tanpınar, Kemal Tahir ve Nusret Hızır'ı inceleyen yazısının, çok az Türk entelektüelinin ulaşabileceği 'zenit noktası' olduğu söylenirdi.

Selâhattin Hilâv!

Yetmiş yedi yaşındaydı.

Cenazesi dün Erenköy'de Galip Paşa Camii'nden kaldırıldı, cenaze törenine sadece kırk kişi gelmişti ve bunların otuzu müzik ve sanat dünyasından insanlardı. 1968 kuşağından sadece Yalçın Sayın, Fahri Aral, Masis Kürkçügil, Tamer Erdoğan, kitapçı Muhittin Eren ve bir de şair Hilmi Yavuz vardı.

Cemaatsiz peygamber öldü.

Alkolü bu kadar sevmeseydi *Diyalektik Düşünce'nin Tarihi, 100 Soruda Felsefe, Edebiyat Yazıları* kitapları gibi yüzlerce eser verebilirdi.

ÇOCUKLARIN SENİ ÖZLEYECEK, SELÂHATTİN ABİ*

*Refik Durbaş***

Gündem gazetesinin 6 Ağustos 1992 tarihli sayısında Metin Sever'in, "Uzun yıllardan beri felsefeyle uğraşıyorsunuz ama -belki de bilinçli bir tercih- kenarda durmayı tercih ettiniz. Neden?" sorusunu şöyle yanıtlıyordu: "Evet, bilinçli bir tercih bu. Ben, kurulu düzenden tiksinen bir insanım. Resmiyet, kural, hiyerarşi mizacıma uygun değil. Bunun için resmi kurum ve kuruluşlardan uzak durdum. Yaşam tarzım da kalıplar içine girmeye elverişli değil." Selâhattin Hilâv, benim ve kuşağımın Selâhattin Abi'si artık aramızda değil. 'Ortalarda görünmek'tense kenarda durup üretmeyi hayatına şiar edinen Hilâv, geçen perşembe sabahı kalbinin ihanetine uğrayarak sevenlerinden ayrıldı. 1970'li yılların başında kısa bir süre de ol-

*) Bu yazı, daha önce 15 Mayıs 2005 tarihli *Sabah* gazetesinde yayınlanmıştır.
**) Gazeteci, şair, yazar.

sa Meydan Larousse'da birlikte çalışmıştık. Öğle paydosunda Sultanahmet'te, 'ayakçı' tabir edilen İsmail'in meyhanesinde 'zula'dan rakısını içerdi, çünkü rakı verme ruhsatı yoktu İsmail'in... Ama İsmail, kural tanımazlığını bildiğinden olacak, onu rakı içme zevkinden mahrum etmezdi. Akşamüzeri beş sularındaysa Meydan Larousse içinde küçük, el radyosu aramaya çıkardı, 'fasıl' dinlemek için... Hayatını adadığı sanat ve felsefe içinde bir güzel merakı da klasik Türk müziğiydi. Cağaloğlu'nun lüks lokantalarından çok, akşamları Erdoğan Tokmakçıoğlu'nun 'Sirkeci Aslanları' dediği ayak takımının mekânı 'T...kçı Selahattin'in meyhanesi, sevdiği uğrak yerlerinden biriydi. Yazlarını, sosyete işgal etmeden önce Bodrum Türkbükü'nde geçiriyordu. Orada da en yakın dostları balıkçılardı.

BİLİMDEN YANA OLMAK

Edebiyatın da, felsefenin de en karmaşık sorunlarını yalın bir dille anlattı. Sanat anlayışını şu sözleri özetler: "Bilimden yana olmak ya da ilericilik, genel ve soyut kavramları her güçlüğü çözen sihirli sözler sanmak değil, alışkanlıkların ve inançların yıkılmasını göze alarak somuta, tikele, özele yönelmek; sonuçların şaşırtıcı olabileceğinden korkmadan araştırmak ve yaratmaktır." *Felsefe Yazıları*'nda Marxçılık ve sosyalizmi, Asya tipi üretim tarzını, felsefe ile sanatın ilişkisini irdeledi. Osmanlı-Türk toplumunun gerçeklerini, resmi tarih ve ideolojinin ötesine geçerek içyüzlerini ortaya dökerek açıklamayı amaçladı. *Edebiyat Yazıları*'nda Nazım Hikmet, Kemal Tahir, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Irgat ve Can Yücel'i inceleyerek, "Batı kültür darbesi altındaki bir Doğulu toplumun bireyleri olarak yazarlar ne gibi formel ve içeriksel çözümler bulmuşlardır?" sorusunun yanıtlarını aradı. *100 Soruda Felsefe* kitabıysa felsefeyi öğrenmek isteyenlerin en önemli başvuru kaynağı... İki ay kadar önceydi, şair arkadaşlarım Eray Canberk ve Erdal Alova'yla Bostancı'da bir küçük meyhanede ziyaretine gittik. Saat 14.00 sularında geldi. Önce çorbasını içti. Ardından kuru fasulye ve pilavıyla rakısını... Dünyadan ve Türkiye'den, günlük hayat içinde yaşadıklarımızdan, elbette felsefeden ve sanattan konuştuk. Bunun son görüşmemiz olacağını kim bilebilirdi? 'Çocuklar'ın seni çok ama çok özleyecek, Selâhattin Abi...

GERÇEĞİ 'DEŞMEK'...*

*Alpay Kabacalı***

SELÂHATTİN HİLÂV: 1928'de İstanbul'da doğdu. Karagümrük Ortaokulu'nu, İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirdi (1946). İÜ Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğrenim gördü (1946-1950). Üç yıl sonra doktora yapmak amacıyla gittiği Paris'te beş yıl kaldı. Sorbonne Üniversitesi'nde doktora öğrencisi oldu; İşçi Üniversitesi'ndeki dersleri izledi; çeşitli işler yaparak yaşamını kazandı. İstanbul'a dönünce (1957) gazetelerin dış haber servislerinde, ansiklopedilerde çalıştı; *Yazko Felsefe* dergisini yönetti. Çoğunluğunu maddeci düşüncenin önemli yapıtlarının oluşturduğu kırk kadar kitabı Türkçe'ye çevirdi. Dergilerde yayınlandığı dönemde dikkati çeken, tartış-

*) Bu yazı, daha önce Alpay Kabacalı'nın *Kültürümüzden İnsan Adaları* adlı kitabında yayınlanmıştır.

**) Araştırmacı, yazar.

ma ortamı yaratan felsefe ve edebiyat incelemeleri 1993'te *Felsefe Yazıları* ve *Edebiyat Yazıları* başlıklarını taşıyan iki kitapta toplandı. İki arkadaşıyla birlikte hazırladığı *Gerçeküstücülük* (1962, iki cilt), *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* (1966) ve *Felsefe El Kitabı* (1970) başlıklı yapıtları da yayımlandı.

Babası Mehmet Mihri Bey hem medresede hem Darülfünun'da (üniversite) okumuş. Hem avukatlık yapmış hem ulûm-ı diniye ve Arapça öğretmenliği... İlkokula beş yaşında başlayan oğluna, yedi yaşına gelince, Arapça ve Farsça öğretmeye çalışmış; eski harfleri söktürmüş. Tanzimat edebiyatını küçümser, "Osmanlıca ise Fuzuli veya Baki. Türkçe ise Nâzım Hikmet veya Ataç. Peki ötekiler ne? Kırma, uydurma, bozma bir dille hava cıva," dermiş.

Ortaokul ve lise yıllarında -henüz yasaklanmayan- Nâzım Hikmet ile Gorki'ye hayranlık duyan Selâhattin Hilâv'ın yetişmesinde İstanbul Erkek Lisesi'ndeki değerli öğretmenlerinin, Hakkı Süha Gezgin'lerin, Salim Rıza Kırkpınar'ların, Tahir Nejat Gencan'ların, Avni Başman'ların etkisi de var. Onu felsefeye yönelten ise, öğretmeni Nurettin Topçu.

Liseyi bitirince, iyi bir psikiyatr olmayı da içinden geçirerek, Tıp Fakültesi'nin sınavlarına girer, kazanır. Ama, babasının ısrarlarına karşın, ilk seçtiği yolda karar kılar ve Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'ne yazılır. Orada da çok değerli öğretim üyeleri vardır... Sanat çevreleriyle ilişkisi, 'bohem' yaşamı bu dönemde başlar. Toplumcu dünya görüşüyle ilk karşılaşması da... Yüksek Tahsil Gençlik Derneği'ne girer. Bu 'solcu' dernek kovuşturmaya uğrar, tutuklamalara girişilir, o da bundan payını alır... "O zamanlar çok gaddar bir hava vardı," diyor. "Bırakın sosyalizm kelimesini, sendika kelimesini bile söyleyemezdiniz. Ve hiç kitap yoktu. Marx, Engels gibi düşünürleri tanıyabilmek, dünyaya açılabilmek için dil öğrenmek zorundaydınız."

Kendi kendine çalışarak İngilizce'yi sökmüş, Fransızca öğrenmeye yönelmiştir. Üniversiteyi bitirdikten üç yıl sonra sınav kazanarak doktora yapmak üzere Fransa'ya gider. Gidişinden üç ay sonra da -'solcu' olduğu için- dövizi kesilir. 'Çağdaş felsefenin beşiği' Paris'te hem geçim sağlamak hem de öğrenim görmek hiç kolay olmaz: Sorbonne'da 'Roman Teorisi' konulu doktora tezine hazırlık... Jean Wahl, Aragon, André Breton, Sartre gibi ünlülerle tanışmalar... 'Bohem hayatı'... İşçi Üniversitesi'ndeki dersler... Sartre'ın *Bulantı*'sını çevirmeye başlayış... Ve nice iş... Sözgelimi, "Coq d'Or (Altın Ho-

roz) lokantasının kapısında kara sakallı bir prens görünmeye başlar; müşteriyi içeriye buyur etmekte ve vestiyerde incelikle paltoları, pardösüleri toplamaktadır. İngilizce ve Fransızca konuşur."

1957 sonunda Türkiye'ye döner. Gazetelerde çalışır, dış haberler servisi şefliğine kadar yükselir. 1961'den sonra çağdaş düşüncenin ve maddeci felsefenin birçok önemli yapıtını, kimi roman ve oyunları Türkçe'ye çevirmeye girişir. "O sıralar çevirmekten yazı yazmaya vakit kalmıyordu," diyor. "Çeviriyi bir görev gibi yapıyorduk. Türkçe'de hiçbir ürün yoktu çünkü." Çok geçmeden edebiyat ve felsefe konuları üzerine yazıları dergilerde çıkmaya başlar.

Yankı uyandıran yazılardır bunlar. Sözgelimi 1973'te *Yeni Ortam* gazetesinde yayımlanan Ahmet Hamdi Tanpınar üzerine incelemesi tartışmalara yol açar; Tanpınar'ın romancılığına dikkatleri çeker. Bu konu üzerinde konuşurken, "Bizde edebiyat tarihi hâlâ o eski kalıpların içinde devinip duruyor," diyor. "Oysa, kalıplaşmış değerlendirmelerin ötesine giden yeni bir bakış gerekiyor. Mesela, Reşat Nuri'nin gerçek değeri üzerinde hâlâ durulmadı."

Kırk dolayında kitabı Türkçe'ye aktaran Selâhattin Hilâv'a göre en büyük çeviri sorunu, 'dilin bir türlü yerine oturmayışı'. Resmi müdahalelerden dolayı dilin durmadan zedelendiğini, yazım kurallarının bile hâlâ kesinliğe kavuşamadığını, bunun korkunç bir şey olduğunu belirtiyor ve ekliyor: "Bir nevi ırkçı anlayışla, kökeni Arapça ya da Farsça kelimeleri -yaşasa bile- söküp atma eğilimi var. Onun yerine suni bir şey koyuyorsun, tutmuyor. Aynı kavram için değişik karşılıklar ileri sürülüyor, bu da kargaşaya yol açıyor. Ya da, ille Türkçe kullanacağım diye, iki farklı kavramı aynı kelimeyle anlatanlar var. Mesela hakikat ve gerçek. İkisi de gerçek kavramıyla karşılanamaz. Dili bu kadar kurutarak felsefe metinleri çevrilemez."

Edebiyatımızın en büyük eksikliği, Hilâv'a göre, düşünce geleneğimizin zayıflığı... "Bizde her zaman edebiyat, düşünceden ayrı değerlendirilmiş. Güzel laflar söylemek gibi, bir çeşit hassasiyet gibi anlaşılıyor. Hassas olmak, edebiyatçı için yeterli bir yeti gibi görünüyor. Belli bir düşünce dağarcığı, arkasında bir düşünce geleneği olması gerekmiyor. Oysa biz, Yakın Doğu ve İslam kültür çerçevesi içinde olan bir ülkeyiz. O da düşünceyi bir anlamda kapatıyor."

Buradan yola çıkarak düşünce alanında varlık gösteremeyişimizin nedenleri üzerinde duruyoruz. Hilâv'a göre, gelenekten yoksunluk, yazı değiştirmekten kaynaklanan birikim yoksunluğuyla bütün-

leşiyor. Terim sorunu, bunun bir boyutu. Bu nedenle, günlük hayatta bile, "Söz, duygusal bir şey aktarmak için kullanılıyor, mantıksal bir içeriği anlatmak için değil."

Düşünce dünyamız, Batı'dan gelen etkileri ne ölçüde özümseyebildi? İttihatçılar pozitivist, yani maddeci düşünceyi benimsemişlerdi. Sonra 'manaviyat'ı, 'idealler'i öne çıkaran Ziya Gökalp'ın etkisinde kalındı. "Bu iki etki resmi kadrolarda, yöneticilerin kafasında vardır." Cumhuriyet kurulunca kitleleri harekete geçirecek yeni bir düşünceye gereksinim duyuldu. Mustafa Şekip Tunç, Mehmet Emin Erişirgil gibi kişilerin temsil ettiği Bergsonculuk ortaya çıktı. Bu da siyasal programa denk düşüyordu. 1960'lara doğru resmi olmayan çevrelerde Varoluşçuluk, 1965'lerde üniversite çevrelerinde Fenomenoloji geçerlik buldu. Marksist düşünce 1925'lerde çıkan dergilerde savunulmuştu; 1960'tan sonra yeniden gündeme geldi. "Burada ilginç nokta, İslam felsefesinin yeniden doğuşunun görülmeyişi. Çünkü bizde onun da yeterli geleneği yoktu. Bir iki eski kitabı yeniden bastılar ama, o kitapların dilini kimse anlayamaz. Oysa Mısır'da, İran'da yeni bir şeyler ortaya atma çabalarına rastlandı."

"Bizde akılcı gelenek ve düşünce birikimi olmadığı için, bir çeşit moda ağır basıyor," diye sürdürüyor Selâhattin Hilâv. "Son zamanlarda Batı'da başarılı olan ne var, önce ona bakılıyor. Bir de karizmatik bir şey var: kurtarıcı olma. 'Bir düşünce, bir görüş hepsinden doğrudur ve gelip bizi kurtarır.' Bu da Doğu kökenli ve çok genel bir düşünce. Yapısalcılık da öyle oldu. Herkes Yapısalcı kesiliverdi. Felsefi temelini ve geçmişini iyice kavramadan edebiyattaki, dilbilimdeki son ürünlerini, uzantılarını almak ve onunla her şeyi çözmek gibi bir eğilim var. Aslında Yapısalcılık çok gerilere giden bir akım. Piaget gibi bir psikolog filozof, Lukács gibi bir Marksist felsefeci yapısal düşünceyi kullanmışlardır. Ama sadece -çok önemli olmakla birlikte- Lévi Strauss'un sosyolojik araştırmalarına ya da dilbilimde Saussure'ün bulgularına dayanarak 'Aman bir şey bulduk, çok önemli!' diye ortaya çıkıyorlar. Buna Türkçe'de 'buldumcuk olmak' deniyor. Bir düşünceye bağlanıp o düşünceye bağlanıp o düşünce bizi kurtarır demek, bilimsel süreç ve birikimi iyi kavramamaktan ileri gelir."

Hilâv'a göre yapılması gereken, ülke, tarih, toplum gerçeklerini yönelinen yerin (Batı'nın) yöntemi, düşüncesi, birikimiyle iyice kavramaktır; gerçeği deşmeye çalışmaktır. Aydınların işlevi de budur. Ödül kazanmak için çaba harcamak değil!

MARKSİST BİR AYDIN

*Ahmet Oktay**

I

Selâhattin Hilâv, genç bir Marksist aydın olarak 1958 yılında Fransa'dan yurda döndüğünde, Türkiye, ekonomik ve politik sorunların baskısı altında *askerî darbeye* sürüklenmekte olan bir ülkeydi. 1957 seçimlerinden oy kaybıyla çıkan DP yönetimi bir yandan CHP'nin, bir yandan da Üniversite Gençliği'nin muhalefeti karşısında bunalmış, iki tarafa karşı da asker gücünü kullanmaktan kaçınmamış, 'fısıltı gazetesi' aracılığıyla şiddetini arttırdığını saptadığı sivil toplum muhalefetinin de susturulabileceği umudu ve hesabıyla Meclis'te bir Tahkikat Komisyonu oluşturmaktan bile kaçınmamıştı. Hiç kuşkusuz, Menderes'in ve DP'nin seçmen katında ve kır ile kent proletaryası arasında prestijinin kalmadığı öne sürülemezdi,

*) Şair, yazar.

ama sivil-asker bürokrasi, entelijensiyanın büyük bölümü ve üniversite gençliği içinde DP de lideri de artık *diktatör* ilân edilmiş ve bir ayaklanmanın ateşi yakılmıştı.

Herkes biliyor: Estirilen terör havasından beklenen sonuç alınamadı ve özellikle küçük burjuvazi tarafından *devrim* gibi algılanan ya da öyle algılanmaya çalışılan *27 Mayıs darbesi* çıkageldi. Darbe sonrasının *görece özgür* ortamında beliren, hızla yeşeren toplumsal/siyasal ve ideolojik çözümlemeler/öneriler ve kurtuluşçu kuramlar üzerinde spekülatif yanı ağır basan birçok kuramsal çalışma yapıldı ve bu çerçevede partiler ve kuruluşlar oluşturuldu. Dönemin politik/ideolojik koşulları bağlamında görülen düşler, sömürge yönetimlerinin ayaklanmalar yoluyla art arda yıkılması ve Marksist solun dünya ölçeğinde itibar kazanması süreci 1968 devrimci dalgasıyla birleşince, *küresel* çapta beliren siyasal genleşme, Türkiye'de de o günlere kadar görülmemiş toplumsal bir hareketlenmenin ana rahmi oldu. Kuşkusuz devrimci dalganın geri çekilmesi, Türkiye açısından son derece vahim teorik/politik sonuçlar verdi. Bunları tartışmanın yerinin burası olmadığını hemen belirtmeliyim ama şurası da kesin bir gerçek: 27 Mayıs darbesi, Türkiye'de Marksist Sol'un yeniden doğum yılı oldu.

13 Şubat 1961'de TİP'in (Türkiye İşçi Partisi) kurulması, 20 Aralık'ta *Yön* dergisinin çıkması bu yeniden doğuşun başlangıçları oldu. 1962'deyse Sosyalist Kültür Derneği faaliyete başladı. Kuşkusuz, Marksist Sol'un bu legalleşme çabaları, tahmin edilebileceği gibi, yıllardır yeraltında faaliyet gösteren, hapislere, sürgünlere katlanmış TKP üyelerinin büyük bölümü tarafından "muvazaa' kuşkusuyla karşılandı. Örneğin, Türkiye Marksist Solu'nun 'cefakâr' adı Doktor Hikmet Kıvılcımlı, daha çıkışından itibaren dergiye karşı oldu: "Yönizm, bir küçük burjuva devrimciliğinin *vicdan azabı* teorisidir," demekten kaçınmadı ve derginin 'Millî Kurtuluş' düşüncesinden çok Batılılaşma sorunu üzerinde durmasını eleştirerek, *Yön*'ü de tek parti döneminin *Kadro* dergisi gibi *kapıkulu* olmakla suçladı (H. Kıvılcımlı: *27 Mayıs ve Yön Hareketinin Sınıfsal Eleştirisi*, Ant Yayınları, 1970). Bunu dönemin yarattığı tartışma ortamının teorik sınırlarının ulaştığı noktayı sezdirebilmek amacıyla anımsatıyorum. Aradan bunca zaman geçtikten sonra, bugün, 1960 sonrasının, felsefî düşüncenin derinleşmesinden, genleşmesinden çok, Türkiye'nin *siya-*

sallaşmasına ve *devrim miti*'nin benimsenmesine yol açtığını söylemek daha mümkün görünüyor.

O günleri yaşamış olanlar, devrimci mücadelenin proletarya ağırlıklı bir sınıf partisi tarafından değil üniversite gençliğinin çeşitli fraksiyonlarınca yürütülmeye çalışıldığını, bütünlük yansıtmadığını ve kitle desteğinden yoksun olduğunu anımsayacaklardır. Özellikle üniversite gençliği, sanki el uzatılsa hemen tutulabilecekmiş gibi bir mesafede durduğu sanılan 'devrim'le büyülenmişti. Daha Marx, Engels ve Lenin'in, metinlerinin tamamının çevrilmemiş ve okunmamış olduğu bir dönemde, herkes *devrim teorisi* üretmeye başlamıştı.

II

Selâhattin Hilâv hayli kaotik olduğu söylenebilecek böyle bir ortamda yazmaya ve *müdahalelerde* bulunmaya başladı. Müdahale sözcüğünü seçerek kullanıyorum. Çünkü *Yön*'ün çıkışıyla birlikte, birçok kişi, Doktor Kıvılcımlı'nın kuşkularını destekleyecek biçimde sosyalizmi sahiplenmeye ve onun teorisyenliğini üstlenmeye başladı. Marksizmin özgün ve özgül terminolojisi saptırılmaya, kavramsal bütünlüğü sulandırılmaya girişildi. Hilâv, 1962'lerde felsefî ve edebî alanda, hem bu türden saptırmalara hem de sekterizme karşı çıkmaya başladı. Örneğin ilk önemli yazılarından ikisi, 1962'de yazılmışlardır: 1) "Sosyalist Teori ve Felsefe" (*Vatan* gazetesi, 22 Kasım; *Felsefe Yazıları* içinde, YKY, 1993), 2) "Birkaç Gözlem ve Düşünce" (*Papirüs* dergisi, 1967; *Edebiyat Yazıları* içinde, YKY, 1993). Hilâv bu yazıların ilkinde, Prof. Cahit Tanyol'un *Yön* dergisinde yayınlanan ve Marksizmi sıradan bir felsefe sayan yazısını yanıtlıyor, özetle önemli olanın felsefe yapmak değil, 'dünyayı dönüştürmek olduğu'nu söylüyordu Marx'ı izleyerek ve Marx'tan alıntılıyordu: "Felsefe, maddi silahlarını nasıl işçi sınıfında buluyorsa, işçi sınıfı da manevi silahlarını felsefede bulur." Hilâv politik tavrını açığa vuran bu yazısında, ayrıca, ileride üzerinde ayrıntılarıyla duracağı yabancılaşma *(alienation)* kavramına da vurgu yapıyordu. İkinci yazıysa, Marksist sanat anlayışında Stalin sonrasında beliren ve R. Garaudy tarafından 'kıyısız gerçekçilik' diye tanımlanan eğilim üzerinde duruyor, bu arada Nâzım Hikmet'in şi-

irine ilişkin bazı gözlemlerini dile getirerek, onun 'toplumcu-ferdiyetçi' olarak tanımlanması ve öyle yorumlanması gerektiğini söylüyordu. Bu yazı, şairi, daha genelinde sanatçıyı 'toplumcu' ve 'ferdiyetçi' gibi fazlasıyla düz ayak bir dikotomi çerçevesinde değerlendirilmemesi gereken biri olarak görmesi bakımından, o dönem için önemli bir bakış açısı getiriyordu.

Selâhattin Hilâv'ın asıl katkısı, Yabancılaşma/Şeyleşme ve Asya Üretim Tarzı gibi Türkiye'de o günlere kadar hemen hiç bilinmeyen ve tartışılmayan Marksist kavramlar üzerinde kaleme aldığı açımlayıcı yazıları ve bu konulardaki polemikleri oldu. Hilâv, kavramlar, terimler ve tanımlar konusunda ciddiydi, her zaman kesinlikten ve açıklıktan yanaydı. Bu yüzden Ferit Edgü, Murat Belge ve Hilmi Yavuz gibi arkadaşlarıyla bile kıyasıya tartışmaktan kaçınmıyordu. 1965'ten sonra neredeyse ayağa düşen yabancılaşma kavramının üzerinde dururken, bu kavramın Marksist felsefenin temel dayanaklarından biri olduğunu belirtiyor, ama kavramın ekonomik kökenleri konusunda da dikkatli olunması gerektiğini vurguluyor, yabancılaşmanın fetişizm ve metaın fetişizmi kavramları ve kategorilerinden koparılmaması gerektiğini de vurguluyordu ("'Marxçı Eleştiri Özel Sayısı' Üzerine I/II", *Papirüs* dergisi, sayı 25, 26, 1968; *Felsefe Yazıları* içinde).

III

Asya Üretim Tarzı (AÜT), Marx'ın bu önemli kavramı, Türkiye'de önceleri Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) biçiminde kullanılmış ve 1965'lerden sonra, devrim stratejilerinin saptanması yolunda pratik ve teorik tartışmalarda çok belirgin bir rol oynamıştır. AÜT'ten Türkiye'de ilk söz edenlerden biri olmasına rağmen (S. Hilâv: "Asya Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar", F. Naci: *Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm* içinde, Gerçek Yayinevi, 1965) Hilâv, kavrama yanaşırken temkinli olmakta yarar görmüş, siyasal eylem düzeyinde birincil önemde kuramsal dayanak olacağını öne sürmekte acele etmemiş ve bu kavramın 'bilimsel bir çalışma varsayımı olmaktan başka bir nitelik taşımadığı'nı vurgulamakla yetinmiştir ("Asya-Tipi Üretim Nedir ?", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 145).

Hilâv'ın yazıları ve tartışmaları çerçevesinde söylediklerime bakarak, şunları ekleme zorunluluğu duyuyorum: Ortaya çıkan tablo,

bugünün bağlamında içler acısıdır: O günlerin entelektüel ortamıyla günümüzün entelektüel ortamı arasında ağlanacak bir yozlaşma, içeriksizleşme görülmektedir. Dergilerin şöyle bir taranması bile, ne kadar günübirlik ve ortalama sorunlarla ilgilenildiğini göstermeye yeter. Aydınlarımız arasında genel bir bezginlik havasının egemen olduğu öne sürülebilir. Örneğin, o yıllarda Hilâv'la yararlı tartışmalara girişmiş olan Hilmi Yavuz'un bugünkü isteksizliğine üzülmemek elde değil.

IV

Bu anma yazısını bağlarken bir noktaya daha değinmeliyim: Selâhattin Hilâv'ı 'ağır filozof' imgesiyle çakıştırmayalım. Hilâv, yaşamasını, eğlenmesini, yemesini içmesini bilen bir insandı. Gerektiğinde 'altı okka' olmasını bildiğini gibi. İlk tanıştığımız gün, Baylan Pastahanesi'ne ilk 'antresi'ni yaptığında, onun bir 'üslûp' sahibi olduğunu galiba sezinlemiştik.

Hilâv, *sanatçı boheminin* maestrosu olmuştu kısa sürede. En kenar köşe, ama temiz, mazbut meyhanelerini bulmakta üstüne yoktu. O yıllarda Asmalımescit civarında bir Bar'a dadanmıştık. Piyanist-şantör rahmetli Ergun Özer çalıyordu. Biz içeriye girdiğimizde orkestra selâmlama babında "Sevdim Bir Genç Kadını" tangosunu çalardı. Onca sabahlanmış içki gecesinde hiç sarhoş görmedim Selâhattin'i. Her zaman şık, her zaman beyefendiydi.

Sönen, gölgelenen dünya...

II. BÖLÜM

SELÂHATTİN HİLÂV ÜZERİNE FELSEFÎ-EDEBÎ YAZILAR

EŞYALAR... EŞYALAR

*Nuri Bilgin**

Selâhattin Hilâv'ı, 1960'lı yıllarda gıyaben tanıyordum, ama şahsen tanıyışım 1980'lerin başlarına rastladı. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesinde kısa süren öğretim görevliliği sırasında. Onu bir felsefeci olarak tanıdım. Bunun iki yanı var. Birincisi, akademik veya entelektüel düzeyde felsefenin gelişimi için ter döken, çabalayan bir insanı anlatıyor. Bu yanı, benim kuşağımın, yani 1960'ların üniversite gençliğinin kitaplarını ve çevirilerini okuduğu bir insan portresi. İkincisiyse, yaşam felsefecisi. Bu yanıyla Hilâv, halkın hayat filozofu dediği kişi. Günlük yaşamın felsefesini yapma anlamında modern bir filozof. Görmüş geçirmiş, güngörmüş, hayatın içinden damıtılmış damlalardan biriken bir bilgelik.

*) Ege Üniversitesi, Psikoloji Bölümü.

Bir meyhanenin sadece içki masalarından oluşmadığını, içki (rakı) içmenin, sarhoşluğun yolu olmadığını onda gördüm. En azından bahçesindeki fıskiyeli küçük havuzun etrafındaki masalarıyla Bornova'da Kemal'in yeri bir başka yerdi. Onun sayesinde ve onunla birlikte Kemal'in Yeri bir 'mey'hane olmanın ötesinde kültür bahçesi olmaya yüz tutmuştu. Sohbetin, entelektüel tartışmaların yapıldığı, insani dertlerin dinlendiği bir yuva; tadını alanlar bilenler için. Bir kültür, ince dokulu bir rajon yuvası. Daha önce adını bildiğim, okuru olduğum insanı yaşayan haliyle orada tanıdım. Doğan Özlem, Cezmi Baba, Ali Vahit Turan, Yurdal Topsever, Adem Genç, Taylan Altuğ, Ahmet Arslan, Bilgin Adalı gibi pek çok müdavimi olan masalarda.

* * *

Fransa'da doktora dönemimi kapsayan 1970'li yılların ilk yarısı, insan çevresinin temel bir öğesi olan eşyalar üstüne kafa yorduğum yıllar oldu. Eşya deyip geçmenin hafifliğini anladığım yıllar. İnsanlararası iletişim ve etkileşimin aracı, kültürel değerlerin ve yaşam tarzlarının taşıyıcısı, psişik ve fiziksel yatırımlarımızın nesnesi, yaşam dekorumuzun öğesi; insanın dış dünya üstündeki eylemlerinin aracı, dış dünyaya uzantısı, dışa açılımı ve genişlemenin kapısı; doğaya egemen olma çabalarının aracı olduğu kadar da sonucu. Eşyalar, kültürümüzün üzerine yansıdığı, kayıt edildiği ürünler; türlülüklerinde ve biçimlerinde, kolay ve zor elde edilişlerinde, onları üreten toplumun mesajları, onlara sahiplenen veya onları kullanan insanın kimliğinin göstergeleri; diğerleriyle aramızda köprü, vasıta oldukları kadar, iletişimi durduran, bizi diğerinden ayıran engeller...

Eşyalar, tüm bunların ötesinde, Selâhattin Hilâv'la (veya kendisine hitap ettiğimiz şekliyle Selâhattin Abi) ikimizin özel sohbet konularından biriydi. Bir diğeri de, kendisinin o yıllarda uğraştığı Lacan ve dolayısıyla Marksizm ile psikanalizin ilişkilendirilmesiydi.

O günlerde Roland Barthes'ın etkisiyle yerli 'mitolojiler' peşindeydim: "Meram Bağları", "Aile Salonumuz Vardır", "Avrupa Malı", "Batan Geminin Malları", "Amerika'daki Türkler", "Gurbet", "Şöhret Yolundaki İnşaat Amelesi", vb.

Ve eşyalardan bahsederken pek fazla kimsenin bilmediği bir yazardan, Strasbourg'ta hocam Moles vasıtasıyla tanıdığım Flüsser'den ve ondan ilhamla yaptığım denemelerden söz ederdim ona.

Flüsser, Güney Amerika felsefesinin öncülerinden. Estetik ve iletişim açısından yaklaşıyor eşyalara. İnsanın dünyayla iletişim biçimlerinin bir dökümünü yapıyor: Burada iletişim, dünyanın doğal ve insani herhangi bir kaynağıyla, ortak bir şeye sahip olmak anlamında. Flüsser, aracın *(medium)*, insan ile dış dünya arasında konumu nedeniyle mesaj olduğu fenomenolojik bir analiz peşinde.

Flüsser, "Anglo-Sakson emprizmine karşıt ve Husserl anlamında fenomenolojik bir analizini geliştirir iletişim araçlarının" (Moles). Bu analizde, eşyalar, insan-dünya arasında bir ekran rolündedir. İnsanın çevresiyle kişisel bağı, düşüncesini koşullandırır görüşünü taşıyan Flüsser, McLuhan'ın "araç, mesajdır" görüşünü, değişik bir yönde geliştirir. Eşya araçtır, ama aynı zamanda diğerlerinin ve toplumun mesajıdır ve hatta, iletişimin öznesidir.

Flüsser'e göre, şimdiye dek Platon'cu bir görüşle yaşadık: Önemli olan özdür, içeriktir, temeldir, düşüncesini taşıdık. Bu görüşe göre, mesajda kişiyi, önce içerik, yani anlam etkiler; biçim ikincildir, mesaj, iyi-kötü, yazılı/sözlü, nasıl belirtilirse belirtilsin, bunun önemi yoktur. İçerik, biçime aşkındır. Biçimi öze uydurmak, iletişimde verimliliğin bir koşulu olarak görülür.

Bu görüşün aşılması yönünde McLuhan'la birlikte başlayan bu tartışma henüz bitmemiştir. Bu konuda değişik bir düşünceyi belirtip geçeceğim. Moles, McLuhan'ın görüşünün uzun dönemde geçerli olduğunu, kısa dönemde de bireysel dünya için, aracın etkisinin zorunlu olmadığını; aracın bir mesaj değil, mesajlar dünyasında hayatın oluşturucu bir öğesi olduğunu; ancak iletişim tekniğinin, teknik denip bir yana koyulamayacak kadar önemli olduğunu savunmaktadır.

Flüsser, *La Force du Quotidien* (1973) adlı kitabındaki denemelerinde, örneğin şişeleri, aynaları irdeliyor. Bu denemelerden, *Şişeler* daha önce *Main Currents of Modern Thoughts*'ta (NewYork), *Aynalar* ise *O Estado de Sao Paul*'da (Sao Paula) yayınlanmış. Kitapta çözümlemesi yapılan eşyaların, günümüzün alışılmış eşyaları olmadığına dikkati çeken yazar, alışkanlıklarımızın üstlerine kazıldığı bu eşyaların daha zor çözümlenebileceğini söylüyor. "Onları çözümlemek için, açığa çıkarmak, alışılmıştan kurtarmak gerek. Belki o zaman, bizi şaşırtabilirler. Aristo'nun dediği gibi şaşırma, tüm felsefenin temelidir, bilimlerin de." Yazar, denemelerinin bir şaşırtma girişimi, yani düşünceyi uyarma, dürtme çabası olarak okunmasını istiyor.

Kendi payıma uzun yıllar boyunca eşyalarla ilgilenişimin bu kaygıyla az çok yakından ilgili olduğunu söyleyebilirim. Şimdiye dek ve genel olarak, hep aralarında yaşadığımız, en genelden en özele dek çeşitli mekânları paylaştığımız, fakat çoğu kez birer veri sayıp üstüne gitmediğimiz, kafamızdan attığımız, bizi yaşayan ve bizim yaşadığımız, 'şey' deyip geçtiğimiz eşyalar üzerine dikkati çekmek. İnsan olmanın bir özelliği de, insana, çevreye ve olaylara duyarlılık değil mi?

Burada sosyal olgulara alışılmıştan farklı bir bakış açısı var. İnsanı, büyük bir modele göre değil, küçük yaşam dilimleri içinde, sıradan işlerde, günlük yaşam senaryolarında ve yeni kavramlarla ele almak. Aslında bu anlayış son derece modern bir nitelik de taşıyor. 1990'lardan itibaren yükselen bu anlayışta, yeni bir sosyal bilimci portresi görenler de var. Örneğin Dortier, bu anlayışı, bireyi, aidiyet kültürüne gömülmüş bir 'kültürel idiot' veya kaderi alternatif bir bilinçaltı (*Id*) tarafından el altından yönlendirilen ya da sosyal bilinçaltına (habitus) tamamen boyun eğmiş bir özne olarak görmeyen bir yeni anlayış olarak niteliyor. Hilâv'ın yaşam felsefecisi yanı, bu hususla sıkıdan örtüşmekteydi. Bu noktadan bakıldığında, insanı günlük yaşantıları içinde ele almanın epistemolojik temeli açıkça görülüyor. Eşyalar gibi, o zamana dek sadece sosyal psikolojide değil, diğer sosyal bilim alanlarında da ele alınmayan pek çok konu, 'bilimin objesi' olma statüsüne yükseliyor. Analiz düzeylerinin, yaklaşımların çoğulluğuna kapı açan bir perspektif bu.

Eşyalar, akademik planda doçentlik çalışmalarımın konusu oldu. Ama bir başka planda daha kafa yordum eşyalara. Sınırları netlikle çizilmemiş bir tarzda, Barthes, Baudrillard ve Flüsser'den esinlenen, semiyoloji, mitoloji, fenomenoloji karışımı bir anlayış içinde birtakım denemelerim oldu. Bunlardan biriydi Gazoz Kapakları. Hilâv'ın anısına onu sunmak, entellektüel duyarlılığının bir yanını daha yansıtacaktır umudundayım.

GAZOZ KAPAKLARI

Tarihin bir döneminde, bazı eşyalara kulp takmak, kapak yapmaktan daha yaygın bir pratikti. İçinde bir şey taşınan her kaba kulp veya sap takmak işlevsel bir değer taşır; taşıma, tutma, yakalama kolaylığı. Kulp, takıldığı nesneyi ele almayı, ona hakim olmayı sağlar. Yakalanması zor, yuvarlak, büyük şeylere hakim olmak için mutlaka kulp veya sap takmak gerek.

Yeni mesleğe başlayanlara, bir sorun çıktığında üzülmemeleri, nasıl olsa işin sapından tuttukları söylenirdi. Demek ki bir şeyi sapından tutmak, o şeyi yarı yarıya halletmek gibi bir anlam da taşıyabiliyor.

En ele avuca sığmayan şeylerin belki de en sorunlusu, insan hareketleri ve sözleridir. Bu yüzden, bunlar en çok kulp takılması gereken şeylerdir. Kulpsuz kişi ya da söz, tutulması zor bir sabun gibidir; insanda güvensizlik yaratır. Öyleyse kulp takmak, güven arama eylemidir. Ancak, kulp takılan kişi, yakalanmış bir av gibi, tutuklanmışlık duygusuna kapılmakta ve kulp takanı itmektedir. 'Her şeye kulp takan' insanlardan hoşlanmasak da, her şeye bir kulp uydururuz; ipten, kumaştan, bakırdan, demirden, zincirden, odundan ve de lafla ... türlü türlü kulplar.

Kapatmak, kulp takmak kadar önemli görünüyor. Kapatılan şey, aslında edilgindir, durmakta olan, dış etkilere çok açık bir şeydir. Kapatırken kapatılan ön plana geçiyor. Kapatma eylemi, kapatanın bir koruma, saklama, esirgeme düşüncesini yansıtıyor. Oysa tutmada, insanın saldırganlığı var nesne üzerinde. Kulp takılan nesne, etken ve bağımsız bir nesnedir. İnsan, kulp takmakla bu bağımsızlığa son vermekte ve ona kendi otoritesini kabul ettirmektedir. Bu anlamda herhangi bir kişinin kulp takma eylemi, onun dışa taşmasının bir yansımasıdır.

Kapatan kapatılanın tartışılmaz hakimidir, neyin kapalı olduğunu bilmektedir. Ancak, kapalı şey gizliliğe bürünmekte ve diğer insanlar için soruna dönüşmektedir. Kapatılan şey, içinde ne olduğu bilinmeyen bir şeydir. 'Ne var acaba, ne çıkacak içinden?' Merak ve çıkanın olası niteliğine bağlı olarak umut ve kaygı aşılamaktadır kapaklar... Kapalı olanın dışı içine ne ölçüde uygundur? Dış-iç bağıntısı var mıdır? 'Dışı seni, içi beni yakar' sözü bu bağıntıyı yadsımaktadır. Görünüşteki yoksunluğun gizli bir zenginliğin maskesi olduğunu gördüğümüz kişileri 'kirli çıkı' diye etiketleriz; birine kızınca 'açtırma kutuyu, söyletme kötüyü' diye başlarız söze. Bu, konversiyon histerisindeki gibi, semptom ile hastalık arası bağlantının kopukluğunun ifadesi. Çocukluk yıllarımın Anadolu kasabalarında pazaryerlerinde dolaşan şerbetçiler geliyor hatırıma. Bardak bardak satılan demirhindi, karadut şerbetleri, limonatalar. Hiçbir gizemi olmayan içecekler. Kullanım değerlerinde sunulan, kullanım değerlerinden ibaret içecekler. Baudrillard, biftek düzeyinde zengin-fakir eşitsizliğinin olmadığını söylemiştir. Şerbet düzeyinde de, burjuva-proleter ayrımı yoktu. Zira her şeyden önce, şerbetin sembolik değe-

ri, yan anlamı (konotasyon) yok ya da yok denecek kadar az (bu anlam belki 50 yıl sonra bir gün Boğaziçi'nde 'cafe-bar'larda demirhindi şerbeti satıldığı gün söz konusu olacaktır). İçeceğin anlam halesinin zenginleşmesi, sembolik değerinin artması için şişeye girmesi, 'kapak'lanması gerekti. Ve de öyle oldu.

Ancak kapakların kaderi, açılmaktır. Pek çok kez açıp baktığımız bir şeyin içinden ne çıkacağı konusunda şematik bir beklentimiz vardır. Empirik bir tutumla oluşturulup desteklenen beklentimiz, genelde doğrulanır. Ancak merakın oluşması ve sürmesi için kapak altına bir şey eklemek gerek. Flüsser, hep ön yüzüne baktığımız aynaları döndürüp arkalarına bakmanın zamanımıza özgü bir olgu olduğunu vurgular. Ona göre, bu jestte yasak olan (günahkâr demek için) bir şey vardır; ayna bir kez döndürüldüğündeyse, olası iki namuslu tutum var görünüşte: "*Birisi radikal septisizmdir ve buna göre ne düşüncenin, ne de sonucun, yani kültürün ardında hiçbir şey yoktur; bu, sadece aynanın yüzeyinde oluşan, anlamsız yapay bir olaydır. Nihayet ayna, istediğim gibi kullanılmak üzere vardır. Bu tutum, aslında, 'aydınlanmış tepki' de denen, çağdaş elitin tutumudur. Olası ikinci tutum radikal ve hedonist Epikürcülüktür ve şunu der: Aynanın yüzeyindeki olayların ardında hiçbir şey yoksa, yapabileceğim en iyi şey, bundan kaygılanmaksızın, yararlanmaya çalışmaktır. Bu, aslında 'tüketim toplumu'nun, 'kitleler'in benimsediği tutumdur. Politik, sanatsal, bilimsel angajman gibi diğer tutumlar, ayna döndürüldükten sonra, pek de dürüst görünmemektedir.*"

Kapağı açılan şişenin içindeki, esas olarak bellidir: içilecek bir sıvı. Düşüncemizi yormayan, rahatlatan bir *deja vu* duygusu içinde, daha önce görmüşlük, bilmişlik duygusuyla içilir şişedeki. Ancak oyunu karmaşıklaştıran, güdüleri zenginleştiren, aşinalığı yok eden, anlam halesini besleyen bir şey daha var. Kapağın altındaki. Paradoksal gibi görünse de, şişenin içindeki değildir kapağın altındaki.

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, kapak bir şeyler saklar. Saklı olanla, hazineler arasındaki çağrışım, kültürümüzün derinliklerinde kök salmış bir inanca dayalı. Değerli olanın saklı olanla özdeşleşmesi, arama, bulma, keşfetme arzusu uyandırıyor. Bu mekanizma, tüketim mallarının pazarlanışında geniş ölçüde kullanılıyor; reklâmlar bu gerçeği sezgisel olarak keşfetmiş gibi.

Değersizi, değerli göstermenin en iyi yollarından birisi kapatmak, kutuya koymak, paketlemek. Allayıp pulla, boyayıp cilala, müşteri

kolla. Kapak, pazarlama dünyasında ilk işlevini (korumak) yitiriyor. Bir yerlerde okumuş veya duymuştum, büyük mağazalardaki tüketiciler Buridan'ın Eşeği'ne benzetilmekteydi. Aynı mal veya ürünün farklı markaları karşısında hangisini seçeceğini bilemeyen tüketicinin kararsızlığı, kayda değer bir olay. Bu tür durumlarda, ambalaj kurtarıyor (!) tüketiciyi. Sunumu en cazip olan, satın alınmaya en uygun, en değerli olan olarak karara bağlanıyor.

Kuşkusuz, uzun süreli tüketim davranışları elde etmek için, kapağın ardında hâlâ bir umudu yeşertmek gerek. Sürekli ödüllendirme yerine, kesintili ve aralıklı bir ödüllendirme yöntemiyle, aynı tüketim davranışını pekiştirmek mümkün; daha ekonomik bir tutum bu. İşin püf noktası burada. Kapağın ardına, kabın asıl içeriğini unutturacak, ama tüketimini de sağlayacak ikinci bir şey daha kapatmak. Örneğin, gazoz gibi şişeli meşrubatlar.

Gazoz, kapağıyla zenginleşiyor. Bir gazoz şişesine neler neler sığmaz ki. Burada gerçek hayalimizi aşıyor; arabalar, otobüsler, artistler, futbolcular, başka şişeler. Hacim geometrisi altüst ediliyor.

Coca-Cola, Pepsi-Cola, Fruko, Fanta kapaklarından Dandy kapaklarına kadar çeşit çeşit kapak artık umut kapağına dönüşüyor. Gazoz kapağı, gazozu kapatmıyor, kapatmasa da olur. Kapak hediye veriyor; ikramiye yağmuru (yağmur sözünün bolluk ve bereketi anlattığına işaret edelim) sunuyor. Gazoz kapağı, piyango bileti gibi. Dostlara gazoz ısmarlamak kadar kolay bir şey var mı, kapağını biz aldıktan sonra. Önemli mi sonra, içilen? Kapak önemli. Gazlı su kapağı, yani gazoz kapağı, yani buzdolabı kapağı, yani araba kapısı. Nasılsa her kapakta arabanın bir parçası var. Nalı bulduk, geriye atı bulmak kaldı. Son parçayı bulunca 'köşeyi döneriz'. Döneriz elbette, ama önce içelim 'hazmı kolaylaştırıcı', 'serinletici', 'susuzluk giderici', mutluluk ve refahın simgesi sularımızı. Yine de zor içmek; çünkü başlangıçtaki istek, hiyerarşik düzeni tersine döndürmüştür. Tüketici, önce içeceği değil, kapağın altındakini düşlemektedir. Arzunun nesnesi, şişenin içindekinden kapağın altındakine kaymıştır. Kapak açılır, mantarı veya lastik iç örtüsü kaldırılır heyecanla. Kapak boşsa, ket vurulmuş duygular içinde, içilecek şey boğazda düğümlenir. Ama genellikle bu kapağın ardına, bulunacak söz veya resim bütününün bir parçası konur. Tüketici, her parçada yeniden tazeler hayallerini. Şişedeki su, gazoz ya da meyve suyu, bu hayale eşlik eder, ama daima ikinci derecede, geri planda kalan ve dekoru süsleyen bir nitelikte.

OLMASI GEREKEN BİR ETKİNLİK OLARAK FELSEFE

*Sinan Kadir Çelik**

Bir malumu ilamla başlayalım: Bugüne kadar felsefenin ne olduğu konusunda bir uzlaşıya varılamamıştır. Hemen herkesin kabul edebileceği böylesi bir uzlaşının gerçekleşmesini bekleme iyimserliğine sahip çıkanlar ve hatta Kant gibi felsefenin savaş alanına ebedi bir barış getireceğini öne sürenler olsa da, sonuçta, bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da şu olgu karşımıza dikilecektir: Felsefe, ne olduğu konusunda hemen herkesin uzlaşabileceği bir şey değildir. Fakat böylesi bir uzlaşıya varılamayacak olması, felsefenin 'nesnel' bir şekilde tanımlanamaması, felsefe üzerine düşünmeyi 'anlamsız' olarak yaftalamanın gerekçesi olabilir mi? 'Herkes

*) ODTÜ, Felsefe Bölümü.

felsefeden başka bir şey anlar' demekle yalnızca bir olguyu tarif ederek felsefe üzerine düşünmenin sorumluluğundan kaçmış olmaz mıyız? Kaldı ki, bu sorunun bu şekilde dile getirilişinde bile sorgulanması gereken bir dizi önvarsayım yok mu? Örneğin, neden 'felsefe nedir?' sorusuna yanıt vermek, sorumluluğun gereği olsun ki? Birisi pekâlâ sorumluluk kavramına hiç mi hiç başvurmadan, 'ne olduğunu bilmediğim bir şeyle uğraşıyorum ve genellikle bunu felsefe olarak adlandırıyorlar' diyebilir; ya da 'felsefe, bugüne kadar kendini felsefeci.olarak adlandıran ve/ veya adlandırılanların ne olduğu konusunda uzlaşamadıkları bir şey' gibi bir iddiayı pek zorlanmadan gerekçelendirebilir. Ne de olsa felsefeyle uğraşan, uğraşmayan herkesin felsefeye dair beylik, sıradan ya da ansiklopedik bir tanımı olacaktır. Bu noktada çetrefil bir soruyla, 'felsefe nedir?' sorusuyla yüzleşmeden önce, daha mütevazı bir sorunun yanıtını arayalım: 'Felsefe nedir?' sorusuna verilen yanıtlar neden bu denli farklı olagelmiştir? Felsefenin tanımına ilişkin genelgeçer bir uzlaşı olmayışının nedeni nedir?

Bu sorularla aslında yeni bir şey sormuş olmadık; yine 'felsefe nedir?' sorusunun etrafında dolanıyoruz. Zira bu soruya verilen yanıtların farklılığının bize, felsefenin ne olduğuna ilişkin bir bilgi vereceği önvarsayımından yola çıkıyoruz. Şimdi bu önvarsayımın farkında olarak söz konusu soruyu yanıtlamaya çalışalım. Ama öncelikle bir saptamanın altını çizelim: 'Felsefe nedir?' sorusu, felsefeyi felsefenin nesnesi kılar. Felsefe kendisini kendisine nesne kıldığı anda bir özne olarak da kendisini ortaya koyar. 'Felsefe nedir?' sorusunda başvurulacak merci yine felsefeyse ve yanıtlanması gereken soru da felsefeyse, o zaman bu soru, özne/nesne ayrımının muğlaklaştığı bir sorudur ve bu açıdan ele alındığında, 'ben kimim?' sorusuna benzer. Bu benzerlik aslında özne/nesne ayrımının kesin olarak konulamadığı soruların doğasına ilişkin daha genel sonuçlar çıkarsamamızı da sağlayabilir.

Bu noktada Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nden çıkarsanabilecek şu sonuçları göz önüne alarak araştırmamızı sürdürelim. 'Ben kimim?' sorusu, öznenin kendisini kendisine nesne olarak konumlayarak özne olabildiği bir uğrakta sorulabilir. Özne tam da kendisini nesne olarak sorulaştırabildiği anda özne olabilir. Bu noktada özne, kendisini kendisi olarak algılamaktan çıkar ve 'öteki' olarak görme süreci içerisine girer. Bu bağlamda soran 'ben' ile sorulan 'benlik',

'kendilik' bir ve aynı şey değildir ve 'ben kimim?' sorusuna verilecek yanıtla öznenin, 'benlik'in, 'kendilik'in değişmez tanımına ulaşılmış olmayacaktır. Bu uğrakta özne hiçbir zaman kendisine özdeş olmadığının, sürekli olarak ötekiyle dolayımlanan bir ilişkinin içinde olduğunun farkına varacaktır. Özne kendisine dair öne sürdüğü 'ben buyum' iddiasının, süreç içerisindeki çelişkili ilişkilerin belirli bir uğraktaki ifadesi olduğunun farkına vardığında, Kartezyen felsefe geleneğinin öznenin kendisine özdeşliği varsayımını terk edecek ve *Tin*'in yolculuğuna eşlik edebilecektir; eğer bu yolculuğun belirli bir uğrağına, örneğin 'mutsuz bilinç'in çelişkilerine takılıp kalmamışsa. Başka bir şekilde söylersek, kendisini belirli bir uğrakta mutlaklaştırmasıyla, belirli ve sabit bir 'kendilik' olarak ele almasıyla özne, en fazla ve olsa olsa kendisinin kendisine özdeş olduğu vehmine kapılacak ve ancak bir spekülasyondan ibaret bu özdeşliğin içindeki ayrımın farkına varamayacaktır; ne de olsa 'aynı'lık, 'fark'ın farkına varamamaktır ve süreci durdurmakla eşanlamlıdır.

Elbette soyutlama sürecinin belirli uğraklarında özdeşlik ilişkileri kurmak zorunda kalırız ve bu özdeşlik ilişkilerini soyutlama sürecinin belirli aşamalarında, belirli amaçlar doğrultusunda kullanırız. Fakat bu özdeşlik ilişkilerini mutlaklaştırmamanın, örneğin öznenin sabit bir özü olmayıp çelişkili ilişkiler içinde sürekli olarak yeniden kurulageldiğini kabul etmenin önünde önemli bir engel vardır. Sağduyu her zaman sabitlemeye yönelik bir soyutlama biçimiyle çalışır. Sorgulanmaksızın kabul edilen bu soyutlama biçimi, özneyi ve dünyayı belirli bir uğrakta dondurmayı tercih eder. Felsefeye başlamak için, her şeyden önce alışkanlık haline gelmiş bu soyutlama biçimine karşı direnmek gerekir. Kant gibi saf aklı resmettikten sonra, bu resmin karşısına geçip 'işte dünya!' demenin rahatlığı, kurduğumuz özdeşliklerin farklılaşma süreci içinde olduğunu görmenin zorluğuna tercih edilebilir. Diğer bir şekilde ifade edilecek olursa, hiçbir zaman 'özerk', hiçbir zaman 'kendi'miz olamayacağız; 'kendi'mizin gerçekten ne olduğunu bilmemizin de bir olanağı yok. Çünkü 'ben', tamamıyla 'ben'im dışıma konumlandırabileceğim bir 'şey', sınırları çizilebilecek bir 'kendilik' değildir. Ama sağduyuya güvenenler, alışkanlık haline gelmiş bir soyutlama biçimiyle düşünenler böylesi bir vehme kapılmayı sorgulamaksızın kabul edebilirler; 'kendi'leri olduklarına ve onun da nasıl bir 'şey' olduğuna dair bir hikâyenin doğru olduğuna kendilerini ve başkalarını inandırabilirler. Ne var ki bu

yalnızca bir inanç olarak kalacaktır. Oysa özne gerçeklikte yalnızca edimsel bir olagelme sürecidir, bir etkinlik. 'Ben kimim?' sorusuna verdiği her yanıtta, bu sürecin her bir farklı uğrağında özne, o yanıtı veren bir etkinlik olarak varolacaktır.

Tam da aynı nedenle, felsefe de bir etkinlik olacak ve 'felsefe nedir?' sorusu 'ben kimim?' sorusunun yazgısını paylaşacaktır. Kendimizi tanımlayacak aşkın bir 'ben' bulamayacağımız gibi felsefeyi tanımlayacak aşkın bir felsefe de bulamayacağız. Kendimizi ister istemez bir etkinlik olarak, bir süreç içerisinde gerçekleştirebileceğimiz gibi felsefeyi de ancak bir edim, bir etkinlik olarak gerçekleştirebiliriz ve felsefe zaten bu şekilde gerçekleşegelmiştir. Bu noktada Selâhattin Hilâv'ın şu saptamasını anımsayalım:

Yani, felsefenin, giriştiği bilgi çabasıyla, bu çabanın taşıyıcısı olan özneyi de değişikliğe uğrattığını, evrimleştirdiğini söylemiş oluruz. Bir başka deyişle, tinsel (manevi) bir praksis (etkinlik) olan felsefenin, tıpkı elin nesneyi (doğayı) dönüşüme uğratıp bir ürün (örneğin, bir alet) ortaya koyarken bu ürünün de eli dönüşüme uğratmasında görüldüğü gibi, bu felsefeyi ortaya koyan özneyi, yani insansal varlığı değişikliğe uğrattığını, dönüştürdüğünü ve tinsel varlıkta bir yeni belirlenim, bir yeni nitelik ortaya çıkardığını ileri sürmüş oluruz.[1]

"Nusret Hoca'ya Saygı" başlıklı yazısında, Nusret Hızır'ın *Felsefe Yazıları* kitabının önsözündeki şu paragrafı alıntılamakla Hilâv, felsefenin bir etkinlik olduğu düşüncesini yine vurgular: "Bu yazıları tasarlarken, felsefenin, bilim önermelerinin mantıksal analizi olarak tanımlayabileceğimiz bir etkinlik olduğu kanısındaydım. Şimdi de felsefenin bir bilgi dizgesi (sistemi) değil, bir etkinlik olduğunu düşünüyorum."[2]

Peki, felsefenin bir etkinlik olması ne anlama gelmektedir? Her şeyden önce bir etkinlik olması nedeniyle, felsefenin 'ne'liğine ilişkin sorulan bir soruya 'şudur' şeklinde bir yanıt alamayacağımızın, bu soru sorulduğu anda belli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü felsefe bir 'şey' değildir; edimdir, bir etkinliktir; etkinlik olarak gerçekleşegelmiştir. Dolayısıyla 'felsefe nedir?' sorusu, ancak 'felsefe nasıl olagelmektedir?' sorusuyla tarihselleştirildiği, edimselleştirildiği zaman sorulması ve yanıtlanması anlamlı bir soru olacaktır. Bir 'şey'

1) Selâhattin Hilâv, "Felsefenin F'si", *Felsefe Yazıları* içinde, YKY, İstanbul, 1993, s. 284.
2) Nusret Hızır'dan akt. Hilav, "Nusret Hoca'ya Saygı", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 211.

olarak ele alınagelen felsefenin 'ne'liği konusunda uzlaşılamasının nedeni, felsefenin bir etkinlik olarak olagelme sürecinin belirli uğraklarda dondurulması, felsefenin belirli bir uğrakta mutlaklaştırılması, o uğrağın özgüllüğüyle özdeşleştirilmesidir. Düşünürlerin, felsefecilerin 'felsefe nedir?' sorusuna verilecek yanıt konusunda uzlaşamamalarının temel nedenlerinden biri budur. Çünkü yanlış soruya çeşitli yanıtlar verilir, doğru yanıt verilemez. Felsefe tarihinde felsefe üzerine doğru bir şekilde düşünmeye yönelik soruyuysa, ilk defa Hegel sorabilmiştir: Bir etkinlik olarak felsefe nasıl olagelmektedir? 'Felsefe nedir?' sorusuna göre çok daha çetrefil olan bu sorunun elbette kapsamlı bir şekilde yanıtlanması gerekir. Hegel'in bu soruya verdiği yanıt ise, düşünürlerin resmi geçidine indirgenen, düşünceleri, fikri takip sırasına göre art arda dizen bir biçimde felsefe tarihi yazmanın ötesindedir. Hegel'e göre, daha önce bir 'şey' olarak ve tarihin dışına taşınarak ele alınan felsefe, özü itibarıyla bir etkinliktir. Felsefenin tarihselliği ve nasıl olageldiği ise, *Tin*'in hareketinin bir gerçekleşme biçimi olarak anlaşılabilir. Bu anlamda felsefe, tinsel olduğu kadar dirimsel bir etkinliktir; felsefe aynı zamanda ete kemiğe bürünür, yaşamın kendisi olur. Marx ise, Hegel'in bu yaklaşımından hareketle bir etkinlik olarak felsefenin nasıl olageldiği sorusuna farklı bir yanıt vermiş ve bu yanıtı felsefenin tarihselliğini, bir etkinlik olduğunu da göz önüne alarak, felsefenin sonunun olanaklılığına kadar götürmüştür. Gerek Hegel gerekse Marx'ın, felsefenin bir etkinlik olarak nasıl olagelmekte olduğu sorusuna verdikleri yanıtlar, çeşitli açılardan tartışılabilir. Bu tartışma içinde yolumuzu bulmak, 'felsefe nasıl olagelmektedir?' gibi çetrefil bir soruyu yanıtlamak hiç de kolay olmasa da, 'felsefe nedir?' sorusunun yanlışlığından, bu soruya verilen yanıtların kafa karıştırıcı çeşitliliğinden kurtulmanın önemi de azımsanamaz. Sonuçta öyle ya da böyle bir etkinlik olarak felsefe olagelmektedir; felsefenin nasıl olagelmekte olduğuysa hâlâ yanıt bekleyen bir sorudur.

'Felsefe nedir?' sorusuna verilen yanıtların çeşitliliğinin temel nedenlerinden birisi, aslında tarihsel bir edim, bir etkinlik olan felsefenin bir 'şey' olarak ele alınmasıysa, diğeri, felsefenin 'ne'liğinin ancak 'olması gereken'in ışığında sorulaştırılabilmesidir. Başka bir şekilde söylersek, felsefenin ne olduğuna ilişkin öne sürülen bir iddia, aynı zamanda bize felsefenin ne olması gerektiğini de söylemektedir; her ne kadar bu iddia 'nesnel' gibi, ansiklopedik bir bilgi gibi görü-

nebilse de. Felsefe sözcüğünün kaynağı ve anlamı *philosophia* bile felsefenin 'bilgi ve/veya bilgelik sevgisi' olduğunu söylerken öyle olması gerektiğini de söylemektedir. Dolayısıyla, felsefenin ne olduğunu, 'olması gerek'ten azade bir şekilde yanıtlamak mümkün değildir. Asıl 'olması gereken'in ne olduğu konusunda uzlaşılamadığına göre, felsefenin ne olduğu konusunda da uzlaşılamamıştır ve uzlaşılamayacaktır.

Bu açıdan bakıldığında aynı uzlaşı sorunu, 'felsefe nasıl olagelmektedir?' sorusunun başına da gelecektir. Sonuçta, bu soruda 'felsefe nasıl bir etkinlik olmalıdır?' sorusundan bağımsızlaştırılamayacak bir soru olacaktır. Fakat buradaki sorun, felsefenin tanımı konusunda bir uzlaşıya varmak değildir; elbette 'olması gereken'in ne olduğu ya da olması gerektiği konusunda bir uzlaşıya varılamadıkça, felsefenin nasıl olageldiği ve nasıl olması gerektiği konusunda da bir uzlaşı olmayacaktır. Felsefeye ilişkin bir uzlaşıya varılamayacaksa, o zaman 'felsefe nedir?' sorusu yerine 'felsefe nasıl olagelmektedir ve nasıl olmalıdır?' sorusunun sorulmasının nedeni nedir? Böylece farklı sözcüklerle yine 'felsefe nedir?' sorusu sorulmuş olmuyor mu?

Bu soruya 'evet' yanıtı verilmesi durumunda, buraya kadar yazılanların anlamsızlaşacağı öne sürülebilir. Fakat daha önce belirtildiği gibi aynılık, farkın farkına varamadığımız noktada başlar. Bu iki soru, yani 'felsefe nedir?' ve 'felsefe nasıl olagelmektedir ve nasıl olmalıdır?' soruları, üzerinde uzlaşılamayacak yanıtları olmasıyla aynı yazgıyı paylaşan sorular olsa da, aynı zamanda birbirinden oldukça farklı iki sorudur ve yanıtları da o denli farklı olacaktır. Bu noktada 'fark'ı şu şekilde özetleyelim: 'Felsefe nedir?' sorusu sorulduğu anda özne/nesne ayrımına dayanan, böylece felsefeyi 'şey'leştiren ve soruyu soranı tarihin ötesinde, felsefe dışı bir özne konumuna yerleştiren bir sorudur. Bu soru pedagojik bir amaçla, retorik olarak sorulabilir ve yanıtlanabilir. Bu sorunun ansiklopedik yanıtları da verilebilir; bu yanıtlarla yetinenler de olabilir. Bu noktada, kendisiyle yapılan bir söyleşide Hilâv'ın 'Türkiye üniversitelerindeki felsefe eğitimi üstüne neler düşünüyorsunuz?' sorusuna verdiği yanıtı anımsayalım:

'Felsefe öğretilemez' denmiştir ve bu bir ölçüde doğrudur. Felsefe tarihine ilişkin bilgiler aktarmak ve bunların öğrenilmesini sağlamak, önemli yararlar sağlasa da yeterli değildir. Felsefe, var olanın özüne yönelen ve kendine dönen düşünce hareketidir. Dolayısıyla,

felsefi düşüncenin özümsenmesi, bu hareketin yaşanması ve yeniden üretilmesidir.[3]

Hilâv bu soruya verdiği yanıtta, yukarıdaki aktarılan satırlardan sonra, "Felsefe öğretilmekten çok aşılanabilir demek, daha doğru olur sanırım," derken, felsefenin olması gereken bir etkinlik, yaşanan ve yeniden üretilen bir 'düşünce hareketi' olduğunun altını yine çiziyordu. Felsefe kendimizin dışına konumlandırabileceğimiz, dışına çıkıp ona bakabileceğimiz bir 'şey' olsaydı, nesnel olarak tanımlanabilir ve öğretilebilirdi. Kısaca, felsefenin olması gereken bir etkinlik olduğunun farkına vararak, 'felsefe nasıl olagelmektedir ve nasıl olmalıdır?' sorusunu sormak son derece önemlidir. Çünkü bu soru, 'olması gereken'in ne olması gerektiği sorusunu ertelemeyerek ya da yanıtlanmak üzere bu soruyu etiğe devretmeyerek, düşünmenin sorumluluğunu soru sorulduğu anda üzerine alan ve bizi felsefenin ne olagelmekte olduğunu, ne olması gerektiğini unutmadan felsefe etkinliğine müdahil olmaya çağıran bir sorudur. Felsefenin nasıl bir etkinlik olması gerektiği sorusunaysa, basitçe bazı önermeleri art arda sıralamakla yeterli bir yanıt vermiş olmayız. Felsefenin nasıl bir etkinlik olması gerektiği sorusu, 'yanıt olageleceğimiz', 'bir karşılık olmaya çalışabileceğimiz' bir sorudur. Çünkü bu soru, 'ne'liğe ilişkin değil, 'olma'ya ve 'yapma'ya ilişkin bir sorudur. Bu anlamda bu soru, yanıtını 'kararlı hayat'ta[4] bulacaktır. Aristoteles'in dediği gibi 'erdem nedir?' sorusunun nihai yanıtı, erdemi doğru bir şekilde tanımlamak değildir; erdemli bir şekilde yaşamaktır. Bu soru yanıt olunagelecek, karşılık olabileceğimiz bir sorudur; yanıt vermekle yetinebileceğimiz bir soru değil. Nihai amaç erdemli yaşamak olmadıkça ve sonuçta erdemli yaşamadıkça erdeme ilişkin bilgi edinmek, erdemi tanımlamak boşuna bir çaba olacaktır. Benzer bir şekilde 'felsefe nasıl olagelmektedir ve nasıl olmalıdır?' sorusuna 'kararlı [bir] hayat'la yanıt olunamıyorsa, bu soruyu sormak da anlamsızlaşacaktır. Oysa kararlı hayatı ve yazdıklarıyla Selâhattin Hilâv gibi felsefeciler, bize felsefenin bir etkinlik olduğunu ve nasıl bir etkinlik olması gerektiğini her zaman anımsatacaklardır.

---

3) Selâhattin Hilâv, "Türkiye'de Bir Felsefe Geleneği Yok", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 362.
4) Bu noktada Selâhattin Hilâv'ın şu satırlarının altını çizmemek mümkün değil: "Bu kısa yazıda, Heidegger'in 'varlık tarzları', 'kararlı hayat', 'acuna atılmış olmak', 'zamansallık' ve 'özgürlük' kavramları üzerinde durmam olanaksız. (Bu konu için Nusret Hızır'ın *Felsefe Yazıları*'ndaki hayranlık verici açıklamalarına bakılabilir. Çağdaş Yayınları, s. 74-83)." ("Nusret Hoca'ya Saygı", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 215). Bu noktada Selâhattin Hilâv'la birlikte 'kararlı hayat' kavramına ilişkin olarak ben de okuru aynı kaynağa yönlendiriyorum.

ALEXANDRE KOJÈVE'E GÖRE HEGEL*

*Betül Çotuksöken***

Felsefe tarihinde nasıl ki Platon-Aristoteles, Aristoteles-Theophrastos, Locke-Leibniz, Kant-Cassirer, Hegel-Marx/Engels adları birbirini çağrıştırıyorsa, Hegel-Kojève adlarının da birbirini çağrıştırdığı ileri sürülebilir. Selâhattin Hilâv'ın, A. Kojève'in *Introduction à la lecture de Hegel* (Hegel'i Okumaya Giriş) adlı kitabından seçerek büyük bir ustalıkla Türkçe'ye aktardığı ve *Hegel Felsefesine Giriş* başlığı altında bir araya getirdiği metinler, kendini özellikle felsefî antropolojiye yakın hissedenleri heyecanlandırıyor.

Filozof-felsefe tarihçisi kimliklerini birbiriyle bütünleştiren ve her iki yönüyle gündemimizde her zaman yer alan Hegel, öteden be-

*) Bu yazı, daha önce *Virgül* dergisinin Kasım 2000 sayısında yayınlanmıştır.

**) Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

ri farklı bakış açılarının, değerlendirmelerin, yorumların konusu olmuştur. Kojève de ünlü bir Hegel yorumcusudur ve Hegel'i, genellikle kimileri için aykırı denebilecek bir yorumla 20. yüzyılın felsefî söylemine yerleştirmiştir. Kuşkusuz 'aykırı' nitelemesi daha önceki yüzyılın olağan tutumu ölçüt alındığında geçerli gibi görünmektedir. 20. yüzyılın 'felsefî antropolojinin yüzyılı' olduğu gerçeği anımsandığında ya da bu gerçeğin farkına varıldığında, Kojève'in haklılığı neredeyse tartışılmaz olmaktadır.

Kojève'in Hegel'e ilişkin yorum çabasının özgül ayrımları bir yana, bu yorumlarda dikkati çeken yönler, genellikle felsefî söylemi betimleme, neliği açısından ortaya koyma çabasına girişildiğinde benimsenen görüşlerle de denk düşmektedir. Çünkü Kojève'in Hegel yorumunda ısrarla üzerinde durduğu gibi, her felsefî söylem temelde bir insan felsefesidir ve 20. yüzyıl insanın yeniden keşfedildiği bir yüzyıldır.

Kojève'in metinleri ve bu metinlerin tümel anlamı olarak beliren söylemi, okuyanı sürekli olarak, kavramların var olanı anlamada ne denli belirleyici olduğu ve insanlar gibi insan ürünü kavramların da bir tarihi olduğu noktasına götürür. Gerçekten de felsefe tarihinde öyle yeni yorumlarla karşılaşabiliriz ki, bu yeni yorum denemeleri bizim kavram örgümüzü altüst edebilir ya da orada kendimizi buluveririz. Ancak felsefî söylem oluştururken, bir başka deyişle tarihsel nitelikli felsefî söylemi içselleştirirken, felsefeye ilişkin bilincimizi sürekli olarak canlı tutarız. Öte yandan, felsefeyle içten bağlar kuran filozoflar, felsefe anlayışlarını bir süzgeç gibi işlevselleştirirler. Kojève de işte Hegel'e yönelirken böyle bir tutum içinde olduğunu açıkça göstermektedir. Filozof-felsefe tarihçisi olarak Kojève, felsefeye ilişkin bilincinin titizliğiyle, kendisi gibi olanın peşine düşmüş gibidir. Hegel de böyle davranır: Yapıtlarının neredeyse tümüne sinmiş olan felsefe anlayışını belli kavramlar aracılığıyla sürekli olarak gündemde tutar.

Selâhattin Hilâv'ın "Açıklamalar" başlığı altında kaleme aldığı yazı da okurun anlama edimine büyük katkı sağlar. Gerçekten de Kojève, çağının yetkin bir tanığı durumundadır. Çünkü yöneldiği metinlerin sınırlarıyla kendini kısıtlamaz; filozofun (Hegel'in) tüm söylemi içinde metinleri yeniden konumlandırır. Böyle bir tutumu benimsemesinde diğer meslektaşlarının, özellikle de A. Koyré'nin ne denli büyük payı olduğunu da hesaba katmak gerekmektedir.

Kojève'e göre Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı yapıtı bir felsefî antropolojidir: "Daha doğrusu, *Phänomenologie, Logik*'in (*Mantık*'ın) tema'sı olan varlık olarak Varlığın *ontolojik* irdelenmesi göz önünde tutularak İnsanın varoluşsal tutumlarının sistemli, eksiksiz ve terimin modern (Husserlci) anlamında *fenomenolojik* bir betimlenmesi"dir (s. 17).

Dış dünya, düşünme ile dil arasındaki ilişkilerin gün ışığına çıkarılması olarak beliren felsefede iki temel yönelme/bakma/okuma biçiminin olduğu ileri sürülebilir: Olup bitene ya insan (ampirik/tarihsel özne) açısından ya da Tanrı (mutlak özne) açısından bakma olanağı vardır. Bu bakış biçimleri hümanist metafizik ve teist metafizik deyişleriyle de özetlenebilir. Hiç olmazsa Rönesans'tan beri bu ikiliğin çok daha belirgin biçimde ortaya çıktığı bir gerçektir. Ayrıca, ampirik/tarihsel özne ile mutlak öznenin nasıl ilişkilendirileceği konusu da söylem biçimlerini belirleyen önemli etkenlerden biri olmuştur öteden beri.

Kojève'e göre, Hegel'in felsefî söylemi, dinsel olandan tümüyle sıyrılmış, insanı asıl eylem öznesi, etkin bir varlık haline getiren bir söylemdir. Hegel'in antropolojisi teist/teolojik bir nitelik taşımayan, büyük ölçüde varlıkbilimsel (ontolojik) ve bilgikuramsal (epistemolojik) olandan ayrılması mümkün olmayan bir antropolojidir; hatta Hegel'in tümüyle felsefî söylemi antropolojik niteliklidir.

Başta da dile getirildiği gibi, her filozofun insana ilişkin bir kavrayışı vardır ve bu kavrayış aslında belirleyicidir. Ancak ayrım şurada ortaya çıkmaktadır: İnsan gerçekten salt kendisi için ve kendisinin bizzat anlam kazandırdığı bir dünya mı kurmaktadır; özgün ve özerk bir özne midir; yoksa bilincini ve istencini başka bir varlığın güdümüne mi bırakmıştır? Bu bağlamda 'efendi' midir, yoksa 'köle' midir?

Max Scheler *İnsanın Kosmostaki Yeri* başlıklı yapıtında insana ilişkin görüşlerin çeşitliliğini üç farklı bakış altında toplar (Antik-Grek düşünce dünyasının insana bakışı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin insana bakışı, çağcıl doğa bilimlerine dayalı bakış biçimi). Hegel'in söylemine ilişkin geleneksel ve yaygın yorumlara göre, Hegel de ikinci bakış açısına yakın düşmektedir. İşte bu noktada Kojève'in yorumunun çarpıcılığı ve farklılığı ortaya çıkmaktadır; çünkü ona göre Hegel'in söylemi teist nitelikli değildir, hatta diyalektik de değildir; betimleyicidir.

Kojève bir felsefe tarihçisi olarak ama aynı zamanda bir filozof olarak Hegel'in insan kavrayışında yoğunlaşır. Bizler de birer okur olarak Hegel'in söylemini Kojève dolayımıyla görmeye çalışırız. Kojève yorumlarını filozofun tek bir metnine bağlı kalmayarak yaptığı alıntılarla da gerekçelendirir.

Kojève, Hegel'in söyleminde yer alan insana yönelik belirlemeleri hemen hemen tüm dayanaklarıyla birlikte, 'tarih', 'çalışma', 'diyalektik', 'köle-efendi diyalektiği', 'ölüm', 'özgürlük', 'Tanrı' kavramları eşliğinde ortaya koyar. Bütün bu kavramlar, tikel/tümel geriliminde yer alan 'bireysel olan'la 'bilme-tanıma/bilinme-tanınma' etkinliği/edilginliği içinde konumlandırılır. Hegel, Kojève'in de açıkça ortaya koyduğu gibi, her türlü sorunsalın tekil-tikel/tümel arasındaki gerginliğe dayalı ilişki biçiminde su yüzüne çıktığının farkındadır; bu, aynı zamanda felsefenin de doğum noktasıdır. Söylemin tümünde özellikle bu noktaya işaret edilmesi, metinlerin çekiciliğini iyice artırmaktadır. Yazıların tümünde insanın birey (toplum), yurttaş (devlet, kamusal alan) ekseninde ele alınması, günümüz açısından da büyük önem taşımaktadır. Çünkü tekil bir varlık olarak insanın hem bireysel hem toplumsal hem de kamusal olanı taşıyor olmasının yarattığı gerilimler hiçbirimizin yabancısı değildir.

Belirlemelerin hemen hepsinde yer alan, felsefenin tüm söylemine ilişkin anımsatmalar, Kojève'in bir başka erdemidir; buna örnek olarak onun şu ifadesine yer verebiliriz:

> Hegel-öncesi Felsefe, İnsanı bilinçli olarak ele alır; bu Felsefede İnsan, *kendinin* bilincini edinir. Ama bu Felsefe İnsanı, doğal ve toplumsal Dünyasından *yalıtarak* (soyutlayarak) açığa-vurur kendisini ve bir 'felsefî' antropolojiyi de ancak, kendi içine kapanarak, kendini Dünyadan (Tümelden) yalıtan tikel (*Einzelner*) İnsan ortaya koyabilir (s. 30-31).

Hegel Felsefesine Giriş'te yer alan bütün metinler insanı her bağlamda etkin özne olarak tasarımlar; tarih de bu açıdan artık insanın tarihidir; tümüyle insanlarca oluşturulmaktadır ve felsefe de artık tümüyle 'ben neyim?', 'ben kimim?' sorularının yanıtıdır. Bu durumda kestirmeden deyişler yeterli olmayacaktır; insanı insan yapan her şeyden önce etkin tutumudur:

> Felsefenin de, İnsanın da varlığının, en derin temeli bakımından, sadece edilgin ve olumlu *seyrediş* (*contemplation*) değil, ama etkin ve

olumsuzlayıcı *İstek* olması da gerekir. Ama böyle bir varlık olması için, *olmuş bitmiş bir varlık*, kendisiyle ezelî ve ebedî olarak *özdeş* olan ve kendisine *yeten* bir Varlık olmaması gerekir. (...) İnsan, verilmiş varlığı *dönüşüme uğratan* ve onu değişime uğratırken kendini de değişime uğratan olumsuzlayıcı *eylemdir*. İnsan, *değişip-oluşmuş*-olduğu şey ölçüsünde ne ise o *şeydir* ancak; İnsanın hakikî *Varlığı* (*Sein*), *Değişme –ve– Oluşmadır* (*Werden*) ve *Zamandır, Tarihtir* ve İnsan ancak, verilmişe yönelen olumsuzlayıcı *Eylemle* ve *Eylemde değişip-oluşur* ve Tarihtir; ve bu, Mücadelenin ve Çalışmanın (Emeğin) Eylemidir (s. 42).

Kojève'e göre, Hegel'in tüm felsefî söylemi insanı kendisi yapanın ne olduğu sorununda odaklanmıştır. İnsan salt yaşıyor olmasının ötesinde, kendine ait özgül ayrımlarında belirlenir ve bu tür belirlenişi, insan olmayanın da yapısını verir. Bu nedenle de insan sürekli olarak karşılaştırma yapan bir düşünme ediminin konusu, ilgi odağı olur. Böyle bir düşünme edimi de ister istemez tarihe, tarihsel olana yönelir. Bu bağlamda özellikle tarih, çalışma ve ölüm kavramları, insan dünyasını anlamanın zembereğini oluşturur.

İnsan ancak çalışmayla, eylemle kendisi olur, insanlaşır.

> Çünkü insan, ancak, bir doğal dünyada yaşadığı ölçüde gerçektir. Bu dünya, ona 'yabancıdır' kuşkusuz ve insan, bu dünyada kendini gerçekleştirmek için onu 'olumsuzlamak', dönüşüme uğratmak, onunla savaşmak zorundadır. Ama bu dünyasız ve bu dünya dışında insan, bir hiçtir (s. 91).

Her türlü var olanın karşılıklılık ilişkisi içinde birbirine bağlı olduğunu ileri süren ve 'efendi-köle' diyalektiğini -tümüyle- varlıksal boyutu içinde ele alan Hegel, bu diyalektik aracılığıyla, insan dünyasının işleyişini gözler önüne serer.

Çağının sorunları ve ilgileri doğrultusunda, başka bir deyişle çağının insanı, temsilcisi olarak Kojève, Hegel'in felsefî söyleminin dış dünya-düşünme ilişkilerine ne türden yanıtlar verdiğini açık kılmaya çalışır ve bu tutumuyla Hegel'in söyleminin indirgemeci değil, tam tersine betimleyici olduğunu dile getirir. Onun deyişiyle, "Hegelci Bilim, bütünsel ve diyalektik olarak ele alınan İnsanın betimlenmesiyle doruk noktasına ulaşır" (s. 275). Böyle bir değerlendirme, bizi Hegel'in söylemine daha da yakınlaştırır. Çünkü gerçekten de felsefenin en önemli sorun odağı, insan ve insanın kendisinin kıldığı, dönüştürdüğü, dilselleştirdiği dünyadır.

"EDEBİYAT YAZILARI"YLA SELÂHATTİN HİLÂV'IN KİMLİĞİ ÜZERİNE BİRKAÇ NOT, YA DA 'HİLÂV EDEBİYAT ELEŞTİRMENİ Mİ, KÜLTÜR TARİHÇİSİ Mİ?' SORUNSALI

*Yusuf Çotuksöken**



Selâhattin Hilâv'ı, her şeyden önce diyalektik düşünme yöntemi ve Marksist felsefeyi benimsemiş bir düşünürümüz olarak betimlemek durumundayız. Düşün emeğinin büyük bölümü (yazıları, kitapları ve çevirileri) felsefe ağırlıklı olsa da (*Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 1966; *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 1970; *Felsefe Yazıları*, 1993), kimi yazılarında Türk ve dünya edebiyatını, akımlar, toplumsal süreçler, kişiler, kavramlar bağlamında felsefi bakış açısından değerlendirmeye çalışması da ayrıca belirtilmesi gereken bir özelliğidir.

*) Maltepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

EDEBİYAT YAZILARI (1993)

Selâhattin Hilâv'ın edebiyata ilişkin incelemelerinin hemen tümü *Edebiyat Yazıları*'nda (YKY İstanbul, 1. baskı: 1993, 207 sayfa) derlenmiştir (kitabı okuyanlar, incelikli gözlemleme, yerleşmiş yargılara yöntemli ve eleştirel yaklaşımla bakma, kuramla uygulama arasında uyum gözetme, edebiyatın bir sanat olduğunu unutmadan yazınsal ürünleri toplumsal varoluşlarının yanı sıra estetik yönleriyle de değerlendirme gibi özellikler taşıyan bu yazıların sahibine niçin daha çok yazmadı diye sormaktan kendilerini alamayacaklardır).

Hilâv'ın bu kitabında toplanan inceleme, tanıtma, konuşma, vb. türündeki yazıları ilk bakışta edebiyat eleştirisi olarak algılanabilir; ancak bu yazılar klasik edebiyat eleştirisinin boyutlarını aşan özellikler taşımaktadır. Bunu da doğal görmek gerekir: Çünkü Hilâv, bir felsefeci, bir estetikçi olarak sanatla, özellikle de edebiyatla ilgilenmek durumundaydı; ayrıca bunun birkaç nedeni vardı: Birincisi, felsefe kültüründen ve felsefi bakış açısından yoksun bir edebiyat eleştirisi kadük kalacaktı, Hilâv bunun bir örneğini vermek istiyordu. İkincisi, bir Doğu toplumu olan Türkler, Batıcılık/Batılılaşma tercihi sürecinde edebiyatı toplumsal bir kurum olarak nasıl algılamışlardı, bu algılayışla yaratıcılığın ürünleri çağdaş edebiyat açısından nasıl değerlendirilmeliydi? Hilâv, bunu görmek ve göstermek istedi.

Selâhattin Hilâv'ın *Edebiyat Yazıları*, kendi içinde altı alt-bölüme ayrılmış olup, kitap şu anabaşlıklar altında aynı konu üzerine yazılmış değişik yazılardan oluşmaktadır:

GERÇEKÜSTÜCÜLÜK (Gerçeküstücülük-Giriş/7, Gerçeküstücülüğün Düşündürdükleri/12, Lautréamont ve Ötekiler/15).

NÂZIM HİKMET (Nâzım Hikmet Üzerine Notlar/25, "Yolcu" ve Yalnızlık/56, Birkaç Gözlem ve Düşünce/59, Nâzım Hikmet'in Estetik Seçimleri ve Evrimi/69).

KEMAL TAHİR (Kemal Tahir'in Felsefi Düşüncesi ve "Devlet Ana"/75, Kemal Tahir ve Tarihi Kavramak/83, Aldatmacaların Üstüne Yürümek/94, Kemal Tahir Üzerine/97, Kemal Tahir/100).

AHMET HAMDİ TANPINAR (Tanpınar Üzerine Notlar/105, Kuruntuya Dayanan Eleştir-me/121).

ŞAİRLER VE ŞİİR (Giriş (Blaise Cendrars, Seçmeler)/135, Tristan Tzara Öldü/139, Şiirin Pratiği/141, Giriş (Lucretius, Evrenin Yapısı)/143, Cahit Irgat Üzerine/146, Can Yücel Üzerine/150).

DENEMELER-İNCELEMELER-ELEŞTİRİLER-SORUŞTURMA CEVAPLARI (Yabancılaşma-Şeyleşme ve 'Ayak Bacak Fabrikası'/163, 'Yeditepe'nin Yeni Anketi/167, Selâhattin Hilâv'a Sorular/173, Yevgeni Vinokurov'la Konuşma/177, Edebiyat Türü Olarak Deneme/184, Toplumcu Edebiyat Kavramı Üzerine/187, 'Gurbet Yavrum' En Az Sözle En Fazla Gerçeği Yakalamak/191, Türk Dil Kurumunun Çeviri Ödülleri Konusunda S. Hilâv'a Sorular/194, Metis Çevirinin Sorularına Cevap/198, Marksçı İnsan Anlayışı ve Sosyalist Gerçekçilik/202).

SANAT-EDEBİYAT-ELEŞTİRİ ÜZERİNE

Bu yazı kapsamında *Edebiyat Yazıları*'ndan yola çıkarak Selâhattin Hilâv'ın yazınsal/kültürel kimliği üzerine birtakım değerlendirmeler yapmaya çalışacağız. Bunun için birtakım sorular sorup yanıtlarını arayacağız.

Sorulardan ilki şu olabilir: *Hilâv, klasik anlamda bir edebiyat eleştirmeni olarak kabul edilebilir mi?*

Bu soruya kısa bir yanıt verip, gerekçelerini sonraki sorulara vermeye çalıştığımız yanıtlara bırakalım: S. Hilâv, geleneksel anlamda bir edebiyat eleştirmeni değildir; Marksist felsefeyi ve Marksist inceleme yöntemini benimsemiş bir felsefeci olarak edebiyata, edebiyat akımlarına, edebiyatçılara, edebiyat eserlerine yabancı kalmamış, edebiyatçıların yapıtlarını biçim, içerik bakımından incelerken özellikle onları toplumsal varoluşları bakımından da değerlendirmeye çalışmıştır. Bu süreçte de, gerek felsefeciliğinden gerekse yönteminden gelen avantajlarla, edebiyat dünyasında kişi, kurum, kavram, dönem, akım vb. ile ilgili benimsenmiş birçok yargıyı, yeniden düşünmek üzere gündeme taşımış, kendi değerlendirmelerini de tartışmaya açmak istemiştir.

İkinci soruyu da şöyle kurabiliriz: *S. Hilâv, nasıl bir sanat/edebiyat anlayışına sahiptir? Edebiyat yapılarının hangi yönleri üzerinde özellikle durmuştur?*

S. Hilâv, sanatın toplumsal ve evrensel yönünü hep göz önünde tutar; her şeyden önce sanatın yeni bir dünya, insanca bir evren yaratmaya yarayacağına inanır. "Ernst Fischer'in deyimiyle, sanatçılar 'yeni bir yeryüzü resimli kitabı' ortaya koymak istiyorlardı" (s. 26).

Hilâv, sanat eserinde toplumcu estetik açısından çok değişik yanlar bulunduğu; sanat eserinin aynı zamanda bir sosyal olay (dünyayı değiştirmeye katkı sağlayan 'büyük politika'yla ilgili bir olay) niteliği taşıdığı düşüncesindedir:

> Toplumcu bir estetik bugün (içindeki eski ama geçerli düşünceleri yeniden değerlendirerek), sanat eserinin 'bilginin özel bir şekli' değil, bir 'iş', bir 'yaratış' olduğunu; insanın yabancılaşmasına karşı verilen savaşa katıldığını ve bu savaşın tanıklığını ettiğini; değerini ve yaşayabilirliğini buradan aldığını; bundan ötürü manevi alanda devrimci bir çalışma olarak ortaya çıktığını ileri sürüyor ve ancak bu şartları yerine getiren eserlerin 'büyük' eserler olduğunu söylüyor. Bundan ötürü, toplumcu estetik sanat eserinin 'günlük politika'yla değil, dünyanın değiştirilmesine katkı anlamına gelen 'büyük politika'yla ilgili olması gerektiğini ileri sürüyor (s. 175).

Eleştirmenlerin; sanat eserinin 'sanat değeri'nin yanı sıra toplumsal boyutunu da hiçbir zaman ihmal etmemeleri gerekmektedir; bu bağlamda önemli olan bu ikisinin (sanat değeri/toplumsal varoluş) diyalektik birlikteliğidir; zaten sanat sosyolojisi bunu buyurmaktadır:

> Sanat eseri, estetik bir değerin taşıyıcısı olduğu kadar bir sosyal olaydır. Onu estetik açıdan incelememiz ne kadar gerekliyse, sosyal bir olay niteliği taşıması bakımından incelememiz de o ölçüde gereklidir. (...) Sanat eserinde estetik değerin araştırılması gerektiğini ve bu değerin onun özünü teşkil ettiğini haklı olarak ileri süren bir düşünce, bilimsel yani Marksist olmak istiyorsa, sanat eserinin sosyal bir olay olduğunu ve bu açıdan *da* ele alınmasının *mutlaka* gerektiğini unutmayacaktır. Öte yandan Marksist araştırıcının asıl işi, metafizik dünya görüşünün kalıntısı olarak düşünce alışkanlığımız haline gelmiş bulunan soyut bir ayırmayı, yani 'sanat değeri' ile 'sosyal olay olmaklık' arasındaki sözde ayrımı *aşmak* ve bu ikisinin *diyalektik birliğini* göz önüne sermektir. Başka bir deyişle, Marksist estetiğin konusu ne sadece soyutlamalarımızın sonucu olan zamansız ve mekânsız bir 'sanat değeri' kavramıdır ne de sadece sosyal-bir-olay-olarak-sanattır. Yani, ne metafizik anlamda 'Estetik'tir, ne de sadece 'Sanat

Sosyolojisi'dir. Düşüncemizi başka bir biçimde de açıklayabiliriz: Marksist bir estetik, soyut şekil araştırmalarını olduğu kadar, salt muhteva tespitlerini ve değerlendirmelerini de aşmak; ve, somut ve canlı muhtevalar ile bu muhtevaları sanat eseri haline getiren etkin ve canlı şekillerin teşkil ettiği, ve bizim 'sanat değeri' dediğimiz belirlemenin araştırılmasına yönelmek zorundadır. Böyle bir araştırma da sanat sosyolojisinden yararlanmak zorundadır (s. 60).

S. Hilâv, Türkiye'de Marksist felsefenin yeterince bilinmediği düşüncesindedir; bu nedenle kimi yakınmaların ve saptırmaların gerçekleştiğini dile getirip, Marksizmle ilgili şu değerlendirmeyi yapmayı zorunlu görür:

> Marksizmin ebedi bir yakınma ve katkısız bir olumsuzlama *(négativité)* olmadığını; bir aşma *(dépassement)* olduğunu unutmamalıyız. Başka bir deyişle, 'dar' ve 'katı' sanat anlayışını eleştirmemizin haklı olması için hem teorik çalışmaların yapılması hem de ülkemiz sanatçılarının somut bir şekilde ve bilimsel metodla incelenmesine geçilmesi zorunludur. Elimizde, bu çeşit çalışmaları ilginç kılacak ve henüz dokunulmamışlığı içinde duran sanatçı tipleri ve sanat anlayışları vardır. Tek başına bir Divan edebiyatı, Marksist metodla incelemeyi bekleyen koskoca bir konudur (s. 63).

Marksist felsefeyi benimsemiş olan Hilâv, bunun doğal bir sonucu olarak eleştiride de Marksist eleştiri yöntemini kullanacaktır. O, sanata toplumsal ve evrensel işlev yükler; sanatın sınıfsallığı ve dünyanın değiştirilmesine katkıda bulunması gerekliliği üzerinde durur:

> Sanatın bütün evrenselliğine rağmen yine de sınıf[sallık] anlamı ve görevi taşıdığı; günlük politikaya katkıda bulunmasa bile, dünyanın değiştirilmesi anlamına gelen büyük politikaya katkıda bulunmak, hatta sanatın görevinin bu katkıyı yapmak zorunda olduğunu kabul etmek, Marksist düşüncenin en temel özelliklerindendir (s. 64).

Eser ile yaratıcı arasındaki ilişki de Hilâv'ı ilgilendirir. Sanat adına ortaya konulanların tümüne sakınmalı bir tutumla yaklaşan Hilâv, ilgi ve eleştirme alanına giren sanatçıların niteliklerini de şöyle belirler:

> "...hayatlarıyla eserlerini sınırsız bir çilenin, feragatın, cesaretin ve acının içinde eriterek yepyeni gerçekleri keşfeden ve herkesten önce sezdikleri bu gerçekleri insanoğlunun bilincine sanat aracılığıyla armağan edenler bizi ilgilendirir" (s. 65).

Yeni, özlemi çekilen, insancıl dünyayı kurarken var olan edebiyat geleneğinden nasıl yararlanılacaktır? Bu gelenek tümüyle yok mu sayılacaktır? Hilâv'a göre, bu bağlamda Marksist yöntemi kullanan eleştiricinin ve inceleyicinin ilk görevinin kendi ülkesinin edebiyatına yönelirken topyekûn yadsıma yerine kişi, yapıt, kavram, akım, vb.'nin olumlu ve olumsuz yönlerinin ortaya konulması, olumlu yönlerinin ele alınması gerekmektedir:

> Çağdaş Türk edebiyatında 'gerici' olarak görülen ve gösterilmek istenilen kişilerin ve akımların, topyekûn reddedilip bir yana atılmasının yerine, bu kişi ve akımların hem olumsuz hem olumlu yanlarının ortaya konması ve alışılagelmiş düşüncelerin dışında değerlendirilerek yerine oturtulması, bugün, Marksist metodu kullanan eleştiricinin ve inceleyicinin ilk ve en önemli görevidir sanırım (s. 77).

Hilâv'a göre edebiyatın bir sosyolojik, bir de estetik yanı bulunmaktadır; edebiyatın bu iki yanını, birbiriyle ilişkisini görmek ama birbirine karıştırmamak gerekir:

> ...[E]debiyat toplumsal bir olay olarak, toplumsal ve ekonomik koşullarca belirlenir. Bu edebiyatın sosyolojik yanıdır. Ama edebiyatın bu koşullara bağımlılığı, görece (nispi) bir bağımlılıktır; mekanik ve kesin bir bağımlılık değildir. Başka bir deyişle, edebiyat tarih ve toplum tarafından belirlendiği ölçüde ve belki ondan da daha fazla, kendi iç varlığıyla, özgüllüğüyle, kendisini ayrı bir iş, bir etkinlik, bir praksis olarak ortaya koyan yanıyla belirlenir ve var olur. Bu da edebiyatın estetik yanıdır. Aradaki ilişkiyi görmek ama ikisini birbirine indirgememek ya da karıştırmamak gerekir... (s. 188).

FELSEFE-EDEBİYAT İLİŞKİSİ

Felsefe-edebiyat ilişkisi konusunda da kimi düşünür, sanatçı ve eleştirmenlerin görüşleri alan uzmanlarınca bilinmektedir. Hilâv'ın da bu konuda söyleyecekleri vardır. Onun ilgi alanlarından biri de felsefe-edebiyat ilişkisidir; felsefe-edebiyat ilişkisine bakışını Mehmet Seyda'nın kendisiyle yaptığı bir röportajda anlatır; felsefe ile edebiyatın işbölümü ve işbirliği yaptığı kanısındadır; felsefe yeni dünyanın nasıl kurulacağını açıklarken, edebiyatçıya da kendini ve

insanları kavramasına olanak sağlamakta, böylelikle toplumsal ve evrensel bir görev yüklenmektedir:

> Edebiyat ve felsefe, çağdaş toplumda, eskisine oranla bir işbölümüne girmiştir. (...) Eski bir dünya batmakta ve yeni bir dünya kurulmaktadır. Bu dünyayı en iyi biçimde açıklayan ve ona katkıda bulunan bir felsefenin sanatçıya kendi öz işinde de kolaylık sağlayacağına inanmaktayım. Ve gerçek felsefe, sanatçıyı, kötü anlamda bireyciliğe, fildişi kuleye değil, tam tersine, hem kendini hem de öbür insanları kavramaya götürür. Bütün mesele, günümüzde canlı olan felsefeyi seçebilmekte, benimseyebilmekte ve yaşayabilmektedir. Ve bu felsefe de, gözümüzün önünde kendini her gün doğrulayan belli bir felsefedir (s. 176).

NÂZIM HİKMET, KEMAL TAHİR, AHMET HAMDİ TANPINAR ÜZERİNE

Üçüncü soru edebiyattan çok tarih ve sosyolojiyle ilgili gibi görünebilir: *Hilâv, yazılarında niçin kimi belirli yerli (Nâzım Hikmet, Kemal Tahir, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Irgat, Can Yücel) ve yabancı edebiyatçılar (Lautreamont, Tristan Tzara) üzerinde durmuş olabilir? Doğulu bir toplum (Türkler) nasıl oluyor da, Batı edebiyat geleneğinden etkilenip bu gelenekte başarılı ürünler verebiliyor?*

S. Hilâv'a göre, bir edebiyatın ve/veya yazarın (doğal olarak yapıtlarının) *çağdaş, büyük, gerçekçi* olabilmesi için birtakım koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunların başında gelenek gelir; edebiyatta gelenek hiçbir zaman göz ardı edilemez, edilmemelidir de; geçmişle (gelenek de bunun içinde) hesaplaşma, gelenekten yararlanılması için önemli bir aşama olmaktadır. İyi bir edebiyat; geleneksel (yerli olan) ile çağdaş olanın uyumlu bireşimiyle (senteziyle) oluşturulur. Ardından da evrensel bir edebiyata doğru *aşarak* klasik bir ustalığa erişebilme olanağı yaratılır (Hilâv, *aşma* terimi üzerine Hilmi Yavuz'a verdiği yanıtta şöyle bir açıklama getiriyor: "...[O]kur, *aşma* teriminin diyalektikteki 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' ve 'sentez' kavramlarının başka bir adı olduğunu bilir" (s. 127).

S. Hilâv, toplumcu (sosyalist) edebiyat kavrayışını, Marksist inceleme yöntemini özellikle üç edebiyatçının yapıtlarına yönelik bütüncü yaklaşımında kullanmıştır: Nâzım Hikmet, Kemal Tahir, Ah-

met Hamdi Tanpınar (Cahit Irgat ve Can Yücel üzerine yazdıkları da buna eklenmelidir). Bu üç kişiyi seçmesi nedensiz değildir; onların yapıtlarını, tarihsel/sosyolojik ve estetik boyutlarıyla çözümlerken az önce sözünü ettiğimiz hep aynı çizgiyi aramıştır.

S. Hilâv, Nâzım üzerine yazdığı dört yazıda onun şu yönlerinin (yeni bir dünya yaratılması için gerekli olan devrimcilik, geçmişten geleceğe insanı insan kılan değerleri taşıma, vb.) altını özellikle çiziyor: "Nâzım'ın şair kimliği, fütürizmin yepyeni ve şaşırtıcı estetik dünyasında oluştu. (...) Nâzım başlangıçta, tam anlamıyla bir fütürist ve devrimciydi" (s. 70). Ama Nâzım fütürist estetikle yetinmemiş, evrensel şiire doğru yol alırken Divan ve halk şiirlerinin estetik öğelerini dönüşüme uğratıp kendine mal ederek devrimci dünya görüşünü ve duyarlılığını koruyan bir şiir kurmuştur:

> Toplumsal ve siyasal bir amaç güderek geleneksel olanı yıkmaya ve yeni bir dünya kurmaya yönelik olan devrimci etkinlik, şiir alanındaki geleneği de değişime uğratma göreviyle karşı karşıyadır. (...) Nâzım, şiirin söz dağarcığını alabildiğine genişletmiş; eski ya da yabancı da olsa yaşayan sözcükleri, argo deyimleri, estetik değerleri dolayısıyla bol bol kullanmaktan çekinmemiştir. (...) Nâzım'ın gerçek amacı; düşüncenin, bilincin, özlemin, umudun, insanı insan kılan değerlerin şiirleştirilmesidir ve bütün büyük sanat yapıtları gibi onun şiirleri de, geleceğin önceden haber verilmesi ve ilan edilmesidir (s. 71-72).

S. Hilâv, Kemal Tahir üzerine de beş inceleme hazırlamıştır. Kimi tekrarların yer aldığı bu incelemelere başlarken okurlara şu uyarıyı yapar: "Bu kısa incelemede ele alacağımız konu, sanatçının felsefi düşüncesi, dünya görüşü ve bilinci ile tarih ve toplum gerçekleri arasındaki ilinti ve tekabüldür" (s. 75). Ona göre Kemal Tahir'in asıl üzerinde durduğu ve araştırdığı sorun, 'Anadolu Türk toplumunun hangi üretim tarzı içinde yer aldığı sorunu'ydu. Sorunları Marksist bir yöntemle ele alan, Marksistlerin (Marx ve Engels) de görüşlerinden yararlanarak Anadolu Türk toplumunu değerlendirmeye çalışan Kemal Tahir, "Anadolu Türk toplumunda feodalitenin olmadığını; bu üretim tarzında tamamen farklı olan Doğu despotluğu ve Asya-Tipi-Üretim-Tarzı ile hem geçmişimizi hem de içinde yaşadığımız sosyal gerçeği bütün boyutlarıyla (ekonomik, sosyal, hukuki, politik, ahlâki, artistik) açıklamanın; hiç

olmazsa açıklamayı sağlayacak yaklaşımların elde edilmesinin mümkün olduğunu" (s. 87) düşünüyordu. Bunun için de tarihi yeniden okumak gerektiğini savunuyor, bilimsel incelemeleri Marksist bir çerçeve içinde birleştirmek ve kaynaştırmak istiyordu. Bu arada Kemal Tahir'in Tanzimat ve Cumhuriyet sonrası gelişmelere ilişkin değerlendirmeleri de önem taşıyor (S. Hilâv'ın bu konudaki şu değerlendirmesi üzerinde durulmaya değer: "K. Tahir'in tarihe yönelmesi, toplumumuzun ve kendisinin geçirdiği acı deneylerden ders almasından ötürüdür. Batılılaşmayı ve onun bir ürünü olan Cumhuriyet devri ideolojisini; 'Ebedi Şef' ve 'Milli Şef' mitoslarını ve bunlarla birlikte bizde devrimler diye adlandırılan ama sınıf muhtevası hiçbir zaman açıkça ortaya konmayan hareketleri kıyasıya eleştirmesi de bundan ötürüdür. (...) Şöyle der bu konuda: 'Hiçbir yenilik, Osmanlı ve Cumhuriyet halklarına, özellikle orta köylüye korkusuz yaşama, gerçekten onurlu yaşama hakkını sağlayamadı. Batılılaşmanın iki aşamada da uğradığı kesin yenilgi bundandır' (*Türkiye Defteri*, sayı: 6)" (s. 89). Hilâv; Batılılaşma, çağdaş uygarlık düzeyine çıkarma sözlerinin altında hiçbir ekonomik (maddi) temel olmadığını, gerçek anlamda devrimlerin yapılmadığını, Batıcı aldatmanın kökenlerine inilmesi, Batıcı-alafranga-bürokratik-ilerici ideolojinin inceleme masasına yatırılması gerektiğini ileri süren Kemal Tahir'le Türk aydınlarının Marksist yöntem ve bilimsel araştırmalar açısından hesaplaşması gerektiğinin de altını çizmeyi ihmal etmez.

S. Hilâv'ın Ahmet Hamdi Tanpınar üzerinde durmasının özel bir nedeni vardır: Tanpınar'ın sorunlar karşısında kolay çözüm yollarını benimsemeyişi, kesinlikle sağcı ve gerici olmayışı, güçlü sanatı ve akılcı iyimserliği (s. 106).

S. Hilâv'ın her üç edebiyatçıda (Nâzım Hikmet, Kemal Tahir ve Ahmet Hamdi Tanpınar'da) gördüğü ortaklıklar (sanat anlayışı, edebiyat estetiği, yapıtların toplumsal varoluş gerekçeleri, vb.) bu incelemelerin bel kemiğini oluşturmaktadır. Hilâv, iki uzun incelemesine konu aldığı Tanpınar'ı "batı-doğu sorununu derinlemesine yaşayan ve düşünen bir yazar" olarak betimler (s. 105). Onun bütün yapıtlarında işlediği Türkiye'nin yaşadığı Batı-Doğu çatışmasının 150 yıldır yaşadığı bunalım, maddi-manevi değer kargaşası ve bu arada yitirilen kültürel değerler, ana sorunsalları konumundaydı. Hilâv'a göre Tanpınar, üstyapıdan kaynaklanan sorunların altında (altyapı-

da) maddi koşulların ve üretimin yattığını sezmiş görünüyordu. Şu değerlendirmesi ilginçtir:

> ...Batı ile Doğu'nun, yeni ile eskinin çatıştığı yerde, bunlardan sadece birini seçerek çözüm yolu bulunacağına inanmıyor Tanpınar. Yeni bir yaşama tarzının, dolgun ve anlamlı bir hayatın, sadece geçmişe ve değerlerine dönüşle ya da sadece yeninin yüzeyinde kalan bir taklitle değil, ekonomik ve sosyal şartların köklü bir değişime uğratılmasıyla; manevi dünyanın ve kültürün eski ve yeni unsurları kapsayan bir senteze ulaştırılmasıyla mümkün olacağını ileri sürüyor. Bu, Tanpınar'ın üzerinde önemli durduğu ve çeşitli şekilde dile getirdiği 'aşma' (Almanca: *Aufhebung*, Fransızca: *dépassement*) fikridir. Yani, ister ekonomik ve sosyal hayatta, ister fert ve kültür dünyasında olsun, gerçek yeniliğin, ancak eskiye dayanarak, onu hem olumsuzlayıp (inkâr edip) hem içinde eriterek yüksek bir düzeye çıkarması şartıyla, yani diyalektik bir süreçle gerçekleşebileceğini düşünüyor (s. 111).

Hilâv, Tanpınar'ın maddeci bir tarih ve kültür felsefesine yaklaşmasına rağmen tam anlamıyla bilimsel bir görüşe ulaşamadığını, kurmaya çalıştığı tarih ve toplum felsefesini yeterince geliştiremediğini söyler, bunun nedenini de tarih ile onun toplum ve estetik alanlarındaki görüşleri arasında organik bağın kurulamamış, sağlam bir mantık birliğinin sağlanamamış olmasına bağlar. Sözgelimi, 'üretim' kavramına yaklaşan Tanpınar 'üretim tarzı' ve 'sınıf' kavramlarına ulaşamamıştır. Tanpınar için ileri sürdüğü şu görüşleri üzerinde durup düşünmekte yarar var:

> ... Tanpınar, Spinoza'da olduğu gibi, maddeci bir felsefe şeklinde yorumlanması mümkün olmayan tabiatçı (yani, tanrı fikrinden yoksun), cinsel yanı ağır basan aydınlık ve iyimser bir varlık görüşünü, güler yüzlü ve insani bir panteizmi benimsemiş. Bu onun en genel görüşüdür, yani temel felsefesidir. Tarih ve toplum alanında ise (...) maddeci felsefeye hayli yaklaşıyor. Sanat konularında ise bu çeşitli görüşler arasında dolaşıyor ve kimi zaman tam tutarsızlığa düşmesine yol açan bir estetik düşkünlüğüne, mazmunculuğa, üslupçuluğuna kapılıyor. Ama çeşitli eserlerinde, bu görüşlerin ve tutarsızlığın, farklı ölçülerde kendini gösterdiğini unutmamak gerekir. Mesela bu açıdan ele alındığı zaman 'Huzur' ile 'Saatleri Ayarlama Enstitüsü' arasında, tutarlılığa doğru, ikinci eser lehinde büyük bir

ilerleme olduğu açıkça görülür. Bütün tutarsızlıklarına rağmen, özetlemek gerekirse, Tanpınar'ın, felsefi idealizmden, bağnaz dini düşünceden, tepeden inmeci ve otoriter siyasi görüşlerden her zaman uzak kalmasını bilmiş bir yazar olduğu söylenebilir (s. 118).

TÜRK EDEBİYATINA ELEŞTİREL BAKIŞ

Bu bağlamda son olarak S. Hilâv'ın Türk edebiyatına ilişkin tartışmalı değerlendirmelerine değinmek istiyorum. Aşağıdaki eleştirilerde S. Hilâv'ın Türk edebiyatına bakışının da tarihsellik ve toplumsallık ölçütlerini içerdiğini görmekteyiz. Ona göre, ana sorun sosyalist dünya görüşünün özümsenerek benimsenmemesinden kaynaklanmaktadır:

> On dokuzuncu yüzyıl Türk toplumunun 'ilerici' sanatçıları, şekli bir hürriyetin gerçekleşmesi için çalışmışlar, politik bir değişikliğin (istibdat yerine meşruti idarenin gelmesinin) bütün sosyal kötülükleri ortadan kaldıracağına inanmışlardı. İşin garip tarafı, bu şekli hürriyeti gerçekleştirecek ve politik değişikliği gerçek bir değişiklik olarak ortaya koyabilecek olan sosyal güçlerin (sınıfların), Türk toplumu içinde henüz teşekkül etmemiş olmasıydı. Bu durum, sanatçının sosyal bilinci, özlemleri ve idealleri ile, içinde yaşadığı maddî (ekonomik) şartlar arasındaki uyuşmazlığı ve tutarsızlığı apaçık bir şekilde dile getirmektedir. Bu, burjuvası olmayan bir toplumda, dışarıdan üstünkörü edinilmiş bilgeler ve özlemlerle, ancak burjuva sınıfının yapabileceği bir değişikliği istemek gibi gerçekleşmesi imkânsız bir hayal peşinde koşmaktı. Nitekim Tevfik Fikret'in soyut hümanizmasını ve idealizmini; kötümserliğini ve küskünlüğünü, sanatçının bilinci ile yani düşünceleri ve özlemleri içinde yaşadığı toplumun maddi şartları (üretici güçler, sınıf yapısı) arasındaki büyük aykırılıkta aramak gerekir. Sanatçının bilinci ile toplum gerçekleri arasındaki bu derin aykırılık, Cumhuriyet devrinde de süregitmiş ve genel olarak, sanat eserlerinin ideolojik yapısında, göçmüş olan eski dünyaya duyulan özlem (Yahya Kemal, Abdülhak Şinasi), Batı dünyasının yüceltilmesi, yabancılık duygusu ve kozmopolitiklik (Yakup Kadri, Halide Edip); ya da gerçeğin tamamen tahrif edilerek ve süslenerek anlatılmasından başka bir şey olmayan sahte *Anadoluculuk* ve *Halkçılık* eğilimleri ağır basmıştır. Bu eğilimlerin yanı sıra, soylu sanatçıların, içinde yaşadıkları gerçeklere uygun düşen kavra-

yıcı ve açıklayıcı bir bilinç edinememekten duydukları eksikliği, sığ bir realizm, bir ampirik tespitçilik ya da intibacılık (empresyonizm) ile geçiştirmek zorunda kaldıkları görülmüştür (Memduh Şevket, Reşat Nuri, Sait Faik). Son yirmi yıl içinde, sosyalist dünya görüşlerini mekanik biçimde dışarıdan alıp aktardıkları için toplumun derinlerde yatan gerçeklerine ulaşma konusunda güçlük çekmişlerdir. Sosyalist dünya görüşünün evrensel bir metod olduğundan ve kaba hatlarıyla alınınca, hemen hemen bütün ülkelerde geçerli olduğundan şüphe edilemez. Ama bu görüşün gerçek evrenselliği onun bir metod olarak kullanılmasındadır. Tıpkı politikada olduğu gibi sanatta da, bu metodu, en derin ve gerçekleri günışığına çıkarmak için kullanmak gerekmektedir (s. 76-78).

BİRİNCİ YENİ ÜZERİNE

Birinci Yeni ('Garip' hareketi) akımına ilişkin değerlendirmesinde de yaşanılan çelişki ve tutarsızların altını çizer; Birinci Yeni'yi özünün sınırlı oluşu, şaireliği bir yana atması, basit ve duygusal bir halkçılık eğilimi yüzünden Türk şiirinde bir gerileme olarak değerlendirir:

> Şiirimizin yüz yılı aşan 'modernleşme' çabaları, geçmişin belirleyişlerinin bu modernleşmenin gerçek amaçlarına taban tabana karşıt olmasından ötürü başarıya ulaşamamıştır. Yirmi beş yıl önce ortaya çıkan ve şiirimizde en büyük devrim olarak görülen akım, Türk dilinin kendini bulması konusunda genel olarak atılmış adımın şiirde belli bir yere ulaştırılması sonucunun elde edilmesini sağlamış olması bir yana, Batı şiirinin kavranılması ve özümlenmesi konusunda, öz bakımından, eski çabalardan farklı olmamıştır. Üstelik şiirin temel varlık şartını, yani yaygın ve ulusal bir dilin şiirsel kullanışını gerçekleştirmek amacını güden bu akım, sırf özünün sınırlı oluşundan ötürü, şiir dilinin ve onunla imge dünyasının kullanılışını sınırlamıştır. Şiirin bir başka varlık şartı olan imgelemi ve imgeyi şairane diye fark etmeden bir yana atan, küçük adamın yaşantılarını şiirin biricik konusu sanan ve şiirin özünü 'eda'da bulan bu akımın basit ve duygusal bir halkçılık eğilimiyle de karışarak Türk şiirini 1920'lerde ve 1930'larda ulaştığı çizgiden geriye düşürmüştür (s. 137-138).

BATI ETKİSİNDEKİ TÜRK ŞİİRİ

S. Hilâv, Batı etkisindeki Türk şiirinin bir eksikliğinin de dünya kültürüyle yeterli, sağlam ve tutarlı bir ilişki kuramaması olduğunu düşünür; bunun nedenleri arasında, yasaklayıcı resmi ideoloji (150'liklerden olduğu için Refik Halit'ten söz edilmemesi, Garip şiirinin uzun süre alaya alınması, Nâzım'ın hapiste çürütülürken şiirlerinin yasaklanması, Kemal Tahir'in farklı siyasal düşüncelerinden ötürü ihbar edilmesi, Ahmed Arif'in uzun yıllar susmak zorunda bırakılması, vd.); Batı'daki edebiyat akımlarının tam olarak anlaşılamaması, öznellik ve bireyselliğe ulaşılamaması, özgünlük yokluğu, dünyanın kültür ürünleri özümlenerek yeni bir dünya ve insan yaratma amacı güdülmemesini gösterir:

> Batı etkisindeki Türk şiiri, yalıtılmış olarak kendi içinde kalmış, bilgi ve düşünce açısından dünya kültürüyle ilişki kuramamış; kaynağı olması gereken öznelliğe ve bireyselliğe ulaşamamıştır. Tanzimattan bu yana Türk edebiyatında art arda boy gösteren edebiyat akımları, hiçbir özgün kültür ve düşünce (felsefe) temeline dayanmadığı için, yalnızca şekilci edebiyat farkları edinerek ortaya çıkmışlardır. Oysa örnek alınmak istenen Batı'da, edebiyat akımlarının kökleri, kültür anlayışı ve dünya görüşü farklarına dayanır. Bunlar geçmişle hem düşünce hem estetik açısından hesaplaşarak ilişki kuran ve geleceği biçimlendirmeye yönelen bir tasarıyı da içinde taşıyan akımlardır. Örneğin, bizde yalnızca hassasiyet ve hayalperestlik olarak anlaşılan romantizm, aslında geçmişe ve geleceğe ilişkin bir kültür bilincinin, devrimci bir dünya görüşünün ürünüdür ve çok güçlü bir siyasal yanı da içerir. Günümüzün imgelemine ve duyarlığına damgasını basmış olan gerçeküstücülük ise, yaşam alanında, kuramını apaçık ortaya koyduğu tinsel ve siyasal bir devrim amacını taşır, sanatı ve şiiri, bu devrimi gerçekleştirmenin araçları olarak görür. Bu türden düşünsel arkaplanlar, Türk edebiyatında yoktur. Bunun sonucu, örneğin şiirde Batı'daki örneklerin yalnızca edebiyat içinde kalınarak ele alınması ve dolayısıyla hem düşünceden hem de öznellikten yoksun ve yapmacıktan kurtulamayan ikinci elden şiirlerin yazılmasıdır. Başka bir deyişle, burada *şiire bakılarak yazılmış şiirler* karşımıza çıkmaktadır.

Başka toplumsal alanlarda olduğu gibi edebiyat ve şiirde de egemen olan *ikincileldenlik*, özgünlüğe pek az rastlanmasını açıklar.

Yahya Kemal, "Nedim'den sonra ben geldim," derken haklıdır. Çünkü bu iki şair arasında, çok uzun bir özgünlük yokluğu vardır. Gerçekten de Yahya Kemal, Osmanlı tinselliğinin arkaplanı ile Batı şiir dünyası arasındaki çatışmayı yaşamış ve çok iyi anlamış, bu çatışmayla kendi öznelliği içinde hesaplaşarak bugün hepimizi etkileyen şiirler üretmişti. İnsanlığın bütün kültür ürünlerini özümleyerek yeni bir dünya ve insan yaratma amacı güden Marxçılığı benimseyen Nâzım Hikmet için de durum aynıydı. Nâzım insanlık mirasını öznelliği içinde eritti ve eşsiz şiir dünyasına bizi de ortak etti. Sözünü ettiğimiz kültür/öznellik eksikliği, Türk şiirinde aynı akım içinde yer alan şairlerin, verimlerine öz damgalarını basarak aralarında indirgenemez farklar yaratmalarını genellikle olanaksız kılmıştır. Oysa sistemli ve dakik felsefi düşüncelere dayanan gerçeküstücülük gibi bir akımda, Breton, Aragon, Eluard, Desnos, Artaud ya da Char gibi şairler arasında özgünlük uçurumları vardır. Buna karşılık Türk edebiyatında, farklı ve hatta karşıt akımlar içinde yer alan şairler arasında bile, genellikle, bu tür şiirsel kimlik ve özgünlük farklarına pek az rastlanır (s. 158).

S. HILÂV'IN "EDEBİYAT YAZILARI"NIN ÖNEMİ

Dördüncü soru: *S. Hilâv'ın bu edebiyatı (kişiler, dönemler, kavramlar, eğilimler, kuramlar, vd.) irdeleme ve edebiyatın toplumsal dönüşüme katkısını araştırma amacı güden yazılarını bugün nasıl değerlendirebiliriz?*

S. Hilâv'ın bu yazıları bugün de özellikle edebiyat ve kültür tarihi araştırmacıları açısından büyük önem taşımaktadır. Bu yazıların; her şeyden önce, Marksist/sosyalist dünya görüşünü ve inceleme yöntemi benimsemiş, edebiyatın bir sanat olduğunu unutmayan ama toplumsal işlevini de ilk sıraya koyan bir felsefecinin çözümleyici, ufuk açıcı çalışmaları olarak değerini, uyarma işlevini, bugün de sürdürdüğünü düşünüyorum. Sosyalist dünya görüşünü ve inceleme yöntemini benimsememiş eleştirmenler için bu yargıları, tartışmasız doğrular olarak görmek ve değerlendirmek kuşkusuz hayli güçtür, dahası olanaksızdır. Her bir eleştiri anlayışı/yaklaşımının, genel anlamda edebiyat ürünlerinin değişik yönlerini yorumladıklarını ilke olarak kabul edersek, S. Hilâv'ın da bu yazılarıyla Türk ede-

biyatı konusunda kimi kemikleşmiş önyargıları sarstığını, en azından bir kez daha üzerinde düşünmek gerektiğini bizlere göstermek istemesinin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bilinen ve genel kabul gören yargıdır: Hiçbir eleştiri yöntemi edebiyat alanında tek başına bütün yazınsal gerçeklikleri kuşatıcı bir yorumla verebilecek yetkinlikte değildir.

S. HİLÂV, 'EDEBİYAT TARİHÇİSİ' Mİ, 'KÜLTÜR TARİHÇİSİ' Mİ?

Beşinci soru da, daha genelleyici olmak durumunda: *S. Hilâv, geleneksel anlamda bir edebiyat eleştirmeni olmadığına göre, kendisi bir kültür tarihçisi olarak betimlenebilir mi?*

S. Hilâv, felsefe, sanat, edebiyat, müzik, vd. konularda hayli birikimli olmasına karşın, çok yazmamış, ancak yazdıklarıyla (ve çevirdikleriyle) hep dikkatleri üzerine çekmiş, tartışma yaratmıştır. Felsefeci olduğu için, bilimsel inceleme mantığını bilmenin verdiği avantajla, ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel/sanatsal olay ve olguların temellerine inip, köklerini yakalamaya, sorunları tarihsel/toplumsal perspektifiyle görüp geleceğe dönük olarak çözmeye çalışmak istemesiyle ona *edebiyat eleştirmeni* değil de *kültür tarihçisi* denmesinin daha uygun düşeceğini sanıyorum.

Yazımızı şu sözlerle noktalayabiliriz:

"İnsan, ancak felsefe ve sanatla (özellikle de edebiyatla) insan olabilir."

Bu yargı, kanımızca S. Hilâv'ın gerek *Felsefe Yazıları* gerekse *Edebiyat Yazıları*'nın özünü oluşturmaktadır.

KARL MARX'IN EMEK KAVRAMI VE EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİ

*Doğan Göçmen**



"...bir başkasının kendisine emrettiği gibi çalışmak zorunda olan kişi, bir köledir..."

(Georg Wilhelm Leibniz)

Selâhattin Hilâv'ın anısına yayınlanacak bir kitapta yayınlanmak üzere benden yazı istenince, içimde hem bir mutluluk hem de bir telaş duygusu hissettim. Mutluluk hissetim, çünkü Hilâv'ın anısına yayınlanacak kitapta bir yazıma yer vermemin düşünülmesi benim için bir onur ve mutluluk kaynağı oluşturuyordu. Telaşa kapıldım, çünkü neredeyse yarım yüzyıldan beri göstermiş olduğu felsefi çalışmalarıyla Türkiye'de felsefenin yeşermesine ve Kant'ın deyimiyle 'dünya bil-

*) Felsefeci, siyaset bilimci, yazar.

geliği'ne katkı yapmış bir düşünürü, hak ettiği gibi, herkese özgü olan entelektüel tarihi boyunca sergilemiş olduğu inişleriyle ve çıkışlarıyla, çelişkileriyle ve özgünlüğüyle değerlendirebilecek bir yazıyı verilen süre içinde kaleme alamayacağımdan korktum. Yazının istendiği dönemde Edinburgh Üniversitesi'nde tezimi savunmak için yaptığım hazırlıkların en yoğun son günlerini yaşıyordum; diğer taraftan aylar önce söz verdiğim bazı yazıların teslim tarihi oldukça yaklaşmıştı. Bunun üzerine Sayın Güçlü Ateşoğlu, *Praksis* dergisinin 12. sayısında yayınlanmış olan "Marx'ın Emek Kavramı ve Çalışma Koşullarının Esnekleştirilmesi" başlıklı yazımın kısaltılmış bir versiyonunu istedi. Aşağıdaki yazı anmış olduğum yazımın kısaltılmış halidir.

Hilâv'ı konuşmacı veya felsefe hocası olarak yaşama olanağım olmadı. Buna karşın hayatımda özgün bir yeri var. Yazıyı hazırlarken, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*'nı elime alıp sayfalarını karıştırmaya başlayınca, anılarımda yirmi yıl geriye gittim ve içimde bir burukluk duygusuyla beraber yüzümde acıyla karışık bir tebessüm hissettim. Hilâv'ın kitabıyla 1980'li yılların başında karşılaşmıştım ilk olarak. Bu beni, aynı zamanda Hilâv'ın ismiyle de ilk kez karşılaştırıyordu. 12 Eylül'ün en karanlık günlerini yaşıyorduk. Fabrika hayatının dışında kalan zamanımızda okumaya zamanımız yoktu. Türkiye'de olup bitenler konusunda dünya kamuoyunun bilgilendirilmesi ve aydınlatılması, dahası uluslararası dayanışmanın örgütlenmesi gerekiyordu. Kitabı fabrikada iş sırasında okumaya çalışmıştım. Okurken başınızı her on beş saniyede bir kitaptan kaldırıp başında durduğunuz otomatik makinayı kontrol etmek ve etrafta modern köle kamçılayıcısı ustabaşıların olup olmadığına bakmak zorundaydınız. Eğer felekten beş dakika çalıp tuvalete saklanarak günlük gazeteye veya yanınızdaki kitaba bir göz atma olanağınız olmadıysa, bunu saniyelere sıkıştırarak makinanın başında yapmaya çalışırsınız. Ustabaşılar sizi bu entelektüel etkinliğiniz sırasında yakalarsa yandınız demektir. İyi tarafına denk gelirseniz, elinizde okuduğunuz şeyi hışımla çekip alır bu kişiler. "Göreviniz düşünmek değil, size emredileni yapmaktır" deme cüretini bile gösteren bu kişilerin kötü tarafına denk geldiyseniz, mahvoldunuz demektir. İşlemiş olduğunuz 'suç' işten atılmanıza kadar varabilir. Ayrıca, eğitimi alt seviyeden bir işçi ailesinden gelen birisi olarak, toplumsal etkinliklerinizde ilerici veya gerici, sağcı veya solcu aydınların size yukarından bakan alaycı bakışlarıyla karşılaşınca, elinize geçirdiğiniz her şeyi okumaya çalışırsınız. Okurken yönteme ve

edindiğiniz bilginin niteliğine pek dikkat etmezsiniz. İstediğiniz tek şeyse, elinize geçirdiğiniz her şeyi okuyup bilgi depolamak ve alaycı, aşağılayıcı orta burjuva aydın bakışlarına karşı direnme gücü elde etmek ve bu dünyada ben de varım cesaretine ulaşmaktır.

Hilâv'ın kitabını bu koşullarda ve bu ruh haliyle okumaya çalışmıştım. Kitaba bugün tekrar bakarken, anlayarak okumuş olamayacağım düşüncesine kapıldım. Okurken altı gelişigüzel çizilmiş cümlelerle dolu kitap... Tekrar okurken, bugünkü bilincimle altını muhakkak çizeceğim bazı cümlelerin altı çizilmemiş bile. Örneğin, bugün emek konusunda yazacağım her yazıda muhakkak gönderme yapmayı arzuladığım ve aşağıdaki yazının orijinalinde bulunmayan ama buraya yerleştirdiğim iki parçanın altı çizilmemiş. İçimde felsefeye karşı gelişmiş olan derin aşkın o yıllarda oluşup oluşmadığını tam olarak bilmiyorum. Ama Hilâv'ın kitabının, felsefe üzerine okuduğum ilk kitap olduğundan eminim. Belki de orada karşılaştığım derin evrensel bilgiler, önce üniversiteye, daha sonra da felsefeye yönelmemde etkin olmuştur.

Daha sonraki yıllarda kitaba geri dönmeyişim, Hilâv'la ilgili değildir. Bu daha çok benim Türkiye kültürel ve entelektüel hayatından giderek uzaklaşmış olmamdan kaynaklanıyor. Kitaba bugün yeniden bakarken, uzun yıllar önce duyduğum hayret ve hayranlığı yeniden hissettim. Buna karşın birçok konuda daha eleştirel olabileceğim kanısına kapıldım. Felsefenin yaşam kaynağı da budur zaten: Eleştirel olabilmek, hava atmak veya gösterişte bulunmak için değil, Marx'ın Hegel'le kurmuş olduğu ilişkide olduğu gibi, gerekirse ustanın üstünlüğünü kabul edip elini öperek ve gerektiği yerde ayakları üzerine dikerek eleştirmek. İleride, hükümetin ve muhalefetin Türkiye toplumunun entelektüel değerlerini basitçe harcadığı anlayışlara inat, Selâhattin Hilâv sempozyumlarında buluşmak ve Hilâv üzerine daha orijinal, Hilâv'ın Doğu ve Batı felsefesi karşısındaki duruşunu konu alan yazılar sunmak dileğiyle...

EMEK KAVRAMI ÜZERİNE YENİDEN DÜŞÜNMEK GEREKİYOR

Bugün felsefe ve toplumbilim çerçevesinde yaşanan tartışmaların önemli konularından biri, emek kavramının tanımlanması ve bu tanımdan kazanılacak ilkesel çıkarımların ne olabileceğidir. Tartışma-

nın, teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu var. Teorik tartışmanın, toplumun ve felsefenin ontolojik kaynaklarına kadar varan derin bir yanı var. Bu bağlamda tartışılan en önemli soru, 'toplumu ve felsefeyi var eden nedir?' sorusudur. Tartışmanın pratik yanı, son çeyrek yüz yıl zarfında üretim araçlarında gözlenen gelişmelerden kaynaklanan üretimde ve toplumsal yapıda yaşanan değişiklikler ve bu değişikliklere bilinçli bir yön verme çabasıyla ilgilidir. Tartışmaya hangi açıdan yaklaşırsak yaklaşalım, merkezinde açık veya gizli bir toplum teorisi olduğunu görüyoruz. Dünya çapında yaşanan toplumsal sorun ve krizlerden yola çıkacak olursak, bu tartışmanın yakın ve uzak gelecekte felsefenin, toplumbilimin ve pratik politik tartışmaların gündemini belirleyeceğini ileri sürmek mümkün.

Emek kavramı üzerine yürütülen tartışmalar, sadece kavramın felsefi veya teorik bakımdan açıklanmasıyla ilgili değil. Konunun, hüküm süren temel toplumsal ilişkilerin ve koşulların korunması veya köklü olarak değiştirilmesiyle ilgili pratik politik bir boyutu da var. Çünkü, salt spekülatif bir kavram olarak ele alınmadığı takdirde emek kavramının son derece yaşamsal bir anlamının olduğu görülecektir. Örneğin, Alman düşünürlerinden Oskar Negt, dünya çapında artan şiddet olayları ile üretimin örgütleniş biçimi arasında ayrılmaz bir ilişki olduğuna işaret ediyor (Negt, 2001: 11). Bundan dolayı dünya çapında bütün uygarlıklar ve halklar arasında barışçıl bir toplumsal yaşamı garanti edecek yeni üretim biçimleri üzerine düşünmek gerekiyor ve doğal olarak bu çabanın merkezinde bulunması gereken emek kavramını ele alırken çıkış noktası can alıcı bir öneme sahiptir.

Bu konuda Marx'ın eseri iki nedenden dolayı iyi bir çıkış noktası sunuyor. *Birincisi*; Marx'ın geliştirmiş olduğu ekonomi politik eleştirisinin merkezinde emek kavramı bulunuyor. *İkincisi*; Marx, kapitalist toplum eleştirisini geliştirirken Yeni Çağ ve Modernlikte emek kavramını toplum ve devlet teorisinde çıkış noktası olarak seçmiş olan bir geleneğe dayanıyor. Bunun için eserinin merkezinde bulunan emek kavramı bu geleneğin hem en gelişkin biçimini, hem de en üst momentini sunuyor bize.[1] Bu yazının amacı, Marx'tan yo-

1) Emek kavramının toplum ve devlet teorilerinin baş kavramı durumuna gelişi neredeyse 2500 yıllık toplumsal ve bilimsel ilerlemenin bir sonucudur (Bernal, 1970: 356-386). Aristoteles'in ve John Locke'un aristokratik yaklaşımına dayanarak ve Heidegger'in 'akıl dışı ontolojisi'nden (Husserl) ilham alarak bu gelişmeyi anlaşılmaz bir şekilde geriye çevirmek isteyen Hannah Arendt bile, Marx'ı 'modern emek teorisyenlerinin en büyüğü' olarak kabul etmek ve onun emek kavramının bu bağlamda yürütülen tartışmalar için 'bir tür köşe taşı' oluşturduğunu kabul etmek zorunda kalıyor (Arendt, 1958: 93).

la çıkarak emeğin bugün hüküm süren biçiminden kaynaklanan sorunlara ilişkin son yıllarda yoğunlaşan tartışmalarda eksik olduğuna inandığım bir teorik boyut kazandırmaktır.

MARX'IN ONTOLOJİK VE TELEOLOJİK BOYUTLU GENEL EMEK KAVRAMI

Marx, Batı'nın bütün toplum ve devlet teorisi geleneğini, insanların etkinliklerini hukuk ve politik süreçler içine sıkıştıran bir gelenek olarak görmektedir. O, bu geleneği eleştirirken, hukuksal ilişkilerin ve devlet biçimlerinin salt kendi iç dinamiklerine dayanarak açıklanamayacağı düşüncesinden hareket etmektedir. Yani, ona göre hukuksal ve politik olguların açıklanabilmesi için, ontolojik bir okumaya tabi tutulması ve dolayısıyla bu tür olguların kökeninin insanların maddi ilişkilerinde aranması gerekmektedir. 1859 yılında yayınlanan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı eserine yazmış olduğu "Önsöz"de, Rayn yerel parlamentosunda 'ağaç hırsızlığı ve toprağın parselleştirilmesi' üzerine yaşanan bir tartışma üzerine, özellikle Hegel'in devlet teorisini kastederek, şimdiye kadar sahip olduğu inançları hakkında duymaya başladığı şüphelerini gidermek için 1844 yılında başlattığı araştırmanın sonucunu şu kelimelerle anlatıyor bize Marx: "Hukuk ilişkileri ve devlet biçimleri ne kendilerine, ne de sözümona insanın tininin genel gelişmesine dayanılarak kavranabilir. Aksine, bunların kökleri daha çok, Hegel'in, 18. yüzyıldaki İngilizlerin ve Fransızların yöntemine dayanarak hepsini 'burjuva toplumu' adı altında topladığı maddi yaşam ilişkilerinde yatmaktadır. Ama burjuva toplumunun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerekir" (Marx, 1985: 8). Marx, ulaşmış olduğu bu sonuçtan yola çıkarak, bundan böyle Batı toplum ve devlet teorisini maddi temellerine oturtmaya, söz konusu geleneği tersine çevirmeye çalışacaktır. Bunun için temel çıkış noktası olarak bütün sistematiği içinde bir anahtar görevi gören emek kavramını seçer.[2]

2) Allen W. Wood'un, Marx'ın emek kavramını geliştirmekle, Hegel'in devlet ve toplum teorisini tersine çevirdiğine dair tezinin, aynı zamanda Marx'ın bütün Batı toplum ve devlet teorisiyle olan ilişkisine uyarlanabileceğini düşünüyorum (Wood, 1980: 516). Çünkü Marx, Hegel'e yönelik formüle etmiş olduğu eleştirisiyle bütün Batı devlet ve toplum teorisi geleneğini eleştirmektedir. Zira ona göre, Hegel'in geliştirmiş olduğu sistem bu geleneğin en gelişkin modern biçimidir.

Ancak hemen burada belirtmemiz gerekir ki, bazı liberal çevrelerin ve Franfurt Okulu'ndan gelen Jürgen Habermas gibi bazı akademisyenlerin aksine, Marx'ın emek kavramına dar ekonomist bir anlam yüklememek gerekir. Marx'ın emek kavramı, doğayı elde etmeye dolaylı ve dolaysız olarak hizmet eden, insanların bütün etkinliklerini biraraya toplama, aralarında diyalektik bir ilişki kurma görevi görüyor. Böylece Marx'ın sistematiği içinde emek kavramı, diğer bütün etkinliklerin ontolojik temelini oluşturuyor, ama onları dar ekonomist bir indirgemeye tabi tutup, idda edildiğinin aksine, bir üretim fetişizmi yapmıyor.

Marx'tan önce geliştirilmiş olan emek teorilerinde üç farklı yaklaşımdan söz edebiliriz. *İlk olarak*, emek, örneğin Hegel'de olduğu gibi, ya sırf düşünsel bir etkinlik olarak tanımlanıyor; ya da *ikincisi*, Descartes ve Kant geleneğinde gelişen entelektüel aristokratik yaklaşımda olduğu gibi, düşünsel etkinlik ile bedensel anlamda birbirleriyle uyuşmaz etkinlikler olarak görüldüğü için birbirinden koparılıyor ve bu bağlamda düşünsel etkinlik hep üstün etkinlik biçimi olarak tanımlanıyor. *Üçüncü* ve son olaraksa, Adam Smith ve David Ricardo türünden klasik ekonomi politikçilerde olduğu gibi, ya da sadece değer teorisi çerçevesinde ele alınıp, salt bir meta olarak çözümleniyor.

Bunlardan farklı olarak Marx'ın emek kavramı, insanın bütün yetilerini kapsamlı bir etkinlik teorisi çerçevesinde birleştirmeyi amaçlıyor. Bunun için, onun emek kavramını öncüllerinden ayıran özelliği, emeği, insanın kendi kendisini gerçekleştirdiği kapsamlı bir etkinlik olarak tanımlamış olmasında yatıyor. Ona göre, emek bir etkinlik olarak insanın hem düşünsel, hem de bedensel yetilerini kapsıyor. Bu kapsamlı yaklaşıma göre insan, emeği aracılığıyla kendisini bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplum içinde gerçekleştirmektedir. Bir etkinlik teorisyeni olarak Marx, Platon ve Aristoteles'ten G.H. Mead ve J. Habermas'a kadar gelişen etkinlik teorilerinde görüldüğü gibi, düşünsel ve bedensel etkinliği keyfi bir şekilde birbirinden kopuk olarak ele almıyor. Aksine, ona göre bu etkinlikler insanın temel etkinlikleridir ve kendilerini her tür etkinlikte birbirini tamamlayan etkinlik türleri olarak hep bütünlük içinde dışavurmaktadırlar.

Marx'ın emek kavramının bir ontolojik (varlıkbilimsel), bir de teleolojik (erekselci) boyutu vardır ve bunlar herşeyden önce doğal ve

toplumsal bir varlık olan insanın doğayla arasında gerçekleştirdiği madde alışverişiyle veya kullanım-değeri üretimiyle ilişkilidir. Marx'ın emek kavramının ontolojik boyutu, insanın kendisini bir doğal ve toplumsal varlık olarak yeniden yaratışının önkoşuludur:

Bunun için, kullanım-değerinin yaratıcısı olarak emek, yaralı emektir, bütün toplum biçimlerinden bağımsız olarak, insanoğlunun varlığı için zorunlu bir koşuldur; bu ezeli ve ebedi doğal zorunluluk olmaksızın insan ile doğa arasında madde alışverişi, dolayısıyla da yaşam olamazdı (Marx, 1993: 57; Marx, 1988: 57).

Yani, emek bütün toplumsal formasyonlardan bağımsız bir varoluş koşuludur Marx'a göre. Aksi takdirde insanın bir tür olarak var olması mümkün değildir. Onun bir tür olarak var olabilmesi için kendisiyle doğa arasında bilinçli bir madde alış-verişi örgütlemesi gerekmektedir. İnsanın doğayı bilinçli olarak elde etmeye başlamasıyla evrim tarihinde bir sıçrama yaşanmakta ve emek kavramı bu andan itibaren bilinçli anlam kazanmakta. Bundan dolayı Engels'e göre, tarihte insani olan her şeyin en önemli kaynağı emektir:

> Ekonomi politikçilere göre emek, bütün zenginliğin kaynağıdır. Emek, kendisini zenginliğe çevirdiği maddeyi sunan doğayla beraber zenginliğin kaynağıdır. Ama emek bundan daha fazlasıdır. Bütün insan yaşamının ilk temel koşuludur ve bu öyle bir düzeydedir ki, belli bir anlamda emek insanı yaratmıştır diyebiliriz (Engels, 1986: 444).

Marx'a göre emeğin zorunlu olarak bir teleolojik boyutunun oluşu, emeğin temel olarak amaçlı bir etkinlik olma özelliğinden kaynaklanıyor. İnsan, emeği aracılığıyla doğayı elde etmeye yönelirken dolaylı ve dolaysız olarak gereksinimlerini gidermeyi amaç edinmektedir. Böylece, Marx'ın emek kavramı çerçevesinde zorunluluk (doğa) ile ihtiyaçları gidermeyi amaçlayan özgürlük (teleoloji) arasında diyalektik bir bütünlük oluşuyor. Marx'ın emek kavramının teleolojik boyutu, insanın, üretken etkinliği aracılığıyla ulaşmak istediği amacını gerçekleştirmeden önce, bunu imgesel yetisinde planlayabilmesine işaret ediyor. Bu, *Das Kapital*'ın bir yerinde şöyle formüle ediliyor:

> Biz, şimdi burada, bize hayvanı anımsatan ilkel içgüdüsel iş biçimleriyle ilgili değiliz. İnsanın emek-gücünü pazara bir meta olarak

> satmak için getirdiği durum ile başlangıçtaki içgüdüsel aşamasında olan insan emeğinin durumunu birbirinden ayıran çok büyük bir zaman aralığı vardır. Biz, emeği, salt insana özgü biçimi içerisinde ele alıyoruz. Örümcek, işini dokumacıya benzer şekilde gördüğü gibi, arı da peteğini yapmada pek çok mimarı utandırır. Ne var ki, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın, yapısını gerçekte kurmadan önce, onu imgesinde kurabilmesidir (Marx, 1993: 194; Marx, 1988: 192-193).

Onun, emek kavramı çerçevesinde işlevselleştirdiği ontoloji ve teleoloji kavramları, hem 'eski' ve 'yeni' ontoloji hem de geleneksel bütün teleoloji kavramlarından tamamıyla farklıdır.

Nicolai Hartmann'a göre, 'eski' ontolojinin belirgin özelliği, madde ile bilinç arasında temel bir düalist ayrım görmesidir. Bundan dolayı eski ontolojide, "İnsanın da içinde olduğu şeyler dünyasının yanında (...) zaman ve maddeden bağımsız mükemmel ve yüksek bir varlık düzeyi oluşturan tözlerin dünyası" vardır (Lensink, 1990: 619). Eğer Hartmann'ın eski ontolojiye ilişkin yapmış olduğu bu sınıflandırmayı temel alacak olursak, eski ontolojinin, pratik bilgiyi, bilgiyi kavramlaştırma süreci içinde dikkate alamayacağından hareket edebiliriz. Bu durumda eski ontoloji çerçevesinde soyut kavramlardan kazanılmış, insanın üretken etkinliğini, şeyin yaratılması, üretilmesi ve kazanılması süreci olarak kavrayamayan, salt teorik bilgiyi dikkate alan bir metafizik geliştirildiğini kabul etmemiz gerekir. Çünkü bu çerçevede bilgi edinme çabası, maddi dünyaya yönelmek yerine "zaman ve maddeden bağımsız mükemmel ve yüksek bir varlık düzeyi oluşturan tözlerin dünyası"na yönelmektedir (Lensink, 1990: 619).

Buna karşın, örneğin Hartmann'ın geliştirdiği 'yeni' ontoloji, anti-esasçı bir metafizik eleştirisi sonucu, son aşamada varlığı teolojik olarak gerekçelendirmek zorunda kalan bu mantıkçı-akılcı eski ontolojinin yerine, sıkı empirik bilgiye dayanarak ontolojiyi yeniden kurmak istemektedir. Bundan dolayı yeni ontoloji, "kavramlarını ne genelin soyut bir tanımından, ne de biçimsel bir kararlar çizelgesinden" kazanmalıdır. Ama bunları "adım adım gerçek ilişkilerden" yola çıkarak kurgulamalıdır (Lensink, 1990: 619). Yani, yeni ontoloji, eski mantıkçı-akılcı ontolojiyi anti-esasçı bir metafizik eleştirisine tabi tutarak aşmak istemektedir. Böylece, ontolojiye

'gerçekçi bir yön değişimi' kazandırmak isteyen yeni ontoloji, eski ontolojinin sırf metafizikçi oluşuna tepki olarak metafiziği tamamıyla ontolojinin dışında tutmaya çalışmaktadır. Ancak ontolojinin metafizikten tamamıyla bağımsız olarak gerçekçi temellere oturtulması mümkün değildir. Çünkü metafizik, ilk bakışta görülemeyen, şeylerin arasındaki ilişkinin görülmesini sağlamaktadır. Yani, Hartmann'ın geliştirmek istediği yeni ontoloji, ontolojide gerçekçi bir dönüm noktası sağlama amacının yarısında durup kalmaktadır. Çünkü, metafizik düşmanlığı sonucu şeyler arasındaki bütünleştirici ilişkiyi ne ortaya çıkarabilmekte ne de bu bütünleştirici olan şeyin özelliğine ilişkin doyurucu bir cevap verebilmektedir. Bundan dolayı Hartmann, ontolojide gerçekçi bir dönüm noktası sağlamak olan amacına ulaşmak yerine, öznelci-idealist düşünce biçimine geri dönmek zorunda kalmaktadır.

Marx'ın ontolojisi, ne tek taraflı mantıkçı-akılcı ne de öznelci-idealisttir. Tersine, tarihsel ve diyalektik-materyalisttir. Bu özelliğinden dolayı, Marksist ontoloji ne mantığı bir tarafa iter ne de akıl kavramından vazgeçer; o, varlığı, oluşmuş-oluşan bir bütünlük olarak kavrar ve varlık içinde insanı, doğayı kazanmaya yönelik üretken etkinliği aracılığıyla oluşmuş olan varlığın oluşumuna, gereksinimine göre yön veren bir özne olarak kurgular. Marx'ın ontolojisi spekülatif değildir, yani kavramlarını veya kategorilerini birtakım soyut kavramlar ve kararlar çizelgesinden kazanmak yerine, bunları eleştirel bir süzgeçten geçirerek gerçeklikte oldukları gibi bütün boyutlarıyla üstlenmeye çalışır. O, pratik bilgiden vazgeçmez, ama eninde sonuda şeyler arasında bütünleştirici ilişkiyi reddedip adçılığa sarılmak zorunda olan ampirizmin düştüğü hatalara düşmez (Lensink, 1990: 618-622).

Marx'ın ontolojisi ilkesel olarak ontolojinin teolojik gerekçelendirilmesinin de karşısındadır. Çünkü Marx'a göre, insanı yaratan 'tanrı' değildir. Ona göre insan, uzun doğal evrimleşmenin bir ürünü olsa da, üretken etkinliği aracılığıyla doğayı bilinçli olarak ihtiyaçlarına göre örgütlerken kendi kendisini de sürekli olarak yeniden yaratır. İnsan, emek aracıyla sergilemiş olduğu "hareketleriyle kendi dışındaki doğa üzerinde etki yaparak onu değiştirmekle, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir" (Marx, 1988: 192; Marx, 1993: 194). Selâhattin Hilâv, Marksçı felsefenin bu boyutunu şöyle yorumluyor: "[Marx'a göre] insanoğlu bir doğa yaratığıydı, ama edilgin (pasif) bir yaratık değildi. Duyduğu gereksinimleri karşılamak ve gi-

dermek için, çalışması (emek harcaması) gerekiyordu. Ama insanoğlu, emek aracılığıyla doğayı değişikliğe uğratırken, kendini de değişikliğe uğratıyordu; kendini de oluşturuyor ve geliştiriyordu. İnsan, doğanın bir bölümünü ondan çekip alarak işliyor, biçimlendiriyor, ona bir başka biçim kazandırıyordu. Örneğin, bir taş parçasından bir araç yapıyordu; ama bu aracın kullanılması, onu yapan insan elinin gelişmesini etkiliyordu; eli daha gelişmiş duruma getiriyordu. İnsanın, gereksinimlerini gidermek için giriştiği her çalışma (iş), hem doğayı, hem de kendi biyolojik, toplumsal ve zihinsel varlığını değişikliğe uğratıyordu. Çalışma, yani ekonomik etkinlik, maddesel bir etkinlikti ve tarihin, toplumun ve insanın gelişmesinin ve ilerlemesinin temeliydi" (Hilâv, 1981: 118). Miroslav Volf'a göre, Marx'ın emek kavramını bu şekilde kurgulamakla, "...insanın temel etkinliği olan emeğe doğayı ve insanı yeniden yaratma işlevini" yüklemektedir ve böylece, "bilinçli olarak Hıristiyan yaradılış doktrinine karşı polemik yapmaktadır" (Volf, 1988: 33). Marx, emek ontolojisiyle, "tanrı aracılığıyla var olma ilkesinin karşısında", "insanın kendisi tarafından varedilmesi ilkesini" gerekçelendirmektedir (Volf, 1988: 34). Volf'un, Hıristiyanlık doktrini ile Marx'ın emek ontolojisi arasında kurmuş olduğu bu ilişki, bir ontoloji geliştirme iddiası olan bütün dinsel öğretiler için geçerlidir.

Marx, Batı'nın salt hukuksal ve politik toplum ve devlet teorisi geleneğini eleştirmekle, bazan Marksist düşünürlerce de iddia edildiğinin aksine, ne ontolojiyi bertaraf etmek istiyor ne de teleolojiyi ortadan kaldırmayı amaçlıyor (bkz. Klaus ve Buhr, 1991). O, toplum ve devlet teorisi içinde teleolojiyi tam da hak etmiş olduğu yere oturtmak istiyor ve ona sadece somut ve bilinçli amacı olan etkinlik süreçlerinde bir anlam yüklüyor. Onun geliştirmiş olduğu teleoloji, hem doğa hem toplum hem de tarihle ilgili olsa da, son aşamada kozmolojik teleolojiye gönderme yapmak zorunda olan doğa, toplum ve tarih teleolojileriyle karıştırılmamalıdır. Marx'ın teleolojisi, örneğin Platon'un doğa üstü teleolojisinden tamamıyla farklıdır; Aristoteles'in 'dynamis' (potansiyellik) öğretisiyle belli bir ilişkisi olsa da, neredeyse sadece biyolojik olarak gerekçelendirilmiş olan, Aristoteles'in bu 'içsel' teleolojisiyle de aynı tutulmamalıdır. Marx'a göre, ne doğanın ne de tarihin bilinçli bir amacı olabilir; çünkü bunların gelişimine bilinçli etkinliği sonucu bir yön veren ve anlam kazandıran, ancak ve sadece evrende tek bilinçli özne olan insandır.

Bu emek kavramından yola çıkacak olursak, emeği, kaçınılmaz olarak, hem toplumsal hem de somut doğal bir nesneyi gerektiren etkinlik olarak tanımlamak durumunda kalırız. Emeğin doğal bir nesneyi gerektirmesi, onun aracılığıyla insanın elde ederek insanlaştırmak istediği doğaya gönderme yapmasından kaynaklanıyor. Emeğin zorunlu olarak toplumsal bir etkinlik olmasının nedeni, toplumun kolektif bir özne olarak doğayı insanlaştırma ve böylece, hem bir bütün olarak toplumun hem de her bireyin özgün ihtiyaçlarının giderilmesini amaçlamasından kaynaklanıyor. Marx'ın emek kavramının bu son anlamı, kendisini özellikle onun teleoloji öğretisi çerçevesinde dışavuruyor.

İnsan doğayı elde etmek ve böylece insanlaştırmak, yani maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidermek için muhakkak toplumsal olarak davranmak zorundadır. Marx'a göre teleoloji, yani amaç edinme etkinliği, sadece bu bağlamda bir anlam kazanabilir. Çünkü onun, üretken etkinliğin hedefiyle dolaysız bir ilişkisi vardır. Böyle bilinçli ihtiyaç gidermeyi amaçlamayan, teleolojik bir boyutu olmayan bir etkinliğin başarılı olması, rastlantıları bir tarafa bırakacak olursak, mümkün değildir. Gerek doğayı dolaysız olarak elde etmeyi amaçlayan etkinliklerde, gerekse tarihte çok sonra, üretkenliğin belli bir düzeye ulaşmasından sonra görülmeye başlayan ve doğayı sadece dolaylı olarak elde etmeye yönelik toplumsal etkinliklerde, bütün bireylerin aynı amaca yönelik etkinliklerinin aynı zamanda gösterilmesi gerekmiyor, ki bu ancak çok nadiren mümkün olabilir. Ama bireylerin birbiriyle ilişkili ve uyumlu olması gerekiyor. Bundan dolayı, teleolojik amaç edinme ve edinilen amacın gerçekleşmesi ancak toplumsal olabilir.

Georg Lukács'a göre Marx, emek kavramını geliştirirken "toplumsal varlığın asıl oluşum yönünün, (...) özellikle salt doğal belirlemelerin yerine ontolojik karışım olan doğal ve toplumsal belirlemelerin geçmesiyle ortaya çıktığı (...) ve böylece salt toplumsal belirlemelerin geliştirildiği" düşüncesinden hareket etmektedir (Lukács, 1984: 565). Salt doğal olan belirlemelerin yerine, doğal-toplumsal ontolojik karışımı olan belirlemelerin geçmesi, insan ve doğa arasında gerçekleşen kullanım-değerleri üretimi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Kullanım-değerlerinin üretilmesi sonucu giderilen ihtiyaçlar, hem maddi hem de manavi gereksinimlerdir ve bunların giderilmesi, ya besin maddelerinin üretimi sonucu dolaysız ya da

üretim araçlarının üretimi sonucu dolaylı olarak yaşanır.[3] Hangi biçimde olursa olsun, üretken etkinlik olarak emek aracılığıyla salt doğal olan belirlemelerin yerine ontolojik karışım olan doğal-toplumsal belirlemelerin geçirilmesi, yani kullanım-değerinin üretimi kaçınılmazdır. Ancak bütün toplumsal formasyonlarda görülen bu ortak özellik, her tarihsel evrede, yani her toplumsal formasyonda farklı bir biçim alır. Bunun için, bir oranda Adam Smith ve özellikle David Ricardo'nun iddialarının aksine, *salt* toplumsal bir kategori olan değişim-değeri, tarihte kullanım-değeriyle aynı zamanda ortaya çıkmaz. Kullanım-değerinin değişim-değerine dönüşmesi, tarihte ilk olarak kapitalist toplumda en katışıksız halde gözlenir. Ve yine bundan dolayı Marx, değişim-değerini sırf kapitalist topluma özgü bir kategori olarak ele alır.

Toplumsal işbirliğine dayanan ve bir üretken etkinlik olan emeğin örgütlenmesi, her şeyden önce değişim değeri veya meta üretimi olan toplumsal koşullarda özgün bir biçim -ücretli veya zorunlu emek- almaktadır. Bir anlamda, Marx'ın bilinçli bütün entellektüel çabasının, ekonomi politiğin temel kategorisi olan emeğin kapitalist toplum çağında almış olduğu bu özgün biçimi bütün boyutuyla, çelişkileriyle ve insanı yabancılaştırıcı bütün çarpıklıklarıyla anlamak, açıklamak ve eleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bunun için, Marx, *Das Kapital*'in hemen ilk bölümünde "metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği"ni öne çıkarırken, "şeylerin tam olarak anlaşılmasının" bunun kavranmasına bağlı olduğunu vurgulamaktadır (bkz. Marx, 1993: 56-62; Marx, 1988: 56-61).[4]

EMEĞİN KAPİTALİST TOPLUM ÇAĞINDA ALMIŞ OLDUĞU ÖZGÜN BİÇİM, KLASİK EKONOMİ POLİTİĞİN 'EMEK-DEĞER-KURAMI' VE MARX'IN ELEŞTİRİSİ

Emek kavramının ekonomi politiğin, böylece toplum ve devlet teorisinin temel kavramı durumuna gelmesi kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Bunun arkasında yüzyıllarca süren ve çoğu defa şiddetli

3) Marx, kapsamlı gereksinim veya ihtiyaç teorisini, hemen metanın özüne ilişkin çözümlemede bulunduğu *Das Kapital*'in birinci bölümünün ikinci paragrafında formüle ediyor (Marx, 1993: 49; Marx, 1988: 49).

4) Marx, Engels'e 24 Ağustos 1867 yılında yazdığı bir mektupta, dört ciltlik *Das Kapital*'in binlerce sayfası arasından altı sayfadan oluşan bu bölümü eserinin en 'iyisi' olarak tanımlar (bkz. Marx, 1986: 326).

olan toplumsal mücadeleler tarihi saklıdır. Bundan dolayı, emek kavramının Yeniçağ'da bu kadar merkezi bir kavram durumuna gelişini ele alırken kendimizi düşünce tarihiyle sınırlamamız mümkün değil. Bir başka deyişle, emek kavramını ele alırken toplumsal mücadeleler tarihine de başvurmak gerekir. Bu kavramın Yeniçağ'dan itibaren toplumbilim, devlet teorileri ve felsefenin baş kavramı durumuna gelişine toplumsal mücadeleler açısından yaklaşıldığında, bu tarihin, bir taraftan kapitalist toplumun yavaş yavaş, ama çelişki ve çatışmalarla dolu gelişimine ve sonunda kendisini toplumsal devrimlerde dışavuran nitel bir sıçrama ile hakim üretim biçimi durumuna gelişine; diğer taraftan ise, emek kavramının burjuva düşünürleri tarafından hem feodal aristokrasiye hem de işçi sınıfına karşı çelişkili tanımlama çabasına işaret ettiği görülüyor.[5] John Locke'un 1690 yılında bu konuda sunmuş olduğu tanım bu çelişkili çabanın en iyi göstergesidir:

> Atımın dişleyip kopardığı ot; *hizmetçimin* kestiği çimler; nerede olursa olsun, başkalarıyla ortak tasarruf hakkına sahip olduğum her yerden çıkardığım cevher, hiç kimsenin tahsisi ve rızası olmaksızın, benim mülkiyetim olur (1988: 289; vurgular bana ait).

Locke, bize bu tanımıyla feodal toplumun sınıf yapısından kaynaklanan tahakküm ilişkilerinin yerine kapitalist toplumun sınıf yapısına uygun düşen yeni bir tahakküm ilişkisinin ortaya çıktığını duyuruyor. Bundan dolayı, yukarıdaki tanımında emeği mülkiyetin tek meşru kaynağı olarak tanımlıyor ve hemen peşinden, hizmetçisinin emeğinin ürününün de kendisine ait olduğunu, hiçbir gerekçelendirmeye bile gerek duymadan, iddia ediyor. Klasik ekonomi politik tarafından, 18. yüzyılda hüküm süren toplumsal koşullar altında, neredeyse hiçbir sorgulamaya tabi tutulmadan üstlenilen bu çıkış noktası, daha sonra görüldüğü gibi, toplumsal-tarihsel bakımdan önemli öngörülerde bulunuyordu. Bu konuda Moses Hess'in sunmuş olduğu aşağıdaki tasvir, Marx'ın arka planının anlaşılması açısından öğretici olabilir. Şöyle diyor Hess: "Emeğin gelişimine engel olan ve bundan dolayı toplumsal varlığı tehlikeye düşüren üretkensizleşmiş soylular ve papazlar sınıfını" iktidardan alaşağı etmek için, 18. yüzyılda "modern toplumun bütün üretken unsurları Avam

5) Bu konunun arkaplanı için oldukça aydınlatıcı olan, John Desmond Bernal'ın *Science in History* adlı kitabına bakınız. Bernal'ın özellikle "Çağdaş Bilimin Doğuşu"nu incelediği bölümler konuyla doğrudan ilgilidir (bkz. Bernal, 1970: 356-386).

Tabakası" adı altında birleşmişti: 'Avam Tabakası' iktidara elkoymakla, soylu ve papaz tabakasının mülkiyet hakkını ortadan kaldırıp 'emek hakkı' ilkesine geçerlilik kazandırmak istiyordu ve bunu 1789 Fransız Devrimi'yle nihayet gerçekleştirdi. Eşitlik ilkesi ilk olarak bundan sonra bütün yurttaşlar için geçerlilik kazandı. Bundan önce, 'üretkensizleşmiş olan tabakalar' tarafından gelişimi engellenen emek, artık herhangi bir engelle karşılaşmadan serpilip saçılabilirdi. Devrimden önce, özellikle de Fransa'da bulunmayan gelişmiş endüstri, artık hakim üretim biçimi olmuştu. Ne var ki endüstrinin gelişimiyle burjuvazi, yurttaşın üzerine çıkmıştı. 'Emek hakkı' ilkesi, artık 'kelimenin gerçek anlamında tarihsel bir hak durumu'na dönüşmüştü. İmtiyazlı sınıf olan burjuvazi, "artık emek yerine eski emeğin ürünlerine, çoktan gerçekleşmiş olan emeğe, başka kelimelerle söyleyecek olursak *sermayeye* dayanıyordu" (bkz. Hess, 1972: 129-133; vurgular bana ait). Marx'ın emek kavramı üzerine geliştirmiş olduğu eleştirel düşünceler, aynı zamanda bu çelişkilerle dolu, kendisini kuşkusuz kavramsal-tarihsel gelişmeye de yansıtan toplumsal-tarihsel gelişmenin de dışavurumudur.

Marx, 'metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği'ne yönelik çözümlemesinin hemen başında şu saptamada bulunuyor:

> Önce meta, kendisini bize kullanım-değeri ile değişim-değerinin çelişkili bir karmaşığı olarak göstermişti. Daha sonra emeğin de, kendisini değer açısından dışavurması durumunda, kullanım-değeri yaratıcısı olarak sahip olduğu özelliklere artık sahip olmadığını gördük. Metalarda bulunan emeğin bu çelişkili doğası, ilk önce benim tarafımdan eleştirel olarak kanıtlanmıştır. Bu nokta, ekonomi politiğin anlaşılmasında püf noktası olduğu için, burada daha yakından incelenmelidir (Marx, 1988: 56).

Marx'ın, kullanım-değeri üreten emeğin özelliklerinden neyi kastettiğini yukarıda yazının ikinci bölümünde ele almıştım. Burada tartışmamız gereken soru, emeğe değişim-değeri açısından yaklaşıldığında kullanım-değeri üretirken sahip olduğu özelliklerini, yani ihtiyaçları veya gereksinimleri gidermek için üretken bir etkinlik olma özelliğini, neden kaybettiğidir. Marx'ın, emeğe değişim-değeri açısından yaklaştığımızda kullanım-değeri üretirken sahip olduğu özelliklerini kaybettiğine dair saptaması, Adam Smith tarafından kurulan ve daha sonra David Ricardo tarafından

geliştirilen, 'emek-değer öğretisi'ne göndermede bulunuyor. Peki 'metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği' nedir ve Marx'ın öncelleri, bu sorun bilgileri dahilinde olmasına karşın, 'metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği'ni 'emek-değer öğretisi' geliştirirken neden dikkate almadılar?

Bunun nedeni, Marx'ın da işaret ettiği gibi, kullanım-değerinin özü üzerine yapılacak bir araştırmanın ekonomi politik çerçevesinde mümkün olmamasıyla ilgilidir. Çünkü kullanım-değerini kullanım-değeri olarak incelemek, yani onun, ekonomik biçim saptamasına karşı kayıtsızlığı içinde incelenmesi, 'ekonomi politiğin görüş çerçevesinin dışına' düşmektedir (Marx, 1985: 16). Örneğin Adam Smith, Marx'ın deyimiyle ekonomi politiğin bütünlüğe ulaştığı *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde, daha sonra 'değer paradoksu' olarak tanımlanacak, değişim ve kullanım-değeri arasındaki çelişkiye ilişkin şöyle ilginç bir gözlemde bulunuyor:

> Dikkat edilmelidir ki, DEĞER kelimesinin iki anlamı vardır ve bazen belirli nesnelerin kullanışlılığını dile getirirken, bazen de bu nesneye sahip olmaktan kaynaklanan başka mallara karşı alım gücünü ifade ediyor. Birincisi 'kullanımda değer', ikincisi 'değişimde değer' olarak adlandırılabilir. Kullanımda değeri en yüksek olan şeylerin, değişimde değeri sıkça ya çok az ya da hiç olmuyor ve bunun karşısında, değişimde değeri en yüksek olan şeylerin, kullanımda değeri sıkça ya çok az ya da hiç olmuyor (1981: 44-45. Ayrıca ilgili dipnota bakınız).

Ricardo, *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin Temel İlkeleri* adlı eserine Smith'in 'değer paradoksu' üzerine yapmış olduğu bu saptamasıyla giriş yapıyor. Hatta eserinde, değer ve zenginlik arasındaki çelişkili ilişkiyi ele alan bir bölüme bile yer veriyor ki, kanımca Ricardo bu bölümde değer ve zenginlik arasındaki zıt gelişmeyi gösteren ve tekrar tekrar okumaya değer en iyi çalışmalardan birisini sunuyor bize. Genel amacı, Smith'den sonra ekonomi politik çerçevesinde yaşanan çekişmeli tartışmanın ışığında ekonomi politiği yeniden bilimsel temellerde kurmak olsa da, Ricardo bu çalışmasıyla aslında ekonomi politiğin sınırlarını yıkıyor.[6] Ama ne Smith ne de Ri-

6) "Bu metaların değeri, iyileştirmenin bütün faydalarıyla üretilen metaların değerinin düzeyine adım adım indiriliyor ve toplum artan zenginliğine ve artan istifade araçlarına karşın daha az değer toplamına sahip oluyor. Üretimin kolaylığının sürekli artması sonucu, bu yolla ulusun ve gelecek üretim gücünü artırmamıza karşın, önceden üretilmiş değişik metaların değeri sürekli düşecektir" (Ricardo, 1994: 232).

cardo, açıkça saptadıkları bu çelişkinin kaynaklarına inen bir çözümleme sunuyor bize. Bunun yerine, her ikisi de değer teorisine ilişkin sorular üzerinde yoğunlaşıyor. Yani, klasik ekonomi politiğin bu iki büyük kurucusu, dikkatlerini "insanların onları [metaları –d.g.] parayla veya birbirleriyle mübadele ederken temel aldıkları kurallar" veya "eşyaların göreceli veya değiştokuş değerinin" çözümlemesi üzerinde topluyor (Smith, 1981: 44).

Onlara göre, salt değer teorisi açısından ele aldıkları emeğin bir değeri ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak bir de fiyatı vardır (Smith, 1981: 51; Ricardo, 1994: 79). Ama Smith ve Ricardo, emeğin değerinin veya fiyatının ne olduğuna dair soruyla karşılaşınca, ekonomik açıdan sergilenen bu nicelci yaklaşımın kendilerini büyük çelişkilerin içine çektiğini hemen hissediyorlar. Diğer metaların değerinin ne olduğuna dair soruya cevap verirken o kadar zorlanmıyorlar. Çünkü burada ele alınan şey, karşımıza önce dışımızda olan bir nesne olarak çıkıyor. Metaların görece değeri, bunların içinde somutlaşmış 'nicel emeğe' göre saptanıyor. Peki, diğer metalardan farklı olarak meta üretebilen ve bundan dolayı *özgün* bir meta olan emeğin değeri nedir? Emeği üretmek ve yeniden üretmek için ne kadar emeğe ihtiyaç vardır? Zira yukarıda da işaret ettiğim gibi, emek her şeyden önce nitel bir etkinliktir ve değer teorisi açısından basit bir şekilde birtakım nicel ölçülere indirgenmesi o kadar kolay değildir. Smith ve Ricardo emeğe yaklaşırken değer teorisi çerçevesine sıkışıp kaldıklarından, emeğin değerini saptamak için birbiriyle bir türlü ilişkilendiremedikleri öznel ve nesnel olmak üzere birkaç ölçüye birden başvurmak zorunda kalıyorlar.

Smith'den Ricardo'ya uzanan değer teorisinin gelişimini incelediğimizde, teorinin giderek daha nesnel temellere oturtulmaya çalışıldığını görüyoruz. Örneğin Smith, emeği veya emeğin ekonomik açıdan nicelliğini, 'değerin evrensel ve tek doğru ölçüsü' olarak saptasa da, hemen peşinden para, arz ve talep arasındaki ilişki ve/veya tahıl gibi birçok başka öznel ölçüleri de ileri sürüyor (Smith, 1981: 54). Kuşkusuz, Smith'in değer teorisi çerçevesinde emeğe, bütün bu farklı ölçülere oranla daha fazla önem ve belirleyicilik işlevi yükleniyor. Başka bir deyişle, Smith'in bu ölçüleri ele alış biçimi, diğer ölçüler hep birtakım sınırlamalarla geçerlilik hakkı kazansalar bile, emekle ilişkileri gerektiği gibi kurulmadığı için, bu ölçüler, emeğe karşı kaygısız bir geçerlilik hakkına sahiplermiş izlenimi bırakıyor oku-

run üzerinde. Sonuçta, Smith'in bütün bu ölçülerden hangisini gerçekten 'evrensel ve tek doğru ölçü' olarak sunduğunu kestirmek her zaman mümkün olmuyor. Belki de bundan dolayı olacak, 19. yüzyılda onun değer teorisi üzerine ekonomi politikçiler arasında kıran kırana bir tartışma başladı.

Bilindiği üzere Marx'ın en önemli kaynaklarından birisi, Marksizm üzerine yapılan araştırmalarda kısaltılmış biçimde 'İngiliz ekonomi politiği' olarak anılan, ama aslında Smith'in İskoç Aydınlanmacılığı geleneğinde oluşan ve Türkçe'ye 'Ortak Görü' olarak çevrilen 'Common-Sense Felsefesi'ne dayanarak kendisinden önceki bütün ekonomik düşünceleri sistemleştirdiği ekonomik eseridir. Neredeyse kırk yıl boyunca tekrar tekrar dönüp incelediği Smith'in ekonomik eseri, Marx açısından salt bir kaynak oluşturmanın ötesinde bir anlam ifade ediyordu (bkz. Jahn, 1976). Bir başka deyişle, Smith'in ekonomik öğretisinin bir yanı, bir bakıma Marksizm içine akmış ve onun içinde bütünleştirici bir unsur durumuna gelmiştir (Lenin, 1962: 3-9). Marx'ın, *Ulusların Zenginliği* üzerine yapmış olduğu bir gözlem, hem bu konuda hem de yukarıda işaret etmiş olduğum 19. yüzyılda ekonomi politikçiler arasında yaşanan tartışmanın nedenleri bakımından açıklayıcı olabilir.

Marx'a göre, Smith'in eserinin bir gizli (İng: *esoteric*), bir de açıkta (İng: *exoteric*) olan yanı vardır. Smith, eserinin gizli olan yanında, "ekonomik kategorilerin iç ilişkilerini veya burjuva ekonomik sisteminin gizli yapısını" "büyük saflıkla da olsa" anlamak ve açıklamak isterken, "açıkta olan yanında bu ilişkilerin güya rekabet ilişkilerinin görünüşünde olan" kategoriler arasındaki bağlantıları göstermeye çalışmaktadır. Yani, Marx'a göre Smith, eserinin açıkta olan yanında, ilişkilerin "bilimsel olmayan bir gözlemciye kendisini gösterdiği şekilde veya burjuva üretim sürecine pratik olarak bağlı olan ve ilgi duyan birisine" kendisini sunduğu biçimde anlatmaya çalışıyor. "Bu iki bakış biçiminden birincisi iç bağlantıların içine, yani burjuva sisteminin fiziyolojisinin içine nüfuz ederken, diğeri sadece tasvir ediyor, kataloglaştırıyor, anlatıyor ve yaşam sürecinde kendisini dışsal olarak gösteren şeyleri, kendisini gösterdiği ve yansıdığı gibi, şematikleştirilmiş kavram belirlemeleri altında topluyor. Bu iki bakış biçimi, Smith'in eserinde kayıtsız bir şekilde yan yana duruyor, birbirine karışıyor ve sürekli birbiriyle çelişiyor." Bundan dolayı Smith'in takipçileri "ayrıntılara inen araştırma-

larında ve gözlemlerinde rahatsız olmadan devam edebiliyor ve eserinin ister gizli, isterse açıkta olan yanına dayansınlar, veya daha çok rastlandığı gibi, ikisini birbirine karıştırsınlar, hep Smith'i temelleri olarak görebiliyorlardı." Ama bu arada "Ricardo giriyor araya ve bilime 'dur!' diyor. Burjuva sisteminin temeli, fizyolojisinin -yaşam sürecinin organik iç ilişkilerinin anlaşılmasının- çıkış noktası *değerin, iş zamanı tarafından belirlendiği saptamasıdır*" (Marx, 1987: 162-163; vurgular Marx'a ait).

Bu saptamasından yola çıkan Ricardo, değer teorisi bakımından gerçekleştirdiği çözümlemesinde, öznel kriterlerin metaların değerinin saptanması için pek yararlı olmadığını ve bunlardan kaçınılmaz olarak vazgeçilmesi gerektiğini gösteriyor. Ama o da Smith gibi emeğin değerinin ne olduğu sorusuna gelince, metalaşmış eşyaların değerinin saptanması konusunda göstermiş olduğu tutarlılığı gösteremiyor. Yani iş, karşısında 'işçi' diye anılan ve cıvıl cıvıl olan canlı varlığın değerini saptama sorusuna gelip dayanınca, kaçınılmaz olarak yeniden öznel kriterlere sığınmak zorunda kalıyor. Bu çelişki, bütün klasik burjuva ekonomi politikçilerinin en temel sorunlarından birisidir ve nicelci ekonomi politik çerçevesinde çözülmesi mümkün değildir. Özellikle Ricardo'dan sonra ortaya çıkan yeni akımlar, değer sorununu ya salt öznelci değer teorisi çerçevesinde ele almışlardır veya değer teorisinden artık tamamıyla vazgeçmişlerdir. Bundan dolayı, ne Smith ne de Ricardo, emeğin değerinin saptanması konusunda dayanılabilir tutarlı bir kriter geliştirebilmiştir. Örneğin, emeğin 'gerçek fiyatı' ve 'nominal fiyatı' (bkz. Smith, 1981: 46, 51) veya 'doğal' ve 'pazar fiyatı' (Ricardo, 1994: 79) arasında ayrım yapsalar da, ele alınan konunun açıklanması için bu ayrım onlara da yeterli gelmiyor. Smith'e göre emeğin 'gerçek fiyatı', 'ona verilen yaşamın nicel gereklerinden ve rahatlıkları'ndan oluşmaktadır (Smith, 1981: 51). Ricardo'ya göreyse, 'emeğin doğal fiyatı' işçiye 'hayatta kalabilmesi ve kendi sınıfını [race] varlığını azaltmadan veya çoğaltmadan devam ettirebilmesi için' verilmek zorunda olan şeylerden oluşmaktadır (Ricardo, 1994: 79). Buna karşın, Smith'e göre emeğin 'nominal fiyatı' işçiye verilen 'para miktarı'ndan oluşurken (Smith, 1981: 51), Ricardo'ya göre 'emeğin pazar fiyatı', 'arz ve talebin karşılıklı doğal etkileşim ilişkisi' sonucu işçiye gerçekten ödenen paradan ibarettir (Ricardo, 1994: 80).

Yukarıda da işaret ettiğim gibi, bu ayrım kendilerini de tatmin etmemiş gözüküyor. Bunun için, Smith ve Ricardo geliştirmiş oldukları 'emek-değer öğretisi'ne daha sağlam bir temel kazandırma çabası içine düşüyorlar. Bu duygu onları bir ihtiyaç teorisi geliştirmeye itiyor. Başka kelimelerle anlatacak olursak; klasik ekonomi politik, zenginliği bir ülkenin elinde bulundurduğu salt para ile altın, gümüş gibi değerli metallerin miktarıyla ölçen Merkantilizme karşı ortaya çıkmıştır. Smith, 1762-1763 yıllarında verdiği derslerinden birisinde, klasik ekonomi politiğin bu amacını programatik olarak şöyle açıklıyor: "Bir şeyi yararlı kılan, onun *kullanılabilirliğidir*. Endüstri, bu gerekliliklerin üretiminden başka neye hizmet edebilir ki zaten" (Smith, 1982: 390; vurgular bana ait). Ekonomi politiğin tarihsel gelişimi bakımından neredeyse devrim anlamına gelen bu saptamayı yaptıktan sonra, Smith, endüstrinin amacını şöyle tanımlıyor birkaç satır aşağıda: "Endüstrinin yegâne yararı, yaşamın gereklerini üretmektir" (Smith, 1982: 390). Ama bu yazı çerçevesinde ele almamız mümkün olmayan, burjuva toplumuna yönelik bütün çekince ve eleştirilerine karşın, burjuva toplumunu feodal aristokrasiye karşı savunma kaygısından dolayı Smith, 'endüstrinin yegane amacı' olarak tanımladığı ihtiyaçların giderilmesi ilkesine dayalı üretimin bir oranda burjuva toplumu çerçevesinde gerçekleşebileceğini savunur gözüküyor. Bundan dolayı, aralarındaki farkı çok iyi bilmesine karşın Smith, ticaretin amacıyla endüstrinin amacı arasında, özellikle bugünün okuruna garip gelecek bir bağlantı kuruyor. "Ticaretin ve endüstrinin işi", Smith'e göre, "ulusun tüketimi veya daha çok ihtiyaç duyulan bir metanın bir başkasıyla değiştirilmesi için yaşamın gereklerinin en çoğunu üretmektir" (Smith, 1982: 390). Ticaret ve endüstrinin birbiriyle ilkesel olarak çelişen amaçları arasında zorlama bir benzerlik kurma kaygısı Smith'de olduğu kadar Ricardo'da da vardır. Fransız Devrimi'nden önce yazmış olmasından dolayı Smith'in kaygısı belki anlaşılabilir. Çünkü feodal aristokrasiye karşı burjuva toplumunu savunma kaygısı içindedir. Ama ekonomi politiğin bilimselleştirilmesine yapmış olduğu bütün katkılara karşın Ricardo'nun kaygısının paylaşılması mümkün değildir. Smith ve Ricardo'nun kurmuş olduğu bu paralellik ihtiyaç teorilerine de olduğu gibi yansır.

Smith ve Ricardo'nun ihtiyaç teorisinin iki temel bileşeni vardır. Bunlar, yemek ve içmek gibi doğal ve alışkanlıklardan kaynaklanan, emeğin geleneksel ve ahlâki ihtiyaçlarıdır. Bu sınıflandırma içinde ikinci sırada anılan ihtiyaçlar, bireyden bireye farklılık gösterdiği için nesnel olarak saptanması neredeyse mümkün değildir. Buna karşın birinci sırada anılan ihtiyaçlar, emeğin belli bir doğal sınırının olduğundan hareket etmektedir. Smith ve Ricardo'ya göre emeğin fiyatı veya ihtiyacının giderilmesi bu sınırın altına düşmemelidir. Aksi takdirde, ailesinin ve dolayısıyla kendi sınıfının yaşamını idame etmesi mümkün olmayacaktır. Ama emeğin doğal sınırı nedir, var olduğu iddia edilen bu sınırın ölçülmesi mümkün müdür? Eğer doğal sınırdan kastedilen 'ölüm' ise, ölüm ile yaşam arasındaki ince sınır nerede başlayıp nerede bitmektedir? Örneğin, kendisini bir canlı organizma olarak ayakta tutmaktan başka bir perspektifi olmayan, dolayısıyla, Smith'in kendi deyimiyle, neredeyse isimsiz cisimsiz gelip giden bir işçiye sunulan 'yaşam' ne oranda yaşam olarak adlandırılabilir?

Marx'ın ilk müdahalesi, bu tartışmaya önce bir açıklık getirmeyi amaçlıyor. Bu amaçla tartışmanın gündemine 'toplumsal olarak gerekli emek zamanı' kavramını sokmaktadır. Ona göre metaların değerinin saptanabilmesi için güvenilir tek nesnel kriter ancak bu olabilir. Marx'ın ikinci müdahalesi, 'emek' ve 'emek-gücü' kavramları arasında bir ayrım yapmasıyla ilgilidir. Bu ayrımdan yola çıkarak Marx, işçinin sattığı şeyin 'emek' (Almanca: *Arbeit*) değil 'emek-gücü' (Almanca: *Arbeitskraft*) olduğunu belirtiyor. Çünkü, "...paranın, yani gerçekleşmiş emeğin canlı emekle doğrudan değişimi, ya kapitalist üretim temeli üzerinde serbestçe gelişmesine henüz başlamış bulunan değer yasasını ya da doğrudan doğruya ücretli emeğe dayanan kapitalist üretimin kendisini ortadan kaldırırdı" (Marx, 1993: 548). Yani, pazarda kapitalistin karşısına çıkan emek değil, emekçidir ve bunun ona sattığı şey, emeği değil emekgücüdür. Çünkü,

> [o]nun emeği, fiilen (harcanmaya –*çev. n.*) başlar başlamaz, artık ona ait olmaktan çıkmıştır ve bunun için de bu emeğin şimdi onun tarafından satılması söz konusu olamaz. Emek, değerin özü ve değerin içkin ölçüsüdür, ama *kendisinin değeri yoktur* (Marx, 1993: 549; vurgular Alaattin Bilgi'ye ait).

Emek-gücünü satın alanın, yani kapitalistin bu andan itibaren tek bir amacı vardır ve bütün gücünü bu amacın gerçekleşmesi için seferber eder. Bu amaç, mümkün olan en yüksek kârı elde edebilmek için, işçinin mümkün olduğu kadar uzun zamanda ve en yoğun bir şekilde işletilmesidir. Hem Marx'a hem de klasik ekonomi politiğin temsilcilerine göre ortada böyle bir kâr beklentisi olmasa, kapitalistin işçiyi çalıştırma diye bir kaygısının olması mümkün değildir. Yani, Marx'a göre emekçi ile kapitalist arasında her gün yeniden başlayan ve bir ölüm kalım savaşına dönüşen kavgada emeğin değerini saptayan, ne 'gerçek fiyat' denilen şeydir ne 'nominal fiyat' ne 'doğal fiyat' ve ne de 'pazar fiyatı'dır. Aksine, emeğin değerini belirleyen şey, artı değerden en büyük payı elde etmek uğruna kıran kırana süren bu kavganın kendisi ve bu kavgada şekillenen güçler dengesidir. Aslında bu son saptama, Marx'tan önce Smith tarafından yapılmış ve daha sonra Ricardo tarafından kâr teorisi çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. Ama son ikisi tarafından tutarlı olarak sonuna kadar düşünülmemiştir.[7]

Marx, klasik ekonomi politikte birbirine karıştırılan 'emek' ve 'emek-gücü' kavramlarına ilişkin bu açıklamayı getirdikten sonra, ücretli-emeğin değişik biçimlerinin ancak 'ücretli-emek öğretisi'nin konusu olabileceğini, ama klasik ekonomi politikte olduğunun aksine, kendisinin böyle bir öğreti geliştirme diye bir amacının olmadığını açıklıyor (Marx, 1993: 556; Marx, 1988: 565). Bu açıklamasıyla, Marx, eserinde amacının bir 'ücretli-emek öğretisi' geliştirmek yerine, klasik ekonomi politik çerçevesinde geliştirilmiş olan bu öğretiyi eleştirmek ve böylece emeğin kapitalist toplum çağında almış olduğu ücretli biçiminden kurtarılması için çözümlemelerde bulunmak istediğini ortaya koyuyor. Marx, salt değer teorisi bakımından yaklaşıldığı kapitalist çağda emeğin almış olduğu biçime ilişkin üç temel eleştiri geliştiriyor. Bu eleştirilerden *birincisi*, pazar toplumu koşullarında gerçekleşen mübadele ilişkileriyle ilgilidir; *ikincisi*, emeğin sırf bireyci bakış açısından ele alınmasına gönderme yapar; ve *üçüncüsü* ise, zenginlik ile değer arasındaki çelişkili gelişmeye işa-

7) "Ortalama emek ücretleri, her yerde, çıkarları kesinlikle aynı olmayan bu iki taraf arasında genel anlamda yapılan bir anlaşmaya bağlıdır. İşçiler olabildiğince çok almak, patronlarsa olabildiğince az vermek ister. Birinciler, emek ücretlerini artırmak amacı, ikinciler ise, düşürmek amacıyla bir araya gelip birleşirler" (Smith, 1985: 64; Smith, 1981: 83).

ret eder. Şimdi, Marx'ın formüle etmiş olduğu bu eleştirileri teker teker ele alalım ve bir yazı çerçevesinde mümkün olduğu kadarıyla açıklaya çalışalım.

Birincisi; Marx'a göre kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki çelişkili gelişme, piyasa toplumunun ürünüdür. Çünkü bu toplumda, kullanım-değeri kaçınılmaz olarak değişim-değerine dönüşmektedir. Yani piyasa toplumunda, üretimin temel amacı ihtiyaçların giderilmesi değildir. Aksine, kapitalist toplumda üretime ivme kazandıran kâr dürtüsü ve mübadeledir. Böylece, üretimin asıl amacı geri plana itilmektedir. Kullanım-değeriyle değişim-değeri arasındaki bu çelişkili ilişki, kendisini dolaysız olarak piyasalarda yaşanan mübadele esnasında gösteriyor. Metalar arası mübadele ilişkisi, değişim-değeri lehine olan olumsuz eşitleştirici bir ilişkidir. Bu ilişki esnasında kullanım-değeri veya nitelik şart koşuluyor, ama mübadele esnasında metaların bütün nitel özellikleri yadsınıyor ve bir nicel ölçüye veya Marx'ın deyimiyle 'hayali nesnellik'e, 'farksızlaşmış insan emeğinin jelatini'ne indirgeniyor (Marx, 1988: 52). Bundan dolayı, bütün piyasa veya mübadele ilişkileri temel olarak özgünlüğü yadsıyan, emeğin bireysel özgün niteliğine geçerlilik kazandıramayan ilişkilerdir. Marx'a göre bu tür ilişkiler ancak niteliğin, yani bireye özgünlük kazandıran emeğin yadsınması sonucu gerçekleşebilir.

Ancak yukarıda da işaret ettiğim gibi, Marx'a göre emek, insanın sadece maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidermek için gösterdiği üretken bir etkinlik değildir. Emek aynı zamanda, zorunlu olarak hep bir amacı olan ve insanın kendisini bu bilinçli ve amaçlı etkinliği sonucu bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplumda gösterdiği bir etkinliktir. Ne var ki, her şeyden önce nitelikle ilgili olan ve bireye özgünlük kazandıran bu etkinlik, piyasa ilişkilerinde olduğu gibi, sadece değer teorisi açısından ele alınırsa bütün bu özelliklerini kaybetmektedir. Çünkü emeğe değer teorisi açısından yaklaşıldığı takdirde sorulan ilk soru, insanın ihtiyaçlarının nasıl giderileceği sorusu değildir. Tersine, emeğe bu açıdan yaklaşıldığında sorulan ilk soru, doğal olarak ihtiyaçların giderilmesinin değer teorisi açısından bir yararı olup olmayacağı ve eğer bir yararı varsa, bu ihtiyaçların ne oranda giderilmesi gerektiğine dair sorudur. Son yıllarda işsizler, emekliler ve yaşlılar üzerine yaşanan tartışmanın ar-

kasında yatan nedenlerden en önemlisi budur. Çünkü değer teorisi açısından yaklaşıldığında, ne işsizlerin ne emeklilerin ve ne de yaşlıların bir değeri ve yararı vardır. İhtiyaç teorileri çerçevesinde temel ihtiyaçlar ile genel ihtiyaçlar arasında yapılan ayrımın arkasında yatan da budur. Bu ayrım yapılırken, bireylerin özgün ve aynı olan ihtiyaçlarının oldukça karmaşık boyutları göz ardı edilmektedir. Yine bundan dolayı piyasa toplumu, bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi için alan tanımaz. Aksine, bireylerin günlük yaşamlarında birbirlerini yadsımak zorunda bırakıldıkları, mübadele ilişkilerini her gün yeniden üretmek zorundadır. Aksi takdirde, yani bu karşılıklı yadsıma paradigmasının dışında piyasa toplumunun kendisi olmazdı.

İkincisi; Marx'a göre, emeğe değer teorisi açısından yaklaşılması durumunda, onun zorunlu olarak uyumlu ve işbirliğine dayalı toplumsal bir etkinlik olduğuna dair özelliğini yakalamak ve kavramak mümkün değildir. Çünkü değer teorisi açısından yaklaşıldığında, bireylerin üretken etkinlikleri aynı zamanda toplumsal zenginliğe kendi yetenekleri ve olanakları çerçevesinde katkı yaptıkları toplumsal etkinlik olarak görülemez. Değer teorisi açısından yaklaşıldığında bireyler, birbirlerinden izole edilmiş ve bütün toplumsal ilişkilerinden kopuk olarak ele alınmak zorundadır. Meta üreten toplumun temel paradigmasının doğal sonucu olarak bireylerin göstermiş oldukları bütün üretken etkinlikler, birer 'özel iş' olarak ele alınır. Çünkü meta toplumu, her şeyden önce işbölümü ilkesine dayalı olan bir toplumdur. Yine bu bakıştan dolayı, bireylerin temel olarak toplumsal etkinlik olan özgün etkinliklerini de birer toplumsal etkinlik olarak yaşaması mümkün değildir. Bireylerin özgün üretken etkinliklerine değer teorisi açısından yaklaşımın doğal sonucu, kaçınılmaz olarak özgün olan ile genel olan arasına bir düalizm sokmaya götürür. Bireylerin toplumsal alanda gösterdikleri üretken etkinliğin doğal parçası olan toplumsal amaçlar geri plana düşer ve bu onların bilinçsiz 'istekleri' durumuna dönüşür. Değer teorisinin hakim olduğu ilişkiler çerçevesinde ne genel olan ne de mikro düzeyde özneler arası ilişkilerde diğer bireylerin amaçları bilinçli olarak dikkate alınabilir. Aksine bütün bu ilişkiler, herkesin kendi 'özel ticareti'ni yaygınlaştırmak için araç olarak görmek zorunda olduğu ilişkiler durumuna dönüşür.

Üçüncüsü; hem klasik ekonomi politiğin temsilcileri hem de bunları eleştiren bir düşünür olarak Marx, üretimi toplumun varoluşunun önkoşulu olarak görürler. Genel olarak toplumun, özel olarak ise üretim araçlarının gelişimi, toplumun üretim kapasitesini artırır. Üretkenliğin artışı, toplumun doğada "belli bir zaman zarfında göstermiş olduğu bilinçli üretken etkinliğinin etki alanını" genişletir (Marx, 1988: 60). Başka kelimelerle anlatacak olursak; insan, üretim gücünü artırmakla doğayı elde etme çabası içinde ilerleme kaydeder ve böylece, daha kısa zamanda doğadan sürekli artan bir şekilde kullanım-değeri kazanır (Marx, 1993: 193-194; Marx, 1988: 192-193). Bu durum, toplumun maddi zenginliğinin artmasına yol açar. Ama toplumun artan bu maddi zenginliği, piyasa toplumu koşullarında değerin artması yerine düşmesine yol açar. Şöyle ki; piyasa toplumu koşullarında üretkenliğin artması, yani daha az emek ile daha çok kullanım-değerinin üretilmesi durumunda, üretilen eşyaların değerinin veya değişim-değerinin düşmesine yol açar. Marx, değer ile zenginlik arasındaki bu zıt ilişkiyi bir ceket örneğiyle açıklıyor. Önceden bir saat içinde üretilen bir ceketin üretkenliğin artması sonucu artık yarım saat içinde üretildiğini kabul edelim. Bu durumda, bundan böyle bir saat içinde iki ceket üretilebilecek ve iki ceketle iki insan giydirilebilecektir. Ama şimdi daha çok üretilebildiği için, toplumun zenginleşmesine yol açan bu durum değişim-değeri açısından ele alındığında, zıt bir eğilim izlemektedir. Yani, üretkenliğin artması sonucu, artık iki insan giydirilebilmektedir ve bundan dolayı toplum zenginleşmektedir. Ama soruna değer teorisi açısından yaklaştığımızda, toplumun yoksullaştığını saptamak durumunda kalırız. Çünkü üretkenliğin artması sonucu emeğin değeri yarı yarıya düşmüştür artık. Bundan dolayı, kapitalist toplum koşullarında üretkenliğin artması sonucu maddi bakımdan zenginleşen toplum, değer teorisi açısından görüldüğünde yoksullaşmaktadır. "Kullanım-değerinin niceliğindeki artış, maddi zenginlikte bir artış demektir. İki ceketle iki insanı giydirebilirsiniz, bir ceketle ancak bir insanı, vs. Bununla birlikte, maddi zenginliğin niceliğindeki artış, aynı zamanda onun değer büyüklüğünde bir düşmeye tekabül edebilir" (Marx, 1988: 60; Marx, 1993: 60). Marx'a göre, maddi zenginlik ile değişim-değeri arasın-

daki bu zıt ilişki, kapitalist toplumun kendi iç araçlarıyla çözmesi mümkün olmayan yapısal bir sorunur.

Marx'ın kapitalist toplumda yaşanan maddi zenginlik ile değişim-değeri veya nitelik ile nicelik arasındaki zıt gelişmeye ilişkin yapmış olduğu bu eleştirel çözümlemesinden, üretimde niceliğin dikkate alınmasını reddediyormuş gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Elbette, H.-G. Backhaus'un gösterdiği gibi, Marx'ın ekonomi politiği klasik ekonomi politik gibi nicelliği değil, nitelliği temel almaktadır (Backhaus, 1997: 399-419). Ama bu, onun niteliği temel alan ekonomi politiği çerçevesinde niceliğe dair çözümlemelere yer vermediği anlamına gelmemektedir. Aksine Marx, ekonomi politiğe dair geliştirmiş olduğu temel eleştirisi çerçevesinde, emeğin toplumsal olarak planlaması içinde nitelik ile niceliğin birbiriyle uyum haline getirilmesi gerektiğini ve getirilebileceğini düşünmektedir. Bunu gerçekleştirebilmenin ilk koşulu, emeği, kapitalist toplumda salt nicelikçi yaklaşımdan dolayı maruz kaldığı çarpıklıklardan kurtarmaktır. Emeğin bu salt nicelikçi yaklaşımdan kurtarıldığı, yani emeğin toplumsal olarak planlanabildiği bir toplumda niceliğe önemli 'iki işlev' düşecektir: "Onun toplumsal planlı dağıtımı, değişik işlerin değişik ihtiyaçlara göre orantılı olarak dağıtımını düzenler. Diğer taraftan, emek-zamanı üretenin toplumsal emek içindeki bireysel bölümünü ve böylece toplumsal ürün içindeki bireysel olarak tüketilebilecek payın (saptanması için *–d.g.*) ölçü olarak hizmet edebilir" (Marx, 1988: 93; Marx, 1993: 93-94). Ancak sadece niceliği ölçü alan, eşyaları metalaştırıp onlara tapan (fetişize eden) ve emeğin yabancı ve zorunlu bir iş biçimine dönüştüğü piyasa toplumu koşullarında, emeğin nitel etkinlik boyutuyla zaman bakımından nicel boyutlarının birbiriyle uyumlu hale getirilmesi mümkün değildir. Çünkü piyasa ilişkileri içinde ve üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete dokunmadan emeği kurtarma girişimi, Hermann Kocyba'nın belirtiği gibi, "yabancılaşmanın yanlış olarak ortadan kaldırıldığı" bir duruma götürecektir (Kocyba, 2000: 13-26). Yabancılaşmanın ortadan yanlış kaldırılması karşısında Selâhattin Hilâv, Marx'ın ücretli emeğe yönelik eleştirisini ve yabancılaşmayı doğru ve tam olarak ortadan kaldırılması konusundaki düşüncesini birkaç cümlede şöyle topluyordu:

Nitekim Marksçı düşünce ve yöntem, yabancılaşma olgusunu ve bu olgunun bilincini apaçık bir biçimde ortaya koyduğu gibi, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını sağlayacak devrimci yol ve yöntemi de belirlemekte ve açıklamaktadır. Marksçılığa göre, sosyalist üretime geçildikten sonra, ekonomik yasaların insana değil de insanın ekonomik yasalara egemen olması sağlandığı zaman yabancılaşma ortadan kalkacaktır. Böylece insanoğlu, yabancılaşmayı aşarak, varlığını bütün genişliği ve derinliğiyle geliştirip gerçekleştirecek; bütün maddesel ve manevi güçlerine ve bu güçlerin ürünlerine yeniden sahip olacaktır. Bireyin özellikle sınıflı toplumda görülen kısıtlı, eksik, sakat ve kalp yaşamının yerini; bütün yeteneklerini geliştirmiş, toplum yaşamına egemen olmuş özgür insanın yaşamı alacaktır. Marksçı düşüncede buna 'bütünsel insan'a varmak denir" (1981: 121).

Kaynakça

Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

Backhaus, H.-G. (1997) "Einige Aspekte des Marxschen Kritikbegriffs im Kontext seiner ökonomischen-philosophischen Theorie", *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik* içinde, Freiburg: Çaira-Verlag.

Bernal, J. D. (1970) *Science in History* (Almanca), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Engels, F. (1986) *Dialektik der Natur*, Marx-Engels-Werke, c. 20 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Hartmann, N. (1982) *Die Erkenntnis im Licht der Ontologie*, Hamburg: Meiner Verlag.

Hess, H. (1972) "Recht der Arbeit", *Ökonomische Schriften* içinde, Hoster, D. (yay.), Darmstadt: Melzer Verlag.

Klaus, G. ve Buhr, M. (1971) "Ontologie", *Philosophisches Wörterbuch* içinde, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut.

Kocyba, H. (2000) „Die falsche Aufhebung der Entfremdung - Über die normative Subjektivierung der Arbeit im Postfordismus", *Psychoanalyse der Arbeit – Kreativität, Arbeitsstörungen, Arbeitslosigkeit* içinde, Hirsch, M. (yay.), Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht.

Lenin, W.I. (1962) "Drei Quellen und Drei Bestandteile des Marxismus", *Lenin-Werke*, c. 19 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Lensink, J. (1990) "Ontologie", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, c. 3 içinde, Sandkühler, H.-J. (yay.) Hamburg: Meiner Verlag.

Locke, J. (1988) *Two Treatises of Government*, Laslett, P. (yay.), Cambridge: Cambridge University Press.

Lukács, G. (1984) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand Verlag GmbH & Co KG.

Lukács, G. (1985) "Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie", *Über die Vernunft in der Kultur – Ausgewählte Schriften 1909-1969* içinde, Leipzig: Verlag Philip Reclam jun.

Marx, K. (1983) *Das Elend der Philosophie*, Marx-Engels-Werke, c. 4 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1985) *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Werke, c.13 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1986) Engels'e 24. Ağustos 1867 tarihli mektup, Marx-Engels-Werke, c. 31 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1987) *Theorien über den Mehrwert* (Vierter Band des "Kapitals"), Marx-Engels-Werke, c. 26.2 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1988) *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, Marx-Engels-Werke, c. 23 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K., (1988) *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 3, Marx-Engels-Werke, c. 25 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1989) *Lohn, Preis und Profit*, Marx-Engels-Werke, c. 16 içinde, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1993) *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, birinci cilt, Bilgi, A. (çev.), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1990) *Kapital – Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*, üçüncü cilt, Bilgi, A. (çev.), Ankara: Sol Yayınları.

Negt, O. (2001) *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen: Steidl Verlag.

Ricardo, D. (1994) Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung, Marburg: Metropolis-Verlag.

Smith, A. (1981) An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations, c. 1, Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, A. (1981a) An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations, c. 2, Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, A. (1985a) *Ulusların Zenginliği* (çev.: Yunus, A. ve Bakırcı, M.), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Volf, M (1988) Zukunft der Arbeit - Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung, Mainz: Mattias-Grünwald-Verlag ve München: Chr. Kaiser Verlag.

Wood, A. W. (1980) "The Marxian Critique of Justice", *Marx, Justice and History: A Philosophy and Public Affairs Reader* içinde, Cohen, M., Nagel T. ve Scanlon T. (yay.), New Jersey: Princenton University Press.

BİR 'ÖNCÜ'NÜN AZİZ ANISINA...

*Turhan Ilgaz**

Selâhattin Hilâv bir 'öncü'ydü. Bizim kuşağın 'tutunamayan-lar'ına felsefece düşünmeyi o öğretmiştir. Türk okuru, 1960'ların başında, Batı'nın hanidir içselleştirmiş olduğu düşünce akımlarını, varoluşçuluğu, gerçeküstücülüğü; ve hem zaman içinde, ama hem de zaman-öte mekân içinde *çağdaşımız* olan nice filozofu, onun çevirileri ve yanı sıra da özgün yazıları sayesinde tanıdı. Anlamak ve bilmek isteyenler, Sartre'ın bir yaşama üslûbu modacısı değil, ama felsefe tarihinin en önemli düşünürlerinden biri ve 'son entelektüel' olduğunu Hilâv ustadan öğrendiler; ve '68 Kuşağı', Marx'ın ve Marksizmin yalan yanlış çevirilerinin peşine düşecek yerde, onun vurgulayıp durduğu gibi, önce Hegel'i kavramanın zorluğunu göze alsaydı, Türkiye bugün muhtemelen daha başka türlü olurdu. Kaldı ki,

*) Yazar, çevirmen.

makalelerinde, Marx'ı ve Marksizmi doğru anlamının önemini de gösteriyordu Selâhattin Hilâv. Ve yalnız Batı felsefesini anlatmıyor, 'İslâm felsefesi' denen şeyin içerdiği birtakım akılcı yönleri de, dinin dogmalarından ayıklayarak ortaya koyuyordu.

100 Soruda Felsefe adlı yapıtının yeniden basımı söz konusu olduğunda, benden kitaba bir önsöz yazmam istenince ürktüm, heyecanlandım ve onur duydum. Selâhattin ağabeyin (bu ifade şaşırtmamalı, O, aynı mektebin atmosferini benden birkaç kuşak önce solumuş bir 'ağabey'dir) bana gönderdiği yeni basım kitabının başına yazdıkları, benim için paha biçilmez bir ödül olmuştur: "Aziz ve değerli kardeşim Turhan Ilgaz'a, en iyi dileklerim ve teşekkürlerimle. Selâhattin Hilâv, İstanbul, 2003."

Bu naçiz 'önsöz'ü, Onu anmak ve öncülüğüne teşekkür etmek için yinelemek isterim:

FELSEFESİZ TOPLUMLAR GELECEKSİZ TOPLUMLARDIR

Dilthey, felsefenin oluşsal yapısını ve tarihsel evrimini serimlerken, "Her psişik tavır, şeylerin göreceliği arasında sabit bir nokta keşfetmeye çalışır," diyordu. Bu nokta, varlığın ve varoluşun belirdiği noktadır; felsefenin başlangıcıdır...

Aynı zamanda, dilin de yetkinleştiği, tek tek şeyleri adlandırmakla yetinmeyip soyutlamalara yöneldiği, nesneler ve olgular arasındaki nedensellikleri, zorunlulukları ya da çelişkileri kavramaya ve tanımlamaya davrandığı sürecin başlangıcıdır. İsa'dan önce 6. yüzyılda İonia'dan yola çıkan felsefenin, rapsodların sözel dilindeki Yunan söylencelerinin yazıya aktarıldığı bir dönemde peydahlanması rastlantı değildir.

Biz, 'Felsefe nedir?' diye soruyoruz. Yunanlar (ve kendi sözdizimsel yapıları içinde Batı dilleri) 'Ti esti' diye soruyorlardı. Yani, Türkçeleştirirsek, 'Bu felsefe *olan* nedir?' diye soruyorlardı. 'Hiçlikten hiçlik doğar' ilkesinin doğal sonucu olarak, yokluktan türemiş bir şeyin ne'liğini değil, ama esasen bir varlık olarak varlığının farkında olunan bir şeyin ne'liğini sorguluyorlardı. Bu -ontolojik kökenli- sözdizimsel yapılanma farkı, bizim (ve dilimizin) felsefeye ya da varlık kavramına, en baştan beri ne denli uzak, ne denli yabancı kalmış olduğumuzun da açınlayıcısı -ve kanıtı- olmaktadır.

Bir 'süre' içinde var olmaktayken, bir şeyler haline gelmekteyken algılanan 'duyulur dünya', olması gereken bir şeyin varlığını düşündürür; 'ti esti', 'olan'ı, 'olmak'ı, 'varlık'ı böylece kavramlaştırır; 'şeylerin göreceliği arasındaki sabit nokta' haline getirir. Böyle bir başlangıç tasarlandığı andan itibaren de duyulur dünya artık ikinci dereceden bir sorunsallık kazanır ve bir türevin terimleriyle sorgulanır: Niye varlıktan farklı? Niye onunla aynı özelliklere sahip değil? Onunla belli bir aşamalı-düzen içinde mi? Neden? vb...

Felsefenin dinle, dinî inançla bakışımlı hale gelir gibi göründüğü ikircikli bir noktadır burası. Çünkü bu noktada, varlık, bir yönden, kozmogonik bir kimlik talep edebilir. Nesnelleşir ve aşkın bir töz, bir cevher gibi düşünülebilir. Ama bir başka yönden de kozmogonik kimliğinden soyunabilir (Parmenides'le birlikte), soyut bir 'konumlanış'a, bir 'içkinliğe' dönüşebilir. Ve böylece, 'neden hiçbir şey yerine bir şey var?' sorusunun kendisinde, anlamı ve 'varlığı'nı bulan 'olmak' haline gelir.

Olayın ikinci aşamasına, sezmekten bilmeye, ontolojiden epistemolojiye geçildiğinde, yollar enikonu ayrılacaktır: Varlığı bir içkinlik olarak kavrayamadığım sürece, 'dünya üzerinde oluşumu' salt akıl yürüterek anlamaya/bilmeye çalışmamın da gereği yoktur. O zaman, inanmak daha rasyonel olacaktır... Ama, beri yanda, soyut bir konumlanış, bir içkinlik gibi kavranmayan bir varlığın, bir olmaklığın; varoluşların hepsini birden kavrayan, olduran, anlamlandıran bir şey olarak var olabilmesi mümkün değildir: Geriye yine de bir şey kalacaktır. Çünkü, geriye bir şey kaldığını düşünmemem mümkün değildir. Geride 'hiçbir şey' bırakmayacak bir varlık tasarlamak; buna bir de yaratıcılık, oldurmak, zamana yaymak gibi edimler atfedildiği takdirde imkânsızdır. Yani, bir yanda, dinin, 'her şeyi yoktan var eden, her yerde hazır ve nazır Tanrı' aksiyomu; öte yanda felsefenin (Kant'ın), 'Bütün sezgilerin yaygın büyüklükler'[1] olduğunu bildiren aksiyomu!

Nietzsche, "Yunan felsefesi, suyun her şeyin kökeni ve ana kucağı olduğunu öne süren o saçma fikirle başlamış görünmektedir. Bu-

1) Kant'ın bu aksiyomuna göre, eğer bir büyüklüğü oluşturan parçaların gösterilmesi, o büyüklüğün tamamının gösterilmesini mümkün kılıyor ve dolayısıyla önceliyorsa, o büyüklük yaygın (ekstensif) bir büyüklüktür. Buna karşılık yoğun (intensif) bir büyüklük, ancak birlik olarak kavranan bir büyükluktur ve ona ilişkin bir niceliği, o büyüklüğü şu ya da bu ölçüde yadsımaksızın gösterilemez.

nun üzerinde durmak ve bunu ciddiye almak gerekir mi?" diye soruyor ve hemen arkasından ekliyordu: "Evet ve üç nedenden ötürü: Birincisi, bu fikir, şeylerin kökenine değinen bir aksiyomdur; ikincisi, bu konuda imge ve masala başvurmaksızın konuşmaktadır; son olarak, koza aşamasında bile olsa, 'her şeyin bir olduğu' düşüncesini içermektedir."[2] Şimdi, söylenceler, felsefenin ve bilimin başlatıcısı kabul edilen Miletos'lu Thales'in geometriyi Mısır'da öğrenip İonia'ya ve Yunan âlemine getirdiğini anlatırlar. Nitekim, Yunan 'uygarlığı'nın henüz yüz elli, iki yüz yıllık bir geçmişe atıfta bulunabildiği o dönemde, Mısır uygarlığının arkasında birkaç bin yıl yatıyordu. Bu uygarlık, insanı bugün bile hayretlere düşüren bir tekniğin sahibiydi: Dağları devasa heykeller halinde yontabiliyor, tanrı-kralları için yapay dağlar olan piramitler inşa edebiliyor, Nil'in yıllık taşkınlarını saniyesi saniyesine ve milimi milimine hesaplayıp taşıdığı alüvyonlarla çölün ortasında bereketli tarım arazileri oluşturabiliyor, madenleri işleyebiliyordu. Dahası, bütün bu teknik birikimini bir sonraki kuşaklara aktaracak bir yazıya da kaç bin yıldan beri sahipti. Gelgelelim, bunca olağanüstü edimlerini, onca bin yıldır, hiç değiştirmeden, değiştiremeden aynen yineliyordu. Miletos'lu Thales, Mısır'dan öğrendiklerini başka türlü düşünmeyi akıl ettiği için felsefenin ve bilimin başlatıcısı olmuştur.

Gerçekten de felsefece düşünmek, başka türlü düşünmektir; gelenekle taşınanı, inanışlarla dayatılanı, alışkanlıklarla olağanlaşanı sorgulama cesaretini gösterebilmektir. Dilerseniz, Tanrı'nın bahçesindeki 'bilgi ağacı'nın meyvesine uzanabilmektir; o cüreti gösterdikten sonra, İnsan'ın ilk (ve son) keşfinin kendi çıplaklığı olmasının hiç önemi yoktur. Çünkü, felsefece düşünmek, olumsallıkla[3] kapışmak üzere, determinist rahatlığın uydumculuğuna meydan okuyabilmektir. Çünkü bilmenin başka bir yolu bulunmamaktadır!

* * *

100 Soruda Felsefe, ilk yayımlandığında, felsefe, Türkiye'de, birkaç Aydınlanmacı öncünün akademik çabalarıyla ve ancak Üniver-

2) F. Nietzsche, *Yunan Tragedyası Çağında Felsefenin Doğuşu*.

3) Olumsallık, herhangi bir bağlamda ve hangi kayıt ve şart altında olursa olsun, olabilen ya da olamayan gibi düşünülen şeydir; yanı sıra belli bir şimdiki halde, gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi aynı şekilde ve beraberce mümkün olan bir gelecek de olumsaldır (Lalande, *Felsefe sözlüğü*).

site'nin dershaneleri içinde irdelenen bir uğraş olmayı sürdürüyordu. O günden bugüne, 'kavramların bilimi', ülkemizde -henüz yeterli olmasa da- bir patlama yaptı. Bilme arzusu yaygınlaştıkça, sorgulamadan bilmenin mümkün olamayacağı kavrandıkça, kavramları dosdoğru tanımlamaksızın hiçbir şeyin sorgulanamayacağı anlaşıldıkça, felsefenin, Türkiye'de de, yalnızca kültürel yaşamda değil, ama toplumsal ve siyasi yaşamda da başat kerteriz olması giderek kaçınılmaz hale geliyor.

100 Soruda Felsefe'yi ve yazarı Selâhattin Hilâv ustayı, işte bu kaçınılmaz sürecin başlatıcıları olarak selamlamak gerekiyor öncelikle... Selâhattin Hilâv, tüm düşünsel Yapıt'ıyla ve çevirileriyle, felsefeyi akademik ortamdan çıkarıp genel kültürümüze ve toplum yaşamımıza zerk etmeyi inatla ödev bellemiş İlk olmanın ayrıcalığını taşımaktadır.

Batılılaşarak modernleşme seçimimiz olan cumhuriyetimizin kritik bir evresinde, daha 'doğru', daha 'güzel' ve daha 'iyi' bir yaşam özleminin onyıllardır yaşanmakta olan bir yozlaşmaya karşı gösterdiği tepki, özlenen yaşamın, hepsi de felsefece kavramlar olan o üç niteliğinin dosdoğru tanımlanmasıyla utkuya ulaşabilecektir. Bunun da yolu, "idrakini başkalarının yöneticiliği ve yönlendiriciliği olmaksızın kullanabilmek"ten[4] geçmektedir. Felsefenin düşünen özneye yaptığı 'çağrı', temelde bu özerkleşme çağrısıdır; varoluşunun ve bireyliğinin, biricikliğinin bilincine varma çağrısıdır. İnsan, ancak o zaman Öteki'nin -bir başka varoluşun, bireyliğin, biricikliğin- varlığıyla barışır ve kendi varoluşunu dünya üzerinde doğru bir şekilde konumlandırıp daha iyi ve daha güzel bir dünya yaratabilir.

100 Soruda Felsefe'nin önemi, bu çağrıyı bize doğrudan duyurmasıdır. Bu kitap, adının düşündürebileceğinin tersine, bir vülgarizasyon metni değildir. Sophia'nın seçişlerinden değil, philos'un, dostun, kendiyle ve ötekilerle (öteki dostlarla) sürdürdüğü, hiç bitmeyecek akılcı söyleşiminden söz etmektedir.

Felsefe bu söyleşimde 'yurtlanır'; yurtlandıkça topluma mal olur. Bu da zorunludur. Çünkü felsefesiz toplumlar geleceksiz toplumlardır.

---

4) I. Kant, "Wast ist Aufklärung" (Aydınlanma Nedir), *Berlinische Monatschrift*, Aralık, 1784.

SELÂHATTİN HİLÂV İÇİN KÜÇÜK BİR ANAHTAR*

Alpay Kabacalı

Osmanlı yüzyıllarına 'nakilci' İslam öğretisi egemendir. Düşünce akımları Tanzimat sonrasında yeşerir. Bunların tohumları Batı'ya öykünmeciliktedir. Tohumlar; -başta savaşlardaki yenilgiler olmak üzere- devlet ve toplum yaşamının çıkmazlarına, bocalamalarına çözüm yolu arayışları sırasında atılmıştır. Böylece, geniş ölçüde öykünmeciliğe yaslanan bir düşünce geleneği oluşmaya başlar. Dolayısıyla, 'dört başı mamur', 'sistematik' bir düşünce akımı ya da okulu doğmaz. Her akım, taş taş, tuğla tuğla, kendi binasını örmeye girişir. Kimisi belirlenen alanın şurasına bir taş koyar, kimisi öte yanına bir tuğla... Binalar bir türlü yükselmez... Toplum ve devlet yaşamının

*) Bu yazı daha önce *Kitaplık* dergisinin 14. sayısında yayınlanmıştır.

hemen her yönünü etkileyen, bir bakıma 'nakilci' geleneğe yaslanan bu çözümsüzlük, 'Yüz yıldır neden bocalıyoruz?' gibi soruların ortaya atılmasına yol açar.

Bu sorulara, düşünsel planda, sistematik ve diyalektik düşünce yanıt bulabilecektir. Bunun için de 'gerçeği deşmek', çözümlemeler yapmak, bileşimlere ulaşmak zorunluluğu vardır.

Selâhattin Hilâv'ın düşünce ve edebiyat dünyamıza katkılarından söz ederken göz önünde bulundurulması gereken olgulardan biri budur.

Öte yandan, yukarda sözünü ettiğimiz 'nakilcilik' ve 'öykünmecilik' alışkanlıkları, hatta gelenekleri, siyasal etkenlerin de birincisi, İkinci Meşrutiyet'in (23 Temmuz 1908) ilk birkaç ayı. İkincisi, 27 Mayıs 1960 harekâtından ve 1961 Anayasası'ndan sonraki dönem.

1961 Anayasası'nın verdiği güvenceye dayanılarak, uzun yıllar yasaklanmış olan sol düşüncenin ortaya konulmasıyla yeni bir dönem açılmıştı.

Bu yeni dönemde Selâhattin Hilâv, Marksçılık ve Sosyalizm'i, Asya Tipi Üretim Biçimi'ni konu alan yazılarıyla (*Felsefe Yazıları* içinde) yeni ufuklar açtığı gibi, Nâzım Hikmet'in şiiri üzerinde yoğunlaşan dikkatiyle de edebiyat dünyamızı uzun yıllar yoksun kaldığı bir aydınlığa açma ve o ışığın gerektiği yansımasını sağlama çabası içinde oldu (*Yön* dergisindeki yazıları; *Edebiyat Yazıları* içinde).

O yıllarda düşünce dünyamız sosyalist klasiklerin çevirileriyle (yine 'nakilcilik') ve bunlara dayanarak yapılan derinliksiz tartışmalarla (yine 'öykünmecilik') yetinmek durumundaydı. Selâhattin Hilâv'ın kültür ve düşünce birikimine (ve 'gerçeği deşme' tutkusuna) dayanarak yazdığı yazılar hemen dikkatleri çekti.

Kimi dönemlerde kimi yazarlar yazılarını aşan bir etkinliğe ulaşırlar. Düşünce ve edebiyat tarihlerinde bunun pek çok örneği vardır. Selâhattin Hilâv'ın 1960'larda yayımlanan yazıları da, düşünce ve eebiyat dünyamıza aynı etkiyi yarattı.

Bu yazılar, kuşkusuz ki, tartışmaya açıktı. Kimilerine göre yanlış sonuçlara götürebilirdi; ekonomik, toplumsal ve tarihsel çerçeveye oturmayan, Türkiye gerçekleriyle bağdaşmayan görüşler öne sürülmüş olabilirdi. Ama ortada, kültür ve bilgi birikimiyle, yine vurgulayalım, 'gerçeği deşen' tavrıyla, özgün bir yazar vardı. Sol düşüncenin temellerine uzanarak, Türkiye gerçeklerini de göz ardı etmeden, yetkin bir dille düşüncelerini ortaya koyuyordu.

Selâhattin Hilâv, düşünce ve edebiyat dünyamıza bu etkinliğiyle de katkılarda bulunmuştur.

Vurguladığımız iki nokta göz önünde bulundurulmazsa, Selâhattin Hilâv'ın iki kitapta (*Felsefe Yazıları* ve *Edebiyat Yazıları*) toplanan yazılarını gereği gibi temellendiremeyiz.

Sözünü ettiğimiz dönemde (1960'larda) yayımlanan yazılarını sonraki verimleri izledi. Edebiyat yazılarının en ilginçleri, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kemal Tahir'i konu alanlardı. Nâzım Hikmet üzerine değerlendirmelerinde olduğu gibi, -yine tartışmaya açık- bu yazılarında da, Türkçe'nin yazarlarını yapıtlarına sindirilmiş -ya da sindirilmemiş- düşünceleriyle, bu düşünceler arasındaki uyuşumu ya da uyuşmayan yanları ortaya koyarak, görmezlikten gelinen düşüncelerini belirterek ve hep hakkını vermeye çalışarak, yerine oturtmaya, değerlendirmeye (*Edebiyat Yazıları*, s. 122) yöneldi.

Felsefe Yazıları'nda da hep 'özgün' oldu; birçok kavramı, yerli ya da yabancı düşünürleri tanıtma, yerli yerine oturtma çabası harcadı. Tüm yazılarında 'gerçeği deşme' tutkusu öne çıkıyordu; kendi anlatımıyla 'devrimci düşünce'ye dayanıyordu; düşüncesi "Marksist ve sosyalist dünya görüşü içinde" (*Felsefe Yazıları*, s. 363) biçimleniyordu.

Selâhattin Hilâv, yaşadığı çağdan ve ülkeden soyutlanarak değerlendirilmezse eğer, gelecekte de Türkiye'nin az sayıdaki düşünüründen biri olarak anılacaktır.

ASYA TİPİ ÜRETİM TARZI TARTIŞMALARI VE MARX

*Yücel Karadaş**

GİRİŞ

Marx'ın *Asya Tipi Üretim Tarzı* (ATÜT) konusundaki görüşlerinin kaynakları, Marx'ın kendisiyle ilişkisi ve etkileri bağlamında çok fazla tartışılmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde, aynı dayanaktan hareket eden iki farklı yaklaşımın var olduğu görülmektedir. İki yaklaşımın da ortak noktası, Marx'ın bu üretim biçimini yazılarının çoğunda kullandığı ve sonuna kadar sahiplendiğidir. İlk yaklaşıma dahil olanlar, ATÜT'ün kavramsallaştırılmasında savunulan fikirlerin tamamıyla özgün olduğunu savunmuş ve bu üretim biçimini referans alarak, Batı dışı toplumlar hakkında sosyal bilimsel çalışmalar ve siyasal tahliller yapmışlardır. İkinci gruptakiler de, Marx'ın

*) Muğla Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

ATÜT anlayışını tamamen savunduğu düşüncesinden hareket etmişlerdir. Onlara göre Marx'ın bu önermesi, Şarkiyatçılığın temel argümanı olan ve Machiavelli'den Montesqieu'ye kadar çoğu düşünürün bir şekilde ilişkide olduğu Doğu despotizmi kurgusundan hareket edilerek üretilmiştir. Özellikle Edward Said'in *Şarkiyatçılık* kitabını yazmasından sonra beliren bu anlayışa göre, Doğu toplumlarında despot hükümdarı sınırlayabilecek sivil toplum, ara tabakalar, vb. yoktur ve despotluk da, bu toplumların doğal karakteridir. Bu çıkarsamaya dayanarak Marx'ın Şarkiyatçı olduğu vurgulanmaktadır. İki yaklaşımın da, mevcut duruma ikili karşıtlıklar bağlamında yaklaşmaktan kurtulamadığı ve Marx'ın çeşitli metinlerinde farklı biçimde değindiği bu üretim tarzı konusundaki 'çekinceli' durumu gözden kaçırdıkları söylenebilir.

Bu yazının temel amacı, söz konusu iki farklı anlayışa kaynaklık eden, Marx'ın ATÜT'ü her koşulda sahiplendiği iddiasını sorgulamaktır. Sorgulama Marx'ın kendi yazılı metinlerine dayanarak yapılacak ve bu metinlerden hareketle onun bu üretim tarzını kullanırken ona fazla bir belirginlik kazandırmadığına değinilecektir.

ASYA TİPİ ÜRETİM TARZI

Marx'ın Asya'yla ilgili bazı yazılarında öne sürdüğü görüşlerinin, Batı'da şekillenmiş Doğu'yla ilgili kurguların en önemlilerinden biri olan Doğu despotluğu anlayışına yaslandığı aşikârdır. 'Doğu' despotluğunun temel argümanı, Doğu toplumlarında var olan coğrafi ve iklimsel özellikler nedeniyle, yöneten ile yönetilen arasında ara tabakaların bulunmadığı ve bu yüzden de despotun keyfi yönetiminin sınırının olmadığıdır. ATÜT'te de bu anlayışın izleri görülmektedir. ATÜT kavramının temelinde devasa bir devlet ile geniş halk yığınları arasındaki boşluk yatmakta ve böylece devletin otoritesini sınırlayabilecek ara yapıların, yani sınıfların yokluğu vurgulanmaktadır (İnan, 1983: 13; Turner, 2001: 47). ATÜT ile Marx, "ilk olarak, Doğu despotizminin temelini toprağın devlet mülkiyetinde olmasına bağlamıştır" (İnan, 1983: 13).

Marx, Hegelci ve Batı merkezli aşamalı tarih anlayışının Asya toplumlarına uygulanamayacağını düşündüğü için Asya toplumlarıyla ilgili bu şekilde bir yaklaşım geliştirmiştir. Vera Zasuliç'e gönderdiği mektubun taslaklarından birinde bu duruma değinir: "*Kapital*'de fe-

odal üretimin kapitalist üretim olarak başkalaşımının hareket noktasının üreticinin mülksüzleştirilmesi ve özellikle bu evrimin bütün temelinin tarımsal emekçilerin mülksüzleştirilmesi olduğunu gösterdim... Şimdiye kadar bu (tarımsal üreticinin mülksüzleştirilmesi) köklü bir biçimde yalnızca İngiltere'de oldu... Batı Avrupa'nın bütün öteki ülkeleri aynı hareketi geçirmektedirler... Demek ki (...) bu 'tarihsel yazgı'yı kesinlikle Batı Avrupa ülkeleri içinde sınırlı tuttum" (Marx, Engels, 1977: 249). Bu alıntıdan da anlaşılabileceği üzere Marx, Hegel'in aşamalı tarih anlayışından hareketle Doğu toplumlarını Batı'nın gerisine koyma türünden bir yaklaşımdan kaçınmak için Doğu despotizmiyle uyuşan argümanlar öne sürmüştür.

Marx'a göre Asyagil iktidarlarının kaynağı iklimsel koşullara dayanmaktadır (burada Marx ile Montesquieu arasındaki süreklilik dikkati çekmektedir). Kurak iklimin hakimiyeti, tarım yapılabilmesi için sulama kanallarının açılmasını zorunlu kılmakta ve böyle büyük bir projeyi ancak merkezi bir yönetim yapabileceğinden sulama kanallarının yapımı ve onarımı merkezi iktidarı güçlendirmektedir (Marx, Engels, 1977: 110-1). Marx, *New York Daily Tirbune*'de Hindistan konusunda yazdığı yazıda, 'Doğunun değişmezliği' iddiası bağlamında Doğu despotizmiyle dirsek temasını devam ettirmiştir. Ona göre, Hindistan'da tarımsal üretim, hükümetin niteliğine göre değişir ve tarımla sulama kanallarını kollayan iyi bir hükümet geldiğinde tarımsal üretim artar; bozuk bir hükümet geldiğinde de azalır. Bu kısır döngü, Hindistan'da İngilizler gelinceye kadar binlerce yıl değişmeden devam etmiştir (Marx, Engels, 1977: 111-112). İngilizlerin gelişi, küçük yarı-barbar, yarı-uygar toplulukların iktisadi temellerini ortadan kaldırarak bunları dağıtmış ve böylece, Asya'da o döneme dek görülmüş en büyük ve biricik toplumsal devrimi yaratmıştır (Marx, Engels, 1977:114). Marx'ın Asyalı üretim biçimi konusundaki görüşlerinin en belirgin olduğu pasajlardan biri, yukarda da değinilen *New York Daily Tirbune*'de Hindistan'la ilgili yazılmış yazıda geçmektedir. Bu yazıda Hindistan'ın var olan üretim yapısı nedeniyle değişmediğini ve bu değişmezliğin onların binlerce yıldır inanmayı sürdürdükleri boş inançlara karşı ironik bir yakınması vardır:

> Bu on binlerce çalışkan ataerkil ve zararsız örgütlenmenin dağıtılması ve paramparça edilmesini, yıkımlar içine düşmesi ve bunları

oluşturan bireylerin aynı zamanda eski uygarlık biçimlerini ve kalıtsal yaşam araçlarını yitirmelerini görmek ne denli üzücü olursa olsun, saf ve sevimli köy topluluklarının, zararsız görünümlerine karşın her zaman Doğu despotizminin temellerini oluşturmuş olduklarını, bunların insan zihnini olabilecek en dar çerçeveyle sınırlandırdığını, onu hurafenin karşı konmaz aleti haline getirdiğini, geleneksel kurallara köle ettiğini, onu her türlü büyüklükten ve tarihsellikten yoksun bıraktığını unutmamalıyız. Bütün dikkatini sefil bir toprak parçası üzerinde yoğunlaştırarak imparatorlukların yıkılmaları, anlatılması olanaksız vahşetler, koskoca kentlerin nüfuslarının katledilmeleri karşısında, kendisini lütfedip fark eden herhangi bir saldırganın çaresiz kurbanı olan doğa olayları karşısında gösterdiği ilgiden fazlasını göstermeyerek seyirci kalmış bu bencilliği unutmamalıyız. Bu haysiyetsiz, hareketsiz bitkisel yaşamın, bu edilgen varoluş biçiminin, öte yanda, bunun tersine, vahşi, amaçsız, sınırsız bir yakıp yıkma uyandırdığını ve Hindistan'da cinayetin kendisini bir dinsel ayin haline getirdiğini unutmamalıyız. Bu küçük toplulukların kast ayrılıkları ve kölelik yüzünden bozulmuş olduklarını, insan çevresi üzerinde egemen duruma getirecekleri yerde onu dış koşullara bağımlı hale getirdiklerini, kendi kendine gelişmekte olan bir toplumsal durumu hiç değişmeyen doğal bir yazgı haline dönüştürdüklerini ve böylece, insanın aşağılanmasını, doğa egemeni insanın maymun Hanuman (Maymun olan bir Hint tanrısı), inek Sabbala önünde büyük bir aşkla diz çökmesiyle teşhir ederek, doğaya hayvanca bir tapınma getirmiş olduklarını unutmamalıyız (Marx, Engels, 1977: 114-115).

Yazının başında da değinildiği gibi, Marx'ın Asya toplumlarıyla ilgili görüşlerinin Doğu despotizminin argümanlarını yeniden üretmenin dışında ciddi bir orijinalliklerinin olmadığı söylenebilir. Bu kurgunun kökenleri Montesquieu ve daha öncesinde Machiavelli gibi düşünürlerin yazdıklarında yatar. Machiavelli, Doğu despotizmi vurgusunda yeni bir dönemeci temsil eder. O, Doğu despotizmi vurgusunu kullanarak o güne kadar dinsel bir boyuta sahip olan Doğu-Batı karşıtlığına siyasal bir boyut kazandırmıştır (Hentch, 1996: 95-96). Montesquieu ise, Doğu despotizmi üzerinden Doğu ile Batı arasında yaratılan ayrımın 'ezeli ve ebedi' bir nitelik taşıdığını tasarlamıştır: "Montesquieu, belki de Doğu-Batı arasında aşılmaz bir uçurumu tasarlayan ilk düşünürdür" (Çırakman, 2001: 42). Doğu ile Batı arasındaki ayrı-

mı, iklim ve coğrafi etkenlere dayandırarak bu ayrımın kaçınılmaz olduğunu belirtir. O'nun yazdığı *Kanunların Ruhu* isimli kitapta Doğu ile Batı arasındaki yapısal fark o kadar nettir ki, "...despotizm neredeyse bir iklim zorunluluğu haline gelir... Sıcak iklimlerde yaşayan milletlerin korkaklığının onları nasıl da hemen hemen daima köle haline getirdiğine, soğuk iklimli yerlerde yaşayan milletlerin cesaretininse onları nasıl özgür kılmalarına hiç şaşmamak gerektiğini öğreniyoruz" (Hentch, 1996: 151). Şarklılaştırılmış Şark, nasıl ki Batı'yı tanımlamak için kurgulanıyorsa,[1] benzer bir durum Montesquieu'nun 'Doğu despotizmi'ne yaptığı vurgu için de geçerlidir: "Bu dönemde Avrupa'da tezahür eden mutlakiyetçi ve keyfi yönetimleri eleştirmenin güvenli bir yolu Doğu despotizminden bahsetmektir denebilir. Montesquieu'nün Doğu toplumlarına olan ilgisi onun Avrupa'daki siyasal düzenin değişmesi yolundaki arzusunu gizliyor, despotizm imgesi ona ve onu izleyenlere zengin bir polemik kaynağı oluşturuyordu" (Çırakman, 2001: 43). Yine Montesquieu'nün yazdığı *Lettres Persanes*'de (Acem Mektupları) İran'la karşıtlık oluşturarak Avrupa sorunlarına odaklanma amacı güdülüyordu (Shick, 2000: 160).

Marx'ın Asya toplumlarıyla ilgili bazı metinlerindeki ifadelerinde, Doğu-Batı ayrımı yapısal nedenlere dayandırılmış olsa da, bu konuda Montesquieu'den daha iyimser olduğu söylenebilir. Montesquieu, ayrımı coğrafi, iklimsel ve en nihayetinde biyolojik temellere dayandırarak ayrımın kaçınılmazlığına ve Doğuluların 'doğal' olarak köle ruhlu olduklarına vurgu yaparken, Marx, Doğu'da coğrafi nedenlerin üretimde merkezi yapıyı doğurduğuna ve bu merkezi yapının despotik yönetimlere kaynaklık ettiğine vurgu yapar. Marx'ta, var olan üretim yapısının değişmesi ile Doğululara yüklenen karakter ve yönetimsel özelliklerin değişebileceğine dair bir ima sezilebilir. Ancak Montesquieu, ayrımı biyolojik temele indirgeyerek Doğuluların Doğulu özelliklerden sıyrılmalarının olanaksızlığına işaret eder.

ATÜT'LE İLGİLİ TARTIŞMALAR

ATÜT konusunda üretilen tartışmalar, iki ana akım etrafında kategorize edilebilir. Bunlardan ilki, ATÜT'ü Doğulu toplumların anlaşılmasının bir anahtarı olarak gören kesimdir. Burada, Marx'ın As-

1) "... ötekilik kimliğin 'alter ego'sudur (alt benliğidir)" (Said, 2003: 346). Bir 'öteki' olarak türetilen 'Doğu', Doğu'nun kendisinden çok aslında Batı'yı yansıtmaktadır.

ya tipi üretimle ilgili yazdıklarının oldukça tutarlı ve Doğulu toplumları anlayabilmek için elverişli bir çerçeve sunduğundan hareket edilmektedir. Bu akım içinde ilk akla gelenlerden ikisi, Avinieri ve Wittfogel'dir. Avinieri, *Karl Marx on Colonialism and Modernization* isimli kitabında ATÜT savından hareket ederek Arap toplumlarında var olan Asyatik üretim tarzı ve despotik yönetimlerin bu toplumlarda gelişmeyi engellediğini öne sürmektedir. Filistin topraklarında İsrail devletinin kurulması, bu toplumlarda var olan toplumsal yapının değişmesini zorlamaktadır. İsrail'in ATÜT kalıntılarını silerek bu bölgeyi modernleşme yoluna sokabileceğinden söz etmektedir (İnan, 1983: 15; Turner, 2001: 46-51).

Wittfogel ise, Marx'ın bazı Asya toplumlarındaki merkeziyetçi gücü açıklamak için kullandığı hidrolik toplum vurgusunu kendine temel almıştır. Wittfogel'e göre, Doğulu toplumlarda tarımda geniş sulama kanallarının açılmasına ihtiyaç duyulması, merkezi, geniş organizasyonları ihtiyaç haline getirmiştir. Despotik yönetimlerin kaynağı da bu merkezi, geniş organizasyonlardır (Boztemur, 2002: 140-141).

Bu anlayışın Türkiye'deki yankısı güçlü olmuştur. Yankı kendini bilimsel alanda hissettirse de, siyasal yönden yarattığı etki göz ardı edilmemelidir. ATÜT'ün Türkiye'ye girişine ön ayak olan Selâhattin Hilâv, 1966'da yazdığı ATÜT'le ilgili ilk yazılarından birinde (Türkiye'de ATÜT'le ilgili yazılmış bilinen ilk yazıyı Hilâv 1 Mart 1965'te yazmıştır), bu kavramsallaştırmanın 1930-1931 yıllarında Tiflis ve Leningrad'da yapılan tartışmalarda, Sovyetler ve diğer Doğulu toplumların feodal bir yapıya sahip oldukları ve Asyagil üretimin bağımsız bir üretim biçimi olarak algılanamayacağı şeklindeki Stalin'in tezinin kabul gördüğünü ifade etmiştir. Bu anlayışa göre Asya tipi üretim biçimi, Doğu'ya özgü bir derebeylik biçimidir[2] (Hilâv, 2003: 150-161). Bu nedenle ATÜT kavramsallaştırması, Türkiye sol hareketinde var olan Sovyet karşıtı bir eğilimin dayandığı temel teorik argümanlardan biri olmuştur. ATÜT'ün kullanımının siyasal bir tercihle bağlantılı olduğu, Sencer Divitçioğlu'nun ifadelerinden de sezinlenmektedir. Ona göre "Asya Tipi Üretim Tarzı'yla araştırılmak istenilen asıl nokta (...) sözü edilen ülkelerin sömürgecilik ve em-

2) Divitçioğlu da, Asyagil üretimin Leningrad ve Tiflis konferanslarından sonra reddine değinmiştir. Bu reddiyenin cisimleştiği temel kaynak, *Méterialism Dialectique et Méterialism Historique*' dir (Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm) (Divitçioğlu, 1981: 112-113).

peryalizm dönemine girmeden önce ve girdikten sonra iktisadi-içtimai bünyeleri nedir ve nasıl evrilmektedir [sorusunda temellenmektedir]. Sorun, kaba hatlarıyla, tarım ekonomisine dayanan bir ülkede topraktan yaratılan artık-ürünün devlet, yani onu temsil eden hakim sınıf tarafından gaspedilmesi halinde, ekonomide iktisadi dinamiğin ne derece etkinlikle işlediği ve bu iktisadi temel üstüne kurulan toplum yapısının ne şekilde olacağıdır" (Divitçioğlu, 1981: 117). Osmanlı-Türkiye'de kapitalizm ve emperyalizmden önceki toplumsal yapı hakkında ATÜT'ün ışığında yapılan tespitler, kapitalizmle gelişen ilişkiler ağını tanımlayabilmek için bir dayanak oluşturmakta ve en nihayetinde, bu analizlerden hareketle siyasal öngörüler yapılmaktadır. Siyasal öngörülerin sınıfların üzerinden mi yoksa sınıfların olmadığı ve devletin 'yegane' mülk sahibi olduğu bir toplumda ne yapılması gerektiği üzerinden mi inşa edileceği, tartışmaların şekillenmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur.

Giderek sosyal bilimlere ve düşünce hayatının değişik yönlerine yayılan ATÜT kavramsallaştırması, Doğu'nun Batı'dan farklı bir tarihsel, toplumsal ve ekonomik bir geçmişe sahip olduğunu ve Batı'nın tarihsel süzgecinden süzülüp gelen teorilerle anlaşılamayacağını savunanların ana hareket noktalarından birine dönüşmüştür. ATÜT'ü savunan yazarlardan biri olan Kemal Tahir'in bu kavramsallaştırmayı savunma nedenlerini, Tahir'in *Osmanlılık/Bizans Notları* isimli notlardan derlenmiş kitaba yazdıkları önsözde irdeleyen B. Sezer ve C. Yazıcıoğlu, tam da bu noktaya vurgu yapmışlardır. Onların ifade ettiğine göre Tahir, ATÜT'ü, Doğu'nun Batı'dan farklılığına vurgu yapmak için savunmuştur[3] (Tahir, 1992: 8).

Sosyal bilimler ve felsefe alanında ATÜT'ün bakış açısını kullananlara bakılacak olursa, dört ismin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu yazarlar, Selâhattin Hilâv, Sencer Divitçioğlu, İdris Küçükömer ve Çağlar Keyder'dir. Hilâv, ATÜT'le ilgili Türkiye'de yazıları ilk yayınlanan yazardır ve bu kavramsallaştırmanın Türkiye'de tanıtılmasında önemli payı vardır (Hilâv'ın bu konudaki yazılarının derlenip yeni basılmış hali için bkz. Hilâv, 2003: 139-173). Divitçioğlu'nun *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Küçükömer'in *Sivil Toplum Yazıları*, Keyder'in çeşitli makalelerini derlediği *Toplumsal Tarih Ça-*

3) Yazının hemen devamında, Sezer ve Yazıcıoğlu ATÜT'ü savunanların kaçınılmaz ironisini işaret etmişlerdir: Doğu'nun Batı'dan farklılığı, yine Batı kökenli bir teoriyle ispatlanmaya çalışılmaktadır (Tahir, 1992: 8).

lışmaları isimli eserlerinde ATÜT'ü açıklayan geniş bölümler vardır. Ayrıca söz konusu yazarlar, Osmanlı-Türkiye toplumunu çözümleme anlayışlarını ATÜT'ün perspektifiyle oluşturmuşlardır. Keyder'in *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* isimli eseri, ATÜT bakış açısıyla yazılmış önemli bir eser olarak tanımlanabilir. Örneğin bu eserde, Ayan sınıfının ortaya çıkışına dair yorum yapılırken, Ayan sınıfının ara sınıfların olmadığı bir toplumda bir 'ara sınıf' girişimi olarak kabul edilebileceğini vurgulamıştır. Keyder'e göre, Ayan sınıfının çıkması ile devlet bürokrasisi ve küçük köylü üretimine dayalı Osmanlı toplum yapısı sarsılmış, ama kendisi de bir Ayan olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı'nın bastırılması, yeni yeni beliren Ayan sınıfının ezilmesine vesile olmuştur (Keyder, 1995: 26-29). "Ayan, feodal-aristokrat bir sınıfın oluşması doğrultusunda başarısız bir girişim olarak görülebilir" (Keyder, 1995: 29).

ATÜT'ün, Türkiye'de bir sosyal bilim paradigmasına dönüşmesinde ve bu paradigmanın ışığında Osmanlı-Türkiye toplumunun açıklanmaya çalışılmasında Sencer Divitçioğlu'nun özel yeri vardır. Divitçioğlu, ATÜT'ten hareket ederek Osmanlı toplumunda sınıfların olmadığı, sultanın yetkilerini sınırlayacak herhangi bir mekanizmanın da bu nedenle gelişmediğini belirtir. Bazı yazarlarca tımarlı sipahinin bir aristokrat sınıf olduğu şeklindeki tespitlerine karşı çıkar: "Osmanlı toplumunda: 1- Tımar sahibi ne toprağın mülkiyetine, ne de tasarruf hakkına sahiptir. 2- Tımar verasetle geçmez. Osmanlı Devleti'nin toprakları [üzerinde] mutlak bir hakka sahip olan sultan tımar alıp vermekte serbesttir... Osmanlı'da gayet yaygın olan tımar kurumuna bakıp, bilimsel yöntemle araştırılmadan, Osmanlı sipahi tımarlarını Avrupa ortaçağ senyörlerine benzetip, bundan esinlenerek Osmanlı iktisadi sistemine klasik feodalite damgası vurmak hatalıdır" (Divitçioğlu, 1981: 53-54). Divitçioğlu, net bir tespitle devam eder: "Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak mülkiyetine dayanan soylu bir sınıfın ortaya çıkması ta ilk günden beri mümkün olmamıştır. Devlet hiçbir zaman soylu bir sınıf tarafından temsil edilmediği gibi, devletin mutlak hakimi olan Osmanlı hanedanı bile asalete dayanan bir secereye malik değildir. Osmanlı hanedanının seceresini Oğuzların en soylu boyu olan Kayı'lara bağlamak II. Murad'a kadar hiçbir sultanın aklına bile gelmemiştir" (Divitçioğlu, 1981: 63). Tüm mülkiyetin tek elde toplanmış olduğu yaklaşımını zedeleyecek ilk tespit, Osmanlı'da vakıfların

durumuydu. Nadir Özbek'in değindiği gibi Osmanlı'da vakıflar, devlet ve halk arasında bir ara kurum olarak var olan ve devlet ile halk arasında bir denge durumu oluşturabilen, günümüz tabiriyle sivil toplum kurumlarıydı. Vakıflar, Osmanlı coğrafyasında oldukça yaygın olan ve yetki bakımından da toplumsal hayatın her alanına nüfuz edebilen kurumlardı (Özbek, 2002: 7-29). Vakıflar, ayrıca, İslâm hukukuna dayanarak özel mülkiyeti süreklileştirmenin ve korumanın farklı bir formunu oluşturuyordu ve bu haliyle Osmanlı'da yaygın olarak görülen bir kurumdu (Pamuk, 2005: 51). Divitçioğlu, Osmanlı'da özel mülkiyetin ve ara tabakaların olmadığı şeklindeki tezini desteklemek için Osmanlı'da vakıfların çok da önemli olmadığını ve onları asıl iktisadi sistemden bir 'sapma' olarak tanımlıyor: "Osmanlı mülkiyet ilişkilerinden sapmalar, devletin ileri gelenlerine sultan tarafından yapılan arazi temlikleri ve dolayısıyla istisnai olarak ortaya çıkan ve çoklukla vakıf kisvesine bürünen, özel mülkiyete benzer malikâneler, Osmanlı mülkiyet ilişkilerini temelden değiştirmez. Nihayet, bu tür mülkiyet şekillerinin yaratılışı sırf padişahın bir fermanına bağlıdır. Bundan dolayıdır ki, Osmanlı toplumunda arızi olarak ortaya çıkan özel mülkiyet, sistemin iktisadi temellerini sarsmaz" (Divitçioğlu, 1981: 61).

Günümüz düşünsel hayatında ATÜT'ün etkisi giderek azalmış olsa da, onun ve onu besleyen düşünsel geleneğin etkisi hâlâ devam etmektedir. Türkiye'de yapılan sosyal bilim ve tarih çalışmalarında bu kavramsallaştırmanın etkisi açıkça görülebilir. Ayrıca ATÜT, Türkiye'de sivil toplumun yokluğu, memur sınıfının egemenliği ve modernleşmeyi 'tepeden inmeci' olarak tanımlayan anlayışlara da ilham kaynağı olmuştur. Bu yönleriyle ATÜT'ten yaklaşımlarını temellendiren 'liberal sol' (Boratav, 1999: 16) ile Türk modernleşmesinin 'tepeden inmeci' ve despotik olduğunu savunan İslâmcı görüşler arasında bir paralellik olduğu söylenebilir. Örneğin, kendini sol yelpazenin içinde tanımlayan ve Marx'ın ATÜT'le ilgili görüşlerini sahiplenen İdris Küçükömer, Türk modernleşmesi ve egemen Batılılaşma anlayışıyla ilgili söyledikleriyle Hilmi Yavuz'un söyledikleri birbiriyle uyuşmaktadır. Küçükömer'e göre "Batılılaşma, 'Civil Toplum' yaratma çabaları... mevcut yerli üretimden kopuk ya da onunla bir türlü tamamlaşamayan sözde bir 'kültür devrimi' (olarak) gözükmektedir. Mevcut üretim güçleri sahipleri ve halkın büyük bir bölümü, üst kültür devrimi hareketini kabul etmeyecek, hatta tepki gösterecektir. Tepkinin dini gö-

rünüşüne aldanmamalı. Onun gerisindeki tarihi gerçeği anlamalıyız. Batıcı laik bürokratın, bu dini görünüşü kendi iktidarı için istismar etmesini doğru teşhis etmelidir. Bu takdirde, Türkiye toplumunun yamalı, yırtık ikileşmiş halini ve emperyalizme eskiden olduğu gibi daha açık oluşunu anlayabiliriz" (Küçükömer, 1994b: 83). Yavuz'a göreyse, "Batılılaşma ya da modernleşmenin tarihi Türkiye'de insanımızın birbirini 'öteki' olarak işaretlemesinin tarihidir. Kendisini 'modernleşmiş', 'Avrupalılaşmış', 'Batılılaşmış' sayan bir kısım insanımız, modernleşmeye direnen ya da geleneksel kimliğini öne çıkaran insanımızı 'öteki' saymaya başlamıştır" (Yavuz, 1999: 74).[4]

Bu yazarlarla ilgili sonuç olarak, ATÜT'ü savunan yazarların yeni bir şey olarak tanımladıkları bu kavramsallaştırmanın, aslında çok da yeni olmadığı söylenebilir. ATÜT'ün Doğu despotizmi anlayışından beslendiği düşünülürse, Doğu despotizmi vurgusunun Türkiye'deki etkisi Selâhattin Hilâv'ın yazdıklarından çok daha eskilere dayanmaktadır. Prens Sabahattin'in Adem-i Merkeziyetçilik düşüncesi, despotik olarak kabul ettiği Osmanlı Devleti'nin eleştirisi üzerinden inşa edilmiştir. Ayrıca Ziya Gökalp de, 1923'te yazdığı iktisatla ilgili yazılarda Türkiye'de güçlü bir ekonomi kurabilecek bir sermayedar sınıfın olmadığını ifade ederek, devlet odaklı sanayileşmeye davetiye çıkardığı görülmektedir (Gökalp, 1982: 163-172).[5]

Marx'ın ATÜT konusundaki görüşleriyle ilgili başka bir yaklaşım da, Edward Said'in *Şarkiyatçılık* isimli kitabı yayınlamasından sonra

---

4) Yavuz'da, Türkiye'de modernleşmeyle ilgili benzer görüşler, Yavuz, 1998 ve Yavuz 2002'de bulunmaktadır. Yavuz'un bu konudaki görüşlerinde Şerif Mardin'in önemli etkisi vardır (yazılarında kendisi de bu etkiyi ifade etmektedir). Mardin, bazı çekinceleri bulunsa da Montesquieu'nün Doğu despotizmiyle ilgili yaptığı saptamalara katılmaktadır (bkz. Mardin, 1995: 42). Mardin, aynı kitabın başka bir yerinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünün zirvesinde bulunduğu dönemdeki siyasi sisteminin, Wittfogel'in 'Doğu despotizmi'ne uygun bir şekilde tanımlanabileceğini yazmaktadır (Mardin, 1995:184).

5) Türkiye'de devletsel anlamda 'despotik' olunduğunun kabulü ve bu kabulün üretiminin, CHP'nin 1930'lardaki dönemine denk geldiği söylenebilir. Bu dönem, ayrıca, sınıfsızlığa vurgu yapan Alman ve İtalyan faşizminin Türkiye yönetim mekanizmalarında en çok rağbet gördüğü dönemdir (Keyder, 1995: 136-137). Devlet katındaki bu paradigmatik dönüşümün, tarih çalışmalarına doğrudan etkisi olmuştur. Halil Berktay'ın Fuat Köprülü ve Ömer Lütfi Barkan arasında yaptığı karşılaştırma, tarih çalışmalarındaki dönüşüme ışık tutmaktadır. Berktay'ın belirttiğine göre Fuat Köprülü, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in başlarında kimliğini kazanmış bir tarihçi olarak bu dönemdeki entelektüel hareketliliğin izlerini taşır. Bu dönemde, 'despotluğun' üretilmediği liberal bir siyasal ortam vardır ve bu ortamın etkileri Köprülü'nün çalışmalarına yansır. Osmanlı ve Türkiye'yi belgelerden hareketle nesnel bir şekilde açıklamaya çalışır. Osmanlı'yı 'despotluk' gibi genelgeçer kavramlarla tanımlamaktan kaçınır. Fuat Köprülü'den bir sonraki kuşağı temsil eden Ömer Lütfi Barkan, tarihçi kimliğini, 'despotizm'in üretildiği tek

yaygınlık kazanan bir akımdır. Said, Marx'ın Doğu'yla ilgili yazdıklarından hareket ederek Marx'ın, Şarkiyatçılığın temel önermesi olan, Doğu'da despotik yönetimlerin varlığı ve Doğulu toplumların ekonomik ve toplumsal yapıları gereği değişmeye kapalı oldukları tezini sahiplendiğinden, Batı'daki Şarkiyatçı akımın içinden konuşmaktadır (Said, 2003: 164-167). Said'in yaptığı eleştiriler, Türkiye'de de yankı bulmuştur (bu yankının izlerini görmek için bkz. İnan, 1983; Boztemur: 2002; Kula, 2005). Said'in *Şarkiyatçılık* isimli eseri ve devamında yazılanlar, Marx'ın Asya toplumları hakkında yazdıklarının, Batı'daki Doğu despotizmiyle bağlantılı Şarkiyatçı önermenin içine yerleştirilebileceğini düşünerek ATÜT'ün popülaritesinin sarsılmasına yardımcı oldular. Ancak Marx'ın ATÜT'le öne sürülen bağlantısını ciddi bir şekilde sorgulamadan kabullendiler.

MARX VE ATÜT

Divitçioğlu, Marx'ın Asya toplumlarından bahsettiği metinleri sıralayarak Marx'ın ömrü boyunca Asya üretim tarzı kavramını kullanmaktan vazgeçemediğini belirtmiştir (Divitçioğlu, 1981: 107-108). Acaba Marx, Divitçioğlu'nun iddia ettiği gibi ATÜT'ü çekincesiz bir şekilde hayatı boyunca sahiplenmiş midir? Yahut Marx'ın Asya toplumlarıyla ilgili öne sürdüğü düşüncelerin, kapitalizm hakkında yapılanları gibi bir tutarlılığı ve derinliği var mıdır? Bu iki soruya 'evet' dışında bir cevap vermek, yukarda irdelenen iki akımın dışına çıkılmasını ve onların sorgulanmasını gerektirir. Bu konuda farklı tutum almış nadir yazarlardan biri de Bryan Turner'dır. Alt-

parti yönetimi esnasında oluşturur. Berktay'ın ifadesine göre bu dönem, Türk Tarih Tezi'nin yavaş yavaş terk edilmeye başlanıp Osmanlı'nın parlak devirlerinin ön plana çıkarıldığı bir dönemdir. Bu süreçteki temel vurgu, Osmanlı'nın 'gayrı-feodalliği' üzerineydi. Berktay'a göre Osmanlı'nın 'gayrı-feodalliği'ne yapılan vurgu, ideolojik bir kodlamadır ve Osmanlı'nın köylünün çıkarları ile devletin çıkarları arasında mükemmel bir sınıfsal ahengi simgelemiş olduğu anlamına gelmektedir (Berktay, 1991: 39). Bu durum, belirgin bir şekilde Ömer Lütfi Barkan'ın tarih çalışmalarında hissedilmektedir: "Osmanlı nizamının benzersizliği, adaleti, devletçiliği, feodal olmadığı; toplumun devleti değil devletin toplumu belirlediği; timarlı sipahilerin toprak beyi olmayıp vergi toplamakla yükümlü bir devlet görevlileri zümresinden ibaret kaldığı; reayanın hür olduğu ve adil bir himaye gördüğü" Barkan'ın çalışmalarındaki ana temalardır (Berktay, 1991: 41). ATÜT'ü bir sosyal bilim paradigması olarak kabul eden ve savunan Sencer Divitçioğlu'nun, yazılarında sık sık Barkan'dan alıntılar göstermesi ve onu referans alması, 'tarih'in bir cilvesi olmasa gerek. Bu durum, tarih çalışmalarında Osmanlı'nın 'despotluğu' konusunda tek parti tarihçiliği ile ATÜT savunucuları arasındaki bir sürekliliği yansıtır. Bu sürekliliğin kendisi bile ATÜT'ü sahiplenenlerin öne sürdükleri argümanların Türkiye açısından çok da yeni olmadığını göstermektedir.

husser'in Marx okumalarından hareketle Turner, Marx ve Engels'in sömürgecilik ve Asya toplumlarıyla ilgili gazetecilik türü yazılarının, daha sonradan yerini Marx'ın olgun çalışmalarının bilimsel çözümlemesine bırakan geçiş çözümlemeleri olarak reddedilmesi için bir gerekçe sunduğunu belirtmektedir (Turner, 2001: 16).

Marx'ın Asya toplumları hakkında yazdığı metinlerin çelişkileri içinde barındırdığı ve Batı kapitalizmi konusunda yaptığı derin tespitlerin, Asya toplumları söz konusu olduğunda yerlerini yüzeyselliğe bıraktığı görülmektedir. Turner'ın da belirttiği gibi, Marx'ın Doğu toplumları hakkındaki en belirgin (ve Şarkiyatçı etkinin en yoğun olarak hissedildiği) ifadeleri, *New York Daily Tribune*'de yayınlamış olduğu gazete yazılarıdır.[6] Asya tipi üretimin en etraflıca irdelendiği yazılarıysa, *Grundrisse*'de yer almaktadır (Hilâv, 2003: 152). *Grundrisse*, Marx'ın *Kapital*'e hazırlık niteliğindeki notlarından derlenmiştir ve gerçekte Marx, bu notları yayınlamak amacıyla yazmamıştır (ki o hayattayken yayınlanmamışlardır. Bu notlar, ilk olarak 1939 yılında basılmıştır (Hilâv, 2003: 152). *Kapital*'in birinci cildinde Marx, Asyagil üretimi kapitalizm öncesi üretim biçimleri arasında tanımlarken, bu üretimin ayrıntılı bir çözümlemesine girişmemiştir.

ATÜT, çağdaş yazarlarca temellendirilirken genellikle Marx'ın gazete yazıları, mektuplar ve *Grundrisse* isimli yapıtına dayandırılır. Marx'ın New York gazetesinde yazdığı yazılar, mektuplar ve *Grundrisse*'de, Asyagil üretimin despotikliği ve Batılı toplumların tarihin merkezine yerleştirilmesi vurgusu belirgin olsa da, bu vurgu onun ana metinlerine yansımaz. Ayrıca, Asya toplumları hakkındaki az sayıdaki yazılarında ciddi bir tutarlılığın olduğu söylenemez. Gazete yazılarında, Hindistan'da var olan ortak mülkiyete dayalı ekonomik ve toplumsal örgütlenme hakkında tek bir olumlu ifade kullanmazken, Vera Zasuliç'e gönderdiği ünlü mektubun[7] taslaklarında, bu

6) Bu konudaki en net metinlerin, o zaman açısından, Avrupa'nın tartışma ortamından uzak olarak algılanabilecek New York'taki bir gazetede basılmış olmaları düşündürücüdür.
7) Vera Zasuliç'e yazılan bu mektubun kendisi, aslında ayrı bir çalışmaya konu edilebilir. Mektup üç taslaktan oluşmaktadır. İlk taslağın Türkçe çevirisi yaklaşık 15 sayfa, ikincisi 7, üçüncüsüyse 8 sayfadır. Mektubun kendisiyse yalnızca 1 sayfadır. Mektubun taslaklarında tarımsal komün ve Doğu despotluğuna geniş yer ayrılmış olsa da, bunlara asıl mektupta yalnızca bir cümlede değinilmektedir. Bu cümle de yalnızca komünün Rus özgürleşmesinin dayanağı olup olamayacağıyla ilgilidir. Söz konusu cümle, kendi içinde çekinceli bir anlamı barındırmaktadır. Mektupta şöyle denmektedir: "...*Kapital*'deki tahlil (Batı Avrupa'yla ilgili), tarım komününün yaşama yeteneği konusunda ne lehte, ne aleyhte nedenler sürmektedir; ancak orijinal kaynaklarda malzeme arayarak yapmış olduğum özel inceleme, bu komünün, Rusya'da toplumsal yeniden doğuşun dayanağı olduğuna beni inandırdı" (s. 264).

üretim biçiminin olumlu yanlarına işaret etmiştir. Marx'a göre tarımsal komündeki toprak, komün mülkiyetinde olmakla birlikte, bu komünün üyeleri arasında bölüşülmektedir. Her tarım üreticisi, kendisine ayrılan toprağı kendi hesabına işler ve ürünü de kendi hesabına alır. Daha önceki ilkel topluluklarda üretim ortaklaşa yapılmaktaydı ve yalnızca ürün bölüşülmekteydi. İlkel toplumlardan farklı olarak tarımsal komünün ikili niteliği (hem ortak olması hem de her kişinin, kendisi için ayrılan toprağı kendi hesabına işlemesi), Marx'a göre, bu üretime belli bir güç ve canlılık kazandırır. Çünkü bir yandan ortak mülkiyet ve bundan doğan tüm toplumsal ilişkiler ona güçlü bir dayanak sağlamaktadır, diğer yandan, özel ev, tarıma elverişli toprakların tarlalar halinde işlenmesi ve ürünün özel mülkiyet olarak edinilmesi, ilkel toplulukların koşullarında mümkün olmayan bireyselliğin gelişmesine olanak vermektedir (Marx, Engels, 1977: 237-238). Rusya özelinde düşünüldüğünde, bu komünlerin önünde iki seçenek durmaktadır: Ya içerdiği özel mülkiyet unsuru ağır basacak ya da kolektif unsur üstün gelecektir (s. 239). Bunların ikisi de mümkündür, ancak Rusya'nın kolektif unsuru tercih etmesinin bazı avantajları vardır. Rusya, Avrupa'ya yakınlığı nedeniyle, kapitalist sistemin boyunduruğundan geçmeden sağlamış olduğu olumlu kazançları benimseyebilir. Kapitalizmin ürünü olan tarımsal makineleşme, Rus kolektivizminin gelişimi için kullanılabilir (s. 244). Benzer bir ifadeyi Marx, *Komünist Manifesto*'nun Rusça baskısına 1882'de yazdığı önsözde belirtmiştir. Söz konusu metinde eğer Rus devrimi, Batı'daki bir devrimin habercisi olursa ve bunlar birbirini tamamlarsa, Rusya'daki mevcut toprak sahipliği (ortak bir toprak sahipliği olan Rus obşina'sı –köy topluluğu), komünist bir gelişmenin başlangıç noktası olabilir (Marx, Engels, 1993: 86). Burada dikkat çeken bir diğer nokta da, Rusya'daki ortak toprak sahipliğini 'ilkel' olarak nitelendirmesidir. Bu niteleme, Zasuliç'e yazdığı mektupta ilkel ortak mülkiyet ile Rus ortak mülkiyeti arasında koymuş olduğu ayrımla çelişmektedir.

Hindistan'la ilgili yazdığı gazete yazılarında, tarımsal komün ve Doğu despotluğunun hakim olduğu toplumlarda var olan durağanlık ve toplumsal atomize olmuşluk durumu (Doğu despotluğu, küçük ve birbirinden yalıtık tarımsal komünlerin üzerinde yükselir), değişimi engellemektedir ve İngiltere'nin Hindistan'ı işgali, biraz vahşice de olsa, oradaki değişimin önünü açmıştır. Burada savunu-

lan görüşten farklı olarak, yine mektubun birinci taslağında, eğer tarımsal komünler refaha kavuşturulup, onlardan elde edilen gelir onların gelişimine harcansaydı, komünlerin yıkılması kaçınılmaz bir durum olarak algılanmazdı. Bu, Rus toplumunun yeniden doğuşunun temel unsuru olurdu[8] ifadesine rastlanır (s. 234-235).

Kapital için hazırlık olarak tutulmuş ve yayınlanması düşünülmemiş notlardan oluşturulan *Grundrisse* isimli kitaptaysa, Şarkiyatçılığın Doğu despotluğu bağlamındaki çoğu önermesinin yeniden üretildiği görülür. Örneğin "Asyatik temel biçimlerin çoğunda olduğu gibi (...) bütün bu küçük toplulukların üstünde duran ve herkesi kapsayan birliğin en yüksek ya da tek mülk sahibi olarak görünmesi; gerçek toplulukların yalnızca mirasçı mülk sahipleri olarak görünmesi olgusuyla pekâlâ bağdaşabilir. Gerçek mülk sahibi ve ortak mülk sahipliğinin gerçek ön koşulu birlik olduğuna göre, bu birliğin çok sayıdaki tek tek gerçek topluluklardan ayrı ve onların üstünde bir şey olarak görünmesi pekâlâ olanaklıdır. Bu durumda birey *in fact* mülksüzdür; ya da mülk bütünü kucaklayan birliğin bireye belirli bir topluluk aracılığıyla ilettiği bir bağış olarak görünmektedir... Despot, burada, bütün sayısız alt toplulukların babası gibi, böylece tümünün ortak birliğini gerçekleştiren biri olarak görünmektedir. Bundan çıkan sonuç şudur ki; artı ürün, bu en üst birliğe aittir. Şu halde, Doğu despotizmi, mülkiyetin yasal olarak bulunmayışına yol açar görünmektedir" (Marx, Engels, 1977: 16).[9] Başka bir yerde de, Doğu toplumları ile savaşçılık ve talan ekonomisi arasında bağ kuran Weberci tezi hatırlatan ifadeler vardır. Marx için, burada yazılanlara göre, Doğu'da toplulukların karşılaşacakları temel güçlük, toprağı işgal etme eğiliminde olan öteki topluluklardan kaynaklanmaktadır. "Bu yüzden savaş herkesi ilgilendiren büyük bir görev, büyük bir komünal uğraştır, veya canlı varoluşun nesnel koşullarını elde etmek, ya da böyle bir elde edişi korumak ve sürdürmek için gereklidir" (Marx, Engels, 1977: 18). Başka bir yerde de su sistemleri ile despotik toplum arasındaki bağı tekrarlamaktadır (*a.g.e.*: 19).

---

8) Marx'ın paragrafın sonunda açmış olduğu parantez konumuz açısından önem taşımaktadır. Parantezin içinde aynen şöyle yazılmaktadır: *Rus komününe gelişme unsurları katabilen sadece kapitalist üretimin çağdaşlığı değildir.* Bu ifadeden, Rus komününün kendi içinde gelişme unsurlarını barındırdığı anlaşılabilir.

9) Bu alıntıda kullanılan fiillerin *pekâlâ bağdaşabilir, pekâlâ olanaklıdır, olarak görünmektedir, yol açar görünmektedir* şeklindeki 'tahmin' bildiren sözcükler olması dikkat çekicidir.

Kapital'e hazırlık notlarından oluşan *Grundrisse*'de Marx'ın Asya toplumları ile despotizm arasında kurduğu bağ, tartışma götürmeyecek derecede belirgindir. Ancak bu belirginlik, Marx'ın başlıca eseri olan *Kapital*'de yüzeysel ve 'iddiasız' bir önermeye dönüşmüştür. Üç ciltlik dev bir eser olan *Kapital*'de Asya toplumlarıyla ilgili tespitler çok az yerde geçmektedir ve bu geçtiği yerlerdeki ifadeler de, ciddi bir 'iddia' niteliği taşımaktan uzaktır. Örneğin bu eserde, Doğu toplumlarıyla ilgili geçen az sayıdaki ifadeden biri şudur: "Ortak ya da doğrudan birleşmiş bir emeğe örnek vermek için, bütün uygar kavimlerin tarihlerinin eşiğinde gördüğümüz o kendiliğinden gelişen biçime kadar geri gitmeye gerek yoktur" (Marx, 1986: 93). Asya toplumlarıyla ilgili yapılan ve bu ifadeyi destekleyen asıl tespit dipnotta verilmiştir. Dipnotta yazılanlara göre, "İlkel kolektif mülkiyetin özgül olarak bir İslav, hatta Rus mülkiyet biçimi olduğunu sanmak, son zamanlarda çok yaygın olan gülünç bir yargıdır. Bu ilkel biçimi, Romenlerde, Cermenlerde, Keltlerde saptamak mümkündür, ama bunun kalıntı halinde olsa bile, Hindistan'da birçok çeşidine rastlanmaktadır. Asya'da ve özellikle Hindistan'da, kolektif mülkiyet biçimlerinin ayrıntılı bir incelemesi, bu çeşitli ilkel kolektif mülkiyet biçimlerinin dağılmakla değişik mülkiyet biçimlerini doğurduklarını gösterdi. Böylece, örneğin Roma'da ve Cermenlerdeki değişik özgün tipteki mülkiyeti, Hindistan'da bulunan çeşitli kolektif mülkiyet biçimlerinden tümdengelim yoluyla bulmak mümkündür" (Marx, 1986: 93). Üç ciltlik *Kapital*'de, Asya toplumlarıyla ilgili yapılan birkaç kısa yorumun en belirgini yukarıdaki satırlardır ve bunlar, Marx tarafından ana metinden koparılarak dipnota yerleştirilmiştir. Bu dipnot, *Kapital*'den yaptığımız ilk alıntıya verilmiştir ve açıkça ifade edebiliriz ki, Marx pekâlâ bunu metnin içine yerleştirebilirdi. Marx'ın 'başyapıtı' olarak tanımlanan bu hacimli eserde, Asya toplumlarına dair vurguların çok az olması, en belirgin vurgunun da dipnotta bulunması, Marx'ın bu konudaki görüşlerini savunmada biraz çekinceli davrandığı hissini uyandırmaktadır.

SONUÇ

Günümüz tartışmalarında ATÜT olarak tanımlanan Marx'ın Asya toplumları üzerine yazılarının analitik ve sınıflandırmacı bir okumasının yapılmasının, Marx'ın bu üretim biçimiyle ilişkisine daha fazla açıklık kazandıracağı söylenebilir. Bu konuda Bryan Turner'ın

öne sürdüğü, 'Marx'ın Althusserci bir okumasının, Asya toplumlarıyla ilgili görüşlerinin reddedilmesine bir zemin hazırlayabileceği' şeklindeki önerme önemlidir (Turner, 2001: 16). Bu şekilde bir okuma, yukarıda kategorize edilen iki akımın iddia ettiği, Marx'ın ATÜT'ü sahiplendiği ve düşünce sistematiğinde önemli bir yere sahip olduğu şeklindeki görüşün sorgulanmasına da olanak tanır.

Marx'ın Asya toplumlarıyla ilgili görüşlerinin en belirgin olduğu yerler *New York Daily Tribune*'e gönderdiği birkaç yazı ile yayınlamak amacıyla yazmadığı *Kapital*'e hazırlık notlarının bir derlemesi olan *Grundrisse*'de geçmektedir. Bu yazılarda kullanılan 'keskin' ifadeler, Marx'ın ana metinlerine yansımamış, ayrıca bu görüşler ana metinlerinde çok az yer bulmuştur. Vera Zasuliç'e gönderdiği mektup, Marx'ın Asya toplumlarıyla ilgili görüşlerini savunmada yaşadığı *tedirginliği* iyi yansıtmaktadır. Mektuba üç uzun taslak hazırlaması, taslaklarda geçen ifadelerin bölük pörçük, kesik ve iddiasız olması, bu taslaklarda yapılan tartışmaların bir sayfadan az olan ana mektuba yansımaması, bu konudaki çekinceli ve kararsız tutumuna iyi bir örnektir.

Bilimsel faaliyete ruh veren şey 'kesinlik' değil, 'tartışma'dır. Bu durum, özellikle sosyal bilimler açısından daha geçerlidir. Bir sosyal bilimler ortamının niteliği, farklı tartışma odaklarını içinde barındırabilme kapasitesine bağlıdır ve bu ortamda hiçbir yaklaşımın bir ötekine kesin üstünlüğü yoktur. Selâhattin Hilâv, Türkiye düşünce hayatına ATÜT yaklaşımını sokmakla yeni bir renk katmış ve tartışma ortamının yeni bir boyuta kanalize olmasına olanak tanımıştır. Şu an ATÜT'le ilgili eleştirel bir yazı yazabiliyorsak, bunu Türkiye'yi ATÜT kavramıyla tanıştıran Selâhattin Hilâv'a borçluyuz. Türkiye düşünce dünyasına ATÜT de dahil, birçok konuda yeni açılımlar getiren Selâhattin Hilâv'ın anısını yaşatmanın ilk basamağı, onun yaptığı gibi 'tartışma ortamına' yeni boyutlar katmaya çalışmakla olur.

KAYNAKÇA

Berktay, Halil (1991) "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi" *Toplum ve Bilim*, sayı 54/55, İstanbul, s. 19-45.

Boratav, Korkut (1999) *Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yay., İstanbul.

Boztemur, Recep (2002) "Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm" *Doğu Batı*, sayı 20, Ankara, s. 135-150.

Divitçioğlu Sencer (1981) *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Sermet Matbaası, Kırklareli.
Gökalp, Ziya (1980) *Makaleler IX*, haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul.
Hentch, Thierry (1996) *Hayali Doğu*, çev. A. Bora, Metis Yay., İstanbul.
Hilâv, Selâhattin (2003) *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
İnan, Huricihan (1983) "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi: Bir Değerlendirme" *Toplum ve Bilim*, sayı 23, İstanbul, s. 9-39.
Keyder, Çağlar (1992) *Toplusal Tarih Çalışmaları*, Dost Yay., Ankara.
Keyder, Çağlar (1995) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yay., İstanbul.
Küçükömer İdris (1994a) *Sivil Toplum Yazıları*, Bağlam Yay., İstanbul.
Küçükömer İdris (1994b) *Cuntacılıktan Sivil Topluma*, Bağlam Yay., İstanbul.
Marx, Karl. Engels, Fredrich (1977) *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, çev. Mihri Belli, Sol Yay., Ankara.
Marx, Karl (1986) *Kapital Cilt 1*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ankara.
Marx, Karl. Engels, Fredrich (1993) *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Sol Yay., Ankara.
Özbek, Nadir (2002) "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Sosyal Devlet", *Toplum ve Bilim*, sayı 92, İstanbul, s. 7-32.
Pamuk, Şevket (2005) *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, İletişim Yay., İstanbul.
Said, Edward (2003) *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yay., İstanbul.
Tahir, Kemal. (1992) *Osmanlılık/ Bizans Notları*, haz. Cengiz Yazoğlu, Bağlam Yay., İstanbul.
Turner, Bryan (2001) *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yay., İstanbul.
Yavuz, Hilmi (1999) *Modernleşme Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul.
Yavuz, Hilmi (1998) "Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme", *Doğu Batı*, sayı 2, İstanbul.
Yavuz, Hilmi (2002) "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, cilt 3, İletişim Yay., İstanbul.

YOKLUĞUN PAYI*

*Orhan Koçak***



"Öyleyse tanrısal zekânın hayatını, aşk'ın kendi kendisiyle eğlenişine benzetebiliriz; ama negatifin ciddiyetinden, azabından, sabrından ve emeğinden yoksunsa, bu düşünce de didaktikleşir, yavanlaşır."

(Hegel)

1) A'NIN KADERİ

Hegel diyalektiğinin can damarı ve bir bakıma bütün sisteminin özeti, 'olumsuzlamanın olumsuzlanması' ya da 'belirlenmiş olumsuzlama' kavramlarıyla anlatılan hareketti. Kısaca şöyle açıklanabilir bu kavramlar: A'nın inkârı, A'yı da içinde taşır. Olumsuzlama, olumsuzladığı şey tarafından belirlenmiştir. Herhangi bir olumsuzlama

*) Bu yazı daha önce *Defter* dergisinin Şubat 2001 sayısında yayımlanmıştır.

**) Edebiyat eleştirmeni, yazar.

değildir bu, somut, belirli bir olumsuzlamadır: A'nın inkârı, B'nin inkârı değildir, C'nin inkârı da değildir, sadece A'nın inkârıdır. Öyleyse bu olumsuzlama A'yı hem ortadan kaldırmış, hem de korumuş ve A-olmayan'la bütünleştirdiği için de zenginleştirmiş, yüceltmiştir. A, şimdi A-olmayan'ın içinde, 'belleğinde', sürüp gitmektedir.

Hegel sisteminin tarihsel kaderini betimlemek de bu kavrama düşecekmiş demek: Bugün Hegelcilik, çeşitli anti-Hegelci felsefelerin içinde yaşıyor.[1]

Hegel kendi düşüncelerini ciddiye alıyordu: kendini unutacak kadar. Bugün, düşüncelerin doğruluk iddialarıyla ilgilenmeyen anti-felsefeler revaçta; herkes düşüncenin ardındaki adamı arıyor. Adamı, yani onu üreten toplumsal yapıyı, ideolojiyi, söylemi, grameri veya çocukluk deneyini. Hegel, kendi felsefesinin nihai var olma alanı olarak gördüğü yerde bile değil bugün: Hegel'in umduğu evrenselliği ve çıkarlar bütünleşmesini gerçekleştiremeyen Modern Devlet, bir zamanlar kendisine en güzel sözlerini adamış olan bu eski avukatını unutmaya çalışıyor –onu hatırlama görevini, içkiden bellekleri zayıflamaya başlamış olan namuslu taşra savcılarına bırakarak.

Sistemiyle her şeyi içermek her şeyi benimsemek istemişti. Zamana bir ayna tutmak; devrimlerle karşı-devrimlerin, hayatla ölümün, işle tatilin, akılla akıldışının, mevsimlerin dönüşüyle toplumsal ilerlemenin, hem geçicilikleri hem de sonsuzluklarıyla görüneceği bir ayna olmak istemişti. Tarihin hem kendisi hem de imgesi, hem hikâye hem de tahkiye olan bir ayna olacaktı bu.

Ama ödetirler: Her şey olmak isteyen düşünce, günün birinde hiçbir şey bile olamadığını, sadece bazı şeylere indirgendiğini görür. Hegel de bugün anti-felsefelerin içinde bir 'kısım' olarak yaşıyor: Felsefi (sistemik, tinsel) işlevlerinden çok, psikolojik betimleme güçleriyle değer kazanan birkaç kavram; bir yokluk bilinci ('negatifin emeği'); bir de her şeyi tarih içinde, akıp giden zaman içinde düşünme çabası: Ama şimdi sırf bunun imkânsızlığını kanıtlamak için.

Hegel'e göre, A-olmayan, hem A'yı hem de 'öteki'ni, hem özdeşliği hem de farklılığı içeriyordu. A'nın içinde hareketsiz duran farklılık, negatifin çalışmasıyla açığa çıkacak, böylece A kendi potansiyelini tam olarak gerçekleştirecekti. Bu yüzden, A-olmayan, A'dan daha 'yüksek', daha 'zengin'di.

Anti-Hegelci düşünce, Hegelci düşünceden daha zengin mi?

---

1) "Siz buna yaşamak mı diyorsunuz?" diyor cılız bir ses.

'Evet' dersek, Hegel kaybedecek ama Hegelci düşünce doğrulanacak. 'Hayır' dersek, Hegelcilik kaybedecek ama Hegel kalacak. Daha zengin mi?

Günümüzün (ya da 1960'ların) anti-Hegelcilerinin bazılarına Hegel'i öğreten ve aynı zamanda Marksist de olan Alexandre Kojève (1902-1968) hiçbir zaman bu soruyu açıkça sormamıştı kendine. Sormuşsa bile, cevaplandırmamıştı. Belki de bu yüzden, negatifin sabrından, çilesinden, emeğinden ve özellikle de ciddiyetinden nasibini alamamış yazılara sık sık konu olacaktı.

2) MARKSİST HEGEL

Hegel'in kaderi, Deng Siao Ping'in mesleki kariyerini düşündürüyor: O da önce çıkmış, sonra batmış, sonra yine çıkmış, sonra yine batmıştı. Ama Deng bugün yine iktidarda.

İlk düşüşü, 1840'ların başına rastlar, 1848 devrimlerini hazırlayan ortama. Kendi felsefesi, sağ ve sol Hegelcilere bölünür. Üniversitelerde yeni Kantçılık ve 'dirimselci' felsefeler, dışarda da Marksizm ve varoluşçuluk doğar. Bunları, 'insan bilimleri' izler: sosyoloji, antropoloji, psikoloji, vb.

Sonra bir kere daha 1960'larda düşer, devrim olasılığının (Batı'da) kapandığı ortamda. Yapısalcılık gelmiştir, tarihle aklın özdeşliğine karşı çıkarak. Bir felsefe, bir yönteme yenik düşmektedir.

Bu iki düşüş arasında bir 'Hegel Rönesansı' var: Orta Avrupa'da Hegelci Marksizm, Fransa'da da Marksist Hegelcilik biçiminde. İkincisinin kaynağı ve ilk temsilcisi, Kojève'dir.

Fransa'nın Hegelcilikle tanışmasını sağlayan[2] Kojève, Marksist-

2) Bu doğru değil. Hegelcilik Fransa'ya şair Mallarmé'yle girmişti. Mallarmé, Hegel'i okuduğu 1865-1867 yıllarında, bir kısırlık bunalımı içindeydi, 'niçin yazıyoruz?' ve 'edebiyat var mıdır?' sorularıyla boğuşuyordu. Henri Cazalis'e yazdığı mektuplarda, sürekli olarak, içindeki 'büyük boşluk'tan söz ediyordu. "...şiirle işim bitti galiba: Zihnimde uçsuz bucaksız boş alanlar var" (Aralık 1864; *Mallarmé: Selected Prose Poems, Essays, and Letters*, Baltimore, 1956, s. 83). "İçimdeki boşluğa ağlıyorum ve önümde insafsız beyazlığıyla duran kâğıda tek bir sözcük bile yazamıyorum" (*a.g.y.*, s. 84). Bu sürenin sonunda boşlukla uzlaşmış bir Mallermé çıkacaktı ortaya, donuk parıltının Mallarmé'si: "...*sonsuzluk*, donuk parıltısıyla açıldı içimde..." (Villiers de l'Isle Adam'a mektuptan, *a.g.y.*, s. 92). Hegel, boşluğun anlamıyla anlamın boşluğunun bir olduğunu mu öğretmişti şaire? Ne olursa olsun, 1866'dan sonra Mallarmé artık iflah olmaz bir Hegelci gibi konuşmaya başlamıştı: "Düşüncem sınıra kadar gitti ve *kendi kendini düşünerek* kendi içimden geçti" (24 Eylül 1866, *a.g.y.*, s. 91). Ve yine: "Bu son aylar korkunçtu. Düşüncem kendi içinden geçerek *kendini düşündü* ve bir saf İdea'ya ulaştı... İyice ölüyüm şim

ti; ya da kendisi böyle düşünüyordu, en azından o dönemde.[3] 1933-1939 yıllarında Paris'te verdiği Hegel dersleriyle 'diyalektik', 'olumsuzluk', 'tarih' ve 'emek' sözcüklerine yeni bir saygınlık ve büyülü bir anlam kazandırmış, Marksistleri değilse bile, derslerini izleyen Bataille, Lacan, Merleau-Ponty, Sartre ve André Breton gibi radikal yazarları derinden etkilemişti. Doğduğu Rusya'da (Kotjenikov) sınıf mücadelesiyle tanışan, 1920'lerde Almanya'da iktisat ve felsefe öğrenimi (Heidegger ve Lukács) gören Kojève, Hegel'in en dikkatli, en ısrarlı okuruydu. Amacı, kısaca, Marksist tarih ve devrim teorisini Hegelci felsefeyle temellendirmek, sınıfların ortadan kalkışı düşüncesini Hegelci terminolojiyle anlatmaktı. Zoru neydi acaba? Bir düşüncenin kökenlerine uzanmak, özgün metinleri bilmenin rahatlığıyla mı konuşmak istiyordu? Böyle hafifliklere tenezzül etmiş olabileceğini sanmıyoruz, hiç değilse o dönemde. Öyleyse niçin Hegel ile Marx arasında bir süreklilik olduğunu öne sürmekte, bunu bir Marcuse gibi kanıtlamaya çalışmakla yetinmemişti? Bilemeyiz, en azından mektupları yayınlanana kadar. Ama bazı nedenler olmalı, bazı dürtüler.

Her şeyden önce bir ısrardan, bir 'fikri takip' duygusundan söz edilebilir.[4] Hegel sisteminin çözülüşünün ürünü olan dört önemli düşünür, Kierkegaard, Vrankovich, Feuerbach ve Marx, Hegel'in mantığını sonuna kadar götürmeyi denememişlerdi. Kierkegaard, kasıtlı bir safdillikle, Hegel sisteminin *içinde kalmayı* kabullenmiş, sistemin öğütücü bütünlüğüne ve dışsallığına karşı tikellik ve içselliği savunmuş, bunun için de sistemin belli bir noktasında; 'mutsuz bilinç' bölümünde mıhlanıp kalmıştı. Vrankovich ise Hegel'i yanlış anlamıştı, çünkü onu okumamıştı, aslında Hegel adını da işitmemişti, işitmişse bile hemen unutmuştu. Feuerbach ile Marx'a gelince, onlar sistemin bazı öğelerine karşı başka bazı öğelerini seferber etmişler ve farklı kapılardan da olsa sistemin *dışına çıkmışlardı*. Orta Avrupa'da doğan Hegelci Marksist akım da mantıksal kesinlikten yoksundu. Kojève üzerindeki etkisi belirgin olan Lukács bile, bütün derinliğine karşın, eklektikti,

---

di" (14 Mayıs 1867, *a.g.y.*, s. 91). Mallarmé, Hegel deneyini çevresinde toplanan müritlerine de açmıştı kuşkusuz. Ama bunlardan sadece Paul Valéry bunu anlayacak çaptaydı ve onun da Fransız kültürü üzerindeki asıl etkisi 1920'lerden sonra başlamıştı. Üstelik o dönemde Valéry daha çok Descartes geleneğinin bir temsilcisi olarak görülüyordu. Ve zaten birkaç yıl sonra da Kojève'in dersleri başlamıştı. Öyleyse Hegelciliğin Fransa'ya Kojève'le girdiğini söylemek yine de doğru oluyor.

3) O tarihlerde AET'de çalışmaya başlamıştı.

4) "Bu bir duygu mudur?" diyor bir ses, çok cılız değil.

sistematik değildi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Hegel'le hesaplaşmamış olan düşüncelerin, yeni-Kantçılığın, dirimselciliğin izlerini taşıyordu. Kojève inatçıydı, Hegelci: Biraz kurcalanmak, biraz zaman tanınmak ve mutlaka *mantıksal tutarlılığı* gözetmek koşuluyla, her düşüncenin sonunda mutlak doğruya varacağına inanıyordu. *Fenomenoloji*'deki zemberek boşaldığında, düşünce kendini sınıfsız toplumun eşiğinde bulmalıydı, hatta içinde.

Başka nedenler de olmalı bu Marksist Hegelciliği açıklayan, dönemin Marksizmiyle ilgili nedenler. Yanlış anlaşılmasın, Kojève'in dönemin Marksizmiyle, yani Stalinizmle *siyasal* bir çatışması yoktu. İyi bir Hegelci olarak, Tarih'i, yani varolanı kabulleniyordu. Belirlenmiş olumsuzlama kavramını ('A, A-olmayan'ın içinde, belleğinde yaşıyor') tartışırken şöyle diyor:

"İnsan bellek sayesinde kendi geçmişini gerçekten kendine ait kılar, onu fiilen olumsuzlarken bugünkü durumunun bir parçası haline getirir. 'Kendini dönüştüren' insan, bellek sayesinde 'aynı' insan olarak kalır; oysa 'mutasyon' sonucu başka bir türe dönüşen bir hayvan türünün, içinden çıktığı türle hiçbir ilişkisi kalmaz. Bellek, insanın kendini olumsuzlamasından yeni bir *gerçeklik* yaratarak bu olumsuzlamayı *somutlaştıran* öğedir. Öyleyse insanın, düşünsel ya da gerçek her türlü veriyi 'soyut' ve 'saf' biçimde olumsuzlayarak *kendini yok etmek* ve 'silinmek' yerine, kendini diyalektik bütün olarak *gerçekleştirmesini* ve 'görünmesi'ni sağlayan da, yaratılan, yaşanan ve 'gelenek' olarak hatırlanan Tarih'tir... Hiçbir şeyi korumadan her şeyi olumsuzlamak isteyen Nihilizmin veya Kuşkuculuğun *ölümcül tehlikesi* de burada yatmaktadır. Bütün vaktini şu 'uyumsuz Aydın'ı dinlemekle geçiren bir toplum, verili olan her şeye sırf verili olduğu için (lafzen!) karşı çıkanları ciddiye alan bir toplum, sonunda edilgin anarşiye düşer ve yok olup gider. Aynı şekilde, her türlü geleneği olumsuzlayan ve geçmişle sadece yok etmek için ilgilenen bir 'sürekli devrim' düşü ve bu düşü gören Devrimci de, sonunda *zorunlu olarak* ya toplumsal anarşinin hiçliğinde erir ya da kendini *fiziksel* veya siyasal olarak yok eder. Ancak tarihsel geleneği koruyan Devrimci, gerçekten *var olabilecek* bir tarihsel dünya yaratmayı başarabilir".[5]

Yorumlamaya gerek var mı? Kojève Tarih'e inanıyordu –tarihi unutacak kadar. Bu pasajın tarihsel 'göndergesi' olan toplumda, SSCB'de, 'ölümcül bir tehlike' oluşturan 'uyumsuz aydın' ile 'sürekli

5) A. Kojève, *Introduction to The Reading of Hegel*, New York, 1969, s. 233.

devrim hayalcisi'ni fiziksel olarak ve zorunlu olarak imha eden "gelenekçi ve gerçekçi devrim", tam da bu konferansın verildiği tarihte (1934), 'sosyal faşizm' politikasıyla, Almanya'da Nazilerin iktidara gelmesini sağlamış bulunuyordu. Ve Kojève de bu yüzden Almanya'da değil, Fransa'da bulunuyordu. Stalin'in sosyal demokrasiyi 'en büyük düşman' ilan ederek Nazizme karşı işçilerin birleşik direnişini baltalayan tutumu, 'var olabilecek bir tarihsel sosyalist dünya' olasılığını ölümcül bir tehlikeyle yüz yüze bırakmıştı. Ama bunu görmemek için Hegelci olmak yetiyor. Şunu da eklemek gerek: Bu alıntının ilk bölümü, SSCB'de 'kuşkucular'a, 'uyumsuz aydınlar'a ve 'sürekli devrim hayalcileri'ne karşı fiziksel yok etme kampanyasının henüz başlamadığı, ama köylülere karşı kitlesel imha seferberliğinin (1929-1931) çoktan tamamlanmış olduğu bir döneme ait (1934). Alıntının *ikinci* bölümü ise, 'Büyük Temizlikler'in tamamlandığı bir tarihte (1939) dipnot olarak eklenmiş. Evet, diyor Kojève, başka çare yoktu...

Hayır, Kojève'in Stalinizmle ve siyasal pragmatizmle bir derdi yoktu. Fransız K.P.'sine katılmadıysa, bunu siyasal nedenlere (örnekse, gelecek endişesine) değil, sırf felsefi nedenlere vermek gerekir. Ve doğru olan da budur. Dönemin Marksizmine ve daha çok da Marx'ın kendisine karşı bazı sessiz felsefi itirazlar yöneltiyordu Kojève. Bunlar, üç noktada toplanabilir, Kojève'in sıkı mantığını gevşetmek, çözmek pahasına: 1) Stalin (ve kısmen de Engels) doğa yasaları ile tarihin yasalarının özdeş olduğunu, insanla doğanın aynı varlık yapısına sahip olduğunu öne sürüyordu. Kojève ise Lukács'tan, daha çok da Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki Hegel yorumundan hareket ederek, bu natüralist tarih anlayışına karşı çıkıyor, doğa ve tarih için iki ayrı ontoloji gerektiğini, diyalektiğin sadece insan-doğa ilişkisine (yani, tarihte) geçerli olduğunu, çıplak doğanın diyalektiğinden söz etmenin mantıksal bir tutarsızlık olduğunu savunuyordu. 2) Marx ve daha sonraki Marksistler, dile gereken önemi vermemişlerdi. Oysa Kojève'e göre, hakikat (dolayısıyla, insan eylemlerinin nihai doğrulanışı) sözden, söylemden bağımsız olarak düşünülemezdi. Hakikat, Kojève'e göre sadece insanın bulunduğu yerde vardı ve bu yüzden her zaman bir 'açıklanma', 'açığa çıkarılma' ya da dile getirilme anını içeriyordu. 3) Marx ve özellikle ekonomik determinist Marksizm, tarihte 'risk' öğesinin rolünü ihmal etmiş, yokluğun, ölümün, gerilemenin hakkını vermemişti. Oysa ancak gerilemenin olabildiği bir dünyada *gerçek* ilerleme olabilirdi. İnsanın kendi hayatını tehlikeye atmasını, ölümü

göze almasını anlamadan, tarihte 'tekinsiz' olanın hakkını vermeden, bir tarih ve toplum teorisi kurmak da imkânsızdı.

Bu üç noktayı kurcalayacağız. Ama önce, tartışmanın kültürel arka planına değinmek gerek.

3) BÜYÜK UZLAŞMA

1930'ların başında, Fransa'da akademik felsefede, Léon Brunschvicg'in temsil ettiği 'anlıkçı' (zihinci) bir gelenek egemendi. Kökenleri Descartes, Newton fiziği ve Kant'a giden bu anlayışa göre, varlık bilgiyle özdeşti, André Lalande'ın ünlü *Felsefe Sözlüğü*'nde 'idealizm' maddesinde, Brunschvicg, "İdealizm, metafiziğin bilgi kuramına indirgenebileceğini öne sürer," diyordu, "Varlığın olumlanması, varlığın *bilinen-varlık* olarak belirlenmiş olmasına dayanır."[6] Başka bir deyişle, nesne, kendi kavramına indirgenebilirdi. Kant da, mantığın, kavramla içeriği arasındaki 'rastlantısal' ilişkiyi dikkate almadığını ve ancak böylelikle mantık olabildiğini söylemişti. Mantığın iş görebilmesi için, gerçek belirlenimler kavramın dışında tutulmalıydı. Mantığın yine bir mantıkçı tarafından parçalanmasının, 'sökülmesi'nin güzel bir örneği olan ünlü 'yüz lira' tartışmasında şöyle diyordu:

> Yüz tane gerçek lira, yüz mümkün (düşünülebilecek –çev. n.) liradan daha fazla değildir. Burada, yüz mümkün lira, kavramdır; yüz gerçek lira da nesne (yani, kavramın içeriği, gerçeği –çev. n.). Eğer yüz gerçek liranın içerdiği şey, yüz mümkün liradan fazla olsaydı, o zaman benim kavramım nesnenin tümünün ifadesi olmazdı; başka bir deyişle, yetersiz bir kavram olurdu. Ama iş kendi refahını düşünmeye gelince, iş değişiyor: O zaman yüz gerçek liranın, yüz mümkün liradan daha fazla olduğunu söylemek durumunda kalıyorum –yani yüz tane gerçek lira, hayali bir yüz liradan daha fazla bir şey oluyor. Çünkü gerçek nesne -liracıklar- benim kavramımın analitik (tanımında verilmiş –çev.n.) bir parçası değil, sentetik (tanımın içinde bulunmayan, dışardan getirilmiş –çev. n.) bir parçası. Üstelik kavramsal düzeyde bu iki yüz lira arasında hiçbir fark yok.[7]

---

6) Akt. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge, 1982, s. 19.

7) Kant, *Critique of Pure Reason*, Londra, 1964, s. 350. Borçlarını ödeyemez duruma düşüp dilencilik yapmaya başladığı günlerde Vrankovich de Kant'ın bu pasajı üzerinde uzun uzun düşünmüş, kavramın yokluk demek olduğunu bir kez daha, bir kez daha anlamıştı. "Varım, demek ki düşünüyorum."

Kant, felsefenin çelişkilerinden kaçınmayacak kadar dürüsttü. Fransız idealist geleneğinde, Kant'ın kuruluğunun karşılığı sadece yavanlık olabilmişti. Hegel ise, kavramla hayatı birbirine bulaştırdığı için, iflah olmaz bir 19. yüzyıl romantiği olarak görülüyordu.

Gerçek şu ki, Hegel'le yüzleşmek, Fransız felsefecilerini hem daha tarihdışı bir noktaya itmiş, hem de bu felsefeye yeni bir huzursuzluk, bir 'yokluk duygusu' katmıştı. Bu yüzleşmenin ilk sonuçları, dönemin bir başka etkili felsefecisi olan F. Alquié'nin düşüncelerinde izlenebilir.[8]

Hegel, eski felsefelerin yetersizliğini öne sürerken, bunların tarih içinde oluşmakta olan bir doğrunun uğrakları olduğunu söylemişti. İşte bu, Alquié'ye göre, bilimle felsefeyi birbirine karıştırmaktı. Bilim açık uçluydu, bilimde doğrular zaman içinde oluşuyordu, nihai doğru yoktu; oysa felsefe, bir zihnin kendini çevreleyen nesnel koşullara verdiği 'toptan bir karşılıktı'. Bir felsefe ister benimsenir, ister yadsınırdı, ama kişiler-üstü bir nesnel tin'in içine dahil edilmesi mümkün değildi. Bu, onun doğruluk iddiasını elinden almak, yani onu felsefe olmaktan çıkarmak demekti (Hegel'in yapmak istediği de tastamam buydu). Fransız felsefesi, Hegel'in nesnelciliğini benimseyemiyordu: Nasıl olur da *ego cogito* (düşünen özne) bir dünya tin'i içinde eritilirdi!

Geçmişin şimdi içinde korunduğunu, yüceltildiğini, kurtarıldığını ileri sürmek, Alquié'ye göre, insanların acılarıyla alay etmek demekti. Sözgelimi, sevdiklerini yitiren bir insan için zaman, diyalektik bir aşma/koruma süreci olmak şöyle dursun, düpedüz yıkımdı. Felsefe tarihi içinde metafizik insanlara bir şeyler verebilmişse, onlara kendi doğalarının tarihselliğini gösterdiği için değil, özgür olduklarını, dolayısıyla *tarihten kaçabileceklerini* gösterdiği için yapabilmişti bunu. Alquié'ye göre, felsefenin insanları Varlık'la ilişkiye geçirmesi imkânsızdı. Felsefe, zorunlu olarak, her şeyde bulunan, dolayısıyla hiçbir şeye özgü olmayan, boş bir kavramla, yoklukla ilgiliydi. Felsefenin bütün somut içeriklerden arınması, felsefecilerin de etkisiz, marjinal (gerçek anlamıyla marjinal: kıyıda kalmış) kişiler haline gelmesine yol açıyordu. Kendi sistemleriyle dünyanın gidişini etkilemeyen bu insanlar, sonuçta, dışsal güçleri, kaba kuvveti, rastlantıyı ve olguları yüceltme noktasına sürükleniyorlardı (bunları yazarken, Heidegger, Kojève ve özellikle de Sartre'ı düşünmüş olmalı). Felsefe hiçleşince, siyaset her şey oluyordu. Descartes ve

8) Bkz. Colin Smith, *Contemporary French Philosophy*, Londra, 1961, s. 77-86.

Kant, nesneyle tin arasında bir ilişki ararken, nesnenin bilinebileceğini, ama tin'in ancak yokluğunun bilinebileceğini, yokluğu aracılığıyla bilinebileceğini göstermişlerdi.

Hegel'in etkisinin, *ego cogito*'yu yok etmemişse bile, içerden kemirmiş olduğu görülüyor: Alquié, Varlığın nesnede olduğu kadar öznede aranmasını da eleştiriyordu. Öznellik, bütünsel Varlığı içermek şöyle dursun, insan tekinin yalnızlığı demekti. Descartes'ın felsefesinde öznelliğin belirdiği asıl yer, 'düşünüyorum' sözü değil, 'kuşku duyuyorum' sözüydü. Descartes öznelliğinin bilincine ancak düşünce içeriklerinden kuşkulanırken varmıştı, düşünme kuşkunun türeviydi. Öyleyse, diyordu Alquié, özne (insan) bir *varlık eksikliği* olarak tanımlanabilir.

Kısaca, 1930'larda egemen felsefeye göre, hakikat tarihin dışında bir yerde duruyordu; ezeli ve ebedi bir doğruydu bu, statikti. Tarihte olup bitenlerse, hiçbir zaman doğrulanamayacak, geri alınamayacak biçimde yitip gitmişti ve her an yitip gidiyordu. Akıl, zamanla barışık değildi.

Ama Kojève'in derslerine katılanlar için başka bir perspektif açılmıştı: Büyük Uzlaşma'nın, *Pax Hegeliana*'nın perspektifi. Derslere düzenli olarak devam edenlerden Maurice Merleau-Ponty, Hegel'le Hegel-sonrası düşüncelerin ilişkisini tartışırken, Alquié'nin kuşkularına da cevap veriyor:

> Geçen yüzyılın bütün büyük felsefi düşüncelerinin başlangıçları Hegel'dedir: Marx'ın ve Nietzsche'nin felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu, psikanaliz. Akıldışını araştırma ve onu genişletilmiş bir akılla bütünleştirme çabasını Hegel başlatmıştır. Bu çabayı tamamlamak, bizim yüzyılımıza düşüyor... Farklı görüş açılarının üstünde ve ötesinde bir *hakikate* ulaşmaktan umut kesmediysek eğer, eğer bir yandan en keskin öznellik duygusunu korurken, bir yandan da yeni bir klasisizme, organik bir uygarlık düşüncesine bağlı kalıyorsak, o zaman kültürel gündemin en acil görevi de şu olmalı: Kendi Hegelci kökenlerini unutmaya çalışan nankör doktrinlerle bu köken arasındaki ilişkiyi yeniden kurmak.[9]

Yeni bir klasisizm, organik bir uygarlık –yani, birlik içinde çeşitlilik, çeşitlilik içinde birlik. Bir nihai uzlaşma sunuyordu Hegel: Toplumla birey arasında, öznellikle nesnellik arasında, akılla akıldı-

9) Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, Evanston, 1964, s. 63-64.

şı, sonsuzlukla geçicilik, varla yok arasında.[10] Herkesin katıldığı savaşlar döneminde, her şeyin katılacağı bir barış sunuyordu. Birbirinden katı sınırlarla ayrılmış düşman felsefeler, Marx, Nietzche, Freud, Husserl ve Heidegger, artık silahlarını bırakıp birbirlerini anlamaya çalışabilirlerdi: Birbirlerini, yani Hegel'i! Çünkü hepsi de Hegel'in betimlediği aynı organik uygarlığın içindeydi ve bu uygarlık da insanın kurtuluşuna doğru yol alıyordu.

Hepsi bu değil. Hegel, kendini zamanın dışında sanan zihne, zamanın zihin olduğunu söylüyordu. Akıl Tarihin dışında (*aşkın*) değil, *Tarihin* içindeydi (*içkin*). "Zaman kavramın kendisidir," diyordu, "kavramın orda oluşudur, varoluşudur... Tin zorunlu olarak zamanda görünür... Zaman, Tin'in kaderi ve zorunluluğudur... Bu yüzden, yaşanmış zamanın dışında kalan hiçbir şey yoktur."[11] Şu sıkıntılı dakikalar, şu saatin tıkırtısı, şu anlamsız: vazo, masa, kâğıtlar, biriken kitaplar –hepsi Tarihti, tarih içinde yol alıyordu."[12]

Hegel, iki Dünya Savaşı arasının aydınlarına, dünyayı ve şimdiki zamanı Tarih olarak yaşama perspektifini açmıştı. Ama bu kadar da değil. Kojève'in Hegel'i, bir *eylem felsefesi* sunuyordu: İnsanlar, olumsuzlayıcı eylemleriyle bu Tarihe katılabilir, ona yön verebilirlerdi. Gerçi Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde bunun tam aksini söyler gibiydi: "Tin, rastlantıların dışsal oyunuyla oyalanmaz. Tam tersine, onlara karşı kesinlikle kararlı davranır. Onları kendi amaçları için kullanır, onları yönetir." Evet, Hegel buna *aklın kurnazlığı* adını veriyordu: "(akıl) insan tutkularının kendisi için çalışmasını sağlar ve kendi gelişmesinin bedelini de kendine alet ettiklerine ödetir... Bireyler feda edilir, yarı yolda bırakılır. İdea, varoluş ve geçicilik biçiminde bir vergi öder (gelişmeye ödenen vergidir bu –çev. n.); ama bu vergiyi kendi cebinden, kendi imkânlarıyla değil, bireylerin tutkularıyla öder." Ama bu, işin

---

10) "Kaşla göz arasında," diyor bir ses. "Ve iki bacak arasında," diyor bir başkası. Kim bunlar?

11) Hegel, *Phenomenology of the Mind*, New York, 1967, s. 800.

12) Kojève: "Fenomenoloji, mutlak bilgiye ulaşabileceğini sanan filozofun sorusuna cevap vermek zorundadır: 'Düşünüyorum öyleyse *varım*. Ama *neyim* ben?' Descartes'ın cevabı ('Ben, düşünen bir varlığım') Hegel'i doyurmaz. Şöyle demiş olmalıdır kendi kendine: 'Evet, ben düşünen bir varlığım. Ama beni asıl ilgilendiren, bir *filozof* oluşum; nihai *doğruyu* ortaya çıkarabilecek bir *mutlak bilgiyle* donanmış bir filozofum ben. Her insan bir düşünen varlıktır ama, mutlak bilgiye -şimdilik- bir tek ben sahibim... Öyleyse ben sadece bir düşünen varlık değilim. Ben, mutlak bilginin taşıyıcısıyım. Ve bu mutlak bilgi, şu anda, bende, Hegel'de cisimleniyor. Öyleyse ben sadece düşünen bir varlık değilim; aynı zamanda -ve her şeyden çok- Hegel'im. İyi ama bu Hegel nedir? Önce, etten kemikten yapılmış ve böyle olduğunu *bilen* bir adamdır. İkincisi bu adam boşlukta yüzmüyordur. Bir iskem'eye oturmuş, bir masa başında, elinde bir kalemle bir kâğıda yazı

bir yanıydı. Evrensel aklın *gerçekleşmesi*, ancak insan *eylemleriyle* mümkündü: "Tutkunun özel çıkarları, evrenselin gerçekleştirilmesinden (edimselleştirilmesinden, fiilileştirilmesinden –çev. n.) ayrılamaz; çünkü evrensel (tümel –çev. n.), tikelin, belirlenmiş olanın ve onun olumsuzlanmasının sonucudur... Tin'in gizilgücünün (potansiyelinin –çev. n.) edimselliğe dönüştürülmesi, bilincin ve *iradenin* dolayımıyla gerçekleşir."[13] Bu ikinci boyut, Kojève'in yorumunda daha önce çıkıyordu: "Tin, Varlık ile Öznenin özdeşleşmesi olduğuna göre, başlangıçta bu ikisinin karşıt olduğunu ve süreç içinde bu karşıtlığın aşıldığını buradan çıkarsayabiliriz. Ama başlangıçtaki karşıtlıktan hareket ederek, ne bu karşılığın sonuçtaki aşılması çıkarsanabilir, ne buna doğru giden süreç. Bu yüzden de bu süreç (özellikle de Tarih) *zorunlu olmayan*, özgür bir olaylar dizisidir."[14] Başka bir deyişle, Tarih, açık uçlu bir süreçti: Tin ya da Akıl, Kojève'in Hegel'ine göre, bir *başlangıç* değil, başından beri sürece nezaret eden bir güç değil, özgür eylemler ve seçimler yoluyla, Çalışma ve savaş yoluyla varılabilecek bir *sonuçtu*. Tarih, yapılan bir şeydi (Kojève, insanların tarihi belirli *maddi* sınırlar ve koşullar içinde yaptığını yadsımıyor: İnsandan bağımsız olarak Doğa, bu sınırların en temel olanı. Yine de, belirli koşullar içinde de olsa, tarihi yapanın tarih dışı bir güç değil, *insanlar* olduğunu söylüyor. II. ve III. Enternasyonal Marksizmlerindeyse, *son* önceden belliydi: İlkel-köleci-feodal-kapitalist toplumlardan geçerek zorunlu olarak sosyalizme ulaşılacaktı. Bu anlayışa göre, insan eylemleri sürece *dışsaldı*: İnsan çabalamasa da aynı sona ulaşacaktı, ama çabalaması, sürece katkı yapması daha iyi olurdu tabii. Kojève'in şemasındaysa, insan eylemi, sürecin kendisiydi, sürece *içseldi*. Bu açıdan, II. ve III. Enternasyonal Marksizmlerinin Kojève'den daha Hegelci olduğu da söylenebilir: Onlar için de Hegel için de sonuç, açıkça görünmese bi-

---

yazmaktadır. Ve bütün bu nesnelerin gökten düşmediğini, insan *emeği* denilen bir şeyin ürünü olduğunu da bilmektedir. Bu emeğin, Doğanın içinde yer alan bir insan Dünyasında gerçekleştiğini de bilmektedir. Ve 'Ben neyim?' sorusunun cevabını yazdığı sırada, bu Dünya Hegel'in zihnindedir, zihnini uğraştırmaktadır. Mesela, uzaktan bazı sesler gelmektedir ve Hegel de bunları duymaktadır. Ama duyduğu şey herhangi bir *ses* değildir. Bunların top sesleri olduğunu, bu topların da belirli bir *Emeğin* ürünü olduğunu ve bu örnekte insanlar arasında ölümcül bir kavgada kullanılmak için üretildiklerini de bilmektedir. Bitmedi. Bunların, Jena Savaşı'nda Napoléon'un toplarından gelen sesler olduğunu da bilmektedir. Napoléon'un eylem halinde olduğu bir dünyada yaşadığını bilmektedir." (*Introduction to the...*, s. 33-34). Kojève niçin şunu da eklemiyor, şarabın iyisini seven Hegel'in şarapçıya olan borçlarının sürekli arttığını?

13) Hegel, *Reason in History*, New York 1953, s. 69, 44, 69.

14) Kojève, a.g.y., s. 154.

le, başlangıcı ve yolu kesin olarak belirliyordu. Her iki taraf da, nedensellik (determinizm) ile ereksellik (teleoloji) arasındaki ayrımı yok ediyordu. Buna aşağıda değineceğiz.

Kojève'in Hegel yorumunda, bilginin varlıksal temeli, eylemdi: emek ve kavga. Paris Üniversitesi'nin dersanelerini, ter, kan ve barut kokusu kaplamıştı: 1968'den otuz beş yıl önce. Üstelik, Kojève, bilinçle eylemin ilişkisini öne sürerken, eylemi bilincin önüne koyuyordu, bilinci eylemin önüne değil. Düşüncenin *aktif* niteliğini savunmakla birlikte, bu aktivitenin maddi zeminin gerçek eylem olduğunu ve düşünsel modellerin de bu eylemden çıktığını belirtiyordu: "İnsan, kendisine *verilmiş* (Tanrı vergisi ya da doğuştan) bir 'ideal'e uygunluk sağlamak için dönüştürmez dünyayı. İnsan, dünyayı ve kendini olumsuzladığı için dünyayı ve kendini yaratır; ve bu olumsuzlamayı, 'önceden tasarlanmış bir fikir' olmaksızın gerçekleştirir; artık aynı (özdeş –çev. n.) olmak istemediği için başka (farklı –çev. n.) olur... Daha genel olarak, Olumsuzlama, Özgürlük ve Eylem düşünceden ya da bilinçten doğmazlar; tam tersine, düşünce ve bilinç, kendini özgür etkin eylem yoluyla gerçekleştiren ve (bilinçte düşünce aracılığıyla) 'açığa çıkaran' Olumsuzlamadan doğarlar."[15] Kojève başka bir yerde de otomobil örneğini veriyor: İnsan, zihninde bir otomobil modeli olduğu için ulaşmamıştı otomobile; artık yürüyerek gitmek istemediği için, yürümeyi olumsuzladığı için, tekerleği bulmuştu.

İdealizmin yanlışı, bir kavram ya da ideali, *daha şimdiden* gerçekleşmiş gibi görmesiydi. Oysa kavram (örneğin, eşitlik ideali) ancak zaman içinde doğrulanabilirdi. Şu anda, kavramla gerçek arasında bir uyumsuzluk vardı (insanlar eşit değildi), öyleyse ikisi de yanlıştı (Hakikat'in Hegel'ce de kabul edilen felsefi tanımı, kavramla gerçeğin örtüşmesi olduğuna göre, bu örtüşme olmadığı sürece ikisi de yanlıştı). Hakikatin tarihe içkin olması, *dolaysızca* her yerde ve her zaman bulunabileceği, görülebileceği anlamına gelmiyordu. Sadece, hakikatin tarih içinde *oluştuğu* anlamına geliyordu. Ama bu da, geçmişin yanlışlarının kurtarılabileceği ve geleceğin doğrularına dönüştürülebileceğini kabul etmek demekti: Roma'da yenik düştüğü için yanlış olan Spartaküs isyanı, Kojève'e göre, başarılı bir proleter devriminde kendi doğruluğuyla buluşacaktı.

* * *

15) Kojève, *a.g.y.*, s. 223.

Hegel ve Kojève'in, kendilerinden sonraki bir tarihte (1943-1950 yıllarında) yazan F. Alquié'nin eleştirilerini önceden görmüş ve cevaplandırmış oldukları söylenebilir mi?

Alquié'de, Hegel/Kojève gibi, insanın özünün *özsüzlük* (yani, boşluk, yokluk, eksiklik) olduğunu kabul ediyor, ama buradan zamanın sadece bir yitme/yitirme süreci olduğu sonucunu çıkarıyordu. Gidenleri hiçbir şey geri getiremezdi: Biyolojik yokoluş, indirgenmez bir gerçeklik olarak ortada duruyordu.

Hegel/Kojève'in bu sorunu tersine çevirdiğini söylemek gerek. İnsan *önce* boşluktu, varlık *sonra* geliyordu. Ancak ölümle yüzleşebilen, ölüme kayıtsız kalmayan, onu yok saymayan ama onun yüzüne bakabilen kişi, ölümü göze alabilen kişi, *insan* adına hak kazanabilirdi. Ancak negatifin ağırlığına, çilesine, emeğine katlanabilen varlık, boşluğu gören ve bilen varlık, insanlaşabilirdi. Önce ayrılık vardı, birlik sonra. İnsan, biyolojik kayıplara, kendi kaçınılmaz ölümüne üzülebilirdi elbet; ama sadece bu üzüntüde kalan kişi, *biyolojik* varlık düzeyinde kalacak, kendi insan haysiyetine ve bilgiye ulaşamayacaktı.

* * *

Kant'ın 'yüz lira' örneğine dönersek, iyi bir Hegelci'ye sadece şunu eklemek kalıyor: *Herkesin* cebinde 100 TL olduğu gün ve bu 100 TL'lerin herkesin cebinde kalmasını *güvence altına alan* bir evrensel ve türdeş devlet (yani, herkes olan bir devlet) var olduğu gün, kavramla içeriği de tam olarak örtüşmüş olacak, 100 TL gerçeği ile yüz lira kavramı arasında bir farklılık kalmayacaktır.[16] Kojève niçin Marx'la yetinmemişti?

4) DOĞA BOŞLUKLARI SEVMEZ

Tartışma Lukács'la başlar. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Lukács, diyalektiği doğaya uyguladığı için Engels'i eleştirmiştir; diyalektik, Lukács'a göre, sadece tarihe özgüdür: "Engels, kavramların diyalektikteki oluşum tarzıyla metafizik'teki oluşma biçimini karşılaştırır; diyalektikte, kavramların (ve temsil ettikleri nesnenin) kesin sınırları-

16) Ama bu noktada birisi çıkıp da, "para olduğu sürece, birbirinin cebine uzanan eller de olacaktır ve paranın bir yerde çoğalırken başka bir yerde azalmak gibi bir eğilimi vardır" derse, buna verecek bir cevabımız olamaz. Ne diyebiliriz ki? 'Bir şey diyemeyiz' demekten başka?

nın eridiğini, belirsizleştiğini söyler. Diyalektiğin, bir tanımdan ötekine sürekli bir dönüşüm süreci olduğunu savunur. Dolayısıyla, tek yönlü ve katı bir nedenselliğin yerini karşılıklı etkileşim almalıdır. Ama şu en önemli etkileşimden tek kelimeyle bile söz etmez: *Tarihsel süreçte özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişki...* Engels'in diyalektikle ilgili düşüncelerindeki yanlışlık, yöntemi doğaya da uygulamasından kaynaklanmaktadır. Oysa diyalektiğin canalıcı öğeleri -özne ile nesnenin etkileşimi, teori ve pratik birliği, düşüncedeki değişmelerin temelinde tarihsel değişmelerin yatıyor oluşu, vb.- doğa hakkındaki bilgimizde bulunmayan şeylerdir."[17] 1923'ten itibaren III. Enternasyonal'de Lukács'ın kitabına karşı bir eleştiri kampanyası açılır. Bu kampanyanın siyasal koşullarına burada girmeyeceğiz; ama şu söylenebilir: Bu felsefi tartışmanın aslında siyasal bir mücadeleye denk düşmesi, bunun da ötesinde bu mücadeleyi gizlemesi, *perdelemesi*, daha sonraki devrimci Marksist hareketlerde görülen o *semptomatik* felsefe düşmanlığının bir nedeni olmalıdır (bir başka nedeni de, bu hareketlerin, felsefenin 'çoktan gerçekleşmiş' olduğunu, yani pratiğe dönüşmüş olduğunu düşünmeleridir).

Sonuçta, diyalektik maddecilik, Stalin'in kitabında ve başka el kitaplarında göründüğü biçimiyle kodlanır: Diyalektiğin yasaları, hem doğal hem de toplumsal gerçekliğe uygulanabilecek genel, evrensel yasalardır. Macar K.P.'sinden Rudas'ın Lukács eleştirisindeki şu sözleri, bu yazının çerçevesi içinde anlam kazanıyor: "Diyalektik eğer sadece toplumsal olanla sınırlı tutulursa, bütünüyle farklı yasaları olan iki ayrı dünyanın olduğunu da kabul etmek gerekir: Doğa ve Toplum."[18]

Bu gelişmenin bir başka görünümü de, formel mantığın 'Aristo mantığı' olarak reddedilmesidir: Diyalektik mantık, formel mantığı aşmıştır, gerideki, formel mantığın öylece reddedilmesi değil, *gereğinin yerine getirilmesidir:* Uç noktalarına götürülerek aşılması, hükmünün gerçekten 'infaz edilmesi', *Vernunft* (Akıl), *Verstand*'ın (Anlak, zekâ) karşıtı değildir: Aptallık değildir. Aptallığı da, çılgınlığı da, akıldışını da içeren akıldır ancak.

* * *

Kojève'in Hegel derslerinde müthiş bir mantıksal tutarlılıkla göstermeye, kanıtlamaya çalıştığı da Rudas'ın Lukács'ta karşı çıktığı

17) Lukács, *History and Class Consciousness*, Londra, 1971, s. 3, 24.
18) Akt. Russel Jacoby, "The Politics of Philosophy", *Telos*, 10, Kış 1971, s. 129.

önermeydi: İki ayrı dünyanın varlığı, iki ayrı Varlığın ve iki ayrı var olma biçiminin varlığı. İki ayrı ontoloji (Varlıkbilim) öneriyordu Kojève, biri doğal varlık için, öbürü tarihsel (yani, insani) varlık için.

Marx, Engels'in diyalektiği evrenselleştirme çabalarına karşı çıkmamış, üstelik yapıtının kimi yerlerinde, örnekse *Kapital*'in önsözünde, toplumsal/ekonomik yasalardan 'doğal yasalar', 'doğal bir zorunlulukla işleyen yasalar' olarak söz etmişti. Gerçi ekonominin 'şeyleşmiş' ya da 'yabancılaşmış bir *insani* gerçeklik' olduğunu belirten de Marx'tı ama, bunun felsefi sonuçlarını çıkarmamıştı Marx (Olgun Marx da felsefeyi aşılmış, gerçekleşmiş olarak görüyordu). Bu yüzden, Marx'ın emekle ilgili düşüncelerindeki çok önemli bir boyut, emeğin hem doğal (nedensel) hem de insani (ereksel, amaca yönelik, bilinçli bir modelden hareket eden) bir süreç olduğu tezi, Marksizm içinde yeterince değerlendirilmemişti.

Bu yüzden Kojève Hegel'e dönüyordu. Şimdi, doğa diyalektiğinin kaynağı da aslında Hegel'den başkası değildi: *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin "Doğa Felsefesi" bölümü, *Fenomenoloji*'deki doğayla ilgili bölümler, Engels'in çıkış noktaları olmuştu. Ama Kojève'e göre, Hegel yanlışını yine Hegel'den çıkış yaparak düzeltmek mümkündü.

Ansiklopedi'nin "Mantık" bölümünde, Hegel diyalektiği açıklamak için üçlü bir şema öneriyordu: "Biçimi açısından, mantığın üç yönü vardır: a) *soyut* ya da *anlaşılabilir* yönü; b) *diyalektik* ya da *negatif* olarak rasyonel yönü; c) *spekülatif* ya da *pozitif* olarak rasyonel yönü."[19]

Bu mantıksal hareket, aynı zamanda tarihsel hareketin de kendisiydi. Kojève, bu şemayı şöyle yorumluyordu: Birinci 'yön' ya da uğrak, doğanın kendisiydi, *verilmiş* varlıktı, henüz insan *dolayımından* geçmemiş, işlenmemiş, düşünülmemiş varlık. İkinci 'yön' ya da uğrak, insandı, daha doğrusu insanın *olumsuzlayıcı eylemi*. Bu eylemle, doğa ya da verilmiş varlık *dolaysızlığından* arınıyor, işlenmiş, düşünülmüş ve insanın söylemiyle anlatılmış, akla maledilmiş *insani dünya* haline geliyordu (ya da, *yerküre*nin yerini *dünya* alıyordu). Son uğrak ise, kendinden öncekileri de içeren bütünsel varlıktı: Aynı zamanda yerküre de olan dünya. Bu üçlü hareket, tez-antitez-sentez terimleriyle de özetlenebilir.

Şimdi, bu genel diyalektik içinde dar ve özgül anlamıyla diyalektik olan öğe, ikincisiydi: 'ara terim' ya da olumsuzlama, kısaca insan. Ve Kojève'e göre, verilmiş varlık (doğa) ile insani varlık için iki ayrı on-

19) Hegel, *The Logic*, Oxford 1966, s. 143.

toloji gerekiyordu (üçüncü uğrak ya da bütünsel Varlık için herhangi bir ontoloji gerekmiyordu, çünkü bu Tin'in kendisiydi: Kavramla içeriğinin, özneyle nesnenin özdeşleştiği, özle görünüş arasındaki çatışmanın ortadan kalktığı, dolayısıyla herhangi bir felsefi bilime ya da yönteme ihtiyaç da kalmadığı bir durumu, Tarihin Sonunu belirtiyordu). Kojève, bu ikili ontolojinin gerekliliğini savunurken şöyle diyor:

> Hegel'in mantığı yanlış değildir. Eğer gerçek Bütünlük insanı içeriyorsa ve eğer insan da diyalektik bir yapıdaysa, Bütünlüğün kendisi de diyalektiktir. Ama bundan sonra Hegel çok ciddi bir yanlış yapar. Gerçek Bütünlüğün diyalektik oluşundan, bu Bütünlüğün iki kurucu öğesinin de (Doğa ve İnsan) diyalektik oldukları sonucuna varır. Burada Hegel, kökenleri Greklere giden ontolojik tekçilik geleneğinin izinden yürümektedir. Doğayı felsefi olarak keşfeden Grekler, sadece Özdeşlik kategorisiyle belirlenen 'natüralist' ontolojilerini İnsana da uygulamışlardır. Descartes, Kant ve Fichte'nin çabalarını sürdürerek insan varlığını analiz eden ve bu süreçte Olumsuzluk ve Bütünlük gibi 'diyalektik' ontolojik kategorileri bulan Hegel ise, kendi 'antropolojik' diyalektik ontolojisini Doğa'ya uygulamıştır. Oysa bu uygulamanın hiçbir temeli yoktur. Çünkü Doğa'nın nihai temeli hep kendisiyle özdeş kalan verilmiş statik Varlıksa eğer, böyle bir varlığın içinde özgül insani ya da tarihsel varoluşun temeli olan olumsuzlayıcı Eylem'le kıyaslanabilecek hiçbir şey bulmak mümkün değildir. *Olan* her şeyin aynı biçimde (var) olduğunu öne süren klasik sav, Hegel'i aynı diyalektik ontolojiyi hem Doğaya hem de İnsana uygulamaya yöneltmemeliydi, çünkü insanın gerçek varlığının eylem olduğunu söyleyen de yine kendisidir. İmdi, Eylem (eşittir Olumsuzluk) *eyler*; Varlık (eşittir Özdeşlik) ise *vardır*. Ve bu iki olma biçimi birbirinden temelde ayrıdır. Bir ayrılık da şudur: Doğa, ancak İnsanın söylemiyle açığa çıkarılır (dile getirilir –çev. n.) –yani, kendinden *başka* bir varlık tarafından açığa çıkarılır; İnsan ise olduğu gerçekliği (ve olmadığı doğal gerçekliği) yine kendisi açığa çıkarır. Öyleyse, Bütünlük kategorisinin yönettiği açığa çıkarılmış Varlığın ya da Tin'in diyalektik ontolojisi içinde, Özdeşlik kategorisince yönetilen ve diyalektik olmayan bir Doğa ontolojisi ile Olumsuzluk tarafından yönetilen bir diyalektik İnsan ontolojisi arasında bir ayrım yapmak zorunludur.[20]

20) Kojève, *a.g.y.*, s. 212, 213 (dipnotta).

Hegel, Descartes'in izinden giderek, Doğayı mekânsal Varlık'la, mekânda yayılan Varlıkla özdeşleştirmişti. Mekânsal Varlık ise, Kojève'e göre, kendisiyle hep özdeş kalandı, kendinden farklılaşsa bile sonunda yine kendine dönen: İlkbahar, yaz, sonbahar, kış, ilkbahar –Doğada gerçek değişme, ilerleme yoktu; çünkü gerileme de yoktu. Gerileme, yokolma, yokluk, olumsuzluk– bunlar insanın özgül nitelikleriydi.

Antropolojik açıdan, *Fenomenoloji*'de öz-bilinç (kendinin bilinci, yani insan), yokluk ya da Arzu olarak tanımlanmıştı: "Özbilincin bizatihi varlığı yoktur... öz-bilinç genel olarak Arzu halidir"[21] Arzu, bir sahip olmama ya da eksiklik, boşluk durumuydu. Ama insan arzusunu hayvan arzularından (gerçekte buna arzu değil, ihtiyaç demek gerekir) ayıran, yine bir başka arzuya yönelmiş olmasıydı: *Bir boşluk, bir başka boşluğu özlüyordu.* Arzu ise, arzunun nesnesini yok etmeye ('yemeye') yönelmiş olumsuzlayıcı eylem demekti:

> Öz-bilincin, dolayısıyla felsefenin, var olabilmesi için, İnsan'da sadece *olumlayıcı*, edilgin, seyredici düşünce değil, *olumsuzlayıcı* Arzu da olmalıdır; dolayısıyla, verilmiş varlığı *dönüştüren Eylem* de olmalıdır... İmdi, Arzu'nun Ben'i -örnekse, aç bir adamın Ben'i- doldurulmayı bekleyen bir boşluk değilse nedir? Dolu olanla doldurulmak isteyen, bu doluluğu *boşaltarak* kendisi dolmak isteyen bir arzu... Öyleyse, İnsan, (var) *olan* bir varlık olamaz; hep kendisiyle *özdeş* kalan, kendine-*yeterli* bir varlık olamaz. İnsan bir boşluk olmalıdır, bir hiçlik; ama saf bir hiçlik değil, kendini Varlığın sırtından gerçekleştirmek ve Varlık içinde hiçleşmek amacıyla Varlığı yokettiği sürece (var) *olan* bir şey... İnsanı insan haline getirebilmesi için, Arzunun bir başka yokluğa, yani bir başka Arzuya, bir başka açgözlü boşluğa, bir başka Ben'e (öz-bilince –çev. n.) yönelmesi gerekir. Çünkü Arzu, varlığın *orda olmamasıdır*... İnsanın *insanileşmesi* için, bir şeye boyun eğdirmek amacıyla değil, (bu şeye yönelmiş) bir başka *Arzuya* boyun eğdirmek amacıyla hareket etmesi gerekir. Bir şeyi insanca arzulayan adam, bu şeye sahip olmaktan çok, bir başkasına bu şey üzerindeki *hakkını kabul ettirmeyi* arzular, bunun için hareket eder... Ve bunu da, son tahlilde, başkasına kendi *üstünlüğünü* kabul ettirmek için yapar. Ancak böyle bir kabul edilme (tanınma) arzusu, ancak böyle bir arzudan do-

21) Hegel, *Phenomenology of the...*, s. 220.

gan eylem, biyolojik-olmayan, insani bir arzuyu yaratır, gerçekleştirir ve açığa çıkarır.[22]

Bu olumsuzluktan doğan ve başka bir olumsuzluğu olumsuzlamaya ('boyun eğdirmeye') yönelen arzu ve onun sonucu olan eylem, insanın tüm insani (olumsuzlayıcı, yaratıcı) eylemlerinin de kaynağı ve başlangıcıydı. (Bununla birlikte, Kojève'in, savaştan emeğe, yani Efendi'nin eyleminden Köle'nin eylemine geçerken bu sıkı mantığı bir ölçüde gevşettiği de görülür. Savaşla Emeği aynı 'olumsuzlayıcı eylem' kategorisi içinde toplaması, bizce bu Hegel yorumunun en zayıf noktalarından biridir: Her savaş, özellikle de bu çağın savaşları, boyun eğdirmekten *önce*, toptan yok etmeye yöneltmiştir. Yani, *saf yokluğu* amaçlamaktadır. Boyun eğme ve ateşkes, bu savaşın *arızi* bir sonucudur. Oysa emek kavramında yok etme değil, *dönüştürme*, malzemeye *sadece boyun eğdirme* söz konusudur. Ama burada bu konuya girmeyeceğiz.)

Doğa'nın, yani verilmiş statik Varlığın metafizik temeli mekânsa (uzayda yayılma), insanın yani öz-bilincin metafizik temeli de zamandır; Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde şu formülü öne sürmüştü: "Doğa, İdea'nın *Mekân*'daki gelişmesiyse, Dünya Tarihi de Tin'in *zaman*daki gelişmesidir."[23] Kojève de zamanın olumsuzluk ya da olumsuzlama olduğunu söylüyordu: "Zaman, Varlığın ya da mekânın *yok edilmesi* olarak anlaşılmalıdır... İnsan Zamansa, insanın hiçlikle, mekansal varlığın hiçleştirilmesiyle özdeş olduğunu söylemek gerekir... Savaşın ve Emeğin eylemi; insanın bir yandan mekânsal varlığı imha etmesini, bir yandan da o varlık içinde hayatını sürdürmesini sağlayan eylem. İnsan, eylemiyle, daha önce bilinmeyen yepyeni

---

22) Kojève, *a.g.y.*, s. 38. *Özlem* de arzunun biçimlerinden biri midir? Kojève'e göre böyle olması gerekir: *Burada* olmayanı özleriz. Ama onu özleyebilmemiz için, bir zamanlar burada bulunmuş olması da gerekir. Öyleyse şunu söylemek daha doğru oluyor: *Artık* burada olmayanı özleriz. Ama işte bu mümkün değildir. Kojève'in şemasına göre: Yitirilmiş bir doygunluk ya da birlik durumunu bir mit olarak bile varsayamaz Kojève: Önce yokluk vardır, varlık sonra.

Oysa gerek türün tarihsel evriminde, gerekse bireyin biyolojik-ruhsal evriminde, bir yerlerde bir 'birlik' ya da doygunluk anı vardır hep, sonradan yitirilen ve türü de bireyi de hep geri çağıran bir an. An da değil, an-öncesi bir durum, bir hal: eylemin ve dolayısıyla zamanın, anların henüz başlamadığı bir 'yatay' durum.

Hayır, özlem bir arzu biçimi olamaz, hiç değilse Kojève'in tanımına göre olamaz. Bir açlık değildir özlem, bir acıkmadır olsa olsa. Ve Lukács'ın gençliğinde söylediği gibi, gerçek özlemin karşılanması da mümkün değildir.

Nazım Hikmet: *"İri bal damlaları gibi / geldiler gençliğimden / bir yerlerde unuttuğum gençliğimden / bir yerlerde doyamadan."*

23) Hegel, *Reason in History*, s. 87.

şeyler yaratırken, mekânsal Varlığı hem dönüştürür, hem de onu *geçmişe* havale eder. Geçmiş ise, şu anda var olmayan, dolayısıyla mekânsal olmayan bir şeydir.[24]

Kısaca, mekânsal Varlık vardır; ilkesi, özdeşliktir (A=A). İnsani varlık (yani Eylem) ise yoktur: Olumsuzlar, eyler. İlkesi, olumsuzluk ya da Hegel'in aynı anlamda kullandığı bir terimle, farklılıktır, farklılaşmaktır. İnsani varlık, olduğuyla yetinmeyen, hep başka bir duruma *yönelen* varlıktır; daha doğrusu, varlık içinde süren hiçlik. Bu şema, *nedensellik* ve *ereklilik* (amaçlılık) kategorileriyle de açıklanabilir. Doğada, nedensellik egemendir; doğal oluşumların *amaçları* değil, *nedenleri* vardır. Doğa bilimlerinde 'Niçin?' sorusunun yerini 'Neden?' sorusu alır. İnsani gerçeklikteyse, nedensellik yok değilse de (çünkü insan aynı zamanda etten kemikten yapılma biyokimyasal bir varlıktır), asıl ilke, özgül kategori, erekliliktir. İnsan davranışlarının bir amacı vardır. Bunu, bir binanın sekizinci katından düşen iki adam örneğiyle daha iyi anlatabiliriz. Adamlardan biri, pencereden fazla eğildiği ya da ayağı kaydığı için düşmüştür. Düşüşünün sadece nedenleri vardır (ayağının kaymış olması ve özellikle de yerçekimi yasalarına karşı koyamaması), ama amacı yoktur (şüphesiz, düştüğünü ve kurtulamayacağını bir kere anladıktan sonra, yani dördüncü katın hizasına geldiğinde, bu nedenleri bir ereğe çevirmeyi deneyebilir: Ölmeden hemen önce, ölmeye karar verebilir). Öteki adamsa, kendini pencereden atmıştır: Düşmesinin doğal bir nedeni (yerçekimi) vardır ama, düşme eyleminin asıl temeli, yöneldiği amaçtır: Adam, artık, bir son vermek istiyordur, vb. Bu istek, bu amaç olmasaydı, *tek başına* doğal neden, adamın düşüşü için yeterli olmazdı (bununla birlikte, en azından organik doğada, bu iki ilkenin de var olduğunu, birbirinden ayrılmayacağını da biliyoruz).

Kojève ise aynı şeyi daha parlak bir imgeyle anlatıyor, bir yüzük imgesiyle:

> Bir altın yüzük düşünelim. Yüzükte bir delik vardır ve yüzük olması için bu delik de altının varlığı kadar zorunludur: Altın olmasaydı 'delik' tek başına bir yüzük olamazdı (altın olmasıydı, deliğin kendisi de olmazdı); ama delik olmasıydı, altın da bir yüzük haline gelmezdi (ama yine de var olurdu). Şimdi, altının atomlardan meydana geliyor olması, deliğin de atomlardan meydana gelmesini ge-

24) Kojève, *a.g.y.*, s. 214-215 (dipnotta).

rektirmez. Altının ve deliğin varlıklarının aynı olduğunu, aynı biçimde var olduklarını gösteren hiçbir şey yoktur (tabii, burada söz konusu olan, 'bir delik' olarak deliktir, yoksa 'deliğin içindeki hava' değil). Delik, kendini çevreleyen altın sayesinde, kalan, yok olmayan, sürüp giden bir hiçliktir (bir eksikliğin varlığı). Aynı şekilde, Eylem *olan* İnsan da 'olumsuzladığı' varlık sayesinde, varlık içinde yokluğunu sürdüren bir hiçlik olabilmektedir.

Bu yüzden, Kojève'e göre, bu iki ayrı 'varlık' biçimini, olanın varlığı ile olmayanın varlığını (ve bunlar arasındaki ilişkiyi) açıklayacak iki ayrı varlıkbilim gerekiyordu. Tohumun ağaca dönüşmesi diyalektik değildi, ama ağacın bir sandalyeye dönüştürülmesi diyalektikti.

* * *

Olmayanın varlığı üzerinde biraz duralım. Bu yokluk nereden geliyor? Olanın yanında, ondan ayrı ama 'varlık haysiyeti ve var olma hakkı' açısından ona eşit bir boşluk mudur bu? Varlığın içinde 'sürüp gitmesi'nin temeli nedir? Bu sorulara, Kojève'in kendi mantığının içinde kalarak, bazı bilimsel kavramlara (örnekse, entropi yasalarına, Freud'un ölüm içgüdüsü kuramına ya da sibernetikteki analog-dijital ayrımına) başvurmadan cevap aramalıyız. Ama mantık da örneklerden, içeriklerden arınamıyor.

Bir sınıf düşünelim öyleyse, bir dershane. Sıralardan biri boş olsun, çocuklardan biri gelmemiş, gelememiş olsun. Ece Ayhan'ın o şiirindeki sınıf olsun bu:

> *Bakıldı ki kum saati, ters çevrilmiş, çıt, usul isa asi olmuş*
> *İkinci karnede babası yarısını silahıyla dışarıda bırakıp*
> *Öyle öğretildiği için saygılı, sınıfa giren parmak çocuğun*
> *Boş yerine, girilmeyen bir dersin denizi, gelip oturmuş*[25]

Şimdi, şairi kızdırmak pahasına, bu şiirden yararlanabilir miyiz? Bir boş yer var. Bir çocuğun boş yeri. Her şey tersine akmaya başlamış ve bu çocuk da, usul isa iken, çok asi olmuş. Kötü bir karne getirdiği için, babası çocuğu öldürmüş. Şimdi yeri boş. Çocuk gelmemiş, hayır gelmiş, ama bir parmak çocuk olarak, bir masal olarak, bir olmayan olarak gelmiş. Çocuğun yerinde nerdeyse duyulur, duyularla kavrana-

25) Ece Ayhan, *Yort Savul*, s. 22.

bilir bir yokluk oturuyor. Sonra, bununla bütünleşen bir başka imge: Çocuğun yerinde deniz değil, denizin *olumsuzlaması* olan deniz düşüncesi, ya da deniz imgesi oturuyor (çünkü imge, somut varlığın yadsınmasıdır, orada olmamasıdır). Ve bu deniz (ya da deniz imgesi) normal bir sıvı gibi dağılmıyor, akıp gitmiyor: Duruyor orada, inatçı, kaskatı, bir isyan, bir olumsuzlama, bir direnme gövdesi olarak kalıyor. Çünkü bir protestonun denizi bu. Bir boykotun denizi. Bu, ikinci *olumsuzlama*: Girilmeyen bir dersin denizi. Kimin girmediği? Önce, çocuğun. Sonra belki arkadaşlarının, durumu protesto etmek için *bir başka derse* girmemiş olan arkadaşlarının (çünkü *bu* derse girmemiş olsalardı, sınıfta *her yer* boş olurdu, yani *bir* boşluk olmazdı). İç içe olumsuzluklar, üst üste eksiler, sonunda artıya dönüşmeyen.

Çocuk gelmedi. Şimdi bu sözü bir *söz* olarak düşünelim, yani çocuk açısından değil de sözü söyleyen açısından, önerme sahibi açısından düşünelim. Bu olmamanın (gelmemenin) kaynağı nedir? 'Gelmedi' yargısı, bir olumsuzluğun dile getirilmesidir. Şimdi, olumsuzluk sadece *yargının* içinde midir? Yoksa, yargının betimlediği *gerçeğin kendisinde* de bir olumsuzluk var mıdır? Olumsuzluk öznel bir yargı mıdır, yoksa nesnel bir gerçek mi? Arkadaşımızın gelmesini beklediğimiz, istediğimiz için mi 'gelmedi' diyebiliyoruz, yoksa bu olumsuzluğun bizim bekleyişimizden, *arzumuzdan* bağımsız, nesnel bir 'varlığı' var mı? Sözler mi aslında olumlu (düz) bir gerçeği olumsuzluyor (çarpıtıyor), yoksa sözler tarafsız, saydam da, sadece gerçeğin kendisi mi çarpık (eksik)?

Kojève'in teorisine göre, eksikliğin, olumsuzluğun, *özneden* kaynaklanması gerekiyor: İnsan öznesi *arzu* (eksiklik) olduğu için, aslında dümdüz bir gerçeği yokluk olarak algılayabiliyordu. Biz, arkadaşımızı görmek *istediğimiz* için, onun yokluğunun farkına varıyorduk. Olumsuzluk, öznenin ve dolayısıyla dilin alanındaydı, nesne ise tarafsızdır: Ne eksik, ne fazla.

Ama bu kadar basit değil. Kojève'in teorisine göre, gerçeği *açığa çıkaran, görünür kılan* dil'in hatasız olması da gerekiyordu (Kojève, Heidegger'in etkisiyle, hakikati sadece kavramla gerçeğin *örtüşmesi* olarak değil, gerçeğin kavramla, yani dil ve söylem aracılığıyla açığa çıkarılması, *görünür kılınması* olarak da tanımlıyordu). Başka bir deyişle, çarpıklık, dil ve özne düzeyinde olamazdı. Öyleyse nesne ya da gerçek düzleminde yer alıyor olmalıydı. Ama yukarıda gördüğümüz gibi, Kojève bunu kabul etmiyordu.

Bir sınıra varmış gibiyiz: Bu, Kant'ın kullandığı anlamda bir çatışkı mı (antinomi: savın da karşı-savın da doğrulanabilmesi), yoksa sadece Kojève'in teorisinin içindeki bir tutarsızlık mı? Aslında, Kojève'in bu görünürdeki çelişkiye bir çözüm getirdiğini ama bu çözümün de *imkânsız* olduğunu bundan sonraki bölümde, dil-hakikat-tarih ilişkisine değinirken göreceğiz. Ama daha şimdiden, yüzük imgesinin, bütün parlaklığına karşın, iki ayrı ontoloji gereğini kanıtlayamadığını görebiliyoruz.

Soruna bir başka yerden de yaklaşmak mümkün. Kojève'e göre, Bütünsel Varlığın iki öğesi vardı: Bir yanda, verilmiş statik Varlık; Doğa, mekânsal yayılma: öte yanda olumsuzlayıcı eylem, tarih, zaman içinde farklılaşma.

Doğada, egemen kategori *özdeşlik*ti. Var olmak, bu alanda, aynı kalmak, farklılaşmamak demekti. Tarihteyse egemen kategori, olumsuzlayıcı eylemdi. Tarihsel varlığın özelliği farklılaşmak, özdeş kalmamaktı.

Özdeşlik ilkesi (ya da çelişmezlik ilkesi) şu formülle ifade edilebilir: A=A. Bu önermenin bir uzantısı da, A'nın A-olmayan'la özdeş olmamasıdır: Eğer A kendisiyle özdeş kalacaksa, B ya da C'yle özdeş olmamalıdır (diyalektiğin formel mantığın soyut inkârı olmadığını, sadece hükmünün yerine getirilmesi olduğunu daha önce söylemiştik; bu, herkesten çok Kojève için geçerliydi, Hegel'in öğrencileri arasında mantıksal tutarlılığa en çok dikkat eden sezginin ve ham içeriğin payını en aza indirmek isteyen adam). Öyleyse ikinci formül de şu oluyor: A, A-olmayan.

İşte böylece, diyordu Kojève, doğal varlığın ilkesine (özdeşlik) ters düşmeden, varlığın içine bir yokluk boyutu katılmıştır: Özdeşliğin kesin tanımı ancak işin içine bir farklılık katarak yapılabilmektedir (A, A-olmayan *değildir*). Böylece, formel mantığın gerekleri çiğnenmeden, diyalektiğin alanına geçilmiştir. Bunu şöyle anlatıyor Kojève:

> Parmenides, Varlığın *olduğunu*, Yokluğun ise *olmadığını* söylerken haklıydı. Ama şunu eklemeyi unutmuştu: Varlık ile Yokluk arasında bir 'fark' vardır; ve Varlık nasıl *varsa* bu farklılık da öyle vardır. Çünkü bu fark *olmasaydı*, Yokluk ile Varlık arasında bir *farklılık* kalmazdı, yani varlık da olmazdı.[26]

---

26) Kojève, *a.g.y.*, s. 221: Belki şunu da hemen eklemek gerekir: Yoklukla varlık arasında bir fark kalmayınca, varlık yok olurdu ama, yokluk da var olurdu. Şimdi, bu zaten Kojève'in göstermeye çalıştığı şeydir. Ama görüyoruz ki bu noktaya Kojève'in *kabul etmediği* bir varsayımdan (yoklukla varlık arasındaki bir fark olmadığı) hareketle gelinebiliyor. Zaten sonunda her şey –'Sıkıntı ama' diyor bir ses, bu defa kesinlikle cılız değil.

Başka bir deyişle, farklılık da bir yokluk türü olduğu halde (çünkü bir şeyden farklı olmak, onun gibi *olmamak* demektir) bütünsel varlığın bir parçası olarak görülmeliydi; aksi halde, Varlık ile Yokluk özdeş olur, her şey (kendisi de var olmayan) bir Tanrı'nın gördüğü kötü bir düşe benzerdi. Dolayısıyla, bütünsel varlık içindeki bu iki ayrı var olma türünü (özdeşlik ve farklılık) açıklamak için iki ayrı varlıkbilim gerekiyordu: Doğal varlığın ontolojisi ile tarihsel varlığın (diyalektik) ontolojisi.

Ama bu kadar basit olabilir mi? Kategorileri kullanmaya devam edelim. Doğada, var olmak, aynı (özdeş) kalmak demektir, kendinden ayrılsa bile sonunda kendine dönmek. Tarihte ise var olmanın anlamı farklı olmaktır, yani olmamak, yok olmak. Şimdi, eğer yokluğun asıl anlamı farklı olmaksa, yani özdeş olmamaksa, o zaman *yokluk kendisiyle de özdeş olmamalıdır*. Aksi halde, çelişmezlik ilkesi çiğnenmiş olur. Varlık ise özdeşlikle tanımlanmıştır, öyleyse *varlığın hiçbir şekilde farklı olmaması gerekir*. Bir adım daha: Varlığın hiçbir şekilde, hiçbir koşulda farklı olmaması, *varlığın farklılıktan (yani, yokluktan) farklı olmamasını da gerektirir*. Öyleyse *varlığın her şeyle özdeş olması, bu arada farklılık ve yoklukla da özdeş olması gerekir!*

Kojève, Varlık ile Yokluk arasında zorunlu bir fark *vardır*, diyordu. Ve bu 'farklılığın varoluşu'nu (yani tarihsel varlığı) açıklayacak ikinci bir varlıkbilim istiyordu. Ama biz Kojève'in kendi mantığını izleyerek yüz seksen derece zıt bir sonuç çıkardık: Farklılık farklı olduğuna göre kendinden de farklı olmalıdır, özdeşlik özdeş olduğuna göre farklılıkla da özdeş olmalıdır. Kısaca, Yoklukla Varlık özdeş olmalıdır. Başka bir deyişle, farklılık yine özdeşliğe indirgenmiş ve yine bir *ontolojik tekçilik* (var olmanın farklı türleri yoktur) noktasına gelinmiştir.

Bu doğru mu? Diyalektik evrensel midir? Doğanın diyalektiğinden söz edilecek mi? Stalin haklı mıydı, Engels haklı mı? Bu soruların cevabı bu yazının sınırlarını aşıyor: Çağdaş bilimin verileri işlenmeden bu tartışma ilerleyebilir mi? Ama şu söylenebilir: Varlığın bir yokluk boyutu içerdiği doğru olmalıdır ve Kojève'de bu noktada haklıdır: A'nın A'ya özdeş olması, ancak A'nın A-olmayana özdeş *olmamasıyla* mümkündür. Farklılık, özdeşliğin kendi tanımından türemektedir. Ama bu da yokluğun bir *asalak* olduğunu, varlığın sırtından geçindiğini kabul etmek demektir. Varlığın bulunduğu yerde yokluk da olacaktır: Onun gölgesi olarak, sonluluğunun, yetersizliğinin anlatımı olarak. Vs.

Yukarıda alıntıladığımız şiir dizelerine dönersek, varlıktan bağımsız bir yokluk nerede 'varlık' kazanabilir? Ve nasıl? Escher'in baskılarını düşünüyor insan: merdiven çıkarak aşağı kata inilen, inerek çıkılan binaların resimlerini. Ama bu resimlerin sert çizgilerindeki müthiş 'mantık' ve 'gerçekçilik', aslında optik bir yanılsamadır. Aklın duyulara hazırladığı bir tuzaktır. Escher'i (ve onunla birlikte gerçeküstücü resmin çoğunluğunu) büyük sanattan ayıran da bu galiba: Duyulara bu *tutuklanmışlığı*, sonuçta her şeye karşın söylemsel mantığın haklı olduğunun kabullenilişi. Sanat farklı: Bir yanılsama olduğunu, bir yokluk biçimi olduğunu *daha baştan* kabullenmiştir. Ece Ayhan'ın şiirinde olduğu gibi, sanatın doğruları ancak söylemsel mantığın sustuğu yerde konuşmaya başlayabilir. Orada yetersizlik, yokluk, bir hafiflik haline gelebilir: Negatifin sabrıyla, emeğiyle dolmuş bir kırmızı balon, baloncunun elinden ve yerçekiminden kurtularak yavaşça göğe ağar, yükselir, yükselir, sonunda silinip gider. Ve zaten çocukların dikkati de çoktan başka şeylere yönelmiştir. Vs.

5) KONUŞUYORUM, ÖYLEYSE VARIZ

1930'larda Marksizmin belli sayıda 'diyalektik yasa'ya indirgenmesi, bilgide *yorum* gereğini de ortadan kaldırmıştı. Her şey ortadaydı: Yorumlamaya, mantığın ve söylemin dolayımına gerek yoktu.

Oysa Marx'ın kendisi, öz ile görünüş arasında, hakikat ile gerçeklik arasında bir ayrım olduğunu söylemişti. Bilim de bunun için vardı zaten: Görünüşün ardındaki özü, gerçekliğin hakikatini bulmak için. *Pazarda* eşit değerlerin mübadelesi gerçeğinin (görünmeyen) hakikati, *üretimdeki* eşitsiz mübadeleydi, yani sömürü. Bölüşümün ve tüketimin sunduğu görünüşlerin özü de üretimdi. Üretim gerçeğinin hakikatiyse yeniden üretimdi. Vb.

Bilimsel işleme ve özellikle de eleştiriye bu kadar merkezi bir yer vermesine karşın, Marx da dilin, sözlerin, *bir söylem olarak* mantığın rolü üzerinde durmamıştı. Gerçi Marx'ın gençlik dönemi yapıtlarında, ters yönde önermeler de vardı. Örnekse, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi. Önsöz*'de, Almanya'daki muhalefeti ikiye ayırdıktan ('teorik' ve 'pratik') sonra, pratikçi akımı felsefeye bütünüyle sırt çevirmekle suçluyordu: "Almanya'daki pratik siyasal parti, felsefenin *olumsuzlanmasını* istemekle haklıdır. Yanıldığı yer, bu olumsuzlamayı sadece felsefeye sırt çevirmekle yapabileceğini sanmasıdır... Felsefeyi bir nesnel gerçeklik haline getirmeden aş-

mak mümkün değildir." Ruge'ye aynı yıl yazdığı mektupta da, ütopyacı sosyalistleri, insanın 'zihinsel varoluşu'nu ciddiye almamakla eleştirmişti: "Sosyalizm, insanın sadece bir yanıyla, sadece *gerçek* varoluşuyla ilgileniyor. Biz, insanın öteki yanıyla, teorik varoluşuyla *da* ilgilenmeli ve insanın dinini, bilimini, vb. eleştirimizin konusu haline getirmeliyiz."[27]

Buna karşılık, *Alman İdeolojisi*'nde (1845) çubuk öte yana bükülürken, felsefenin ('spekülasyon') gerçekliği tümüyle ortadan kaldırılacak; insanın gerçek hayatıyla bu hayatı yaşaması, kendinin kılması arasındaki dolayımlar, maddi temel ile bilinç arasındaki dolayımlar yok sayılacaktı. Bilinç, tümüyle bir gölge-olgu olarak alınıyordu: İşlevi, maddi temeli yansıtmaktı:

> Biz, etten kemikten yapılma insana varmak için, insanların söylediklerinden hayal ettiklerinden, tasarladıklarından hareket etmiyoruz; anlatılmış, düşünülmüş, hayal edilmiş, tasarlanmış insanlardan da yola çıkmıyoruz. Biz, gerçek, eylemli insanlardan yola çıkıyor ve onların gerçek-yaşama-süreçleri temeli üzerinde bu yaşama-sürecinin *ideolojik reflekslerinin ve yankılarının* (zorunlu olarak türeyeceğini –çev. n.) kanıtlıyoruz. İnsan beyninde oluşan fantazmalar da zorunlu olarak kendi maddi yaşama-süreçlerinin yüceltilmiş türevleridir ve bu yaşama süreci de ampirik olarak bulgulanabilir, çünkü maddi koşullara bağımlıdır.[28]

Marksizmde şu ünlü 'son kertede' ya da 'son tahlilde' sözünün ne kadar önemli olduğu görülüyor: İnsanların düşünsel hayatlarının *kökeninde* maddi hayatın yattığı söylenecekken, bu pasajda olduğu gibi, düşünsel hayatın bir *otomatik refleks ya da yankı* olduğu tezine kayılabiliyor! İnsanın maddi hayatı bilince yansır ama *nasıl?* İnsanlar, kendi gerçekliklerini bilinç ya da zihin düzeyinde nasıl *devralırlar?* Düşünce, bilinç, sözcükler –bunlar saydam mıdır, maddi gerçekliği olduğu gibi yansıtıyorlar mıdır? Bu maddi sürecin *kuruluşunda, sürdürülüşünde,* bu yankının hiçbir aktif payı yok mudur? Dilin gerçeği çarpıtması ve dolayısıyla dönüştürmesi mümkün değil midir?

Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde bu sorulara iki farklı, hatta karşıt cevap getirdiği söylenebilir. Cevaplardan biri ve Marksist gelenek tarafından kabul göreni şuydu:

---

27) Marx, *Early Writings*, Hannondworth, 1975, s. 249, 207.
28) Marx ve Engels, *The German Ideology*, Moskova, 1968, s. 37-38.

> 'Tin' en başından beri maddenin 'yükü'nü çekmeye mahkümdur; bu madde, burada, titreşen hava tabakaları biçiminde, ses olarak, kısaca dil olarak karşımıza çıkar. Bilinç kadar eskidir dil: Başka insanlar için de var olan pratik bilinçtir. Zaten *dilin benim için var olmasının temeli, başka insanlar için de var olmasıdır*. Bilinç gibi dil de insanlarla ilişki zorunluluğundan doğar.[29]

Bu pasajda da iki farklı düşünce seçmek mümkün, karşıt değilse bile farklı. Birincisi, dilin toplumun kuruluşuyla eşzamanlı ve eşanlamlı oluşu, bireyin *dil içine* doğmuş bulunması, kendi duygularını açığa vurmak için, başkalarının ürettiği *hazır* bir malzemeyi kullanmak zorunda kalması. Modern dilbilimin de çıkış noktalarından biri olan bu görüşün yanında, aynı pasajda bununla çelişebilecek bir başka düşünce daha var: Dil, bilinçtir; saydam, tarafsız bir araçtır; bireyin duygu ve düşüncelerini yabancılaştırması, çarpıtması düşünülemez. Dil maddedir, madde de yanlışın ve doğrunun ötesindedir.

Oysa *Alman İdeolojisi*'nde bu ikinci yaklaşıma açıkça ters düşen, hatta onun eleştirisi sayılabilecek bir başka düşünce daha vardı:

> Burjuvazi için, kendi diline dayanarak, ticari ilişkilerin bireysel, hatta evrensel insan ilişkileriyle özdeşliğini kanıtlamak kolaydır, çünkü bu dilin kendisi de burjuvazinin ürünüdür.[30]

Başka bir deyişle, dil gerçeği olduğu gibi yansıtmaz, yorumlar onu, belirli çıkarlara uygun olarak kurmaca bir dünya yaratır.

Bu görüş, daha sonraki Marksistler tarafından geliştirilmedi. Stalin, dil üzerine yazısında, 'dilin bir üstyapı kurumu olmadığı'nı, yani ideolojik bir özellik taşımadığını söylüyordu. Oysa daha II. Enternasyonal'den başlayarak, işçi sınıfı hareketi içindeki siyasal kavgalar, bir noktada mutlaka metinlerin (kitapların, kongre kararlarının) *yorumlanması* sorunuyla iç içe geçiyordu: Marx burada şunu mu demek istemiş, yoksa bunu mu... Belki de bu farklı yorum çabalarına bir son vermek için -çünkü ortada bir de *kendi* yorumu vardı- Stalin, dilin anlattıklarının apaçık olduğunu öne sürmüştü. Geleceği ve tasarıyı, yani teoriyi, her şeyin önüne koyan bir siyasal hareket, bu teorinin cisimlenme biçimini, yani birtakım kısalı uzunlu cümlelerde edimselleştiği gerçeğini görmüyordu...

29) Marx ve Engels, *a.g.y.*, s. 42.
30) Marx ve Engels, *a.g.y.*, s. 253.

Düşüncenin 'metinselliği'nin yadsınması, gerçeğin yorumlardan bağımsız olarak düşünülemeyeceği önermesinin reddedilmesi –bu tutum, çoğu zaman felsefi ve siyasal pragmatizmle birlikte yürümüştür. Pragmatizm, hakikat sorununu bütünüyle kullanıma indirger: Bir düşüncenin doğruluğu, o düşüncenin belirli bir amaca ulaşmak için kullanılıp kullanılamayacağına bağlıdır. Buna göre, yararlı ve etkin düşünce, doğrudur; bizi somut bir hedefe yöneltmeyen düşünce ise yanlış. Pragmatizm, nesnel bir hakikat ölçütü bulma çabasından vazgeçmek demektir: Hakikat özneldir ve an'ın gerekleriyle sınırlıdır.[31] 20. yüzyıl başında, Amerikan kültürünün, Amerikan hayat tarzının bir ifadesi olarak William James ve John Dewey'in sistemleştirdikleri bu yaklaşımın kökenlerini Nietzsche'de, hatta Bergson'da bulmak mümkündür. Ama onlardan çok önce Marx ve Engels'in modern pragmatizmin temellerini hazırladıkları da söylenebilir. Marx, Feuerbach üzerine ikinci tezde şöyle diyor:

> İnsan düşüncesine nesnel bir doğruluk tanınıp tanınamayacağı sorunu, teorik değil, *pratik* bir sorundur. İnsan, kendi düşüncesinin doğruluğunu, yani gerçekliğini ve *gücünü*, dünyeviliğini, pratikte kanıtlamalıdır.[32]

Böyle bir kesinlik içinde öne sürüldüğünde, pratik de doğruluğun ölçütlerinden *biri* olmaktan çıkıp tek ölçüt haline gelir. Bir düşünce, güçlü olduğu ölçüde, kazandığı ölçüde doğrudur. Engels de bu görüşe katılmaktadır:

> Dünya hakkındaki düşüncelerimizle bu dünyanın kendisi arasındaki ilişki nedir? Düşüncemiz, gerçek dünyayı bilebilir mi? Gerçek dünyayla ilgili düşünce ve kavramlarımız, gerçekliği doğru olarak yansıtabilir mi? Felsefe dilinde bu sorun 'düşünce ve varlığın özdeşliği' sorunu olarak bilinir. Filozofların çoğu, bu soruna olumlu cevap vermişlerdir, örnekse Hegel... Ama bunun yanında, bazı filozoflara göre de, dünyanın tam olarak bilinmesi imkânsızdır. Örnekse Kant ve Hume... Bunun ve bütün öbür felsefi fantezilerin en anlamlı çürütülüşü, pratiktir, yani deney ve sanayi. Eğer bir doğal süreçle ilgili kavramımızın doğruluğunu, bu süreci kendimiz gerçekleştirerek kanıtlarsak, o süreci kendi koşullarından üreterek *kendi*

31) Pragmatizm konusunda bir tartışma için bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, İstanbul, 1986, s. 65 ve sonrası.
32) Marx ve Engels, *The German...*, s. 659.

amaçlarımız için kullanırsak, Kant'ın şu anlaşılmaz 'kendinde şey'ine de bir son vermiş oluruz. Organik kimya onları birbiri ardına üretene kadar, bitki ve hayvanların vücudunda üretilen kimyasal maddeler de böyle 'kendinde şeyler' olarak kalmışlardır. Ancak biz onları ürettikten sonradır ki, bu 'kendinden şeyler' bizim için şeyler haline gelebilmiştir.[33]

Buna göre, doğruluğun ölçütü, yapılabilir ya da uygulanabilir olmaktır. Ama bu da doğruyu sadece *şimdiki zamanla* sınırlayan bir perspektiftir. İnsanın geçmiş ve şimdiki deneylerinde yanlış olduğu gösterilen bir önermenin *gelecekte* doğrulanma imkânı böylece elinden alınmaktadır. Öte yandan, sadece deney ve 'sanayi' ile çözülemeyecek sorunlar, örnekse organik madde nedensellik ve ereksellik ilişkisi, tartışmanın dışında bırakılmaktadır. Engels (ve sanayi), hakikat sorununu çözmüyor burada, sadece yok ediyor. Kojève'in Hegel'e ve Marx-sonrası Avrupa felsefesinin bazı temsilcilerine gitmesinin bir nedeni de budur: Pragmatizmle sınırlı kalmayan, görecilige sığınmayan, tarihsel bir hakikat kavramına ulaşmak.

Kojève'e göre, söylemin ve dolayısıyla yorumun, insani dünyanın oluşumunda *kurucu* bir rolü vardı. Hegel derslerinin hemen her yerinde şu formülü yineler: "Hakikat, açığa çıkarılmış (görünür kılınmış) gerçekliktir." Formülün kaynağı Martin Heidegger'dir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, hakikatin geleneksel tanımına (kavramın nesneye uygunluğu) karşı Platon ve Aristoteles'in *logos* (söylem, akıl) ve *fenomen* (görüngü, görünen) kavramları üzerinde çalışarak yeni bir tanım önermişti: Kavramın gerçeğe uygunluğu, *görünür* olmalıydı:

> Hakikat ne zaman bilginin içinde görüngüsel olarak açık hale gelir? Böyle bir bilgi, kendini *doğru olarak* gösterdiği zaman. Kendini göstererek (kanıtlanma sürecini gözler önüne sererek –çev. n.) kendi doğruluğundan emin olur. Demek ki bu göstermenin görüngüsel çerçevesi içinde, (kavramın nesneye –çev. n.) uygunluk ilişkisi görülebilir hale gelmelidir... Bir iddianın *doğru olduğunu* söylemek, o iddianın belirli bir varlığı kendinde-olduğu-gibi açığa çıkardığını söylemek demektir. Böyle bir iddia, varlığın 'üstündeki perdeyi kaldırarak' bütün açıklığıyla görülmesini sağlar.[34]

33) Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Ist., 1967, s. 27-30.
34) Martin Heidegger, *Being and Time*, New York, 1962, s. 261-263.

Heidegger'e göre, söylem, gerçeğin üzerinde yine sözlerden oluşmuş örtüyü kaldıracaktı. Hakikat buydu: 'Boş konuşma'nın yerini 'dolu konuşma'nın alması. (Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir. Heidegger'e göre hakikat, örtüyü kaldıran sözlerde değildi. O sözlerin 'altında yatan' gerçekte de değildi. O gerçeğin, sözlerin yardımıyla *açığa çıkışındaydı*.)

Husserl'den sonra modern fenomenoloji, doğruluğun ne nesnede ne de tekil öznede bulunabileceği noktasına varmıştı: Doğrunun var olma alanı, *özneler-arası* dünyaydı: İletişim, dil, söylem. Ama modern fenomenolojinin sayısız çelişki pahasına elde ettiği bu 'buluş', Hegel'in kendi *Fenomenoloji*'sinde zaten vardı:

> Konuşmada, öz-bilincin kendi başına var olan tekliği... başkaları için bir şey haline gelir... Dil, Tin'in varoluşunu bulduğu biçimdir; başkaları için var olan özbilinçtir; hem dolaysızca orda olan, hem de bireyselliği içinde evrensel olan öz-bilinç. Dil, kendini kendinden ayıran benliktir; dilde, ego, kendi nesnesi haline gelir ve hem kendini *bu* belirli benlik olarak tutar, hem de başkalarıyla kaynaşır ve onların özbilinci haline gelir.[35]

Kojève'e kalan, bu görüşün maddeci ('eylemci') bir yorumunu yapmaktı.

Hegel'i sonuna kadar ciddiye almaya kararlı olan Kojève için, mutlak Bilgi de mümkün olan bir şeydi. Hegel adlı bir insanda cisimlenen bu bilgi, "var olan Varlığın tamamını bütünüyle ve yeterli biçimde (yani, kavramın nesneye uygunluk ölçütüne uyarak –çev. n.) açığa çıkaran" söylemdi. Nasıl mümkün olabiliyordu böyle bir söylem? Ve ne zaman?

Mutlak bilgi ancak 'tarihin sonunda', bütün gelişmenin tamamlanmış olduğu bir noktada gerçekleşebiliyordu. "Mutlak bilgi *nesnel olarak* ancak şu koşullarda mümkündür: İnsanın yeni Dünyalar *yarattığı* ve kendini *dönüştürdüğü gerçek* tarihsel evrim süreci, Napoléon tarafından tamamlanmış ve sona erdirilmiş olmalıdır. Öyleyse *bu* dünyayı ortaya koymak (görünür kılmak) *Dünyayı* açığa çıkarmak demektir: uzay-zamandaki varoluşuyla varlığın *tamamlanmış* bütünlüğünü ortaya koymak." Ve bu da ancak felsefe yoluyla, yani sözcükler aracılığıyla gerçekleştirilebilirdi: "Öz-bilincin (yani, dü-

35) Hegel, *Phenomenology of the...*, s. 660-661.

şünce ile varlığın özdeşliğinin, mutlak bilginin –çev. n.) olabilmesi için önce bilincin olması gerekir. Başka bir deyişle, Varlığın Söylem yoluyla açığa çıkarılmış olması gerekir."[36]

Mutlak bilgi (ya da Tin), ancak kavramın (söylemin) varlığı tam olarak açığa çıkarmasıyla mümkündü. Bu da kavramla gerçeğin tam olarak örtüşmesi, kavramın dışında öngörülemeyecek hiçbir şey kalmaması demekti. Başka bir deyişle, artık yeni bir şey olamayacağı kesinleşmeliydi. Bu da tarihin sonu demekti. Kojève'in maddeci Hegel yorumu da bu noktada önem kazanıyordu: Mutlak Bilgi, ancak belirli tarihsel koşulların ortaya çıkmasıyla mümkündü:

> Mutlak bilgi, yani Bilgelik, İnsanın olumsuzlayıcı Eyleminin tam olarak başarıya ulaştığını varsayar. Bu ancak şu koşullarda mümkündür: 1) Hiçbir insanın birbirine *dışsal* kalmadığı ve bütün toplumsal *zıtlaşmaların* aşıldığı *türdeş* ve *evrensel* bir devletin ortaya çıkması. 2) İnsan emeğiyle *evcilleştirilmiş* olan Doğa'nın artık insana *karşı koymaması*, ona *yabancı* olmaması.[37]

Kojève, Hegel için bu devletin Napoléon'un kurduğu ya da kurmayı amaçladığı Avrupa devleti olduğunu söylüyordu. Ama burada gerçekçi davranarak böyle bir evrensel ve türdeş devletin henüz gerçekleşmediğini de belirtiyordu. Bu devlet, Kojève'e göre, sosyalist devletti ve Marx da *Kapital*'in 3. cildinde 'zorunluluğun alanından özgürlüğün alanına geçişi' tasarlarken aslında Tarihin sona erişinden söz etmişti.[38]

---

36) Kojève, *a.g.y.*, s. 36.

37) Kojève, *a.g.y.*, s. 165.

38) Marx: "Aslında, özgürlüğün dünyası, nesnel bir gerçeklik olarak, zorunluluğun ve dünyevi kaygıların belirlediği emeğin sona erdiği noktada başlar... Yabanıl insan nasıl isteklerini karşılamak, hayatı sürdürmek ve yeniden-üretmek için Doğayla boğuşmak zorundaysa, uygar insan da böyle yapmak zorundadır... İnsanın gelişmesiyle, isteklerinin artışına bağlı olarak bu fiziksel zorunluluk alanı da genişler; ama aynı zamanda, bu isteklerin doyurulmasını sağlayan üretim güçleri de büyür. Bu alanda özgürlük, ancak toplumsallaşmış insanın, birleşmiş üreticilerin, Doğayla alışverişlerini kendi ortak denetimleri altına almalarından ve bu alışverişi rasyonel bir biçimde yönetmelerinden ibaret olabilir; ve bunu en az enerjiyle ve kendi insan doğalarına en yararlı ve en yakışan koşullar altında yapmalarından. Ama yine de bir zorunluluk alanıdır bu. Bunun *ötesinde*, insan enerjisinin başlı başına bir amaç olarak geliştirilmesi demek olan özgürlük alanı yer alır... İş gününün kısaltılması, bu alana geçişin en temel ön-koşuludur" (*Capital, Cilt* 3, Londra, 1972, s. 820).

Herbert Marcuse, zorunluluk alanı ile özgürlük alanının bu kadar kesin olarak ayrılmasının, devrim-sonrası toplumlarda, cebri emeğin gerçekleştirilmesine hizmet edebileceğini düşündüğü için, Marx'taki 'emeğin kaldırılması' kavramının yerine, 'emeğin dönüştürülmesi, özgürleştirilmesi' *kavramını* öne sürmüştü. Ama kavramın yokluk demek olduğunu biliyoruz, hiçbir şeyi değiştirmediğini de.

Kojève, bunun da ötesinde, Hegel'in kendisinin de 'maddeci', hiç değilse felsefi anlamda 'gerçekçi' (düşünceden bağımsız bir gerçeğin varlığını kabul eden) bir filozof olduğunu öne sürüyordu:

> İnsanlar çoğu zaman Hegel'in sisteminin 'idealist' olduğunu öne sürmüşlerdir. Oysa Hegelci mutlak idealizmin bildiğimiz 'idealizm'le hiçbir ilişkisi yoktur. Eğer terimleri doğru kullanacaksak, Hegel'in sisteminin 'gerçekçi' olduğunu da söylemek zorundayız... *Fenomenoloji*, düşünceyle gerçek arasındaki *ilişki* sorununu inceler... Bir Fichte ya da bir Reinhold için bu ilişki Öznenin kendi içinde olup biter: Nesne, onlara göre, öznel etkinliğin görünümlerinden biridir. Oysa Hegel için, özneyle nesnenin diyalektiği, ancak gerçek bir nesnenin varlığını, yani özneden bağımsız bir nesnenin varlığını kabul edince anlam kazanabilir... Hegel, bıkmadan usanmadan, Tin'in köken ya da başlangıç değil, son ya da sonuç olduğunu yineler. Tin, açığa çıkarılmış varlıktır. Başka bir deyişle, bir yanda (nesnel) varlıkla öbür yanda bu varlığın (öznel) açığa çıkarılışının *sentezidir*... Tin, özne ile nesnenin çakışması olduğuna göre, Tin'in oluşumu da çakışmaya götüren yoldur; öyleyse bu yolun sonuna gelinceye kadar, özneyle nesne arasında bir *farklılık* olması da kaçınılmazdır.[39]

Diyalektik, doğal yasaların dökümüne indirgenince, doğruluğun ve yanlışlığın insana özgü tutumlar olduğu da unutulmuştu. Oysa Kojève'e göre, tarihsel insan (yani, tarihin sonuna gelmemiş insan) bir yanlışlıktı: İnsanla doğa arasındaki karşıtlık sona ermediği sürece, düşünce varlıkla bir olmadığı sürece, insan da bir yanlışlık olarak sürüp gidecekti. Doğada yanlışlık yoktu, dolayısıyla doğruluk da yoktu. Doğa bir 'yanlış' yaptığında, örneğin bir hayvan sakat doğduğunda, bu yanlışlık hemen düzeliyordu: Hayvan, fazla yaşayamadan ölüyor ya da üreyemiyordu. Oysa insan, *sürüp giden* bir yanlışlıktı, varlığın içinde hiçlik olarak *kalan* bir yokluk. Kojève, bunu *Fenomenoloji*'nin birinci bölümünde Hegel'in verdiği bir örnekle açıklıyordu:

> Saatinize bakın, diyor Hegel, ve vaktin öğleye geldiğini görün. Şimdi bunu söyleyin, 'saat on iki' deyin; böylece bir hakikati dile getirmiş olacaksınız. Şimdi bu hakikati bir kâğıda yazın: "Şimdi saat on iki." Bu noktada, Hegel, bir hakikatin yazılmakla hakikat olmak-

39) Kojève, *a.g.y.*, s. 150, 151, 152, 153, 154. Bkz. Hegel: "Tin, özünde, *kendi* eyleminin *sonucudur*" (*Reason in...*, s. 94).

tan çıkmadığını da belirtir. Şimdi bir daha saatinize bakın ve yazdığınız cümleyi bir kere daha okuyun. Hakikatin bir yanlışa dönüştüğünü göreceksiniz, çünkü şimdi saat on ikiyi beş geçiyor... İnsan, kendi söylemiyle, özellikle de yazılı söylemiyle, gerçekliğin içinde yanlışlığı *korur*, sürdürür. Dil sayesinde, insanların yanlışları kalıcı olur... Ancak insan, tamamıyla yok olmadan yanlış yapabilir... Ama gerçeklik içinde yanlışlığın sürdürülmesi de ancak bu yanlış doğruya dönüştürülebileceği için mümkündür. Bu yanlışı saf hiçlik olmaktan çıkaran, onun düzeltilebilmesidir... Her *doğrunun düzeltilmiş bir yanlışlık* olduğu da söylenebilir. Çünkü doğruluk, gerçeklikten daha fazladır: Hakikat, gerçeklik *artı* bu gerçekliğin söylem yoluyla görünür kılınmasıdır.[40]

Söylemin olmadığı yerde yanlışlık ve doğruluk yoktu. Ama bu söylem bir monolog da olmamalıydı. Doğruluk, ancak farklı önermelerin çatışmasından, geleneksel anlamıyla diyalektikten çıkabilirdi. "Her şey bizi Bilimin bir Mit biçiminde doğduğuna inanmaya yöneltiyor," diyordu Kojève. Mit ise bir teoriydi, yani gerçekliğin söylemsel bir anlatımı. Kuşkusuz bu söylemin verili gerçekle uyum içinde olması gerekiyordu. Ama mit'in gerçeklerin ötesine geçmesi ve bir kez geçtikten sonra da hakikatin tek ölçütü olarak iç tutarlılığı görmesi kaçınılmazdı. Mit çağı, bir monolog çağıydı. Bu dönemde, "kimse bir şey *kanıtlama* zorunluluğunu duymuyordu, çünkü kimse *tartışmıyordu*, çünkü karşıt ya da farklı bir kanı yoktu." Sonra, 'bir rastlantı sonucu', bir kanıya sahip olan kişi, farklı bir kanıyla ya da mit'le karşı karşıya geliyordu. Önce bu farklı kanıyı sansür etmeye çalışıyor, onu 'diyalektik olmayan' yöntemlerle aşmaya çalışıyordu. Ama adamın muarızıyla *tartışmaya* başlaması da mümkündü ve 'bir gün, bir yerde, böyle bir şey gerçekleşmiş olmalıydı.' İşte bu adam, 'özgür bir karar'la karşısındaki kişiyi 'ikna etme' isteği duyuyor, bu amaçla onun görüşünü 'çürütme'ye ve kendini görüşünü 'kanıtlama'ya (mantıksal zorunluluğunu görünür kılmaya –çev.n.) yöneliyordu.

---

40) Kojève, s. 186, 187. Kojève, bu ilginç saptamanın bütün sonuçlarını görmüyor gibi. Zaman, geçen saniyeler, işin içine yanlışlığı, yalanı sokabiliyorsa, bu yazı içinde geçerlidir, konuşma için de: Saatin tam kaç olduğunu hiçbir zaman tam olarak söyleyemeyiz, hep geç kalırız. Ama doğrunun ancak insan hayatında, yani yazı ve sözde bulunabileceği de doğrudur. Her doğrunun kaçınılmaz yanlışlığı, mutlak bilgi ve tarihin sonu düşünceleri için de geçerli olmalıdır. Çünkü tarih (eylem) dursa bile (döngüsel) zaman devam edecektir. Buna aşağıda (ama bir dipnotun esas metin için aşağıda demeye hakkı var mıdır?) evet, aşağıda değinme fırsatı bulacağız.

Bunun için de muarızıyla '*konuşuyor*', onunla '*diyaloğa*' giriyor, 'yani *diyalektik* bir yöntem kullanıyordu'. Böylece mit'ler ve inançlar, diyalektik arcılığıyla felsefeye dönüşüyordu.[41]

Ama Kojève maddeciydi, ya da gerçekçi. Bu düşünsel tartışmanın altındaki maddi tartışmayı hep vurgulayacaktı:

> Şüphesiz, çok istiyorsanız, Tarihi, insanlar arasındaki uzun bir 'tartışma' olarak tanımlayabiliriz. Ama bu *gerçek* tarihsel 'tartışma', felsefi bir diyalog ya da tartışmadan çok farklı bir şeydir. Bu tartışma, sözlü savlarla değil, bir yandan sopalar, kılıçlar veya ağır toplarla, bir yandan da oraklar, çekiçler veya makinelerle sürdürülür. Eğer Tarihin bir 'diyalektik yöntem' kullandığını söyleyeceksek, burada söz konusu olanın savaş ve emeğin yöntemleri olduğunu da açıkça belirtmemiz gerekir. Bu gerçek tarihsel diyalektik, daha doğrusu aktif tarihsel diyalektik, felsefe tarihinin yansıttığı şeydir. Ve eğer Hegelci Bilim diyalektikse, ya da sentetikse, bunu *gerçek* diyalektiği ve diyalektik *gerçekliğe* tekabül eden felsefi evreleri bir bütün olarak yansıtmasına borçludur.[42]

Özetlersek, Hegel'in felsefesi mutlak bilgiydi, çünkü tarihin sonunda ortaya konmuştu. Bundan sonra gerçek tarihsel ilerleme olamayacağına göre, ilerlemenin yerini mevsimlerin ebedi dönüşü aldığına göre, Hegel felsefesi mutlaktı: Olmuş ve olabilecek her şeyi içeriyordu. Dünya, bu felsefenin karşısında saydamdı. Hegel'in sözleri, nesnel ve öznel gerçekliği bir bütün olarak açığa çıkarmış, görünür kılmıştı. (bu noktada, Kojève'in yorumunda, fazla kurcalamaktan kaçındığı, ama yer yer değindiği bir belirsizlik var. Burada anlattığı 'mutlak bilgi sahibi Hegel', gerçek G.W.F. Hegel miydi, yoksa bir mutlak bilgi simgesi mi? Kojève, birinci alternatifi tümüyle elden çıkarmadan, ikinci alternatifi de benimser gibi. Bir yerde 'düzeltilmiş bir Hegel diyalektiği'nden söz ediyor. Düzeltilmiş, yani 'doğa diyalektiği' kavramından arındırılmış, sınıf çatışması konusunda daha belirginleştirilmiş ve tarihin sonu saptamasında en az bir yüzyıl sonra ertelenmiş bir diyalektik. Bir tür Hegel-Marx sentezi. Marksist bir Hegel. Olmamış, ama olabilecek bir Hegel.)

* * *

41) Kojève, *a.g.y.*, s. 179-180.
42) Kojève, *a.g.y.*, s. 185.

Tartışılması gereken üç sorun var, aslında aynı sorunun üç farklı görünüşü: a) Daha önceki felsefelerin doğrularıyla, onları olumsuzlayan ve aşan mutlak bilgi arasındaki ilişki nedir? b) Mutlak bir bilgi nasıl dile getirilebilir, mutlak bilgiyi *söylemek telaffuz etmek* mümkün müdür? c) Bu bilginin mutlaklığı nasıl *kanıtlanabilir*?

a) Hegel/Kojève'e göre, felsefe tarihi, gerçek tarihin içindeki 'tartışmalar'ı yansıtan bir diyaloglar dizisiydi. Her felsefe, kendinden sonraki tarafından olumsuzlanıyor ve aşılıyordu. Mutlak bilgiyse bunların tümünün aşılmasıydı. 'Aşma' ediminin üç anlamı vardı: "Önce, bu felsefelerin içinde, bütünsel olmayan, göreli, kısmi ya da tek-yanlı olan ne varsa aşılıyor, *arkada bırakılıyordu*: bunları birer *görüş* olarak değil de *hakikatin kendisi* gibi almanın yanlışlığı ortadan kaldırılıyordu. İkinci olarak, bu görüşlerin içindeki özsel ya da evrensel yön *korunuyordu*. Son olarak, bu görüşler *yüceltiliyor*, daha yüksek bir bilgi ve gerçeklik düzeyine çıkarılıyordu; çünkü bütün bu görüşler, birbirini tamamlayarak, kendilerini tek-yanlı, sınırlı ve 'öznel' niteliklerinden kurtarıyorlar ve bir sentez olarak daha kapsayıcı bir 'nesnel' gerçeği ortaya koyuyorlardı."[43] Örnekse Hegel'in felsefesinde, yani mutlak Tin içinde, Kant'ın içeriksiz kategorileri dünyaya inerek içerik kazanmış, Schelling'in fazla dünyevi, fazla sezgisel ve duygusal içerikleri de mantıksal zorunluluk katına, yani Bilim katına yükseltilmişti. Hegel de kendi felsefesiyle daha önceki felsefeler arasındaki ilişkiyi böyle tanımlıyordu: "İdea'nın evrimindeki aşamaların rastlantı sonucu birbirlerini izlediği ve her birinin ötekilerden farklı ve onlardan bağımsız bir ilkeyi ortaya koyduğu sanılır. Felsefe tarihi böyle görünür. Ama gerçek bu değildir. Çünkü binlerce yıldır aynı Mimar bu gelişmeyi yönetmektedir; ve bu Mimar da o yaşayan Zihindir, doğası düşünmek olan, kendi varoluşunu öz-bilince çıkarmak ve kendini böylece kendi nesnesi kıldıktan sonra onun üzerine yükselmek, kendi varlığının daha yüksek bir aşamasına çıkmak olan Zihindir. Öyleyse felsefe tarihi içindeki farklı sistemlerle birlik ilkesi arasında bir bağdaşmazlık da yoktur. *Farklı olgunluk aşamalarındaki tek bir felsefedir bu.*"[44]

Başka bir deyişle, Mutlak Bilgi (Tin, İdea, Hegel Sistemi) daha önceki felsefeleri ve bilgileri kendi içinde koruyup yüceltebilir, çünkü hepsi de aynı tözden yapılmıştır, aynı yönelişin görünümleridir.

43) Kojève, *a.g.y.*, s. 180-181.
44) Hegel, *The Logic*, s. 23.

Burada duralım: Çünkü Kojève'e göre, Tin ya da mutlak bilgi, *başlangıç değil sonuçtu*. Akılla gerçeğin birliği demek olan Tin, ancak tarihin *sonunda* gerçekleşebiliyordu. Bu demekti ki, felsefe tarihi de içinde olmak üzere insan tarihini başından beri belirli bir sona doğru yöneten bir ilke (akıl ilkesi) *yoktu*. Kojève, maddeci Hegel yorumunu buna dayandırıyordu. Aklın tarihsel olması, her yerde tarihi yönetmesi anlamına gelmiyordu: İnsanlar (ve filozoflar) akla uygun olmayan eylemleri (ve düşünceleri) ile, süreç içinde ve asıl sürecin *sonunda*, aklı oluşturuyorlardı.

Bir imkânsızlık noktasına gelip dayandık: Mutlak bilginin daha önceki felsefeleri içerebilmesi için, başka bir deyişle, *Hegel'in söylediğinin daha önceki sözlerin hakikatini görünür kılabilmesi için*, aralarında içsel, ilkesel bir bağıntı olması gerekiyor. Çünkü mutlak bilgi, öz-bilinç demek. Öz-bilinçse, ancak kendisi olan şeyleri bilmek demek, ancak kendini bilebilmek demek. Bilinen nesneyle bilen öznenin bir olması demek. Ve bu da öz-bilincin (Tin'in) başından beri var olması demek. Sadece bir son değil, başlangıç ve yol olması da demek. Oysa Kojève'in Hegel yorumunun çerçevesi içinde böyle bir şeyin düşünülemeyeceğini biliyoruz: 'Binlerce yıl boyunca' bütün maddi ve düşünsel olguları kendi gelişme evreleri olarak kavrayan, bu olgulara 'nezaret eden' bir akıl olamaz. Kojève'e göre olamaz.

Kojève Hegel'i kasıtlı olarak yanlış anlıyor, çarpıtıyor diyebilir miyiz? Hayır, diyemeyiz. Çünkü böyle dersek, buraya kadar boşuna vaktinizi almış oluruz. Üstelik, Hegel'in kendi metinlerinde de maddeci bir yoruma hedef olmak istermiş gibi duran pasajların, cümlelerin, vurguların varlığını gözden kaçırmış oluruz.

"Felsefe biliminin en yüksek ve en son amacı," diyor Hegel, "kendinin bilincinde (öz-bilinçli) olan akıl ile dünyada olan akıl arasında, yani gerçeklik (edimsellik) arasında bir uzlaşma, bir barış sağlamaktır."[45] Bu cümlede aklın hem dünya içinde hem de dünyadan ayrı, ama daha çok da ayrı olduğunu vurgulamak isteyen bir tutum yok mu? Ama bu cümleden birkaç sayfa sonra şunu okuyoruz: "...tin, dünyanın sebebidir."

Hegel, imkânsız bir görev üstlenmişti: Bir yandan, dünyada dolayımlanmamış, düşüncenin olumsuzlamasından geçmemiş hiçbir şey kalmasın istiyordu. Bunun için de hiçbir şeyi varsaymamak, her şe-

45) Hegel, *a.g.y.*, s. 10.

yi mantıksal çıkarsama yoluyla türetmek zorundaydı: Birden değil, sıfırdan başlamak zorundaydı. Ama şeytan da varlığı özler, özellikle de kanlı canlısını: Hegel, mantığın o nihai düşmanıyla, hayatla da yüzleşmek istiyordu. Felsefenin her şey olduğunu göstermek için, her şeyin felsefe olduğunu göstermek zorundaydı. Öyleyse kendisi bir varsayım yapmayacak, ama başka felsefelerin (romantik, içerikçi felsefelerin, 'dünya görüşleri'nin, ampirizmin, 'vülger' bilimlerin, bütün bir algılar ve duygular dünyasının) varsayımlarını çıkış noktası olarak alacaktı.[46]

Ama imkânsız bir çıkıştır bu: Eski felsefelerin hem yanlış hem doğru olduğunu göstermek, kendi felsefesinin hem başlangıç hem son olduğunu göstermek demektir. Hegel, kendi gençliğiyle konuşur gibi konuşmak istiyordu bu eski (ve yeni) felsefelerle. Siz benim geçmişimsiniz, diyordu onlara, ben sizin geleceğinizim. Tanıyın, anlayın beni: Kendinizi anlamış olacaksınız. Ben, bu kitabı yazarken, sizde yitirdim kendimi; siz, bu kitapta kendinizi buldunuz, öz-bilinç oldunuz.

İmkânsızdır. Bir dil engeli vardır arada. Ve tercüme sırasında bazı nüans ve vurguların, hatta kaba anlamların yitirilmesi kaçınılmazdır. "*Takvimler değiştirilirken bir gün yitirilir,*" diyor Ece Ayhan, "*Bir kent, ölümün denizine kayar dragomanlarıyla...*" Yitirilmiş davalar gibi yitirilmiş anlamlar da vardır tarihte: Dağılmış, adresine ulaşamamış, postada takılmış bütün mektupları toplamak mümkün olsa, ikinci bir dünya çıkar ortaya, bu dünyanın yokluktan yapılmış benzeri, ürkünç müsveddesi... Felsefe ışıktır belki, ama Merleau-Ponty'nin dediği gibi filozofun da bir gölgesi vardır. Her büyük felsefe birkaç çocuk doğurur: Marx, Feuerbach, Kierkegaard, hatta Stirner olabilir adları –ama birinin adı mutlaka Vrankovich'tir: geveleyen, konuşamayan, sabuklayan. Dil, anlamın yuvası ve mezarıdır. Öyleyse...

b) Hegel felsefesinin kaderi, dile bağlıdır. Hegel'in, aklı sonsuzluktan zaman içine indirmiş olmasının anlamı budur: Yaşayan bir felsefe oluşan bir hakikat, tarih içinde belirli bir noktada yaşayan, belir-

---

46) Hegel: "Düşüncenin, kendi olgularının zorunluluğunu göstermeden edemeyeceği hemen anlaşılır; nesnelerin varoluşunu kanıtlamadan (zorunluluğunu söylem yoluyla göstermeden –çev. n.) duramaz. Öyleyse nesnelerle ilk tanışıklığımızın yetersiz olduğunu keşfederiz. Hiçbir şeyi varsayamayız, hiçbir şeyi dogmatik olarak öne süremeyiz; başkalarının iddialarını ve varsayımlarını kabul etmemiz de mümkün değildir. Ama yine de bir başlangıç yapmak zorundayızdır: Bir başlangıç da ilksel ve türetilmemiş bir şey olarak, bir varsayımdır. Öyleyse, herhangi bir başlangıç yapmamız da imkânsız görünmektedir" (*The Logic*, s. 3).

li bir kişi tarafından söylenmiş (ya da yazılmış) olmalıdır. İdealist felsefelerin, örneğin Spinoza felsefesinin çıkmazı da burada belirir: Bu ebedi, sonsuz doğruları ancak Tanrı söylemiş olabilir, zaman içinde yaşayan sonlu bir insanın bunları telaffuz etmesi imkânsızdır. Bu yüzden Hegel için dilin, söylemin dışında bir düşünce yoktur. Logos, hem akıl hem de söz anlamına gelir. Dil, Hegel'e göre, hem tekil, kişisel, hem de evrensel olandır. Hem öznelliğin dile gelişidir, hem de başkaları tarafından anlaşılmanın koşulu. Ben, ancak dil yoluyla başkaları için bir varlık kazanır. Dilde, bilinç kendi nesnesi haline gelir, nesnelleşir, dışlaşır. Özne-nesne birliğinin bir modelidir dil. Kojève de bütün dersleri boyunca bunu anlatmaya çalışmıştır:

> Felsefi düşünce, ya da sözcüğün Hegelci anlamıyla 'bilimsel' düşünce -yani, doğruluğu mantıksal bir kesinlik taşıyan düşünce- tutarlı bir söylemin (Logos) anlamı aracılığıyla, Varlığın nesnel gerçekliğinin tamamını açığa çıkarmayı (görünür kılmayı –çev. n.) amaçlar, Varlığı tüm nesnel gerçeklik içinde olduğu ve var olduğu biçimiyle ortaya koymayı amaçlar.[47]

Başka bir deyişle, tarihin sonunda Hegel konuştuğu için her şey asıl adını bulmuş, asıl doğrusuna kavuşmuştur.

Sorun, dilin mutlak bilgiyle yan yana konmasından doğuyor: Böyle bir bilgi, Tanrı'nın dışında başka bir varlık tarafından bütünüyle dile getirilebilir mi, söylenebilir mi?

Şimdi, Hegel felsefesi iki bölüme ayrılabilir: Birincisi, bilincin tarihi olan *Fenomenoloji*'dir. Burada bilinç her şeyin aslında kendisi olduğunu *zaman içinde* anlar, sonunda öz-bilinç haline gelir ve bu öz-bilinç bütün doğal ve kültürel tarihi kendi öz-açılım evreleri olarak tanır. Bunun son aşaması (tarihin sonu) öz-bilincin mutlak Bilgi ya da Tin olarak kavranmasıdır. İkinci bölüm ise, 'bizatihi' mutlak Bilgi'nin ya da Tin'in varlığının anlatılmasıdır. *Ansiklopedi*'de ve *Mantık Bilimi*'nde dile gelen, evrimini tamamlamış, özne-nesne birliğini gerçekleştirmiş mutlak İdea veya Tin'dir.

Geleneksel dinlerde, mutlak Bilgi'ye (Tanrı'nın bilgisine) *vahiy* yoluyla ulaşılır. Toptan ve anlık bir sezgi, bir 'indiriş', bir 'açıklanma'dır dinsel bilgi. Kanıtlama, mantık ve söylem yoluyla gösterme, inandırma, ikna etme gibi zihinsel süreçler burada geçerli değildir:

47) Kojève, *a.g.y.*, s. 171.

Tanrı, kimseyi ikna etmeye, kimseye bir şey kanıtlamaya çalışmaz: Kendini bir anda ve sonsuza kadar gösterir. Din için, sözler rastlantısaldır, o anda vahyin indirildiği kişinin dilidir. Dinde, mantıksal ilerlemeye, yoruma, çıkarsamaya yer verilmemesinin ya da yorum söz konusu olduğunda bütün dinlerin huzursuz olmasının nedeni de budur: Bilginin mutlaklığıyla dilin rastlantısallığı, nedensizliği arasındaki çelişki.

Hegel gururluydu: *Bu çelişkinin kendisini mutlak Bilginin koşulu haline getirmek istiyordu.* Bütün dinlere (ve belki de Tanrı'nın kendisine) "sizi ben buldum" diyordu. Üstelik, söylemek istediği, daha sonra Marx, Nietzsche ve Freud'un söyleyeceklerinden çok farklıydı. Hayır, insanın kendi kudretini hayali bir varlığa devrettiğini ya da kendi zayıflığını hayali bir kudretle telafi ettiğini söylemek istemiyordu. "Tanrı'yı yarattım, çünkü onu mantıksal bir söylem içinden türettim, çıkarsadım, kurdum. Tanrı'ya kavramın haysiyetini kazandırdım" –böyle demek istiyordu. Sözlerin, yani kavramların iç çelişkilerinden doğan hareketin, mantıksal bir zorunluluk sonucunda mutlak Bilgi'ye ulaştığını göstermek istiyordu. Kiliseyi kendine borçlandırmak istiyordu, kısaca. Ama kilisenin bunu 'yutmadığı'nı biliyoruz.

Bu yüzden, Kojève'in, "Hegel ateistti," sözüne fazla takılmamak gerekir. Kierkegaard'ın gösterdiği gibi, inancın yerine mantığı ve yorumu koyan insan, zorunlu olarak ateisttir. Ama her ateistin çelişkilerinden kurtulmuş olması gerekmiyor.

Hegel, *Mantık Bilimi*'nin başında, doğa ve kültür içindeki yolculuğunu tamamlayarak, yine kendine dönmüş olan zihnin, yani mutlak Tin'in varlığını 'mantık' olarak adlandırır.

> Mantıktan anlaşılması gereken, saf aklın sistemi, saf düşüncenin alanıdır. Bu alan, üzerinden örtüsü çekilmiş, kendi mutlak doğasında olduğu gibi görünen hakikattir. Öyleyse (Hegel sisteminin –çev. n.) içeriği de, Tanrı'nın varlığıdır: ama doğanın ve sonlu bir zihnin yaratılmasından önceki ebedi özündeki varlığı.[48]

Bir kez daha: Tanrı, burada, Hıristiyanlığın ya da birçoklarının öne sürdüğü gibi Protestanlığın Tanrısı değildir. Hegel için, gerçek felsefi ya da 'bilimsel' düşünce, bilginin bir araç olmadığı, bilgiyle bi-

48) Hegel, *Science of Logic*, New York, 1969, s. 50.

linen şeyin özdeşleştiği düşüncedir. Hegel'in felsefesinde dile gelen de nesnenin kendisidir. Böyle bir düşüncede özne, bildiği şeylerde yitirir kendini, şeyler de kendilerini özne içinde düşünürler, öznenin sözcüklerinde konuşurlar. Bunun bir baş dönmesi anı olduğunu düşünmek gerek; bütün büyük felsefe söylemlerinde böyle bir 'kendinden geçme' süreci vardır: kendinden başka şeylere geçme. Tanrı, bu sonsuz geçiş ve geri dönüş sürecidir Hegel'de, benlikle öteki arasındaki sonsuz gidiş geliş. Böyle diyelim.

Yine de...

Hegel, kavramın soğuk ışığından da vazgeçmek istemiyordu; coşkunun dışsal ve rastlantısal bir öğe, bir kör nokta olarak kalmasına izin veremezdi: Her şey sistemin mantıksal açılımı içinde 'gösterilebilmeli', kanıtlanabilmeliydi. Formel mantığın ilkesi (özdeşlik) çiğnenemezdi, ancak aşılabilirdi. Öyleyse somut bir insanın, belirli bir tarihte doğmuş, belirli kentte, belirli bir semtte yaşayan, bazı alışkanlıkları olan (bu örnekte, şarap sevmek, özellikle de iyi şarap sevmek) bir kişinin 'ben, var olan her şeyim' demesi nasıl mümkün olabilir?

Bazı sözler söylenemez: 'Şu anda uyuyorum', 'ben öldüm', 'seninle konuşmuyorum' vb. Nasıl "sessizliğe bayılıyorum" diyen adam bu sözleriyle sessizliği bozuyorsa, 'mutlak, evrensel bilgiyi dile getiriyorum' diyen kişi de bu bilginin mutlaklığını bozar, görelileştirir.

Ama Kojève'in antropolojik Hegel yorumunda böyle bir şey mümkündür. Her şeyin belirli bir kişi aracılığıyla konuşması (bir tür felsefi medyumluk) mümkündür, çünkü *her şeyin içinde insan ve söylem de vardır*. Böylece mutlak bilginin temel koşulu, bilen özneyle bilinen nesnenin birliği ilkesi gerçekleşmiş olmaktadır:

> Gerçekliğin kendisi, söylemsel bilgi aracılığıyla kendini dile getirir ve böylece bilinen nesne haline gelir, bu bilinen nesneyi zorunlu olarak tanımlayan bir bilen özne de vardır. Şu halde 'ampirik varoluş', konuşan varlıklarla konuşulan varlıklara ayrılmaktadır. Çünkü Doğa olarak var olan gerçek Varlık, İnsanı üretir ve İnsan da ondan söz ederek Doğayı (ve kendini) açığa çıkarır. Böylece gerçek Varlık kendini 'hakikat'e ya da konuşmayla *açığa çıkarılan* gerçekliğe dönüştürür.[49]

Kısaca, insanın gerçekliği bilmesi demek, gerçekliğin kendi kendisini bilmesi ve mutlak özne olduğunu anlaması demektir.

49) Kojève, *a.g.y.*, s. 172.

Ama işte burada Hegel'in kendisinin aşabildiği, oysa Kojève'in Hegel yorumunun çözümsüz kıldığı bir açmaz belirir: Doğa ile İnsanın varlığı arasında, Kojève'e göre, böyle bir süreklilik olmaması gerekir, çünkü insan (eylem) diyalektiktir, doğaysa diyalektik değil, pozitiftir. Diyalektik olmayan bir doğa, nasıl kendi içinden insanı ve insanın bilgisini türetebilir? Burada, Kojève'in şu eski imkânsızlığa, Kant'ın 'kendinde şey'inin bilinmezliğine takıldığını görüyoruz: *İnsanın diyalektik bilgisinin açığa çıkardığı, insanla doğa arasındaki iletişimdir yalnızca, çıplak doğanın kendisi değil.* Mutlak bilgi, yani özne-nesne birliği, bu etkileşimin sonucunda gerçekleşir, ama tarihte her zaman bu etkileşimin dışında kalan doğa parçaları vardır –günümüzde çok azalmış olsa bile.

Ama mantığın alanından çıkmayalım. Kojève, insanın ağzından konuşanın aslında nesne olduğunu göstermek istiyordu. Bilinç, ancak böylelikle öz-bilinç olacak, bilgi ancak böyle mutlaklaşacaktı. Doğanın da diyalektik olduğunu kabul etmediğine göre, bunu ancak bir kavramsal perendeyle gerçekleştirebilirdi. O da öyle yaptı: Bir 'ölüm saltosu'yla Hegel'i Husserl haline getirdi: *Varlığın her zaman düşünülen varlık olduğunu öne sürdü, öne sürmedi, varsaydı*: Bunun bir totoloji olup olmadığını hiç düşünmeden:

> Ayrı ayrı alındığında, Özne ve Nesne birer soyutlamadır, ne 'nesnel gerçeklikler'i ne de 'ampirik varoluşlar'ı vardı. *Gerçeklikte* varolan, bir kez *söz ettiğimiz bir gerçeklik* olduktan sonra -ve gerçeklikten söz edebildiğimize göre, bizim için ancak söz edilen bir gerçeklik olabilir- evet, gerçeklikte var olan, Nesneyi bilen Öznedir, ya da aynı anlamda, Öznenin bildiği Nesnedir. Bu çifte gerçeklik aslında birdir ve Hegel buna 'Tin' adını verir.[50]

"Gerçeklikten söz edebildiğimize göre, bizim için ancak söz edilen bir gerçeklik olabilir"... Mutlak bilgiyi kanıtlayabilmek için, bir anda Hegel'in gerisine, kendi söylediklerinin de gerisine düşüyor Kojève. Çünkü, Hegel'in aslında gerçekçi olduğunu, maddenin özneden bağımsız olduğunu öne süren kendisi değil miydi? Kanıtlaması gereken şeyi bir kanıt olarak öne sürüyor Kojève: Çünkü sorun her *nesnenin* bir *özne* gerektirdiğini kanıtlamak değil, her *gerçek varlığın* aslında *bilinen bir nesne* olduğunu kanıtlayabilmekti. Bunu ka-

50) Kojève, *a.g.y.*, s. 173-174.

nıtladıktan sonra, nesnenin (bilinen varlığın) bir özne (bilen varlık) gerektirdiğini 'kanıtlama'ya zaten gerek yoktu. Bir totolojiydi bu: Bilinmek, bilmek demektir. Bir şeyin bilinebilmesi için, ortada bilen birinin de olması gerektiği besbellidir.

Ama Kojève burada Marksizme başvuruyor: Tarihte emeğin rolüne. Bir masa örneğiyle kanıtlamak istiyor:

> İmdi, Gerçeğin içine Emeği sokmak, Olumsuzlamayı ve dolayısıyla Gerçeğin görünür kılınmasını sağlayan Bilinci ve Söylemi de işin içine katmak demektir. Aslında, *bu* masa, şu anda sözünü ettiğim masadır ve sözlerim de dört bacağı ya da onu çevreleyen oda kadar bu masanın bir parçasıdır... Somut Gerçeklik, *bu* masayı, bu masanın yol açtığı bütün duyumları, onunla ilgili olarak söylenmiş bütün sözleri de içerir.[51]

Oysa sorun, masanın sözleri içerdiğini kanıtlamak değil, ağacın sözleri içerdiğini kanıtlamaktı. "Hayatımda karşıma çıkan tahta parçalarının sayısını söylesem inanmazsınız," diyordu Beckett, sanırız Vrankovich'in etkisiyle... Sorun, ağacın gerçekten bir masa olmak istediğini kanıtlamaktı: Ağacın da sözleri içerdiğini kanıtlamaktı. Doğa'nın hiçbir şeyi geri alamadığını, masaları sayısız tahta parçalarına dönüştürmediğini dönüştüremeyeceğini kanıtlamaktı. Ama bunu kimse yapamaz.

c) Mutlak bilginin gerçekten mutlak olduğu nasıl kanıtlanabilir? Kojève'e göre, mutlaklığın ölçüsü de tarihseldir: Bilginin evrenselleşebilmesi, bütünsel hakikat haline gelmesi için, tarihin sonuna gelinmiş olması gerekir. Bu noktada diyalektik (insanla insanın, insanla doğanın çatışması) sona ermiş, tamamlanmıştır. Böylece filozof da Bilge haline gelmiş, hakikati bulmak için özel bir yöntem (diyalektik) kullanmasına gerek kalmamıştır. Diyalektik tam olarak gerçekleştiğine, bilgiyle varlık özdeşleştiğine göre, Bilge'ye sadece bu bütünsel gerçekliği betimlemek düşmektedir. Hegel bunu *Ansiklope-*

51) Kojève, *a.g.y.*, s. 212. Kojève'in keskin mantığı, burada azıcık fazla hızlanmış ve virajı almamış gibi. Evet, masanın çevresindeki oda ve masayla ilgili söylenmiş sözler, masayla *ilişkilidir*. Ama masanın *parçası* mıdırlar, masanın *içinde* midirler? Hayır, masa odanın içindedir. Ancak oda *düşüncesi*, masa *düşüncesinin* içinde olabilir. Gerçek oda, gerçek masanın dışındadır. Bütün iyi Hegelciler gibi Kojève de Kant'tan yeterince etkilenmemişti. Bir yandan 'gerçekçi' tavrı savunurken, öbür yandan da gerçeğin var olma biçimiyle düşüncenin var olma biçimini birbirine karıştırabiliyordu. Hem de iki ayrı ontolojinin varlığının savunmak isterken!

di'de ve *Mantık Bilimi*'nde yapar. Burada kavramla gerçeklik, dışsal bilinçle öz-bilinç arasında bir ayrım yoktur: Gerçeklik, tam olarak görünmektedir. Öyleyse sorun, tarihin gerçekten tamamlanmış olduğunu kanıtlayabilmektir. Nasıl yapılabilir bu?

İlk bakışta kolay görünür. Tarih, insanın eylemi bıraktığı noktada sona erer, yani insanın olumsuzlamadan vazgeçtiği, kanlı savaşlar ve yaratıcı emek yöntemleriyle toplumsal varlığı ve doğayı dönüştürmekten vazgeçtiği noktada sona erer. İnsanın bunlardan vazgeçebilmesi için de verilmiş gerçekliğin onu tam olarak tatmin etmesi, yani arzusunu tam olarak gerçekleştirmesi gerekir. Ama insanın var olanla tam olarak tatmin olduğunu nasıl anlayabiliriz? Hegel'e göre, insan, tanınma (kabul edilme) arzusundan başka bir şey değildir ve tarih de bu arzunun tatmin edilme evrelerinden ibarettir. Bu arzu, nihai olarak ancak (her bireyin tam olarak tanıyan –çev. n.) evrensel ve türdeş Devlet içinde tatmin edilebilir... Ama bu Devletin sağladığı tatminin, insan için düşünülebilecek doyum yollarından sadece biri değil de kesin, tam ve nihai tatmin olduğuna nasıl karar verebiliriz? Bu devletin insanda bambaşka arzular uyandıracağını ve bir gün kendisinin de savaş ve emeğin dışında bir olumsuzlayıcı ya da yaratıcı eylemle olumsuzlanmayacağını nasıl iddia edebiliriz? Bunu öne sürebilmek için, tanınma arzusunun insanın bütün olasılıklarını tükettiğini, insanın tanınma arzusundan fazla bir şey olmadığını varsaymak gerekir. Ama bu varsayımı da ancak insanı tam olarak anladığımız noktada, yani mutlak bilgiye sahip olduğumuz noktada yapabiliriz. İmdi, mutlak bilgi, tanımı gereği, ancak tarihin sonunda mümkündür. Ama sorun da zaten tarihin sonuna gelinip gelinmediğine karar verebilmek değil miydi? Bir kısır döngünün içindeyiz.[52]

Bilginin mutlak olabilmesi için tarihin sonuna gelinmiş olması gerekir. Ama tarihin sona erdiğini gösterebilmek için de mutlak bilgi gerekir. Bir kısır döngüdür bu. Ama, diyor Kojève, *mutlak bilginin ölçütü de bu betimlemenin döngüselliğidir*, söylemin başlangıç noktasına dönebilmesidir. Eğer nesneler hakkında konuşan öznenin aslında kendisi hakkında konuştuğu ve öznenin söyleminde dile gelenin de nesnenin kendisi olduğu gösterilebilirse, yani dışarının bilinciyle öz-bilinç arasında bir süreklilik olduğu kanıtlanabilirse, bu söylemin mutlak bilgiyi dile getirdiği de öne sürülebilecektir.

52) Kojève, *a.g.y.*, s. 191, 193.

Sorun, Hegel sisteminin iki ana parçası arasındaki sürekliliği gösterebilmektir. Birinci kısım, *Fenomenoloji* bilincin öz-bilinç haline gelişinin (öz-bilinç olduğunu anlayışının) tarihidir. Burada, belirli bir kişi, Almanya'da yaşayan, adı Hegel olan ve felsefeyle uğraşan bir insan, gündelik bilincin en su götürmez kavramlarından işe başlar: 'Burada' ve 'şimdi' kavramlarını kurcalar. Bu kurcalama sırasında, bunların yetersiz, çelişik kavramlar olduğu görülür, böylece bu kavramların dayandığı 'duyusal kesinlik' tavrı aşılarak 'algı' tavrına geçilir. Burada da fazla kalınmaz: 'Algı'nın mutlaklığının bir yanılsama olduğunun görülmesiyle daha ileri bir tavır alan 'anlama'ya geçilir. Ama bu da yetersiz ve çelişiktir, yerini 'öz-bilinç' tavrına bırakacaktır. Bu sürecin sonunda, öz-bilinç 'mutlak bilgi' evresine varacaktır. Böylece, mutlak bilginin hareketini betimleyen *Mantık Bilimi*'ne geçilmiş olur. Özne, dünya hakkındaki söyleminin sürekliliğini bozmadan, aslında kendinden söz ettiğini, kendi sözlerinde dile gelenin de varlık olduğunu görmüştür. Ama bu gidişin bir de dönüşü var: *Mantık Bilimi*'nden geriye, Hegel adlı kişinin tikel ve tekil varlığına nasıl ulaşılabilir? Bu dönüş gerçekleşmezse, bir noktada takılınır ya da bir boşlukta kalınırsa, bilginin mutlaklığından söz edilemeyecektir.

Bu, Hegel'in *kendi* sistemi içinde mümkün görünmektedir: *Mantık*'ın konusu (ve öznesi) olan mutlak varlık, saf zihindir. Zihin ise kendini dışlaştırabilmeli, kendine görünebilmelidir: Bu görüngü (fenomen) haline gelebilmelidir. Ama bütün görüngülerin uzay-zaman içinde bir varlığı vardır: evrenin *belirli bir yerinde, belirli bir zamanda* görünürler. Şimdi sorun, bu belirli yer ve zamanı, Hegel'in uzay-zamanına kadar götürebilmektir. Hegel'in bütünsel sistemini sunan üç bölümlük *Ansiklopedi*'de birinci bölüm *Mantık*'tır. Saf zihnin uzay-zamanda görünmesi, yani doğada dışlaşmasıyla, ikinci bölüm olan *Doğa Felsefesi*'ne geçilir. Ama *Hegel'in doğası diyalektik bir süreçtir*, ve kendi içinden insan ruhunu, ruhun tarihini de doğuracaktır. Böylece, ortaya çeşitli topraklar üzerinde yaşayan çeşitli ulusal ruhlar çıkar. Sistemin üçüncü bölümü, belirli bir doğal-kültürel zemin içinde varolan insan bilincinin yine öznellikten nesnelliğe, mutlak bilgiye geçişini anlatan *Tin Felsefesi*'dir. Bu geçişler içinde, Hegel adlı kişinin varlığı da temellendirilmiş olur: Tin'in doğada yabancılaşması ve sonra da insanın doğada kendini anlaması sürecinin belirli bir noktasında, bütün bunları anlayan ve söyleyen bir mantıkçının varlığına ihtiyaç doğar.

Ama Kojève'in yorumunda, doğa diyalektiği eksik olduğu için, mutlak bilgiden tikel bilince geri dönüş imkânsızdır. O zaman mutlak bilgiyi temellendirmek için Kojève'in başka bir yol izlemesi gerekir. Yukarıda, Kojève'in doğa diyalektiği eksikliğini kapatabilmek için *doğayı bilinen nesneye dönüştürdüğünü* görmüştük. Ama bu, Hegel'de olduğu gibi *gerçek bir döngü değil, bir totolojidir*: Hegel'de zihin gerçek bir başkalaşımdan (doğa) geçerken, onun maddeci yorumunu vermeye çalışan Kojève, bilinçsiz doğayı büsbütün dışarıda bırakmakta, kanıtlaması gereken noktayı kanıtın kendisi olarak sunmaktadır!

Hegel'in ağacı, masa ve iskemle haline gelmek istiyordu: Filozof otursun ve mutlak bilgiyi yazsın diye. Kojève bunu kabul edemez, Marksisttir. Üstelik, Marx'ın *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde doğaya ayırdığı yeri bile çok görmektedir.[53] O zaman ağacın yerine masayı, yani insan emeğini koymaktan başka çaresi yoktur: Ağaçla vülger bilimler ilgilensin: Bilimin konusu, işlenen, dönüştürülen, bilinen ve söze geçen ağaçtır. Ama bu, Hegel'deki mantık-doğa-tarih döngüsünü koparmak demek. Doğayı ham doğa olarak (dışarda) bırakmak demek. Ama bu da mutlak bilgi ve tarihin sonu tasarısını saf rastlantıya bırakmak demek. Çünkü doğada bir ereksellik yoksa, masa olmayı isteyen eğer ağacın kendisi değilse, masanın zaman içinde tahta parçalarına, yani çöpe dönüşmeyeceğini kim garanti edebilir? Çöp nedir? Başa çıkılmamış doğadır. Bilgiden geri dönen doğa. Erozyondur. Entropidir. Yokluğun insanda değil, doğanın kendi içinde belirmesidir.

Ama tarihin sonunda insanları bekleyenin ebedi dönüş değil, sonsuz yavaşlama olduğunu görmemek için iyi bir Marksist Hegelci olmak yetiyor.

* * *

Söylemden söz edecektik, doğaya takıldık. Doğaya da değil belki, bazı tahta parçalarına...

'Anlam' üzerinde duruyordu Kojève. Mutlak bilgi, bütünsel varlığın anlamının tutarlı bir söylemle açığa çıkarılmasıydı. Öyleyse He-

---

53) Marx: "Emek, bütün zenginliğin *kaynağı değildir*. Emek kadar doğa da kullanım değerlerinin kaynağıdır. Emeğin kendisi de bir doğa kuvvetinin, insanın emek gücünün tezahürüdür." *The First International and After*, Harmondsworth, 1974, s. 341. İşte Kojève'in kabul etmediği de buydu: İnsanla doğa arasındaki bu süreklilik düşüncesi. İnsan doğanın *devamı* değil, *olumsuzlanması* olarak insandı.

gel'inki de içinde, bütün söylemler ancak tarihin sonunda anlam kazanabilirdi. Çünkü varlık ancak tarihin sonunda bütünleniyordu. Tarihin devam etmesi halinde yeni şeyler ortaya çıkar ve bilgi de mutlaklıktan uzaklaşırdı. Bilgi ve anlam, ancak bütün içinde, bütünlenme olarak mümkündü. Hegel'in söylemi de ancak bütün anlamları kendi içinde topladığı, toplayabildiği sürece anlam kazanabilirdi.

İşte bir imkânsızlık daha.

Bütünlük, anlamın ölmesi, sönmesi demektir. Anlam, tanımı gereği, ancak *kısmi* olabilir. Neden?

Modern dilbilimdeki 'dil' ve 'söz' ayrımını düşünelim. Dil, bütünsel bir sistemdir: Tarihin belli bir anında, bir ulusal dilin *bütün* sözcükleriyle, *bütün* kurallarıyla, *bütün* kullanım ve değiştirme imkânlarıyla söylenebilecek sözlerin, kurulabilecek cümlelerin toplamıdır. Ama bu toplamın anlamı yoktur, hiçbir şeyi anlamlandırmaz, hiçbir şeye işaret etmez. Her şeyi gösterdiği için, hiçbir şeyi göstermez. Anlam, ancak sözle olur. Söz, bu toplamdan *bazı* sözcüklerin, *bazı* kuralların, *bazı* kullanımların çekip alınması ve bir şey söylemek için telaffuz edilmesi ya da yazılmasıdır. Başka bir deyişle, *bazı* şeylerin söylenilmemesi, dışarıda bırakılmasıdır. Öyleyse anlam da kısmidir, tikeldir, ancak 'lokal' bir etki olarak var olabilir. Anlam, bütünlenmemişlik demektir, yarım kalmak, müsvedde halinde kalmak demektir. Söz, dilin hem olmasıdır, hem de olmaması. Her söz bir dil sistemini varsayar, ama aynı zamanda dışarda bırakır onu, o bütünlüğü iptal eder.

Anlam da böyle. Her söz, anlatmak istediğimiz, söylemek istediğimiz şeye doğru sonsuz bir yöneliştir, ama hedefe hiçbir zaman tam ulaşmadan. Birinden sözlü olarak bir şey isteriz, 'bıçağı uzatsana' deriz: Bıçak elimize geçtiği anda anlam da tükenmiş, eriyip gitmiştir. Anlam ancak o *aralıkta* varolabilir, sözün etkisinin henüz tamamlanmadığı, sözün eyleme tam olarak karışmadığı, tam olarak bütünleşmediği bekleyiş anında.

Anlamın bu zorunlu yarım kalmışlığı, yazılı sözde daha da belirgindir. Yazıda, dilin, sözcüklerin kaçınılmaz *maddeselliği* işin içine girer. Bütünsel anlamın ortaya çıkması sürecinde her sözcük başka bir sözcüğe, her cümle başka bir cümleye götürür. Hiçbiri tek başına anlamlı değildir; bazılarının daha önemli olması bile, ötekilerin önemsiz olmasına bağlıdır. Kitabın bütünü de yetmez, nihai anlamın ortaya çıkması için: Başka kitaplarla, başka yazılarla arasındaki ilişkiler aracılığıyla da anlam kazanır, yeni anlamlar alır. Sözcükler herkesindir,

öyleyse hiç kimsenin. Kimse *kendini* tam olarak, *mutlak* olarak ifade edemez. Filozoflar da birer yazardır: Hangi yazar, başlangıçtaki niyetinin ('anlamı'nın) dilin maddeselliği içinde boğulup gitmediğini, hiç değilse başka yönlere, başka 'anlamlar'a çekilmediğini fark etmemiştir? Dilin kendi nesnel yasallığı, bize, dile belli bir anda girmiş olan insanlara, bir rastlantısallık olarak görünür. Ama yazı bizden yaşlıdır.

Hegel de kitap yazıyordu; mutlak bilgiyi dile getirmek için, *saydam olmayan*, bulanık, kayıp giden bir malzeme kullanıyordu. Bunun bilincindeydi üstelik. Dilin giderilmez yabancılığını, yapısal dilbilimden çok önce Hegel göstermişti. Dil "insanın içselliğini hem çok fazla açığa çıkarır", diyordu, "hem de çok az. Çok fazla –çünkü bu dilsel ifadelerde içsel olanın kendisi dışarıya fırlar; içsel olanla dışsal ifadeler arasında hiçbir *karşıtlık* kalmaz. Sözler, içsel olanın sadece ve bir *anlatımını* vermekle kalmaz, içselin *kendisini de doğrudan doğruya ve dolaysızca* verirler. Ama çok da az –çünkü konuşmada, farklı bir şeye dönüşür içsel olan, *başka* haline gelir ve böylece kendini değişme öğesinin insafına bırakır; bu öğe de söylenen sözü dönüştürür, onu belirli bir tikel bireyin edimi olarak kendinde ve kendisi için olduğundan farklı bir şey haline getirir."[54]

Hegel, söylemin başkalaşım ve rastlantı olduğunu açıkça görüyordu. Ama daha önemlisi, *söylemin söylem olabilmesi, yani anlam taşıyabilmesi için, içsel niyetle dışsal ifade arasında belirli bir uzaklığın korunması gerektiğini* de söylüyordu! Ama eleştirmen Paul de Man'ın dediği gibi, bütün sistemli düşünme çabalarında körlükle sezgi iç içe geçer: En önemli buluşlar, sonradan çürütecekleri varsayımların ürünüdürler. Hegel bağlı kaldı kendi varsayımına, mutlak bilgiden vazgeçmedi: Hedefin köreltici ışığı, yoldaki çukurların görülmesini imkânsızlaştırıyordu.

Ancak bütüne *yöneliş* olarak mümkündür anlam, ama oraya vardığı anda kendisi de buharlaşır. Sonun anlamı, anlamın sonudur. Bir son vardır elbet. Ama adı...

6) ÖLEN ÖLÜR, KALAN KİMDİR?

Bugün, bilginin mutlak olmadığını kanıtlamaya hiç gerek yok, kimse tersini düşünmüyor zaten. Kendi sözlerine bile fazla inanmı-

54) Hegel, *Phenomenology of the...*, s. 340.

yor insanlar. Yapacak işleri var.[55] Öyleyse Hegel neden hâlâ ilgilendiriyor bazılarını?[56]

Belki şunun için: Auschwitz-sonrasında yaşıyoruz. Ölüm, büyülüyor ve uyuşturuyor bizi. Bakmadan edemiyoruz ve bakınca sarsılmıyoruz. Okuduğumuz gazetelere benzedik.

Kojève de böyle düşünmüş olabilir, Marx'ı Hegel'le tamamlama çabasına girerken. Marx, ölümün hakkını vermiyor, yokluğa pay tanımıyor.[57] Sadece yaratışı düşünüyor, yok etmekten, yok olmaktan hiç söz etmiyor. Böyle düşünmüş olabilir. Şunu da düşünmüş olabilir: Marx, tarihte dökülen kanı açıklıyor, evet. Ama bu kanın *aşırlığını* açıklamıyor.[58] Aslan acıktığı için öldürür, kaplan acıkmadığı için: Marx'ın ormanında kaplanlara rastlanmıyor. Marx, *fazlalığın* da hakkını vermiyor. Aşırılığı sadece ekonomik artığa, artık değere indirgiyor, başka artıklardan hiç söz etmiyor. Her şeyi bilen, yine de elektrik telini sanığın orasına bağlamadan edemeyen sorgu elemanından hiç söz etmiyor. Daha neşeli aşırılıklar da var, hepimizin bildiği, ama burada değinemeyeceğimiz aşırılıklar. Sonra kir var, pislik içinde hazla kıvrananlar var. Böyle düşünmüş olabilir. Marx fazla ince, fazla uygar, fazla sağlıklı demiş olabilir. Şunu da demiş olabilir: İnsanın sadece beyinden, ellerden ve mideden ibaret değil, yüreğin ve bağırsakların da hakkını vermeli.[59] Bunları düşünmüş olabilir Kojève, Marx'ı Hegel'in içine alma çabasına girişirken.

* * *

55) "Ya işsizler?" diyor Vrankovich, han avlusunda iğrenç erik rakısını yudumlar ve karşı duvarın dibinde çömelmiş bekleşen Karadağlı köylülere bakarken.

56) "Bu da nerden çıktı? İlgilenen kim?" diyor Vrankovich, fırıncının kızına göz kırparak.

57) Macaristan'da kültür bakanlığına bağlı bir yayınevinin yayımladığı *The New Hungarian Quarterly* dergisinin İlkbahar 1972 tarihli sayısında, Ivan Vitany adlı yazarın "İdeolojik Bir İtiraf" başlıklı yazısında şu sözler yer alıyor: "Son yıllarda Marksist felsefe ve ideolojinin (ya da buna ne diyeceksek) önemli hatalarından biri, ölüm yokmuş ya da bizim için önemsizmiş gibi davranmak olmuştur. Biz öldükten sonra da sosyalizmin kuruluşunun devam edeceği düşüncesi bizi rahatlatmalıymış –bir politikacının böyle dediğini hatırlıyorum." İşte, revizyonist bir ülkenin sosyal emperyalist bir dergisinde devlet kapitalisti bir yazarın burjuvaca düşünceleri. Ama herhalde dergi o kadar sosyal emperyalist değilmiş, çünkü kapakta bu yazının adı geçmiyor, sadece kapak içindeki 'içindekiler' bölümünde ilan ediliyor.

58) Tabii bu, dökülen kanın aşırı olduğunu düşünceler için. Yetersiz bulanlar da olabilir. Örnekse Vrankovich: "Az bile!" diyor, fırıncının uzaklaşan kızının ardından bakar ve kızarmış yanağını oğuştururken, "az bile!"

59) "Ya ayaklar?" diyor Vrankovich, şişedeki son damlaları da bardağına dökmeye çalışırken, "Ya öbürü? Ayakların hatta dizlerin de biraz üstünde olan? Ha! Ayakların açısından bakıldığında o bile üstte, yukarda kalıyor! Ayakların durumunu siz düşünün artık!"

Hegel, bilgiyi ölümün hizasına yerleştirir. Gerçek bilgiye, mutlak bilgiye ancak negatifin emeğine katlananlar ulaşabilir. Mantıksal ilerlemede, baş döndürücü, iç bulandırıcı bir boşluk vardır hep. Hegel'e göre, yokluğun çekişidir bu, olmamanın yerçekimi. Hegel için bilgi, her zaman uçurum bilgisidir:

> Tin'in hayatı, ölümden kaçınan, tahribatı dışarda bırakan bir hayat değildir; ölüme katlanır tin, ve ölümde sürdürür varlığını. Ancak bütünüyle parçalandığı, dağılıp gittiği zaman kendi hakikatine kavuşur. Biz, bir şeyin sahte olduğunu, önemsiz olduğunu, bir hiç olduğunu öne sürer ve onunla işimiz bittiği için hemen başka bir şeye geçeriz. Tin böyle yapmaz, negatife sırt çeviren bir pozitif değildir o. Tin'in büyük gücü de buradan gelir: Negatifin yüzüne çekinmeden bakabilmesinden ve yuvasını negatifin içinde kurabilmesinden gelir.[60]

Ölüm, bilgiye her aşamasında destek olur. Önce, doğumunda: İnsan ancak ölümü göze alarak İnsanlaşabilir. İnsan, öz-bilinç demektir. Hegel'e göre öz-bilinç (mutlak bilginin ilk biçimi) ancak iki insan arasındaki ölümcül bir 'tanınma savaşı'nda kendi 'nesnel hakikati'ni kazanabilir. Hayvanlarda da bulunan 'benlik duyusu'nun 'benlik bilinci'ne sıçrayabilmesi için, insanın kendi hayvan varlığını, canlılığını olumsuzlayabilmesi gerekir. Efendi haline gelen ilk insan, savaşta ölümü göze alarak kendi 'verilmiş varlığı'nı yadsımış, özgürlüğü bir gerçeklik haline getirmiştir. Eğer *kavramsal bilgi* (anlama) kölenin uzun ve sabırlı emeğinin ürünüyse, bunda efendinin ölümü göze almasının da payı vardır. Karşısındakini köleleştirerek emeğin ve bilginin 'katalizör'ü olmuştur.

Bilgi, ölümle ilerler. Canlı varlıklar ancak göçerek bilgiye geçerler, bir kavram haline gelirler. Kant'ın cebinden gerçek 100 lirasını aldığımız zaman geriye 'yüz lira' kavramı (ya da sözcüğü) kalır. "Köpek kavramının gerçek *köpekten* koparak 'Köpek' sözcüğünde cisimlenebilmesi için," diyor Kojève, "başka bir deyişle, köpekle ilgili kavramsal ya da söylemsel *bilginin* gerçekleşebilmesi için, gerçek köpeğin ölmesi ya da Geçmiş haline gelmesi gerekir." Şu anda önümüzde olan şeyin, kavramı değil kendisi vardır. Ancak İsa'nın öldürülmesiyle Hıristiyanlık bir din: bir kavram haline gelebilmiştir.

---

60) Hegel, *Phenomenology of the...*, s. 93.

"Minerva'nın baykuşu ancak karanlık çökünce uçmaya başlar": Tarihin bilgisi de ancak tarih sona erince mümkün olur. Tin'in tarihi tam olarak anlayabilmesi, tam olarak kendinin kılabilmesi için, tarihin tin'de ölmesi, sönmesi gerekir. Eylemin (Savaşın ve Emeğin) gerçek anlamı, bir gün savaşın ve emeğin sona ermesidir: İnsanlar, savaşların ve yorucu emeğin sona ermesi *için* savaştılar ve çalıştılar: Ama bu *amaç* ancak savaş ve emek sona erdiğinde anlaşılabilir.

Ölüm, mutlak bilginin kaydının tutulmasına da eşlik eder. Filozof, ancak kendi somut ve tikel toplumsal varlığını: kişiliğini çiğneyebildiği için Bilge haline gelmiştir. Ancak kendi empirik ve bireysel sesini susturabildiği için evrensel sesi yakalayabilmiştir. "Bilge," diyor Kojève, "ancak ölümden *kendi ölümü* olarak söz edebildiği ölçüde Bilimden *kendi Bilimi* olarak söz edebilir. Çünkü *Fenomenoloji*'den *Mantık*'a geçerken Zamanı *tümüyle* yok eder Bilge –Zamanı, yani Tarihi, yani kendi gerçek ve özgül insanlığı."

Ama kişiliğin arkada bırakılmasının da kişisel bir görünümü vardır. Kojève devam ediyor:

> Hegel bunu kendisi de çok iyi biliyordu. Ve daha 1802'de anlamıştı. Çünkü bu tarihte yazdığı *İnanç ve Bilgi*'de şunları söylüyor: "Sonsuzun düşüncesi ve sezgisiyle yüzleşildiği anda, *sonluluğun, duygusallığın, bir şey olmanın* varlığı da hakiki İnancın içinde eriyip gider. Öznelliğin bütün ateşböcekleri, bu her şeyi yutan alevin içinde yiter. Öyle ki, bu kendini-vermenin ve yok olmanın *bilinci bile* yok olur gider." Hegel bunu biliyor ve söylüyor. Ama bir mektubunda, bu bilginin ona pahalıya mal olduğunu da söylüyor. Yirmi beş ve otuz yaşları arasında yaşadığı bir toptan çöküntü döneminden söz ediyor. Bu, "bütün varlığını yeteneklerini felce uğratan bir Hipokondrik depresyondu" ve nedeni de mutlak Bilginin koşulu olarak *Bireysellikten* -yani, insanlıktan- vazgeçme zorunluluğunu bir türlü kabul edememesiydi. Ama sonunda bu 'Hipokondria'yı aştı. Ölümün bu nihai kabullenişinin ürünü olan 'Bilim Sistemi'nin birinci bölümünü birkaç yıl sonra yazdığında, var olan ve geçmişte var olmuş her şeyle barışmıştı: Dünyada artık yeni bir şey olamayacağını ilan ediyordu çünkü.[61]

Benzer bir deneyi 65 yıl sonra da Mallermé yaşayacaktır: "Dünyada her şey, sonunda bir kitaba girmek için vardır," diyen Mallarmé.

* * *

61) Kojève, *a.g.y.*, s. 167.

Ölümden söz edecektik, ölümü kabullenip de *sağ kalan* kişilere takıldık. Hegel de Mallarmé de aslında ölmediler çünkü, bu *kabullenişten* sonra uzun bir süre daha yaşamaya devam ettiler. Yaşlandılar.

Hegel, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde, hakikati, 'bir kişinin bile ayık olmadığı bir Dionysos cümbüşü'ne benzetir: Ancak kendinden (vaz)geçen kişi doğruya ulaşabilir. Belki. Ama sonrası tatsız olmalı: Sabahın çiğ ışığında, akşamdan kalma kişiye her şey yavan ve sıkıcı gelir. Dünya kendi müsveddelerinden birine, en aceleyle çizilmiş olanına dönüşmüş gibidir. Belki o zaman akşamı gerçekten bekleyebilir insan.

Hegel'i Kojève'in bu derslerinden öğrenmiş olan Georges Bataille, *İç Deney*'de şöyle diyor:

> Küçük, komik bir özet. Hegel'in sınıra, en uçtakine dokunmuş olduğunu sanıyorum. Henüz geçti ve çıldırmak üzere olduğunu düşünüyordu. Şunu da düşünebiliyorum: Hegel, kaçmak için kurmuştu sistemini... Sonuç olarak, Hegel *doyuma* ulaşır ve sınıra, uca sırtını döner. *İçindeki bekleyiş, yakarış, ölmüştür.* İnsan kurtuluşu arasa da aramasa da yaşamaya devam eder, emin değildir, yakarmaya, beklemeye devam etmek zorundadır. Ama Hegel kurtuluşu daha yaşarken elde etti, bekleyişi öldürdü, *kendini iğdiş etti.* Ondan geriye kalan, bir küreğin sapıydı sadece: Modern bir insan. Ama kendini iğdiş etmeden önce hiç kuşkusuz en son sınıra dokunmuş, yakarışı tanımıştı: Belleği, algılanmış uçurumu geri veriyordu ona, *silmesi, iptal etmesi için!* Bunu sistemde yaptı.[62]

Sistem, 'diyalektik', ölümün iptal edilmesi, aşılmasıdır. Bir jestle sistemin içine soktuğu ölümü, aynı jestin devamıyla dışarı atar Hegel: Kitapta kimse ölmemiş, ölenlerse kitaba geçmemiştir.

Baştan alalım, hızla geçmek üzere.

Öz-bilinç, ancak köle-efendi diyalektiğiyle mümkündür; başka bir deyişle, sonradan efendi olacak insanın ölümü göze almasıyla. Ama diyalektiğin sürmesi için ölümün *sadece göze alınması* gerekir: Gerçek ölüm gerçekleşmemelidir:

> Ne var ki bu ölüm sınavı, hem sınavın kendisinden çıkması beklenen hakikati, hem de benlik bilincinin kesinliğini ortadan kaldırır. Çünkü nasıl hayat bilincin doğal 'pozitifliği' (varlığı –çev. n.) ise, ölüm de bilincin doğal 'negatifliği'dir (olmaması –çev. n.). Eğer

62) Bataille, *Inner Experience*, New York, 1988, s. 43.

ölüm gerçekleşirse, bilinç de fiili olarak tanınma imkânından yoksun kalır.[63]

Çünkü taraflardan biri (veya ikisi de) ölürse, evrensel ve türdeş devlete doğru ilerleyecek olan savaş ve emek süreci başlayamaz. Öykü daha baştan sona erer. Hegel'in kendi çağının modernist edebiyatını çok sevmediğini biliyoruz: Öykü, başı, ortası, sonu olan bir öykü olmalıdır: Devam etmeli ve bitmelidir.

Hayatın, yani aklın kurnazlığıdır bu: İki kişi sürer ortaya, ölümü göze alabildiklerini sanan, ölümcül ve kavgaya tutuştuklarını sanan. Ama ikisinin de ölmesine izin vermez. Hayatın anlamı ancak ölümde açıklanır, ama ölen kişi bu ölümde hazır bulunmalıdır: Seyirciler arasında.

Hegel belki modernist edebiyatı sevmiyordu, ama edebiyatı çok seviyordu. Belki de *Fenomenoloji*'yi bir temsil olarak düşünmek gerekir.

Feodalizmde sınıf ruhunu betimlediği bir bölümde şöyle diyor:

> Varoluştan bu vazgeçiş, ölümdeki gibi tam ve kesin olduğunda, fedakârlığı yapanın bilincine geri dönmez. Sadece vardır bu vazgeçiş: Ama vazgeçişin öz-bilinci, vazgeçişi yapan kişiden sonraya kalmaz, bağdaştırılmamış karşıtlığa göçer sadece. Öyleyse bireyselliğin gerçek feda edilişi, ancak kendini ölümdeki kadar kesin ve tam olarak veren, ama yine de kendini bu vazgeçiş içinde bile sürdüren kişinin durumunda söz konusu olabilir.[64]

Pasajın bağlamı, bağımsızlığına düşkün, bireyci feodal ile merkezi devlet arasındaki ilişkidir. Eğer prens gerçekten kendini devlete feda etmek istiyorsa, diyor Hegel, kendinden vazgeçmeli, ama bunu intihar biçiminde değil, tüm varlığını devlete adayarak yapmalıdır. Devlet gereğini yerine getirecektir. Prens, kendi ölümünü Kral'ın sarayında oynanan bir temsilde seyredecektir. Hem oyuncu, hem seyirci. Hem ölü, hem canlı. Büyük uzlaşma!

Klasik romanların bu en güzelinde, kazada ölenlere yer yoktur. Fedakârlık konusunu aşırı ciddiye alanlara da yer olmadığını görüyoruz. Kojève, *Fenomenoloji*'deki Stoacılık ve Kuşkuculuğu tartışırken bunu açıkça, fazla açıkça ortaya koyar: Stoacılık, kölenin ilk ideolojisidir. Gerçek durumuna, köleliğine, gerçek hayatta karşı çıkamayan köle, ona düşünsel olarak karşı çıkar: Ruhunun özgür olduğunu söylemeye başlar. Ama bu gevezeliktir. Ve gevezelik de sonun-

63) Hegel, *Phenomenology of the...*, s. 233.
64) Hegel, *a.g.y.*, s. 529.

da insanı sıkar. O zaman Stoacılık da Kuşkuculuğa dönüşür. Köle, durumunu olumsuzlamaya başvurur: Sadece kendi gerçeğini değil, başka gerçekleri de tartışma konusu yapar, hayatla alay eder, kuşkularını ortaya döker. Ama bu da soyut, 'sırf sözel' bir olumsuzlamadır. Burada da fazla kalınamaz, çünkü dünyanın ve başka insanların varlığını ve değerini reddeden insan neden yaşamaya devam etsin? Öyleyse kuşkucu-nihilizmi ciddiye almak, intihar etmek demektir: Eylemden, hareketten -ve dolayısıyla- hayattan kesin olarak vazgeçmek. *Ama işte bu radikal kuşkucu, Hegel'i hiç ilgilendirmez*, çünkü intiharın tanımı gereği, intihar eden insan kaybolur, varlığı sona erer, sonuçta insan olmaktan, tarihsel evrimin taşıyıcılarından biri olmaktan çıkar. Ancak *hayatta kalan* nihilist, Hegel'in ilgisini çeker.[65]

Vrankovich nihilist değildi, hayatı seviyordu, ama fazla kalamadı. Üstelik onursuz bir sondu onunki. (Bazı mektuplardan öğreniyoruz, Avustralya PTT'sinde bugüne kadar bekleyen mektuplar bunlar. Fırıncının kızının yazısına benziyor, ya da belki papazın karısının. Özetle: O gün Vrankovich'in canı sıkkındır, çünkü sevgili dostu Kierkegaard'ı incitmiş, küstürmüştür. Ama kabahati yoktur aslında: Sadece Danimarkalı filozofun o yoğun içselliğinin içe dönüklüğünün, ergenlik çağından kalma bazı alışkanlıkların 'ruhsal türevi·ya da yüceltilmesi' olup olamayacağını sormuştur. Böylece tek dostunu da yitirdikten sonra, yollarda dalgın dalgın yürümektedir. Bu noktada, bir sokak çatışmasıyla karşılaştığı anlaşılıyor: Bazı göstericiler, kendilerini durdurmak isteyen polislere karşı direnmektedir. Polislerden birinin fena tartaklandığını gören Vrankovich hemen yardıma koşar -üzgündür çünkü, arkadaşının haksızlığıyla birlikte bütün haksızlıklara karşı da isyan duyguları içindedir- polisi göstericiler elinden almaya çalışır. Ama Vrankovich'in de göstericilerden biri olduğunu sanan başka bir polis arkadan gelerek tüfeğinin dipçiğini Hırvat filozofun kafasına -evet, kafasına- indirir. Vrankovich düşer, sonra kaçmayı başarır. O akşam, handa erik rakısını içerken birden fenalaşır. Orada ölür. Bu dünyanın bütün Vrankovich'leri gibi geriye pek bir şey bırakmamıştır.)

* * *

Ölümden söz edilebilir, ama ancak yaşarken. Sessizliği seviyorum diyen kişi de çoktan sessizliği bozmuştur.

---

65) Kojève, *a.g.y.*, s. 54.

SELÂHATTİN HİLÂV VE SARTRE ÜZERİNE

*Aliş Sağıroğlu**

SİNOPSİS

Selâhattin Hilâv ve Sartre ilişkisinin boyutlarını kavramak için, Hilâv'ın bir grup Türk aydınıyla birlikte gelenekçi Marksist çevrelerle yaptığı tartışmaları kavramak gereklidir. Klasik Marksist şemanın Türkiye'yi anlamak için yeterli olmadığını savunan, çözüm arayışına giden yolda yine Marx'ın kendi zenginliğine başvuran, ATÜT analizlerini Türkiye'ye tanıtan bir çevrenin üyesidir Hilâv. Sartre ise Diyalektik Aklın Eleştirisi[1] *adlı yapıtında Marksizm'in yeni bir formülasyonunu öne sürer; özel ve tikel olanın Marksizm'de daha iyi kavranması gerektiğini savlar. Hilâv'ın savunduğu tezler de Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olan Türkiye'nin özel bir tarihe sahip olduğu ve kendi*

*) Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1) Jean -Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1985 (toplam 1390 sayfa).

istisnai çözümlerini gerektirdiği yönündedir. Sartre'ın tezleri de bu görüşü desteklemektedir ve Hilâv, belki vaktinden çok erken bir tarihte, kendi ülkesinde bile gerçekten çok az okunmuş Diyalektik Aklın Eleştirisi'ni *Türk okurlarına tanıtmıştır...*

SELÂHATTİN HİLÂV VE 60'LI YILLAR

Selâhattin Hilâv'ı felsefeci olarak sunmak gerekseydi, onu yine kendi sözleriyle tanıtmak isterdim. Bakın Hilâv, Nusret Hızır için ne yazmış: "...Felsefe yazıları, düşünceye ve bilgiye adanmış ömür boyu çalışmanın ürünlerini kapsıyor. Gösterişten, modalardan, aldatıcı güncellikten uzak, gerçek bir felsefecinin verimi; düşünceye ve kültüre ilgi duyan okurun tatla okuyacağı, yararlanacağı bir kitap ve çağdaş Türk düşüncesinin kilometre taşlarından biri." Bu satırlar Nusret Hızır'ı olduğu kadar Hilâv'ı da eksiksiz biçimde betimliyor.[2]

'Gösterişten, modalardan, aldatıcı güncellikten uzak' kelimelerinin üzerinde özellikle duralım. Bu ifadeler, Hilâv'ın yaşadığı yılların genel problemlerine yapılan bir gönderme olarak okunabilir. Aslında dile getirilen, 60'lı yıllar sonrasında düşünce dünyamızı belirleyen, hazır şablonların ve yüzeysel olarak kavranmış ithal düşüncelerin egemenliğine bir tepkidir. Hilâv, az sayıdaki Türk aydınıyla beraber, aktarma reçetelerle akıl yürüten çevrelere karşı savaş açmıştı. Bu tartışmaların Türkiye'de sol düşüncenin yaygınlaştığı bir dönemde yapıldığını da ayrıca vurgulamak gerekir. Marksizmin gelenekçi ve şematik bir yorumunun, tüm sosyal gerçekleri açıklamak için kullanıldığı ve henüz Sovyetler Birliği'nin olanca haşmetiyle ayakta olduğu yıllardır bunlar. Bu dönemin özel tartışmalarını yansıtmak adına yine Hilâv'dan yararlanıyorum:

> ... ATÜT'e karşı duyulan ilgi bu çeşit teorik bir arayışın yanı sıra aslında Türkiye Sosyalist akımının pratikteki aksaklıklarının gözlemlenmesinden ve Türkiye gerçekleri ile klasik şemaların uzlaştırılması konusunda güçlük çekilmesinden doğmuştur. Türkiye toplumunun geçmişini ve bugününü Marksist kaynaklara inerek ve Marksist metodu kullanarak bilimsel açıdan incelemek konusunda, ATÜT'ün yararlı bir varsayım olduğu düşünülmüştür."[3]

2) Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 213.
3) Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s.154.

Selâhattin Hilâv, Kemal Tahir, Sencer Divitçioğlu ve İdris Küçükömer gibi yazarların çalışmalarında dile gelen bu bakış açısı, bence güncelliğini hâlâ korumaktadır. Sorunu ikiye ayırabiliriz: 1) İçinde yaşanılan ülkenin kendine has tarihi ve toplumsal yapısını dikkate almak ve bu anlamda Marksizm'in klasik yorumundan uzaklaşan eleştirel bir yaklaşımı savunmak. 2) ATÜT'ün, bu ihtiyaçlara gerçekten cevap verecek bir teorik model oluşturup oluşturmadığını irdelemek. Kanımca ATÜT tartışmaları, özellikle birinci madde açısından düşünce hayatımıza katkıda bulunmuştur. Bu anlamda Selâhattin Hilâv'ın da içinde bulunduğu grubun, henüz çözüme kavuşmamış olsa da bu tartışmayı başlatması önemle hatırlanmalıdır. Örnek olarak Selâhattin Hilâv'ın, son zamanlarda gündeme çıkan 'sağın sol, solun ise sağ' olduğu tezini, daha iyi anlamamıza olanak verecek ilginç satırlarını aktarıyorum:

> ... toplumun temelini teşkil eden üretim ilişkileri köklü bir değişikliğe uğratılmadan, bir milletin ekonomik ve sosyal hayatının, bir yaşama ve zihniyet biçiminin değişebileceğini umut etmek bir hayalden (gerçekleşmesi imkânsız ham bir hayalden) ve aldatmacadan ibaret kalmıştır. Ve yine bundan ötürü, Türk toplumunun fikri (İdeolojik) dünyasında 'ileri-geri', 'devrimci-geri', 'dindar-dinsiz', kavramları, belki de başka hiçbir toplumda rastlanmadık ölçüde karmakarışık olmuş ve kimi zaman, Batı'daki anlamlarının tam tersini dile getiren karşıtlıklar haline dönüşmüştür.[4]

Bu ifadelerden yola çıkarak 'sağın sol, solun ise sağ' olduğu tezinin ilk sahibinin Selâhattin Hilâv olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz. Bir farkla: Hilâv açısından bu, en son tahlilde ithal düşüncelerle yürüyen Türk aydınları nezdinde oluşan bir yanılsamadır. Eleştirel bir tespittir. Hilâv'ın, solun ve sağın gerçek işlev ve konumlarından şüphe ettiğini söylemek haksızlık olur.

Türk solu açısından, Selâhattin Hilâv'ın zihin karışıklığı yılları olarak adlandırdığı bu dönem aslında zorunluydu. Elbette Hilâv, fikri bulanıklık konusunda haklı. Fakat bu durum, solun o tarihlere kadar kitlesel bir varlık gösterememesiyle ve tarihi dinamiklerle ilişkilendirilebilir. Sol[5] basit anlamda, kendi iç tartışma ve eleştiri geleneğini yaratacak zamana henüz sahip olmamıştı. 1930'lu yıllarda ya-

4) Selâhattin Hilâv, *Türkiye Defteri*, Sayı 7, Mayıs 1974.
5) Bu değerlendirmeleri sağ için de geçerli saymak gerekir.

pılan eğitim reformlarının ürünü olan aydınlar kuşağı yeni doğuyordu. Bu yeni kuşak birçok anlamda ilkleri gerçekleştirecek ve ilkleri deneyecekti. Gerek sayısal olarak, gerek batı düşünce sistemlerine aşinalık açısından, bu grup öncekilerle kıyaslanamayacak imkânlara sahipti. Deyim yerindeyse, imparatorluk elitlerinin fikri ve fiili etkisi sona eriyordu. Her şeyi yeniden öğrenmek ve değişen parametreleriyle dünyayı yeniden yorumlamak gerekecekti. Bu tür doğuş dinamikleri taşıyan bir kültür alanının, kaosu içinde barındırmasını eşyanın tabiatından saymak gerekir.

Öğrenmek, yeniden düşünmek demiştik. Bu aktarmak ve incelemek de demektir. Çeşitli yönlerden gelen etkiler ve bilgiler, sıçramalar gösteren, henüz kendi iç tarihini yazamamış bir genç düşünce ortamından bahsediyoruz. O dönemin ruhunu hissetmek açısından, Selâhattin Hilâv'ın aşağıda göz atacağımız Sartre üzerine makalesi, kanımca yetkin bir örnektir.

SELÂHATTİN HİLÂV'IN SARTRE OKUYUŞU[6]

Hilâv'ın, *Felsefe Yazıları'nda*, Sartre'ı nasıl sunduğunu beraber okuyalım: "Uyandırdığı büyük ilginin kaynağını, *kavranması hayli güç felsefi düşüncelerinden çok*[7] bu düşünceleri kaynak alan edebiyat ürünlerinde ve eyleminde gerçekleştirdiği külyutmaz ve eleştirici tutumda, yürekli ve içten davranışta aramak gerekir."[8] Bu yazıda Sartre'ın düşüncesini nasıl ele aldığına kısaca değinmekte fayda var:

Sartre, I. Dönem:

Hilâv öncelikle, Sartre'ın düşüncesinin kaynağında Hegel, Husserl, Heidegger ve Marx'ın bulunduğunu hatırlatıyor. Husserl'in fenomenoloji yöntemini uygulayan Sartre açısından, varlığın ne olduğu sorusu önemlidir. Düşüncelerini *Varlık ve Hiçlik*'te[9] 1943 yılında

6) Yazının ilk paragrafında yer alan Sartre alıntısının sayfa numarası, elimdeki 1985 baskısıyla uyuşmuyor. Alıntı, 1985 baskısında s. 29 değil, s. 21 olmalıydı. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1985 (toplam 1390 syf.)/ Selâhattin Hilâv, "Sartre'ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 200, Yapı Kredi Yayınları, 1995.

7) İtalikler bana ait.

8) Selâhattin Hilâv, "Sartre'ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 200, Yapı Kredi Yayınları, 1995.

9) Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1976.

açıklayan Sartre, iki temel varlık kategorisi ayırt eder: 1) 'Kendinde olan' yani dış gerçek, maddi olan, maddesellik ve 2) 'kendisi için' yani bilinç, her yönüyle canlı ve somut birey. Sartre bu iki varlık türünün sürekli olarak çatışma halinde olduğunu söylüyordu. İnsan, içinde bulunduğu gerçeği sürekli olumsuzlayan, bu gerçeğe hayır diyen ve onu başka bir yöne doğru aşan bir varlıktı. İnsan bireyi kendine yabancı bir gerçeklik içindedir, bir başına bırakılmıştır. İnsan (kendisi için varlık, bilinç, birey), içinde bulunduğu yabancı ve devinimsiz Dünya karşısında (kendinde varlık, doğa, toplum) yapayalnız kaldığı için boğuntu ve tedirginlik duyar: Bu boğuntu, ister istemez insanı eyleme götürecektir. Hilâv, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki umutsuzluk ve arayış havasında, bu düşüncelerin ilgi çekmesinin şaşırtıcı olmadığını söylüyor. Sartre'ın, bireyin yaşantısı sorununa eğilen düşüncesi, toplumsal sorumlulukları da göz ardı etmiyordu. Sartre 1946'da yayınlanan *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı kitabında bu ilişkileri göz önüne serdi ve kitap Sartre'ın kısa sürede büyük bir ün kazanmasına yol açtı.

Sartre, II. Dönem[10]

Makalenin bu son dilimi, Sartre ve Marksizm ilişkilerinin irdeleniyor olması açısından bizim için özellikle dikkat çekici. Selâhattin Hilâv'ın düşüncesine yaptığımız yolculuğa devam edelim:

Hilâv, kuşkusuz Sartre'ın ikinci döneminin en önemli eserinin, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* olduğunu belirtiyor. Kendi kaleminden okuyalım: " ... yöntem sorunu bu açıdan çok önemliydi. Sartre, bu bölümde, Marksizm'in tarih ve toplum gerçeklerini, sınıf gerçeğini ve çatışmalarını çok iyi açıkladığı halde, tek kişiyi, bireyi ve onun somut yaşantısını gerektiği gibi ele almadığını ileri sürüyordu. Sartre'a göre, Marksizm'in diyalektik yöntemi ve tarih anlayışı, ayrıntıları ve özel durumları kendi özgün boyutları içinde ele almıyor, genel bir kalıba, soyut bir şemaya indirgiyor, böylece, bireysel ve somut gerçekler gerektiği gibi göz önüne serilmiyordu. Ama bu durum, Marksizm'in özünden gelen bir eksiklik ve çarpıtma değildi; Marksizm'in belli koşullar altında dogmatik ve kalıpçı bir duruma düşmesinin, kötü uygulanmasının bir sonucuydu. Yani, Marksizm,

10) 1. ve 2. dönem ara başlıkları bana aittir. Makalenin aslında metin içinde belirtilmiştir.

bireyi, somut durumları açıklayacak biçimde kullanılabilirdi ve bu olanağı kendi içinde taşıyordu. Zamanımızın felsefesi olan Marksizm, bu yönde gelişecek ve zamanımızı belirleyen koşullar ortadan kalkmadıkça, çağımızın genel, geçerli, kapsayıcı ve yaratıcı felsefesi olarak kalacaktı... Böylece Sartre, kendi çıkış noktasından ve kendine özgü yöntemle, somut gerçekliğe daha fazla yaklaşıyor; Marksizm'le arasındaki bağları pekiştiriyor ve bireyle (kendisi-için varlık), dış gerçek (kendinde varlık) arasındaki ilişkiyi daha elle tutulur bir çerçeve içinde inceleyerek genel bir tarih ve praxis (insan etkinliği, insanın kendini ve tarihi yaratması eylemi) felsefesine ulaşmaya çalışıyordu."[11]

Hilâv, Sartre'ın görüşlerinin, bağımlı ve karanlık bir iktidarın egemen olduğu 1950-1960 yılları arasında Türkiye'de de etkili olduğunu belirtiyor. Ona göre bu, yönünü iyi belirlememiş bir başkaldırı ihtiyacının, Sartre'ın temel kavramları anlaşılmadan Sartre üzeriden ifade edilmesidir. 1960'lı yılların ardından güçlenen Marksist düşünceninse, genellikle Sartre'ın çalışmalarından etkilenmediğini belirtiyor ve devam ediyor: "Sartre felsefesi gerçekten özümsenmiş olsaydı, çoğunlukla görüldüğü gibi, daha sonraki yılların kaba ve dogmatik Marksizm anlayışına düşülmezdi."[12]

Hilâv'ın yazısının sonunda yaptığı değerlendirmelerin son derece iyi görülmüş olduğunu düşünüyorum: "Sartre felsefesinin, çağımızın en canlı, en çelişmeli sorunlarıyla hesaplaşmaya çalışan bir bilgelik; bir teori ve pratik birliği çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bireyin, birey olarak özelliklerinin ve boyutlarının üzerinde önemle durulması ve toplumsal-tarihsel gerçeklerin gözden kaçırılmaması; sorumluluk ve eylem, her türlü baskı ve yabancılaşmaya karşı savaş bu felsefenin temelleri. Sartre'ın felsefesinden, Marksizm'e olan ilişkisi ve oranı açısından söz edilebilir. Başka bir deyişle, Sartre felsefesi, Marksizm'e göre konumlanmıştır, belirlenmiştir; ancak onun aracılığıyla gerçek anlamı içinde kavranabilir ve değerlendirilebilir, denebilir. Ama buna karşılık Sartre'ın felsefesinin genel gelişimine baktığımız zaman, bu felsefenin Marksizm'e yönelttiği olumlu eleştiriler dolayısıyla, Sartre felsefesine göre, yani ona oranla bir Marksizm'den

11) Selâhattin Hilâv, "Sartre'ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri", *Felsefe Yazıları* içinde, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul,1995, s. 202.
12) Selâhattin Hilâv, "Sartre'ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri", *Felsefe Yazıları* içinde, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul,1995, s. 203.

söz etmemiz de zorunlu oluyor. Başka bir deyişle, Sartre'dan önceki Marksizm'le Sartre'dan sonraki Marksizm birbirinden hayli farklıdır. Düşünce ve eylem açısından böyle bir ilişki içinde yer almak, çağdaş düşünürlerin pek azına nasip olan bir durumdur."[13]

SARTRE'I OKUMAK

Selâhattin Hilâv'ın Sartre'la kurduğu ilişkiyi kavramak adına, elbette Sartre'ın kendisine de başvurmak gerekir. Sartre şaşırtıcı ve çok yönlü bir düşünürdür. Kuşkusuz onu tanımak, ister istemez romanlarını, oyunlarını, edebiyat eleştirilerini, politik aktivizmini ve felsefi eserlerini, bütünlük içinde beraber ele almayı gerektirir. Kendimi sınırlamak ve Sartre'ın bütün düşüncesinin yeniden irdelendiği teorik bir yapıt olarak ayrı bir yere sahip olan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde beliren bazı sorunlara yoğunlaşmak istiyorum. Ama ilk olarak bu yapıtın değerini vurgulamak ve kendisinden alınacak dersler olduğunu da hatırlamak gerekiyor.

Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde sorduğu soruların tümü cevaplarını açık olarak bulamamışsa da, değerlerini, tazeliklerini ve günceliklerini her zamankinden çok koruyorlar. Yapılmak istenen, ne az ne eksik olarak, Marksizm'i 21. yüzyıla taşımak olarak adlandırılmalıdır. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, bu anlamda, tarih ve politika felsefesi öğrencileri için bulunmaz bir hazine niteliğindedir. Sartre ayrıca kitapta psikoloji, antropoloji ve edebiyat öğrencilerini de ilgilendirebilecek dikkat çekici tezler ileri sürüyor. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, bir anlamıyla da yapısalcılığa karşı verilmiş bir yanıt olarak okunabilir. Sartre'ın teorik örgüsünü kurmak için sık sık başvurduğu somut örneklerin zenginliği ve detayların analizinde gösterilen incelikse, başka bir olumlu nokta. Kitap, sadece bu yönüyle bile 20. yüzyıl çalışmaları açısından bir kaynak niteliği taşıyor. Sartre bütün bu yönleriyle, ister istemez Avrupa düşüncesinin belli bir momentumunu başarıyla temsil ediyor. Sartre'ın da mirasçısı ve sürdürücüsü olduğu Heideggerci geleneğin, bugün hâlâ Batı'da son derece etkili olduğunu hatırlatmaya sanırım gerek yok. Sartre'ı okumak, işte bu nedenlerle güncel politikanın altında yatan gizil güçleri tanımak ve Doğu-Batı ilişkilerini tartışmak için araçsal bir değer taşıyor.

---

13) Selâhattin Hilâv, "Sartre'ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri", *Felsefe Yazıları* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1995, s. 204.

Diyalektik Aklın Eleştirisi, Marksizm'le ilgili Sartre'ın özgün bir katkı denemesi olarak konumuzu oldukça yakından ilgilendiriyor. Selâhattin Hilâv'ın da farkında olduğu gibi, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, bitmemiş bir hesaplaşmanın önemli kilometre taşlarından biri. Günümüzde reel sosyalizmin çöküşünden sonra ortaya çıkan dinamikler, gerek Türk solu ve gerekse dünya solu tarafından hâlâ yeterince analiz edilebilmiş, çözülebilmiş değil. Bu anlamda *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin, sonradan ortaya çıkacak sorunları erken anons eden ve bunlara çözümler öneren büyük bir düşünsel çalışma olduğunu belirtmek gerekiyor. Sartre'ın kendi çok katmanlı ve detaylı diliyle ve büyük bir düşünce zenginliğiyle yazdığı kitap, okunması zor ama bir o kadar da gizli ödüller içeren bir yapıt.

Sartre kitabın ilk sayfalarında, felsefe tarihinde yaratıcı anların ender olduğunu dile getirerek söze başlıyor. Ona göre 17. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında felsefenin, üç büyük ânı var. Descartes ve Locke, Kant ve Hegel ve son olarak da Marx. Bu üç felsefe ânı, etkili oldukları dönemde tüm kültürün ve düşüncenin ufkunu oluştururlar. Bu ufuk, söz konusu felsefeleri doğuran tarihsel ivme geride bırakılamadığı sürece, aşılamaz olarak kalır. Sartre saydığı isimler dışında kalan düşünürleri, ideologlar olarak tanımlar. İdeologlar, sadece ufuk oluşturan felsefecileri yorumlamak ve şerh etmekle yetinmektedirler. Sartre, kendisini de bu gruba sokar gibi görünmektedir.[14] Bu değerlendirme, Sartre'ın varoluşçuluğu Marksizm'in bir uzantısı olarak tanımlamayı deneyecek olması nedeniyle önemli ve zemin hazırlayıcıdır. Sartre, Marksizm'i genişletilebilir ve geliştirilebilir, dinamik bir söylem olarak algılar. Fakat bu olumlu Marksizm'i, reel sosyalizmin sorunlu Marksizm anlayışıyla karşılaştırır. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde şöyle yazar: "... Doktrini, deneyin erişiminin dışına çıkardılar. Teori ve pratiğin ayrılması, pratiğin, ilkeleri olmayan bir deneyciliğe dönüşmesine yol açtı. Teori de saf ve donmuş bir bilgi haline dönüştü."[15]

Bu alıntının da gösterdiği gibi, Sartre çoğu zaman Marksizm'in kaba anlayışına yönelik eleştiriler yapar ve Marx'ı Marksistlere karşı tanık olarak gösterir. Fakat zaman zaman Marx'ın kendisinin de bu eleştirilerden payını aldığını düşünmek gerekir. Yazar bu alanda in-

14) Jean -Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1985, s. 21.
15) Jean -Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1985, s. 31.

ce bir denge kurmaktadır. Hitap edilen kitle, esas olarak Marksistlerden oluşur ve kullanılan üslûp son derece dikkatlidir. Buna karşın, Marx'ın kendisine yönelik eleştirilerden metinsel örnekler vermek mümkündür: "Marksizm, burjuvazinin -katışıksız bir ortam öngören, başlangıç ve son noktalarını saptayacak kerterizlerin olduğunu varsayan- ilerleme kavramını eleştirdiğinde ve yok ettiğinde, gerçek zamansallığı yakalamıştı. Ama -hiçbir zaman dile getirmemiş de olsa- araştırmalarından vazgeçmiş ve 'ilerleme kavramı'nı kendi adına devralmayı tercih etmişti."[16] Sartre, tarihin, önceden bilinen belirgin bir ilerleme şemasına uyacağından kuşku duyuyor. Tikel koşulların öngörülemeyen etkilerin özel bileşiminin, tarihsel olayları belirlediğini ve bu anlamda hazır kalıpların somutun açıklanması ve anlaşılması için yetersiz kalacağını düşünüyor. Ne var ki Sartre'ın bu düşüncesi, tarihin kaotik bir akış içinde olduğunu da varsaymıyor. Bütün bu dolayımların, bir bütünselleşme (*totalisation*) içinde anlamlı bir şekilde görülebileceğini, ama bunun için de somutun ve tikelin anlaşılması gerektiğini belirtiyor.

Bu noktada Sartre'ın sık sık kullandığı bütünselleşme kavramı üzerine bazı açıklamalar yapmak yararlı olacak. Sartre bütünselleşmeyi (*totalisation*), ilk defa Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ileri sürdüğü bütünlük (*totalité*) kavramına karşıt olarak kullanıyor. Lukács'daki anlamıyla bütünlük, özne ve nesnenin tek bir ilişkinin tayin ediciliği altında ve beraber anlaşıldığı bir kavram olarak tanımlanır. Açmak gerekirse, bütünlük, 'kapital'in kendisidir ve kapitalist üretim tarzı, kendi krizini çözecek tüm ilişkilerin (nesnelerin ve öznelerin) yaratıcısıdır. Bu elbette, kısmen dairesel bir yorum ve bugünkü bilgilerimiz ışığında dogmatik bir determinizmle (gerekircilik) ilişkilendirilebilecek bir düşüncedir. Kanımca her şeyi içeren bir 'bütünlük', tanım bu kadar geniş tutulduğunda araçsallığını yitirir. Bu tür bir 'bütünlük', özne olarak tasarlanamaz ve yaratıcılığından bahsedilemez.

Sartre açısındansa bütünselleşme, çoğul parçaların bileşiminden oluşan, kendi kendini oluşturan ya da oluşturulan bir sürece işaret eder. Bu durumda bütünselleşme akış olarak, yaşayan insanların etkinlikleri sonucu doğar. Öyle ki, insanların yokluğu durumunda dağılacak, eriyecek bir süreçtir.

---

16) Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1985, s. 77 (dipnot).

Elbette Sartre'ın tartışmalarında bütünselleşmenin nasıl anlaşılacağı ve bilineceği, tartışılması gereken bir sorundur. Belki bu kavrama yaklaşırken, Sartre'ın Heideggerci mirasını hatırlamak ve açığa çıkma (*aletheia*) kavramlarını hatırlamakta fayda vardır. Gerçek insana, kendini açık edecektir, insan onu yaparak, yaşayarak, seçerek, proje oluşturarak bilebilecektir. Yine bütünselleşmenin sorunsalını, Vico'nun *verum factum* (eylem olarak gerçek) ilkesiyle ele almayı deneyebiliriz: Tarihi insanlar yaptığına göre, tarih insanlar tarafından anlaşılabilir. Matematik de benzer biçimde insan tasarımıdır ve bu nedenle insanlar tarafından bilinebilir.[17] Son tahlilde Sartre'ın bütünselleşme analizinin yeterli olup olmadığı konusunda hüküm vermek oldukça güç. Tarihin büyük bir kısmını insanlar, kontrol edemeden ve deyim yerindeyse eylemlerinin sonuçlarını öngöremeden yapmaktadırlar. Bu durumda tarihi yapıyor olmalarından, tarihin onlar tarafından bilinebileceği sonucuna geçmek zor görünüyor.[18]

Sartre'ın bütünselleşme kavramını tartıştığı pasajlardan birini okurlara aktarmak, meseleyi daha iyi görmek açısından yerinde olacaktır. Bütünselleşme kavramını Sartre şöyle sorunsallaştırır: "Eğer diyalektik aklilik (*rationalité*) bir bütünselleşme mantığıysa, nasıl tarih -bireysel kaderlerin kum gibi kaynadığı bir alan olarak- kendine bir bütünselleşme hareketi verebilir? Ve nasıl, bütünselleştirmek için zaten birleşmiş bir ilke olmak gerektiği ya da başka bir şekilde ifade edilirse, sadece eylem halindeki bütünselleşmelerin, bütünleşebileceği gibi garip bir çelişkiye düşülmekten kaçılır?"[19] Başka bir ifadeyle, bireylerin eylemleri bütünselleşmenin nedenini oluştururlar, ama bunlar aynı zamanda bütünselleşmenin sonucudur.

Sartre'ın bu soruya yanıtı, onun da teslim ettiği gibi yetersizdir: "İlk akla gelen ama yetersiz olan cevap şudur ki: İnsanın kendisi bütünselleştirici olmasaydı, kısmi bir bütünselleşmenin taslağı, başlangıcı bile olmazdı. Bütün tarihsel diyalektik, kişisel eyleme dayanır.

---

17) Bu ifadenin, yani 'matematiğin insanlar tarafından anlaşılabildiği'nin matematik felsefesi açısından tartışmalı bir kavram olduğunu belirtmek gerek. Aksinin de savunulduğu bilinmelidir.

18) Sartre bu gibi durumları 'çalınmış praxis' olarak adlandırır. Yani, bir eylemin ilk hedefinden başka bir noktaya gitmesi, bundan başkalarının yararlanmasıdır çalınmışlıktan kastedilen. Abbasilerin Memlukları kullanmaları, ama sonrasında Memluklar tarafından devrilmeleri buna örnek verilebilir. Abbasiler, elbette kendi sonlarını hazırlarken tarih yapıyor ama tarihi bilmiyorlardı. Sartre, kendi analizine rağmen bu tür çalınmış praxis'lerin, tarihin bilinmesi açısından yarattığı güçlük üzerinde durmamaktadır.

19) Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1985, s. 193.

Bu eylemin kendisi de zaten diyalektiktir. Başka bir şekilde söylenirse, eylemin kendisi, bir çelişkinin olumsuzlayıcı (*négateur*) bir aşılması, bir güncel bütünselleşmenin gelecekteki bir bütünlük adına belirlenmesidir. Eylem, maddenin gerçek ve etkin çalışmasıdır."[20]

Burada son cümleye dikkat edelim. Sartre kendisinin de farkında olduğu bir fasit daireden çıkmak için 'madde'yi kullanıyor. Madde kendisini ihtiyaç, dahası nedret, kıtlık (*besoin, rareté*) olarak insana hissettirecektir. Bütünselleşme, tam anlamıyla bütünselleşmenin döngüsel bir tezahürü olmayacak ve bir dış etken kurucu bir rol alacaktır. Yapılmak istenen tarihin kendi kendisini kurması (*totalisation*) gibi öngörüde bulunmak açısından yararlı olamayacak (totolojik –doğru fakat bilgi içermeyen) bir kavramdan kaçmaktır. Nedret kavramı, Sartre'ın analizlerinde bu nedenle önemli bir yer tutuyor. Burada yapılmak istenen, Marx'ta artı değer sömürüsü olarak analiz edilen bir dolayımın, varoluşçu bir analiz açısından tekil bir insanda nasıl tezahür ettiğinin sırlarına ulaşmaktır. Aynı yaklaşım, Marksçı toplum çözümlemeleri ile bireysel insana dayalı varoluşçu okumaları birleştirmek için stratejik bir rol oynayacaktır.[21]

Bu düşüncelerimizi sınamak ve nedretin gerçekten bu tür bir kurtuluş yolu olarak denkleme dâhil edilip edilmediğini görmek için tekrar Sartre'a dönelim: "Her şey kendini ihtiyaç üzerinden açığa vurur: Bu, maddesel varlık olan insanın, parçası olduğu maddesel toplamla ilk bütünselleştirici ilişkisidir. Bu ilişki, ayrılara, aynı manayı yükler (*univoque*)[22] ve içselliğe değindir. Aslında, ihtiyaç sayesinde maddede, olumsuzlanmanın ilk olumsuzlanması ve ilk bütünselleşme ortaya çıkar. İhtiyaç organizmanın içinde bir eksiklik olarak ortaya çıktığı ölçüde bir olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır ve organizmanın kendisini, onun üzerinden kendisi olarak koruduğu ölçüde bir olumlamadır... Bütünselleştiricidir ve iki kere öyledir: Çünkü (ihtiyaç), kendini bütünlük olarak açığa çıkaran yaşayan bütün-

---

20) *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nden bu yazıda çevrilen pasajlar bana aittir. Bu çevirileri yaparken, Selâhattin Hilâv'ın düşünce hayatımıza yaptığı katkının ölçüsünü bir başka türlü hissettiğimi söylemek gerek. Yaptığı iş, büyük bir özveri ve zaman gerektirmiş olmalı. Sartre, felsefe metinlerinde ağır ve çok anlamlı bir dil kullanıyor. Bazı cümleleri bu nedenle daha küçük cümlelere böldüm. Çevirilerdeki bütün eksikliklerin sorumluluğu bana aittir. Fakat iyi çevirmiş olduğumu varsaysak bile, bir Sartre cümlesini anlamak okuyucu açısından kolay değildir.

21) Sartreçı 'nedret' kavramına zıt olarak, Bataille'ın 'bolluk' kavramını kullandığını ve bu tezadın oldukça ilginç olduğunu okurlara geçerken hatırlatalım.

22) 'Une relation univoque', 'tek sesli' olarak çevirmek uygun gözükmedi.

lükten başka bir şey değildir ve maddesel çevreyi, sonsuza değin tatmin olanaklarının bir alanı (*champ*) olarak ortaya çıkaran şeydir."[23]

Sartre'ın bu satırlarda okuduğumuz görüşlerinin doğru bir değerlendirmesini yapmak için olumsuzlanmanın olumsuzlanması gibi diyalektik kavramların da iyi anlaşılması gerekir. Burada sadece bazı tehlikelere dikkat çekmekle yetineceğim. Bir çelişkiden yola çıkarak istediğiniz her şeyi söyleyebilirsiniz (*Ex contradictione quodlibet*). Bu, diyalektik metodun kullanılmasında sorunlu ve dikkat edilmesi gereken bir konudur. Deyim yerindeyse, bir tuzaktır. Bu bağlamda, Sartre düşüncesindeki bazı sorunların çözülmediği ve tamamlanmalarının geleceğe devredildiği konusunda bir kuşkum mevcuttur. Örneğin Sartre, yukarıdaki ifadesinde "İhtiyaç... yaşayan bütünlükten başka bir şey değildir," diyor. Yani ihtiyaç, bir başka şıkka olanak tanımadan bütünlük anlamına geliyor. Çünkü '... başka bir şey değildir' ifadesini, ancak bu şekilde düşünebiliriz (*excluded middle* –ara seçeneğin olmaması ilkesi). Bu da, cümledeki önermenin klasik Aristotelesçi mantığın kurallarına uyduğu anlamına geliyor. Diğer taraftan aynı paragrafta rastladığımız olumsuzlanmanın olumsuzlanması deyimi, diyalektik bir deyim ve üçüncü şıkkın mümkün olmadığını savunan klasik mantık tarafından anlamsız bulunacak bir önerme. Bu iki uyumsuz mantık sisteminin aynı paragrafta ve bu kadar iç içe kullanılabilmesi ne kadar mümkündür sorusu, doğal olarak Sartre okurunun aklına geliyor.[24]

Sartre'ın, bütünsellik analizlerinde beliren fasit dairesel mantığı kendisinin de fark ettiğini ve bunu telafi etmek için 'ihtiyaca' başvur-

---

23) Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1985, s. 194.

24) Bu bölümde yapılan tartışmayı aslında formel mantık sistemleri üzerinden de yapmak mümkün. İki değerli (*binary*) mantık sistemlerinin Hegel'de ya da Marx'ta görüldüğü biçimiyle diyalektik metotla uyumlu olmadığı ortada. Diyalektik kullanımı içeren bir yazının ise, çok değerli bir matematiksel mantık sisteminin (*binary* olmayan) varlığından olumlu etkileneceği belirtilebilir. Deyim yerindeyse böylesi bir mantık sistemi, diyalektiği biçimsel bir araç olarak gerçekten yararlı kılacaktır. Bu doğrultuda yapılmış önemli çalışmalar da mevcut. Paraconsistent mantık sistemleri, adı verilen çeşitli formalizasyon denemeleri hatırlanmalı. Bkz. Priest, G., Routley, R. ve Norman, J. (ed.) *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, Philosophia Verlag, 1989. Yine aynı bağlamda, Nicolas Cusanus'un ve antik Hint düşünürü Nagarjuna'nın, aynı konuda ürün vermiş tarihi öncüller olarak kayda geçirilmesi yararlı olabilir. Zıt değerlerin, aynı değişkenlere aynı anda atanmasına olanak tanıyan bu sistemlerle ilgili önemli tartışma konularından biri de, bu sistemlerin ikili mantığın bir üst seti olup olmadıklarıdır. Yani, ikili mantığın üzerine, ama onu reddetmeden kurulup kurulamayacaklarıdır. Matematiksel mantık laboratuvarlarının tozlu koridorlarında tartışılan bu konular, 2000 yıllık felsefe ikilemlerinin çözümü açısından ilginç vaatler taşıyor gibi görünüyorlar.

duğunu belirtmiştik. Ama yukarıdaki alıntıyı dikkatle okuduğumuzda, Sartre'ın bütünlüğü açıklarken eninde sonunda yine gelip bütünlük terminolojisine başvurduğunu ve bu şansını kaybettiğini görüyoruz. Sartre ihtiyaca 'yaşayan' bütünsellik diyerek, aslında bir çıkış arıyor yine de. Çünkü ihtiyaç açlık-yoksunluk, üşüme, susuzluk gibi ilksel beden işlevlerinden kaynaklanmakta ve kör anlamıyla maddi bir boyutu var. İnsan eylemi (bu akli ve bilişsel bir süreç içerir) ile maddenin duygusuz kuralları arasında bir köprü sağlıyor ihtiyaç. İşte ihtiyaç, bu şekilde, tatmin olanaklarının insani dünyasına, maddeyi taşımış oluyor. Maddesel yoksunluk, insani tatmin olanağı haline geliyor.

Sartre'daki bütünselliğin bu hâkim rolünün Hegel'e başvurarak okunması da mümkün. "Olup biten her şey aklidir," der Hegel. Yani, bütün olaylar ve varlıklar, eninde sonunda akli bir sistemin parçası olmak zorundadırlar. Hegel ontolojisinde madde altta, 'Tin' (akıl ve dolayısıyla özgürlük diyelim) üstte olduğu için bu çok doğaldır. Sartre'ın, bütünsellik kavramını, pekâlâ bu Hegelci manada kullanıyor olduğu söylenebilir. Fakat görüşüm başarısız olduğu yönündedir.

Başarısızlık kelimesiyle kastımın ne olduğunu kısaca açıklamak istiyorum: Sartre terminolojisinde olan her şey bir bütünsellik içinde kavranabilir demek, olan her şeyin akli olduğunu savunmak anlamına gelmektedir. Oysa olan her şeyin akli olduğu düşüncesi, bence kendi içinde çelişkilidir. Bu tip bir önerme, akli olmayan hiçbir şeye yer bırakmaz. Yani akli olanın tanımını, evren kadar genişletmiş olur. Bu ölçüde genişletilen her terim, anlam yitimine uğrar. Ortada sadece dilsel bir tuzak vardır. Evren kelimesi yerine akıl kelimesini (ya da Tanrı da olabilirdi bu) koymuşsunuzdur farkında olmadan. Yaptığınız, felsefi bir açıklama getirmekten çok, sorunu ötelemektir. Yeni terim ve kavramların arkasına saklanmaktır. Halk dilinde bunun karşılığı, tozları halının altına süpürmektir. Henüz aklileştirilememiş olan şeyler olduğunu kabul etmek, çok daha realist bir tutum olur. Şunu da belirtelim: Hegel, kendi Tin kavramının insani değil, aşkın evrensel bir tin olduğunu söyleyerek bana itiraz edebilirdi. Ben de bu tür sonsuz bir sistemin, kendini dahi kendi içinde ifade eden bir sistemin, tutarlı olduğunun gösterilemeyeceği gerçeğini, Gödel'in *Incompleteness* teoreminden bu yana, bütün matematikçilerin bildiğini söyleyerek kendimi savunurdum...

ARAYIŞ YILLARI... CESUR CEVAPLAR... SARTRE... SELÂHATTİN HİLÂV...

Hilâv'ın, 1962 yılında *Vatan* gazetesinde yayınlanan bir yazısını değerlendirerek devam edelim. Hilâv, *Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın, felsefenin artık bir *praxis* olarak düşünülmesi gerektiğini ve bu anlamda eski anlamıyla kullanılamayacağı üzerine görüşlerini hatırlatıyor: "Düşünce ile Dünya'nın üstüne çıkmaya çalışmak, aslında düşüncenin sınırları içinde kalmaktır."[25] Ardından o dönem için (bu dönem için de) oldukça çarpıcı olan bir kişisel değerlendirme yapıyor: "Demek ki Marx'ta herhangi bir 'felsefi doktrin'den, 'görüş'ten ya da klasik anlamda 'felsefe'den söz edilemez. Marx'ın düşüncesi, bir yandan devrimci aksiyona öteki yandan bilime bağlı olan ve diyalektik temel üzerinde kendini durmadan aşan bir düşüncedir.[26]

'Aşma' kelimesi üzerinde duralım. Aslında Hilâv, taraftarı olduğu yeniden yorumlama görevini son derece lisanımünasip bir biçimde dile getirmektedir. Öne sürülen, aslında, Marksizm'in yeniden düşünülmesi için bir imkân olduğu fikridir. Reel sosyalizmin etkinliğini sürdürdüğü ve iki kampın arasındaki savaşın bütün gücüyle devam ettiği o yıllarda, bu düşünceleri telaffuz etmek kesinlikle kolay değildi. Bazı tarihleri hatırlatalım: 1953'te, Fidel Castro ve arkadaşları, Moncada de Santiago kışlasına saldırarak Küba Devrimi'ni başlatmışlardı. 1961'de Amerika, Vietnam'a asker çıkartmış ve Vietnam Savaşı yeni bir dönüm noktasına girmişti. Marksizm, bu açıdan sadece toplumsal bir teori değil, aynı zamanda savaşan iki dev kamptan birinin, titizlikle üzerinde titrediği resmi ideolojisiydi. Dünyanın geleceğini belirleyecek gibi görünen bu kavgada saf tutmak ve kesin tavırlar belirlemek gerekiyordu. Böylesi bir tarihsel dolayımda yeni sorular sormak, yeni açılımları dile getirmek, büyük bir entelektüel cesaret istiyordu.

Selâhattin Hilâv'ı anarken özellikle bu tarihsel koşulları hatırlamak ve onun bu sınavdan yüzünün akıyla çıktığını belirtmek gerekiyor. Hilâv, kültürel birikimi ve geniş ufkuyla sorgulayıcı ve külyutmaz aydını kişiliğinde temsil edebilmiştir. 1960'lı yıllarda Marksizm'in modern yorumlarını izleyen, yeni sorular sorabilen az sayıdaki Türk aydınlarından biridir.

25) Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, 2005.
26) Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 13.

Yeni sorular sormak anlamında Sartre'ın düşüncesi ile Selâhattin Hilâv ilişkisinin özgün niteliğini görmek, özel bir öneme sahiptir. Her şeyden önce yukarıda değindiğim biçimde Sartre, özel ve istisnai olanın, kendi başına var olanın Marksizm tarafından yeterince değerlendirilmediğini ileri sürmesi açısından, Türk aydınlarının tartışmalarını yakından ilgilendiren bir yazardır. Sartre, tikel olanla Marksizm'in bütünsellik anlayışının birleştirilebileceğini ve teorinin zenginleştirilebileceğini düşünmektedir. Selâhattin Hilâv ve ATÜT çevresi de aslında bu tür bir denklemle karşı karşıyaydı. Kendine özgü bir tarihi ve bağımsız koşulları olan Türkiye'yi yorumlamak ve yeni çıkış yolları önermek istiyorlardı.

Selâhattin Hilâv ile Sartre ilişkisinin iki yönünü göz önünde tutmak gerekiyor. İlk olarak Selâhattin Hilâv, gerek Sartre düşüncesinden çevirileri, gerekse kendi yazılarıyla Türkiye'de Sartre'ın tanınması açısından özel bir rol oynamıştı. Bu etkinin boyutunu tanımlamak adına, Atilla Birkiye'nin, "Bir kuşak 'Sartre'ı biz ondan öğrendik' diyordu," cümlesini aktarabiliriz.[27] Hilâv, Sartre'ın yapıtlarından en önemlilerini Türkçe'ye kazandırmıştı. Bunlar arasında *Bulantı, Sinekler, Sözcükler* gibi başat eserler yer alıyordu.[28] Hilâv, ayrıca Sartre'ın felsefesini ilk ortaya koyduğu *Varlık ve Hiçlik*'ten (henüz tamamı çevrilmemiştir) önemli pasajları Türkçe'mize aktarmıştı. Sartre'ın bir diğer çok önemli yapıtı olan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin özet bir yorumunu, yine o Türk okurlarına ilk defa ulaştırmıştı. Roger Garaudy'nin Sartre'ın bu tezlerine yanıt olarak yayınladığı, *Marksizm ve J.P. Sartre*, yine sıcağı sıcağına Hilâv tarafından tercüme edilecekti. Hilâv'ın çevirmen olarak önemli bir başarısını daha burada anmak gerekir. Birçok Batı dilinden önce, Sartre'ın *Kültür Alanında Silahsızlanma* adlı konuşmasını Türkçe'ye kazandırmıştı. Selâhattin Hilâv çevirileri, aslında basit bir aktarma çalışması olarak algılanmamalı. Burada söz konusu olan, bir aydının, daha çok düşünsel bir denklemi kendi dilindeki okurlarıyla paylaşmasıdır. Çünkü Hilâv geniş anlamda, güncel Batı felsefesinin bu tartışmalarını, sosyalist

27) Atilla Birkiye, *Yazı: Ortalıkta Görünmeden Üretmek*, Referans (internet yayını), 15 Mayıs 2005, s. 1.
28) Hilav'ın Sartre üzerine tüm eserleri ve çevirileri için kaynakça son bölümde belirtilmiştir.

bir aydın olarak somut sorunlara, yine somut cevaplar vermek adına takip ediyordu.

Bu takibin sonuçlarını ve Hilâv'ın diğer yazılarındaki izlerini sürmek, bizi çok daha ilginç yorumlara götürebilir. Artık Sartre adının geçmediği, ama Sartre'ı okumuş ve yorumlamış olmakla ilgili olan, özgün bir düşünce üretimi söz konusudur. Yukarıda ATÜT çevresinin tartışma açısının, Sartre düşüncesiyle bazı akrabalıklar taşıdığını ima etmiştim. Burada öne çıkan konular artık tarih felsefesi problemleridir. Tarihi ne yapar, kuralları nedir, zorunluluk ve tesadüflerin birbiriyle ilişkisi nasıl kavranmalıdır, özgünlük nasıl anlaşılmalıdır gibi ana temalar gündemdedir. Sartre'ın kendi düşüncesiyle, karşılaştıracağım bir Hilâv pasajını aktarmak istiyorum. "Çağdaş Diyalektik Açısından Soyut ve Somut" adlı bu yazı, Hilâv tarafından 1964 yılında *Dost* dergisinde yayınlanmıştır:

> Bilgi sürecinin bu iki uğrağından birisi olan soyuta takılan, yani ele aldığı varlığı gerçekliğin içinden çekip çıkararak çevresindeki gerçeklerin etkisinde kalmıyormuş gibi ele alan düşünce, kötü anlamda 'soyut' bir düşüncedir. O zaman, soyutlama, bilgi için gerekli bir fonksiyon olmaktan, bilginin bir uğraşı olma niteliğini taşımaktan çıkar. Tek yanlı, eksik ve ölü bir düşünce haline gelir; böylece şekilden şekilciliğe, yaratıcı soyutlamadan içi bomboş bir soyutlamaya düşülmüş olur... Diyalektik akıl için, hakikat denilen şey, somutun kendisidir ve soyut bu somuta sokuluşumuzun bir basamağından başka bir şey değildir... Bilgi, karmaşık ve toptan kavranmış somuttan kalkar, somuta ışık tutacak ve derinleştirecek soyutlamalara, genel fikirlere, kavramlara, ilkelere varır, sonra tekrar somuta dönerek, somutu bütün ilişkileri içinde, yani bütünselliğinde kavramaya çalışır...[29]

Bu satırlar, aslında, Sartre'ın Marksizm'in kaba bir yorumuna karşı *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde bize yaptığı uyarıların, Hilâv tarafından yeniden düşünülmesidir. İçkin anlamıyla da Marksist yöntemde bir uygulama reformu çağrısıdır.

Hilâv, yazılarında Marksizm'in özümsenmesinin ve yaratıcı bir biçimde yorumlanmasının ülkemizde güç olduğunu ve Batı düşüncesinin temel yazarlarının Türkiye'de tanınmamasının özel bir zor-

29) Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 24–25.

luk yarattığını söylüyordu. Bizse bugün kendi adımıza, Selâhattin Hilâv'ın bu zorluğun aşılması adına, üzerine düşeni kesinlikle yapmış olduğunu belirtmeliyiz.

Bu katkı önemle vurgulanması gerektiği gibi, aslında Hilâv'ın kendisine biçtiği mütevazı payın ötesindedir ve yazarın genel düşünce üretiminde, konunun erbabının görebileceği etkilere yol açmıştır.

BİTİRİRKEN

Selâhattin Hilâv, Türk solunda Sartre'ın ne yazık ki yeterince değerlendirilmemiş ve anlaşılmamış olduğuna değiniyor. Kuşkusuz bu doğru, fakat Sartre'ın Fransız solu tarafından da yeterince anlaşılmış olduğunu söylemek güçtür. Daha doğrusu, dönemi itibarıyla bu sesin tüm dünya solu tarafından duyulması güçtür demek, daha doğrudur. Ve Selâhattin Hilâv'a iyimser bir yanıt da vermek gerekir: Hilâv'ın kendisinin, bu sesi duymuş, anlamış ve dahası bize taşıyabilmiş olması, durumun ülkemiz açımızdan o kadar da umutsuz olmadığını gösteriyor.[30]

Yine de soralım, o sesi, o onurlu, meraklı, düşünen sesi, Selâhattin Hilâv'ın sesini, duyabiliyor musunuz?

Bu sesi duymak adına bu denemede, kısmen Sartre'la ilgili bazı sorular sorulmuş olmasını değerli okurların yadırgamamasını rica ediyorum. Bu, Selâhattin Hilâv'ın öğrencisi olmaya çalışırken içine düştüğüm bir durumdur. O, eleştirel ve sorgulayıcı bir zihni bizlerden talep ediyor olmalıdır. Mesajının ve mirasının böyle anlaşılması gerekir.

* * *

Selâhattin Hilâv'ın Sartre'dan Çevirileri

Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, Can Yayınları, 1997.

Jean-Paul Sartre, *Görüngü Düşünü* (*Varlık ve Hiçlik*'ten Pasajlar), *Değişim* 3, 1962.

30) Sartre, Selâhattin Hilâv'ın eleştirilerinin bir benzerini, Heidegger konusunda dünya Marksistlerine yöneltiyor: "Evet, Lukács aslında Heidegger'i anlamak için bütün araçlara sahipti. Ama onu anlamayacaktı çünkü Heidegger'i 'okuması', cümlelerin anlamlarını tek tek kavraması gerekirdi. Bildiğim kadarıyla bunu yapabilecek bir Marksist hâlâ yok!" (*Diyalektik Aklın Eleştirisi*, s. 42). Sartre'ın küçük bir mantık hatası yaptığını belirtelim, çünkü kendisini Marksist olarak tanımlıyor ve Heidegger'i de anlıyor... Bu durumda böyle bir Marksist vardır ve tek bir kişi bile olsa bir ışık vardır diyerek bitiriyoruz.

Jean-Paul Sartre, "Kültür Alanında Silahsızlanma" (Moskova Yazarlar Kongresi'ndeki konuşma), *Ataç* 5, 1961.
Jean-Paul Sartre, *Sinekler*, *Dönem*, 1965.
Jean-Paul Sartre, *Sözcükler*, Can Yayınları, 1997.
Jean-Paul Sartre, *Yazmak Nedir?* (kısaltılmış çev.), *Türk Dili*, 1961, s. 118.

Selâhattin Hilâv'ın Sartre Üzerine Çevirileri

Iris Murdoch, *Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi*, Yazko, 1983.
Roger Garaudy, *Marxism ve J.P. Sartre*, Sosyal Yay., 1962.

Selâhattin Hilâv'ın Sartre Üzerine Yazıları

Selâhattin Hilâv, "Soru 91: Sartre'a göre 'kendinde varlık', 'kendisi için varlık', 'hiçlik', 'özgürlük' ve 'sorumluluk' ne demektir?", *100 Soruda Felsefe El Kitabı* içinde, Gerçek Yay., s. 133.
Selâhattin Hilâv, "Soru 92: Sartre, kendi varoluşçuluğu ile Marksçılık arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlar?", *100 Soruda Felsefe El Kitabı* içinde, Gerçek Yayınevi, 1981, s. 135.
Selâhattin Hilâv, "Sartre'ın Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri", *Felsefe Yazıları* içinde, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 200.

ŞİDDET OLARAK İKTİDAR? - HEGEL VE ÖTESİ

*Önay Sözer**

I

Andre Gide'in *Vatikan'ın Zindanları* romanının bir kahramanı dünya ve Tanrı bağlamında şunu söyler: "Eğer devlet olsaydım kendimi hapse atardım." Bu özdeyişsel tümce, Andre Gide'in *acte gratuit* (nedensiz eylem) kuramını kendisine çıkış noktası olarak alan anarşistik devlet eleştirisini dile getiriyor. Fakat, tümce aynı zamanda bu kuramla içerden ilgili olarak iktidar ve şiddet arasındaki ilişkiyi de birdenbire ortaya çıkarmaktadır: Genel anlamında bir iktidar olacaksa, devletin iktidarı 'total' olmalıdır (eğer devletin üzerinde iktidarını kullanamayacağı tek bir alan varsa, bu durum onun iktidarıyla çelişir), fakat tutarlı olmak için aynı zamanda iktidarı, başkalarına karşı kullandığı aynı araçlarla kendisine uygulamalıdır. Bu araç-

*) Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

lar (alışılmış ve tarihsel olarak bize gelmiş biçimiyle) şiddetten başka bir şey olamayacağına göre, devlet bu durumda şiddeti kendisine karşı kullanacak ve her şeyden önce kendini hapse atacaktır. Bu aykırı sonuç bugün devlet dedimiz şeyi karikatürleştirir gibi görünüyor (çünkü devletin şiddet eğilimini abartılı bir biçimde sunuyor), fakat aynı sonuç bir eleştiri olarak ciddiye alınmayı beklemektedir: Bu eleştiri iktidarın belli bir oranda dizginlenemez bir şiddeti açığa çıkardığı ve bu şiddetin de devletin ussal amaçlarıyla bağdaşmadığıdır. Hemen belirtelim ki bu sonuç (özellikle ikinci bölümüyle) iktidarı tanrısal usla -ona karşı herhangi bir şiddet uygulamasını olanaksız kılacak- biçimde özdeşleştiren Hegel'in felsefesine bütünüyle ters düşmektedir.

André Gide'in romanında devlet, tanrının yaratıcı gücünün bir örneğidir. Büyük bir kesinlikle devletin kendine şiddet uygulaması onun iktidarını gösterir. *"Que tout ce qui peut être soit"* (Olabilecek her şey olmalıdır), der Lafcadio; yaradılış açısından Tanrı (ya da devlet) kendi kendisi için bir örnektir. Hegel ise tanrısal yaratmayı ters yönde anlar: Tanrı'nın kendisi bir örnek olamaz, o bize yalnızca örnekler verebilir: "Bu durumun en yüce örneğini Tanrı'nın doğası verir; aslında o örnek mörnek değil, kendisi için başka her şeyin örnek sayıldığı genelin, doğrunun kendisidir (*Beispiel* [örnek] ile *Bei-her-spielen* [boş vakitte oynanan oyun] arasında sözcük oyunu –çev. n.)."[1]

Tanrı'nın zihniyle özdeşleştirilen İyi aynı zamanda, şiddetin karşısında yalnızca 'bir ideal' olarak kalamayan mutlak iktidardır. Hegel şöyle yazar: "Tanrı söyler; ne derse kendini söyler, kendini söyleme, kendini bildirme, *(sich vernehmlich zu machen)* onun gücüdür."[2] Tanrı'nın doğruluğu dediğimiz şey, Tanrının zihninde olanın betimlenmesinden başka bir şey değildir, bu betimlemeyi yapmak için de ondaki usun sesine kulak kabartmamız gerekir. Fakat Tanrı'nın zihni ile aklının bu iç birliğinden sapan bir şiddet söz konusuysa ne olacaktır? O zaman insanlık tarihi, yalnızca Tanrı'nın zihnindekinin usa uygun bir betimlemesi olmayacak, fakat bundan başka bir şey olacak değil midir? Kendisi için şiddetin daha çok 'olumsuz' bir örnek oluşturacağı başka bir şey? Ne olursa

1) G.W.F. Hegel: *Tarihte Akıl* (çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003 (İkinci Basım), s. 63.
2) *A.g.y.*, s. 82.

olsun tarihte (olumlu ve olumsuz) örnekler vardır ve iktidar-şiddet kavram çifti ile ilerde 'örnekleme' diyeceğim şey arasında içerden bir ilişki söz konusudur.

Şiddetin iktidar için bir örnek oluşturup oluşturmadığı tarzındaki can alıcı soruya burada bir yanıt vermeye çalışacağım. Fakat bu soruyu yanıtlamak için, her şeyden önce bir 'örnek' ya da 'bir şey için örnek olma'nın ne anlama geldiğini (ve Hegel'in bunun anlamını tam olarak anlamış ve değerlendirmiş olup olmadığını), bunu ve ikinci olarak insanlık tarihinde örneklerin rolünün ne olabileceğini bilmek gereksimindeyiz.

II

Almancada örnek anlamına gelen 'Beispiel' sözcüğünü şimdilik bir yana bırakacak olursak, örneğe karşılık olan İngilizce'de 'example' (Fransızca'da 'exemple', İtalyanca'da 'esempio') sözcüklerinin hepsi Latince *exemplum*'dan gelmektedir. Bu sözcük de bağlamına göre 'benzer bir şey', 'kopya', 'tarz' ya da 'kılık', 'numune', (ahlâksal anlamında) 'model' ve aynı zamanda 'betimleyen ya da açıklayan şey', 'kanıt' anlamlarına gelebilir. İlk anlamı 'dışarıya almak' ya da 'götürmek' olan *eximo* fiilinden türemiştir. Buna uygun olarak *exemplum* 'aynı çeşitten olan belli sayıdaki şeyler arasından seçilmiş' anlamına gelir. Bu ilk anlamı yanında *eximo*'nun 'ertelemek' ve 'serbest bırakmak' anlamları da vardır. Ne olursa olsun bu sözcüğün çok anlamlılığında bize örnek kavramının çözümlenmesinde (fakat bu bir çözümleme olduğu kadar bir bireşim de olacaktır) yardımcı olabilecek bazı ipuçları görmekteyim.

İlk olarak örnek, aynı çeşit ya da türden olan şeyler arasından alınan, seçilen, tekil bir şeydir; fakat onlardan alınmış olmasına karşın yine de onlarla belli bir ilişki içindedir. Hangi ölçüte göre seçilmiştir ve seçilmeyen ötekilerle olan ilişkisi nedir? Bir örnek olarak tekil şeyin, aynı türün öteki üyelerini (ya da doğru olarak onların niteliklerini) en iyi bir biçimde temsil eden bazı niteliklere sahip olması gerekir.[3] Bu anlamda örnek, bir bütün ya da sınıf oluşturan şeyler için bir numunedir. Örnek ayrıca bağlamına göre izlenecek bir model

3) Örneklerin kültür ve iletişim konularıyla ilişkisi için bkz. Ö. Sözer: *Felsefenin ABC'si*, Kabalcı, İstanbul 1995, s. 102-108.

oluşturabilir ('örnek' sözcüğünün sıfat olarak kullanılışının da gösterdiği gibi). Numune ve model aynı ilişki doğrultusu üzerinde ters iki yön gibidir: Numune bizi ayrım gözetmeksizin kendisinden çekip alındığı grubun üyelerine gönderirken, model söz konusu olduğunda o grubun üyeleri kendilerinden çekip alınan bireye ideal bir örneğe göndermede bulunurlar. Bu açıklamanın da gösterdiği gibi, örnek olma değerini edinen tekil şey yalnızca benzer şeylerin gurubundan çekip alınmamıştır, fakat bunun bir sonucu ve devamı olarak, o grupla altlamadan (bireyin türün ve türün de cinsin altına konulması) bütünüyle ayrı olan (onun dışına çıkan) bir ilişki geliştirir. Bir birey olarak örneğin kurduğu mantıksal ilişki ('mantıksal'ı geniş bir anlamda kullanıyorum) onun türüyle kurulan bir ilişki değildir, fakat bir tür olduğunu varsaydığımız aynı grubun öbür bireyleriyle olan bir ilişkidir. Onlar için onlardan bağımsız bir numune ve modeldir aynı zamanda. Örneğin kurduğu ilişki yatay bir ilişkidir, dolayısıyla da düşey olan altlamanın seçici ilişkisinden de bağımsızdır ve daha başka bir seçiciliği gerektirir.

İkinci olarak, bir örnek, bir sınıf oluşturan şeyler için bir numune olmanın da ötesinde genel doğrunun, tümelin bir defalık hali olarak onun betimidir. Özel bir durum, bir birey, benzer durumların grubundan çekilip alınır, fakat bu çekilip alınma onu tümelle doğrudan doğruya bir ilişkiye sokmak içindir. Örneklemenin anlamı budur. Şimdilik tümeli cinsle özdeşleştirecek olursak, bireysel bir şeyin türün üzerinden atlayarak onu cins ile doğrudan doğruya ilişkilendirmek için bir örnek olarak seçildiğini söyleyebiliriz. Örnek tümelin genel doğruluğuna bir kanıttır ve ona açıklık getirir, bu açıdan örneğin tümelle olan ilişkisi intentional bir edimdir. Verilen örnek tümelin, yani özün içeriğini açık kılmaya yönelir, fakat yine de özel bir biçimde. Her ne kadar bir örnek verme ediminin anlam intentionu genel içeriğe ya da öze (ilkin belirsiz ya da karanlık bir biçimde denilen ya kastedilen şeyi açıklamaya) yönelirse de, buradaki belirsizliğin içinin doldurulması ya da doğrulanması kendi uygun yerinde, yani tümelde gerçekleşmez. Bir örnek verme ediminin anlam intentionu kendi intentional doğrulamasını daha çok -deyim yerindeyse- bir örnek olarak alınan tikel şeyin bize sunduğu resim ya da ana çizgiler üzerinde gerçekleştirir. Charles S. Pierce'ün ('tip'in 'örnek'te -'token'- vücutlaşması), Edmund Husserl'in (örneklerle gerçekleştirilen eidetik çeşitleme), Nelson Goodman'in (örneklemede nominalist bir yak-

laşımla bireyin rolünün vurgulanması) da dikkatini çeken nokta budur. Bu noktayı ayrıntılarıyla ele almak benim buradaki amacımı aşıyor. Burada yapacağım tek gözlem şudur: Bir konu için örnek verdiğimizde genel anlam intentionu kendi belirlenmesini örneğin tekil anlamına bırakır, ona doğru *kaydırır*. Intentionalitenin bu yerinden edilmesi, iki şeyin üst üste gelmesinden oluşan intentional bir nesneye yol açar, yani bireysel olan kendi özsel ana çizgisine göre tümel olarak göz önünde bulundurulur, işte bu da örnek dediğimiz şeydir. Bu kaydırmaca -zaman açısından bakıldıkta- altlama mantıksal ediminin bir geciktirilmesi ya da ertelenmesi anlamına gelir. Kant, örnekleri yargı gücünün 'yürüteci' ("der Gängel-Wagen der Urteilskraft")[4] diye adlandırdığında, bu mecazla onların yararlılığının da ötesinde ortaya çıkan bu yönlerini kast etmiştir. Örnekler ön plana çıktığında, örneklerin (sağduyu için) her türlü usyürütme karşısında belli bir öncellik kazandığını biliriz, böylece yukarıda adı geçen kaydırma olayının farkındayızdır.

Üçüncü olarak, örnekleme yalnızca altlamayı yerinden etmez, fakat aynı zamanda onun yerine geçer. Bir numune tümelin içine aldığı şeyleri geçici olarak gölgede bırakırken, genel doğrunun böyle örnek yoluyla betimi tam da tümelin özüne dokunur. Altlamadan serbest kalan örneklerin oyunu böylece özü betimleme özgürlüğüyle tamamlanır. Altlama mantığının yerine geçen şey, aslında örnek yaratmak için başvurduğumuz çağrışımların serbest oyunudur. Örnek iyi seçilerek verilmişse, o özü yakalar ve özün üzerinde yaratıcı bir biçimde düşünme fırsatı verir. Ama bu seçim yerinde değilse, örnekler tümelin cilveli, gevşek ve zayıf bir tasarımını vermekten öteye geçemezler ve altlama mantığının otoritesi karşısında tikele yaptıkları göndermede güçsüz kalırlar.

III

Örneğin yukarıda açıklamaya çalıştığımız üç belirlenimi (ya da üç anlamı) karşısında Hegel'in tavrı ne olabilir? Bu soruya bir yanıt denemesine *Tinin Fenomenolojisi*'yle başlayacağım, çünkü bu yapıtın "Duyu Deneyimi Düzeyinde Kesinlik –'Bu' ve 'Anlam'" başlıklı birinci bölümünde Hegel'in örnek konusunu ele alışı son derece tipiktir

4) I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg 1956, B 173.

ve örneklerle ilgili benzer sorunları *Tarihte Akıl* ve *Mantık Bilimi*'nde ele alışını belirlemektedir.

Tinin'in Fenomenolojisi'nin ilk bölümü, insan bilgisinin içi asla boş olmayan adı üstünde duyu izlenimleriyle başladığını anlatmaktadır. Salt anlamında bireyler olmadığı için, bireyler ('bu' ve 'şu', 'gün' ve 'gece') kullanıldıkları anda aydınlığa kavuşturamadıkları belli bir tümellik içerdikleri için, diyalektik sürece boyun eğmelidirler. Bu sürecin sonu (tümellik) zaten başındadır (duyu kesinliği).[5]

'Bu' ya da 'şu' sözcüklerinin anlamlarının salt olmasını engelleyen şey, bunların örnekleri göstermesidir: Duyusal şeyler kendi kendilerinin örnekleridir, bu nedenle de bütünüyle bireysel şeyler değildirler. Örneklerle gerçek bir *devinim* başlar: Bu devinim de onların betimleyici gücünden gelir. Duyu kesinliği için verilen örnekler ('şimdi gecedir', 'şimdi öğledir,' vb.) tekil olguyla ilgili intentional anlamı, buradaki 'deme'yi tümel bir önerme yolunda dolayım içine sokarlar; örnekler tümel anlamın dolayımıdır. Bu noktada yukarıda örnek kavramıyla ilgili saptadığımız üç belirlenimi devreye sokarak aşağıdaki gözlemleri yapabiliriz. İlk olarak, örnekler ilk bakışta Hegel'e göre de numune olarak ele alınabilirler, duyusal şeyler bu anlamda kendi kendilerinin örnekleridir; duyu deneyiminin kesinliği 'kendisi için bir örnek'tir. İkinci olarak, Hegel örnekler yoluyla tümelin tekil olgulara kaydığını varsaymaktadır, çünkü ona göre biz bireysel şeyleri söylemek isterken bile yalnızca tümeli dile getiriyoruzdur. Fakat bu kaymayı başka türlü, yani diyalektik olarak açıklamaktadır, bunun da anlamı aynı zamanda bireyin tümele doğru kaydırılmasıdır, kayma bireyin yükselmesi anlamına gelmektedir. Üçüncü olarak, bir yandan Hegel bizim örneklerin özgür oyunu dediğimiz şeyi (*Beiherspielen* neolojizmi altında) tanımakta ve tam olarak betimlemektedir. Beri yandan da, bu oyunu diyalektik altlamanın sıra düzenine kurban etmektedir, çünkü bu oyun ona göre tümelin kendini bireyle dolayımlamasını içermektedir. Bu dolayım, duyusal şeyin kendisi için bir örnek, yani bir numune olarak görülmesinde de oradaydı, bundan sonra her örneğin kendisi de başka örnekler için bir dolayım oluşturacaktır. Genel olarak bakıldıkta Hegel'de örnekler hiçbir zaman diyalektik sürecin yerini alamazlar ya da ona alter-

5) G.W. F.Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, (yay. haz. W. Bonsiepen ve H. Heede), Felix Meiner, GW 9, Hamburg 1980, s. 64.

natif oluşturamazlar: Tam tersine, Aristoteles'ten gelen fakat aynı zamanda diyalektik mantığın taşıyıcı sütunlarından biri olan altlama mantığının kuralına boyun eğip ona itaat ederler.

Şimdi Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nde örneklere tanıdığı role -ana çizgileriyle- *Tarih Felsefesi*'nde de sadık kaldığını göstermeye çalışacağım. Bu da Hegel'in tarihin, aklın bize kendi iktidarını kanıtlamak için gösterdiği örneklerle dolu olduğu teziyle ilgilidir.

IV

Usun dünya tarihinin yasası olduğunu iddia eden tüm Hegelci sav, aslında her şeyden önce bu yasanın kuvveti için tarihte örnekler (ya da gerçekleşmesinin araçları) olduğundan başka bir şey söylememektedir.

Bu biçimiyle bu sav bir varsayımı içerir. Tarihte iyinin gerçekleşmesi, en yüksek tinsel öğe-aşama olarak kahramanları ve onların eylemlerini gereksediği ölçüde, bu eylemlerin örnek alınacak belirlenimi kabul edilir, fakat aynı zamanda bu belirlenim Hegel tarafından spekülatif mantığın becerisiyle yeniden yorumlanır: Bu eylemlerin bir kanıt ya da açıklık getirmelerindeki dolayımlayıcı gücü onların özgür oyun gibi olan yönüne meydan okur.

Tarihteki kahramanlar eylemleriyle usun gücünü örneklendirirler. Fakat konu şiddete gelince ne oluyor? Hegel'e göre tarihteki iktidar ile şiddetin dağılımı öyle bir biçimde gerçekleşir ki, bununla dünya tarihinin o büyük adamları kendi özgür seçimleriyle ulusun kendi yaşamında daha genel bir tin biçimine varmasındaki zorunluluğu temsil etmeye başlarlar, bu da tinsel yaşamda tümelin daha önceki bir aşamadan daha sonraki ve daha yüksek bir aşamaya geçişi demektir. Eğer bu temsili başarabilirlerse, o zaman gelişmenin gücü onların yanındadır. Fakat aynı zamanda bu gelişmenin zorunluluğu eski dünyaya acı verir. Alınyazısı kahramanların kendine bile belli bir şiddet uygular. Hiç kuşkusuz iktidar, gelecekteki tümelliğe ve bunun bir sonucu olarak usa aittir; buna karşıt olarak şiddet, bireysel durumu ilgilendirir. Hegel iktidar ile şiddetin ilişkisine iki örnek veriyor: İlk örnek, kişisel öç nedeniyle bir başkasının evini ateşe verip istemeden büyük bir yangına neden olan, böylece ceza hukukunu ihlal eden bir adamın örneğidir. İkinci örnek Sezar'la ilgilidir: Onun Roma eyaletleri üzerindeki şiddet kullanarak kurduğu ege-

menlik, bütün Roma İmparatorluğu'nu ele geçirip mutlak bir iktidara sahip olmasına yol açmıştır.[6] Kendi şiddetleri ve sonunda kendilerine olan şiddetleriyle bu insanlar yalnızca kaderin elindeki oyuncaklar ya da araçlar olarak görülebilirdi, fakat Hegel araçlar ve kaderle ilgili bu savı yeniden tanımlayarak dünya-tarihinin bireylerini 'tözsel tinin organları' olarak görür.[7] Daha ilerde böyle bir bireyin aynı zamanda kendisi için bir erek olduğu, yani kendi eylemiyle usun bilinen ereğine katkıda bulunduğunu ve dünyada iyi'yi (moral, etik, din) gerçekleştirmeye çalıştığını kabul eder. Bu yoldan birey, kendini zorunlulukla şansın şiddet dolu ilişkisinin üzerinde bir yere yükseltir.[8] Tekil bir varlık olarak birey, tanrısal plana katılabildiği ve katılması gerektiği ölçüde onun böylece yüksek, örnek bir değer kazandığını da söyleyebiliriz. Hegel iki noktada tarihsel eylemlerin örneklendirici belirlenimini göz önünde bulundurmaktadır. İlkin bireylerin geliştirdiği tutkular felsefede ne ruhbilimsel olarak ne de bilinen insanın özellikleri olarak değil, fakat daha çok tarihsel yaşamda daha tümel ve genel bir düzey temsil eden eylemlerin niçinleri ve etmenleri olarak ele alınmaktadır. Bu niçin ve etmenler, kendi iç bağlantılarına göre gerçek anlamındaki eylemlere açıklık kazandırmak için bir öykü anlatırlar.[9] Bu öykü adı geçen özelliklerin, eylemlerin genel belirlenimlerini temsil etmeleri koşulu altında değişik biçimlerde anlatılabilecektir. İkinci olaraksa, dünya-tarihinin bireyleri birbirlerinin yerine geçebilirler, çünkü örneğin Sezar orada olmasaydı başka bir lider onun işlevini üzerine alacak ve gerçekleştirecekti. Kısacası Hegel'de şiddet, ilkece gücü ve iktidarı örneklendirir, onlar için verilmiş birer örnek gibidir; özgürlükse şiddetin zorunlulukla olan yazgısal ilişkisini örneklendirir.

V

Fakat Hegel, iktidar ile şiddet arasındaki ilişkilerin özgün, örneklendirici doğasını yanlış yargılamakta ve çarpıtmaktadır, hem de doğru bir yoruma en yakın olduğu yerlerde. Yukarıda belirttik: Bireyler tümel için örnek olarak verilirse, burada bireylerin tümel

6) G.W.F. Hegel: *Tarihte Akıl...*, s. 92.
7) *A.g.y.*, s. 102.
8) *A.g.y.*, s. 109.
9) *A.g.y.*, s. 107, 93.

karşısında belli bir önceliği söz konusu olur. Hegel bu saptamanın sağlıklı anlamını çarpıtmaktadır, çünkü örneklerin var olmaları için *par excellence* bir tümeli gereksediklerini düşünür. Oysa örnekler oldukları gibi kalırlar, yani kendi aralarında serbest bir oyun içindedirler. Hegel şunu söylemek ister: İktidar ve güç vardır, onun için de şiddet patlak verir. Peki, ya şiddet iktidarı kaydırıyor, onu bilinmeyen bir geleceğe doğru erteliyor ve geciktiriyorsa ne olacak?

Hegel'in ünlü kavramı 'usun hilesi'nin bu noktayla ilgili konumu ilginçtir. Hegel şöyle yazar: "Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel ide değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına *usun hilesi* denilebilir, böylece usun kendini kendisi aracıyla ortaya koyduğu şey yiter, zarar görür. Çünkü görünüşlerin bir yanı olumsuz, öbür yanı olumludur: bireyler gözden çıkarılır, kurban edilir."[10] Bu kavramda bir bütün meydana getiren üç öğe vardır. İlkin, birey kendi amacı yolunda, yani tutkusunun kendisinde yarattığı özel ilgi yolunda gider. İkinci olarak ve aynı zamanda bilmeden usun ya da tanrının amacına hizmet eder. Bu, usun hilesinin can alıcı noktasıdır: Birey, kendi ilgisinin ötesinde yatan bu amaca onu kendi ilgisi sanarak hizmet eder. Üçüncü olarak, bireyin eylemi bir yanıyla olumlu, öbür yanıyla olumsuzdur (birey kendi eylemlerinin bir sonucu olarak yok olup gider). Fakat usun hilesi bu eylemin yalnızca olumlu yanıyla değil, olumsuz yanıyla da usun hizmetinde olduğunu söylemektedir. Bu hizmet bireyin işlevinin sona erip yok olmasıyla, ancak o zaman tamamlanır. Böylece o, tarihin önceki aşamasını bitirir ya da sona erdirir ve bu sonla birlikte o da biter. Bu yoldan şiddet ve bireyin kendine uyguladığı şiddet, usun gücü için bir örnek oluşturur. Bir örnektir, çünkü tümel çatışmanın arka planında dokunulmadan kalır ve aynı zamanda kendisi bu çatışmanın özel olanın yok olup gitmesinin bir sonucudur. Hem dokunulmadan kalma hem de çatışmanın bir sonucu olma biçimindeki bu iki yön, bize örnek verme intentional ediminin kendisinin içinde bulunduğu 'yerinden olma' durumunu hatırlatmaktadır; burada da tümel özele kaydırılmış ve bu yoldan onun gerçekleştirilmesi (intentional edimin içinin doldurulma-

10) *A.g.y.*, s. 108.

sı, yani belirlenmesi) geciktirilmiş ya da ertelenmiştir. Ancak bu yerinden olma ya da kayma nedeniyle bireylerin özel tutkuları hem olumlu, hem de olumsuz yanlarıyla tümel için bir örnek olma geçerliliğini kazanırlar.

Fakat Hegel'e göre göz önünde bulundurulan birey yalnızca bir örnek değil, aynı zamanda bir araç, bir dolayımdır. Dolayım ise, diyalektikte ancak olumsuzlanma bağlamında anlam kazanır. Bu olumsuzlanmanın açıklanmasıysa altlamanın diyalektik mantığına aittir. Tümel ile özel arasındaki diyalektik, bir yandan 'altlama' öğesini, öbür yandan da 'olumsuzlanma' öğesini içerir; ancak bu iki öğe-aşama sayesinde tümel kendini özelde gerçekleştirir. Tam da kendi temelini bu olumsuzlanmada bulan spekülatif mantık açısından *Tarihte Akıl*'da araçlarla tarihin akışına egemen olan ereklerin ve dolayısıyla idenin ilişkisi önemli bir sorun oluşturmaktadır. Bu erekler ve ide gerçekten de bireylerin kendileri için koydukları amaçların üstünde midir? Birey kendi kendisi için bir erek değil midir? Buradaki sorun, *Mantık Bilimi*'nde doğrudan doğruya ve daha kökten bir biçimde halledilmiştir. Çünkü araçlar burada 'dışsal yararlılığın sonlu ereklerinden daha yüksek' bir yere konmuştur: 'Doğrudan doğruya olan zevk alış geçer ve unutulurken alet korunarak kalır.'[11] Bu noktada şiddet ve kendinin-bilincinin kendine uyguladığı şiddet usun hilesi kavramıyla haklı çıkarılır: "Erek, nesneyle dolaylı bir ilişkinin içine girerek onunla kendisi arasına başka bir nesneyi sokarsa *[einschiebt]*, bu usun hilesi olarak görülebilir."[12] Böylece usun hilesi araçların sıradan yararlar araçlar olmadığı, onlara üstünlüğü vurgulanarak usun hilesi yalnızca kurala bağlanmış olmakla kalmaz, araya giren nesne kavramıyla erekler için somut bir bağlamın olması olanağı düşünülmüş olur. Burada araya girme kavramı, bence yukarıda anılan, tümelin tarihteki çatışmaların dışında kalması, fakat aynı zamanda onun bir sonucu olması tarzındaki ikili yönün karşıtlığını bir ölçüde hafifleterek açıklamaktadır: Tümel bir erek olarak ertelenmiştir, fakat onun bıraktığı boşluk yine de araya giren bir şeyle doldurulmuştur ve bu dolduran şeyin kendisi İde'nin kendi kendini geliştirmesinde önemli bir eklem yerini oluşturmaktadır.

11) G.W. F.Hegel: *Wissenschaft der Logik*. (2. Cilt) *Die Subjektive Logik*, (yay. haz. F. Hogemann-Jeschke) Felix Meiner, Düsseldorf 1981, GW 12, s. 166.
12) *A.g.y.*, s. 166.

VI

Bir sonuca varma yolunda şiddetin iktidarın yerini alması olgusuna, Hegel'in de reddetmediği bu olguya yeniden bakalım. Yukarıda örnek kavramıyla ilgili olarak başlıca üç ipucu dediğim noktalardan, bizim için şöyle bir vazgeçilmez tablo ortaya çıkmaktadır: Tek bir örnek yoktur, örnekler, bir konuyu desteklemek veya karşı çıkmak için verilen örnekler olarak çoğulluk gösterirler, böylece örnek verme serbest bir çağrışım oyununu gerektirir. Ancak bu oyun asla mantık dışı değildir, her örnek (eğer örnek olmak gücüne sahipse) özle, genelle, kavramla -altlama mantığının sıralama kuralları ötesinde– doğrudan doğruya bir ilişki içinde bulunur. Şimdi bu açıdan şu soruyu soralım: Şiddet iktidar için bir örnek oluşturmakta mıdır? Günümüzdeki şiddet olaylarının başını çeken terörizm edimlerinin her biri bizde geçmişteki böyle başka edimlerin anısını canlandırdığı gibi gelecekte de benzer edimler olacağı yolunda karanlık kuşku ve beklentilere de yol açmaktadır. Ama kuşkusuz salt bu nedenle bu şiddet örneklerinin arka plandaki bir iktidarı ya da kutsal bir gücü temsil ettikleri iddia edilemez. Burada da bireyler saldırganların yöneldikleri kişiler olarak ya da saldırganların doğrudan doğruya kendi olarak yok oluyorlar. Fakat bütün bu tek tek olaylar birer örnek olarak tümel ya da erek dediğimiz şeyle doğrudan doğruya bir ilişki içinde bulunmamaktadırlar. Çünkü teknolojinin desteğindeki topyekûn bir şiddet olarak terör iyi/kötü ayrımını yapmayarak bireyi ortadan sildiği ölçüde bireyselin tümelle herhangi bir ilişkisi söz konusu olmamaktadır. Şok etkisi yapan ve belli bir zaman ve mekân noktasındaki bütün insanları yok ya da en azından tehdit eden terörist saldırı (hemen aşağıda belirteceğim gibi) henüz iyi-kötü ayrımını soyut bir biçimde de olsa yapan 'nazi davranışı' karşısında bu ayrımı yapmamakla belirginleşmektedir.

Şiddetin iktidar için bir model oluşturamaması, onu örneklendirememesi durumu yalnızca terörizm olayında değil, fakat aynı zamanda 'nazi davranışı' dediğimiz olayda da görülebilir. Melanie Klein'ın tanımına göre bu davranış bir 'bozma ya da daha çok ters çevirme'de ortaya çıkar: "Burada saldırgan ve saldırı, sevilen ve hayran olunan nesneler haline gelmiştir ve saldırılan nesneler kötü olmuştur ve bu nedenle yok edilmelidirler."[13] Buradaki ters çevirmenin ge-

13) M. Klein: "Some Psychological Considerations: A comment 1942", *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, WMK, cilt 3, Londra 1975, s. 322.

tirdiği karmaşıklık, şiddetin örnekleme konusundaki çokanlamlı yapısıyla açıklanabilir: Saldırılan nesnelerin aşk ve saygı duyulacak nesneler için uygun örnekler olması, sevgi değer nitelikleri nedeniyle 'aşk' başlığı altında toplanabilmelerinden ve böylece özdeşlenebilmelerinden ileri gelmez, fakat bu konu için verilecek bir dolu örnek olmasından ve bu örneklerin sonsuz çeşitliliğinden ileri gelir, burada birçok etik, estetik, dinsel, mistik ve başka niçinler işin içine karışır. Eğer 'nazi davranışı' sevilebilen nesnelerin örnek olma belirlenimini tersine çeviriyorsa o, bunu örneklerin serbest oyununu durdurarak ve başka örnekleri yasaklayıp iyinin bir 'yansıtmacı özdeştirmesi'ni *(projective identification)* -bir sürü başka nesneyi onun karşısına koyarak- gerçekleştirmesi koşuluyla yapabilir. Böylece iyi olan yalnızca saldırı ve saldırgandır. Örneklerin tabanını oluşturan tekil bağımsız varlıklar böylece kaybolmuştur; sonuç iyi nesnelerin kötü nesnelerle karıştırılmasıdır. Bu Hegel'in tarih felsefesiyle açıklanabilir bir davranış değildir. Çünkü Hegel, İyi'yi şiddetin üstüne yükseltmekte ve tarihi aynı zamanda bir 'mezbaha' diye görerek bundan tatmin olmaktadır.

Fakat Hegel en azından bir noktada haklıdır: Şiddet kendinin-bilincinin tarihe takılıp dolanmasıdır. Ne olursa olsun Hegel bu şiddeti us adına, tanrısal bir İyi adına, çoktan hazırlanmış bütün kötülüklerin üstüne çıkmış tanrısal bir plan adına bir alet olarak kullanmayı denemiştir. Hegel'den beri edindiğimiz tarihsel deneyim, tanrısal ustan daha başka bir şeyi gereksediğimiz konusunda bizi uyarmaktadır. Usun tarihteki topyekün güçleri yerine genel olarak ayrımlaşmış bir ustan belki de çok daha fazla memnun kalabilirdik. Böyle bir us tarihsel dünya ile kendinin-bilinci, özelle tümel arasında gidip gelecek (böylece her türlü altlama ediminden önce gelecek) ve sonuçta olaylara yukarıdan bakmak yerine onların arasında yer alacaktı. Bu aradaki us *aranın usu* olarak (yalnızca iletişimsel anlamda değil, fakat aynı zamanda tözselci olmayan bir ontolojik fenomenoloji anlamında) İyi'yi en son varılması gereken bir erek olarak değil (kuramla eylemin mutlak bir birliği olarak değil), fakat bizi kendisine yönlendiren bir tarz ve yol olarak görecekti: İyi bir 'ne' olmayacaktı, fakat özsel bir 'nasıl' olacaktı. 'Nasıl?' sorusuna verdiğimiz yanıt genellikle bir örnek olma değerindedir. *Ara* bu nedenle örneklerin alanıdır, örneklerse altlamanın dikeyliğine karşı yatay olarak gerçekleşen serbest oyunlarıyla iş görebilirler ve bu yoldan bizim İyi'ye doğ-

ru dümen tutmamızı sağlayabilirler. Örnek ne duyusal olarak var olan bireydir, ne de ontolojik bir özdür, fakat aradaki bir şeydir. Örnek vermek demek, bir şeyi genelle özel arasına sokmak demektir: Bu araya girme, genelin özele kaymasını sağlar ve onu arada yorumlar (bu kaymanın örnekleme intentional ediminin ayrılmaz bir parçası olduğunu gördük). Bu da sözünü ettiğimiz usun hilesinin araya girmelerinden büsbütün uzak bir şey değildir, fakat burada vurgu Hegelci bir sonerek üzerinde değil, 'ara' üzerindedir.

Vardığımız sonucu şöyle özetleyebiliriz: Şiddet tarihte iktidar için bir örnek (en azından iyi bir örnek) olarak görülemez. Örnekler (tarihteki olaylar, yani eylemler) şiddet ile iktidar arasındaki oyunun ara-bölgesinde ortaya çıkarlar: Şiddetle iktidar bazı örneklere göre bir araya gelebilirler, fakat başka ve daha iyi örnekler bunların birleşmediğini gösterecektir.

VII

Kuşkusuz bu düşünce, bizim bugünkü şiddet fetişizmimiz ve yine bu fetişizmin getirdiği, şiddet olayları karşısındaki kayıtsızlığımız önünde yalnızca ayrım getiren bir mitos olarak kalmaktadır. Şiddet fetişizmi, çağdaş teknolojinin dünya ile bizim aramızda gittikçe artan bir şiddetle aracılık eden alet ve aygıtlarıyla ilgili fetişizmimizin bir parçası olarak karşımıza çıkıyor. Kayıtsızlıksa aynı zamanda doğa ve tarih karşısında kayıtsızlık ve hatta sorumsuzluk anlamına geliyor. Bizi bu durumdan ancak 'mitos' dediğimiz şey kurtarabilir.

FELSEFİ BİLGİYE KATKI YÖNÜNDE HEGEL'İN FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ

*Uluğ Nutku**

1) GENEL ÖZELLİKLER VE FELSEFİ DÜŞÜNCE İÇİN GEREKLER

Hegel'in felsefesinin özellikleri, değerlendirmeye girişenin tutumu bakımından pek farklı şekillerde belirtilebilir. Eğer değerlendirenin tutumu metafiziği olumsuzlama yönündeyse, Hegel'i de olumsuzlayacaktır; çünkü bu filozofun gerek varlık gerek bilgi gerekse tarih felsefelerinde hareket noktası, empirik verilenlerin çok ötesinde, spekülatif metafiziktedir. Ama eğer değerlendirenin tutumu, metafizik düşünceyi zihnin asli bir yönü, dolayısıyla da felsefenin bir alanı olarak kabul ediyorsa, Hegel'i en önemli filozoflar arasına yerleştirecektir.

*) Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Fakat bu tutum karşılaştırmasından daha önemlisi, filozofun işlediği sorunlara zengin içerikler kattığının, felsefi bilgiyi ilerlettiğinin anlaşılmasıdır. Buna 'tutumlar üstü tutum' denebilir; çünkü artık filozof, felsefe tarihlerinin 'izm' kalıplarına sığdırılmaya çalışılmayacak, ne gibi sorunlara açıklık getirdiğine bakılacaktır.

Hegel'in felsefesini 'idealist metafiziğin doruğu' olarak nitelemek, onu anlamadan rafa kaldırmaktır. Oysa dikkatli ve önyargısız bir okuma, onun ilk büyük eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*'nde insan bilincinin gerçekliği kavrama aşamalarını tüm bağıntıları içinde göstermesinin felsefi bilgiye katkı olduğunu okuyanın bilincine sokacaktır. Bilinç, geçtiği aşamaların (dolaysız duyumlamayla başlayan ve kendine katlanarak kavramını oluşturan) son uğrağında felsefi bilince dönüşecektir. Bu durum, oluş-varlık-bilinç üçlü sorununun çözümüne bir başlangıçtır ve tarihi de kapsar. Bu nedenle, Hegel tarihsellik bilincini oluşun mantığı dayanağında açıklama cesaretini göstermiş ilk filozoftur. Felsefenin son 150 yıldır en yoğun sorununun tarihi anlamak olması ve sorunun çağa damgasını basması Hegel sayesindedir.

Felsefe okumaya Hegel'le başlayan bir kimse yanlış bir seçim yapmış olur. Hegel'i anlamak için önce, ona kadar gelen felsefe tarihinin imbiğinden geçmek, bunu yaparken de onun, söylendiği gibi, 'çetin ceviz' olan terminolojisinin kabuğunu kırmak gerekir. Onun kimlerle hesaplaştığı, neyi alıp neyi dışarıda bıraktığı anlaşılmalıdır. Bu ayıklama onun çok sıkı örülmüş kavramlarını tanımakla aynı zamanda olmalıdır. Bunu başarmak zordur, ama bir kez başarılırsa, anlama zorluğunun yerini okuma zevki alır.

Hegel herhangi bir 'görüş' için felsefe adının kullanılmasına karşıdır ve bunda tamamiyle haklıdır. 'Benim hayat felsefem', 'benim iş felsefem' diye daha o zamanlarda ortalıkta dolaşan kanaatler bohçasından tiksinir. Felsefe, kavrayış gücü ister; söylemi, bilimlerinkinden çok farklıdır. Her filozof kavramlara kendi içeriklerini katar. Gene de her filozof temel sorunların neler olduğunu bilir, bunlardan hiçbirini yok saymaz. Temel sorunlardan bazıları belli bir çağda baskın eğilimlere ve bilimsel bilgi düzeyine göre öne çıkabilir, yeni anlatımlar bulabilir, ama hiçbiri birdenbire yerden bitmez. Örneğin, doğa karşısında teknik sorunu çağımızda öne çıkmıştır. Fakat insanın teknik uygulayarak doğadan yararlanması, Sofistlerde insan kuralı-doğa kuralı (*nomos-füsis*), Aristoteles'de *tehne-füsis*, çok sonrala-

rı, Alman İdealizmi denilen akımda 'ben-ben olmayan' karşıtlığı biçiminde sorun olmuştur.

Hegel'in diğer bir belirgin özelliği, kavramdan kavrama geçişleri ve bunu yaparken 'arada' somut örnekler vermesidir. Gerçeklikle kavramı bir tutması gözden kaçırılmamalıdır. Soyut gibi görünen anlatım somut örneğini bulur bulmaz canlanır, ama elbette felsefenin işi her felsefi deyişe somut bir örnek aramak değildir. Bu bakımdan Hegel'in 'başaşağı felsefesini ayakları üzerine dikmek (Marx, Engels)' gereksizdir.

Hegel için her felsefe kendi çağını bir kavrayıştır. 'Kavrayıcı düşünce' onun en önemli deyimlerinden birisidir. Kavrayıcı düşünce felsefi düşüncedir. Felsefenin bu özelliği onu diğer bilimlerden -onların teorileri geniş fenomen alanlarını kaplasa bile- ayırır. Örneğin, hiçbir bilimin kullanmadığı, kullanamayacağı, bilimde karşılığı olmayan bir felsefi kavram 'dolayımlılık'tır (*Vermittlung*, İngilizce: *mediation*). Var olanların insanın bilmesine verilişinde doğrudanlığın ve dolayımlılığın (bağıntılılığın) rolleri, klasik bir sorundur. Hegel için bütünlük, bağıntıların bütünlüğüdür ve bilgisini edinmek bütünsel kavrayışın yönelmesiyle olur. Bu da kavramların bütünsel örülüşünü gerektirir. Bu nedenle doğrudan/doğal tavırla felsefe yapılamaz.

Hegel'in bu savını reddedebiliriz. Felsefenin dal-dilinin günlük dilden kaynaklandığını, tarihsel olarak da böyle başladığını gösterebiliriz. Ancak, doğal tavır bize ilk özellikleri, en fazlasıyla ilk göze çarpan bağıntıları sağlar. Bu tür bilgi günlük pratik işler için yeterlidir, ama daima parçalıdır. İnsanların büyük çoğunluğu parça parça bilgilerden bütünsel bir kavrayışa ulaştıklarını sanır ve yanılır. Böyle bir yanılgıya düşmemek tözsel bir yetenek gerektirir.

2) BİR ENGEL OLARAK SİSTEM DÜŞÜNCESİ VE HEGEL'İN BUNU AŞAN YÖNLERİ

Hegel'in içinde yetiştiği akademik çevrede bir yer edinmenin önkoşulu 'sistem kurmak'tı. Filozoftan düşüncesini baştan sona iç tutarlılıkla ortaya koyması istenirdi. Hegel de bunu fazlasıyla yerine getirdi. Ama sistem düşüncesinden bilgi çıkmaz, bol bol teori çıkar. Bilgi, 'sorun düşüncesi'nden çıkar. Hegel'in yazdıklarından sorun düşüncelerini ayıklamak bu yazımızın çerçevesini aşar. Yer yer işaret etmekle yetineceğiz. Bu ayrımın nedeni bellidir. Sistem kurmak,

Nicolai Hartmann'ın ontolojisinde belirttiği gibi, 'her zaman bir tehlikeye atılmak'tır. Tehlikeye, sistemin iç tutarlılığını baştan sona koruma uğruna fenomenleri feda etmekle atılmış olunur. Böyle bir tutumla kavram, gerçeklik dayanağında oluşturulmaz; gerçeklik kavrama uygun kılınmaya çalışılır.

Hegel'in Tin *(Geist)* kavramında bu durum açıkça görülür. Ama ayıklayıcı bir bakışla Hegel'den gene de pek önemli bilgiler alıyoruz. Tinin toplumdan topluma, dilden dile devredilişi düşüncesi, dünya tarihini bir etkileşimler tarihi olarak anlamaya ışık tutar.

Sistem 'bütünlük' demektir ve bir eser elbette bütünlüğe sahip olacaktır; yoksa bir dizi deyişten ibaret kalır. Ama kavramdan kavrama geçişte bağ kurulurken, mantıksal çıkarımla uyuşmayan bir fenomenle karşılaşılırsa, fenomene bağlı kalınmalıdır; aksi halde kurgu, gerçekliği örtmüş olur. Hegel'in bir düşüncesini basit bir anlatıma çevirerek alalım: Tarihsel oluşta bir yapının ortaya çıkması, onu yapı kılan belirlenimlerin gerçeklik kazanmasıdır ve madem ki gerçekleşmiştir, akılsaldır da; çünkü akılsal olmasaydı, rastgele olacaktı ve belirleyici yönü görünmeyecekti. Örneği, eski Roma'da cumhuriyet (*res publica*) belirlenimi ilk yüzyıllarda oluşmuştu ve Roma'nın yükselişine has akılsallığı vardı. Roma kıtaları fethetmeye başlayınca cumhuriyetçi akılsallık imparatorluk akılsallığına dönüştü. Empirik tarihçi bu süreçteki nedensellikleri ortaya koyar, ama dünya tarihi bakımından bunun ve tüm olayların hangi son ereğe yol aldığını belirtmek onun işi değildir. Bunun için felsefi tarih kürsüye geçmelidir. Felsefi tarih akılsallığın açılımlarının anlatımı olacaktır. Erek belirtmeyen bir anlatım tarihten bir anlam da çıkaramaz. Erek, tarihsel göreli özgürlüklerden mutlak özgürlüğe gidiştir.

Sistem kuran düşünceyle sorun işleyen düşünce ayrımının önemi burada açıkça görülür. Hegel'i sistem düşünürü olarak anlarsak, sistem, Tinin son aşaması olan Prusya devletiyle kapanır ve tarih son bulur. Oysa sorun düşüncesi yönünden Tinin açılımı ve gelişimi durmaz. Hegel, düşünce disiplini gereği, gelecek üzerine pek az konuşur. Bunun nedeni, geleceğin belirlenimlerinin henüz üzerinde konuşulacak kadar akılsal olmayışıdır.

Hegel'in tarih felsefesinin tartışmaya açık, hatta bir antinomi (çatışkı) olarak değerlendirilecek yanı, -bir 'yan' olmaktan da öte 'çekirdeği'- tarihte ilerleme olduğunu ve bunun 'daha belirgin özgürlüğe doğru' yol aldığını varsaymasıdır. Fransız Devrimi'ni hazırlayan 'in-

sanlığın ilerlediği' savının etkisi vardır, ama Hegel bu düzçizgisel bakışta (Condillac, Condorcet, Ansiklopedist'ler, Rousseau) kalmamıştır. Felsefi hesaplaşma, karşıt savı da içine almalıdır. Tarihte öyle yıkımlar, barbarlığa dönüşler var ki, bunları toplu bir bakışla, 'Tinin özgürlük yolunda kendini gerçekleştirmesi' olarak nasıl niteleyebiliriz? Günlük konuşma diliyle sorarsak, yıkımları da akılsal saymak bizi 'her şeyde bir hayır (iyilik) vardır' kaderciliğine sürüklemez mi?

Genel olarak (doğada ve tarihte) özgürlük-belirlenimcilik, özel olarak da (bireyin tarihteki rolünde) özgürleşme-koşullarca yönlendirilme karşıtlığı olarak dile getirilen bu soruna Hegel'in getirdiği çözüm şuydu: Biz tarihten bir kesiti tüm süreçten koparark ona olumlu, olumsuz bir yığın belirlenim yükleyebiliriz; ama bunlar henüz bir ereği göstermez. Erek şimdide oluşmakta, gerçeklik kazanmaktadır; erek ideal bir geleceğe atılamaz. Felsefe ancak geçmişi barındıran şimdi üzerine konuşur ve bunu yaparken şimdideki geleceğe ölçülü bir bakışta bulunabilir.

Hegel'ce düşünürsek, Roma'nın çöküşü içten ve dıştan birçok etkinin nedensel bağlarını bularak açıklanabilir. Barbarların istilası sonraki gelişmelere (sadece değişmelere değil) bakılarak akılsal yerine yerleştirilebilir. Görünürdeki akıldışılığı bertaraf etmek için Hegel, teorisine bir öğe daha kattı: aklın hilesi. Hiçbir birey, tarihe yön veren tarihsel birey dahi, özgürlüğün geçeceği yolları, aşacağı engelleri önceden bilemez. Onun kendi iradesiyle yön verdiğini sandığı olaylar, aslında Tinin tasarımlarının gerçekleşmesidir ve Tin, tarihsel bireyi (tarihsel kahramanı) kendi amacının aracı olarak kullanır. İskender, Sezar, Napoléon birer araçtırlar. Felsefi tarih bu hileyi akılsallığın dolambacı olarak anlar, onu akılsallığa katar, özgürlükte bir dönemeç olarak değerlendirir.

Bütün bunlara 'mükemmel' bir tarih metafiziği denebilir. Başka yönden bir soru soralım: Tarihsel olayların belirlenimleri (bunlar ortaya çıkmadan hiçbir şey açıklanamaz) tinsellik/akılsallık dayanağında değil de maddi oluşumlar dayanağında açıklansa, soyut belirlenimler yerine tarihin kendisinden kazanılmış somut belirlenimler (örneğin, ekonomik formasyonlar, üretim tarzları/biçimleri/sistemleri) daha akılsal olmaz mı? Marx'ın yaptığı buydu ve Hegel'i eleştirisi, tarihi, maddi etkenler temelinde açıklamanın doğru olduğu kanısı dayanağındaydı. Bu nedenle Marx çalışmanın yönünü politik ekonomiye çevirdi. Fakat politik ekonominin ne yöntemi ne de bil-

gisi/kategorileri felsefidir. Ayrıca, çözümleme doğru, bilinçlendirici olsa bile asıl amacı, toplumsal üretimi dönüştürmeyi sağlamaz; bunun için daha geniş bir kavramlar çerçevesi gerekir. Marx bu gereği açıkça gördüğünden, teorisini felsefi madde kavramıyla çerçeveledi. Ama bunun da metafizik bir atılım olduğunu fark etmedi. Büyük düşünce atılımları böyledir, çünkü yalnız var olanı açıklamakla kalmazlar, olması gerekene pencere açarlar. Olması gereken henüz olmadığından, metafizik boyuta geçmekten kaçınılamaz. Bu bakımdan Hegel düşünce disiplini çok daha sağlam bir filozoftur.

Böylece Hegel'in Mutlak Tin kavramı, karşıtıyla, Marx'ın Genel Madde kavramıyla buluştu. İkisi de işaret edilecek fenomenler değil, en genel kavrayışlardır. Bu noktadan baktığımızda, Hegel ile Marx'ın hareket noktalarının birbirine karşıt; felsefi söylem ve düşünce tarzlarının, hatta özgürlük bağlamında amaçlarının aynı olduğunu görürüz. Bu da ancak 'izm' kalıplarını aşmakla olur.

3) GELECEĞE AÇIK OLMAK

Hegel'in felsefesinde kendi içine kapalı sistemin sınırlarını kıran, sorunlar bakımından da çağıyla sınırlı kalmayan nedir? Onun 'her filozof kendi çağının çocuğudur' tasvirine bakarsak, kendi çağının çocuğu olduğu zaman dilimi 19. yüzyılın ilk çeyreğidir. Kant'ın etkisiyle bilgi ve ahlâk üzerine çeşitlemelerin başladığı, Aydınlanma üzerine tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemdir bu. Fransız Devrimi'ni oluşturan fikirlerin diğer Avrupa toplumlarınca benimsenmeye başladığı ve bunun ardından gelen Napoléon Devri onun çağının tarihsel *dilemma*'sıdır. Hegel'in düşüncesi bu tarihsel ortamın ne aktarımıdır ne de olayların nedensel bağlarının açıklanmasıdır. O hem dünya tarihinin felsefi anlatımıdır hem de 20. yüzyılda eski kalıplarına sığmayan devlet yapısının yeni biçimlerinin, özellikle cumhuriyet rejiminin (onun deyişiyle 'yukarı kaldırılıp tekrarlanan' kavram) kaynağındaki 'idenin açılımı'dır. Ayrıca, çağına egemen olmaya başlayan 'gerçekçi politika'nın (*realpolitik*), devletin ahlâki temelini sökmesine karşı ahlâki temelli devlet anlayışının savunusudur.

Bütün bu olaylar içinden geçen, hepsini kuşatan, çapraşıklığı akılsal temeline oturtan düşünce 'özgürlüğün ilerlemesi'dir. Hegel bir Tocqueville değildir, demokrasiden fazla söz etmez. Demokrasiye bel bağlamadığı bellidir, ama günümüz için daha önemli bir düşünce iş-

lemiştir: halk tini. Bu kavram bir halkın kültürel geçmişini, tüm başarılarını kapsar. Günümüz dünyasında başlıca sorun, ne demokrasi ticaretidir ne de insan hakları etiketini önüne gelene yapıştırmaktır. Başlıca sorun, halkların kültürlerinin buluşması, tanışmasıdır.

4) DİYALEKTİK DÜŞÜNCENİN CANLANDIRILMASI

Hegel felsefesinin tüm özelliklerini sıralamak ayrıntılı bir kitap yazmak olacağından, buradaki amacı aşar. Ama onun diyalektik anlayışından söz etmeden geçmek de büyük bir eksiklik olur. Hegel başeseri olan *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*) üzerine kendi değerlendirmesini *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* eserinde şöyle verir: "Burada kara göründü (karayı görüyoruz); benim *Mantık*'ımda Herakleitos'dan alıp uygulamadığım hiçbir cümle yoktur." Bu elbette aynısını söylediği demek değildir. Herakleitos'da karşıtların birliği ve oluştaki uyumu döngüseldir, ereksel değildir; doğa-tarih ayırımı yoktur.

Üçleme *(triadic)* olarak literatüre geçen 'tez-antitez-sentez' süreci Hegel diyalektiğinin esası değildir ve yazılarında önemli yer tutmaz. Kolaycılar onu böyle şematizmlere sığdırarak yorumlamışlardır. Onun asıl üçlemesi şöyledir: 1) Kendi başına (kendinde) var olmak, 2) Kendisi için var olmak, 3) Kendi başına ve kendisi için var olmak. Bunlar aynı zamanda bilincin aşamalarıdır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu aşamaların 'serüveni' anlatılır. Bu, gerçeklik-kavram özdeşliğinin sabit kalmadığı, kendini daha üst aşamalarda yenileyerek sürdürdüğü bir sürecin anlatımıdır. Konuya şöyle açıklık getirebiliriz: Gelişen özdeşlik her kültürün tarihinde görülür. Kültürler etkileşime girerler, birbirlerinden öğeler alır, kendilerine katarlar, ama gene de 'kendi' olarak kalırlar. Yüksek bir kültüre dışarıdan zorbalıkla giren bir etki pek çabuk etkisizleşir, yabancı kalır. Mezopotamya kültüründe Moğol etkisi hiç kalmamıştı, çünkü Moğol kültürü bir aşı yapamayacak kadar zayıftı. Aynı durum bugün Anglo-Amerikalı için de geçerliktedir.

Hegel felsefesinin felsefi bilgiye katkı yönünde bazı özelliklerini göstermeye çalıştık. Bir kez daha vurgulamak istediğimiz husus, kavrayıcı düşünmenin, felsefenin, gerçeklikle beraber yol almasıdır. Ancak her ikisi de belirlenimlerin olgunlaşmasıyla görünüşe çıkarlar. Gerçeklik kavramlaştırılmadıkça, kavram gerçeklik kazanmadıkça 'bilinmez' olarak kalırlar. Ama dünya tarihinde böyle akıldışı bir durum yoktur.

PRODETERMİNİSTİK DİYALEKTİĞE BİR GİRİŞ

*Çetin Veysal**

Giriş

Yılmaz Öner** tüm araştırmalarında çaplı bir felsefi bütünselliği, doğa ve sosyal bilimlerle birlik içinde olan bir sistematikliği hedeflemektedir. Doğa bilimci, matematikçi, felsefeci olarak giriştiği felsefi

*) Mersin Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

**) Yılmaz Öner'in Prodeterminist Diyalektik kavrayışını derlerken, hem kendi eserlerine hem de çeşitli çevirilere yazdığı dipnot ve son notlara başvuruldu. Ancak onun diyalektik kavrayışının çok iyi derecede matematik ve fizik bilgisini gerektirmesinin yanında, karmaşıklığı -Hilâv'a hazırlanan bu armağanın zaman sınırlamasına sahip olması- nedeniyle de burada kısaca aktarılmaya çabalandı. Diyalektik ile ilgisinde yaptığı fizik ve matematik çalışmalarıyla bilinen Yılmaz Öner, aslında genel olarak matematik ve fizik çalışmıştır. Türkiye felsefe çevreleri tarafından, akademik öğretim ve araştırmalar bakımından henüz hiç tanınmadığı (onun felsefesi hakkında kütüphane ve enstitülerde araştırmalar henüz yoktur) anlaşılan Yılmaz Öner, Aydın Çubukçu tarafından, "Kendisine özgü bir felsefe ve buna uygun bir dil geliştirmiş olan Yılmaz Öner'i saymazsak, bir 'Türk filozofu' yoktur, olmamıştır. 'Sistem kuruculuk' anlamında söylüyorum. 'Felsefeyle uğraşmak' anlamında değil," şeklinde tanıtılmaktadır. Bu iddiasında da haksız sayılmaz. Türkiye'de felsefe çalışanlarının hakları yenmiş olmaması için şunlar belirtilmeli-

çalışmalar, Türkiye'de öncelikle her aydının ve düşünürün övünç kaynağıdır. Burada kısaca da olsa betimlenmeye girişilecek *Prodeterminist Diyalektik*, Yılmaz Öner'in diyalektik anlayışının anlaşılmasına bir giriş için hazırlık sayılabilir. Yılmaz Öner'in *Prodeterministik Diyalektik Felsefesi*, organik[1] ve inorganik[2] olmak üzere tüm varlığa ve evrene[3] ilişkindir. Onun *Prodeterministik Diyalektik Felsefesi* tüm doğayı ve insan yaşamını, böylelikle de sanat, biyoloji, fizik, matematik, ekonomi, politika, hukuk, din, antropoloji gibi birçok alanı bir arada bütünlük içerisinde ele alması bakımından kapsayıcı niteliktedir.

İnsanın, her an şimdi içerisinde olduğundan hareket eden Öner (Korsch 1991:157), şimdiye zorunlulukla uyacak olan insanın pratiğiyle ancak orada yaşayabildiğini vurgular. Çalışmalarında eski Hint, Çin ve Doğu felsefeleri geleneğinden ilham aldığını sıkça belirten Yılmaz Öner, Batı felsefe geleneğinin de Doğu'dan etkilendiğini, çoğu eski Yunan düşünürünün, geliştirdikleri felsefi anlayışlarını, Doğuya yaptıkları uzun yılları -on, on beş yılı- kapsayan geziler aracılığıyla yaratabildiklerini vurgulamaktadır. Diyalektiğini, pozitivizm, determinizm ve tarihsel diyalektik* kavrayışla ele alarak tarih-

---

dir; araştırma alanlarında filozofça incelemeler yapan, belli konuları filozofça değerlendiren ve sistem kurucu olmasalar da yeni ve özgün açılımlarda bulunan, toplumu aydınlatıcı çabalarıyla öne çıkan kıymetli düşünürlerimiz vardır. Üniversitelerimizde ve kendi özel uğraş alanlarında hakikaten felsefeye emek veren, sayıları -her bilim alanında olduğu gibi- az da olsa, yenilikler üreten, çalışan felsefeciler vardır. Toplumumuzun düşünce yasaklarına, eleştirel birey olmayı aforoz eden otoriter yönetimlerine rağmen, değişik konulardaki yeni yaklaşımlarıyla, eğildikleri alanlarda değişme ve genişlemelere uzanmış bu düşünce insanlarının toplumumuza, kültür yaşamımıza katkıları görmezden gelinemez. Ancak bugüne değin, -Yılmaz Öner'le birlikte sayılabilecek birkaç kişi dışarıda tutulursa- bütünsel, çözümleyici, betimleyici, eleştirel ve yeni bir kavrayışla dünyayı değerlendiren, Türkiye'de akademik ya da özel olarak felsefeyle ilgili kişi sayısı hakikaten çok azdır. Yani felsefi anlamda, kavramı dolduran bir içerikle filozof azdır. Bu az sayıda filozofun başında da Yılmaz Öner sayılabilir.

1) Bkz. *Canlıların Diyalektiği ve Yeni Evrim Teorisi-Prodeterministik I.*

2) Bkz. Korsch, 1991:165, 1. prf. ve dipnot 6.

3) Bkz. *Bilimlerde ve Sanatlarda Diyalektik-Prodeterministik II.*

*) Türkiye'de diyalektik hakkında yapılmış derli toplu çalışmaların sayısı birkaçı geçmez. Bu çalışmalardan biri de Selâhattin Hilâv'a aittir. Hilâv, Türkiye kültür çalışmalarına birçok alanda yarattığı eserlerle katılmış nadide kültür insanlarından biridir. O, çalışma konusunun güçlüğüne ve zorluğuna karşın diyalektik alanında (*Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1993) değerli bir derleme çalışması yaparak felsefi kültür dünyamıza katkıda bulunmuştur. Hilâv'la bazı noktalarda ortak ilgi alanına sahip olan Yılmaz Öner de diyalektik üzerine çalışmalar yapmıştır. Burada Yılmaz Öner'in diyalektik anlayışının ele alınmasının nedeni, Hilâv ve Öner'in ortak ilgi alanları bağlamında kesişen bir çalışmaya değinmektir. Yakınlarda kaybettiğimiz yeri doldurulamaz kültür insanı Selâhattin Hilâv'ı bu vesileyle bir kere daha saygıyla anar, değerli filozofumuz Yılmaz Öner için de bir armağan çalışmasının yapılmasını umut ederiz.

sel materyalizmin ortodoks kavrayışlarının eleştirileri üzerine kuran Öner, kalıplaşmış, donuk, maddenin iç çelişki ve değişmelerini kavramayan, zaman-uzam kavramlarını, özne, nesne, olanak ve koşullar ilişkisinde ele almayan, bağlamları, iç dinamikleri ve bilincin özelliklerini hesaba katmaksızın incelemeye çabalayan yaklaşımları eleştirmektedir. Bu girişimi, onun diyalektik bağlamında, bilim anlayışlarıyla hesaplaşmasını gerektirmiş, Öner de öyle yapmıştır. Burada Yılmaz Öner'in *Prodeterministik Diyalektik (Felsefe)* adını verdiği diyalektiği ana hatlarıyla aktarılmaya çabalanacaktır.

ÖNER'İN GENEL OLARAK DİYALEKTİĞE BAKIŞI

İnsanın içgüdüsel faaliyeti, gereksinimlerinin tatmin süreci içerisinde toplumsal gelişmeyi yaratmaktadır. Bu gelişme sürecinde bir yandan kendinin, bir yandan da dış dünyanın hareketlerine anlam verme gereksinimini de yaratmaktadır. İnsan bunu gerçekleştirirken tıpkı doğa gibi dile dökerek ve şimdi ile geleceğe bakarak yapar, demektedir Öner. Geçmişin de şimdi ve geleceğe ilişkin bir bakışa ait olduğunu, çünkü geçmişin de yeni bir şimdi'yi önceden açıklama amacını taşıdığını vurgular. Bu durumu Öner şöyle anlatmaktadır: "a) Teorinin *gelecekteki* olayı açıklamak amacıyla açıklamakta olduğu şey, gerçekliğin *henüz fiilileşmemiş ama şimdiki fiili gerçeklik durumunun bir an ya da süre sonra dönüşeceği* durumdur, yani VİRTÜEL bir gerçekliktir! Bilinç denen öznel gerçekliğin teorik dünyası da budur. b) Teorinin şimdiki olayı açıklamak amacıyla açıklamakta olduğu şeyse, gerçekliğin *fiili veya şimdileşmiş* durumudur, yani AKTÜEL bir gerçekliktir. Bilincin pratik dünyası da böyledir" (Korsch 1991:157).

Marx anlamında diyalektik kavrayış, teori -şimdiyi ve geleceği anlamaya yönelik kurgu- ve pratiğin (şimdi, fiili, eylemin) maddesel dünyada bir olması veya bütünleşmesi anlamına gelmektedir. Öner bununla, şimdi ve fiili olan ile henüz fiili ve şimdi olmayan madde dünyasının çakışmasından söz etmektedir (Korsch 1991:157). Öner'e göre, göstergebilim diliyle anlatılırsa; teorinin öngördüğü ve veya kurguladığı içerik, yani gösterilen de ancak bu çakışma sonunda pratik, yani gösteren denilen biçim tarafından gösterilmiş olmaktadır. *İçerik* (gösterilen) olarak teoride öngörülen ama virtüel olan gerçeklik durumunun biçim, yani gösteren rolündeki şimdi (pratik)

veya aktüel durumla çakışması, Öner tarafından Marksist diyalektiğin yöntemsel karakteri sayılmaktadır. Yani, aktüel ile virtüelin çakışması, bu çakışma ister yanlış ister doğru olsun, bu çakışmayı önceden belirleyici ve koşullayıcı olan tarihsel özneye (yani, öznenin ilişkileri bakımından içinde olduğu olanaklara, koşullara ve bunlarla ilgisine) bağlıdır.

Marx anlamında maddeci diyalektik, yani teori (içerik denen virtüel ya da gelecek gerçeklik) ile pratiği (biçim denen aktüel ya da şimdiki gerçekliği) çakıştırmak, aslında tarihsel öznenin geleceği (gösterileni) şimdiye indirgemesi, kısacası şimdiden (önceden) belirlemesi, göstermesi ya da koşullamasıdır. Bunun bilgi kuramındaki adı determinizmdir. Diyalektikten determinizme ve determinizmden diyalektiğe yansır bu işlevsellik. Öner, insanın kendine ve doğaya anlam arayışı olarak gördüğü, 'diyalektiğin genel anlamı nedir ve diyalektiğin belirleyici nitelikleri nelerdir?' sorusunu yanıtlamaya girişir. Ona göre, diyalektik kavrayışta hareket noktası, gerçek niteliğin, onu üreten sistemden hep yeniden üretilegeldiği, sistemi bu şekilde sürekli olarak temsil ettiğidir. Böylelikle diyalektik de bu sistemin gerçek temsilcileri arasında -bu temsilcilerin niçin, nasıl ve ne ölçüde aynı kaldıkları ya da kalamadıkları konusunda- ortaya çıkar. Çünkü diyalektik, bilinmeyeni, gerçek niteliği bilinmez, özdeşliği belirsiz olanı keşfetmenin yoludur, yani niteliğin özdeşlik yeteneğini belirlemenin aracıdır (Korsch 1991:158-159).

Diyalektik, üretim faaliyetinin göstergesi, içeriğiyse ürünlerin özdeşlik ya da özdeşmezlik yeteneğidir. Öner'e göre, diyalektiğin temel ilkeleri özetlenirse: 1) Her gerçek nitelik; a) bir nesne ya da bilinç tarafından yeniden üretilir veya yeniden-belirlenir. Onların yeniden-ürünü veya yeniden belirlentisidir. b) Gerçek nitelik, diziyi üreten sistemi (madde, dalga, parçacık, insan, bilinç) fiili olarak temsil eder. Özdeşlik sorunu da gerçek niteliğin her yeni üretilişinin her birinde özdeş kalıp kalmadığıyla bağlantısında ortaya çıkar. 2) Bir nitelik (yukarıda dile getirilen 1.a açısından) ister nesneye ister bilince ait olsun, onu üreten sisteme 'bir kez değil, sürekli olarak aittir.' Sonuç olarak, gerçek nitelik, üretici sisteme veya gönderge (frekans) sistemine bağımlı, yani nesneye ya da bilince bağımlı olarak değişebilir. Yani, gerçek bir niteliğin onu yeniden üreten veya belirleyen sistemden bağımsız ya da mutlak olarak kendi başına ve kendi kararıyla değişmesi olanaksızdır. 3) Bu değişme, a) nesnenin (ta-

necik veya dalga madde denen fiziksel, insan denen biyolojik ve sosyal yeniden üretim sisteminin) niteliği yeniden-üretmekte olması nedeniyle, b) yeniden üreten nesnenin veya bilincin kendi üretim sistemindeki olumsuz veya olumlu bir arızadan, bu sistemin uğradığı bir müdahaleden kaynaklanmaktadır. c) Bir dalga-madde veya insan ya da bilinç niteliğini değiştiriyorsa, bu değişiklik, kendi kendiyle özdeşliğini yukarıda dile getirilen etkilerden dolayı kaybetmektedir. 4) Bilincin düşüncesini, yani kendisinin düşünce denen niteliğini değiştirmesi de bu şekilde olmaktadır (Korsch 1991:159-161).

Bu tanımlamalardan sonra diyalektikten ne beklenebilir olduğuna bakmaktadır Öner: 1) Bilinmeyeni bilincin faaliyetiyle çözmek ama nesnenin veya bilincin uğraması beklenebilen çeşitli müdahalelere rağmen çözmek ve bunun için bilinmeyeni, *niteliğin belirsizliğine* (bilinmezliğine), daha doğrusu *özdeşmezliğine indirgemek ya da özdeşmezlik koşulunu saptamak*. Şimdi diyalektikten şu anlamlarda söz edebiliriz diye sürdürür Öner: a) Genel diyalektik, kategorisi, yeniden-üretim sistemleridir. Bunlar da ya nesnedir ya da bilinç, b) konusu, bu sistemlerin ürünleri veya fiili temsilcileri ve bunların değişkenlikleridir. c) İçerik, niteliğin değişmesinin, onu yeniden-üretmekte olan sistemden bağımsız veya mutlak olarak değil, bu sisteme bağımlı bir değişme olması, d) yani niteliğin aslında sistemin uğraması beklenebilen müdahalelerin riski altında değişmesi ve böylece, e) özdeşliğini yitirmeme ve yitirme olanağı nedeniyle, özdeşliğin bir olasılık şekline bürünmesi ve, f) bu olasılığın ölçüsüdür. Genel diyalektiğin içeriği (veya yola çıktığı ilke): Niteliğin kendi kendisiyle özdeşlenme ve özdeşlenememe olasılığı (ya da yeteneği), yani özdeşirlik ve özdeşmezliktir[4] (Korsch 1991:162-164).

---

4) Yani, Genel Diyalektik kısaca, bilincin düşünme faaliyetinde rol oynayan bir araçtır: Kategorisi, yeniden üretim sistemleri, dolayısıyla nesne ve bilinçtir; konusu, bu sistemlerin ürünleri denen niteliklerdir; düşünme faaliyetinin aracı olarak Genel Diyalektik, kendi kategorisindeki yeniden-üretim faaliyetinin göstergesidir; içeriği, yani gösterilen ise, niteliğin bu yeniden üretilmeler boyunca, ama sistemin uğrayabileceği müdahaleler karşısında kendisiyle özdeşliğini yitirme ve yitirmeme olasılıklarıdır. Kısacası özdeşlik ve özdeşmezlik olasılıklarıdır. İçeriğin özelliğiyse bu iki karşıt olasılığın birbirlerini mutlak özdeşliğe (=1) tamamlamalarıdır. Söz konusu karşıt iki olasılık, yani bileşen arasındaki tamamlayıcılık özelliğidir. İçeriğin bileşenleri, birbirlerini toplam olarak mutlak (=1) özdeşliğe tamamlayan P ve Q gibi iki karşıt olasılıktır. Özdeşlik yitimine yol açan neden, niteliğin yeniden-üretilmeler süreci içinde sistemin müdahalelere uğrama riskidir.

O halde diyalektik, içeriğin, yani genelde müdahale riskinin ve onun yarattığı iki diyalektik bileşenli olasılığın etrafında dönmektedir.[5] Yani diyalektik, ancak bu içeriğin (risk ve olasılık ilkesinin) birbirlerini karşıt olarak tamamlayıcı bileşenlerine kavuşturulmasıyla hayat bulabilir. Diyalektiğin tarihselliği ilkin özel bir üretim sisteminin varlığıyla olanaklı hale gelmiştir. Bu, tarihselliği hem nesne hem bilinç açısından olanaklı olan bu üretim sistemi insandır. Kısacası, işgücü ve düşünce (fikir) gibi farklı niteliklerin birbirleriyle bağdaştığı üretim sistemidir (Korsch 1991:164-165).

Marksist diyalektik, işgücü denen niteliğin nesnel, düşünce denen niteliğin bilinçsel olması, kısaca bu kategorinin farklı iki niteliğini birden söz konusu etmesi nedeniyle hem maddeci hem de tarihçi niteliktedir. Ama doğacı (bilinçsiz maddeyle ilgili) bir diyalektik olması olanağı yoktu; çünkü bilinçsiz maddenin dünyasında genel diyalektikten beklenen koşulları yerine getirmemekteydi. Marksist tarihsel diyalektiğin özel bir diyalektik olması, nesne ile bilinci bağdaştıran özel bir üretim sistemi olması, yani bilinçli nesne (insan) olmasıyla ilgilidir. Böylelikle de bu diyalektiğin konusu olan insanın, insan olarak ürettiği işgücü ve bilinç olarak ürettiği düşünce temel konuları oluşturmaktadır. İşgücü, bu üretim sisteminin nesne kategorisinde ürettiği bir nitelik veya ürün olarak maddesel bir gerçeklik, düşünceyse bilinç kategorisinde ürettiği manevi bir gerçekliktir. Bilincin ürettiği ve düşünce denen nitelik, ya biçimsel (Hegel anlamında düşünce olarak bilincin biçimsel gerçekliği) ya da eyle-

5) Öner, bileşenleri, niteliğin (örneğin, bilinçsiz nesnede iç veya dural enerjinin, bilinçli nesnede işgücünün, nesnel bilinçte düşüncenin) özdeşliğiyle ilgili, yani 'birbirini tamamlayıcı iki karşıt olasılık' olarak görmeyip, yani tam tersine bileşenleri daha baştan doğrudan doğruya nesnenin bağrındaki -dalga ve tanecik gibi doğaları birbirine karşıt- iki ayrı doğal sistem olarak kabul eden bir diyalektiğin olanaklı olmadığını ileri sürer. Ona göre, böyle bir diyalektik, N. Bohr'un bilinçsiz nesnenin doğasını, dalga ve tanecik gibi 'birbirlerini biçimsel olarak tamamlayıcı karşıtlık' şeklinde gören sözde, yani pozitivist ya da biçimci diyalektiktir. Çünkü bilinçsiz nesneye hem tanecik (yani, niteliğini yeniden üretmezlik) kavramını hem de dalga (yeniden üretirlik) kavramını yüklüyordu. Böylelikle yapılan: Nesnenin niteliğiyle değil, doğrudan doğruya doğal yapısıyla ilgilenmek ve doğal yapıyı ikileştirmek (düalizm), o kadar. Yoksa bu doğal ikili arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak değil. Oysa diyalektiğin temel ilkesi ya da çıkış noktası, birbirini dışlayan herhangi ikili arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır ve bu da ancak bu karşıt ikili ve aynı doğaya veya ilkeye (yeniden-üretilirlik ilkesi) ait oldukları zaman yapılabilir. Pozitivist doğa bilimlerinin bilinçsiz nesneye yönelik yukarıdaki diyalektiği biçimcidir, yani genel diyalektiğin şu iki temel koşulunu yerine getirmez: i) Niteliğin (iç enerjinin veya işgücünün ya da düşüncenin) yeniden-üretilir olması koşulunu ve ii) niteliğin belirsizliği, yani kendi kendisiyle özdeşliğini yitirme olanağı denen koşulu da yerine getirmez.

yen düşünce olarak (Marx'ın anladığı anlamda) bilincin eyleyen gerçekliğini taşımaktadır.[6] Tarihçi diyalektik, a) bilincin ve nesnenin aynı üretim mekanizmasında, yani insanda bilinç ve bilinçli nesne olarak bağdaşır olmasından yola çıkıyor ve b) bu iki (bilinç ve nesne) kategorinin ürünlerini (düşünceyi ve işgücünü) de elbette yine genel diyalektikten beklenen koşullar uyarınca ele alınması beklenir. Yani, tarihçi diyalektikte içerik olarak yatan şey, bilincin hakikati arama sürecinde düşüncenin, nesnenin özgürleşme (deneyimden kurtulma) sürecinde işgücünün, kısacası bu iki temel niteliğin -bilincin ve nesnenin önündeki risklere rağmen- kendi özdeşliklerini koruma olasılığı ya da yeteneğidir (Korsch 1991:166-167-168).

Kısaca özetlenmeye çabalanırsa, gerek doğacı gerekse tarihçi diyalektik, genel dediğimiz diyalektiğin içinde ayrı ayrı özel birer diyalektik olarak yer almaktadır ve genel diyalektikten beklenen koşulları, doğada bilinçsiz-madde dünyasında, toplumun bilinçli-madde dünyasında yerine getirmesi beklenir. Özdeşlik ilkesi, eğer genel diyalektiğin içeriğinden yoksun kalırsa, maddecilik de henüz diyalektik düzeye ulaşmadan pozitivist düzlemde kalır (Öner bu bağlamda Engels'in diyalektik anlayışını eleştirmekte, ancak Engels'in eksikliğini de o zamanın biliminin gelişme seviyesindeki geriliğe bağlamaktadır). Bütün bu dile getirilenlerin ontolojik temellere dayandırılması da gerekmektedir. Bu anlamda Öner, ontolojik determinizm anlayışı ortaya koyar. Ona göre determinizm, özdeşlik yitimi anlayışından sonra artık yeni bir ontolojiye dayandırılmalıdır. Bu yeni ontolojinin ilkesi, gerçekliğin aktüel (fiili) gerçeklik ve virtüel gerçeklik gibi iki kategoriye ayrılmışlığıdır. Özdeşlik sorunu da artık 'maddenin fiili gerçekliği'nin özdeşliği sorunu haline gelir, özdeşliğin yitimi de işte bu gerçekliğin yitirilmesidir. Bu ontolojik determinizm ya da çözüm, madde artık böyle doğrudan doğruya kendi gerçekliğiyle koşullanmış olduğu için veya kendi gerçekliğine -Kuantum teorisinin vurguladığı şu nesnel özdeşlik yitimi gerçeği karşısında- uygun düşen bir ontolojiye dayandırıldığı içindir ki üstelik bir iç determinizm rolünü oynuyor. İnsan, ekonomik düzeyin üstünde, yani tarihsel bir varlık olarak ele alındığında, o artık yalnızca bilinçli nesne olarak değil, aynı zamanda nesnel, nesneye sahip bilinç olarak da anlaşılmak zorun-

6) Aslında her iki durumda da, her iki durum kendiliğinden içerilmektedir. Ancak iki durumun birbirinden farklı ele alınmaları, öznenin bu durumu ayrımı öznenin betimlemeleri bakımından gerçekleşmektedir.

dadır. İnsan böyle ikili, ama birbirinin üretimini koşullayan bir sistem olarak anlaşıldığında, onun bilinçli nesne olarak, ama yalnızca nesne kategorisi çerçevesinde ürettiği ürünler (işgücü) aynı zamanda nesnel, bilinç olarak ama yalnızca bilinç kategorisi tarafından koşullanmaktadır ve bunun tersi de olmaktadır, yani bilincin ürünleri de nesne denen üretim sistemi tarafından koşullanmaktadır. Bu nedenle bilinç, işgücü üreten ve bilinçli nesne denen sistemi koşullandırır ve tersine olarak, nesne de, eyleyen düşünceyi üreten ve nesnel bilinç denen sistemi koşullandırır (Korsch 1991:169-172).

PRODETERMİNİST DİYALEKTİK BAĞLAMINDA POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

Öner (1995:2-3), pozitivizmi eleştirisinde, mikro-maddeyi bir çırpıda ilk ve son kez yaratılmış kabul etmekle, nereden geldiği ve ne idüğü belirsiz, kısacası tarihsiz bir kılığa sokan, maddenin herhangi bir andaki kılığına ve durumuna nasıl karar verdiğini bilmek istemeksizin, bu kılığı önceden rastlanan başka kılıklarına benzetmek isteyen ve bunu da, istatistiklerle yapan bir düşünce akımı olarak belirlemektedir. Ona göre, bu düşünce akımının yola çıktığı ilkeleri ve kendi içinde tutarlı olmak amacıyla nasıl bir yol çizdiği kavranmalıdır.

Bilim eleştirileriyle düşüncelerini temellendirmeyi deneyen Öner (1995:154-156), olgusalcılığı kendini *veriler üzerine inşa etme*sinden dolayı eleştirmediğini, eleştirisinin; 1) Pozitivizmin, verilerin, veri ile çevresi arası etkileşmeler (yani, verilere yapılan müdahaleler, ölçümler ya da deney dediğimiz bilgilenme süreçleri) yüzünden, dolayısıyla verilerin fiili gerçeklik içinde uğradığı *arızalar nedeniyle, ne ölçüde bir ve aynı ya da özdeş veriler olduğunu kavrayamamasından*, 2a) İlk ve son kez -tanrı tarafından- yaratıldıktan sonra, 'fiili' olmaktan kurtulamayan veri'nin hapsolduğu bu *fiili gerçeklik* içinde dönüştüğü seçenek durumları kendi içinde barındıran *başka* bir gerçeklik kategorisinin de var olması gerektiği ve bunun da *virtüel* (henüz fiilileşmemiş, ama fiilileşmeye her an hazır ve aday) seçeneklerle dolu *bir kategori* olması gerektiğini, pozitivizmin anlayamamasından, 2b) Dolayısıyla virtüel gerçekliği ve onun matematiksel yapısını anlamasından, 3) Pozitivizm, daima fiili verilere yöneldikçe, böyle bir verinin 'pragmatik' bir veri olması gerektiği düşüncesine kapılmasından kaynaklandığını belirtmektedir.

Bilime yaklaşımın pozitivist (olgusalcı) olamayacağını, pozitivist bir yaklaşım söz konusu olursa, kaba anlayışlara ve yanılgılara düşüleceğini vurgulayan Öner'in, Pozitivizme eleştirilerinin kaynaklandığı noktalar belirtilmek istenirse: 1) Pozitivizmin doğa bilimleri alanında gerçeği kavramak ve anlamada yetersiz kaldığı; 2) Salt fiili gerçekliği yansıtmakla sınırlı olan sintagmatik (ardışık zaman boyunca gelişen) bir anlatımdan, bu anlatımın tek-boyutluluğu ya da çizgisel monotonluğundan kurtarılması gerektiği, determinizmin, maddenin aktüel (fiilileşmiş) dünyadaki olanaklarının, Kuanta teorisinin belirsizlik ilkesi paralelinde hep arızaya uğramasına karşın virtüel [güvenilirlik veya kendisiyle-özdeşlenme olasılığının alt-sınırını aşamamış, ama aşmaya hazır ve aday maddesel olanaklara özgü] dünyadaki alternatif olanakları görmezden gelen, dolayısıyla salt aktüel dünyayla sınırlı kaldığı, 3) yani pozitivizm tarafından (ve determinizm), doğanın virtüel ve aktüel gerçeklik kategorilerini kapsayan genel (çift boyutlu) kavrayış değil de tek yanlı -aktüel- ve böylelikle Öner'in eksik gördüğü anlayışın geliştirildiği ileri sürülebilir.

Pozitivizmin,[7] bir tutum olarak insan ilişkilerinde ortaya çıkışını bir örnekle göstermeye girişir Öner: Belli bir etkinliği (enerji-durumunu veya rejim dediğimiz üretim ilişkisini) *koruma*, ama müdahale sonucunda çevre koşulları değişecek olsa bile, yine de aynı olayı veya amacı her seferinde tıpatıp aynen gerçekleştirecek biçimde koruma kararı aldığımız, (yani aynı sınıftan veya aynı kararlara sahip) birkaç arkadaşınızdan biri, bu kararı (iç-enerji durumunu ya da rejimini) sürdürmekten ya da korumaktan birdenbire değiştirse (iç-enerji durumunu, rejimini, tipini) ya da vazgeçse, bu sizi şaşırtır mı? Şaşırtıyorsa, o zaman bu, vazgeçen kişinin kararının (enerji durumu veya davranışının), çevre koşulları değişse bile, sizin baştaki kararınızdan hiç farkı olmadığını, kısacası hepinizin iç-enerji durumlarının, birbirine göre hiçbir seçenek oluşturmayan, birbirinin tıpkısı veya aynı tipten bireyler, kısacası aynı üretim ilişkisini sürdürerek gerçekleştirilecek tıpkı-nesneler olduğunuzu baştan varsaydığınız içindir! Bu pozitivist varsayımdır! Çünkü pozitivizm ona göre, bir enerji-durumunu, çevre koşulları değişse ve müdahele olsa bile, tıpatıp aynen koruyan farklı bireylerin 'aynı tip veya sınıf'tan olduğu-

7) Bileşenleri, niteliğin (örneğin, bilinçsiz nesnede iç veya dural enerjinin, bilinçli nesnede içgüdünün, nesnel bilinçte düşüncenin) özdeşliğiyle ilgili.

nu (örneğin, hepsinin aynı tip rejime sahip elektron veya proton, vb.), yani birbirlerinin seçeneği olmadıklarını varsaymaktadır.

Yılmaz Öner'e göre, bir virtüel alternatifler sistemi (deposu) olarak, birey-sistemin iç-dünyası (yani, paradigmalar dediğimiz rejim alternatiflerinin deposu olan virtüel -yani, maddesel olanakları güvenilirlik sınırını aşamayan ama aşmaya hazır ve aday- dünya) bir yanda, birey-sistemin çevresi (dış dünyası) öte yanda olmak üzere, bu birbirine komplementer iki bölge arasındaki karşılıklı etkileşimlerden doğan müdahale ve çatışmalar (çelişkiler) sonucunda dahi, paradigmaların 'birbirinin yerini alma' olgusunu kavrayamayan düşünce biçimi, doğadaki genel gerçekliğin virtüel dediğimiz esaslı bir boyutundan da yoksun kalır. Pozitivizmin, bilgisel 'teknolojisi'ni üzerine oturttuğu ontolojik zeminin tek boyutlu olduğunu, yani doğadaki dönüşme ve değişmenin yalnızca saat zaman içinde yapılanmış olduğunun bilincinde olmasını, fiili gerçekliğin aslında, virtüel gerçekliğin 'fiilileşmiş, güvenilirlik sınırını aşmış' bir tipolojisinden başka bir şey olmadığını görememektedir. Fiili (aktüel) dünyanın hakkını vermekle işini eksiksiz yaptığını savunmanın, gerçekliğin kullanılabilecek tüm ontoloji malzemesini kullanarak kusursuz bir eser yarattığını sanan bir zanaatkâr tutkusu içinde avunduğunu, pozitivizmin bu bilim yaklaşımının hakikaten gerçeği yansıtmadığını vurgulamaktadır.

Söz konusu durumu eleştiren bir yaklaşım ve kavrayış geliştiren Öner, doğabilimsel nesneleri, burada ortaya çıkan olay ve durumları, seçenekleri (birbirlerinin tıpkısı olmayan nesneleri veya rejimleri, iç-enerji durumlarını), *birbirlerinin yerini alma şiddeti ve de olasılığı* içinde kavramakta, *prodeterminizm* denen düşünce sisteminin bilgilenme ilkesi olarak göstermektedir (1995:160-161). Ona göre, doğa bilimlerinde, söz konusu edilen virtüel seçenekler deposunda köklenip orada ölçeklenen 'fiilen olabilirlikçi ve olasılıkçı' bir determinizme, yani prodeterminizme doğru evrim söz konusudur (Öner, 1995:163).

Öner (1995:164), maddenin virtüel gerçeklikten aktüel gerçekliğe ya da tersi geçişlerde, doğayı 'dışavurumcu tiyatro'ya benzetmektedir. Ancak oradaki oyuncular maddesel taneciklerdir. Oyunun belli bir episod'unda (geçiciliğinde) veya toplum tarihinin verilen bir döneminde, her oyuncu nasıl belli bir düşünce alternatifini çevresine iletmek isterse, sahnede birer düşünce alternatifi olarak fiilileş-

meye hazır, kendini bir sınıfın, alternatifin düşüncesi olarak dışa vurmaya adaysa, yani nasıl bir düşünce alternatifi olarak fiilileşip sahneye çıkıyor ve yeni koşullar doğarken kendini yeni düşünce olarak nasıl dışa vuruyor, dönüşüyorsa, doğadaki tanecik de öyledir. O'na göre pozitivizm, nesnel olanakların çeşitliliğine karşın, düşünceyi, felsefi bir inanç, seçilmiş bir alternatif veya tek-boyut doğrultusunda itelemektedir. Leibniz anlamında tanrı tarafından, tanrı yoksa emperyalizm anlamında 'egemen siyaset' tarafından 'önceden belirlenen' veya programlanan ve yine Leibniz anlamında, değişik seçenekler arasından 'en iyisi' olduğu sanılan bir tek seçeneğe zorlamaktadır düşünceyi. Ve pozitivizm, bu yüzden kültürü bu seçenek peşinde sürükleme tutkusuyla tanımlanabilir. Pozitivizm, demektedir Öner (1995:167), fiilileşen, ister fiziksel veya biyogenetik, ister sosyal dünyada olsun, bir seçeneğin yerini bir başkasına bırakabilirliğini, bırakma olabilirliliğini reddeder. Yani O'na göre insanlık, fiili dünyanın ezeli-ebedi işlevselliğinin ya da daima yükselen tek-boyutlu çizgisel bir evrimin savunusu ile kısacası nasıl olmuşsa bir ve son kez fiilileşmiş olan rejimlerin (maddedeki yeniden üretilme ilişkilerinin) tekelciliği ve seçeneksizliğiyle, dolayısıyla Sosyal Darwinizmin kalıntılarıyla karşı karşıyadır.

Öner (1995:171), bunlar mutlak, kalıcı, doğru, değişmez ve dönüşmez töz imiş gibi görünen şeyler (fonksiyoneller), değişmeme, mutlaklık ya da doğrulanma yeteneği 'tarihin belli bir döneminde yüksek' olan şeylerdir (fonksiyonellerdir) demektedir. Bu şeylerin (fonksiyonellerin) değişmezlik, kalıcılık ya da doğrulukları sarsılmaya başladığı zaman, onların içerikleri boşalmaya, değişmeye başlar. Daha doğrusu, yerlerini, değişmez, kalıcı ya da doğru imiş gibi görünen başka şeylere bırakırlar ki, bu başka şeyler artık yeni bir dönemin fonksiyonelleridir (değişmezleri, kalıcıları ya da doğrularıdır). Prodeterminizm, değişmezlerin, 'mutlak-kalıcılar'ın, doğruların ya da tözlerin, bu 'imiş gibi', yani fenomenal belirimlerin, tarihsel saat boyunca birbirlerinin yerini nasıl dönem dönem aldıklarını ve her dönemin, kendi doğrusunun doruğuna 'gerçeğin bir şahikası' gibi nasıl tırmandığını ve ardından çöküşünü, işte tarihin içine doğru bu dalga dalga yürüyüşünü sergilemektedir.

Öner (1995:172-174), yukarıda dile getirilen bu yürüyüşün, seçenekler arası tarihsel mücadele içinde olduğunu, bir dönemin işlevsel seçeneği, değişmeme veya kalıcılık ya da doğrulanma olasılığını

yitirirken, yerini nesnede ya da fenomende fonksiyonelliği giderek yükselen yeni bir alternatife bırakmadığı düşüncesindedir. Böylelikle de ufukta yeni bir dönem belirmektedir: Bu, yeni fonksiyonelin egemenlik dönemidir. Bu gelişme, her süreç için (ister biyoloji, ister fizik, isterse de sosyal alanlarla ilgisinde düşünülsün) geçerli ve sürekli dile getirildiği şekliyle işleyen devingenliği ve bu devingenliğin arkasından gelen değişmeleri izlemektedir. Ancak bu sürecin iniş ve çıkışsız bir doğrusal gelişme izlemediği de belirtilmelidir. Çünkü belli bir süreç içerisinde fonksiyonel olan, fenomenal durumunu yitirip virtüel olan sürece geçerken, daha sonra yeni ve dönüşmüş biçimlerle de aktüel ya da fonksiyonel olabilir, olmayabilir de. Bu durum virtüel olanın foksiyonel olana dönüşmesi, yeniden virtüel olması ya da yeniden dönüşerek aktüel olma olasılıklarının süreç içerisinde sürüp gittiği anlamına gelir. Yani, hem virtüel hem de aktüel olan, aktüel olduğunda virtüelliğe ittiği olgunun kendisini aktüel süreçlere kendiliğinden hazırlamaya, virtüel olan da süreç içerisinde aktüel olan olmaya hazırlanırken, aktüel olanı virtüelliğe doğru itmektedir. Öner burada, eski Çin, Hint ve Doğu felsefelerinin başına gelenin bugün, yaşamı bütünsel olarak kavrayamadığından anlatamaz olduğunu, bu nedenle pozitivizmin eleştirilerek, yerine yeni bir kavrayışın geçmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu da, pozitivizme seçenek olarak Öner'in sunduğu prodeteminizmdir.

Bu durumda görülmektedir ki, aktüel ve virtüel, taşıdıkları olanakları bağlamında, nitelikleri, devinimleri ve koşullarıyla çelişkiler, karşıtlıklar, çıkmazlar (aporiler) ve içsel sorunlarla doludur. Söz konusu içsel devinimin özsel deviniminde karşıtlıklar olması, nesnenin kendi oluşundaki gelişmelerde ve değişmelerde belirleyici görünmektedir. Çünkü nesne ne olursa olsun, özsel karşıtlıkların süreç içerisinde devingen bir tarza uygun olarak yeni, dönüşmüş, öncekinden farklı olana doğru hareket etmesi gerekir, yani tüm bunlar aynı zamanda, diyalektik sürecin belirleyenleridir de. Bu nedenle, Yılmaz Öner'in doğayı bir bütün olarak kavrayışının diyalektik biçemli bir öze sahip olduğu belirlenebilir.

Normlama ve Normun Korunması Sorunsalı başlığıyla Öner (1995:188-198), *iç ve dış dünya arasındaki perde* dediği ani gerçekliği iki bağlamda betimlemektedir: İlkin, olgular dünyasına maddenin *dış* veya *dinamik* yapısı dendiğinde, maddenin alternatif enerji durumlarından (enerji üretme ilişkilerinden, yani rejimlerinden) olu-

şan deposuna da maddenin iç dünyası denebileceğini, ani gerçekliğinse, bu iki dünya arasında, onları her an ayıran bir ani ara bölme rolünü oynadığı görülür. Ona göre madde, bir genel üretim sistemi kendini genel bir sistemin bireyi olarak burada yeniden-üretir ve bunu sürekli kılar. Madde gerek olguyu (yani, fiili temsilcisi ve normunu) gerekse tüm virtüel seçeneklerini (temsilci ve normlarını) burada her an üretmektedir. Ancak bir *müdahaleye* uğradığı zaman fiili temsilci, fiililik işlevini virtüel ama başka bir seçeneğe bırakır. İkinci olarak, *olgular ve fiili (güvenilirlik sınırını aşan) normlar dünyası, maddenin orada uğradığı arızalar yüzünden kendini aynen-yeniden-üretemediği bir dünyadır,* madde bulunduğu fiili enerji-durumunu, yani iç-enerjisini orada yüzde yüz bir kesinlikle *aynen-yeniden-üretiyor* değildir. O halde, maddenin iç-enerji koordinatının norm altında belirişi iç-dünyada tasarlanabilmektedir.

Prodeterminizm bu noktada şu yaklaşımları sunmaktadır: Yukarıda söz konusu edilen *koruma gerçeği* sorunu bağlamında prodeterminizm; tüm olguların bağrında yer aldığı biçimiyle *genel maddenin fiili* gerçekliğinde -ki bu, pozitivistlerce maddenin biricik gerçeklik kategorisi sanılıyor- bu *fiililik* (olgusallık) niteliğinin nereden veya hangi gerçeklik kategorisinden kaynaklandığını gösterir. *Fiili* normun hangi kategori -ki bu virtüel gerçeklik kategorisidir- içinde belirlenip çıktılandığını; (virtüel) maddenin, *fiililik* niteliğine bir an içinde nasıl, hangi ölçek ve şiddet ölçüsünde kavuştuğunu belirtir. Fiili ya da virtüel olsun, bir niteliğin yeniden-üretilebilmesi için en uygun üretim sistemi modelinin akar-döner sistem olduğunu belirtir. Buna göre, *prodeterminist ontolojinin gerçeklik kategorilerinden yola çıkarak ulaştığı bilgi-kuramsal sonuçlardan bir grubu şöyle aktarılabilir:* Her olgunun bağrında genel üretim sistemi anlamında, doğa, birey ya da olguları, yalnızca *özdeşlik yeteneği ölçüsünde özdeş* kılmaktadır, ama bir olgunun herhangi bir koordinata özdeş olarak korunabilmesinde, olgunun kendi *karakteristik niteliğinin* hiçbir rolü yoktur. Pozitivistleri de yanıltan durum budur. Çünkü normlar, her olgunun bağrındaki genel maddenin *ani gerçekliği* içinde oluşur. *Ani gerçeklik*, bir üretim mekanizması içermektedir, dolayısıyla bireyin normlarını belirleyecek yer de burasıdır. Buna karşılık, *fiili gerçeklik* denilen *olgular* dünyası, virtüel dünyadan çıkıp ani gerçeklik'ten geçerken oluşan olup-bitmiş normların yalnızca ve ancak temsil edildiği bir sahnedir. Görüldüğü gibi prodeterminizm, *doğa-*

yı, önce bir *ana* veya *iç dünya* ya da üretim sistemi olarak, sonra da *bir yavru* veya *dış dünya ya da ürünler/olgular dünyası* olarak ikiye bölmektedir. Demek ki, prodeterminizm, doğanın kendi özgün koşullarını, gerçek yüzünü, fiilen temsil edilen durumlarda değil, bu iç dünyada, fiilileşme aşamasında (ani gerçeklik sürecini göz önünde bulundurarak yapmaktadır) görmektedir. Doğanın gerçek, has amacı da budur. Prodeterminizm bunu ani gerçeklik içinde yapmaktadır. Maddeye, 'fiili gerçeklik kategorisi' dediğimiz olgular açısından bakıldığında, her olgu, doğadaki maddenin kendi virtüel olanaklarından birini fiili gerçekliğe çıkarışı olarak tanımlanabilir. Ancak bu normlama ya da özne-birey, doğa tarafından daima arızaya uğramakta, onu ortaya çıkarırken teklemektedir. Bu nedenle pozitivistler, mikro dünyada doğa ne yaptığını bilmemektedir, düşüncesindedirler. Doğayı, iç dünyası ve ani gerçeklik bağlamında değil de yalnızca fiili olgular bakımından ele alan pozitivistler, doğanın belirleyiciliğinden de şüpheye düşmektedirler. Çünkü onlar, doğanın fiili/olgusal gerçekliliğini temel aldıklarından ve doğanın iç dünyasını veya mikro dünyayı görmeyi ihmal ettiklerinden, fiili olgunun ya da dış dünyanın iç dünyasını da içerdiği noktasından baktıklarından, doğayı kendi iç dinamikleriyle bütünlüğünde görememektedirler.

Öner (1995:198-200), determinizmin klasik tarzda olanının mikro dünya için gerekli olmayan bir determinizm olduğunu belirtmektedir. Normun yeniden üretildiği ani gerçeklik dışında normları koruyucu başka bir determinizm yoktur. Klasik determinizm mikro dünyada gereksiz bir determinizmdir. Maddenin normlandırılışı, iç-dünyada yeniden üretildiği anda ve sırada kaybolur. Dış-dünyanın belirleyici bir etkisi yoktur. Madde, diakronik zamanın hiçbir anında ani gerçekliğin dışına çıkamayacağı için, kısaca madde iç-dünyasından kurtulamayacağı içindir ki, iç-dünyasına diakronik zaman boyunca norm emredecek başka bir determinizm yalnızca gereksiz bir determinizm olur.

Öner (1995:203-205), özdeşliğin, pozitivistlerin anladığı klasik ve soyut biçimde değil, bir *yetenek*, yani bir *olasılık* (yasallaştırılabilen, matematiksel biçimler çerçevesinde söylenebilen bir tutumdur ve hep anlaşılageldiği gibi başıbozukluk anlamına gelmemektedir) olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nesnenin kişiliğini özdeş olarak saptamaya çabalayan prodeterminizm için, özdeşliği saptanmış bu kişiliğin evrensel tutumunu, yine özdeşliği yeteneği ölçü-

sünde belirlemek için bilgi-edinen *özne-çevre* ile bu çevrenin içindeki bilgi-veren nesne arasında, ortaya çıkan arıza, *uyumsuzluk ve belirsizlikleri* saptamaya çalışma, amaçları arasındadır. Öner, fiili gerçekliğin, sintagmatik ya da boylamsal bir eğri veya eksen üzerinde, saat zamanı içinde (ardışık bir dizilimle) yer alırken, virtüel ya da paradigmatik gerçekliğin, paradigmatik ya da enlemsel bir eğri, yani saat-zamana dikey bir eksen üzerinde, kısaca saat zamanın bir ve aynı anında yer aldığını belirtmektedir.

Öner'e göre, pozitivist determinizm maddenin, seçeneksiz, tek ve değişmez bir maddenin determinizmiyken, prodeterminizm, çok olanaklı ve fiili gerçekliği güvenilirlik düzeyinde gören bir determinizmdir. Prodeterminizmde fiili gerçeklik, özdeşlenme yeteneğinin değişkenliğine bağlı olarak evrimleşmektedir. Maddenin, değişik zaman ve koşullarda başka başka öz ve biçimlerde varoluşa geçebilir olanaklar deposu olduğunu belirler. Olabilirlik de bu bakımdan, fiilileşmenin zorunluluğu ve olanaksızlığı arasında yer alır. Virtüel olanakları da Leibniz ve Boutroux'nun 'olabilir olan' (kontingent) kategorisine benzetir. Ancak Leibniz'in 'olabilir olan'ı önceden tasarlanmış olmasına karşılık, Öner'in virtüel dediği, virtüel gerçekliği önceden tasarlanmış olmaya gereksinim duymamaktadır. Çünkü zaten o aktüelde olanak halinde bulunmaktadır. Virtüel olanın aktüele dönüşmesinin ölçüsü, önceden tasarlanmış olanın değil, önceki fiili tipin depodaki fiilileşebilir tiplerden belli birine yerini bırakması ilkesidir. Bu ölçü, önceki fiili tipin arızalanma şiddeti ya da olabilir yeni bir tipin fiilileşme şiddeti olarak tanımlanır. Böylelikle, olabilirlikçi nitelik yerini arızalanma şiddeti denen bir niceliğe bırakır (Öner, 1995:210-214). Öner'e göre (1995:215-219), fenomenler dünyası virtüel süreçleri de içermektedir. Aristoteles, virtüel olanı görmüş, ancak gerçekleşme olanağı bulamayan, gerçekleşme olanağı bulabilir olması bağlamında 'henüz' demeyi unutmuştur. Öner (1995:223-224), zamanın yapısallaştırılabilirliği ve maddeselliğinin olduğunu vurgulamaktadır.

SONUÇ

Diyalektiğinin belirlemelerine, mutlak bir özdeşlik ya da özdeşmezliğin olanaksızlığından hareket ederek varan Yılmaz Öner, soruna ilişkin kavrayışını Prodeterminist adlandırmasıyla dile getirmeye çalıştığı sistematik bakışında ortaya koyar. Yukarıda, elden geldiğin-

ce anlatıldığı kadarıyla görülmektedir ki, prodeterminizm üç adımda (üç evre, durum, süreç ya da anlamada üçlemelerle) dile getirilebilir. Yani, eski diyalektik anlayışlara uygun olarak, sav: Aktüel olan (zaman bakımından diakronik-gerçeklik bakımından fiili olan) olarak belirlenebilir. Karşısav: Virtüel olan (zaman bakımından sinkronik-gerçeklik bakımından fiilileşmeye aday, olanaklı gerçeklik) olarak belirlenebilir. Sentez: Aktüel ve virtüelin niteliklerinin bileşimini içeren bütünlük (evre, durum, süreç) olarak belirlenebilir. Yani, aktüel virtüelden ve virtüelle birliğinden, virtüel de aktüelden ve aktüel ile birliğinden, aktüel ile virtüelin birliği de aktüelden ve virtüelden etkilenmektedir. Bu durumu, birlik oluşturmaları bakımından bir üçgende, karşılıklı köşelerin çizgi oklarının birbirini gösterdiği bir şemada veya zaman bakımından da bir boyut üzerinde üç süreçte nitelikleri bakımından bütünü kapsayan şekilde göstermek olanaklıdır. Aktüel ve virtüel, özünde bir ve aynı sürecin birer yanı, birliğin parçaları olarak betimlenebilirler. Ancak aktüel, fiili gerçeklik olma, şimdi ve burada olma bakımından dile gelirken, virtüel, şimdi burada ancak fiili gerçeklik kazanamamış aday, olanaklı olana işaret eder. Aktüelde virtüel olan fiili gerçekliğe dönüşmüş olarak gerçekliğe yansırken, virtüelde, aktüel olma olanaklarının depolandığı bir durum, süreç devinmektedir. Birliklerindeyse hem aktüel hem de virtüel varlığını sürdürmekte, daima bir arada bütünlük oluşturmaktadırlar.

Bir örnek daha vererek aktüel ve virtüel tanımlanabilir: Bir doğru oluşturan süreç (bu öznenin tasarımı ya da gözlemi olabilir) üzerinde a, b, c, d, şeklinde ardışık an birimleri olduğu varsayılırsa, a, b, c, d noktalarının her biri aktüel ya da fiilileşmiş gerçeklikler olarak alınırsa, her a, b, c, d sıralamasının ardışıklığı yanında, aslında fiilileşememiş ancak gerçekleşmeye aday ve olanakları olmasına karşın koşullar ve olanaklar nedeniyle gerçekleşememiş yanaşık (virtüel) dizimli nitelikler, nesneler söz konusudur. Örneğin: Her a, b, c, d bir bütün oluştururlarken, her a, b, c ve d'de de, q, x, w, z gibi değişik nitelikler, olanaklar söz konusudur. Ancak bunlar fiili gerçeklik olmamamışlardır. Bu gerçek olamamış nitelikler, süreçler ve durumlara virtüel gerçekliktir. Öner'e göre, olanaklı gerçeklik ya da olasılıklar burada depolanmaktadır.

Nihayet şunlar vurgulanmalıdır; Öner'in pozitivizm eleştirisinin ağırlık noktası: Önce madde adı altında 'kendisiyle özdeş tutulacak şey'in -daha doğrusu, özne açısından objektif olarak güveni-

lir sayılabilecek şeyin- olgular dünyasında [yani, ilk ve son kez olmuş-bitmiş şu tepeden inme (aktüel) dünyada] değil, onun temelindeki olgu öncesi (virtüel) dünyada köklendiğini açıklığa kavuşturmak; sonra güvenilirlik [şeyin kendisiyle özdeşlenebilme] niteliğinin, nasıl bir determinizm, aslında [karşılıklı etkileşmelerden doğan arızaları görmezlikten gelen dolayısıyla pürüzlerden soyutlanıp arındırıcı, o damıtmacı idealleştirme veya genelleme tutkusu anlamında değil] arızaların şiddetiyle belirli bir determinizm anlamındaki olasılıkçı bir determinizm peşinde olması gerektiğini ışığa kavuşturmaktır.

Öner (Korsch, 1991:157-159), insanın kendine ve doğaya anlam arayışı olarak gördüğü diyalektiği betimlerken, insanın eylemleri bakımından şimdilerden oluşan dünyaya sahip olduğunu, ancak geçmiş ve gelecek bağlamını göz önünde bulundurduğunu vurgulamaktadır. Geçmişi açısından bir kurgulama bile, yine şimdiye ve geleceğe bakma, bir an önceki şimdiyi önceden açıklama amacını taşır. Ona göre, teorinin gelecekteki olayı açıklamak amacıyla açıklamakta olduğu şey, gerçekliğin henüz fiilileşmemiş ama şimdiki fiili gerçeklik durumunun bir an ya da süre sonra dönüşeceği durumdur, yani virtüel bir gerçekliktir. Bilinç denen öznel gerçekliğin teorik dünyası da budur. Teorinin şimdiki olayı açıklamak amacıyla açıklamakta olduğu şeyse, gerçekliğin fiili veya şimdileşmiş durumudur, yani aktüel gerçekliktir. Bilincin pratik dünyası da böyledir. Öner bu anlamda diyalektik derken, biçim olarak bu, teori -şimdiyi ve geleceği açıklamaya yönelik kurgu- ve pratiğin maddesel dünyada bütünleşmesi anlamına gelir. Yani, fiili ve şimdi olan ile fiili olmayan ve şimdi olmayanın madde dünyasında çakışması olarak belirlenebilir bu durum. Bu durum göstergebilim diliyle, teorinin kurguladığı içerik olarak gösterilenin, biçim olarak gösterenin aktüel durumla çakışması anlamına gelir. Bu teori ve pratiğin birliği kavrayışı, Marksist diyalektiğin de yöntemsel açıdan belirleyici özelliği olarak ifade edilebilir. Toplumsal özne, bu çakışmayı toplumsal düzlemde belli bir bilinçle kendi belirlemektedir. Öner, Marx anlamında maddeci diyalektiği, teori ile pratiği çakıştırmak olarak ve tarihsel öznenin geleceği şimdiden belirlemesi, göstermesi veya koşullaması olarak görmektedir. Bunun bilgi kuramı bakımından adıysa determinizmdir. Diyalektikle determinizm arasında, diyalektikten determinizme ve tersi bir yansı-

ma işlevsel bir özelliktir. Diyalektiğin genel anlamının, bilinmeyeni, gerçek niteliği bilinmez, özdeşliği belirsiz olanı keşfetmenin yolu olması, yani niteliğin özdeşlik yeteneğini belirlemenin aracı olduğunu vurgular Öner.

Bilimsel ve toplumsal bakımlardan geleceğe ilişkin umutları olduğu görülebilen Öner, toplum denen sosyal canlılığın karar mekanizmasının, 'fiili gerçekliği'ni giderek yepyeni alternatif-kültürlerle dışa vuracağını, özgürlük arayışı denen ve toplumu tarihin içinde fiili bir gerçeklik olarak nesnelleştiren bu güçlü momentin, toplumun tarih perspektifinde ancak 'başkalaşarak ayakta kalabileceği'ni gösterir, bu bitmeyen altüst-oluşların sancılanmadan yaşanmadığını vurgular.

KAYNAKÇA

Frank Philipp/Öner Yılmaz, *Doğabilimlerinde Pozitivizm/Pozitivizmi Eleştirmek ve Olasılıkçı Determinizm*, İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1995.

Heisenberg W./Öner Yılmaz, *Fizik ve Felsefe'nin II. Bölümü* (Heisenberg Bölüm, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Kendi Basımı, 1993.

Korsch Karl, *Marxizm ve Felsefe* içinde dipnotlar ve sonsöz, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1991.

Planck Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş'te Sonsöz ve Notlar*, (çev. Yılmaz Öner) İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996.

Öner Yılmaz, *Canlıların Diyalektiği ve Yeni Evrim Teorisi (Prodeterministik I)*, İstanbul: Belge Yayınları, 2000.

Öner Yılmaz, *Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik (Prodeterministik II)*, İstanbul: Belge Yayınları, 1990.

YILMAZ ÖNER İÇİN KISA SÖZLÜKÇE

Akar-Döner Sistem: Kendisiyle yeniden özdeşlenme olasılığı. Bkz. Yeniden-Üretim Sistemi.

Aktüel: Güvenilirlik veya kendisiyle-özdeşlenme olasılığının alt-sınırını aşmış, görünüşe çıkarak maddesel gerçekliğe ulaşmış durumları dile getirmektedir.

Ani gerçek: Herhangi bir anlık fiilileşmeyi belirleyici, yani madde denilen akar-döner üretim sisteminin bir anlık üretim kesitinde yer alan ve bu nedenledir ki, ani gerçekliği temsil eden model.

Arıza: Doğal ya da insani bir ürünün, akılsallığın istediği işlev yeteneğini üretim sürecinde tamamen ya da kısmen yitirmesi ya da sistem tarafından öngörülen niteliğini koruma, yani aynen-yeniden-üretilme yeteneğini yitirmesi; başka deyişle, öngörülenin amaca uygun olamamasıdır.

Aynen-yeniden-üretim sistemi: Üretimi veya ürünün özdeşliğini belirleyen karakteristik değişkenler arasındaki enerji bilançosunu aksamazlaştırmak, dolayısıyla ürünü aynen-yeniden-üretmek, böylece ürünün kalitesini korumak.

Bilinçli Nesne: Bilince sahip, yani bilincin eğilimlerine uyan ve yaşayan nesne.

Determinizm: Nedenler arasındaki sıralanma ilişkisinin, yani A ile B olayları arasındaki ilişkinin aynen-yeniden-üremesi, yani nedenler arasındaki sıralanma ilişkisinin zaman içinde yeniden üreme biçimine denmektedir. Ya da başka şekilde ifade edilirse; ortaya çıkan olayların, kendilerinden önce meydana gelen olayların ortaya çıkardığı bir sonuç olduğu, olayların ardışık olarak birbirlerini izledikleri düşüncesi.

Diakronik: Aktüel ya da fiili gerçeklik dünyasının zamanı, güncel saatsel zaman.

Diyalektik: En toparlayıcı ifadeyle, bilinmeyeni, gerçek niteliği bilinmez, özdeşliği belirsiz olanı keşfetmenin yoludur, yani niteliğin özdeşlik yeteneğini belirlemenin aracıdır. Genel diyalektiğin içeriği, kendisiyle özdeşirlik ya da özdeşmezliktir. Kategorisi, üretim sistemleri, dolayısıyla nesne ve bilinçtir, konusu, bu sistemlerin ürünleri denen niteliklerdir.

Entropi: Doğanın, maddenin enerji denen niteliğini korumaktaki yeteneksizliği olarak özetlenebilir. Ya da belli bir frekansın (enerjinin) kendini aynen yeniden-üretememe olasılığı, yani belli bir frekansın belli bir enerji olarak kaybolma olasılığı. Belli bir enerjinin kaybolma olasılığına özgül (*eigenen*), özgül-entropi alanlarının toplamına evrensel entropi denmektedir.

Fenomen: İster fiziksel, ister biogenetik, ister sosyal olsun, kozmolojik veya mikro düzeyde her fenomen, önceden bilinmeyen bir duruma doğru ilerleyen herhangi nesnel bir alternatifin, nesnenin virtüel alternatifler deposunda yer alan öbür alternatifler arasında, yerini karşılaştığı arıza'nın şiddeti ölçüsünde öbürlerine bırakmama, değişmeme, özdeşlenme ya da güvenilirlik veya aynen-yeniden-üretilme, ayakta/yaşar-kalıcı olma yeteneği (olasılığı) düzeyinde bir varlıktır. Fenomenler dünyası virtüel olanı da içermektedir.

Homeostatikleştirmek (aksamazlaştırmak, uyumlaştırmak): Çeşitli metabolik karekteristikler veya sabitler ya da parametreler arasındaki bilançoyu stabilleştirmek ve karakteristikleri uyumlamak.

(Heisenberg'in) Kesinsizlik Kuramı: Maddenin, hız/konum ya da enerji/zaman gibi eşlenik koordinat ikililerinin *bir ve aynı anda ölçülemezliği* anlamına dönüşebilmektedir. Ya da bir koordinatın ölçülme kesinliğinin, onun eşlenik, koordinatının *ölçülme kesinliğini* dışladığı anlamına gelir.

Nesnel Bilinç: Nesnenin eğilimlerini yaşayan, onlardan kaynaklanan bilinç.

Paradigmatik gerçeklik: Virtüel ya da paradigmatik gerçekliğin, paradigmatik ya da enlemsel bir eğri, yani saat-zamana dikey bir eksen üzerinde, kısaca saat zamanın bir ve aynı anında yer aldığını belirtmektedir.

Pozitivizm: Doğabilimsel nesneleri ve olayları zorunlu olarak, önceki olmuş olaylara bağlayan, bu olaylar arasında ardışıklık gören, aktüel gerçeklik dışında kalan virtüel olanakları dikkate almayan bilim ve felsefe anlayışı.

Prodeterminizm: (Olasılıkçı Determinizm) Amaçlılık ya da finalizm düşüncesinin ve pozitivist bir programlayıcılığın tersine, evrimi, 'önceden bilinmeyenlik' kategorisinde ama nesnenin virtüeller (güvenilirlik sınırına ulaşamayanlar) deposunda fiilileşen (güvenilirlik sınırını aşan) alternatiflerin tarih içindeki Yaşar-Kalıcılık Olasılığı ölçeğiyle tanımlar. Ve evrimin determinizmini de bu olasılık fonksiyonunun tarihsel grafiğine göre belirler.

Sinkronik: Öner'in bir ve aynı anda dediği virtüel, yanaşıklama (sinkronik) zaman. Doğa bilimsel nesneleri, bir ve aynı anda ya da virtüel dediğimiz sinkronik zaman boyunca veya bir ve aynı anın içine yayılan paradigmatik boyut üzerinde, yani boylamsal (diakronik, saatsel) zamana dikey olan zaman enlemi üzerinde anlaşılmaktadır.

Sintagmatik: Ardışıklama ya da artsüremli zaman boyunca gelişen durumlara ilişkin kavram. Ya da birbiri ardından zincirleme değişmeleri anlatır.

Stabilleştirmek ya da kararlılaştırmak: Bir enerji durumunun (üretim ilişkisinin) özdeşliğini, yani tam-aksamazlığını veya aynen yeniden-üremesini sağlamak.

Virtüel: Güvenilirlik veya kendisiyle-özdeşlenme olasılığının alt-sınırını aşamamış, ama aşmaya hazır ve aday maddesel olanaklara özgülük. Arızanın üstün şiddeti altında ezilen bastırılmış dünya olarak, olabilirliklerin olasılığını taşır.

Yeniden-Üretim Sistemi: Akar-Döner Sistem (olarak adlandırılmaktadır Yılmaz Öner tarafından).

EDEBİYATA FELSEFİ BAKIŞA SELÂHATTİN HİLÂV'IN KATKISI ÜZERİNE

*Ali Galip Yener**

Selâhattin Hilâv'ın edebiyat ürünlerine felsefi bakışı kristalize eden denemelerinin tanıtımına deneme türünün temel nitelikleri hakkında bir felsefecinin kayda değer tespitleriyle başlamak uygun olacaktır. Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcilerinden biri olan Theodor W. Adorno (1903-1969), *Edebiyat Yazıları*'nda[1] deneme üzerine bir denemeye yer verir. Orhan Koçak'ın Türkçe çeviriye sunuş yazısında belirttiği gibi, Adorno'ya göre: "Deneme, bu açıdan tıpkı sanat yapıtları gibi, özgürleştirici bir ters akıntının hizmetindedir: Genele karşı tikelin ve özdeşlik-dışının haklarını korur, bir şeyin bir an için bile olsa başka bir şey için değil de sırf kendisi için

*) Edebiyat eleştirmeni, yazar.

1) T.W. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, çev. Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy, Metis Yay., İstanbul, 2004.

belirebileceği bir düşünsel ufkun açılmasına yönelir. Ama bu ufuk yine de düşünseldir, kavramlarla tasarlanmaktadır ve zaten denemenin aracı da her zaman kavramsal çengelleri bulunan sözcüklerdir."[2] Alıntıda belirtilen tikelin haklarını korumanın anlamıysa şu değil midir: "Bütün denemeler bir seçimi içlerinde taşır: Teori bir süre unutulur, genel ve nesnel olana ulaşma çabası tatil edilir, bütün dikkat tekil bir yaşantı üzerinde yoğunlaşır. Bu çabanın ardındaysa, bir inanç yatar: Bütün tecrübeler aktarıldığında, yaşantıların bilgisi kurtarıldığında her şey farklı olacaktır."[3]

Deneme üzerine denemesinde Adorno kültür piyasası hakkındaki eleştirel yaklaşımını şöyle sergiler: "Eğer deneme kültür yapıtlarını onların altında yatan bir şeyden çıkarsayarak işe başlamaya yanaşmazsa, pazarlanabilir ürünlerin kalburüstülüğünü, başarısını ve prestijini artırmakla meşgul olan kültür piyasasına bulaşmakta fazlaca gayretkeş davranmış olur. (...) (Bu tür bir eğilimi içeren denemeler –A.G.Y.) hep kültürel yapıtların yansızlaştırılarak metalaştırılmasını teşvik etmiştir."[4] Yine aynı metinde yazar, denemenin ebedi olanla ilişkisini çözümlerken deneme türünün zayıf olan yanını ve düşünce-hakikat kavramı ilişkisini ustaca betimler: "Denemenin yapmak istediği, geçicideki ebediyi bulmak ve damıtıp çıkarmak değil, geçiciyi ebedi kılmaktır. Denemenin zayıflığı, dile getirmek zorunda olduğu özdeşlik-dışına tanıklık eder. (...) Zorlu denemede, düşünce kendini geleneksel hakikat kavramından arındırır."[5]

Selâhattin Hilâv (1928-2005) okur, yazar ve çevirmen olarak edebiyata felsefi bakışın yerleşmesinde özellikle iki kitabıyla Türkçe kültür ortamına düzeyli bir katkı yapmış bir felsefecidir. Genellikle sona saklananı baştan belirtmek gerekirse, Hilâv'ın resmi görüş ve görevlerden arınmış, okuma-yazma üretimine adanmış hayatı -ölümünden sonra kaleme alınan az sayıdaki yazının tanıklığıyla söylenebilir ki- 'felsefecinin biricik hayatı'yla ilgili bir tespitle örtüşür gibidir: "Filozof, çileci erdemleri -alçakgönüllülük, yoksulluk, dürüstlük- gerçekte pek de çileci olmayan, tamamen özel, olağanüstü amaçların hizmetine sunmak için fetheder. Onları ken-

2) *A.g.y.*, s. 8.
3) Nurdan Gürbilek, "Denemenin Haksızlıkları", *Defter*, Sayı: 10, Ekim 1989, s. 16.
4) T.W. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, s. 16.
5) *A.g.y.*, s. 23.

di tekilliğinin ifadesi yapar... Aslında filozof için hiçbir şekilde başka hayat yoktur."[6]

Hilâv'ın 2003'te 3. baskıya ulaşmış ve halen piyasada bulunan iki kitabını[7] özetle tanıtırken, dogmatik ifadelerden, aşılmış ya da yeterince sorgulanmadığı için donmuş kalıp sözlerden uzakta, yazdıklarının satır arasında düşünme edimi üzerine ne düşündüğünü, edebi okumayı felsefenin kılavuzluğunda nasıl algıladığını saptamak mümkün ve gereklidir. Bunu görmemizi sağlayan bir alıntıyı sunalım: "Bizde yazar, kendi özel fikirlerinin değil, 'umumi hayat'ın, yani toplumda geçerli olan hayatın ve bu hayatın taşıdığı yaygın fikirlerin (başka bir deyişle, üzerinde önemle durduğumuz 'ideoloji'nin) izleyicisi olmuş; bu kısıtlayıcı çerçeveyi kırıp peşinden gidilecek bir fikir ve duygu dünyası kuramamıştır. Bu iddia, felsefe alanında olduğu gibi sanat ve edebiyatta da genel olarak geçerlidir. Birkaç istisnanın bulunması, bu genel yargının yanlış olduğunu göstermez."[8] Bir diğer alıntıdaysa yazar, Batı ve Doğu kavramlarının özünü, edebiyat üzerine düşünürken genel bir çerçeve çizmek üzere şöyle saptar: "Bilinçdışının ve düşün saygınlığını geri vermek ve böylece bir bütünsel insan varlığını üretmek, hem dışın hem de içteki yabancı öğelerin içselleşmesini, insansallaşmasını sağlamak. Aslında ve en genel düzeyde, var olanın içselleşmesi, Batı'nın özü olarak görülebilir."[9] Doğuda ise: "(...) bilinçsel düzeyde, 'başkasında-olma' ya da 'başkası için varlık' diyebileceğimiz bir tinsel oluşuma yol açıyor. Bundan ötürü en genel düzeyde, dışsallaşmanın ve başkasındalığın, Doğunun özü olduğu söylenebilir."[10]

Hilâv'ın *Edebiyat Yazıları*'nda gerçeküstücülük, Nazım Hikmet, A. H. Tanpınar, Şairler ve Şiir başlıkları altında toplanmış, bir kısmı zamanında (1962-1992 arası) dergilerde yayımlanmış 20 deneme yer alıyor. Kitabın son bölümünde yazarla söyleşiler, soruşturma cevapları bulunuyor. Hilâv edebiyat üzerine yazılarında edebi praxis'in Marksist literatür açısından kuramsal-felsefi değerlendirmesini sergiler. Batı ve Doğu edebiyatları arasındaki farkların ideolojik temelleri, Cumhuriyet dönemi edebiyatına politik bakış, şiirde Nazım

6) Gilles Deleuze, *Spinoza–Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., 2005, s. 9.
7) S. Hilâv, *Edebiyat Yazıları*, YKY, 3. Baskı, 2003 ve *Felsefe Yazıları*, YKY, 3. Baskı, 2003.
8) S. Hilâv, *Edebiyat Yazıları*, s. 114.
9) *A.g.y.*, s. 12.
10) *A.g.y.*, s. 13.

Hikmet, Ahmet Haşim ve Yahya Kemal'i, düzyazıda K. Tahir ile A.H. Tanpınar'ı kıyaslayan incelemeler denemecinin gözde konularıdır. Gerçeküstücülük üzerine yazdığı denemede Cumhuriyet dönemi edebiyatının temel dinamiklerinin altındaki ideolojinin tespiti, Hilâv'ın edebi yapıtı nasıl okuduğuna dair ipuçlarını sunar: "Cumhuriyet dönemi ideolojisinin insanı küçük boyutlara indirme, evcilleştirme, uslandırma, iyimserleştirme işlemi, bizde zaten var olagelen dünyayı algılama biçiminde, kendine çok elverişli bir düzey buldu. Şiir bazı ufak tefek eleştirilere yöneldi ve daha kapsamlı, daha sağlam temellendirilmiş bir düşünce tabanına oturmadan bazı 'ilerici' değerleri bölük pörçük ve soyut bir biçimde savundu."[11] Yine yazara göre: "Gerçekten de bizde edebiyat, 'hassasiyet' ve edilgenlik üzerinde temellenen 'halim selim' bir etkinlik olarak görünüyor ve böyle algılanıyor. Bu durumda, cürümden, şiddetten, işkenceden söz eden; 'İnsana ve onu Yaradan'a saldırmayı amaç edindim' (Lautréamont) gibi sözlerden oluşan bir şiir karşısında, yazarın da, şairin de, okurun da dehşete kapılması olağan."[12]

"Var olan her şey(i), derecelenmeleri, yeninin ve eskinin karışımını, olumsuzun ve olumlunun çatışmasını, karşıtlığı ve çelişmeyi kapsayan karmaşık bir gerçek" olarak gören Hilâv'ın,[13] ödünsüzce bu karmaşık gerçeğin peşine düşmesi felsefecinin kitap okurken işini zorlaştıran bir tercih olmuştur. Çünkü Hilâv, kurulu düzenle ilişkisini, hayata bakış tarzını ve okumalarında güttüğü asıl amacı şöyle açıklamıştır: "Ben, kurulu düzenden tiksinen bir insanım. Resmiyet, kural, hiyerarşi, mizacıma uygun değil. Bunun için, resmi kurum ve kuruluşlardan uzak durdum. Yaşam tarzım da kalıplar içine girmeye elverişli değil. Delikanlılığımdan beri ilgi duyduğum düşünce dünyası da, resmi ideolojinin tamamen karşıtı. (...) Beni asıl ilgilendiren, resmi ideolojinin bir ürünü olduğu ekonomik-toplumsal yapıyı kavramaya çalışmak; birlikte yaşadığımız insanların duygu ve düşünce dünyasını, davranışlarını temelde yatan ve belirleyen bu yapı açısından irdelemek. Bunun için de özgürlük içinde çalışmak; 'ortalarda görünmek'tense kenarda durup üretmek daha uygun bir davranıştı."[14]

---

11) *A.g.y.*, s. 21.
12) *A.g.y.*, s. 20.
13) *A.g.y.*, s. 130.
14) S. Hilâv, *Felsefe Yazıları*, s. 359.

Resmi görüşlerden, bürokrasiden, kamu çalışmasından nefret ettiğini söyleyen ve hiç memurluk yapmayan felsefeci, yukarda belirtilen karmaşık gerçeği Marksist çizgide okumalarla kuşatmaya çalışırken kendini toplumsal ilişkilerden soyutlamış, düşünsel yalnızlığı benimsemiş, yalnız bir okur-yazar kimliği edinmiştir. Bu kimlikle kaleme aldığı ve *Edebiyat Yazıları* içinde bulunan denemeleri, okura, Cumhuriyet dönemi edebiyatı hakkındaki genelgeçer yargıların dışında yeni ufuklar açtığı için önemsenmesi gereken bir bütünü oluşturur. Ne yazık ki, kitap eksik kalmıştır. İyi bir editörlük çalışması ile yazarın 1993'den sonraki denemeleri de derlenmeli ve kitaba katılmalıdır. Bunlardan birinde, Leyla Erbil'in *Zihin Kuşları* adlı deneme kitabına yazdığı Önsöz'de Hilâv'ın edebiyat-kuram-felsefe ilişkisi üzerine çok önemli tespitleri bulunur. Edebiyat üzerinde düşünürken Hilâv, felsefenin özünün hakikatin araştırılması ve özgürlük olduğunu bir kez daha vurgular.

Hilâv'ın verimli olmuş ve resmi kurumlardan soyutlanmayı başarmış bir düşünsel yalnızlığı yeğlemesi, Noam Chomsky'nin insan doğasının temel unsurlarından biri olarak gördüğü 'özgür yaratım ihtiyacı' üzerine söylediklerini akla getirmektedir: "Eğer insan doğasının temel unsurlarından birinin, zorlayıcı kurumların keyfi sınırlandırmalarına maruz kalmadan yaratıcı çalışmalar, yaratıcı araştırmalar, özgür yaratımlar yapma ihtiyacı olduğu doğruysa, ki bence öyle, o zaman bundan çıkan sonuç şudur ki, doğru dürüst bir toplum bu temel insan özelliğinin gerçekleştirilmesi imkânlarını azamileştirmelidir. Bu da mevcut bütün toplumlarda (...) tarihsel bir kalıntı olarak varolan baskı, ezme, yıkma ve zorlama unsurlarını aşmaya çalışmak demektir."[15]

Edebiyat Yazıları'nda yer alan Kemal Tahir bölümü, hem günümüzde yapıtlarının tamamı yeniden ve özenli bir baskıyla yayımlanan K. Tahir hakkında yıllar önce yazılmış, belge değerindeki kapsamlı incelemelere yer vermesi, hem de Hilâv'ın edebiyat-felsefe ilişkisi ile edebi yapıta toplumbilimsel açıdan nasıl bakılması gerektiği konusundaki fikirlerini içermesi açısından önemlidir. Hilâv'ın Kemal Tahir'in felsefi düşüncesini serimlerken kaleme aldığı şu satırlar pekâlâ felsefecinin kendisi için yazılmış gibi okunabilir: "Kemal Ta-

15) N. Chomsky-M. Foucault, *Iktidara Karşı Adalet*, Çev. T. Birkan, BGST Yay., 2005, s. 41.

hir, devrimci aksiyon ve fikir içinde yetişmiş; sosyalist düşünceyi hayatının alınyazısı haline getirmiş olduğu halde, hazır çözümlerden, genel kabullerden nefret eden; metodun kendisine ve kullanılmasına yönelen; durmadan arayan; yaşadığı, gördüğü, duyduğu gerçeklik ile, felsefi düşüncesi arasında tam bir mutabakatın bulunmasını isteyen bir yazardır."[16] Edebiyat sosyolojisi disiplini içinde değerlendirilebilecek çözümlemelerinde resmi ideolojiye bağlanmış aydının eleştirisine yer veren şu tespit, Hilâv'ın yazı adamı olarak bağımsız duruşunu somutlaştırması ve K. Tahir'in kimliğine yaklaşımı bakımından akılda tutulmaya değerdir: "Batılılaşma hayranı olan, ekonomik temelden yoksun yani milli burjuvazisiz bir milliyetçilik ve bunun sonucu olarak ırkçılık görüşünü benimseyen ve bundan ötürü geleneksel Anadolu toplumu halklarına hayat hakkı tanımayan; bütün sorunları, laiklik-teokratik yönetim, dindarlık-yobazlık, eğitim-eğitimsizlik gibi ideolojik karşıtlıklar açısından gören; ekonomik sorunlardan söz edilince 'komünistlik' yaftasını hemen yapıştıran aydınların içyüzünü en iyi ortaya vuran kimse K. Tahir'dir."[17]

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yapıtları üzerine 1973'de kaleme aldığı yazılarla, Tanpınar'ın daha sağlığında 'sükût suikasti' olarak nitelediği ve 1962'deki ölümünden sonra iyice somutlaşmış olan mutlak unutuluşunu, yapıtlarına duyulan kayıtsızlığı aşmayı sağladığı için sol entelijensiya hakikatte Hilâv'a çok şey borçludur. Sol kesimin Tanpınar'ı keşfetmesine neden olmuş denemelerinde Hilâv, bir yerde, Tanpınar'ın "felsefi idealizmden, bağnaz dini düşünceden, tepeden inmeci ve otoriter siyasi görüşlerden her zaman uzak kalmasını bilmiş bir yazar olduğu"nu belirtir.[18] Elbette, denemeleri yazdığı zamanda Hilâv'dan, Tanpınar'ın gazetelerde kalmış, derlenmemiş kimi yazılarda otoriter görüşleri de tutarsızca savunduğunu bilmesi beklenemezdi.[19] Yeniden "Tanpınar Üzerine Notlar" başlıklı denemeye dönersek, aynı yerde, günümüzde hakkında pek çok kitap ve yazı yazılan, yapıtları Türkçe'ye özenle çevrilen Spinoza'nın felsefesi ile Tanpınar'ın dünya görüşünü, edebiyat tarihimizde ilk kez Hilâv'ın birlikte değerlendirdiğini okumak da ilginçtir: "Tanpınar, Spino-

16) S. Hilâv, *Edebiyat Yazıları* s. 78.
17) *A.g.y.*, s. 88.
18) *A.g.y.*, s. 118.
19) Tanpınar'ın bu türden görüşleri de savunduğu yazıları için bkz. *Mücevherlerin Sırrı*, Derlenmemiş Yazılar, YKY, 2002.

za'da olduğu gibi, maddeci bir felsefe şeklinde yorumlanması mümkün olan tabiatçı (yani, tanrı fikrinden yoksun), cinsel yanı ağır basan aydınlık ve iyimser (günah fikrinden ve bedenin hor görülmesinden uzak) bir varlık görüşünü, güler yüzlü ve insani bir panteizmi benimsemiş(tir)."[20]

Denemecinin "Marxçılık ve Sosyalizm", "Asya-Tipi Üretim Tarzı" ve "Felsefe ve Sanat" başlıklı üç bölümde topladığı 48 yazıyı içeren kapsamlı yapıtı *Felsefe Yazıları*'nı ayrıntısıyla bir yazıda ele almak mümkün değil. Hilâv'ın çevirdiği ya da yayına hazırladığı kimi temel felsefe metinleri için hazırladığı yetkin önsözleri, düzeyli, okuru bilgilendirici polemik yazılarını, felsefe-sanat-psikanaliz arasındaki ilişkileri, laiklik-evrensel kültür-tarihsel gerçeklik bağıntısını, vb. irdeleyen ve çoğu yerde Türkçe'de 'felsefenin sefaleti'nden bahseden makaleleri içeren bu yapıt, okur için eskimemiş tatlar vaat ediyor denebilir alışıldık ifadeyle. Marx'ın, "Sadece hakikat devrimcidir," sözünü alıntılayan Hilâv'a göre, felsefi okumaların keşfettiği "hakikat, dışarıdan kolaylıkla ithal edilemeyen, bilimsel araştırmalar ve çabalarla 'somut'un ve 'özel'in içinden çıkarılması gereken bir şeydir ve hiçbir zaman sadece 'soyut' değildir."[21]

Yazarın çağdaş diyalektik açısından soyut ve somut meselesi üzerinde durduğu bir denemede, kendine yazdığı bir not şeklinde değerlendirilebilecek ifadesine bakalım şimdi: "Bilimden yana olmak ya da ilericilik, genel ve soyut kavramları her güçlüğü çözen sihirli sözler sanmak değil, alışkanlıkların ve inançların yıkılmasını göze alarak somuta, tikele, özele yönelmek; sonuçların şaşırtıcı olabileceğinden korkmadan araştırmak ve yaratmaktır."[22]

Hilâv'ın derdi uzun yazı yılları boyunca pek değişmez. Dogmatik, katı, verili olandan uzak durmaya çalışan sistematik bir düşünce üslûbu geliştirmeyi amaçlamış ve eleştirilerini bu çerçevede yoğunlaştırmıştır. Daha 1970'de şu satırları yazıp Türkiye'deki düşünce akımlarının nasıl bir çıkmazda bulunduğunu vurgulaması ilginç olduğu kadar şaşkınlık uyandırıcıdır: "Uluslararası sosyalist düşüncenin dogmatizm doğrultusuna girmesi, bizim iç nedenlerimizin de etkisiyle, Türkiye sosyalist akımını, somut gerçeğe ve olgulara yönelmekten, eleştirme, irdeleme, arama ve bulma çabasın-

20) S. Hilâv, *Edebiyat Yazıları*, s. 118.
21) S. Hilâv, *Felsefe Yazıları*, s. 155.
22) *A.g.y.*, s. 26.

dan iyice uzaklaştırmıştır."[23] Hilâv aynı konuda önemli bir gözlemi de dile getirmekten kaçınmaz: "Sosyalist düşüncenin bugün de, kapsayıcı ve bilimsel bir teori olarak, Anadolu toplumunun geçmişini ve bugününü bağımsız bir açıklama sistemi içine sokmadığını görüyoruz. Nitekim, Cumhuriyet devri ideolojisinin (...) 'Batıcılık', 'ilericilik-gericilik', 'laiklik-yobazlık', 'şarklılık' (...) vb. konusunda ileri sürdüğü ideolojik görüşler ve değer yargıları köklü bir eleştirmeden geçirilmemiş, bunların altında yatan ve kimi zaman taşıdıkları anlamın tam tersini ifade eden nesnel durumları ve pratikleri ifade eden aldatıcı kavramlar oldukları bilimsel olarak gösterilmemiştir."[24] Hilâv, Türkiye'de kültür yaratışları alanındaki uygulamaların, felsefe planındaki uygulamaların önüne geçtiğini belirtir ve kendiliğinden ve kendinde gerçekleşen kültürel yaratışların felsefe diliyle ortaya konmasının gereğini bir ödev olarak felsefecilerin önüne koyar.

Yazarın edebiyata felsefeci yaklaşımının ve bütün ömrünü adadığı felsefi okumalarının sınırını Marxist bakış açısı belirler. Marxist literatürde çok önemli bir yer tutan aşma *(aufhebung-dépassement)* kavramını sürekli öne çıkaran Hilâv, kavramı şöyle tanımlar: "Aşmak *(aufheben)* kelimesi, felsefi-diyalektik bir terim olarak, hem ortadan kaldırmak, hem muhafaza etmek ve sürdürmek anlamına gelir. Başka bir deyişle 'aşma' eskinin, daha yüksek bir düzeye yükseltilerek ve değişikliğe uğratılarak sürdürülmesi demektir. Varlığın olduğu gibi, yaratıcı sanatın da temel yasalarından biri olan aşma, önce bir 'hayır' demeyi, bir 'olumsuzlama'yı gerektirmektedir."[25] Marx'ın düşünce yapısının aşıldığı noktaları çoğu kere göz ardı eden yazar, maddeci dünya görüşünü kuranların düşünsel birikimlerinde etkin olan döngüsel zaman anlayışına hiçbir yerde değinmez. Mircea Eliade, mesiyanik bakışın Marx üzerindeki etkisi hakkında şöyle yazar: "Marx saygınlığı olan bu (Altın Çağ) miti(ni) Yahudi-Hıristiyan anlayışındaki bütün bir mesih ideolojisiyle zenginleştirmiştir: Bir yandan proletaryaya yüklediği peygamberce rol (...) ile ilgili işlev vardır; öte yandan İyi ile Kötü arasındaki en son çatışma vardır (bu çatışma İsa ile Deccal arasında çıkan ve ardından, birincinin kesin başarısının geldiği o korkunç çatışmaya ko-

23) *A.g.y.*, s. 151.
24) *A.g.y.*, s. 152.
25) *A.g.y.*, s. 184-185.

laylıkla benzetilebilir.)"[26] Yazara göre Türk düşünce dünyasına her vakit egemen olan husus, dinsel kökenli olan "doğruluğun (hakikatin) bir yerde bulunduğu ve oradan alınabileceği, devşirilebileceği ve özümlenebileceği" inancıdır.[27] Türkiye'deki düşünce dünyasına Marxizmin ithal edilmesi sürecinde de, yukarıda tanımlanan durumun güçlü bir payı yok mudur? İthal ürünün dogmalaştırılmasında ve her kapıyı açan anahtar işlevini yüklenmesinde dinsel bir anlam bulunamaz mı?

Felsefecinin okuma ediminin sınırlarını belirleyen seçimlerden birincisi, dışsal olanı, Marxist görüşe tamamen yaslananı yukarıda ele alındı. İkinci tercihse içsel olanıdır ve resmi ideolojiden ve onun yüklediği insan ilişkilerinden soyutlanmaya dayalı olan, yalnızlığın yeğlendiği bir konumu içerir. Bu konum, -G. Deleuze'den yazının başında yapılan alıntıyı tekrarlama pahasına söylersek- şair Yücel Kayıran'ın "Nesnesini Kaybeden Psikoloji ve Düşünüş Tarzımız" adlı denemede belirttiği gibi, Spinoza'nın yeğlediği erdemlerden alçakgönüllülük, yoksulluk ve dürüstlüğü içerir. Yoksulluk, İ. İllich'den alıntıyla Ortaçağ'daki anlamında, zenginin değil, güçlünün karşıtı olma anlamında kullanılmıştır. Çizilen çerçevede Hilâv'ın, Spinoza'nın kastettiği üç erdemle yüklü bir düşünce üretimini son yazısına kadar onurla sürdürdüğü rahatlıkla söylenebilir. Yaşamın anlamının sadece yaşamın anlamının sorulmasında yattığını ve yaşamın anlamının 'bu anlamı sormaya mahkûm olmak' olduğunu söyleyen[28] Hilâv'ın değinilen iki kitabıyla -elbette diğer yapıtlarını unutmaksızın- okura ölümünden sonra da kılavuzluk edebildiğini, medyatik hazcılıkla güdümlenmiş popüler kültür üretiminin basıncı altında sıkışan düşünce üretimi ortamımızda bir bakıma bir direnme noktasını oluşturduğunu öne sürebiliriz sonuç olarak.

26) M. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yay., 1993, s. 169; akt. U. U. Aydın, "Siper Edilen Zaman, *İmago*, Sayı: 1, s. 66.
27) S. Hilâv, *Felsefe Yazıları*, s. 281.
28) *A.g.y.*, s. 362.

BİR YAZI

*Şahin Yenişehirlioğlu**

Mekân: Yok.
Zaman: Yok.
Galaksi: Samanyolu.
Koordinatlar: Bükü-Türk.

Uzaktan bir eşek göründü, aynı bir korsan dürbününden göründüğü gibi. Eşek iyice yaklaştı ve durdu. Bir kilometre taşı üstüne tünemiş Rodin heykeli gibi düşünen bir adamın önünde durdu. Eşeğin üstündeki adam taşın üstündeki adama dedi ki...

–Merhaba arkadaş.

Taşın üstündeki adam da hiç doğrulmadan "merhaba" dedi.

–Eşeğin üstündeki adam: "Burası 777'nci kilometre mi?.."

–Taşın üstündeki adam: "Bilmiyorum..."

*) D.T.C.F. Felsefe Bölümü.

– Nasıl bilmezsin...
– Bilmiyorum işte...
– Eeee taşın üstünde 777 yazıyor.
– Yazabilir.
– Ama bu bir kilometre taşı.
– Olabilir.
– Ne yapıyorsun böyle, düşünüyor musun?
– Evet, düşünüyorum böyle...
– Ne düşünüyorsun?..
– "Senin eşeğin Aristophanes'in mi?" diye.
– Yok, Nasrettin Hoca'nın eşeği.
– O omzundaki kuş? O mu Aristophanes'in kuşu?
– Hayır değil, o bir Anka Kuşu.
– Eşeğin adı Aristoteles mi?
– Hayır o bir filozof adı. Çanakkale'de, Assos'ta yaşamış bir ara.
– Ne zaman?
– Çok eskiden.
– Kimi bekliyorsun, bir şey mi bekliyorsun?
– Hayır kimseyi beklemiyorum. Hiçbir şeyi de.
– Neden?
– Godot'yu bekliyorum da ondan.
– O ne ve kim?
– O bir oyun, 1966'da galiba A.S.T.'de oynanmıştı.
– A.S.T. nedir?
– Bir tiyatro.
– Ne işe yarar?
– Hiçbir işe. Sadece insanı bilgilendirip biçimlendirir, bilinçlendirir.
– Kimler gider bu tiyatroya?
– Beckett, Sartre, Brecht, Nâzım ve öbür seyirciler.
– Ne yaparlar orada?..
– Oyun yazıp dinlerler.
– Kim çağırır onları oraya?
– Rutkay Aziz ve diğerleri.
– Orası bir mekân mıdır?
– Evet orası bir uzay parçasıdır.
– Maddenin sanata dönüştüğü bir yer midir?
– Evet öyle diyebilirsin.

– Peki, senin adın ne?
– Samsun. Peki seninki?
– Salak.
– Salak mı?
– Evet.
– Neden böyle bir ad?
– Çünkü, böyle gerektiği için.
– Şimdi ben sana salak mı diyeceğim?
– Evet öyle.
– Ayıp olmaz mı?
– Hayır olmaz. Çünkü bu benim adım.
– Adını çok seviyor musun?
– Evet çok seviyorum.
– Sonra sevmekten vazgeçmeyesin.
– Hayır, hep seveceğim.
– Salak, ay... özür dilerim, sana salak dedim.
– Olsun, ayıp değil, çünkü ben salağım.
– Tamam, salak kardeş derdin ne? Nereden geldin, nereye gidiyorsun?
– Hiçbir yerden gelmedim, hiçbir yere gitmiyorum.
– Senin adın neden Samsun?
– Batan bir geminin adı.
– Ne gemisi bu?
– Bir ülke varmış, adı gemiymiş, aynı Atlantis gibi.
– Eeee?
– Eeesi yok. Orada Devlet yokmuş, mevlet varmış; üniversite yokmuş, müniversite varmış; toplum yokmuş, moplum varmış.
– Demek öyle?
– Evet aynen öyle. Mevlette mürokratlar hırsızmış, müniversitede mocalar hırsızmış, moplumda insanlar hırsızmış.
– Peki, sen bu ülkeden misin?
– Tabiî, o ülkedenim.
– Bu yüzden mi düşünüyorsun?
– Evet bu yüzden düşünüyorum.
– Neden?
– Yapacak hiçbir şey yok da ondan.
– Godot'yu beklerken de olduğu gibi mi?
– Aynen Godot'yu beklerken de olduğu gibi.

– Bak sana bir hikâye anlatacağım şimdi. Dinle...

– Anlat bakalım.

– Yıl 1964 mü, 65 mi, 66 mı desem...

Akşam çiçekleri açmış.
Rüzgâr yeniden batmış
Nâzım'ın türküleri yanmış
Öfken içinde kabarmış
Bastırılmaya mahkûm.

– O kısa şiirden sonra böyle bir yazının değeri var mı? Para eder mi? Birkaç dolar yapar mı?

– O kısa şiirden sonra böyle bir yazının hiçbir değeri yok. Para etmez. Birkaç dolar yapmaz. Çünkü toplum bilgi yazılarına değer vermiyor.

– Ya gençler?

– Onlardan bir kısmı değer vermeye başladılar. Büyük çoğunluğu yine ilgilenmiyor.

– Neden?

– Çünkü onlar cehalet afyonuyla uyuşturulmuşlar.

– Bunda onların kabahati var mı?

– Hem var, hem yok.

– Ne olacak şimdi?

– Bekleyeceğiz ve biz aydınlar onları tedavi edeceğiz.

– Nasıl?

– Şiirlerle, müziklerle, öykülerle, yazılarla, filmlerle, sporla, operayla, tiyatroyla, güzel sözle, güzel düşünmeyle, güzel sorgulamayla... vb... güzelliklerle.

– Yani doğanın güzel çiçekleriyle... Aklın, ruhun, zihnin, duyguların güzel çiçekleriyle. Çünkü gerçek güzellik bunlardır. Onlar da gerçek son güzelliğe götürürler bizi.

– O gerçek son güzellik nedir?

– O da hepimizin bildiği evrensel bir öğüttür.

– Nasıl?

– Bak, sevgili Hz. İsa'dan önce 500'lerde yaşamış bazı adamlar varmış bu topraklarda; yani Anadolu'da:

Anadolu güneş ülkesi, ışık ülkesi, doğurgan yaratıcı güçler-analarla dolu ülke demekmiş.

Onlar, hepsi bu ülkede, bu topraklarda, bu coğrafyada, bu tarihte, bu uygarlıkta, bu havzada, bu ırmakta, bu toprakta, bu ağaçta, bu filizde, bu gökte, bu bulutta, bu rüzgârda, bu denizde, bu dalgada, bu nefeste, bu sözde, bu düşüncede, bu duyguda, bu ruhta yaşamışlar.

Bu ruh, bu Anadolu'dur işte.

Bu ruhta Mevlâna'nın da gönderdiği 'eskiler' vardır: Lakedaimonlular da onlardan bazılarıdır.

Bunların en büyük keşfi insanı ve onun uygarlığını belirleyen keşiftir. Bütün keşifler ancak onun içinde yer alırlar.

– Bu keşif hangi keşiftir?

– Bil bakalım.

– Olsa olsa bu...

– "Kendini bil"dir.

– İyi, güzel de bu orada bitmez.

– Ona bir de ek vardır: O da "Aşırılıktan kaçın."

İşte, insanlığın en büyük keşfi budur, insanlık serüveni içinde. Şimdiye kadar daha büyük bir keşif yapılamadı insanlık tarihinde. Çünkü her şey onunla başlar, onunla biter. Bu Tevrat'ta da yer alır.

Platon (Eflâtun), Tevrat'ı Eski Mısır İskenderiye seyahatinde Hz. Süleyman mabedi şakirtlerinden duyuyor, sözlü ifade edilen bilgilerini haiz oluyor.

İşte bu nedenle Platon'un Protagoras sohbetine baktığımda bu diktumla, "Kendini bil" ve "Aşırılıktan kaçın"la yüz yüze geliyorum: "Doğru söylediğimi, Lakedaimonluların felsefî konuşmalara çok alışkın olduklarını şöyle anlayabilirsiniz: Lakedaimonluların en bayağılarından biriyle konuşun; bütün konuşma boyunca anlamsız gibi gelecektir size. Ama ilk fırsatta usta elle atılan bir ok gibi öyle kısa, keskin, anlamlı bir söz atar ki ortaya, karşısındaki bir çocuk gibi görünür onun yanında. Böyle özlü sözler bulma yeteneğine ancak çok iyi eğitim görmüş insanlarda rastlanabileceği için günümüzde, eskiden bazı kimselerin de fark ettiği gibi, Lakedaimon eğitiminin, beden eğitimi anlayışından çok felsefe anlayışına dayandığı belli olmuştur."[1]

Eğitim, temelde Platon için hem fiziksel yani doğasal, insan doğasına ilişkin, bedeninin biçim kazanması, hattâ güzel bir biçim ka-

1) Platon, Diyaloglar 2, Protagoras, çev. Tanju Gökçil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 154-155.

zanması, sonra da ve aynı zamanda ruhunun eğitilmesi, güzelleşmesidir. Ruhunun güzelleşmesi ise onun tinsel, akılsal, mantıksal yapısının yetkinleşmesidir. Bu yetkinleşme güzel düşünme sanatı olan *diyalektika*, güzel yargılama sanatı olan *logika* ve güzel söz söyleme sanatı olan *retorika* (belâgat-hitabet) ile gerçekleşir.

Bunların da ortaya çıktığı zemin felsefedir. Orada felsefî bilgi yeşerir. Bilmenin, bilginin sevgisidir bu. Her türlü bilgi, bilim bilgisi, sanat bilgisi, yaşam bilgisi, kısacası evren-doğa-insan bilgisi bu felsefî bilgi içinde varlığını bulur Platon için. Sokrates ve eski Yunanlı filozoflar da bunun canlı tanıklarıdırlar. Tanık olmakla kalmazlar, onu yaratan, canlı kılan birer yarı tanrı kişiliktirler. Protagoras adlı sohbetinde diyor ki Platon: "Bunu anlayanlar arasında Miletoslu Thales, Mytileneli Pittakos, Prieneli Bias, bizim Solon, Lindoslu Kleobulos, Kheneli Myson ve bu bilgelerin yedincisi sayılan Lakedaimonlu Khilon sayılabilir. Bunların hepsi Lakedaimon eğitiminin hayranı, taraftarı, müridiydiler; bilgeliklerinin Lakedaimonlularınkine benzediği, her birinin kısa, anılmaya değer özdeyişlerinden kolayca anlaşılır. Bu bilgeler, bilgeliklerinin ilk ürünlerini Apollon'a sunmak için toplandıkları zaman, Delphoi tapınağının üstüne dillerinden düşmeyen şu özdeyişleri kazdırmışlardı: "Kendini bil" ve "Aşırılıktan kaçın."[2]

Bu alıntıdan anladığımız şu: Demek ki insan eğitiminin esası bu iki öğüt üstüne kuruluyor. "Kendini bilmek" ilk adım. İkinci adım ise, "Aşırılıktan kaçınmak." Üstelik bunlar birer evrensel ahlâk yasası olarak, ilâhileştirilmiş bir biçimde bilgelerin gidip geldikleri bir tapınağın dayandığı sütunları oluşturmaktalar. O sütunlar ise oraya insanın varlık olarak yansımasından, yüceleşmesinden ve bir vicdan olarak göğe yükselmesinden başka bir şey değildir.

Çünkü her şey, her türlü insanî ve ilâhî ilişki orada başlar, orada biter. Bu nokta fiziksel yapı ile fizik-ötesi yapının (metafiziğin) iç içe geçtiği yerdir. Bütün bu sözleri Platon neden söylüyor? Ona göre bu 'kısa' ve 'öz' sözler, 'eski bilgelerin tarzının başlıca özelliği'nin Lakedaimonluların eğitimindeki modellerinde ortaya çıktığını belirtmek içindir. Çünkü bu husus Platon'un ve eski bilgelerin öngördüğü, amaçladığı, ulaşmak istedikleri en son evreyi hazırlamaktadır: O da Pittakos'un hep dile getirdiği o ünlü sözünün dilden dile dolaşması-

2) *A.g.y.*, s. 156.

dır, yetmezmiş gibi 'bilgelerce övülmesi'dir. Kısacası "İyi adam olmak güçtür."[3] "Bir bilge sayılmak şerefine ulaşmak istemek" bu sözü anlayıp gerçekleştirmekten geçer.

Bu görüş, yani bu erdeme erişmek istemek bütün bir Aydınlanma Çağı felsefesini –başta Voltaire, Jean Jacques Rousseau, Kant olmak üzere– etkilemiştir.

J.-P. Sartre'a göre Tanrı varsa iyilik yapmak bir zorunluluktur. Ama ya Tanrı yoksa o zaman ne yapacağız? Asıl o zaman iyilik yapmak en büyük bir zorunluluk oluyor. Bence salt bu nedenle Platon'da İyilik ve Tanrı özdeşliği ortaya çıkıyor.

Son söz: Adam eşeğinden indi, etrafına bakındı, hiç kimse yoktu. Oradaki bir taşın üstüne oturdu, düşünmeye başladı: "Selâhattin" dedi, "seni ben düğünümde tanımıştım. Sonra seninle Türkbükü'nde birlikte baş başa, kimse yokken Mehmet'in izbe açık hava lokantasında deniz kıyısında yüzlerce arı arasında pavurya yiyip, günün birinde senin bu yeryüzü ülkesinden kalkıp gidip yine bu yeryüzü ülkesinde biçim değiştirmek üzere aramızdan ayrılacağını, benim de bu yazıyı senin için ve senin sevgili dostların Aziz Çalışlar ve Sabri Irmak için yazacağımı nereden bilebilirdim?!..

Merak etme, sen beni ne kadar sevmesen de ben gene sizlerin yanınıza geleceğim Hades ülkesinde, bir volkanın içinde. Göz yaşlarımız sizlerin toprağını sulasın.

Bak!..

Dur!..

Bekle beni..."

3) *A.g.y.*, s. 156.

Selâhattin Hilâv'a Saygı

"Selâhattin Hilâv'a Saygı", hayatının hemen hemen tümünü felsefeye adamış, ama bunun yanı sıra, kültür tarihi içerisinde sayılabilecek birçok bilgi disiplinine kaynaklık eden düşüncelere kendi evindeymiş gibi rahatlıkla sahip çıkan bir düşünüre, dahası, Batı'nın ve Doğu'nun bilgisi ve görgüsüne aynı zamanda vakıf olan bir filozofa adanmış bir kitap.

İstanbul Erkek Lisesi'nden İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne, Sorbonne Üniversitesi'nde çağın büyük filozof ve sosyologlarından aldığı derslerden büyük bir yetkinlikle gerçekleştirdiği çevirilere, yazılara ve üretmeye hasredilmiş; akademinin sahte ahlâkçı yanına kulak asmadan, tavizsiz ve katışıksız bir özgüvenle geçirilen 77 koca yıl... TİP'in (Türkiye İşçi Partisi) bilim tüzüğünü hazırlamaktan kırkın üstünde çeviriye, birçok kitaba ve dahası, Türkiye'de felsefenin ve gerçek anlamda eleştirinin gelişip bir gelenek haline gelmesine adanmış bir hayat...

Selâhattin Hilâv, gerek yabancılaşma ve Asya Tipi Üretim Tarzı gibi düşünce hayatımıza kazandırdıklar kavramlarla, gerekse düşünce tarihinin en önemli filozofları olan Hegel, Marx, Engels, Sartre, Lefevbre, Foucault ve daha nicelerinden çevirmiş olduğu dev eserlerle gönlümüze taht kurmuş "kara sakallı prens"ti. Mütevazılığı, tatlı sert üslûbu, gözlerden uzak köşesinde ama hayata sıkı sıkıya bağlı kalışıyla hatıramızdaki yerini hep koruyacak ve bir şenlik yerine çevirdiği, dinleyenleri âdeta mest ettiği rakı sofralarında da ismi daima yâd edilecektir. Bu ülke ve insanları, ona olan borcunu umarız çok yakın bir gelecekte hatırlayacak ve kuşkusuz felsefesiz bir toplumdan kurtulma mücadelemizde ismi hep kulaklarımızda çınlayacaktır. İşte o zaman, onun deyişiyle, "Kavramın nesnesini bulması gibi, elbet gönüllerde sabah olacak!"

ISBN 9944-916-19-6
9 789944 916196
15 YTL
www.agorakitapligi.com