ROGER GARAUDY

JEAN-PAUL SARTRE ve MARXiSME

SOSYAL YAYINLAR

SOSYAL YAYINLAR : 4

Roger Garaudy

Jean - Paul Sartre ve Marxisme

Çeviren:

Selâhattin Hilâv

İkinci Baskı

1965
İSTANBUL

TAN GAZETESİ ve MATBAASI
İ S T A N B U L — 1 9 6 5

NOT :

Sartre'ın son kitabı «Critique de la Raison Dialectique» in (Diyalektik Aklın Eleştirimi) yayınlanması, Varoluşçuluk ile Marxisme arasındaki tartışmaları alevlendirerek günün konusu haline getirdi. Varoluşçuluk üzerinde ilgiyle duran ve bu felsefe akımı ile Marxisme arasındaki bağlantıları kavramak isteyen okurları elden geldiğince aydınlatmak amacıyla bu kitabı yayınlıyoruz.

Metinde geçen ve okurların anlamakta güçlük çekeceğini sandığımız bazı kelimelerin anlamını kitabın sonunda yer alan açıklamalarda belirtmeğe çalıştık. Romen rakamları dipnotlarını, öteki rakamlar Sartre'ın «Critique de la Raison Dialectique»inden alınan yerlerin sayfa numaralarını gösteriyor.

SOSYAL YAYINLAR

BÖLÜM I.

VAROLUŞÇULUK ve MARXİSME

Sartre'ın varoluşçuluğu (existentialisme), marxisme'in derinleştirilmesi ya da «çağdaş marxiste'lerin» yetersizliklerine çare bulmak isteyen bir tamamlayış mıdır? Yoksa, marxisme'e büsbütün karşıt bir felsefe midir?

Sartre'ın son kitabı «Diyalektik Aklın Eleştirimi» nin marxiste'lerin karşısına çıkardığı problem işte budur.

Sartre, varoluşçuluğu, «marxiste düşüncenin gelişimi içine bir kapalı bölge (9) gibi yerleştirmeye çalışmaktadır». (207) Sartre, kendi deyişiyle, «marxisme'e karşıt olarak değil onun kıyısında gelişmiş» (22) bir varoluşçuluğu benimsemiş olduğunu söylüyor.

Sartre, her büyük felsefe gibi, marxisme'in de «toplumun genel hareketine ifadesini verdiğini» (15) kabul ediyor. Marxisme, bu hareketten doğmuştur ve ayni zamanda bu hareketi sonuna götürme taslağıdır. Öyleyse bu felsefe, «toplumsal bağıntılar ve teknik ilerlemeler» uygarlığın yeni bir tarihsel çağını yaratmadıkça «aşılması kabil olmayan» (32) bir felsefedir.

Sartre, «Marxisme'in aşılması» denilen şey, en kötü ihtimalle bir marxisme-öncesine dönüş, en iyi ihtimalle de aşıldığı sanılan felsefenin içinde bulunan bir

düşüncenin yeniden keşfedilmesinden başka şey değildir» (17) diyor.

Ama Sartre, «marxisme'in duraklamış olduğunu» düşünüyor. (25) Ona göre, sosyalizmin kuruluşunun tarihsel şartları, Sovyetlerin uzun yıllar kuşatılmış halde yaşamaları (bu bir içekapanış doğurmuştur) teori ile pratik arasında bir uzaklığın doğmasına ve teorinin kabuk bağlamasına yol açmıştır. Yani, Sartre'a göre, «bütünü parçaların içinden geçerek bulmak gerekir diye dile getirilen keşfettirici prensip (principe euristique), tikelliği (cüzî'lik) ortadan kaldırmak gibi bir tethişçi pratik haline girmiş»tir. (38) Sartre, bu düşüncelere dayanarak «çağdaş marxisme» dediği şeyi tasvir ediyor. Ona göre «çağdaş marxisme»in şu ayırdedici özellikleri vardır:

1 — «Marxiste şekilcilik tikelolanı (tikelliği) ortadan kaldırılır.(40)

2 — «İnsanları, bağlı oldukları sınıfların pasif bir âleti haline getirir.» (37)

Demek ki, marxisme, tarihin hareketinin soyut şemasını gelişigüzel ele almakla, bir kere tanımlanmış tarihsel bir zorunluğu apaçıklık gibi ortaya koymakla ve bireysel (ferdî), öznel (enfüsî) ve varoluşsal gerçekliğin tümünü açıklanmaz ve kavranmaz bir şey gibi, «raslantı» diye bir yana atmakla yetinmiştir.

Böyle bir yargı, ister Marx ve Engels'in eserleri, ister «çağdaş marxiste»lerin yazdıkları söz konusu olsun, Sartre'ın genel olarak Marxiste felsefe hakkında güdük bir bilgisi olduğunu açıklar gibi görünüyor.

«İnsan hayatının bütün somut belirlenimlerini, 'raslantı' diye bir kenara atmakla» (58) Engels'i (Sartre'ın

gözünde bu düşünür «çağdaş marxist» lerin birincisi ve marxisme'in bütün doğmatik basitleştirmelerinin babasıdır) suçlayışı Sartre'ın ana metinleri gereğince bilmeyişinden başka nasıl açıklanabilir? «Raslantı» ile «belirlenmemişliği» birbirine karıştıran, Sartre mı yoksa Marx ve Engels mi?

Marx ve Engels yüzlerce kere (Kapital'in üçüncü kitabındaki pazar çözümlenmesinden, Engels'in «Tabiatın Diyalektiği»nin parçalarına kadar) raslantının, sebepliliğin yokluğu değil, zorunluğun yokluğu olduğu üzerinde durmuşlardır. Hattâ, her ikisi de, «raslantı»yı, «zorunluluğun varoluş biçimi» olarak açıklamayı mümkün kılan çeşitli «dolayımları - médiations» göstermişlerdir.

Raslantı ile zorunluluğun bu diyalektiği, marxisme'in kurucuları tarafından olduğu gibi, çağdaş marxiste'ler tarafından da, sık sık incelenmiştir. Bu çalışmalar Sartre'ın gözünden kaçmayacak kadar zengindir. Bu konuda azıcık bilgi sahibi olmak bile Sartre'ı «raslantı» ile «belirlenmemişliği» karıştırmaktan alıkoyabilirdi. (I)

«Çağdaş marxist»lere gelince, onlar, üzerinde söz edilmesi gösterilmesinden daha kolay olan ecinnilere benziyorlar.

Bu marxiste'ler, bireyseli gereğince önemsemiyorlar mı acaba? Sartre, yıllardan beri, çocuk psikolojisi ve karakterle bireyselliğin gelişimi ile ilgilenen Henry Wallon adındaki «çağdaş marxiste'in» çalışmalarını bilmiyor mu? Bu bilgisizliğini gidermek için Sartre, hiç olmazsa, Wallon'un öğrencisi olan bir başka «çağdaş marxiste»in, René Zozzo'nun çalışmalarını okuyabilirdi. Zazzo'nun üzerinde durduğu problem şudur: Ayni ortamda ve ayni soyaçekimli bir eşikizde, önce aile içinde yaşan-

---

I — Bak. Roger Garaudy: La liberté, s. 197-215.

mış bireylerarası bağlantılar ve insanî bağlantıların diyalektiğinde kişilik nasıl oluşuyor? Sartre, bu çalışmaların, «Çağdaş Ruhbilimde Kriz» adındaki kitabında, Ribot ve Bergson'un resmi ruhbilimini eleştirerek, bu ruhbilimin, ruhsalolanın özelliklerini gözden kaçırdığını söyleyen ve ruhbilimsel ««olay»ın soyutluğuna karşı, bireyi yalnız açıklamaya değil «kavramaya» da yarayan «dram» ve «significations» görüşünü ortaya atan Politzer ile başlamış olduğunu bilmiyor mu? Somut tikelliğin araştırılmasına yoksa ara mı verilmişti? Ara verilmişti demek, Husserl'in fenomenolojik metodunun geçerli sonuçlarını marxisme'e katıştırmak isteyen Tran Duc Thao'nun ilgi çekici çabasını bilmemezlikten gelmek demektir. Desanti'nin, Spinoza üzerindeki çalışmasıyla felsefe tarihine ve metoduna getirmiş olduklarını da bilmemezlikten gelmek demektir. Bu çalışmada, düşünürün bireysel tikelliği, filozofa has taslakların bir uçtan öbür uca geçtiği «kültürel alanlar»ın bir diyalektik incelenişine konu edilmiştir. Toplumsal guruplara bağlı oluştan doğan «yatay karmaşıklık» ile bir tarihin getirdiklerinden doğan «dikey karmaşıklık» (Desanti'nin çalışmasında) Spinoza'nın tekil serüvenini içten yaşamak amacıyla irdelenmiştir. Lefebvre'in bir kaç haklı gözlemi karşısında coşan Sartre, Desanti'nin bireyseli yakalama konusunda tarihî metodu geliştirmiş olması üstünde hiç durmuyor. «Marxisme'in eksiği bir dolayım derecelenmesidir» (44) diyerek bunca neşe ve uçarlıkla hüküm giydirdiği şu «çağdaş marxiste'ler» in eserlerini okumadığına bakılırsa, Sartre'ın sadece bazı filozoflara ilgi duyduğu söylenebilir. Yoksa Sartre, Aragon'un hiç bir kitabını da mı okumadı? Oysa, «Cloches de Bâle»den «Voyageurs de l'impériale»e, «Beaux quartiers»den «Aurélien»e ve «La Semaine Sainte»e ka-

dar Aragon'un eserlerinde, bir «çağdaş marxiste»in, «evrenselin soyut çatısını» (58) elde tutmak için, insan hayatının «somut belirlenimlerini bir yana atmak»tan ne kadar uzak olduğunu ve tarihî imkânların iyiden iyiye yapı'lı (structuré) ortamında, signification'lar ile kişisel tasarıları nasıl bulup çıkardığını ve «üretim güçleri ile üretim bağıntılarının genel çelişmelerinden kalkarak, somut tekili, hayatı, zamanlı ve gerçek direnişi ve kişiyi ortaya çıkartabilen dolayımları bulmayı» (42) nasıl becerdiğini araştırabilirdi.

Sartre'a bütün bunları bilmemek hakkını tanıyabiliriz; ama bilmeyiş, okumayı red ettiği eserleri, mahkûm etmek (II) imtiyazını vermez ona.

Sartre"ın bu zoraki sağırlığı, yardım etmek konusunda ileri sürdüklerini marxiste'lerin görmemezlikten gelmelerine yol açmaz.

«Varoluşçuluğun özet problematik»i ile ilgili bölümde Sartre, öznelliğin ve tekilliğin incelenmesi konusunda, marxiste araştırmaya üç «dolayım» getirmeye çalışıyor. Bu üç dolayım şunlardır: psikanaliz, toplumbilim ve fenomenoloji'nin «kavrayıcı» metodu.

II — Burada Sartre'ın garip saçmalarının birtek yanını yani somut bireysellik problemini ele aldık ve sadece Fransız marxiste'lerini sözkonusu ettik. Sartre'ın «Pavlof'un saçma sapan ruhbilimi» derken, bu bilgin ve okulu hakkında ortaya çıkan bilgisizliğine ne demeli! Sartre, Pavlof ruhbiliminin insanı bir refleksler demetine indirdiğine iyice inanmış gibi görünüyor. Oysa hiç bir öğreti, bütünleyiş (totalisation) problemlerini bu ruhbilim kadar yakından incelememiştir. Hele, birşeyin somut belirleniminden söz ederken, Makarenko üstüne tek bir söz söylememesine ne demeli?

1 — Sartre'ın psikanaliz tanımlaması çok ilgi çekicidir. Şöyle diyor: «Bu, her şeyden önce, belirli bir toplum içinde çocuğun aile bağlantılarını nasıl yaşamış olduğunu ortaya koymaya çalışan bir metoddur.» Sonra şunları ekliyor: «varoluşçuluk bu metodun marxisme'e katıştırılabileceğine... inanıyor çünkü bu metod, insanın sınıfına bağlanma noktasını yani tümel sınıfla birey arasındaki bir dolayım olan tekil aileyi ortaya koymaktadır.» (47) Bu anlayışın ilgi çekici bir yönü gösterdiği apaçıktır. Robespierre'e psikanaliz uygulandığı zaman, «davranışındaki çelişmelerin, içinde bulunduğu durumun nesnel çelişmeleri ile şartlanmış olduğunu» (46) unutmamak gerektir diye yazan Sartre, bu sözlerinde olduğu gibi buna benzer başka açıklamalarında da psikanalizi ayaklarının üzerine oturtur gibi görünmekte ve bu bakımdan bir önceki açıklamaları daha da ilgi çekici bir yolu göstermektedir. Bireysel davranışı, bu davranışı şartlandıran nesnel çelişmelerle açıklamak, toplumsalı bireyselle değil, bireyseli toplumsalla açıklamaya götürür. Sartre, psikanalizi ayakları üzerine oturtmak ve bu dolayımı kullanmak konusunda marxiste'lere yardım ederse, marxiste'ler bunu sevinçle karşılarlar.

2 — Sartre, sınıf bağlantılarını değil bireyin içinde soluduğu çeşitli ortamları ya da «küçük - ortamları» (micro-milieux) inceleyen toplumsal araştırmaları da marxisme'e katıştırmak gerektiğini ileri sürüyor. «Toplumsal-alanların» inceden inceye bütün yanları ve boyutları içinde incelenmesi marxisme için faydalıdır. Ama marxiste'ler Sartre'ın bu teklifinden, kendi araştırmalarına eklektik biçimde, Gurvitch'in «diyalektik hyperempirisme»ini, Kardiner'in tezlerini ve başkalarını eklemekten kaçındıkları takdirde faydalanabilirler. Gurvitch'in, Kardiner'in ve başkalarının çalışmalarını bil-

meyen bir marxiste'in bir çok şey kaybedeceği açıktır. Ama marxiste olarak kalmak isteyen bir araştırıcının, toplumbilimsel empirisme'i aşmak, insanî bağlantıları derecelendirmek ve bağlantı noktaları ile dolayımları sınıf bağlantılarının ışığı altında ele almak zorunda olduğu da apaçıktır.

3 — Sartre, fenomenolojinin «kavrayıcı metodu»nun da kullanılması gerektiğini ileri sürüyor. Bu konuda şöyle diyor: «bu bilgi, başlangıç şartlarından kalkarak, fiili sondaki signification'u ile açıklayan diyalektik hareketten başka bir şey değildir.» (96)

Marxiste'ler «insanî bağlantıların ayırdedici özelliği olan gayeliliği (finalité)» (102) inkâr etmezler. «Taslak» ve «Signification» kavramları marxisme'e yabancı değildir. (III) Nitekim marxisme, insan davranışlarını, pasiflik içinde yaşanmış dürtüler ve sebeplerden kalkarak «açıklamakla» yetinmeyen ama gözönünde tutulan gayelerden kalkarak «kavramağa» çalışan metoda da yabancı değildir. Ne var ki, asıl önemli olan, «açıklama» ve «kavrama»yı bilginin iki «uğrağı» (moment) gibi ortaya koymak ve Sartre'ın bilgi konusundaki ikiciliğine (dualisme) düşmemektir. Sartre'ın bu ikiciliği, tabiat bilimlerini kapsayan bir «olgucu akıl» (raison positiviste) ile sadece insan söz konusu olunca geçerli olan bir «diyalektik akıl»ı birbirinden ayırması hattâ onları birbirine karşıt duruma koymasında belirmektedir.

Sartre'ı bir tabiat diyalektiğini inkâra götürecek olan bu ikicilik, genel olarak onun diyalektik anlayışından doğmaktadır.

III — Bu konuyla ilgili olarak, bak: «L'humanisme Marxiste» 1957 s, 177 ve arkası. «perspectives de l'homme» 1959 s, 321. «Morale chrétienne, morale marxiste» 1960 s. 157-182.

BÖLÜM II.

DİYALEKTİK NEDİR?

Sartre, kitabının önsözünde, «varoluş ideolojisini ve 'kavrayıcı' metodunu, Marxisme'in içinde bulunan bir kapalı bölge sayıyorum» diyor. (9)

Bu «kavrayıcı» metod, anlaşılabilirlik (intelligibilité) örneği olarak insan aksiyonunu gözönünde tutmaktan başka şey değildir. «Kavrayış, praxis'in kendi kendine karşı şeffaf oluşudur... Faaliyetin gayeli (téléologique) yapısı, kendini amacıyla yani geleceği ile tanımlayan ve bu gelecekten şimdi'ye dönerek, şimdi'yi aşılmış geçmişin olumsuzlanışı (négation-sellb) olarak aydınlatan bir taslakta kendini kavrıyabilir ancak.» (160)

Bu tanımlamadan, «tabiat bilimlerinde anlaşılabilirlik olamadığı» (160) sonucu çıkıyor. Sartre'a göre, insan ve fiili söz konusu olmayınca ardarda gelen cansız olayları kaydetmekten; empirique sıralanışlarına ve genel olarak bağlantılarına şu ya da bu derecede incelmiş bir matematik biçim veren kanunlarla, bu olayları birbirine dışardan bağlamaktan başka yapacak şey yoktur.

Demek ki Sartre, iki «akıllı» bir bilgi teorisini bile bile benimsiyor. Yani Sartre'a göre, bir yanda tabiat bilimleri için bir «olgucu akıl» öteyanda insan üzerine bilgi edinmeyi sağlayan bir de «diyalektik akıl» vardır.

Önsözde şöyle diyor. «Araştırmanın amacı, tabiat bilimlerinin olgucu aklının, antropolojinin gelişiminde bulduğumuz aklın ayni mi olduğunu, yoksa insanın insan tarafından kavranmasının sadece bu kavrayışa has metodlar gerektirmekle kalmayıp yeni bir akıl, yani düşüncesi ile nesnesi arasında bir yeni bağıntı da mı gerektirdiğini bulmaktır. Başka bir deyişle, asıl problem şudur: Diyalektik bir akıl var mıdır?» (10).

Sartre, diyalektik aklı bir bütünleyiş (totalisation) hareketi olarak tanımlıyor. (139) Diyalektik, organize «bütün»lere has bir anlaşılabilirlik tipidir. (175)

Kavramak, kısmî bir fenomeni bir bütünün uğrağı (moment) gibi ele almak, bir nesneyi ya da bir fiili, bir gayenin (fin) aracı gibi konumlamak (situer), bir konumu (situation) ona bir anlam veren gelecekle aydınlatmaktır. «Anlaşılabilirliğin ilk unsurlarını sağlayan (veren) şey, bu geleceğin pratik şimdi karşısındaki gerilimi ve bu temel bağlantının ileriye ve geriye yönelmiş çözümlenişi (déchiffrement) dir. (414) Başka bir deyişle, «Kavramak (hangi teknik adamı için olursa olsun) bütünü, sözgelimi tamir edilmesi gereken bir makinenin bütünsel işleyişini görerek, bütünün işleyişinden kalkıp işlemeyi ortaya koyan yapıları aramak, yani gelecekten geçmişe dönmek demektir.» (149)

Kısacası, insanî bir «taslağa» bağlı olarak ortaya çıkmayan hiç bir şey, anlaşılabilir değildir, yani bütünsellik kendi aracını yoksun olduğu şeyle tanımlar. «Avda ya da balıkta BEKLENİR, yemiş toplamada ARANILIR.» (174) «Diyalektik, işin (emeğin) mantığı olarak ortaya çıkıyor.» (174) Bütünleyiş ve gayelilik (finalité-Gaiyyet) bu diyalektik aklın temel kategorileridir; yani kavramak, bir gayeyi gözönünde tutarak araçları organize etmek, bir gayeye bağlı olarak şimdiki imkânlarımızı belirtmek demek oluyor.

Böylece, Sartre, kaynağını Renaissance'ta bulan ve Descartes'tan Spinoza'dan hattâ Kant'tan ve daha sonraki bütün idéalisme'lerden geçen bir düşünce akımının devam ettiricisi oluyor. Bu düşünce akımı, *düşüncenin ancak kendi ürettiği şeyleri kavrayabileceğini* ileri sürer.

Sartre'ı bu akım içinde ötekilerden ayıran şey, onun gözünde, düşüncenin bu «ürünü» nün matematik tipten değil «yönelim-kasıt» (intention) tipinden olmasıdır. Özne (sujet) düşüncelerini, tıpkı matematikçi gibi bir prensipten kalkarak geliştirmiyor (yürütmüyor); tıpkı sanatçı gibi bir gayeden kalkarak düzenliyor. Çünkü somut bütünselliğin gerçekleştirildiği tek yer sanattır. Kant, «Yargı'nın eleştirimi»nde zihnin bu davranışını anlatmıştı. Hegel'in fenomenolojisinde de baştan aşağı bu anlatılıyor.

Bu davranış kökten idéaliste'dir. Bunun da iki sebebi var:

1 — *Metodu idealiste*'dir. Çünkü, herşeyi daha başlangıçta kendine vermektedir. Yani bilinci ve bütünleyiş fiillerini başlangıçta kabul etmekte ve gerçeğin daha az zengin olan biçimlerini, biricik gerçek varlığın, yani bilinçli varlığın sınırları, olumsuzlanışları, bulunmayışları ya da dağınık ve çözük biçimleri olarak görmektedir. Auguste Comte'un kullandığı ve kullanırken genel olarak maddeciliği tanımladığını sanırken sadece mekanik maddeciliği tanımladığı geleneksel formülü (üstün olanın aşağı olanla açıklanması) tersine çeviren idéalisme, (Sartre'ın olduğu gibi başkalarının da idéalisme'i) aslında, *aşağı olanı üstün olanla açıklamağa kalkışmaktan* başka şey değildir. Oysa bu bir fasit dairedir. Çünkü, burada, parçalara gitmek için bütünün bir solukta ve-

rilmiş olduğunu görüyoruz. İmdi, aslında, açıklanması gereken şey, keyfî olarak mutlak bir başlangıç ya da Tanrı gibi kabul edilmiş olan bu bütünün nasıl meydana gelmiş olduğudur. Aslında anlaşılmaz olan bir şeyden kalkarak, bize herşeyi «kavratmağa» çalışıyor Sartre. Tıpkı ilâhiyatçılar gibi Sartre da, yaratıkları çıkarabilmek (türetebilmek) için daha başlangıçta yaratıcıyı sağlıyor kendine. Sartre'ın «eleştiriminin» ilkesi bile tepeden tırnağa idéaliste'dir. Bu eleştiri, Zeus'ün kafatasından eksiksiz çıkan Minerva gibi, hiç bir eksiği olmayan bir bilinçle başlamaktadır.

Bütün idéaliste'ler gibi Sartre'ın felsefî düşüncesi (teemmül-réflexion) de sondan başlayan bir düşüncedir. Bu düşünce, tabiat bilimlerinin yüzyıldan beri kesin olarak yolunu belirttikleri evrimin (tekâmül-évolution) tam tersi bir yol çizmektedir. Tabiat evrimi karmaşık sinir organizasyonlarının ve ruhsal hayatın daha gelişmiş biçimlerinin başlangıçta değil sonda ortaya çıktığını göstermiştir.

Demek ki Sartre, bilgi için geçerli olan ve varlığın gerçek hareketini (gelişimini) tersine çeviren bu «geriye-dönük» hareketi bir ontoloji (varlıkbilim) haline sokmaktadır.

Her idéalisme'de görülen bu ilâhiyatçı gayecilik, bütünün kendisini kuran parçaların cansız bir toplamından başka şey olmadığını ileri süren metafizik yani mekanik maddeciliğin benzeridir (simetriğidir.)

İlerde göreceğimiz gibi, diyalektik maddecilik bu çifte soyutlamanın, bu keyfî ve yoksullaştırıcı aşırı durumun aşılmasıdır.

2 — *Ontolojisi* (varlıkbilimi) idéalisttir. Çünkü, düşünce, kendi ortaya koyduğu şeylerin dışında herhangi bir şeyi kavrıyamıyorsa, kendinden başka bir gerçeği

bilememek (tanıyamamak) durumuna düşüyor demektir. Yani dışdünyadaki özümlenmez (temessül edilmez) ve anlaşılmaz bir veri (mûta) ile karşılaştığı zaman «yönelimlerinin» ve «fiillerinin» içselliğine (intériorité) sığınacak demektir.

Sartre, bu problemi açıkça ortaya koyuyor. Bütünleyişin, varoluş biçimi ile ayni şey olduğu bir varlık bölgesi var mıdır?» (137) Ve şöyle cevap veriyor: «Bu gerçeklik... ancak hayalî-olanda (imaginaire) varolabilir, yani bir hayalgücü fiilinin eşbağlanımı (corrélatif) olarak varolabilir.» (138) Bunun en yetkin örneği sanat eseridir.

Tabiat bilimlerine gelince, onlar, kendilerini «dış karanlık içine» yani olguların tüm olumsallık halinde yanyana konulduğu ve asıl anlaşılabilirliğe büsbütün yabancı ve sağır olan bir dışlık (extériorité) içine atılmış bulmaktadırlar.

Bu ikici bilgi teorisinin iki dünyayı karşıt hale soktuğunu görüyoruz. Bu dünyalardan biri, insanın dünyası olduğu için insanî diyalektiğe şeffaf gelmekte, öteki insandan başka olduğu, yani insan-olmayan veri olduğu için olgucu agnosticime'e terk edilmektedir.

Sartre'ın felsefesi, insan hakkındaki bilgi konusunda gayeci idéalisme ile tabiat bilimlerinde bir olgucu agnosticisme'in yanyana konmasından doğmuş bir ikiciliktir.

Marxisme bütünleyiş kategorisinin önemini inkâr etmeyi aklından bile geçirmez. Hattâ, tıpkı Hegel gibi, somut bir bütünselliğin gerçeğin temel kategorilerinden biri olduğunu ileri sürer. Nitekim bu anlayıştan şu sonuç çıkar: diyalektik, bütünselliğin, tikel uğrakları egemenliği altında tuttuğunu ve hem varlık hem bilginin kanunları olmak bakımından temel diyalektik kanunların

yani oluş (devenir), karşılıklı etki, ve çelişmenin (contradiction) ancak bir bütünsellik içinde yer aldıklarını ve onun uğraklarından başka şey olmadıklarını kabul eder.

Marx şöyle yazıyordu, (Critique de l'économie politique. Ek) «üretim, dağıtım, mübadele ve muhafazanın özdeş olmadıkları ama hepsinin bir bütünselliğin unsurlarını, bir birliğin (unité) içindeki farkları ortaya koydukları (teşkil ettikleri) sonucuna varıyoruz. Üretimin belirli bir biçimi, tüketimin (istihlâk), dağıtımın, mübadelenin olduğu gibi, bu farklı uğrakların arasındaki bağlantıların belirli biçimlerini de belirliyor... Bu farklı uğraklar arasında karşılıklı bir etki vardır. Her organik bütünde de ayni şeyi görürüz.»

Marxiste'lerin Sartre'da savaş açtığı şey, onun *idéaliste* bütünsellik daha doğrusu bütünleyiş anlayışıdır.

Sartre diyalektikten söz açtığı zaman, dünyanın bütünselliğinin oluş halinde bulunan varlığını gözönünde bulundurmaz. Sartre oluş içindeki bu varlığın bir tek uğrağını, yani insan tecrübesinin ve pratiğinin bütünleyici fiilini gözönünde bulundurur yalnız.

Öyle ki, Sartre'ın yazdığı kitap, Marx'ın Hegel'i eleştirmesi ile ayakları üzerine oturttuğu diyalektiği, tepetaklak etmek için harcanmış sınırsız bir çaba olarak görülebilir.

B Ö L Ü M III.

MADDE NEDİR?

Bu bakımdan, Sartre'ın en karakteristik yanı, madde, daha doğrusu maddilik anlayışıdır. Çünkü madde, Sartre'ın görüşünde kazandığı anlamda, bir hayaletten daha az gerçekliğe sahiptir: madde, hakkında edindiğimiz *bilgi* yüzünden insana bağlı olmak durumuna düşmekle kalmıyor (böyle olsaydı herkesin bildiği bir gerçek ileri sürülmüş olurdu) ama ayni zamanda *varoluşu* bakımından da insana bağlı oluyor. (Oysa bu katkısız bir idéalisme, hem de idéalisme'in en kötüsü yani subjectif (öznel) idéalisme'dir).

Sartre, «işlenmiş» maddeden yani insanın izini taşıyan daha doğrusu bu izden başka şey olmayan «işlenmiş» maddeden istekle söz açıyor. Madde, «ters çevrilmiş praxis'tir» (235) diyor. Şunları da söylüyor. «İşlenmiş madde faaliyetimizi bize atalet olarak yansıtır... Madde bizim tersine çevrilmiş yansımızdır. Hegel'in ünlü bir sözünü kullanmak gerekirse, maddede, 'tabiat, başka Varlık biçimine bürünüp ide olarak görünür.' Ama burada söz konusu olan ide değil bireylerin gerçekleştirdiği maddi fiillerdir sadece.» (247)

Sartre, Hegel karşısındaki durumunu açıkça belirtiyor.

1 — Marxisme'in yabancılaşma (aliénation) kavramına ve bu kavramın tarihî bir karakter taşımasına

(yani yabancılaşma olgusunun belirli tarihî ve toplumsal şartlardan doğmuş olmasına) karşıt olarak, Sartre, *yabancılaşma ve nesnelleşme* (objectivation)yi birbirine karıştıran Hegelci anlayışa dönüyor. Sartre'a göre «nesnelleşme yabancılaşmadır». (234)

Sartre, bu noktada, Marx'ı Hegel uğruna bırakmış olduğunu iyice bilmektedir. «Marxiste anlamda yabancılaşma, sömürme ile başlar. Ne çeşit olursa olsun, yabancılaşmayı, nesnelleşmenin bir ayırdedici özelliği olarak gören Hegel'e dönecek miyiz? Hem evet hem hayır.» (85) Sartre'ın daha sonra söylediklerine bakanlar «evet» diyebilirler. «L'Etre et le Néant»ın haksız olarak inandırmağa kalkıştığı gibi, asıl yabancılaşma, doğumöncesi bir seçişten gelmiyor. Yabancılaşma insanı pratik bir organizma olarak çevresine bağlıyan bir içsellik (intériorité) bağlantısından doğuyor.» (286) Hegel'de olduğu gibi, Sartre'ın anladığı biçimde de, yabancılaşma tarihî bir fenomen değil metafizik bir serüvendir. Yani, yabancılaşma insan serüveninden ayrılmayan bir şeydir. Böylece, tarihten çıkıp, ilâhiyatın tam içine girmiş oluyoruz. Yabancılaşma «doğumöncesi seçiş» değildir ama ilâhiyatçıların «ilk günah»ına Marx'ın «metaın fetişizmi»nden daha yakındır.

2 — Ama Sartre, «nesnelleşmeyi» zihnin bir fiilinin (acte'ının) sonucu olarak değil, insanın pratik aksiyonunun sonucu olarak gördüğü için Hegel'den uzaklaşıp Marx'a yakınlaştığını sanıyor. Sartre'a göre, yabancılaştırıcı olan şeyler; müesseseler, âletlerdir. Ama burada da Marxisme'den bir hayli uzakta bulunuyoruz. Çünkü Sartre'a göre yabancılaşma, sınıflar arası bağlantılara değil tekniğe bağlıdır. Üstelik bu tekniğin belirli merhalelerine değil, *genel olarak* tekniğe *zaman-dışı* ve *bireysel* olarak tanımlanmış bir «praxis»e bağlıdır.

«Marxisme'i kuşa çevirenler, diyalektiğin başlangıç tecrübesi olmak değerini taşıyan bireysel praxis uğrağını, kılları kıpırdamadan ortadan kaldırdılar... Onlar, ya bu uğrağın temel gerçekliğini muhafaza etmek ya da yabancılaşmanın gerçekliğini kaldırmak gerektiğini farkedemediler» (373) diyor Sartre.

Sartre'da gördüğümüz bu praxis sadece bireysel değil, ayni zamanda tarihe yabancı ve zaman-dışıdır. «Praxis her şeyden önce gerçeğin âletleştirilmesidir. Praxis, cansız şeyi bütünleyici bir taslak içine alır ve ona, bir sahte organik birliği zorla uygular.» (231) Sartre şunu da ekliyor. «Bu sürecin, sınıflara bölünmüş toplumlarda gelişip oluştuğu besbellidir. Ama bizim onda kavramağa çalıştığımız şey sınıflar değil... maddenin insana nesnel bağlılığı olarak anti-praxis'in diyalektiğidir.» (235)

Böylece Sartre, yabancılaşmayı tarihî temellerinden ayırıyor. Yabancılaşma insanlarla birlikte doğmuştur. Bu lânetlenme her aksiyonda ortaya çıktığına ve her toplum düzeninde varolduğuna göre insanın yakasını hiç bir zaman bırakmayacaktır. «Yabancılaşmanın kapitalist toplumdaki biçimlerinin ortadan kalkması, acaba, *her* türlü yabancılaşma biçiminin ortadan kalkmasıyla mı sonuçlanacak?» (349) diye soruyor Sartre. Bu soru yanlış konulmuştur. Çünkü markiste'ler, yabancılaşmayı, yalnız kapitalist toplumdaki bağlantıların doğurduğunu hiç bir zaman söylememişlerdir. Marxiste'lere göre yabancılaşma, özel mülkiyetin ilk biçimleri ve toplumun sınıflara bölünmesiyle başlıyor. Kapitalizm, insanî ihtiyacı karşılayan her şeyi bir meta haline getirip meta alanına sokarak, yabancılaşmayı evrenselleştirmiştir... Kapitalizme son vererek, işçi sınıfı-

nın ayni zamanda her çeşit sınıf çatışmasını ve bunun sonucu olarak *bütün* yabancılaşma *biçimlerini* ortadan kaldıracağını, sadece kapitalizme has yabancılaşmaları değil, ama pratik, ideolojik, v.b.. bütün yabancılaşmaları da ortadan kaldıracağını, Marx, bunun için belirtiyordu. «Bütünsel insanın» ortaya konulması (gerçekleştirilmesi) ile ilgili olan «1844 Müsveddeleri-Manuscrits de 1844» bu konuda açık bilgi vermektedir.

Sartre'ın bu yabancılaşma görüşü (hem idéaliste hem de metafizik bir görüştür bu) *madde* ile ilgili idéaliste ve metafizik bir görüşü de içinde taşımaktadır.

Sartre, «bireyler arasında bir dolayım olarak maddeyi ortadan kaldırdığı için» (192) Hegel'e ne kadar sitem etse boşuna! İdéalisme'den, hem de Hegel'in gerisinde kalan bir idéalisme'den öznel idéalisme'e dönmüş (gerilemiş) oluyor. Sartre için madde (daha doğrusu maddilik) bireyleri birbirine ilintili hale getirmek için zorunlu bir postulat'dan başka bir şey değildir. Madde, bireysel bilinçlerin doğurduğu signification'ların izini taşıyan; cansız, dilsiz, hayaletimsi ve her çeşit kulanışa gelen bir malzemedir. Bu madde ancak olumsuz biçimde tanımlanabilir. Yani madde, Sartre'a göre, «bilincin bütünleyişi» olmayan ve bu bütünleyişi bekleyen şeylerin tümüdür. Maddenin, insanlar kendisinden ne yapacaklarsa onu, pasif bir şekilde beklemekten başka fonksiyonu ve gerçekliği yoktur. «Atıl nesnelleşme olarak ve kendini ataletle sürdüren bütünselleşmiş madde, aslında bir *insan-olmayan* ve hattâ bir insan-karşıtıdır.» (285) «Tersine dönmüş praxis» (235) ve «praxis'in pasif yansısı» (231) olarak tanımlanan Sartre'ın maddesi, Fichte'nin ben-olmayan'ına tıpatıp benziyor. Yani bu madde, insanın ona verdiği gerçeklikten başka gerçeklik taşımıyor. Sartre'ın maddesi kristalleşmiş insan aksiyonudur.

Öyleyse marxiste maddecilik ve Hegel idéalisme'inin ayakları üzerine oturtulması ne oldu? Sartre, bunu kendince açıklıyor. Marx'ın, «Bence, fikirler dünyası insan zihninde çevriye uğramış ve traspoze edilmiş maddi dünyadan başka şey değildir» sözüne Sartre şu açıklamayı ekliyor, «ve maddi dünya, insan praxis'ini kendi öz dilinde yani atalet terimleri içinde çevriye uğratmış ve başkalaştırmıştır diye eklemek şartıyla bu düşünceye (Marx'ın yukarki düşüncesi) katılırız.» (239) Daha ilerde düşüncesini şöyle belirtiyor: «Toplumsal olgular, bütün eşyanın toplumsal olgu olduğu ölçüde eşyadır.» (246) Kısacası, Sartre, «maddeleşmiş pratikten» (246) başka şey olmayan «işlenmiş madde»den istekle söz açıyor. Ama insan aksiyonu değmemiş maddeye, yani işlenmemiş maddeye gelince, onun hiçbir gerçekliği yoktur. Bu madde, gerçekleşecek fiillere bir postulat hizmeti görür. Bu madde, kendisi olmaksızın, insan fiilini (acte) düşünemiyeceğimiz uysal ve bilgisi edinilmez bir X'tir.

Sartre'ın tanımlamaları bu konuda şüphe bırakmıyor.

«Şey'in ya da müessesenin maddiliği icat ya da yaratışın kökten olumsuzlanışıdır. Ama bu olumsuzlayış daha önceki olumsuzlayışları olumsuzlayan taslak aracılığıyla Varlık'a gelir.» (249)

«Maddi gerçekliğin, hayatımızın karşısına dikilen bir tehdit, bilgimizin karşısında bir sınır, çalışmamızı bozan bir karşıkoyma ama ayni zamanda açığa konmuş ve mümkün bir âletlilik olduğunu her an duyarız.»

Demek ki, madde, onu işleyen ya da düşünen ben olmadan var olamıyor. *Madde* yani signification'dan tüm arınmış Varlık peki nerede var? Cevap çok kolay:

«madde insan tecrübesinin *hiç bir yerinde* ortaya çıkmıyor.» (247)

Lizbon yersarsıntısının, Tanrı'nın insanlara bir iyiliği olduğunu söyleyen doktor Pangloss'tan daha inatçı olan Sartre, «signifiant» (imleyen, anlamveren) ile gerçeği özdeş kılmak kaygusu ile *L'Etre et le Néant*'ın formüllerini ele alarak şöyle diyor. «Kendini yanardağ ile ortadan kaldıran, bir bakıma insanın kendisidir.» 247)

Burada, idéalisme'in hem en darmadağınık hem en banal biçimleriyle karşılaşıyoruz.

Sartre, «madde... insan tecrübesinin *hiç bir yerinde* (altını çizen Sartre'ın kendisidir) ortaya çıkmıyor» dediği zaman çok eski bir nakaratı tekrarlıyor. Berkeley, 1710'da şöyle yazıyordu. «Edinebileceğiniz tek veri, duyumdur. Bu duyumların arkasında bir maddî karşılık aramaya hakkınız var mı?» Fichte de 1801'de şunları tekrarlıyordu. «Sende ya da önünde ortaya çıkan bir şey onun hakkında edindiğin bilinçten ya da bu bilinç içinde ortaya çıkmıyor mu? Öyleyse, kendinden dışarı çıkmak ve kavrıyabildiğinden fazlasını kavramak yani bilinç ve şey'den (chose) fazlasını bilmek için kendini zorlama...» Şimdi de Sartre var... Çünkü, Berkeley'in duyumlardan, Fichte'nin kavramlardan, Sartre'ın «signification»lardan ve «praxis»ten kalkmasının önemi yok. Bu farklara rağmen, davranışın, kök bakımından ayni olduğunu görüyoruz. Yani bu davranış, sonunda, karşıtterime varmak için insandan (insanın bilgisinden ya da aksiyonundan) hareket etmekten başka bir şey değildir. Böylece maddilik ancak zihne bağlılığında gerçeklik kazanabiliyor. Buradaki bütün kurnazlık, «tecrübe» kelimesinin açık olmayan bir anlamda kullanılmış olmasından doğmaktadır.

«Madde *insan tecrübesinde hiç bir yerde* bulunmu-

yor» demek ya bir bedahati tekrarlamak ya da saçma bir düşünce ileri sürmektir.

Maddenin *bilgisi* söz konusu ise bir bedahat, maddenin varlığı söz konusuysa bir saçmadır, bu.

Madde hakkında, bu maddeden edindiğim *tecrübenin* dışında herhangi bir şey söyleyemeyeceğimi ileri sürmek herkesin bildiği bir şeyi açıklamaktır. Tecrübe, aslında, maddenin pratik tarafından araştırılması ve değişime uğratılması ve teori tarafından düşünce alanında yeniden üretilmesidir. Öyleyse *bilginin,* bu araştırma, bu değişime uğratma ve bu yeniden üretişten başka şey olmadığı apaçıktır. Bu ilk anlamda Sartre'ın formülü (Fichte ve Berkeley'in formülleri gibi) şu demektir: bildiğimden başka şeyi bilemem; değişime uğrattığımdan başka şeyi değişime uğratamam; (ya da daha cesurca söylemek gerekirse) tecrübeden başka tecrübe yoktur! Bedahatseverler, bu noktaya kadar, yukarki idéaliste çıkarsamayı (istidlâl) kolayca kabul ederler.

Ama «tecrübe» kelimesi üzerinde oynayarak, bizim idéaliste, farkettirmeden *bilgiden gerçeğe* geçip, madde, bilginin (aksiyonun ya da signification'ların) ona ödünç verdiği varoluştan başka bir varoluşa sahip değildir diye sonuç çıkarırsa, o zaman, bir hokkabazlık, daha kibarcası bir safsata yapmış olur. Çünkü böyle düşünülünce, maddenin (yani ben olmasam da varoluşan ve varoluşu için bana ihtiyacı olmayan şeyin) tecrübenin kaynağı olduğu unutuluyor. Tecrübenin bu ikinci yorum şeklinin (idéaliste yorum) ne derece saçma olduğunu belirtmek için onu tikel (cuzî) bir duruma uygulamak yetişir.

Sartre, annesiyle ilgili «tecrübe» üzerinde, genel olarak madde ve varlıkla ilgili «tecrübe» üzerinde yaptığı

gibi fikir yürütecek olursa, annesinin kendi öz tecrübesinin dışında yani bir erkek evlâd olan kendisinin dışında hiç bir varlığı olmadığını bize mükemmel bir şekilde ispat edebilir. Annesinin yüzünü ve yüzünün taşıdığı anlamları, duygu ve düşüncelerini, genel olarak annesinin bütün gerçekliğini, ancak kendi duyumları, kendi fikirleri, kendi duyguları ve signification'ları içinde dile getirebileceği doğrudur. *Bilgi* plânında kalındıkça, yukarda söylenenler sonuna kadar doğrudur. Ama *gerçeklik* plânına geçtiğimiz zaman sayısız saçmalıklarla karşılaşıyoruz. Çünkü ananın, oğlunun *tecrübesinden* doğan *gerçeklikten* başka *gerçekliği* yoksa, o zaman ana, oğul tarafından ortaya çıkarılmış demektir. Böylece, bu idéalisme tarafından mutlak başlangıç, mutlak kaynak durumuna yükseltilmiş olan oğulun varlığı, yerini aldığı Tanrı kadar kavranmaz ve akıl almaz bir sır haline girer.

Belki de Sartre, dışgerçeği inkâr etmediğini, ama bu dışgerçeğin bizden, pratiğimizden ve bilgimizden bağımsız olmadığını ve sadece, tecrübenin tükenmek bilmez bir hazinesi olduğunu söyleyecektir. (Tıpkı, Sartre'dan önceki bazı idéaliste'lerin, «madde, duyuların sürekli bir imkânıdır» dedikleri gibi). «L'Etre et le Néant» da (s. 13) «Bizim fenomen teorimiz, şeyin gerçekliği yerine fenomenin nesnelliğini koymuş ve bu nesnelliği de bitimsizliğe (infini) başvuruş üzerine temellendirmiştir» diye yazan Sartre'ın tezi de budur zaten.

Ama bu «bitimsizliğe başvuruş» bizi, nesnede, öznenin *taslaklarının* maddileşmesinden başka bir şey görmeğe yöneltmez. Sartre'ın gözünde madde, ancak insan ve onun aksiyonu ile signification kazanabilir. Peki, madde, Sartre'ın düşündüğü gibi, praxis'in ortaya çıktığı şekilsiz bir ortamsa, bilginin yolalışını nasıl açıkla-

yabiliriz? Bir varsayımı (faraziye), bir bilimsel teoriyi, bir felsefe kategorisini, hattâ kimi zaman bir mantık sistemini bir yana bırakmak zorunda kalışımız, bu maddenin direncinin rasgele bir şey olmadığını ve bir yapıya sahip bulunduğunu ve bu maddenin dışçizgilerini, elleyip yoklayarak bulmağa çalıştığımızı göstermiyor mu?

Demek ki, Sartre'ın şu düşüncelerine katılmak kabil değil: «İşlenmiş madde bize, faaliyetimizi atalet olarak yansıtır. O, bizim ters dönmüş yansımızdır. Onda, Hegel'in ünlü deyişiyle, "tabiat başka Varlık biçimine bürünerek ide olarak görünür." Ama burada söz konusu olan ide değil, bireyler tarafından gerçekleştirilmiş maddî aksiyonlardır.» (247) «Bu pasif kuvveti anlamveren (signifiant) bir birleştirme süreci içinde yaşadığımızı» de söyleyemeyiz. (İbidem) Hayır, maddenin varoluşu, insan tecrübesinin içinde, sadece pasif bir karşıkoyma, «atalet gücü olarak olumsuzlayış» (372) halinde yer almıyor. Nitekim, «kendini yanardağ ile ortadan kaldıran, insanın kendisidir» (247) sözü de doğru değildir. Madde, tıpkı yanardağlar gibi, insan olmadığı zaman da faaliyettedir. İnsan kendisi olmaksızın varoluşabilen, harekete geçen ve iş gören bu gerçekliğe; bilgisini, aksiyonunu ve signification'larını uygun düşürmeğe her an çağrılmaktadır. Bilginin bir diyalektik yani bir mücadele olmasının sebebi de budur zaten.

Madde, Sartre'ın dediği şey olsaydı, taslaklarımız» ve «signification»larımız keyfî olabilirdi, yani sadece bir iç tutarlılık disiplinine uymaları ve öteki öznelerle (ister zorlayarak ister başeğerek) bir uzlaşmayı kabul etmeleri yeterdi. O zaman, maddeyi, Kant'ın bilinmesi kabil olmayan kendinde varlığı (la chose en soi) ve «çeşitli veri olarak görebilirdik. Zaten Sartre da bunu söylüyor; madde, «insan çeşitliliğini niteleyen âtıl dışlığın

maddi statüsü olarak sayı»dır diyor. (366)

Oysa en gündelik tecrübeden büyük bilimsel teorilere hattâ mantık teorilerine kadar düşüncenin en kabataslak gelişimi bunun böyle olmadığını gösteriyor. Biz eşyanın karşısına, daha önceki tecrübelerimizin özeti sayılabilecek ideler, şemalar, varsayımlarla çıkıyoruz. Bu ideler, şemalar ve varsayımlar yetersiz ve gerçeğe uymaz olduklarını belli ettiklerinde, onları değiştirmemiz gerekiyor. Ardarda prova yaparak, elbiseyi vücudun biçimine gittikçe daha iyi uyduran bir terzi gibi davranıyoruz.

Bilgi edinirken keyfimizin istediği gibi hareket etmiyoruz. Düşüncelerimizin yol alışı, sadece tutarlılığın ya da metodun iç disiplinine uymakla kalmıyor. Düşüncelerimizin yol alışı çok daha sert ve müşkülpesent bir durumu, yani zihnimize bağlı olmayan ve varoluşmak için zihnimizi ve faaliyetini beklemiş olmayan bir gerçeklikle yapılan mücadelenin ve pratiğin yalanlanmalarını ya da doğrulamalarını gözönünde tutmak zorunda kalıyor.

Öyle ki, Sartre'ın formülünü ters çevirerek, maddenin insan tecrübesinin *her yerinde* bulunduğunu söylemek gerekir. Böyle olmasaydı, algımız (idrak) eski idéaliste'lerin «iyi tutturulmuş rüyâ»sından yani bir birsamdan (hallucination) başka şey olmazdı.

Saçmalık, maddenin ondan edindiğimiz bilginin dışında çıplak olarak ortaya çıkmasını istemekten doğuyor. Sartre, Marx ve Engels'in maddecilik tanımını ele alarak, «bir yabancı ek olmaksızın tabiatı seyretmek gibi ilâhiyatçılara yakışır bir istek»le (248) alay ettiği zaman kaba bir yanlış anlamaya düşüyor. Yani, «bir yabancı ek olmaksızın» deyimini bir empiriste'in yaptığı gibi yani düşünce olmadan da düşünülmesi kabil olan

«katkısız» bir tabiat anlamında ele alıyor. O zaman Sartre, «bilgiye başvurmaksızın bana bir madde tanıtsanıza» diyerek maddecilere çıkışıyor. Sanki bilgi, mythosların ya da sihirin doğurduğu hayaletler (ilâhiyatın ve onun lâikleştirilmiş dublörü idéalisme'in doğurduğu hayaletler) cinsinden bir yabancı ekmiş gibi davranıyor.

Oysa, maddeci anlayışını iyice geliştirmeden önce bile, Marx bu konuda apaçık düşünceler ileri sürmüştü. Marx, ilâhiyatın «yabancı ek»ini reddediyor ve şöyle diyordu: «tabiat kanunlarını ilâhiyattan değil, akıl ve tecrübeden kalkarak geliştirmek» gerekir. (I)

Maddenin sadece bilgi ile tanınabildiğini söylemek, içlerinde Sartre'ın da bulunduğu idéaliste'lerden başka kimsenin söylemek zahmetine katlanmadığı bir bedahattır. Ama bu bedahatten, maddenin ancak bilgi ile *varoluştuğunu* çıkarmak, saçmalamak demektir. Çünkü böyle bir düşünce bizi, kendi dışında hiç bir şey varoluşmadığına göre, bilgi, herhangi bir şeyin bilgisi değildir gibi saçma bir sonuca götürecektir.

Sartre bu «bilgi» kelimesi üzerinde benimle çekişmeye kalkışmasın. Sartre, varoluşçuluğun (ve marxisme'in) gözünde «varlığın bilgiye indirgenemez» olduğunu açıkladığı zaman, bu sözünü duymazlıktan geldiğimizi, bize bir kere daha tekrarlıyacak. Ama bu «indirgenemezlik» varoluşçuluk ve marxisme için ayni anlamı taşımamaktadır, hattâ bu iki felsefenin bu kelimeye verdiği anlamlar birbirine karşıttır.

I — 14 Temmuz 1842 tarihli «Gazette Rhénane»daki makale. Edition Costes, Oeuvres Philosophiques, Cilt 5, s. 106.

Varoluşçuluk için, varlık bilgiye indirgenemez demek, akılcılığa savaş açmak demektir. Tikel olarak, gerçek olan her şeyin rasyonel (aklî); rasyonel olan her şeyin de gerçek olduğunu söyleyen Hegelci akılcılığa savaş açmaktır.

Varoluşçuluğun bu sözü, hiç ortadan kalkmıyacak, temel bir indirgenemezlik ileri sürmek ve tıpkı Kierkegaard gibi bireyin içi görülmez gerçekliğini ve boğuntusunu (angoisse) Hegel'in tarih anlayışının rasyonel şeffaflığına karşıt kılmak, ya da Jaspers gibi, bireyin ölçülmez derinlikleri adına tarihin marxiste anlayışı içinde gerçekleştirilmesine (yapılmasına) katılmayı reddetmek demektir. Sartre bunu çok güzel belirtiyor: (22) «Kierkegaard, Hegel sistemi içinde bir kavram olarak yer almak istemiyordu; Jaspers ise marxiste'lerin yaptığı tarihe *birey olarak* katılmayı reddediyor.»

Varlık bilgiye indirgenemez sözü bir marxiste için apaçık olmayan bir sözdür. Bu durum, sözü geçen indirgenemezliğin yargıda (hükmen) değil gerçekte (fiilen) indirgenemezlik olmasından doğuyor. Bir marxiste, varlığın bilgiye hiç bir zaman indirgenemez olduğu bir mutlak prensip olarak ne adına ileri sürülebilir? Bilgi, varlığa her gün biraz daha işlerken; varlık üzerinde her gün biraz daha etki gösterirken, bilgiye keyfî olarak aşılmaz bir sınır çizen bir agnosticisme'i ne haklı çıkarabilir?

Doğru olan, gerçeğin onun hakkında edindiğim bilgiyi herzaman aştığı ve bilginin, bu bilgiye a priori olarak mutlak bir sınır çizmem için elimde sebep olmadığı halde daima görece (izafî) olduğudur.

Sartre'ın tam tersine, bir marxiste şu apaçık olmayan formülü kullanmağa kalkar da Varlık bilgiye indirgenemez derse, bunu söylerken akılcılığı değil, idéa-

lisme'i reddetmek; (tikel olarak), problemleri çözülmüş ve tarihi olup bitmiş (yapılmış) gibi gören ve bu yüz marxiste'lerin eleştirisine uğrayan Hegel idéalisme'ini reddetmek amacını güder.

İmdi, bilgimizin bu «varlık»ı bitirip tüketmediği besbelliyse, ayni Varlık'ın kendi öz yapısını bilgimiz içinde yavaş yavaş açığa vurduğu da o kadar besbellidir. Nitekim, bilgimiz daha derin ve daha uygun olduğu zaman bu Varlık'ı daha iyi kullanabiliyoruz.

Demek ki, Sartre'ın yasaklamasına rağmen, Varlıktan *söz etmemiz,* onu *düşünmemiz, tanımamız, kullanmamız* ve değiştirmemiz kabildir.

Bunu yaparken, garip bir tehdit savuran Sartre idéalisme'inin katı şekilciliğini bir yana koymak gerekir. Söz konusu olan tehdit şöyle açıklanıyor: «insanî bir dille *konuşmaksızın* Varlıktan söz etmeyi; düşünme olmaksızın bu Varlığı düşünmeyi; bilgi olmaksızın bilmeyi; «praxis» olmadan değişime uğratmayı yasak ediyorum size!»

Bu sözlere, sâkin bir şekilde şöyle cevap verilebilir: dilimiz ve düşüncemiz, tecrübemiz ve pratiğimiz zamanla daha karmaşık (mûdil) bir hal almışsa, bunun sebebi, onların ortaya koymuş olmadığı ve varoluşmak için onlara ihtiyacı olmayan bir gerçeğin gereklerine (taleplerine) boyun eğmek zorunda kalmaları ve bu gerçeğin kendi yapısını ve başkalaşımlarını (istihale), pratigimize karşı gösterdiği dirençle; varsayımlarımızı yalanlamasıyla, ya da tecrübelerimizi doğrulaması ve aksiyonumuza başarı kazandırması ile yavaş yavaş eksiksizce açığa vurmasıdır. Dar gelen rationalité (aklîlik) kalıplarını birbiri ardından çatlatan Varlık , çok daha karmaşık bir rationalité'yi bilgimize kabul ettirmiş bu-

lunuyor. Bu rationalité, günümüzde diyalektik diye, daha doğrusu «tabiatın diyalektiği» diye adlandırdığımız rationalité'dir. Ona, tabiatın diyalektiği dememiz, bizim zihnimizin de başka bir zihnin de yarattığı bir şey olmamasından ve varoluşmak için insana ihtiyacı olmadığı gibi; aksiyon yapan ve düşünen insana, kanunlarını, dışçizgilerini, hareketlerini yavaş yavaş açıklayan bir gerçeklikten, insan düşüncesi ve aksiyonu ile çıkarılmış olmasından ötürüdür.

BÖLÜM IV.

DİYALEKTİK, TABİATIN MI YOKSA DÜŞÜNCENİN Mİ KANUNUDUR?

Tabiatın diyalektiğiyle savaşmak için gösterdiği hırsla Sartre, en beklenmedik ve en çelişken delilleri kullanıyor. Yukarda belirttiğimiz gibi, önce, marxiste'lerin tabiatın diyalektiği konusunda *empiriste bir görüşü* olduğunu ileri sürüyor. «Düşünce her şey (bütün) değilse, kendi gelişimini tıpkı uğrakların empirique bir ardarda gelişi gibi görecek ve bu tecrübe, yaşanmış olanı, ona zorunluluk olarak değil olumsallık (contingence) olarak verecektir.» (122)

Marxiste'lerin, tabiatı bilgi dışında bilmek kabildir gibi saçma bir düşünceyi benimsediklerini ileri süren Sartre, oysa, marxiste'ler tabiatın bilinmeden de *varolabileceğini* söylüyorlar sadece. Bu düşünce vücut ve ruh bakımından sağlam olan ve Yeryüzü tarihi ile biyolojinin gelişiminin bize iki yüzyıldan beri öğrettiği gerçeği yani Yeryüzünün onu bilen insanlar ortaya çıkmadan önce de varoluşmuş bulunduğu gerçeğini görmezlikten gelemeyen herkesin ortak düşüncesidir) marxiste'lere sebepsiz yere mal ettiği bu düşünceden bir takım «ahlâki» sonuçlar çıkarıyor. «İster varoluşçu ister marxiste bir idéalisme olsun, insanî olanı insandan Başka'ya bağlayan her felsefe, hem temel hem sonuç bakımından insana karşı nefretle doludur.» (248) Bu iddia, eski-

miş bir siyaset sloganının zavallı bir felsefî kıyafet tebdilinden başka şey değildir ve (örnek vermiş olmak için söyleyelim) ancak Spinoza'nın cömertlik ahlâk felsefesine karşı işe yarar.

Tedhişçilik suçlamasını ve empirisme kusurunu belirttikten sonra Sartre, marxiste'lerin, Varlık, bilgi ve pratik arasında bir «öncel düzen» (harmonie préétablie) teorisini tuttuklarını da söylüyor (!).

Sartre, bütün bunları, her ne pahasına olursa olsun marxisme'e göre (bu önemli konuda her zamanki korkulukları olan «çağdaş marxiste»leri suçlamakla yetinmeyip, Marx'a da kabahat buluyor) «tabiatın diyalektiği, insansız tabiattır»ı (124) ispat etmek amacıyla yapıyor. Oysa Marx için olduğu gibi, çağdaş ya da çağdaş olmayan marxiste'ler için de, tabiatın diyalektiği, tanrılardan, onların mythos'larından ve sihirlerinden kurtulmuş tabiat demektir ve bu tabiat, kendisine has diyalektiği ile, insanın ortaya çıkışından önce varolagelmiştir ve insan ortaya çıkınca yeni bir ritm içinde tarihine devam etmiştir.

Sartre, (Marx'a karşıt bir durum almayı değil, onun eksikliklerini tamamlamayı amaç edindiğini söylemiş olduğunu unutarak), «geçerliği gösterilmemiş a priori diyalektiği tabiatın ana kanunu gibi» ileri sürdüğünü söyleyerek Marx'ı kabahatli buluyor. Sartre'a göre, «bu dış maddecilik, diyalektiği dışsallık olarak kabul ettirir.» (124)

Oysa, bu «mutlak nesne» (125) ya da tabiata «a priori» olarak kabul ettirilmiş bu kanun fikri kadar Marxisme'e karşıt bir başka görüş olamaz. Sartre, bu tezi marxiste'lere malederken Naville'i ileri sürüyor. Sartre, Naville'e ait olanı Naville'e, marxisme'e ait ola-

nı da marxisme'e bırakmalıydı.

Çünkü, Sartre'ın «insanın dışına çıkılarak, şey'in yanında yer alınır... insandan başka şey olmayan 'yabancı ek' dünyadan ayrı tutulur» (125) diye yazarak ortaya koyduğu marxisme tasvirinde hiç bir marxiste kendi dünya görüşünü tanıyamayacaktır. Sartre'ın şu sözleri için de ayni şeyi söyleyebiliriz: Marx, «kendini *nesnel bakış* haline getiriyor ve tabiatı mutlak olarak nasılsa öyle gördüğünü iddia ediyor» (30)

Oysa, Marx ve Engels'ten Lenin'e ve «çağdaş marxiste'ler»e kadar bütün marxisme, bunun tam tersini iddia eder. Yani diyalektiği keyfî bir şekilde tabiata yerleştirmek ve ondan bir postulat ya da bir a priorî yapmak şöyle dursun; Marx ve öğretisini devam ettirenler, bütün bilimsel keşiflerin (özellikle onsekizinci yüzyılın sonundan bu yana) Aristotelesçi tipten formel (surî) bir mantığın, tabiatın en genel görüşlerini dile getirmeye yeteceğini ileri süren düşünceyi bir yana bırakmayı gerektirdiğini yazmışlardır. «Tabiat bilimlerinin, bütün farkların ara dereceler haline geldiği, karşıtların birbirine dönüşüp durduğu bir gelişme safhasına ulaşmış olması, eski düşünce metodunun yetersiz olduğunu göstermiştir. Bilimlerin bugünkü gelişme safhasında, diyalektik, son soruşturmada, uygun düşen biricik metoddur. Tabiî, günlük kullanış için... metafizik kategoriler değerlerini muhafaza ederler.» (I)

Açıkça görüldüğü gibi, Sartre'ın iddia ettiğinden çok farklı olarak marxiste'ler ve Engels için (Sartre'ın şu zavallı «çağdaş marxiste'ler»in elebaşısı yaptığı Engels için) tabiatın diyalektiği bir a priori değil, çağımı-

---

I — Engels, «Dialectique de la Nature» Editions Sociales, s. 224.

zın bilim araştırmalarının gözden geçirilmeğe tâbi tutulabilen, geçici bir bilânçosudur sadece.

Oysa Aristoteles için, (Hamelin'in haklı olarak üzerinde durduğu gibi) «çelişmezlik prensibi düşüncenin bir zorunluluğu değil, özlerin (zat-essence) bir zorunluluğudur, eşyada etkisi görülür.» (I) Aristoteles, Herakleitos'çuların düşüncelerine karşı şunu ileri sürer: «Karşıtların ayni anda ayni özneye ait olması kabil değildir... bir şeyin ayni zamanda varolduğunu ve varolmadığını kavramanın imkânsız olduğu açıktır.» (II)

Oysa, Hegel'in, çağındaki bilimlerin bir ilk bilânçosunu yaparak yeni bir «mantık» ortaya koyduğunu görüyoruz. Hegel, bu mantıkta, Aristoteles'in aksine, varlığın ve varlık-olmayanın ancak oluşun (devenir)' uğrakları olduğunu; karmaşık çelişken bir yüklemlemenin (prédication) mümkün olduğunu; karşıtların birliğinin temel varlık kanunları arasında yer aldığını; sebepliliğin, karşılıklı etkilerin karmaşık şebekesinden alınmış bir soyutlamadan başka şey olmadığını, v.b... göstermektedir.

Fizikten biyolojiye kadar bütün tabiat bilimleri, üzerimizde, belirli bir düşünce düzeyinde geleneksel mantığı bırakmak zorunda kalmamızla sonuçlanan bir basınç yapmaktan geri kalmamışlardır. Hegel bu etkiyi daha önce hissetmişti: «anlama gücünün (entendement) belirlenimlerinin tekyanlı ve sınırlı karakterinin aşılması demek olan diyalektik, onların olumsuzlanışı gibi ortaya çıkıyor.» (III) diyordu.

I — Hamelin, «Le système d'Aristote» Alcan. 1932.

II — Aristote, Métaphysique, s. 35, (Vrin 1940) s. 122.

III — Hegel, «Encyclopédie» s. 81.

Gonseth'in dediği gibi «herhangi bir nesnenin fiziği» olan mantık, sözgelimi küçük-varlıklar fiziği (micro-physique) düzeyinde «nesne» kavramının çok karmaşık hale gelmesinden bu yana, bir başkalaşıma (istihale) uğramıştır. Gaston Bachelard, bilimlerin gelişmesinin bir «aristotelesçi-olmayan mantık»a yönelmeyi gerektirdiğini göstermiştir. (I) «Aristotelesçi mantıkla düşünme alışkanlığı içimize o kadar işlemiş ki, bu yüzden, dalga ile parçacığı, nokta ile bitimsizi (sonsuzu) bir araya getiren kavramsal loşlukta çalışmasını beceremiyoruz» (II) diyor Bechelard.

Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı prensipleri üzerine kurulmuş olan geleneksel mantık, kelimelerin anlamlarının devamlılığını şart koşan konuşmada (discours) ve hattâ eşyanın özelliklerini yaklaşık (takribî) olarak muhafaza ettiği günlük tecrübede değerinden hiç bir şey kaybetmez.

Reiser, Aristotelesçi mantığın, Euklides geometrisine ve Newton fiziğine saygı duyan bir bilim merhalesinde geçerli olduğunu göstermekte haklıydı. Çünkü görecelik (izafiyet) ve kuanta fiziği bu mantıkla uyuşamaz.

Niels Bohr'un yazdığı gibi, çelişme, eşyanın ta içinde ortaya çıkıyor. Her fenomen, özdeşlik prensibine başvurmayı boşa çıkaran bir bağlantılar dokusudur. Kısacası, Paulette Février'nin haklı olarak gösterdiği gibi, formel mantık modern fiziğin istediklerine artık cevap veremiyor. (III)

I — Gaston Bachelard, «La philosophie du non» P. U.F. 1949, Bölüm 5.

II — İdem, s, 112.

III — Paulette Février, «Logique et théories physiques» Congrès international de philosophie des sciences, 1949, s. 45.

Demek ki, a priori olarak tabiata yansıtılmış bir diyalektik olmaktan çok uzak bulunan tabiatın diyalektiği, insan pratiği ve tecrübesinin istediklerine boyun eğen bir düşüncenin sonucundan başka şey değildir.

Tabiatın bir diyalektiği vardır demek, Sartre'ın bizi inandırmak istediği şeyin doğru olduğu, yani marxiste'lerin, tabiatın temel gelişme kanunlarını önceden ve *ne varietur* (hiç bir değişiklik olmayacak şekilde) kavramak iddiasında oldukları anlamına gelmez. Tabiatın diyalektiği «Kanun koymak... evrenin bir bölümünün, ya da belki evrenin tümünün ne olduğunu söylemek» (119) değil, tam tersine, bütün bilimsel keşiflerin zorunlu etkisi altında, Aristoteles'in özdeşlik mantığını, çeşitli bilimlerin ortaya çıkardığı yeni gerçekleri, yani oluşu, çelişmeyi ve evrensel etkileşmeyi gözönünde tutan çok daha genel bir «organon»un içinde yer alan tikel bir durum olarak görmek zorunda kalmış olmaktan doğan düşünce biçimidir.

Formel mantığın güçsüzlüğünü kabul etmek ve modern bilimin bütün yanlarını gözönünde tutmak ne nihilizme ne de safsataya götürür.

Somut özdeşlik eşyanın özelliklerini yaklaşık olarak muhafaza ettiği günlük tecrübede geçerliğini elinde tutar.

Buna karşılık, ayni mantık, küçük varlıklar fiziği ve kozmos ölçüsünde, daha şaşmaz biçimde düşünmek söz konusu olunca yetersizliğini hemen gösterir.

Yüz yıldan fazla zamandan beri, Biyoloji tarafından yenilgiye uğratılmış olan özdeşlik postulat'sı (Varolan vardır), bizi, «varolan oluşur» demeğe zorlayan çağdaş fizik tarafından (mekanist olmayan fizik) daha da yenilgiye uğratılmıştır.

M. Bachelard, bu perspektif değişikliğini belirtmişti: «Aslında, nesneleri hareket halinde kavramak ve hangi şartlar içinde hareketsiz kaldıklarını söyleyebileceğimizi aramak gerekiyor... Yoksa eskiden yapıldığı gibi nesneleri tabii olarak hareketsizlik halinde düşünmek.. ve hangi şartlarda hareket edebildiklerini araştırmak değil.» (Philosophie du non, s. 120) 1877 yılında, Engels bu düşünceyi kısa bir formülle dile getirmişti: «Hareket, maddenin varoluş biçimidir (mode)» (Anti-Dühring, s. 92).

Heisenberg, küçük-nesnede, (micro-objet) bu nesnenin uzaysal özellikleri ile dinamik özelliklerini birbirinden ayırmanın kabil olmadığını gösterdiği ve Einstein, uzay ile zamanın maddeden tıpkı bir kabın, içinde bulunan şeylerden ayrıldığı gibi ayrılamıyacağını ispat ettiği zaman, iki bin yıldan beri «özdeşlik prensibi» diye adlandırılması âdet olan şey, bütünselliği içinde ele alınan somut varlığa şaşmaz biçimde uygulanabilme özelliğini kaybeder. Evcil kullanışlarda; bir masanın ya da bir evin yapılmasında, Euklides postulat'larından şüpheye düşmem gerekmez. Nitekim saatimi L'Observatoire'ın saatine göre ayarlarken de eşzamanlılık (simultanéité) kavramından şüphe etmem gerekmez. Ama, ister çok uzun bir mesafe içinde bir eğrilik edindiği, ister çok kısa bir ölçüde süreklilik karakterini kaybettiği için olsun, ışık ışınları koordinatların eksenlerini teşkil etmez hale gelince; başka bir deyişle, belirli faktörler hesaba katmazlık edemiyeceğimiz hale girince (oysa günlük tecrübede onları hesaba katmayabiliriz) «herhangi bir nesne» eski kanunlara uymaz artık: düzçizgisel uzanış ve süreksizlik, parçacık ve alan, kitle ve enerji gibi karşıtlıklar kendini gösterir, üstüste ortaya çıkar ve yanyana bulunurlar. Bu durumda, geleneksel mantığımızın yenil-

giye uğradığını görürüz. Engels bunu biyoloji konusunda daha o zaman görmüş ve ayrıca şöyle demişti: «Cansız tabiatta bile, böyle bir özdeşlik yoktur.» (La dialectique de la Nature, s. 216) Gezegen sistemlerinin ve organizmaların gelişimi ile ilgili keşiflerin o çağda zorunlu kıldığı bu düşünce çağdaş fiziğin keşiflerinden sonra daha zorunlu bir hale girmiştir.

Özdeşlik hakkında söylediklerimizi çelişmezlik hakkında da söyleyebiliriz. Niels Bohr, l'effet Compton ile ilgili olarak, fenomenin ikileşmesini gözlediği zaman şöyle diyordu: «Burada bir mantıkî çelişme var gibi görünüyor.» (Bak. Meyerson. «Du cheminement de la pensée» Cilt 3, s. 760) 1948 yılında «Dialectica» (Sayı 7-8, s. 328) dergisinde Louis de Broglie, «birey» ve «sistem» kavramlarını inceleyerek şöyle yazıyordu: «Gerçeklik, genel olarak bu iki aşırı idealleştirmenin arasında bulunmaktadır ve belki de, kitlesi bireysel kitlelerin toplamından farklı olan bir sistemin içinde kitlelerini muhafaza eden parçacıklar düşünüldüğü zaman yaklaşık olarak tasvir edilmiş olabilir» Bu söz, eşyanın ta içinde çelişme bulunduğunu kabul etmek demektir.

Ayni düşünce, üçüncü şıkkın imkânsızlığı için de geçerlidir. Paulette Destouches-Fevrier şöyle yazıyor: «Bir dalga mekaniği, doğru ve yanlış mantığından daha yumuşak bir mantığa baş vurularak kurulmak zorundadır.» (Logique et théories physiques. Congrès international de Philosophie, Paris 1949, s. 45).

Eşyanın içinde çelişme bulunduğunu kabul etmek eski bir felsefî önyargıdan (peşin hüküm) sıyrılmak demektir. Hegel, «Felsefe Tarihi» nde, Kant'a şöyle kabahat buluyordu: «Transandantal idéalisme, çelişmenin varolup gitmesine izin veriyor ama *kendinde*'nin (l'en soi)

çelişken olmasını arzu etmiyor; bu idéalisme çelişmeyi yalnız zihnimize yerleştiriyor... Eşyanın üzerine titremek demektir bu! Eşya birbiriyle çelişseydi ne kadar yazık olurdu!»

Kant'tan yüz yıl kadar sonra Dühring, Engels'e karşı, kesin olarak şöyle diyordu: «Çelişkenlik, bir gerçekliğe değil, ancak düşüncelerimizin düzenlenişine uygun düşen bir kategoridir. Eşyada çelişme diye bir şey yoktur.»

Dühring'den yüz yıl kadar sonra Sartre, «Diyalektik aklın eleştirimi»nde ayni delilleri ele alıyor.

Diyalektik kanunların bir kaçını ilk olarak keşfetmiş olan Hegel gibi, onların değişmez olduklarını, sayılarının ayni kaldığını ve bu kanunlardan sırf akla dayanarak çıkarsamalar (istidlâl) yapılabileceğini kabul etmekten çok uzak olan marxiste'ler; Hegel'e olan borçlarını tanımakla birlikte, bu diyalektiğin de diyalektik kanunlara uymaktan kaçınamadığını ve bu yüzden diyalektiğin durup dinlenmeden oluşma halinde bulunduğunu; diyalektiğin şu anda bilinen kanunlarının insan bilgisinin geçici ve yoklanıp değiştirilebilir bir bilânçosu olduğunu (I), toplumsal, pratik ve bilimsel tecrübe sayesinde bu mantığı her zaman daha zenginleştirebileceğimizi ve böylece onu tabiî ve tarihî gerçekliği değiştirmek konusunda kendimize daha faydalı kılabileceğimizi düşünürler.

«Perspectives de l'Homme» adlı kitabımızda şöyle yazmıştık: (s. 294) «Diyalektik, kendini ebedî olarak *a priori* bir şema gibi kabul ettiren ve üzerinde tabiatla

---

(1) «Perspectives de l'homme» adlı kitabıma bakınız. (PUF 1959) s. 294.

tarihin önemsiz değişiklikler yaptığı kapalı ve değişmez bir kanunlar sistemi değildir.» Diyalektiğin kanunları mutlak bir aklın değişmez biçimleri değil ama rationalité'nin geçiti ve her zaman gözden geçirilip değiştirilebilir bir bilânçosudur.

Diyalektik ayni zamanda hem düşüncenin hem de tabiatın bir kanunudur. Ama bu, tabiatın diyalektiğinin, düşüncenin diyalektiği ile özdeş olduğu anlamına gelmez.

Diyalektik, eşyanın değişip gelişmesini dile getiren bir zihin hareketidir. Geçmiş için açıklayıcı, şimdi için keşfettirici (euristique) olan diyalektik, gelecek için de bir yaratış kanunudur.

Bir tabiat diyalektiği vardır demek, gerçeğin hareket ve yapısının ancak diyalektik sayesinde doğru bir biçimde düşünülebilecek ve değiştirilebilecek şekilde olduğunu söylemek demektir. Bu bağlantıyı dile getirmek, yani düşüncenin nesnesini *yaratmadığını,* ama düşüncenin bütün faaliyetinin, daha etkinlikle (ustalıkla) hareket etmeyi sağlamak için bu yapı ve bu harekete gitgide daha iyi bir şekilde uymaya yöneldiğini yanlış anlamaya yer vermeyecek biçimde açıklayabilmek için, *yansı* kelimesinden daha uygun (anlatışlı) kelime bulunamaz. Ama bunu yaparken, şu tembel ayna istiaresine ve empirisme'in yanılmalarına kapılmamak şarttır. Bilgi her şeyden önce, aktif ve pratiktir. Bu yüzden, yansı kavramı bilginin *sürecini* (vetire) hiç mi hiç tanımlayamaz. Çünkü bilgi, Kant'tan Bachelard'a kadar, ana özellikleri idéalisme tarafından açıklanmış bir diyalektiktir. Oysa yansı kavramı, bilginin tabiatını, yani onun gerçeği yaratmak değil *yeniden ortaya koymak* (yeniden vermek) olan temel özelliğini iyi bir şekilde tanımlar.

• • •

Sartre'a haksızlık etmemiş olmak için, onun bir tabiat diyalektiği düşüncesini mutlak olarak reddetmediğini kabul etmemiz gerekir. Sartre şöyle diyor: «Biz tabiatın somut bir diyalektiğinin bir gün kendini açığa vurması imkânını a priori olarak reddetmiyoruz. Yani diyalektik metod tabiat bilimlerinde keşfettirici hale gelemez demiyoruz.» (130) Sartre'ın tabiat bilimlerinden pek az zevk alması, o «günün» çoktanberi gelmiş olduğunu ve diyalektik metodun bu «keşfettirici rolü uzun zamandan beri oynamakta bulunduğunu farketmemesine sebep oluyor.

Hattâ Sartre'ın tabiatın diyalektiğiyle umutsuz bir savaşa girişmişken, tehlikeli bir şekilde (ilk durumunun bütünlüğü bakımından tehlikeli) gerilediğini de söylemeliyiz.

Sartre'ın çıkış noktasındaki durumu çok açıktır. Bunu bir çeşit kıyasa (tasım) indirgeyebiliriz:

Diyalektik ancak bütünleyişin ve gayeliliğin bulunduğu yerde ortaya çıkabilir.

Oysa, bütünleyici gayelilik insana has bir şeydir.

Öyleyse diyalektik ancak insanla birlikte söz konusu olabilir; tabiatın diyalektiği diye bir şey yoktur.

«L'Etre et le Néant»da (60) «Hiçliğin, dünyaya kendisiyle geldiği varlık insandır» ve insan bilinci ilk «bütünselleşmemiş bütünsellik»tir (230) diyor Sartre. «Taslak»,. bütünleyiş ve diyalektik bu bilinçle birlikte doğuyor.

Bu anlayışın, hangi güçlüklere, hangi çelişmelere götürdüğünü göstermiştik. (I) Hiçlik, bilinç ve hürriyeti birer metafizik kuvvet haline sokmaktan vazgeçmezse,

---

(I) «Perspectives de l'homme» s. 80-88.

Sartre'ın bu güçlükleri ve çelişmeleri aşamıyacağını açıklamıştık. Sartre'da, hiçlik, bilinç ve hürriyet birden ortaya çıkıyorlar; üstelik Varlık'ın içinde onların bu ortaya çıkışını açıklayabilecek herhangi bir şey bulamıyoruz; mutlak başlangıç olmanın idéaliste yüceliğine ansızın ulaştıklarını görüyoruz. Bu güçlükleri aşmanın tek çaresi, hürriyetin «tarih öncesini» belirtmek ve hiçliği tarihleştirmektedir demiştik.

«Diyalektik Aklın Eleştirimi»nin bir kaç sayfası, Sartre'ın kimi zaman bu yola dönmeyi düşündüğünü gösteriyor. (170-175)

Sartre, «maddi bir değişiklik ne olumlama ne de olumsuzlamadır. Böyle bir değişiklik hiç bir şeyi yıkmamıştır, çünkü yapılmış olan bir şey yoktur» (169) diyor tabiî. Hattâ şunları da diyor: «*Karşıkoyma* ve bunun sonucu olarak olumsuz güçler, ancak kendini geleceğe göre belirlemiş bir hareketin içinde yani bir çeşit bütünleniş içinde söz konusu olabilirler... Başka bir deyişle, gelecek bütünleyiş her anın içinde bütünselleşmemiş bütünsellik olarak bulunmuyorsa olumsuzlayıştan söz edilemez.» (170) Bunları söyledikten sonra, Sartre'ın «L'Etre et le Néant»ın ana tezlerine uygun olarak, «geleceğe bağlantısında kendini belirleyen bir bilincin bulunmadığı yerde diyalektiğin de olmayacağını yeniden ileri sürmesi beklenebilir. Oysa, Sartre'ın, insana ve insanın bilincine muhtaç olmayan bir diyalektiğe yani insanî diyalektiğin biyolojik *tarih öncesini* teşkil eden bir tabiat diyalektiğine yöneldiğini görüyoruz.

İşte bir örnek: «İhtiyaçtan doğan praxis, kendi öz gayesine yönelmiş hareketiyle çevreyi pratik bakımdan bütünsellik haline sokan bir bütünleyiştir... *organizma* kendi birliğini yıkan şey olarak *olumsuzu yaratır (ortaya çıkarır);* özümlemeyiş (temessül etmeyiş) ve dışarı

atma, geriçevirmenin yön kazanmış hareketleri olmak bakımından *olumsuzlayışın henüz şeffaflaşmamış ve biyolojik biçimleridir.* Nitekim yoksunluk sadece atıl bir boşluk olarak değil, ama fonksiyonun kendisine bir karşı koyuş olarak yine fonksiyon tarafından ortaya çıkarılıyor. En sonunda, ihtiyaç, yoksunluğun bir ilk olumsuzlanışı olduğu için kendi varoluşuyla olumsuzlayışı ortaya çıkarmış oluyor. Kısacası varlığın yapısı olarak olumsuzun anlaşılabilirliği ancak ilerleyen bir bütünleyiş süresine ilintili olarak ortaya çıkabiliyor... Böylece olumsuzlayış, birlikte belirlenmiştir... Ama, başlangıçta, yönü ters bir kuvvet olarak değil, yine aynı anlama gelen, bütünün kendisi için ortaya çıkması bakımından kısmî bir belirleniş olarak.» (170) Sartre, en sonunda şöyle diyor: «Burada, ilk olarak maddenin iki durumunun ters çevrilmiş ve yeni bir bağlantısını kavrıyoruz. Atıl çokluk, kullanılacak alan olarak, gaye tarafından birliğe kavuşturulmuş olmasından dolayı bütünsellik haline giriyor.» (171)

Sartre ısrar ediyor. «Organize bütünler varsa, diyalektik onların anlaşılabilirlik çeşididir.» 175)

Evet, ama daha şimdiden idéalisme'in sihirli çemberini kırmış olduğumuzu unutmamak gerekir; herşey bilinçle başlamıyor artık. Hiçlik artık *insanla* dünyaya gelmiyor. Organizma, canlı varlık, genel olarak, Sartre tarafından «bir organize bütün» olarak kabul edilmiş bulunuyor: «Organizma olumsuzu yaratır.» «Olumsuzlayışın henüz şeffaflaşmamış ve biyolojik biçimleri vardır» diyor Sartre. Taslağın, hürriyetin, bütünleyişin tarihöncesinin söz konusu edildiğini, kısacası, diyalektiğin sadece insanın yaptığı «taslakların» ve karşılaştığı dirençlerin (mukavemet) diyalektiği olarak görülmediği bir düzeyde bulunuyoruz. Burada, canlı organizma ve

onun ortamının diyalektiği yani gerçek bir tabiat diyalektiği söz konusudur artık. Bu, insandan ve bilinçten önce bulunan ve insanla bilincin ortaya çıkışını hazırlayan azgelişmiş bütünleyiş ve olumsuzlayış biçimlerinin varolduğunu kabul etmek demektir.

Sartre'ın bu düşüncelerden çıkardığı ilk sonuç şudur: Zaman, «L'Etre et le Néant»ın ileri sürdüğü gibi insan tarafından ortaya konan bir şey değildir. Sartre, «dairevî üreyişin organik zamanı»nı, bir «biyolojik zamanı» kabul ediyor. (168)

Tabiatın, insan ortaya çıksın da «zamanı ortaya koysun» diye beklememiş olduğunu ve kendi zamanını yani kendi tarihini gerçekleştirmek için insanın çıkışını beklemediğini kabul etmesi Sartre'ın bilgece düşünmeğe başladığını gösteriyor. «Çağdaş marxiste'ler»den önce Marx da bu bilgeliği göstermişti. Yüz yıl kadar önce, Vico'nun düşüncesini benimseyerek Marx şöyle diyordu: «İnsan tarihi ile tabiatın tarihini birbirinden ayıran şey şudur: birincisini biz yaptığımız halde, ikincisini biz yapmadık.» (I)

Tatiatın tarihi için geçerli olan tabiatın diyalektiği için de geçerlidir. (Zaten tabiatın diyalektiği bu tarihin kanunundan başka şey değildir) Sartre'ın şu düşüncesine katılmak kabil değildir: «Tabiatta ancak bizim ona koyduğumuz diyalektiği bulabiliriz.»

Bilincin eşiğinden ayrı bir eşiğin, ayrı bir basamağın varolduğu kabul edilince sonuna kadar gitmemek zordur. Yani, canlı organizmada bütünsellik ve olumsuzlayışın ilk biçimlerinden birini gördükten sonra, bir atom çekirdeğinde, bütünsellik ve olumsuzlayışın daha

---

(I) Marx, Capital I, s. 336.

az karmaşık ve daha kaba bir şeklini görmemek çok güçtür. Zamanı ortaya koyan biricik varlık insan değilse ve canlı varlıkla tanımlanan bir «biyolojik zaman»ın varolduğu kabul ediliyorsa, bir atomun parçalanması, bir galaksi sisteminin evrimi (tekâmül)ya da yıldızların dairevî hareketiyle ölçülen bir «fizik zaman»ı nasıl kabul etmeyebiliriz? Aslında insan bu zamanı ortaya koymamakta ama onun içinde yer almaktadır.

Böylece marxisme'in «bölgesel» diyalektikler anlayışına ulaşmış oluyoruz. Bu anlayışa göre, olumsuzlayışın biçimleri gittikçe karmaşıklaşmakta ya da basitleşmekte ve tabiatın diyalektiği, insan diyalektiğinin tarihöncesi haline girmektedir. Bu bir plândan ötekine atlamak demek değildir. Diyalektik, fizikte, biyolojide ve tarihte çeşitli biçimler içinde kendini belirtmektedir, ama bu plânların kendilerine has özelliklerini kabul etmek, birinden ötekine geçişleri incelememeyi gerektirmediği gibi, niteliksel değişmelerin (sıçramaların), eşiklerin ve yeni olanın ortaya çıkışını kabul etmemeyi de gerektirmez. Daha önce gösterdiğimiz gibi, ilk ve tatsız sonuçlarından biri, idéaliste'i annesinin yaratıcısı haline getirmek olan idéaliste felsefe ve sonuçlarından kaçınmak; (genel konuşmak gerekirse) evrenin ortaya çıkarmış olduğu bilinci bu evrenin varlıklarının kaynağı haline sokan yani onu ilâhiyata has bir sır, hem de düşünülmez «ilk başlangıç»ın sırrı haline getiren idéalisme'den ve sonuçlarından kaçınmak için biricik çare yukarda sözü geçen düşünceleri benimsemektir.

Bir tabiat diyalektiğini kabul etmek annemizi bize geri vermekle kalmıyor, ama ayni zamanda, gerilere giderek bilincin ortaya çıkışının ve bilincin biyolojik evrimin en yüce çiçeklenişi olması imkânının anlaşılabilir hale gelmesini de mümkün kılıyor. Yani Marx ve En-

gels'ten sonra Père Teilhard de Chardin'in kabul ettiği gibi, bilincin, maddenin oluşmasından türediğini kabul etmektir bu. Zaten, Teilhard Chardin'in Sartre için söylediği gibi, yirminci yüzyılda olduğu halde «pré-galiléen» bir evrende yaşadığını iddiaya kalkışacak kadar çocukluk etmeyen herkesin kabul ettiği de budur.

* * *

Sartre bir tabiat diyalektiğini kabul etmesiyle sonuçlanacak olan geriye yönelmiş çözümlemeyi (tahlil) acaba niçin biyolojide durduruyor?

Çünkü Sartre, tabiat bilimleri söz konusu olunca, burjuva düşüncesinin ortaya çıkışından beri taşıdığı ana bir özellik olan ve olgunun şeyci (chosiste) fetişizminden doğan positiviste anlayışa bağlı kalıyor. Marx, Bacon'dan sonra nasıl olup ta, «maddiliğin, çiçeklenişini kaybettiğini ve geometricinin soyut maddiliği haline geldiğini ve fizik hareketin mekanik ya da matematik hareket uğruna feda edildiğini» (I) göstermişti. Mekanizm, soyut akıcılık, positivisme gibi görüşler, madde kavramının çeşitli yoksullaşma biçimlerinden başka şey değildirler. Marx, burjuvaziye has olan bu görüş açısından sık sık söz açar. «Descartes, makine-hayvan'lar tanımını yaptığı zaman çevresini imalâthaneler çağının gözüyle görüyordu. Oysa, Orta Çağ'da hayvan, insanın yardımcısı olarak görülmüştü» (II). Ama Vucanson'un kuklalarının ve Descartes'ın çağı için ileri sayılabilen bir görüş, Sartre'ın yüzyılı olan elektronik ve kuanta çağı için geri bir görüş haline girer.

Ama Sartre, «belirli bir soyutlama düzeyinde, sınıf

(I) Marx, «La sainte Famille» Oeuvres philosophiques» Ed. Costes. C. II, s. 230.

(II) Marx, Capital I, s. 354.

çatışmaları, rationalité çatışmaları halinde dile gelir» (24) diyerek bu durumdan haberi olduğunu gösteriyor. Burjuva sınıfının «bilimsel positivisme»e, «positivisme'-in atomlaştıran rationalitési»ne (742) yapışmasının ne anlama geldiğini ve «işçi sınıfında diyalektik Aklın ortaya çıkışının çözümleyici aklın ortadan kalkması» demek olduğunu Sartre biliyor. (743)

Ama tabiat bilimleri söz konusu olunca positivisme'-lerin en bayağısını, en aşırı bir Kantçılığı benimsemekten geri kalmıyor. «Bilimin, ortaya çıkardığı olguları açıklaması gerekmez; bilim bu olguların varoluşunu ve öteki olgularla aralarındaki bağıntıları yalanlanmaz biçimde temellendirir.» (128)

Sartre 'ın bu inatçılığı, bilimin, «olgu» olarak verilmiş gerçeklerden ve onları dıştan bağlayan kanunlardan teşekkül ettiğini söyleyen battal görüşü kökünden yıkmış olan Whitehead ve Bachelard gibi düşünürlerin eserlerini yardıma çağırmasıyla daha da acayip bir hale geliyor.

Sartre'ın bu davranışı, şu son yıllarda tabiat bilimlerinin göstermiş olduğu gelişmeyi küçümsemesi ve bu gelişmeden uzak durmasıyla açıklanabilir ancak. Böyle olmasaydı, Sartre şunları nasıl yazardı: «Cansız tabiatın içinde diyalektik ilintilerin olduğunu inkâr etmek mi gerekiyor? Hayır. Doğru söylemek gerekirse, ben, bilgilerimizin bugünkü durumunda, ne inkâr edecek ne de ileri sürecek durumda olmadığımızı sanıyorum. Fiziko-şimik kanunların diyalektik bir aklı dile getirdiklerine inanmak ya da inanmamak konusunda herkes serbesttir. Çünkü bu bilim-dışı bir inanış olacaktır» (129) Sartre'ın bu agnosticisme'den, sadece biyoloji alanında yani, bir fenomenolog olarak yapmış olduğu heyecan ve

hayalgücü çalışmalarını ilgilendiren Goldstein'in biyoloji çalışmalarının diyalektiği açıkça gösterdiği bir alanda kurtulmuş olması çok ilgi çekicidir.(I)

Demek ki, şimdilik, Sartre bir ikici halşekline bağlı kalmaktadır. Yani Sartre'a göre, fiziko-şimik bilimler düzeyinde (aşağıda) bir positiviste (olgucu) Akıl, insanla ilgili bilimler düzeyinde (yukarda) bir diyalektik Akıl vardır. Bu ikisi arasında, canlı organizma dolayısıyla diyalektik Aklın tabiat bilimlerinin alanına zorla girdiği bir düzey, yani biyolojik düzeyin ne idüğü belirsiz gölgesi bulunmaktadır.

Acaba bu diyalektik anlayışı, Sartre'ın (kendi iddia ettiği gibi) tarihi maddeciliğe bir «varoluşsal temel» kazandırılmasını sağlıyor mu?

(I) Şunu da söyleyelim ki, Sartre marxiste'lerin, Goldstein'ı ele alarak yaptıkları eleştirmeleri, bu bakımdan, dikkatsizce yargılıyor. Sartre'ın iddia ettiği gibi, Goldstein'e, «organik varlıkları bütünsellikler olarak gördüğü» için hiç kimse (en azından hiç bir marxiste) çıkışmış değildir. Goldstein'e kabahat bulunmasının sebebi bu bütünselliği metafizik ve idéaliste bir şekilde ele almış olmasıdır. Goldstein, maddenin bu durumuna (organik durum) has olanı belirtmek bahanesiyle onu maddenin öteki durumlarından mutlak olarak ayırmaya kalkışmaktadır. Bunu, zaten Sartre'ın kendisi de yapıyor.

BÖLÜM V.

SARTRE VE TARİHİ MADDECİLİK

Sartre'ın en büyük isteği, «geleceğin bütün antropolojilerine ilk temelleri sağlamak»tır. (153)

Bu işi görmek istediği halde, Sartre, «L'Etre et le Néant»dan bu yana tekniğini daha iyi hale getirmeğe hiç çalışmamış. Daha önce, «Perspectives de l'homme» adlı kitabımızda (s. 98) Sartre'ı şu bakımdan hatalı bulmuştuk: Sartre, toplumsalı kurmak için bireyselden hareket ediyor; tarihi, bireylerarası bağlantılarla kurmağa çalışıyor. Yani Sartre'da, toplumsal ve tarihî, birbirlerini karşılıklı olarak şey'leştiren (réifier) bireysel taslaklardan hareket edilerek kurulmuştur.

Bu metodolojik bireycilik, doğrudan doğruya, Sartre'ın madde anlayışından çıkıyor. Hatırlanacağı gibi, işlenmemiş madde, Sartre'ın anlayışında, Fichte'nin ben-olmayan'ından farklı değildir. Yani Sartre'ın anlayışında madde, ötekilik (altérité), atalet, çokluk ve sınırdan başka şey değildir. Maddenin sıfatlarından (yüklemlerinden) her biri, ancak bilincin bütünleyici faaliyetine bağlı olarak anlam hattâ varoluş edinebilir. Sartre'a göre madde (Bergson'a göre de biraz öyledir) gevşeyen ya da kaskatı kesilen bir zihin parçasıdır.

Sartre, idéaliste diye suçlandırılmaktan kurtulabilmek amacıyla, daha başlangıçta, bilinç her zaman bir

şeyin bilincidir demek sakınganlığını göstermiştir. Bilincin, varoluşun bilinci olduğunu, çünkü bilincin kendisine örnek edindiği ve faaliyetini üzerine yönelttiği bir yapı ve harekete sahip olan varoluş tarafından belirlendiğini söyleyen Marx'ın aksine, Sartre, varoluşa, bilincin ona bahşettiği gerçeklikten başka bir gerçeklik tanımıyor.

Demek ki, Sartre, insanlık tarihini, insanoğlunun tıpkı hayvan gibi tabiata *uymakla* yetinmeyip onu *çalışma* ile değişime uğratması demek olan yepyeni bir merhale, yani cansız tabiatın ve ondan sonraki canlı tabiatın bir uzantısı olarak görmüyor.

İnsanoğlu (Sartre'a göre) tarihini hiç yoktan varediveriyor. Kökleri nerede olduğu bilinmeyen bireysel insanî taslaklar birbiriyle çarpışıyor.

Sartre'ın tutarsızlıklarının birinin sonucu olarak, tabiat diyalektiğinin sağlam alanına yaklaşıp, canlı organizma düzeyinde, bilincin ortaya çıkışından önce bir bütünleyiş ve bir diyalektik kabul etmesine bakarak, insanlık tarihinden önceki biyolojik evrimin bir maddi gerçekliği olduğu düşüncesini benimseyerek tarihi maddeciliği kavramak için gerekli araçlara kavuşacağını tahmin etmiştik. Hayvan sürüleri ile içinde yaşadıkları çevre arasındaki en kaba bağlantıları bile, çalışmanın ortaya çıkışı ile beliren insan toplumlarının başlangıcını bulmamıza yarayacak metodlara (bireyci ve idéaliste olmayan metodlara) yöneltir bizi.

Bu maddeci perspektifle ele alındığında, insan tarihi başlangıcının bir çifte karakteri vardır. Birinci karakter şudur: Hayvan sürülerinden pek az farklı olan ve onlardan çalışma ile ayrılan ilk insan toplumları, varolmak için muhtaç oldukları araçları içinden çıkardıkları

ortama göre yapı kazanırlar (yapılanırlar). Zaten bu ortam da bir soyutlama değil ama yapılı (structuré) tabiî bir bütündür. (I) İkinci karakteri de şöyle anlatabiliriz: İnsan hiç bir zaman tek başına yaşamamıştır ve Robinson Crusoe sadece bir roman kahramanıdır. Öyle ki, tarihi, Robinson ile Cuma arasındaki bağlantıların diyalektik gelişimi üzerinde «temellendirmek» de kabil değildir.

İmdi, maddeyle ilgili koyu idéaliste bir görüş ve tabiatın diyalektiğini kabul etmeyiş, tarihi maddeciliği, Jean-Paul Sartre için anlaşılmaz bir şey haline getirmiştir.

Tarihi maddeciliği «temellendirmek» amacıyla yazılmış olduğunu söylediği eseri, aslında, tarihi maddeciliğin köklü bir olumsuzlanışıdır. Sartre'da tarih de tabiattan daha fazla gerçekliğe sahip değildir.

* * *

Bilimin madde hakkında öğrettiklerini hiç önemsemeyerek, maddeyi ataletle tanımlayan ve bu tanımdan şaşmayan Sartre, «atıl olana, ters çevrilmiş praxis'e, kısacası inorganik maddeye, tarihi etkileyen birey karşısında öncelik tanımıyor.» 281)

«Tarihî diyalektiğin biricik somut temeli *bireysel* aksiyonun diyalektik yapısıdır» diyor Sartre. Çünkü Sartre, soyutlamaların en kötüsüne düşerek somutu bireyselde bulduğunu sanıyor. Oysa asıl somut, bütünsellik olarak toplumdur ve şu bireylerarası «bağlantılar»

(I) İlk uygarlıkların doğuşunda büyük ırmakların (Nil, Dicle ve Fırat, Kızıl Irmak) deltalarının oynadığı önemli rolü hatırlayalım.

dan daha soyut şey yoktur. Sartre toplumun «burjuva atomizmi»ni kabul ederek (oysa bu atomizmi ortadan kaldırmış olduğunu ileri sürmektedir) (412) burjuva bireyciliğinin iki yüz yıldan beri hepimizi alıştırdığı şu «Robinsonvârilikler»den (Marx'ın deyimi) birini benimsiyor.

Tarih (Sartre'a göre) «bireysel kaderlerin kaynaşmasıdır» (165) «Karşılıklı ve üçlü bağlantılar insanlar arasındaki bütün bağlantıların temelidir». (191) (149'uncu sayfaya da bakın.)

Ayni düşüncenin tekrarlanıp durduğunu görüyoruz. «Diyalektiğini tanrısal bir kanun, bir metafizik kaçınılmazlık haline gelmesini istemiyorsak, *onun bilmem hangi birey-üstü* bir bütünlükten (ensemble) değil *bireylerden* gelmesi gerekir.» (131) Bir örnek daha: «Diyalektiğin tümü bireysel praxis'e dayanır» (165)

Sartre bu postulat'lardan hareket ederek problemini koyuyor. «Sadece insanlar varsa ve bu insanların hepsi diyalektikse, diyalektik ne olacak? (166) Ve, kendi perspektifi içinde mümkün olan biricik cevabı veriyor: «Diyalektik (eğer varsa) bir takım bütünleyici tekilliklerin (singularités totalisantes) gerçekleştirdikleri somut bütünleyişlerin bütünlenişidir. Diyalektik nominalisme diye adlandıracağım şey işte budur.» (132)

Marx diyalektiği ayakları üzerine oturtmuştu. Oysa Sartre, onu yeniden başının üzerinde yürütmek için elinden gelen gayreti gösteriyor.

Marx, eşyanın ölçüsünü bireyde aramamak gerektiğini göstermek için çok özenli bir çalışma yapmıştı. Marx şöyle diyordu: «Hegel, kendi-bilinci (conscience de soi), insanın, hem de *gerçek insanın*, yani *nesnel ve gerçek bir dünyada yaşayan ve bu dünya tarafından şart-*

lanmış olan insanın kendi-bilinci yapacak yerde insanı kendi-bilincin insanı haline getiriyor.» (I)

İnsanî bağlantılara gelince; Marx, somut bağlantıların bireyler arası bağlantılar değil (çünkü bu bir soyutlamadır) ama sınıf bağlantıları olduğunu belirtiyordu. «Bu bağlantılar bir birey ile öteki arasında bulunan bağlantılar değil, işçi ile kapitalist, çiftçi ile toprak sahibi v.b. arasındaki bağlantılardır. Bu bağlantıları ortadan kaldırırsanız toplumu da yok etmiş olursunuz.» (II)

Sartre bu bağlantıları bir yana koymuş ve gerçek toplumla gerçek tarih yerine bize, bir hayal oyunu sunmağa kalkışmıştır. «Her Başka, kendisince ve Başkalarca aralarındaki bağlantılar, ötekiliğin nesnel, pratik ve âtıl bir kuralına (bu ötekiliğin formel tikelleşmesidir) uyarak kendisini ve Başkaları teşkil ettiği ölçüde Başkadır.» (317)

Bu kuşdilinin bir anlamı varsa, o da, şudur: Burada, toplumun bireylerden türetilmesi, zamansız olandan tarihin ortaya çıkarılması, yani maddesiz bir tarihî maddecilik söz konusudur.

Bu basit idéaliste hokkabazlık âletleri ile her şeyi uydurarak türetmek, hattâ ekonomi politiğin en soyut kavramlarını bile uydurmak kabilidir. Örnek olarak işte «pazar» kavramı: «Herkes, kendini ve Başkayı, Başkalardan Başka ve kendinden Başka olması bakımından belirler. Ve herkes, Başka'nın yönetmesi ölçüsünde kendi dolaysız fiilinin asıl yönünü şaşırdığını görür ve bu sefer oradan kaçarak, amacıyla ilgili olmadan bir Başkayı etkilemeğe yönelir. Burada bir sahte birlik olması

(I) Marx, «La sainte Famille», Ed. Costes-Oeuvres philosophiques.

(II) Marx, «Misère de la philosophie, Ed. Costes, s. 115

ereklidir ve bu birlik vardır: bu, toplanmışlık olarak pazardır.» (332)

Herşeye uygulanabilen bu âletlerle, ekonomik olaylar gibi tarihî olayları da uydurup türetebilirsiniz. İşte 1789'da Grande Peur'ün haydutu, «Herkesin Başkada beklediği Başka'nın Başka olarak getirdiğidir» (341) Grande Peur'ün kendisi de şu: «Bu, Başka'nın Başka halinin Başkalar karşısında ortaya çıkmasıdır sadece.» (343)

Günlük konulara geçelim... İşte ırkçılık, işte sömürgecilik: «Sömürgede yerleşmiş olan sömürücü, burada, Başka olarak kalıplanmış bir biçimi tekrar eder ve bunu yaparken Başka'nın yanında Başka olarak kendisi olduğunu kesin olarak duyar.» (345)

Ama bu teknik, insanın canını çok kısa zamanda sıkmak tehlikesini doğurduğu için, onun sırrını hemen açığa vurmak ve işleyişini göstermek daha iyi olacak.

Bireyler arasındaki bağlantılardan ve bireylerden hareket ederek bir tarih ve bir toplum ortaya koymanın güçlüğü, taslakları, bireysel «praxis»leri birbirine eklemek, kısacası onlara bir «madde» sağlamlığı vermek konusunda ortaya çıkar. Tarihi maddeciliği kabul ettiğini ileri sürerken, inandırıcı olabilmek için, herhangi bir görüşün bu sağlamlığı taşıması şarttır.

Bu tarihî «madde», öteki «madde»nin bütün ayırdedici özelliklerini taşımaktadır. Yani her şeyini, bilince, hürriyete, taslaklara ve bireylerin praxis'ine borçludur. Bütün özelliği insanı ve onun aksiyonunu beklemektir.

Sartre şöyle diyor: (192) «Hegel, bireyler arasında bir dolayım olarak maddeyi ortadan kaldırmıştır» Sartre maddeyi yeniden ortaya çıkardığını ileri sürüyor: «İnsanlar arasında dolayım haline gelmesi bakımından işlenmiş maddedir bu» (191) diyor. Peki işlenmemiş madde ne oluyor?

Sartre'ın gözünde «madde», insan fiillerinin yer aldığı ve fosilleştiği şekilsiz ve soyut bir ortamdan başka şey değildir. Onun bir gerçekliği yoktur, sadece bir fonksiyonu vardır. Bu fonksiyon toplam yapmaktadır.

«Madde» tesbit ve muhafaza eder. O, «herkesin âtıl hafızasıdır» (200) Sartre'ın bütün düşüncelerinin belirsiz ufuğunda bir hayalet gibi dolaşıp duran bu «madde», bulunmayış ile tanımlanır: «insanın, maddenin âtıl bulunmayışı olarak maddilik tarafından olumsuzlanışıdır» o. (224)

Bu yapayalnız bireyleri en sonunda birleştiren şey «azlık (nedret-rareté) olarak madde»dir... «Azlık'la tanımlanan (belirlenmiş) bir dünyada yaşamakta olmamız dolayısıyla birleşmiş bulunuyoruz.» (211)

Toplumu teşkil eden şu yığın, yığın bireyi «bütünlemek» mucizesini gerçekleştirecek olan şey «azlık»tır. Azlık, «bütün bireysel bütünleyişleri bütünleme işini gerçekleştirecektir.» (210)

Bu «azlık»ın, insanları, çeşitli iştahların çatıştığı vahşi bir ormanda toplaması tabiidir. Bir zamanlar Malthus'ün yaptığı gibi, Sartre da, burjuva bireyciliği ve rekabetinin insanı burjuva toplumu içinde düşürmüş olduğu durumu insanın ve insan bağıntılarının metafizik bir statüsü haline getiriyor.

«Azlık», «tarihimizin temel bağlılığı ve maddiliğe olan tek anlamlı bağıntımızın olumsal belirlenimi olarak» (202) tarihin hareket ettiricisi haline geliyor.

İnsan tarihinin ontolojik temeli adı altında Sartre, sermayenin vahşi ormanını bize kendi diliyle anlatıyor. «Herkese yetecek kadar ürün yoktur. Böylece herkes için bütün herkes (topluluk olarak), belli bir ürünün, başka yerde başkaları tarafından tüketilmesinin, burada

kendisini ayni çeşitten bir nesne bulmak şansından mahrum kıldığı ölçüde vardır.» (204) «Azlık, bir topluluğun bireylerinin pasif bütünlüğünü, birlikte yaşama imkânsızlığı olarak gerçekleştirir.» (205) «İster öldürmek, ister işkence etmek, boyunduruk altına almak ya da sadece yanıltmak söz konusu olsun, asıl amacım, yabancı hürriyeti bir düşman güç olarak ortadan kaldırmak yani beni pratik alandan uzaklaştırabilen ve *ölüme mahkûm fazlalık bir insan* haline getiren düşman gücü ortadan kaldırmaktır.» (209)

Azlık'ı hem tarihin hareket ettiricisi hem de toplumların temel bağı haline getiren Sartre'ın bu azlık'ın her yerde ve her zaman bulunduğunu ileri sürmesi gereklidir. Azlık'ın Timurlenk'ten Eisenhower'e Nabukodonosor'dan Kruşçef'e kadar her zaman varolagelmiş olması gereklidir. Nitekim Sartre, «bugün bütün rejimlerde, sosyalist rejimlerde bile evrensel bir kötü-beslenmeden» (219) söz ediyor.

«Bu azlık, *insanın ana belirlenimi* olarak vardır. Bilindiği gibi (I) henüz sonucunu öğrenemediğimiz uzun bir diyalektik süreç bir yana, üretimin sosyalleştirilmesi azlık'ı, ortadan kaldırmamaktadır.» (213)

Sartre, yabancılaşmanın oluşumu ile ilgili çözümlemesini (tahlil) *azlık* üzerine kuruyor. Sartre'a göre, az-

---

(I) Bu deyim (bilindiği gibi) Sartre'ın yazış tarzını ayırdeden bir özelliği dile getiriyor. Çünkü Sartre, pek sağlam olmayan bir yargı ileri sürdüğü zaman, «bilindiği gibi», «besbelli ki» çeşidinden deyimler kullanarak ileri sürdüğünü ispatlamaktan kaçınır. Örnek (s. 727) «Sanayileşmenin 'herkes için' hayat seviyesini yükselttiğinin besbelli olması».

lık, herkesin herkesle savaşmasına yol açıyor, bu da yabancılaşmayı doğuruyor.

Bu düşüncenin marxisme'le uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Marx için tarihi harekete getiren şey azlık değil sınıf mücadelesidir.

Yabancılaşma, herkesin herkesle mücadelesinden değil sınıflara bölünmeden doğar.

Sınıflara bölünme azlıktan doğmaz, hattâ tam tersine, azlık, tarih içinde, üretici güclerin ilerlemesi sayesinde biriktirilebilir ya da zorla ele geçirilebilir bir fazla zenginlik olunca ortaya çıkıyor. Azlık, kapitalist toplumda bile, Sartre'ın ona yüklediği rolü oynamamaktadır. Marx, şöyle yazmaktadır, «Burjuva şartları, doğurdukları zenginliği içlerine alamıyacak hale geldiler.»

Marx'ın sadık bir tilmizi ve devam ettiricisi (tabii yaratıcılığı da elden bırakmıyarak) olarak görünmek isteyen Sartre, Marx ile bir kere daha çelişme halinde bulunuşundan açıkça tedirginliğe düşüyor. Sartre, Marx'ın, «azlıktan pek az söz ettiğini» itiraf ediyor. Sonra kendini avutmak için, çünkü «bunu, herkesin kabulettiği bir gerçek olarak görür» (220) diyor. Sartre bir başka çelişmeye de düşüyor: «Marx ve Engels'in tarihî yorumları, anlamlarına inmeden ele alınacak olurlarsa, her toplumun, kendine gerekli olana sahip olduğuna ve şartlandırdığı müesseseler aracılığı ile ürününün toplumsal azlığını yani sınıf eşitsizliğini yaratan şeyin üretim biçimi olduğuna inanmak kabildir» (219)

İşte, Marx ile, Dühring'den Sartre'a kadar marxisme'e karşıt olan düşünürler arasındaki bütün fark budur. Marx, Engels ve marxiste'ler, Sartre'ın yaptığı gibi, «olumsuzlayışı başlangıçta» aramazlar. (223) «Azlık, insanın insanda, madde tarafından olumsuzlanışı olarak

bir diyalektik anlaşılabilirlik prensibidir» (222) demezler. Azlık, «insanın halinin» (condition humaine) ebedî bir unsuru değil, sınıf sömürmesi ile çeşitli biçimler içinde kendini gösteren tarihî bir fenomendir ve *sadece bir tek sınıf için vardır;* sınıf çatışmalarının ortadan kalkması ve sosyalizmin gerçekleşmesi ile azlık ta ortadan kalkacaktır derler.

Sartre'ın bu konuda, Engels'e karşı Dühring'i savunmak ihtiyacını duyması çok ilgi çekicidir. Sartre şöyle diyor: «Dühring 'şiddet' sözü ile şunu anlatmak istiyordu: insanın hem içinde hem dışında bulunan ve özvarlığı içinde, hem başkalarını öldüren hem başkaları tarafından öldürülen birisi olmanın *devamlı imkânını* sağlıyan bir daimi olumsuzluk unsuru olmaksızın yani azlık olmaksızın, tarihî süreci kavrayamayız.»

«Şiddet... içselleşmiş azlık olarak insanî davranışların *hiç değişmeyen* gayri insanî yanıdır. Yani herkesin, ötekinde başkayı ve kötülüğün prensibini görmesine sebep olan şeydir.» (21)

Demek ki, Sartre'a göre, şiddet, sınıflara bağlı bir fenomen değildir. «Bir praxis'in ötekiyle olumsuz bağıntısı olarak şiddet, bütün insanların dolayımsız bağıntılarını karakterize eder» (225) diyor Sartre.

Sartre'a göre yabancılaşma da bir tarihî fenomen değildir. «Şey'leşme (réification) imkânı bütün insanî bağlantılarda vardır» (225) diyor.

Böylece somut tarihin dışına çıkmış ve zamansızlığın içine girmiş bulunuyoruz. «İnsanî bağlantı (özü ne olursa olsun) tarihin hangi anından bakılırsa bakılsın sürekli fiilî bir gerçekliktir» (179) diyor Sartre.

Bu insanî bağlantılar, sınıf karakterinden büsbü-

tün sıyrılmış bireyleri birbirine bağlamaktan da geri kalmıyor (!) Sartre, «soyut evrensel bir bağ söz konusu olamaz» (189) diyerek kendini boşuna savunmağa çalışıyor. Bunlar «ilk bağlantılar», «tarihin her anında fiil halinde varolan... bireylerarası yapılar»dır (181) demişti.

«İnsanlar arasında yaşadıkça onların benim için birer nesne haline girmesi kaçınılmaz bir şeydir. Onların da, ben onlar için nesne haline girmezsem yaşamaları imkânsızdır» (186) diyor Sartre.

Marxisme'in derinleştirilmesi amacıyla yazıldığı söylenen bir kitap (Diyalektik Aklın Eleştirimi), görüldüğü gib, «Anti-marxisme'in temelleri üzerine deneme» yada «Geleceğin her anti-marxiste antropolojisine giriş» diye adlandırılmış olsaydı, özüne daha uygun bir başlık taşımış olurdu.

Bu sözümona diyalektik, gerçek tarihi görmemezlikten geliyor. Şu «başkasıyla başkasının bağlantıları» her çeşit insan gurubunu, Caligula'nın muhafızlarından Bastille'e saldıranlara, Potemkin bahriyelilerinden Alcazar subay-adaylarına ya da otobüs bekleyenlerin yaptığı kuyruğa kadar her insan gurubunu karakterize etmek için el altında bulunduruluyor.

Böyle bir görüş, sadece Marx ile karşılaştırıldığı zaman değil, gerçek tarihi düşünmeğe çalışmış olan Hegelci idéalisme ile karşılaştırıldığı zaman da gerilerde kalır. Bu görüşe uyarak, bir insan gurubunun «üyeleri arasındaki ontolojik bağıntıların» (420) tasviri yapıldığı zaman, bu tasvirin tarih-ötesi olmak karakterini taşıdığını görürüz. Nitekim «Mezarsız Ölüler»de karşıkoyma hareketine katılanlar ve onlara işkence edenler arasındaki bağlantı da böyledir. Hattâ, «Les Séquestrés d'Altona»da bile, Sartre'ın düşüncesine tarihî bir da-

yanak noktası bulmak için gayret sarfetmesine rağmen, Frantz von Gerlach'ın davranışı, mücadele halinde bulunan tarihî kuvvetlerle kendi arasındaki bağlantılara göre değil, babasıyla arasındaki bağlantılara göre belirlenmektedir. Gisselbrecht'in (I) iyice gösterdiği gibi, bu piyeste, «şef olmanın temel taslağı» imkânsızlıkla karşılaşarak saçmalık haline girerek ya da «ketvurulan bir Luther'cilik» ve «varoluşsal psikanaliz» de somut sınıf bağlantılarını arka plâna atarak ya da ortadan kaldırarak faşizmin toplumsal ve tarihî köklerinin yerine, kapitalizmin bu çağında kendini gösteren bir «mutsuz bilinç» metafiziğinin konulmasına yol açmaktadır.

Sartre'ın tarih yorumlamaları da ayni kaynaktan geliyor. Sartre, «tedhişin umuda doğru aşılması»ndan (428) söz ettiği zaman bunu Spartacus isyanına da, Jacquerie'ye de Paris Komünü'ne de ve genel olarak bütün tarihî çağlara da uygulamak kabildir. Yani tikel olarak herhangi bir çağa uygulamak kabil değildir. Sartre için söz konusu olan şey, tarihi çözümleyecek ve değişime uğratacak bir âlet ortaya koymak değil, tarih hakkında tarih-üstü bir spéculation yapmaktır.

Bunun en iyi örneğini yabancılaşma probleminde görüyoruz. Burada, yabancılaşma problemi ile değişik bir düzeyde, yani tarihi maddeciliğin düzeyinde yeniden karşılaşıyoruz.

Sartre, «Marx'a göre, Hegel, insanın evrendeki basit dışlaşması demek olan nesnelleşme ile, insanın dışlaşmasını kendi aleyhine çeviren yabancılaşmayı karıştırmıştır» (20) diyerek bir gerçeği hatırlatıyor.

(I) André Gisselbreht. «Séquestrés d'Altona üzerine» «La Nouvelle Critique» dergisi, Mart 1960, No. 114.

Ama Sartre, burada, yabancılaşmanın marxiste açıdan yapılmış eleştiriminin ancak bir yanını göz önünde tutuyor. Üstelik bu eleştirinin temelini; yabancılaşmanın tarihî karakterinin ispat edilmesini; belirli sınıf bağlantılarına bağlı oluşunu ve bu yüzden onu doğuran sınıf bağlantıları yıkılınca yabancılaşmanın da ortadan kalkacağını göremiyor.

Yabancılaşmadan istekle söz açan Sartre, (Hegel'in yabancılaşma anlayışına yakın bir anlayışı benimsiyor) kitabında, «metaın fetişizmi»nden bir kere bile söz etmiyor. Oysa, Marx, «Kapital»in bir bölümünde, yabancılaşmanın bu tikel biçimini (yani metaın fetişizmi'ni) kapitalist üretim rejiminin temellerine bağlayan bağları somut biçimde göstermiştir.

Yabancılaşmanın, «metaın fetişizmi» ne indirgenemeyeceği apaçıktır. Çünkü «metaın fetişizmi» yabancılaşmanın, kapitalist rejimde büründüğü (aldığı) tikel biçimdir. Yabancılaşma, özel mülkiyetin ve onun yarattığı sınıf çatışmalarının ortaya çıkışıyla birlikte belirir. Öyleyse yabancılaşma, sadece kapitalizme has bir fenomen değildir. Yabancılaşma, sınıf sömürmesine ve üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanan her rejime has bir fenomendir.

Sosyalist devrim, sadece kapitalizmi ortadan kaldırdığı için değil, ama kapitalizmi ortadan kaldırırken insanın insanı sömürmesinin her çeşidine son verdiği için, yabancılaşmanın da her çeşidinin ortadan kalkması imkânını sağlayacaktır.

Ama Sartre bu düşünceleri kabul edemez. Çünkü Sartre, yabancılaşmayı sınıf bağlantıları ile ilinti halinde göremediği için, sınıf bağlantılarındaki değişikliklerin, nasıl olup ta yabancılaşmayı değişikliğe uğratabileceğini kavrayamaz.

Sartre'ın yaptığı gibi, «Şey'leşmenin, *récurrence*'tan, yani insanı kendinden Başka gibi hareket ettiren ve gerçek bağlantılarını Başkaların aralarındaki bağlantılardan kalkarak belirleyen şeyden geldiğini görmemek kabil mi?» (350) diye yazarak, yabancılaşmayı toplumsal ve ekonomik köklerinden ayırırsak, yabancılaşmanın tarihî bir karakteri olmadığını ve tıpkı ilâhiyatçıların «ilk günah»ına benzediğini görürüz.

Bizi ebedî bir lânetlenmişliğe mahkûm eden bir öğretinin (doctrine) sonuçlarından tedirginlik duyan Sartre, en ağır yabancılaşmalar altında bile «insan» hürriyetinin eldeğmemiş halde bulunduğuna kendini inandırmağa çalışıyor.

Tabiî, yabancılaşmanın insanı kımıldayamaz hale getirdiği gibi saçma bir düşünceyi de «Çağdaş marxiste»lere mal ediyor. «Çağdaş marxiste'lerin unuttuğu şey, yabancılaşmış, yanıltılmış, şeyleşmiş v.b. insanın yine de insan olduğudur» (70) Çok güzel! Sartre bunları iyi ki söylüyor. Yoksa, Aragon'un «La semaine Sainte» adlı romanını okuyanlar, Cent-Jour'un sınırsız aldatışlarını yaşıyan Fransızların, yazar tarafından yapılmış tasvirlerine bakıp birer taş haline girmiş olduklarına inanmak tehlikesi ile karşı karşıya kalacaklardı (!). Sartre bunları söyleyip dikkati çekmeseydi, belki herkes, kapitalizmin bunca «yabancılaşmalarının» kurbanı olan bir işçi sınıfının, kendi partilerine, sendikalara ve kütle mücadelesine nasıl olup ta bunca faal insan vermiş olduğunu sorup duracaktı (!).

Sartre şu temel hakikati açıklamaktan geri kalmıyor: «Yabancılaşmış insanı eşya ile bir tutmaya yanaşmıyoruz.» (63) Engels yüz yıl önce «Marx'ın Critique de l'économie politique'i»ne yazdığı açıklamada insanla eş-

yanın bir tutulmasını kesin olarak reddetmişti. «Ekonomi Politik eşyayı ele almaz, kişiler arasındaki balantıları ve en son soruşturmada, sınıflar arasındaki bağıntıları ele alır, ama bu bağıntılar her zaman eşyaya bağlıdırlar ve eşya olarak görünürler.». (I)

İnsanın hürriyeti de işte bu ölçüde kısıtlanmıştır.

Engels, «Ludwig Feuerbach» ta şöyle diyor: «İnsanlar tarihlerini yaparlar... herbiri kendi gayesinin peşinde giderek yapar bunu». Ama şunu da ekliyor. 1 — «tarih içinde etki gösteren sayısız iradeler, çoğu kere, daha önce gözönünde tutulan sonuçlardan farklı sonuçlar doğururlar», 2 — «bu motiflerin (saikler) ardında gizlenmiş olan hareket ettirici kuvvetlerin ve etkileyen insanların beyninde bu sözü geçen motifler haline girmiş olan tarihî sebeplerin neler oldukları da araştırılabilir.» (II)

Sartre, bu yabancılaşmanın birinci yanını uzun uzadıya dinliyor.Ama ikinci yanını gözden tamamen kaçırıyor. Nitekim Sartre, toplumun bireylerden yapılmış olduğunu görüyor ama bireylerin toplum tarafından oluşturulmuş olduğunu görmüyor. Sartre, marxisme'in temel düşüncelerinden birini görmemezlikten geliyor. Bu düşünce, tarihi hareket ettiren gerçek kuvvetlerin, bireylerin bu kuvvetler hakkındaki bilincinden bağımsız olduğudur.

Sartre'ın tıpkı yabancılaşma ve şiddet kavramların-

(I) «Etudes philosophiques de Marx et Engels» Ed. Sociales 1959, s. 86.

(II) İdem. s. 49. — Türkçe çevirisi «Feuerbach ve klâsik Alman felsefesinin sonu» s. 39-40. Sosyal Yayınlar, No. 2, 1962.

da olduğu gibi zamandışı soyut bir hürriyet anlayışına varması bu yüzdendir. Sartre, «Stoacıların ileri sürdüğü gibi, bir insanın her durumda (konumda) hür olduğunu söyletmeğe kalkışmasınlar bize. Biz bunun tam tersini söylemek istiyoruz...» (369) diye ne kadar dirense boşa çaba harcamış olacak. «L'Etre et le Néant» ın 564 üncü sayfasında, hücresinde bulunan mahpustan söz ederken açıkça şöyle diyordu: «kaçma imkânı aramak konusunda hâlâ hürdür». Söyletmeğe kalkışmasınlar bize diyor Sartre! Lüzum yok ki! Kendisi söylüyor, hem de son kitabında belli bir ustalıkla açıkça söylüyor. «Kısıtlama, hürriyeti ortadan kaldırmaz... Baş eğmekten başka yol bırakmıyarak onu suç ortağı haline getirir.» (690)

Sartre, bu unutulmaz kuralı ekonomik ve toplumsal gerçeğe de uygular. Patron ve işçi arasındaki iş sözleşmesi hakkında şunları yazar: «Kendilerini hürriyetleri içinde kabul eden iki insan arasında bir serbest mübadele söz konusudur; ama bunlardan biri ötekinin, ihtiyaçlar zoruyla kendini bir maddi nesne gibi satmak durumunda kaldığını bilmezlikten gelir.» (190) Daha ilerde şunları ekler: «İki tarafın *hür olarak kabul ettiği* iş sözleşmesi uygulanışının ve sanayi çağının karakteristiğinin, işçinin hürriyetini mutlak bir prensip gibi ele aldığını unutmamak gerekir... Çalışma hürriyeti sözleşmeden sonra ele geçer... meta-insana kadar, sadece hür gayretinin verimini arttıracağı ölçüde ele geçer» (692 - 693) Sartre, burjuva «hürriyeti» kuruntusunu bir gerçek sanmakta ve burjuvaziye has bir yabancılaşmaya bir ontolojik «temel» sağlamakla yetinip sevinmektedir.

Tarih ve derecelenme nedir bilmeyen bu ortadan kaldırılmaz temel hürriyetten hareket ederek, Sartre, *sınıf sömürmesi* kavramı yerine, baskı kavramını koyuvermektedir.

Nitekim Sartre, bu konuda da kendini savunmak için boşu boşuna şunları söylüyor: «Bu düşünceler, baskıyı, sınıflara bölünmenin ve sömürmenin dolaysız tarihî kaynağı yapmak amacını gütmüyor.» (690) Çünkü baskı «pratico-inerte» dolayımından geçtiği için sınıflara bölünmenin ve sömürmenin «dolaysız» kaynağı olmak niteliğini taşımıyor ama sınıflara bölünmenin ve sömürmenin en son temeli olmak niteliğini muhafaza ediyor. «Sömürme süreci, yabancılaşmış ve seri haline girmiş bir baskı uygulanışıdır» (695) diyor Sartre.

Sartre bunu ispat etmek için, baskı yapanla baskı yapılan arasındaki bağlantıların sömürenle sömürülen arasındaki bağlantılardan daha fazla göze çarptığı ve bu yüzden kolayca karıştırıldığı sömürgecilik gibi imtiyazlı bir durumu ele alıyor.

Metod olarak diyalektiğin, varlığın kanunu olarak diyalektikten; tarihin diyalektiğinin tabiatın diyalektiğinden ayrı tutulması, Sartre'ı bir tarihi maddeciliği temellendirmeğe değil; toplumu, onu kuran bireylerden, tarihi de bu bireylerin bilinçli taslaklarının toplamından ibaret sayan bir tarihî idéalisme'i temellendirmeğe götürüyor.

SONUÇ

Sartre'ın tarih ve felsefe alanlarında yaptığı bu gezintiler sonunda marxisme'e neler getirdiği ve marxisme'den neler eksilttiğini gösteren bir bilânço yapmak gerekir.

Sartre'ın, tarihin temel kanunlarından somut tekilliğe geçebilmeyi mümkün kılacak olan «dolayımlar» incelemesinde ileri sürdüğü üç teklifin marxisme'e faydalı olduğu söylenebilir.

Bunlardan birincisinin, psikanalizin bazı yanlarından faydalanmak olduğunu daha önce görmüştük. Zaten, Politzer de, «Essai sur les fondements de la psychologie» adlı eserinde bu yolu salık vermişti. İkinci olarak Sartre, toplumsal gerçekliğin, sınıf bağlantılarının temel yanlarından başka yanlarını da ele alan belirli bir takım sosyolojik araştırmalardan faydalanılmasını da teklif ediyor. Gilbert Mury'nin aile, Verret'nin din, v.b. hakkındaki incelemeleri, marxiste'lerin bu yönde çalıştıklarını gösterir. Son olarak Sartre, Husserl'in Fenomenolojisi'nin ve «kavrayıcı metod»unun marxisme'e katıştırılmasını teklif ediyor. Yerinde kullanılmak ve yanıltıcı yanlarından temizlenmek şartıyla bu metoddan faydalanılabileceği Tran-Duc Thao'nun, Jean Desanti'nin, Maurice Godelier'nin çalışmalarında görülmüştür.

Sartre'ın kitabındaki düşünceler ile marxisme arasındaki uzlaşmazlıklar kabarık bir yekûn tutuyor. Bu

kitap, marxisme'e yeni bir şey getirmediği gibi, bu felsefenin özü ile de karşıtlık halinde bulunmaktadır.

Sartre, bilimsel metodla hareket etmediği, somut araştırmalara girmediği için sadece düşünce ve kavram alanında kalmakta ve bu yüzden marxisme'in ileri sürdüğü temel düşüncelerle uzlaşmazlık haline girerek, tarihin kanunu ve yönü olmadığını, işçi sınıfının gerçek bir varlığa ve perspektife sahip bulunmadığını, devrimci mücadelenin ne metodu ne de etkinliği olduğunu söylemektedir.

Sartre, hazırlamakta olduğu ikinci ciltte tarihin imkânını temellendirmeğe çalışacağını açıklamaktadır. Ama birinci ciltte ortaya konan ön düşünceler böyle bir imkânı temellendirmeğe elvermeyecek gibi görünmektedir. «Tarihin gerçekten bir bütünleyişlerin bütünlenişi olup olmadığını henüz bilmiyoruz» (429) diyor Sartre. Bütün kitap boyunca, tarihin, kendisine baş vurulmadan kurulmuş ve sadece kavramlara dayanan iddiaları örneklemek için ele alındığını görüyoruz.

Spéculation alanından çıkamayan bu çeşit bir düşünce ile tarihin gerçek akışı arasında herhangi bir ilinti olduğunu söylemek zordur.

Sartre'ın tarih görüşünde her şey zamandışı hale girerek sınıflardan ve sınıf mücadelelerinden uzaklaşır; marxiste'lerin tarihin asıl canlılığını kendisinde buldukları sınıf gerçeğinden kopar. Olayların sınıf gerçeği çerçevesinin dışında ele alınması Sartre ile marxiste'lerin uzlaşmadıkları temel noktalardan biridir.

Sırf düşünceye daynarak bu derece yüksek bir soyutlamaya ulaşan bir teorinin pratik bakımdan hangi yöne gidilmesi gerektiği konusunda bilgi veremeyeceği açıktır.

Sınıf kavramı bakımından da Sartre ile marxiste'ler arasında uzlaşmazlık vardır. Sartre, sınıfı önce, herhangi bir «gurup» olarak tanımlar. Bu bakımdan onun gözünde işçi sınıfı ile bir futbol takımı arasında hiç bir fark yoktur. Gerçi Sartre sınıf söz konusu olunca «gerçek ve maddi şartlar»a şöyle hafifçe dokunmakta ama sınıf çatışmalarının yine de, temel bakımından, üretim şartlarından değil, bir gurupa tepki gösteren bir gurup - olmayanın yarattığı zorunlu kutuplaşmadan doğduğunu ileri sürmektedir. Sartre'ın formel ve soyut tanımlamasına karşılık marxiste'lerin somut bir tanımlama yaptıkları ve sınıfın, belirli bir toplumsal üretim sistemi içindeki insanların üretim araçları ile aralarında bulunan bağıntıya göre teşekkül ettiğini ileri sürdükleri bilinmektedir.

Sartre'da sınıf anlayışı üretim güçlerine ve üretim bağıntılarına dayanmadığı ve bireylerin yabancılaşan taslaklarıyla praxis'leri üzerine temellendirildiği için, işçi sınıfının, kendi tarihî rolünün bilincine varmış bir bütün olarak görülmesi söz konusu olamaz. Nitekim Sartre şöyle diyor, «Sınıfın fiilileşmiş bir gurup haline geldiğini hiç bir yerde görmüyoruz» (644). Bu bakımdan da Sartre, marxiste'lerden ayrılıyor.

Bu düşünceler. Sartre'ı işçi sınıfı mücadedelerinde, bilinç yerine kendiliğindenliği (başıboşluğu) yüceltmeğe götürüyor. Sartre'ın bilinçli bir devrimci teşkilât yerine eski anarcho-syndicaliste organizasyonların hasretini çekmesi de bu yüzdendir.

Devrimci mücadeleye gelince, bunun, Sartre'ın görüş alanından tamamen silinmiş olduğunu söylemek mümkündür. Sartre 1952 ve 53 yıllarında yazdığı makalelerde, bir işçinin, kendi sınıfının birleştirici ve bilinç-

li organizasyonundan ayrıldığı zaman burjuva ideolojisinin çekim alanına düştüğünü söylüyordu. Böylece, marxiste'lerin eski bir tezini benimseyerek, işçi sınıfının ancak ayrı bir parti halinde teşekkül ettiği takdirde sınıf olarak hareket edebileceği düşüncesini benimsiyordu. Oysa son kitabında, Sartre'ın bu düşüncelerden söz etmediğini hattâ onları bir yana bıraktığını görüyoruz. Böylece Sartre, marxiste'lerden bu noktada da ayrılmış bulunuyor.

Nitekim 1952 ya da 54 yıllarındaki düşüncelerine aykırı olarak, Sartre'ın, işçi sınıfının, geleceğin umudlarını taşıyan bir sınıf olduğuna inanmaktan vaz geçtiği de görülüyor.

Böylece, marxisme'in tamamlanışı amacıyla yazıldığı söylenen bu kitabın, bu felsefeyi büsbütün bırakan bir anlayışla dolu olduğu açıkça görülüyor. Sartre, felsefî düşüncesini işçi sınıfının mücadelesinden ve partisinden uzak tuttuğu için, marxiste'lerin gözünde, marxisme öncesi düşünce biçimlerine geri dönüyor ve diyalektiği tepetaklak ediyor.

AÇIKLAMALAR

A

Agnosticisme — İnsan zihninin, varlığın özünü ya da mutlak olanı kavrayamayacağını ileri süren görüş.

B

Bütünleyiş — Belli bir gayeye yönelmiş olan faaliyetin, gayeyi gerçekleştirecek araçları bir araya getirmesi. Praxis alanında, çokluk olarak ortaya çıkan maddiliğin, gaye gözönünde tutularak birlik ve bütünlük haline sokulması; bütünlenişi. Sartre, çelişme ve olumsuzlayış ancak bir bütünleyiş söz konusu olunca ve onun içinde ortaya çıkabilir diyor. «Olumsuzlayış, birlikle belirlenmiştir» Sartre'a göre, tabiatta (biyoloji alanı bir yana) bütünleyişten söz etmek kabil değildi. Bu yüzden tabiatın diyalektiğinden de söz edilemez.

C

Cent - jours — Napolyon'un, 20 Mart 1815'te Paris'e dönüşü ile 22 Haziranda İmparatorluktan ikinci defa feragat edişi arasında geçen zaman.

Dikey Karmaşıklık — (Yatay Karmaşıklık)

«Lefebvre, köylü gerçeğinin önce bir *yatay karmaşıklık* gösterdiğini söylüyor. Yani, belirli bir tarım üretişine ve tekniklere sahip olduğu gibi, bu tekniklerin şartlandırdığı ve ayni zamanda onları şartlandıran bir toplumsal yapı ile ve tekniklerin kendisiyle bağıntı halinde bulunan bir insan gurupunu söz konusu ediyor. Ayırdedici özellikleri (karakterleri), geniş ulusal ve uluslararası bütünlere (ensemble) bağlı olan (söz gelimi bu bütünler ulusal plânda spécialisation'u şartlandırırlar) bu insan gurupu, tasvir ve tesbit edilmesi gereken çeşitli görünüşler gösterir (demografik özellikler, aile yapısı, mesken durumu, din, v.b.). Ama Lefebvre, bu yatay karmaşıklığın yanında bir de «dikey» ya da «tarihî» denebilecek «karmaşıklık»ın bulunduğunu hemen söylüyor. Nitekim, köy hayatında «çeşitli tarih ve çağların yanyana yaşadıklarını» görürüz. Dikey ve yatay karmaşıklıklar birbirini etkiler...» (Sartre, Critique de la Raison Dialectique, s. 42).

Dolayım (médiation) —

Bilgi ve düşüncenin ilerleyişinde, bu ilerleyişe dayanak olan ara (intermédiaire) duraklar. Sartre'a göre, tek bir insanı ve hayatını kavrayabilmemiz için onun içinde yaşadığı toplumu ve sınıfı gözönünde tutmamız yetmez. Somut insanı, bu insanın somutluğunu belirlemiş

olan çocukluğu ve bu çocukluğun içinde oluştuğu aile çevresini incelememiz gerekir. Öyleyse, aile daha nesnel ve somut bir bilgi elde edebilmemiz için başvurmamız gereken bir ara durak, yani bir dolayım-médiation'dur. «Belirli bir toplumun ve sınıfın içinde tarihin belirli bir anında bir kişiliği ve onun ürünlerini doğuran süreci anlamak konusunda, marxisme'in bir dolayımlar hiyerarşisinden yoksun olduğunu görüyoruz. Valéry'e küçük burjuva, eserine de idéaliste bir eser diyen marxisme, ne Valery'de ne de eserinde, kendisinin onlara koymuş olduğu şeyden başka bir şey bulamayacaktır. Bu eksiklik yüzünden, marxisme, en sonunda tikeli raslantı sonucu olarak tanımlamak yoluna başvurur ve böylece ondan yakasını sıyırır.» (Sartre, Critique de la Raison Dialectique, s. 44.)

E

Empirisme — Bilgimizin kaynağının sadece tecrübede bulunduğunu ileri süren görüş.

Eşikiz — Ayni yumurtanın döllenmesinden türeyen ve birbirinin ayni olan (identique) ikizler.

F

Fenomenoloji — Tarihin ve kültürün getirdiği bütün bilgiyi bir yana koyarak (paranteze alarak) kökel bir bilmeyiş haline ulaşmak ve bilince doğrudan doğruya görünen (veril-

miş olan) «fenomeni», «şeyin kendisini», «özü» tasvir etmeyi amaç edinen felsefe akımı. Bilimlerde, tümevarımın yeterli olmadığını, ve «kavrayışın» gerektiğini ileri sürer.

G

Grande-peur — 1789'dan sonra Fransa köy ve kasabalarını sarmış olan tedirginlik ve dehşet.

J

Jacquerie — Fransa'da, eski çağlarda görülen köylü isyanları.

M

Metaın fetişizmi — Toplumsal üretim içindeki insanların ortaya koydukları ürünlerin, kendilerinden yabancılaşarak, ayrı bir gerçeklik kazanmaları ve bağımsız şey'ler (nesneler) gibi görünmeleri. Böylece insanlar arasındaki bağıntılar ürünler arasındaki bağıntılar şeklinde görünür. Marx, temel düşüncelerinden biri olan metaın fetişizmini şöyle açıklıyor. «İnsanların çalışmasının (emeğinin) toplumsal karakteri, bu çalışmanın ürünü olan metada, onlara, bu metaa yapışmış nesnel bir karakter gibi görünür. Çünkü üreticilerin, kendi emeklerinin tümüne olan bağlantıları, yine kendilerine, kendi aralarında bir bağ olarak değil, emeklerinin ürünleri arasındaki bir bağ gibi görünmektedir... Burada söz konusu olan şey, insan-

ların arasındaki belirli toplumsal bağlantının, onların gözüne, şey'ler (nesneler) arasındaki fantastik bir bağlantı gibi görünmesidir. Buna benzer bir başka durum bulmamız için, dinî hayatın yarı karanlık bölgelerine yönelmemiz gerekir. Nitekim bu dinî alanda, insan zihninin ürünleri, canlanmış ve bağımsız varlıklar olarak görünür ve hem birbirleriyle hem de insanoğluyla ilgi kurarlar. Meta ortaya konur konmaz, emeğin ürününe eklenen ve bu yüzden meta üretiminden ayrılması kabil olmayan bu özelliğe Fetişizm diyorum.» (K. Marx, Capital, Part I, Section 4, The Fetishisme of Commodities and Secret Thereof. s. 83. The Modern Library.)

O

Olumsuzlayış — Sartre'a göre bir bütünleyiş içinde, bu bütünleyişi bozan ya da ortadan kaldıran olumsuz eğilim, belirlenim, etki. Diyalektik hareket gayeye yönelmiş bir bütünleyiş olarak düşünüldüğü için olumsuzlayış da ona göre anlam kazanıyor. Sartre, olumsuzlayışın (négation - selb-inkâr) birlikle belirlendiğini söylüyor.

Olumsuz tanımlama — Bir şeyi, ne olduğunu söyleyerek değil ne olmadığını söyleyerek tanımlamak.

P

Postulat — Bir ispat yapmak için gerekli olan ama kendisi ispat edilmemiş olan ya da edilemeyen ilk prensip. «Euklides postulat'ları» gibi.

Principe euristique — Faydalı ve sonuç elde ettirici olduğu için araştırmalara temel olarak, kabul edilmiş geçici prensip. Keşfettirici (doğurtucu) prensip.

Pratico-İnerte — Praxis'in aşma ve bütünlemesine karşı duran ama daha önce gerçekleşmiş ve donmuş etkinlikleri taşıyan âtıl gerçeklik, başka bir deyişle müesses ve şey haline gelerek yabancılaşmış toplumsal gerçek. Sartre bu terimi, «pratico-inerte varlık». «pratico-inerte alan», «pratico-inerte gerçeklik» diye kullanıyor. Sözgelimi, sosyolojinin konusu olan toplumsal nesneler, yapıları bakımından pratico-inerte alanın varlıklarıdır.

Praxis — Bütün olarak insan etkinliği, faaliyeti, pratiği. Bilim çalışmalarından politik faaliyete kadar her çeşit insan faaliyeti ve etkinliği praxis kavramı içine girer.

S

Şeyleşme (réification) — (Bak. Yabancılaşma)

Signification — İnsanın varlıklara verdiği ya da bu varlıklarda bulduğu anlam. Bir şey'in taşıdığı insanî anlam, imlem, medlûl.

T

Taslak — Projet terimine karşılık olarak kullandık. Tasarı da denebilir.

Y

Yabancılaşma — Çağdaş felsefede önemli bir yer tutan Yabancılaşma kavramının teoloji ve metafiziklerde de önemli bir rol oynadığı görülüyor. Teoloji ve metafizikler, Mutlak'ın ya da Hakikat'ın nasıl olup da göreceye (izafi) ve yanılgıya kadar alçaldığını açıklamak zorunda kalmışlardı. Bu yüzden teoloji ve metafiziklerde, çeşitli imaj ve kelimeler kullanılarak bir düşüşten, alçalıştan, ya da içten dışa doğru akıştan söz edilir. Yabancılaşma kavramı gitgide rasyonelleşerek Hegel sisteminde kendine yabancılaşan; kendinden çıkan, ama öz varlığını büsbütün kaybetmeden kendinden başka'da görünen İde'nin temel belirlenimlerinden biri haline giriyor.

Marx, bu kavramı somutlaştırıyor ve insanîleştiriyor; tarihte ve praxis içinde insanların kendilerine nasıl yabancılaştıklarını ve yabancılaşmış hallerini açıklıyor. Yabancılaşmayı pratik bakımdan nasıl aşmak gerektiğini belirtiyor ve sırf felsefî bir aşmadan ileri gidemediği için Hegel'i eleştiriyor. Ama Marx'ın bu kavramı dağınık biçimde kullandığı görülmektedir. Fransızca'ya sadece «aliénati-

on» kelimesi ile çevrilen yabancılaşma için çeşitli kelimeler kullanıyor (Entfremdung Verfremdung, Entwirklichung, Verselbstandigung, Entaüsserung, Verganglichung, v.b.) ve bu kelimelere değişik anlamlar yüklüyor. Marx yabancılaşmanın çeşitli biçimlerini birbirinden ayırıyor: I — Dinî yabancılaşma (Feuerbach bu yabancılaşma biçiminin tasvirini ve çözümlenmesini yapmıştır); 2 — Ekonomik yabancılaşma (yabancılaşmış emekle ve bu emek içinde yabancılaşma; kısmî iş bölümüyle ve onun içinde yabancılaşma; insanın insanı sömürmesiyle yabancılaşma); 3 — Siyasi yabancılaşma (devlet içinde ve devlet tarafından yabancılaşma. Bu, insanın genel ve özel hayatının birbirinden ayrılması; bir yanda birey öte yanda yurtdaş haline gelmesi sonucunu doğuruyor); 4 — Tarihî yabancılaşma (insan faaliyetlerinin sonucunun, bu faaliyeti yapan insanların kontrolünden kaçması). Son olarak Marx, insan bağlantılarını ve bilincini şey (nesne) haline getiren yabancılaşma biçimini yani şey'leşme (réification) teorisini ve praxis'in «uğraklarını»; tarihin görece ve geçici unsurlarını mutlak haline getiren «fetiş haline koyma» teorisini ileri sürüyor. Yani insan faaliyetinin ürünlerinin (çeşitli tarihî şartlara bağlı ve farklı olarak) onları ortaya koyan insanların elinden kaçtığını söylüyor. Bu ürünler kendilerine has bir va-

roluş kazanmakta; insanlardan dışarı uğramakta, kalıplaşmakta ve dışarda bulunan aşkın (müteâl) varlıklar haline gelmektedirler. Sartre, yabancılaşma kavramını bu anlamlar içinde kullanıyor.

Yatay Karmaşıklık — (Bak, Dikey Karmaşıklık)

Yapılı — Toplumsal gerçekliğin çeşitli şartlar yüzünden belirli yapı ve özellikler taşıması.

Jean - Paul Sartre ve Marxisme

Ne **Sartre'ın** kişiliği ne de temsil ettiği edebî ve felsefî akım bizim memleketimiz için yabancı sayılamaz. Varoluşçuluk (**Existentialisme**) bir felsefe ekolü olarak üniversitelerimize henüz girmemiş olmakla beraber, üniversiteler dışında yıllardan beri yapılagelmekte olan yayınlarla memleketimizde tanındı. Bu yayınlar sistemsiz ve gelişigüzel olsa bile, varoluşçuluğun gözüyle varoluşçuluk hakkında aşağı yukarı fikir verecek niteliktedir.

Ancak, varoluşçuluğun diğer felsefe akımları, bu arada marxisme ve genel olarak bilim karşısında ne ifade ettiğini, felsefe tarihindeki yerini ve gerçek değerini bize açıklayacak eserlerin memleketimizde yayınlanmasına çeşitli sebeplerle bugüne kadar imkân olmadı.

İşte, **ROGER GARAUDY'nin** bu eseri genel olarak varoluşçuluğu ele almamakla beraber, **Sartre'ın** son kitabı dolayısiyle yapılmış geniş bir eleştirme olması bakımından bize marxisme karşısında varoluşçuluğun durumunu gösterecek bir özellik taşıyor.

Eserin bu bakımdan fikir hayatımıza bir yenilik getireceğinden umutluyuz.

SOSYAL YAYINLAR

Cağaloğlu, Servili Mescit Sokak Kurt İşhanı No. 107

P. K. 716 — İstanbul

Tel : 27 10 75 — 107

BOZAK Matbaası - İstanbul — 22 57 26

FİATI