ROGER GARAUDY

Yirminci Yüzyılda MARKSİZM

Çeviren :
GALİP ÜSTÜN



ROGER GARAUDY

YİRMİNCİ YÜZYILDA MARKSİZM

Çeviren :
GALİP ÜSTÜN

İSTANBUL — 1968

Kapak düzeni: **BORA KOÇYİĞİT**

HABORA KİTABEVİ
Nuruosmaniye Caddesi Atasaray Kat: 1 No: 106
CAĞALOĞLU — İSTANBUL

YİRMİNCİ YÜZYILDA MARKSİZM

«Por eso me espero de regreso
No soy de los que vuelven de la luz.»
Pablo Neruda. «Sonate critique» Mémorial de l'Il Noire.

En güç iş, her zaman, problemleri çözmek değildir. Kimi zaman onları ortaya koymak da en güç iş olabilir.

İçinde yaşadığımız yirminci yüzyılın şu üçüncü ve sonuncu bölümünde ,insan ilişkilerinin, insanın bildiklerinin ve gücünün gelişmesi öyle bir yere vardı ki sorunlarımızın eski «verileri» de artık derinlemesine bir değişime uğradı.

Mahşer gününe özgü bir düşünme sanatı yoktur.

Demek oluyor ki, Protestan papazı Dietrich Bonhoeffer'in 1944'te yazdığı gibi, **«tartışma götüren sözler söylemeyi göze almalı; yeter ki hayatî sorunlar ortaya konulabilsin».**

Temeli ele alan bu düşünme yolu Marksistler için özellikle gereklidir. Çünkü Marksizm sıradan bir felsefe değil, tarihimizin derinliğindeki hareketin bilincine varmak ve hayatın akışını eline alarak ge-

leceği bilinçle kurmak yoludur. Marksizmin yüzyılımızın «anlamı» olması da ayrıca her Marksiste kişisel bir sorumluluk yükler.

Marksizm, bereketliliğinin ve yaratıcı etkililiğinin kanıtını birçok alanlarda ortaya koymuş bulunmaktadır. Örnek olarak, alabildiğine geniş, büyük ülkelerin ekonomik durumunun değişmesini; yüzyıllar boyunca yoksulluk içinde yaşamış milyonlarca insanın bilgi ve kültüre kavuşarak nihayet insanca yaşama koşullarına sahip olmasını gösterebiliriz. Peki, nasıl oldu da Marksist felsefe yirminci yüzyılın şu sel akışıyla giden hızlı dünyası içinde tam yirmi beş yıl boyunca bir Uyuyan Güzel durumunda kaldı?

Bu felsefe hücum adımlarıyla yola çıkmıştır. Marx ve Engels insanoğluna, Marksizmin yaratıcı olanaklarının sağladığı apaçık, aydınlık bir bilinç ve emekçi sınıfa da insanın yeteneklerini geliştirici bir toplumun kurulmasına elveren bir program; aynı zamanda hem mücadele yöntemi olarak hem de bu toplumu kurmak için araç olarak yararlanacağı bir yöntem bırakmışlardı.

Bu öğreti, bütün dünyada, emekçi sınıfının mücadelesini örgütlemeye ve emekçi hareektinin başarı kazanacağına inanç vermeye başladıktan sonra, daha 1890'da ilk olarak bir donma devresi geçirdi. Düşünceye ve eyleme yenilik getiren bu akım, kapitalist dünyanın nispeten barış içinde geçen o döneminde, Pozitivizmin ve Bilimciliğin (Scientisme) bulaşmasıyla oportünist bir doğmacılığa yöneliyordu.

Lenin Marksizme devrimci yaşamını yeniden verdi. Bunu iki yoldan yapmıştı: Marksizmin özüne inip içeriğini özgür kılarak, ki bu içerik de tarihsel

inisyatifin metodolojisini kuran bir dünya görüşüydü, ve devrinin realitesinin bilimsel bir analizini yaparak, ki bu analizin de bilimsel olması gerekirdi; zira analizin amacı, olayları, elli yıl önce yazılmış bir senaryo için yapılacağı gibi yorumlayarak bir çeşit sahneye koymak değil, olayların yeniliğini kavrayabilmekti.

Dogmatizmin tarihsel bir Kaderciliğe götüren bütün biçimlerine, Ekonomizme, Kendiliğindenliğe (Spontanéité) Lenin, Marksist düşüncenin ana ilhamını ve yaşayan, diri ruhunu karşı çıkarıyordu: **«Marx'ın öğretisinde temel olan, bu öğretinin proletaryanın sosyalist toplumun yaratıcısı olarak oynadığı tarihsel evrensel rolü gün ışığına çıkarmış olmasıdır».** Lenin'in «Karl Marx'ın Öğretisinin Tarihsel Alın Yazısı» adındaki incelemesinin başında bu konuda yukardaki satırları buluyoruz.

Marksizmin, nesnellik bahanesiyle, «bilimsel» tarihle içinde geleceğin yazılı olduğu ve insana yer verilmemiş olan bir tarihi karıştıran bütün açıklamalarına, yorumlarına karşı Lenin özünden, gerçe-

Marx'ın Kugelmann'a Mektuplar'ının Rusçasığından Marksist tarihsel inisyatifi karşı çıkarır.
nın basımına yazdığı bir önsözde Lenin, Marx'ın 1848 İhtilâli konusundaki sanılarına değinerek şöyle konuşuyordu: **«Bütün bunların ahlâkî gevezelik, romantizm, realizm eksikliği olduğunu düşünen Marksizm züppeleri bilinış olsunlar ki, hayır! Hayır baylar; bu, devrimci öğretinin devrimci politikayla birleşmesidir. Ve bunsuz da, Plehanof'larla ve Kautsky'lerle birlikte, oportünizmin teorik doğrulaması olan bir «nesnellik» anlayışına düşülür.» «Nesnel bir durumun saptanmasından mevcut du-**

rumun doğrulanmasına geçen teori, Marksist değildir.»

Lenin, 1905 Rus İhtilâli'nden sonra, «silâha sarılmamak gerekirdi» diyen Plehanof'un tutumuna Marx'ın Paris Komünü konusundaki tutumunu karşı çıkarır.

Marx, 1870 Eylûlunde, Paris Komününden altı aydan uzun bir süre önce, **Enternasyonal'e Hitap'**ında Fransız işçilerini 1792'de yeniden başlamaya yüz tutan milliyetçi eğilimlere karşı uyarıyor ve ayaklanmanın umutsuz olduğunu kanıtlıyordu. Ama 1871 Martında ayaklanma başladıktan sonra, Lenin, Marx'ın artık, **«Komün'ün başında bulunan Proudhon'cu ve Blanqui'ci hasımlarını azarlamaktan vazgeçtiğini»** söyler. Marx o durumda artık: Söylemiştim, silâha sarılmamak gerekirdi dememiştir, der. **Hayır, 12 Nisan 1871 günü Marx, Kugelmann'a ateşli bir mektup yazmıştır. Öyle bir mektup ki bu mektup her Rus Komünistinin evinde, okuma yazma bilen her Rus işçisinin evinde seve seve duvara asılabilir.**

Proudhon'cular ve Blanqui'cilerin yönetimindeki o kahraman Parisli emekçileri coşturur, şevklendirir:**«Ne denli bir tarihsel girişim ve nasıl bir özveri kapasitesi şu Parislilerinki!»** Ve Lenin de ekliyor: **«Marx'ın, her şeyin üstünde değer verdiği şey halk yığınlarının tarihsel inisyatifi, girişkenliğidir.. Ah! Bugünkü Marksizm «bilgelerimiz», 1906-1907 Rusyasında devrimci romantizmi kınayan, reddeden «realistlerimiz» o zaman yaşamış olsaydılar Marx'la kimbilir nasıl alay edeceklerdi demek... Materyalizm, ekonomizm ve ütopyayla mücadele adına gökyüzüne saldırıya girişen kişiyi acaba nasıl alaya alacaklardı?»**

Marx ise, devrimin tekniğini dikkatle inceleyerek öğrenmeye çalışıyordu sadece. Dogmatik Plehanof gibi, durmadan, **«silâha sarılmamak gerekirdi»** sözlerini tekrarlamak yerine Marx, saldırıya geçmeyi öğütler: **«Hemen Versailles'a yürümek gerekirdi».** Bir kaç gün sonra da, **«Komün'ün Merkez Komitesi elindeki olağanüstü yetkileri çok erken bıraktı»,** der.

Kugelmann ona kuşkularını açtığı, girişimin umutsuzluğundan söz ettiği, romantizmin karşısına realizmi çıkardığı zaman ise Marx ona hemen, 17 Nisan 1871 tarihinde şu karşılığı verir: **«Bütün şanslar kesinlikle insanın kendinden yana olduğu zaman mücadeleye girişmek ve mücadeleye yalnız o durumda başlamak elde olsaydı tarihi yaratmak şüphesiz pek kolay bir iş olurdu. (1)»**

Marksizmde temel öğenin ve tarihte yeni olanın neler olduğu konusundaki bu sağlam ve engin bilinçtir ki Lenin'in Ekim devrimini başarmasını sağlamıştır.

Leninist girişim kültür alanında öylesine verimliydi ki en parlak eserlerin ortaya çıkmasına yol açarak ürünlerini vermekte gecikmedi. Böylece de 1920 yılları Aleksandır Blok'un ve Mayakovski'nin şiirlerini, Kandisky ve Malevitch'in resimlerini, Gorki'nin ve Aleksi Tolstoy'un eserlerini, Eisenstein'in filimlerini gören yıllar oluyordu.

İki savaş arasında erişkin yaşa varan ve doğmakta olan yeniliklere dikkatini vermeyi bilenler coşku dolu bir iklimde yaşamışlardı: On dört ulusa karşı Bolşeviklerin mücadelesi ve zaferi, ekonomik

(1) Lenin: Kugelmann'a Mektuplar'ın Rusça basımının önsözünden.

ve teknik bakımdan geri bir ülkeyi dönüşümden geçirerek dünyanın en güçlü ülkelerinden biri durumuna getiren beş yıllık plânlar destanı ve sonra da Nazi fırtınasının azgın dalgalarına karşı, bütün Avrupa boyunduruk altına girmiş olduğu zaman ayakta kalmış tek halk olan bu ulusun Staligrat'ta bütün dünyayı bir barbarlık çağına geri dönmekten kurtarışı. Ve yine bunun da ardından, yıkılmış binlerce şehrin onarılması, yeniden kurulması; uzayı fetheden insanoğlunun ilk uzay başarıları.

İşte bütün bunlar, eleştirimsel yargımızı pekiştiren nirengi noktalarıdır.

Ve bütün bunlara, bu yeni hayatın doğurduğu yeni durumları da eklemek yanlış olmaz: Hitler'in Faşizmine karşı bütün İspanyol ulusunun direncini dile getiren İspanya savaşı ve devrimci romantizmi Marksist düşünceyle bir kavşağa götürmüş olan Küba ulusal kurtuluş hareketi.

Doğmakta ve gelişmekte olan bütün bu olayların yanı sıra bir başka dünya da gücünü yitirmekteydi: 1914 - 1918 savaşı zaten bir çok değerleri tartışma konusu yapmıştı; Versailles antlaşmaları yeni savaş ocakları yaratıyordu; sömürgeciliğe karşı duyulan tiksinti — iki savaş arasında — en uç noktasına varmıştı; 1929 krizi, bir meşakkat dünyasında orman kanununu geçerli kılarak, ekonomik rejim üstündeki umutları silip süpürüyordu.

Bu büyük krizin üstesinden ancak, tasarısı Ludendorff tarafından hazırlanmış ve en yetkin anlatımını Hitlerizm'de bulan bir «topyekûn» savaşla gelinebilecekti. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu topyekûn savaş belki en eksiksiz anlatımını Hitlerizm'de bulmuştu ama çeşitinin ilk ve tek örneği değildi: Savaşta sivil-asker ayırımının bıra-

kılması Guernica'da başladı ve Hiroşima'da kesinleşti.

Kapitalist sistem en tipik, en güçlü anlatımında, Amerika Birleşik Devletleri örneğinde bile, bir tek ulusun olsun refah mutluluğunu, silâhlanma ve savaş politikasına, Lâtin Amerika kıtası örneğindeki gibi, tüm kıtaların sümürülmesine başvurmaksızın sağlayamamıştır. Amesika'nın bir demokrasi kurmak, gerçekleştirmek gücünden yoksun olduğunun kanıtını, Mc. Carty engizisyonlarından Los Angeles'in ırkçı «pogrom»larına, Guatamala'dan Vietnam'a pek çok yerde verdiğini görüyoruz.

Salt kötüyle savaştaydık. Davamızın, salt iyinin davası olduğuna nasıl inanmazdık? Mannes'çi bir dünya görüşünün içine düşmüştük: Bir yanda bütün Kötü ve tümel bir düşkünleşme, gerileme; en küçük bir insansal değerin, hattâ bir sanat değerinin bile doğması konusunda bütün olanakların inkârı, reddi. Öte yanda da en küçük bir ayrıntısız, gölgesiz İyi. Ama buna karşılık da parti disiplini gerekçesiyle en küçük eleştirinin, düzeltici uyarının reddi.

Ve içinde bulunduğumuz durumun gereği olarak, zorlanmamıza bile kalmadan, Stalin doğmacılığını bile kabul etmek zorunda kalışımız.

Bu dogmanın bütünü yirmi sayfada özetleniyor ve bütün felsefe bilgeliğini kapsadığı iddiasıyla sunuluyordu. «Zahmetsiz Lâtince» ya da «eziyetsiz Grekçe» den sonra da üç derste herkes için felsefe...**Ontoloji:** Materyalizmin üç prensipi. **Mantık:** Diyalektiğin dört yasası. **Tarih felsefesi:** Sınıf mücadelesinin dört devresi. Bu anlayış hüküm sürdükçe, Marksist felsefeden değil de ancak, biyolojiden estetiğe ve tarımdan kimyaya bütün konulara, hiç-

birinin özelliğini bilmeksizin cevap vermek iddiasında olan bir çeşit skolastikten söz edilebilir. Kazanılan başarılar da bu teolojinin sayesinde değil, ona rağmen kazanılmış başarılardı. Örneğin fizikte, bilginlerin rahat çalışabilmeleri için «filozoflar» susturulmuştu; tekniklerde de bereket versin ki pratik zorunluluklar bu skolastiğin afarozlarına aldırmamayı gerektirecek kadar güçlü bir biçimde kendilerini duyuruyordu. Sibernetik başlangıçta «burjuva bilimi» sayılıyor ve bu çeşit bir diyalektik ve genel olarak da felsefe anlaşıyı, araştırmalar için kılavuz olmak şöyle dursun, tersine fren oluyordu.

Bununla birlikte, sosyalizmin kuruluşu yine de, Lenin tarafından çizilen genel plâna uygun olarak yürüdü. Ve politik hayat da bu yanlış teorilendirme yüzünden sadece kısmen sakatlanmıştı; çünkü ilkin, sınıf mücadelesinin pratik gerekleri ve Avrupa proletaryasını ulusal gelenekleri dogmatik şemanın fiilen bozulmasını zorunlu kılan kahramanca ve pek bilinçli mücadelelere yol açtı.

Örneğin Lenin, sosyalizmin gelişi önceden bir dış zorunlulukla garantilenmiş olursa militanların eyleminin bile ne anlamı ne de temeli olamayacağını bildirmişti ve «ekonomizm», «kendiliğindenlik» (spontanéité) teorilerine karşı «sübjektif ânın» yani devrimci eylemde bilincin önemini özellikle belirtiyordu.

Fransız Komünist Partisinde fatalist dogmatizmle mücadele Maurice Thorez'in eserinde değişmez bir tema olagelmiştir: Thorez 1934'te **«Kapitalizmin ezilmesi kaçınılmaz değildir»**; 1950'de, **«Savaş kaçınılmaz değildir»**; 1956'da, **«sefalet kaçınılmaz değildir»**, diyordu. «Halk Cephesi», «Hristiyan-

lara uzatılan el» ve «Fransızlar Cephesi» gibi doğruluğu Fransız Mukavemet Hareketinde, Fransa'nın Kurtuluşunda ve Fransa'nın savaş sonrası yeniden doğuşunda ortaya çıkmış olan büyük tarihî girişimlerine işte bu davranışları olanak vermiştir.

Ama ne varki bütün bunlara rağmen yine de değişmeyen bir nokta vardı ve hareket, esası bakımından yolunu izleyebildiyse de bu, korkunç bir insan israfı pahasınaydı. Marksizmin eleştirisel ve pratik, yani bilimsel temel ilhamının dogmatik olmuş bir dünya görüşü ve bilgi anlayışı yararına ortadan çekilmesi çok pahalıya, milyonlarca insan hayatına mal oldu.

Engizisyon dogmatizmin çocuğudur.

Bölünmez biçimde bilimsel ve hümanist bir tutum o tutumu yaşayan, hayatlarının günlük öyküsünde yaratmakta olan insanlara aşkın, salt bir mitos gerçeğine yerleşmek için terkedilirse, kaçınılmaz bir biçimde, otoriter ve yıkıcı, öldürücü metodlar ortaya çıkar.

Parti içinde ve Devlet içinde demokrasiye saldırılar zorunlu olarak bu teolojik dünya görüşünden, tarihsel gelişmeden ve insanların düşüncesinden ileri gelir.

Tarihî konjonktür bu büyük temel yanlışın bilincine varmayı uzun bir süre geciktirdi. Sovyetler Birliği bir müstahkem mevkiydi. Birinci Dünya Savaşındaki büyük insan kırımının ve üç kıta halklarının, uygarlıklarının sömürgecilikle yıkımının sorumluları bu ülkeye bir askerî, ekonomik, ideolojik savaş açmıştı.

Seçme özgürlüğümüz yoktu: Devrimin getirdikleri tutkuyla savunulmasıydı, ister istemez, insanın tahribine kararlı güce yardım edilmiş olacak-

tı. Milyonlarca insan bu savaşta sevinçle ve yiğitçe canını, özgürlüğünü feda etti. İçlerinden hiç birinin bundan pişmanlık duyduğu düşünülemez. Péri, **«yine, aynı yolu yeniden yapardım»** diyordu. Sanırım aynı şeyi her birimiz söyleyebiliriz. Mukavemet savaşının tehlikelerinden, hapislerden ya da temerküz kamplarından yakasını kurtarmış olanlarımızın her biri, sosyalizmin kurulmasını sağlayan koşulların tümüyle bilincinde bir kimse olarak, aynı düşmanın karşısında yine aynı tutumu benimsemeye ve bu düşman, sosyalizmde, sosyalizmin ilkeleriyle çatışan, buna karşılık da sosyalizmin karşı çıktığı kapitalizmin işleyişinin iç yasası olan sertliği karşısındakinin sertliğine denk bir tepkiyle karşılamaya hazırdır.

Buna karşıtçılıklarına manevî değerler yönünden bir gerekçe bulmaya çalışanlar ise Batista'nın canavarlıklarına karşı çıkacak yerde sessiz durmuşken Fidel Castro yönetiminde zulüm bulan ve pek dindar Salazar ya da Franco rejimlerinin terör ve işkencelerine rağmen bu konuda söz etmeyen tek yönlü bir manevî değer anlayışı üstünde oturup uzun uzun düşünmelidirler.

İşte bütün bunların bilincindeydik ve karşımızda bütün bunlar vardı. Savaşın keskin mantığı, kaçınılmaz bir biçimde, uluslararası dayanışma gerekliği ile bizim katkımızın gerekliliğini özdeş kıldı. Böylece de düşmanın sertliğine karşı koymak için gerekli sertlikle bizim insanlarımıza, fikirlerimize karşı körü körüne uygulanan sertliği toptan, ayrım gözetmeksizin kabul etmek zorunda kaldık. Yine aynı keskin mantığın zoru bizi, gerekli sınıf ve parti anlayışını bir tek ögesine indirgemek zorunda bıraktı: İnisyatif ve eleştiri anlayışından ay-

rıldığı anda bir soyutlamadan başka bir şey olmayan disiplin anlayışı. Disiplinin bilimin işi olması gerekirken bilim disiplin işi oldu.

Ya şimdi?

S.S.C.B. Komünist Partisinin xx. Kongresi, bir bilince varışın trajik, ama diriltici, canlandırıcı başlangıcı oldu.

Elde edilmiş, kazanılmış sonuçların ve açılan umut yollarının bilânçosunu ve bu arada da bütün bu sonuçlara nasıl varılmış olduğunun bilânçosunu yaparken Kongre, yeni bir yola çıkışın olanağını sağlıyordu.

N.S. Kruşçef tarafından sonradan yapılan yanlışlar neler olursa olsun, hattâ kaynağını ve zararlı, tehlikeli sonuçlarını bizzat kendisinin açıklamış olduğu yanlışlara dönme eğilimi de gözden uzak tutulmasa bile yine de çok önemli bir iş yapmış olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü, günün birinde, bütün dünyanın gözleri önünde, sosyalist bir rejimi devlette ve parti içinde demokrasi kurallarının çiğnenmesine götürerek kan döken, dogmalaşmış teoriyi sosyalizme karşı işlenen bu cinayetlerin gerekçesi olarak kullanan bir anlayışı görerek ilân etmek, eşi ender bulunacak kadar yerinde ve övgüye değer bir davranıştır.

Ve işte bunun için xx. Kongre sınavı doğrularımızı, gerçekliğine inandığımız noktaları ortadan kaldırmak şöyle dursun, tersine, Marksist felsefe için yeni bir çiçek açma dönemi olmuştur.

Ama bu yeni açılışın olanak kazanması da sayfayı çabucak çevirerek değil, iç körleşmenin nedenlerini inceden inceye araştırarak ve kötünün bütün köklerini gün ışığına çıkararak, sorumlulukların nerelerde olduğunu doğru bir teşhisle bularak ger-

çekleşebilirdi.

Ben kendi payıma, tam on yıldan beri, yalnız teorik değil, aynı zamanda pratik bakımdan da sorumluluklarımı yüklenmek konusundaki bu acı veren gerekliliği duymaktayım. Demek istiyorum ki, bütün bu kitap boyunca, üyesi bulunduğum ve sorumluluklarını paylaşmakta olduğum parti adına değil, bir filozof olarak, derin bir sorumluluk duygusuyla, kendimi bu örgüte karşı da sorumlu duymakla birlikte, şahsım adına konuşmaktayım ve sözlerimin bütün sorumluluğunu ben yükleniyorum.

Zira, —**örneğin Materyalist Bilgi Teorisi adındaki tezimde yapmış olduğum gibi**— Stalin'in felsefe anlayışını genetikten kimyaya bütün bilimlerde, müzikten resime bütün güzel sanatlarda doğuracağı sonuçlarla birlikte, hiç eleştirisiz kabul etmek sadece teorik bir yanlış değildi. Resmî dogmalar adına yapılan suçlamaların onayı, bu suçlamalara uluslararası bir teminat sağlayarak, şu ya da bu yazıyı yazan, resmi yapan ve hattâ şu ya da bu biçimde yaşayanlara yasaklar uygulayan, engel olanların işini kolaylaştırıyordu.

Bütün bunların bir daha tekrarlanmaması için kolektif bir çaba göstermemiz gerektir. Dolayısıyla da bu çabanın gizli değil, açık olması zorunludur ki yanlışın kökleri meydana çıkarılabilsin ve yeni bir tarihî menzilde Marksizmin temel ilhamı yeniden bulunabilsin.

İşte bu satırlar da, teorik alanda bu sonuca varılmasına yardımcı olmak amacıyla yazılmıştır.

I

SORUNLAR YİRMİNCİ YÜZYILIN ŞU ÜÇÜNCÜ ÇEYREĞİNDE KENDİNİ NASIL VE NE BİÇİMDE ORTAYA KOYMAKTADIR

Kültür sorunları bugün, büyük bir yaratıcı güç gerektiren yeni tarihî koşullar içinde ortaya çıkmaktadır.

Son yirmi yıl boyunca tarihin akış hızının, ritminin artışı bugüne kadar görülmemiş bir derecededir.

Bu durum, üç dev olayın etkisiyle meydana gelmiş bulunuyor:

1. Bilimlerin ve tekniklerin baş döndürücü gelişmesi.

2. Sosyalizmin kuruluşunun dünya ölçüsünde bir boyut kazanması.

3. İki kıtanın, Asya ve Afrika'nın sömürgecilikten arınması.

Burada bir kaç yeni keşif, sosyalizmde bazı gelişmeler ve özgürlüğüne kavuşan bir kaç sömürge dolayısıyla meydana gelmiş nicel (kemmî) değişiklik söz konusu değildir.

İkinci Dünya Savaşından beri, aynı zamanda nitel (keyfî) bir değişiklik de ortaya çıktı.

Böylece, yepyeni sorunlar kendini göstermeye başladı. Bunun için de, Marksizmi bu yeni gerek-

liklerin seviyesine çıkarmaya yetecek çabayı bilmek, ölçmek zorunludur.

Bilincimiz, tarihten geride kalıyor. Rötarımızı kapatmak istiyorsak, ilkin bu durumun iyice ve tam olarak bilincine ermemiz gerekir. Yeni sentezi gerçekleştirmeyi Marksizm ancak böylece başarabilir.

Bütün büyük düşünce akımları bugün bu gerekliği dile getirmektedir. Tarihsel gerçekle bilinç arasındaki bu uzaklığın herkes farkında. Bir «aggiornamento», bir «günün gereklerine uydurma» yalnız Katoliklere düşen bir iş değil, genel bir sorundur.

Yukarda sıraladığımız üç olaydan hareketle sorunlar nasıl ve ne biçimde ortaya çıkmaktadır?

★

İnsanoğlunun tabiatın üstündeki gücü son yirmi yıl içinde, yirmi yüzyılda olduğundan daha çok arttı.

Bu altüst edici değişikliğin temelinde bir kaç büyük bilimsel ve teknik keşif yatmaktadır.

En önemli, en göz kamaştırıcı olay atom bombasının ve termonükleer bombaların yapılması olmuştur. Zira, daha 1945'te Hiroşima'da, söz konusu olan sadece diğer yötemlerden daha büyük bir tahrip gücü elde etmek iken aradan on yıl geçtikten sonra ortaya nitel (keyfî) bir değişiklik çıktı. Bugün stok edilen ve yeryüzünün bir çok köşelerine dağılmış bulunan bombalarla, yeryüzünden bütün hayat belirtilerini, izlerini silmek teknik bakımdan olanak kazanmıştır. İnsanlığın bir milyon yıl önce başlamış olan destanı birden son bulabilir.

Bu keşiflerin ikinci sonucu da birincisi kadar önemlidir. Zira, insanlık tarihi bu keşiflerle, sınırsız umutlar kazandı. Bundan otuz yıl öncesinde, yer yuvarlağının enerji kaynakları olan petrol ve kömürün bir gün biteceği acı acı düşünülmekteydi. Oysa, maddenin parçalanmasıyla artık, insanın bu yararlanma sınırı ortadan kalkmaktadır.

Keşiflerin üçüncü sonucu, İnsanlığın toptan kaderiyle ilgilidir. Güneşin ve dünyanın soğuması insan türünün soğumakta olan yeryüzündeki hayatının bir gün biteceğini düşündürüyor. Uzaydaki ilk adımlar ve maddenin parçalanması yolunda kazanılan başarılar bu durumu ortadan kaldırmaktadır. İnsan türü, kendi fethi ve başarılarıyla, artık gerçek bir ölümsüzlüğün düşünü kurabilir.

Otoregülasyon (kendi kendini düzenleme) olgularının ve ihtimal hesaplarının sentezinden meydana gelen yeni bir bilim 1949 sıralarında, Norsert Wiener'in sibernetik konusundaki kitabıyla ortaya çıkmış oldu.

Bu yenilik, basit bir nicel (kemmî) değişiklik, makinacılıktaki bir ilerleme olarak alınmamalıdır. Bugüne kadar, ateşin ve yontulmuş taşın bulunmasından başlayarak, buhardan yararlanmanın, patlamalı motörün, elektrik akımının bulunmasına kadar, insanın kullandığı ilk âletler ve daha sonra da ne denli gelişmiş olursa olsun makinaların bütün amacı, insanoğlunun «fizik» gücüne ek olmak, el ve kol emeğinin yerini tutmak, bu emeğin çalışmasını hızlandırmak ve etkinliğini arttırmaktı.

Değişiklik, bundan sonra artık nitel (keyfî) olmuştur. Çünkü bu yeni buluşta söz konusu olan, insanın bazı entellektüel eylemlerinin yerini tutmaktır.

Örneğin, gökyüzüne fırlatılan bir uydunun hareketini uzaktan yönetmek için, her andaki yörüngesini hesaplamak gerekir. Bu hesapları yapabilmek için de, alanında en üstün düzinelerle matematikçinin aylarca çalışması zorunludur. Öyle ki, bu matematikçiler hesaplarını bitirdikleri zaman uydu çoktan uzaklaşmış olacak ve bütün çalışmaları da boşa gidecektir.

Oysa en karışık hesap makinaları en küçük bir yanlışlık yapmadan en karışık milyonlarca hesap işlemini saniyede yapabilmektedir ve bundan dolayı da bu alandaki zaman birimi artık «nano-seconde» (saniyenin milyarda biri) olmuştur.

Elektronik hesap makinası sadece makinası daha modern olan bir Migros mağazası kasası değildir. Hayır: Bu makina bütün çözümleri belirtir ve hatta bilgini, soruyu makinaya yanlış vermişse uyarır bile...

Bu makinaların uygulama alanları günden güne artmaktadır.

Birleşik Devletler'de, «Geda» adındaki elektronik aygıt, dokuz santral tarafından üretilen elektrik enerjisinin dağılımını otomatik olarak denetleyebilmektedir. Bu aygıt ayrıca, her fabrikanın tükettiği kömürün bedelini, kalorifik gücünü ve nispî nem derecesini, elektrik hatlarının karakteristiklerini, v.d. hesaplayabilmektedir.

Moskova'da, 1964 Ocakında, bir binanın yapımı için teknik bakımdan en elverişli yapım yolu elektronik hesap makinasıyla bulunmuştu. Yine 1964 Martında Leningrat tersanelerinde, balıkçı gemilerini av alanına otomatik olarak götüren ve balıkların yakalanma, gemide koruma işlemlerini yöneten bir aygıtın yapımına girişildi.

Ulaştırma ve telekomünikasyon alanlarında da nitel (keyfî) bir değişiklik dönemine varılmıştır.

Aşağı yukarı iki bin yıl kadar tutan bir süre boyunca pek az bir değişiklik olmuştu: Julius Cesar ve Napoléon, Paris'ten Roma'ya gitmek için aşağı yukarı aynı zamanı harcamışlardı; yolculuk hızı, bir atın yapabileceği yola ve at değiştirmek için gerekli konak yerlerinin ayarlanmasına bağlıydı. Demirel ve buhar, bu alanda yalnız nicel (kemmî) bir değişiklik meydana getirdi: yolculuk üç ya da dört kat daha hızlanmış oldu.

Havacılık, nicel (kemmî) bir değişiklik getirmişti: yolculuk süresi yedi ya da sekiz kat daha hızlı oldu. Uzay füzeleriyle ise, hız ölçeği bile değişiyor ve orantı olarak gezegenlerin hızı alınıyordu. Suni peykin hızı, yer yuvarlağının kendi ekseni üstündeki dönüş hızını kat kat geçiyordu. Birden, hız artık üç ya da dört, yedi ya da dokuz katıyla değil, yüz ya da binle çarpılmaya başlandı.

Havacılık alanındaki gelişmelerle insanoğlu, uzaysal bir hayat boyutu kazanmıştır. Şimdi de yeni bir işe girişiyor: Evrene yolculuk.

Uzun bir süre boyunca, haber ulaştırma hızı insanın kendi ulaşım hızıyla eş olmuştu: Mektuplar, en çok at hızıyla gidebiliyordu. Bugün ise, bir haberin yeryüzünün bir çok değişik noktalarında aynı anda öğrenilmesi olanağı sağlanmış olduğu gibi, on yıldan beri radyo ve televizyon alıcılarının hızla artması sonucunda bu iş artık geniş halk yığınlarının yararlandığı günlük bir kolaylık durumuna gelmiştir. Televizyon yayınları yoluyla görüntüler uzaklara ulaştırılabiliyor ve ayda çekilmiş fotoğraflar bile görebiliyoruz.

Enformasyon yayınlanması konusundaki bu

sistem, politik propaganda koşullarını olduğu gibi, asıl, öğretim ve kültürün yayılma koşullarını da alt üst etti.

Biyolojide, son on yıl içinde, Hipokrat'tan Claude Bernard'a kadar geçen zaman boyunca yapılmış olan buluşların toplamından daha çok buluş yapılmıştır.

Nitel (keyfî) bir değişiklik doğuran buluşlar, 1945'ten sonrakilerdir.

Yüzyılımızın başında Loeb, biyoloji biliminin uzak vadeli hedeflerinin:

— Hayatın sentezini yapmak;

— Türlerin evriminin ele alınması olduğunu düşünüyordu.

Oysa, Watson ve Crick tarafından genetik bilgi taşıyıcı «nükleotid» zinciri «désoxyribonucléique» asidin keşfinden ve Ochoa ile Kornberg tarafından da bu genetik bilgi üstünde değişiklik yapabilen sentez nükleotidlerinin polimerizasyonunun yapılmasından sonra, bugün artık bu hedefler gerçekleşme yoluna girmiş bulunuyor bile. Bir çok belirtiler gösteriyor ki bu yüzyılın son otuz yılı içinde biyolojide en az, yüzyılın başından beri fizik alanında yapılagelmiş olanlar kadar önemli keşiflerin gerçekleştirildiğini göreceğiz.

İnsanoğlu bugün, yalnız «kendi kendisinin bilinçli evrimi» değil, aynı zamanda «kendi kendisinin hâkimi, sahibi bir evrim» durumuna da gelmektedir ki bu da evrimin etkenlerinden biridir. Bugünün insanı soyaçekimin sonuçlarını değiştirebilmek ve insanoğlunun olanaklarını biyolojik yoldan yöneltebilmek yolundadır. Bu durum, bilimin kendi içinde, bir ahlâk sorunu, erekle ilgili bir sorun ortaya çıkarıyor: İnsanın geliştirilecek olan is-

tidatları hangi değer ölçüleri göz önünde tutularak yapılan bir seçimle belirlenecek?

İşte bunlar, baş göstermiş olan değişikliklerden sadece bir kaç örnektir.

Bu örnekler, keskin bir biçimde, eğitim ve öğretim sorununu, bu değişikliklerin özümlenmesi, yayılması ve insanın bu fetihlerine egemen olması sorunlarını ortaya çıkarmaktadır.

Sorunların büyüklük ve önemini belirtmek için, şu noktaları göz önünde tutmamız yeter:

— **Yeryüzünde bugün, İnsanlığın başlangıcından beri gelmiş geçmiş olanların toplamına eşit sayıda mucit-bilgin vardır.** (U.N.E.S.C.O. Bilimsel Araştırmalar bölümünden Auger'nin raporu).

— **İnsanların bilgilerinin miktarı sekiz yıldan beri bir kat artmıştır.** Bilimsel yayınlar, araştırma eserleri ve halk yayını niteliğinde olan vülgarizasyon yayınları dışta kalmak üzere, bilimsel dergiler).

— **Belli başlı bir buluşun yapılmasıyla bu buluşun uygulamalarının halk yığınlarına inmesi arasında geçen süre görülmemiş bir biçimde kısalmaktadır: Bu konuda, fotoğraf için yüz on iki yıl; telefon için elli altı yıl; transistorlar için de beş yıl geçmesi gerekmiştir.**

Bu açıklamalar, sözü edilmiş olan sorunların büyüklük ve önemini yeterince göstermeye yeter.

Felsefi bir sorun: Engels, bilimlerin tarihinde devir yaratan her büyük keşifle birlikte, materyalizmin biçim değiştirmesi gerekeceğini söylüyor. Lenin, devrimin fiziğini kafasında tecessüm ettirebilmek için dev bir çaba göstermek zorunda kalmıştı. Bugün Marksist felsefeyi, bilimlerin günümüzdeki gelişme seviyesine çıkartabilmek için, na-

sıl büyük bir çaba göstermemiz gerektiğini varın düşünün!

Politik bir sorun: Doğa üstündeki erkimizin bu baş döndürücü artışı, bir avuç insanın eline, onlara ürkütücü bir güç sağlayan bilgi ve örgüt hazineleri vermektedir. Rejimle halk yığınları arasındaki bu teknokratik kopma, araç ve olanakların bir yerde yoğunlaşması bir sınıf sorunu olan tekelci rejimlerdeki yasadır. Büsbütün başka olan koşullarda ise, bu durumun yarattığı nesnel güçlükler, ortaya gerçek bir sosyalist demokrasinin gelişmesi için çözülmesi gereken sorunlar çıkarır.

Pedagojik bir sorun: İnsanın bilgilerinin miktarı sekiz, on yıl içinde bir katı kadar artmış olduğuna göre, demek oluyor ki, çocuklara kısa bile olsa, yeni buluşlar üstünde bilgi verebilemek için son sınıfların öğretim programlarına birer bölüm eklemek artık yeterli değildir. Gerekli olan, ders programlarını yeniden düzenlemektir ve bu arada okul dışı kültür verme sorunu da yeniden düşünülmesi gereken bir sorun olarak ortaya çıkar.

★

Sosyalizmin kuruluşu, kültürün ve sanatların görülmemiş biçimde gelişmesinin koşullarını yaratmıştır.

Eğer, kültürün çalışmayla başladığı ve onunla birlikte geliştiği doğruysa, sosyal çalışma organizasyonundaki ve üretim ilişkilerindeki her değişikliğin de kültürde derin bir dönüşüm ve kültürün gelişmesine, artmasına elverişli koşullar yarattığını düşünmek yanlış olmaz.

Sosyalizmin başlıca niteliklerinden biri, kapi-

talizmden farklı olarak sosyalizmin, sınıf ilişkileri sorununu ele alış biçimi ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılması nedenleriyle, insanların tarihinde ilk olarak «sosyal çalışmanın gerçek bir plânlamasına» olanak vermesidir.

Plânlar bir kez, bazı kimselerin (üretim araçlarının sahiplerinin) özel çıkarları yüzünden hem bu kimseler tarafından yönetilmek ve hem de yine bu kimseler tarafından başarısızlığa uğratılabilmek durumundan kurtarılarak herkesin gerçek ihtiyaçları göz önünde tutularak hazırlanmaya ve uygulanmaya başladıktan sonra, insanların hayatında büyük bir kültürel ve ahlâkî değişiklik görülmeye başlar. Ve ilk olarak, insan, güdülen amaçların bilincine varır. Böylece de insan, muharrik gücü Doğa, rakip çıkarların hayvanî çarpışması değil de kültür, insan gelişmesinin, ilerlemesinin amaç ve araçları olan evrimi üstüne almış olur.

Toplumculuk, birbiri ardınca gelen sömürücü sınıfların sınırlı tasarılarını aşarak geniş bir tasarı sağlayabilir. Toplumculukla, yani« pazar ilişkileri ve devlet ilişkileri» geride bırakıldıktan sonra, artık salt beşerî ilişkiler doğabilir. İnsan dünyası ilk kez olarak, bir bütün meydana getirmiş olur.

Marx ve Engles tarafından noktadan çizgilerle gösterilmiş gelişme çizgisi, işte bu teorik çizgidir.

Sovyetler Birliği'nin ve sosyalizmi kuran ülkelerin tarihî gerçek gelişimi, bütün dünyada kültürün geleceği bakımından kesin bir sonuç doğurmuştur. Milyonlarca insanın yeni beşerî ilişkiler kurulabileceğine, kapitalizmdeki ve diğer sınıflı toplumlardaki beşerî ilişkilerden başka türlüsünün tasarlanabileceğine inancı; kısaca söylemek gere-

Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi

kirse, sosyalizm olanağı, bir çok kimseler için sosyalizm fikri hâlâ belirsiz olmakta devam etse bile, çok yaygın bir kesinlik durumuna gelmiştir.

Ama, bunun yanı sıra, sosyalizmin tarihî gerçek gelişimi, teorik yörüngesinden çok daha zengin olarak ortaya çıktı.

Özellikle, sosyal çalışmanın organizasyonu konusunda plânlama sorunları bugün, kırk ve hattâ yirmi yıl öncesine oranla son derece karmaşıktır.

Örneğin Sovyetler Birliğinde, plânlama sorunu başlangıçta, sosyalizmin teknik ve ekonomik temellerini kurmaktı.

İlkin, kapitalist ülkelere oranla kapatılması gerekli bir rötar vardı. Amaçları, metodları ve araçları bakımından plân, sanayileşmiş büyük ülkelerin gelişmesinin negatif filmi gibi, ya da boşluğa yazılmış gibiydi:

— Amaç: Savunma araçları ve tüketim gereklikleri için olanaklar yaratmak.

— Araç: Savunma gereklerini ve gelecekteki tüketim zorunluklularını karşılayabilmek için ağır endüstriye ve üretim araçlarının üretimine kesinlikle öncelik vermek.

Bu zorunlulukların gerektirdiği bir moral, bir estatik, bir pedagoji vardı: Bu amacın gerçekleşmesine yarayan her şey iyi, güzeldi.

Estetik alanda, bu dönemin en büyük eserleri, Çapayef'ten Gladkof'un «Çimento»suna, Aleksi Tolstoy'un «Istırap Yolu»ndan Fadeyef'in «Genç Muhafız»ına, Makarenko'nun «Pedagojik Şiir»inden Şolohof'un «Uyandırılmış Toprak»ına hepsi, bu aynı amacı öğen, bu amaca hizmet eden eserlerdi.

Bu devirdeki pedagoji, hem disiplin ve fedakârlık ahlâkına dayanıyor hem de Doğa bilimleri-

nin ve teknik bilgilerin kısa zamanda edinilmesine, öğrenilmesine dönük bulunyordu.

Sosyalist dünyada güçlüklerin ortaya çıkmaya başlamasının xx. Kongre'den, yani kazanılan başarıların bir bilânçosunun yapılabilmesinden sonra görülmüş olmasının hiç de paradoksal bir yanı yoktur.

Güçlükleri, Stalin'in suçlanmasının ortaya çıkardığına inanmak doğru olmaz.

Tersine, gerçek neden, bu gelişmelerdir.

Sosyalizmi kurmakta olan ülkelerde hayat seviyesinin yükselmesi, eğitimin hızla yaygınlaşması, hattâ kurumlarda ve anlayışlarda görülen ilerlemeler yeni yeni zorunluluklar doğurmuştu.

Çalışma, plânlama ve sosyal organizasyon sorunlarının yeniden ele alınmasında hareket noktası olan ana sorun, sosyalist ekonomide ticarî ilişkiler ve değer kanununun işleyişi sorunudur.

Bunu iyi anlayabilmenin metodu da sosyalist rejimin kendi ilkesinden ve içinde gerçekleştiği koşulların tümünden hareket etmektedir.

Kapitalist rejimde ticarî ilişkiler hemen hemen bütün beşerî ilişkileri yönetmektedir ve diğer kanununun körlemesine işleyişi de gelişmenin dürtücü, itici gücüdür. Sosyalist rejimde insanlar arasında ticarî ilişkilerin bazıları kaldırılmıştır ve değer kanunu da sadece ulusal muhasebenin bir âletidir.

Sosyalist rejimde şu iki aşırı terim arasında karşıtlık vardır: Bitiminde bütün beşerî ilişkilerin saydamlaşacağı dolaysız ve bir merkeze bağlı bir plânlama projesi, ve hâlâ nesnel bir biçimde değer kanununun işleyişine bağlı olan ticarî ilişkiler.

Sosyalizmin tabiatı üstündeki bu tümel incele-

meden hareket ederek, Prag üniversitesinden Profesör Sık, sosyalist rejimde ticarî ilişkilerin varlığının nedeninin, işte tam, Sosyalizmin gelişiyle olanak kazanmış olan temel sosyal işbirliği ile toplumun bütünü içinde genel toplum çıkarına henüz özdeş duruma gelmemiş ve çıkarların, birey uyarıcılarının, dürtücülerinin doğmasına yol açan çalışma ve tüketimin niteliği arasındaki çelişme olduğunu göstermiştir.

Sosyalizmin kuruluşunun bu döneminde ticarî ilişkiler ve değer kanununun işleyişi, plânlı bir sosyal işbirliğinin çerçevesi içinde bulunan grupların çıkarlarının uyuşumunu sağlar.

Ve bu yolda, iki sistematik yanlış yapılabilir:

— Ya, sosyalist toplumun her yurttaşından, şuuru ve vicdanı, manevî uyarıcı gücü ona yeterli bir komünist toplum yurttaşı gibi davranmasını beklemeye dayanan, softaca bir düşüncenin doğurduğu yanlış, ki bu durumda maddî uyarıcı güç te eski kapitalist toplumdan artakalmış bir varlık gibi kabul edilmiş olur;

— Ya da oportünist bir yanlış: Tabii ki sosyalist rejimde, çalışmayı birey henüz, en başta gelen ihtiyaç saymaz; ve dolayısıyla da çalışma konusunda ilk ve dolaysız uyarıcı, itici, emekçilerin maddî ve kültürel ihtiyaçlarını sağlayabilmek konusundaki çıkarlarıdır. Ama bu, o ihtiyaçların her zaman kendi kendilerine eşit olduğu ve tarih bakımından gelişmediği anlamına gelmez.

Güçlük, maddî uyarıcılarla manevî uyarıcılar arasındaki canlı diyalektiğin bilincine varmak ve bunları birbirinin karşısına koymamaktır: Sosyalist ahlâk ancak, bireylerin maddî çıkarlarını ve kolektif çalışmayı, emeğe göre ve sosyalist ticarî iliş-

kilere göre, sürekli olarak sosyal çıkarlara doğru yöneltilerek gelişir.

Tarihsel deney, bu yapılışın «moddellerinin» çoğulluğu zorunluluğunu böyle ortaya koymuştur. Gözümüzde sosyal devrimin ilk ve zorunlu koşulu olan üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılması, insanın her yabancılaşmasının ortadan kalkmasına yetmez. Tarihsel deney göstermiştir ki kolektif mülkiyetin jestiyonunda (başkası adına çekip çevirme, yönetme), bazı tarihsel koşullarda ve özellikle bu yapının ilk kuruluş döneminde kaçınılmaz biçimde gerekli, zorunlu olsa bile, merkezden yönetilen bir plânlama sitemi, devlet ve hattâ parti anlayışında teknokratik, bürokratik deformasyonlar ortaya çıkarabilir. Ve dolayısıyla da gerek bir sosyal sınıftan yönetici partiye, gerekse bu partiden ve devletten yöneticinin kişiliğine kadar giden deformasyonlar olur. Öte yandan, üretim araçlarının kolektif mülkiyeti üstüne kurulu bir rejimde, değer kanununun ve ticarî ilişkilerin önemle ve pek büyük çapta hesaba katılması konusundaki geçici zorunluluk ve «otojestiyon» sistemi, sürekli bir demokrasi kurulmasına izin verirse de bir başka engelle, aşağının inisyatifi ile ulusal planlamanın teknik gerekliklerinin sürtüşmesi tehlikesiyle karşılaşır.

Her halkın kendine özgü koşullara göre uygulanan «model» hangisi olursa olsun, bu zorunluluk ve gereklikler arasında her zaman bir gerilim, gerginlik vardır.

Bu alanda, ne grup çıkarlarının anarşik biçimde karşı karşıya gelmesine yol açacak olan kendiliğindenliğe (spontanéité) ne de emekçilerin tümünün ihtiyaçlarını ve özel eğilimlerini zevklerini

tepeden belirleyen «dogmatik iddiaya» güvenilebilir.

Birinci durumda prespektif, beklenen umut gözden yitirilmiş olur; ikinci durumda da realite.

Üretici gruplarının kendine özgü ayrı ayrı çıkarlarıyla toplumun genel çıkarları ancak, bu üreticilerin çıkarları onların ürettiklerini tüketen diğer emekçilerin çıkarlarıyla karşılaştırıldığı zaman harmoniye, uyuşuma sokulabilir. Bu da yalnız, ticarî ilişkilerin, değer kanunun, fiyatların aracılığıyla yapılabilir.

Bu, kapitalizmin ilkelerine geri dönmek anlamına mı gelmektedir?

Hiç bir zaman.

İlkin sosyalist rejiminde değer kanunun işleyişi, uygulama alanında sınırlıdır:

— Örneğin toprak, işin temeli bakımından, tecim olarak piyasa dolanımından çekilmiştir. Ama bunun yanı sıra da yine, toprağın kalitesi, iklim, v.b. gibi etkenlerin belirlediği bir çeşit, «differansiyel rant» benzeri yine de vardır. Örneğin, Ermenistan ve Gürcistan'ın zengin kolhozlarında hayat seviyesi Sibirya kolhozlarındakinden çok başkadır:

— Emek, ya da daha doğrusu işgücü, meta olmaktan çıkmıştır ama çeşitli işçi kategorilerinin ücretleri işin niteliği ve niceliğine göre, emeğin karşılığı hiç de azımsanamayacak değişiklikler göstermektedir.

Plânlamanın ilkesi, sosyalist rejimle kapitalist rejimde birbirinden çok değişiktir.

Kapitalist rejimde, ekonominin istenildiği gibi yönetiminin olanağı yoktur. Olsa olsa, bazı müdahaleler ekonomiyi, o da tek bir amaca doğru değil de yatırımları yönelten büyük kapitalist grupları-

nın birbirinden ayrı çıkarları olduğuna göre, başka başka amaçlara götürebilir. Böylece, gerçekleştirilen «plân» da aralarında antagonizma bulunan bir güçler oranının muhassalası olur. Sosyalist rejimde plânlama, birbirine rakip kazanç iştahlarının dengesinden değil de toplumun bütününün genel ihtiyaçları göz önünde tutularak hazırlandığı için, bu çeşitten yırtılmalara, parçalanmalara uğramaz.

Bu plânlama, sosyalizm bir kez geniş halk yığınlarının ilk ve başta gelen ihtiyaçlarını gidermeye, karşılamaya başladıktan sonra gitgide daha güçleşir. Çünkü o zaman artık plân, bir takım ivediliklerin, beklemeye dayanmayan gerekliklerin etkisiyle önceden ve kesik çizgilerle hazırlanmaz. Her yurttaşa yılda üç çift ayakkabı sağlanabileceği bir kez belli olunca, hedef artık yılda altı ya da on iki çift ayakkabı sağlamak olamaz.

Gayeler sorununun ardından ve onunla birlikte de kalite, oran, denge ve seçme sorunları kendini gösterir.

Stalin'in anladığı anlamda bir, «âhenk içinde gelişmenin nesnel yasası»na inanmak saflığını artık göstermemek gerektir.

Aynı zamanda hem halk yığınlarının gerçek, yaşanan ihtiyaçlarına, hem de «rantabilite» sorunlarına daha çok vermeye götüren ekonomik olanakları hesaba katmalıdır. Ve bu durum hiç bir zaman, kapitalist kazanç normlarına dönüldüğü anlamına gelmez; zira sosyalist rejimde, artık - değeri özel kişi olarak cebine atmak kuralı yoktur.

İşyerlerinin rantabilitesini hesaba katmak, sosyalist rejimde, sosyalistçe birikimin artışını sağlamak ve (savunma, yardım elini uzatma, eğitim v.b gibi) prodüktif olmayan giderleri karşılamaktır.

Yine burada da ticarî ilişkiler ve değer kanununun işleyişi, bu rantabilitenin belirtilmesini, sosyal bakımdan gerekli iş zamanının ölçülmesini, bireyselle sosyal olan arasındaki çelişkilerin aşılmasını, kısa vâde ile uzun vâdenin ve maddî itici, uyarıcı güçle manevî olanının belirlenmesini sağlar.

Demek oluyor ki ekonomik sorunlar ve özellikle plânlama sorunları, artık ilk beş yıllık plânlar dönemindeki gibi ortaya çıkmamaktadır: Bu sorunlar, gerek hedeflerin belirtilmesi, gerekse jestiyon ve ahenk bakımından çok daha karmaşık bir duruma gelmiş bulunuyor.

Altyapılardaki bu değişiklik, üstyapıların da dönüşümünü gerektirir.

Örneğin, ticarî ilişkileri uzun bir süre için hesaba katmak konusundaki nesnel zorunluluk, halk yığınlarının ekonomik plânlara olduğu gibi politik kararlara ve ekonomik, politik işlerin jestiyonuna da daha büyük payda katılmasını içerir ve gerektirir. Bu konuda değişiklikler getirecek olan yeni bir sovyet anayasası hazırlanmaktadır.

Ve bu durum, ortaya yeni sorunlar çıkarıyor:

— **Felsefe**, hümanizm ve yabancılaşma sorunlarının çok büyük bir önem kazanmakta olması, raslantı değildir. Bu ilgi, aracı amaç olarak ele almaya varan (gerek plânlama ve jestiyon konularındaki sistem, gerekse devletin biçimi partinin yapısı, örgüsü konusunda) bütün pozitivizm ve bilimcilik (scientisme) eğilimlerine son vermek tasasından gelmektedir.

— **Beşerî bilimler alanında**, marksist sosyoloji, sosyalist realitenin nesnel yasalarına gitgide daha somut biçimde bağlanmak gerekliği, zorunlu-

ğu ortaya çıktığı oranda gelişmekte, ilerlemektedir.

— **Ekonomi politikte,** plânlamanın yeni gereklikleri, bir zamanlar «burjuva işi» sayılan ekonometri ve sibernetik konusundaki araştırmalara önem vesibernetik konusundaki araştırmalara önem verilmesi ve bu konuda çalışmalara girişilmesi sonucunu doğurmuştur.

— **Ahlâk konusunda,** disiplin ve fedakârlık değerlerinin yanı sıra, zorunlu olarak, inisyatif sahibi olmak ve yaratıcı olmak konuları da önem kazanmıştır.

— **Estetik konusunda,** bugün artık, sosyalist realizmle eleştirmeci realizmi iki kutup gibi karşı karşıya koymanın olanağı yoktur. Zira bu karşıtlık, sanki sosyalizm tümüyle gerçekleştirilmiş de bireyle toplum arasında hiç bir temel uzlaşmazlık kalmamış gibi safça bir inançtan geliyordu. Artık eleştirmeli olmayan bir sosyalist realizm, gerçeksizlik (irrealizm) ve tatlı masallar içinde söner gider.

Bu büyük değişikliklerin bilincine ermemiz, bizi bazı yanlışlara düşmekten koruyor:

1. Sosyalizmin ekonomik ve sosyal koşulları gerçekleştirilmiş olunca, üstyapının da kaçınılmaz biçimde, buna bağlı olarak değişeceği ve insanın, otomatik olarak, sanki sadece içinde yaşadığı koşulların ürünü ya da muhassalasıymış gibi dönüşüme uğrayacağı yolundaki yanlış.

2. Kültürün sadece, bir ekonomik plânı ya da politik bir tasarıyı gerçekleştirmek için araç olduğunu düşünmeye dayanan yanlış.

3. Bilim ve tekniğin, ortaya koydukları bütün sorunları çözebileceklerini sanmaya ve kültürün hü-

manist yanını, yani amaçları araştırma ânını önemsememeye dayanan yanlış.

★

Sorunların durumunu ve konumunu bile değiştiren üçüncü büyük tarihî olay da sömürgelerin özgürlüklerine kavuşması olayıdır: Yirmi yıldan kısa bir süre içinde iki kıta, Asya ve Afrika.

Bu yeni olayın tarihsel temel anlatımı, Batı'nın - yani Avrupa ve Kuzey Amerika - artık tarihsel girişimin yegâne merkezi, yegâne değer, uygarlık, kültür yaratıcısı olmamasıdır.

Asya ve Karaderililer Afrikası halkları bizimki kadar etkin bir teknoloji yaratmamış oldukların-dan, kendi özgün gelişmelerinde sömürgecilik tarafından durdurulmuş ve öz tarihlerinden yoksun kılınmış olan halkların yaratmış oldukları değerlerin araştırılması ve tanınması, çağımız hümanizmi için hiç de daha az zararlı, yok edici olamaz.

Bütün geçmişin kültürünün mirasçısı olmak isteyen Marksizm, bu kültürü, klâsik Alman felsefesinin, İngiliz ekonomi politiğinin, Fransız sosyalizminin, Grek rasyonalizminin ve Rönesanstan doğmuş olan teknisizmin kesinlikle ve sımsıkı Batılı geleneklerinin sınırlarına indirgeyemez.

Bunu yapmış olsaydı, Marksizm sadece ve yalnız Batılı olurdu ve bu durumda da İnsanın bazı boyutları Marksizmin dışında kalacaktı.

Her halkın kültüründe kök tutmak, Marksizmin evrensel (âlemşumul) ve genel eğilimi, özelliğidir. Müslüman kültürüne sahip bir Cezayirli, bilimsel sosyalizme, Hegel, Ricardo ya da Saint - Simon'dan başka yollardan geçebilir. Zira o, utopyacı sos-

yalizmini Kormatlat hareketiyle, rasyonalist ve diyalektik geleneğini İbn Rüşt'le, tarihî materyalizmin başlangıcını İbn Haldun'la edinmiştir. Bilimsel sosyalizmi işte bu geleneklerin üstüne aşılayabilir. Tabii ki bu durum, bizim kültürümüzü özümlemeyeceği, bu kültürden yararlanmayacağı anlamına gelmez; tıpkı bizim de onun kültürünü benimsememiz, onun kültüründen yararlanmamız gerektiği gibi...

Karaderililer Afrikasında, Materyalizm konusunda çekimser davranışlar ve Marksist partiler kurmak konusundaki tereddütler ile Asya'da görülen düşünce ve görüş ayrılıkları, ortaya temel nitelikte sorunlar çıkaran tarihsel olaylardır.

Tabii ki söz konusu olan hiç bir zaman, rasyonalist ve teknik geleneği, rasyonel olmayan yararına inkâr etmek ya da bir yana bırakmak değil, bütün bu kazançlarla zenginleşen bir rasyonalizmin içine bütün hayat güçlerini de koyarak ve hayata karşı takınılmış diğer tavırların da bilinmesiyle, kendi öz geleneğimizin dogmalaşmasını önlemek üzere, gerekli eleştirisel mesafeyi almaktır.

Ve yine tabii ki söz konusu olan hiç bir zaman, ulusları ya da hakları geçmişlerinin içinde dondurmaya götüren bir takım tersine çevrilmiş ırkçılıkları hoşgörüyle karşılamak da değildir.

Amaç, doğrudan doğruya, insan aklının edinilmiş bilgilerinden hiç bir şey yitirmeksizin, buna karşılık da yeni yeni kültürel alanlara açılan sağlam, gerçekliği kesin biçimde evrensel bir hümanizmanın kurulması, hazırlanmasıdır.

Marksizm, kendi öz tabiatı gereği, bu evrenselliğe yeterlidir ve sömürgecilik altında iken ulusal kurtuluş savaşlarını vererek özgürlüklerine kavuş-

muş ülkelerin bu zengin deneyleri; ayrıca bu ülkelerin her birinin kendine özgü yollardan sosyalizmi kurmaları da Marksizme pek büyük bir zenginlik kazandıracaktır.

Marksizm, «taşralı» olmak tehdidi altında kalacağı için, monologla değil, sadece ve yalnız, insanoğlunun bütün yaratmış olduklarıyla kuracağı bir diyalog yoluyla gelişebilir.

Sömürgelerin özgürlüğüne kavuşmaları olayı, bu ülkelerin kendi öz tarihlerine yeniden sahip çıkmalarını, sağlayarak yepyeni sorunlar getirmiştir. Bu sorunlar, bizi insan dünyasının daha geniş çapta açınsanmasının (istikşafının) bir patlamaya yol açarak ortadan sildiği eski şemaların ve basitleştirmelerin ötesinde, Marksizmin yaşayan ruhunu yeniden bulmaya götürüyor.

★

Yüzyılımızın bu üç «büyük olayı» üstünde düşünmek bizi aynı sonuca, vargıya ulaştırıyor.

Bilimlerin ve tekniklerin gelişmesi, gerek realitenin ilk unsurlarını, gerekse bilginin baş ilkelerini kesinlikle ve değişmez bir biçimde tuttuğumuz iddialarını, karşı konamayacak bir biçimde gerçeksiz kılmıştır. Bachelard'ın da belirtmiş olduğu gibi, bu günün bilgi yöntemi karteziyen (Descartes'çi) değildir ve her alanda, sezginin yerine diyalektiği koyar.

Sosyalizmin kıtalar ölçüsünde ve başka başka coğrafî, tarihî koşullarda gelişmesi de yine, tıpkı uzun yıllar boyunca verimli olması önlenmiş ve ürünleri inkâr edilmiş olan yaratıcı insan gücünün sömürgecilik boyunduruğundan sonraki döneminde

bizi, o güne kadar yalnız ve sadece Batı'nın sayılan bir hümanizmin ufuklarını genişletmek zorunda bırakması gibi, bir «modellerin çoğulluğu» kavramıyla karşı karşıya getirmektedir.

xx. yüzyılın sorunları hangi açıdan alınırsa alınsın, dogmatizmin savunulur yanı kalmamıştır.

Demek oluyor ki işe, dogmatizmin tabiatı üstünde düşünmekle başlamamız gerekir.

II

DOGMATİZMDEN XX. YÜZYILIN DÜŞÜNCESİNE

Dünyanın görülmemiş değişimi ve bu değişimin üç karakteristik olgusu karşısında felsefede duyulan şaşkınlık büyüktür.

Son yirmi yıl boyunca hiç bir filozof, Leonardo da Vinci'den Giordano Bruno ve Descartes'a, XVIII. yüzyıl Ansiklopedisi'nden bundan 1 yüzyıl öncesinde Marx'a ve yarım yüzyıl önce Lenin'e varana dek yapılmış olduğu gibi, Renaissance'ın büyük sentezlerine benzer biçimde, bu yeni realiteleri zaptetmeyi başaramamış, bir genel görüşe varamamıştır.

Felsefenin bu genel şaşkınlığı, çaresizliği içinde, niçin Marksizm, tarihin ve yaşayışımızın çağımızın karşısına çıkardığı sorunlara cevap verebilir?

Çünkü Marksizmle, felsefe ilk olarak, nesnelerin, insanların ve tarihlerinin, hikâyelerini üstünde süzülmek iddiasında değildir. Marksizmle, felsefenin iddiası, eylemin bilincine ermek ve eylemin muharrik gücü olmak biçimine gelmiştir; ve insanoğlu, yine Maksizmin iddiasına göre, işten bu güçle hem kendi kendisini dönüştürür, hem de böylece kendi tarihini kendisi yaratmış, meydana getirmiş olur.

Materyalizm, bilim tarafından tartışma konusu yapılmayacak bir kazanç, edinilmiş bir hak sağlamıştır. Bu kazanç tartışma konusu edilemez, çünkü kendi varlık olanağının koşuludur. Bunun yanı sıra da Materyalizm, olmuş, bitmiş, tamamlanmış; yani kısa sürede, sürekli dönüşüm durumunda olan bir realiteyle çelişmeye düşecek olan bir sistem kurduğu iddiasını taşımaz. Çünkü sistem her zaman, bitmiş ve tamamlanmış tek şey olan geçmişin imajıdır.

Marksist felsefe, eylemi düşünceye saydam kılmak ve onu aşarken devindirmek, yükseltmek çabasıdır.

Özlemi, isteği, nesnelerin hareketiyle onları değişimden geçiren insan eylemini bir tek şey durumuna getirmek olduğu için materyalisttir ve diyalektiktir.

Marksizmin bütün diğer felsefelere «prensipten», ilkeden üstünlüğü işte buradadır.

Prensipten, ilkeden, kaynaktan üstünlük: Çünkü Marksizm, yüzyılımızın gerekliğini duyduğu sentezi getirebilir. Ama bunu henüz yapmış değildir.

Marksizm, tarihteki Renaissance'ınkilerden ölçülmeyecek kadar eksiksiz, iyi bir kültür rönesansının ekonomik ve sosyal koşullarını getirmeyi başardı. Ama ne varki bir kültür, kendi varlığına olanak sağlamış ekonomik ve sosyal koşulların basit bir muhassalası değildir. Bu kültürü, Marksistlerin başarılarıyla ortaya çıkmış olan yeni ihtiyaçlar ve umutların yüksekliğine ulaştırabilmek için yeni çabalar gereklidir.

Bu prensip üstünlüğünün ispatını yapmak Marksistlerin görevi, ödevidir. Marksistlerin felsefî, tarihsel, manevî, artistik bilinçlerini her an,

bizzat kendilerinin yaratmış oldukları koşulların seviyesine çıkararak bu prensip üstünlüğünün fiilî doğruluğunu ve pratik realitesini tarihin her ânında ispatlamaları gerekir. Engels'in «Ludwig Feuerbach»ta en açık ve seçik biçimde belirttiği de işte budur: **«Materyalizm, bilimler tarihinde devir yaratan her büyük keşifle birlikte yeni bir biçim almalıdır».**

Oysa, Engels'ten beri «bilimler tarihinde devir yaratan büyük keşifler» pek çoktur: Yüzyılın başında, Quanta fiziği ve Relativite (İzâfiyet); yüzyılın ortasında sibernetik; biyolojide, nükleotidlerin sentezinin yapılması, yönetimle değişikliğe uğratılması. Bunlar sadece, doğa bilimleri alanından aldığımız örneklerdir.

Marksistler, Engels'in düşüncesini gerçekleştirmiş midir?

Bir kez, o da 1908'de Lenin'in «Materyalizm ve Ampiriyokritisizm»i ile ve örnek bir biçimde gerçekleştirdiler. Lenin, çağdaş fiziğin temel kitaplarını elden geçirmek için üç yılını verdi: İngiliz fiziğinde Maxwell'in, Rücker'in, Ward'ın, Pearson'un çalışmaları; Alman fiziğinde Ernst Mach'ın, Herts'in, Boltzman'ın çalışmaları (ve bu arada da Cohen'in, von Hartmann'ın felsefî yorumlamalarını saymıyoruz); Fransız fiziğinde Henri Poincaré'nin, Becquerel'in, Langevin'in çalışmalarıyla Duhem'in, Le Roy'nın yorumları, açıklamaları ve ayrıca da bazı revizyonist Rusların teorik araştırmaları (spekülasyonları).

Bugün bu konu üzerinde bir bibliyoğrafya yapmak gerekseydi, görülürdü ki temel nitelikteki hiç bir kitap Lenin'in elden geçirdiği kitapların dışında kalmamıştır. Ve bu bilimsel temelden hareket

ederek materyalizmin, fiziğin o safhasına tekamül eden «yeni biçiminin» ne olabileceğini gösterdi. Böylece de kökünden, temelinden yeni bir teorik fikri ortaya koymuş oluyordu: Maddenin tükenmezliği. **«Elektron atom kadar tükenmezdir.»** Bu tezde son derece önemli felsefî vargılar vardır ve bunların en önemlisi de bize maddenin şu ya da bu gelişme ânında bilimin ondan kurduğu imajla maddenin kendisini karıştırmayı yasaklayanıdır. Lenin'in çalışmasının en verimli vargısı ve felsefede de dogmatizmle mücadele konusunda en büyük katkısı hiç şüphe yok ki budur.

Marksizm, prekritik (Kritisizm öncesi), dogmatik (nassî) bir felsefe değildir.

Tarihsel bakımdan, felsefede, dogmatizm, bunu tarih dışı bir perspektif içinde yapmış olmasına rağmen, bu söze Kant'ın vermeye başladığı anlamda **«kritik»** sözünün karşıtıdır. Sadeleştirmek için şöyle anlatalım: Felsefede «kritik» görüş, realite üstüne her söylediğimizi söyleyen biziz düşüncesidir. Dogmatizm ise tersine, nesnelerin içine yerleşmiş olmak zannı ya da iddiasıyla bunlar üstünde saltık gerçeği söylemektir. En tipik dogmatizm örneği, dinsel dogmatizmdir: yani, dogmalar biçimin de, tanrı ilhamı ve saltık, kesin gerçeği bildirmek. Bu sözleri söylemiş olanın insanlar değil de doğrudan doğruya tanrı olduğu kesinlemesi.

Ayrıca başka dogmatizm biçimleri de vardır: Hattâ, xvııı. yüzyıl Fransız Materyalistlerininki gibi, maddeyi Descartes'ın Mekanist görüşlerinden hareketle kesinlikle tanımlayarak bu andan sonra da nesnelerin içine yerleşmiş oldukları gerekçesiyle

bize saltık gerçeği söyleyebileceklerini öne süren Materyalist dogmatizm örneklerine bile rastlıyoruz.

Marksist Materyalizm ise, ilkesinden anti - dogmatiktir.

Marx, «Feuerbach Üstüne Tezler»inden başlayarak, kendisinden önceki bütün materyalizm biçimlerinin başlıca yanlışını ortaya koymuştur: İnsanın nesneleri tanımak için, onların şemalarını tasarlayarak kafasında tecessüm ettirmeye ve varsayımlarla idrak etmeye çalıştığı, ve sonra da bu modelleri, şemaları, varsayımları pratikle gerçeklediği sıradaki eylemi, yani bilginin «aktif ânı»nı görmemiş olmak. Bilgi, bir «modeller» kurma işidir ve bu modellerin tek değer kriteri de pratik'tir.

Kant, Fichte ve Hegel tarafından üzerinde durularak işlenmiş olan bu «aktif ân»a Marx, Engels ve Lenin çok büyük bir önem vermişlerdir. Bundan dolayı da Marksist felsefenin temel felsefî kaynağının doğrudan doğruya Alman İdealizmi olduğunu bildiriyorlardı. Yeniden belirteyim. Alman İdealizmi, zira Alman felsefesinde elbet Feuerbach da vardır ama temel kaynak olarak adı verilen kimse o değildir. Engels, «Ludwig Feuerbach»ında bir kaç kez, Feuerbach'ın Hegel'den **«çok fakir»** olduğunu tekrarlar. 1874'te «Köylülerin Savaşı»nın önsözünde de şöyle demektedir: **«Daha önceden Alman felsefesi ve özellikle de Hegel'in felsefesi olmamış olsaydı, bilimsel sosyalizm hiç bir zaman kurulmazdı».** 1891'de de yine: **«Biz Alman sosyalistleri, kaynağımızı yalnız Saint - Simon, Fourier ve Owen'den değil Kant, Fichte ve Hegel'den de aldığımız için onur duyarız»,** diyordu.

Marksizmin bütün dogmatik yorumları Kant'ın, Fichte'in, Hegel'in değerlerinin küçültülmesiyle

ve Feuerbach, Diderot ya da Spinoza'ya bir dönüşle başlar.

Alman idealizminin bu mirasının tanınması hiç bir zaman, Marx'ın düşüncesinin Materyalist olmuş olmasının değerini küçük görmeyi içermez. Sadece, Materyalizmin Marksizm öncesi bütün dogmatik, nazariyede kalan (spekülatif) kalıplarıyla biçimleriyle herhangi bir karıştırmayı önler.

Zaten Marksizm de, spekülâtif ve dogmatik bir, «bilimlerin üstünde süzülüp duran» ve değişkenlik etkilerinin altında felsefe olmadığı içindir ki bilim olabilmiştir.

Marksist meteryalizm, alçak gönüllülüğe, iddiasızlığa bir çağrıdır. Dünyanın benim dışımda ve bensiz var olduğunu söylerken, varolmak için bana ihtiyacı olmadığını bildirirken, ama bunun yanı sıra da bu dünyayı, tarihin her devrinde bilimin ondan kurmuş olduğu şöyle ya da böyle karmaşık «model»le hiç bir zaman karıştırmayarak, Diyalektik Materyalizm, hakikatın tükenmez olduğunun, bizim hakikat bilgimize indirgenemez olduğunun ve her bilimsel görüşün de daha zengin, etkili, gerçek oluncaya kadar süren geçici bir kuruluş olduğunun bilincindedir.

Nesneler üstünde söylediklerimin bir tanrı değil bir insan tarafından söylenmiş olduğunu hiç bir zaman unutmadığıma göre eleştirili bir felsefe olan Marksist materyalizm bize, materyalizm olarak, Hegel'in yapmış olduğu gibi her zaman yaklaştırma modellerle edinilen kavramsal dünya görüşü kopyasını aslıyla karıştırmak olan İdealist yanılsamayı yasaklar. Bu İdealist yanılsama dayanıklı, direngendir: Bachelard, bilimsel her olgunun bir kavram demeti olduğunu söylüyordu ki

bu doğrudur. Ama, tersinin doğru olmadığını da unutmayarak. Nesnel realiteyi, mantıkî ya da âhenkli tutarlılık yasalarına göre düzenlenmiş kavram demetleriyle yeniden kuramam. Realite, ne Descartes'in düşünmüş olduğu gibi matematiğin ulaştırdığı bir yer, ne de Leibniz'in öne sürmüş olduğu gibi estetiğin vardırdığı bir yerdir.

Bilginin materyalist anı, Marx ve Lenin'e pratikin kriterinin; bize son yargıda, kurduğumuz kavramsal yapının nesnel bir realiteye tekabül ettiğinin garantisini veren yegâne doğrulamanın, yani varsayımlarımızın, modellerimizin deneysel doğrulamasının nüfusu altındadır.

Bu diyalektik materyalizm, materyalizmin daha önceki bütün biçimlerinden, özellikle de nispî gerçeklerle saltık gerçekler arasındaki ilişkileri hesaba katması dolayısıyla ayrılır.

Bir Marksist için her gerçek, aynı zamanda hem nispî gerçek hem de saltık gerçektir.

Ortaya çıkışı bunu sağlayan fenomenlerin sonucu olan her bilimsel teori, nispî bir gerçektir: Şöyle ki, er ya da geç, daha geniş ve alanı daha ötelere giden, sonunda da bu teoriyi, ondan çok daha engin bir teorinin içindeki durumlardan birine indirgeyecek olan başka bir teori tarafından aşılacaktır. Bu bilimsel teori aynı zamanda da saltık bir gerçektir: Şöyle ki, onu aşacak olan teori kaçınılmaz bir biçimde, bu birinci teorinin ortaya koyduğu ve kendisinin, yani ikinci teorinin ortaya çıkmasına vesile veren bütün olguları, bilinmiş olayları ve keşfedilmiş yasaları kapsamına alacaktır.

Bu relativite (bağıntılılık), Lenin'in «Materyalizm ve Ampiriyokritisizm» de belirtmiş olduğu gibi, bizi hiç bir zaman relativizme götürmez. Zi-

ra, her bilimsel keşif ve onu açıklayan, ortaya koyan her teori bilimin kesinlikle malı olmuştur ve bize, hem de her zaman için, tabiatı kendimize yararlı olarak kullanabilmek bakımından fiilî erk, güç sağladığı için de artık söz konusu, tartışma konusu edilemez ve dolayısıyla da bilimin realitesinin, hiç değilse yaklaştırma bir aksini verir.

Nispî gerçekle saltık gerçek arasındaki bu ilişki diyalektiği ön plânda bir yer tutar. Zira, bilimsel sosyalizm konusunda yanlış (ve kaderci) bir görüşe sahip olmamak için bir bilimsel gerçeğin ne olduğu üstünde açık, aydınlık bir fikre sahip olmak; ayrıca da septisizme ve eklektizme düşmekten ancak Kartezyenlerin gerçekle yanlışı karşı karşıya koydukları biçimde ideolojiyle bilimi karşı karşıya koyarak dogmatik bir rasyonalizme sığınmakla kurtulunabileceğini sanmamak gerekir. Kavramların içine kesin olarak yerleşilebileceğini; değişmez ve kesin, yetkin baş ilkelerin elde bulundurabileceğini, ondan sonra da artık kavramdan kavrama ilerlenebileceğini düşünmek, kendini bilimlerin hakikî ilerleme yolunun dışına koymaktır.

Bilim tarafından kazanılmış, elde edilmiş ve tartışma konusu edilmeyecek bir salt gerçek çekirdeği vardır. Ama bu salt gerçek çekirdeği (yani elimizde bulunan ve yararlandığımız hakiki güçlerin tümü ve bizim yapmış olduğumuz bilimsel modeller ile realite arasındaki bu gücün içerdiği benzerlik),

1. hiç bir zaman, tamamlanmış, bitmiş değildir,

2. sürekli olarak yeniden gözden geçirilebilir, düzeltilebilir ve sürekli olarak, nispî modellerin, kavramların içinde mevcuttur.

Bilimsel sosyalizm, adının da belirttiği gibi, biliminkiyle aynı cinsten, çeşitten gerçeğin isteklisidir. Çünkü bilimsel sosyalizm bir bilimdir ve bütün bilimler gibi,

1. İçinde bir saltık gerçek çekirdeği vardır. Şöyle ki, bizim, incelediği fenomenler, tarihin fenomenleri üstünde bilgi edinmemizi sağlar ve bu yetenek de teori ile teorisi olduğu realite seviyesi arasında bir eşbiçimlik (izomorfi) içerir.

2. Bu gerçek çekirdeği, sürekli bir gelişme, büyüme içindedir.

3. Bu büyüme, mekanik toplama yoluyla değil, kavramların her menzilde yeni bir toplam reorganizasyonunu gerektiren organik bir gelişmeyle olur.

Marksizme, (aynı zamanda hem nispî hem de saltık olacak) bir «salt olarak saltık gerçek» imtiyazı, bilimsel ilerlemenin dışında kalmak ayrıcalığı tanımak, Marksizmin bilim niteliğini kaldırarak ona bir dogmanın değişmezliğini vermek olur. Çünkü, teolojik dogmatizmin kendine özgü yanı ,saltık gerçekle nispî gerçeğin diyalektiğinin önlenmesidir. Marksizm, aynı zamanda hem bilim iddiasında bulunurken hem de, ancak saltık olabilecek bir gerçek, metafiziğin ve teolojinin (yanıltıcı, aldatıcı) iddiasını taşıyamaz.

Bu fikri daha iyi anlatabilmek için basit bir örnek alalım: Materyalist teorinin bilgide yansı, akis örneği.

Lucrèce, bunu ilkel bir biçimde ortaya koyuyordu: Obje tarafından madde parçacıkları, atomlar çıkarılır. Bunların bizi meydana getiren atom yığışımı üstündeki izleri, bizde, bu nesnelerin yansısını meydana getirerek bilginin doğmasına yol açar. Bu «model», safça olmakla birlikte, içinde bir

saltık gerçek vardır: Yansıyan obje olmazsa yansıma da olmaz. Bu, materyalizmin temellerinden biridir. İngiliz Ampirizminden çıkmış materyalizm, ya da xvııı. yüzyıl Fransız materyalizmi için de aynı şey söylenebilir.

Bununla birlikte, bu nispî bir gerçektir. Zira, Marx'ın diyalektik materyalizmi, Alman idealist geleneğinin zengin katkısını «bilginin aktif yanına» birleştirerek, yansı'nın başlangıçta olmadığını ortaya koyar: Bu yansıma, art arda yaklaştırmalarla, aktif bir insan tarafından kurulmuş ve pratik tarafından gerçeklenen ya da bozulan, sakatlanan varsayımlarla meydana gelir. Ne var ki bu daha zengin anlayış, önceki materyalizmin saltık gerçek çekirdeğini muhafaza eder ve verimlendirir: Nesnenin bilinç üzerindeki önceliği; kesinlikle edinilmiş, çünkü kendi olanağının, durumunun koşuludur ve bundan dolayı da bilim tarafından tartışma konusu yapılamaz.

Demek oluyor ki bilginin; «tabiatı gereği» bir «yansı» (akis) olduğu doğru kalmaktadır. Şu anlamda ki yansı, bizim eserimiz olmayan ve aynı zamanda da «metodu» bakımından bir «yapı» olan bir realitenin bilinmesi, bilgisidir.

«Model» kavramı, Marksist bilgi teorisinin iki temel anı'nı muhafaza etmeyi sağlar: Bize realitenin kavramsal yeniden inşa'ını, inşası ile karıştıran idealist, hegelci yanılsamayı yasaklayarak «yansı» nın materyalist anını verir ve ikinci olarak da «aktif an»ı verir ki bunu da, bize muvakkat modeli, saltık ve olmuş, bitmiş bir gerçekle karıştıran dogmatik yanılsamayı yasaklayarak yapar.

★

Bilimler üstündeki felsefî tartışmalarda, çeyrek yüzyıl boyunca yapılmış bütün yanlışlar, bu nispî gerçek ve saltık gerçek diyalektiğinin, gerek materyalizm anlayışı gerekse diyalektik ya da tarihsel materyalizm konularında, dogmatik bir tanınmaması yüzünden ileri gelmiştir.

Örneğin, materyalizmin, tarihinin belli bir anında, bilimin maddeye vermiş olduğu şu ya da bu imajın değişikliklerine uyarak aldığı biçim saltık ve kesin sayılırsa, bilim bu imajı değiştirdiği anda şu iki yanlışa düşülebilir: Ya, Lenin'in «Materyalizm ve Ampiriyokritisizm» de yetkin bir biçimde anlattığı gibi, yeni imaj eskisine uymadığı için «maddenin yok olmasından» söz edilerek materyalizmin kendisi tartışma konusu yapılır; ya da bir fizik teorisi veya bir kimya teorisi, maddenin bu teoriler dolayısıyla ortaya çıkan yeni imajı eskisine uymadığı için veya determinizm nedeniyle reddedilmiş olur.

Aynı yanlışa diyalektikle de düşülebilir: Rasyonalitenin (akliliğin), aslında her belli dönemde ve her zaman geçici olan yeni buluş ve başarıları birer saltık ve kesin gerçek; yani geçmişin zaferlerinin bilançosu olarak saltık gerçek, gelecek zaferlere bir açılış olarak da nispî gerçek sayılırsa ve bilimsel bir teorinin doğruluk ya da yanlışlığına, diyalektiğin o zamana kadar bilinmekte olan yasalarına uygunluğu ya da uymazlığı göz önünde tutularak karar vermek iddiasında bulunulursa, bugüne kadar özellikle biyoloji alanında görülmüş olduğu gibi, böyle anlaşılan bir Marksizm, kurtarıcı ve doğuran rolünü oynayamadığı gibi araştırmalar için de bir fren olur.

Yine aynı yanlışa tarihsel materyalizmle de dü-

şülebilir: Tarihsel gelişmenin, Batı toplumlarının gelişmelerinin deneyi göz önünde tutularak yapılmış şemasının gösterdiği beş dönemi saltık, kesin, tamamlanmış gerçek sayılırsa ve ne pahasına olursa olsun bu şemanın içine, örneğin Afrika ya da Asya toplumlarının gelişmeleri de katılmak istenirse, o zaman, bilimsel yöntemlerden ayrılınarak spekülatif ve dogmatik bir tarih felsefesine gelinmiş olur ve bu durumda da zaten, bu sorunu **«Asya tipi üretim biçimi»** konusunda ortaya atmış olan Marx'ın düşüncesi bile sakatlanmış demektir. Marx ve Engels daha önceden, bu beş dönemle ilgili olarak şöyle yazıyorlardı: **«Kendi kendinde alınmış, gerçek tarihten koparılmış bu soyutlamaların kesinlikle hiç bir değeri yoktur. Olsa olsa, tarihsel malzemeyi daha kolayca tasnif etmeye yararlar; ama hiç bir biçimde, felsefe gibi, tarih çağlarını birbirine uygun düşürmeye yarayan bir şema, bir reçete sağlamakta işe yaramazlar».** (Alman İdeolojisi, s. 24).

Marksizm, bir bilimsel dünya görüşüdür. Böyle olduğu için de bilimsel bir araştırma aracıdır: Ama, felsefî ilkeler adına bilimsel deney üstüne, o da olmazsa sadece çalışma ya da araştırma varsayımları üstüne ilersi için önceden kesin yargılar vermeyi sağladığı anlamına değil, bizi kesin ve kendisinden başkasına yer vermeyen her teoriye karşı uyardığı için.

Dogmatizmin tersi, bir bilimsel varsayımlar Çokçuluğu (Plüralizm'i) zorunluluğunun tanınmasıdır.

Ve bu Çokçuluk'u ne metafizik bir anlamda ne de Relativist bir anlamda almamak şartıyla.

Bu Çokçuluk'a Metafizik bir anlam vermek,

onu tarihin dışında saymaktır. Yani o zaman da bu Çokçuluk kesin, kaçınılmaz, aşılmaz; bir çok yenilmez gerçeği mukadder bir zorunluluk olarak tanımak gerekliliğinin sonucunda Relativizme ve Şüphecilik'e vardıran; dolayısıyla da hiç bir gerçeğe götürmeyen bir sınır sayılmış olur. Oysa ki doğru ve aslına uygun Çokçuluk bilimsel ilerlemenin, gelişmenin muharrik gücü olarak, her zaman muvakkat ama her zaman da aşılmış ve her zaman yeniden doğan bir andır: Çokçuluk her zaman bir sentez getirir; sonra bu sentez de bir son, bitim değil de, kendisinden itibaren yeni bir çokçuluğun doğduğu yeni bir konak, safha olarak ortaya çıkar ve bu hep böyle gider.

Çokçuluk'a relativist bir anlam vermek ortadaki bütün çalışma varsayımlarını (hipotezlerini) aynı plânda saymaktır: oysa ki her an, bunların biri, sonunda diğerlerini kapsamına alabilecek ve aşabilecek durumda olduğunu ortaya koyar.

Diyalektikle Sofistik'i birbirinden ayıran da işte budur.

Sofistik, her yanlışta, derecesini ayırmak istemeksizin ya da ayırmaksızın, belli bir doğru payı olduğunu öne sürerek, soyut bir görüşle, düşüncenin tek bir görünümüyle yetinir. Diyalektik ise tersine, hipotezlerin (varsayımların) çokçuluğu içinde keşfedilen bütün kısmî gerçeklerin bir araya toplanmasını, eleştirisel bir benimseme gerekliğini, zorunluğunu içermekle birlikte bu durumu aşmak amacıyla çabaya da çağırır: En gerçek varsayım, sonunda bütün diğerlerini kendinde toplamak yeteneğinde olduğunu gösterendir.

Ama şunu da unutmamak gerekir:

1. Bu geçmiş kesinliklerden hareketle «a prio-

ri» olarak verilebilen değil, pratikte elde edilen, kazanılan bir ayrıcalıktır.

2. Ve hiç bir zaman da, içine yerleşilebilinecek kesin bir zafer değildir.

★

Sosyalizm basit bir, İdealizmden Materyalizme geçişle değil, spekülasyondan (nazarîden) eleştiriye ve ütopyadan deneysel metoda geçişle bilimsel olur.

Bir materyalizm anlayışı da, örneğin Lucrece'in atomlar; Descartes'ın biyolojiye uygulanmış mekanik; ya da devrimize daha yakın zamanlarda, felsefî materyalizmi eylemin klavuzu olabilecek bir bilim değil de belli bir politikanın doğrulama ideolojisi olarak kullanmış olan Stalin örneklerinde gördüğümüz gibi, pekâlâ spekülâtif olabilir. Materyalist metafizik, İdealist metafizikten hiç de daha değerli değildir.

Engels, «Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm» inde, **xvıı. yüzyıl Fransızları için olduğu kadar Hegel için de pek geçer akçe olmuş tabiat anlayışını»** reddediyordu.

Bilimsel tutum, ister sosyalizm konusunda, ister tarih ya da felsefede olsun, her şeyden önce, (en yetkin açıklaması Hegel tarafından yapılmış olan) mutlak bilgi mitosu'nu bir yana bırakmayı gerektirir. Ve dolayısıyla da, bilimlerin üstünde süzülen, onların değişkenliklerinden kaçan bir felsefe yanılgısını...

«İdeoloji,» (sözün pejoratif - kötücül - anlamında; ki Marx, Engels ve Lenin çok zaman bu anlamda değil de «teori» karşılığı kullanırlar) ille de,

gerçeğe göre yanlış'ın, kavrama göre kanaat'ın, gerçek imaja göre reel'in tersine çevrilmiş bir imajınınki gibi değil de, her şeyden önce kendi öz orijinlerini ve relativitesini bilmediği için bilimsel teoriye aykırı düştüğü ölçüde ıralanır. İdeolojik yanılsama, her teori gibi her ideolojinin de bir kılgıdan (pratik), ve tarihin içinde doğmuş olduğunu unutmaya dayanır. İçinde, bilginin bildiği varlığa eş düştüğü ve özdeş olduğu bir mutlak bilgi yoktur. Bilgi, reel'i anlatmaya, açıklamaya yönelmiş bir tasvir ya da yeniden inşadır. Bu yeniden inşa da her zaman insanın, kendisi tarafından meydana getirilmiş ve daima muvakkat, geçici olan tekniklerinin, pratik'inin ve kavramlarının durumuna ve olabileceği değişikliklerine bağlıdır. Bunu saltık ve kesin, değişmez, ilkeleri tartışma konusu yapılamayacak bir gerçek saymak ideolojik bir yanılsamadır.

Demek oluyor ki ideolojilerde çok önemli hakikat unsurları, hatta bazı, Engels'in «Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm»i incelerken yazdığı gibi, **«fantastik zarfı delen dâhîyane fikirler»** bulunabilir.

Bu çeşit ideolojilerin örneği olarak, tıpkı bilimsel sosyalizm gibi, Engels'in sözleriyle, **«modern toplumda, varlıklılarla varlıklı olmayanlar, ücretlilerle burjuvalar arasındaki sınıf çatışmalarının ve öte yandan da üretimde hüküm süren anarşinin bilincine varmanın ürünü»** olarak çıkmış sosyalist ütopyaların adları sayılabilir. Tabii ki bu ideoloji hiç bir zaman realite'nin ters ya da yanlış bir yansısı değildir. **«Ama,»** diyor Engels, **«Her yeni teori gibi bu da (yani sosyalizm), kökleri ekonomik olaylara derinlemesine inmiş olmasına rağmen, başlan-**

gıçta, önceden var olan fikirlerin varlığına bağlanmak zorunda kaldı.» Öyle ki, «teorik biçimiyle başlangıçta, bu fikirler..... xvııı. yüzyıl Fransası Işık Çağı filozoflarının getirmiş oldukları ilkelerin uzayıp giden ve daha gelişmiş bir devamıymış gibi bile göründü..... xvııı. yüzyıl Fransız filozofları, İhtilâli hazırlamakta olan bu kimseler ise, var olan her şeyin yegâne yargıcısı olarak akıla başvuruyorlardı. Aklî, ussal bir toplum, ussal bir devlet kurulmalıydı... Bugün biliyoruz ki bu akıl çağı, burjuvazinin ülküleştirdiği kendi çağından başka bir şey değildi...» Ama bu tarihsel yanılsama «sosyalizmin kurucularını da etkisi altına aldı. Kapitalist üretimin, sınıfların olgunlaşmamış durumuna teorilerin olgunlaşmamış durumu karşılık verdi. Henüz embriyon durumundaki ekonomik ilişkilerin içinde saklı duran sosyal sorunların çözümlerinin kafalardan fışkırması gerekiyordu. Toplum, göz önüne yalnız anormallikler seriyordu; bunların ortadan kaldırılması da düşünen aklın işiydi.»

Engels, doğmakta olan kapitalizmin çelişkilerine kök salmış bu yeni toplum gerekliliğinin daha önceki dönemlerde «akıl»a değil, örneğin Reform ve köylüler savaşı devrinde Thomes Munzer'le, ya da İngiliz devrimi sıralarında «Niveleurs» lerle olduğu gibi, dinsel inanca bağlı olduğunu hatırlatır.

Bu ideolojik mirası kendini beğenmişçe ve kurumla reddetmek ve ideoloji ile bilim arasında radikal, metafizik bir karşıtlık kurmaktan uzak kalarak - Engels bunu, «bir metelik indirim için bayram yapan kitabîlere ve kafalarının bu çeşitten «çılgınlıklar» karşısındaki üstünlüklerine övgüler düzen dar kafalılara bıraktığım» söyler - Engels,

bu konuda gerçek bir bilimsel tutum takınır: O, habercilerde özellikle, **«sosyalizmin zaman, mekân ve beşer tarihinin gelişmesinden, ilerlemesinden bağımsız; saltık gerçek, saltık akıl ve adalet»**, tanrısal bir ilhamın ya da değişmez bir aklın ürünü, olduğu yolundaki tümüyle ideolojik yanılsamalarını arıtarak, bu kimselerin getirdiklerini bulmaya çalışır. Bu «prekritik» inanç dogmatik rasyonalizmin niteliğini belirtir: Natüralist bir çeşidini dogmatik Marksizm'in ortaya koyduğu Platon'cu «Idea» teorisi; ya da yine dogmatik Marksizm'in dinamik ve sadece, Spinoza'nın «cevher»ini «hareket halindeki madde» olarak değiştiren, ama realite'nin tam ve kesin karşılığı kavramlara yükselebilmek yolundaki «prekritik» yanılsamasını muhafaza eden Spinoza'cılık.

«Sosyalizmden bir bilim yapabilmek için ilkin, «reel» bir alanda bulunmak gerektir». «İş, artık olabildiği kadar eksiksiz, tam bir sosyal sistem imâl etmek değil, bu sınıfları ve aralarındaki «antagonizma»yı kapsamış olan ekonominin tarihsel gelişmesini incelemek ve böylece meydana gelmiş olan ekonomik durumun içinde çatışmayı çözebilecek araçları keşfetmekti.»

Buradan sonra da Engels, bu sorunu Marx'ın nasıl **«iki büyük keşifle: Materyalist tarih görüşünün ve «artık - değer» in yardımı sonucu, kapitalist üretimin sırrının açığa çıkışıyla»** çözdüğünü hatırlatır. **«Sosyalizm işte bu sayede, artık bütün ayrıntılarının işlenmesi gereken bir bilim olmuştur.»**

Burada, spekülâtif (kurgusal, nazarî), ütopik ideolojiden, «ideolojik yanılsamaların» eleştirisiyle bir «sosyalist ideoloji»ye geçişin koşullarının dikkati çekici bir tanımlamasını görüyoruz: Tarihsel Ma-

teryalizm, «**tarih her zaman, kendi dışında bulunan bir kural - ilke'nin (norm'un) gereklerine uygun olarak yazılmış olmalıdır.**» (Alman İdeolojisi), «**Fikirlerinin üreticisi insanların kendileridir... Üretici güçlerinin belli bir gelişmesinin ve buna tekabül eden ilişkilerinin şartlandırmasının gerektirdiği gibi davranan, reel insanlar.**» (a.g.e.) Akıl böylece yeniden, toplam sosyal pratiğin kesin içkinliği uyarınca, insanın tarihsel yaratımı olarak bütünün içindeki yerini almış olur. Spekülasyondan (nazarîden) materyalist eleştirimciliğe (kritisizme) ya da eleştirimci materyalizme bu geçiş, bilimsel aklın birinci koşuludur.

İkinci koşul ise ütopyadan deneysel metoda geçiştir. Engels bu konuda, kapitalist üretim tarzının özgül yanını açıklayan «artık - değer»in bulunmasının ana «kavram» olarak önemini özellikle belirtir. Sosyalizm böylece artık, «ideal» bir toplum sisteminin ütopik bir inşası olmaktan çıkmıştır: «**Komünizm,... realitenin kendini ona göre ayarlayacağı bir ideal değildir. Biz, hali hazır durumu ortadan kaldıran reel harekete komünizm diyoruz.** (a.g.e.)

Marx'ın bütün eseri, bize bu çeşit formüllerin pozitivist bir yorumunu yasaklar.

Pozitivist yorum, bu «reel hareket»i, tarihin özgüllüğüne oranla fizikî dünyayı ya da hayvansal evrimi unutarak göz önünde tutmaya dayanır. Kısaca söylemek gerekirse, bu çeşit bir yorum insanların âlet'i icat edeli beri kendi öz tarihlerini kendilerinin meydana getirdiğini ve emek yoluyla tabiatı dönüşüme uğratırken kendi kendilerini de dönüşümden geçirdiklerini unutmak demek olur. Oysa ki bunu yaptıklarından beri, Marx'ın yukarda

«Kapital» den aktardığımız sözlerinde dediği gibi, tasarıları eylemlerinden önce gelmekte ve kendilerini bu eylemlere, onların yasası gibi kabul ettirmektedir. Bu eylemler ve tasarılar yozlaşmış olsa bile; hattâ, Engels'in 21 Eylûl 1890'da Joseph Bloch'a yazdığı gibi, **«her bireyin istediği, bir diğeri tarafından önlense ve bundan çıkan da hiç kimsenin istememiş olduğu bir şey olsa bile, tarihin hareketini günümüze kadar, tabiatın bir hareketine benzeten bu sözlere rağmen, «insanların tarihlerini kendilerinin yaptıkları» yine de doğru kalır «ama şimdiye** kadar, **kolektif bir iradeye, bir genel görüşe** uymadıkları **da doğrudur... Çabaları birbirine karşı durur; ve** bu **cinsten bütün toplumlarda «zorunluluğun» talihle tamamlanması ve ortaya çıkmasının nedeni de işte** budur.»

★

Pratik'in başta gelmesi ve bilginin aktif ve kritik anlayışı, diyalektiğin tabiatı ile tabiatın diyalektiği sorununu en doğru açıya oturmak olanağını sağlar.

Soru, çok zaman sorulmuştur: Nasıl olur da eleştirmeli (kritik) bir felsefe, kendi kendini inkâr etmeksizin, tabiatın diyalektiğini kabul edebilir?

Marksizm öncesi ve kritisizm öncesi materyalizmin temel yanlışı materyalizmi, bilginin etkin (aktif) niteliğini tanımaması, bilmemesi yüzünden, tabiatın kuruluşunu, yapısını «kendinden», «kendi niteliği gereği olarak» görmeye götürmüş olan dogmatizmidir. Oysa ki tabiat sadece, bilimlerle tekniklerin her döneminde, elimizde bulunan malzeme ve yararlandığımız kavramlarla kurabildiğimiz bir

imaj'ından ibaretti. Materyalizm, tabiatın bizden bağımsız olarak ve biz olmaksızın var olduğunu, ama bilimin böyle olmadığını bildirir.

Marksist olmayan, kritik olmayan her materyalizmin bilgi teorisi, mekanist bir «yansı» anlayışı temeline dayanır. Yani, «yansı»yı, sanki bilgi, kendiliğinden bir tabiatın «veri»lerinin edilgin (pasif) karşılayışıymış gibi bilginin hareket noktasına koyar. Oysa ki bilgi, aynı zamanda hem, zaten meydana gelmiş bilgi olarak «yansı»; hem de meydana gelmekte olan bilgi olarak «tasarı»dır. Yansı - yani tabiatta bilfiil olup bitenin aşağı yukarı tam bir temsili ya da tasviri - (İngiliz Ampiristleri ve XVIII. yüzyıl Fransız materyalistlerinin sandıkları gibi) bir hareket noktası değil, birbiri ardından pek çok «projeler», «modeller», varsayımlar inşasıyla sonuçlanan uzun bir çalışmanın sonucudur. Ve biz, işte bu çalışmalarla, bizi uğrattıkları yanılmaları, yalanlamaları, kabul ederek ve gerektikçe de başlangıç varsayımını değiştirerek (örneğin Newton'un, Ptoleme'nin açıklama tarzını reddederek ya da Einstein'ın, Newton'un fizik sistemini bırakarak ve hattâ Euclide geometrisinden bile yüz çevirerek yapmış olduğu gibi) bilgilerimizi tümüyle yeniden organize ederek nesneleri etkin bir biçimde inceler, yoklarız.

Başka bir deyişle, tabiatın önceliğinin materyalist bildiriminden; tabiatın içinde, bizim kafamızda düşüncemizin bir inşasının uzun bir tarihsel işlemenin ve hazırlamanın ve sık sık olmuş bir gerçekliğini sınamanın ürünü olan yasalar ya da kategoriler, kavramlar ya da yapılışlar biçimindeki dogmatik önceden var oluşun bildirimine, meşru olmayan bir özümleme işlemiyle geçilir.

Yazık ki Engels'in «Tabiatın Diyalektiği Üstüne» sinin yorumu çeyrek yüzyıl boyunca şu, Marksizm öncesi yorumla sakatlanagelmiştir: Bu pek zengin notlar derlemesinde Engels'in, devrinin bilimi üstüne ve tabiatın genel görünümünü tabiatın, toplumun ve düşüncenin, «o devrin biliminde göründüğü gibi» incelenmesinden geldiği anlaşılan düşüncesini görmek yerine özellikle de Stalin'in yazık ki ünlü bir el kitabı haline gelmiş olan «Tarihî Materyalizm ve Diyalektik Materyalizm»inde, Engels'in bu sözlerinden, evrensel ve saltık olarak geçerli bir,**«diyalektik yasalar ve genel çizgilerin kesin kataloğu»** çıkarıldığı iddia edildi.

Düşüncenin hareket noktası, daha önceden de gördüğümüz gibi, hiç bir zaman, bir ilk veri'nin çıplak saptanması değildir. Bu bir eylem; bir «model» in ya da ta başlangıçtan beri toplamca alınmış ve bundan dolayı da içinde mitos payı bulunan bir varsayımın meydana getirilmesidir.

Veri'den bu söküp kopartmayla, hali hazırdan bu ayrılışla, mitosvari bir biçimde, bilginin hareketi başlar. Henri Wallon, ilkel mitosunun, kavramın doğuşundan önce reele etken olmak, onu düşünmek için sosyal'den dolanmayı meydana getirdiğini ispat etmiştir.

İlkin mitosvari ve ritüel olan düşünce, teknik ve bilim olacaktır ve bilimle mitos arasında yalnız görev devamlılığı, art arda geliş değil, metod kopması ve karşıtlık da vardır. Mitos bilimin geçmişidir, ama aynı zamanda bilimin tersidir de; çünkü mitos, bilimsel varsayım gibi pratik'in ölçütüne (kriterium'una) boyun eğmez.

Kant, aklın kullanımındaki iki ayrımı belirtmiştir: Deneysel doğrulamaya boyun eğeni ve bun-

dan kaçınmak, her deneyin dışında olarak yayılmak, belirmek iddiasında olanı.

Onca diyalektik, sonlu ile sonsuz, özgürlükle zorunluluk v.b. gibi iki fikrin birbirleriyle çelişmesiydi. Diyalektik yalnız, öznenin içinde yayılır, açılırdı.

Tersine, diyalektiğin, öznenin çarptığı şeyle karşılaştığı yerde bulunduğunu ve tanımının da bir özne - nesne ilişkisi olduğunu söylemek yeter mi? Böyle bir şey söylemek, diyalektik olanın yalnız ve sadece, insanla tabiat arasındaki ilişki olduğunu bildirmek olur. Şüphesiz, bu ilişki diyalektiktir; ama burada kalmayarak daha da ileri gidebiliriz.

Diyalektik, **«bir'in ikileşmesi»** ile başlar. Wallon, bu ikileşmeyle, ilk mitosun ortaya atılışı içinde düşüncenin ilk görünüş dünyası ile mitos biçiminde idrak edilmiş derin realite arasında bir ilk bölüntü, ayrılma çıktığını göstermiştir.

Düşünce, mitos'un aşkın yanılsamalarından yüz çevirerek kendini basit, tek varsayım olarak tanıdığı ve dolayısıyla da kendini pratik'in yargısına bırakarak realite ile yüzyüze gelmeyi, karşılaşmayı kabul ettiği zaman ikinci bir çelişki kendini gösterir: İnşa ettiği «model» yerine «oturmuyorsa», yani fenomenleri anlatmıyor, onlara götürmüyor ve onları çekip çevirmemize elvermiyorsa, o zaman ya model'i karmaşık duruma getirmek ya da bildiklerimizin yeni ve toplam bir organizasyonuna girişerek eskisinin yerine başka bir model koymak gerekecektir. Böylece, çelişki ve totalite, (bütün, tüm olma hali), bu bilgi diyalektiğinin, aynı zamanda bir iş diyalektiği, birincisinin özel bir durumu olan birbirinden ayrılmaz iki an'ıdır.

Demek oluyor ki diyalektik aklın kendine özgü

yanı, toplamlamadan (totalizasyon) toplamlamaya; bir muvakkat toplamlamadan bir diğer muvakkat toplamlamaya geçiş, reel'in bir önceki toplamlamaya oranla direnci, başarısızlığı, çelişkisi yüzünden gerekmiş olarak yürümektedir.

Diyalektik aklın tarih konusundaki rolünü belirtmek nispeten kolaydır. Zira tarih, işin ucunda, insanların yapmış olduklarının toplamıdır. Dolayısıyla da onda, iş'in (emeğin) ilk diyalektiğini bulmak mümkündür. Marx'ın «Kapital»i bize bu diyalektiğin seçkin bir örneğini vermektedir: Sonuncu gerçekler olarak, sadece insan ürününde kalmak yerine Marx, örneğin mal konusunda tabiatın bir verisini değil, bir kültür ürünü, temel nitelikte bir beşerî ilişki bulur. Ve bu da ona, klâsik ekonomi politik'i bir yana atmayı; yani, «verilmiş» nesnelerin, bunları yaratmış olan etkinliğinin ötesine geçmeyi sağlar. Daha genel bir bakımdan ise, Marx'ın «mal fetişizmi» bölümünde anlattığı gibi, bu metod, fenomenden öze geçmeye ve örneğin ekonomik realiteleri «nesne»; ta ezelden beri insanın dışında ve onsuz var olan realiteler değil de gerek ürün gerekse kuruluşlar için olsun, insan tarafından meydana getirilmiş varlıklar saymak olanağını verir. Böylece de «Kapital»in diyalektiği, emeğin diyalektiği olur.

Bundan sonra da ekonomi artık, içinde insanın bulunmadığı ve yakından yakına bütün politikanın ve kültürün, yani genel olarak tarihin gelişmesine komuta edecek bir tabiat fenomeni gibi görünmeye başlar.

Ekonomi, insanların tabiatla ilişkilerinin en başta gelen, önemli bir görünümüdür. Teknik, bilim, felsefe, din, sanatlar bu ilişkilerin tümünden itiba-

ren meydana gelir. Bu bütünün içinde ekonomi son derece önemli bir rol oynar. Ama bu rol hiç bir zaman, kendisinden itibaren, geri kalan her şeyin «epifenomen» (ikinci olay, katma olay) olacağı bir yegâne motör (muharrik) meydana gelmemesi kaydıyla önemli olan bir roldür.

Demek oluyor ki Marx'ın materyalizmi ne bir tümdengelim ne de bir indirgeme metodudur: Ne üstyapılar temel'den çıkarılabilir, ne de üstyapılar temele indirgenebilir. Sadece denebilir ki, üstyapı ve temel, içinde (bir sistem, ya da canlı bir totalite - bütünlük - sayılmak üzere) toplumun kendisini çevreleyen ortamla ilişkilerinin en başta rol oynadığı bir aynı organik totalitenin anlarıdır.

Bundan sonra da artık, diyalektik aklın bu aklı geleneksel rasyonalizmden ayıran bazı çizgilerini çıkarabiliriz.

1. Diyalektik akıl her şeyden önce, formel mantığın yasaları gibi değişmez yasalarla ve önceden kurulmuş bir rasyonaliteye karşılık, «olmakta olan akıl»dır. Formül olmuş ünlü bir cümleyi buraya aktararak söyliyelim: **Artık biliyoruz ki mantıklar ölümlüdür.**

Aristoteles'çi içe yerleştirme (inclusion) ve hareketsiz varlık mantığından, ilişki ve hareket mantıklarına, özdeşlik (ayniyet) mantığından çelişki mantığına, san (unvan) ve cevherler mantığından hayatın mantığına geçtik.

2. Diyalektik akıl, en azından, cevaplar vermek kadar da sorular sormak sanatıdır. Zira «reel» bir değişmez veri değil de süreksiz oluşum halinde bir âlemse, ona benzer modeller yaratmaya çalışan akıl da her an, sorunları yeni duruma tekamül eder biçimde sormak için onun ilkelerini bile tartışma ko-

nusu yapmak zorundadır.. Aklın bir tarihi vardır. Bu tarih, birbiri ardınca sorulmuş bir aynı soruya verilen karşılıkların değil, bizzat sorunun konumuna, görevine verilmiş karşılıkların hikâyesidir.

3. Diyalektik akıl, aynı zamanda hem xvii. yüzyılın büyük rasyonalizminden hem de xix. yüzyıl sonu ve xx. yüzyıl başının küçük rasyonalizminden ayrıdır. Büyük rasyonalizm, yani Descartes'ın, Spinoza'nın, Leibnitz'in ve hattâ Diderot'nun rasyonalizmi, yalnız ve tek, aklın eylemimize gayelerini gösterebileceğini öne sürüyordu. Küçük rasyonalizm, yani pozitivizmin ve bilimciliğin (scientisme) rasyonalizmi ise aklı sadece, belli bir hedefe varmak için araçların bir hesabı durumuna düşürür. Auguste Comte'tan Durkheim'a ve Lévy - Bruhl'un «Science des Moeurs»üne (Törelerin Bilimi) bu küçük rasyonalizmin pozitif aklı ancak, felsefî sorunları bir akıl oyunuyla savuşturaraktır ki eylemi ona gayeler göstererek yönetebilmek gücünde olduğu sanısını (vehmini) yaratabilir. Pozitivizm, agnostisizm'den ayrılmaz ve meydanı saf, katkısız fideizme bırakır. Nihaî gayeler olmadığı doğru düşüncesinden hareketle bu pozitivizm, hiç gaye olmadığı ve dolayısıyla da bunları belirtmek, için felsefî metod olmadığı sonucuna varır.

Diyalektik akıl, ne «büyük rasyonalizm»le birlikte, aklın karar'ın yerine geçtiğini, ne de «küçük rasyonalizm»le birlikte, aklın keyfî bir seçmeye yetkili kıldığını kabul eder.

Diyalektik aklın kendine özgü yanı, eylemi tanımını yapmadan, belirtmeden yöneten bir akıl'la, aynı zamanda hem rasyonel hem de erkin ve meydana gelmiş olan akıl'ı ortadan kaldırmaksızın geçen, aşan sorumluluklu bir kararı eklemlemektir.

Akıl, aşkın bir düzen değil, beşerî bir düzenin sürüp gitmiş yaratımıdır.

4. Diyalektik akıl, realitenin rasyonel inşasısının bir anıdır. Bir düzenin temaşası değil, bir düzenin inşasıdır. Olumsuzluk anı, yani önceden kurulmuş düzenin, önceden, bizim dışımızda ve bizsiz olarak tümüyle meydana getirilmiş bir dünyanın reddi anı şu temel andır: Tabiatın tarihiyle insanoğlunun tarihinin gitgide bir oluşunun meydana çıktığı an.

Böylece de, denilebilir ki rasyonel (aklî), gitgide daha operasyonel, işlemsel olmuştur.

Zira, tabiat beşerileşmiş olduğuna göre, insanoğlu da başlangıcından beri tabiî bir varlıktır; dolayısıyla, tabiattan gelen insanın düşüncesinin, bu içinden geldiği ve düşüncesinin bile ondan doğmuş olduğu tabiatla birbirine uygunluğu ne bir sır, ne de bir mucizedir. İnsan, bir aynı hareketle, realiteyi düşünür ve düşüncesini gerçekleştirir (realize eder). Bu, çifte bir rasyonel inisyatif içermektedir: «Olan»ı düşünmek için bilginin inisyatifi; ve henüz «olmayan»ı meydana getirmek için eylemin inisyatifi.

Ama o zaman ortaya bir sorun çıkar: Bu diyaletik akıl kendi kendisini nasıl inşa etmiştir? İnsanın düşüncesi yalnız, realiteye tabiatın başka her mantığa baş kaldıran, direnen görünümlerini katabilmek için diyaletik olmuştu. Pratik'in baş önemi bir kez daha, düşüncenin hakikiliğinin ve reel'in hiç değilse yaklaştırma karşılığı oluşunun kriteryumu olarak karşımıza çıkar demektir.

Diyalektik, nesnelerin üstüne kaplanacak ve onlara bu «Procuste» yatağına girmeye zorlayarak ite ite kabul ettirilecek bir a priori şema değildir.

Diyalektiğin yasaları, Aristo'nun «form» ları (kalıpları), Kant'ın «kategori» leri ya da Hegel'in mantığı gibi kapalı bir düşünce sistemi değildir. Marksizmin ilkeleri de diyalektiğin yasalarını bir saltık Akıl'ın değişmez yapılışını tanımlayan değil de, burada yeniden tekrarlayalım, rasyonalitenin (aklîliğin) her büyük tarihî devir için her zaman muvakkat zaferlerinin bir bilânçosu olarak incelemeği gerektirir.

Bu eleştirimci (kritik) açıdan bir, «tabiatın diyalektiği» nden söz edilebilir; ama, tarihin dışında bir saltık gözlemcinin varlığını içeren keyfî inanç biçimindeki dogmatik bir anlamda değil.

Tabiatın Diyalektiğinden söz edilebilir. Zira, Agnostik'ler ya da Pragmatistler gibi, kaynağından var olan (originaire) bir tabiatın çıplak varlığının bildirimiyle yetinemem.

Maddiyet (materialite) sadece, insan düşüncesi ya da pratiğine göre nefiy, uç ya da direnç değildir.

Zira bu nefiy «her hangi bir» anonim, soyut, «her zaman kendinin aynı» değildir: «Kendinde», böyle bir varsayıma hayır der. Kimi zaman da evet. Bu karşılığın «pratik» bir niteliği vardır: Tabiat, kendini teslim eder, bırakır; ya da reddeder. Şu varsayıma göre davranırsam eylemim başarısızlığa uğrar; şu diğer varsayıma göre davranırsam da tabiat üstünde erkim olur. Varsayımların birbirlerini yok ettikleri ve içlerinden hiç birinin bize, varlığın bir «sonuncu yapısı»nı ifşa ettiği iddiasında bulunmayacağı doğrudur. Ama yok olmuş, ölmüş her varsayım, sadece yaşamış olduğu için, bize tabiat üstünde yeni bir erk miras bırakmıştır. Bu erk ve bilgi onun ölümünden sonraya kalır. Yeni varsa-

yım, yok etmiş ve yerini almış olduğu varsayımın mirasçısıdır. Demek oluyor ki bu erkler birikmiştir ve bugünkü hareketlerim, tabiatı kullanmak için gerekli bu erklerden yararlanarak, tabiatın gitgide daha inceden inceye tanınmakta olan yapısının bir çeşit negatifini, taslak olarak çizer.

Bilimlerin tarihinden öğreniyoruz ki nesnenin gereklikleri Descartes'ın mekanik ilkelerini; Newton'un, Laplace'ın ilkelerini, Kant'ın ve Aristo'nun yasalarını art arda bozmuş ve kullanılmaz duruma getirmiştir.

Fizikten biyolojiye bütün Doğa bilimleri, düşünme alışkanlıklarımız üstüne durmaksızın, gittikçe artan bir etki yapmaktan uzak kalmamıştır.

Böylece de bilimsel araştırmacıları, geleneksel mantığın, Euclide geometrisinin ve klâsik mekaniğinkilerden başka modeller icat etmek zorunda bıraktılar.

Oysa, bir yapılış (bünye, structure) varsayımının doğru olduğu görülür, sonuçlu olduğu anlaşılır; bu varsayım nesneler konusunda yol gösterir ve hattâ onların bazı bilmediğimiz özelliklerini keşfetmemizi sağlarsa, bu kavram ile varmayı amaç edindiği «kendine» arasında (bir özdeşlik ilişkisi demiyorum ama) reel bir ilişki olmadığını akıl alır mı?

Diyalektik bir düşünce bize, kendisi hiç bir derecede ve türde diyalektik olmayan bir varlık üstünde bilgi edinmeyi nasıl sağlayabilir?

Tabiatın diyalektiğinden söz etmek hiç bir zaman, dogmatik ve öyle istendiği için yapılmış bir davranışla, yani eleştirimcilik - öncesi (prekritik) bir davranışla bilgi'den varlık'a bir geçiş yaparak varlık üstünde dışardan yargıda bulunmayı (extra-

polation) içermez.

Tabiatın bir diyalektiği olduğunu söylemek, tabiatın gelişiminin temel yasalarını önceden ve «nc variatur» (hiç bir değişiklik olmaması için onamak) biçiminde tanımak değil tersine, bilimsel keşiflerin inkârı kabil olmayan itişi sonucunda Aristo mantığında, Euclide postulatında ya da klâsik mekaniğin ilkelerinde rasyonalitenin artık sadece, çok daha genel ve her zaman başkalaşım (métamorphose) durumundaki diyalektik bir rasyonalitenin içindeki özel bir durum ve rasyonalitenin bir an'ı olduğunu söylemektir.

Tabiatın bir diyalektiği olduğunu söylemek, realitenin yapılışının (bünye, structure) ve deviminin, ancak ve sadece diyalektik bir düşünme biçiminin fenomenleri kavranabilir ve kullanılabilir kılmasına elverişli olduğunu söylemek demektir.

Ve bu sadece bir çıkarsamadır.

Ama insan pratik'inin bütünü üstüne kurulmuş bir çıkarsama.

Bu pratik'in gösterdiği gelişmelere uyarak sık sık yeniden gözden geçirilen bir çıkarsama.

İşte bunlar, her bilimsel çıkarsamaların temel nitelikleridir.

Bu çıkarsama kendini bir dogma olarak değil, bir çalışma ve araştırma varsayımı olarak ortaya koymaktadır.

Bilimlerin içinde bulunduğu bugünkü aşamada, bilgilerin gerçeklenmiş bütününden çıkan temsilî reel yalnız sürekli gelişme değil aynı zamanda da kendini - yaratma yolunda olanıdır. İşte bizim, dünyayı tecrit edilmiş, soyut, biçimi ve devimi ait oldukları maddenin dışında; ve içinde de daha önceden var olan unsurların yeni bir düzene girişinden

başka hiç bir şey görülmez sayan mekanist, metafizik görüşlere karşı «diyalektik» adını verdiğimiz yapılmış budur.

Marx'ın, hareketin nitel (keyfî) görüşü nedeniyle Jacob Boehme'inkine yaklaştırdığı, Lenin'inse Heraklit'in görüşüne yakın bulduğu ve bugün de sibernetikin, realitenin değişik seviyelerinde hareketin biçimlerinin analojisini bir çeşit matematikleştirerek bize yeni ve daha açık, belirgin bir istiare sunmasını sağlayan bu dünya görüşü, çalışmalarda varsayım olarak işe yarayabilir ve bilimsel araştırmalarda yeni keşifler için de yararlı olabilir.

Bu bakımdan, sibernetik ve sibernetikteki Enformasyon teorisi, tabiatın diyalektiği konusuna, bir bilim anlayışının ortaya atılmasından bir yüzyıl sonra bugüne kadar görülmemiş en parlak teorik ve pratik doğrulamayı getirmiş olmaktadır.

Marksist materyalizm ve Marksist diyalektik anlayışı bugün, xx. yüzyılın düşüncesinde reel, gerçek, güzellik ve ahlâk kavramlarını dönüştürmüş olan herşeyi kapsayarak içine alabilir.

Geleneksel olarak gerçek, güzellik ya da ahlâk gibi, eylemlerimizin yasa, uyum ya da buyruk olarak üç anlamlı bir «düzen»e uygunluğuyla tanımlanmaktaydı.

Marx'ın büyük bir önemle üzerinde durmuş olduğu «etkin» (aktif), yapıcı, yaratıcı an, günümüzde yeni bir değer kazanmaktadır.

xx. yüzyıl Marksizminin temel felsefî sorunu belki de, devrimize özgü koşullar içinde Marksizmin temel, öz kavramını işlemektir: Yaratıcı eylem ile, yaratılan ortamın koşullarının bir oluşu;

yapılış'tan (bünye, structure) beşerî etkinliğe, onu meydana getiren pratik'e geçiş.

Bizim, dünyayı bilimsel tasvirimizde, nesnenin içinde «kendinde» olacak olan bizsiz nesne ile bizim onun hakkındaki bilgimizi radikal bir biçimde, kökten ayırmak; yani, «nesne»yi onun aracılığıyla düşündüğümüz ve deneylediğimiz teknik ve kavramsal işlemlerin bütününden tecrit etmek gitgide daha güç ve olanaksız gibi görünmektedir. Bu hiç bir zaman, bitiminde artık, nesnede sadece aklımızın bir inşasından başka bir şey göremeyeceğimiz idealist kaymayı içermez. Söz konusu olan sadece, şu durumun bilincine varmaktır: Bilimlerin bugünkü safhasında, inşa edilmiş yansı ile nesnel olguyu, bir çöreği ona biçimini vermiş olan çörek kalıbından ayırır gibi, birbirinin karşısında bulunacak iki terim gibi tecrit edemeyiz. Bilimsel yasalar ne Platon'un «Idea»ları gibi, tek örnek tipler veren bir aklın sureti, kopyası; ne de ilk yasa koyucusu bilmem hangi tanrı olan «kendinde» bir tabiatın saltık kuralları, yasalarıdır. Bilimsel yasalar hiç bir şeyin kopyası değildir: Onlar, aklımızın inşalarıdır. Her zaman yaklaştırma ve muvakkattırlar. Bizim yaratmış olmadığımız, sadece ve ancak pratiğin, yöntemli deneylemenin bize modellerimizin yapısına belli bir ölçüde uygun düştüğünü garanti ettiği ve en azından, belli bir bakımdan «eşbiçimli» bir realiteye gitmemize vesile verirler.

Bilimlerin bugünkü gelişmesiyle söz konusu duruma gelen, «kendinde nesne» değil bu «kendinde nesne»nin geleneksel olarak dogmatik anlayışıdır. Bu anlayış, «kendinde nesne»yi, bize maddenin gelişmesinin şu yada bu safhasında bilim tarafından verilmiş tasviri ile karıştırdığı; aslında sade-

ce yaklaştırma ve muvakkat model olanı saltık gerçek saydığı zaman dogmatiktir.

Paul Ricoeur, yukardan aşkınlığı dogmatik anlayışına saldırarak dinin, imanın maddeleşmesi (réification) olduğunu yazar. (De l'Interprétation, p. 159). «Ufuk»u, «hiç bir zaman tasarruf edilen nesne olmaksızın, yaklaşmakta olan istiare» olarak tanımlarken, putun, ufkun nesnedeki maddelenmesi (réification) olduğunu gösterir.

Onun diyalektik teoloji üstündeki ispatını, «yukardan aşkınlık»tan (değişmez çizgilerle çevrili, antropomorfik ve yetkin, kusursuz bir tanrı postulatından), «aşağıdan aşkınlık»a (belirli bir maddeyi, sonuncu unsurlardan ve ebedî yasalardan itibaren postulat olarak koymaya) getirecek rahatça diyebilirim ki dogmatizm felsefede «ufuk fonksiyonu» «nesne fonksiyonu» durumuna düştüğü zaman başlar. Bilimcilik (scientisme), bilimin yabancılaşması ve maddeleşmesidir: (réification) Mutlak bilgi iddiasını, «Kendinde nesne»yi maksatlarımın ve inşalarımın ufku sayan diyalektik aklın yerine koyar.

Günümüzün sanatları bize, tabiat anlayışı konusundaki bu tutum devriklemesinin dolaysız bir örneğini vermektedir: Ne roman, ne de resim, kendilerine ne geleneksel realizm yöntemleriyle «tabiileşmiş» (naturé) bir tabiatın ve ne de biçimsel (formel) normlarını, «fetva»larını ya da «en eksiksiz tenasüp formülünü belirten» sayıların kopyasını çıkarmayı, bir eşini vermeyi amaç edinmez. Tersine, sanatçı, dünyanın insanın katılmasıyla ve sürekli bir biçimde, tasarı ile «verilmiş olan»ın karşılıklı olarak, Van Lier'in deyimini kullanarak söyleyelim, kendi kendilerini düzene koyduklarını (auto-

réguler) bize telkin edebilecek yetenekte bir ifade tarzı, bir dil keşfetmeye çalışır.

Klâsik görüş açısının ve geleneksel olarak «tabii», değişmez sayılmış olan, Euclide'ten Newton'a ve Apelle'den Rafael'e giden bir sürenin Cézanne'dan Kübizm'e gelene dek gitgide kendi kendinin bilincine varan bir hareket içinde tartışma konusu edilmesi, vakî bir durum olarak sayılagelmiş olanın içindeki beşerî inisyatif ve inşa payını ortaya çıkarmaktadır. Eski, çizgisel süreklilik ve tersine çevrilemezlik postulatları için olduğu ve Aragon'un son eserlerinde olduğu gibi «yeni roman» anlayışı içinde de yeniden tartışma konusu yapılan romanesk devir için de durum başka türlü değildir.

Aynı gözlemler ahlâk kanunlarında, kurallara uyma ve saygı gösterme biçiminde gitgide daha az, bu kuralların icadı olarak da gitgide daha çok geçerli görünmektedir. Ama bu kuralları ne Nietzsche'ci bir zorbalık, ne de Gide'çi bir nihilizm anlayışı içinde değil, sanatlarınki kadar sıkı bir bir kuruculuk ve yaratıcılık disiplininin titizliği olarak almak gerekir ki zaten sanatların disiplini de bir tarihin devamı ve aşışı içindedir.

Bu modern hümanizmin, eskisine göre eyirdedici ikinci çizgisi, Çokçuluktur (plüralizm). Ve o da reel'in yeni anlayışından gelmektedir. Zaten Bachelard, çağdaş Kuanta ve Relativite (bağıntılılık) bilgi teorisini «gayrı - kartezyen» olarak nitelemişti. Şu anlamda ki, bu teori ister tabiatta, örneğin Demokritos'un bölünmez, parçalanmaz atomları için olsun; ister düşünce alanında, örneğin Aristo'nun «kavram»ları ya da Descartes'ın yalınç duygular'ı için olsun, bir «ilk unsurlar» keşfetmek çabasına kalkışmamıştı.

Ve böylece de, bu ilkelerden hareket ederek, bütün kullanımlarda aynı anlamı muhafaza eden bir tümdengelim yoluyla, zorunlu sonuçlar seviyesinde, düşünceye tümüyle saydam kılınmış bir «somut»a varmak iddiası ortadan kalkmış olmaktadır (1).

Yine bu durumun sonucunda, reel'i sona ermiş ve kapalı bir bütünlük olarak, tamamlanmış bir sistem meydana getiren bir kavramlar ağı içinde yakalamak, ele geçirmek hevesi de yok olmaktadır. Ne geometri, ne Laplace'ın mekanist fiziği, ne Newton'un gökyüzü - ayrıca, Smith'in ekonomi politik'ini, Taine'in mekanist tarihini ya da atomist psikolojisini, August Comte'un ve Durkheim'in sosyolojisini de saymıyoruz - doğa bilimlerinin ve insan bilimlerinin, bunların metodolojik postulatlarının görece, tarihî niteliğini olduğu gibi meydana koyan bir hızlı gelişmenin sınamasına dayanamamışlardır.

Bilimsel ilerleme, çizgisel tümdengelim vargılarının arasından tamamlanmış bir sistematik bütünlüğe varmak için, değişmez ilkelerden itibaren değil, kavramsal alanın bütününün toptan reorganizasyonları yoluyla meydana gelir.

Başka başka ve hattâ aykırı varsayımlardan hareketle ve değişik modeller kurarak realitenin kısmî ve başka başka görünümlerine varıldığı da olabilir. Ve işte bundan ötürüdür ki bilim ve sanat

(1) Tabiî ki bu durum hiç bir zaman, bilimsel düşüncenin en başta gelen ânı inşacı tümdengelim ânının olabilirliğini ve hattâ gerekliliğini, zorunluluğunu, bunu eleştirimsel (aklın tümdengelimli inşası) olarak almak ve dogmatik (reel'in özüne bir katılma) olarak almamak şartıyla, ortadan kaldırmaz.

çığırlarının «çocukluğu» (plüralizm) bilimlerin ve sanatların sağlam ve esenlikli bir gelişmesinin en baş koşuludur.

Plüralizm burada, tıpkı relativitenin relativizme, diyalektiğin sofizme götürmediği gibi, hiç bir zaman şüpheciliğe ya da eklektizme (seçmeciliğe) götürmez: Bu durum zorunlu olarak, dogmatik meteryalizminki olmayan yeni reel anlayışının ve ne de dogmatik rasyonalizmin olmayan diyalektik aklın sonucudur.

Ve yine bu durumun sonucu olarak ahlâk, daha geniş anlamında da başkalarıyla ilişkiler konusundaki anlayışımız derin bir biçimde etkilendi. Artık hiç bir zaman, tümüyle dural (statik), olumsuz ve her zaman muvakkat bilmem hangi «hoşgörü» den söz edilemez. Gerçekten, dogmatik açıdan realite, tek ve meydana gelmiş; hakikat de onun sadık kopyası olduğuna göre, onu görmeyi reddeden kimsenin ya hasta ya da kötü niyetli olması gerekir: Demek oluyor ki bu fantasmalar, yanılgılar ya da reddetmeler konusunda hoşgörü ancak ve sadece pedagojik, terapetik ya da duruma göre bastırıcı, ezici bir tutuma götürebilir.

Bu «hoşgörü»nün tersine, her zaman çoğul olan bir realitenin çeşitli görünümlerini kavramaya yönelmiş «model» lerin inşasında bilginin «etkin (aktif) ânını» apaçık ortaya koyarak diyalektik bilgi teorisi üstüne kurulmuş bulunan diyalog, benimkilerden başka varsayımlardan hareket ediyorsa bile, bir başka araştırmacıdan öğreneceğimiz bir şeyler olduğunu içerir.

Başlangıçtaki anlayışlarımızda sadece kısmî ve tekyanlı hakikat olanları daha geniş bir kavram yetkisine sahip merkezci bir teoriye, daha karmaşık

bir modele katarak bir bütün halinde toplamayı ancak ve yalnız, denelysel karşılaştırma sağlayabilir.

Bu modern hümanizmin ilk ikisinden çıkan üçüncü çizgisi de, bu hümanizmde artık başta gelen bir rol oynamaya başlamış olan «bünye» (yapılış, structure) kavramıdır. Thalés'ten Parmenides'e ve Aristo'dan Lucrèce'e klâsik Antikite geleneği içinde birinci sorun, «Varlık» sorunu olmuştur. Bu sorun, genel çizgileri içinde, Skolastikçilerde olduğu gibi Descartes'ta da varlığını sürdürecektir.

Bir «eylem» felsefesi olarak ise ancak Kant ve Fichte ile «varlık» felsefelerinin rakibi durumuna gelmiştir.

Günümüzde «structuralisme»in gördüğü ilgi, aynı zamanda hem xx. yüzyılın ortasında doğa bilimleri ve insan bilimlerinin ilerlemesi dolayısıyla ortaya çıkmış olan dünya görüşüne uygun düşen bir «felsefe» olmasıyla; hem de bu dünya görüşünden, sibernetik konusundaki gibi, pek çeşitli alanlardaki uygulamalarının zengin, verimli olduğu görülmüş bir bilimsel araştırma metodunun çıkmış olmasıyla açıklanır.

«Bünye» (yapılmış, structure) kavramı günümüzdeki anlamıyla, bir felsefenin taşıtı olmuştur. Bu ilk yaklaştırma olarak şöyle anlatalım: Temel kategorisi artık varlık'ınki değil de «bağıntı» nın kategorisi olan bir felsefe. Bu yönelimin bilginin «işlemsel» (operasyonel) niteliğiyle ilgisi kolayca ortaya konabilir: Şayet realite, bizim onu anladığımız ve el atarak kullandığımız teknik ve entellektüel işlemlerin dışında tanımlanamazsa, bilmek işinin ön önemli davası da artık, her anın bütünlüğün (totalite) içinde oynadığı rolün değişiklikleri-

ne uyarak bir «anlam» kazandığı ilk unsurların ya da sonuncu ilkelerin «temaşası» değil demektir.

Aklın modern, işlemsel (operasyonel) anlayışından, zorunlu olarak, «structuralisme»in ana fikri çıkar: Bağıntı'nın, hiç bir zaman taraflara değil de varlığa göre önceliği. Zira bağıntıyı unsurlara ancak «dışınlı» (gayrizatî) ve bağımlı, ast (madun) bir ilişki olarak almak için ilk unsurlara kadar çıkmak artık söz konusu değildir. Tersine, unsur adı verilmesine alışılmış olanın, ancak kendisini meydana getiren bağıntılarla birlikte anlamı ve gerçekliği vardır. «Structuralisme» bütün bilim dallarında Atomizmin yerini alır.

Ferdinand de Saussure bunun formülünü dilbilim (lengüistik) dolayısıyla vermiştir: **«Bir terimi sadece herhangi bir sesin herhangi bir kavramla birleşmesi saymak büyük bir yanılgıdır. Terimi böyle tanımlamak, onu ait olduğu sistemden tecrit etmektir; bu çeşit bir davranış ise terimlerden başlayarak bunların toplamını yapmakla sistemi kurabileceğine inanmak demektir. Oysa ki tersine, içindeki unsurları çözümleme (analiz) yoluyla elde edebilmek için, mütecanis bütünden hareket etmek gerekir.»** (Cours de linguistique générale, 4e édition, p. 157).

De Saussure, dilin incelemesinden hareketle, dilbilimi aşan değerde ve bilimlerden sanatlara, kültürün bütün alanlarına uygulanan iki ilke koymuştur: birimler ancak bağıntılarıyla tanımlanabilir; töz, madde değil, birer biçimdirler.

xx. yüzyılın başından beri en hızlı gelişmiş bilim olan fizikte, maddenin geleneksel imajının dönüşümünde en büyük payda rol oynamış bir bilim dalı olarak bu perspektif devriklemesinin parlak bir

örneğini buluruz: Nükleer ve relativist fizik, maddeyi artık bir atomlar bütünü, içinde hiç bir şey geçmeyen ve Lucréce'in atomları ya da Newton'cu evrenin gezegenlerine benzer biçimde, dış bağıntılarla birbirlerine bağlı gibi değil de, denizin dalgalarının meydana gelişi ve yokoluşu gibi; içlerinde en akla gelmeyen noktalarda, bulundukları alanı baştan başa dolaşan güçler ve gerilimler bulunan enerji alanları olarak görmektedir.

Böyle bir yönelimin zaferi bütün Ampirizmlerin, bütün Bilimcilerin (Scientisme), «olgu»nun «nesneci» (chosiste) ve dogmatik anlatışı ile «yasa»nın «olgular» arasında değişmez oran olduğu yolundaki görüşlerinin de çanına ot tıkadı.

İnsan bilimleri bu zaferden gerek sosyoloji, gerekse psikolojide eski Atomizmle mücadele için büyük güç kazandılar.

Kurucusunun, temel ilkesini **«birey, sosyal ilişkilerinin bütünü, tümüdür»** sözleriyle koymuş olduğu Marksizm (Feuerbach üstüne 6. Tez) bunda hem en önemli tezlerinden birinin doğrulamasını, hem de Marx tarafından «Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş»te bütün'ün parçalar, ilişkilerin de bireyler üstündeki nüfusu, üstünlüğünü önemle belirtirken kullanılmış olan «bünye» (yapı, kuruluş, structure) kavramının zengin bir açıklamasını bulmaktadır.

Structuralisme, şu iki anlayışla mücadele bakımından çok yararlı olmuştur: Sosyal ilişkilerin ve tarihin dışında tanımlanmış idealist, metafizik bir, «insanın özü» anlayışı. İkinci olarak da, mekanist ve pozitivist bir, nesnelerin özü anlayışı ki bu öz kesin ve nihaî olarak, real'i kavramamızı ve ona bütün bir kavramlar sistemi içinde anlam ve fonk-

siyon vermemizi sağlayan bilimsel modellerin dışında tanımlanmıştır. Bu sistemin bir tarihi vardır. Bu tarihin gelişimi içinde toptan revizyon ve reorganizasyonlara uğrayarak, ardında onların dışında hiç bir ilke ya da unsur kalmaz. Böylece, «structuralisme» dogmatizme karşı mükemmel bir panzehir olmuştur (1).

Aynı zamanda, bütünün içinde, bu bütünü meydana getirenin parçalara indirgenemez olduğunu, ve işte o bütünün de bünye; yani her unsurun, anlamını ve realitesini ondan aldığı ilişkiler sistemi olduğunu tanımayarak, her zaman için üst'ü alt'la, sistem'i unsur'la açıklayan pozitivist eğilime karşı da panzehirdir.

Bu «structure» kavramı, psikolojide «gestaltt», matematikte «gruplar» teorisi, sibernetik «model» kavramı, biyolojide örgenlenme kavramı, estetikte «biçim» kavramı yapılmış keşiflerin bütünüyle bağıntılarını belirleyerek bilimlerin getirdiklerinden yararlandı ve zenginleşti.

Biçim psikolojisi bizi, bir biçimi ancak bir «dayanak»la ilişkisi içinde kavramaya; onu, parçalarının toplamına indirgenmeyen bir bütün saymaya; biçimin sürekliliğini onu meydana getiren unsurların yer değiştirmeleri arasından algılamaya alıştırmış bulunuyor. Ve burada söz konusu edilmesi gereken bir «değişmez» vardır ki o da, örneğin bir çok çevirileri olmasının yanı sıra bir metnin «anlam»ını meydana getiren «değişmez»dir. Ya da müzik alanından örnek vererek söyleyelim, müzikteki

(1) «Structure» kavramının, dogmatik anlayışla yorumlandığı zaman kolayca özne'nin, eylem'in tanınmamasına götürmesine rağmen...

perde değişmesi: Notalar değişmiştir, ama aralıkları değişmemiştir.

Matematikte, gruplar teorisi, dayanaksız bir ilişkiler (oranlar) bütünü; «eşbiçimli» somut gruplar olarak gerçekleşebilen bir soyut gruplar bütünü tanımlar.

Sibernetik «model», bir bünyenin (structure) kavramsal ya da teknik bir «gerçekleşmesi» sayılabilir.

Bir «model» her zaman, bir bağıntılar bütününün, bir «structure»ün (bünye) biçimsel tasviridir. Ama sibernetik model, onu yapanın içine bilinçli ya da bilinçsiz olarak koymuş olduğu diyalektik karakterler gösterir. İşte onu öncelenecek tabii fenomenlere kısmen tam uygun duruma getiren de bunlardır. Araştırma aracı olarak etkililiği de buradan gelir. Buna karşılık model metodunun, tabiatın diyalektiğinin apaçık bir ortaya konmasına açtığı yol da yine bundan gelmektedir: Diyalektik modeller etkili birer araştırma aracıysa, belli bir ölçüde de, incelenen nesnenin diyalektik bir tasvirini, temsilini doğrularlar. Modeller metodu böylece, tabiatın diyalektiğinin deneysel bir araştırmasını meydana getirir.

M. Guillaumaud'nun «Cybernétique et Matérialisme Dialectique» adlı kitabında gösterdiği gibi sibernetik, otorégülatör sistemlerin özelliklerinin genel teorisi olarak, canlı organizmanın naziresi üstünde durmadan kendini denemek suretiyle, diyalektik bir aklın en iyi araştırma yoludur.

İlkin, çünkü başlıca kavram olan «önceyi kapsama» (makabline şâmil olma) kavramı çelişki diyalektiğine somut bir içerik verir: Otoregülatör bir sistem, içindeki her değişiklik (variation) kendi öz

olumsuzlamasının (nefyinin) nedeni olan bir sistemdir. Servo - mekanizm çevrenin, ortamın değişikliklerine (hiç değilse belli sınırlar içinde) karşı koymaya yöneldiğine göre «dış çelişki»nin teknik bir gerçekleştirmesidir. Değişikliklere bu karşı koyma sistemin tümü üzerinde ona çevreyle bağıntılarında sürekli bir devrikleme (inversion) sağlayarak değişmez bir işleyiş olanağı verdiğine göre aynı zamanda «İç çelişki»nin de bir gerçekleştirmesi demektir.

Diyalektiğin sibernetik modelde zımnen bulunan bir ikinci çizgisi de zamanı mantığın içine, geri dönüşsüz bağıntılar biçiminde katmasıdır: Bir elektronik makina, örneğin Grey Walter'in kaplumbağası gibi, şartlı refleksler edinmeyi taklit eder, şu ya da bu davranışta düzeltmeleri biriktirir ve bir aceminin işini öğrenmesi gibi, yanlışlarını tekrarlamazsa, bizi onu hayatın kendisini düşündüğümüz gibi düşünmeye, görmeye zorlamış olur; yani analitik biçimde, aralarında yer değiştirebilen ve birbirinden bağımsız unsurlardan kurulu gibi değil de sentetik biçimde, somut bir sürede ve gitgide artan bir karmaşıklık düzeni içinde bulunan bir bağıntılar bütünü gibi düşünmeye zorlamış olur.

Ama burada, en eksiksizi bile olsa bir elektronik makinayı canlı bir varlıktan ayıran sınırı belirtmek gerekir: Bir makina, çevresiyle dengesini kurabilir ve sürdürebilir ve hattâ davranışlarını da yanlışlarını kaydederek **düzeltir ve ilerletebilir,** daha yetkinleştirebilirlerse bile kendini, bir canlı türünün uyardığı anlamda uyarlayamaz; yani kendini yeni bir bünyeyle ve yeni programlarla başka bir organizma tipine «uyarlayamaz».

Sibernetik modeller teorisi böylece, ilk olarak M. Apostel'in açmış olduğu bir yolda, diyalektiğin kategorilerine gitgide daha sarih ve daha zengin bir içerlik verebilmektedir: Çelişkinin ve karşılıklı (mütekabil) eylemin somut bir modelini veren önceyi kapsama (makabline şamil olma); oluş'un, fiziksel zamanın bir ilk yaklaştırmasını veren tersine çevrilemezlik, dönüşsüzlük (irréversibilité); otalite kategorisini bilimlerin, yirminci yüzyılın şu üçüncü ve son bölümünde dünyanın bize verdikleri imajının değişiklerine uyarak düşünmeyi sağlayan bünye (structure).

İşte burada, «structuralisme» sadece bir felsefe, bir dünya görüşü değil, aynı zamanda da bir yöntemdir.

Bu dünya görüşünden çıkan yöntem, ilkin, «örnekseme (kıyas, analoji) yoluyla muhakeme»nin sıkı bir uygulamasıdır. Örnekseme yoluyla muhakeme geçmişte, bir başka bilim alanında edinilmiş bir bilgiyi çalışma varsayımı olarak yeni alanlara aktararak büyük keşiflerin kaynağı olmuştur. Nitekim, matematikteki gruplar teorisi ve sibernetikteki modeller metoduyla zenginleşmiş olan «structuralisme», ilkin, bir bilim dalında eşbiçimli yapılışların (bünyelerin, structure'lerin) incelenmesiyle elde edilmiş sonuçları, örneğin Lévi - Strauss'un akrabalık sistemleri ve dilbilim (lengüistik) sistemleri için yapmayı denemiş olduğu gibi, bir başka bilim dalına nakletmeyi sağlamaktadır. Dikkati çekici bir diğer örnek de bazı sinir sistemi yapılışları ve fonksiyonlarının sibernetik modellerden hareketle araştırılması, tanınmasıyla ilgili olanıdır.

Çeşitli karmaşıklık derecelerinde, gerçeğin her seviyesinde, geçerli bağlılaşma ya da gelişme yasa-

ları çıkararak «structuralisme» ve sibernetik metodları fizikten sosyolojiye, biyolojiden estetiğe her alanda, Engels tarafından geliştirilmiş olan« tabiatın diyalektiği» kavramına hem en parlak doğrulamayı hem de pek geniş araştırma ve gelişme olanakları getirmiştir.

«Structuralisme» sibernetikle birleşmesini gerçekleştirince sibernetiğin enformasyon teorisi, analojiye matematiksel bir biçim vererek ve ona bir ölçü âleti sağlayarak yeni bir safha açılmasını sağlamış oldu. Enformasyon teorisi, biyolojiden estetiğe, «structure»lerin artan karmaşıklığına bir hesap metodu sağlamaktadır. İster, gitgide daha karmaşık ve olasılığı gitgide daha az, canlı organizmaların oluşumu; ister Brillouin'in bir «néguentropie structurale» dediği her zaman daha yüksek değerler, ya da yeni sanat biçimlerinin yaratılması olsun, enformasyon teorisi bir değer yargısının yerine bir hesap metodu koyamaz ama (son yargıda, insanoğlu tarafından ortaya konmuş gayelerden çıkan) değer yargılarına, kendi hesap metodunun nesnel temelini sağlar.

«Structure» metodu yalnız böyle başka bilim dallarının telkin ettiği «structure» varsayımlarıyla yeni olgulara yaklaşarak önceden tasarımlar çıkartmayı ve ileriyi görmeyi sağlamaz. Aynı zamanda her olgunun anlam ve realitesini de o olguya bir anlam ve realite (gerçeklik) kazandığı daha geniş bütünlüğün (totalite'nin) içindeki yerine yerleştirerek anlamamızı sağlar. Structural (bünyesi) metodun edebiyat sosyolojisine uygulanması, ilk denemeleri belli bir Makanikçilik anlayışı bulaşmış olmasına rağmen, verimli olduğunu yine de göstermiştir. Pierre Francastel tarafından sanat sosyolojisine uygula-

ması ise daha da başarılı oldu: Francastel, bir toplumun tümüyle iktisat, politika ve sosyal hayatla belirlenmiş bir yapıya (structure'e) sahip bulunduğu ve sanatın ancak bu yapıyı dile getirmek ya da anlatmak durumunda olduğu peşin yangısına karşı çıkarak sanatın yalnız değerlerin ortaya konması bakımından değil, aynı zamanda değerlerin yaratıcısı olrak da rolünü ortaya koydu. Böylece bir, sanat eserlerini açıklama, aydınlığa koyma ve bu yoldan da, içinde doğmuş oldukları toplumları açıklama metodu kurmuş oluyordu. Bu metod aynı zamanda hem estetiği bir işaret, alâmet teorisi durumuna sokan Taine mekanikçiliğini, hem de biçimlere özerk bir hayat ve gelişme atfeden Wölfflin ya da Focillon idealizmini geçersiz kılmaktadır. Francastel bu konuda, **«Wölfflin'in ve Faucillon'un kusuru «structure» kavramını göz önünde tutmamış olmalarıdır»**, diyor (La Réalité Figurative, p. 18). Sanatı insanın insan tarafından sürüp gitmiş yaratımının anlarından biri, yeni realite ve yeni değerler yaratılması olarak alan Francastel, sanki fonksiyonu yalnız önceden var olan bir realiteyi ortaya çıkarmak ve onu (mekanist ve kaba bir marksizm anlayışı tarzında) onaylamakmış gibi düşünmez; kendi öz yüzünü biçimlendirmekte olan insan toplumunun gerekli, zorunlu bir diyalektik anı sayar.

Demek oluyor ki bu sözlerde Marksizm için, bilimlerin ve sanatların çağdaş yönelimine uygun düşen bir dünya görüşü ve insan anlayışından hareket eden bir gelişme kaynağı vardır. Marksist araştırmanın önünde Structuralisme'le ve Sibernetikle açılan umut ve yollar materyalizmin dogmatik, mekanist, «chosiste» (Nesneci) yorumlarını ve diya-

lektiğin yine dogmatik ve spekülâtif, teolojik yorumlarını da geçersiz kılmaktadır.

Bu büyük gerçeği gizlemiş olan, belli bir payda, Robert Wiener'in (tehlikesini görmüş ve buna dikkati çekmiş olmasına rağmen) sibernetiği insanları toplum içinde çekip çevirmek için uygulamak konusundaki vakitsiz denemeleridir. Bu denemeler kaynağını sibernetiğin ilkelerinden değil, bazı öncülerinin teknokratik anlayışından alıyordu. Bugün bu karışık durum ortadan kalkmıştır.

Bir çok marksistin gözünde yine de şüpheli olmakta devam eden «structuralisme» için işe durum aynı değildir.

Bunun nedeni de şüphesiz, «structuralisme»in temel ilkelerinin dünya görüşü olarak ve metod olarak alınması konusunda sürüp giden karışıklık ile, en önde gelen temsilcileri tarafından verilmiş açıklamaların biçimindedir.

Örneğin, bilimsel eserleri zamanımızın en veıimlilerinden olan Lévi - Strauss'ta «structural» metod, bu metodla hiç bir ilişiği olmayan, ve hattâ bence tersini öne süren postulatlardan haretekle işlenmektedir.

Bunların yalnız üçüncü vermekle yetiniyoruz:

1. Bütün «structure»lerin, son bir incelemede zihnî «structure»lere indirgeneceği yolundaki postulat: «Evrensel yasaların, aklın bilinçdışı etkinliğinin dayandığı geçici, kalımsız (cismanî) modaliteleri (kiplik'leri).» Kant'çı ve giderek idealist yanılar yapan bu çeşit bir «structuralisme» hiç bir zaman, o metodun ilkelerinden gelmez. Tam tersine, öyle görünüyor ki bu tutum, diğerleri sadece onların çevirisi olan şu ya da bu «structure»lere ayrıcalık tanıyarak bu ilkeleri yalanlamaktadır. Ve

bu da bizzat Bay Francastel tarafından kınanan ve kültür eserlerinde sadece altyapının (infrastructure'ün) bir epifenomenini gören bir görüştür ki bu tutum da kaba bir mekanikçiliğin tam simetriği olur.

2. «Structure'ün bir realite değil de sadece bir program olduğu yolundaki (ve zaten birincisinden çıkan) postulat: Buna göre «structure» nesnenin çekirdeği değil de «nesnenin içinde gizli bağıntısal sistem»dir. Bence burada sorun ortaya yanlış konulmuştur. Zira bu nesne ile onu meydana getiren bağıntılar karşıtlığı, en baş değeri, bu karşıtlığı büsbütün ortadan kaldıramadıysa bile hiç olmazsa diyalektikleştirmek olan «structuralisme» ilkesinin kendisine karşıttı.

3. «Structure» ile tarih'i karşı karşıya koyan postulat: Bay Lévi - Strauss yalnız senkronik değil, diyakronik «structure»ler de olduğunu kabul ediyor. «Dava (procès) kavramını reddediyor ya da dinamik yorumları tanımıyor değilim», **diyor. Ama etnologun metodu ile tarihçinin metodu arasında kökten bir kesinti koyuyor: «Etnolog, bünyesini (structure'ünü) incelediği grubun yabancısı bir tanıktır; oysa ki dava ancak kendi öz tarihsel oluş'una angaje özneler için vardır».** Zamansallık (temporalité) her zaman, bir özne tarafından yaşanmıştır ve bu durumda da demek oluyor ki, tarih prensip olarak, nesnellikle lekelenmiştir.

Sorunun temeli üstünde bir tartışmaya girmeksizin, öyle görünüyor ki «gelişme yasaları»nın birer «structure» (bünye) sayılmayacağı ve prnesip olarak, nesnel incelemeye diğer «structure»lerden daha az geldiği hiç de söylenemez.

Tarihi «yaşanmış» ile «anlatılmış»a indirgemek, bir «structure»den (bünye'den) diğerine geçişe ar-

tık olanak vermez. Böyle olunca da anlaşılıyor ki Bay Lévi - Strauss'un kendine özgü bu değişik tutumu bazı özel nedenlere bağlıdır: Kendisi bir etnolog olarak sadece, gelişmeyen toplumları, hep aynı bir devir içinde donmuş toplumları incelemiş. Dolayısıyla da bu toplumların yalnız «senkronik» (eşzamansal) «structure»lerini (bünyelerini) ele alarak incelemesinde büyük bir sakınca yoktu. Ama neden, toplumların anatomisi konusunda geçerli olan «structure» kavramı fizyolojilerine de uygulanmasın? Bir organın «structure»ü (yapısı) o organın görevi düşünülmeksizin nasıl tanımlanabilir? Ve tarihini öğrenmeksizin bu organın görevi ve yapısı (structure'ü) nasıl tam olarak incelenebilir? Biyolojik evrim bize «gelişme yasaları»nın modellerini vermektedir; neden, gözlemcinin değer yargıları ya da peşin yargılarının orada da bozucu bir rol oynayabileceği düşünülmüş olduğu halde bir toplumun senkronik «structure»lerinin nesnel biçimde incelenebileceği postulat olarak kabul edilmiş olsa bile, doğrudan doğruya beşerî tarihi ele alırken bunların incelenmesi birdenbire öznel (sübjektif) oluversin? Örneğin, Bay Lévi - Strauss «yoz düşünce» ya da bizim alışık olduğumuz düşünce'de her zaman ayni zihnî «structure»leri bulduğu zaman, gözlemi toplumunun kendi öz kültüründen gelen Kantçı bir apriorizmle çarpıklaşmış olmuyor mu?

Bu olumsal postulatlar bir yana itildikten sonra «structuralisme», sibernetik gibi, dünyayı kabsamanın ve gerek insanı gerekse yaratıcı eylemini idrak etmenin devrimizin anlayışına en iyi tekamül eden tarzlarından biri olabilir. Yani tam, Marx'ın grek - roma ve judeo - hristiyan hümanizminin edinilmiş bütün kazancını bir bütün halinde toplaya-

rak ve bunların her ikisini de tabiatın ve insanın, dış dünyanın ve öznelliğin (sübjektivitenin), gerekli kuralın ve özgürlüğün yeni bir sentezi içinde aşarak öncüsü olduğu yeni bir hümanizm.

III

MARKSİZM VE AHLÂK

Marksizmin, Marx tarafından daha «Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirmesi'ne Katkı»da: **Radikal olmak, işi kökünden almaktır ve kök te, insan için, insanın kendisidir»**, sözleriyle tanımladığı temel ilhamını yeniden bulmak, Marksizmin dogmatik, prekritik (kritisizm öncesi) bir felsefe olmadığını hiç bir zaman akıldan çıkarmamaktır.

Eleştirimci her (dogmatik olmayan) felsefenin en baş fikri, insan deneyinin bir bütün meydana getirdiğidir. Tersine, dogmatizmin kendine özgü yanı da insanın toplam deneyinden bir cepheyi ayırarak bütünü parçalarından biriyle açıklamaya kalkışmaktır. Örneğin bir idealist metafizik fikirlere mümtaz bir değer verir ve dünyayı bir kavranabilir ilişkiler dokusu gibi yeniden kurmaya çalışır. Metafizik ve mekanist bir materyalizm de, bunun tam simetrik bir biçiminde, dünyayı madde'nin, bilimin maddeyi gelişmesinin şu ya da bu safhasında gördüğü özelliklerinden hareketle açıklamaya yönelmiştir.

Eleştirimsel tutum daha işin başından, bu keyfî görüşleri reddeder. Yöntem ilkesi, toplam deneyin her anının diğerleriyle ve bir tarihle dayanışık (mütesanit) olduğudur. Gölgemizin üstünden atlayamayız: Ne kavramı ne de maddeyi kesin, nihaî

olarak tanımlayamayız. Ve, Platon (Eflâtun) hattâ Spinoza tarzında, kavramın; ya da d'Holbach ve Marksizmin stalinci yorumu tarzında maddenin içine yerleşmeyi ileri süren her felsefe dogmatiktir.

Dogmatizmi bu reddedişin vardırdığı sonuçlar her alanda kesinlikle izlenirse, Marksizmin bilgi teorisinde ve aynı zamanda ahlâk ve estetikte de anlamının ne olduğunu zamanımızın anlayışı içinde yeniden düşünmek uygun olur.

Nasıl, Bachelard **«kartezyen olmayan bir epistemoloji»** gerekliğini ortaya koymuşsa; nasıl, Bertold Brecht, estetiğine, **«aristocu olmayan»** demişse; nasıl, Simondon'un çalışmaları **«diyalektik makinaların ifade ettiği»** anlamı, benim **«Laplace'çı olmayan bir teknoloji»** diye adlandıracağım açıdan inceliyorsa, **«Platon'cu olmayan»** bir ahlâk tasarlamak ta artık gerekli olmaktadır. Yani, Batıda Helenizmden beri artık geleneksel olmuş o, insanoğlunun davranışı bir kurala, bir ideale ya da daha önceden var olan modele uyuyorsa «doğru» olduğu yolundaki anlayıştan hareket etmeyen bir ahlâk görüşü.

Demek oluyor ki ahlâk sorunu da bilgi sorunu gibi, devriklenmiştir: İyi yapmış olmak için ne yapmamız gerektiğini sorduğumuz zaman, önceden var olan bir yasaya ya da «verilmiş» bir varlık'a uymaya çalışmayız: Henüz var olmayanı var olmak durumuna getirmek için ne yapmamız gerektiğini kendimize sorarız.

«Olmakta olan tarih» olan bu ahlâk; yani doğrudan doğruya beşerî; senaryosu hiç bir tanrı, hiç bir kader ve ne de - gerek Hegel'in mutlak «zihin»i gerekse xvıii. yüzyıl materyalistlerinin «önlenmez ilerleme, gelişme»si olsun - hiç bir soyut diyalek-

tik tarafından yazılmamış olan bu ahlâk, insanın insan tarafından sürüp giden yaratımıdır.

Bu yaratım hiç bir zaman keyfe bağlı değildir ve hiç bir zaman belirli değildir. İnsan, aynı zamanda hem, ne olduğundan değil de, hiç bir yerde yazılı olmayan henüz ne olmadığından sorumludur; hem de insanın önceki yaratımları tarafından meydana getirilmiş ve tanımazlıktan gelmek ya da hor görmek maceraya ve güçsüzlüğe götüren yasalara uyan, boyun eğen tarihî koşulların zorunlu olarak bilincindedir.

Marx'ın, ahlâk konusunda en başta gelen keşfi, önce, «Hegelci olmayan» ve «Feuerbachçı olmayan», ama tarihsel ve militan yabancılaşma (yozlaşma, aliénation) anlayışıyla; sonra da «Kapital» deki ispatlamasıyla, nesneler ve tarihsel durumlar olarak billûrlaşmış olanı insan eylemi biçiminde eriterek insana kendi öz kaderini yeniden çizmek hakkının olanağını göstermiş olmaktır.

Marx'ın yapmış olduğu gibi, tarihin içinde kendi öz yaratımının peşi sıra giden insan eyleminin nasıl, aynı zamanda ve bölünmez biçimde zorunlu ve hür olduğunu göstermek, ispatlamak şu demekti: Devrimci her eylemin teorik temelini atmak ve ne nesnel zorunluluğu kişisel sorumluluğa, ne de öznellik (sübjektivite) anını gelişme yasalarının kesin işleyişine feda etmek.

İnsan ve tarihi üstüne bu perspektiften, ahlâk sorunu uzakta kalamaz: Bu sorunun yerine hakikatın bilimsel ve teknik sorunu; nesnelerin ve tabiatın ahlâksal tutum ve davranışa insanın dışında bir temel verecek olan araştırma ve keşfi sorunu konamaz.

Sosyal gelişmenin yasalarının incelenmesi; hat-

ta, yakın ya da uzak, olasılığı az ya da çok bir geleceğin yörüngesinin hiç olmazsa esası bakımından çizilmesi olanağı bile, bizi hiç bir zaman, var oluşumuzun koşullarını ancak toplamı ya da muhassalası olmak durumuna düşürecek bir tarihinin içinde «nesneler» olarak değil, ama kendi öz tarihimizin yaratıcısı etkin «nesneler» olarak kendi öz sorumluluğumuzun bilincine varmaktan bağışık tutmaz.

Ahlâkî sorun, insanın hayatında, mücadelemizin etkililiği için zorunlu disiplinin gereklikleri ile, doğrudan doğruya kavgamızın kurallarının uygulanmasında olduğu gibi hazırlanmasında da her birimizin kişisel sorumluluğu arasındaki her zaman yeniden doğan, yaşanmış çelişkilerden meydana gelmiştir.

Bir Marksist için, ahlâk ile toplum arasındaki ilişkiler sorusuna cevap vermek üç sorunun çözümünü gerektirir:

a) Marksizmin prekritik (Kritisizm öncesi) bir felsefe olmadığını; Kant ve Fichte sanki yaşamamışlar gibi düşünerek bir Marksist gibi düşünmenin olanağı bulunmadığını önemle belirterek Dogmatizmle ilişiğini kesin olarak kesmek. Ki bu da klâsik Alman felsefesinin mirasını, Marksizmde Hegel ve Feuerbach'a indirgememeyi ve Kant ile Fichte'nin mirasını ihya ederek; yani pratik'in diyalektik materyalist bir anlayışının, eleştirmeli bir felsefeyi, etkinliğimizin üzerinde kendini denediği realiteyi meydana getirdiği yolundaki idealist yanılsamaya düşmeksizin eleştirmeli (kritik) bir felsefeyi geliştirmenin olanağı bulunduğunu göstererek bu mirası yeniden ayaklarının üstüne koymayı gerektirir.

b) Ekzistansiyalizmin, ne sorunu ortaya koyuş biçimini ne de bu soruna verdiği cevabı kabul edemezsek de, reel bir sorun ortaya koymuş olduğunu tanıyarak ve öznellik (sübjektivite) sorununun incelenmesinin sübjektivist ve bireyci bir anlayışa zorunlu olarak bağlı olmadığını hatırdan çıkarmayarak öznelliğin (sübjektivite'nin) marksist teorisini daha derinlemesine işlemek.

c) Diyalektik aşmanın, aşkınlığı insanın bir san'ı (ünvanı) değil de tanrının bir sanı yapan teolojik, yabancılaşmış (yozlaşmış) anlayışlara düşmeksizin içlekliğinkiler (intériorité) ve değerlerinkiler dahil bütün boyutlarını açınsamamızı sağlayan Marksist bir teorisini işlemek.

Tabii ki «aşkınlık»tan (transcendance) söz ederken, burada ne sözü ne de anlamını «doğaüstü» kavramına bağlı geleneksel anlatımında almamak ve insanın ona tabiat ya da toplum tarafından zorla kabul ettirilmiş durumu aşmak konusundaki erkini tanrıya atfeden «yabancılaşmalar» ve «yutturmacaların» (mystification) altında şu değişmez temel deneyi bulmak gerekir: İnsan, onu meydana getirmiş olan koşulların toplamına indirgenemez; insan, insan olarak onların aşılmasıyla (dépassement) vardır.

Ahlâk üstündeki bu düşünceler, Marksizmin şu üç noktayı geliştirmesi konusundaki üçlü bir yasadan mülhemdir:

— İdealist olmayan eleştirimsel (kritik) bir felsefe;

— Sübjektivist olmayan bir sübjektivite teorisi;

— Yabancılaşmış, yozlaşmış (aliéné) olmayan bir aşma (dépassement) teorisi.

★

Ahlâk en başta, hal ve tavrımızı yönelten, düzenleyen bir kurallar bütünü olarak karşımıza çıkar. Her insanın, ona dışardan, eğitimle; yani tarihsel ve sosyal bir topluluğa ait olması dolayısıyla gelmiş bir ahlâkı vardır.

Yasak olan ve yapılmasına izin verilmiş olan, bir olgu gibi çocukluk deneyimize zorla kabul ettirilir. İyi ve kötünün en başta, kırmızı ışık ve yeşil ışık gibi, hem itibarî hem de kesin olarak uyulmasını gerektiren bir vasfı vardır.

Bu kuralların tümü, içinde bize belirli bir rol verilmiş olan bir senaryo meydana getirir: İş artık, kılığımızı sırtımıza geçirip rolü oynamaya kalmıştır. Ve işte böylece, çocukluk çağından beri, bir dinin, bir yurdun, bir sınıfın, bir ailenin, bir geleneğin v.b. malı olurum ve bunlara varmanın, erişmenin amaç ve araçları bana dokunulmaz «değerler» gibi gelir: İşin aslı, temeli sorunu sorulmaz. Tabii, karşı gelmek sorunu da hiç bir zaman...

Bu «kurulmuş» ahlâktan, «kurucu» ahlâka, sosyal baskının kayıtsız şartsız kabulünden kişisel sorumluluğun bilincine geçiş nasıl cereyan edecektir?

İlk başta, ahlâkın temeli bir sorun gibi görünmez.

Hamurabi kanunlarından, Musa'nın «Tanrının On Buyruğu»na, kendini mitos'vari, haber verici, bildirici bir anlatı ya da vahiy biçiminde kabul ettirir.

İyice düşünüp taşınarak karar verilecek olursa da yine bir sorun değil de hepsinin genel niteliği, değer'i gerçek'e indirgemek ve insanın sosyal

tabiatının tasviri biçiminde, zorlamanın, baskının ya da sosyal sözleşmenin aynı zamanda hem bir açıklaması hem de haklı çıkarılması olan salt sosyolojik teorilerin gösterdiği gibi, bir temize çıkarmadır.

Tarih boyunca her sosyal sınıfın kendi sınıf çıkarlarına uygun olanı «usçul, aklî» olarak adlandırmış olması dolayısıyla bu haklı çıkarma, temize çıkarma ideolojisi «akıl» kılığına bürünür. Menenius Agrippa'nın muhafazakâr «Apologya»sından Spencer'in organolojik teorilerine ve Platon'un yasalarının Prozopope'sinden (Teşhis ve İntak denilen edebî yolla eşyayı konuşturma) Hegel'in «Hukukun Felsefesi»ne, bu haklı çıkarma, temize çıkarma ideolojileri mitosun ve vahiyin nöbet hizmetini görmüşlerdir.

O halde ahlâkın temeli sorunu, değerlerin değeri sorunu kendini nasıl ortaya koyacaktır?

Çelişkinin yaşanmış deneyinden itibaren.

Çelişki tarihin bir kırılma, kopma anında değişik ve çeşitli tarzlarda, gerek topluluklar arasında dış çatışma çıkmış olduğu ve başka Sitelerin tanrılarıyla çarpışma bir olguyla başka bir olguyu, bir ahlâkla başka bir ahlâkı karşı karşıya getirdiği; gerekse bir toplumun iç gelişmesi üyelerine eski normları katlanılmaz kılan ve dolayısıyla da bir baş kaldırmanın ya da ayrılıkçılığın koşullarını yaratan yeni perspektifler ve olanaklar açtığı için yaşanmış olabilir. Bu durumda, tarihsel kriz ile kişisel dram sıkıca birbirine bağlıdır. Ahlâkın Prometeusçu anıdır bu: Antigon'un eski yasaya karşı vicdanın isyanının trajik yüzünü verdiği an; Descartes'ın modern çağların eşiğinde en sağlam, en sarsılmaz örneğini verdiği şüphe ve tartışma konu-

su etmenin Sokratesçi ânı.

Deneylerimizin her biri bizi yine oraya getirir. En genel olarak yaşanmış çelişki; örneğin, bireyi hiç bir zaman bir araç değil bir hedef ve kapitalist rejimin ücretli emekçiyi bir araç, artık - değerin üretiminin bir aracı yapan realitesi, ilân edilmiş bir ahlâkî idealle gerçekten var olan bir sosyal realitenin birbirinden gündelik radikal kopmasının bir imajını verir.

Her ekonomik ve sosyal kuruluşun haklı çıkarma, temize çıkarma ideolojisi olarak nasıl kendi ahlâk anlayışını ifraz ettiğini görmek için Max Weber'in «Ethique Protestante et Capitalisme» indeki (Protestan Ahlâk Anlayışı ve Kapitalizm) ispatlamasını burada yeniden anmak yeterlidir. Bu konuda, Engels de Anti - Dühring'te, kapitalizmin içinde artakalmış bir feodal ahlâkın, bir burjuva ahlâkının egemenliğinin ve meydana gelmekte olan bir proletarya ahlâkının varlığını incelerken aynı noktayı belirtmekteydi.

Yaşanmış çelişkinin kişisel deneyi ve toplumların çelişmeli oluş'uyla (tekevvün), böylece yine ilk başlangıçtaki, kurulmuş ahlâk ile kurucu ahlâk antinomisine geri dönmüş ve şu iki kutup arasında diyalektik bir ilişki, yani aynı zamanda hem bir içerme (tazammun) hem de bir çıkarma (ihraç) zorunluluğuna çağırılmış oluyoruz: Ahlâkı bir sosyal kurallar sistemine indirgeyecek olursak, kaçınılmaz biçimde dogmatizme düşeriz; yok, bütün ağırlığı vicdan temeli, kişisel sorumluluk üstüne koyacak olursak, bu kez de kaçınılmaz biçimde formalizme ve sonuç olarak da bir niyet, dilek ahlâkı anlayışına düşeriz.

Kim, sadece sosyal kural açısıyla yetinirse, bu

değerlerin değeri üstüne kendini sorguya çekerek kuralı tartışma konusu eden bu kimse «ihanet» yolunda demektir.

Sadece, vicdan açısıyla yetinerek «cogito» (1) sundan çıkmayı başaramayana ise kuralın kendisi bile bir saçmalık gibi gelir.

İşte, yenmek zorunda olduğumuz antinomi budur.

Bu güçlük, bilinçli olarak eleştirmeli bir felsefenin kurulmasıyla hemen başlar: Kant, «Saf Aklın Eleştirisi»nin ilk önsözünü dogmatizme karşı yazmak; ikincisinde de ifadesinin ağırlığını şüphecilikle mücadele üstüne koymak durumunda kalmıştı.

Özgürlükten kurala geçiş sorunu, yani ahlâkın biçimi ile özünün diyalektik birliği sorunu, olanca gücüyle, ilk olarak Fichte tarafından «Sittenlehre» de ortaya konmuştu. Bu «Ahlâkın Sistemi»nde birinci bölüm Dogmatizme karşıdır. Konu, birinci ilkenin konulmasıdır: Bütün aşkınlıkları, yukardan aşkınlığı, yani Tanrının ve ilham ettiği buyruklarınınkileri olduğu gibi, aşağıdan aşkınlığa yani nesnenin veri olarak aşkınlığını da koğan «Ben»in özgürlüğü. İkinci bölüm ise tersine, Dogmatizme karşıdır ve ahlâka somut bir içerik vermeye çalışır.

Fichte böylece, ipin şu iki ucunu da tutabilmek için gerekli çabanın örnek niteliğinde bir modelini vermektedir: ahlâk ve toplum. Bu terkip öylesine kararsızdı ki, bundan dolayı da meydana getirdiği birlik bozulmakta gecikmedi:

---

(1) «Cogito»: Descartes'ın, Düşünüyorum, öyleyse varım, sözünün Lâtincesi olan «Cogito ergo sum» sözünün kısaltılmışı ki burada «ben» yerine kullanılmıştır (Ç. N.)

— Daha Hegel'le, öznelliği (sübjektiviteyi) nesnel (objektif) ahlâklılığın bir ânı yapan Dogmatizme geri dönülür. Ve bu öylesine büsbütün ve nihaî olarak geçilmiş bir ândır ki bu durumda bireysel konunun (öznenin) ancak, rasyonel ve sosyal bütünlüğün değişikliklerine göre varlığı ve değeri olur.

— Stirner'le ve pek değişik bir açıdan da Kierkegaard'la ise, tersine hepsi, topu birden; biri için, sosyal, diğeri için de rasyonel, terkedilmiş olandır ve bu terkediş Stirner'de o daracık, **«biricik ben»** birey bildirimi yararına; Kierkegaard'ta da öznellikle (sübjektivite) aşkınlığın (transcendance) trajik başbaşalığa adına ve İsa'nın kavramın haçı üstünde çarmıha gerilmemesi için rasyonelin, tarihînin ve sosyalin terkedilmesini içererektir.

Marksizmle Ekzistansiyalizm arasındaki anlaşmazlık şu tarihsel perspektif içinde aydınlatılabilir: Sartre belli bir ölçüde, Marksizme ya da onun Marksizm olarak kabul ettiği fikre karşı, Kierkegaard tarafından Hegel'e karşı öne sürülmüş olan itirazı yenilemiyor mu? Ve biz Marksistler, Fichte'nin ipin iki ucunu birden tutma çabalarından esinlenerek, Sartre'ın itirazını, onu kendi öz düşüncemizin bir ânı yapmak için içselleştiremez, düşüncemizin içine katamaz mıyız?

Ne Kant'ı ne de Fichte'yi unutmayan bir Marksizm; yani ne Marx'ı ne de Lenin'i unutmayan bir Marksizm, en başta, pratik'i her gerçeğin ve her değerin kaynağı ve kriteryumu yapması dolayısıyla, dogmatik değil eleştirimli bir felsefedir.

Ki bu da «deney»in, Ampiristler tarzında, varlıkla araçsız, doğrudan doğruya bir teması ve kesin olarak bitmiş bir realitenin edilgen, eylemsiz

(pasif) bir yansısı olarak alınmadığını içerir ve varlık'ın içine yerleşerek ne olduğunu kesin olarak söylemeyi öne süren dogmatik görüşü de dışta bırakır. Deney bir «soru»yu karşılamak için yapılır; dolayısıyla da «cevap» zorunlu olarak «soru»ya, yani bilimlerin o soru sorulduğu zamanki durumuna bağlıdır. Bu da bilginin tarihsel ve her zaman da tarihsel olarak izafî niteliğini gösterir ve Marksizmi, değişmez «kategoriler» cetveli Dogmatizmin yardakçı takımın meydana getiren Kant'ınkinden daha tutarlı, sonuçlu bir eleştirimsel felsefe yapar.

Başka bir deyişle, Marksizm bir «varlık felsefesi»; yani Skolastik dinbilimcilerin ya da mekanist materyalistlerin felsefesi gibi bilinç, içinde çok çok bir imaj, ve her zaman da onu meydana getiren realitenin yoksullaşmış bir imajı olan, Platon'un ya da Epikür'ünkine benzer bir felsefe değildir. Böyle bir felsefe, bilinç ile bilgiyi özdeş kılarak, içinde yalnız gayrı şahsî ve bilincin dışında olanı alıkoymak suretiyle öznelliği (sübjektiviteyi) eler; gerçeği, örneğin Akinalı Aziz Toma tarzında, varlıkla özdeşlik olarak almak suretiyle reel her oluşu, gerçekliği sağlam her tarihselliği, tarihe uygunluğu eler, dışarı atar.

Marksizm bir eylem felsefesidir. Yani, bilinci ve onu meydana getiren ve durmadan zenginleştiren insan pratik'ini, önceki etkinliğe ve reele kök salmış ve onları yansıtan, ama veriyi sürekli olarak geçen ve realiteye, yaratıcı bir eylemle durmaksızın, henüz beşer öncesi seviyede verilmemiş ve başarılı olacağını önceden hiç bir şeyin garanti etmediği sahici, gerçek bir realitedir.

Bunun sonucu olarak da biz Marksistler için, ahlâk, tabiatın kefaleti altında değildir ve tarih ta-

rafından meydana getirilmiştir.

Öznelliğin (sübjektivite) Marksist anlayışının Ekzistansiyalizme göre konumu nasıl olabilir?

İlkin şunu söyleyelim ki Ekzistansiyalizmin değeri, dogmatik Rasyonalizmin, en zengin biçiminde, Hegel'ci biçiminde bile, bilinci bilgiye indirgeyerek kendini bir boyuttan sakatlamış olduğunu Kierkegaard'tan beri göstermiş olmasıdır. Oysa akıl, yanlış olanı (le faux) bertaraf ederken hâtânın kendisini (la faute) ortadan kaldırmaz.

Öznellik (sübjektivite) her şeyden önce, bilincin kendini kendine eşit kılmasının olanaksızlığının ifadesidir. Bilinç kimi zaman kendini «varlık»a eşit kılabilir, onu kendine saydam kılabilirse kendini, kendi kendini onunla aştığı ve yarattığı «eylemine» eşit kılamaz.

Demek ki öznellik (sübjektivite), «varlık»ın takımından, sınıfından değil, «eylem»in takımından, sınıfındandır.

Ekzistansiyalizm tarafından hatânın, sıkıntının (anguas) ve başarısızlığın (échec) menfî deneylerine im konmuş olması bundandır.

İdea'ları (düşünü) var oluşun, yaşayışın ilerlemesinden ayırmayı red; düşünceyi, var olmanın bir eylem, bir yaratım olduğu bilinciyle bir, olmak yaratımına bağlamanın haklı tasası da yine bundandır.

Öznellik (sübjektivite) teorisi kendine;

— Platon'un, d'Holbach'ın, Spinoza'nın ya Hegel'inki gibi, düşünceyle varlık'ın özdeşliği olarak tasarlanmış gerçek kavramına ayrıcalık veren ve bizde ancak gayrı şahsî olanı kavrayabilmiş olan metafizik bir rasyonalizmde yer bulamazdı.

— Buna karşılık da Kant'ınki, Fichte'ninki,

Marx'ınki gibi, varlıkta içkin düşünüyü keşfetmek ve ona indirgemekle yetinmeyerek, düşünüyü, sürüp giden yaşamı dönüştürmek için kullanan eleştirimsel bir rasyonalizmde yer bulabilirdi.

Ekzistansiyalizm bir felsefe değil, felsefe konusunda bir tutumdur ki bu tutum da felsefeyi hayatın bir imgesi değil de bir mayası saymaya dayanır.

Şayet böyle olsaydı, Marksizm konusunda var oluş açısından konuşmaya girişmek hem doğru hem de gerekli olurdu.

Ekzistansiyalizm, burada yine tekrarlayalım, bir Marksist ne sorunun ortaya koyuş tarzını, ne de bu soruna getirdiği çözümü kabul edemezse de, gerçek bir sorun ortaya atmaktadır.

Marksizm, bu sorunu daha doğru bir tarzda ortaya koymayı ve ona daha doğru bir karşılık vermeyi sağlar.

Bunun ispatını yapmak için, Marksizmin hangi durumda ortaya çıkmış ve gelişmiş olduğunu hatırlamak gerekmektedir.

Tarihsel olarak, Bay Guéroult'nun Meksika Felsefe Kongresi'nde göstermiş olduğu gibi, Ekzistansiyalizmin ilk kaynağı Fichte'dedir.

Fichte'nin eseri tarihin bir kırılma noktasında doğmuştur.

Bay Guéroult, Fichte'nin, Fransız İhtilâli kendisi için bir fikir değil de bir olgu (vakıa) olarak ortaya çıkmış tek filozof olduğuna pek doğru olarak işaret etmiştir.

Demek ki Fichte'nin eseri tarihin, geleneksel değerlerin, yani feodal değerlerin çözülüşünün, yıkılışının gerçekleştiği bir devresine; kurulu düzenin saçmalığının, dinsel inancın iflâsının belirdiği; bi-

linçle itaat arasında çatışmaların ortaya çıktığı bir zamanına rastlar. Bu durum, insanın öneminin, değerinin; temelden özgürlüğünün; özgürlüğe bütün değerlerin anası olarak verilen yüce değerin ve sorumluluğa verilen önemin yüceltilmesini açıklar.

Demek oluyor ki Fichte'nin ilk tezi, kendi kendisini kendi ortaya koyan «ben»in iddiasıdır. Böylece felsefe tarihinde ilk olarak «öz»ün var oluşa göre başta gelişi tepetaklak oluyordu. İnsan, apriori olarak tanımlanmış bir özün ifadesi değildir; onun hür eylemi onu ne yapmışsa ondan başka hiç bir şey değildir; her insan kendisi neyse o olur. Fichte'ci olan Lequier'nin Sartre tarafından alınmış formülüne göre: **«Yapmak ve yaparken kendini yapmak, olmak ve yaptığından başka hiç bir şey olmamak»**. İşte, Sartre'ın **«Ekzistansiyalizmin birinci ilkesi»** dediği budur. (L'Existentialisme est un Humanisme, p. 22)

İkinci tez, «ben»in öznenin ve nesnenin, kuranın ve kurulmuşun, suniliğin ve özgürlüğün çift anlamlılığını patlatarak kavramın bakışı altında donmasıdır.

Üçüncü tez, saltık (mutlak) ben'in saltık özgürlük olduğudur. Ama özgürlüğün suniliği, seçimin varlığından başka seçmek zorunluğunu da içerir. Fichte'nin dördüncü tezi, ki Ekzistansiyalizm bundan gelir, ben'in tasarı olduğudur: Onda eksik olanı, yani aynı zamanda hem «en soi»yı (kendinde) hem de «poursoi»yı (kendi için) fethetmek ya da yaratmanın gerçekleşemez arzusuyla itilerek durmaksızın kendi dışına atılır.

Kısaca söylemek gerekirse, Fichte'de var oluşçu (existentiel) felsefenin bütün ana temalarını, ama rasyonalist bir felsefenin içinde buluruz.

Fichte ipin iki ucunu tutmak konusunda bize yardımcı olabilir. Ahlâk üstünde diyalog, Fichte'nin felsefesi alanında en verimli olabilir: Marksistlerin, Fichte'nin var oluşçu düşüncenin öznellik (subjektivite) teorisini kendilerine katmak alışkanlığını yeniden kazanmaları ve bugünkü Ekzistansiyalistlerin de Fichte'ci Ekzistansiyalizmi iki temel boyutundan, rasyonel ve sosyal boyuttan yoksun kılarak sakatlamamaları halinde.

Doğrusu, bu sakatlama işinin başlangıcı oldukça eski bir tarihe rastlar. Rasyonel boyut, daha Kierkegaard'ın irrasyonalizmi ile; sosyal boyut da Stirner'in bireyciliğiyle terkedilmişti. Böylece var oluşçu (existentiel) tutum, İrrasyonalizm, Öznellik (Sübjektivizm, Şekilcilik (Formalizm) tarafından bir parazit istilâsına uğradı.

Bu gün bu kayıpları telâfi etmeye çalışalım.

Ekzistansiyalizm, Bayan Wanda Bannour'un moral (ahlâksal) kritisizmin bazı temaları üstüne dikkati çekerek göstermiş olduğu gibi, ahlâkın demistifikasyonu (yutturmacadan kurtarılması) konusunda olumlu bir rol oynamıştır. Ekzistansiyalizmin bu formüllerini Simone de Beauvoir'ın «Pour Une Morale de l'Ambiguité»sinden alıyorum:

«Ahlâk dünyası, verilmiş bir dünya değildir».

«Bizim dışımızda hiç bir koşula bağlı olmayan, saltık gayeler yoktur».

«Özgürlük, bütün anlamların (ifadelerin) ve bütün **değerlerin çıktığı kaynaktır.»**

Sartre daha «L'Etre et le Néant» da (p.722) şöyle söylüyordu:

«Ahlâksal (moral) etken, bütün değerlerin onunla var olduğu varlıktır».

«...ve işte o zaman özgürlüğü kendi kendinin

bilincine varır ve sıkıntı (anguas) içinde, kendi kendini tek değer kaynağı olarak keşfedecektir».

Özgürlük, saltık olduğu iddia edilen gayeler yararına kendi kendini inkâr ettiği andan itibaren iş ciddidir» (burada «ciddî» sözü yerine «yabancılaşma», «yozlavma» sözünü tercih ederdim ama başkalarının vokabüleri üstünde hır çıkarmak adetim değildir) diyor Simone de Beauvoir; **«Ciddî insan hiç bir şeyi tartışma konusu yapmaz».**

«Ciddiyetin kendine özgü yanı, değerleri olmuş bitmiş şeyler saymaktır». Tam, kendini birden, kurulmuş bir ahlâkın içinde bulan çocuğun durumudur bu.

«Var olmak; kendini yapmak, olmak'tır». Bu da bir çeşit, hürriyetin suniliğe zaferi.

Bütün bu eleştirimsel, Fichte'ci temalarda ortağız. Kimse benim yerime düşünemez ve davranamaz; beni davranışlarımın ve kararımın sorumundan, anlamından, yöneliminden ayrı tutamaz. Hiç bir otorite, hiç bir tanrı benim yerime karar veremez.

Aramızdaki ayrılma, işte buradan itibaren başlıyor.

Bana, bu Ekzistansiyalist anlayışın iki yetersizliği var gibi geliyor:

1. Bu özgürlük anlayışı zaman - dışı, tarih - dışı; kısaca, metafizik ve spekülâtiftir (nazarî). Tarihin hangi anında ortaya atılırsa atılsın, ayrılıkçılık hakkımı, tartışma konusu etmek hakkımı meşruiyetle bildirmiş olur. Ama değerlerin kaynağı tarih - dışıysa, tarihsel bir gayeyi, yani somut bir gayeyi hiç bir zaman geçerli, meşrû kılamayacaktır.

2. Demek oluyor ki soyut bir formalizme götürür; bizi özgürlüğe, sorumluluğa, cesarete, ken-

dine hakîm olmaya çağırır ki bu pek güzel bir şey; ama bütün bunları hangi gayeyle kullanmamız gerektiğini söylemez.

Doğru olan, gayelerle değerleri birbirinden ayırdetmektir.

Ama burada, bu ikisi birbirinin karşısına konuyor, soyutlanıyor: Her durumu, özgürlüğümü kullanmamın bir vesilesi olarak karşılıyorum. Öyle ki formalizm bizi, soyutlamanın çölüyle rastgelenin, maceranın sarhoşluğuna mahkûm ediyor. **«Aynı zamanda,** diyor Sartre (L'Etre et le Néant, p. 721) **keşfediyorlar ki bütün etkinlikler eşdeğerdir... ve hepsi de prensip olarak, başarısızlığa mahkûmdur. Böylece tek başına kendinden geçmek, sarhoş olmak ya da insanları yöneltmek durumuna dönüyor. Bu etkinliklerin biri diğerine üstün gelirse bu, o etkinliğin gerçek amacından dolayı değil, ideal amacının bilincinde olma derecesi dolayısıyladır.»**

Sartre sık sık, düşüncesinin «L'Etre et le Néant»dan beri gelişmiş olduğunu ve bugünkü anlayışlarının eleştirisini o kitabın üstünde temellendirmenin haklı olmadığını söylemektedir. Ama o zaman, Sartre'ın bize açıklıkla, «L'Etre et le Néant»ın bugün reddetmiş olduğu tezlerinin neler olduğunu söylemesi gerekir. Oysa, «başkası için»e (pour autrui) ayırmış olduğu bölüm gibi bir bölümün yetersizliğini yirmi beş yıldır duyduğu ve sınıf kavramınından tümüyle habersiz kalmış olduğu besbelliyse de «Critique de la Raison Dialectique» in, «L'Etre et le Néant»ın ana tezlerinden hiç birinin, terkedilmiş olduğu ve özellikle de, öne sürdüğü özgürlük anlayışıyla ona somut tarihe katılma noktası bulmak konusunda hiç bir zaman olanak ver-

memiş olan tezlerinin terkedilmiş olduğu düşüncesini içermediği daha az açık değildir.

Dünyevî her çekimden, ağırlıktan özgür kılınmış bu hürriyet, bu melâikelik, sâfiyetin eğilimini ve maceranın eğilimini içeriyor.

Bu formalizm niyet, dilek ahlâklarının en tipik formüllerine gider. Madem ki bu ilkelerin ahlâk sorunlarına uygulanmasını Simone de Beauvoir denedi, bu sözümüzün aydınlatıcı nitelikteki takviyesini de yine ondan alacağız. Örneğin, Simone de Beauvoir diyor ki (a.g.e.s. 229): **«Yapmalıyım dediğini yap, ne olursa olsun»**. **«Yani»** diye ekliyor; **«sonuç, sen o sonucu amaçlarken gerçekleşen iyi niyetin dışında değildir»**.

Demek ki söz konusu olan, matafizik bir özgürlük; metafizik, soyut, formel (şeklî) bir özgürlüktür: **«Şimdi hürüz ve var oluşumuzu, sonsuza açık sonluluğu, bitimliliği içinde istersek de o zaman saltık olarak hür.»** (a.g.e. s. 229)

Bu çeşit bir anlayışın pratik hayata uygulanması korkunç sonuçlar verir. İşte bir örnek: **«Fransız millî mukavemet hareketi, olumlu sonucu kesin, bir etkinlik iddiası taşımıyordu; bir inkâr, baş kaldırma, ölümü göze almaydı. Red ânında, eylemin antinomisi ortadan kalkmıştır; hedefle araç birbirine kavuşur ve o anda da özgürlük hemen, kendiliğinden, kendi amacı olarak gelir ve gelirken de tamamlanır, olur»** (a.g.e. s.190 ve 217).

Demek ki Simone de Beauvoir'a göre mesele Alman silâhlı kuvvetlerini yok etmek değil de sadece düşmanla işbirliğini olanaksız kılmak için işgal edenle işgal altında olanın arasında ahlâksal (manevî) bir hendek açmaktır.

İşte bir başka örnek (a.g.e. s.172): **«İnsan her**

zaman savaştaydı ve her zaman da öyle olacaktır».

Böyle bir perspektif içinde, ahlâkla politika arasında çatışkı kökten, temeldendir. Burada, xvıii. yüzyıl Fransız materyalistlerinin, örneğin **«ahlâk kendini politikaya ve yasalara, yani mevzuata özdeş kılmamış olsaydı boş bir bilim olurdu»** demiş olan Helvetius'ün öğretiminden pek uzakta bulunuyoruz. Simonede Beauvoir'da bulduğumuz şöylesine formüller var (a.g.e. s.163): **«Bir tek insanın özgürlüğü bütün bir pamuk ya da kauçuk rekoltesinden daha çok sayılmalı».** Burada pek sık bir bireycilik durumu var. Zira bu rekolte herkesin ölümü de demek olabilir. Örneğin Küba'da şeker kamışı rekoltesi, bütün bir halkın hayatı ona bağlı olan bir olaydır ve bu rekoltenin sabotaja uğraması, baltalanması, kısa bir yargılama sonucunda ölüm cezasıyla sonuçlanır.

Demek oluyor ki Ekzistansiyalizm sorunumuza bir çözüm getirmiyor. Ve böylece de ipin bir ucunu bıraktık. Kurucu (ahlâk) üstüne im koymak gerekliğinin nakli tasası bizi kurulmuşu (ahlâk) gözden uzak tutmak durumunda bırakıyor.

Hiç şüphe yok ki böyle bir anlayış sorumluluk duyduğumuzu daha da derinleştirir, kesinleştirir. Ama öte yandan da bize yalnız kendi karşımda değil bir toplum karşısında, bir sınıf karşısında, bir ulus karşısında da sorumlu olduğumu unutturur.

Temel yanılgı nerededir?

Ahlâkı kurmak, özgürlüğün eylemin içeriğine nasıl bağlı olduğunu göstermektir.

Oysa Sartre'ın aslı kendinden (originaire) bireyciliği ona bu geçiti kapamaktadır.

«L'Etre et le Néant»da, özgürlüğü iyice münvi bir «cogito»nun (Ben, düşünen ben) içinde keşfettikten sonra Sartre, bütün beşerî bağıntıları «bakış»a, indirger. Şüphesiz, bu bakış sözünün, onun konuşma tarzında sembolik bir değeri vardır: Ben'le başkası arasında bir bağıntı anlamına gelir. Ama bu bağıntının, bu bakış'ın kendine özgü yanı, her özneyi nesneye dönüştürmektir.

Başkası'nın bakış'ı beni karşısında dondurur: «Diğeri ortaya çıkarken «kendi için»e herkesin içinde nesnelerin arasında nesne olarak «kendinde» bir varlık verir. Bu başkasının bakış'ıyla taşlaşma (donma), Medüz efsanesinin derin anlamıdır. (a.g.e. s.502)

Oysa «L'Etre et le Néant»dan «Critique de la Raison Dialectique»e geçerken, temel bir değişiklik görülmüyor.

Toplumsal ilişkiler, yine kişisel ilişkilerin bir çarpımından başka bir şey değil. Anlaşılıyor ki «Critique de la Raison Dialectique»in baş postulatı burada. Toplumsal'ı kurmak için bireyden hareket ediliyor. Sartre tarihi, birbirini karşılıklı olarak maddeleştiren bireysel tasarılarla dokuyor.

Oysa tarihi Robenson'la uşağı «cuma» arasındaki ilişkilerin diyalektik bir gelişmesi üstüne kurmanın olanağı yoktur.

Ama, Sartre'ın temel postulatı budur. «Critique de la Raison Dialectique»inde şöyle yazıyor: **«Tarihsel diyalektiğin yegâne somut temeli bireysel eylemin diyalektik yapısı, bünyesidir (structure).»**

«Bütün diyalektik, bireysel praksis'e dayanır» (s.163). Sartre çok haklı olarak, görüşüne «diyalektik Nominalizm» diyor. (s. 32).

Söz konusu olan, bir çeşit, metafizik olarak tanımlanmış bireylerle bir toplum kurmak; zamansız'la (intemporel) tarih ve maddesiz bir tarihsel materyalizm imâl etmek.

Bireyden topluma geçişin Sartre'ın kafasını yirmi yıldır kurcaladığı doğrudur. Daha savaş sonundan beri, «L'Existentialisme est un Humanisme»de Sartre, özgürlüğü eylemin bir içeriğine bağlamaya çalışıyordu. Şöyle diyordu: **«Özgürlüğü isterken, tümüyle başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğunu keşfediyoruz ve başkalarının özgürlüğü de bizimkine bağlı... Ortada bir angajman olduğu anda, benim özgürlüğümle birlikte başkalarının özgürlüğünü de istemek zorundayım; özgürlüğümü ancak, başkalarınınkini de öyle aldığım zaman gaye olarak alabilirim».** (s. 83)

Simone de Beauvoir da «Morale de l'Ambiguité»sinde **«başkasının var oluşu, özgürlük olarak, ... benim öz özgürlüğümün koşuludur».** (s. 131).

«Özgürlük (bireyin özgürlüğü) ancak, başkasının özgürlüğüyle tamamlanabilir». (s. 225)

Bütün bunlar pek güzel; ama bütün bunlar, Ekzistansiyalizmin hareket noktasındaki pozisyonuna göre bir tutarsızlık meydana getirmektedir.

Benim özgürlüğümden başkasının özgürlüğüne Kant'çı geçiş, Rasyonalist bir postulata dayanıyordu: Deneyüstü «ben», öznelerin çokluğundan öncedir, ya da daha doğrusu, bu çokluğa yabancıdır. Deneyüstü «ben»den hareket edilirse, başkasına geçiş sorunu ortaya çıkmaz; var oluşu (existentiel) «ben»den hareket edilirse de, olanaksızdır.

İşte bundan dolayı Sartre (tıpkı 1939'daki makalesinde de tardetmiş olduğu gibi) «L'Etre et le Néant» da bu geçişin olanağını tardediyordu. **«Baş-**

kasının özgürlüğünü kayıtsız şartsız hedef olarak alırken Kant'çı ahlâkın kurallarına kayıtsız şartsız uyarak davranmayı istemiş sayılsam bile... başkasını nesne olarak almış olamam». (s. 479)

«Başkasının özgürlüğüne saygı», diyor Sartre, **«boş bir söz: Bu özgürlüğe saygı göstermeyi tasarlamış olsaydık bile, başkası'na karşı takıncağımız her tavır, onun karşısında alacağımız her tutum, saygılı davranmayı iddia ettiğimiz bu özgürlüğün kirletilmesi olurdu... ve başkanın çevresinde hoşgörüyü gerçekleştirmek, başkası'nın zorla hoşgörülü bir dünyaya atılması demektir. Bu davranış, onun hoşgörüsüz bir dünyada edinebilecek olduğu, kendini belirtmek, sebat, cesaretle direnme konusundaki hür olanaklarını prensip olarak ortadan kaldırmaktır.»** (s. 480).

Simone de Beauvoir, «Pour une Morale de l'Ambiguité»de, aynı uçurumu, benim öz özgürlüğümden başkası'nınkine geçerek aşmaya çalışır. Ama girişim peşinen başarısızlığa mahkûmdur. Zira, var oluşçu (existentiel) ben'den hareket edecek olursam kendimi bir adada yaşamak durumuna sokmuş, Solipsizme mahkûm etmiş olurum.

Gerçekten, **«eğer her tasarının bir öznellikten (sübjektivite) çıktığ doğruysa, bu öznel devrimin, kendi kendinden, özelliğin bir geçişini ortaya koyduğu da doğrudur...»** (s. 103) demek, «L'Etre et le Néant» açısından, kesin olarak haksızdır.

Ya da, ben - başkası ilişkisinin özne - nesne ilişkisi kadar çözülmez olduğunu söylemenin olanağı yoktur.

Kant'ın olmayan, rasyonalite yolundan olmayan bir geçiş biçimi vardır. Fichte'de, «ben»den «başkası»na rasyonel'in aracılığıyla geçilmez; daha

«önceden» başkaları tarafından oturulmuş var oluşçu bir ben'den hareket edilir.

Sert, katı düşünür Fichte bu yolu kullanabilecek kimseydi.

Böylece, başkasının varlığının kendinde bilincin koşulu olduğunu gösterir. Başkasının mevcudiyeti «cogito»dan «öncedir,» zira ben ancak kendini sınırlı olarak ortaya koyabilir **«ve hür bir etkinlik de bir nesneyle değil de hür bir etkinlikle sınırlanabilir»**. (Sittenlehre, s. 221)

Bundan da benim özerkliğimin koşulunun başkası'nın özgürlüğü olduğu ve dolayısıyla da benim, kendi özerkliğimin koşulunu, yani başkası'nın özgürlüğünü yok etmek amacını güdemeyeceğim çıkar. (s. 224)

Bu Fichte'ci tümdengelim ancak, «bir adada mahsur», Solipsist bir «cogito»dan hareket edilmemiş olduğu için olanak kazanabilmiştir. Fichte şöyle der (s. 225): **«Benim ferdiyetimin, deyim yanlış düşmezse, kökünü meydana getiren ilkel durum, özgürlük değil, beni bir başka düşünen varlığa bağlayan bağla belirlenmiştir.»**

Fichte'de «biz»in «ben»e karşı çıkması gibi saf, katkısız ben de Ampirik «ben»e karşı çıkar. Gurvitch, Fichte'nin ahlâk anlayışını açıklamış olduğu tezlerini yeniden ele aldığı «Dialectique et Société» adlı kitabında bunun üstünde önemle durmuştur.

«Ahlâkımız,» diyor Fichte, **«sistemimizin tümü için son derecede önemlidir; çünkü Ampirik ben'in saf, katkısız ben'den doğuşu ve saf ben'in, işin ucunda, tümüyle kişinin dışına konmuş olması genetik olarak onda gösterilir. Şimdi bulunduğumuz yer bakımından, şimdiki konumumuz ba-**

kımından, saf ben'in temsili, düşünen varlıkların tümü, kıyamet günüdür.» (s. 257)

İşte buradan, Fichte'ye göre, ahlâkla politikanın karşıtlığını kesinlikle ve her zaman için ortadan kaldıracak olan önemli bir sonuç, bir yargı çıkmaktadır: **«Herkes için, bütün diğerleri, onun dışında ve bir gayedir; ama hiçbiri kendi için bir gaye değildir. Hiç bir ayırım yapmaksızın bütün bireylerin birer sonuncu, nihaî gaye olması görüşü bireysel her bilinci aşar. Bu, bütün bireylerin nesne olarak alınmış bilincinin bir tek düşünen varlıkta birleştirilmiş olduğu görüşü, yani tam olarak Tanrının görüş açısıdır. Onca, düşünen her varlık, saltık ve nihaî bir gaye... herkes, aklı gerçekleştirmek için araç olarak, bir gayedir.»** (1)

Fichte, ne sübjektivist ve ne de bireyci olmayan bir sübjektivite (öznellik) teorisini ancak ve yalnız böyle meydana getirebilirdi. Hatta bu yoldan, kurucu ahlâktan kurulmuş bir ahlâka geçebilir; kişisel sorumlulukla somut ahlâkın (moralite'nin) sosyal kurallarını birbirine bağlayabilir; ahlâkla politikayı birleştirebilir; Formalizme kaymaksızın ahlâksal bilincin özerkliğine saygılı olabilirdi.

Marksizm bu geçici başka bir yoldan yapabilir. Marksizmin klâsiklerinin, öznelliğin (sübjektivite) rolü ile bireyin rolünü karıştırmaması çok dikkati çekicidir. Bir Ekzistansiyalizmle ilk karşılaşmayı ve ilk polemiği meydana getiren ilk eleştiriye kadar, yani Stirner'in Marx tarafından eleştirilmesine kadar gitmeksizin, öznellikte (sübjektivite)

---

(1) «Sittenlehre»den bütün fransızca aktarımlarını bana kitabının metnini emanet etmek nezaketini göstermiş olan Bay Naulin'in pek güzel çevirisinden alıyorum (R.G.)

başkasının varlığının, mevcudiyetinin üç örneğini verebiliriz:

1. Tarih alanında (ve aynı zamanda da olmakta olan bir tarih olan politikada) Lenin «sübjektif etken»den söz ettiği zaman bunu hiç bir zaman bireysel etkende sınırlamaz. Onca söz konusu olan, sınıflar ve eylemleridir.

2. Bilimlerde. Zamanımızın fiziği bize deneyin cevabının sorulan sorulara bağlı olduğunu gösterdiği zaman, bu sorular her hangi bireyin soruları değil, bir kültürün, Bachelard'ın sözünü ettiği «Fizikçi Sitesi»nin sorularıdır. Soruyu soran fizikçi yalnız bir birey olmayıp bu kültür sayesinde kendisinde bütün geçmiş uygarlığı «ikamet ettiren» ve bu Site sayesinde de kendisinde bütün günümüz uygarlığını ikamet ettiren kişidir.

3. Sanatta. Cézanne, **«İyi resim yapmak, devrini ve çağını olabilecek en ileri yanıyla dile getirmektir... Gramerini bilen bir ressam... istese de istemese de tuvalinin üstünde zamanının en bilgili beyni tarafından idrak edilmiş ya da edilmekte olanı anlatır, açıklar... Giotto Dante'ye... Poussin Descartes'a cevap verir»** diyordu. Zaten, tarihsel bakımdan, birey kendi kendinin bilincini hiç bir zaman; ancak ve yalnız bir kültürün, yani bir topluluğun içinde bulur.

Marksizm ahlâkın temelinin, dünyanın yabancılaşmasının, yozlaşmasının son buluşunun (désaliénation) zorunlu sonucu olan bu özgürlükten eylemin içeriğine geçişi nasıl yapabilir?

En önemli sorun hareket noktasıdır.

Marksist «cogito» ne Descartes'ınki ne de Sartre'ınkidir.

1. İlk deney yalnızlığın deneyi değildir.

«Biz», «Ben»e göre ilktir.

İnsan kendinin bilincine ancak başkalarıyla ilişkilerinin içinde varır. Düşünmenin, yani kendinden kendine ilişkinin ancak başkalarıyla ilişkinin dışa vurulmasıyla olanağı vardır. Bir «Ben»in biçimini alarak kendine hitap eden, yönelen bilinç, öbür bilincin üstüne almış olduğu görevi (fonksiyonu) yerine getirir.

Öznellik (sübjektivite) ilişkiden, bağlantıdan doğar.

Baştan beri, işin başlangıcından beri kendimi topluluk zemini üstünde birey olarak anlarım, kavrarım.

Hiç bir zaman, tasarım bireysel bir tasarı değildir (yoksa Solipsizme düşerim).

Çünkü ilkin, bu kendinin bilincine varma, yani bu ikileşme, bir diyalogun dışlaşması, dışarı vurulmasıdır ve demek ki bir konuşma aracı dili (langage) var sayar.

Sonra da, çünkü bu konuşma aracı dil, bu Langaj, kendisi de işin içinde içerilmiş ve her zaman sosyal bir çalışma olan bir bilginin hamilidir.

Demek oluyor ki daha ilk düşünceden (tefekkür), daha ilk tasarıdan beri, bende bütün geçmiş ve bugünkü İnsanlık ikamet etmektedir.

Marx, **«birey,»** diyordu, **«sosyal bağıntılarının tümüdür».** Bu,Saint - Exupery'nin de yeniden bulacağı bir deneydir: **«İnsan bir bağıntılar düğümünden başka bir şey değildir; insan için yalnız bağıntılar sayılır».** (Pilote de Guerre, p. 347)

Kendi kendinin bilinci, ihtiva ettiği ya da getirdiği ikileşme ile zaten içselleşmiş bir diyalogdur: Kendimin içinde, benle diğeri arasında bir gerilim, gerginlik içerir.

Kant'ın (Fichte tarafından zaten düzeltilmiş olan) hatası, olmaktan (devoir) «olmak gerekmek» ten (devoir - être) ayrıcalıklı bir deney yapmış olmasıdır.

«Olmak gerekmek», yalnız ödev duygusunda (olması gereken şey - Le Devoir) değil, var oluşun, hayatın bütün anlarında içerilmiştir.

Kendi kendimin bilincine onunla vardığım eylem ancak, benim var olmuş olduğumdan başka bir varlığı içerdiği ve ortaya koyduğu ölçüde ve nitelikte olanaklıdır: Düşünme (Réflexion), kendinde bir oluş (tekevvün) ihtiva eder.

«Ben'im»de, «ben'im»den sayılamayacak kadar çok ben'im vardır; çünkü bildirim eylemi bu bildirimin içeriğini aşar, geçer.

Aşkınlığın (transcendance) antinomisi işte budur.

Düşünme (Réflexion, tefekkür) ve eylem zaten aşkınlık, iç ikileşme, diyalektik (eytişim) içerir.

Bundan da şu çok önemli sonuç, vargı çıkar: Bilinçli olmak, kendi varlığından her an ve yalnız onu tanımak için değil onu dönüştürmek için de ayrılmaktır. Demek oluyor ki beşeriliğin, kendine oranla aşkınlığı (transcendance) vardır.

2. Olabilirlik ve Tasarı.

Bu «ben»in ancak, bende başkalarının varlığıyla (mevcudiyetiyle) bilincinde olurum.

Bu varlık (mevcudiyet), kendime konuştuğum dille (langage) ve kendimi geçtiğim eylemle belli olur.

Bu geçiş aşkınlığın eleştirimsel biçim, bize haykası»nın iki fonksiyonudur.

Bu geçiş aşkınlığın eleştirimsel biçim; bize hayvanlık durumundan çıkmak, türümüzün ve iç gü-

dünün çemberini kırmak, biyolojik evrimden doğrudan doğruya beşerî tarihe geçmek olanağını sağlayan kesinlikle beşerî boyuttur. İşte Marx «İnsan ancak emekle birlikte doğar» sözünü bu anlamda söylemiştir. Bunun yanı sıra da insan emeğini hayvanın (kunduzun, karıncanın, arının) çabasından ayıran, bu tasarıyı eyleminin yasası yaparak eylemin öncelenmesidir (antisipasyonu). İşte bu olabilirlik, bu tasarıdır ki geleceğe doğru, hayvanın bilemeyecek olduğu özgün (orijinal) bir yoldan, özgürlük ve seçmeyi içeren yoldan gitmeyi sağlar.

3. Seçme ve özgürlük.

Seçme, insan tarafından, «verilmiş» terimler arasında değil, olabilirlikler (tasarılar) arasında yapılır. Özgürlük işte bu bir çok olanaklı eylemlerin tasarılarının olabilirliğiyle doğar. Tıpkı bilgide varsayımlarımızla realiteye karşı çıktığımız gibi eylemde de olabilirliklerimizle geleceğin karşısına çıkarız.

Gelecek, bilince ancak tasarılarıyla (olabilirlikler) girer; tıpkı Doğa'nın bilginin bilincine ancak, onu daha önceden aydınlatmış olan soruyla (varsayımla) girdiği gibi.

Bu tasarı, bizim sona erdirmemizden önce eylemin aldığı biçimdir.

Bir «olgu», ancak hür (yani tasarılar yapan, onları ilersine tasarılar olarak atan) bir varlık için olanakların zemini üstünde belirebilir ve bir «değer»i olabilir.

Değer de gerçeklik (hakikat) gibi, bu ikileşmeden, yani pratikte doğar. Hürriyetimizin kendini onunla dile getirdiği bir olabilirliğin birimi içinde; içinde bilgimizin serpilip geliştiği bir tasarıdan, eylemimizin muharrik gücü (motörü) olan bir ihti-

yaçtan doğar.

4. İhtiyaç ve Değerlendirme.

Başka bir deyişle insan, değerlerini ihtiyaçlarıyla aynı zamanda ve ihtiyaçlarını da olabilirlikleriyle (tabiatı dönüştürerek) aynı zamanda yaratır.

İşte bunun içindir ki Poincaré, bilim bildirim kipinde, ahlâk da emir kipinde konuşur dediği zaman bu karşıtlık, bilgiyi kökünden bağımsız bir an durumuna sokan o, insanın dünyaya uygunluğunun, oranının sakat görüşüne dayanır.

Nesne yalnız araçların sistemi değil, ihtiyaçlara uygun düşen; insanlara, antropolojik anlamda değil de insanın tabiatına tarihinin belli bir anında, tarihin onu yapmış olduğu, ya da daha doğrusu onun kendi tarihini yapmış olduğu bir anda insanın tabiatına uygun düşendir.

Sosyal zorunluğun bu el koyması, bir kurtuluşun, gerçek bir özgürlüğün yegâne somut temelidir.

İhtiyaç yalnız bireysel değil aynı zamanda da sosyaldir. Tarihsel zorunluk, baş kaldırma, hak iddiası biçimini alır. Yabancılaşmadan devrime geçiş onunla yapılır, olur.

5. Yabancılaşma.

Burada, yabancılaşmanın tabiatı, ortaya çıkışı gibi başka yerde üstünde durmuş olduğumuz bir konuya yayılmak istemiyorum. Buna da yabancılaşmanın, önceden sözünü etmiş olduğumuz dört tema ile ilişkisinden söz edeceğim.

«Biz» açısından, yabancılaşma «biz»in bölünmesi, hizipleşmesidir. Yabancılaşma. İnsanlığın kültürüne toptan katılmaya engel olandır.

Olabilirlikler ve tasarılar bakımından, yabancılaşma, açıkca beşerî boyutundan yoksun kılın-

mış insandır: Olabilirliklerin ve tasarıların (ekonomik, politik, kültürel, v.b.) belirtilmesi. Bu belirtme bir sınıf ayrıcalığı olur: Egemen sınıf (üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf) insanı bir araç, bir nesne durumuna sokar.

Seçme bakımından, egemen sınıf kültür konusundaki ayrıcalığından başka, karar ve komuta hakkını da kendine mal eder.

Ve nihayet, ihtiyaçlar ve bunların karşılanma yolları konusunda da Marx, Kapital'de, bölüştürmenin üretim ilişkileriyle tayin edilmiş olduğunu göstermiştir. Ve dolayısıyla da değerler belirlenmiş olmaktadır.

Bu koşullar altında, emekçi devrimi, ana temel niteliğinde ahlâkî bir değer, ve xix. yüzyılın birinci yarısından başlayarak geçerli bir gaye; nihaî bir gaye ya da sonuncu bir değer olarak değil de insanın kurtuluşu ve serpilip gelişmesi için zorunlu araç olarak ahlâkî bir değer olur.

Neden?

Çünkü bundan sonra onda, bir «olabilirliğin», bir «tasarı»nın, bir «ihtiyaçın» rastlaşması gerçekleşir.

Devrim bir olabilirliğin, bir tasarının, bir ihtiyacın; kısaca bir değerin doğuşudur:

a) Bir olabilirliğin doğuşu. Bilimsel sosyalizm xix. yüzyılın yarısına doğru mümkün olmuştur; çünkü o zaman, Kapitalizmin zaferiyle, yabancılaşma hakiki bir evrensellik kazandı.

Ondan beri toplum artık, çalışma örgütü biçiminde, bir bütünlük olarak alınabilirdi.

Sonradan Marx tarafından ele alınmış olan bu keşif, Adam Smith ve Ricardo'nun eseridir.

Bu olabilirlikten bir tasarı doğabilirdi.

b) Bir tasarının doğuşu. Emeği kendi yaşama tarzı yapan ve emek yoluyla organik birliğini, bütünlüğünü elde eden, kazanan bir toplumda, bu zımnî ve bilkuvve var olan bütünlüğün bilincine ermekle onu etkinlik olarak gerçekleştirmeye gerekli eylem, birbirinden ayrılmaz bir tek şey oluyordu.

Bay Lévi - Strauss'un «Structuralisme»i bizi, içinde rasyonelle operasyonelin (işlemsel) birbirinden ayrılmaz bir tek şey olduğu bu çeşit bütünlük anlayışına alıştırmış bulunuyor.

Böyle olunca da, Marx'ın Kapital'ini Kapitalist toplumun altyapılarının «structurel» (bünyesel) bir incelemesi sayar; onda, bu terime Sibernetikle uğraşanların verdikleri anlamla, ama geniş çapta üretim yapan bir «model»; üretim araçlarının mülkiyeti ve bu mülkiyetin içerdiği çelişkilerle işleyen kapitalist bir toplumun modelini; ya da bu bütünlüğü eyleme geçirebilecek yegâne ilkeler olan sosyalizmin ilkeleriyle işleyen bir model bulursak, her şey, tıpkı bize norm ve bu normun bozulması aynı zamanda verilmiş gibi olur.

Bundan sonra da artık, çelişkilerin geçilmesi, aşılması dışardan gelmez demektir: Komünizm artık bir ütopya ya da bir ahlâk değil, reel bir hareketin ifadesidir.

c) Bir ihtiyacın doğuşu. Bu reel hareket bir sosyal sınıf tarafında öznel (sübjektif) olarak yaşanmış ve duyulmuştur. Lyon'lu ipek işçilerinin ayaklanmaları, Chartiste ayaklanması, Silezyalı dokumacıların hareketi ve daha sonra, Paris'teki 1848 Haziranı ayaklanmasının ötesinden ortaya çıkan budur.

Marksizm işte bu bağlaçın, rabıtanın; somut

bir tasarıyla reel bir ihtiyacın; bilimsel sosyalizmle emekçi hareketinin rabıtasının teorik ifadesidir.

Böylece de ahlâksal bir niteliğe sahip ve hayattan ayrılmış, kopmuş bir ideal olmaktan çıkarak bir pratiğin, bir eylemin temelden, özden bir gelişmesi olur.

Marx, «Kutsal Aile»deki şu sözlerini işte bu anlamda yazabiliyordu: **«Komünistler hiç bir ahlâk öğüdü vermezler».** Komünizmin görüş açısını ahlâksal nedenlerle doğrulamaya çalışan Weitling'e, ahlâk açısından bakan utopyacılara karşı Marx, kavgasını yılmadan sürdürdü.

«Ahlak», diyor «Kutsal Aile»de, **«kendini ideal bir değere göre doğrulayan anlamına ahlâk, eyleme geçirilmiş güçsüzlüktür».**

Gerçekte bugüne kadar her ahlâk, ikili insan anlayışı yani insanın ikili bir **tabiatı anlayışı üstünde** bir yabancılaşmaydı.

Marx,**«komünizm bizim için, yaratılması gereken bir durum; herşeyin ona göre ayarlanması gereken bir ideal değildir»** diyordu. **«Biz, hali hazır durumu yıkan, ortadan kaldıran reel harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, bugün var olan temellerin sonucudur».**

Tarih insanın sosyal çalışma aracılığıyla insanı üretiminden başka bir şey değildir.

Ama bu üretimin içinde, iş bölümü ve mülkiyet bölüşümünün etkisiyle, sınıf karşıtlıkları ve sınıf çatışmalarının ilk nedeni olan yabancılaşmalar gelir.

Böylece de yaşadığımız çağda tarihin yönü ve anlamı (ve bununla, bilmem hangi teolojik zorunluk ya da bilmem hangi tanrının inayeti; veya herhangi bir kader değil de, tarihte ve hayatımıza ken-

di özgür seçmemizle gösterebileceğimiz yegâne yön ve anlamı söylemek istiyorum) proletaryanın; yalnız ideolojik yanılsama değil, emeğin yabancılaşmasıyla, nesnel olarak, insanlıktan çıkma biçimine giren bir yabancılaşmanın en derin ve insanlık dışı sonuçlarına katlanan bir sınıf olarak proletaryanın mücadelesidir.

İşte bundan dolayı da bu sınıf kendinde, ihtiyaçların, kaynakların ve umutların gezegenimiz ölçüsünde bir organizasyonunun olanak kazanmış olduğu bir çağda tüm bir yabancılaşmadan kurtulmanın, eksiksiz bir insanın, tasarısını ve iddiasını taşımaktadır.

Bu tasarıyı kurmanın, yeryüzünde bir Tanrı Sitesi, bir Güneş Sitesi kurulacağı yolundaki bin yıllık ham hayallerle ilişiği yoktur. Bu tasarı bizim çalışma, kültür ve mücadele ufkumuzdur.

Eksiksiz insan tasarısı, yani bütünüyle içselleşmiş (intériorisé) bir toplum; bütünüyle yabancılaşmaktan kurtulmuş (kendinde her zaman toplumu kültür ve bu toplumun sorumluluk duygusu biçiminde taşıyan) bir birey tasarısı da mı bir utopyadır?

Bu hümanizma ile ahlâkî bir sosyalizme mi dönüyoruz?

Eksiksiz insan, aşkın ideal olmaksızın, en yüksek değer ve nihaî gaye olabilir mi?

Yoksa, aşkınlığın yabancılaşmış olmayan bir biçimi var olabilir mi?

Şimdiye kadar her ahlâk bir yabancılaşmaydı; çünkü kişi ile idealin ikiliğine dayanıyordu.

Başka bir İkiciliğin olanağı var mıdır?

Aşkınlığın yabancılaşmış İkiciliği (Düalizm) vardır; bir de kendisi için aşkın, içkin gelişmenin

trajik ânı olan İkicilik vardır.

Bu ikinci perspektifte, aşkınlık kopma değil derinleşme, ya da daha doğrusu, diyalektik geçme, aşmadır.

Sorun, aşkını dışta oluş kategorisi içinden başka türlü düşünmektir, yoksa aşkınlık yabancılaşmanın bir başka adı olur ve böyle bir tanrının adı da bir putun adıdır.

Bu, aşkınlığın yabancılaşmış olmayan bir anlayışının ancak olumsuz bir anlayış olabileceği anlamına mı gelir? Bir yetersizlik, bir gerginlik deneyi mi?

Şüphesiz, olumsuzluk bu çeşit bir aşkınlığın ilk imajı, ilk «analogon»udur.

Bilimin her gelişmesini yöneten gereklik, zorunluluk; sistematik bütünlük ve tam olarak kavranılabilirlik gerekliği, hiç bir deneyin doğrulamadığı ama her deneyin onsuz olamayacağı baş koşuldur ve her zaman da öyle kalmaktadır.

Ahlâkın her gelişmesini yöneten gereklik, zorunluluk; tüm, eksiksiz insan gerekliği, zorunluğa da yine bu çeşittendir. Zira biz tanrı tanımazlara hiç bir şey vadedilmiş değildir. Bizi bekleyen kimse yoktur.

Öyleyse aşkınlık, yücelik her zaman ve zorunlu olarak, bir mevcudiyetin değil de namevcutluğun deneyi mi? Şüphesiz her zaman, bir gerekliği bir mevcudiyete dönüştürmek eğilimine, o mistik ve yutturmaca eğilime karşı koymak zorundayız. Ama bizi anguas ve risk içinde her zaman daha yüksek bir realite yaratmaya yönelten hareketin, bizim en derin ve öz realitemiz olarak, yaratıcı insanı meydana getiren realite olarak bilincine erebiliriz.

Bu realite, daha önce gördük, bizde başkaları-

nın mevcudiyetiyle, başkalarının mevcudiyetinin tümüyle, dıştan bir deney olarak yaşanmış olmayan mevcudiyetle kendini özdeş kılar: Başkası ve ben kendim iki etmez. Bu başkalık (altérité), dışta oluş değildir; zira kendi öz kararının kuralı olarak, ilkin bana karşı gelmiş olan bu iradeyi, arzuyu almam gibi bir durumla karşılaşabilirim.

Benle öteki, bitimli ile sonsuz, yani ben ile ötekilerin topu arasındaki gerilim, aşkınlıkla içkinliğin karşılıklı birbirini içermesini mümkün kılar. Fichte için bile bitimli ben, kendisinde, etkinliğinde, Spinoza'cı dogmatizmin varlıkta kendinden dışarı, ileri fırlattığı bu bitimli ve sonsuz pozisyonunu bulundurduğu, ihtiva ettiği için bir mutlaktan başka bir şey değildir.

Demek oluyor ki aşkınlığı, onda yalnız, geçerliği kalmamış, zaman aşımına uğramış olanla anlam kazananı tahliye ederek tanımlamamız mümkündür.

Aşkınlığın, bir tanrı unvanı olarak değil de insanın bir boyutu olarak alınmış boyutunu istikşaf etmek, bizim dünyamızda var olan bir şeyden, yalnız başka bir dünyada var olabilecek olan bir şeyin varlığını ispat için hareket ederek boş yere çalışmak değil; sadece, beşerî realitenin bütün boyutlarını istikşaf etmektir.

Birini sevdiğim zaman, onun bütün eylemlerinin ötesine kadar giden bir bahse tutuşmuş olurum. Demek ki bu aşkınlığın en yakın imajı, belki de bundan aşkın; meydana getirdiği imaj, sevdiğimiz kimsede onun eylemlerinin içeriğiyle ortak ölçüsü olmayan bir niteliğin bulunduğunu onunla idrak ettiğimiz, ya da olmasını istediğimiz için varlığını onunla kabul ettiğimiz kesinlikle beşerî aşkın mey-

dana getirdiği imajdır.

Aragon, «le Fou d'Elsa»da Saint Jean de le Croix üstüne dokunaklı bir yazısında, bize «Pascal'in Pazarlığı»nın (1) aşk'ın kesinlikle beşerî seviyesinde aşkınlığı tanımlayan şairane bir örneğini vermektedir.

Aşkın'la (transcendant) rastlaşma, karşılaşma; ya da daha doğrusu, aşkınlığın belirmesi, ortaya çıkması ayrıcalıklı bir deney değildir ve dinbilimsel (teolojik) ya da dinsel bir yanı yoktur. Bu, doğa üstü bir müdahaleyle doğal düzenin inkıtaa uğraması değil, en gündelik deney, özgül olarak beşerî deneydir; Yaratımın deneyi.

Aşkınlık ortak hayatın bir boyutudur. Başkaları için yaşamak ve başkaları için ölmenin her zaman var olan olanağıyla teyit edilmiştir. Bu bilinçli, iradî ve hür seçim bizi hayvanlıktan ve yabancılaşmadan kopma durumunda insan olarak tanımlar, belirler.

Emekle başlayan ve en yüksek ifadesini de ölüm artık yalnız, türün bireye revanşı değil de bireyin İnsanlığın tümüne bir sevgi armağanı olduğu zaman bulan bu tabiattan ve «verilmiş»ten koparılma ile, bir «transandantal» ve değerler biteviye doğmakta olur.

Bu anlayış bize, ahlâksal kritisizmin hareket noktası olarak münzevî bir «cogito» değil de prati-

---

(1) Pascal'ın Pazarlığı, ya da bahsi: Pascal'in, inançsızları tanrının varlığına inandırmak için kullanmış olduğu ünlü kanıt, ki şöyle özetlenebilir: Tanrıya inanmakla hiç bir kaybınız olmaz, tersine kazancınız olur. Zira, haklı çıkarsınız (yani tanrı varsa) siz kazanırsınız; haksız çıkarsanız (tanrı yoksa), o zaman da hiç bir kaybınız olmaz. (Ç.N.)

ği alarak; yani insanın emekle başladığının, bu emeğin «verilmiş»in geçilmesi olarak ahlâkın (éthique'-in) ilk kategorisini meydana getirdiğinin, kendinin bilincinde olmanın başkalarıyla ilişkiye bağlı olduğunun bilincine vararak, bir yandan bilincin özerkliğine saygılı olurken Bireycilikten özgür kılınmamızı sağlar.

İnsanın yaratıcı olduğunu, kendi kendinin yaratıcısı olduğunu anlamamıza yardımcı olur ve bize, yaratımın tersi olan yabancılaşmanın üstesinden gelmenin, herkes için üstesinden gelmenin araçlarını verir; yani, yalnız teorik doğrulamasında değil, ama pratik gerçekleştiriminde de bölünmez biçimde soyal ve kişisel ve nihaî gayesi her insanın olanaklarını veren koşulları sağlayan bir ahlâk kurmayı sağlar.

IV

MARKSİZM VE DİN

Tanrı tanımazlık (Ateizm) Marksizmde, hümanizmin bir sonucu ve Dogmatizme karşı mücadelenin bir cephesidir.

Onu daha önceki tanrı tanımazlık biçimlerinden ayıran yanı da budur.

xviii. yüzyıl tanrı tanımazlığı her şeyden önce «politik»tir. Geçmişin mirası politik ve ekonomik kuruluşlarla zorunlu mücadelelerinde, Materyalist filozoflar ve Ansiklopedist'ler, o zamanlar Devletin bir görünümü olan ve istibdatı (despotizmi) «tanrısal hukuk» olarak onaylayan bir Kilise ile çatışmaktadır. Dine karşı mücadeleleri, zorbalığa karşı hürriyet için mücadeledir. Baron d'Holbach, «Le Christianisme Dévoilé» (Peçesi Atılmış Hristiyanlık) adlı kitabında, eleştirimsel girişiminin politik karakterini şöyle belirtmektedir: **«Bugüne kadar söylenmiş olan her şey Hristiyan dininin ulusların, halkların esenlikli politikasına ve huzuruna aykırı olduğunu ispat etmektedir.»** O ve çağdaşları için din «zorbaların» bir icadıdır: **«Din, insanları şu yeryüzünde bellerini büken kötülüklere uğraşmamaları için vecit ve hayranlıkla sarhoş etme sanatıdır».**

Meslier'nin sözleri de aynıdır: **«Cehalet ve korku: İşte dinin iki en baş etkeni... İnsanların ilk ya-**

sa koyucularının baş tasası, onları egemenlikleri altına sokmaktı. Buna varmak için en kolay yol da onları korkuya salmak ve düşünmekten alıkoymaktı... Dinsel dogmalar ve ilkeler incelendikçe, bunların yegâne amacının zorbalar ve din adamlarına avantaj sağlamak olduğu daha iyi anlaşılır.»

Bu tanrı tanımazlık, Eski Rejimin (1789 öncesinde Fransa'da yürürlükte olan yönetim) dinin politik ve sosyal kullanılışını göz önüne sererek feodal ilişkileri ve istibdat ilişkilerini yok etmesinde son derecede önemli bir rol oynamıştır. Değeri de buradan gelir. Sınırlı kalmış olan yanı ise, hangi beşerî ihtiyaçlara cevap verdiğini ve bu dinsel biçim içinde hangi beşerî değerlerin yaratılmış olduğunu araştırmaksızın, dinde sadece, keyfe bağlı bir buluş görmesidir.

XIX. yüzyıl tanrı tanımazlığı (Marksizmin dışında), genel olarak, «bilimcidir» (Scientiste): Dinsel ideolojiyle bu ideolojiyi bilim öncesi ya da bilim dışı bulduğu için mücadele eder. Bu tanrı tanımazlık aynı zamanda, Tanrıyı bilginin geçici faylarına oturtmak yolundaki bütün girişkenlikleri ve gizlere, güçsüzlüğe ya da mücizelere düşkünlük yaratan bütün boş inançları gerilemek zorunda bıraktığı için büyük ve önemli bir rol oynar. Ama sınırı, burada yine belirtelim, yalnız ve sadece, negatif olmasındadır. Auguste Comte'un «Üç Durum Yasası», bunun en belirgin örneğini verir. Gerçekten, Comte'a göre, insan düşüncesi gerek birey gerekse tür ölçüsünde, üç ayrı durumdan geçmek zorundadır: Teolojik, matafizik ve pozitif. Bilimsel düşünceyi Pozitivzmin alanına sokarak, insana yalnız gaye ve yön sorunları sormayı yasaklamaya kalkışmakla kalmaz, aynı zamanda da bu ya-

saklama, «olguların» tanımlanması ve aralarında değişmez ilişkiler kurulmasında kalmış yoksul ve yabancılaşmış bir bilim anlayışı adına meşrulaştırılmış da olur. Bu durumda da felsefe, teoloji ve metafizikle aynı içeriksiz yanılsamalar arabasına doldurulmuş demektir.

Aynı zamanda xx. yüzyılın tanrı tanımazlığı da olan Marksist tanrı tanımazlık özünden, temelinden insancıldır (hümanist). Bir yadsımayla değil, bir olumlamayla; insanın kendini olumlamasıyla başlar ve vardığı sonuç da insanı yaratıcı ve kendini yaratıcı gücünden yoksun kılmaya kalkışan her denemenin reddidir.

Daha 1844 Manüskrilerinden başlayarak Marx bu noktayı önemle belirtmekteydi: **«Tanrı tanımazlık... artık anlamı kalmamış bir şeydir; zira tanrı tanımazlık tanrının reddidir ve bununla da insanın varlığını ortaya koyar. Ama sosyalizmin... bu mutavassıt terime artık ihtiyacı yoktur. Sosyalizm insanın pozitif olarak kendinin bilincinde oluşudur».** Bu da, Hümanizmin artık dinin reddiyle kendini tanımlamak (yani kendini ona göre tanımlamak) zorunluluğu kalmamıştır ve komünizmin de kendini özel mülkiyetin reddi olarak tanımlamak (yani burada da yine kendini ona göre tanımlamak) zorunluluğu yoktur, demektir.

Hiç şüphe yok ki Marksist tanrı tanımazlık insanın ve düşüncesinin özgürlüğüne kavuşması için xviii. ve xix. yüzyıl tanrı tanımazlıkları tarafından sürdürülmüş olan savaşların mirasçısıdır. Aynı zamanda, geleneksel olarak Tanrıda yabancılaştırılmış güçleri, erkleri yeniden insana katan Fichte ve Hegel hümanizminin ve umutlarını, erdemlerini tanrıya atfederek insanı en değerli yanından yok-

sun kılan bir dine karşı çıkan Feuerbach hümanizminin de mirasçısıdır. Bu hümanist mirası, genç Marx, 1841'de doktora tezinin önsözünde şöyle özetliyordu: **«Felsefe, Prometheus'un şu inanç açıklamasını kendi malı yapmıştır: Bütün tanrılardan nefret ediyorum! Felsefe bu levhayı, insan bilincini en yüksek tanrısallık olarak tanımayan bütün yeryüzü ve gökyüzü tanrılarına karşı çıkarır. Rakibe tahammülü yoktur.»**

Münhasıran Marksist tanrı tanımazlığı öncekilerden ayıran yan, dini doğrudan doğruya, zorbalar tarafından uydurulmuş bir yalan, ya da tek başına cehaletten doğmuş basit bir yanılsama sanmasıdır.

Marx ve Engels dinlerin hangi mistikleşmiş, yalancı ihtiyaçlarına cevap verdiklerini araştırmışlardır. Bu konuda Marx, dinlerin aynı zamanda hem bir umutsuzluk, bırakılmışlık yansısı olduğunu hem de bu duruma karşı bir protesto olduğunu belirtiyordu.

Din, insanın güçsüzlüklerinin ve sıkıntılarının, tedirginliklerin bir yansısı olarak, aynı zamanda hem bir açıklama hem de bir doğrulama, haklı çıkarma ideolojisi biçiminde görünmektedir. Böyle olunca da hemen hemen değişmez bir biçimde, insan yığınlarına kurulu düzenin tanrı tarafından öyle olması istenen bir düzen olduğunu ve bu durumda da kendini bu düzenin işleyişine bırakmanın, uysal olduğunu öğreterek onların üstünde egemenlik kurmaya yarayan etkili bir silâh olur. Adem'in kişiliğinde İnsanlığın işlediği ilk günah dogması bu amaçlarla kullanılmıştır. Saint Augustin, «Tanrı'nın Sitesi'nde şöyle der: **«Tanrı, köleliği dünyada günahın bir kafareti olarak meydana getirdi: Demek ki bunu kaldırmayı istemek tanrının iradesine karşı**

gelmektir.» Kilise sınıf egemenliklerini her fırsat düştüğünde kutsamıştır: Kölelik, toprak köleliği, ücretli emekçilik ve en yakın zamanda da soyal doktrinlere çağrıdır hep bu temel eğilimi aynı yönde tutma çabasının belirtileridir. Bu söz götürmez tarihsel deneyi Karl Marx şu özlü formüle en kısa ve yetkin biçiminde anlatıyordu: **«Din insanların afyonudur».**

Ama «yansı» ânı gibi «protesto» ânı da; dinin yalnız ideoloji, mutsuzluğun ve zayıflığın bir açıklaması değil, bunlardan kurtulmanın yolunun araştırılması; yani yalnız bir düşünme tarzı değil, bir davranış tarzı; bir ideoloji değil bir inanç, dünyanın karşısında bir duruş ve bu duruşun gerekliklerine uymak tarzını araştırmak olan yanı da vardır.

Burada iş biraz daha karmaşık olur. Bu inanç tarihte pek değişik tarzda dile gelmiştir.

Marksistler «din»i, genel olarak, metafizik ve idealist bir tarzda değil tarihçi ve materyalist olarak ele alırlar: İnancın nasıl, her durum için bilimsel bakımdan analizinin yapılmasının doğru olacağı tarihsel koşullarda, olumlu ve ilerleyen bir rol oynayabildiğini araştırırlar.

Ve bu da, ünlü **«Din insanların afyonudur»** formülü inkâr edilemeyen ve bugün de en geniş biçimde doğrulanan tarihsel bir deneye uygun düşse bile dinin Marksist anlayışının bu formüle indirgenemeyeceği, sığdırılamayacığı anlamına gelir.

Dinin, insanı her zaman ve her yerde eylemden, emekten ve mücadeleden döndürerek başka yola saptırdığı tezi tarihsel realiteyle apaçık bir çelişki içindedir.

Engels, imanın tarihsel rolünün iki değişik örneğini incelemiştir: İlkel Hristiyanlık üstündeki in-

celemelerinde, bu dinsel inancın (Konstantin'le, iktidarın elinde muhafazakâr bir kuruluş ve bir ideoloji olmasından önce) nasıl, bir protesto ama «güçsüz» bir protesto olduğunu gösterir. Bu ilk Hristiyan topluluklarının nasıl, Apokalips düşü, yani çok somut olarak, onları ezmekte olan Roma egemenliğinin yıkılışının düşünü kurduklarını gösterir. Bu ilkel Hristiyanlıktan, devrimci bir unsur olarak söz eder(ki bu da, kamu yetkililerinin büyük bir bastırma hareketine girişecek kadar telaşa düşmüş oldukları düşünülürse, haksızlığı ileri sürülemeyecek bir görüştür - ve sadece dinsel nedenlerden ötürü telaşlanmış oldukları da söylenemez, zira o devirde daha bir çok inançlar vardı ve bunlara göz yumuluyordu). Engels **«bu ilk kavgacı toplulukların inancı»**nı, tıpkı Lenin'in «Devlet ve Devrim»de **ilkel Hristiyanlığın devrimci demokratik ruhu»**ndan söz ettiği gibi üzerinde önemle durarak anar. Ama ne var ki, bunlar devrimlerini gerçekleştirmek konusunda güçsüzdüler. Çünkü o devirde, tam bir çürüme içinde bulunan Roma dünyasını elinden tutarak mutlu bir geleceğe götürecek hiç bir sosyal güç yoktu ve Hristiyan ideolojisi de köle ayaklanmalarının tarihsel başarısızlığını yansıtmaktaydı. Öyle ki bu hırslı değişiklik arzusu, bir vaidin ve uyanan umutların gerçekleşmesinin bekleyişi içinde bir düşe ve sonunda da, bu dünyada gerçekleştirilebilecek olanı başka bir dünyaya gönderen bir kaçma, yan çizme, katlanma ideolojisine dönüştü. Yeni - Platonculuk gelenekleriyle ideoloji olarak düzenlenen bu tanrısal telâfi bir gün, iktidarın Konstantin'den günümüze kadar, şu ölümlü dünyanın yoksulluklarını öbür dünyanın mutluluklarını beklerken kabul ettirmek için her zaman bol bol kullanan

geldiği mükemmel bir afyon olacaktır.»

Engels'in bu analizi, özellikle 1947'den itibaren «Lût gölü yazıtları»nın bulunmasıyla pek büyük gelişmeler göstermiş olan Hristiyanlığın kökleri konusundaki araştırmalarla, temeli bakımından sağlam bir biçimde doğrulanmıştır.

Daha başlangıcından beri öyle görünüyor ki, pek karmaşık olan Sinkretizm'i meydana getiren unsurların içinde Yahudi - Hristiyan akımla Helen - Hristiyan akımı birbirinden ayırdetmek gerekmektedir.

Kudüs kilisesinde hâkim durumda olan Yahudi - Hristiyan akım, çağımızdan bir yüzyıl önceki dinsel yahudilik akımlarının bir sürgünü, aynı kökten çıkmış bir filizi gibi görünmektedir. Bu hareketler çoğunlukla, devrimci özlemleri olan ve yabancı efendilere karşı yönelmiş ulusal kurtuluş halk hareketleriydi: Eskiden Bâbil ve Âsur'da görülmüş olanlar ve daha sonraları da Séleucides ve Roma hareketleri gibi.

Bu peygemberlik yalnız yabancı politik ve dinsel egemenliğe değil, yönetici sınıfların baskısına ve çoğunlukla, işgalcilerle işbirliği yapan (Saducéen'ler gibi) yüksek din adamları sınıfına da karşı çıkıyordu.

Sosyal bakımdan devrimci olan bu hareketlerin taktiği şiddet aleyhtarlığı, örnek olacak nitelikte temiz davranışlar ve vaızdı. Esseen (ya da Esseniен) tarikatları, malların ortaklaşa kullanımını ve yararlanmanılmasını ve şiddet aleyhtarlığını kabul etmişlerdi. İncil'de hikâye edilen bir çok olayda ve Ahdicedet'te Havârilerle ilgili bölümlerde gördüğümüz gibi, Kudüs'ün ilk Hristiyan toplulukları üstünde etkileri büyük olmuştur.

Ama özlenen krallığın ya da vadedilen ülkenin gelişinden önceki bu bekleyiş içinde, İncil'in üç nüshasında da izlerine rastladığımız sert «Zelot»lar hareketi de meydana gelmiştir: Kudüs tapınağının yağma edilmesi, kendini «Yahudilerin kralı» ilân ettiği için mahkûm edilen İsa'nın yargılanması.

Bu akımın, Roma'nın gücünün parçalanmasında ve azalmasında büyük payı olduğu anlaşılmaktadır. İmparatorluğun kutluluğuna inanmamak ve bu yoldaki davranışlara katılmamak ve bundan başka da asıl, sayılarının günden güne artmakta olduğu bir sırada Hristiyanların asker olarak İmparatorluk hizmetinde bulunmalarının yasaklanması; - ki bu yasak IV. yüzyıla kadar sürmüştür - bütün bunların devrimci bir anlatımı vardı. Demek oluyor ki ilk Hristiyanların kolektif muhayyelesinde ululanmakta olan ve çağımızdan 1 yüzyıl önce II. Hyrcan tarafından kendisine işkence edilmiş olan Essenien'lerin «Adalet Dağıtıcısı Üstad»ına benzer bir çok Mesihlerin mirasçısı İsa'nın kişiliğinin inkâr edilemeyecek bir devrimci yanı vardır. İsa, tüm ulusal ve halkçı bir gelenekten hareket etmiştir. Bu gelenek ,onunla birlikte, özellikte Saint Paul'ün öğretisinin yalnız sünnetlilere hitap etmeyi reddetmesinden sonra Helenizmle bir sentez ortaya çıkınca, ulusal çerçevesinden taştı ve İnsanlık ölçüsünde bir boyut kazandı.

Bu adalet ve kavga isteğini, iddiasını yine, tarihin bir kırılma noktasında Thomas Munzer'le, XVI. yüzyılda yeni sosyal güçler ortaya çıktığı zaman buluruz. Aynı durumu bugün de, işçi sınıfının eski dünyanın bünyesini sarsarak yeni bir uyanışın koşullarını, Hristiyanlığın içinde eylemin ve mücadelenin beşerî değerlerini ortaya çıkardığı yeni

bir tarihsel safhada buluyoruz.

Bu Yahudi - Hristiyan akım, çok geçmeden, Helen - Hristiyan akıma katıldı ve sonraları da bu akım tarafından yutuldu.

Bu akım Önasya, Doğu ve Yunanistan'ın Hristiyan kiliselerinde ilkin hakim durumda olan akımdı. Dünyadan bir kaçış ve Saint Paul'cü efendi İsa'ya inanmakla garanti edilen bireysel bir kurtuluş bir öteki dünya huzuru arzusunu dile getiriyordu. Yunanistan'ın, insanın kurtuluşunu İlkçağ Sitesi çerçevesi içinde sağlamakta olan site tanrısı dinlerinin dağılmasından meydana gelmiştir. Gelişmesi, kısa bir süre sonra Roma İmparatorluğunun egemenliği altına girmiş olan Yunan dünyasının Helenistik dünyaya dönüşümüyle birbirine tekabül eder. Dağılmış olan Site; yalnızlığına terkedilmiş birey: Bu durum, öteki dünyaya kaçışla bireysel kurtuluşa yol açmış oluyordu.

Engels bize, başka bir sosyal güçler ilişkisi içinde dinsel inancın başka bir anlatım kazandığı bir diğer tarihsel örnek verir: xvı. yüzyılda yeni sosyal güçlerin ortaya çıkışıyla dinsel inanç militan bir biçim alır ve Thomas Munzer'le de silâhlı bir ayaklanmaya varır. İsyan eden bu köylüler, tanrının iradesinin **«gökyüzündeki gibi yeryüzünde de»** yerine gelmesini istemektedirler ve bunun gerçekleşmesine yardımcı olmak amacıyla silâha sarılmaya da karalıdırlar. Engels bu konuda, baş kaldıranların, **«ilkel Hristiyanlığın eşitlik koşullarının uygar toplum için norm olarak tanınmasını»** istediklerini yazarak **«Bu görüş, insanların tanrı önünde eşit oluşundan, medenî haklarda eşitliği ve hatta kısmen bile olsa, daha o zamandan, servetlerin eşitliği düşüncesini çıkarıyordu»** diyor ve devrimin dinbilimcisi Thomes

Munzer'in kışkırtma temalarının neler olduğunu söylüyor: **«Cennet»**, diyordu, **«öteki dünyaya ait bir şey değildir. Onu hayatımızda aramak gerekir ve inançlıların görevi de zaten, Tanrının ülkesini, krallığını yeryüzünde kurmaktır.»** Engels, **«Munzer için, Tanrı ülkesi, içinde artık hiç bir sınıf ayırımı, hiç bir özel mülkiyet, toplumun üyelerine karşı çıkan hiç bir özerk yabancı ülke gücü bulunmayacak olan bir toplumdu,»** diyor. 1513 güzü ayaklanması patladığı zaman, «Bundschuh» âsilerinin elindeki bayrakta şu ibare yazılıydı: **«Tanrım, tanrısal adaletini koru ve sürdür».**

Bu konuda Maurice Thorez'in en değerli davranışlarından biri, uluslararası komünist hareketinde ilk olarak, ülkemizde çok zaman Kilise karşıtçısı burjuva anlayışıyla ve Marx'ın tezlerini yalnız XVIII. yüzyıl tezleri olarak gösteren sakat eğilimle uluslararası komünist hareketinde ilk mücadeleye girişen kimse oluşudur.

26 Ekim 1937 tarihinde Parti örgütüne sunduğu «Komünistler ve Katolikler», ve «Uzatılan El» adlı söylevlerinde Maurice Thorez, Engles'in **«ilkel Hristiyanlıkla devrimizin işçi hareketi arasındaki ortak noktalar»** konusundaki ünlü yazısını hatırlatarak sözlerine şöyle devam eder: **«Komünistlerin felsefî materyalizmi, Katoliklerin dinsel inancından çok uzak bir anlayıştır. Bununla birlikte, anlayışları doktrin açısından ne denli aykırı olursa olsun, her ikisinde de, insanların yüzyıllardır daha iyi bir yaşama tarzına duydukları özlemi karşılamak konusunda aynı candanlığı ve ateşliliği görmemek güçtür:**

Katolik, «bir kurtarıcının geleceği umudu, insan tarihinin ilk sayhasına ışık verir», der.

Komünist de, «Çalışma ve sevgi içinde huzura kavuşmuş genel bir Site umudu, bütün insanların mutluluğu için mücadele eden emekçilerin çabalarını destekler,» demektedir.

Dinsel inançta, belirli tarihsel koşullar içinde candan ateşlilik olarak bulunabilecek olanı böylece kurumların ve ideolojilerin yanıltmalarından arıtarak Maurice Thorez, daha sonraları **«bize, evet birleşmek iyi, ama papazlar olmadan birlik, diye bağıran çılgına dönmüş softalar»** dediği kimselerin şaşkın ve hoşnutsuz bakışları altında yine aynı söylevde, - sözünü buraya aynen alıyorum - **«Hristiyanlığın ilerletici rolü»nün** tarihteki **iki** görünümünü şöyle anlatıyordu:

— İnsanlar arasındaki ilişkileri daha doğru ve daha barışçıl kılmak yolunda getirdikleriyle ilerletici rolü.

— Kültüre ve sanatlara getirdikleriyle ilerletici rolü.

Fransız Komünist Partisi bu yönelime sadık kalmıştır.

13 Mart 1966 günü, bu sorunlarla ilgili çalışmaların sonucu olarak Waldeck - Rochet de, Marksist politikanın din konusundaki değişmez çizgisini bir kez daha şu sözlerle belirterek:

— Tarihsel bakımdan, dinsel kurumların, destekledikleri ve doğruladıkları gerici güçlerle fiilî dayanışmasına karşı bir sınıf mücadelesi.

— Felsefî bakımdan, Materyalist felsefe ile bütün dinlerin ilkeleri arasındaki karşıtlığı maskeleme yolunda her eğilimle ideolojik mücadele.

Hristiyanlarla Marksistler arasındaki diyaloğun ve işbirliğinin geleceği bakımından Sektarizmin (softalığın, yobazlığın) son derece önemli bir ta-

nımını veriyordu. Sözlerinin devamı bu bakımdan çok önemlidir: **«Din olayının sekter ve güdük kalmış hiç bir yorumunu kabul etmiyoruz. Dinsel düşünceyi, onda yalnız, beşerî gelişmeye bir fren ve engel, köstek gören bir sözle ve dolayısıyla yorumumuzu böyle tek yanlı olarak yapmıyoruz».**

Waldeck Rochet'nin bu sözlerindeki en önemli yan, Marksizmin daha önceki bütün tanrı tanımazlık biçimlerinden farklı olarak, din inancı taşıyanlarda çeşitli yutturmacalarla olduğundan başka türlüymüş gibi görünen bütün insancıl özlemleri kendine katmak yeteneğinde olduğunun anlaşılmasıdır.

★

Dinde gerçek sıkıntının «yansısı» olanla bu gerçek sıkıntıya karşı «protesto» olanı meydana çıkararak Marx, dinsel biçimde mistifiye olmuş beşerî reel içeriği çözümlemek için bir metod önerir: Fantastik «yansı» nın hangi reel sosyal ilişkilerden itibaren oluştuğunu ve bu ilişkilerin geçilmesi gerekliğinin «aktif» ânı olan «protesto»nun meydana gelişini (bu gereklik, zorunluluk başka yöne çevrilmiş; sosyal ve militan uygulama noktasından saptırılarak kişisel kurtuluşların göklerine yöneltilmiş olsa bile) aynı zamanda ve her özel tarihsel koşulda incelemek. Marx kendisi de bu çözümlemeye daha 1844'te «Yahudi Sorunu»nda girişti. Bu makaleler serisinde Marx, dinlerin beşerî «zemini» (temeli) sorununu Bruno Bauer'in, Yahudilerin erkinliğe kavuşmalarıyla ilgili görüşlerinin bir eleştirisinden hareketle ortaya koyar.

Marx, Bauer'in kısaca şöyle anlattığı ilk girişi-

mini doğru bulur ve öğer: **«Musevi ve Hristiyan, her biri, dinlerinde sadece, insan aklının çeşitli gelişme derecelerinden; insan tarafından soyulmuş yılan gömleklerinden başka bir şey görmedikleri anda, artık dinsel bir karşıtlık içinde değil de salt eleştirimsel, bilimsel, beşerî bir ilişki içinde olurlar.»**

Bundan sonra da Marx, Bauer'in Yahudilerin kendi özgürlüklerine sahip tanınma koşulları konusundaki analizinin temelden bir eleştirisini yapar: **Kendi kendine «kimin» özgürlüğüne sahip tanınması gerekir?» «Kim özgürlüğüne sahip tanınmış olmalı?» sorularını sormak hiç bir zaman yetmezdi. Eleştiri, üçüncü bir soru da sormak zorundadır: (Söz konusu olan, hangi çeşit bir özgürlüğüne sahip tanınmadır?)**

Oysa **«eleştirimsel bakımdan yeterli olmadığı için (yani Bauer) politik özgürlüğün tanınması ile genel, tümel beşerî özgürlüğün tanınmasını birbirine karıştırır».**

Marx'ın, düşüncesinin gelişiminin bu safhasından başlayarak (yani 1843 - 1844'te) Hegel'in ve Feuerbach'ın dinsel eleştirisinin bazı temel çizgilerini yine almakla birlikte çok daha derin, özgün bir eleştiri biçimine ilk olarak girişmesi dikkate değer. Bu eleştiri, yalnız fikir seviyesinde kalmayarak bu fikirlerin kaynağını toplumların bünyesinde ve gelişmesinde ve özellikle de üretim ilişkilerinde arayan bir eleştiridir ve materyalist eleştirinin kendine özgü karakteri de budur.

Marx, değişik dinlerin **«insan aklının çeşitli gelişme derecelerinden, «insan tarafından çıkarılmış yılan gömlekleri»nden başka bir şey olmadığı»** yolundaki Hegelci tezi Bauer'le birlikte kabul eder.

Marx, Feuerbach'ın, dinin insanın bir aracının yardımıyla, bir aracılıkla, dolaşık yoldan tanınması olduğu tezini Bauer'le birlikte kabul eder ve bu tez de işte bundan dolayı bir yabancılaşmadır, der.

Ama Marx, Bauer'e karşılık ve dinsel eleştiriyi Hegel ve Fauerbach'tan çok daha öteye götürerek, dinsel yabancılaşmanın köklerini reel, tarihsel dünyada bulur.

Dolayısıyla da Bauer'i «radikal», yani sorunun köküne, temeline, somut insana kadar giden bir eleştiri yapmadığı için kınar.

«Politik bakımdan özgürlüğüne kavuşma, rüştünü ispat etme, büyük bir gelişmedir. Yalnız, insanın özgürlüğüne kavuşmasının sonuncu biçimi değildir.» Gerçekten, imtiyazları ortadan kaldıran ve politik eşitliği kabul eden Fransız ihtilâli (genel olarak, burjuva demokrasisi) devlet alanının dışında ekonomik eşitsizlikleri, bunların yarattığı sömürü ve baskıya ilişmeden olduğu gibi bırakmıştır.

Böyle bir devlette, (yani demokratik burjuva devletinde) insan yine semavî ve dünyevî olmak üzere çift bir hayat yaşamaya devam edecek demektir. **«İçinde cinsel varlık (étre générique) olarak yer tuttuğu... Devlette insan sanal (hayalî, mevhum) bir toplumun sanal üyesidir ... medenî toplumda** (yani özellikle ekonomik hayatta. R. G.), **özel kişi olarak çalışır, diğer insanlarda basit birer araç görür, kendisi de basit bir araç rolüne düşer ve yabancı güçlerin oyuncağı olur. Politik devlet, medenî toplumun karşısında, gökyüzünün yeryüzü karşısında olduğu kadar spiritüalisttir.»**

İnsanın, sermayenin cengellerine terkedilmiş hayatı ile içinde «cinsil varlığının» bir ersatz'ını bulduğu soyut bir cemaattaki «soyut yurttaş» ola-

rak hayatı arasındaki bu ikileşme, aynı zamanda hem politik yabancılaşmanın hem de dinsel yabancılaşmanın karakteristiğidir.

Marx, «Kapital»de, Hristiyan dininin, içinde birey olarak tecrit edilmiş insanın bu yalnızlığın en elverişli dinsel tamamlayıcı olarak «soyut insana tapma»yı semavî bir telâfi gibi bulduğu bireysel ticarî bir toplumun gerekliklerine özellikle uygun olduğunu açıklar (Kapital,I, p. 91). Marx'ın, tarihsel Materyalizmin ana tezlerini özetlediği bir bölümde **«dinlerin bulutlu, karanlık anlayışlarının dünyevî çekirdeği»** (Kapital, II, p. 59) dediği şey işte buradadır.

Demokratik burjuva devletinde, bu ikileşmenin lâyikleştirilmiş bir anlatımı bulunur: Bu anlatım, **«din dışı ve beşerî bir biçimle ve Devlet realitesi içinde; üstün, aşkın anlatımı Hristiyanlık olan beşerî temeli dile getirmektedir.»** (La Question Juive, p. 181) Bu demokratik burjuva devletinde **«dinin beşerî temeli din dışı biçiminde gerçekleştirilmiştir.»** (a.g.e. p. 183) Ve bu gerçekleştirmede bütün yanılsamalarıyla birliktedir.

Bütün yanılsamalarıyla birlikte; **«çünkü»**, diyor Marx (La Question Juive, p. 172) **«dinin var olması bir eksiğin, bir kusurun var olmasıdır»** ve demokratik burjuva devlet de bu eksiği kutsar. Gerçekten, ticaret ekonomisinin cengellerine terkedilmiş ve onu tehdit eden, ezen yabancı güçlerin boyunduruğu altındaki insan, dinsel var oluşu ıralayan ikileşmeyi yaşar: Gerçek (reel) hayatında, Marx'ın deyimine göre, «cinsil bir varlığın» hayatı olan doğrudan doğruya beşerî hayattan ayrılmış olarak bir bireydir ve bu kusura, bu eksikliğe semavî bir telâfi arar: (Kapitalizm ve daha genel ola-

rak da ticarî ekonominin içerdiği bencil bireyciliğe karşılık olan) sarahaten «cinsil hayatını», orada aşkın, sevginin geçerli olduğu ve insanın kendini (tüm İnsanlık için doğan ve ölen) cinsil varlık olarak bulduğu, tanıdığı; ama bunu, Marx'ın dediği gibi, bir aracıyla, İsa'nın aracılığıyla; yani gerçek (reel) hayatta değil de bir yabancılaşmayla; **«yanıltıcı, aldatıcı bir telâfiyle»** yaptığı gökyüzüne, semaya yansıtır.

Böylece din, ticarî (1) her toplumda, bu dünyada eksik olanı, **«bu dünyanın törensel tümlecini (mütemmimini), en genel anlamdaki teselli ve doğrulama nedenini dile getirir. Beşerî özün fantastik gerçekleştirmesidir; çünkü beşerî özün sahici gerçekliği yoktur.»** (Marx, Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel).

Demokratik burjuva devlet şu ikileşmeyi kutsar, onar: Bireyin (Hegel'in ve genç Marx'ın dedikleri gibi) «uygar toplum»un içindeki reel var oluşu ve «yurttaş»ın, orada soyut bir egemenlik yürüttüğü soyut bir topluluktaki soyut var oluşu. **«Dini bir yana bırakabilir, çünkü onda dinin beşerî tabanı, zemini dinle ilgisi olmayan, din dışı biçimde gerçekleşmiştir.»** (La Question Juive, p. 183).

Ama bu politik özgür tanınmanın, «Question Juive»inin son satırlarında (p. 184) tanımladığı şu âlemşumul olarak beşeri özgür tanınma olmadığını Marx Bauer'e karşı ispatlar: Bu özgür tanınma

---

(1) Bu arada, ticarî toplumlarla yetiniyoruz; Marx, bunların, Hristiyanlığın en iyi mütemmimi olduğunu yazmaktadır. Niyetimiz bir dinler tarihi yazmak olsaydı, o zaman, «insanların gerek aralarındaki gerekse tabiatla olan ilişkilerindeki sıkılığın eski ulusal dinlerde nasıl yansıdığını» incelemek doğru olurdu. (Le Capital, I, p. 91.)

ancak, **«insanın bireysel ve duyarlı varlığıyla cinsil varlığı arasındaki çatışma ortadan kaldırıldıktan sonra gerçekleşmiş olur.» «Politik özgürlüğün tanınması, insanın bir yandan burjuva toplumunun üyesi bencil ve bağımsız birey; öte yandan da yurttaş, «tüzel kişi» durumuna indirgenmesidir.»**

«Beşerî bakımdan özgürlüğün tanınması ancak insan kendi öz güçlerini sosyal güçler olarak bildiği, tanıdığı, örgütlediği; yani artık hiç bir zaman, sosyal gücü kendisinden politik güç olarak ayırmadığı zaman gerçekleşmiştir.» (La Question Juive, p. 202).

Marx'ta hümanizm anlayışı ve din anlayışı, bu somut tarihsel perspektif içinde materyalist ve diyaletik hakikî anlatımını kazanır.

Dinler belirli tarihsel koşullar içinde doğar, yaşar ve ölürler. Yalnız Hristiyanlık örneğiyle yetinerek, Marx'ın, Kapital'de Hristiyanlığın nasıl, içinde insanın reel hayatında bencil birey ve cinsil hayatın «eksiğine» semevî bir telâfi olarak da «tüzel», «ahlâksal kişi» olarak ikiye bölünmüş olduğu bir ticarî ekonomiye daha da özellikle uygun olduğunu gösterdiğini gördük. Her «kişinin» hiç bir zaman bir araç değil de daima amaç olarak alınmasını gerektiren bir «amaçların hükümranlığı» «ideal»ini koyan kantçı «yurttaş» soyutlamasının tam, Kapitalizmin yasalarının, rekabetleri ve sınıf sömürüleriyle her insanı ve her nesneyi bir mal durumuna soktuğu bir zamana rastlaması pek anlamlıdır.

Marx tarafından «La Question Juive»in son satırlarında sözü edilen âlemşumul ölçüde özgürlüğe kavuşma, **«insanın bireysel ve duyarlı varlığıyla cinsil varlığı arasındaki ... çatışma»**yı ortadan kaldırarak reel bireyle «ideal kişi» arasındaki uyuşmazlığa son verir. Artık sınıflara bölünmüş olma-

yan bir toplumda birey, kültürüyle İnsanlığın daha önceki bütün fertlerinden pay alır ve İnsanlığın bilinçli ve kendi kendinin eseri yaratımlarına da her şeye karşı sorumluluğuyla, her şeyle (itibarî değil) fiilî dayanışmasıyla, insanların yaratıcı gücüne, erkine hiç bir sınır tanımamak yolundaki kanısının kesinliğiyle katılır, ortak olur.

Peki o zaman din ne olur? Din olarak yok olur. Ve Marx'ın, daha, politik özgürlüğüne kavuşma döneminde (demokratik burjuva devlette) dinin «beşerî temeli» özü, gibi dediği şey de bu kez artık, dinsel yabancılaşmayı dokunulmadan, el sürülmeden bırakan yanıltıcı, soyut bir biçimde değil, reel ve pratik olarak **«din dışı bir tarzda gerçekleşmiş»** olur.

Bu «beşerî temel, zemin, öz» neydi?

İlkin ve her şeyden önce Marx'ın önemle belirttiği gibi, ticarî ekonomi tarafından parçalanmış, sakatlanmış, tecrit edilmiş bireyde doğrudan doğruya beşerî, İnsanlığın edinilmiş bütün tarihsel kazançlarına katılan, bunlara ortak olan bir «cinsil hayat» ın yokluğunun onunla dile geldiği «eksik», «kusur»du. Din aynı zamanda hem bu «eksikliğin», bu «kusur»un «yansı»sı, hem de bu «eksiklik»e karşı, bu baş kaldırma sadece öznel kalsa bile, «baş kaldırma» idi: İlkel Hristiyanlık kölelerin devrimi değil dini idi. Ama bu, Engels'i, **«bağnazlığın bir çeşidinin en az başka bir çeşidi kadar budalaca»** olduğu (Contribuiton à l'Histoire du Christianisme Primitif, recueil sur la religion, p. 313) yolundaki **«pek yavan biçimde Rasyonalist»** görüşü mahkûm ettikten sonra, Hristiyanlıkta dinsel evrimin, **«İnsan düşüncesinin tarihinde en devrimci unsurlardan biri olmaya aday yepyeni bir safha»** (a.g.e. p.

322) görmesini engellemez. «Protesto» ânını önemle belirterek Engels, Sosyalizmle bu konu arasında kurduğu bir paralel içinde, ilkel Hristiyanlıkta **«günümüz Hristiyanlarında tümüyle yok olmuş ve bundan böyle artık toplumun ancak öteki ucunda, sosyalistlerde rastlanan bir duygu, bütün bir dünya ile mücadelede bulunulduğu ve bu mücadeleden galip çıkılacağı duygusu ve döğüşken bir ateşlilik»** (a.g.e. p. 323) bulunduğunu belirtir. İşte, bu «beşerî temelin, zeminin, özün» ilk görünümü; kimi zaman sırf manevî, ütopik, mitosvari bir görünüm alsa da bir «eksik»in bu bilinci ve bu eksik'e karşı protesto budur.

Hristiyanlığın bu «beşerî özü, temeli, zemini» insanda «eksik» olanla sınırlı kalmaz. İnsanda, yabancılaşmış bireyde mallar dünyasında eksik olan, genç Marx'ın dediği gibi, «cinsil» hayatını yaşamak olanağıdır ve dinsel yabancılaşma da bu önüne geçilmez özlemin karşılanacağı, ama başka bir dünyada bir başka sevgi yasasının hüküm sürdüğü sınırsız, bitimsiz, sonsuz bir toplulukta karşılanacağı vadiyle işte bu eksiğe cevap verir.

Hristiyanlığın, reel bir soruya yutturmaca bir cevap gerçekliği sağlam bir gerekliğe karşılık olarak da yanıltıcı bir hoşnutluk getiren bir diğer ana görünümü budur.

Hristiyanlarla Komünistler arasındaki kesinlikle beşerî plânda bir ortak payda da yine budur. Bunu, Engels'ten sonra Maurice Thorez de önemle belirtmiştir.

Diyalektik Materyalizm ve ondan çıkan insan anlayışını küçümseyerek özetlemeye, yoksullaştırmaya kalkışmayan her Marksist, karşısında, kaçınılmaz bir biçimde bu temayı bulur. Örneğin Aragon,

«Öylesine ilkel materyalisttim ki, bu beni Hristiyanlığın destanı konusunda yanılgıya düşürüyordu» sözleriyle eski kanılarının bir otokritiğini yapmadan önce, Alman işgali altındaki Fransa'da sürdürdüğü gizli eylem sırasında şöyle yazmaktaydı: **«Reel'in «harika» ile yadsınmasından (nefyinden) doğan durum kesin olarak törebilimsel karakterdedir ve «harika» da her zaman, yaşadığı dünyanın içinde ortaya çıkan ahlâkla karşıtlık durumundaki manevî bir sembolün maddileşmesidir.»** Ve **«bu tanrısal inançta»** yüce, **«insancıl»** ne yanlar olduğunu belirterek bunun, ancak **«Komünistin ve Hristiyanın olabilecek, ama hiç bir zaman Nazi'ninki olamayacak bir anlayış»** olduğunu belirtiyordu. (Aragon, De l'Exactitude Historique en Poésie)

O da, bizim «insan anlayışımız»ın bazı görünümleri içindeki bu «ortak payda»yı tanımlamaya çalışır, Saint Jean de la Croix'da aşkın, sevginin en yüce anlatımını bulur ve bunu «beşerî özüne, temeline, zeminine» getirmeye çalışır:

«Jean de la Croix, sen kendini aşk azabına sokmuşların adı Hristiyanca olanısın...

«Ve tıpkı senin gibi aşkının ölçüsü olmayan ben.

«Acılarının yatağını tanrı aşkının ötesine geçiriyorum.

«Zira ben ki soruyum cevabı bu dünyadandır

«Bundan şaşan yitiktir ve

«Cevap bu dünyadan olunca da kısa yolun kenarında ancak uçurumu bulur

«Ve aşk da, insanoğlu Jean de la Croix'nın tamalanması da bu dünyadandır.

(Le Fou d'Elsa, p. 355)

★

Demek oluyor ki yabancılaşmanın Marksist anlayışı hiç bir zaman insanın ve düşünüşünün, tinsel varlığının, (esprit'sinin) insanın içinde doğmuş olduğu tarihsel, ekonomik ve sosyal koşullara bir indirgeme, ya da bu koşullardan itibaren bir «çıkarsama» metoduna götürmez.

Yabancılaşma Marx için ve Marksistler için ahlâksal (moral) bir kategori değil, tarihsel bir kategoridir: İnsanın öznel iç çelişkileri sosyal çelişkilerden ayrılamaz. İnsanoğlu toplumdan bağımsız olarak göz önünde tutulursa, yabancılaşma zorunlu olarak, o zaman Materyalist Marx için yabancılaşma yalnız bir yanılsama teorisi değil, her şeyden önce reel hayatın yabancılaşması ve ondan itibaren de bu temel yabancılaşmaların meydana getirdiği yanılsamaların incelenmesi olduğu halde, soyut biçimde ele alınmış olur.

Oysa ki devrimizde sosyalizmin bir çok ülkelerde kurulması bize bir çok başka alanlarda olduğu gibi Marx'ın temel öğretimini bu alanda da derinleştirmek olanağını sağlamaktadır.

Marx, «Kapital» de, yabancılaşma kavramından, (ve Kapital'de hem söz hem de akla getirdiği kavram olarak rastlanır) Hegel'deki idealist spekülâsyon ve Feuerbach'taki metafizik antropoloji olarak taşımakta olduğu ne varsa hepsini eleyerek temizlemekle kalmamış, ayrıca yabancılaşmanın «mal fetişizmi» adını verdiği özel bir biçiminde bilimsel olarak incelemiştir.

Marx, Kapitalist rejimde, yabancılaşmanın başlıca kaynağının, sınıflar antagonizmasının ve sınıf üstünlüğünün, sınıf nüfuzunun içerdiği bütün o ezme mekanizmasıyla insanın insanı sömürmesi olduğunu göstermişti: Bundan da sosyalizmin kurulu-

şunun, üretim araçlarının kolektif mülkiyetiyle sınıf sömürüsünün temel fenomenine son vererek insanın bugünkü yabancılaşmasının en sağlam köklerini söküp attığı sonucu çıkar.

Bu, sosyalizmin gelişiyle bütün yabancılaşma olanaklarının yok edildiği anlamına mı gelmektedir? Böyle bir şey düşünmek, ilkin Marx'ın, salt kapitalist sınıf ilişkilerinin ötesinde ve hatta toplumun sınıflara bölünmesinin çeşitli ve değişik biçimlerinin ötesinde olarak «mal fetişizmi»nin ticarî bağıntıların kendisinden doğduğu düşüncesinde olduğunu unutmak olur. Demek oluyor ki bu «fetişizm» köleliğin ortaya çıkmasından bile önce, daha ilk tecimsel bağıntıların doğuşunda çıkmıştı ve bir sosyalist rejimin koşulları içinde derinlemesine dönüşmüş olarak bile, bir pazar ekonomisi var olmakta devam ettikçe, değer kanunu istedikçe, nesnel bir temeli olacaktır. Bu durum sürdükçe, insanlar arasındaki bağıntılar her zaman malın aracılığından geçeceği için hiç bir zaman «saydam» duruma gelemeyecektir.

Bundan başka, yabancılaşmanın daha başka sosyal kökleri ve özellikle de devletin var oluşuna bağlı sosyal kökleri de vardır. Yine burada da, yeni sınıf ilişkileri sınıf ayrıcalıklarına bağlı kalmasını ve Kapitalist rejimde devlet mekanizmasının karakteristik özellikleri olan «bürokrasi» biçimleri almasını gerektirmezse de, Sosyalizmin ve ardından da Komünizmin kuruluşu sırasında devletin varlığının zorunluluğu, tarihsel deneyin de göstermiş olduğu gibi ortaya, bu durumun bireylerin Sosyalist devlet karşısındaki hal ve tavrı konusunda getirdiklerini içine alan kendine özgü bürokrasi biçimleri çıkarır.

Sosyalist rejimde bazı yabancılaşma biçimlerinin olabilirliği ve realitesini inkâr etmemek gerekir. Bunun tersine davranmak, din fenomeninin gelişmesini, nesnel koşullarının sürüp gittiğini inkâr ederek ve onda bir artakalış görerek, sadece anlaşılmaz kılmak değil, aynı zamanda da sosyalizmin kuruluşu konusunda onun kendi öz gelişmesine zararlı, savunumlu bir tutum takınmak ve gerek sanata, gerekse ahlâkta bir «sosyalist gerçeksizlik»i (irréalisme socialiste) sürdürmek ve sosyalizmin kuruluşunu da, varlığından geçilemeyen «eleştirimli akıl» mayasından yoksun kılmaktır.

Marx'ın materyalist çözümlemesi hiç bir zaman böyle yanılsamalara düşmemiştir. «Kapital»de, (I. p. 91): **«Genel olarak, reel dünyanın dinsel yansısı ancak, pratik hayatın koşulları ve emek, insana insan kardeşleriyle ve Tabiatla saydam ve rasyonel ilişkiler sunduğu zaman yok olabilecektir»** der. Bu **«İnsan kardeşleriyle ve Tabiatla saydam ve rasyonel ilişkiler»** anlayışı bizi dinin köklerinin Marksist anlayışını daha da derinleştirmeye götürür. İnsan için tamamıyla «saydam ve rasyonel» ancak yaptığı, kurduğu, yarattığıdır. Örneğin, işte bunun içindir ki, matematik her zaman, anlaşılırlık, kavranılabilirlik modeli sayılagelmiştir.

Oysa Marx, insanın (en özgül biçimde beşerî) emekle kendi kendisinin yaratıcısı olduğunu göstermekte nasıl hiç bir zaman geri kalmamış, kendi öz tarihini yine kendisinin meydana getirdiğini nasıl her zaman hatırlatmışsa, insanoğlunun Tabiatın yaratıcısı olduğu ve hatta Tabiatın gereklerini hesaba katmak zorunluluğunda olmayan bir beşerî tarihin keyfe bağlı yaratıcısı ve hatta insanın kendi öz tarihi boyunca biçimlendiregeldiği şüphesiz

beşerî, ama hiç de daha az nesnel olmayan o «ikinci Tabiat»ın yaratıcısı olduğu yolundaki yanılsamayla da her zaman mücadele etmiştir.

Demek oluyor ki Marx'ın materyalistçe tutumu çok açıktır: Emek, «Tabiatı yaratan değil de» insanın Tabiatla karşı karşıya gelişi içinde insanı ve tarihini yaratan, meydana getiren yaratıcı eylemdir.

O halde toplumun sınıflara bölünmesinden önce, hatta ticarî ilişkilerin ortaya çıkmasından da önce, insanların bilincinde dış güçlerin fantastik bir yansısı vardı. **«Tarihin ilk çağlarında bu yansının konusu «Tabiatın» güçleriydi»** diyen Engels, (Anti Dühring), Conrad Schmidt'e 27 Ekim 1890 tarihli mektubunda da bu ilk dinsel tasvirlere **«ekonomik nedenler bulmaya çalışmak ukalâlık, bilgiçlik»** olur, yargısına varacaktır.

Bu durumda, Lenin'in «Cahiers Philosophiqees»inde (Ed. Sociales, p. 282) dediği gibi, sosyal güçlerle birlikte, İdealizminkiler gibi dinin «agnozeolojik» köklerinin bilinmesinin devrimine bağlı kökler de vardır. Lenin, bilginin aynadaki bir «yansı» değil, karmaşık bir «eylem»; hayat dışına imgelemsel göndermeyi, yollamayı içine alan; hatta daha da fazla, soyut kavramın imgelemsel bir fanteziye (son incelemede, Tanrı) dönüşümü olanağını içine alan bir eylem olduğunu önemle belirtir. Zira en basit genelleştirmede bile belirli bir hayal payı vardır ve bunun tersi de doğrudur: Öyle ki en kesin bilimde bile hayal gücünün rolünü inkâr etmek saçmadır. (Lénine, «Cahiers Philosophiques; p. 290).

Burada Lenin bu sözleriyle Marksist bilgi teorisinin en önemli temalarından birine dönmüş ol-

maktadır. Marx'ın, ister teknikte, ister dinde ya da sanatta olsun, başka hiç bir hayvan türünde bulunmayan doğrudan doğruya beşerî bütün etkinliklerin ana kalıbını emekte bulmuş olduğunu görmüştük.

Bu durumda, doğrudan doğruya beşerî olan emeği ıralayan (tavsif eden) özellik de bu emeğin gayesinin insanın bilincinde önceden var olması ve onun eyleminin yasasını meydana getirmesidir. İnsanı ıralayan, işte bu geleceğin aktif mevcudiyeti, bu önceden bilip kurma (antisipasyon), bu tasarıdır. Beşerî her etkinliğin ilkesinde bu imgelemsel ya da kavramsal yansıtma vardır.

Bilginin «aktif yanı» na im konması da bunun özel bir durumudur.

Bir tasarı, reel üstüne yapılmış bir önceden bilmedir: İçinde doğduğu koşullardan itibaren ve bu koşulların değişikliklerine uyarak bilinç kendi öz gayelerini ileri doğru yansıtır, Bu yansıtma ilkin imgelemsel, mitosvaridir. Ama mitosvarî bile olsa tasarı reeli, ister kurulu düzeni (yansı) doğrulamak,ister ona karşı baş kaldırmak (protesto) ve dönüştürmeye kalkışmak için olsun, kendini ilk veriden koparmak, onu aşmaktır.

Din beşerî bir tasarı, ama mitoslaşmış bir tasarıdır.

Henri Wallon, **«ilkel insanda,»** diyor, (De l'Acte a la Pensée, p. 106 - 108) **«görülürü görülmezle açıklamak çabası onu reelden başka yana çevirecek bir sapınç (delâlet) değildir. Amacı, basit olarak yaşanmış deneyin verilerini geçmek ve içine bizi kendi öz eylemimizin karıştırdığı etki ve sonuçların arkasında sonucu bunlar olan ve bunlardan, üstlerinde etki yapabilmek için, doğrudan doğru-**

ya, araçsız olarak değil de bu duyumsal - devingen (sensori - moteur) tek yoldan başka yöntemler keşfedebilmekse, o zaman bu, her entellektüel çabanın varlığından geçilmez koşuludur... Demek oluyor ki mitos ile bilim arasında görev benzeşmesi vardır: Biri de, öteki de, duyumsal etkiler dünyasına karışmış alttaki nedenler dünyasıdır.»

Mitosun bir ilk bilim olması gibi âyin de bir ilk tekniktir. **«İnsanın etkinliği ihtiyaçlarının hizmetindeki otomatizmden başka bir şeyle yöneltilmeye başlandığı... bu etkinlik nesnenin kendisinden başka, ondan değişik âyinlere boyun eğdiği, orada kendi duyumsal görülerinden ileride imajlar gerçekleştirmeye çalıştığı zaman, büyük spekülâtif macera başlamış demektir»** (a.g.e. p. 115) ve türümüz de hayvansal devrimden, nitel bakımdan işte bununla ayrılmıştır.

Wallon, devamla, **«gizli şeyler bilgisi,»** diyor (a.g.e. p. 115) **«bir kategori; ya da daha doğrusu, insanoğlunun kâinatı onun aracılığıyla etkilemeyi, düşünmeyi; onu ilk ve araçsız, basit, hayvansı deneyden başka ve onda o ânın görünüşlerinden başka bir realitenin olduğunu sayarak; onda kendi alışılmış ya da âni öz davranışlarının âmillerini arayarak; onda değişmezlik, değişmeden ve kararlı bir biçimde sürüp giderlik ilkeleri olduğunu sayarak; ona boyun eğmek ya da boyun eğdirmek gereken sürekli güçlere, hiç şüphesiz olarak tahmin edilebilir nedenlere özdeş kılarak tasarladığı bir kategoriler ana kalıbıdır.»**

Bu, bilginin bu genetik çözümlenmesinin kavramla mitos, bilimle din arasındaki sınırları silmeye yönelmiş olduğu anlamına mı gelmektedir? Hiç bir zaman.

Wallon, çocuğun gelişmesinin çeşitli safhalarından, yalanlanan varsayımlar ve düzeltilen işlemlerle, düşünce ile reel arasındaki kaynaşmanın gerçekleştiği karmaşık diyalektiği çıkarmaktadır. Düşünce, yansı olarak tanımlanmıştır, ama başlangıçta verilmiş değildir; aktif olarak ve müterakki biçimde meydana gelir.

Bu anlayış, İdealizme ve Agnostisizme değil, yalnız ve sadece, **«nesnelerle nesnelerin özü arasındaki özdeşliğin verdiği ilk ve hayvansı izlenime inanç değil de, tersine, bilgilerimizin her devirde, gelişerek ve dönüşerek, keşfetmemizi ve Tabiatın içinde sınava sokmamızı sağladığı yasalar ve bünyelerin (kuruluşların, yapıların) tanığı oldukları kesinliğini veren Diyalektik Materyalizme»** yer bırakır. (a.g.e. p. 120 - 121).

Henri Wallon bu ilk pratik akıldan, âyinlerden ve mitoslardan hareketle bilim durumuna gelecek olan akıla geçişi titizlikle incelemiştir.

Dünyanın tanınması, tekniklerle varsayımların gitgide daha büyük yaklaştırmaları ile, meydana getirdiğimiz imajlara hemen özdeş olmayan ve onu kavramak için kullandığımız tekniklere ancak yavaş yavaş tekabül eden bir realitenin baş kaldırmaları arasındaki çelişkilerin üstesinden gelerek diyalektik biçimde ilerler.

Henri Wallon'un bu araştırmasının XIX. yüzyılın o Pozitivist, Bilimci (Scientiste), Dogmatik ve sınırlı, kısıtlı küçük Rasyonalizmi geleneğinde değil, büyük Rasyonalizm geleneğinde; Descartes'ların, Spinoza'ların, Leibniz'lerin; Kant'ın, Fichte'nin, Hegel'in, Marx'ın Rasyonalizminin geleneğinde yeri vardır.

Bu, dinin köklerinin araştırılmasında sosyal

köklerin ötesine ta insanın Tabiatla ilişkilerinde yeri olanlarına, bilginin kendisiyle ilgili olanlarına kadar gerilere giderek dinin hayatının sonsuz olacağını saydığımız anlamına mı gelmektedir? Hiç bir zaman. Sadece, biz de Leninin ardından, dinsel girişimin bilginin kendi içinde temelden yoksun olmadığını gösteriyoruz. Lenin'in yazmış olduğu gibi söyleyerek **«bu, kısır, verimsiz bir çiçek; ama yaşayan beşerî bilginin ağacı üstünde bitmiş verimsiz bir çiçektir.»** (Lénine, «Cahiers Philosophiques», p. 282).

O halde, Wallon tarafından sözü edilmiş olan bu büyük «spekülâtif macera»nın geleceği üstünde düşünmekten ve insanın yüzyıllar boyunca dinsel bir biçim altında kurmuş olduğu düşün nasıl, yutturmaca olmayan bir biçimde, gerçekliği sağlam bir düşünce içinde gelişeceğini görmekten kaçınamayız. Devrimimizde bilimle din arasındaki bu ilişkiler sorunu Einstein büyük bir açıklıkla ortaya koymuştu.

Gerçekten, Einstein bu konuda şunları yazmıştır: **«İnsanları dinsel spekülâsyona ve en yaygın anlamında inanca götürmüş olan duygular ve ihtiyaçlar nelerdir?»** (Einstein, Comment Je Vois le Monde, p. 16)

Tabiatın güçleri karşısında ilkel insanın korkularından, dinin sosyal köklerinden söz ettikten sonra, antropomorfik anlayışların, kavramların ötesinde bir **«kozmik din duygusu»** olduğunu söyler. **«İnsan, var olmanın tümünü, anlam dolu bir birim gibi sınamak, duymak ister»** (a.g.e. p. 18). **Bu «kozmik din duygusu (religiosité cosmique) bilimsel araştırmanın en güçlü ve en yüce, soylu âmilidir.» «Tabiatın yasalarının karşısında şaşılacak derece-**

de bir güçle vecit duyguları uyandırarak dünyanın yapısının aklîliğine derin inandır.» (a.g.e. p. 20,21). Einstein, bu **«ne dogmatik, ne de Tanrı tanımayan kozmik din anlayışı»** konusunda ayrıca şunları söyler: **«Bana öyle geliyor ki bu duyguyu her zaman canlı tutmak bilimin ve sanatın en önemli ödevidir.»** (a.g.e. p. 18). Bu da dinin sürekliliği değil, İnsanlığın dinsel deneyi arasında kazanılmış zenginliklerden hiç bir şey yitirmemek ve insanın yüzyıllar boyunca araştırılarak ve kazanılarak tanrıya mal edilmek suretiyle yutturmacaya getirilmiş zenginliklerinden hiç bir şey yitirmemek azmidir.

★

Uygarlığımızın tabanındaki rolü böylesine büyük olan Hristiyanlığın bizim insan anlayışımıza getirdiği ne olmuştur?

Antik Grek - Roma uygarlığının temel ve değişmez karakteristiği, insanı ister Site, ister Tabiat düzeni, ister kozmos ya da kavramlar düzeninde olsun, bir ânı ya da bir parçası olduğu bir bütünlüğün içine koyarak ona göre tanımlamaktır.

Thalés'ten Demokritos'a dünya «verilmiş» bir oluş olarak alınagelmiştir. İnsan, onu sonuncu, nihaî realitesinde tanıyabilir ve bu «bilgi» ile de bir insanın erişebileceği en yüksek makama yükselebilir: Kaderinin bilinci ve mutluluk.

Platon'dan Stoacılara da yine, sonuncu realitenin duyarlı ya da kavranılabilir, Tabiat düzeni ya da kavramlar düzeni olabilen değişik anlayışları arasından, insanı erkin kılmaya ve kendi kendine sahip kılmaya ve en yüce mutluluğa götüren, bilgi'dir.

Antik çağın bu iki büyük düşünce akımının birinden diğerine geçiş noktasında, diğerlerinin hepsinden çok Sokrates, Antik çağ hümanizmi'nin temel taşı olan bu «bilgi»yi (le savoir) insanın en yüce gayesi; Tabiattan itibaren kendi kendinin hakimi durumuna gelerek dünyanın bu akliliğinin (rasyonalitesinin) kendi öz aklının yasası olduğunun bilincine varma ânı; özün, temelin, işte bu kendinin bilincine varmak olduğu ânı; anlamın, yani aklî düzenin keşif ânı yapar.

Protagoras'ın, insanın her şeyin merkezi ve ölçüsü olduğu yolundaki düşüncesine uygun olarak Bireyciliğe ya da içine kapanmaya götürebilecek olan bu kendinin bilincine varma, tersine, Sokrates'le, «Yasalar»daki gibi, insanda aklın var olmasının ancak, bu insan Site'ye ait olduğunun ve Site'nin de onda görülebildiğinin derin bilinci olarak kalır.

Bu «varlık» felsefesinin içinde, insan «neyse», bu varlığının bilinciyle; bu düzene, yani kosmosun ve Site'nin düzenine katılmasıyla daha da çok «o» olur.

Hristiyanlık ilkin, bu «Hellenik» dünya görüşüyle bir kopma meydana getirir. Judaizmi uzatarak bir «varlık» felsefesinin yerine bir «eylem» felsefesi getirir: «Logos» kavramının değil de «varlık» kavramının nüfuzu altındaki bu eylem felsefesinde insanın değeri artık «ne olduğu» değil, «ne olmadığı», onda neyin eksik olduğudur.

Saint Augustin'le, insan kendini yer yuvarlığının ve gezegenlerin, ya da Site'nin veya her hangi bir evrenselliğin boyutlarıyla karşılaştırmaz, ölçmez. Tabiatın ya da kavramların parçası olarak değil, kendi özgülüğü içinde, nesnellik (sübjektivite) içsellik (intériorité) olarak, ondaki ve onu veril-

miş her «düzen»den söküp kopartan Tanrı sorgusuna, ona vereceği hesaba uygun olarak vardır: Saint Augustin, (De Anima et ejus origine, L. IV, ch. VI, 8), **«bilimimizin dar sınırlarını aşıyoruz»**, diyor; **kendimizi ele geçiremeyiz, ama kendimizin dışında da değiliz.»**

Nesnelliğin (sübjektivitenin) ve içselliğin (intériorité'nin) bu başarısına, Hristiyanlık dışı bilgeliğe karşı sert tepkisiyle ilkel Hristiyanlık, Eski Yunan düşüncesinin onca sabır ve çabayla kazanmış olduğu estetik ve rasyonel hümanizmin Rasyonalizmini seve seve feda etmiştir. IV. yüzyılda, Lactance «Tanrısal Kuruluş»unda (Institution Divine), Stoacıların zorunluluklarına, onların düzen ve Rasyonalizm anlayışına tanrısal hür iradeyi karşı çıkarır.

Dünya artık aklî (rasyonel) bir yasanın gerekli, kaçınılmaz bir gelişmesi, yayılması değil bir aşk armağanı, bağışıdır.

Bu yeni dünya görüşünden, yeni bir insan anlayışı çıkmıştır: Bu yeni anlayışın insanı artık, «bilgiyle», «kosmos»un ebedî düzenine ve Sitenin egemen yasasına eşit duruma gelmeyi amaç edinmez. Onun sonsuz değeri, tıpkı tanrı misali onun da, geçmişin mantıkî devamı ya da verilmiş bir bütünlüğün ânı değil de, artık ne bütünlük ve ne de kavram olmadığı gibi beşerî düzenin âhenkli ve bitimli, sınırlı imajı da olmayan, ama bize hiç bir bilginin vermediği, teslim etmediği ve ona yalnız inancın (dinsel inancın. Ç. N.) geçiş yolu açtığı, bunu da her zaman anguas ve şüphe ile yaptığı aynı zamanda hem hiç kimse hem de gizli, saklı olan bir tanrının çağrısıyla yeni bir hayata başlamak olanağı açan mutlak bir geleceğin karşısında yaratı-

cı, armağan ve aşk yeteneğinde olmasıdır.

Böylece, bir yandan Grek - Roma, öte yandan da Judeo - Hristiyan İlkçağı, birbirinden ayrı ve radikal bir biçimde karşıt olarak Hümanizmin şu iki gerekliğini gün ışığına çıkarmıştı: Dünyaya aklî bir biçimde hâkim olunması ve salt beşerî bir tarihsel girişim.

Batılı gelenek içinde Hümanizmin sorunu ve programı bundan sonra artık, bu bizi paramparça edecek olsa bile, ipin iki ucunu birden tutmak olacaktır.

Rönesans buna varamadı.

Çünkü, bir kez daha ayrı olarak, Hümanizmle, aynı zamanda hem rasyonel, hem matematik, hem teknik, hem deneysel, dünyaya Grek - Lâtin hâkimiyet ihtiraslarının; hem de Reformla, insanın tanrısal ve sonsuz bir tanrı isteğinden ve onun, Lüter'deki günah ve bağışlama, ya da Calvin'deki mukadderat, ahret teolojisinden doğmuş bütün Judeo - Hristiyan anguasların yeniden meydana çıktığını gördü.

En büyükler bile sorunu çözmeksizin sadece formüle ettiler: Pic de la Mirandole, «De Magnitudine Hominis»inde, paradoksal biçimde ve Hristiyan langajıyla, Prometheus'un iddialı davranışını şöyle anlatır: **«Âdem; sana dünyada, belirli ne yer, ne de biçim verdik; sadece onu göresin diye bir çift göz ve onu yoğurasm diye de bir çift el verdik ki hayvanın aşağı seviyesine inmek ya da tanrısal varlıkların yüksek katına çıkmak yalnız senin elinde olsun.»** Büyük bir hümanizmin bu harikulâde vadinde, özgürlüğün, bilgi ve güç olan Grekçe anlamı ile, bu bilgi ve güç özgürlüğü insana Tanrının ihsanı olduğu için Hristiyanca olan anlamı yanya-

na ama aralarında bağ olmaksızın bulunur. Aynı çözülmemiş Düalizm, varlığını, insanların tabiata hakim olmalarına ve ona tasarruf etmelerine gerekli akıl ve hesap işi âletleri düşünen, ama aynı zamanda da matematik gerçeklerin bile ancak Tanrının iradesi öyle istediği için öyle olduklarını söyleyen Descartes'ta da sürdürür.

Bu dayanıksız denge, Descartes'tan hemen sonra, bir yandan Leibniz'le «Monadoloji»de, **«her ruh (âme) evrenin bir imajı ve her akıl da, (esprit) kendi bölgesinde, alanında bir küçük tanrısallık olduğuna göre, Tanrının bir imajıdır»** tanımıyla kişinin klâsik teorisini vererek; öte yandan da bu tanrı dolu dünyanın karşısına xviii. yüzyıl Fransız Materyalistlerinin çıkardığı, tanrısı olmayan ve insana gerekliğin, zorunluğun Natüralist bir anlayışı içinde evrenin, toplumun ve kendinin mutlak hakimiyetini vadeden anlayışla bozulacaktır.

İlk büyük sentez, Klâsik Alman felsefesi ve özellikle de, ipin iki ucunu «özerklilik» kavramının içinde, onsuz hiç bir bilim ve ahlâk olmayan rasyonel yasanın gerekliği, zorunuluğu ile insanın onsuz hiç bir ahlâksal inisyatif ve sorumluluk, ve onsuz da hiç bir tarih olmayan yaratıcı eyleminin hürriyetini birbirine yaklaştıran Kant ve Fichte tarafından denenecektir.

Ama ip bir kez daha koptu; zira sentez gerçekleşmemişti. Kant, boş yere, akılla özgürlüğün, bilimle ahlâkın, saf akılla pratik aklın birliğini, bir sonuncu, nihaî âhenge dayandığını bizzat kendisinin de kabul ettiği bir sanat teorisi içinde gerçekleştirmeye çalışır. Kocayan Fichte ise aklın hür bir eylemi üstüne temellendirilmiş bir «Bilimin Doktrini»nden, onda en sonunda bilimin ve aklın, tanrı

inancına ve insanın yaratımının da Tarının iradesinin rıza ve muvafakatına bağlı olduğu bir Mistisizme geçer.

Bilgi ile özgürlüğün Goethe'ci ve Faust'çu dengesi bugün de halâ bir düş ve vait, İnsanlığın en güzel düşü ve en güzel vaidi, ama yine de bir düş; her zaman yeniden doğan ve her zaman ertelenen bir düş olarak kalmaktadır.

Kopma yeniden, bir yandan, Tabiatın ve tarihin rasyonel, Hegel'ci muhteşem sistemiyle, öte yandan da hem aşkınlığın, hem de radikal sübjektivitenin kendine özgü Kierkegaard'çı iddiasıyla yeniden ortaya çıkar.

Gerçekten, Hristiyanlık, hem de nesnellik (sübjektivite) sorunu ile birlikte (ki bu, Hristiyanlığın, sübjektivite sorununu ele alışının kendine özgü tarzıdır) aşkınlık sorununu da ortaya koymuştur. Bu tehlikeli bir terimdir; çünkü yüklü bir karışıklık ve yutturmacalar geçmişiyle doludur. Geleneksel olarak, bu kavramı (nosyon) anlatımı şudur: Öbür dünyaya, «doğaüstü»ye bu kavramların usa aykırılık (irrationalité), mucize, esrar ve kısaca aldatmaca olarak yaşadıkları ne varsa hepsiyle birlikte inanmak.

Bu, dinsel tutumun bu ana görünüşü karşısında, aşkınlığa ve doğaüstüye bu inancın hangi ihtiyaca, hangi soruya ya da soruna ve hangi deneye karşılık olduğunu sormamamız gerektiği anlamına mı gelmektedir?

Aşkınlığa çağrı, insanın Tabiata ait olmakla birlikte nesnelerden ve hayvanlardan farklı olduğu ve kendi kendini her zaman geçme yeteneğinde olan insanın hiç bir zaman tamamlanmış, olmuş bitmiş olmadığı yolundaki reel deneyi gizler.

Marx'ın açıkladığı gibi, özgül bir biçimde beşerî insan emeğinin, yani yasa olarak, güdülen amacı, tasarıyı alan emeğin ortaya çıkmasıyla insan bütün öbür hayvan türlerinin üstüne yükseldiği ve ritminin biyolojik evrimle ortak bir ölçüsü olmayan bir tarihsel gelişme başladığı zaman, sorun artık nitel bir sıçrama, hakikî bir ileri geçme, Tabiata oranla (terimin kesinlikle etimolojik anlamında) bir «aşkınlık»tır. İnsan Tabiatın bir parçasıdır ama onunla birlikte, kültürle, Tabiatın daha yüksek bir seviyesi su yüzüne çıkmaya başlar. Bu aşkınlık kavramının reel beşerî temeli, özü, zemini işte böyledir: Aşkınlık, Tabiatın kültür haline gelerek geçilişinin yabancılaşmış ifadesidir. İşte bu eşiği aşmış olan kişi; insan, bundan öylesine bir şaşkınlık ve hayranlık duymuş olsun ki, Tabiatınkinden başka, vaidler ve tehditlerle dolu bir başka realite düzeni, bir doğaüstü, bir öbür dünya tasarlasın: İşte bu, yabancılaşmanın tipik girişimidir. Demek oluyor ki, yabancılaşmış olmayan diyalektik bir ötesine geçme, ilersine geçme anlayışı hazırlamak, işlemek - ki diyalektik Materyalizm bunu yapmamıza elverişlidir - bu inisyatif ve yaratım olanağının bir Tanrının unvanı, san'ı değil, tersine insanoğlunun özgül (nev'î) ve onu bütün öbür hayvan türlerinden ayırdettiren unvanı, san'ı onsuz olmayacağı niteliğidir.

Bu aşkınlık anlayışı, Hristiyanlığın getirdiğinin bir başka cephesini de ortaya çıkarmamızı sağlar: «Öznelliğin» (sübjektivite) anlamı. Grek hümanizmi için insan nasıl evrenin bir parçası, bir kırıntısı ise, Hristiyanlık da Judaizmin arkasından, insan için, insanın hayatının öznel (sübjektif) ânı üstünde yeni bir geleceğe başlamak olanağının üstüne

im koymuştur. Dış dünyadan gelen etki ile, bu tehdidi önlemek için insanın dış dünyaya doğru giden etkisinin, eyleminin arasında, çeşitli seviyelerinde bilinç vardır: Anguas ve çaba, araştırma ve hayal, umut ve aşk, risk ve karar. Öznellik işte budur. Saint Augustin'den Kierkegaard'a, Pascal'dan Racine ve Claudel'e Hristiyanlık bu alanda, bir yandan da Fatalizm (Kadercilik), olana boyun eğme, katlanma ve dış dünyadan yüz çevirme gibi Yeni - Platoncu temaların yeniden ele alınmasıyla, bir çok deneyler biriktirmiştir.

Aşkınlık (transcendance) ve öznellikle birlikte aşk, sevgi, Hristiyanlığın insanî biçime getirdiklerinin varlığı en su götürmez olanlarından biridir. Hristiyan, aşkın, sevginin yüceliğine sığındığı, onu düşündüğü, hatta yabancılaşmış biçimde, yani dışsallık terimleriyle, Marx'ın «Kutsal Aile»de göstermiş olduğu gibi, yaşadığı zaman, bize de onu bu yabancılaşmaya hangi ihtiyacın, hangi anguasın, hangi umudun götürebilmiş olduğunu araştırmak düşer. Eğer insanı önceden, öznelliği ve içselliği (intériorité) çekip çıkararak, sosyal kuruluşların bir ürününden başka bir şey olmayacak, tamamıyla onlar tarafından tanımlanacak biçimde sakatlamamışsak; tersine, Marx gibi, sermayenin kurumları tarafından soluğu kesilen, ezilenin, sürekli tarihsel gelişme içindeki, ama tamamıyla bugünün kurumları tarafından yaratılmamış, dolayısıyla da bu kurumlara karşı protesto olabilen bir beşerî realite olduğunu göstermişsek, işte o zaman, bu demir dünyasının, ortalıktan bet bereketin kalktığı bu meşakkat dünyasının «ötekisi» olan bir öbür dünyaya, bir başka dünyaya yansıtmak sonucunun nasıl çıktığını anlayabiliriz. Dürüstçe ve içtenlikle

bu düşü kurmuş olanlar, Marx'ın Kapital'de yapmış olduğu gibi, hayır yapmaktan ve insan kardeşlerine sevgi göstermekten en çok söz edenlerin, çok zaman, bu sözlerini, yasası aşkın, sevginin tam tersi olan bir sosyal sistemi ilânihaye sürdürmek için öne sürdükleri riyakârca bir mazeret olarak kullandıklarını hatırlatmak doğru olur. Zira, bu gibi aldatmacalarla karşılarındakinin aklını çelmeye çalışanların sürdürmek istedikleri düzenin yasası, emekçiye karşı sürekli sertlik ve bütün beşerî duyguların kullanılmasıdır. Bunun böyle olmadığını düşünenlere, Engels'in «Ailenin Kökleri»nde yapmış olduğu gibi, örneğin kadınla erkek arasındaki ilişkilerin düzeltilmesi, esenliğe kavuşturulması için gerçekleştirilmesi gereken koşulların neler olduğunu sorarak bu sorunun cevabını sosyalizmde göstermek doğru olur.

Ama şu da var ki, bu gerekli ve doğru eleştirinin salt yıkıcı olmaması ve gerçek sorunun varlığına ulaşması gerektir. Şurası apaçıktır ki, kimi zaman can pahasına varılmış sonuçlara mal olmuşsa bile feodal ya da kapitalist sosyal ilişkilerde, bu ölüm getiren engellere rağmen, örnek nitelikte aşkların doğduğu ve geliştiği görülmüştür ve bu beşerî ilişkilerin kökleri fizyolojik bağlantılara derinlemesine inmiş olsa bile, içinde doğmuş oldukları üretim ilişkilere ve politik ilişkilere tümüyle indirgenemez.

Bu aşk, kibarların şiirlerinden (poésie courtoise) Tristan ile Iseut'e, Sainte Thérese d'Avila'dan Racine'e, Marceline Desbordes - Valmore'dan «Fou d'Elsa»ya, Eluard'dan «Soulier de Satin»e hayranlık uyandıran artistik anlatım biçimleri bulmuştur.

Öte yandan, Marx ile Engels'in üstyapıların nis-

pî özerkliğini tanıyarak teorik biçimde sezmiş olduklarının bugün artık tarihsel bakımdan ispatı gözümüzün önündedir: Sosyalizmin yeni sosyal ilişkiler kurması, otomatik olarak yeni beşerî ilişkiler doğmasına yetmiyor. Sosyalist bir rejimde, tıpkı eski rejimlerdeki gibi ve kimi zaman bozuk, feodal ve burjuva tipi duyarlık biçimleri ve aşk anlayışları; kimi zaman da, eski rejimlerin içinde en büyük başarılara damgasını vurmuş olanlarla aynı beşerî güzellikte olanları yaşamaya devam edebilir. Ama aşkın yeni bir beşerî çehresinin çizgilerini ayırdetmek yine de güç olmaktadır: Üstyapıların özerkliğine, sinemada ya da romanda, prodüktivite üstüne âşıkane diyaloglara götüren o yeterince değer verilmemesinden hiç söz etmeyerek bile şurası bir deney olgusudur ki Şolohof'ta, ya da «Askerin Türküsü»nde, şiirlerde ya da sahnede, en güzel duyguların geçmişin coşku veren ve etkileyici eserlerinden ne bakımdan farklı olduğu pek ayırdedilememektedir. Bir Hristiyan, kendini bunlara hiç yabancı duymuyor. İşte bunda da bir sorun, içinden kolayca çıkılamayacak bir sorun var demektir.

Yaşayan realitenin bu görümünü bir yana bıraksak ve yalnız, bir sınıflar rejiminin kendi yasasında bulunan, tamamıyla beşerî bir aşkın gelişip serpilmesini önleyen şeyin eleştirimsel kınamasıyla yetinsek, bir Hristiyan yine de, bu ispatı tamamıyla doğru bulsa bile, bu rejimin, (o buna belki, daha bulanık, metafizik, soyut biçimde, «bu dünya» diyecektir) aşkı değerinden düşürdüğü yolundaki kanısında direnerek, bir «başka dünya»nın, bu aşk özleminin, dileğinin karşılanacağı bir «öbür dünya»nın düşünü kurmaya devam edecektir.

★

Zaten aşk konusunda munhasıran Hristiyanca tutum, Platonizmin bu dünyaya «öteki dünyayı», «öbür dünyayı» karşı çıkaran ve bu dünyadan ayrılmayı; «öbürü»ne, öbür dünyaya, Tanrıya doğru göçmeyi gerektiren bir tutumuyla karıştırılamazdı.

Tersine, bu İkicilik (Düalizm, Sünaiye), bu İdealizm, bu ruhun tenden ayrılması, Dosetizm'den «Kathar»lara, Din sapkınlığının (Hérésie) karakteristiği ve asıl Hristiyan öğretim de, kimi zaman Hellenizm ya da Gnostisizm bulaşmış olmakla birlikte, tanrının insanda tecessümü temeli üstüne kurulmuştur ve diğer insanla, insanın «insan kardeşiyle» çok değişik ilişkiler içerir: Her insana kim olursa olsun, sanki karşımızda İsa, yaşayan tanrı varmış gibi davranmak. İnsan sevgisi Tanrı sevgisi ile, ayırt edilemeyecek kadar birbirinin eşidir. Zaten işte bunun içindir ki Gizemciler (Mistikler), «Cantique des Cantiques»e kadar gerilere çıkan bir gelenek gereğince, tanrısal aşkı, özellikle Sainte Thérèse d'Avila'da olduğu gibi insan aşkına özgü suret ve tasvirlerle tecessüm ettirirler.

Hristiyanlığın mirasının bu başlıca görünümü üstünde durmak yerinde bir davranış olur. Zira, Hristiyanlığın mirasından, Nietzsche'nin deyimiyle, onu kimi zaman **«halk için bir Platonizm»** yapan her şeyi bir yana bırakmak şartıyla, Hristiyanlığın aşka vermiş olduğu anlatım ve yeni boyutlar, insanın insan tarafından sürüp giden yaratımına sağlamış olduğu en zengin katkıyı meydana getirir. Ve bu, aynı zamanda, Marksist dünya görüşü ve insan anlayışına en derinlemesine katışabilen bir şeydir.

Bunu ispat etmek için, Hristiyanlığın aşk anlayışıyla, Grek hümanizmi tarafından verilmiş en yüksek aşk tanımını, yani Hristiyanlığın «agape»siyle Platon'un «eros»unu mukayese etmek yeter.

Platon'cu aşk, «eros» anlayışı, «Şölen»de ve «Phèdre»de, bizi yeryüzü dünyasından koparıp alarak en yüksek Oluşa (Tanrıya) ve İyilik'e yükselten bir ilham hareketiyle temayüz eder. Bizi, vücutların güzelliğinden ruhların güzelliğine geçirerek «kendinde» güzelliğe vardırmak için yükselerek giden bir diyalektikle, aşk (eros) dünyanın dışına, öbür insanların dışına, zamanın dışına götürür. Bu, reel dünyada hiç bir şeyin tatmin edemediği, insanların her günkü dünyasıyla bağdaşmayan bir arzudur. Demek oluyor ki öbür insan öyle olduğu için değil de bir başka realiteden hatırlattığı şey için sevilmiştir. O halde bu aşkta insan kardeş, öteki insan yoktur. Öteki insan sadece, onunla ortak ölçüsü olmayan bir realiteye yükselmenin vesilesidir. O halde herkes öbürünü ancak kendinden itibaren sever. Ya da daha doğrusu, sevdiği bir varlık değil, aşktır.

Hristiyanlığın, öğretimi Helenizmin, Platnonizmin, Gnosis'in parazitlerinin istilâsına uğramadan önce ve «Imitation de Jésus»den, ilham ettiği bazı kibar aşkları biçimlerine, o her zaman geçerli ve modern bir ikiyüzlülüğün ürünü et ve ten suçlamalarına, ya da çıkarcı bir hesabla yeryüzü hayatını hor görmeye iten, yüzyılların getirdiği çürümeye varmasından önceleri, getirdiği en radikal yenilik, Tanrının insanda tecessüm etmesi yolundaki ana deneyle, Tanrı - insan ya da insan - tanrı deneyiyle, aşk aşkından öbürüne, diğerine aşka geçmiş olmasıdır. Yani, dünyaya ve başka insa-

na, öbür insana, ondan tecessüm etmiş Tanrıya, sevgiyle, mutlak bir değer vermiş olmasıdır. Hristiyanlığın temel geleneğinde, yani kristosantrik gelenekte, Tanrıya doğru gitmek hiç bir zaman, fiziksel, maddî dünyadan yüz çevirmeyi içermez, gerektirmez; çünkü yaşayan tanrıya, canlı tanrıya her canlıda rastlamak olasılığı vardır. Kardinal Bellarmin'in, XVI. yüzyılda, **«yaratıkların merdiveniyle Tanrıya çıkmak»** dediği; XX. yüzyılda da papaz Teilhard de Chardin'in «iffette gelişim»de **«Tanrının cennetinde, dünyayı kendisiyle birlikte sürükleyerek ilerlenir»** dediği ve **«İsa'ya imanda tabii etkinlik için bir maya bulmayı»** öğrettiği de işte budur.

Hristiyanlığın, aşk konusunda, artık Hristiyan olmayanlar için bile getirdiği yeni şeyin somut bir imajını vermek için, günümüzde, Platonik aşkla çağdaş en büyük iki şairin aşk anlayışını karşı karşıya koyabiliriz: Claudel ve Aragon.

Claudel'ci aşkta en çarpıcı, vurucu yan, bu **«öbür insanın, varlığın realitesinin»** belirmesindeki güçtür. «Claudel'in Dramı» üstüne pek güzel kitabında Jacques Madaule, **«inançlıların, ortak kaderinin Caudel'in dramını tümüyle özetlediğini»** söyler. Oysa imanlıların ortak kaderi, (la communion des saints) her insanın hayatının bütün diğer insanların hayatı üstüne yansıdığı, yankılandığı yolundaki soyut düşüncede dile gelmez. Claudel'in «art poétique»i, her insanın kendine özgülüğü içinde bütün diğerlerinin onda eksik oluşunu taşıdığı yolundaki kesinleme üzerine temellenmiştir: Her kendine özgü kimse, tamamlayıcısını çağırır, ister ve bu tamamlayıcı da bütün âlemden daha az bir şey değildir. İşte, aşkın, aynı zamanda ve birbirin-

den ayırt edilemeyen biçimde beşerî ve tanrısal aşkın derin anlatımı budur. Zira kadın erkek için ve erkek de kadın için, gerekli ve zorunlu tamamlayıcıdır. Ruhanîlik tümüyle ancak çiftte tam gelişimini bulur. Anne Vercors, Violaine'e **«Sen ey kızım, bende dişi olanın serpilip gelişmesinden başka nesin»**der.

Aşk her insanda, tek başına, tek tek yaşamanın olanaksızlığının belirtisi, tanıklığıdır. Şüphesiz Claudel'de de bütün dinsel gelenekte olduğu gibi, insanın önünde onun ödevi, yükümü olarak olan, orijini olarak gerisinde bulunmaktadır. Her zaman, gelişme, serpilme halinde ve her zaman da ertelenmekle olan bu engin tasarı; bu beşerî birimi, birliği ve doluluğu, eksiksizliği kurmak ve gerçekleştirmek tasarısı işte o zaman, bizim gözümüzde bir yabancılaşma olan bir devrikleme olarak, sanki aşkın amacı, gayesi, yitik Cenneti yeniden kurmakmış gibi ortaya çıkar.

Ama bu aldatmacanın (mystification) ötesinde varlığını yine de sürdüren, başkasının aşkının, radikal başkalığı içinde bizi kendi kendimizden çıkmaya, kendi öz sınırlarımızı yıkmaya ve kendi kendimizi geçmeye çağırmasıdır: **«damlanın, bütün denizin onu istediğini hissetmesi»** aşk dolayısıyladır. (Cent phrases pour un éventail). Ve işte böylece de her insan, bir başkasında, kendi kendinin anahtarını, anlamını; yani daha engin bir bütünlük içinde oynayabileceği rolün tanrısal ilhamını bulur.

«Bir cevap umuyordum, ama ruhumla ve tenimle

«Cevaptan fazlasını aldım, bütün varlığımın çekilişini,
«Gezegenlerin içine kapanmış sır gibi,
«Varlığımın daha büyük bir varlığa dönüşünü.»

İşte Violaine'in ve aşkın, daima kendi kendinin ötesi anlamına gelen konuşması budur. Böylece, maddî arzu insanda yeni bir anlam almış olur. Dinsel aldatmaca (mystification), bu anlamın bir Tanrı tarafından Tabiata bir çeşit hakkedilmiş olduğuna inanmakla başlar. Oysa ki biz Marksistler için anlam Tabiat seviyesinde yoktur ve sadece insanın meydana, su yüzüne çıkışından itibaren; yani insan, emekle, onun münhasıran insan emeği olduğunu tanımlayan o amaçların, hedeflerin önceden bilinmesiyle birlikte ve bunlardan itibaren vardır ve her şey ancak bu amaca, bu tasarıya göre anlam kazanabilir ve değer de öylece doğabilir. Bizim için, münhasıran beşerî aşk, bir Tanrı ihsanı **değil**, insanın yaratımıdır: Bir karardır, bir inisyatiftir, insanın bir sorumluluğudur; yoksa, mucizevî sesin sert, katı çağırısı değil.

«Kültür» takımındandır, «Tabiat» takımından değil. Zira, bir değer, bir Tanrı tarafından bile olsa, dışardan verilmiş, ihsan edilmiş olamaz. Tabiat anlamdan öncedir. Anlamdan önce olan bir şeye yalnız beşerî bir girişim (inisyatif) bir anlam verebilir. İnsanoğlunda, fizikî aşk bile, bir Tabiat olgusu değil bir kültür olgusudur. Hiç bir şeyin olmadığı gibi aşkın zaferi de önceden bir tanrısal tasarıda yazılı değildir. Yenmek için, mücadele etmekten bağışık, muaf **değiliz.**

Yoksa, ve bu yönelim Claudel'de, özellikle de son eserlerinde dikkate değer bir özelliktedir; her

ruh, başka varlıktan geçmeksizin Tanrıyla dolaysız bir diyaloga girer. Ve bu durumda da beşerî aşk, tıpkı Hegel'in «mutlak bilgi» sinde öznelliğin (sübjektivitenin) de öyle olması gibi, geçilmiş, geride bırakılmış bir ândan başka bir şey olmaz. Claudel'in «Christophe Colomb»u, «Dame Prouhèze»i almaksızın «Soulier de Satin»dir. «Jeanne d'Arc»ı da yine, bu kez Rodrigue de Manacor'u içine almayan «Soulier de Satin» dir. Ve «Tobie et Sarah» da aşkın beşerî diyalogu değil, daha yüksek ve reel çiftten kopmuş bir realiteyi hatıra getirmekle yükümlü allegorinin konuşma tarzıdır.

Aragon'un eserinde en çarpıcı çizgilerden biri, Materyalist ve diyalektik bir perspektif içinde, Hristiyan aşkında en derin olanın alınarak kendine katılmasında gösterilen **güçtür. Yalnız** bu yanı, onun eserinin örnek nitelikte olmasına yeterlidir. Zaten Aragon hiç bir zaman, tanrısallığın bu atheizmle telâfisi çabasını başka türlü göstermeye ya da saklamaya çalışmaz. «Entretiens sur le Fou d'Elsa» sında, daha önceden de sözünü etmiş olduğu bir temayı yeniden ele almaktadır: **«Marx, idealist Hegel'in diyalektiğini ayaklarının üstüne koyarak işe yarar duruma getirdi; ben de aşağı yukarı aynı şeyi mistiklik konusunda yapmak istiyorum.»** Ve böyle diyerek, sözünü ettiği «devriklemenin» bir örneğini veriyor: **«En büyük Arap Mistiklerinden biri olan İbn Arabî, 'bir insan aslında yalnız ve sadece kendi yaratıcısını sevmektedir' der. Sözü devrikleyerek 'kimi seviyorsam beni yaratan odur' demek gerekmez mi? İşte bu, ayaklarının üstüne konulmuş mistik öneridir... Tabii ki bu benim için, aşkımın kendi nesnesinde benim onunla yaratılmış olduğum ilkenin bulunduğu anlamına gelmektedir.**

Her halû kârda, bu, Tanrıda kadına döndürülmüş, çevrilmiş Mistisizmdir; ve benim için de, şiirin ne olduğunun bir açıklamasıdır... «le Fou» da şiir, ayaklarının üstüne konarak işe yarar duruma getirilmiş şey, yani Mistisizmin onun içinde gücünü bulduğu şeydir... Mistik, anlam değiştirmiştir: Yani, şiir oldu.»

Burada bir aykırılığa düşmek kolay olurdu: Aragon'un tutumunu, Tanrı aşktır sözünün yerine aşk Tanrıdır sözünü koyan Feuerbach'ın tutumuyla bir saymaya dayanan bir aykırılık.

Hegel'in Marx tarafından devriklenmesi Hegel'in Feuerbach tarafından devriklenmesiyle bir tutulamayacağı gibi, Aragon'da Hristiyan Mistik'inin devriklenmesi de Hristiyan aşkının Feuerbach'çı devriklenmesiyle bir tutulamaz. Marx'ın, Hegel'in sistemini devrikleyerek onun «ruh» dediği yerde «madde» demekle yetinmemiş olduğu gibi Aragon da, Mistiklerin Tanrı aşkı dediği yerde Elsa'nın aşkı demekle yetinmez.

Devrikleme, sistemde değil metoddadır.

Yine burada da aşkın anlamı önceden, bir Tanrı tarafından Tabiata hakkedilmiş değildir; «anlam», münhasıran beşerî bir yaratımdır. Ve Aragon da bunun tümüyle bilincindedir. «Fou d'Elsa» daki dâvada Mecnun, Elsa için: **«sana Tanrıya ayrılmış olan yeri verdim»** dediği zaman yargıçları kutsal şeylere saygısızlık ettiğini, çünkü böylece, tanrısal bir inancı başkasına saygısız kıldığını öne sürdükleri zaman, ihtiyar **«oğlum»**, der **«insanoğlu nasıl, bütün güç ve yasa onda olduğu halde kutsala saygısız olabilir?»**

Aragon'un atheizmi ile, lâikleşmiş biçimindc bile olsa yine de natüralist kalmış olan Hristiyan-

lık anlayışı, Feuerbach'ın verdiği anlayış arasındaki radikal ayrım işte buradadır.

Ama bununla birlikte yine de Aragon'da aşk, oluşun, varlığın böylesine bir derinliğine kök salmış olmasını Hristiyanca aşka borçludur.

«Le Fou d'Elsa»da Saint Jean de la Croix üstüne olan şiir bu bakımdan gerçekten aydınlatıcıdır:

«Jean de la Croix, sana soruyorum
«İnsanın ne olduğunu ve aşkın ne olduğunu...
«Jean de la Croix, sen kendini aşk azabına sokmuşların adı Hristiyanca olanısın.»

Gerçeküstücülük aşkta, harikulâdenin metafizik deneyini, insanın dünyayla ilişkilerinin en içli dışlı biçimini görmekteydi.

Bu, Aragon için, Hegel'in Marx tarafından devriklenmesinin Feuerbach'çı safhasına tekabül eden ilk devrikleme safhası oldu.

Aragon'un Marksizmle rastlaşması, onun bu ânı daha yüksek bir anlayışın içine katıştırarak ötesine geçmesini sağladı.

Aşk, «Les Cloches de Bâle» dan beri, tarihsel ve sosyal bir boyuta sahiptir: Marx'ın bireyi sosyal ilişkilerinin tümüyle tanımlamış olması biçiminde, çiftte de tıpkı bir mikrokosmostaki gibi bir devrin ve bir toplumun bütün çelişkileri ve bütün yırtılmaları yoğunlaşmış olarak bulunur. İşte bunun için, bu yırtılmış dünyada **«mutlu aşk yoktur»**. Her çiftin, Bérénice ile Aurélien'in. Cécile ile Jean'ın, Louis ile Elsa'nın, her çiftin kaderinde yüzyılımızın tüm

kaderi yansır, yoğunlaşır, düğümlenir.

Ama aynı zamanda da aşk, tarihin özgül olarak beşerî boyutunu verir, ifşa eder: Şiir ve aşk insanın, muvakkat gerçekleştirmelerinin her birine oranla aşkınlığını gösterir, ortaya koyar. Bu aşkınlık tanrı tanımazların tanıdığı tek aşkınlık, üstünlük, yüceliktir: Gelecek. Ve işte bu derin anlam içinde **«kadın insanın geleceğidir».** Aşkla, dünyaya yeni bir boyut eklenmiştir: Elsa'nın aşkı tamamıyla beşerî bir geleceğin vaidi ve teminatıdır.

«Bu etten, kemikten varlıkta mutlakı aramaya devam etmek cüretini gösteren» Bérénice dolayısıyla Aragon bize **«insam öylesine yiyip bitiren bir ve bir tek tutku vardı ki o da işte bundan ötürü tasvir edilemez... ve bu, mutlak sevgisi, isteğidir,»** diyor.

İşte bununla da bütün tapmalar geçilmiş, geride bırakılmıştır: **«İnkâr edilen Tanrıdan yeni bir Tanrı doğar.»** Ve yine bununla, aynı zamanda da efendi ile köle, etmekle olmak arasındaki her karşıtlık geride bırakılmıştır: **«Aşk, orada o hiç bir zaman bir tasarruf olmayan bilginin geliştiği yerdir.» «Şiir, bilgiyi olmak'ın ötesine sürükleyen varlıktır.»**

Kendine özgülüğü içinde gayrı şahsî tümlükten, bütünlükten koparılmayı bizden isteyen ötekine öylesine bir duyguyla sürüklenmiş olarak, Aragon gerçekten:

> **«Bunu size haykırıyorum, İsa'nın insanları, biz sevdik.»**

diye haykırabilir.

Aşk, zihinin tekevvününün maddenin dışında

değil içinden geçerek yapıldığı, olduğu; zihinin Tabiatın tersi değil Tabiatın enformasyonu olduğu yolundaki o derin hakikatin imtiyazlı bir deneyidir.

Tıpkı edimlerin manevî değerinin, bizde uyandırdığı, bize ilham ettiği enerjiyle ölçülmesi gibi bir aşkın niteliği de bizde meydana getirdiği düşünce ve eylemlerin, uyandırdığı durgun enerjilerin zenginliğiyle ölçülür.

Belki de aşkın, işlemi içinde, yaratıcı geleceği içinde varlığın, oluşun kendisini kavrıyoruz ve onda, papaz Teilhard de Chardin'in şu sözleri yazdığı zaman belirtmiş olduğu o gücü görebiliyoruz: **«Günün birinde, yellerden, inen çıkan denizlerden, yerçekiminden sonra, Tanrı için, aşkın enerjilerini elde edeceğiz. Ve o zaman, dünyanın tarihinde ikinci bir kez, insan ateşi bulmuş olacak.»**

★

Kimi zaman, Marksizmin işte bu biçimde, kendi insan ve dünya görüşüne Hristiyanlığın beşerî biçime getirmiş olduğu esasın katıştırılması olanağı şüphe konusu edilir. Ve bu da, örneğin, Marksizmin insanoğlunun mutlak değerinin tanınmasına teorik bir temel, dayanak verebilmesine itiraza götürür.

Hristiyan olmakla birlikte Marksist felsefe konusunda bilgili ve komünizme karşı da özellikle anlayışlı iki yazar tarafından yakın zamanda yapılmış iki inceleme bu güç durumun tanıklıkları olarak gösterilebilir. Bunlar, Protestan papazı Gollwitzer'in «Marksist Tanrı Tanımazlık ve Hristiyanlık İnancı» adındaki kitabı ile papaz Girardi'nin «Umanesimo

Marxista ed Umanesimo Cristiano» adlı kitabıdır.

Protestan papazı Gollwitzer ile papaz Girardi tarafından öne sürülen itirazlar üç noktada toplanabilir:

1. Protestan papazı Gollwitzer şöyle diyor: Marx'ta insan türü Hegel'in mutlak akıl'ının yerine konmuştur. Her iki durumda da, yani Hegel'de olduğu gibi Marx'ta da bireyin ancak ona anlamını (sens) ve realitesini veren tümlüğe göre anlamı ve realitesi varsa, o zaman bireyin gerçekleşmesi, türün gerçekleşme süreci içinde tümüyle emilmesi anlamına gelir. Yani, türün hakkı, insanın kişi olarak hakkını yok eder.

2. Papaz Girardi ise ilkin yukardaki sorunun değişik bir şeklini sunuyor: Marksizm için mutlak, insan değil İnsanlıktır. Ve bu daha yüksek gayeye bağımlılıkla da insanın artık gayesinden aldığından başka değeri yok demektir.

3. Papaz Girardi bütün bu itirazları tek bir itirazda bir çeşit özetliyor: Marksist görüşün, pratik'i ve devrimi mutlak değer ve değer kriteriyumu olarak anlaması, kişinin mutlak değerinin ilkesiyle bağdaşır gibi görünmemektedir.

Bu üç itirazın her üçü de Marksizmin ya Hegelianizmle ya da Pragmatizmle karıştırılmış bir anlayışına dayanmaktadır.

Bu itirazların temelinde, üçlü bir karışıklık, anlaşılmazlık yatmaktadır.

1. «Hegel'in mutlak aklıyla Marx'ta insan türünü bir tutma yanlışı.» Marx'ın, Hegel'in «akıl» (esprit) dediği yerde «madde» diyerek Hegel'in sistemini devriklemekle yetinmemiş olduğunu söylemiştik. Marx, Hegel'in «metod»unu devrikledi, tersine çevirdi (ki bu pek başka bir sorundur ve bun-

dan söz etmenin yeri burası değildir) ve Hegel'in «sistem»ini de tersine çevirmedi; olduğu gibi, tamamıyla attı ve hattâ sistemin Hegelci anlayışını da attı. Marx ortaya ne mutlak bilgi ve ne de tarihin gayesi sorunu atar. Ve işte bunda, «kapalı» bir sistemle «açık» bir gayesiz yaratım metodu arasındaki bütün ayırım vardır.

Marx, parçalarının her birine kendilerine düşen yeri veren kapalı bir bütünlük (totalité) tasarlamaz (ki bu, bireyin ancak ait olduğu bütünle anlam ve realitesi olan totaliter, faşist ve hattâ rasist bir insan türü ya da ulus yorumu olurdu); insanın durmaksızın insan tarafından bir yaratımını tasarlar. Komünizm tarihin sonu değil insanın hayvanî tarih öncesinin sonudur, ve doğrudan doğruya beşerî, ekonomiden kültüre varana dek bütün alanlarda yaratım merkezi durumuna gelmiş her insan kişinin bütün inisyatiflerinden yapılmış olan bir tarihin başlangıcı düşüncesini öne sürer.

«Komünist Manifestosu»nda Marx komünizmi **«içinde tek tek herkesin gelişmesi, ilerlemesi bütün herkesin gelişmesinin ilerlemesinin koşulu olan bir ortaklık»** olarak tanımlar.

2. «Pratik'in kriteriyumunun Pragmatik anlayışı ile Marksist anlayışı arasındaki karışıklık.» Bir Marksist için, 'sonuncu yargıda' hakikatin kriteriyumu olan pratik, bireysel, bireyci bir pratik değil; insanın, o toplumun taşıdığı, getirdiği bütün kültürle birlikte, ait olduğu kolektivitenin pratiğidir. Yani herşeyden önce tarihsel bir karakteri vardır. Demek oluyor ki etkililik, basitçe, mutlak bir başlangıç olacak olan bir aksiyonun ilk sonucu ve kazançları ile tanımlanmaz. Eylem (acte) ve değeri ilkin, anlamı ve yönelimi keyfi bir biçimde her an

önceden görülemeyen, kestirilemeyen bir insan tarihinin değişikliklerine bağlı olarak yargılanır, değerlendirilir. Elindeki âletle ilk veriden kendini kopartan insanoğlundan başlayarak, nükleer enerjinin gerektiği gibi kullanılmasıyla gezegenin dönüşüme uğratılması gücüne, erkine varana dek insan toplumları kendi tarihlerini yaratmış, meydana getirmişlerdir ve bunun her safhasının konumunun ve değerinin belirlenmesi de nihaî bir gayeye göre değil, ancak insan tarafından Tabiat, toplum ve kendi kendisi üzerinde kazanılmış hâkimiyetin derecesine göre yapılabilir. Pratikle olan «sonucu yargılama», reel bir hürriyetin elde edilmesinin çizdiği bu yörünge hesaba katılmaksızın kriteriyum olarak tanımlanamaz. Ve bu durum da, bireyci İndividüalizmden başlayarak, politik Avantürizmin halk yığınlarına verdiği yutturmacaları tarihsel gelişme yasalarının bilincine erilmesiyle aynı seviyeye koyan bütün Pragmatizm biçimlerine kadar, bu gibi biçimlerin hepsini dışta tutar. Pratikle elde edilen kriteriyum, bir Marksist için, bireysel de olsa, kollektif de olsa, ilk ve o anlık başarının kriteriyumuna indirgenmez: Çünkü temel beşerî tasarının, yani insanoğlunun yaratıcı olarak tanımından hareket eden ve her insanı bir yaratıcı yapmayı hedef alan tasarının gerçekleşmesine bağlıdır.

3. Ve işte bununla da üçüncü karışıklık, belirsizlik; yani şu itirazların onun üstüne dayanmış olduğu karışıklık, belirsizlik ortadan kalkmaktadır: Araçlarla amaçlar arasındaki karışıklık, belirsizlik.

Bir Marksist için sosyal devrim ne «kendinde» bir gaye ve ne de sonuncu, nihaî bir gayedir. Militan komünistlerin militan komünistler olarak bütün eylemlerinin, bütün mücadelelerinin nihaî gaye-

si, her insandan bir insan, yani bir yaratıcı; ekonomik, politik alanda; kültür ve aşk alanında ve bizim malımız olmayan bir ifade kullanarak ayrıca onu da ekleyelim, ruhanî alanda bir yaratıcı meydana getirmektir. (Burada kısa bir açıklama gerekli oluyor; zira, bu ifade bizim malımız değildir ve çünkü ruhanî olandan her söz edildiğinde, büyük bir çoğunlukla, ruhanîliğin maddî koşulları yok edilerek, yutularak bu söz ele alınır.) Hiç şüphesiz, sosyal devrim, yani üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılması bütün değerlerin nihaî gayesi ve kriteriyumu değildir ama, kişinin gelişmesinin mutlaka gerekli bir aracıdır ve ruhanîlik üzerindeki, ruhanîliğin gerçekleşmesinin bu ilk koşulunu hesaba katmayan bütün dinî telkinler, vaizler ve araçlar konusunda sükûtu tercih eden her spekülâsyon da insan kişiyi onun parçalanmasının, ufalanmasının tarihsel koşullarının ilânihaye sürüp gitmesine yardımcı olacak biçimde göklere çıkaran bir yalan ve mazerettir.

O halde, Marksist açıdan, kişinin mutlak değerinin teorik temeli nedir?

Marksizmin Hristiyan yorumcularıyla anlaşmazlık ya da onlarca yanlış anlaşılma Marx'ın şu formülüyle başlar: **«Bir insan ancak, kendi öz varlığını yine kendine borçlu olduğu zaman kendinin hâkimi, efendisi ve hürdür.»** (Manuscrits de 1844, p. 38).

Bu, Protestan papazı Gollwitzer'e göre, insanı yoksullaştıran bir insan ve özgürlük anlayışıdır; zira insanı aynı zamanda hem nesneler dünyasından tecrit eder hem de çıplak bir yalnızlığa salar.

Bu, Marx'ı yanlış okumaya dayanan bir itirazdır.

Böyle bir özgürlük tanımı, ne ona İdealist Hegel'in verecek olduğu anlamda ve ne de bireyci Stirner'in verecek olduğu anlamda yorumlanabilir.

Hegel'den farklı olarak, Materyalist olan Marx nesneler dünyasını zihnimizin eseri saymaz.

Demek oluyor ki Marx, ne hegelien tarzda, dünyanın yaratıcısı bir özne, ve ne de nesneyle kartezyen düalizmin tasarladığı tarzda ilişkiler, bağlantılar sürdüren bir özne ortaya koyar. Marx tersine, insanla onun dışında ve ondan bağımsız Tabiat varlıkları arasındaki sürekli, değişmez, karşılıklı eylemin üzerinde durur.

Marx, nesnel bir varlık, diyor, tabiatı «onun dışında» olan bir varlıktır. Nesneler yaratır, nesneler ortaya koyar; çünkü bizzat kendisi nesneler tarafından ortaya konmuştur; çünkü işin aslında, kaynağında Tabiattır.

Örneğin açlık, onu kendi dışında ve bu ihtiyacı karşılaycak durumda bir nesneye bağlar.

Hiç bir tabii varlık, bağlı olduğu ve belli bir ölçüde de ona bağlı olan bir karşılıklı eylemler (aksiyonlar) ağının dışında var olamaz.

Marx insanın özerkliğinden söz ettiği zaman bunu İdealist Hegel'in anlamış olduğu gibi, münzevî öznenin nesnesini tümüyle meydana getirdiği tarzında anlamamak gerekir.

Marx, objektivasyon ile alienasyonu karıştırmaz: Dış dünya onun için ne öznenin basit bir alienasyonu (yabancılaşması) ve ne de nesnenin özne tarafından radikal bir yaratımıdır.

Materyalist Marx için özne aktif olarak, yani teoriler ve modeller yardımıyla, bu onsuz var olan ve var olmak için ona ihtiyacı olmayan nesneler dünyasını yeniden kurmaya çalışır.

Realitenin onun gitgide daha karmaşık modellerine karşı çıkardığı dirençler, Lenin'in belirtmiş olduğu gibi, «tükenmez» bir zenginleşme kaynağıdır ve İdealist perspektif içinde her zaman yanlış bir Tarih, görünürdeki bir Tarih olan bilginin Tarihini anlamayı ve hesaba katmayı yalnız bu sağlar.

Ve bu, yalnız başka nesneler değil, başka insanlar da söz konusu olduğu zaman, yani onlar konusunda, daha da doğrudur.

Bireyci Stirner'den farklı olarak Marx bireyi (Feuerbach Üstüne Tez) «sosyal ilişkilerinin bütünüyle» tanımlar.

En kötü yanılma, Marksizm'de insanın var olmadığına ve var olanın yalnız bir sosyal ilişkiler bütünü olduğuna; insanların, tarihin özneleri değil de bir sosyal ilişkiler bütününün sonuçları ve dayanakları olduğuna; Marx için merkez, anlam yaratan özneler bulunmadığına inanmak olurdu ki bu da tarihi yaratanın insanlar olmadığı düşüncesinin Marksizme atfedilmesidir. Bu, Marksizmin hasımları tarafından yayılmış bir kanaattır ve bu gün de yeni bir biçim içinde sözde bünyesel (structural) bir lengüistik ve Freudizm'den hareket eden bir anlayışla kendilerine Marksist diyen ideologlar tarafından yeniden piyasaya sürülmektedir.

Marx bu yorumu açıkça reddeder. Tersine, her sınıf rejiminin karakteristiği olan, insanın kişisel hayatı ile o insanı üretim ilişkilerinin basit bir dayanağı, taşıyıcısı yapmaya yönelen sosyal ve ekonomik sistem arasındaki çelişkinin üstünde durur.

«Alman İdeolojisi» nde, **«birey proleterin kişiliği ile ona zorla kabul ettirilmiş yaşama koşulları arasındaki çelişki»** nin üstünde durur (VI. p. 228) de ve şöyle devam eder: **«Tarihsel gelişme boyun-**

ca, **işbölümü çerçevesi içinde... her bireyin hayatında, bu hayat kişisel olduğu için ve herhangi bir iş koluna bağımlı olması dolayısıyla, başka bir yan meydana çıkar.**» Marx bu konuda hiç bir zaman değişmeyecektir ve Alman İdeolojisinde söylenenle Kapital'in ilgili bölümleri bu bakımdan aynı derecede açık, sarihtir.

Marksizmi daha önceki ve öznelliği (sübjektivite) onda sadece dış dünyanın tamamiyle mekanist bünyesi içinde verilmiş pasif bir yansısından başka bir şey görmeyecek derecede kötü tanımaya götüren Materyalizmden ayırt etiren de işte budur. Daha Feuerbach üstüne tezlerinden başlayarak (III. tez) Marx bu ayırımın üstünde önemle durur: «**İnsanların hal ve şartların ve eğitimin ürünleri olmasını; dolayısıyla, dönüşümden geçmiş insanların da başka hal ve şartların ve değiştirilmiş bir eğitimin ürünleri olmasını isteyen materyalist doktrin, «hal ve şartları değiştirenin, asıl insanların kendileri» olduğunu unutmuş demektir.**» (a.g.e.).

Yine bu nokta üstünde de Marx hiç bir zaman değişmeyecek ve «18 Brumaire»den (Louis Bonaparte'ın Darbesi) Kapital'e, tarihi insanların yaptığını, meydana getirdiğini tekrarlamaktan geri kalmayacaktır.

«**Elinde bulunduran, sahip olan, insandır; reel insan. Tarih, gerçekleştirmek için insandan yararlanan, insanı kullanan değildir; gayelerinin peşini kovalayan insan etkinliğinden başka bir şey değildir.**» (la Sainte Famille, II, 65)

Engels'in Hegel'den almış olduğu «**özgürlük, zorunluluğun bilinmesidir**» formülünü mekanist ya da pozitivist bir anlamda yorumlamanın ne derecede yanlış olacağı böylece daha iyi görülmektedir.

Bu sözü Marx'ın şu tanımının ışığında anlamak gerekir: **«Özgürlük, insanın pratiğin unsuru içinde kendi kendinin bilincinde olması, yani bir insanın bir diğerini kendi eşiti olarak bilmesidir.»** (la Sainte Famille, II. 65).

Burada, sorunun merkezine; marksist hümanizm sorununun ve aynı zamanda hem nesnellik (sübjektivite) hem de insanın başka bir insanla ve dünyayla ilişkisi sorununun merkezine geliyoruz.

Zira tarihin devingen gücü bu insan, soyut özne, Hegelci zihin değildir.

Tarihin devingen gücü, motörü bu insan, anarşist Stirner tarafından göklere çıkartılmış olan bencil ve münzevî birey de değildir. Marx, Kutsal Aile'de **«Hürriyet eşittir güç, erk»** dedikten sonra Alman İdeolojisi'nde de şöyle der :**«Birey yeteneklerini her yönde geliştirmeye gerekli araçları ancak topluluğun içinde (komünote) kazanır, edinir; kişinin özgürlüğü ancak topluluğun içinde mümkün olur.»**

Ne Hegel'in soyut öznesi ve ne de Stirner'in münzevî bireyi değilse, o halde Marx için kişi nedir?

Marx için, tıpkı nesnenin diğer nesnelerin topuyla, sonsuza kadar giden tükenmez bağıntılarıyla tanımlanması gibi birey de sosyal ilişkilerinin topuyla, tümüyle tanımlanır.

İşi canlı olmayan maddeyle uğraşmak olan fizikçinin karşı karşıya bulunduğu realite bile, Lenin'in dediği gibi, «tükenmez»dir. Hayat, bilinç ve toplumla daha nice karmaşık konuların eşiklerini aşmış olan bu öbür realite ise ondan kat kat daha «tükenmez»dir.

İlkin sadece, maddenin bütün seviyelerinde tü-

kenmez olduğu tezi ile, emekle birlikte, içinde geleceğin varılmak istenen hedef ve tasarı dolayısıyla aktif bir rol oynadığı ve sonsuza kadar olabilirlikler yarattığı tamamıyla yeni bir maddî varlık biçiminin su yüzüne çıkmış olduğu tezini yanyana koyalım. Sonra da buna, her biri düşünücü, yaratıcı olan bu varlık çekirdeklerinin birbirlerinin üstünde tepki yapmalarını, ancak karşılıklı alış veriş ve diyalogla tam olarak var olduklarını ve sonsuz olarak karşılıklı zenginleştiklerini ekleyelim; işte o zaman, Marksist insanlık anlayışının zenginliğini ve her insana, aktif ve yaratıcı varlık olarak verdiği değeri neyin meydana getirdiğini anlarız.

Demek ki, Marksizmi mesihçilik saymak ve bunun üstüne de ayrıca kendi öz hümanizminin temellerini yıktığını, çünkü her insanın hayatına türün gayelerinin gerçekleştirilmesine hizmetten başka anlam vermediğine göre her kişiye borçlu olunan saygıyı da doğrulayamayacağını eklemek haklı bir davranış olamaz. Marksizmin bu soruna yan çizdiğini söylemek ve bireysel hayatı türün hizmetine çağırmanın hümanist anlayışla çeliştiğini iddia etmek doğru değildir. Böyle bir eleştiriye yalnız, Marksizmin pozitivist bir deformasyonu ya da mekanist bir yorumu düşer ve bu çeşitten «anti-hümanist» yorumlar ve deformasyonların evvelce görülmüş olduğu gibi halen de, kendini Marksizmden sayan kimselerin metinlerinde sık sık görüldüğünü ben de kabul ediyorum.

Ama öte yandan, insanları teker teker, onların kişiliğini bu kişiliğin sonsuz, sınırsız değeriyle göz önünde tutmak yolundaki haklı tasa da sosyal ilişkilerin daha insanî bir organizasyonu için mücadeleyi yok etmemelidir ve edemez.

Bu zorunlu mücadelenin araçları sorunu, Marksistler için olduğu gibi aynen Hıristiyanlar için de vardır. Hıristiyanlar, sertlikle sertlik aleyhtarlığı arasında seçme hakımız yoktur sözüyle yan çizemezler. İşin içine hepimiz girmiş durumdayız ve çekimser kalmamız da bir tutum takınmamız gibi bu kuvvet dengesinde rol oynar. Baş kaldıran kölenin sertliğini suçlamak, onu zincire vurulmuş olarak tutan sürekli sertliğin suç ortağı olmaktır. Ve işte bundan ötürü Hristiyanlar asker olmayı kabul ediyorlarsa, ki Konstantin devrinden beri bunu hiç bir zaman reddetmemişlerdir, o zaman neden yurt savunmasının mukavemetçileri ya da devrimci militanlar olmayı reddetsinler? Reddederlerse, asker olarak sertliği kabul ettiklerine göre demek ki reddettikleri şey araç değil, devrimci hedefin kendisidir.

Tarih Marksistlere, antikomünist halitanın münhasıran dinsel bölümünden çekinmeyi öğretmiştir. Bu bölüm, törebilimin mantıkla karıştırılmasından; din dışı dünyanın özerkliğini tanıyıp kabul etmeksizin bir sosyal ilişkiler sistemi, ya da politik bir rejim üstünde bir yargıya varmak için doğrudan doğruya dinsel inançtan, politik alanı ilgilendiren biçimler çıkarmak iddiasından ileri gelir.

Bir komünistin din kurumunda nefret ettiği şey, bu kurumun karşı-devrimle çıkar ortaklığı ettiği yandır. Kilise'nin, Marksizmi en başta tanrı tanımaz olduğu için reddettiği pek kesin olarak söylenemez. Bunun daha çok, Marksizm devrimci olduğu için böyle olduğunu düşünmek doğru olmaz mı? İkisi arasında gerçek bir diyalog ancak, Hristiyan olmak kurulu düzenin savunucusu olmak anlamına gelmediği andan itibaren kurulabilir.

Asker olmayı ve savaşmayı kabul eden Hristiyanlar böylece sertliği reddetmemiş olduklarına göre, demek ki insanların kurtuluşu için mücadelenin zorunlu sertliklerine katılmayı kişi saygısı adına reddetmek, o zaman gerçekten, bu saygıyı bir özür, mazeret yerine koymak ve muhafazakârlığın, baskının sessiz sertliklerine katılmak anlamına gelir. Bireyle bütünlük, amaçla araçlar arasındaki, her eylemin trajikliğini meydana getiren gerilim Marksistler için olduğu gibi Hristiyanlar için de vardır. Olması gereken Hristiyanlık, olduğu gibi olan Komünizme karşı çıkarıldığı zaman bu gerilim yalancı bir biçimde başka türlü gösterilmiş, gözden saklanmış olur. Hal ile istikbal için de durum yine bunun aynıdır. Söz konusu olan, ilerde kurban isteyen bir ilâh durumuna gelecek olan herhangi bir gelecek utopyasına bütün bir nesli feda etmek değildir. Ama bir hayata anlam, güzellik ve değer veren Marksistler için de, Hristiyanlar için de, kendini sınırsız olarak, dünyanın bizim fedakârlığımızla geleceği durum uğruna feda etmektir.

Protestan papazı Gollwitzer'in, Koestler'in **«geleceğin koyun nesillerinin huzur ve mutluluğu mezbahaya gönderilen koyunları nasıl teselli edebilir»** sözünü ele alarak öne sürdüğü düşünce, sorunu çok yanlış bir biçimde ortaya atmaktır.

Buna karşılık, Gollwitzer'in pek güzel kitabında Kutsal Kitap'ın «Romalılara Mektup» la ilgili bölümdeki **«bizi kurtaran umuttu»** sözünün yorumunu, bir Marksist bunda kardeşçe bir deyiş bulduğu için zevkle okuyoruz. Yazar burada, zevksiz bir Hristiyan Platonizmini reddederek bu sözün, insanın tamamına ermesinin başka bir hayata atılmasını gerektirecek anlamda değil, tersine bu umu-

dun daha şimdiden hayatımızın yüzünü değiştirdiği biçiminde yorumlanması gerektiğini göstermektedir.

Buna ben de, bir Marksist olarak şunu ekleyeceğim: Bu umudun sadece, geleceği kendinde filiz, tohum olarak taşıdığının bilincinde olan bir insanda gerçek bir mücadelenin, militan ve mücadeleci bir hayatın iç ânı olması şartıyla.

Devrimizde, intikam duygusuyla değil, bolluk ve bütünlük ihtiyacı dolayısıyla devrimciler meydana getiren sosyalizm, Grekçe'de «şehit», fikir kurbanı anlamına gelen «martyr» sözüyle andığımız, en çok sayıda tanıkların ortaya çıkmasına yol açmışsa, bu hiç de tesadüfen değildir.

Geleceğin bir hayata ya da bir ölüme anlam ve güzellik veren bu filiz halindeki mevcudiyeti, bu geleceğin soyut bir fikir değil, her biri yerine başka bir şey konamayan kişiliği ve yekdiğerine kendi tükenmez zenginliğinden veren bütün diğerlerinin yaşanmış mevcudiyetiyle, Lacazette'in ve Péri'nin ya da, anasına büyük bir sevgiyle **«kurtuluş günü geldiği zaman çanlar bu zaferin sevinçli haberini duyurmaya başlayınca, işte o zaman bu çanları çaldıranın senin oğlun Yannis olduğunu söyleyeceksin kendi kendine,»** diye yazan o 20 yaşında kurşuna dizilmiş Yannis'in mektuplarının her satırında gözükmektedir.

Söz konusu olan, herkesin özgürlüğünü, hayatını ve bu hayatın anlamını soyut bir geleceğin kurban isteyen ilâhlarına feda etmek değil, Eluard'ın dediği gibi, **«bir tek kişinin ufkundan herkesin ufkuna»** geçmektir.

Protestan papazı Gollwitzer'in yaptığı gibi, Marksizmin, **«var olmanın anlamı ile din arasında-**

ki bağımtıyı anlayamayacağını» söylemek, ve Marksizm için, var olmanın anlamının, bireyle gelecekteki sosyalizm arasında amaçtan araca bir ilişkinin pozitivist şeması adına geçiştirilmiş olduğunu öne sürmek doğru değildir.

İçinde, tekrar edelim, her biri yekdiğeri için tükenmez bir zenginlik ve soru merkezi olan, öbür insanların canlı ve somut topluluğu (komünotesi) öyle derinlemesine bir temel realitedir ki Marksist perspektif içinde, her birey, ya da daha doğrusu her kişi ancak onun içinde yüzer, ısıyı ve hayatı ondan alırsa tamamıyla gelişir, açılır. Ama şunu da hiç bir zaman unutamayız ki, ortaya çıkardıkları bütün yabancılaşma biçimleri ile birlikte, sömürü ve baskı ilişkileri her sınıf rejiminde bu beşerî ilişkiyi köstekler, engeller. Bizim militanlar olarak ilk hedefimiz işte bu engellerle mücadeledir. Marx'ın yazdığı gibi **«İnsanın kendi kendisiyle aktif ilişkisi... ancak cinsil (türsel, nev'î, générique) güçlerini göstermesi, kullanması halinde mümkündür ve bu da yalnız ve sadece, tamamıyla tarihin sonucu olarak, bütün insanların birleşmiş eylemiyle mümkün olur.»** (Manuscrits de 1844, VI, 69).

Sosyalist rejimde **«var olmanın anlamı sorusu yine sorulacaktır ve insanların kalbi de bundan dolayı derinlik uçurumlarını yitirmiş olmayacak.»**

Ama yine bu da, sınıf rejimlerinde insanı yoksullaştıran ve onu yabancılaştırarak sakatlayan her şeye karşı mücadele etmeyi gerektirmektedir.

Bu mücadele ancak, bütün geleceği sevenlerin ortak mücadelesi olursa zafere ulaşabilir.

★

İki kapalı geleceğin mekanik bir karşı karşıya gelmesi sonucuyla karşılaşmak istemiyorsak, Hristiyanlar ve Marksistler olarak, birbirimizi, birbirimiz için farklı, değişik olmaksızın tanıyamayacağımızın bilincine varmaya çalışmak gereklidir.

Ve bu da en başta, kendimizi kesin olarak verilmiş, nihaî ve olmuş bitmiş bir hakikati elinde bulunduran kimseler saymamayı gerektirir.

Kendini böyle tarihsel bakımdan düşünmek, göz önünde tutmak, Marksizmin tabiatında vardır. Engels Marksizmin bilimler tarihinde devir açan her büyük keşifle, zorunlu olarak biçim değiştirmesi gerekeceği üzerinde önemle durarak belirtmiştir. Lenin'in de bu sürekli olarak yenilenme zorunluluğunun üstünde sık sık durmuş olduğunu görüyoruz: **«Marx'ın doktrinini hiç bir zaman, olmuş bitmiş ve el sürülmez bir şey saymıyoruz. Tersine, Marksizmin sadece, sosyalistler hayatın gerisinde kalmak istemiyorlarsa her yönde geliştirmeleri gereken bilimin temel taşlarını koymuş olduğuna inanıyoruz.»** (Lénine, Oeuvres, t. IV, p. 217 - 218, «Notre Programme»)

Marksizmi kapalı bir prensipler ve yasalar sisteminin içine kapamak yolundaki her çaba, onun kendi özüne, esasına aykırıdır.

Çağdaş teori de, dinsel inancın Grek düşüncesinin biçimleri içinde kavramlaştırılmasının, bu inancın mümkün olan biçimlerinin sadece biri olduğu fikrine doğru yönelmiş gibi görünmektedir.

Yüzyılımızın bizi Marksizmi devrimizin anlayışı içinde düşünmek zorunda bırakan aynı büyük ve önemli olguları, Hristiyanları da inançlarının ne ifade ettiği ve bu inancın ifadesinin tarihsel biçimleri üstünde düşünmeye zorlamış bulunuyor:

1. Devrimizin en büyük realitesi olan **«sosyalizmin kurulmasının dünya ölçüsündeki hareketi»** Marksistler için olduğu gibi Hristiyanlar için de ortaya yepyeni sorunlar çıkarmaktadır.

Sosyalizmin kuruluşunda Marksizmin ilkelerinden gelenle her ülkenin kendine özgü tarihsel koşullarından geleni ayırt etmesini bilen her Hristiyan için, sosyalizmin kuruluşu, Hristiyan inancını kapanmış bir devrin sosyal ve politik doktrinlerinden ayırt etmeyi sağlayan sorunlar ortaya çıkarmaktadır:

a) İlkin, Kilise tarafından günahın sonucu olarak kutlulaştırılmış bir sınıflar hiyerarşisi temeli üstünde kurulmuş olmayan yeni sosyal ilişkilerin mümkün olabileceğinin ispatı yapılmış bulunmaktadır.

b) Sonra da yeni sosyal mülkiyet biçimleri deneyi, içinde üretim araçlarının özel mülkiyet de dahil olmak üzere, özel mülkiyetin kişi özgürlüğünün bir garantisi olduğu postulantını ele alarak bunun üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Bu gün artık milyonlarca Hristiyanın kafasını kurcalayan bu fikirler Konsil çalışmalarını doldurdu ve bu gün için çözülmüş bir şey yoksa da hiç değilse sorun ortaya konmuş bulunmaktadır.

2. Uzun süreler boyunca sömürge olarak yaşamış halkların **«ulusal kurtuluş hareketleri»** ve bu halkların bağımsızlıklarına kavuşmaları, ortaya «Batılı ve Hristiyan» denilen uygarlığınkinden başka değer kaynakları çıkarmış bulunuyor.

Sömürgelerin özgürlüklerine kavuşmalarının bu pek engin hareketi, Hristiyanları Kilisenin «din yayıcı» ödevi üstündeki görüşlerini yeniden gözden geçirmek zorunda bırakmıştır. Bütün sorunlar,

misyonerlikle sömürgeciliğin korkunç işbirliği sorununda başlayarak, dinsel misyonların paternalist anlayışının ahlâkî sorunları ve nihayet, kaynağını Hristiyanlıktan almayan değerler ve ruhanîlik biçimlerinin tanınmasının teorik sorununa kadar hepsi kendini aynı zamanda ortaya koydu. Asya ve Afrika dinleri konusunda, İslâm dini konusunda artık yalnız haçlılık anlayışı değil din değiştirme anlayışı bile yeniden ele alınmak durumuna gelmiş bulunuyor.

Konsil'in, din özgürlüğü, Hristiyan olmayan dünyanın ve din dışı dünyanın büyük bir dünya olarak tanınması, plüralizmin ve bir diyalogun zorunluluğunun kabulü kararları bu bilinçlenmenin kesin bir safhasına gelindiğinin belirtisidir.

3. Ve nihayet, **bilimlerin ve tekniklerin tarihte hiç bir zaman görülmemiş bir hızla gelişmesi** ve bu gelişmenin de artık sadece nicel (kemmî) ve biriktirici, toplayıcı olmayıp kendini kavramsal alanın bir sıra reorganizasyonlarıyla göstermesi, bizi dünyayı görüşümüzü hümanist ve eleştirimsel bir perspektif içinde yeniden ve temel çizgileriyle göz önünde tutmaya götürmektedir.

Hristiyanlarda bu durum, en uyanıklarında, inançlarında en başta gelen yanı bu inancın geleneksel olarak dile gelmiş olduğu eskimiş dünya görüşlerinden ayırmak yolunda bir çabayla kendini gösterdi.

Bu hareket, daha 1941 yılında, protestan dinbilimci Butmann'ın dinî düşüncede yeni bir çığır açan «Le Kérygme et le Mythe» adındaki yazısında mitoslardan kurtarma çabası açıkça görülür. Protestan papazı Dietrich Bonhoeffer'in «Direnme ve Boyun Eğme» adındaki hayranlık uyandıran te-

fekkürü de yine aynı yönde bir eserdir ve o da devrin bu özelliğinin izlerini taşır.

Daha geniş bir tarzda, mesele dinsel inançla bilim arasındaki bu gün bilimsel düşüncenin radikal özerkliğinin tanınmasıyla yepyeni bir biçimde ortaya çıkan ilişkileri sorunudur ki bu da dinsel inancı artık bilginin geçici faylarının arasına sıkıştırmaya çalışmamak gerekliğini içerir.

Bilim konusundaki bu tutum değişikliği, bütün olarak göz önünde tutulmuş özerk ve son derecede önemli din dışı dünya karşısında bir tutum devriklemesini de içerir.

Ve böylece de, ideoloji olarak din ile dünya görüşü olarak din, dinsel inanç tarafından tarihsel gelişimin şu ya da bu devresinde alınmış biçimle dinsel arasındaki ayrım kendini gitgide daha çok kabul ettirir.

Daha önce de söylemiştik. protestan bir filozof, Paul Ricoeur, bu gün **«Din, inancın yabancılaşmasıdır»** diye yazıyor. (De I'Interprétation, p. 159). Ve **«ufuk»u «hiç bir zaman tasarruf edilen nesne olmaksızın yaklaşan şeyin istiaresi»** diye (a.g.e. p. 505) tanımladıktan sonra da **«putu nesne olarak maddileştirilmiş ufuk»** sayıyor. (a.g.e. p. 510).

İnanç ile, bu inancın içine dökülmüş olduğu tarihsel kültürel, geçici biçimlerin kalıbı arasındaki ayrım sorunu katolik bir filozof tarafından da güçlü bir biçimde ortaya konmuştur: Leslie Dewart ilkin Hristiyanlığın Saint Paul'den Saint Augustin'e kurallara bağlanmasının sonuç olarak, Hellenizasyonunu doğurduğunu hatırlatıyor. İnsanın, Hristiyanlıkla, Judaizmden itibaren doğmuş olan dünyayla ilişkilerinin yeni anlayışı, da önceden var olan

kültürel bir kalıba döküldü: Hristiyanlığa kendi mükemmellik ideal hareketsizliği sokan Grek düşüncesinin kalıbı. Böylece Hellenizasyon, dogmanın donmasına, taşlaşmasına yol açmış oldu. Aradan uzun bir zaman geçtikten sonra, Hristiyan inancın, esası bakımından günümüze kadar hep onunla dile gelmiş olduğu Orta Çağ skolastiği Aristoteles sayesinde bu eğilimi daha da pekiştirmiş oldu.

Tanrının hristiyanca anlayışı her zaman az ya da çok, Parmenides'in varlık anlayışından, Platon'un iyi fikrinden, Aristoteles'in İlk neden'i ve değişmez müteharrik gücünden ya da Plotin'in Bir'inden etkilenmiştir. Sadece bir örnek vererek anlatalım: Son on yıllık devreler boyunca Hristiyan dinbilimciler ve filozoflar tarafından **«Tanrının varlığının delillerini yenilemek»** amacıyla yapılmış bütün denemeler, «Ontolojik» delili orijinlerinden kopartamamıştır: Sorunu ortaya koyuş biçimi bile, tümüyle, Parmenides'in varlığın kimliği ve kavranılabilirliği postulatından çıkıyor. Skolâstikler, yaratıklarda özle (essence) var oluşu (existence) ayırdetmekle yetimişlerdir. Ve bunu da, Tanrı'da özle var oluşun birbirine özdeş olduğu kanısını muhafaza ederek yapıyorlardı.

Bu tipik Grek problematiğinin dışında ontolojik (varlıkbilimsel) delilin, kanıtının hiç bir anlamı yoktur. Zira bu problematik, yaşayan çağdaş düşüncede artık hiç bir şeye yaramamaktadır.

Ve xx. yüzyılda, kartezyen - olmayan bir bilgi teorisi, Platon'cu - olmayan bir ahlâk anlayışı, Aristoteles'çi - olmayan bir estetik anlayışı kurma yolundaki çabalara paralel olarak, **durmaksızın yeni**lenen, Hellenistik - olmayan bir dinbilim (teoloji) tasarlamak çabası da işte buradan gelir.

Maurice Blondel, hiç değilse «l'Action» adlı kitabının ilk baskısında, belki de bu yeni apolojetikin öncülerinden biri olmuştu. Ama varlık ve kavranılabilirlik ilişkilerinin Grek anlayışından kaçmak yolundaki en genel eğilim, varlıkçı filozofları «dinbilimselleştirmek» (théologiser) yönündeki denemelerde dile gelir: Kierkegaard'ın yeniden canlanması ve «diyalektik teoloji»nin Karl Barth'tan itibaren çiçek açmaya başlaması; papaz Rahner'de görülen Jaspers'in ve Heiddegger'in çeşitlemeleri (variante'ları) bu çabanın belirtisidir.

Ama ne var ki bu bile Tanrının hristiyanca anlayışını kirleterek Hristiyan düşüncesinde, müzminleşmiş bir biçimde İsa'nın beşeriliği zararına tanrısallığı üstüne dikkati çeken dosetist (docétiste) anlayışa hüküm sürdüren Varlığın Grek anlayışının kötü cinini kovdurmaya yetmedi.

Sorunun temeli, Hristiyanlığın ta özünde, merkezinde olan «Tanrının İnsanda tecessümü»nü dile getirmek konusunda Grek felsefesinin hiç bir araç sağlayamamasıdır.

Grek düşüncesi çok çok, Aristoteles'le, güçten erke geçişi idrak edebilmiştir. Oysa ki devrimiz özellikle, yaratıcı gelişim temeli üstüne kurulmuş bir felsefenin gerekliğini duymaktadır.

Papaz Teilhard de Chardin'in eserinin nice Hristiyan vicdanlarıyla çarpışma nedeni şüphesiz buradadır. Kimi, papaz Teilhard de Chardin bir dinbilimci (teolojiyen) değildir, der. Ben hiç bir zaman bunun yargıcısı değilim. Başkaları, bilimsel çalışmalarının ve özellikle de kıyas yoluyla vardığı sonuçlarının yanlış olabileceğini öne sürer. Mümkündür. Diğer bazıları ise, felsefeci değil, der. Doğrudur, inanırım. Çünkü, devrimizde prekritik (Kri-

tisizm öncesi) felsefe olamayacağı gibi, mahiyet felsefesi hiç olamaz.

Bütün bunlar, Teilhard de Chardin'in, Kilise'sine ve onun da ötesinde devrimizin bütün insanlarına bir temel sorun; ilk olarak bundan 100 yıl önce Marx'ın sormuş ve ilk cevap unsurlarını getirmiş olduğu sorunu ortaya koymuş olmasına engel değildir: Oluş'u nasıl düşünmeli ve ona nasıl hâkim olmalı?

Marx'ın bu keşfi dünyanın, tarihin görmüş olduğu en derin dönüşümünün temelindedir. Papaz Teilhard de Chardin tarafından Hristiyanlara sorulmuş olan bu soru, onlardan dünya karşısında bir tutum devriklemesinden başka hiç bir şey istemiyordu. Bu sorun, Hristiyanlığın ekseriya gizli bir Platonizm (Platonculuk) tarafından gözlerden uzak tutulmuş bir ana görünümüne dikkati çekiyordu: Tanrıya yönelmenin, yeryüzü dünyasına sırt çevirmeyi değil, tersine herkesin dünyanın dönüştürülmesine ve inşasına en kavrayışlı düşüncesiyle, en işlek eylemiyle, en güçlü tutkusuyla katılmasını gerektiren yan.

Böyle bir açıdan, Tanrı artık bir varlık değildir; hatta böyle bir tümlük mevcut olmadığına ve oluş, yaratılacak olan geleceğe tamamiyle açık bulunduğuna göre varlığın tümü bile değildir.

Demek oluyor ki dinsel inanç bir nesnenin bilgi ile tasarrufu değildir. Daha Saint Jean de la Croix bile dinsel inancın bir nesneyle değil «hiç»le karşılaştığını söylüyordu. **«Tanrının mevcut olmayışı»** deneyini anıyor ve «Montée du Carmel»inde şöyle diyordu: **«İşte bununla, bir kimsenin tanrıyı mı sevdiği yoksa daha küçük, önemsiz bir şeyle mi yetindiği anlaşılabilir.»** (Oeuvres, p. 691) Tanrı'nın

aşkınlığı her özün ve her var oluşun ötesinde, sürekli yaratım olduğuna göre, bu aşkınlık, yücelik onun sürekli olarak nefyini, reddini gerektirir demektir.

Olumlamadan başka bir şey olmayan bir dinsel inanç sâflıktır.

Şüphe, yaşayan inancın mütemmim cüzüdür.

Bir müminde inancın derinliği, onun kendisinde taşıdığı tanrı tanımazlık gücüne bağlıdır. **«Bize tanrı tanımaz diyorlar,»** diyordu Justin. **«Evet, itiraf ediyoruz; bu sözde-tanrıların tanrı tanımazıyız.»** (I, Apologie 6, 1).

Protestan papazı Dietrich Bonhoeffer, hiç şüphesiz, içinde yaşadığımız xx. yüzyılın ilk yarısında bu temele, esasa dönüşün öncülerinden biriydi. Bonhoeffer, Hristiyan dinbiliminin her zaman dinin, tarihin fonksiyonu olan insanın bir ifade biçimi, kalıbı olduğunu düşünüyor ve şu soruyu soruyordu: **«Eğer din, Hristiyanlığın bir giysisinden başka bir şey değilse - ve bu giysi, çeşitli devirlerde görünüş değiştirdi - o zaman, «dinsel olmayan» bir Hristiyanlık nedir?»**

Pek değişik bir yolla da olsa, Bonhoeffer de Teilhard'ın ana deneyine varır: **«Dine bağlı insanlar,»** diyor, **«insanın bilgileri (kimi zaman tembellik yüzünden) onların sınırlarına çarptığı ya da eksik kaldığı zaman Tanrıdan söz ederler... kısacası, her zaman zayıflığı ve insanların sınırlarını kullanırlar... Tanrıdan, sınırlarda değil merkezde, zayıflık içinde değil güç içindeyken, ölüm ve eksiklik dolayısıyla değil, hayatın ve insanın iyiliğinin, hayrının içinde söz etmek isterdim.»**

«Orta Çağın yasası, din adamları erki (klerikalizm) biçiminde dışerkliliktir (hétéronomie)... ama

bu, insanı özerkliliğine götüren büyük bir evrim olmuştur.»

«İşte, bütün diğer dinlerle kesin ayrım buradadır. İnsanın din duygusu onu, sefaleti içinde, dünyada Tanrının gücüne, erkine gönderir... Kutsal Kitap onu acıya, azaba ve Tanrının güçsüzlüğüne göndermektedir... Bu anlamda, denebilir ki dünyanın erişkin çağa doğru evrimi... Tanrının yanlış bir imajını silip süpürerek insanın bakışını, onu dünyada gücünü, erkini ve yerini onun güçsüzlüğüyle kazanan Kutsal Kitap'ın Tanrısı'na yöneltmek için özgür kılar. Lâyik yorumun baş göstermesi işte burada gerekecektir.»

Bonhoeffer sözüne şunu da ekliyordu: **«Dine karşı, dinsiz Hristiyanlığın durumu, görünüşü üstünde çok düşünüyorum... Belki de Doğu ile Batı arasında önemli bir görevimiz olacak.»**

Burada, diyalog en yüksek seviyesine konmuş bulunmaktadır: Herkes tarafından, öbürü'nün diğeri olarak kendinde taşıdığı nefyin, yadsımanın entegrasyonu.

Zira, tıpkı bir müminde dinsel inancın derinliğinin onun kendinde taşıdığı tanrı tanımazlığa bağlı olduğunu söylediğimiz gibi, bir tanrı tanımazda da beşeriliğin derinliğinin onun kendinde taşıdığı müminliğe, inançlılığa bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

Lombardo - Radice'nin yazmış olduğu gibi, içinde, **«bir arada yaşamak sözü yanyana yaşamak değil, birlikte büyümek»** anlamına gelen diyalogun zorunlu gelişmesinde ortaya çıkabilecek en büyük dram, Kilise hiyerarşisi tarafından sınıf konusunda takınılan tutumların, sömürülmelerden ve baskılardan kurtulmak için mücadelede olan halk yığınla-

rına Hristiyanlık bildirisinin zenginliğini ve güzelliğini anlaşılmaz, karanlık kılmasıdır.

Papalığın «Quadragesimo anno» (1931) genelgesi **«Kapitalist sistemin aslı kötü değildir»** dedikten bir süre sonra Papalığın «Divini Redemptoris» (1937) genelgesi de **«Komünizm aslından kötü, bozucudur»** deyince, teoloji dinsel inanç adına mı yoksa politik bir tercih, bir sınıf tercihi adına mı konuşulmuş olur?

Fransa Kilisesi'nin ve bütün dünya Kiliselerinin en yetkili ağızlarından çıkan son demeçler, ayrıcalıklı sınıflarla ve onların iktidarlarıyla ilişki kuran ve gerek ayrıcalıklı sınıflara, gerekse ayrıcalıklı rejimlere manevî, ahlâkî doktrin desteğini sunan Kilise'nin bu tutumunu teyit etmektedir. İlk olarak IV. yüzyılda İmparator Konstantin konusunda takınılmış olan bu tavır, bu «Konstantinizm», demek ki 1966'da da ölmemiş.

Komünistlerin en küçük hataları gürültüyle ilân edilmektedir.

Sermaye çevrelerinin İspanya'dan Portekiz'e, Los Angeles'ten Vietnam'a en korkunç cinayetlerinden söz bile edilmemiştir.

Demek ki asıl «Sükûn Kilisesi», cinayetin karşısında sessiz kalan «sükût» kilisesiymiş.

Yeryüzünde yaşayan milyonlarca Hristiyan'ın ve onların yanı sıra milyonlarca Komünistin de ortak bir tek umudu vardır: Hristiyanlık tarafından iki bin yıldan beri getirilmiş olan beşerî değerlerden hiç bir şey yitirmeksizin geleceği kurmak. Ve bakıyorsunuz ki bu bildiri, Hristiyanlığın getirmiş olduğu bu bildiri, sınıf tutumlarıyla, Hristiyanlığın getirmiş olduğu değerleri gözden uzak tutuyor ve

bu arada da Hristiyanlık kendini yalanlamış oluyor.

Bu böyle devam ettikçe, korkulur ki insanoğlunun politik ve sosyal kurtuluşu bir kez daha, bu sınıf dayanışmaları dolayısıyla Hristiyanlığa karşı olarak gerçekleşecektir. Marx'ın ve ardından da Lenin'in tartışılmaz bir tarihsel deneyi özetledikleri **«halkın afyonu»** formülüne karşı bir yalanlama çıkarmak yalnız teori işi değil, politik ve sosyal bir eylem işidir. Bu pratik ispatlamayı yapmak da Hristiyanlara ve Kiliselerine düşer.

Ve bu yapılmazsa, eşi bulunmaz beşerî değerler kimbilir ne kadar bir zaman için ortadan silinecek ve hepimiz, Jaurès'in endişe verici bir lirizmle dile getirdiği şu korkunç ama önüne geçilmez, önlenmez seçmeyi yapmak zorunda kalacağız: **«Sosyalistler bir an, gökyüzünün bütün yıldızlarını söndürecek olsalar bile, onlarla birlikte Adalete, uzayın bütün yükseltilerinde bütün güneşleri yeniden yakmaya yetecek olan o tanrısal kıvılcıma doğru karanlık yolda yürümek isterim.» Bu** belki de yüzyılımızın en zorlu sorunlarından biridir: Bu çeşit bir seçme yapmak zorunda kalacak mıyız? Hristiyanlara ve Kiliselerine kardeşçe, ama anguasımızın, acımızın bütün gücüyle söylüyoruz: İnsanlık için boşuna geçirilmiş bir zaman olur bu..

V

MARKSİZM VE SANAT

Marksizmin hareket noktasının insanın yaratıcı eylemi olduğunu söylemiştik.

Bu, aynı zamanda da varış noktasıdır: Her insanı bir kişi, yani bir yaratıcı, bir «ozan» yapmak.

O zaman artistik yaratımın, emeğin yaratıcı beşerî eyleminin, insanın insan tarafından sürüp giden yaratımının gelişimi içindeki yeri, konumu nasıl olmalıdır?

Mitos nasıl, dünyayı dönüştürmek için gerekli eylemin bir parçası olabilir?

Sosyalizmin ütopyadan bilime geçerken düş'ü, hayalî yok etmemiş olduğuna dikkati çekmiştik: Ona sadece bilimsel bir temel ve etkili bir gerçekleştirme tekniği verdi.

Mitosun eylem halindeki hayattan olduğunu bilen Lenin **«düş kurmalıdır»** diyordu.

Bu hümanist perspektif içinde mitosun konumu insanın yaratıcı eyleminin seviyesindedir: Ne altında, ne de üstünde.

Berkeley gibi, Tabiatın, sonsuz bir ruhun sınırlı, bitimli ruhlara hitap eden dili, ifadesi; Cassirer gibi, mitos'un Tanrının bilincinin Odisseus'u; Gusdorf gibi, realitenin içine dalış ve oradaki yerini metafizik olarak alış; ya da Duméry ile birlikte, önceden var olan değerlerin bir «takt»ı olduğuna

inanmadığımız gibi, Jung'la birlikte, «ilk örnek»in, «ana örnek»in (archétype) ya da «ilk imaj»ın, «ana imaj»ını Idea'nın ana kalıbı olduğunu da düşünmüyoruz. Mitos, ne kutsalın alanı içinde bir demir atma yeri, ne de kaynağını kendilikten (mahiyetinden) alan - originaire - bir tabiatın içinde bir demir atma yeridir.

Aşkınlığın, yüceliğin dili, lângajıysa, bu aşkınlık ne dışsallık (extériorité) ve ne de mevcudiyet terimleriyle idrak edilemez: Ne bir Tanrının yukardan aşkınlığı, ne de olmuş bitmiş bir tabiatın, mahiyetin aşağıdan aşkınlığıdır.

Mitos, katılma değil yaratımdır.

Mitos Marx'ta, Freud'ta olduğu gibi maddeden sıyrılıp yüceleşmiş olarak bile, «arzu»nun bir çevirisi, yorumu değil «emek»in bir ânıdır.

Bu temel bir ayrımdır, zira «arzu» tabiatı - mahiyeti - uzatır, oysa ki «emek» onu aşar.

Emeği, tıpkı tabiata (mahiyete) karşılık her kültür (yetiştirim) için olduğu gibi, mitosun ana kalıbı yapmak, düşsel (onirique) sembolle mitos varî (mythique) sembol arasında bir sınır çizgisi çekmemizi sağlar. Birincisi arzunun ifadesi ya da çevirisi, yorumudur; ikincisi ise insanın insan tarafından şâirane, yalvaççça, militan tarzda, ama her zaman için geleceği kurmaya değgin olarak sürüp giden yaratımıdır.

Böylece, doğrudan doğruya mitos ile yanlış olarak bu adla anılan arasındaki belirsizlik ortadan kalkmış olmaktadır: Eğer mitos, emeğin insanın onunla su yüzüne çıkarak sivrildiği bu ânı, oluşun bu yeni boyutu, yani «geleceğin etkililiği», sonuçluluğuysa, o zaman sadece geçmişin bir artakalışı, allegorinin ya da masalların tembel ve geçilmiş ka-

nıtına mitos adı verilemez demektir. Sadece basit bir kopya, ya da hali hazır durumun inandırıcı bir fikirle, davranış kuralı durumuna gelen bir imajla muhafazası için de aynı şey söylenebilir. Propaganda ya da reklâmla hızı kesilmiş bu sosyal klişe, yanılsama ve yabancılaşmadır. Tarihe devim vermeye değil, tersine arzuya yalnız bir çehre vererek tarihi durdurmaya dönüktür, ve insanı iç güdünün kapalı çemberinin içinde dönüp durmaya bırakır. Hitlerciliğin ırkçı propagandasından, ya da reklâmcılık aracı olarak erotizmden başlayarak, mitos enflâsyonu sayesinde gençliğe Bérénice yerine Süreyya'yı, Afrodit'in yerine Brigitte Bardot'yu veren şu masal kahramanlarının düşkünleşmiş «ersatz»ına dek, «herkesin sevgilisi» tiplerinin sayıları ve çeşitleri pek boldur.

Bize hiç bir yararı dokunmayan, ya da bize zararı dokunan mitoslar vardır. Hiç bir şeye götürmez ya da hiç bir yere ulaştırmazlar. Diğer başkaları da vardır ki bizi kendi kendimizin yaratıcı merkezine yöneltir, bize her zaman yeni ufuklar açar ve sınırlarımızı aşmamıza yardım ederler. «Kapalı» mitoslar, ya da aslında gerçekliği sağlam, emin yegâne mitosla olan «açık» mitoslar...

Mitos adını, insanı sadece ve alelâde bir biçimde iç güdü ve arzuyla iten türün geçmişi ile değil de her şeyden önce, yarattığı gelecekle tanımlanmış ve onu kendi yaratıcı varlık hakikatına çağıran bütün sembolik anlatılar için kullanacağız.

Bu gibi mitoslar zorunlu olarak ilkel bir zihniyetin ürünleri değildir. Aklın çağdaş mitosları da vardır.

Mitos daha baştan, aşkınlığın, yüceliğin, hem de en alçak gönüllü, gösterişsiz biçiminde ifadesi,

lângajıdır: İnsanın tabiata göre tabiata oranla aşkınlığının ifadesi.

Bu da öncelikle, veriden bir koparılma içerir: Dış tabiattan (yani dış mahiyetten) ve kendi öz tabiatımızdan (yani mahiyetimizden). Wallon'un çözümlemesi işte burada Van der Leeuw'unkiyle buluşur: **«Temele, esasa bir dönüş»** tür: **«Dikilen, kendisine realite diye verilmiş olana hayır demeyi bilen insan.»** (l'Homme Primitif et la Religion, p. 199)

İşte Marx bizi, Eski Yunan'ın büyük mitoslarının sürekli olarak göz kamaştırmış olmasını, yüzyılların ötesinden, ister Prometheus, ister İcare ya da Antigone, Pygmalion için olsun, insanoğlunun toplumda ya da Tabiatta realiteyi yalnız ve sadece kurulu düzenin «ananké»siyle açıklamayı reddedişi olarak böyle ifade etmeye çağırıyordu.

Şairane ya da dinsel, her büyük mitosta insanoğlu verilmiş her düzene oranla aşkınlığını yeniden kazanır, elde eder.

Ve bunu da emeğin özgül biçimde beşerî şu boyutundan itibaren yapar: Geleceğin hali hazır durumun mayası olarak mevcudiyeti.

Bu perspektif içinde mitosun zaman'la ilişkisini, birbirine oranını nasıl almak gerekir? Bu, Mircea Eliade'ın, dinsel - büyücülük simgeciliği üstüne deneme yazılarında Hint mitoslarında «zamandan çıkış teknikleri» adını verdiği tarzda olamaz.

Büyük mitosların «aşkınlığa, yüceliğe açılış» olarak kendine özgü yanı «zamandan çıkış»tan çok «zamana hakim olma» dır. «Mitos ikliminin dopdolu ânı» insana dünyanın tan yerini yeniden yaşamak olanağını verir: Yaradılış ânı; kendini yalnız Kosmos'un yasalarının dokusu içinde alınmış bir

kırıntısı olarak değil, onu aşmaya, yaratıcı olarak işe karışmaya yetkin olduğu ân.

Tıpkı Filistin peygamberleri ya da İncil'in anlatıları gibi, Prometheus ya da Antigone da bize yeni bir yola çıkışın olanağı bulunduğunu, hayatımı yeni baştan başlayabileceğimi ve dünyayı değiştirebileceğimi söylerler. Mitosun, Ricoeur'ün deyimiyle söyleyelim, bu «sorguya çekme, sınava çekme» erkinde en değerli yan işte budur. Ve burada Kérygme ile mitos birbirinin karşısına konulamaz. Mitos zorunlu olarak Kerygme'in ifade tarzıdır. Bultmann «İlkel Hristiyanlık» adındaki kitabında İsa'nın bildirisinin ana çizgilerini göstermeye çalışırken, insanın kosmosun bir parçacığı ve bir ânı olduğunu öne süren Yunan kosmos anlayışından farklı olarak İsa'nın herkese, şimdiki zaman'ın zorunlu olarak geçmişle gelecek arasındaki o zincir halkası olmadığını ifşa etmek üzere gelmiş olduğunu ve şimdiki zamanın, hali hazır zamanın **«karar verme zamanı»** olduğunu söyler. Aşkınlık, yücelik, mutlak bir başlangıcın olanağıdır. Katolik bir görüş açısı içinde papaz Karl Rahner de Salzburg Kollogiyumunda, bu bakımdan Bultmann'a çok yakın bir tarzda Hristiyanlığı **«mutlak geleceğin dini»** olarak tanımlamaktaydı.

Bultmann'ın ya da Rahner'in bu ifade tarzını Marksist olarak, yani aşkınlığın, yüceliğin bir Tanrı unvanı değil insanın bir boyutu olduğunu düşünen biri olarak anlamaya çalışırsam, her mitosta bu aşkınlığın, yüceliğin teyidini ve insana yapılmış olan tarihsel inisyatif gücünü kullanma çağrısını bulurum.

Tarihin anlamı yeryüzünün ilk insanıyla, ilk emekle, ilk tasarıyla doğmuş, meydana çıkmıştır.

Bu anlam insanların bütün tasarılarıyla zenginleşir. Her zaman için, yerine getirilecek bir görev ve ortaya konacak bir yaratım vardır. Tarihin Marksist anlayışını Hegel'inkinden ayıran yan budur. Zira Hegel için tarihin nihâî anlamı daha başlangıçtan mevcuttur ve böylece de her beşerî tarih bu tamamlanış, sona eriş tarzının az ya da çok bilinçli araştırması olarak yalan, yanlış bir tarih olmaya dönüşmüştür.

Demek oluyor ki mitos, tarihten bir çıkışın tekniği değil, tersine tarihte münhasıran tarihî olanın teyididir: Yâni, beşerî inisyatif ânı. Aristoteles bunu, tragedya konusundaki açıklamaları dolayısıyla «Poétique» adlı kitabında (1440 b, 1453 a) şöyle belirtir: **«Trajedi her hangi bir olayın değil, aynı zamanda da örnek niteliğindeki ve kendisinde kendi öz zamansallığını, (temporalite) taşıyan bir olayın, bir eylemin taklididir.»** (1450 b). (Bu belki de «yeni roman» adıyla anılmasına alışılmış olanın tam tersidir. Ama tabii ki o da başka bir sorun..)

Mitos kahramanı, insanın tarihsel bir durum dolayısıyla karşı karşıya bulunduğu bir sorunun bilincine varan, bu sorunun derin beşerî anlamını (yani durumu geçen anlamını) keşfeden ve başarısı, hattâ başarısızlığı bile bizim için devrimizin sorunlarını çözmek bakımından bir sorumluluk uyanışı meydana getiren kimsedir: Hector ya da Ulysee için olduğu gibi Pantagruel, Don Quichotte, Faust ya da Jean - Christophe için de durum hep aynıdır.

Demek oluyor ki Freud'un «Totem et Tabou» da yaptığı gibi, birey için düş neyse grup için de mitolojinin o olduğunu söylemek mümkün değildir: Düş ancak, önceden var olan bir realitenin çevirisi, açıklaması, yorumu; mitos ise sınırlarımızı

aşmaya bir çağrı; Beaudelaire'in Delacroix'nın eseri için söylemiş olduğu gibi, **«büyüklüğün, yüceliğin bir pedagojisi»** dir. (Pléiade, 1117).

Ricoeur, biri arkeoloji diğeri de teleolojidir dediği ve karşıt kutuplarından birinin arkaik anlatımların ifadesine, diğerinin de ruhanî serüvenimizin önceden bilip gördüğü çehrelerin su yüzüne çıkışına dönük yorumlar olduğunu söylediği teorisi olan **«yorumun, temsilin diyalektik teorisi»** ile Freud'un anlayışına yeni, telâfi edici, hali hazır durumu geleceğe göre kurabilen, geleceğe dönük bir gerilme gücü vermeyi denemiştir. Ama Freud'ta, hiç olmazsa gizli, belirsiz biçiminde ve geriletici çözümlemelerin ötesinde, Hegel'in «Aklın Fenomenolojisi»nin ilerletici ve geleceğe dönük hareketini bulmak çabası ne denli övgüye değer olursa olsun, yine de Freud'un Natüralizminin gerçek sınırlarına çarpıyoruz ve zaten Ricoeur kendisi de çifte yorumunun bilânçosunu yaparken bunun en anlamlı formülünü şu sözlerle veriyor: **«Ancak budanmış arzudan çıkan imajlarladır ki ideallerimizi tasvir ediyoruz.»**

Gerçekten, mitosun ana kalıbı emekte değil de arzu'da arandığı sürece bu görüş açısını aşmak başarılamayacaktır.

Bu bence, düşsel (onirique) sembole oranla mitossal (mythique) sembolün özgüllüğünü tanımamak, bilmemektir.

Vâkıa Ricoeur, düşle yaratımın fonksiyonel birliğini tutarken sanat eserinin sanatçının çatışmalarının basit yansısı olmadığını belirtiyor. En az iki ayrım çıkarıyor: Sanat eseri, sosyal değerleri taşıyan bir düştür ve zanaatçı emeğinin aracılığını gerektirir.

Ama ayrım burada da kalmaz: Düşle yaratım

arasında fonksiyonel birlik, görev birliği yoktur.

Yaratımda, emek yalnız zanaatçı emeği biçiminde olarak ikinci bir ân gibi işin içine girmez. Bir ân olan mitosun doğuşunda, tekevvününde emeğin rolü başta gelen, meydana getirici roldür. Hayvan etkinliği sadece türün arzusunun, ihtiyacının uzantısı üstündedir, ama münhasıran beşerî çalışmayı ayırt ettiren, ona karakterini veren, tasarının su yüzüne çıkışı, eylemi yasası olan bir «model» in yaratılmasıdır.

Mitossal (mythique) sembolün düşsel (onirique) sembole oranla özgüllüğün, kendine özgü yanını meydana getiren de işte bu, model'in ortaya çıkış, belirişidir.

Lévy-Strauss **«mitosun amacı, konusu bir çelişkiyi çözmek için mantıkî bir model sağlamaktır»** diye yazdığı ve buna **«belki bir gün, aynı mantığın mitossal düşüncede ve bilimsel düşüncede de işlemekte olduğunu keşfedeceğiz»** sözlerini eklediği zaman tanımlamasında beni rahatsız eden yalnız bir söz var: «Mantıkî» sözü; çünkü bu, modelin kavrama indirgenebilir olduğunu telkin eder, oysa ki «muthos», «logos»a indirgenebilir değildir.

Ama bu ihtiyat kaydıyla birlikte Lévy-Strauss, mitosla bilimsel varsayımın bunların ikisini de içine alan «model» kavramındaki birliğini, bir oluşunu belirtmek değerini göstermiş bulunmaktadır. Eski Yunan'ın Tanrıları konusundaki «Les Dieux de la Grèce» adlı kitabında André Bonnard, Homeros'un, Hesiode'un, Eschyle'in yaratımlarını en doğru yerlerine koyarak, **«şair,»** diyor **«icat etmez; baştan başa tanrısal hikâyeler icat etmeye hiç bir hakkı yoktur. Ama bununla birlikte, hiç bir şey icat etmediğini de söylememek gerekir. 'Tıpkı bil-**

ginin bir varsayımı ortaya koyduğu tarzda icat eder.' Kavradığı realiteyi şaşmaz bir doğrulukla açıklayabilmek, anlayabilmek için hayal eder, icat eder.»

Hector ya da Kral İdipus, tıpkı tanrıların hikâyeleri gibi, insanoğlunun hayatında keşfedeceği ya da hayatına vereceği anlam, yönelim üstüne sorulardır. Ve yalnız «olan» ın bir ifadesi değil, olabilen üstüne de bir soru ve onun ötesine gitmenin gerekliğidir.

Psikanaliz, bizi 'kendi kendinin bilinci'ne götürdüğü zaman artık değerini tüketmiştir; zira mitos kendi kendinin bilincidir.

Ve zaten işte bunun içindir ki mitos Freud'un psikanalizine olduğu kadar Hegel'in Fenomenolojisine de indirgenemez.

Mitossal model, onunla bilimsel varsayım arasında belli bir fonksiyonel birlik, görev birliği keşfedilebilse bile, özgüllüğü, kendine özgü yanı, ifade tarzıyla, lângajıyla tanımlanmış bir modeldir. Mitosun bu kendine özgü yanını, özgüllüğünü tanımamış olmak, bence, Hegel'in dik felsefesine olduğu gibi estetiğine de bir sınır koymuş olan nedendir.

Kavrama tanınmış olan, insanı ve tarihini mutlak bilginin içinde tümüyle ve aynı zamanda hem saydam hem de tamamlanmış, sona ermiş kılacak olan tekelci ayrıcalık, dini ve sanatı, felsefenin hiç bir karanlık yön bırakmayarak kavrama çevireceği şeyi sadece imajlarla söyleyen ast (madun) bilgi kipleri durumuna sokmaya götürür.

Mitosu, yaratıcı ve sınayıcı değil de sadece açıklayıcı bir rolü olan allegori'den ayırt etmek şartıyla, mitosun bize söylediği kavramlarla yapılmış bir anlatıya indirgenemez. Bu ayrım temel bir

ayrımdır.

Pavlof, ateşe göre duman gibi bütün için parça neyse o olarak almak şartıyla duyumsal uyarıcılardan meydana gelmiş bir ilk işaret tertibatı ayırdediyordu. İkinci işaret tertibatını da sözlerden meydana gelmiş olan konuşma, ifade sayıyor ve bunun tamamlanışının kavramda olduğunu belirtiyordu. Bizim de, işaret ve sözden sonra, sembolü «üçüncü işaret tertibatı» saymamız mümkündür.

Bu üçüncü işaret tertibatı da insandan dünyaya bağıntının bir biçimini dile getirir. Ve reel anlayışının bir zenginleşmesini içerir: Realite yalnız, kendi öz zorunluluğu, «ananké» siyle, verilmiş bir mahiyet değil, aynı zamanda da insan tarafından, teknik ve sanat tarafından yaratılmış o ikinci tabiat, ikinci mahiyettir ve yine aynı zamanda da henüz var olmayanların hepsi, beşerî «mümkün»ün her zaman oynak, canlı ufkudur.

Bir Marksist için mitos sadece bir «varlığa mal etme» değil, ancak bir «yapmaya, olmaya çağırma» olarak alınabilir. Sembol, onda yaşadığımız, devindiğimiz ve onda olduğumuz kaplayıcı bir varlığa geri göndermez. Gerekliğin ifadesidir. Bize bir mevcudiyeti değil, bir yokluğu, bir eksiği, bizi doldurmaya ittiği bir boşluğu ifşa eder.

Bu üçüncü işaret tertibatı her şeyden önce, sözün en güçlü anlamında «şairane»dir: İnsanın insan tarafından sürüp giden yaratımı.

Marksizm, dinin olduğu gibi sanatın büyük mitoslarını da var oluşun ve aşkınlığın, yüceliğin ifadesi, lângajı olarak işte bu anlamda yorumlamaktadır.

Bu mitoslar insanın her zaman doğuş ve geli-

şim halinde bir dünyadaki etkin (aktif), yaratıcı mevcudiyetinin tanıklığını taşırlar. Her büyük sanat eseri bu mitoslardan biridir. Onlarda Servantes'ten Cézanne'a, ya da Paul Klee'den Brecht'e bir sanat eserinde reel'in «deformasyonu» adı verilen, gerçekte reelin mitossal (mythique) imajıdır.

Cézanne'ın bir natürmortu ya da Paul Klee'nin bir eseri bize bozulmaya hazır ve yıkımın eşiğinde ancak insanın büyük en önemli davranışı olan sanatçının kompozisyonuyla durdurulmuş gibi gelen bir denge duygusu verdiği zaman, bunda, reelin bir veri değil de yerine getirilmesi, bitirilmesi gereken bir görev olduğu yolundaki o tükenmez hakikatın plâstik ifadesi vardır. Bu, bir sorumluluğa çağırı ya da sorumluluğun bir uyarışıdır: Olabilenin bir yaratıcısı. İşte, Stendhal'ın **«Resim, kurulmuş, meydana getirilmiş ahlâktan başka bir şey değildir»** aksiyomunun anlamı budur. (Histoire de la Peintuer Italienne, p. 338)

Böylece üçüncü işaret tertibatının; ifade etme (lângaj) ve ademi mevcudiyet, aşkınlık ve yaratım seviyesi olan sembolün seviyesinde insan bir öncekinden daha da derin bir evirme (taklip) yapar: Birinciden ikinci sisteme geçiş. Yani, yaşanmış'tan kavrama geçiş insanın bir evirme yapmasını, yaşanmış ve duyarlı perspektifin terkini gerektirdiğinden, ve kavramla, evrenin gittikçe daha çok merkezi kaydırılmış bir görüşe çıkacağından ötürü. Dünyanın, Ptoleme, Copernic, Einstein tarafından verilmiş birbiri ardı sıra imajları bize bilimsel düşünce tarafından meydana getirilmiş bu merkez kaydırmanın çarpıcı bir örneğini sağlar.

Ama kavramdan sembole geçiş daha da titizlik ister: Zira bu, eksiksiz anlamında kesin, yetkin

her düzenin söz konusu edilmesi ve sonsuza oranla birimli olduğunun bilincine varılmasıdır. Bu kez söz konusu olan, en kesin anlamda bir evirmedir: Buraya kadar, anlamlar ya da kavramlarla, önceden yapılmışa, olmuş olana dönüktür; mitos bize yapılmakta, olmakta olana doğru dönmeyi buyurur. Bizi yalnız nesneler yapıcısı ya da uyarlık, uygunluk hesaplayıcısı değil, anlam ve yön bağışçıları ve gelecek yaratıcıları olmaya çağırır. Sembol, oluşa göre bu ayrılmayı, olanı anlam ve yaratım içinde bu geçişi gerektirir.

Üçüncü işaret tertibatı bize, olana kaplarcasına bağlanmayı yasaklar. Mitosu aşkınlığın, yüceliğin ifadesi (lângajı) olarak tanımlamak hiç de aklın, sağduyunun (raison) reddi değil, önceden meydana getirmiş olduğu düzenlerle her zaman kendi kendini aştığının bilincinde olan bir düzen içinde diyalektik aşmadır.

Belki de, bu kitapta estetik yaratım ve dinsel deneyde mitosa verilen son derecede büyük öneme şaşılacaktır.

Daha mitos sözünü işitirken, alışılmış olan yokuşu izlemek, her ikisi de keyfe bağlı ve çocuksu bir masalla olmak üzere, mitossal (mythique) ile gerçeksiz'i (irréel'i) ve mitos ile mitolojiyi karıştırmaya yeter.

Bu sözün üstüne de hemen, Entegrist Katolik'in (yukarda tanımını yaptığımız anlamda) dinsel inancının küçük düşürüldüğünden yakındığını duyar gibi oluyorum. Bununla birlikte, yaşayan dinbilim (teoloji) papaz Laberthonnière'den Karl Barth'a, gerekli ayırımları yapmaya olanak sağlamış olduğu gibi Bultmann'dan sonra da dinsel inancın zorunlu bir işlemle «mitos niteliğinden kurta-

rılması»nın (démythisation) ne bu inancın, dinsel biçimlerle (kültürel ya da kuruluşlara değgin biçimler) karışarak aldığı biçimler ve girdiği kılıklar dolayısıyla tekrar mitolojinin içine atılmasının ve ne de mitosu aradan çıkarmanın gerekli olmadığını göstermiş bulunmaktadır. Tersine, varılan sonuç dinsel inancın hakikî mahiyetinin kavranması gerektiği yolundadır. Tıpkı Bilimcilik'in (Scientisme) bilimin dogmatik vadesi olması gibi mitoloji de mitosun dogmatik vadesidir. Mitoloji, mitosun ruhunu değil de yalnız lâfzını, yani sembolün anlatımını, ifade ettiği anlamı değil malzemesini muhafaza etmektir. Yalnız Polynice'in gömülmesiyle ilgili tören konusunda ısrarlı davranmaktan ibaret olsaydı, Antigon bizi hiç duygulandırmazdı; ve İsa'nın dirilmesi de, söz konusu olan sadece bir hücre fizyolojisi ya da reanimasyon sorunu olsaydı iki bin yıldır insanların hayatını altüst etmez, onları hiç de duygulandırmazdı.

Mitolojiden kurtulmuş olan mitos kavramın durduğu yerde; yani verilmiş «oluşun» varlığın tanınmasıyla, bilinmesiyle değil de «yaratıcı» eylemin bilinmesiyle başlar. Bir varlığın, oluşun yansısı (akisi) değil, bir eylemin hedefi, gayesidir. Bunun için de kavramlarla değil, sembollerle ifade edilir.

İçerden onu canlandıran, ona devingenlik veren maksatla, niyetle kavranmış yaratıcı eylemdir. Bu bilginin, bu bilgi seviyesinin nesnesi evrensel değil, kişisel ve yaşanmış olandır. Yaratıma anlam verir ve yaratıcı eylemi harekete geçirir. Çağrıdır, eylemdir, kişidir: Antigon, ya da Hamlet, veya Faust, kavramların çizdiği sınırın içine konamaz, sadece kahramanın tarihsel inisyatifinin bir yeniden etkinleşmesiyle kişisel bir davranış tarzı olarak

dile getirilebilir, ifade edilebilir.

Demek oluyor ki mitos, en yüksek anlamında, şiirsel bilginin ve insanın sorumlu ve hür kararının seviyesinde yer alır. Yalnız bu seviyede, yani yaratıcı eylemin ve seçmenin, tercihin seviyesindedir ki hayatın ve tarihin «anlamı», «yönü» aynı zamanda hem kurulabilir hem keşfedilebilir, anlaşılabilir. Zira bu anlam, onu bir dağın tepesinden bir manzarayı görür, seçermiş gibi keşfedilemez: Bu anlamı, yönü, bilgiyle almak, «kabul etmek» ve onu eylemle «vermek», mitosun içinde bir sorumluluk gibi tanımak, bilmek olarak yaşamak, önceki gelişmenin panoramasına tarihin bilinmesiyle baştan başa göz gezdirmek ve bu anlamın ifadesinin pratik, militan gerçekleştirmesine katılmak bir, aynı şeydir, Mitosta, düzen kendini âhenk ve buyruk olarak çifte bir anlamda ifade eder, ortaya koyar.

Demek oluyor ki bu biçimde alınan mitos, kavramın tersi değildir. Doğmakta olan kavramdır.

Çünkü sanat, mitoslar yapımıyla, geleceğini inşa eden insanın yaratıcı eyleminin örnek niteliğinde bir biçimidir; ve bir estetik'in işlenmesi, hazırlanması da Marksizm için bir lüks değildir.

Bununla birlikte, bu yine de güç bir girişim; zira Marksizmin kurucuları Marx ve Engels, sistematik bir tarzda, bir estetiğin ilkelerini hazırlamış, işlemiş değildirler. Onların eserlerinde yalnız, özel olarak şu ya da bu sanat eseri üstüne yargılar ve bu arada da metod konusunda bazı uyarıcı gözlemler bulunabilir. Bunlar tabii ki pek değerli unsurlardır; ama bunları uç uca koymak bir Marksist estetik kurmaya yetmez. Formel mantık kurallarına göre ve derlenmiş metin aktarımlarını bir arada toplamaya dayanan bu skolastik biriktirme

metodu sanatların bugünkü gelişme safhasında kendimize bir yön çizmemize yetmeyecektir.

O halde, Marksizme sanat alanında yaratıcı bir gelişme verebilmek için işe başka türlü girişmek gerekir.

Marx'ın kısa bir uyarıcı ve yol gösterici notundan, bu sorunu sistematik bir incelemede ele almak için hareket noktasının Hegel'in estetiği olmasının ve ona da kendisinin Hegel'ci felsefeye genel olarak uygulamış olduğu eleştiri metodunun aynını uygulamanın doğru olacağı sonucunu çıkarıyoruz.

Mütalâalarımızın hareket noktası ancak, orada estetik konusunda bir araştırmanın gireceği yeri bulmak üzere Marksist felsefenin ilkeleri olabilir.

Burada söz konusu olan ikinci derecede bir sorun değil, Marksizmin kendi öz anlayışı; ve vargıları, temel yorumu bakımından son derecede önemli temel sonuçlar olan bir mütalâadır.

Sanatın sorunu her şeyden önce yaratım sorunudur. Ve işte bunun içindir ki mekanist ya da idealist her deformasyon, yaratıcı eylemin dogmatik her anlayışı, estetikte, ortaya doğrudan doğruya idrake çarpan zorunlu sonuçlar çıkaracaktır.

Böyle, demek oluyor ki estetik anlayışı Marksizmin mehenk taşıdır.

★

Marksist bir estetiğin hareket noktasının araştırılmasında bize iki analoji klavuzluk edebilir: Marx tarafından «Kapital»de işlenerek ekonomi politik'in özel durumuna uygulanmış olan «büyük mantık»ının metodu; ve Marx tarafından «tarihsel materyalizm» adı altında işlenerek en parlak uygu-

lama örneklerini özellikle de «le 18-Brumaire de-Louis Bonaparte»ta (Louis Bonaparte'ın Darbesi) verdiği metod.

Tarihsel bir fenomenin incelemesine giriştiği zaman Marx insanların kendi öz tarihlerini kendilerinin yaptıklarını, meydana getirdiklerini; ama bunu keyiflerinin buyurduğu, canlarının istediği gibi yapmadıklarını önemle belirtir.

Demek oluyor ki Marx'ın hareket noktası, Alman felsefesinin ve özellikle de Kant, Fichte ve Hegel'in hareket noktasıdır.

Ama bilginin «etkin (aktif) ânı»nı ortaya koymak, ve daha geniş bir tarzda da bütün tarihi insanın kendi kendisi tarafından sürüp giden yaratımı saymak değerini göstermiş olan bu büyük Alman İdealizmi'nden farklı olarak Marx bu yaratıcı eylemi yeni, materyalist bir tarzda alır. İnsan ile onun dışında ve ondan bağımsız olan tabiatın varlıkları arasındaki sürekli, değişmez karşılıklı eylem, etki üzerinde durur ve hürriyetin nasıl, tabiattan insan emeği seviyesinde çıktığını araştırır.

Böylece Marx, emeği artık sadece soyut biçiminde, kavramlar reaksiyonu olarak alınamakla İdealizmden radikal biçimde ayrıldığı gibi, bilginin etkin (aktif) ânını ve insanın yaratıcı rolünü tanımayarak bilgiyi oluşun sadece pasif bir yansısı (akisi) ve insanı da sadece, içinde oluşmuş olduğu ve geliştiği koşulların bir muhassalası ya da ürünü durumuna indirgeyen mekanist materyalizmden de radikal bir biçimde ayrılır.

Estetikte, bilgi teorisinin bu çeşitli biçimlerinin bu alana gelmiş örnekleri vardır: Güzellik, Platon'da, İdea'ların ya da özlerin insana oranla aşkın, yüce bir karakteri, ırasıydı.

Öznel (sübjektif) İdealizm, güzelliği, bazı romantiklerde, örneğin Novalis'te, yegâne öznenin bir izdüşümü, hattâ bireyin «büyüleyici» bir yaratımı yapar.

Mekanist Materyalizm, Diderot'da ve daha genel olarak da xviii. yüzyıl Fransız Materyalistlerinde, güzelliği nesnelerin bir hassası yapmakta ve sanat eserini yalnız, ahlâkı yükseltici örnek değerinde olanı seçmek, yansıtmak çabasıyla realitenin sadece taklidî bir yansısı durumuna indirgiyordu.

Marksist estetik, Mekanist İdealizmden gelen bu üç anlayıştan da radikal biçimde ayrılır.

Ama Marksist estetiği bu tutumlara karşı bir polemik içinde karşıtlıklarıyla tanımlamak yerine, Marksist dünya ve insan görüşünde, tarihsel inisyatifin metodolojisinde ve onun içerdiği, gerektirdiği yaratımda esas olandan hareket etmek daha doğru olur.

Sanat emekten doğduysa, nasıl oldu da bağımsız bir varlığa sahip oldu?

Sanat insanın tabiatı dönüştürücü olmak bakımından, yani emekçi olarak etkinliğinin cephelerinden biridir.

Marx insanın nasıl, çalışma sürecinin (vetire) içinde ihtiyaçlarını karşılamak için nesneler ürettiğini göstermiştir: İnsan tarafından varlık verilmiş olan ve insan için var olan bu nesnelerin hepsi bir «ikinci tabiat», bir teknik dünyası ve en geniş anlamda da bir kültür dünyası meydana getirirler ve bu dünya da bundan ötürü bir tabiat olmaktan çıkmaz; ama beşerî bir tabiat, beşerî tasarılara göre yeniden inşa edilmiş bir tabiattır.

Böylece de insanla bu beşerî ürünlerden, beşerî kuruluşlardan meydana gelmiş tabiat arasında

yeni bağıntılar doğmuştur.

Tabiatı dönüştürürken insan kendi kendini dönüştürür. Yeni nesneler yaratımı, yeni bir «özne» yaratımıyla karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Burada, İdealist anlayıştan, örneğin, yalnız öznenin yaratıcı olduğunu öne süren özne ile nesne arasındaki Fichte'ci ilişkiler anlayışından ve dogmatik materyalizm anlayışından, nesnenin olmuş bitmiş değişmez bir «veri», öznenin de ancak pasif yansı (akis) olduğuna inanan anlayıştan uzağız.

Gerçekten, ihtiyaçlarını karşılama araçlarını çoğaltır, arttırırken insan kendine, Marx'ın «1844 Yazıları»nda belirttiği gibi, insanın hakikî zenginliği demek olan yeni ihtiyaçlar yaratır. İnsan kendine özgün biçimde beşerî ihtiyaçlar yarattıkça ilkel hayvansılığının üstüne yükselir. Bu ihtiyaçlar yalnız, hayvansı seviyeyi ıralayan, karakterize eden, tabiatla o ilk, dolayısız ve tekyanlı bağıntıyı dile getirmez: Açlığı gidermek ya da saldırıya karşı koymak gibi... Araçsız, dolaysız bir bilgi biçimine olanak verir, insanın dünyayla ilişkilerini arttırır. Bu, bilgi tarzıdır ve ancak, insan çevresi beklemeye gelmeyen gerekliklerle sarılı olmadığı, ama ihtiyaca göre belli bir mesafe almasının olanağı bulunduğu ölçüde gelişir. İhtiyaca göre bu mesafe alış hayalînden dolanmayı, tasarıların ve onları gerçekleştirmeyi sağlayan düzenleme tarzının bilinçli işleyişini ve nihayet kavramın dolambaçlı yola girmesi sonucunu doğurur.

İnsan emeğinin artistik boyutunun fethi de tıpkı bilimsel boyutu için olduğu gibi, ihtiyaçla bu ihtiyacın giderilme nesnesi arasındaki dolaysız yolu değiştiren bir mesafe almayı gerektirir. İşte ancak o zaman insanın nesnede yalnız beslenmek, gi-

yinmek, çalışmak ya da kendini savunmak bakımından işine yarayanı değil, insanın yaratıcı eylemini de görmesini sağlayan bir temaşa mümkün olur. Estetik tutum, insan yarattığı, meydana getirdiği nesnede yalnız bir ihtiyaç giderme aracı keşfetmekten kıvanç duyduğu zaman değil, bu nesnede insanın yaratıcı eyleminin tanıklığını, belirtisini bulduğu zaman başlar. «1844 Yazıları»nda Marx, türün yasalarına değil de en genel biçimde, bütün türlerin yasasına, güzelliğin yasalarına göre çalışan insanın yeniliğine dikkati çeker.

Emekten doğmuş olan sanat, zorunlu olarak, ondan ayrılmaz; ve tabii ona karşı da olmaz. Tersine, emekle üretilmiş nesnenin tüm anlatımını; yani nesne insana çifte bir «yarar» sunduğu zaman bu anlatımın «iki kez okunması» diyebileceğim iki yarar vermiş olur: Araçsız, dolaysız, ekonomik yarar ki bu yarar belli bir ihtiyacı karşılayabilen ürün olarak yararıdır ve daha geniş anlamında «beşerî» yararı ki (neredeyse ruhanî diyeceğim) bu da insana kendi öz imajını yaratıcı olarak geri gönderen; insanın yaratıcı gücünün nesnelleştirilmesi ve onda kıvanç ve gurur, ama aynı zamanda da bu yaratıcı gücün sürüp giden geri çağırmasıyla anguas ve sorumluluk duygusu uyandıran nesne olarak yararıdır.

Tunç devri insanının, su içmesine yarayan kilden kabının üstüne çizdiği hâreli süs dekoratif bir motiftir ve bu motif o nesnenin yaradığı işe oranla belli bir özerklik kazanır.

İşte o zaman, tabiatta yeni bir ihtiyaç meydana gelmiş olur ve insanın kendine yarattığı bütün ihtiyaçlar, bu ihtiyaçları gidermek için meydana getirdiği bütün araçlar gibi bu da bizzat öznenin

bir zenginleşmesine ve dönüşümüne yol açacak, duyuları bile incelecek, gelişecektir. Yalnız bir tehlikenin ya da bir avın varlığını belirten bir işareti görmeye değil, nesneyi temaşa etmeye de yetenekli olan, yani onu biyolojik bir zorunluluğun sonucu olarak tekyanlı biçimde kavrayan değil de bu nesneden bütünlüğü içinde insanın özelliğinin, anguaslarının, umutlarının, yaratıcılık onurunun nesnelleştirilmesi olarak yararlanan, kıvanç duyan göz, bir insan gözü olmuş, beşerî bir kimlik kazanmış demektir. Tıpkı bunun gibi, kulağımız helikopter motörünün sesiyle tepkili uçağın motörünün çıkardığı sesi ayırdığı, hatta daha da ileri giderek, bir orkestranın çaldığı parçada viyolonistlerden birinin yanlış nota çaldığını farkederek bundan üzüntü duyduğumuz zaman bu duyu insanda bütün bir kültürün yerleşmiş bulunduğunu gösterir. Marx'ın dediği gibi, duyularımız teorisyen, nazariyeci olmuştur: Görünüşte âniymiş gibi gelen bir tepkide, İnsanlık tarafından tür olarak tarihi boyunca edinilmiş bütün bilgiyi ve erkleri özetlerler. Hayvanlarda sadece, iç güdünün toplayıcı olmayan dolaysız, âni tepkilerinin sürüp gitmesine karşılık onlarda bütün bir toplumun kültürü yaşar ve gelişir.

Duyuların bu beşerileşmesi nesnenin beşerileşmesiyle karşılıklı olarak birbirine bağlıdır: Duyular, insan emeğinin eseri olan bu beşerileşmiş tabiatla bağıntılarıyla beşerî duyu olurlar.

Duyu organlarının yapısının ve işleyişinin tabii bir biyolojik temeli vardır; ama bunlar, insanların uzun bir tarihsel ve sosyal dönüşümüyle beşerî olmuşlardır. Marx, beş duyunun meydana gelişi insan toplumlarının âlemşümul tarihinin eseridir diyordu.

Kendisinde bu duygular bulunan özne yalnız başına bir varlık değil, toplumun ötesinden tabiatla karmaşık bağıntılara giren bir sosyal varlıktı ve bu tabiat kendisi de sosyal emeğin bir ürününden başka bir şey değildir.

★

Emek gibi sanat da insanın bir nesnelleştirmesidir. Onun ürünleri de tıpkı emeğin ürünleri gibi, nesnelleştirilmiş beşerî gayeler, gerçekleştirilmiş beşerî tasarılardır.

Demek oluyor ki sanatla emek arasında, sanatın sadece ve yalnız özgürlük olmasına karşılık, emeği kaçınılmaz bir biçimde, her zaman için, aşağılık ve bayağı hayatî zorunlulukların boyunduruğu altına sokan o önlenmez, engel olunmaz zıddiyet yoktur. Kant'ın, güzelliğin bütün formel ve idealist anlayışlarının temeli olan «erekliksiz erek»i - finalité sans fin - aynı zamanda hem emek kavramını kesinlikle ve hemen yarar sağlayan gayelerin gerçekleştirilmesine indirgeyerek; hem de sanat kavramını temelsiz, boş bir etkinlik, bir oyun sayarak yoksullaştırır.

Görüldüğü gibi burada söz konusu olan, beşerî ihtiyaçları gerçekleştiren; kimi zaman özel, aslında biyolojik, ama gitgide daha karmaşık ve gitgide daha sosyalleşmiş özel ihtiyaçlar; kısaca, insanın aynı zamanda hem en genel, hem de en derin ihtiyacı olan birşey; insanın münhasıran «ruhî, manevî» - spirituel - bir ihtiyacı, kendi beşerîliğini yaratıcı eylemiyle yine kendisinin gerçekleştirmesi sorunudur ki bu da aynı yaratıcı eylemin iki ayrı uç noktasıdır.

Buna karşılık, doğru olan da, mal fetişizminin onunla birlikte doğmuş olduğu tecimsel her toplumda ve ondan da daha çok, nüfuz ve sömürü ilişkilerinin yabancılaşmayı genelleştirdiği ve tehlikeli bir biçimde arttırdığı antagonist sınıflara bölünmüş her toplumda, işin ilk başında bir tek şey olan emek eyleminde bir ikileşmenin ortaya çıktığıdır.

Üretim araçlarının özel mülkiyetiyle birlikte insan, yani artık köle, toprak kölesi ya da proleter olan yaratıcı, emekçi bu üretim araçlarına artık tasarruf edemeyince insanın çalışması sırasında kendine mal ettiği bilinçli gaye ile bu gayeye varmak için kullandığı araçlar arasındaki organik bağ kopmuş olur. Böylece de yaratıcı, emeğinin artık ona ait olmayan ve üretim araçlarının sahibine, köleciye, feodal senyöre ya da sermaye sahibine ait olan ürününden ayrılmış olur. Bu durumda da emeği, çalışması, artık gayelerinin, kişisel tasarılarının gerçekleşmesi demek değildir: Bir başkasının gayelerini gerçekleştirir. Böylece de insan, çalışması içinde artık bir insan olmaktan; yani araç olması için, üretimin nesnel sürecinin bir ânı olması için, mal ve artık - değer üretmek üzere araç olması için amaçlar, gayeler ortaya koyan kimse olmaktan çıkar. Yabancılaşma burada, birinin malının elinden alınmasıdır.

Üretim araçlarının özel mülkiyeti düzeninde emekçi yalnız emeğinin «ürününden» değil, emeğinin «eyleminden» de ayrı olur. Efendisi onun önüne yalnız amaçları, gayeleri değil, araçları, çalışmasının metodlarını da sürer. Ritimler ve jestler, emekçiye üretimin çarkları arasında ayrılmış olan yer tarafından dışardan buyurulmuştur. Bu ritimler ve jestler âlet ya da makina tarafından, çoğunlukla

olağanüstü tempolarda ve insan ölçülerini aşan bir biçimde, işçinin, Marx'ın deyimiyle, **«çelikten bir makinada etten bir eklenti»** olmasına varacak biçimde önceden hazırlanmıştır. Burada ise yabancılaşma insanın kişiliğinin elinden alınmasıdır.

Belli bir tarihsel devirde var olan üretim araçlarının tümü ve bunların temsil ettiği kültürün ve erkin bilimsel ve teknik olanaklarının tümü, daha önce gelmiş geçmiş bütün kuşakların emeğinin ve düşüncesinin ürünüdür. Çalışan bir insanın bu etkinliğinin içinde, kendisine gelene kadar gelmiş geçmiş bütün İnsanlık vardır. Çalışması, insanın türüne özgü cinsil (générique) hayatının, insan türünün bütün yaratımlarının ifadesidir. Oysa üretim araçları özel mülkiyette olunca, içinde bütün geçmiş İnsanlığın, Marx'ın deyimiyle, «cinsil varlık», türüne özgü varlık olarak bize bırakmış olduğu bütün bu hazine, insan emeğinin ve dehâsının yüzyıllar boyunca biriktiregelmiş olduğu bütün bu buluşlardan yararlanan bir kaç kişinin elinde bulunacak demektir.

Demek oluyor ki özel mülkiyet yabancılaşmanın en yüksek biçimidir. Marx buna «Kapital»de, **«sosyal güç, bir kaç kişinin özel gücü oldu»** diyecektir. Para, sermaye, İnsanlığın insanların üstünde, onlara yabancı ve gayrı insanî bir erk gibi yükselen yabancılaşmış gücüdür. Burada da yabancılaşma, insanın insanlığından yoksun kılınmasıdır.

Emeğin bu yabancılaşması emekte zorunlu olarak, ortaya emekçi tarafından konmayan gayelerin hizmetindeki araçları, sınıflara bölünmüş her toplumda bir sınıf ayrıcalığı olan yaratımdan, gayelerin durumu ve konumundan ayırmaya götürür. Yabancılaşmış emekle yaratıcı emek arasındaki bu

kopmanın yutturmaca bir yanı da vardır: Yabancılaşmış olmakla birlikte yine de tarihsel bir fenomen olan yabancılaşmış emek, emeğin «tabii», demek ki gerekli ve edebî biçimi gibi görünüyor ve bu durumda, sanatı tanımlayan yaratıcı emek de dünyevî orijinlerinden ayrılarak, beşerî ihtiyaçlara aşkın, tanrının bir armağanı gibi görünecektir.

Böylelikle de Hegel'in estetiğinin Marksist bir eleştirisinin ana çizgileri şöyle çizilebilmektedir:

1. Marx Hegel'in (onun da Fichte'den almış olduğu) **«insan insanın insan tarafından sürüp giden yaratımıdır»** ana fikrini ele alır. Fichte'den ve Hegel'den farklı olarak Marx bu yaratıcı eylemi ne soyut ve yabancılaşmış manevî, ruhî yaratım, kavramlar yaratımı olarak soyut biçiminde, ne de bireyci ve romantik, münzevî ve keyfe bağlı yaratım olarak alır.

İnsanın yaratıcı eylemi, Marx'ın materyalist perspektifi içinde, somut çalışma, insanın ve tabiatın karşılıklı aksiyonunun bir ânıdır ve bu ân içinde tabiat insana gerekliklerini kabul ettirir ve insan da gayelerinin, amaçlarının bilinçli meydana çıkarılışıyla bu tabiattan yükselerek sivrilir.

Bu somut çalışma aynı zamanda da, değerlerini tarihsel olarak kuran, meydana getiren bir sosyal çalışma, bu değerlerin tarihsel devamlılığı ve sosyal nesnelliğidir.

Artistik yaratım bu çalışmada içkin (mündemiç) ve onun en üstün ânıdır: Yeni gayelerin keşfi ânı. Yalnız aklın bir üretimi değil, tüm aklın bir gerçekleştirmesidir.

2. Marx, Hegel'den farklı olarak, yabancılaşma ile nesnelleştirmeyi birbirinden ayırt eder. Nesnelleştirme insanın bir nesne üretirken kendi öz

gayelerini, amaçlarını gerçekleştirdiği ân; yabancılaşma ise bu nesnelleştirmenin pazar (piyasa) sisteminin geçerli olduğu her ekonomik kuruluşta, hatta daha da fazlası, emek gücünün bir mal olduğu her rejimde aldığı biçimdir. Vasquez'in «Las Ideas Esteticas de Marx» adlı kitabında yazdığı gibi, **«nesnelleştirme insanın tabiiden beşeriye yükselmesini sağlamıştır; yabancılaşma bu hareketi tersine çevirir.»** Egemen sınıfların ayrıcalığı olan, amacın, gayenin idrak edilmesi ile bu gayelerin üretim araçlarına tasarruf etmeyen, sahip olmayanların tümünün birer araç olduğu gerçekleştirmesi arasındaki ayırımı işte bu tarihsel koşullar gerektirmiştir.

Sınıflara bölünmenin bir ürünü olan bu ana, temel ayırmadan bütün diğerleri çıkar: Kafayla el arasındaki ayrım, tasarı ile icra arasındaki ayrım, beden çalışması ile entellektüel çalışma arasındaki ayrım, emekle sanat arasındaki ayrım.

3. Marx, Hegel'den farklı olarak, sanatı yalnız bir bilgi şekli saymaz. Hegel için sanat (tıpkı din gibi) felsefeden yalnız biçimi ve ifade tarzıyla, lângajıyla ayrılır: Felsefenin daha eksiksiz, daha yetkin bir tarzda ifade ettiğini sanat imajlarla, sembollerle anlatır.

Marx, çalışmayı sadece basit biçimi olan soyut biçiminde, kavramlar üretimi tarzında değil de yeni ihtiyaçlar meydana getiren yeni araçlar üretimi olarak somut biçiminde aldığı içindir ki sosyal insana uçsuz bucaksız bir yaratım ve başkalaşım (métamorphose) ufku açar. Bu insan sanatta kendine özgü olanı, aynı zamanda hem «nesne»sinde, insanın özel bir ihtiyacını karşılamak değil de kendini yaratıcı olarak nesnelleştirmek ihtiyacını, -

Marx'ın «Kapital»de, **«ileride maddi ihtiyaçtan kurtulmuş olan insanın yaratıcı güçlerinin rahatça açılması, yayılması kendinde bir gaye olacaktır»** dediği anlamda, hem de sanatın her zaman bir realite, bir nesne, ya da önceden kurulmuş bir ilişki dile getiren kavramlarınki değil de (en derin anlamında) «şiir»in ifadesini, lângajını bulur: Mitosun önceden yapılmış, olmuş bir realite olarak değil de yapılmakta olan, olmakta olan, sona ermemiş, tamamlanmamış ve içinde bir realite bulunan ifadesi, lângajı.

★

Böylece, estetik konusunda Marksist mütalâa tarzı Marksizmi romatik ya da mistik çeşitlerinin yutturmaca ve yabancılaşmış yanlarından arıtarak estetiğin bir buçuk yüzyıldır gerçekleştirdiği en değerli araştırmalarını kendinde toplamak olanağını vermektedir.

Sanatın modern anlayışı insanın özerkliliğinin bildiminden doğmuştur: Sanat taklit değil yaratım, yaratmadır. Belli bir romantizm, «ben» ile «ben olmayan», (le moi et le non-moi), düş (hayal) ile realite arasındaki sınırları silerek bu fikri yolundan saptırdı. Ama bu, Romantizmin yalnız bir cephesidir.

Kısaca, bir şema halinde özetlemek için diyeceğiz ki Rousseau'da Romantizmin iki akımının ataları bulunabilir:

— Bunların biri, «Réveries d'un Promeneur Solitaire»e bağlanır. Bir «sihirli İdealizm» yönünde gelişecek; en tipik temsilcisi Novalis olacak ve tabiatla mistik bir birlik inancından güç alarak

yaşayacaktır.

— Diğeri, «Contrat Social»e bağlanır. Tabii dünyada olduğu gibi sosyal dünyada da «Kültür» ünü ve «özerkliğini» inşa eden insanın davranışından hareket eder.

Rousseau'nun, Fransız İhtilâli'nin ve hakkında Marx'ın «Fransız İhtilâli'nin Alman olan teorisi» dediği Kant'ın, Fichte'nin ve Hegel'in Klâsik Alman Felsefesinin ötesinden, sanatın çağdaş anlayışı bu akımdan gelir.

Burada da yine, hareket noktası Fichte'dir.

1793'te, Robespierre'ci büyük dönem sırasında yayınladığı «Halkın Fransız İhtilâli Üstündeki Yargısını Düzeltmek Amacıyla Katkılar»ında Fichte, İhtilâlin doğrulanmasına, teoriden pratike geçişin haklılığını göstermek amacıyla Kant'ın felsefesinin metodunu ve ölçütlerini (mısdak, kriter) uygular: Kant tarafından bilgi teorisinde kullanılmış olan ve düşüncenin hür ve özerk davranışından itibaren yeni bir hakikat âlemi yaratan Kopernik devrimi ile Fransa'da gerçekleştirilmiş olan ve **«yurttaş»a «tarihsel inisyatif»** ve ancak kendi kendisine vermiş olduğu ve rıza gösterdiği kanunlara boyun eğmek hakkını tanıyan İhtilâli birbirine özdeş sayar.

Pratik'in ve eylemin başta gelen yerinin onunla kurulmuş olduğu bu özdeşlik Fichte'nin sisteminin ruhunu meydana getirir.

Fichte'nin **«saf, katkısız, arı Ben»** dediği, bende tüm İnsanlık adına konuşan ve davranandır. Sanatçının yaratıcı eylemi bunun örneğini, modelini verir: «Moral Sistem»inde, **«Sanatlar deneyüstü görüş açısını genel, ortak açısına çevirir,»** der.

Bu «yaratım - sanat» anlayışını Goethe, «Diderot'nun Tasvir Sanatı Üstüne Denemeler'inin Eleştiri-

si»nde şu sözlerle geliştiriyor: **«Sanatla tabiatın birbirinden ayırt edilmemesi devrimizin hastalığıdır... sanatçı tabiatta kendi ülkesini kurmalı... kendisinden itibaren ikinci bir tabiat yaratmalıdır.»**

Bugün modern estetiğin kaynağında, özünde olan bu sanat anlayışı XIX. yüzyılın başında Fransa'ya geçer.

Geçiş, Gilson'un belirttiği gibi, Madame de Staël'le olmuştur. O da ilkin Alman İdealizminin temel yönelimini ortaya koydu: «Fichte»den önce hiç bir felsefe İdealizmin sistemini böylesine bilimsel bir kesinliğe sürmemişti: **«O, zihnin etkinliği»ni bütün âlem durumuna getirir... İşte bu sistemden sonradır ki imansız olduğundan şüphe edildi. Hakkında, neredeyse ertesi derste tanrıyı yaratacağı yollu söylentiler yayılıyordu... çünkü insanın ruhunda tanrısallık düşüncesinin nasıl doğduğunu ve geliştiğini gösterecekti.»** («De l'Allemagne», III. partie, chap. 7).

Madame de Stael, sonra da, bu anlayışın vardırdığı estetik sonuçları çıkardı: **«Almanlar hiç bir zaman, çoğunlukla görüldüğü gibi sanatın başlıca konusunu tabiatın taklidi saymıyorlar... onların şiirsel teorileri bu bakımdan felsefeyle tam bir mutabakat halindedir.»** (a.g.e.)

Böylece de «yaratım - sanat» anlayışı doğmuş oluyordu Delacroix bu anlayışı Madame de Stael'den aldığını açıkça bildirecektir: **«Resim sanatı üstündeki fikrimin gelişimini tamamı tamamına Madame de Stael'de buluyorum»,** diyor 26 Ocak 1824 tarihli Günlük'ünde. Düşüncesini en önemli yazılarından biri olan «Réalisme et Irréalisme» başlıklı makalesinde sistematik biçimde geliştirdiği zaman ise, Madame de Stael'in Alman felsefesi ve esteti-

ği, realizm ve sanatın ahlâksal rolü üstüne şu ana tezlerini yazısına tırnak içinde aynen alacak ve bunların aynı zamanda da kendi fikirleri olduğunu söyleyecektir:

— Sanat taklit değil yaratımdır.

— Sanat insana fikirler kabul ettirmeye çalışmamalı, ruhu yüceltmelidir.

Delacroix'nin eserinden ve onunla konuşmalarından hareket eden Beaudelaire, Goethe'nin sanatçı tarafından ikinci bir tabiat yaratımı ana tezini ele alarak bütün modern, çağdaş estetiğin temellerini atacaktır.

Sanat ufkunun bir yüzyıldır zaman ve mekân içinde genişlemesi ile sanatçılar ve özellikle de plastik sanatlarla ilgili kimseler tarafından «batılı - olmayan» sanatlara gitgide artan ilgi, çağdaş sanat tarihinin ortak bir alanı olmuştur: Empresyonistler ve özellikle de Van Gogh tarafından ıstampa işi Japon baskı eserlerine; Gauguin tarafından Hindiçini ve Pasifik sanatlarına, Matisse ya da Paul Klee tarafından İslâm ve Fars sanatına; Sürrealistler, Kübistler, Léger ve özellikle de Picasso tarafından da Christophe Colombe öncesi Amerika, Siyah Afrika, Asya, Okyanusya sanatlarına duyulmuş olan ilgi bunun belli başlı örnekleridir.

Ama bu doğruluğu su götürmez olayın yorumları şimdilik, derin anlatımını ortaya koyar gibi görünmemektedir.

Açıklamalar çok zaman sadece bir menfî girişim olarak basit bir kaçış ya da baş kaldırma yönündedir: Bir gelenekten kaçma isteği.

Kimi zaman da buna, yalnız Klâsik Yunan sanatı ve Rönesans sanatının bir güzellik ölçütü, kriteriyumu sağlayabileceği düşüncesini bir kez red-

dettikten sonra yeni yollar tutan sanatçıların ya Roma sanatından Bizans sanatına veya Sümer sanatına kadar uzanarak zaman içinde gerilere gittikleri, ya da mekân içinde bir dayanak arayarak «batılı - olmayan» sanatlara bağlandıkları ve böylece de sanat konusundaki girişimlerinin bir teyidini ya da teminatını başka geleneklerde aradıkları açıklaması eklenmektedir.

Hiç şüphe yok ki bu tasalar çağdaş ressamlarımızın araştırmalarında yok değildir; ama bu, sorunun ikinci derecede önemi olan bir yanıdır.

★

Güzelliğin ölçütü, kriteri esere dış, kesin ve nihaî olarak Grek Rasyonalizmi ile Rönasans'ın teknisizminin normlarıyla tanımlanmış bir realiteye göndermeyi artık gerektirmediği zaman, reel mefhumunun kendisi söz konusu demektir: Yani, bu mefhumun tanımı artık gitgide insanın, bilimin, tekniğin, sosyal ilişkilerin; kısaca söylemek gerekirse insanın etkinliğinin tarihsel gelişimine bağlı olarak değişir.

Ve buna bağlı olarak da ressamın yaptığı resim artık:

— Ne içinde değişmez bir dış dünyanın yansıdığı ayna;

— Ne üstüne ebedî bir dış dünyanın yansıtıldığı bir ekran olarak alınamaz ve sadece (terime sibernetiğin verdiği anlamda) bir «model» sayılabilir.

Yani, şu iki dünya arasındaki ilişkilerin «plastik» bir modeli ki bu da insan ile dünya arasındaki ilişkilerin tarihin her devrinde insanın tabiat, top-

lum ve kendi kendisi üzerindeki gücüne ,erkine göre değişen «model» demektir.

Modern resmin bütün anlatımı, ifadesi işte bu fikirden çıkar.

«Desen» gitgide daha az, bir resmin çevresindeki çizgiler ya da bir duygunun soyut işareti, gitgide de daha çok bir hareketin, bir edimin (acte) izi ya da bıraktığı belirtidir.

«Renk» artık hiç bir zaman, zorunlu olarak, nesnelerin, eşyanın mahallî tonu ve ne de güneşle hayat ikilisinin empresyonist işleyişi, (1) sırf emosyonel bir değer sembolü değildir; yapıcı bir değer edinmekte, kazanmakta ve artık «verilmiş» değil de yapılmış, kurulmuş, inşa edilmiş bir değer yaratmaktadır.

«Kompozisyon» (terkip, teşkil) artık hiç bir zaman, zorunlu olarak, nesnelerin fiziksel ve geometrik yasalarına uyan bir mizansen çeşidi ve ne de basit bir dekor ya da müzik yönetmeliği değil, bir edimin (acte) yapısını, kuruluşunu, bünyesini ifade eden inşa tarzıdır. Ve artık dış nesnelere, eşyaya ya da yalnız dünyanın yaratıcı oluş'una katkıya bağlı kılınmış değildir.

Böylece de bir resim, bir tablo, değeri bu tablonun temsil ediyor sayıldığı bir dünyaya göre ölçülmeyen bir nesnedir. Onun da değeri, teknik bir obje gibi, kendi kendindendir; yalnız şu farkla ki, belli bir işe yaramaya mahsus olarak ayrılmış değil, yaratım gücümüzü ya da dünyayı dönüştürme gücümüzü ve bu güce güvenimizi her devirde anlatan, di-

(1) Yazar burada, Monet'nin Empresyonizm akımına adını vermiş olduğu söylenen «Impression au Soleil Levant» adındaki tablosunu telmih ediyor. (Ç. N.)

le getiren bir model olarak ayrılmıştır.

İşte buradan itibaren, devrimize özgü ve âlemşumûl Hümanizmin «plastik modeli»nin işlenmesi, hazırlanması denebilecek olan açılma, yayılma başlar. İnsanla dünya, tabiatla kültür arasındaki ilişkiler bundan sonra artık sadece, ressamlar tarafından, esası bakımından Rönesans'ta hazırlanmış, işlenmiş Rasyonalist ve teknikçi «model»e göre değil, «Batılı - olmayan» sanatçılar tarafından, bir başka deyişle, bir başka lângajla idrak ve ifade edilmiş ilişkilerden mülhem olarak dile getirilir. Bu araştırmalarda, bir yüzyıldan beri, ne kadar çeşitli olursa olsun, temel olan yan, Batılı dünya görüşünün Rönesans'tan itibaren söz konusu, tartışma konusu edilmesidir.

Rönesans'tan beri geleneksel olmuş estetik, insanın birey olarak her şeyin merkezi ve ölçüsü olduğu yolundaki bir dünya ve insan görüşüne dayanıyordu. Bu görüşe göre insan alanı Euclide geometrisi ve Newton fiziği tarafından kesin ve nihaî olarak sınırlanmış bir dünyada oturmaktaydı. Rönensans'ta derlenmiş ve esasa bağlanmış olan perspektif yasaları bu dünya ve insan anlayışını dile getiriyordu. Bu değişmez çerçeve içinde ressam, duyulur (ihsasî) görünüşleri yerinden kuruyor ve onları aynı zamanda hem tabiatın hem de aklın yasaları sayılan yasalara göre düzenliyor, düzene koyuyordu.

Hiç olmazsa teori buydu; zira son dört yüzyıl boyunca Klâsik resmin şaheserlerini yaratmış olanlar asıl, resimlerinde prensiplerinden kaçan yanlarla büyüktürler. Yalnız bir örnekle yetinmek için, Leonardo da Vinci'nin xvı. yüzyıl hümanizmi üstüne hayran kalınacak bir tanıklık olan, ama Leo-

nardo da Vinci'nin sanatını değil tekniğini anlatan «Resmin İncelenmesi»ni düşünmek yeter.

xıx. yüzyılın sonu ile xx. yüzyılın başında ressamlar batılı - olmayan sanatlarda ve Rönesans'ın ötesinde, Batı sanatında dört yüzyıldır yitirilmiş olanı yeniden keşfederler. Duyulur (ihsasî) görünüşlerden hareket etmek ve onları düzenlemek, düzene koymak yerine bunun tersi işleme hayranlıkla sarılırlar ki diğer uygarlıkların sanatçılarında pek olağan ve sık sık rastlanan bu işlem de, görünmez güçlerin yaşanmış deneyinden hareket etmeye ve bunları dilegetirebilen, ifade edebilen plâstik eşdeğerlerini yapmaya dayanır.

Paul Klee'nin deyimini kullanarak söyleyelim, **«görünmezi görünür kılmak»**, geleneği kesintiye uğramış değilse bile hiç olmazsa gölgede kalmış olan Bizans ve xı, xıı. yüzyıllar Lâtin sanatı (Art Roman) anlayışına yeniden bağlanmak demekti.

Realizm, örneğin sosyalist rejimde, Realizmin Rönesans'tan çıkmış ve daha xıx. yüzyılın sonunda, en muhafazakâr eleştiriyi, kendi mekân, renk ve kompozisyon anlayışıyla, Rönesans'a takaddüm eden devrede sadece, Primitif'lerin mırıldanmalarından; kendisinden sonraki ve onun postulatlarını tartışma konusu yapan anlayışta da güçsüzlük ve Dekadanların ahlâk bozukluğundan başka bir şey görmeyen yegâne Realizm kriterlerinden itibaren tanımlanmak istendiğinde her zaman yapılmış olan hataların kaynağı böyle bir perspektif içinde apaçık meydana çıkmaktadır.

Realizmi bizim Marksist olan anlayış tarzımız, burjuva eleştirisinde görülmüş en muhafazakâr, en dar olanı izlemek değil, insanların bütün yaratıcı dönemlerini derleyip toparlamak ve onlara atak,

cüretkâr biçimde yaratıcı bir devam vermek olarak görür.

Ve bu durum, tarihsel ve diyalektik materyalizmin dogmatik bir anlayışının bu en kötü burjuva eleştirisinin vardırdığı sonuçları arttırması dolayısıyla, daha da büyük bir önem kazanmıştır. Bu anlayış, Rönesans estetiğinin postulatlarını kesin ve değişmez, ebedî sayan anlayıştır.

Estetikte tarihsel materyalizmin mekanist bir deformasyonundan ileri gelen yanlışların yalnız şu üç örneğini **almakla** yetinelim:

1. Marksist eleştiride sözün toplam anlamında «dekadans» (düşkünleşme, gerileme) kavramının kullanımı. Marks daha o zaman, **«mekanist materyalizmleri gereğince: Biz, ekonomimiz ve tekniğimizle Eski Yunan'dan üstünüz; demek ki sanatımız da onlarınkinden üstündür! Ve Voltaire'in «Henriade»ı da Homeros'un «İlyada»sını geçer!»** biçiminde düşünen xviii. yüzyıl Fransızlarının bu «iddiacı manileriyle» alay etmekteydi.

Bu muhakeme tarzı üstyapıların özerkliğine pek değer vermemekte ve dekadan bir ekonomik ve sosyal rejimin ancak dekadan eserler meydana gelmesine yol açtığı düşüncesine götürmektedir.

Oysa bu, felsefede bile doğru değildir: Emperyalist çürüme dönemi bile önemli ve onlardan çok şey öğreneceğimiz eserlerin doğduğunu görmüştür. Örneğin Husserl, Heidegger, Freud, Bachelard ya da Lévi - Strauss sanki hiç var olmamışlar gibi düşünecek olsaydık bundan Marksizmimiz bile yoksullaşırdı.

Bu söz, sanatta daha da doğrudur: Kapitalizmin dekadans (düşkünleşme) ve Emperyalizmin çürüme dönemi, Empresyonizmin; Cézanne'ın ve

Van Gogh'un; Kübizmin, Fovizmin ve edebiyatta da Kafka'dan Claudel'e dev eserlerin ortaya çıktığını gördü.

2) Dekadans kavramının bu kullanımı sadece daha genel bir yanlışın özel bir durumudur: Sanatta yalnız ideolojik bir üstyapı ve tamamıyla onun dışında meydana getirilmiş bir realitenin basit bir yansısını görmeye dayanan yanlış.

Sanatın üstyapılara ait ve bir üstyapı kurumu olarak sınıf çıkarlarına bağlı olduğundan hiç bir Marksistin şüphesi yoktur. Ama sanat eserini üstyapıların malzemesi, harcı durumuna düşürmek, yalnız onun özgüllüğünü (türsellik, neviyet) unutmak değil, aynı zamanda da nispî özerkliğini ve toplumun gelişimiyle sanatın gelişiminin birbirine eşit olmadığını unutmak demektir. yapı ve tamamıyla olmadığını unutmak demektir.

Marx, Sofokles'in trajedileriyle bunların ortaya çıktıkları sosyal rejim arasındaki tarihsel bağları açıklamanın pek kolay olduğunu, ama bundan sonra da neden bugün, büsbütün başka bir rejim altında bize estetik bir zevk verdiklerini ve hatta yok olmayan örnekler gibi göründüklerini açıklamamız gerektiğinin ortada kaldığını önemle belirtmekteydi.

3. Üçüncü bir yanlış da sanat eserinin değerinin rejimlerin ötesinde sürüp giden bu dayanıklılığını sanatın yalnız ve sadece bir bilgi biçimi olduğunu söyleyerek açıklamaya dayanmaktadır. Hiç şüphe yok ki, örneğin Marx'ın Balzac, ya da Lenin'in Tolstoy konusunda göstermiş olduğu gibi, büyük eserlerin bir bilgi değeri vardır. Ama sanatı sırf bu duruma indirmek, bir daha söyleyelim, sanatın özgüllüğünü (nev'iyetini) tanımamak olur. He-

gel gibi, sanatın özgül bir bilgi biçimi olduğunu söylemek yetmez; çünkü, sanat bize felsefenin kavramlarla öğrettiğini imajlarla öğretir dersek doğru bir şey söylemiş olmayız. «Don Kişot»u, «Hamlet»i ya da bir şiiri veya bir müzik parçasını kavramlara «çeviremem», kavramlarla açıklayamam, anlatamam. Çünkü sanatın kendine özgü yanı da işte tam bu, aynı zamanda hem «nesne» siyle hem de «ifade»siyle (lângajıyla) tükenmez olmasıdır.

«Nesne»siyle, yani etkin (aktif) ve yaratıcı varlık olarak insanla. Zira, daha önce de söylediğimiz gibi, Cézanne'ın bir natürmortu bize bozulmaya hazır bir denge duygusu verdiği ve bir masa, bir tabak ile üç elmaya indirgenmiş bu dünyanın, bu âlemin, felâketin uçurumuna düşmesi ancak insanın ergin ve büyük davranışıyla, sanatçının kompozisyonuyla önlenmiş gibi görünüyorsa, işte orada, reel'in yalnız bir «veri» değil, yerine getirilecek bir ödev de olduğu yolundaki bu gerçeği buluruz. Eser, bir sorumluluk uyarışı, insanın ne olduğunu bir hatırlatmadır: Bir yaratıcı, bir sorumlu. Bu, «Antigon» için olduğu gibi «Faust» için de doğrudur.

Sanatın ifadesi (deyişi, lângajı) nesnesine sıkıca bağlıdır. O da zorunlu olarak öbürü gibi tükenmezdir. Mitoslar yaratıcısıdır. Yani insanın kendi kendini geçmekte olan bir «model»inin yaratıcısı. Ve kavramın ötesinde, önceden yapılmış olanı dile getirir. Şiir ya da semboldür, yani bize önceden yapılmış, meydana getirilmiş bir realite «vermeyen», ama yapılmakta olan, olmakta olan bir realiteyi gösteren, «gezleten», onu elde etmeye çalıştıran beklenmedik terimler karşılaşması.

Demek oluyor ki sanat bilgi, ama nesnesi ve

ifade tarzıyla (deyişi, lângajı) özgül (türsel, nev'î) bilgi: İnsan tarafından, mitosun tükenmez ifadesi (deyişi, lângajı) içinde insanın yaratıcı gücünün tanınması, bilinmesidir.

Sanat eserinin amaçladığı, gezlediği bu realite anlayışı, realitenin kendisi gibi, sonu olmayan gelişmeler ve yenilenmelere, tazelenmelere elverişli bir realizm; yalnız bu realitenin yansısı değil yeni bir realitenin yaratımına katkı olan bir realizm içerir.

Bir marksist için sanat tarihi, Hegel'in sandığı gibi kendi kendinin «bilincinin» tarihi değil, kendini «yaratmanın» tarihidir.

Artistik yaratımın bu özgül niteliği bizi bilimler için belirtmiş olduklarımıza benzer vargılara götürür.

Realite dogmatik bir biçimde kesin ve nihaî olarak tanımlanmış olunca, o zaman realizmden, yeni bir realite yaratımı olan ne varsa hepsi çıkarılacak ve kesin, nihaî olarak geçerli realite kriteriyumları tanımlandığı ya da buyurulduğu iddia edilecektir.

Oysa ki sanatın yaratıcı rolünün tanınması bizi bilimlerde olduğu gibi sanatta da uslûpların, çığırların bir çokçuluğunu (plüralizmini) yalnız kabule değil, bunu dilemeye de götürür.

Marksist bir estetik işte bu büyük estetik hareketten itibaren hazırlanmaya başlanabilir. Ve bunun amacı da sanatçıdan zaten donmuş bir realitenin ya da zaten değerini yitirmiş (sacralisé) bir alelâkın kısa vadeli sloganlarının tanıtılmasını istemek değil, sanatçıyı devrimizde tarihin gelişme yasalarını kavrayıcı bir bilinçten hareket ederek ve bu gelişme konusunda derinlemesine bir bilince vararak ve aynı zamanda da sosyalizmin özü, temeli

konusunda yaptığı bir vicdan muhasebesinden hareket ederek insanın geleceğinin kurulmasına katılmaya çağırmaktır. Sosyalizm, kendini geçmişe karşıtlık olarak tarif ettiği sınıf mücadelesi menfî ânının ötesinde, herkesi bütün seviyelerinde, yani ekonomik, politik, kültürel seviyelerde bir yaratıcı yapmak yeteneğinde bir rejimdir. Sanatçıya bu bilinci vermek, insanları kendi nitelikleri olan insanlık niteliğine uyandırmak rolünü oynayabilmesi konusunda ona yardımcı olmaktadır.

★

Nesnelliğin (sübjektivitenin) rolünün bu yüceltilmesinde tarihsel materyalizmin mevkilerinin bir terki anlamı mı vardır? Hiç bir zaman ve hiç bir biçimde. Söz konusu olan sadece, sözde bilimsel bir iddianın takbihidir: Tarihsel oluşun içinde yerleşmek; bozulmaz, çürümez ve değişmez madde blokları olarak düşünülmüş olguları, vakaları elinde bulundurmak; ayrıca da tıpkı Bossuet'nin «Discours sur l'Histoire Universelle»indeki Allah baba ve tanrısallığı gibi genel planı önceden bilen mimar olmak ve nihayet bu yapının malzemesinin, parçalarının kullanılacağı ya da takılacağı yerleri gösteren bir formülere sahip bulunmak iddiası.

Bu tarih eleştirisi, harabelere açılan bir eleştiri değildir. Söz konusu olan, bilimsel bir tarih umudunu terketmek değil, sadece, böyle olduğunu iddia eden bir tarihin her zaman öyle olmadığının tespitidir. Bilimsel tarih ne Hristiyan Apolojetik'i ve Azizlerin hayatları ve ne de kendisine Hegel'in sadece adı değiştirilmiş olan «mutlak zihin»inin hayaleti musallat olmuş bir «tarih felsefesi», ama her

şeyden önce beşerî bir tarihtir.

Bu tarih, insan ve zaman üstüne bir mütalâadır. Sadece yıkıcı ve umutsuzluğa götüren şüpheci bir güvensizlikle değil, yöntemli bir şüpheyle; adının da gösterdiği gibi, bir yere götüren, ulaştıran bir şüpheyle başlar. Ve bu yer de, imansızlıktan inançsızlıktan daha emin bir kesinliktir.

Zaman, insanla yeni bir ritim ve yeni bir anlatım kazanır. Tabiatın zamanının, maddenin hareketi ya da başkalaşımlarıyla ölçülmesine karşılık (yalnız öbür hayvan türleri gibi kendini tabiata uyarlayan bir yaratık olarak değil de tabiatı dönüştüren, ve tabiatı dönüştürürken de kendi kendini dönüştüren bir yaratık olarak) insanın zamanı, kararlar ve yaratımlarla ölçülür.

Bu kararlar ve yaratımlar keyfî değildir: Daha önceki kararlar ve yaratımlarla şartlandırılmıştır. Ama insan yalnız, geçmişle gelecek arasında hem gerekli hem de hiç bir değeri olmayan bir zincir halkası değildir. Şimdiki zaman, hal, karar vaktidir. İnsanın, olaya göre, ve eyleminin yalnız bir geçmişin, bu eylemin o geçmişin önüne geçilmez bir ürünü olacak sonucu olmadığı; ama aynı zamanda da yeni bir başlangıcın açılışını yaptığı, yeni olabilirlikler ve yeni şanslar yarattığı; onu yırtmayı beklerken, o zamana kadar kemirmenin mümkün olamayacağı kadar sağlam bir nedensel doku olduğunun bilinciyle sorumluluğunu aldığı, takındığı ândır. Gerçekten bilimsel tarih, nesnesinin, konusunun özgüllüğünü göz önünde tutan, kendini fiziğin, biyolojinin ya da astronominin nesnesiyle, konusuyla özdeş kılmak iddiasında bulunmayan, ve gelecekten sorumlu olmaları bakımından ya da başka bir deyişle, geleceğin sorumluları olarak in-

sanların tarihi olan tarihtir. Bir insan hayatı ancak hür kararlardan meydana gelmişse gerçekten (biyolojik değil) «tarihsel»dir.

Bu tarih anlayışı aynı zamanda da bir hayat anlayışıdır. Marksizm, tarihsel materyalizmle yeni bir tarih çağı açarken insanın emrine kendi öz geleceğini inşa etmesi için yeni araçlar, imkânlar vermiştir. Çünkü Marksizmin materyalist olan insan ve dünya anlayışı, insanın yaratıcı pratik'ine dayanır ve tarihsel inisyatifin bir metodolojisidir. Bu dünya görüşü aynı zamanda da insanın kurtuluşunun bir ânıdır.

Bu anlayış, bilimsel olmak iddiasıyla, evrensel ve değişmez değerin beş safhalı bir gelişme şeması halinde dogmalaştığı ve donarak hareketsizleştiği zaman ise, yalnız ne derecede boş olduğunu Marxın gösterdiği bir «tarih felsefesi»ne geri dönmekle kalınmaz, bunun yanı sıra da, davranışta, düşüncenin dogmalaşmasının meydana getirdiği bütün taassuplarla birlikte yeni bir kader, yeni bir mukadderat ortaya çıkarılır.

Tarihin zamanı, içine insanların ve olayların yerleşecekleri bir boş kalıp değildir. Eylemlerimizin büyük bir kısmı, bize anahtarını Marx'ın vermiş olduğu ve analizini bugün daha bitirememiş olduğumuz bir «yabancılaşma» ve «fetişizm» diyalektiği dolayısıyla bize ait değilse, ya da artık bize ait değilse, o zaman kişisel bir var oluşun nasıl olur da reel bir anlamı, anlatımı mevcut olabilir? İnsan sadece, bünyenin ve konjonktürün görevlisi midir?

Bu sorun, Elsa Triolet'nin «Le Grand Jamais»de yazdığı gibi, **«kahramanlarının alın yazısı»** olan romancının karşısına çıkan bir sorundur. Bir insa-

nın geleceği, bir roman kahramanının geleceği olarak ne ölçüde tahmin edilebilir?

Romanesk zaman, insanın ağırlıklarından, uyuşukluk ve gevşekliklerinden çok inisyatiflerinden meydana gelmiş olan zaman, beşerî hakikate, «tarihsel» hakikate; tarihsel, yani beşeri oldukları, âtıl veriler anlamında değil de inşa edilmiş, yaratılmış «vakalar» (olgular) anlamındaki «vakalar» olduğu unutularak saatlerin ve takvimlerin zamanının içine doldurulmak istenen zamandan daha yakın değil midir?

Böylece de insan ve zaman sorunu bizi yeniden sanat ve realizm sorununa gönderir.

Roman mı tarihtendir, yoksa tarih mi romandan?

Bu âni bir kapris değil, zamana göre, zamana oranla bir tercihtir.

Roman, zaman zincirinin içinde bir bakla değildir. Tıpkı mitos gibi, zamanın «önünde», ilersindedir ki bu da bir Marksist için, yaratımı anlatır, tanımlar: Özgül (türsel, nev'î) olarak beşerî emek, amacının bilincine «takaddüm etmiş», onun yasası durumuna gelen bir tasarıya takaddüm etmiş demektir. Sanat eseri, insanın, ancak ve yalnız, bir karar aldığı, ve kendini yaratıcı olarak ortaya koyduğu, teyit ettiği zaman fethedebileceği, elde edebileceği bir imaj; dünyanın ve kendi kendinin toplam imajıdır. Bir mitos, dünyanın toplam bir görünüşüne ve anlatımına, ifadesine tekabül eden bir görünüşüdür.

Bilim bunun keyfe bağlı yanını çıkarır, keser. Hiç bir zaman kökünü tahrip etmez; zira kök, yaratıcı olarak insanın kendisidir. Tasarılar, kararlar ve eylemler yaratıcısı. Mitoslar yaratıcısı. Ken-

di öz tarihinin yaratıcısı. Sanatının ve geleceğinin yaratıcısı. Bu, insanın tanımının ta kendisidir: Onu ait olduğu, aralarında bulunduğu diğer hayvanlardan ve diğer nesnelerden ayırt ettiren yan.

Özgül (türsel, nev'î) olarak beşerî realite işte bu öne atma, yansıtma, ya da tasarı; bir dinbilimcinin üstünlük, aşkınlık, yücelik diyeceği şeydir. Sanat eseri, olmakta olan, kendi kendini meydana getirmekte olan beşerî realitedir.

Nesnelerin zamanı vardır. Mekânla ölçülür ve unsurlarından biri olarak insanı da içine alır. Bir de insanın zamanı vardır; kendi kendini yaratmanın zamanı. Sorumlu kararlarla ölçülür. Hayatımızın dokusunun enine iplikleri, atkıları, argaçları işte bu çifte zamandan yapılmıştır. Dramı ve güzelliği de, ortaya pey olarak insanın zamanının zaferinin sürülmüş olmasıdır.

BU DENEMENİN TARTIŞILMASINA BİR GİRİŞ OLARAK VE YETERSİZLİKLERİNİN HOŞGÖRÜYLE KARŞILANMASI DİLEĞİYLE

Çağdaş büyük fikir akımlarının panaroması «Perspectives de l'Homme»da, (1) bundan yedi yıl önce, suçlanan yazarlardan ya da onların yetiştirmelerinden, eserlerinin öne sürülen yorumlarına bizzat cevap vermelerini isteyerek itiraz ihtimalini kitabın metni içine almıştık. Bu metod bir başlangıç oldu, ve aynı anlayış içinde «Centre de Recher-

(1) «Perspectives de l'Homme» (Existentialisme, Pensée Chrétienne, Marxisme) P.U.F. 1959.

ches Marxistes» ile onun «Semaines de la Pensée Marxiste» adındaki açık oturumları, hayattakiler (1) arasında pek geniş bir diyalogun hareket noktasıydı.

Fransız Marksistleri tarafından başlatılan ve Fransa'ya özgü koşullar dolayısıyla özellikle Katolikler yönünde gelişen bu diyalog, Papalık genelgesi «Pacem in Terris»in, ve ardından da Konsil'in, Kilise'nin en canlı unsurlarının dünyayla «diyaloga» girmesi iradesini dile getirmesiyle, birden genişledi.

Uygulama, birbirine muhatap durumunda olan çeşitli kimselerin bu diyalogun derin anlatımının, ifadesinin bilincine varmalarını sağladı. Bu diyalog, ne kanıları aynı derecede sağlam dogmatizmler arasındaki bir polemiğin karşı tarafı kendi tuttukları ve tüm gerçek olduğunu düşündükleri kanıya getirmek için başvurdukları kibar ve becerikli bir taktiği, ne zorunlu mücadelelerin yerine amacı kendinde olarak sırf sözlü karşılaşmalar koyma denemeleri ve ne de bütün tezleri aynı görüş açısına koyarak bunların her birinin gerçeğin bir parçasını ifade ettiği yolundaki eklektik ve agnostik girişim değil, bir araştırma metodudur. Bu metod, çeşitli teorik tutumlardan itibaren çıkabilmiş olan

(1) Hatırlatmak için sayalım: Birinci «Semaine de la Pensée Marxiste»in tartışmalarını veren «Marxisme et Existentialisme» (Plon, 1962); «Morale Chrétienne et Morale Marxiste» adıyla yayınlanan, stenografi ile basılmış ve Hristiyanlarla Marksistler arasında Mutualité salonunda yapılan ilk büyük diyalogun metni ile bunların Paris ve Lyon'daki devamı olan tartışmaların «L'Homme Chrétien et l'Homme Marxiste» adıyla yayınlanan başlıcaları. (La Palatine, 1964).

her gerçek parçasını doktrinimize katmayı sağladığı gibi, aynı zamanda ve özellikle de doktrinimizde her an kendi yeniliği içinde doğmakta olanı hesaba katarak onun kendi öz gerçeğinin gelişmesini sağlar. İnsanlar arasındaki diyalog böylece, kendi kendinin ötesinde, kurmakta oldukları dünya ile insanlar arasındaki diyalogu amaçlar, istihdaf eder.

«Perspectives de l'Homme» bir hareket noktası olmuşsa da xx. yüzyılın Marksizmi üstüne bu denemenin hiç bir zaman, bir varış noktası ya da vargı olmak iddiası yoktur. Bu kitabın amacı yalnız, yaratıcı gelişimi için Marksizmin kendisinin bu diyalogdan ne kazanabileceğinin muvakkat bir bilânçosunu yapmaktır. Yani, ister felsefî ya da dinsel doktrinler, ister bilimsel teoriler ya da araştırma metodları, Hristiyan düşüncesi ya da var oluş üstüne mütalâalar, psikanaliz ve «structuralisme» olsun, başka düşünce akımları tarafından, yutturmaca ya da yabancılaşmış bir perspektif içinde bile olsa, yapılabilmiş olan araştırmaların ve keşiflerin pek zengin mirasını kendine katmak; ve bununla da yetinmeyerek, içinde bulunduğumuz şu xx. yüzyılda bugüne kadar görülmemiş bir hızla akan bilginin, tarihin ve dünyanın başkalaşımlarının bilincine varmak.

Bu kitabı, «sonuca bağlamak» gerektiği şu sırada - ki zaten ilkesi dolayısıyla, yani düşünceyi ve eylemi çepçevre, bir kavram ya da sistemle sınırlamayı değil de düşüncenin ve eylemin hareketini anlamayı amaç edindiğine göre bir vargıyla, bir hasılayla sona eremez - ifade ettiği anlam üstünde nasıl kolayca yanılmanın mümkün olduğunu düşünüyorum.

Marksizmin xx. yüzyılda ne olabileceğini dü-

şünmek hiç bir zaman, Marksizmin bir «revizyonunu» ya da ilersine geçilmesini önermek değildir. Tersine bu, Marksizmin revizyonu ya da dogmalaştırılmasına kalkışmak yolundaki her davranışa karşı Marx'ın bundan bir yüzyıl önceki temel keşfinin ne olduğunu, ve bu büyük keşfin, düşünceyi ve eylemi içinde oluşmakta oldukları yeni koşulların seviyesine çıkarmak için oynadığı rolü hatırlatmaktır. Yani, yaşayan Marksizmin basit olduğu kadar da başta gelen, önemi büyük olan gerekliklerini hatırlatmak: İlkin, Marksist Materyalizmin diyalektik olduğu, sonra da, bilimsel sosyalizmin bilimci (scientiste) bir utopya değil, militan bir düşünce, eylemin bir klavuzu olduğu.

Marksist materyalizmin diyalektik olduğunu söylemek, Materyalizmin daha önceki bütün biçimlerinden farklı olarak her insanın başka şey, başka nesne olduğunu ve onu meydana getirmiş olan koşulların muhassalasından fazla bir şey olduğunu belirtmektir. Marx, materyalist bir dünya görüşünün üstüne tarihsel inisyatifin bir metodolojisini ancak ve yalnız böylece kurabilirdi. Şayet gelecek sadece (diyalektik geçişlerin ve alt üst oluşların mekanist bir anlayışının ötesinde düşünülmüş olarak bile) geçmişin analoji yoluyla tümevarımı (extrapolation du passé, ya da kıyas yoluyla istikra) olsaydı; şayet hali hazır «varlığın» kavramsal bilgisi, gelecek tarihi gerçekleştirmek için, tamamlayıcı, sona erdirici edimin bir tümdengelimine elverişli olsaydı, o zaman ortada tarih değil, bir tarih felsefesi ve hattâ, Bossuet'nin «Discours sur l'Histoire Universelle»indeki Tanrının, tanrısallığın yerine üretim ilişkilerinin spekülâtif (nazarî) bir kavramını koyan bir tarih teolojisi olurdu.

Marx'ın büyük ve dikkate değer başarısı da işte bu, tarihsel bilimle tarihsel inisyatifin eklemini ne rasyoneli soyut bir «özgürlük»e ve ne de beşerî tercihi, seçmeyi, içinde önceden var olanın, önceden tamamlanmış, sona erdirilmiş olanın özetlendiği ve aydınlandığı, sona erdirildiği kavrama feda etmeden kurmuş, meydana getirmiş olmasıdır.

Marx, insanların kendi öz tarihlerini yine kendilerinin yaptıklarını, meydana getirdiklerini; ama bunu her zaman, geçmişten kalmış, belirli ve tamamıyla kendilerinin yaratmamış oldukları koşullarda yaptıklarını söylediği zaman, bu sözleriyle tarihsel gelişmenin iki kutbunu diyalektik biçimde birbirine bağlayan bir metodun ilkesini bildirmiş olmaktadır. Ama bu davranışıyla bize kesin ve nihâî bir sonuç, bir vargı, geçmişin şifresini çözmek ve geleceğin kapılarını yanılmaz biçimde açmak üzere bir anahtar verdiği iddiasında bulunmaz. Sadece, tarihin anlamı ve yönü üzerindeki bir araştırmanın iki yönde de tükenmez olan hareket noktasını belirtir: İlkin, nesnel koşulların kavramsal çözümlemesi, analizi yönünde; zira tarih yalnız insanlar tarafından «yapılmış,» meydana getirilmiş değil, aynı zamanda da insanlar tarafından «yazılmış»tır. Bu tarih, bilimci (Scientiste) ve dogmatik değilse, geçmişin analitik istikşafı ve bu geçmişin sentetik yeniden inşası, her bilimsel teori gibi, her zaman yeniden tartışma konusu, söz konusu edilmeye, yeni keşiflerin getirdiklerine uyarak yeniden toplam reorganizasyonlara elverişlidir. Bu sözümle, yalnız geçmiş üzerinde ortaya çıkarılan yeni bilgiler ve belgeleri değil, aynı zamanda da yapılmakta olan, olmakta olan (yani sadece yazılmakta olan değil) tarihte bir kuruluştan, bünyeden diğerine geçişin

biçimlerini yeni bir ışıkla aydınlatmayı sağlayan yeni yeni yolların açılmasını da kastediyorum. Örneğin, uzun sürelerdir sömürgecilik boyunduruğu altında bulunan ülkelerin ulusal kurtuluşları, (bunların sömürgeciler tarafından inkâr edilmiş ya da anlaşılmaz duruma sokulmuş) kendi öz tarihlerinin su yüzüne çıkışı, sosyalizme geçişin bu ülkelerde aldığı yepyeni biçimler Marx'ın sezinleyerek «Asya tipi üretim tarzı» adı altında göstermiş olduğu ve Stalin'ci Bilimcilik'in (Scientisme) **«toplumların evriminin beş safhası»**nı dogmalaştırarak hasır altı ettiği, bir kuruluştan, bünyeden, yapıdan diğerine geçişin çeşitliliği ve karmaşıklığı sorunu olan daha genel bir sorunun yeni bir ışık altında ortaya konmasını sağlamış bulunuyor.

Bilgi'nin ve bu arada toplam reorganizasyonlar yoluyla tarih bilgisinin de, gelişmesinin, ilerlemesinin - Tarih bilimi için olduğu gibi ayrıca her bilim için - gerçekliği sağlam bu diyalektik ve yaratıcı niteliği hiç bir zaman, bir önceki teorinin diyalektik geçilişi sırasındaki her zaman yeni sentezlerin içinde sürüp giden kesin ve nihaî olarak edinilmiş kazançları söz konusu, tartışma konusu yapmaz. Sadece, tıpkı bir zamanlar Determinizmin mekanist bir anlayışının, Laplace'ı fizikte dünyanın sisteminin bütün geçmiş ve gelecek durumlarını ortaya çıkarmaya sürüklemiş olması gibi burada da, nihaî olarak olmuş bitmiş bir kavramlar sisteminin içine yerleşerek oradan itibaren bütün geçmiş ve gelecek tarihi çıkarmak iddiasında olan dar anlayışlı bir Bilimcilik'in (Scientisme) düşmüş olduğu sapıncı, dalâleti ortadan kaldırır, koğar.

İnsanların eylemi ve tarihsel inisyatifi, ve daha kesin anlamında da «pratik»i yönünde ise, Marx

tarafından materyalist ve diyalektik tarih anlayışının içinde birbirinden kopmaz biçimde bağlanmış olan iki terimin terki, teorik alandaki kadar fecî sonuçlar doğurur. Eylem, bir tasımın (kıyas) ya da basit bir matematik ispatlamasının sonucu, vargısı değildir: Nesnel koşulların kavramsal, bilimsel çözümlemesi, analizi mümkün olduğu kadar ileriye götürüldüğü zaman, sorumlu karar, sorumluluk taşıyan karar baş gösterir. Bu keyfî bir seçme değildir. Tersine, bilimsel inceleme üstüne temellendirilmiştir. Ama bundan, teknik uygulamanın sonuç vermesinde olduğu gibi, hemen hemen tortusuz olarak, var olan yasaların bilgisi, bilinmesi çıkmaz.

Bunu hatırlatmak hiç bir zaman, sorunu çözmek değil, sadece onu ortaya koymak ve cevabın hiç bir zaman kesin, nihaî, tamamlanmış olmayacağını göstermektir.

Şu noktayı tekrarlamaktan usanmayacağız: İstediğimiz yalnız, ipin iki ucunu birden tutmak gerekliğini, zorunluluğunu belirtmek, Marksizmin diyalektik vasfını muhafaza etmek ve ne yapıların, kuruluşların, bünyelerin etkililiğini tasarının ve tarihsel inisyatifin etkililiğine, ne de tasarının ve tarihsel inisyatifin etkililiğini yapıların, kuruluşların, bünyelerin etkililiğine feda etmemektir.

Son yirmi yıl boyunca Marksizmin bütün değişkenlikleri, tarihsel diyalektiğin işte bu iki ânından birinin terki yüzünden olmuştur.

Yalnız Fransa ile yetinerek söylemek gerekirse, bizde, Kurtuluş'tan sonra tam on beş yıl boyunca, Léon Blum'dan papaz Bigo'ya ve Maximilien Rubel'den papaz Calvez'e, sözde bir «hümanist sosyalizm»in bu kimseler tarafından geliştirilen bir çok çeşitleri görüldü. Ve böylece de Marksizm, Sos-

yalizmin ütopik, premarksist, ahlâkiyatçı biçimlerinden birine indirgenmiş oluyordu. Henri Lefebvre, Marx'ın bir «Hegel'e dönüş» üzerinde temellendirilerek yeniden «okunmasını» önermekle Marksizmi «Hegel'ci Sol»un ve onun felsefî «komünizm» anlayışının yeniden su yüzüne çıkışı durumuna getiriyordu.

Bu çeşitli İdealist gerilemelere biz felsefede, basit bir Materyalizmi karşı çıkardık. Bu, çok zaman, XVIII. yüzyıl Fransız Materyalizminin biraz yenileştirilmiş bir tekrarı, ya da Jules Guesde'in ve Paul Lafarque'ın polemiklerindeki, Pozitivizmle, Bilimcilik'le (Scientisme) ilgili olmayan basitleştirmeleriydi. Bu bakımdan en karakteristik kitaplar, o zamanlar bir kaç yıl önce Marksist düşüncenin en güçlü eserlerini vermiş bulunan Georges Politzer'in dersleri sırasında tutulmuş notlardan El kitabı (Manuel) adıyla yapılmış çeşitli baskılardı. Bu yirmi yıllık devrenin beriki ucunda bir diğer karakteristik kitap da benim 1953'te yayınlanmış olan «Théorie Matérialiste de la Connaissance» adındaki kitabımdır. Bu kitabın yeni baskılarını 1956'dan itibaren yasakladım. Bu kitapta da, tıpkı «Manuel» de olduğu gibi, yararlı bilgiler vardır. Ama genel yönelimi yine de Hegel öncesi ve hatta prekritik (Kritisizm öncesi) kalır ki bu da bizi, bu dönemin bütün kitapları gibi, Materyalizmin Marx öncesi bir biçimine götürmektedir.

Marksizmin başına gelenlerin tarih bakımından sonuncuları, özellikle de tam birbirine karşıt biçimde ortaya çıkmaları dolayısıyla, Marx'ın anlayışının iki ânından birinin terkinin yol açacağı sonuçları en açık biçimde göstermiştir: Öznelliğe (Sübjektiviteye) ayrıcalık tanıyarak Bilimsel sosyalizmin en baş-

ta gelen ânını ihmal eden Sartre; ve tersine, öznel ânı önemsemeyerek yalnız ve sadece kuruluş, yapılış, bünye ânı ile kavramın ânını göz önünde tutan Althusser.

Burada Sartre'ın, ne ifade ettiğini bu kitabın Ahlâkla ilgili bölümünde ortaya çıkarmaya çalıştığımız denemesine geri dönmeyeceğiz. Sadece bu girişimin **«Marksizmi öznellik bakımından tamamlamak»** la ilgisi olmadığını hatırlatmakla yetiniyoruz. Pek büyük bir hafiflikle söylenmiş olduğu gibi **«Marksizmin Sartre'cı bir değişik biçimi»** yoktur. Sartre'ın felsefesi devrimizde, öznellik (sübjektivite) sorununu güçlü bir biçimde ortaya koymuş olsun; bunun su götürür yanı yoktur; ve biz de Marksizm için bu sorunun küçümsenmemesi gerektiğini gösterdik. Ama, Sartre'ın öne sürdüğü cevapların Marksist perspektif içinde yeri yoktur. Tersine, bunlar Marksist perspektifin reddidir.

Gerçekten, «L'Etre et le Néant»dan «Critique de la Raison Dialectique»e dek, Sartre tarafından, işçi sınıfının oynamış olduğu rolün tarihsel deneyinin sonuçlarını çıkarmak amacıyla gösterilmiş çabalara, ve Marksizmin devrimizin geçilemeyen gerçeği olduğu yolundaki teyidine rağmen, Sartre'cı hürriyet anlayışı yine de metafizik, tarihe oranla aşkın ve özünden, temelinden Bireyci kalmaktadır. Böylece, hürriyeti gitgide büyüyen ve yavaş yavaş tarih tarafından fethedilmiş bir güç, erk olarak değil de «hayır» demenin ve mutlak başlangıçlar açmanın soyut ayrıcalığı olarak tanımlamakla, Tarihin anlamı ve yönünün her zaman ertelenmiş olduğunun zorunlu olarak kabulü gerekliliği ile her an her hangi bir şey olabileceği yanılsaması arasındaki sınır, Sartre'da belirsiz kalmaktadır. Felsefedeki

bu temel gerçeksizlik (irrealizm), pratik uygulamada, beşerî bir geleceğin onlardan itibaren kurulabileceği gerçek güçlerle sabırsız heveslilerin spekülasyonlarını her an birbirinden ayırt etmek konusunda bir güçsüzlük olarak ortaya çıkar. Bu durum, Sartre'ın politikasında, işçi sınıfının ve onun siyasî partisinin kesin rolünü ağızdan ikrarına ve Kurtuluş'ta, (İkinci Dünya Savaşı sonu), sömürgeciliğe ya da tek kişinin iktidarına karşı mücadelede ilerici güçlerin safında hizmet arzusuna rağmen, endişe verici karışıklıklar, anlaşılmazlıklar tarzında ortaya çıktı: Gerek 1956'da, devrimle karşı - devrimi karıştırmaya dayanan yanılgıda, gerekse o zamandan beri boş bir şey olduğunu anlamış olduğu «Rassemblement Démocratique» adı altında üçüncü bir güç toplamaya dayanan, ama işleri işçi sınıfı ve onun partisiyle değil de bu topluluktan ayrılmış olanlarla ilerleteceğine inanarak sürdürdüğü yanılgılarında bu karışıklıkların, anlaşılmazlıkların başlıca örnekleri görülür. Bu yanılgıların kaynağı ile bundan çıkan güçsüzlüğün nedeni aynıdır: Ulus ve sınıf çatışmalarında işleyen gerçek tarihsel, nesnel koşullar bireysel öznelliklerden itibaren ayırdedilemez.

Sartre'cı öznelliğin tam tersi olan Althusser'in «teorik antihümanizm»i, kavramın içine yerleşerek yapılışları, kuruluşları, bünyeleri, beşerî tercihi ve sosyal ilişkileri bir yana bırakarak, hesaba katmayarak ele almaya dayanır. Böylece de, bilginin Marx tarafından tarihsel inisyatifin (hiç bir zaman bireysel değil) «öznel» (sübjektif) ânı olarak o kadar büyük bir önemle belirtilmiş olan «aktif ânı»; bilincin, devrimci bir partinin doğrudan doğruya ilkesinde olan aktif, etkin rolü dışta bırakılmış olur.

Bu perspektif içinde, Marksizmde temel yan ortadan kalkmaktadır: Yaratıcı eylemle, koşulların birliği; yapılıştan, kuruluştan, bünyeden bu yapılışı, kuruluşu, bünyeyi meydana getirmiş olan beşerî etkinliğe geçiş; teori ile pratik'in derin birliği. Terimin Marksist anlamında pratik, ne kavramların zincirleme sıralanışının «teorik pratik»ine, ne de örneğin bir makina yapmak için olduğu gibi, önceden meydana getirilmiş bir kavramlar sisteminin vardırdığı sonuçların meydana çıkışının sırf «teknik pratik»ine indirgenir.

Marx'ın ve Lenin'in anladığı anlamda pratik, aynı zamanda hem eylemin nesnel koşullarının kavramsal analizinin ânını; hem de diyalektik geçişin ve kopmanın; riziko, sorumluluklu tercih, reel tarihsel inisyatif olarak bütün getirdikleriyle birlikte, gayelerin önceden bilinmesini gerektiren (yalnız teknik değil, «manevî») sarahaten beşerî ânını içine alır.

Marksizm için, kavram gibi özgürlük de tarihin dışında; yani insanların eserlerinin dışında, tarihinin gelişimi içinde düşünülmüş insanın dışında kesin ve nihaî olarak meydana getirilmiş ve tanımlanmış değildir.

Althusser'nin «teorik antihümanizm» çığırı, «Neo-dogmatizm»in (1) münhasıran Fransız olan değişik biçimidir. Münhasıran Fransız olan bir değ-

(1) Burada söz konusu olan, terimin (bu kitabın II. Bölümünde tanımı yapılmış olan) felsefî anlamıdır. Kültürel ve politik anlamdaki dogmatizm ise araştırma ve yaratımın, belli bir varsayımların çokluğunun reddidir. Bu iki görünüm çok zaman birbirine bağlıdır ama felsefî dogmatikler samimi olarak hür araştırma koşullarından yanadırlar.

şik biçimi diyoruz, çünkü bu çığır Marx'ın Hegel'-ci, Fichte'ci ve Kant'çı bütün mirasını atarak kavramın «Structuralisme» tarafından yenilenmiş kartezyen bir anlayışına dayanmak iddiasındadır.

Neo-dogmatizmin Fransız biçimi, Marksizmin dogmalaştırılmasını pek ilerilere götürmektedir. Bu anlayış, Marksist diyalektiğin yerine (daha bundan en az yirmi yıl önce, Bachelard'ın, «kartezyen olmayan bir epistemoloji» üstüne düşüncelerinde, çağdaş bilimin gelişimi perspektifi içinde şifa bulmaz biçimde hükümsüz, geçersiz niteliğini belirttiği) kartezyen ya da spinozist bir kavram teorisi geçirmek ister. Descartes'a ya da Spinoza'ya bu geri dönüşte bu kimseleri Marksizmden, Marx'ın ve Lenin'in en başta önem verdikleri Klasik Alman Felsefesinin bütün mirasını çıkarıp atmak zorunda bırakmaktadır.

Materyalist ve diyalektik bir felsefenin, içinde tarihin öznesi artık insan değil de kuruluş, yapılış, bünye olan, ve tarihin de içinde (artık sadece üretim ilişkilerinin dayanakları, taşıyıcıları durumuna getirilmiş olan) insanlar bulunmadan meydana geldiğini öne süren dogmatik bir Rasyonalizme doğru bu gerilemesinde ahlâkın artık anlamı yoktur ve daha genel olarak da pratik'in anlamı kalmayarak ideolojinin dışardaki karanlıklarına atılmış olur.

Althuesserci «metonimik nedensellik» ve «bünyesel determinizm» (causalité métonymique ve déterminisme structural) kavramları tarihsel diyalektiği iki seviyede yok eder: Bünyeye, yapılışa, kuruluşa ayrıcalık vererek:

a) Üretici güçler seviyesinde,

b) Üstyapılar seviyesinde

yaratıcılık tanımaz.

Örneğin politik eylem ancak bilimin «uygulaması» modeli üstünde idrak edilir.

Kavramın ânı, önceden olmuş bilimin ânı, tarihsel diyalektiğin en önemli bir ânıdır. Ama bütün diğerlerinin zararına olarak yalnız bu âna ayrıcalık verilir, böylece de bilginin (Marx tarafından Feuerbach Üstüne Tezler'de sözü edilmiş olan) «aktif ânı», (yine Marx tarafından «Kapital»de sözü edilmiş olan) emekte gayelerin bilinçli olarak önceden görülmesi ânı ortadan kaldırılıverirse; yani beşerî pratikten, tasarı ve tarihsel inisyatif ânı çıkarılıp atılırsa, o zaman da bu «antihümanizm»in «Neo-Dogmatizm»i, diyalektiği, tarihi, pratik'i, yani Marksizmin içinde temel olarak ne varsa hepsini çıkarıp atar demektir.

Kartezyanizm, Spinozizm, xvııı. yüzyıl Fransız Materyalizmi, Klasik Alman Felsefesi, hepsi kendi büyüklük devirlerini yaşamışlardır ve çağdaş düşünce için bugün de tükenmez mütalâa kaynakları ve eşi bulunmaz metod modelleridir. Ama bu harikulâde mirası kendine katmayı ödev bilen Marksizm ne Descartes'a, ne Spinoza'ya, ne d'Holbach'a, ne Kant'a, ne Fichte'ye, ne Hegel'e ve ne de Feuerbach'a «geri dönemez.» Başlangıcı Marx tarafından yapılmış olan felsefe devrimini meydana getiren şey en başta, onun pratik ile teoriyi, dünyayı dönüştürmek için militan eylemle felsefî düşünceyi çözülmez biçimde sıkıca birbirine bağlayarak, teoriyi, yapılmakta olan, olmakta olan tarihinin bir ânı durumuna getirmiş olmaktır.

Bereket versin bu Neo-dogmatizm, çeşitli entellektüel dergilerine sızmayı başarabildiyse de, bugüne kadar, Fransız Komünist Partisini yolundan çevirmiş değildir.

xx. yüzyılın Marksizmi üstüne bu deneme, her fikri ve her eylemi hareket noktasına getirmek, onları yapılmakta olan, olmakta olan işlemleri içinde kavramak çabasındadır. Doğrudan doğruya esasından ötürü kavrama indirgenemez olanın üstünde düşünmenin güçlüğü büyüktür: Hemen doğmakta olan, henüz varsayım, aklın hareketi, daha yarım adımlarla ve el yordamıyla kımldayan kavram; ve henüz tasarı, geleceği muvakkat olarak önceden bilme durumundayken eylemin tarihsel inisyatifi.

İşte bu seviyede, karıştırma rizikosu büyüktür. Henüz durulmamış, oluş durumunda bulunan kavram ve eylem üstünde bir mütalâa kolaylıkla, İrrasyonalizm, Pragmatizm, «Hümanist» ideoloji ve Marksizmin terki olarak suçlanabilir.

Kavram, bilimlerin gelişiminin belli bir ânında teyidi yapılmış ve sistemleştirilmiş bilgilerin tümüdür. Bilinen'in, «malûm»un nesnel bir sentezine olanak sağlar. Örneğin Engels, «Tabiatın Diyalektiği»nde bunun muhteşem bir panoramasını gözler önüne serdi. Ne Marx'a ve ne de Engels'e yüklenemeyecek olan, ama rahatlıkla onların dogmatik ve dar kafalı çömezlerinin sayabileceğimiz hata, işte bu, bilimin gelişmesinin bir ânındaki muvakkat bilânço ile, şaşmaz yörüngesi kesin ve nihaî olarak çizilmiş ve içinde insanların, yaratıcı eylemlerinin ve tarihsel inisyatiflerinin oynayacağı hiç bir rol bulunmayacak olan bir tabiat felsefesi ve bir tarih felsefesi ortaya koymayı sağlayan metafizik ve nihaî bir genelleştirmeyi (extrapolation) birbirine karıştırmış olmaktır.

Hayatın ve tarihin anlamı bir Marksist için, Ekzistansiyalizm'in telkin ettiği gibi, insanın bireysel olarak, tek başına bir yaratımı değildir.

Aynı zamanda bu anlam, bizsiz, kesin ve nihaî olarak, bir tanrı inayetinin değişmez yasalarına göre, ya da (sadece bir devriklemesi olduğu metafizik bir idealizme pek yakın) metafizik bir materyalizm tarzında gelişen bir tarihe de yazılı değildir. Engels'in «Tabiatın Diyalektiği»nin, ya da Teilhard de Chardin'in «Phénomène Humaine»inin bazı Bilimci (Scientiste) yorumları, birbirine pek yakın dogmatizm biçimlerine götürmektedir. Tarihin anlamı, insanın eseridir; ya da daha doğrusu, tarihlerinin bütünlüğü içinde insanların eseri.

Bütün Ekzistansiyalizm'lere karşı, bu anlamın bizden önce bizsiz olarak var olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bizden önceki kuşakların tarihsel inisyatifleri bugün ürünler ve kurumlar olarak billûrlaşmıştır ve bunlar bugünkü inisyatiflerimizin açılıp gelişmesine katı tarihsel koşullar yaratır ve pek çok sayıda tarihsel «olabilirlikleri» radikal biçimde dışta bırakır. Ama bu anlam, söz konusu olmaya devam eder. Çünkü, geçmişten kalmış koşullardan itibaren olsa bile, gelecek yine de, yaratılacak olandır. Henüz yapılmış, kararlaştırılmış değildir ve insanlar olarak, yani yaratıcılar olarak üstümüze düşeni yapmayacak olursak, diyalektik ileri geçişin yapılmaması, yalnız geçmişin durgunluğunun, etkisizliğinin gücüyle bir tarih kokuşması, sermaye dünyasını kemiren çelişkilerin tarihsel çözümlerini bulmak yerine yırtılmalara yol açarak tekniklerin ve insan tarafından kazanılmış tahrip gücünün bugünkü gelişme döneminde «evrim»in alabora olması ve hayatın son bulması hiç de ihtimal dışı değildir.

Tarihsel inisyatifimizin ve kararımızın işe onların içinde el atacağı şartları bu kavramsal analizimiz için fazla titiz olabilr. Ama bu, bizi tercih yap-

mak ve bir riziko yüklenmekten bağışık tutmaz. Üstünlük, aşkınlık ,yücelik (transcendance) işte bu anlamda vardır; yani en basit biçiminde, önceden gerçekleşmiş «oluş»a, varlığa ve onu ifade eden kavrama oranla insan «eyleminin», «ediminin» ara ara kesikliği. Bu «üstünlük, aşkınlık», yani «oluşa» oranla beşerî «eylemin», «edimin» bu ara ara kesilmesi hiç bir zaman bir tanrının iradesi değil, eylemin münhasıran beşerî boyutudur. «Aşkınlık, yücelik, üstünlük» (transcendance) terimin yabancılaşmış ve dinsel anlamında «doğaüstü» karşılığıysa, bu terimin örttüğü gerçek, sağlam ve sadece beşerî deney; diyalektik ileri geçişin, insanın insan tarafından yaratımının deneyidir ve bu nisbî devamsızlığı da içeren odur. Yani, eylemin, kararın, tercihin, onları meydana getirmiş olan koşullara ve bu koşulların analitik kavramlarına indirgenemezliği.

Kısaca söylemek gerekirse, ne anlam, ne değer, ne de sorumluluk taşıyan karar, yalnız kavramın seviyesinde «okunamaz».

Bir Hristiyanın inancının ne olabileceğini anlamak için, dünyanın bir anlamı olması ile bu anlamın ifadesinin aynı şey olduğu noktada bulunmak gerekir. Varlığımızın kendini bu teorik ve pratik adamasına (angaje etmesine) geleneksel olarak inan, iman denmiştir. Bu söz, belirsizliklere ve anlam kaymalarına yol açabilir. Zira, bu özünden diyalektik olan iman, aynı zamanda hem bilgi (connaissance) hem de eylem, henüz şüpheli malûmat (le savoir) ve henüz rizikolu bir kabul, geçmişe bağımlılık ve yaratıcı gelecek olarak kopmadır ve sürekli olarak da yabancılaşma tehdidi altındadır.

Teyit ile söz konusu etmenin, inançla şüphenin kararsız bir denge içinde birbirine kavuştukları do-

ruk çizgisini bir an terketmek, iki yamaçtan birine düşmeye yeter: Yalnız ve sadece kopma, aşkınlık, yücelik ânını görmek ve Fideizm'in doğaüstü'nün ve irrasyonelin içine batıp kalmak; ya da yalnız teyit, içkinlik ânını görmek ve bir aynı dogmatizmin iki değişik çeşidi olan teolojik ya da bilimci (scientiste) biçiminde bir mutlak bilginin öldürücü huzurunun içine yerleşmek.

Örneğin birinci yol Katolik Entegrizm'e açılır. Temel karakteristiği de Hristiyanlığın bildirisinde öz, temel olanla bu bildirinin tarihsel gelişimin şu ya da bu ânında dile gelmiş olduğu kültürel ya da örgütlerle ilgili biçimleri karıştırmaktır. Yani, dinsel inancı dinle birbirine karıştırmak ve değişmez hakikat olduğuna inanılan, gerçekte de insanın sonsuz olarak yenilenmesinin kaynağı, edinilmiş bir biçimi geçmeye ve her zaman için açık bir geleceğin başlangıcını yapmaya sürekli çağrı olmaktan çıktığı anda bir mitoloji olanın içine yerleşmek. İşte o zaman da karşımızda Platon ya da Aristoteles açısından görülmüş bir Hristiyanlığın bütün değişik biçimlerini buluruz. Yani, paradoksal bir biçimde, Platon'un ya da Aristoteles'in dünya görüşünü ve bilgi anlayışını, Bultmann'ın Hristiyan «kérygme»i dediği şeyle, bildiriyi bu bildirinin vaızıyla birbirine özdeş kılan anlayışlar. Bu teokratik ve Eski Yunan karakterinin izlerini taşıyan Hristiyanlık, yalnız teorik bakımdan bilimin, sanatların ve tekniğin çağdaş gelişiminin bize aşıladığı bilgi teorisine uymamakla kalmayarak aynı zamanda da pratikte bir afyon rolü oynamaktadır. Bu dünyayı öbürüne, sevgiyi kavgaya karşı çıkararak, övgüsü ve öz kokusu olduğu bütün muhafazakârlık biçimlerine özür, mazeret olarak kanat gerer ve böylece de bi-

limsel gelişmeye engel olur.

İkinci yol da örneğin, temel karakteristiği, Marksizmde en başta gelen yanı Marksizmin tarihsel gelişmesinin şu ya da bu ânında ve şu ya da bu şartlar altında şu ya da bu ülkede dile gelmiş veya gerçekleşmiş olduğu örgüt ya da kültür biçimleriyle karıştırmak olan sözde Marksist bir dogmatizme götürür. Bu ,bilimi Bilimcilik'le (Scientisme) karıştırmaktır; yani bilimi, önceden olmuş olan bilime indirgemek ve olmuş, bitmiş, tamamlanmış bir kavramlar sisteminin içine yerleşmek. Bütün bozuklukların kaynağı işte budur.

xx. yüzyılın Marksizmi üstüne bu denemenin baş amacı da, Marksizmin kendinde, hatta ilkesinde, tarihin her ânında düşüncenin ve eylemin bilincine ermeyi sağlayan sonsuz gelişme ve kendi kendini yenileme olanakları taşıdığını göstererek bu bozukluklarla mücadele etmektir.

Bu ödevi yerine getirebilmek için, geçmişe oranla kopma ve ara kesikliği olarak bütün getirdikleriyle birlikte, diyalektik geçiş ânının altını çizmek - hattâ belki de üstüne iyice basarak kalın bir çizgiyle çizmek, çünkü zamanla yerleşerek kökleşmiş bir kötü alışkanlıkla ilişiği kesmek gerekiyordu - zorunluydu. Beşerî eylemin kendine özgü boyutlarından biri olan bu kopma ve ara kesikliği deneyi, Hristiyanlık tarafından, üstünlük, aşkınlık, yücelik ve dinsel inanç, iman olarak yabancılaşmış biçiminde yaşanmıştır. Hristiyanlığın tarihsel bakımdan girmiş olduğu bu yabancılaşmış kılık, bir Marksisti, o kılığın örtmüş olduğu en sağlam biçimde beşerî realiteyi ve Marksizmin kendine katmak zorunda olduğu reel muhtevayı aramaktan alıkoyamaz.

İşte bundan dolayıdır ki dinsel fenomenin üstünde böylesine ısrarla duruyoruz. Onun özünü, temelini anlamamak ya da mahiyetini basitleştirmek bize Marksizmi bile anlaşılmaz kılabilirdi.

Ve işte yine bundan dolayı estetik sorunların da üstünde durduk: Sanatlarda yaratımın mahiyeti ve karakteri üstünde düşünmek, Marksist araştırmanın ve yaşayan Marksizmin gelişiminin vazgeçilmez bir ânıdır; çünkü bize, ayrıcalıklı bir deneyden itibaren, genel olarak yaratıcı eylemin koşullarının bilincine ermeyi ve bilginin «seviyelerini» ayırt etmeyi; onu dile getiren varlığın ve kavramın içine yerleşmeyi değil eylemin ve edimin, varlığın ve oluşun basit uzantısı olmadığını anlamayı sağlar.

Şimdi burada Dogmacı, aklın ve aklîliğin bir yana bırakıldığını haykırarak protesto edecektir. Oysa söz konusu olan sadece, kendini olmuş bitmiş, meydana gelmiş akılla sınırlamamak ve her zaman kendi kendini meydana getirmekte olan, olmakta olan aklîliğin seviyesinde yer alarak nerede doğmakta olan ve henüz kavram olarak billûrlaşmamış bir şey varsa orada bulunmaktır.

Bu dogmatik eğilime karşı bir Budist ata sözü bize şöyle diyor: **«Parmak Ay'ı gösterdiği zaman budalalar parmağa bakar.»**

46

Yıllar boyunca Marksist hareketin en katı sözcülerinden biri olarak tanınan yazar, bu kitabıyla Marksizmin yeni bir görünümünü ortaya koyarken karşımıza aynı zamanda da yeni bir Roger Garaudy olarak çıkıyor.

Marksist dünyanın Çekoslovakya'dan Çin'e, Arnavutluk'tan Küba'ya kadar uzanan bir «mozaik» durumuna gelmiş olması karşısında Marksist dünya görüşüne nasıl ve nereden «bakılması» gerektiği pek çok kimsenin aklını kurcalayan bir sorun olmuştur. İşte bu kitap, bu soruna cevap vermek iddiasındadır ve verdiği cevap belki herkesin tartışmasız kabul edeceği bir karşılık olmayacaksa bile yine de herkesin cevabını ancak bu kitabı da okuduktan sonra verebileceğinde şüphe yoktur.

Kitabın en dikkate değer yanlarından biri de «strüktüralizm» teorisinin ve «mitos» kavramının Marksist düşünce içinde değerlendirilerek benimsenmesiyle ilgili olan bölümlerdir. Kaynağını Marksist düşüncenin klâsiklerinden alan bu açıklamaların düşünce hayatımıza önemli bir katkıda bulunacağını söylemek yanlış olmaz.

Kapak baskısı: FONO MATBAASI Fiatı: 12.50 Liradır