SELÂHATTİN HİLÂV

DİYALEKTİK DÜŞÜNCENİN TARİHİ

Yeniden gözden geçirilmiş ve eklerle
genişletilmiş üçüncü basım

SOSYAL YAYINLAR

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU DÜŞÜNCESİ VE DİYALEKTİK 15
EKLER
Eski Hint Öğretilerine Kısa Bir Bakış 18
Diyalektik Düşünceye Oranla Buddha'cılığın Değerlendirilmesi 23

İKİNCİ BÖLÜM

ANTİKÇAĞ'DA DİYALEKTİK 32
Herakleitos 32
Zenon 36
Sofistler 38
Sokrates 39
Platon 41
Aristoteles 45
Kıbrıslı Zenon, Epikuros, Kuşkucular ve Proklos 50
EKLER
Zenon Üzerine 54
Diyalektiğin Platon'daki Farklı Anlamları 56
Aristoteles'in Diyalektiği Üzerine 58

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORTAÇAĞ'DA DİYALEKTİK 61
Pierre Abelard 61
Büyük Albert 64
Eckhart 64
Nicolaus Cusanus 66
Böhme 67

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK ALMAN FELSEFESİNDE DİYALEKTİK 69
Kant 70
Gœthe 74
Fichte 76
Schelling 84
EK
Kant'ta Diyalektik Bir Kavram: İnsan–Doğa Mücadelesi 89

BEŞİNCİ BÖLÜM

HEGEL 91
EKLER
Hegel, Diyalektiği Açıklıyor 110
Diyalektiğin Temel Özellikleri 110
Çelişki, Her Hareketin ve Her Yaşamın (Canlılığın) Kaynağıdır 112
Oluş 114
Nicel Evrimin ve Nitel Devrimin Diyalektiği 115
Hıristiyanlık ve Hegel 117
"Tinin Fenomenolojisi" Üzerine Açıklamalar 119
"Fenomenoloji"nin Hegel'in "Bilim Sistemi"ndeki Yeri 123
"Tinin Fenomenolojisi"nin Yapısı 126
İstek/Başkası Tarafından Kabullenilme Yönelimi/Efendi ve Köle Diyalektiği 129
Anababa ve Çocuk Arasındaki Diyalektik 147

ALTINCI BÖLÜM

DİYALEKTİĞİN İDEALİST TEMELLERİ 149
EKLER
Benedetto Croce 163
XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında ve XX. Yüzyılın Başlarında Diyalektik 164

Dinci, Akıldışıcı ve Mistik Varoluşsal Diyalektiğe Bir Örnek:
N. Berdiayev 166

YEDİNCİ BÖLÜM

MADDECİ DİYALEKTİK 169
Maddeci Diyalektiğin Kaynakları 171
Diyalektiğin Doğadaki Gerçekleşmesi 186
Diyalektiğin Tarihteki Gerçekleşmesi 191
Diyalektik Yöntem, Bilimler ve Formel Mantık 197
EKLER
Formel Mantığın Önemi 202
Jean-Paul Sartre ve Tarihin Diyalektiği 202

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ BİLİMDE DİYALEKTİK 214
Psikoloji 214
Fizik 216
Matematik 220
Mantık 222
Bilimin Diyalektiği 224
Tamamlayıcılık (Complémantarité) Kavramı 227
Bilginin Organik Karakteri 230
Bilginin Tarihsel Karakteri 231
Açık Felsefe 234

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU DÜŞÜNCESİ VE DİYALEKTİK

Doğuda, diyalektik-olmayan bir düşünüş biçiminin genellikle ağır bastığı söylenebilir. Yani Doğu halklarının yaygın düşüncesi, dünyayı değişmezlik açısından görmeye eğilimlidir. Çin ya da Hint düşüncesini, en yüksek düzeye ulaştığı çağlarda inceleyecek olursak, bu düşüncenin bir değişmezlik ve durukluk "felsefesi" olduğunu, yani gerçek varlığı değişmeyen bir şey gibi ele aldığını görürüz. Eski Doğu düşüncesinin temel belirlenimi, duruk (statik) ve değişmez bir mutlak varlık kavramı üzerinde temellenmesindedir. Hintliler ve Çinliler, eşyanın tözünü (cevherini), kendi kendisiyle her zaman özdeşlik içinde bulunan, değişikliğe uğramayan bir ilke olarak düşünüyorlardı. Nitekim Hintlilerin mutlak varlık olarak gördükleri *Brahmana-Atmana*, kişilik-dışı ve nasılsa hep öyle kalan bir varlık ilkesidir. (Çinlilerin *Tao*'su da aynı belirlenimi taşır.) Bundan ötürü Hintliler, duyusal ve somut dünyayı, yani değişikliklere konu olan dünyayı, bir hayal ve "zevahir" dünyası, geçici bir gerçeklik olarak görüyorlardı. Hatta bu dünyanın, duyularımızın bizi aldatmasından doğduğunu ileri sürüyorlardı. Çinliler de, değişmez ve öncesiz-sonrasız varlığın kavranmasına, dünyanın geçici görünüşlerinden daha fazla önem veriyorlardı.

Hint düşüncesi üzerine çalışmış olanların, bu düşüncede, "oluş ve değişme" kavramının önemli bir yer tuttuğunu söyleyerek yukarıdaki açıklamalara karşı çıkmaları olanaklıdır. Gerçekten de Buddha'cılar, "oluş" kavramını, öğretilerinin temeli yapmışlardır. Ama onların evrensel bir gerçek olarak gördükleri bu oluş, dünyanın geçici ve dolayısıyla aldatıcı yanı olarak ele alınmış ve böylece işlenmiştir. Evrensel oluş ve değişmenin arkasında, "hiçlik", yani "var-olmayan" bulunmaktadır. Bundan dolayı Hint düşüncesi, oluşu soyut bir biçimde kabullenmekle birlikte, duyusal dünyaya ilişkin gerçek bir mantık bilimi ve sağlam bir düşünce yöntemi ortaya koyamamıştır.

Çin öğretilerinde de, metafizik görüşlerin ve değişmezlik kavramının yanı sıra, bir başka ilkeden söz edildiğini görüyoruz. Bu, karşıtlıklar ilkesidir. Yani Çin düşüncesinde karşıtlardan söz ediliyor ve böylece diyalektik bir görüş ileri sürülüyor gibidir. Ne var ki yakından irdelenince, Çinlilerin "karşıtlık" kavramı ile gerçek diyalektik düşünce arasında bir ilinti olmadığı anlaşılır. Çinliler, evrenin temelinde birtakım "ikilikler", yani karşıtlıklar bulunduğunu kavramışlardı. Örneğin gökyüzünü, doğurtan bir erkek ilke olarak; toprağı da, doğurgan bir dişi ilke olarak görüyorlardı. Ama Çinlilerin bu ikici (dualiste) düşüncesi, aslında duruk bir düşüncedir. Çünkü bu düşünceye göre, karşıtlıklar birleşmekte ve böylece uyumun ortaya çıkması sağlanmaktadır. Bu öğeler arasında anlaşmazlık ve çatışma yoktur. Çin düşüncesi, temeli bakımından değişmezlik kavramına dayanan bir düşünce olduğu için, varlığın diyalektik bir biçimde kavranılması konusunda atmış olduğu bu adımı derinleştirememiş ve varlığın diyalektik yanını kavrayamamıştır.

Aynı yönde daha ileriye gitmiş olmakla birlikte, Eski İran düşüncesi de gerçek anlamda diyalektik anlayışa varamamıştır. Bu düşünce, karşıtlıklar arasında bir çatışmanın ve savaşın sürüp gittiğini ileri sürüyordu ve evrendeki bütün var olanları iki öbeğe, iki kategoriye ayırıyordu. Bu kategorilerden birinde, ışık (aydınlık) ilkesi tarafından yönetilen iyilik kuvvetleri; ötekinde, karanlık ilkesi tarafından yönetilen kötülük kuvvetleri yer alıyordu. Bu iki çeşit varlık arasında sonu gelmez bir savaş vardı. Karşıtlık ve çatışma kavramlarına rağmen, değişmezlik düşüncesinin burada yine ağır bastığını görüyoruz. Ve bu değişmezlik, ahlaksal bir yan da taşımaktadır. Eski İranlılar, dünyanın sonu geldiği zaman iyilik ilkesinin, yani Hürmüz'ün, kötülük ilkesini yani Ehrimen'i yenilgiye uğratacağına inanıyorlardı. Böylece eski İran düşüncesi, ikilikleri adamakıllı basitleştirerek tek bir ikiliğe, yani ahlaksal ve tanrıbilimsel bir ikiliğe indirgediği gibi, çatışmanın diyalektik özelliğini de görememişti. Çünkü bu iki karşıt ilke arasındaki çatışma, sonunda her ikisini de içine alan ve her ikisinden de farklı olan yeni ve daha üst düzeyden bir ilke olarak ortaya çıkmıyor; bu iki ilkeden biri, ötekini yalnızca yenilgiye uğratıyordu. Ahlaksal gerekçeler, eski İranlıların, karşıtlıklar arasındaki sentezi görmelerini engellemişti. Böylece, ahlaksal idealizm düşüncesinden ötürü, eski İranlılar, karşıtlıklar arasındaki somut çatışmayı ve bu çatışmanın zaman içinde verdiği

somut sentezi görememişler, çatışmayı gerektiği gibi değerlendiremeyerek soyut ve zamandışı bir anlayış içinde kalmışlardı.

Hintlilerin, Çinlilerin ve İranlıların, diyalektik düşünceye hangi nedenlerden ötürü varamadıklarını, toplumbilimsel açıdan açıklamak zor değildir. Gerçekten de, toplumsal bakımdan ayrıcalıklı olanlar ile ayrıcalıklı olmayanlar arasındaki uçurumun çok derin olduğu bir yapı içinde yaşayan insanların, varlık konusunda diyalektik bir görüşe ulaşmaları olanaksızdır. Doğu halklarının düşüncesi, ayrıcalıklı toplumsal sınıfların ileri sürdüğü bir düşüncedir ve genellikle hâlâ bu özelliği taşır. Özellikle eski çağlarda, yönetici sınıflar, alt sınıflar üzerinde mutlak bir egemenliğe sahiptiler ve bu egemenliği ne pahasına olursa olsun ellerinde tutmak istiyorlardı. Doğu halklarının düşünce sistemlerinde görülen diyalektik-olmama özelliğini, yani değişmezlik fikrini böylece açıklayabiliriz. Yani, toplumsal düzenin değişebilirliği düşüncesinin yönetici sınıflar için taşıdığı tehlikenin, değişmezlik düşüncesinin benimsenmesine ve benimsettirilmesine yol açtığını; gizli bir manevi (tinsel) gücün dünyayı yönettiğinin ileri sürülmesinin ise, egemen sınıfların iktidarını destekleyen bir güvence olduğunu ve bundan ötürü Doğu düşüncesinin idealist bir özellik taşıdığını söyleyebiliriz.

Bu idealizmin, dinsel düşünce ile sıkı bir bağlantı içinde bulunduğunu da belirtmeliyiz. Doğu halklarının yaşamında ve dünya görüşünde, dinsel etken, üstyapıda çok önemli bir rol oynamıştır ve hâlâ oynamaktadır. Hatta bu halkların düşüncesinin, genel olarak tamamen dinsel bir anlayış ve ideoloji olduğunu söyleyebiliriz. Bu arada, dinsel düşünce içinde, diyalektiğin gerçek anlamını ve önemini edinemediğini, genel düşünce dünyasına yabancı bir öğe gibi kaldığını da belirtmeliyiz. Böyle bir durumda, bazı diyalektik ilkeler ortaya konmuş olsa bile, bu ilkeler o çağın tolumsal ve kültürel dünyasının dışında kalacaktır. Felsefenin ve genel kültürün eleştirel bir nitelik kazanarak din karşısında belli bir ölçüde bağımsızlığını edindiği Eski Yunan'da, diyalektik ilkelerin hemen hepsinin kavranmış ve dile getirilmiş olmasına rağmen, toplumsal yapının elverişli olmamasından ötürü, diyalektiğin yine de yabancı bir düşünce biçimi olarak kalması da bundan ötürüdür. Aynı şeyi, İslam düşüncesi ile diyalektik arasındaki ilişki için de söyleyebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN EKLERİ

*
* *

Eski Hint Öğretilerine Kısa Bir Bakış:

Sovyet felsefe tarihçisi A. Makovelsky (1884-1969), eski Hint düşüncesi konusunda şöyle diyor:

En eski Hint metinleri, M.Ö. II. binyılda ve I. binyılın başlarında ortaya kondu. *Veda*'ların en eskisi *Rig-Veda*'dır. Bu metinler, başlangıçta, yüzyıllar boyunca sözlü gelenekle kuşaktan kuşağa aktarıldı.

Bu dönemde, egemen din Brahma'cılıktı. Buddha'cılık ise, M.Ö. VI. yüzyılın sonunda ortaya çıktı. M.Ö. IV. ve III. yüzyıllarda Buddha'cılık, Brahma'cılık karşısında ağır bastı; egemen din haline geldi ve bu durumunu bin yıl kadar korudu. M.S. IV. ve VI. yüzyıllarda Brahma'cılık yeniden canlandı ve Hinduizm dini kılığına büründü. XI. yüzyılda ise Buddha'cılık Hindistan'da siliniyor ve yayıldığı öteki güneydoğu ve doğu Asya ülkelerinde etkisini sürdürüyordu.

Brahma'cılığa ve Buddha'cılığa paralel olarak Hindistan'da, M.Ö. VI. yüzyıldan başlayarak bir maddeci dünya görüşünün geliştiği söylenebilir. *Rig-Veda*'da, çekirdek halinde felsefi düşünceler vardır. *Veda*'ları açıklamak için *Upanişad*'lar yayımlanmıştır. Bunlar Brahma'cılığın ilkelerini açıklayan ve savunan düzyazılardır. Bu dinin temel kavramları *maya* kuramında, *brahmana* kuramında ve *atmana* kuramında dile gelir. Maya kuramına göre, gördüklerimizin çokluğu ve değişip durması, gerçek varolanı gizleyen bir örtüden başka şey değildir. Brahmana kuramında göre de, brahmana'nın tek, bölünmez ve ruhsal (manevi) bir tözü vardır yalnızca ve bu, dünyanın ruhuyla özdeştir; brahmana "var olanın tümüdür", "bir–tek–olanın tümüdür" ve "çokluk diye bir şey bilmez." Atmana kuramı ise, yüce bilgilerle donanmaya yönelen insan ruhunun, dünya ruhu ile özdeş olduğunu kavradığını, bunun bilincine vardığını ileri sürer. Brahma'cılık, duyusal dünyayı, değersiz ve acılarla dolu bir şey olarak görür; dünyadan yüz çevirmekten, el etek çekmekten başka kurtuluş yolu olmadığını ileri sürer.

Geniş anlamda felsefenin, bağımsız bir alan olarak M.Ö. VI. yüzyılda ortaya çıktığı söylenebilir. Bu dönemde, salt dinsel açıklamalar, yeni ortaya çıkmaya başlayan bilimsel bilginin gereklerine artık cevap veremiyordu. Böylece, kendi bilincine ulaşmış, derinleşmiş ve işlenmiş olmasa da, bir maddeci ve diyalektik dünya görüşü doğdu. Maddeci ve idealist görüşler arasında çatışmalar baş gösterdi; felsefe sistemleri gittikçe çoğaldı. Hint bilgini Mâdhva, *Bütün Sistemlerin Gözden Geçirilmesi* adlı yapıtında (İ.S. 1300 civarında yayımlanmıştır), eski Hint felsefesinde on altı çığır olduğunu belirtir ve bu çığırların en başında da *Çarvaka* okulunun geldiğini söyler.

Buddha'cılığı düşünce düzeyindeki gerçek yerine oturtmak için eski Hint'teki başlıca din ve felsefe akımlarına kısaca değinmek gerekir:

Brihaspati ve izleyicisi Çarvaka tarafından kurulmuş olan maddeci Çarvaka felsefesi, varolanların temelinin, yani anamaddesinin dört öğe olduğunu ileri sürer: toprak, su, hava ve ateş. Bu çığırın bilgi kuramı duyumculuğa; ahlak felsefesi de hazcılığa yaklaşıyordu. Çarvaka, tanrıtanımazlığı savunuyor, *Veda*'ları şarlatanların düzenlediğini; sunuları ve kurbanları, bunlardan çıkar sağlayan sahtekâr rahiplerin uydurup kural haline getirdiğini söylüyordu.

Lokayata okulu da ötedünyayı kabul etmiyor; yalnızca bu dünyanın işleriyle uğraşmak gerektiğini savunuyor ve böylece Çarvaka'ya yaklaşıyordu.

Vaiçeshika ve *nyâya* okullarının felsefesi akılcı ve temel bakımından maddeciydi. Varolanların kaynağının, anamaddesinin atomlar olduğu düşüncesi, bu iki okulun da ortak bir görüşüdür. Vaiçeshika'ya göre, varolanların tümünü oluşturan öncesiz-sonrasız ve değişmez öğeler, maddenin bölünemez parçacıklarıydı, yani atomlardı (paramanu); maddenin bu en küçük parçacıklarının hepsi yuvarlaktı (paramandala) ve nitel farklılık gösteren dört ayrı atom türü vardı: toprak, su, ateş ve hava atomları.

Vaiçeshika, dünyanın açıklanmasında tanrısallığa yer vermiyor, bunu bir ilke olarak kullanmıyordu. Ama temelde maddeci olan bu görüşün, idealizme kaçan önemli bir yanı da vardı. Atomların birbirine bağlanmasını ve harekete getirilmesini, hareket ettirici ruhlarla açıklıyordu bu görüş. Hareket veren ruhların etkisindeki bölünmez ve öncesiz-sonrasız atomlar, karmaşık cisimlerin hepsini meydana getiriyordu ve bu

cisimler geçici olduğu halde atomlar kalıcıydı. Evren, bu atomlardan oluşarak bir ara ortaya çıkıyor, sonra atomlara ayrışarak ortadan kalkıyor ve bu değişim zaman zaman tekrarlanıyordu.

Nyâya okulu da atomcu kuramı benimsiyor, ama doğa felsefesinden çok, bilgi kuramına önem veriyordu. Bu okulun benimsediği bilgi teorisine göre, bütün bilgilerimizin temeli, dış dünyanın duyularımız üzerinde gösterdiği etkinin sonucu olan duyumlardı. Nyâya, M.Ö. birinci binyılda ortaya çıkmıştı.

Kapila'nın kurduğu *samkya* okulu ise, *ikici* (dualiste) bir görüşü benimser. Evrendeki bütün süreçlerin temelinde şekilsiz, belirsiz, bağdaşık, sonsuz ve her şeyi dolduran bir ilk madde bulunduğunu kabul eder. Zaman ve mekân, bu ilk maddenin yüklemleridir; edindikleri ortaya çıkış biçimleri ve nitelikleridir. Hiçbir şey tarafından yaratılmamış olan bu ilk madde her şeyi kapsar. Bu ilk madde, başlangıçta hareketsizdir ve tam anlamıyla birlik halindedir. Çünkü, bu maddeyi oluşturan üç ilke, yani kütle, enerji ve ruhsal (manevi) ilke, birbirine bağlanmış durumdadır ve denge içindedir. Denge bozulunca, bu ilkeler bir başlarına var olmaya koyulurlar. Böylece, evrim süreci de başlamış olur. Yani, farklılaşmamış tek bir maddeden, nitel olarak farklı sonsuz sayıda varolan ortaya çıkar. Nitekim organik olmayan maddenin beş çeşidi (toprak, su, ateş, hava ve eter); bitkilerin ve hayvanların çeşitli türleri böylece ortaya çıkmıştır.

Atomlar da, maddenin ilk ve temel öğeleri değildirler; farklılaşma sürecine girmiş ilk maddenin evrimi sonunda ortaya çıkmışlardır. Madde ve enerjinin toplamı değişmezdir; bundan ötürü, maddedeki evrim, yalnızca bir yayılım ve dağılımdır; yeni hiçbir şey ortaya çıkamaz, yaratılamaz. Yalnızca, maddenin başkalaşıma uğraması, farklılaşması, daha belirli ve örgütlenmiş bir duruma geçmesi söz konusudur. Böylece, evrim boyunca, ilk madde, yani ilk ve tümel madde, tekil şeylerin çokluğu haline gelir. İlk madde, "açılıp kendini belirleyerek ortaya koymamış" maddedir; ondan çıkan tekil şeylerin dünyası ise, "açılıp çokluk olarak kendini ortaya koyan, belirlenen maddedir."

Evren, zaman zaman bu ilk maddeden çıkar (türer) ve yeniden ona döner; onun içine girer. Evren de üç "houna"nın çatışmasının sonucudur: 1. Yukarıya doğru hareket: hafif, saydam, mutlu; 2. Aşağıya doğru hareket: yer değiştiren, mutsuz; 3. Hareketsizlik: durgun, karanlık. Bu üç

houna'nın çatışmasında, doğa, başlangıçta, daha ince tözlerden daha kaba tözlere geçer ve sonra bu süreç tersine döner.

Samkya, sürekli ve öncesiz-sonrasız hareketin, maddeye içkin olduğunu ileri sürer. Ruhsal (manevi-tinsel) ilke ise, tam anlamıyla edilgin, durgun bir şey; salt bilgi öznesi olarak düşünülmüştür. Bu ilke, kişisel ruhların çokluğunu belirtir. Bu ruhlar, çevrelerinde olup biten maddesel hareketi seyretmektedirler ve bu hareket onların kavrayışında yansımaktadır.

Madde ve ruh arasında bir ikiliğin bulunduğunu ileri sürmesine rağmen *samkya* okulu, tam anlamıyla tanrıtanımazdır; evreni yöneten yaratıcı bir Tanrıyı kabul etmediği gibi, varolanların tümünün yüce bir birliği olan üstün bir ilkeyi de kabul etmez.

Yoga görüşü (M.Ö. I. binyılda Patanjali tarafından ileri sürüldüğü kabul edilmektedir), doğa felsefesini ve bilgi kuramını *samkya*'dan alır. Ama samkya ile bağdaşmayan bir Tanrı ve mistisizm kuramını da bu öğretiye ekler. "Yoga"; "gerilim", "yoğunlaşım" demektir. Yoga öğretisinin en yüce amacı, dış dünyadan tamamen sıyrılmayı ve bilinci tüm olarak kendi üzerinde yoğunlaştırmayı (kendine döndürmeyi) sağlayan bir ruhsal gerilim haline ulaşmaktır. Bu amaca ulaşmak için belli birtakım alıştırmalar (egzersizler) yapmak gerekir ve bunlar öğretide belirtilmiştir. İdealist ve mistik yanı ağır basan bu öğreti, dünyadan el etek çekmek gerektiğini ve ruhun kurtuluşu için de akılsal bilginin değil, mistik sezginin zorunlu olduğunu ileri sürer.

Mimamsa ve *vedanta* öğretileri, idealist ve tutucudur. Brahmanlar kastının ideolojisini dile getiren bu görüşler, mistik yaşamı ve dini savunmuş; bilimsel anlayışa ve maddeciliğe karşı çıkmıştır. *Mimamsa*'nın amacı, *Veda*'ları açıklamak, kuramsal bir temel ve mantıksal bir yorum getirerek, bu metinlerde söylenenleri sistemleştirmekti.

Vedanta sözcüğü, "Veda'ların tamamlanması" anlamına gelir ve öğretinin temellerini Badarayana'nın ortaya koyduğu söylenir; en ünlü temsilcisi ise VIII. yüzyılda yaşamış olan Çankara'dır. *Vedanta*, bir tümtanrıcılıktır. Çankara'ya göre, duyusal dünya bir aldanıştır; duyu, algı ve gözlemden kaynaklanan bilgi, bilgi-olmayandır. Çankara, bu tür bilginin karşısına, gerçek bilgi olarak kendi metafiziğini koyar. İnsanoğlunun iç dünyası da, dış dünya gibi bir hayal ve aldanıştır. Çeşitli ve farklı nesne-

lerden oluşan dış dünya, sayısız insan ruhunun ve genellikle çokluğun ve değişmenin dünyasıdır; rüya, yanılma ve kuruntudur. Tek ve öncesiz-sonrasız olan Brahmana'dan başka varlık yoktur ve gerçek varlık manevi (tinsel) bir ilkedir; varlığı, düşüncenin kendisidir. Tek olan Brahmana bölünemez; ona hiçbir yüklem de veremeyiz; o, katışıksız bir "hayır"dır ve ona ilişkin hiçbir şey söyleyemeyiz: o söz konusu olunca, ancak susabiliriz. Bu gerçek varlığın bilgisine ancak "vahy"le ulaşabiliriz; anlayış gücümüz Brahmana'yı kavrayamaz. Mistiklerden birçoğu gibi Çankara da, birbirini eleştiren ve çürütmeye çalışan felsefe sistemleri arasındaki çelişkileri ortaya koyar ve yalnızca *Veda*'ların her zaman ve her durumda doğru ve geçerli olduğunu ileri sürer.

Kökleri çok derinlere giden ve yukarda kısaca değinilen başlıca öğretiler arasındaki çekişmeler, *vedanta*'nın ve Çankara'nın idealist ve tutucu görüşlerinin ağır basmasıyla sonuçlandı ve eski Hint düşüncesinin maddeci ve ilkel bir biçimde de olsa diyalektik özellik taşıyan görüşleri, arka plana atılmış oldu. Şimdi bu gelişim içinde *Buddha*'cılığın yerini ve özelliklerini belirtmeye çalışalım.

*
* *

M.Ö. VI. yüzyılda ortaya çıkan Buddha'cılığın, "Buddha", yani "aydınlanmış kişi" diye adlandırılan ve mitolojik bir kimse olan Gautama tarafından kurulduğu söylenir. Öğretinin amacı, insanı, duyusal dünyanın acılarından ve verdiği boş tatlardan kurtarmaktır. Bu amaca, insanın düşünce ve ahlak bakımından gelişmesiyle değil, *Nirvana* ile, yani varlık-olmayanın içine girmekle; bireysel olanın evrensel olanla kaynaşmasıyla; onun içinde erimesiyle ulaşılır.

Buddha'cılık tözün varlığını reddeden özgün bir görüş getirmiştir. Buna göre varlık, madde ve ruh denen şeyler yoktur. Her yerde varlık-olmayan egemendir; şu ya da bu vardır diyemeyiz; her şey akıp geçer, her şey oluş ve değişme içindedir. Ruh, birbirinden farklı birtakım ruhsal süreçlerin akışıdır; madde, farklı güçlerin bir parlayıp bir sönmesinin oluşturduğu diziden başka şey değildir. Ruh ve madde bir töze bağlı değildir. Atomlar, sürekli olarak ortaya çıkan parıltılar, yanıp sönmelerdir. Bunları

birbirine bağlayan şey, ortaya çıkışlarını olanaklı kılan şaşmaz nedenselliktir. Her şey geçicidir. Kalan ve değişmeyen, yalnızca olayların (fenomenlerin) sürekli değişme yasasıdır, "dharma"dır.

Gerçek olan yalnızca, bir ortaya çıkıp bir kaybolan renkler, kokular, tatlar, vb.'dir. Ancak düşünce, bu tikel olayları birbirlerine bağlayıp birleştirerek tutarlı bir bütün ortaya koyar. Bilginin gerçek nesnesi ancak, "işte", "şimdi" gibi sözcüklerle belirtilebilir; çünkü bu nesne, aslında, bir daha tekrarlanmayan, biricik bir andır. Nesne dediğimiz şey, gerçekte, anlık ortaya çıkışların ve kayboluşların birbirinin yerine geçmesinin kesintili sürecinden başka şey değildir. Şu ya da bu ölçüde sürekli bir şey olarak nesne, düşüncemizin yarattığı bir şeydir; onun ürünüdür. Görünen herşeyin anlık olduğuna ve mutlak kesintililiğe ilişkin Buddha'cı kuram; nesnelerin, şeylerin, tözlerin varlığını reddeden bir kuramdır.

Buddha'cı öğreti, bilginin ilk kaynağı olarak duyumu kabul eder; ama duyum, dış dünyanın nesnelerinin üzerimizdeki etkisi olarak değil, bilincin kendisinden çıkan, türeyen bir şey olarak düşünülür.

Jainizm'in de Buddha'cılıkla aynı dönemde ortaya çıktığı sanılıyor. Bu iki öğretinin ortak yanı, Brahma'cılığı eleştirmeleri, ona karşı çıkmalarıdır. Jainizm'e göre madde, atomlardan meydana gelir; atomlar, tamamen dolu ve katı değillerdir; geçirgenlikleri vardır. Bu, maddenin evrensel olarak geçirgenlik taşıdığını ileri süren bir kuramdır. Vaiçeshika'nın tersine jainizm, maddenin ilk atomlarının bağdaşık olduğunu, yani tek türden olduğunu ileri sürer; tek bir dünya ruhu olduğunu kabul etmez ve bedene ayrılmayacak biçimde bağlı tek tek birçok ruhun bulunduğunu söyler. (*Histoire de la Logique,* s. 14-26, Ed. du Progrès, Moscou, 1978)

*
* *

Diyalektik Düşünceye Oranla Buddha'cılığın Değerlendirilmesi:

Hint düşünürü Rahul Sankrityayan, Buddha'cı görüşleri maddeci diyalektik ile karşılaştırarak şunları söylüyor:

Buddha'cılıkta, evreni yaratan bir Tanrının ve vahiyle inmiş bir kita-

bın yeri yoktur. İyi ve kötü de, bundan ötürü, Tanrının buyurduğu ya da yasakladığı şeyler üzerinde temellenmez. Buddha'cılığa göre, iyinin ölçütü, "çok sayıda kişinin mutluluğudur, iyiliğidir"; kötü de, bu ilkeye aykırı düşendir.

Buddha'cılık, en yüksek ve son biçiminde, Hegel'in idealizmine benzerlikler gösterir. Özellikle Buddha'cılığın *yogaraşa* çığırı, dinamik ve maddesel-olmayan bir temel ilke kabul eder ve bu, Hegel'in Tin'ine (Geist'ına) benzer.

Buddha'cılığın temel görüşü şudur: hiçbir şey, öncesiz-sonrasız değildir. "Öncesiz-sonrasız-olmayan" kavramı, bu öğretinin belkemiğidir; daha sonraları, bu terim yerine "geçici" terimi kullanıldı ve "gerçek olan, geçicidir ya da dinamiktir; geçici olmayan ise gerçek değildir," dendi. Demek ki Buddha'cı görüş, her zaman varolacak olanı, duruk-olanı reddediyor. Tanrının ve ruhun kabul edilmeyişi de, bu ilkeye sıkı sıkıya bağlıdır.

Her şeyin akış ve değişme halinde olduğunu ileri süren Buddha'cılık, *Upanişad*'ların ruhun ölümsüzlüğü ve değişmezliği görüşünü eleştiriyordu. Gerçeğin değiştiği, ama içinde yine de değişmeyen öncesiz-sonrasız bir yan bulunduğu görüşünü çürütmek için Buddha'cılık şu kanıtı ileri sürüyordu:

Bir muz ağacının gövdesinin içine baksak, her katmanın içinde bir başka katman olduğunu görürüz; bir katmanı soyunca, bir başka katmanla karşılaşırız, ama gövdenin içinde başka bir şey, bir töz; atmana ya da brahmana bulamayız.

Varlığın içinin *boş olması* düşüncesi (buna "boşlukçuluk" diyebiliriz), bu tür akılyürütmelerden kaynaklanıyordu. Dinamizm kavramını açıklamak için de bulutlar ve mum alevi örnekleri veriliyordu: Tıpkı bulutların her an değişikliğe uğradığı gibi, evren de değişip durmaktadır. En sağlam elmas ve demir bile olduğu gibi kalmaz, değişikliğe uğrar. Öyleyse, gördüklerimizde bulunan *daha önceye* benzerlik ve bir şeyden daha sonra, ona benzer bir şeyin ortaya çıkması nasıl açıklanabilir? Buddha'cılar, bu soruya şöyle cevap verirler: "Benzerlik örgütlenimdedir. Etki, her zaman nedenin benzeridir; değişmezlik ve teklik aldanışı da buradan doğar. Örneğin, mumun alevi, her an değişmektedir, ama eski alevden doğan yeni alev, ona benzemektedir; bundan ötürü biz, bunun hep aynı alev olduğu sonucuna varırız.

İç ve dış, kalıcı ve öncesiz-sonrasız bir şey olmadığını ileri sürünce, değişik bir nedensellik kuramı da ileri sürmek gerekiyordu. Atomların, temel ve değişmez ilk varlıklar olduğunu ileri süren bir kuram, bunların çeşitli biçimlerde birleşerek değişik nesneleri ortaya çıkardıklarını da ileri sürebilirdi. Nesnelerin ortaya çıkışı ve dağılıp gitmesi de bu açıdan açıklanabilirdi. Ama Buddha'cılık, varolanların ortaya çıkışını açıklayabilecek bu tür ilk varlıklar (atomlar) diye bir şey tanımıyordu. Buddha'cılığa göre, öncesiz-sonrasız, özden yoksundu; evrende şeyler (nesneler) de yoktu; yalnızca olaylar (dharma) vardı. Evrendeki varolanlar, bir ilk madde olan altının, bilezikler ve gerdanlıkları gibi birçok varolan biçimine girmesi gibi düşünülemezdi. Buddha, nedenselliği açıklamak için bambaşka bir kavram ileri sürdü: Bu kavram, "bağımlı ortaya-çıkış" ("pratitya samutpada") kuramıdır.

Bu kuram, "bu varsa, bu ortaya çıkar ve o zaman bu oluşur" biçiminde açıklanabilir. Şu ya da bu tamamlandığı zaman, şu ya da bu ortaya çıkmış (doğmuş) demektir. Neden ortada bulunduğu sürece, etki (sonuç) yoktur; etki ortaya çıktığı ve varoluştuğu zaman da, neden tamıtamına ortadan kalkmıştır. Başka bir deyişle, nedenin içinde bulunup da etkiye aktarılan bir töz yoktur. Neden ve etki arasındaki biricik ilişki ya da bağıntı, birinin ötekinden sonra ya da önce gelmesidir.

Böylece Buddha'cılık, evreni hem süregiden hem değişen bir gerçeklik; şeylerin oluşturduğu bir topluluk değil de, olayların bir topluluğu olarak gördüğü için, bağımlı ortaya-çıkış kuramını temel olarak alıyor ve tözü inkâr ediyordu. Bu görüş açışı, bir nedenin bir sonuç ya da birçok sonuç vermesi gerektiğini ileri süren anlayışa karşı gelen bir görüştü. *Upanişad*'larda, aynı ruhtan (atmana) birçok şey ortaya çıktığı ileri sürülmüştü. Maddesel dünyada da, bir öğenin neden, ondan çıkan bir başka nedenin de sonuç (etki) olduğu savunuluyordu. Buddha'cı düşünce, hiçbir olayın (ya da bu öğretinin kullandığı terimle, "dharma"nın) bir başka şeyden doğmadığını ileri sürdü. Hiçbir sonuç, bir nedenden doğmuyordu; birçok neden bir sonucun ortaya çıkmasına yol açıyordu. Buddha'cılığın nedensellik üzerine bu görüşü, "nedenlerin çokluğu" ("hetusamagridava") diye adlandırılmıştır.

Buddha'cılığın büyük filozofu Dharmakirti şöyle der: "Bir (şey), birden doğmamıştır, ama her şey birçok nedenden doğmuştur." Demek ki,

Buddha'cılığa göre, bir tek sonucun (etkinin) doğması için, birçok nedenin bir arada olması gereklidir. Burada, diyalektiğin ünlü "karşıtlıkların birliği (ayrılmazlığı)" ilkesinin açıkça ileri sürüldüğü söylenemez; ama, bir sonucun, birçok nedenden ileri geldiği ve bunlardan biri olmadığı zaman bu sonucun ortaya çıkmayacağının ileri sürüldüğü söylenebilir. Buddha'cılığa göre neden, sonuçtan tamıtamına farklıdır; yani, sonucun ortaya çıkışı, *bir nitel değişmedir.* Bu nitel değişmenin ortaya çıkması için de, bütün nedenlerin belli bir nicelikte bir araya gelmesi (toplanması) gereklidir. Burada, Buddha'cılığın, nicel birikimin, nitel değişikliğe yol açacağı konusunda Hegelci ve Marxçı diyalektiğin ileri sürdüğü ilkeyi, ilkel bir biçimde de olsa, dile getirdiği söylenebilir.

Bu dünya görüşü doğrultusunda Buddha'cı düşünürlerin, "gerçek"i ve "gerçek-olmayan"ı yeniden tanımlamaları gerekiyordu. Buddha'cıların karşı çıktığı eski düşünürlerin cevabı besbelliydi. Onlar, öncesiz-sonrasız ve sürekli olarak var olan ve değişmeyen şeyin (tözün) "gerçek" olduğunu; süreksiz ve değişken olanın ise "gerçek-olmayan" olduğunu ileri sürüyorlardı. Oysa Buddha'cılık, bu tür "gerçek" şeyleri kabul etmiyordu ve bundan ötürü, "gerçek" şeyi, nesnel etkinliği olan şey olarak tanımladı.

Örneğin, tatlılar ve ekmek, gerçek şeylerdir; çünkü, nesnel etkinlikleri (eylemleri) vardır. Yani bu maddeler, beslenmemizi ya da açlığımızı gidermeyi sağlar; ama rüyada görülen tatlılar ve ekmekler "gerçek" değillerdir, çünkü açlığımızı gideremezler; nesnel etkinlikleri yoktur.

Bu düşüncelerde, modern anlayışın ilk izlerini görmek olanaklıdır. Çünkü burada, gerçek-olanın, kendini nesnel deneyle kanıtlaması gerektiği düşüncesi söz konusudur. (Bir şeyin gerçekliği, yalnızca akla uygunluğuyla kendini kanıtlayamaz.) Böylece, gerçekliğin ölçütü olarak nesnel etkinlik (eylem) ve deney kabul edilmiş oluyordu.

Buddha'cılar arasında, zihin ile beden arasındaki bağıntı konusunda farklı görüşler ortaya çıktı. Bazıları, yani *tekçi* görüşü benimseyenler, temel ve biricik varlığın zihin (tin) olduğunu kabul ediyorlardı, ama bu zihni dinamik bir ilke olarak düşünüyorlardı. *İkiciler* ise zihin ve bedenin birbirinden ayrı olduğunu savunuyorlardı. Ama, zihnin (bilincin), bedenden ya da maddeden tamıtamına ayrı olduğunu söyleyemiyorlardı. Bir bakıma, zihnin, maddeye bağımlı olduğu görüşünü benimsiyorlardı.

Aslında, sonucun (etkinin), nedene oranla tamıtamına farklı ve nitel

bakımdan yeni olduğu ilkesini benimseyen Buddha'cılığın, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi, birini ötekine indirgeyemeyecek biçimde düşünmesi doğaldı. Buddha'cı düşünce, zihnin, maddeden türemiş olduğunu; onun evriminin bir uğrağı olduğunu, kuramsal olarak kabul edebilirdi. Bu da, zihnin belli bir bağımsızlığı ve etkinliği olduğunu kabul etme olanağını ortaya koyuyordu. Maddeci diyalektiğin de, zihni (tini), maddenin bir ürünü olarak görmesine rağmen, zihne belli bir bağımsızlık ve etkinlik tanıdığını biliyoruz. (*Buddhist Dialectics* s. 1-19, *The Marxist Approach,* People's Publishing House, New Delhi, 1970.)

*
* *

Bir başka Hint düşünürü de Buddha'cılık ve maddeci diyalektik ilişkisi konusunda şunları ileri sürüyor:

Bağımlı ortaya-çıkış yasası, Buddha'cılığın temel ilkesidir. Bu ilkeye göre, hiçbir şey kendisinden kaynaklanmaz; hiçbir şey mutlak değildir. Her şey bir nedenin sonucudur. Neden var oldukça, sonuç da var olur; neden ortadan kalkınca sonuç da ortadan kalkar. Her şey görelidir; neden ve sonuç arasında karşılıklı-bağıntı vardır. Bir şey bir başka şeyden çıkar (türer).

Buddha, görelilik, oluş ve değişme kavramlarıyla, ölümsüz ruh ve öncesiz-sonrasız brahmana kavramlarını yıkmaya yöneliyordu. Bundan ötürü, "Başlangıç ve son nedir gibi yararsız ve çözülmez soruları bir yana bırakalım; ben size dharma'yı (oluş ve değişmeyi) öğreteceğim," diyordu.

Hiçbir şey öncesiz-sonrasız olmadığına göre, neden de geçicidir; hatta anlıktır. Her an binlerce nedenin ve sonucun ortaya çıktığını görürüz. Sonuç, neden haline dönüşür ve bir başka sonuç doğurur. Nedenin sonuca ve sonucun nedene dönüşmesi sonsuz bir süreçtir.

Evrenin sonsuz bir değişme ve akış olduğunu belirtmek için Buddha, ateş ve akarsu benzetmelerini kullanır. Diyalektik düşüncenin babası Herakleitos'un da, evrensel değişme ve oluşu, akarsu (ırmak) örneğiyle açıkladığını biliyoruz.

Buddha'cılık, diyalektik düşüncenin temel kavramlarından birini, yani yeninin eskiden türediğini kabul eder. M.S. 400 yıllarında yaşayan

Buddhagosha, şu kanıtı ileri sürer: "Ekşi köpük, tatlı sütten kaynaklanır. Eğer mutlak özdeşlik ya da mutlak farklılık olsaydı, böyle bir olay gerçekleşmezdi." Buddha'dan önce ortaya çıkan maddeci çarvaka okulu da aynı örneği veriyor ve aynı sonucu çıkarıyordu. Hatta bu maddeciler, yaşamın, cansız bir töz olan maddeden, evrim yoluyla çıktığını (türediğini) ileri sürüyorlardı. Buddha'cılık bu kadar ileri gitmemiştir.

Buddha'nın, *Upanişad*'larda ileri sürülen idealizm ile çarvaka'nın maddeciliği arasında orta yolu seçtiği ve dış dünyanın nesnelliğini kabul etmediği gibi inkâr da etmediği ve özellikle nedensellik yasası ile süreç (değişme-oluş) kavramına büyük önem verdiği söylenebilir. (Y. Balaramamoorty, *Buddhist Philosophy*, s. 37-53, y.a.g.y.)

*
* *

Buddha'cılığın temel görüşlerine ilişkin bir başka incelemede ise, yukarıdakilere karşıt bir yorum ortaya konuyor. Buddha'cı öğretinin temel kavramları, Sharma'ya göre, diyalektik değil, diyalektik olmayan özellikler taşır:

Buddha, orta yolu benimsediğini söylüyordu; yani, çağındaki felsefe tartışmalarında, maddecilik ile idealizm arasında orta yolu seçmişti. Ama bu tutum, maddeciliğin benimsenmesi değil, reddedilmesi demektir. Hint düşüncesinde, maddeciliğin çok eski bir geleneği vardır. Profesör Tarapada Chowdhury, *Rig-Veda*'da bile maddeci görüşler bulunduğunu ileri sürer (*History of Philosophy; Eastern and Western*, c. I., s. 51).

Çarvaka öğretisine göre madde birincil; insan zihni ve bilinç ise ikincildi. "Yaşam, maddeden türemiştir" der Brihaspati. Bilinç, bedenin bir niteliğidir. Maddesel parçacıklar esrarlı bir biçimde bileşip insan organizmasına dönüşünce, bilinç ortaya çıkar." (y.a.g.y., s. 135). Buddha ise, maddeciliğe karşıt olarak şöyle der: "Tüm varlığımız, düşüncemizin sonucudur; düşüncelerimiz üzerinde temellenir, düşüncelerimizden yapılmıştır."

Çarvaka, beden çözülüp dağılınca, bilincin ortadan kalktığını söyler; Buddha ise insanın, öldükten sonra bile başka bedenlerde yeniden doğduğunu ileri sürer. Yaşam sürecini, belli bir bedene bağlı olmayan evrensel

ve kendi başına bir süreç gibi görmek, maddecilikle bağdaşamaz kuşkusuz. Nitekim Buddha, ruhun varlığını inkâr ediyordu, ama ölümden sonra kişisel bilincin var olmaya devam ettiğini ileri sürüyordu. Bu da onun, çarvaka'ya ters düştüğünü gösterir. Buddha'da yeni olan terimlerdi; yani onun görüşleri, yeni terimlerle dile getirilmiş bir idealizmden başka bir şey değildi.

Buddha'nın mantığı, bağımlı ortaya-çıkış yasasına dayanır. Bu yasaya göre, var olan her şey, nedenlerden ve koşullardan türer ve her bakımdan geçicidir. Neden, sonuçta var olmasını sürdürmez; sonuç ortaya çıkar çıkmaz yok olur. Buddha'nın bu yasayı belirtmek için kullandığı "pratitya-samutpada" sözleri, "bağımlı ortaya-çıkış" ya da "türeyiş" sözcükleriyle gerektiği gibi anlatılamıyor. Buddha'nın bu sözlerle anlatmak istediği şey şudur: "Bir şey ortadan silindiği ya da dağılıp yok olduğu zaman, bir başkası ortaya çıkar (doğar)." Profesör Murti de şöyle diyor: "Buddha'cılık anlayışına göre değişme ve oluş, bir varlığın yerine bir başka varlığın geçmesidir; tüm olarak ortaya çıkan ve ortadan kalkan varlıkların oluşturduğu dizidir; burada bir varlığın bir başka varlık haline gelmesi (dönüşmesi) söz konusu değildir." (y.a.g.y., c. I, s. 195).

Buddha, nedeni ve sonucu birbirinden ayrı ve tamıtamına karşıt şeyler olarak düşünür. Böyle bir metafizik (analitik) görüş, yani diyalektik-olmayan görüş, bir şeyin her an ortadan kalktığını kabul eder; bir şeyin hem ortadan kalktığını hem de bir bakıma kalkmadığını kavrayamaz. Bundan ötürü, Buddha'cı düşüncede, tümelle tikel taban tabana karşıttır. Daha doğrusu, tümel diye bir şey yoktur; yalnızca tikeller vardır.

Profesör Murti şöyle devam ediyor: "Buddha'cılar, her varolanın tikel olduğunu; tümelin ise, düşüncenin bir ürünü, yani düşüncenin kurduğu bir şey olduğunu ileri sürerler." Böyle bir mantık, ister istemez, gerçekliğin inkârına götürecektir. Metafizik ve diyalektik-olmayan düşünceyle savaşmak yerine, onu destekleme durumuna düşecektir. Böylece Buddha'cılık, insan bilincinin bir yaşamdan bir başka yaşama geçtiğini, ama nesnel gerçekliğin her an yitip gittiğini düşünmektedir. Varlıkların art arda gelişinde, süreklilik değil, kesiklik olduğunu ileri sürmektedir.

İmdi, yalnızca tikeller var olduğuna göre, ne kadar ayırt edilebilir "parça" ya da "yan" varsa, o kadar şey (nesne) var demektir. Bunu kabul edince, *tümeli* ya da şeylerdeki (nesnelerdeki) ortak ya da özdeş yanı ka-

bul etmememiz gerekir. Her varolan, bir başına, ayrı ve benzersizdir, demektir bu. Bu tür bir mantıkla, hareketi kavrayamayız. Çünkü, varlıklarda da, dizilerde de akış ve hareket söz konusu değildir burada. Ancak bütün bunları seyredenin, duruk ve değişmez varolanlara akış ve hareket atfettiğini söyleyebiliriz.

Hint düşüncesinin öteki öğretilerinde, Buddha'cılıkta olduğundan daha diyalektik görüşlerin ileri sürüldüğü söylenebilir.

Örneğin, nyâya-vaiçeshika öğretisine göre, "toprağın, suyun, ateşin ve havanın atomları öncesiz-sonrasızdır; ama bunlardan oluşan varolanlar, öncesiz-sonrasız değildir." (y.a.g.y., s. 225). Hem süregideni hem de ortadan kalkanı aynı zamanda kavramayı sağladığı için bu görüşün daha diyalektik olduğu ileri sürülebilir.

Çarvaka öğretisine göre de, nedensel ilinti, değişkenlik gösterir. Ateş olduğu zaman duman çıkar, ama duman yakıtın nemli oluşuna bağlıdır. "İki olay (fenomen) arasındaki bağlantının koşulsuz olduğu, yeni bir koşula bağlı olmadığı kanıtlanmadıkça, çıkarım yapabileceğimiz sağlam bir zemin yok demektir." (Chaterjee ve Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, s. 61). Çarvaka, nedenselliği değil, nedenselliğin değişmezliğini inkâr ediyordu ve böylece, belli bir olayın, bütün ilintileri ve bağlantıları içinde incelenmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Bu görüş, diyalektiğin *bütünsellik* ilkesini hatırlatmaktadır.

Jainizm ise, "gerçekliğin ayırt edici özelliğinin, türeyip ortaya çıkma, yitip gitme ve süreklilik olduğunu," söyler (*History of Philisophy: Eastern and Western*, s. 140). Değişme ve aynı kalma (özdeşlik) arasındaki bağıntıyı kavramaya olanak verdiği için, bu görüşün daha diyalektik olduğu düşünülebilir. Asti-nasti-veda öğretisine göre, "bir nesneyi, *belli bir görüş açısından* bakarak, var olan bir şey; *bir başka görüş açısından* bakarak da, var olmayan bir şey olarak tasvir edebiliriz." (y.a.g.y., s. 142). Bir şeyin, hem kendisi, hem de kendisinden başka bir şey olduğunu ileri süren bu görüşün diyalektik bir özelliği olduğu bellidir.

Çarvaka, bilincin, dört ögede bulunmadığını, ama insanın bedeninde bulunduğunu söyler ve bunu şöyle açıklar: "Başlangıçtaki bileşen etkenlerde bulunmayan bir nitelik, bu etkenler bileştiğinde daha sonra ortaya çıkabilir."

Demek ki, genellikle sanıldığı gibi, diyalektik öğeler Buddha'cılıkta

değil, Hint düşüncesinin öteki öğretilerinde bulunmaktadır. Bununla birlikte, Hint düşüncesinde tutarlı bir sistem olarak diyalektik düşünceden söz etmek, bugünkü araştırma düzeyinde olanaksız görülüyor. Eski Hindistan'ın toplumsal ve tarihsel koşullarının, bu niteliği taşıyan bir sistemli düşüncenin ortaya çıkmasına elverişli olmadığını ve araştırmaların bu sonucu değiştiremeyeceğini söylemek, belki de daha doğru olacaktır. (Ram Bilas Sharma, *Some Aspects of the Teaching of Buddha*, s. 54-65, y.a.g.y.)

*
* *

İKİNCİ BÖLÜM

ANTİKÇAĞ'DA DİYALEKTİK

HERAKLEİTOS

Yunan felsefesinin, daha başlangıcından beri, çocukça ve basit bir biçimde de olsa, diyalektiğin temellerinden birini, yani "oluş" ve "değişme" kavramını dile getirdiğini görüyoruz. Üstelik, Yunan filozofları, bu kavramlara pek karmaşık olmayan sınırlı gözlem ve deneylerden kalkarak varmışlardı. Yunan felsefesinin kökü doğa felsefesindedir. Yani bu felsefe, "doğa felsefesi" alanında başlamış ve gelişmiştir. Bu gelenek içinde, Efesli Herakleitos'un, "oluş" ve "değişme" kavramına çok önem verdiğini ve bu kavramı felsefesinin temeli yaptığını görüyoruz. Herakleitos'un bu ana düşüncesi, gerçek diyalektik düşünceye çok yakındır. Herakleitos, "oluş" dediği zaman, bütün varlığın somut bir değişikliğe uğramakta olmasını ve bu değişikliğin sürüp gittiğini, duraklamadığını söylemek ister. Bundan ötürü, modern çağlarda diyalektiği kuranlar ve özellikle Hegel, dünyanın diyalektik bir biçimde görülmesine ön ayak olmuş ilk düşünürlerin babası olarak Herakleitos'u anarlar.

Herakleitos'un felsefesinde gördüğümüz oluş kavramı ile Hintli'lerin oluş kavramı arasında büyük bir fark bulunduğunu söylemeliyiz.

Filozofumuza göre, oluş somut bir şeydir; gerçeğin özüdür. Ayrıca, Herakleitos, oluşu ve değişmeyi geçici bir şey, bir "zevâhir" gibi gören Hintli'lerden ayrılır; oluş'un gerçek dünyaya temel olduğunu ileri sürer. Ona göre, oluş, doğa dünyasında gördüğümüz en somut fenomenlere dayanmaktadır. Bu fenomenler, küçülme ve büyüme, şekil değiştirme ve değişikliğe uğrama gibi olaylardır. Bu bakımdan, onun oluş kavramı gerçekten diyalektik bir kavramdır. Çünkü Herakleitos, oluş'u sadece zihnimizde kavramlar türetmeye yarayan bir yöntem olarak görmemiş, onu, aynı zamanda doğa dünyasının ve maddi dünyanın yapısında bulunan bir şey olarak düşünmüştür.

Onun felsefesinde, oluş kavramı yanında başka diyalektik kavramların da bulunduğunu görüyoruz. Bu diyalektik kavramlar, "çelişki" ve

"bütünsellik"tir. Herakleitos, bu kavramların hepsinin, yani oluş'un, çelişkinin ve bütünselliğin, doğa olaylarının kendisinde bulunduğunu ileri sürüyordu, ama çelişki ve bütünsellik kavramlarına, oluş kavramı kadar önem vermiyordu.

Milâttan önce 535-475 yılları arasında yaşadığı sanılan Herakleitos, Efes'li aristokrat bir ailenin en büyük oğluydu. Doğduğu şehrin politika hayatında önemli bir rol oynamış, iktidarda bulunan zorba Melankomas'ın yenilgiye uğratılmasına ön ayak olmuş; demokrat eğilimli parti iktidara geldikten sonra, arkadaşı Hermodoros ile birlikte, aristokrat partinin başında, anayasayı değiştirmek için harekete geçmiş; başarısızlığa uğrayarak Efes yakınlarındaki Artemiz tapınağına çekilerek dünya ile ilgisini kesmişti. Herakleitos'un İranlıların egemenliği çağında yaşadığını ve Yunan sitelerinin demokrat burjuvaları ile İranlıların askeri kuvveti arasındaki çatışma biçiminde dile gelen çelişkilerle dolu bir çağın tanığı olduğunu unutmamak gerekir. Herakleitos, İranlılarla uzlaşmaya varılacak olursa, kendi sınıfının daha güvenlik içinde yaşayacağını düşünüyordu. Ama aynı zamanda, düşman kuvvetlerin derlenip toplandığını; on-oniki yıl süren çatışmalardan sonra, İran egemenliğinin yenilgiye uğratıldığını; sitedevletlerin, konfederasyonlar haline girdiğini; endüstrinin, ticaretin, denizciliğin geliştiğini ve bunun sonucunda şiirle sanatların çiçeklendiğini; öte yandan kendi yurdunun, yani Küçük Asya kolonilerinin gittikçe yozlaştığını görüyordu.

Bu karşıtlar çatışması içinde, Herakleitos'un, İran kralı Dara'nın gururlandırıcı davetini kabul etmemekten ve aynı zamanda, o çağlarda, demokratların yönetiminde bulunan sitesinin işlerine aktif biçimde katılmamaktan başka yapacak şeyi yoktu. Herakleitos, kendi isteğiyle sürgüne gidior ve bunu gerçeklere "aristokratça" ve yukarıdan bakmak ya da bir demokrat gibi iyimserlikle incelemek için değil, tam tersine, en büyük zaferlerin aynı zamanda en büyük yenilgiler haline nasıl dönüştüklerini "ağlayan filozof" olarak görmek için yapıyordu.

Doğa üzerine adını taşıyan yapıtı, içinde karşıt çıkarların çarpıştığı bu toplumsal gerçekliğin dile gelişinden başka şey değildir. Herakleitos'un yapıtından sadece parçalar kalmıştır. Ama bu parçalar ve çağdaşları ile kendisinden sonraki filozofların yapıtlarında görülen açıklamalar, Sokrates'in bile şikâyet etmesine yol açacak kadar karanlık olan Heraklei-

tos'un diyalektik felsefesini kavramamızı sağlamaktadır. Sokrates, bu filozoftan söz ederken şöyle demişti: "Anladığım kadarı olağanüstü bir şey; anlamadığım bölümlerinin de olağanüstü olması kabildir."

Herakleitos'un felsefesi, Elealıların varlık felsefesine karşı ileri sürülmüş bir antitez olarak ortaya çıkmıştır. Bu karşıtlık, onun, töz olarak düşünülen bir varlık kavramı karşısına oluş kavramını çıkarıp, bunu, öğretisinin temeli yapmasından gelmiyor sadece. Aynı zamanda, her konuda bilimsel bir davranış tutturmuş olmasından da geliyor. Onun yapıtında, tıpkı Elealılarda gördüğümüz gibi, doğa ele alınıp evren konu edildiği halde, bu sorulara yaklaşma biçiminin yepyeni olduğunu görüyoruz. Herakleitos soruya felsefi bir düşünceyle yaklaşıyor, hatta düşünceyi felsefenin ta merkezine koyuyor. "Ben kendimi arıyorum" diyor gururla. Böylece, nesne (objet) gibi ele alınmış olan evrenin karşısına insan bilincinin özne (sujet) olarak ilk defa konmuş olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan Hegel'in, Herakleitos'u gerçek filozofların ilki sayması yanlış değildir.

Filozofumuza göre, evrende değişikliğe uğramadan kalan, bozulmayan hiçbir şey yoktur; her şey sürekli bir değişim, hareket ve sonu gelmez bir başkalaşım içindedir. "Her şey akar. Aynı ırmağa iki kere giremezsin, çünkü her girişinde üzerinden başka sular geçer" (parça 91). Sular aktığı için, biz içindeyken ırmak başka ırmak haline gelmiştir, ama bu arada biz de değişmişizdir. Bu başkalaşım aynı-olan'ın kendi karşıtı haline geçmesinden başka şey değildir. Görünen görünmeyen haline gelir, görünmeyen görünür; büyük küçükle, küçük büyükle beslenir. Doğada da, insan hayatında da böyledir bu. Işıkla karanlık, iyiyle kötü, yüksekle alçak, başlangıçla son bir ve aynı şeydir. Canlı ölü haline gelecek, ölü canlanıp hayata kavuşacaktır. Aslında oluştan başka şey yoktur. Oluş ve değişme, karşıtların çatışmasının sonucudur. Nitekim, "çarpışma evrenin yasasıdır ve savaş her şeyin anası, bütün varlıkların Kraliçesidir" (parça 80, 53). "Karşıt durumda olan her şey birleşir, ayrılan her şey yine kendiyle uyum halinde kalır" (50). Her şey karşıtların birliğinin (ayrılmazlığının) sonucudur. Bu, "hiçbir tanrı ve insan tarafından yaratılmamıştır ve hep böyle süregelmiş, hep böyle süregidecek" (30) bir varlık düzenidir. Herakleitos bunu "öncesiz-sonrasız canlı ateş", varlıkların temeli olan ilk ateş diye adlandırıyor. Ne var ki, Herakleitos'n sözünü ettiği bu ateşi, Miletlilerin anamaddesi (arché) ile karıştırmamak gerekir. Burada söz konusu olan

şey, bir ilk madde değil, bir "logos", yani, bütün tek tek varlıkların olduğu gibi yıldızların hareketlerinin ve insanların ahlâki davranışlarının da ilkesi olan evrensel bir yasadır. Demek ki, ilk ateş sadece bir madde ve bir kuvvet değil, aynı zamanda akıllı bir varlıktır; Herakleitos'un çoğunlukla Zeus ile özdeş kıldığı bir evrensel ilkedir.

Bu evrensel ilke, Herakleitos'un sisteminin ana temelidir. Varlıklarda gördüğümüz farklılık, kimi zaman alevlenen, kimi zaman sönmeye yüz tutan bu ateşten doğar. Ateşin soğuyup katılaşmasına, ya da ısınarak sıvılaşıp hareketli hale gelmesine bağlı olarak, dünyayı meydana getiren çeşitli maddeler ortaya çıkar. Bu, aynı zamanda bir ilerleyişi içinde taşır. Hava-su-toprak ilerleyişi aşağı doğru bir ilerleyiştir. Bunun tersi olan, toprak-su-hava-ateş ise yukarı doğru bir ilerleyiştir. Ama bu iki ilerleyiş de, "bir ve aynı şeydir" (60).

Varolan her şeyin gerçekliği ve değeri ateşin şiddetine bağlıdır. Yani ısı arttıkça, hareket, hayat gücü, bilinç daha şiddetlenir; rutubet ve soğuk arttıkça katılığın ve ölümün egemenlik kurduğu görülür. Uyum eşitolmayan'ın ve bölünmüşün birleşmesinden ortaya çıkar. Bu tıpkı, yeni bir hayatın, erkekle kadının birleşmesinen meydana gelişine benzer. İnsan ruhu da, son derece incelmiş ve arınmış bir ateş öğesidir. "Kuru" akıl, daha bilge daha yararlıdır. Rutubet, ruhun ateşini kararttığı zaman akıl gücünü kaybeder. Sarhoşluk bu durumun en iyi örneğidir.

Herakleitos, kozmolojiyi ve astronomiyi de yukarıdaki açıklamalara uygun biçimde yorumluyor. Zaman zaman, evren ilk ateşe döner ve bu ateşten kalkarak kendini yeniden ortaya koyar, diyor. Yıldızlar, yeryüzünün en katkısız ve parlak buharlarından meydana gelirler. Güneş bile, her gün yeniden oluşan alevli bir buhar kitlesinden başka şey değildir.

Bu düşüncelerden bir kısmı, Herakleitos'un kendi düşünceleridir. Bir kısmı da, eski geleneklerden aktarılmıştır. Herakleitos'un sezgilerinden bir çoğu doğa bilimlerini önceden haber vermişti. Yine bir çoğunun, dolaylı ya da dolaysız etkisini tarih boyunca izlemek mümkündür. Herakleitos'ta özel olarak diyalektik bakımından en önemli olan şey, (Lassalle'ın deyimiyle) "karşıtların birliğini kuramsal bir şekilde ve bir süreç olarak ele almış olmasıdır".(1) Bununla birlikte Lassalle'ın bu dört ciltlik kos-

(1) *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, cilt 1. s. 1.

koca kitabında abartmaya kaçılmış olduğu, yani Engels'in *Feuerbach*'ında[1] "Hegelleştirme" diye adlandırdığı eğilimin ortaya çıktığı görülür. Lassalle'ın açıklamalarına göre, ateş, zaman, yukarı doğru ilerleyişler, hakikat, vb. (bu kavramlar Herakleitos'tan kalan parçalarda dağınık biçimde yer almaktadırlar) aynı temel ilkenin, yani varlığın ve varolmayanın oluş içindeki birliği ilkesinin değişik adlarından başka şey değildir. (1, 24). Lassalle'ın bu yorumlamasına göre, ateş'in oluş; varolanın, olumsuzlama (inkâr); zamanın, varolanın kendi kendini yıkması; ırmağın, uzayın varolan idealliği; savaşın, karşıtların birbirine geçmesi gibi düşünülmesi gerekmektedir. Yani Lassalle'e göre, Hegel'in diyalektik düşüncesi, Herakleitos felsefesinde bütün olarak yer almakta, ama, filozofun içinde yaşadığı çağdaki dilin ve bilimin durumuna uygun olarak imgelerle dile getirilmektedir. Lassalle'ın iki filozof arasında sayısız paraleller kurmasına, eleştirici bir davranış göstermesine ve bilimsel araçlar kullanmasına rağmen, bu iddialarından geriye kalan tek bir gerçek varsa,o da, Herakleitos'un diyalektik sorunları açıkça ortaya koymuş olmasıdır. Ne var ki, Herakleitos'un ilkelliği yalnız düşüncelerini dile getirmekte ortaya çıkmıyor. Onun düşüncesi de, çağının bilimine ve toplumuna bağlı kalarak ilkellikten kurtulamıyor.

ZENON

Aristoteles'e göre, diyalektiğin babası Herakleitos değil, Elea'lı Zenon'dur. Ama Zenon'un diyalektiği olumsuz bir diyalektiktir; özdeşlik ilkesi üzerinde temellenir. Tıpkı ustası Parmenides gibi, Zenon da sadece varlığın varolduğunu ve varolmayanın varolmadığını ileri sürüyordu. Fenomenlerin soyut özü olarak düşünülen bu varlık, yine fenomenlerin çeşitliliği ile çelişki halindedir. Parmenides'te açıkça ortaya konmamış olan varlık ve görünüş bağlantısı Zenon'da önemle ele alınır. Zenon'a göre, evrende rastladığımız çokluk ve çeşitlilik, özle ilintili olmayan temelsiz görünüşlerdir. Nitekim Zenon, çokluğun ve hareketin imkânsızlığını bir mantık çelişkisi olarak göstermeye kalkıştığı zaman, felsefesinin özünün, olumsuz anlamda diyalektik bir karakter taşıdığı belli olur. Aslında bu fel-

(1) *L. Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu*, Sosyal Yayınlar, 1962, İstanbul.

sefe, diyalektiğe büsbütün aykırıdır. Aristoteles, Zenon'u diyalektiğin kurucusu olarak görürken, onun yöntemini ve aporyalarını (çözülmesi imkânsız mantıksal karşıtlıklar, çıkmazlar) göz önünde tutuyordu.

Zenon varlığın çokluk halinde olmasının imkânsızlığını sonsuz olarak küçükle sonsuz olarak büyüğün arasındaki çelişki ile açıklıyor. Ona göre, bir varolanı meydana getiren parçalar ya bölünemezler, ya da büyüklükleri yoktur, yani sonsuz olarak küçüktürler. Sonsuz olarak küçükseler, yani büyüklükleri yoksa, onların bir araya gelmesinden de herhangi bir büyüklük elde edilemez. Oysa, varolanlar mekânda yer kaplamaktadırlar, yani belli bir büyüklükleri vardır. Parçaların herhangi bir büyüklüğü olduğunu kabul edersek, yani mekânda yer kapladıklarını söylersek, o zaman, bunların bir araya gelmesiyle sonsuz bir büyüklük ortaya çıkar. Zenon, varolanların sayı bakımından hem sonlu hem sonsuz olduğunu söylüyor. Sayıca sonlu iseler, eksiksiz fazlasız ne kadarsalar o kadardırlar. Ama aynı zamanda sonsuzdurlar, çünkü iki parçanın olabilmesi için bu iki parçanın arasında bir üçüncü parçanın bulunması, bu üç parçanın bulunması için de aralarında başka parçaların bulunması ve bunun sonsuza kadar sürmesi gerekir. Zenon, boş mekânın varlığını da inkâr ediyor. Çünkü varolan, bir mekân içindeyse, bu mekânın da başka bir mekânın içinde bulunması, onun da bir başka mekânın içinde bulunması ve bunun sonsuza kadar sürmesi gerekir. Hareketin imkânsızlığını göstermek için Zenon'un ileri sürdüğü Akhilleus ve kaplumbağa örneği çok ünlüdür. Zenon, Akhilleus'ün kendinden biraz daha ilerden yarışa başlamış kaplumbağaya hiçbir zaman yetişemeyeceğini söyler. Çünkü kaplumbağaya yetişmesi için önce onun çıkış noktasına varması gerekmektedir. Ama Akhilleus kaplumbağanın çıkış noktasına varana kadar, kaplumbağa belli bir yol almış olacaktır. Akhilleus'ün bu arayı da kapatması gerekecektir, ama arayı kapatırken, kaplumbağa yine yol almış olacak ve bu sonsuza kadar sürüp gidecektir. Atılan bir ok, hedefine varabilmek için aradaki mesafenin her nokltasını geçmek, yani her noktasında ayrı ayrı bulunmak zorundadır. Bulunmak, durmak demek olduğuna göre, ok bütün uçuş süresince duruyor demektir. Zamanın imkânsızlığını, daha doğrusu göreliliğini de şu örnekle göstermeye çalışıyor Zenon: bir noktalar dizisinin, biri hareket etmeyen öteki ters yönde hareket eden iki dizi yanından geçtiğini düşünelim. Bu durumda, birinci dizi, duran ve ters yönde hareket

eden dizilere göre değişik hızlarla hareket etmiş olacaktır. Başka bir deyişle, aynı süre içinde birbirinden farklı iki mesafeyi geçmiş olacaktır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi Zenon, Parmenides'in tekil, basit ve değişmez varlık öğretisini savunmak istemiş ve bunu gerçekleştirmek için fenomen dünyasının, çokluğun, çeşitliliğin çelişkilerle yüklü olduğunu göstermek amacıyla yukarıdaki örnekleri vermiştir.

SOFİSTLER

Sofistlerin düşünce biçimi ile diyalektik düşünce arasındaki fark, birincisinin sadece dışgörünüşte kalan karşıtlıkları söz konusu ettiği halde, ikincisinin ister doğada ister insan ruhu ve düşüncesinde olsun, gerçek karşıtlıkları dile getirişinde aranmıştır. Başka bir deyişle, sofist felsefesinin bir çeşit kelime diyalektiği olduğu ileri sürülmüştür. Ama asıl fark, "nesnelerin ve gerçeğin bağlantıları üzerine yürüttüğümüz yargılar zorunlu olarak çelişiktir" ilkesini gerçek diyalektiğin kabul etmesine karşılık, aynı karşıtlık ilkesi üzerinde duran sofistlerin, bu ilkeyi tezlerini pekiştirmek için değil, başkalarının iddialarını çürütmek için kullanmalarından doğmaktadır. Sofistlerin vardıkları temel sonuç, aynı nesne üzerine yürütülmüş iki çelişik yargıdan birinin doğru olmayacağıdır. Başka bir deyişle, sofistler aslında, özdeşlik ilkesine bağlı kalmakta ve karşıtlığı kabul etmemektedirler. Ama bunu, açıkça değil, kapalı bir biçimde yapmaktadırlar.

Bununla birlikte, sofistler, diyalektiğin bir kuram olarak ilerleyişinde önemli bir rol oynamasalar da, hiç olmazsa diyalektik düşüncenin yaygınlaşmasına yol açmışlardır. Hegel ve Grote'tan bu yana, sofistleri küçük görmekten vazgeçilmiştir. Platon ile çağının komedi yazarlarının etkisi altında yapıldığı gibi, onların felsefesini, éristique (tartışma sanatı) ile bir tutmaktan da vazgeçilmiştir. Beyhude hitabet savaşları ve yanılgı dolu sonuçlar, sofist felsefe akımının aşırı örneklerinden başka şeyler değildir. Bugün, sofist felsefesinin insan uygarlığı bakımından ne ölçüde önemli olduğu anlaşılmıştır. Gomperz'in deyişi ile, "yarı profesör, yarı gazeteci" olan sofistler, İranlılarla yapılan savaşların ardından gelen ekonomik ve manevi gelişmeyi eleştiren düşünürler ve gelenek ile otoriteyi kabul etmeyip, özgür araştırma ve ifade özgürlüğünü elde etmek için savaşan devrimcilerdi. Sofistler, kuramını incelemeye girişmeksizin karşıtlık ilkesin-

den pratik olarak yararlanmaya çalışmış kimselerdir. Onların araştırmalarının konusu, dünyaların varoluşu ve değişmesi, yaratılması ve kaybolması değildir. Sofistler genel sorunlardan uzaklaşıp, düşüncesi, iradesi ve duygusal hayatı ile insanın kendisini incelemeye çalışmışlardır. Sofistlerin araştırma programı haline girmiş olan ünlü söz (Protagoras'ın 'insan her şeyin ölçüsüdür' sözü) bunu açıkça göstermektedir. Sofistler, felsefede, bir temel ilke olarak öznelliğin değer kazanmasını sağlıyorlar ve ilk olarak (hem kuramsal hem de etik plânda) evrensel hakikatlerin bulunup bulunmadığı sorusunu ortaya atıyorlardı.

Sofistlerin felsefesi, tarih bakımından bir antitez rolü oynadığı gibi, davranışları da diyalektiğe dolaylı olarak yarar sağlamıştı. Bu yarar, sofistlerin çelişki ilkesini formel ve özel bir biçimde kullanışlarından değil, özdeşlik ilkesini uygulayışlarındaki bozgunculuktan doğmuştur. Gorgias, (bu ünlü sofiste göre bütün ileri-sürüşler, yani 'yargılar' yanlıştır), herhangi bir şey üzerine onun kendine eşit olduğundan başka bir yargı yürütmenin doğru olmadığını söyleyerek felsefesini temellendirmeye çalışmıştı. Bir başkası ancak özdeşlik yargılarının, yani "insan-insandır", "güzel-güzeldir" gibi yargıların doğru olduğunu söylüyordu. Böylece, yargı vermenin imkânı ortadan kalkıyordu. Çünkü, tıpkı Zenon'da hareketin ve çokluğun imkânsız görülmesi gibi, bu çeşit bir sofist felsefesinde de belli bir konuya değişik yüklemler vermek imkânsız hale geliyordu. Böylece, sentetik yargıların imkânsızlığı ilkesini ileri sürerken, sofistler nihilizme sürükleniyorlârdı, ama diyalektik gelişme bakımından ve bilgikuramı açısından ele alındığında bu iddia çok önemli bir sonca varıyordu. Yani böylece, sofistler, Elealıların varlık teorilerinde açıkladıkları biçimde soyut bir özdeşlik ilkesinin bilgi ile uzlaşmayan bir şey olduğunu açıkça gösteriyorlardı. Onlardan tam iki bin yıl sonra, bilim yeniden bu düşünceye geri dönmüş ve diyalektik düşünce biçimine uygun olarak çelişki ilkesi üzerinde temellenen yeni bir bilimi kurabilmek için özdeşlik ilkesinden uzaklaşmaya başlamıştır.

SOKRATES

Sırf söze dayanan bir diyalektik, sofistleri, sadece kendi benliklerinin gerçek olduğunu, her şeyin bir başka şeye göre değiştiğini kabul etmeye

ve bireyciliğe götürmüştü. Yani sofistler, yalnızca gerçekliğin nesnel bilgisini elde etmekten umudu kesmekle kalmıyorlar, aynı zamanda, bilginin imkânsız olduğunu söylüyorlar ve bu yüzden hakikat kavramını da bir yana bırakıyorlardı. İşte Sokrates (M.Ö. 469-399) sofistlerden bu konularda ayrılmaktadır. Platon'un yorumlarının etkisinde kalan geleneksel felsefe tarihi, Sokrates'i sofistlerin düşmanı olarak gösteriyor. Oysa Sokrates, sofistlerin konuşmalarını dinliyor ve onlara bazı öğrencilerini göndermekten geri kalmıyordu. Nitekim tutucu bir yazar olan Aristophanes'in *Bulutlar* adlı piyesinde onu tehlikeli bir sofist olarak göstermiş olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü Sokrates de, tıpkı sofistler gibi, geleneklere, kabullenilmiş ahlâka, törelere ve kurumlara saygı duymamaktaydı. Sokrates'in yaşama biçimi ve toplumsal davranışı, devrimci düşüncesine uygun düşmektedir. Sofistlerle Sokrates arasındaki fark, sofistlerin toplumsal eleştiride kalmaları, Sokrates'in ise insanı değişikliğe uğratmak istemesi ve bu değişiklik sonunda toplumsal koşulların da değişikliğe uğramasını beklemesindedir. Erdemin öğretilebileceğine ve bilginin eyleme ışık tutabileceğine inanan Sokrates'in ahlâkı ve bilgi edinmek için kullandığı yöntem, pedagojik bir amaca yönelmiştir. Sokrates'in diyalektiği gerçekliğin yasası değil, herhangi bir şeyi öğretmenin en elverişli aracıdır. Bu açıdan ele alındığı zaman, onun diyalektiği ile sofistlerin tümdengelimli yöntemi arasında fark yoktur. Bununla birlikte, sofistler tümdengelimleri ile olumsuzlamayı (négation-inkâr) kesin bir sonuç gibi kabul ediyorlardı. Buna karşılık Sokrates, aşamadığı basit bir olumsuzlamaya ulaşmıştı.

Annesinin mesleğini söz konusu eden Sokrates, kendi yöntemini "maietike", yani doğurtma sanatı (ebelik) diye adlandırmıştı. Onun bütün ustalığı, sanki bilmiyormuş gibi yaparak kendi düşündüğünü saklamasında ve başkalarından bir şeyler öğrenmek istiyor gibi yapmasında ortaya çıkıyordu. Böylece, sorduğu sorular ve konuşmayı yönetmedeki ustalığı sayesinde, soru ve yanıtlara hiç farkettirmeden yeni bir doğrultu veriyor; karşısındakilerin kendi düşündüklerini ortaya dökmelerini sağlıyor ve bütün bunları, konuşmanın sonunda kendi öz düşüncesinin, doğal bir sonuç gibi belirlemesini sağlamak için yapıyordu. Diyaloglarına, o başka hiçbir yerde rastlanmaz alaycılığı veren de budur. Nitekim, bu ustalık ve kurnazlık sayesinde, sofist Thrasimakhos'a konuşmanın başında inatla savunduğu düşüncesinin tam tersini doğru olarak kabul ettirmeyi başardığı gi-

bi, sorulan sorular karşısında herhangi bir kurtuluş yolu kalmadığını anlayan Kallikles'in de konuşmayı yarıda bırakmak zorunda kalmasını sağlıyordu. Zaten bu yarıda kalışlar, Sokrates diyalektiğinin karakteristiğidir. Çünkü (Platon diyaloglarında da görüldüğü gibi), Sokrates, karşısındakinden daha fazla bir şey bilmediğini açıkça söyleyerek konuşmasını bitirmektedir. Onun yönteminin amacı, sorunu çözmek değil, gerektiği gibi ortaya koymaktır, kavramları kabul ettirmek değil, aydınlatmaktır. Öte yandan, hakikate karşı duyulan özlem (Sokrates tıpkı Protagoras gibi insanın her şeyin ölçüsü olduğunu düşünür), açığa vurulmuş bir kavramın içeriği herkes tarafından kabul edilince doyurulmuş demektir. Öyleyse, hakikatin ölçütü, genel olarak kabul edilmiş olmaktır. Gerçi Sokrates, sofistler gibi bireyci değildir ama, bireylerin kurmuş olduğu bir grubun yerine bireylerin bütün hepsinin konabileceğini de kabul etmez. Başka bir deyişle, onun tümevarım yöntemi (Aristoteles, bu yöntemin kurucusunun Sokrates olduğunu söylüyor) bütünselliğe ve geçerliğe ulaşamaz. Ama bu yöntemi çağdaş diyalektik açısından ele alırsak herkes tarafından kabul edilmiş olmaklığın toplumsal koşullara baş eğdiğini ve hakikatin, içinde yaşanılan toplumun karakterine bağlı olarak sınırlandığını belirtmek gerekir. Sokrates'in sonuçlara varırken tikelden genele ve genelden tikele gittiği gibi, soyuttan somuta ve somuttan soyuta gittiğini de unutmamak gerekir. Çünkü, tartışma sırasında herhangi bir gerçekle ilgili genel bir yargının dışına çıkan tikel gerçekleri saymakta ve tikel gerçekler ileri sürüldüğü zaman da onların ortaklaşa yanını, yani onlardaki genelliği bulmaya yönelmektedir. Sokrates'in bilgiye ve hakikate varmak konusunda düşünceyle ilintili ve günümüze kadar taptaze kalmış bir görüşü olduğunu söylemeliyiz. Bu görüş, düşüncenin genel ile tikel, tikel ile genel, soyut ile somut, somut ile soyut arasında durmadan gidip gelen bir hareket olduğunu ileri sürmesidir.

PLATON

Platon (M.Ö. 427-327), bilimsel yöntemini, insana bağlı olmak durumundan kurtarmak istiyordu. Antisthenes, Sokrates'in "bilmeyiş" tavrından doğan sonuçları tutarlı bir biçimde dile getirerek, araştırmanın her çeşidinin beyhude olduğunu belirtmişti. Çünkü, aradığım herhangi bir

şeyi ya önceden biliyorumdur (bu durumda araştırmam gerekmez) ya da araştırdığım şey hakkında hiçbir şey bilmiyorumdur. Bu durumda ise, herhangi bir şey öğrenmem imkânsızdır. Çünkü, araştırmayı nasıl yapmam gerektiğini bilemem. Demek ki, bilimin değeri olmadığı gibi, başarıya ulaşma şansı da yoktur. Platon bu anlayışa karşı gelerek kendi "hatırlama" teorisini ileri sürüyor ve bilimin mümkün olduğunu söylüyordu. Çünkü Platon'a göre, her bilme, ruhun yeryüzüne gelmeden önceki hayatında doğrudan doğruya gördüğü nesneleri hatırlamasından başka bir şey değildir. Bu bilgi nesneleri idelerdir ve bilimin yapması gereken iş, gerçek bilgiyi ortaya koyan bu hatıra imgelerini ruhun derinliklerinden çıkartmaktır. Diyalektik, bu ideleri bilinç alanına getirmemizi sağlayan bilimsel bir yöntemdir.

Platon, gerçi Antisthenes'e karşı çıkıyordu ama, aslında onun söylediklerini doğruluyordu. Çünkü, yukarıda gördüğümüz gibi, Platon'un kuramında, daha önceden bildiğim bir şey aramış oluyorum. Burada Antisthenes'in ileri sürdüğünden tek farklı olan taraf, daha önceden bildiğim bir şeyi yine de aramak zorunda oluşumdur. Demek ki, sonuçlar daha önceden vardırlar; yani sonuçlar ideler olarak önceden vardırlar. Asıl sorun, bu idelere nasıl ulaşabileceğimdir. Diyalektik, bu açıdan ele alınınca bir yöntembilim haline girer; ama Platon'da, Herakleitos'da olduğundan bambaşka bir anlam taşır. Herakleitos'da diyalektik, hareketin ve karşıtlıklar arasındaki gerçek savaşın ta kendisidir. Oysa Platon'da, ideler kımıltısız, katı ve hareketsiz varlıklardır; fenomenler ise bu idelerin görünüşleri, taklitleri, imgeleri ve izleridir. Demek ki Platon'da, ide ile fenomen arasında bir ilinti vardır, ama Platon bunu imgeler ve karşılaştırmalar ile gösterir (mağara örneğini hatırlayalım). Platon diyalektiğinde, ideye ulaşmak için ilerleyen varlık, araştırma yapanın kendisidir. Diyalektik, idenin kendini "doğrulayış" biçimidir.

Herakleitos'un diyalektik anlayışı ile Platon'un diyalektik anlayışı arasındaki farkın toplumsal niteliğini fark etmek zor değildir. Herakleitos'un kuramı, varolanı değişime uğratmaya yönelmiş bir doğrultuda geliştiği halde, Platon'un kuramı, varolanı, temel olarak verilmiş olanı haklı çıkarmaya yönelmiştir. Yani bu kuram, ide haline sokulmuş olan gerçekliği, dokunulmaz bir şey haline getirmektedir. Platon'un, diyalektiği "bilim yapısının kubbesi" diye tanımlamasına bakarak söylediklerimizin doğru

olmadığını sanmak yanlıştır. Çünkü, burada Platon, diyalektik kelimesini Yunanca'da ilk taşıdığı anlamda kullanmakta ve bu kelimeyi söylerken bir tartışmayı bilimsel biçimde yönetme sanatını, soru ve yanıt oyunu ile bilgiye ulaşma yolunu göz önünde tutmaktadır. Bu yol, duyu dünyasındaki fenomenlerden başlayıp, ağır ağır ilerleyerek koşullanmamış varlığa, idelere ulaşmaktadır. Ona göre, bilginin aşağı derecesi, duyunun nesneleri ile ilintilidir. Ama değişken karakterleri dolayısıyla bu nesnelerden bilimsel bilgiler elde etmek kabil değildir. Onlar ancak kanı (kanaat-doksa) dediğimiz şeyi sağlayabilirler bize. Eksiksiz bilginin (noesis) de iki derecesi vardır. Ama her iki derecenin de ortak yanı bu bilginin duyuüstü ve düşünce konusu olan nesnelerle ilintili oluşudur. Bu çeşit bilginin aşağı derecesi bir geçişten başka şey olmayan matematiktir (dianoia), yüksek derecesi ise nesnesi öncesiz-sonrasız, değişmez özler, yani ideler olan gerçek bilgidir. Bu, diyalektik bilgidir. Diyalektiğin işi, çokluğu genel bir kavram içine girecek hale getirmektir. Diyalektik, doğru bir tasarım içindeki öznel ve belirsiz yanları temizlemek ve bu tasarıma idenin nesnelliğini, gerçekliğini ve birliğini kazandırmak zorundadır. Gerçek diyalektikçi, "synoptique" (toparlayıcı) bir düşünceye sahip olan ve eşyayı sentezci bir gözle gören kimsedir. Gerçek diyalektikçinin düşüncesi düzenleyicidir.

Diyalektiğin kullandığı araç öyle bir varsayımdır ki, "koşuldan kalkarak karşılıklı ilişkileri içinde bulunan katkısız(1) kavramlara dayanan ve imgelere baş vurmayan bir yöntem kullanarak koşullanmamış temele (kaynağa) varır." Bu katkısız kavramlar idelerdir. Ama bu ideler, bizden bağımsız olarak varolmaları bakımından, kendileri hakkında edindiğimiz kavramlarla özdeş değillerdir. Bu ideler, kavramlarımızı karşılayan (onlara tekabül eden) nesnel gerçeklerdir. Şeylerin cinslerinin sayısınca ide vardır. Bütün öteki ideleri içine alan ide, yani "son ana varlık" temel ilke olan iyi idesidir.(2) Platon'a göre, iyi idesi her çeşit bilginin sadece temeli değildir. Bilinebilir her şey, varoluşunu ve özünü de bu ideden almaktadır; öyle ki, "İyi, yücelik ve güç bakımından varoluşu bile geçmektedir."

Yukarıda söylenenlerden anlaşılacağı gibi, ideler öğretisi olarak diyalektik, aslında bir metafizikten başka şey değildir. Bununla birlikte, son zamanlarda, Yeni-Kantçıların bu diyalektiğe mantıksal bir yorum vermek

(1) Katkısız: içinde kendine yabancı öğe bulunmayan, saf, "mahz"
(2) Adolph Sanwald. *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie.*

istedikleri görülmüştür. Nitekim Natorp (*Platons Ideenlehre*), ideleri mitolojik özler olarak değil, mantık bakımından "geçerli" düşünceler olarak yorumlanmıştır. Bu anlayışa göre ideler, duyuüstü ve aşkın gerçeklikler değil, nesneleri kurmamıza ve belirlememize yarayan kavramlar ve düşünme biçimleridir sadece. Duyusal izlenimler aldığımız zaman ideleri "hatırladığımızı" söylemek, ideleri algı, yani duyular ve daha sonra soyutlamalar yoluyla elde etmediğimizi, ama bu ideleri algının sağladığı imkân dolayısıyla kurduğumuzu söylemek demektir.

Platon'da diyalektik bakımından belli bir gelişmenin bulunduğu doğrudur. *Phaidros*'ta, *Phaidon*'da, *Şölen*'de idelerin metafizik anlamı üzerinde duran Platon, *Theaitetos*'da *Parmenides*'de ve *Sofist*'te idelerin mantıkta ve bilgikuramında oynadıkları rolü göstermektedir. Nitekim Parmenides, genç Sokrates'i, koşulları ortaya koymakla yetinmeyip, karşıt koşulları karşılaştırarak başlangıç önermesinin doğruluğunu kontrol etmesi konusunda uyarmaktadır. Öte yandan, *Sofist* adlı diyalogda ise, Platon, varlık kavramının diyalektiğini sıkı bir incelemeden geçirir ve Elealıların varlık anlayışının yanlışlığını ortaya koymak için (bu anlayış, Elealıları, Antisthenes'in düştüğü çıkmaza benzer bir çıkmaza sürüklemiştir) idelerin, canlı, hareketli ve akıllı gerçekler olduğunu söyleyerek onların katılığını azaltmaya çalışır. Ama bu davranış, Platon'u, karşıtların birliğini ya da özdeşliğini kabul etmeye götürmez. Platon, hareket ile hareketsizlik arasındaki karşıtlığı, yüklem kavramını ileri sürerek çözmeye çalışır. Belli bir konuya çeşitli yüklemleri verebiliriz, ama bu çeşitli yüklemlerin çelişik olmaması gerekir, der. Hareket ile hareketsizliğin birbirlerini dışta bıraktıklarını, ama her ikisinin de varlıkla özdeş olduklarını belirtir. Böylece, iki çelişik kavramın, varlık kavramında bir araya getirilebileceğini ileri sürer.

Herakleitos'un çözümlerinden sıyrılmak amacıyla Platon, diyalektiğin ortaya koyduğu sorunları, formel mantığın yöntemleriyle çözmeye kalkışmıştır. Aristoteles'in daha sonra üzerinde durarak kusursuz hale getirmeye çalışacağı konu, işte Platon felsefesinin bu yanıdır. Ama bunu yaparken Aristoteles'in bir yığın uzlaştırmaya başvurmak zorunda kaldığını görüyoruz. Örneğin, Aristoteles, doğadaki değişimleri açıklayabilmek için idelerin ve tek tek şeylerin yanına üçüncü bir terimi, yani hiç değişmeyen idelerin karşıtı olduğunu ileri sürdüğü ve bütün değişimlere konu ödevini

gördüğünü söylediği maddeyi koymaktadır. Öte yandan, Platon'un diyalektiğinin, zamanla daha soyut ve genel bir hale geldiği de görülmektedir. Nitekim, *Sofist*'te dianoia'nın (matematik bilgi) logos ile bir ve aynı şey olduğunu söylemekte ve diyalektiği "ruhun, kendisiyle yaptığı bir iç diyalog" olarak tanımlamaktadır. Böylece diyalektik, gerçek bir süreç olmak niteliğini kaybettiği gibi, düşüncenin yasası olmak özelliğini de kaybetmekte ve katkısız bir içdüşünme (réflexion) haline girmektedir.

ARİSTOTELES

Aristoteles (M.Ö. 384-322), bir gençlik yapıtı olan *Topikler*'de, diyalektikten etraflıca söz eder. Bu kitabın daha ilk satırlarında, göz önünde tuttuğu amacı ve diyalektikten ne anladığını açıklamaktadır:

"Bu kitabın amacı, muhtemel öncüllerden kalkarak, ileri sürülen her sorun üzerine kanıtlama yapmamızı ve bir kanıt ileri sürdüğümüz zaman, bu kanıta karşıt herhangi bir şey söylemekten kaçınmamızı sağlayan bir yöntem bulmaktır."(1)

Aristoteles, öncüllerin kesinlik derecesi ve düşünme sürecinin amacı bakımından (yani bilgi ile hakikatın, ya da kanı [kanaat] ile doğru-gibi-görünenin araştırılması söz konusu olduğuna göre), akılyürütme yöntemini iki türe ayırır. Bunların birincisi apodiktik, ikincisi diyalektiktir. Apodiktik, genel ilkelere bağlı kalmakla birlikte, daha çok, belirli bir alana uygulanan ilkelerle, örneğin geometriye, ya da astronomiye uygulanan ilkelerle işgörür ve böylece söz konusu alanda bilgi edinmeye yönelir.

Buna karşılık diyalektik, daha az özelleşmiş çıkış noktalarından kalkar, yani özel ilkelerden yararlanacağına, daha genel ilkelerden yararlanabilir ve böylece her düzeyde iş görür. Ama diyalektikle elde edilen sonuçlar, bu bakımdan, gerçek bir bilgi değil, kanı niteliği taşıyacaktır. Sözü geçen bu iki yöntem arasındaki fark, bilim ile kanı arasındaki farkı ortaya koyar. Aristoteles'e göre bilim, nedenlerden çıkarsama yoluyla edinilen bilgidir. Özellikle, kanıtlanamayan ilk nedenden çıkarılmış bir bilgidir. Nedenden çıkarsanmış bilimden başka, Aristoteles, kaynağını deney ve tümevarımda bulan ve olaylardan çıkarılan bir bilim olduğunu da söyler.

---

(1) Aristote, *Topiques*, Kitap I, Bölüm I, Vrin 1939.

Ama bu bilim, nedenden çıkarsanan bilimle boy ölçüşemez. Çünkü bu bilim, düşüncenin kavramlardan kalkarak temel ilkeye, yani kanıtlanamayana varmasını sağlamayan bir yöntemden türemiştir. Gerçekten de, apodiktikin olabilmesi için kanıtlanamayan kesin ilkelerin bulunması gereklidir. Bu çeşit ilkeler arasında çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkelerini sayabiliriz. Belli bir içeriği olumlamak (tasdik etmek) ya da olumsuzlamak (nefy etmek), bunlardan birinin doğru ötekinin yanlış olduğunu söylemek demektir. Yani birbiriyle çelişen iki önerme hakkında üçüncü bir yargı ileri sürmek imkânsızdır. Bir kanıt, nedensellik karakterini taşıdığı ve yukarıda sözü geçen son ilkelere yakın olduğu ölçüde mükemmeldir. Bundan başka, en mükemmel kanıt, en basit ve en olumlu olan ve eksiksiz bir kanıtlama sağlamak için en az terim gerektiren kanıttır. Bu yüzden, genel parçasaldan; olumlu olumsuzdan; dolaysız dolaylıdan daha üstündür. Bu söylenilenlerden şu sonuç çıkar: algı gerçek bilimi sağlayamaz. Çünkü, algı sadece tek tek olanı vermektedir, oysa bilginin asıl nesnesi genel olandır. En doğru bir kanı bile bilgi değildir. Çünkü bilgi zorunluluk karakteri taşır ve değişikliğe uğramaz. Oysa kanı kesin değildir ve nesnesi kadar değişkendir.

Yukarıda sözü geçen ilkelerin kanıtlamada oynadığı temel rol, bu ilkelerin bilinmesi sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bilimsel bilgi her zaman dolaylı olduğu halde, ilkeler (özlerinin gereği), dolaysız ve dolayımsızdırlar. Demek ki, ilkelerin bilinişi, bilimden nitelik bakımından farklıdır. Burada, Aristoteles'in Platon'cu sezgicilikten kurtulamadığını görüyoruz. Bütün bilimsel bilgiler bu ilkelerden çıkarıldığına göre, ilkelerin bilgisini sağlayan aracın bilimden daha üstün olması gerekir. Bu üstün araç, zihin aracılığıyla kavrayıştır; daha doğrusu ilkeleri bilen zihnin kendisidir. Demek ki, dolaylı bilginin en sağlamı ilkelere kadar ulaşabilir, ama bu ilkeler ancak dolaysız olarak kavranabilirler. Aristoteles'in bu ilkeleri, bilimsel bilgi bakımından Platon'un idelerinin oynadığı aynı rolü oynar. Ama Platon'da idelerin doğuştan olmasına karşılık, Aristoteles'in ilkeleri sonradan edinilmiştir. Çocukluğumuzda yaptığımız en ilkel gözlemler imge halinde saklanmıştır; bu imgeler, daha sonraki deneyimlerimizin içeriği ile bağlantı kurarlar, böylece genel kavramları ve bu genel kavramlardan daha yüksek ve soyut kavramları elde ederiz. Sonunda ilkelere kadar varırız. Bu süreç en sonunda ilkelerin bilgisine götüren mantık

yolunu açar. Bu yol tümevarımdır.

Tümevarım, her tikel durumda geçerli olduğunu kanıtlayarak geneli sağlama bağlar. Aristoteles, bütünsel tümevarım ile parçasal tümevarımı birbirinden ayırır. İlke bakımından, sadece bütünsel tümevarım kesinliği sağlayabilir, parçasal tümevarım ise sadece doğru-gibi-görünen'e götürür. Ama gerçekte, bütünsel tümevarım yapmak kabil olmadığı için, çeşitli durumlardan çıkarılmış ve doğrulukları denetlenmiş kabullerden kalkmak gerekir. İşte bu işi yapmak için gerekli aracı sağlayan şey, diyalektik çıkarsamadır. Demek ki, tümevarım yoluyla ilkelerin kesinliğine ulaşmak konusunda şüpheli bir durumla karşı karşıyayız. Öyleyse, ilkelerin kesinliğinin bilgisini ancak dolaysız bilgi yoluyla, yani Aristoteles'in deyişiyle, "zihnin değinmesi" yoluyla bulmaktan başka çare yoktur. Bu dolaysız bilgi, her çeşit apodiktikin ve bilimin son ilkesidir.

Aristoteles'in gözünde diyalektik yöntem, deneyimin, yani duyu ve algı verilerinin üzerine temellenen genel bir önermenin doğru-gibi-görünüşünün ispatlanması ve aynı zamanda bu önermeyle ilintili olarak ileri sürülmüş kanıların eleştirilmesidir. Burada şaşmaz bir bilgi yerine, doğru-gibi-görünüş söz konusudur. Ama diyalektik, yine de, genel bir uzlaşmayı ya da herkesin uzlaşmasını, bunlar da olmazsa, en azından uzmanların uzlaşmaya varmalarını gerektirir. Doğru-gibi-görünüş dolaylı ya da dolaysız olabilir.

Böylece, diyalektiğin şu bölümlere ayrıldığını görüyoruz: 1) Nesnesi, dolaylı doğru-gibi-görünüş olan asıl diyalektik; 2) Uzun bir akılyürütmeyi izleyemeyen kalabalığı göz önünde tutan ve dolaysız doğru-gibi-görünüşle ilgilenen retorik, yani hitabet sanatı. Retorik, pratik sorunlarla ve özellikle siyasetle ilgilidir. Bundan başka, sırf tartışma zevki için kullanılan bir diyalektik ve bir de nesnel bir diyalektik vardır. Nitekim bilimsel bir retorikten de söz edilebilir. Nesnel diyalektik, araştırma üzerinde temellenen *septik* ile başkasının araştırmalarını inceleme konusu edinen *pirastik*'e ayrılır. Tartışma diyalektiği ise görünürdeki zaferi amaç edinmiş olan *eristik* ile görünürdeki felsefe ile üne kavuşturmayı amaç edinmiş olan *sofistik*'e ayrılır.

Böylece, Aristoteles'in formel mantığında, diyalektiğin ne gibi bir yer almış olduğunu görüyoruz. Bu yer, ikinci dereceden bir yerdir. Bunu, Herakleitos'un diyalektik anlayışı ile karşılaştırırsak, aradaki farkın Aris-

toteles'in aleyhine olduğunu ve Herakleitos'un, bütün ilkelliğine rağmen, diyalektiğin tarihsel çıkış noktasını sağladığını görürüz. Yani Herakleitos, Aristoteles'in formel mantığının diyalektiğine değil, karşıtlar içinde gerçekliğin hareketini araştıran bilime, yani gerçek diyalektiğe çıkış noktasını ilk olarak sağlayan bir düşünürdür.

Ama Aristoteles'in diyalektiğinin önemini büsbütün inkâr etmek ona karşı haksızlık etmek demektir. Bu önem, Aristoteles'in sınıflamasının şaşmazlığından ve düzeninden çok, sistematik karakterinden ve içeriğinden gelmektedir. Formel olmasına rağmen, çeşitli kanıların ortaya konuşu, sofistlerin yanlış akılyürütmelerini reddetmek ve "elevermekten" çok daha yararlı olmuştur. Aristoteles'in, diyalektiği "çeşitli görüşler"in bilimi olarak ele alan yapıtı, yani *Topikler*, tartışmayı sistematik hale getirebilecek zengin bir içerik taşımaktadır.

Aristoteles, oluşu, evrimi ve hareketi inkâr etmemektedir. Yalnız, onun felsefesinde, bu kavramlar ile diyalektik arasında hiçbir bağlantı yoktur. Aristoteles, Platon'un ideler öğretisini formel mantığın yardımı ile sürdürmeye çalışmaktadır. Oysa Platon, bu öğretinin ortaya çıkardığı sorunları diyalektikle çözmeye çalışıyordu. Aristoteles'de, ideler şeylerden ayrı değillerdir (oysa bu ayrılık Platon'da belli bir gerilim yaratmaktadır); tam tersine, ideler şeylerin içinde bulunmaktadırlar. Demek ki, onun gözünde ide, tek tek şeylerin genel ve soyut bir kavramıdır. Hattâ bundan da fazla bir şeydir. İde, sadece öz ve töz değil, eşyaya neliğini ve birliğini sağlayan bir ilke; bu eşyanın başkalaşımlarının etkin nedeni ve amacıdır. Aristoteles'te ideler aynı zamanda etkileyici güçler haline gelmişlerdir. Neden, fenomenlerden farklı değildir, ama fenomenlerin içinde gelişen bir özdür. Nitekim, madde de bu etkinin kendisini üzerinde gösterdiği bir şeydir sadece. Böylece, Aristoteles'in dört temel ilkesinin (madde, form, neden, amaç) ikiye, yani madde ile forma indirgenebileceği görülüyor. Etkileyici nedenin, form ve amaç ilkelerinden ayrı bir şey olmadığı besbellidir. Biçim kazanmamış maddenin, yani potansiyelliğin eksiksiz gerçeklik ve edimsellik (fiililik) haline gelmesini, yani maddenin, form kazanmış madde haline gelmesini sağlayan şey, etkileyici nedendir. Fenomenler dünyasında gördüğümüz şeyler, form kazanmış maddedir. Madde ile form arasındaki ilişkide derecelenme söz konusudur. Aristoteles'e göre, evren tıpkı bir piramide benzer. Piramidin tabanında formdan yoksun

madde vardır. Daha yukarı çıktıkça formun önem kazandığını ve maddeyi ikinci plâna ittiğini görüyoruz. En yukarıda, maddeden arınmış katkısız formu görüyoruz. Ama madde ile form arasındaki ilişkiler kesin olarak belirlenmiş değildir. Bir ilişkide madde rolü oynayan şey, başka bir ilişkide form rolü oynayabilir. Bunun tersi de olabilir. (İnşaat kerestesi eve göre maddedir ama kesilmiş olan ağaca göre formdur). Demek ki, madde ancak imkân halinde (dunamei, potentia) bir öze sahiptir ve ancak form (energia, actus) sayesinde gerçeklik kazanır. Bu geçiş bir süreçtir, ama burada söz konusu olan, zaman içinde yer almamış olan bir süreçtir. Maddenin etkileyici (hareket ettirici) nedeni formdur. Her hareketin ve olayın nedeni, amaç olmak bakımından form ve aynı zamanda ereğin kendisidir. Yani madde, kendi kendine hareket edemeyen, ama harekete getirilebilen (etkilenebilen) bir imkândır. Hareket etmeden ve hareket ettirilmeden harekete getirilebilen biricik gerçeklik, katkısız bir form olan Tanrıdır. Madde ile Tanrı arasında hareket eden ve harekete getirilen sayısız varlıklar dizisi bulunmaktadır. Aristoteles'in doğa dediği şey, işte bu varlıkların bütünüdür. Dış güçlerin etkisi altında harekete gelen bir madde kavramı söz konusu olunca, diyalektik değil, mekanik göz önünde tutuluyor demektir. Aynı zamanda, bu mekanik bir erekliliğin (finalité) etkisi altındadır. Yani bu teleolojik bir mekaniktir. Madde ile form arasındaki bağlantıların ilerleyişinde ortaya çıkan ayırt edici işaretler, niteliksel bir karakter taşımaktadırlar.

Açıklamaya çalıştığımız bütün bu özellikler, Aristoteles'in felsefesinin sınırlarını belirledikleri gibi, onu bir sınıf felsefesi haline de getirmiştir. Bunu anlamak için, Aristoteles'in ahlâk ya da siyaset felsefesinde, köleler için ne gibi sözler etmiş olduğunu hatırlamaya bile gerek yoktur. Aristoteles'in mantığında diyalektiğin almış olduğu yer, eğer karşıtlık ilkesi kabul edilmiş olsaydı, bu ilkenin sözü geçen felsefi sınırları ortadan kaldırmış olacağını açıkça göstermektedir. Madde ile form arasındaki paralellikler üzerine kurulmuş olan piramit, kölelerin emeği üzerinde yükselen dünyayı dile getirmektedir. Aristoteles'in felsefesi, bu aristokratik dünyanın sentezini vermektedir bize. Dünyayı diyalektik biçimde açıklamak, aristokrasinin egemenliğini düşünce alanında desteklemeye nasıl elvermiyorsa, mekanik biçimde açıklamak da, aradaki nitelik farklarını kaldırdığı için yine elvermemektedir. Aristokrasinin bir ahlâki amacı ve öde-

vi olduğunu duyabilmesi için erek kavramının işin içine sokulması gereklidir. Çünkü dünya bir erek ile belirlenmemişse ve her şey diyalektiğin ya da mekaniğin yasalarına göre olup bitiyorsa, aristokrasinin egemenliğinin temelleri nesnel nedenlerin etkisiyle sarsılıyor demektir. Öyleyse, bu nesnel nedenleri inkâr etmek en yüce ve evrensel bir amaçtır. Böylece, aşağı halk sınıflarının (ister Yunanlı ister barbar olsun) özlemlerine dayanak olabilecek ideolojilerin önünü almak mümkün olacaktır. "Aristoteles, sırf bu nedenle, muhafazakâr siyaset akımlarının ve ekollerinin her zaman tercih ettiği bir filozof olmuştur," diyor Lange.(1).

KIBRIS'LI ZENON, EPİKUROS, KUŞKUCULAR VE PROKLOS

Ama bu toplumsal düzen dağılmaya yüz tutup, Yunanistan önce siyasi bağımsızlığını, daha sonra da devlet olarak varlığını kaybettikçe, diyalektiğin ön plâna geçtiği görülüyor. Aristoteles'te diyalektik diye sözü geçen şey, Stoacılarda mantık diye adlandırılmaya başlıyor. Stoacılarda, söz konusu olan, dar anlamında retorik ve diyalektiktir. Retorik dış konuşma, diyalektik de iç konuşmadır. Diyalektik, kurallar (normes) ve ölçütler bilimi ile bu kural ve ölçütlerin oluşumunu inceleyen bilim olarak ikiye ayrılır. Bu mantık, formel değildir artık. Çünkü, dış görünüşlere (tezahürlere) tekabül eden ruhsal fenomenleri incelemektedir. Demek ki bu, psikolojik temel üzerinde yükselen bir bilgikuramıdır. Stoa okulunun kurucusu Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 334-262), bilgilerimizin deneyimden geldiğini ileri sürüyordu. Dünyaya geldiğinde, ruh beyaz bir kâğıda benzer. Mühür balmumu üzerinde nasıl izini bırakırsa, eşya da beyaz bir kâğıda benzeyen bu ruhun içinde izlerini öyle bırakır. Ruhta hatıralar biçiminde kalan imgeleri doğuran ilk tasarımlar işte böyle ortaya çıkar. Bu imgelerin tümü, deneyim dediğimiz şeyi meydana getirir. Deneyimin genel kavramlarını da zekâmız oluşturur. Deneyimin sağladığı bilgi, kanıtlama ve kavramlaştırma yoluyla bilimsel kavrayış haline gelir. Hakikatin ölçütü, apaçıklık niteliği taşıyarak ortaya çıkan ve öznel bilinçte hem dolayımsız bir kavrayış, hem de tüm bir başeğiş doğuran "kavrayıcı tasarımlar"dır. Stoacılarda gördüğümüz diyalektik ilerleyiş, geçici kabullerden sarsılmaz

(1) Geschichte des Materialismus.

inançlara ulaştıran yoldur. Zenon bu evrimi bir karşılaştırma ile dile getiriyordu. Açık halde duran elini göstererek, "tasarım işte böyledir" diyordu. Hafifçe kapanmış parmaklar kabullenişi, yumruk haline gelmiş el algıyı, öteki avucun içine yerleştirilmiş yumruk da inancı, ya da bilimi dile getiriyordu.

Epikuros'ta diyalektiğe ayrılmış alanın daha dar olduğunu görüyoruz. Bu filozofta diyalektik, aslında ahlâki davranışın hizmetine girmiş ve bu sınırlar içinde kalmıştır. Ona göre her doğru hareketin zorunlu koşulu hakikatin bilinmesidir. Bu yüzden Epikuros'un diyalektiği (zaten Epikuros diyalektiği "kanonik" diye adlandırır) gerçekliği değil, hakikati bilmeyi amaç edinir ve yasaları, yani bilginin üç yasasını (duyum, tasarım ve duygu) bilmeye yönelmiştir. Duyum, tasarım ve duygu, hakikatin üç ölçütü ve her çeşit eylemin temelidir.

Bu diyalektikten geriye kalan pek az şey, kuşkucular tarafından ortadan kaldırıldı. Kuşkucular, gerçekliğin bilgisinin biricik kaynağı olan duyumların kesin olmadıklarını ileri sürdüler. Hakikatin bulunmasını sağlayan araçların, yani mantık ve diyalektiğin yetersiz olduklarını söylediler. Her çeşit mantık kanıtlaması, hareket ettiği noktaya dönüp durmaktadır. Çünkü örneğin, bir tasımda (kıyasta) öncüller sonurguyu daha başlangıçta içinde taşımaktadır. Herhangi bir yargıyı oluşturabilmemiz için gerekli olan ilk temel, yani kesinlik diye bir şey olmadığı için genelgeçer bir yargı vermemiz bile kabil değildir. Öyleyse geriye yalnız diyalektik kalıyor. Ama diyalektik de bilgi sağlayamıyor. Sadece belli bir olasılık taşıyan sonuçları tartma imkânını verebiliyor.

Egemen olan toplumsal düzenin parçalanışı, mantığın parçalanışı ile sonuçlanırken, gelişmekte olan yeni toplumun diyalektiği, bilimle değil, ama din hayatının ideolojik biçimi içinde ve bu biçimle ortaya çıkmakta ve zafer kazanmaktaydı. Ne var ki, tam egemenliği ele geçirdiği zaman, kendi varlığını bilimsel temeller üzerinde kurmak söz konusu olunca, yeni düzen, bunu, diyalektiğin yardımı ile değil, formel mantığın yardımı ile yapıyordu. Yeni toplum düzeni, varlığını çelişkiyi yok sayarak ve dünyanın değişmez olduğunu ileri sürerek temellendiriyor ve pekiştiriyordu.

Bu evrimin geçtiği yol, Platoncu etkilerin Aristotelesçi etkilere doğru kaymasıyla kendini belli etmekteydi.

Hıristiyanlığın zaferi de, çelişkisiz sağlanmış bir zafer değildi tabii.

Bu yüzden, Hıristiyanlığın iç çatışmalarının felsefi yansılarını diyalektik kuramlarda görüyoruz. Ama bu kuramları kısaca gözden geçirmeden önce, aristokrat Yunan toplumuna değil, o arada egemenlik kazanmış olan Hıristiyanlığın toplumsal düzenine başkaldırmış bir Yunan diyalektikçisinden (bu geç kalmış bir filozoftur) söz edelim. Atina Akademia'sının yönetmeni olan Yeni-Platoncu Proklos (M.S. 410-485), Hıristiyan Bizans imparatorlarının baskısı yüzünden bir süre yurdundan uzaklaşmak zorunda kalmıştı. Proklos, zafer kazanmış yeni dünyaya, Yunan düşüncesinin özünü bir kere daha göstermek istiyordu sanki. Ona göre, hiçbir şey durağan ve değişmez değildi. Ortadan kalkmaya mahkûm feodal bir dünyanın sözünü eden Hegel'in değişme yasalarını hatırlatan yasalar ileri sürmüştü Proklos. Yeni bir düzen isteyen parçalanmış bir dünyadaki durağan bir toplumun temel sorununun nasıl değiştiğini görmek, tarih bakımından çok ilgi çekici bir şeydir. Bu durumda, birlik kavramı, yani Platoncu değişmez ide kavramı ile şeylerin çeşitliliğini uzlaştırmak sorunu söz konusuydu.

Proklos'ta her çokluk belli bir biçimde, birliğin parçasıdır. Ama Bir'e katılan şey hem Bir, hem de Bir-olmayan'dır. Birlik haline girmekte olan her şey, Birlik'e katılması bakımından Bir olacaktır. Birlik haline gelmiş olan her şey kendi öz varlığından farklılaşmıştır. Her çokluk Birlik'ten sonradır, ya da Bir haline girmiş olandan, ya da Birlikler'den kurulmuştur. Kurulan (ortaya çıkan) her şey bir bakıma kurucu nedenine benzer, bir bakıma ondan farklıdır. Çünkü türeyen, türediği şeyden farklıdır. Farklı-olan Bir'den uzaklaşır, ama farklı olanla Bir'in arasındaki ortadan kaldırılmaz benzerlik, farklı-olan Bir'den en uzak noktaya vardığı zaman meydana çıkar. Her yaratış üç uğraktan (moment) kurulmuştur: neden'de varolma, nedenle yaratılma ve neden'e dönme. Farklı-olanın önce Bir'den ayrılması ve sonra yeniden ona dönerek birleşmesi sırasında çizdiği yolu, yabancılaşma da, farklılık da, gerilim de, en büyük uzaklık da bozamaz.

Proklos'un yaşadığı çağda, Hıristiyanlık Kutsal Üçlem dogmasını geliştirmeye başlıyordu. Proklos da, *Platoncu Tanrıbilim* adındaki altı kitaplık yapıtında, Hıristiyanlığa saldırmak ve Yunan düşüncesinin varlığını korumak amacını güderek, kendi üç terimli diyalektiğini geliştiriyordu. Ona göre, duyu-üstü tanrısal düzenin doruğunda Bir, yani basit Birlik-

ler'in (henades) çokluğunu yaratan İyi vardı. Proklos basit Birlikler'in de yeniden üçe bölündüğünü söylemekte ve böylece bütün varlıkları Bir'in parçalanışları olarak açıklamaktadır. Bu parçalar ve farklı-olanlar, sonunda diyalektik bir dönüşümle yine Bir'de toplanmaktadırlar.

Antikçağ'da da, Ortaçağ'da da eşine rastlamadığımız bu güçlü sentezin, felsefe alanında yaygınlaşmamasını da, yine tarihsel koşullarla açıklayabiliriz. Proklos felsefesinde egemen ideolojiye karşı yöneltilmiş olan saldırı, aşağıdan, yani ödevi egemen ideolojiyi bozmak olan sınıftan değil, yandan geliyordu. Proklos'un bağlı olduğu sınıf, yani soylu Bizanslılar sınıfı, Hıristiyanlığın karşısında bağımsızlığını uzun zaman koruyamadı. Bu yeni dinin içinde eriyerek, egemen sınıf haline geldi. Toplumsal bir gerçeklik kazanabilmesi için, diyalektik muhalefetin, Hıristiyanlığın kendisinden, yani bu dine bağlanmış olan aşağı sınıflardan ve "dinden-sapış" hareketlerinden, yani "rafızilik"ten gelmesi gerekiyordu.

İKİNCİ BÖLÜMÜN EKLERİ

*
* *

Zenon Üzerine

Zenon'un diyalektiğinin ayırt edici özellikleri, bu düşünürün amacının bir sistem kurmayı ya da bir tezi kanıtlamayı amaç edinmediğini gösteriyor. Zenon'un amacı, kendi görüşüne karşı çıkanın iddialarını çürütmektir. Bundan ötürü, onun diyalektiğinin "olumsuz bir diyalektik" olduğu söylenebilir. Öte yandan bu diyalektik çıkış noktası olarak kesin ve sağlam öncülleri almıyor. Tartıştığı kişinin kabul ettiği ve doğru bulduğu öncüllerden hareket ediyor. (P. Foulquié, *La Dialectique*, s. 14, "Que Sais-Je?", 1949.)

*

Elea Okulu, duyulara ve deneyime dayanan İonya felsefesine ve özellikle Herakleitos'un görüşlerine karşı çıkıyordu. Bu Okul, felsefeye, akıl ölçütlerini getirmiş ve Yunan düşüncesindeki diyalektiğe karşıt öğeyi temellendirip pekiştirmiştir. Diyalektiğin temel kavramlarını bir yana bırakan bu akım, bir başka mantığın temellerini attı. Bu, daha sonra Aristoteles'in en yetkin hale getirdiği ve onun adıyla anılan formel (biçimsel) mantıktır. Elea Okulu, ancak, mantıksal bir biçimde özdeşlik ilkesine uygun olarak düşünebilen bir şeyin var olduğunu ya da olabileceğini ileri sürer. İonya doğa felsefesi, tözün (su, hava ya da ateş), hem kendisi olarak kaldığını hem de bir başka şey haline gelebildiğini söylüyordu. Yani tözün (anamaddenin), hem "var olduğunu" hem de "var olmadığını" savunuyordu. Oysa bu, Elea Okuluna göre bir çelişkiydi. Çünkü tözün hem var olduğu hem de var olmadığı söylenemezdi. Öte yandan aynı Okul'a göre, çelişkili olan ve mantıksal bir biçimde düşünülemeyen herhangi bir şey *var olamazdı.* Böylece, töz kavramı üzerinde düşünen ve bu kavramı derinleştiren Elea Okulu, İonya doğa felsefesinin değişme, oluş ve evrim kavramlarını çürütmeye yöneldi. Töz kavramının derinleştirilmesi, felse-

fenin gelişimi bakımından önem taşıyordu. Öte yandan, varlıkta çelişki bulunduğunu söyleyen her tür diyalektik görüşe indirilmiş bir darbe niteliğini de taşıyordu.

Zenon için de, "hareket" kavramı ve ondan kaynaklanan öteki kavramlar, kendi içlerinde çelişkiliydiler; bundan ötürü de, formel mantığa göre, birer kuruntudan, aldanıştan başka şey değildi bu kavramlar. Elea Okulu filozoflarının, bazı kavramların "iç çelişkisi"ni ilk olarak ortaya koyduklarını ve bundan ötürü diyalektiğin öncüleri arasında sayılmaları gerektiğini söyleyenler de vardır. Kuşkusuz gerçek anlamda diyalektik, en temel kavramlarımızın bile çelişki içerdiklerini kabul eder. Ama bundan, sözü geçen kavramların bir kuruntu ve aldanış olduğu; değer taşımadığı sonucunu çıkarmaz. Gerçek diyalektik düşüncede, çelişkinin kendisi, varlığın ve gerçekliğin bir belirtisidir; onları haber verir. Örneğin Hegel diyalektiğinde oluş, varlık ile varlık-olmayan arasında bir sentez ortaya koyduğu için gerçektir.

Öyleyse, kavramlarımızdaki gizli çelişkiyi fark etmelerine rağmen Elea filozofları ve özellikle Zenon, gerçek diyalektiğe taban tabana karşıt bir mantığın hazırlayıcıları olmuşlardır. Bu filozoflar, varoluşun gerçek içeriğini ve somutu ortadan kaldırarak, bunların yerine soyutu ve formeli (biçimseli) koymak istemişlerdi.

Ayrıca somutun temel özelliği olan oluş ve değişmeyi de bir yana atarak formalizmin (biçimciliğin) temel kavramını yani "duruk-olan"ı; "statik"i savunmaya yönelmişlerdi.

Bundan ötürü, Elea Okulu'nun ve Zenon'un, diyalektik düşüncenin gelişmesine katkısı olduğunu ancak belli ve sınırlı bir anlamda ileri sürebiliriz. Yani, ancak gerçek diyalektik düşünce açısından ve dışardan görerek, bu Okul'un diyalektik düşüncenin ilerlemesine dolaylı olarak katkısı olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Elea filozofları, antitez taşıyan bir sistem meydana getirerek, diyalektik düşüncenin, formel mantığa oranla (göre) kendini belirleyip ortaya koyması olanağını doğurmuştur, diyebiliriz. (Z. Barbu, *Le Développement de la Pensé Dialectique,* s. 45-47, A. Costes, Paris, 1947.)

*

Zenon'un, çözülmesi olanaksız mantıksal karşıtlıklar, çıkmazlar ("antinomia") olarak ileri sürdüğü akılyürütmeler, filozofları yüzyıllar boyunca uğraştırdı. Bunlar, aslında, usta mantık oyunlarıydı. Örneğin, hareketin olanaksızlığını göstermek için Zenon'un ileri sürdüğü "kanıt", hareketi "süreksiz" bir gerçek olarak düşünmesinin sonucudur. "Başka bir deyişle, düşüncenin sonsuz olarak bölücü ve süreksizlik ortaya koyucu gücünün, sürekli bir gerçek ya da bir ilişki olan harekete uygulanması, bu aldatıcı akılyürütmeleri ortaya çıkarmaktadır. Oysa bir dostluğun, dostluklardan değil de, dost olan kimselerden ya da bir soyağacının (şecerenin), soyağaçlarından değil de insanlardan ortaya çıkması gibi, hareket de, hareketlerden değil, "hareket eden"den ortaya çıkmaktadır." (S. Hilâv, *Felsefe El Kitabı,* s. 29, 6. Basım, Gerçek Yayınevi, 1993.)

*
* *

Diyalektiğin Platon'daki Farklı Anlamları

Platon, diyalektik deyince, önce, tıpkı Sokrates gibi, tartışma ve diyalog sanatını anlar. Somut olgulardan kalkarak genel tanıma ulaşma ve bu tanımı, öteki olguları da göz önünde tutarak doğrulama sanatıdır diyalektik. Ama Platon, Sokrates'ten daha ileriye gider. Bireylerden türlere ve türlerden cinslere yükselmeyi yeterli bulmaz. Cinsleri bir kademeleşme içine yerleştirmek ve sezgi yoluyla, idelerin bilgisine ulaşmak ister. Duyularımızla algıladığımız varolanlardan onların kaynağı ve aslı olan idelerin bilgisine ulaşmak olarak anlar diyalektiği. Bundan ötürü, Paul Janet'nin dediği gibi (*Essai sur la dialectique de Platon,* Joubert, 1848, s. 106), Platon'da iki diyalektiği birbirinden ayırt etmek gerekir. Bunların birincisi, Sokrates'ten aldığı tartışma yöntemidir; ikincisi ise, kendisine özgü bir metafizik yöntemdir. Gerçek anlamda Platon'cu diyalektik, bu ikincisidir.

Dünyayı gerektiği gibi kavramak ve gerçek bir filozof olmak için, akılla kavranabilir dünyanın bu yüce idelerine ve bunların hepsinin kaynağı olan İyi İdesine yükselmek; sonra ters yönde aşağıya inmek, gerçekliğin daha aşağı derecelerini bir bir geçmek ve biricik gerçeklik sandığımız

gölgeler dünyasına (duyusal dünyaya) dönmek gerekir.

İdelere ilişkin bu sezgiyi ve bilgiyi, devlet yöneticilerinin mutlaka edinmiş olması gerekmektedir. Çünkü yöneticiler, ekonomik ve toplumsal yaşam kadar moral eğitimi de örgütlemek zorundadırlar. Bu da ancak, İyi ve Adaletli idelerinin bilgisine dayanarak gerçekleştirilebilir.

Nitekim Platon, *Devlet*'te, yüksek yöneticilerin gerekli bütün bilgileri aldıktan sonra diyalektik öğreneceklerini söyler. Ama diyalektiğe bir "giriş" niteliği taşıyan öteki dersleri ayrıntılı bir biçimde anlattığı halde diyalektik konusunda pek bilgi vermez. Matematik, astronomi ve müzik, insan ruhunu duyusal dünyadan sıyıracak; genele ve soyuta yükselme yatkınlığını elde edecek biçimde öğretilecektir. Ama akılla kavranılabilir dünyanın idelerine nasıl yükselecektir yöneticiler? Platon, bu konuda bir şey söylemez.

Üstelik, diyalektiği, İyi İdesine yükselme sanatı olarak açıkladıktan sonra, tartışma sanatıyla yine bir tutuyormuş izlenimini verir. Devletin en önemli görevlerine getirilecek kimselerin, diyalektiği, ancak ileri yaşlarda öğrenmelerinin doğru olduğunu açıklarken genç yaşta diyalektiğin tadını almalarını önlemek gerektiğini ve bunun çok önemli olduğunu söyler:

"Şunu fark ettiğini sanıyorum: delikanlılık çağındakiler, tadını bir kere alınca, diyalektiği kötüye kullanırlar ve bir oyun haline getirirler; her şeyin tersini söylemek için durmadan kullanırlar onu ve kendi görüşlerini çürütenleri taklit ederek bu sefer kendileri onların görüşlerini çürütürler ve köpek yavruları gibi, kendilerine yaklaşan herkesi akılyürütmelerle çekiştirip paralamaktan tat alırlar." (Platon, *La République,* I. vii, 539 b. çev. Baccou, s. 281.)

Ne var ki, Platon diyalektiğinin, sofistlerin yöntemlerine ve hatta Sokrates'in yöntemlerine indirgenebileceği sonucu çıkmaz bundan. Ama yine de, Platon'un "diyalektik" deyince ne anladığını kesinlikle ve apaçıklıkla ortaya koymamızı sağlayacak ayrıntılardan yoksun olduğumuzu söylemeliyiz.

Ne var ki şunu belirtmeden de geçmeyelim: Platon'un diyalektiği, Sokrates'inki gibi olumlu değildir yalnızca; dinamik bir yan da taşır. Bu diyalektikte, zihnin bir ele geçirme atılımı ve ilk verilerin aşılması yönelimi vardır. Çağdaş felsefede, özellikle bilginin diyalektiği üzerinde durul-

duğu zaman, bu özelliklerin yeniden söz konusu olduğunu hatırlatalım. (P. Foulquié, *La Dialectique*, s. 18-22, "Que sais-je?" 1949.)

*

Platon, "diyalektik"i üç anlamda kullanır: 1. Genel olarak kabul edilegeldiği gibi "soru ve cevaplarla bilgiyi geliştirme ve ortaya koyma yöntemi"; 2. Ama karşılıklı konuşma içinde bazı şeyleri doğru olarak anlatmak (iletmek), aynı zamanda doğru düşünmek olduğuna ve düşünmek ile konuşmak birbirinden ayrılmayacağına göre, konuşmayı doğru bir sonuca ulaştıran; ele alınan türleri, gerektiği gibi birbirinden ayıran ya da bu türlerin birliğini ortaya koyan bilim olarak, yani incelenen nesnelerin (varolanların) kavramını doğru olarak belirleyen bilim olarak "diyalektik"; 3. Ama bu türler ya da kavramlar, yani ideler, biricik gerçek ve asli varlık olduklarına göre, "varlığın, yani değişmeyenin ve doğru-olanın bilimi olarak diyalektik." Bu sonuncu anlamda diyalektik, Platon'un gözünde, felsefeyle özdeştir (bir ve aynı şeydir). Yani bu anlamda "diyalektik", varolanların hiçbir koşula bağlı olmayan gerçek (mutlak) varlığının; idelerin bilimidir. (S. Hilâv, *Felsefe El Kitabı*, s. 47, 6. Basım, Gerçek Yayınevi, 1993.)

*
* *

Aristoteles'in Diyalektiği Üzerine

Aristoteles'çi diyalektik, olasılık taşıyan öncüllerden hareket eden (onlara dayanan) akılyürütmelerin alanıdır. "Olasılık taşıyan öncüller" deyince de, tartıştığımız kimsenin benimsediği ya da genellikle kabul edilmiş önermeler kastedilmektedir. Sokrat diyalogları da bu tür öncüllerden hareket ediyordu. Bu bakımdan Aristoteles'in diyalektiği, Platon diyaloglarında gördüğümüz tartışma yol ve yordamlarının sistemleştirilmesinden ve geliştirilmesinden başka şey değildir.

Ne var ki, Sokrat ve Platon diyalektiklerinin amacı, hakikate ulaşmaktır; gerçeğin bilgisini elde etmektir. Bu diyalektiklerde, eleştiriden

geçtikten sonra ayakta kalan görüşler ya da kanılar (olasılık taşıyan öncüller), kuşkulanılamayacak ve kesin düşünceler olarak kabul edilir. Oysa bunun tam tersine, Aristoteles, diyalektikçinin, incelediği akılyürütme öncülleri üzerinde tartışmaması gerektiğini ileri sürer. Diyalektikçinin yapacağı bütün iş, sonuçların kurallara uygun olarak çıkarılmasına dikkat etmek, bunu gözetmektir. Ve bundan ötürü diyalektikçi, doğrulukları (hakikatleri) öncüllerin doğruluğuna bağlı olan sonuçların doğru olup olmadığı konusunda bir şey söyleyemez.

Diyalektiğin karşıtı, bir kanıtlama bilimi olan analitiktir. Olasılık taşıyan öncüllere dayanan diyalektiğe karşıt olarak, kanıtlayıcı akılyürütme (usavurma), kesinlik taşıyan öncüllere dayanır ve dolayısıyla, bu akılyürütme gerektiği gibi yapıldığı zaman, kesinlik taşıyan sonuçlara ulaştırır.

Böylece "diyalektik" sözcüğü, Aristoteles'in etkisiyle kötü bir anlam kazanmıştır. Daha Zenon ve sofistler çağında, diyalektikçi, başkalarının görüşlerini çürüten, ama bir görüş ortaya koyamayan usta ve kılı kırk yaran bir tartışmacı olarak görülmeye başlanmıştı. Aristoteles, diyalektiğin konusunu kesin ve sağlam değil de, olasılık taşıyan akılyürütmeler olarak belirleyince, diyalektikte kesinlik olmadığını ve diyalektiğin, raslantısal bir düşünce (zihin) oyunu olduğunu belirtmiş oldu. (P. Foulquié, *La Dialectique*, s. 22-23, "Que sais-je?", 1949.)

*

Öncüllerin doğru olması dolayısıyla, sağlam ve doğru akılyürütmeler sağlayan apodiktik akılyürütmelere karşıt olarak Aristoteles, öncülleri bilimsel doğrular değil de yalnızca genellikle kabullenilmiş görüşler olduğu için tam anlamıyla kesin sonuçlar vermeyen akılyürütmelere "diyalektik" der. Aristoteles, kendi bilimsel yöntemini, diyalektik yöntemin karşıtı olarak ortaya koyarken Platon'u göz önünde tutuyordu.

Aristoteles, Platon'un diyalektiğinin, bilimsel bakımdan temellendirilmiş kesin doğrular değil, olasılık taşıyan sonuçlar verdiğini düşünüyordu. Belagat sanatının (retorik'in) dayanağının da diyalektikte bulunduğunu; çünkü bu sanatın hedefinin, politik, eğitsel ya da başka bir pratik amaca yönelik olarak bir kimsenin inandırılması (ikna edilmesi) olduğunu söylüyordu.

Aristoteles, apodiktik akılyürütmelerin yanı sıra, tam anlamıyla bilimsel özellik taşımayan çeşitli akılyürütme tiplerinden de söz eder. Bunlar, diyalektik, retorik, eristik (didişimsel), peirastik ve sofistik akılyürütmelerdir. Apodiktikin amacı, şu ya da bu tezi bilimsel bakımdan temellendirmektir; diyalektiğinki, irdeleme ve cevaplar vermedir; retoriğinki, savunma ve suçlamadır; eristiğinki, bir tartışmayı başarıyla sürdürmektir; peirastiğinki, tartışmaya sürüklemektir (kesin ve belirli sonuçlar elde etmeye yönelmeksizin); sofistiğinki, yanıltmaktır. Diyalektik ile retorik arasında bağlantı ve yakınlık vardır. Eristik ve peirastik de birbirine yakındır. Aristoteles, Sokrates'in akılyürütmede kullandığı yol ve yordamların peirastik, Platon'unkilerin diyalektik, öteki Sokrates'çi okulların yol ve yordamlarının da eristik özellik taşıdığını düşünüyordu.

Aristoteles'e göre, formel (biçimsel) açıdan doğru olan bir akılyürütme, öncüllerin tartışılmaz ve kesin olması bakımından ele alındığı zaman apodiktik ve diyalektik olabilir.

Diyalektik akılyürütmelerde, kesin doğrular öncül olarak kullanılmaz; bunlar yalnızca, birçok insanın ya da bazı insanların doğru olarak kabul ettiği yargılardır. Eristik tasımın öncülleri ise, düpedüz varsayımlardır.

A. Fouillé, Platon'un diyalektiği ile Aristoteles'in mantığı arasındaki ilişki konusunda genellikle Zeller gibi düşünüyor ve şöyle diyor: Platon'da, mantık ve varlıkbilim (ontoloji) henüz farklılaşmamış ve birbirinden ayrılmamıştır. Platon'da, diyalektik denince, formel mantığa karşıt olarak gerçek mantık kastedilir. Platon mantığı nesnelleştirir ve bu konuda Hegel, Platon'un anlayışına sadık kalmıştır. Buna karşılık, formel mantığı Aristoteles yaratmıştır. Aristoteles, Platon'un diyalektiğinin, metafizik özlerinden bağımsız olarak çeşitli mantıksal biçimleri (formları) incelemeye gücü yetmeyecek kadar zayıf olduğunu söylediği *Metafizik*'in onüçüncü kitabında, bu gerçeği bizzat belirtir. (A. Makovelsky, *Histoire de la Logique,* s. 176-177; 214, Ed. du Progrès, Moscou, 1978.)

*
* *

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORTAÇAĞ'DA DİYALEKTİK

Felsefenin Hıristiyanlık içinde gerçekleştirdiği işin kendisi diyalektiktir. Paul Kecskes, "Hıristiyanlık bir felsefe değil, bir dindir" diyordu.(1) Bununla birlikte, "Tanrısözü (vahiy), bilimsel Hıristiyan dünyası için felsefeyi gereksiz bir şey haline getirememiştir." Kecskes, bu durumu açıklamak için iki ayrı çözüm biçimi ileri sürüyor. Ama bunların ikisi de tatmin edici değildir. Açıklamalardan biri metafizik bir karakter taşıyor; "İnsanoğlunun, inandığı şeyi anlamaya ve onu düşünce yoluyla geliştirmeye çalışması doğaldır. Bu durumda, felsefe gerekli bir şeydir. Çünkü imanı anlamak ve geliştirmek, ancak felsefenin sağladığı kavramlarla kabildir" diyor. İkinci açıklaması ise tarihe aykırı bir açıklamadır. Kecskes bu ikinci açılamayı şöyle dile getiriyor: "Hıristiyanlığın felsefe akımlarına başvurması gerekliydi, çünkü çoktanrıcı dünya, bu dine felsefenin silahları ile saldırıyordu." Oysa, Proklos'tan söz ederken gördüğümüz gibi, Hıristiyanlık, çoktanrıcı düşmanlarını yenilgiye uğratmak için düşünce-dışı araçlara sahip durumdaydı. Aslında, felsefe silahını kullanarak savunmaya girişmek, bu dine gerçekten inanmış olanların duyduğu bir zorunluluktu; çünkü, Tanrısözü (tarihin gelişimiyle) bir apaçıklık olmak niteliğini kaybedince, onu akıl yoluyla haklı çıkarmak ihtiyacı duyulmaya başlanmıştı. Ama akıl yoluyla haklı çıkarmak bile, Tanrısözüne saldırmak demekti. Çünkü, Tanrısözünün gerçekten Tanrısözü olabilmesi için herhangi bir koşula bağlı olmayan mutlak bir şey olması gerekiyordu. Bu saldırıcı savunmanın en ilgi çekici örneğini Pierre Abelard'ın (1077-1142) felsefesinde görüyoruz.

PİERRE ABELARD

Klasik felsefe tarihinin, Abelard'ın durumunu bir türlü açıklayama-

(1) *L'Histoire de la Philosophie.*

ması, bu filozofun felsefi görüşünün diyalektik olması ile anlaşılabilir ancak. Klasik felsefe tarihçileri Abelard'ın savunduğu görüşte, evrenseller (tümeller) ile ilintili bir uzlaşmadan başka şey görmezler. Oysa Abelard'ın görüşü, realizm ile nominalizm arasındaki sert karşıtlığın üstün bir birlik içinde gerçekleştirilmiş diyalektik bir sentezidir. Abelard'ın gözünde, genel kavram, ne nesnel bir gerçekliktir ne de sadece bir kelime ya da addır. Genel kavramın gerçekliği her tek tek şeyde bireysel olarak görünür (universalia in rebus). Tümellerin zihinsel soyutlama ile yaratılmış olduğu doğrudur, ama onları ortaya koyan soyutlama, soyutlaması yapılan şeyi, bu soyutlamadan önceki varlığına nisbetle değişikliğe uğratmıştır. Öte yandan, klasik felsefe tarihçileri Abelard'daki "çelişkilerin" anlamını da bir türlü açıklayamazlar. Bu çelişkiler, en fazla, onun sistemi ile yöntemi arasında ortaya çıkar.

Abelard'ın yöntemi diyalektiktir. *Sic et Non* (*Evet ve Hayır*) adındaki kitabında, Kilise Babalarının görüşlerini ele alarak, bu görüşlerin karşıtlığını gösterir ve böylece ortaya çıkan çelişkiler sayesinde okuru kendi pozitif görüş noktasına ulaştırır. Belki de Kilise ile çatışmış olduğu için, ya da yeni çatışmalardan kaçınmak için, ileri sürdüğü kesin çözüm biçimlerini bulmayı okura bırakmaktadır. Ama sırf böyle davrandığı için daha önemli bir tarihsel yeri vardır Abelard'ın. Nihai sonuçları kendisi "çıkarmış" olsaydı yaptığı iş belki bu kadar önemli olmayacaktı. Çünkü, sonuçları vermemekle, kendisini izleyecek olanlara verimli bir yöntem bırakmış oluyordu. Nitekim, Abelard'ın öteki yapıtlarında vardığı sonuçların, Kilisenin saldırısına uğramamış kitaplardaki sonuçlar kadar dogmatik olduğu görülüyor. Abelard'da yeni ve şaşırtıcı olan, kanıtladığı şey değil, kanıtlama biçimidir. Diyaloglarında bir Hıristiyanı, bir Museviyi ve bir Filozofu yani belli bir dinsel inanca bağlı olmayan bağımsız bir düşünürü konuşturur. Kiliseye yapılmış saldırıları ele aldığı zaman, otorite ilkesini bir yana koymanın zorunlu olduğu üzerinde durur. Ama, en sonunda, hakikatin tümünün Tanrıda bulunduğu ve insan zihninin bunu kavrayamayacağı, yani aydınlığın (kavrayışın) yukarıdan gelmesi gerektiği sonucuna varır. Ahlak felsefesinde (*Scito te İpsum*), eylemin kendisinin değil, eylemi doğuran duygunun iyi ya da kötü olabileceğini ileri süren görüşü savunur. Günah, ancak, insan, vicdanına aykırı biçimde davrandığı zaman söz konusudur. Doğal ahlak yasası, doğaüstü Tanrısözünün indirilmesinden ön-

ce varolagelmiştir (Musa'dan önce insanlar Tanrı'nın yasalarına göre yaşamışlardır. Nitekim, Sokrates ve Platon, kendilerinden çok sonra yaşamış Hıristiyanların çoğundan daha Hıristiyandırlar). Abelard'ın diyalogunda tartışan Hıristiyan, Musevi ve Filozof ahlak yasasının ve insanlığın sağladığı güven içinde ahbaplık etmektedirler. Ama bütün bu "ilerici" görüşler, Abelard'da bir içerik değil, bir araç rolünü oynamaktadır. Onun ahlak felsefesinin vardığı sonuç, Kilisenin dogma'sından başka şey değildir. İyiyi sevmek ve kötüden nefret etmek ve bunu ceza korkusuyla değil erdem sevgisi ile yapmak gerekir. Erdem ise, en yüce iyiliğe götüren davranıştan başka şey değildir. En yüce iyilik Tanrıdır. İnsan, sevgisinin aracılığı ile Tanrıyla birlik haline girer. Demek ki en yüce kötülük de, insanı Tanrıdan ayıran Tanrı düşmanlığıdır. Yöntem bakımından, iyi eylem dediğimiz şeyin hareket eden insanın duygusuna bağlı olduğunu söylediği halde, Abelard, bu eylemin yaptırımını bireyde değil, Tanrıda bulmaktadır. İyi ve kötü eylemler arasındaki ölçüt, Tanrının özgür kararındadır.

Klasik felsefe tarihi, bu uzlaşmazlıkları birer gerçek çelişki gibi görür ve Abelard'ı ölçüyü kaçıran coşkun düşüncesi yüzünden, Kilisenin çıkarlarıyla çatışan bir düşünür sayar. Bu açıklamalara göre, Kilisenin buyrukları Abelard'ın yolunu kesmemiş olsaydı ve toplumsal koşullar da gereği kadar gelişmiş bulunsaydı, bu düşünürün kişiliği kendisini tam bir akılcılık anlayışına ulaştıracaktı. Oysa, bu anlayışa karşıt olan bir başka görüşün, daha doğru olduğunu sanıyoruz. Aslında, Abelard'ın yöntemi ile sistemi arasındaki çelişki diyalektik bir çelişkidir. Tümellerle ilgili kavga; din felsefecilerinin hizaya getirilmek istenmesi ve kimi zaman aforoz edilmeleri olayı, kanıtlanmayan tezler olmaları bakımından dogmaları, daha o zaman, inanılması güç düşünceler haline getirmişti. Abelard'ın asıl önemi (Kilise için de) dogmaların hakikatini, akılsal kanıtlarla ve laik bir akılyürütmeyle ispatlamaya çalışmasındandır. Böylece Abelard, bağımsız-düşünürün, kullandığı diyalektik yöntemle, Kilise Babalarının felsefede özgür araştırmayı yasaklayan otoriter ve dogmatik tutumları sonunda vardıkları sonuçların aynısına vardığını gösteriyordu. Bundan ötürü, Abelard kullandığı yöntem sayesinde felsefede akılcılık çağının bir an önce ortaya çıkmasına ön ayak olduğu ölçüde, vardığı sonuçlar yüzünden bu çağın ortaya çıkışını da engelliyordu.

Gilbert de la Porrée'nin (1076-1154) de buna benzer bir rol oynadığını görüyoruz. Bu düşünür, Tanrının bir tanrısallık ya da üç kişiden kurulmuş bir form olduğunu söyleyen felsefesinden vazgeçmek zorunda kalmıştı. Onun düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz: Öteki alanlarda üçe bölünmelerin ortaya çıkması bir sonuçtan başka şey değildir. Çünkü, bütün çelişkiler en yüksek ilk formda, yani Tanrıda ortadan kalkarlar. Cins ve tür kavramları, varolan tek tek şeylere form veren genel kavramlardır. Madde ile form arasındaki bağlantı, her ikisini de yaratmış olan üçüncü bir terim tarafından, yani Tanrı tarafından gerçekleştirilmektedir. Gilbert de la Porrée, ilkeleri, genel olarak ya da sınırlı olarak geçerlilikleri bakımından birbirinden ayırır. Belli bir bilimin ilkeleri başka bir bilime uygulanamazlar. Bundan ötürü, doğanın ilkeleri tanrıbilimde geçerli değildirler.

Gilbert de la Porrée'de başlayan tanrıbilim ve felsefe ayrılığı, Büyük Albert'de (1206-1280) devam etmiştir. Felsefe tarihi bu filozofun, skolastiğe Aristotelesçi bir etki getirmiş olduğunu söyler. Demek ki, o, diyalektiğe aykırı bir düşünceyi sürdürmüştür. Bununla birlikte, Büyük Albert'de de bir diyalektik gerilimin bulunduğu görülüyor. Bu gerilim, dogmalarda tohum halinde bulunmakta, ancak otorite ilkesi sarsılmaya yüz tuttuğu zaman ortaya çıkmaktadır. Büyük Albert, bu süreci durdurabilmek için karşıtlıklar ilkesinin önemini belirtmektedir. Bundan ötürü, çifte bir hakikat ilkesi ortaya koyuyor. Ona göre, bir yanda felsefi bilgi öte yanda tanrıbilimin bilgisi vardır. Bu iki bilgi arasındaki karşıtlık iki ayrı düzeyde çözülmektedir: 1) Tanrı, kendi varlığında bu iki çeşit hakikatin sentezini vermektedir (diyalektik sentez). 2) İnsani düzeyde, insan zekâsı bütünsel hakikati bulamaz. Bu bakımdan imana öncelik tanımak gerekir. Nitekim imanı akılla temellendirmeye kalkışmak da gerekmez, çünkü Tanrısözü akla aykırı değil, akılüstü bir sözdür. Sonunda, felsefenin, tanrıbilimin hizmetine koşulduğunu görüyoruz (burada çelişki, uyruk haline getirme – tâbi kılma – yoluyla ortadan kaldırılıyor).

ECKHART

Kilise ile o çağın laik güçlerinin arasındaki durumu yansıtan bu sen-

tezin kesin ve değişmez bir sentez niteliği taşıyamamış olması doğaldır. Güçler arasındaki bu ilintinin tarihsel gelişimine uygun olarak, bu ikilik gittikçe kesinleşiyor ve uyruk haline getirme ile sağlanmış olan çözüm şekli, felsefeden yana çıkan bir çözüm şekline yerini bırakıyordu.

Bununla birlikte, sözü geçen gelişimin diyalektik bir düşünceye tanıklık ettiği söylenemez. Nitekim, bu çelişkiyi çözmek için mistiklerin harcadıkları çabalar da gerçek diyalektik sayılamaz. Örneğin, Eckart'ın felsefesinde, Tanrısallık belirli bir diyalektik evrim geçirmekte ve şeylerin kavranmaz ve açıklanmaz ilk nedeni olmak bakımından, içinde bulunduğu karanlıktan ve kesinsizlikten sıyrılması için gerçek ve canlı bir Tanrı haline gelmesi gerekmektedir. Eckhart, Tanrıda üç tanrısal kişi ile tanrısal özü birbirinden ayırmaktadır. Tanrısal öz, yaratıcı doğadır, oysa tanrısal beliriş (görünüş) yaratılmış doğadır. Her şey Tanrıdan çıkar ve kendi özüne dönmek isteği ile Tanrıya döner. İnsan ruhunun üçlü gücü, tanrıbilimin Kutsal Üçlem'ine tekabül eder. Yani akıl Oğul, irade Kutsal Ruh (ruhül kudüs), hafıza da Baba'dır.

Eckhart'ta görülen yeniden-yaratış kuramı, yani Tanrının kendi dışında bulunan her şeyi insan ruhu yardımıyla yeniden yaratması düşüncesi ("Tanrı benden vazgeçemez. Ben olmasaydım o da olmayacaktı" diyor Eckhart) ve buna benzer başka düşünceler, bir diyalektik gerilimi içinde taşımaktadır, ama çelişkiyi çözmek isteği en sonunda mistik bir kendinden geçme haline bağlanmaktadır. Oysa, Jonas Cohn'un biraz da taraf tutarak gösterdiği gibi, bu hal, "tamamen özel bir anlamda bilgi sayılabilir".(1)

Toplumsal gerilim ve neredeyse ortaya çıkacak olan Rönesans, Eckhart'ın felsefesinde karmakarışık bir biçimde belirmektedir. Eckhart'ta mistik ile skolastik arasındaki bağlantının yıkıldığı ve egemen sınıfların soyut ve skolastik felsefesine karşı tavır alınarak, aşağı sınıfların henüz tam bilince varamamış isteklerinin mistik bir biçimde ortaya çıktığı görülür. Eckhart'ın diyalektiğin tarihindeki önemini burada aramak gerekir. Ama kendisinden önce gelenler gibi, onun da felsefesinden çok yaptığı iş diyalektiktir. Zaten felsefesinin alınyazısı bunu açıkça gösteriyor. Bu bakımdan onun Hegelinkini andıran felsefi okulu az bir zaman sonra ikiye

(1) *Theorie der Dialektik.*

ayrılmış, devrimci kanadı dinden-sapış tutumu içinde doğrudan doğruya tümtanrıcılığa (panthéisme) ulaşmış, devrim-karşıtı kanat ise, bunun tam tersine, Kilisenin resmi dogmalarına ulaştıracak olan yolu aramaya koyulmuştur.

NICOLAUS CUSANUS

Ama, mistik düşüncenin skolastikten ayrılması, tek başına diyalektiği ortaya çıkarmaya yetmiyordu. Nitekim, diyalektik felsefe, modern bilimin başlangıcı ile ve toplumsal düzeyde burjuva toplumun ortaya çıkmasıyla birleştiği zaman yeni bir kımıldayış kazanıyor. Bu değişiklik, Nicolas Cusanus tarafından temsil edilmiştir.

Bu filozof, bilginin dört derecesi olduğunu söyler. 1) Duyular ve hayal-gücü, belirlenmemiş ve anlamdan yoksun imgeler sağlar. 2) Akıl, bu imgeleri birbirinden ayırt etmekten ve onlara ad vermekten başka şey yapmaz. 3) Zekâ, ayrılmış olan karşıtları (bu karşıtlar, aklın ortaya koyduğu ayırımalardır) daha yüce birlikler, yani genel kavramlar haline getirmeye çalışır. Nitekim zekâ, en küçük ve en büyük gibi karşıtları böylece büyüklük kavramı içinde birleştirir. Ama kavramlarla elde edilen bu bilgi, yaklaşık ve duruma göre değişen bir bilgi sağlar. Kavramlar aracılığı ile edinilen gerçeklik bilgisi yetkin değildir. Bu çeşit bir bilgi, gerçeğe tıpatıp uyamaz. Akıl ile hakikat arasındaki ilişki, çokgen (polygone) ile daire arasındaki ilinti gibidir. Kenarlarının sayısı arttıkça çokgenin daireye yaklaştığını görürüz ama çokgen hiçbir zaman daire haline gelemez. 4) Demek ki, bilginin en üst derecesi kavramların aracılığı ile elde edilemez. Ama bütünsel bilgiye ulaştıran bir bilme biçimi de vardır. Bu görüm, zihinsel (intellectuel) görümdür (vision). Zihinsel (kavrayış) gerçekte bir ruh halidir ve bir bakıma duyuların sağladığı bilgiden ayrılır. Çünkü bu bilgi kavramsız bir bilgi değil, kavram-ötesi bir bilgidir. Öte yandan bu, mistik bir görüm de değildir. Çünkü, bu bilişin içinde bilinç büsbütün ortadan kaldırılmış değildir. Tam tersine, zekâ, bu biliş içinde görünür: 1) mutlak imkân ya da zorunluluk olarak, 2) sınırlı zorunluluk ya da gerçeklik olarak, 3) imkânın ve gerçekliğin birliği olarak. Buna uygun olarak, evren üç alana bölünür: 1) zihin, yani meleklerin ve katkısız zihinlerin dünyası, 2) duyuyla kavranan varlık, yani cisimler dünyası ve 3) orta terim, yani in-

sanların dünyası. İnsanda, akılsal ruh, yani ruhsal dünyanın alt derecesi, cisimler dünyasının üst derecesi ile birleşir. Demek ki insan, küçültülmüş bir evren, bir küçük kosmos'dur. İnsan bu karşıtlıkları sadece varlığında taşımakla kalmaz, onları öznel olarak da bilir. Öyleyse, insanın ödevi, sadece ruhunun derinliklerinde Tanrının bilgisine mistik yaşantıyla yaklaşmak değil, ama aynı zamanda, dışdünyanın yasalarının bilimsel olarak araştırılmasıyla da yaklaşmaktır. Bu amacın sonsuzluk kadar uzakta olması, bilginin yetersizliğini değil, tükenmek bilmez zenginliğini gösterir.

BÖHME

Aşağı sınıflardan çıkmış olmasına rağmen, Nicolaus Cusanus, din adamı olmak dolayısıyla, yönetici sınıfın üyesi haline gelmişti. Felsefesi, sadece zamanın geçici karakterini açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda kendi toplumsal durumunda ortaya çıkmış olan değişikliği de dile getiriyordu. Nitekim, bu düşünür, Kilisenin üzerine eğildiği konularda dogmatik katolik görüşü kabul ediyor ve ancak filozof olarak düşündüğü zaman skolastik dünya görüşünün temellerine karşı gelerek, modern hümanist düşünceler ileri sürüyordu.

Kendi kendini yetiştirmiş ayakkabıcı-filozof Jacob Böhme ise, uzmanca bilgiler edinemediği için daha avantajlı bir durumda bulunuyordu. Bir yandan Kiliseye sadık olduğunu söylerken, dogmalarla çatışma durumunda bulunduğunu farketmiyor, öte yandan, modern zamanın düşünce akımlarının içinde açıkça belirdiği "dinden-sapmış" görüşlerini derin bir inançla geliştiriyordu. Aşağı sınıflardan bir kimse olması (bu bütün hayatınca sürmüştür), diyalektik düşünceyi hiç bozulmaksızın yansıtmasını sağlamıştır. Çelişki ilkesi Böhme'ün felsefesinde temel taşı ödevi görür. Hegel'in, yeni felsefeyi Böhme ile başlatması bundan ötürüdür. Ama Böhme'de gördüğümüz çelişki ilkesi her şeyden önce Tanrıya uygulanmaktadır.

Tanrı'nın eylemi ancak olumsuzlayış ilkesi sayesinde ortaya çıkar. Bu, Tanrı için olduğu gibi bütün eşya için de doğrudur. Yani hiçbir şey kendi karşıtı olmaksızın ortaya çıkamaz. Tanrı herşeydir. Yani, başlangıç, öz ve erektir. Tanrı, ortaya çıkabilmek için dünyayı yaratırken kendi karşıtını da ortaya koymuş olur. Kötülük, iyiliğin ortaya çıkabilmesi için var-

dır. İyi ile kötünün karşılıklı etkileri sayesinde evrenin gelişimi gerçekleşir. Demek ki, kaynağını Tanrıda bulan kötülük bir günah değil, her hareketin kımıldatıcısı ve evrimin başlatıcısıdır. Her şey, aynı zamanda olumlayış ve olumsuzlayıştır. Bunların birincisi güç ve hayattır, ikincisi ise birincinin ortaya çıkmasını sağlayan karşıtlıktır. Karşıtı olmaksızın, Tanrı bile kendini ortaya çıkaramaz. Gazaplanmasa, sevgisini de gösteremez. İlk birlik yedi niteliği doğurmaktadır: 1) yakıcılık (sertlik, ısı), 2) yumuşak olan, hareket eden (su), 3) acı (tedirginlik, duyarlık), 4) bu üç nitelik, Böhme'ün dördüncü niteliği çıkardığı alanı, yani ateşi (öfke ve aşk ateşi), küskünlük alanını meydana getirir. Dördüncü nitelikten de üçe bölünen neşe alanı çıkar: 5) ışık (aşkın aydınlığı ve canlılığı), 6) ses (kavrayış, bilgi), 7) cisimlilik (corporéité) (form, doğa). İyilik ve kötülüğün ayrılması günahı doğurmuştur; günahtan doğan düşüşün sonucu da maddi dünyadır. İnsanoğlu, Tanrı ile dünyanın arasında bir bağdır; ruhu hayvansal ruh ile parlayan ve yanan ruhların birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu ruhların son ikisi Tanrıdan birincisi ise doğadan gelir. Demek ki, insanda üç ilke çatışıp durmaktadır. Bunlardan birini seçerek ötekileri bırakmak ve seçtiği ilkenin peşinden gitmek, insanoğlunun özgür iradesine kalan bir iştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK ALMAN FELSEFESİNDE DİYALEKTİK

Yukarıda sözü geçen filozoflardan ve akımlardan sonra, modern çağın, hümanizmanın, Rönesansın ve Aydınlanma Çağının diyalektik bir felsefe sistemini gerçekleştirmemiş olması bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu çağlarda yaşamış filozofların ileri sürdüğü öğretilerin hepsinde, diyalektik özellikler göründüğü doğrudur. Örneğin, Bacon'ın ruhun yetileri kuramında ve *Novum Organon* adlı yapıtında açıkladığı evrensel razı oluşun ahlak üzerindeki etkisi düşüncesinde; Giordano Bruno'da doğanın olumsuzlama olarak düşünülmesinde ve üçlü nedenlik ilkesinin doğadaki etkisi düşüncesinde; Descartes'da, zihinle bedenin birbirlerini karşılıklı olarak olumsuzlamalarında ve her ikisinin de Tanrıda birliğe kavuşması görüşünde; Hobbes'da, töz ile tözün biçimleri (modes) arasındaki bağlantıda; Leibniz'de olayların sağladığı hakikat ile aklın hakikatleri arasındaki ilintilerde ve algının niceliksel farklarının niteliksel farklar haline dönüşünde (geçişinde); Rousseau'nun genel irade ile bireysel irade arasında bulduğu ayrılıkta, Wolff'un gelişme ilkesine dayanarak yaptığı çıkarsamalarda ve başka düşünürlerde, diyalektik özellikler görmemek kabil değildir. Ama, bütün bunlar etki dereceleri farklı öğeler olarak kalmakta ve bu felsefelerin temel sorunu haline gelmemektedir. Gerçi tarihsel evrim duraklamamış ve derebeylik toplumunun parçalanması ile formel mantık üzerinde temellenmiş olan durağan düşünce sistemleri de parçalanmıştır. Ama belli bir süre için, evrimin yönü diyalektikten uzaklaşmış ve matematik-mekanist bir anlayışa yönelmiştir.

Fr. Brunstaed şöyle yazıyor: "Bu çağ, saf mantığı kısır bir disiplin olarak görür ve bu bilimin, bilginin aracı, organon'u olmadığını ileri sürer." Aynı çağda, statik'in yerine diyalektiğin değil, dinamik'in geçtiğini görüyoruz. Hareket, ataletin yerine geçmiştir; ama bu hareket karşıtlar içinden çıkan bir hareket değildir; hiç değişikliğe uğramayan öğelerin birleşmelerinin ya da ayrılmalarının sırayla gerçekleşmesini dile getiren ve

mekân içinde cereyan eden bir harekettir. Nitekim bu hareket kavramı sayesinde, eski atom kuramının yeniden ortaya çıktığı görülüyor. Atomlar artık enerji nicelikleri ve gerçek güçlerin merkezleri olarak düşünülmeye başlanmışlardı. Evrensel çekim kuramı, eski nesne kavramı ile çelişki halinde bulunuyordu. Ama çekim ve itimin, etki ve tepkinin kutupluluğu, diyalektik bir sentez haline girmiyor; devamlılık ilkesi, sıçramalı bir gelişme anlayışını bertaraf ediyordu.

Düşünce alanında ortaya çıkan bu gelişimin açıklanması için, sözü geçen çağları geniş bir toplumsal çözümlemeden geçirmek gerekir. Biz burada, yaklaşık bir açıklama ileri süreceğiz. Fransa ve İngiltere'de yeni burjuva toplumunun oluşması sırasında, bu yeni toplum kendi ifade biçimlerini, toplumsal ve siyasal devrimlerde bulmuştu. Yani kendi sistemini öz toprağı üzerine kurabilmişti. Bundan ötürü, aşağıdan gelen eleştirme itkisi, o çağın yapısını (durumunu) eleştirmekten ve olumsuzlamaktan ileri gidememişti. Engels, bu çağın ayırt edici özelliklerini incelerken şöyle diyordu: "Din, doğa bilimleri, toplum, devlet ve her şey, amansız bir eleştiriden geçirilmiş ve aklın mahkemesi karşısında ya varlığını haklı çıkarmak ya da ortadan silinip gitmek zorunda kalmıştı." Ama burjuva toplumunun zaferi o kadar genel ve kesin olmuştu ki, bu toplum, kendi varlığını mutlak bir ayrı ve bağımsız varlık (hypostase) haline getirerek, ideolojik bakımdan pekiştirmek imkânını elde etmişti. Burjuva toplumu, hareketi inkâr etmiyordu, ama onun kabul ettiği hareket ebedi ve değişmez bir dolanım (yol) izliyor ve evrensel yasalara uygun olarak gerçekleşiyordu. Bu evren, Newton'un "mucizesiz ve yöneticisiz, amaçsız ve kasıtsız, kendisinden başkasına dayanmayan ve dairesel dolanımlar içinde dönüp duran; hakikatin, aklın ve sessizlik içinde işleyen yasaların" evrenidir.

Oysa Almanya'da devrim, gerçeklikte değil, zihinlerde oluşuyordu. Kant'ın (1724-1804) felsefesi, Fransız devriminin Almanvâri kuramıdır demişti K. Marx. Öyleyse bu felsefede ve genel olarak Alman idealizminde diyalektik yanın ağır basması doğaldı.

KANT

Kant için, diyalektik kelimesinin kötü bir anlamı vardır. Yani Kant'ın gözünde diyalektik, "görünüşün mantığı"dır. Ama kelimelere ta-

kılmadan, Kant'ın felsefesindeki diyalektik yanı ve bu yanın Avrupa felsefesinde yapmış olduğu etkiyi incelememiz gerekmektedir. Gerçekten de, Kant'ın felsefesi, daha sonra bütün idealist diyalektiklerin üzerinde kurulmuş olduğu bir alandır.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*'da (*Saf Aklın Eleştirisi*), anlayışgücümüzün temel işlevini dile getiren saf kategorileri sınıflarken, her bölümde üç kategoriye yer vermişti. Örneğin "nicelik" kategorisinde, "birlik", "çokluk" ve "bütünsellik" yer alıyordu. "Nitelik" kategorisinde de "gerçeklik", "olumsuzluk" ve "sınırlama" vardı. Doğrudan doğruya diyalektik bir karakter taşımamakla birlikte, bu sınıflama, daha sonraki idealist diyalektikçiler tarafından sonuna kadar kullanılmıştır. Kant'ın bu "üçlü" sınıflaması daha sonraki diyalektik düşünceye temel ödevi görmüştür. Ayrıca, Alman filozoflarının (Fichte, Schelling, Hegel) diyalektik düşüncesi, Kant felsefesinin, telkinlerine ve eleştirilerine bir yanıt olarak doğmuştu. Ama Kant, bu kategorileri birbirinden diyalektik bir biçimde çıkarmıyor, tek başlarına bırakarak dinamik bir görüş ileri sürmekten kaçınıyordu. Bu özellik, sorunun ortaya konulmuş ve yanıtsız bırakılmış olması bakımından, yani olumsuz yanlarından ötürü daha sonraki idealist filozofların bu konuda çalışmalarına ve diyalektik bir biçimde ele almalarına yol açmıştı. Nitekim, Kant'ın bilgi hakkında ileri sürdüğü tezlere göre, insanoğlu, düşüncenin birleştirici gücü ve somut sezgi (duyuların sağladıkları) tarafından ortaya konulan bilginin dışında, herhangi çeşitten bir başka bilgi edinemezdi. Ama Kant, metafizik planda ve bir varsayım olarak, tanrısal bir zihnin tıpkı sezgi (dolaysız olarak kavrama gücü, görü) gibi bir düşünceye sahip olabilmesinin, yani, saf düşünce ile duyusal sezginin (görünün) bir ve aynı şey olabilmesinin mümkün bulunduğunu söylüyordu. Kant'ın, bir varsayım olarak, yani varolduğu düşünülen tanrısal bir zihnin özelliği olarak gördüğü bu imkân, kendisinden sonraki idealist Alman filozofları tarafından insan zihninde mevcut bir özellik olarak kabul edildi. Nitekim Fichte, bir zihinsel sezgiden söz ediyordu. Schelling'in "felsefi dehanın sahip olduğu yatkınlık" ve Hegel'in "somut düşünce" sözlerinden anladıkları da buydu. Böylece, düşünce, tıpkı duyusal sezgi gibi, bilgi sağlayabilecek bir güç olarak görülüyordu. Yani, deneyim dışı varlıklar hakkında bilgi edinebilmek mümkündü. Başka bir deyişle, diyalektik Alman idealizmi, Kant'ın ileri sürdüğü görüşlerin tersine, bilginin biçimi ile içeriği,

yöntemi ile konusu, yani özne (süje) ile nesne (obje) arasında bir özdeşlik olduğunu ileri sürüyor ve böylece hem nesnel bir idealizm yapıyor hem de Kant'ın bilgi bakımından kapamış olduğu metafizik yapma imkânını yeniden ortaya çıkarıyor ve gerçekleştiriyordu.

Kant'ın insan bilinci ile dış dünya arasında ve zorunluk dünyası ile özgürlük dünyası arasında yapmış olduğu mutlak ayrım da kendisinden sonra gelen idealist Alman filozofları tarafından diyalektik bir biçimde ele alınmış ve birbiriyle ilintili hale getirilemeyen gerçekler olarak değil, diyalektik gelişme içinde birbirini tamamlayan ve bir senteze götüren karşıtlıklar olarak işlenmiştir.

Kant'ın olgunluk çağı felsefesinde, bazı sorunları ortaya atarak, idealist diyalektiğe dolaylı olarak kaynaklık ettiğini belirttikten sonra, gençlik yaptılarında diyalektik düşüncenin tohumlarına rastlandığını da söyleyelim. Kant, *Algemeine Natürgeschichte und Theorie des Himmels* (*Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi*) adlı yapıtında (1755) maddenin ve yasalarının varlığından hareket ederek, gezegenler sistemimizi ve bütün evrenin hem oluşmasını, hem de düzenini mekanik bir biçimde açıklamaya çalışmıştır. Kant, bu yapıtta, iki temel kuvvetin yani *çekim* ve *itim*'in egemenliğinde bulunan bir kaos varsayımından hareket etmiştir. Bu görüş, daha sonra özellikle Schelling tarafından evrensel kutuplaşma yasasının temeli olarak ele alınmış ve Kant'ın kendisi tarafından *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) adlı yapıtında daha da açıklanmıştır. Kant, bu yapıtta, mantıksal çelişki ile gerçek karşıtlık arasında ilk olarak bir ayırım yapmış ve gerçek karşıtlığı ters yönlü iki etkenin arasında bulunan ilişki olarak tanımlamıştır. Herhangi bir şeye, sadece mantık bakımından birbiriyle çelişmeyen ama gerçekte çelişen iki özelliği atfettiğimiz zaman (örneğin ters yönlü iki hareket), doğanın incelenmesinde, matematik anlamda negatif büyüklüklerden yararlanabiliriz. Bunların birini artı, ötekini eksi işaretiyle gösteririz. Bu iki büyüklük birbirine eşit olduğu zaman, sonuç olarak ortaya sıfır çıkar. (Daha sonra, Schelling, bu iki terimden yararlanarak eksiksiz bir doğa metafiziği kurmuştur). Birbirine karşıt özellikler olarak ve doğanın temeli gibi ele alınan çekim ve itim kavramlarını Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*'da (*Doğa Biliminin Metafizik Öğeleri*) (1768) geliştirmiştir. Kant, bu kitapta, bilme imkânlarımızın sınırları

içinde, *a priori*[1] bir doğa metafiziği kurmaya çalışmıştır. Maddenin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, onu, *a priori* olarak "mekânı hareketi ile dolduran bir şey olarak" düşünmemiz gerektiğini ileri sürmüştür. Taşıdığı ters yönlü iki kuvvet sayesinde, yani çekim ve itim sayesinde hareket, maddeden ayrılmaz bir şey olarak düşünülmelidir. Kant bu temel kavramlardan kalkarak, doğa metafiziğini kurmak istemişti.

Dikkat edilecek olursa, bütün bu temel görüşlerde, diyalektik düşüncenin ilkelerinin, yarı belirgin bir halde bulunduğu görülür. Çünkü Kant, doğa kavramını çelişkiye, madde kavramını da harekete dayandırmaktadır. Daha sonraki diyalektikçiler, felsefelerini açıklarken, bu kavramları sonuna kadar kullanmışlardı.

Ama, diyalektik düşüncenin oluşmasında, Kant'ın oynadığı en büyük rolü, organik varlık kavramı üzerindeki çalışmalarında aramak gerekir. Organik varlık kavramı, diyalektik düşünce bakımından büyük önem taşır. Çünkü, dünyanın bir organizma niteliği taşıdığını ve parçalarının bu organizmanın birer organı olduğunu ileri sürmek, her çeşit diyalektik düşüncenin temelidir.

Descartes ve Newton'un dünya görüşleri ile mekanik düşünce en yüksek noktasına vardığı zaman, organik varlık kavramının Leibniz'in felsefesinde önem kazandığını ve ön plana geçtiğini görüyoruz. Leibniz'de bütünsellik kavramı da önem kazanmıştı. Yani Leibniz, tek tek fenomenlerin, bu fenomenleri aşan bir yapıya organik bir biçimde bağlı olduklarını ve bu bakımdan ele alınmaları gerektiğini söylüyordu.

Bununla birlikte, organik varlık kavramına daha derin bir anlam kazandıran Herder'dir. Herder, tarihin organik bir nitelik taşıdığını kesin bir şekilde açıklamış ve tek tek tarihsel olayların, tüm tarih yapısı ışığında incelenmesi gerektiğini göstermiştir. Herder, halkları, tarihsel bir ideyi gerçekleştirmekle görevli varlıklar olarak görmüştür. Böylece, tarihselin sadece organik bir yapısı olduğunu belirtmekle kalmamış, art arda gelen uğraklar (momentler) sayesinde, tarihsel organik varlığın bütünselliğinin ve tarihsel hareketin gerçekleştiğini de ileri sürmüştür. Bu düşünce daha sonra özellikle Hegel tarafından ele alınarak işlenmiştir.

---

(1) *A priori*, "deneyimden önce", "deneyimden önce gelen", "deneyim öncesi" anlamına gelir. Karşıtı *a posteriori*'dir: "deneyim-sonrası"

Ama organik varlık kavramı asıl açıklığına Kant'ın felsefesinde kavuşmuştur. Kant'a göre, organik varlık alanı, düzenleyici ereklilik (finalité) kavramının egemen olduğu bir alandır. Başka bir deyişle, öyle birtakım özel alanlar vardır ki, bu alanlarda, inorganik varlığa uyguladığımız kavramları uygulayamayız. Bu özel alanlarda ortaya çıkan fenomenler, bir bütüne bağlı olmaları ve bu bütünü gerçekleştirmeleri bakımından incelenmeli ve yorumlanmalıdırlar. Organik dünya ve estetik dünya bu çeşit alanlardandır. Kant, burada, yeni bir düşünce biçiminin sözkonusu olduğunu ve bu düşünce biçiminin düzenleyici kavramlarla iş gördüğünü ve bundan dolayı zorunluluğun değil, erekliliğin alanında yer aldığını belirtmişti. *Kritik der Urteilskraft* (*Yargı Gücünün Eleştirisi*) adlı yapıtında, organik varlıkla ilgili bu düşünceleri ileri süren Kant, romantikleri ve özellikle Hegel'i bu bakımdan da etkilemişti.

GŒTHE

İdealist Alman felsefesinde, diyalektik düşüncenin önem kazanışı ve etkileyici hale gelmesi Gœthe ile başlar. Gœthe, sanatçı duyarlığının sağladığı kavrayışla, gerçeğin açıklanması konusunda, diyalektik bir ilkenin, yani organik varlık kavramı ya da bütünsellik dediğimiz ilkenin taşıdığı önemi farketmişti. Çağının çözümleyici (analitik) düşüncesine, yani nesneleri ve fikirleri içinde bulundukları bütünlerden ayrı olarak ele alan ve inceleyen düşünceye karşı, her nesneyi bütüne olan ilişkisinde ele alarak inceleyen sentetik düşüncenin zaferini ilan etmişti. Gœthe, kavramak istediğimiz varlıkları parçalara ayırmadan, canlı bir halde ve organik yapıları içinde ele almamız gerektiğini söylüyordu.

Ona göre, anlayışgücünün bir ürünü olan mekanik bilimi, bütünden ayrılmış ölü şeyleri inceler. Oysa insan aklı, yaşayan ve değişen varlıklarla ilgilenmelidir. Gœthe'nin "akıl" derken göz önünde tuttuğu şey, Kant'ın "akıl"ı gibi soyut bir yeti değildir; sezgi yoluyla iş gören bir yetidir. Bu yeti, dünya ve fenomenler hakkında bize parçalı bir bilgi veren çözümleyici zihne karşılık, temel fenomenler (Urphaenomenen), yani kaynak niteliği taşıyan fenomenler hakkında bilgi sağlar.

Temel fenomenler hakkında edindiğimiz bu bilginin ilk karakteristiği, zihni, "formel yasalar" ileri sürmeye değil, fenomenlerin kendilerinin

bilinmesine yöneltmesidir. Akıl, bu bilgiyi kelimeler ve varsayımlarla değil, sezgi yoluyla, yani temel fenomenler yoluyla kavrar (görür). Yani, temel fenomenlere, anlayışgücünün soyut kavramları ile değil, özel bir sezgici düşünce ile ulaşılır. Böylece, varlıkları hem genel hem tikel görünüşleri içinde ve somut içeriklerinde yakalamak kabil olur. Schelling, "zihinsel sezgi"den bu anlamda yararlanmaya ve sentetik bir bilgiye ulaşmaya çalışmıştır.

Hegel ise, Gœthe'nin bu yöntemini, niteliksel bir değişime uğratarak, mantık alanına aktarmış ve böylece yeni bir mantık yaratmıştır.

Gœthe, bu yöntemini bitkilerin morfolojisi, jeoloji ve ışık kuramı konularına uygulamıştır.

Gœthe, bitkilerin yapısını incelerken, temel bir formu bulmaya çalışmıştır. Bu form, çeşitli değişikliklere uğrayarak, bitkinin öteki bölümlerini meydana çıkarabilecek bir form olmalıdır. Böylece Gœthe, bütün bitkilerin bu temel formunun, yani bu temel fenomenin "yaprak" olduğunu ileri sürmüştür. Bitkinin sapı, kökleri, petalleri vb. yaprağın değişmiş biçimlerinden başka şey değildir. Gœthe, bu görüş sayesinde, bitkiler dünyasının sınırsız morfolojik zenginliğini, tek bir temel modelin değişmeleriyle yani ufalması ve genişlemesi ile açıkladığını düşünmüştü.

Nitekim, ışık kuramında da, beyaz rengin yedi ana renkten oluştuğunu ileri süren Newton'un kuramına itiraz ederek, bu alanda iki temel fenomenin bulunduğunu (ışık ve karanlık) ve renklerin ışık ile karanlığın, aydınlık ile loşluğun karşılıklı etkilerinden doğduklarını ileri sürmüştü. Gœthe'nin temel fenomenleri dinamik fenomenlerdir ve değişimlerinde bir kutupluluk (karşıtlık) hali her zaman ortaya çıkar. Gœthe, kutupluluk düşüncesini, yeni alanlara uygulamış ilk düşünürdür.

Gœthe'nin organik varlık kavramı, yani bütünsellik kavramı üzerinde durduğunu görmüşük. Ayrıca Gœthe, bir grup varlığın genel yanının, ya da ilkesinin bir soyutlama olmayıp, somut varlığın içinde bulunan bir gerçeklik olduğunu düşünmüştü. Bundan ötürü, geneli tikel, soyutu somut, tümeli bireysel içinde kavramak gibi büyük bir işi gerçekleştirmeye çalışmıştı. Onun temel fenomenleri hem genel hem tikeldirler; yani hem varlıkların ilkeleri hem de varlıkların kendileridirler (yaprak örneği). Bu düşünce, daha sonra Hegel'in *somut düşünce* diye adlandıracağı şeydir. Aristoteles mantığı, somutu bir yana atarak soyutu, tikeli bir yana atarak

geneli kavrayabiliyor ve varlığın formel ilkesi haline getirdiği düşünce ile varlığın içeriği olan doğa arasında kapatılması güç bir uçurum yaratıyordu.

Goethe, düşünce konusunda ileri sürdüğü bu önemli düşüncelerden başka, genel olarak doğanın ve varlıkların incelenmesinde "oluş" ve "dönüşüm" kavramlarının kullanılması gerektiğini de göstermişti. Varlıklarda çelişki ilkesinin mevcut olduğunu da söylemiş ve bunu iki şekilde açıklamıştı: 1) Herhangi bir şey, karşıt biçimlere bürünerek, ama kendi varlığını da kaybetmeksizin oluşabilir (gerçekleşebilir), 2) Bir varlığın ilkesinde, çelişkiye yer vardır. Yani bir şey, iki karşıt yanı içinde taşıyarak varolabilir. Bundan ötürü, Goethe; Fichte, Hegel ve özellikle Schelling gibi filozofları derinden derine etkilemişti.

FICHTE

Johann-Gottlieb Fichte öldüğü zaman (1814), Büyük Fransız Devrimi'nin yarattığı toplumsal çalkantı hâlâ devam ediyordu. Burjuvazinin içinden çıkmış olan Fichte, bu sınıfın feodalite karşısında yapmış olduğu çetin mücadelenin en iyi temsilcisiydi. Fichte'nin düşüncesinde, hayatın savaşkan ve dinamik yanı üzerinde durulmuştu. Ama Fichte'nin yapmış olduğu felsefi mücadele, Fransa'da, feodalite düzeninin manevi ve fikirsel temellerini çökertmek isteyen burjuvazinin ileri sürdüğü maddeci felsefeden farklı bir düşünce sistemi ortaya koymuştu. Bu filozof, Fransa'da olduğu gibi iktidara devrimle gelmeyen, ama toplumun önemli noktalarına yavaş yavaş sızarak feodallerle ve Kilise ile uzlaşma yoluna giden Alman burjuvazisinin sözcüsüydü. Yani, kilit noktalarını hissettirmeden ele geçiren sınıfın iktidarını temellendirecek bir felsefe yapmak durumundaydı. Bundan dolayı Fichte idealist bir filozof olmuştur. Ondokuzuncu yüzyıl Alman felsefesinin taşıdığı idealist karakter, burjuvazinin iktidarı ele geçirişinin farklı olmasından doğmuştur. Alman felsefesinde bu çağda ortaya çıkan idealist akım, iktidara gelmiş olan burjuvazinin, durumunu sağlamlaştıracak temeller aramasının sonucudur. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, durumunu sağlamlaştıran Alman burjuvazisi, muhafazakâr bir tutum göstermeye başlamıştı. İktidara geçen burjuvazi, durmadan değişip duran gerçekliği görmezlikten gelmek ve kendi varlığının haklı çıkarılışını

mutlak bir ide'de aramak zorundaydı. Değişmeyeni ve mutlağı aramak, özellikle romantiklerde bir nostalji halinde dile geliyordu.

Burjuvazinin, kısa bir maddeci felsefe çağı geçirdikten sonra yeni bir idealizme varmasının nedenini açıklamak zor değildir. Feodaller sınıfı, haklarını ve ayrıcalıklarını din ve idealist felsefe yoluyla haklı çıkarabileceğine inanmıştı. Zamanın ve değişmelerin etkisinden kaçınabilmesi için dinden ve idealist felsefeden yardım görmesi gerekliydi. Burjuvazi, iktidara geçmeden önce, feodalitenin manevi temellerini yıkmak için maddecilikten yararlanmıştı. Maddecilik yoluyla, din ve idealizmle savaşmıştı. Gerçekten de, maddecilik, çok etkili bir devrimci silah olduğunu göstermişti. Ama, bir kere iktidara geçtikten sonra, burjuvazi, feodaliteden pek farklı bir biçimde hareket etmemişti. Kendi çıkarlarından başka bir şeyi gözü görmediği için, ayrıcalıklarının ebediyen sürmesini sağlamak amacıyla idealist bir ideolojiden yararlanmayı düşünmüştü. Maddecilik bir geçiş çağı felsefesi olarak kalmıştı. Sınıflara bölünmüş olan her toplum, sonunda idealist bir felsefeye varıyordu. Çünkü, sonu gelmeyecek bir egemenlik kurmak isteyen herhangi bir toplumsal güç, her şeyin değiştiğini ileri süren maddeci bir felsefeye dayanamazdı. Böyle bir sınıf, gerçeklik bakımından haklı çıkarılamayacak esrarlı bir ilke üzerine, yani bir ide üzerine temellenmek zorundaydı.

Bununla birlikte, yeni idealizm (burjuvazinin idealizmi) daha canlı ve güçlü olması bakımından eski idealizmden farklıydı. Çünkü, pek az zaman önce sona ermiş olan bir mücadelenin izlerini hâlâ içinde taşıyordu. Yeni idealizmin, oluş kavramını varlığın temeli gibi almasının nedeni budur. Ne var ki, bu idealist felsefe, oluşu ve değişmeyi zihnin bir saptaması olarak görüyordu. Yani oluş ve değişme bir gerçeklik değil, düşüncenin bir belirlemesiydi, bir ide'ydi ve bu ide, dönüşümü ve hareketi kabul eden burjuvazinin iktidarı ve yarattığı ideal formlar tarafından yönetiliyordu.

Fichte, *kendinde şey* (chose en soi) sorununu tam anlamıyla idealist bir yönde çözmüş olan bir filozoftur. Fichte, maddi gerçekliği apaçık bir biçimde inkâr etmişti. Böylece idealist bir metafiziğin temellerini atmış oluyordu. Ama bu metafiziğe hareket ve dinamizm kavramlarını sokarak, Eski ve Ortaçağların metafiziklerinden ayrılıyordu. Hareket kavramını temel alarak, metafizik bir planda, diyalektik düşünceyi geliştirmek istiyor-

du. Bu gelişmeyi iyice kavrayabilmek ve idealist diyalektiğin hangi sorunlardan ve güçlüklerden hareket ettiğini görebilmek için yeniden Kant'a dönmemiz gerekiyor.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*'da, *a priori* bir metafizik kurmanın imkânsız olduğunu göstermek istemişti. Yani Kant, kendi içinden çıkardığı mutlak kesinlikler üzerinde temellenen kurucu bir bilim olarak metafizik yapmanın mümkün olmadığını söylemişti. Bu çeşit sistemler, Descartes, Spinoza, Leibniz yb. tarafından ileri sürülmüştü. Kant, bilgi im-kânlarımızı eleştiriden geçirmiş ve bu felsefi sistemlere karşı ünlü kendinde-şey'i çıkarmıştı. Anlayışgücümüzün kategorilerini kendinde-şey'e uygulamamızın mümkün olmadığını söyleyerek, herhangi bir metafiziğin kurulmasının da mümkün olamayacağını ileri sürmüştü. İnsan bilgisi ancak deneyimin (duyuların) sağladığı alan içinde iş görebilirdi. Deneyim alanının dışına çıkmaya kalkışmak mutlak'ı, yani kendinde-şey'i aramak, bilgi bakımından sonuç vermeyecek bir işe kalkışmak demekti.

Ne var ki, yıkılan ve kurulmakta olan iki ayrı dünya arasında bulunan Kant, metafizikten büsbütün vazgeçememişti. Tıpkı Platon gibi, genel ve zorunlu olan *a priori* bilgiler üzerinde bir metafizik kurmak hayalinden büsbütün sıyrılamıyordu. Öte yandan, Newton fiziği anlayışı içinde yetişmiş bir bilim adamı olduğu için, her çeşit kuramsal metafiziğin karşısına dikiliyordu. Çünkü, böyle bir girişim, metafiziğin bir "bilim" olarak kurulması için gerekli koşulları sağlayamıyordu. Ama metafizik, başka bir yönden ortaya çıkarak, klasik göz kamaştırıcılığı içinde yeniden görünüyordu. Yani, metafizik ahlaki postula'lar üzerinde ve iman alanı içinde yeniden boy gösteriyordu. Bu alanda, deneyimin dışında ve kendinde-şey alanında bile metafizik kuruluşlar ileri sürmek mümkün görünüyordu. Kant, pratik alanda (din ve ahlâk alanında), bir metafiziğin mümkün olduğunu düşünüyordu. Bu metafiziğin nesnesi *ideler* (Tanrı, ruhun ölmezliği ve özgürlük) tarafından oluşturuluyordu.

Ne var ki Kant, başka alanlarda da metafizik yapmaktan geri kalmamıştı. Eleştirici düşüncenin bütün sakınganlığına rağmen, kuramsal planda bir metafiziğin kurulması imkânını kabul ediyordu. Bu metafizik, bilginin bilgisiyle, yani bilginin eleştirilmesi ile ilintili (transcendental) olan ve bilginin özünde bulunan unsurların sistematik bir biçimde açıklanması

ve doğa bilimlerindeki bu çeşit unsurların sağlam bir çıkarsanması üzerine temellenebilirdi. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* adlı yapıtında her çeşit doğa metafiziğinin temeli olabilecek bu çeşit *a priori* bir çıkarsama yapmak istemişti. Kant'ın bu girişimleri, metafiziğin daha sonraki gelişmesi bakımından büyük bir önem taşımıştır.

Kant'ın *kendinde-şey*'i ileri sürerek metafizik yapılamayacağını söylemesi, metafizik düşüncenin bir süre gözden düşmesine, ama daha sonra görülmedik bir biçimde gelişmesine yol açmıştı. Başka bir deyişle, Kant'ın koymak istediği engel, metafizik düşüncenin yeniden boy atmasını daha şiddetli hale getirmişti. Kant, derebeyliğin yıkılışından doğan karamsarlığın ve şüpheciliğin pek fazla etkisinde kalmadığı gibi, burjuvazinin iktidara gelişinden de pek fazla heyecanlanmamıştı. Çünkü karamsar olmayacak ölçüde şüpheciydi. Aşılmış bir dünyayı, yani eski dünyayı kurtarmak için belli bir yol bulmuş ve romantik felsefenin aşırılıklarına kaçmamıştı. Çünkü, her çeşit metafizik kuruluşun önüne bir engel koymuştu. Bu engeli romantikler ortadan kaldırmışlardı. Böylece, felsefe tarihinde yepyeni bir çağ başlamıştı. Bu çağ, idealist sistemler çağıydı. İktidara gelmiş olan burjuvazi evrensel bir egemenlik kurmak istiyordu. Toplumun üstyapısında kendini dile getiren felsefi düşünce de, mutlak bilgiyi, öncesiz ve sonrasız hakikatlerin ortaya çıkarılmasını ve nihaî ilkelerin bulunmasını amaç edinmişti. Nitekim, Alman romantik düşüncesi, göreli olanın ve bölük pörçük bilgilerin düşmanıydı. Bu düşünce, metafizik kuruluşlar yoluyla her şeye nüfuz etmek ve her şeyi egemenliği altına almak istiyordu. Alman romantizminin ve idealizminin "düşüncenin emperyalizmi" diye adlandırılması bu bakımdan yanlış değildir.

İlerlemekte olan burjuvazinin güçlü düşüncelerini ve toplum içinde en öndeki yeri kendisine sağlamak isteyişini bu "düşünce emperyalizmi"nde dile gelmiş halde görüyoruz. Bu çağ filozoflarının kullandıkları felsefi malzemenin pek önemi yoktur. Düşünürler skolastik öğelerden ya da Platon'dan yararlanmış olabilirler. Asıl önemli olan, bu düşünürlerin tutumlarının, burjuvazinin tarihsel düzeyinden fışkırmış olmasıdır.

Fichte'nin yaptığı ilk iş, felsefi düşünceyi kendinde-şey'den kurtarmak, yani yeni bir metafizik için alanı temizlemek olmuştur. *A priori* olarak bilimsel bir sistem kurmak isteyen Fichte, bütün varlığı tek bir ilkeden türetmeye çalışmıştı. Daha önce yapılmış bazı eleştirilerden de yarar-

lanarak, Kant'ın kendinde-şey'inin, bu filozofun felsefesi içine iyice oturmadığını ve yabancı bir unsur gibi kaldığını ileri sürmüştü. Öyleyse, insan bilincinin içinde bulunan tümel varlık, Ben'in özünden çıkarılmalıydı. Böylece, Fichte, kendinde-şey kavramının bir yana atılması gerektiğini ileri sürüyordu. Bilginin sadece formları değil, duyulardan gelen bütün içeriği de Ben'in ürünleriydi. Fichte, "Ben" deyince, Kant'ınki gibi sadece insansal olan Ben'i değil, belirlenimi olmayan tümel bir Ben'i kastediyordu. Bu Ben, daha sonra, bütün bireysel bilinçlerde bulunan tanrısal Ben ile bir ve aynı şey olabilirdi.

Fichte'nin felsefesini öteki felsefelerden ayıran temel özellik, Ben'i, bir töz ya da durağan (statik) bir varlık olarak değil, etkinlik ve eylem olarak ele almasıdır. Hareket ve dönüşüm, yani dinamik yan, dünyanın bir iç öğesi olarak Ben'de ortaya çıkmaktadır. Fichte, bu temel düşüncesini kesin bir biçimde dile getirmişti. Böylece, burjuvazinin özlemlerini açığa vuran romantik düşünce, metafiziğe yeni bir öğe sokmuş oldu. Bu öğe, dinamizmdi. Burada bir çelişkiyi daha açıkça belirtmemiz gerekir. Çelişki, romantik düşüncenin hem metafizik hem de diyalektik bir düşünce olmak istemesindedir. Ama, sözünü ettiğimiz çağda Alman burjuvazisinin içinde bulunduğu ve kimi zaman aynı anda, kimi zaman da art arda ortaya çıkan eğilimler göz önünde tutulursa, bu çelişkinin kaynağını açığa çıkarmak kolaylaşır. Alman burjuvazisi, feodaliteyle çarpışmak zorunda olduğu gibi, hem genişlemek hem de ele geçirmiş olduğu yerleri ebediyen elinde tutmak zorundaydı. Bu iki yanlı durum, üstyapıda, dünyayı dinamik bir açıdan görmek ve aynı zamanda düşünceyi mutlak ve değişmez ilkelere dayandırmak zorunluluğunu yaratmıştı.

Romantik düşüncede, hareket ve dönüşüm, varlığın temel karakteri olarak görülmüştü. Nitekim Gœthe, "Başlangıçta eylem vardı" derken bu görüşü dile getiriyordu. Fichte'nin felsefesinde ise, eylem ve oluş, durağan olan her şeyin karşısında apaçık bir üstünlük ve öncelik kazanıyordu. Durağan, bu genel halin içinden çıkmış özel bir durumdu. Fichte'nin düşüncesine yaklaştığımız zaman, metafiziğin ve Ben'in düzeyinde buluruz kendimizi. Bu Ben, temel özellik olarak, içinde eylemi taşıyan bir bendir. Yani, Ben, eylemdir. Ben'in temel edimi, kendini eylem olarak ileri sürmesidir. Ben kendini daha belirli bir biçimde ortaya koyabilmek ve sınırsız bir etkinlik elde edebilmek için Ben-olmayan'ın karşısına dikilir; ona karşıt

olarak kendini ortaya koyar. Ben-olmayan, Ben'i sınırlar. Ama, Ben-olmayan'ın da Ben içinde bulunduğunu unutmamak gerekir. Ben, Ben-olmayan'ı yaratmış, ya da ortaya koymuştur. Ben, kendini bu yolla sınırlayarak daha belirli bir biçimde ortaya çıkabilmesini sağlamış olur. Fichte, bu şekilde düşünmeye devam ederek, Ben'in birtakım temel edimlerini birbirinden çıkarır. Bu çıkarsamayı yaparken yeni bir yöntemi, yani diyalektik yöntemi kullanır. Fichte'nin "diyalektik formül"ü kullanmış olduğunu söylemek daha doğrudur. Çünkü, bu çağdan itibaren farklı varlık formlarını birbirine bağlamak konusunda genel bir eğilimin ortaya çıktığını ve bu eğilimin idealist diyalektik kavramını içinde taşıdığını görüyoruz. Fichte'de bütün bunlar, henüz soyut bir planda düşünülüyordu. Daha doğrusu Fichte, bunların tam anlamıyla farkında değildi. Her ne olursa olsun, şundan şüphe edilemez: Fichte'nin felsefi gelişmesinde, birtakım temel diyalektik ilkelere rastlanmaktadır. Bu ilkelerden birincisi, hareket ya da dönüşüm ilkesiydi. Ben'in tanımlanmasında bile bu ilkenin işe karıştığını açıklamıştık.

İkinci ilke, çelişki ya da olumsuzlama ilkesidir. Kendini tanımlamak isteyen Ben'in, Ben-olmayan'ın varlığını ortaya koyduğunu açıklamıştık. Demek ki, herhangi bir şey, kendini tanımlamak istediği zaman, kendi karşıtına muhtaçtır. Yani kendi çelişkenini ortaya koymak zorundadır. Yoksa Aristoteles mantığında olduğu gibi kendisiyle çelişen şeyi ortadan kaldırmak zorunda değildir. Fichte'nin felsefesinde bulunan en temel noktalardan biri, Ben (bilinç) ile Ben-olmayan'ı (dış dünya) birbirinden ayrı ve birbirine indirgenmesi imkânsız varlıklar olarak düşünmemesidir. Oysa Kant, böyle yapıyordu. Fichte, bu iki varlığı birbirinden çıkarsamaya çalışmaktadır: Ben, Ben-olmayan'ı içermektedir ve her ikisi bir yapı oluşturmaktadırlar. Böylece, Fichte bütünsellik kavramını da dile getirmiştir. Ne var ki, Fichte'de bütünsellik kavramının gereğince açık olmadığını söylemeliyiz. Fichte'de, olumsuzlama ilkesi, diyalektik düşünce yönünden genişler ve yayılır. Hareket ve evrim, çelişkinin temposuna uygun olarak gerçekleşmekte ve her varlık, gelişmesinin koşulu olan kendi olumsuzlanmasını kendi içinde taşımaktadır. Başka bir deyişle, her şey kendi olumsuzlasından doğmaktadır. Çünkü oluş ve değişmenin koşulu, olumsuzlanmaktır. Böylece Ben, kendi içinde Ben-olmayan'ı taşımaktadır. Bu durum, içinde buğday tanesini taşıyan ve gelişen buğday tanesi tarafından

olumsuzlanan başağın durumuna benzemektedir.

Bu yoldan giden Fichte, *diyalektik üçlem*'i dile getirmişti. Bu üçlem, yeni bir düşüncenin ölçütü olarak görülüyordu. Böylece, ünlü tez, sentez ve antitez üçlemine varmış oluyoruz. Ben'in ve Ben-olmayan'ın ilintisi bakımından tez-antitez-sentez'in nasıl gerçekleştiğini görelim: Tez, *Ben ben'im* (Ben'in kendini her şeyin dışında, yani saf bir biçimde ortaya koyması) şeklindedir. Antitezde, Ben, Ben-olmayan'a karşıt olarak ortaya çıkar (bu, olumsuzlama yoluyla olumlamadır, yani belirlenmedir). Sentezde, Ben-olmayan, Ben bakımından (Ben'e nispetle) kendini sınırlayarak varlığını yeniden bulur. "Ben, Ben-olmayan'a karşıt olarak kendini nasıl koyar?" sorusuna, Fichte, "Yaratıcı hayalgücü aracılığıyla koyar" diye yanıt vermektedir. "Peki, bu niçin böyle olmaktadır?" sorusuna da: "Ben kendini daha kesin bir biçimde ortaya koyabilir (olumlayabilir) ve bu ancak bir sınırlama ile mümkündür" diye yanıt verir.

Ben ile Ben-olmayan arasındaki bu dinamik ilişkiden, Fichte, Ben'de bulunan birtakım belirlenimleri (détermination) çıkarsamıştır: duyumlar (bu duyumların formu zaman ve mekândır), kategorileri ile birlikte anlayışgücü ve akıl, bu yolla çıkarsanmışlardır. Pratik eylem, yani ahlak olgusu da aynı ilişkiden çıkarsanmıştır. Bu diyalektik çıkarsamanın çerçevesi içinde, maddi dünyanın, ahlaki ödevi yerine getirmemiz için gerekli olan bir içerik (madde) olarak ele alındığı görülür. Yani, maddi dünya, Ben'in, ahlaki kişilik olarak kendini ortaya koyabilmesi için gerekli olan karşıkoymayı sağlayan bir şey olmaktan başka anlam taşımaz. Başka bir deyişle, maddi dünya, insanın manevi varlığı için bir vesiledir. Örneğin içinde yaşadığım oda, bana kendi sınırlarımı gösterebilmek için vardır. Yoksulluk, merhametimi harekete getirmek için mevcuttur.

Böylece, Fichte'nin ve genel olarak romantizmin idealist anlayışına varmış oluyoruz. Onun, Ben-olmayan'ı Ben'in antitezi olarak koymasına bakıp, bu filozofun idealist olmadığını düşünenler olabilir. Yani, Fichte'nin maddi dünyayı bilincin (manevi insan varlığının) belirlenmesinin koşulu olrak gördüğü ve bundan ötürü idealist bir filozof sayılmaması gerektiği söylenebilir. Ama, Fichte'nin felsefesine yakından bakacak olursak, Ben-olmayan'ı, Ben kadar önemsemediğini görürüz. Bu, onun idealist olduğunu ispatlamaya yeter. Başka bir deyişle, Ben ile Ben-olmayan, birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen gerçeklikler değildirler. Tam tersi-

ne, Ben-olmayan, Ben'in sınırlanması ve belirlenmesi için gerekli olan üründür. Ben-olmayan, hayal gücünün ürünüdür. Böylece, dış dünya, Zeus'ün kafasından Minerva nasıl çıkıyorsa; hayalgücünden öyle çıkmaktadır. Fichte'nin bu düşünceleri, Schopenhauer'in kötümser idealizmine ve Novalis'in fantastik idealizmine elverişli ortamı hazırlamıştır. Çünkü, bu düşüncelerde, dünya Ben'in bir tasarımı, bir kuruntusu ya da kendisini ortaya koymak (olumlamak) için gereğini duyduğu bir rüya olarak ele alınmıştır.

Fichte'nin, gerçek maddi dünyayı, akla ve ahlaki kişiliğe gerçekleşmek ve kendini ortaya koyabilmek imkânını veren bir karşıkoyma, ya da akıl-dışı bir şey gibi görmüş olması, kimi zaman hareketi ve bundan ötürü diyalektiği inkâr emesi sonucunu doğurmuştur. Çünkü, Fichte, aslında, Ben'in karşısına, onun kadar temelli ve sağlam bir Ben-olmayan çıkarmış değildir. Fichte, doğayı, kendisi için ele almamıştır. Sadece Ben'in, ahlaki ödevlerini yerine getirmesini sağlayan bir karşıtlık, bir *vesile* olarak ele almıştır. Ben'in karşısında Ben-olmayan'a eşit bir yer vermemesi, metafizik planda ileri sürdüğü diyalektik üçlemin (Ben/Ben-olmayan/ve ikisinin birliği) gerçek dünyada kendini gösteren bir üçlem olmasını engellemiştir. R. Kröner'in haklı olarak belirttiği gibi, Fichte'de Ben, diyalektik gelişmenin bir uğrağı, bir aşaması değil, varlığın biricik kaynağı olan mutlak bir şeydir.(1) Bundan ötürü Fichte'nin diyalektiğinde, Ben, evrenin bir parçası olarak bütünün içine yerleştirilememiş ve mutlak bir kaynak olarak ortaya konduğu için, diyalektiği egemenliği altına almış ve işlemez hale getirmiştir. Nitekim, bütün romantik düşüncede aynı durumun geçerli olduğunu görüyoruz. Bilinci, varlığın temeli olarak gören Fichte, bu idealist düşüncesinden ötürü, en sonunda, metafiziğe düşmüştür. Diyalektiğin amansız düşmanı olan metafizik de Fichte'yi ve romantik düşünürleri, bir mutlak ilke seçmek zorunda bırakmıştır. Bu mutlak ilkeden hareket edilmiş ve bütün varlık sözü geçen mutlak ilke üzerine kurulmuştur. Varlık içindeki belli bir bölümün, ötekilerin dışında bulunduğunun ve mutlak bir şey olduğunun kabul edilmesi, bütünsellik kavramını ve çelişki ilkesini ortadan kaldırmış, böylece hareketsiz bir dünya görüşüne varılarak metafiziğin kucağına düşülmüştür. Hegel, bu

(1) *Von Kant bis Hegel*, I, s. 513.

tehlikeyi gördüğü için, diyalektiği, Ben'in daha üstüne yerleştirmek istemişti. Ama Hegel de, İde'den çıkarılmış sağlam bir sistem kurarak düşüncesini bu sistem içinde tutmaya (dondurmaya) yöneldiği ölçüde, metafiziğe düşmekten kaçınamamıştı.

Fichte'nin her şeyi kapsayan "Ben/Ben-olmayan/ve belirlenmiş Ben" üçlemi, daha alt bölümlerde yer alan üçlemlerin, somut ve belirli bir biçimde ortaya konamamış olmasından ötürü karanlık bir ilke olarak kalmıştır. Bu tümel üçlemin altında yer alan diyalektik bölümler, Hegel'de daha somut ve belirgin biçimde açıklanmıştır. Hegel'in tümel diyalektiği (kendinde İde/İde'nin başkalaşması (yabancılaşması)/ve İde'nin kendine dönmesi) alt bölümlere ayrılmış ve alt bölümler içindeki diyalektik uğraklar somut bir biçimde gösterilmişlerdir. Fichte'de, diyalektiğin, daha çok, ahlaki bir karakter taşıdığı bellidir. Bu diyalektik, etkin bilinç ile çevresindeki dünya arasında bulunan ilişkiden doğan bir diyalektiktir. Oysa Hegel'de, diyalektiğin, kendi öz kurallarına uygun olarak işlenip ortaya konmuş bir bilgi yöntemi, yani bir mantık haline geldiğini görürüz.

SCHELLING

Sanatçı yaradılışının etkisiyle, Alman felsefesine romantik özelliğini kazandıran ve çeşitli bakımlardan Gœthe'ye benzeyen Schelling, derli toplu bir sistem kuramamıştı.

Doğa felsefesine, her şeyden fazla önem veren Schelling, bu konuda Spinoza ve Giordano Bruno'ya çok şey borçluydu.

Schelling, Fichte felsefesinin eksiklerini tamamlamakla işe başlamıştı. Daha önce gördüğümüz gibi, Fichte'nin gözünde, doğa, yani Ben-olmayan, olumsuz bir nitelik taşıyordu. Doğa, Ben'in sınırsız etkinliğine sınır koyan bir şey olarak düşünülmüştü. Doğanın varlığını haklı göstermek isteyen Fichte, onun ahlaki kişiliğimizi ortaya koymamıza yarayan direnci sağladığını ileri sürmüştü. Ama, Gœthe'nin, doğaya duyduğu hayranlığı ve yakınlığı paylaşan Schelling, bu konuda Fichte gibi düşünmemiş ve doğayı, insanın ahlaki ödevlerini yerine getirmesine imkân veren bir vesile olarak görmemişti. Bundan ötürü, Schelling, bir çok yapıtında, doğanın ahlaki özneye ilintisi bakımından anlam taşıdığını söyleyen Fichte'nin bu görüşünden ayrılmış ve onun kendi başına bir anlamı

olduğunu ileri sürmüştü. Böylece Schelling, doğayı, Ben'in gerçek bir antitezi olarak görmüştü. Bu düşünce, diyalektik gelişme bakımından önem taşımaktadır. Çünkü, böylece Schelling'in zihin ve doğa dediği iki karşıt gerçek, yani Ben ve doğa birbirinin karşısına konulmuş oluyordu. Yani doğa, Ben'in yanında ikinci derecede önem taşıyan bir gerçek olarak değil, önem bakımından, Ben'e eşit bir gerçek olarak düşünülüyordu. Bu düşünce, Hegel'in mantığı bakımından çok önemli olmuştur.

Ne var ki, Schelling, Ben'in (zihnin) karşısında doğaya eşit bir yer vermekle birlikte, bu doğayı maddi bir şey olarak görmüyordu. Yani, Schelling'e göre doğa, maddi bir varlık değil, zihnin başka bir planda kendini göstermesiydi. Demek ki, Schelling'in idealizmi, doğayı ikinci dereceden bir gerçek olarak görmüyordu, ama onu, zihnin bir formu olarak ele alıyordu.

Bundan ötürü, Fichte'nin Ben'de gördüğü etkinlik ve dinamizm ilkelerinin doğada da bulunduğunu kabul ediyordu. Schelling'e göre, doğada olup biten her şey, sınırsız bir etkinliğin (itim), bu etkinliğe karşıt olan bir başka etkinlik (çekim) tarafından sınırlandırılmasından doğuyordu. Nitekim zihin alanında da olup biten her şey bu iki etkinliğin sonucuydu. Schelling'in doğada, karşıt güçlerin çatışmasını görmesi, diyalektik düşüncenin gelişmesi bakımından çok önemliydi. Nitekim, daha ileride göreceğimiz gibi, maddeci diyalektik, bu düşünceyi yeni bir görüş açısı içinde geliştirmişti. Şimdilik, Schelling'in idealizmi içinde kalarak, zihin ve doğa arasında dinamik bir çelişkinin bulunduğunu ve bu iki terimin, yani zihin ve doğanın her birinin içinde de diyalektik süreçlerin gerçekleşmekte olduğunu söyleyelim.

Schelling, doğayı, zihnin ilk formu, ya da daha önceden biçimlendirilmiş hali olarlak görüyordu. Bundan ötürü, doğanın canlı ve evrensel bir organizma olduğunu ve bu doğa içindeki karşıt eğilimlerin, uzlaşmaz güçler olmaları bakımından, uyumlu bir birlik oluşturduklarını ileri sürüyordu. Bu evrensel organizma içinde bulunan her şey hareket halindeydi. Her şeyin hareket halinde olmasını da, çeşitli kutupların etkisiyle açıklıyordu. Goethe'nin de ileri sürmüş olduğu kutupluluk, ya da kutuplaşma düşüncesi, Schelling'in felsefesinde evrensel bir yasa olarak ele alınmıştır. Bundan ötürü çok önemlidir.

Doğanın içinde gördüğü karşıtlıklar, başkalaşımlar ve büyümeler ya

da tekabüller ve uyumlar hakkında Schelling'in ileri sürdüğü fikirler, fiziksel dünya alanından organik dünya alanına geçtiği ölçüde gelişmişti. Schelling, doğayı, diyalektik açıdan göre göre, zihni de doğanın açısından görmeye başlamıştı. Doğa içinde, zihin, gittikçe daha yüksek dereceden bir bilince kavuşmak eğilimi gösterdiğine göre, zihnin kendi hayatı içinde de aynı eğilimin ortaya çıkması gerekiyordu. Bundan ötürü Schelling, zihnin çeşitli gerçekleşme dereceleri gösterdiğini ileri sürer. Başka bir deyişle, zihin bilinçsizlikten bilinçliliğe doğru derece derece yükselerek kendini gerçekleştirir. Bu gerçekleştirme sırasında, bilim, din ve sanat ortaya çıkar. Bilim, din ve sanat, zihnin kendini gerçekleştirme tarihi içinde ulaştığı ve aştığı uğraklardır.

Schelling'in, hem zihinde hem de doğada, yükselen bir gelişme görmüş olması, diyalektik düşünce bakımından çok büyük önem taşımaktadır. Çünkü böylece, varlığın çeşitli terimleri (hadleri) arasında art arda geliş ve ilerleme (yükselme) ilintisinin bulunduğu ileri sürülmüş oluyordu. Oysa, Schelling'e kadar, bu terimler yan yana, ya da karşı karşıya konulmuşlardı. Yani, aralarında bir art arda gelme ilintisinin bulunduğu söylenmemişti. Schelling'in felsefesinde, doğa ve zihin, sadece gelişme düzeylerinin farklı olması dolayısıyla kendilerini haklı çıkarabilen iki uğrak (art arda gelen iki uğrak) olarak görülmüşlerdi. Bu düşünce, iki terimi (doğa ve zihni), birbirinden türetmek (çelişik oldukları halde bu iki terimi birbirinden türetmek) ve nitel değişmelere dayanan bir evrim fikrini ileri sürmek bakımından, diyalektik düşünce için büyük bir önem taşıyordu. Ne var ki, Schelling, felsefesinini bu yanını pek az geliştirmişti.

Schelling'in zihin ve doğa arasında kurmuş olduğu bu paralellik, dinamik olması, değişebilirlik niteliği taşıması ve çeşitli dereceler göstermesi bakımından, eski felsefelerden (Spinoza) ayrılır. Zihin ve doğanın, gittikçe daha yüksek düzeylerden geçerek kurdukları bu paralellik, Schelling'in felsefesinde, bu iki temel dizinin, yani ideal (zihin) ve gerçek (doğa) dizilerinin aslî özeşliği içinde sona erer. Doğanın (gerçek) ve zihnin (ideal) ardında, bu her iki varlık kolunun kaynağı olan Evrensel Akıl ya da *mutlak* yer alır. Schelling'e göre mutlak, doğa ile zihin arasında bulunan nötr bir alandır; başka bir deyişle, bütün kutuplaşmaların nötr noktasıdır. Mutlak, ne gerçek, ne ideal, ne doğa ne de zihindir. Çünkü, mutlak, bu iki dizinin özdeşliğidir. Ya da *birbirlerine ulaşmalarının belirsiz noktasıdır*. Her

iki dizi içinde de mutlağın kendini iki ayrı biçimde dile getirdiğini görüyoruz. Yani doğada, hem doğa hem de ona eklenmiş zihin vardır. Ama nicel üstünlük ve ağırlık doğada bulunmaktadır. Zihinde ise, hem zihin hem de ona eklenmiş olan doğa vardır. Ama burada zihin ağır basmaktadır. İdealin ve gerçeğin çok iyi ayarlanmış dozajlarıyla, mutlak, varlığın farklı derecelerinde kendini göstermektedir.

Schelling, burada, diyalektiğin üçüzlü gelişmesini, yani *üçlemini* kullanmaktadır. Schelling'in diyalektik üçlemi şu terimlerden kurulmuştur: Gerçek (doğa), İdeal (zihin) ve onların sentezi olan Mutlak. Üçlem'deki her terimin birbirine eşit olarak ele alınması ve her kutuplaşmanın mutlak içinde nasıl eridiğinin daha iyi görülmesi bakımından, Schelling'in üçlem'i, Fichte'nin üçlem'inden daha üstündür. Böylece, Schelling'in felsefesi, diyalektiğin uygulanabileceği alanı genişletmiştir.

Ne var ki, Schelling'in, "Hegel ve okulu, benim hazırladıklarıma kondular" sözüne bakarak, gerçek diyalektik düşüncenin bu filozof tarafından ortaya konmuş olduğunu sanmak doğru olmaz. Çünkü, Schelling'de, diyalektik, yeterince aydınlığa kavuşmamış ve açıkça dile getirilmemiştir.

Schelling, doğa hakkında elde edilen diyalektik bilginin, özel bir sezgi yatkınlığından geldiğini ileri sürüyordu. Bundan ötürü, mutlak bilgiyi sağlayacak olan biricik yöntem, şiirdi. Bu düşünceyi ileri sürdüğü için, en aşırı benzetmeler yapmaktan ve fantastik yakınlaştırmalar ileri sürmekten kaçınmamıştı. En karanlık benzetmelerde ve karşılaştırmalarda bile özdeşlik buluyordu Schelling. Onun doğa felsefesinin, keyfi yargılarla dolu olması bundan ötürüdür.

Schelling'in felsefesinde, güçleri ne olursa olsun, tez ve antitezin, her zaman mutlak içinde senteze ulaştıklarını söylemiştik. Yani kutuplar (örneğin ideal ve gerçek), bu kutuplaşmanın ardında bulunan belirsiz ve nötr bir noktada senteze ulaşıyorlardı. Karşıtlıkların (kutupların) sentezi olması bakımından, mutlak, belli bir öncelik taşıyordu. Çelişkinin bu biçimde açıklanması hem aydınlık olmayan, hem de ilerlemeyi mümkün kılmayan bir şeydi. Çünkü, Schelling, doğa ya da zihinde çelişkiyle karşılaştığı zaman, bu çelişkiyi, bütün terimlerin temel birliği demek olan Mutlak'a indirgiyordu. Bundan dolayı, sentezi, çelişkilerin üzerinde bulunan ve her uğrakta belli bir evrim ya da ilerleme sağlayan bir şey olarak

görmüyordu. Onun gözünde, sentez, çelişkilerin ardında bulunan ve her şeyin karanlık ve belirlenmemiş birliğini kapsayan bir şeydi. Buna karşılık, Hegel'de, diyalektiğin şu biçimde ele alındığını görüyoruz: kendinde İde (tez), başkalaşması içinde İde (antitez) ve kendisine dönmüş olan İde (mantıksal İde, yani doğa ve zihin olarak İde). Böylece, gelişmenin öznesi yani Evren, birbiriyle çelişen uğraklardan geçiyor ve sonunda ilk uğraklardan daha gelişmiş ve karmaşık bir şeyi gerçekleştiriyordu. Başka bir deyişle, Hegel'de, diyalektik sürecin öznesi kendisinin ötesinde bulunan bir senteze uzanıyordu. Oysa, Schelling'de, diyalektik hareket, apaçık ve belirli bir öznenin çelişkisini, karanlık ve belirlenmemiş bir senteze götürüyordu. Üstelik bu sentez her zaman aynıydı. Yani bu sentez her zaman, mutlak'tan başka bir şey değildi. Oysa Hegel'de, diyalektik süreç, daha karmaşık ve belirlenmemiş olana doğru gerçekleşen bir ilerlemeyi dile getirir. Ayrıca Hegel'de, sentez, bütün tezlerin ve antitezlerin vardığı değişmeyen ve tek olan bir şey değildir. Sentez, tezlerin ve antitezlerin içeriğine göre çeşitlilik gösteren ve her zaman aynı kalmayan bir şeydir.

Hegel, Schelling'in mutlak kavramını göz önünde tutarak, bu düşünürün felsefesinde, Tanrı'nın "sıkılmış bir kurşun" gibi işe karıştığını söylemişti. Hegel, bu sözle, bir tez ve antitez gerektirdiği zaman, Tanrının hemen işe karışmaya hazır bir durumda beklediğini açıklamak istemişti. Mutlak'ın (Tanrının), Schelling felsefesinde oynadığı bu rol, filozofun ilk yapıtlarında mistisizmin ağır basmasına ve daha sonraki evrede ise tam bir mistisizme ulaşmasına yol açmıştı.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN EKİ

*
* *

Kant'ta Diyalektik Bir Kavram: İnsan-Doğa Mücadelesi

Kant'ın tarih felsefesinde, belli bir ölçüye kadar "doğacı" diyebileceğimiz bir somut diyalektik vardır ve bu diyalektik, kendisinin "diyalektik"e verdiği anlamın ("boş görünüşlerin mantığı") çok dışına taşarak modern diyalektik anlayışa yaklaşır.

Kant'ın bu görüşü, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (Türkçesi için bkz. Çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, s. 117-129, *4. Kitap*, İstanbul, 1982) adlı yazısında açıklanmıştır. Kant'a göre, tarihin izlediği yol, aynı zamanda doğanın izlediği yoldur; yani, hayvan durumundaki insanoğlunun, katışıksız akılla donanmış insana doğru evrilmesidir. Doğanın özel bir amacı vardır ve bu, insandan saklanmıştır. İnsanoğlu, yeryüzündeki biricik zekâ sahibi yaratıktır; bundan ötürü de, doğanın saklı (gizli) amacını gerçekleştirmek için önceden seçilmiştir; buna yazgılıdır. Bu amaç, doğanın bütün yetilerinin eksiksiz biçimde gelişmesi, serpilmesi ve gerçekleşmesidir. Böylece doğa, kendini gerçekleştirmez yalnızca; kendini aşar da. Çünkü, "akıl, onun bütün güçlerinin içgüdü ötesinde kullanımının kurallarını ve hedeflerini geliştirme yetisidir."

Ama doğa, kendini aşmak isterken, kendine düşman kesilmez; yani, aklın ortaya çıkıp gerçekleşmesi için kendini tahrip etmez. (Oysa Hegel'de böyle bir durum söz konusudur.) Kant'a göre akıl doğadan ayrılmaz; doğa olmaya devam eder; ama bu yetkin ve ahlaksal bir doğadır; daha yüksek değer taşıyan bir doğadır. Art arda gelen birçok kuşağın yükselttiği bir yapı gibidir bu doğa ve sonuncu kuşak burada oturabilecektir, yani mutlu olacaktır. Bu sürecin diyalektiği gerçektir ve "aklın, içgüdüsel olarak hareket etmemesinden, belli bir kavrayış düzeyinden, ondan sonra gelen düzeye ağır ağır ilerlemesi için deneyimlere, pratiğe, eğitime gereksinimi olmasından" ileri gelmektedir. İnsan bireyi bu uzun yolu aşıp bitiremez. Öyleyse evrim, bireye değil, cinse dayanmaktadır ve son kertede,

aklın kullanılmasına yönelen doğa yetileri, tam olarak, cinste gelişebilirler." Demek ki doğa, insanoğluna ve özel olarak her bireye, evrimin etkileyici ve yürütücü güçleri olarak iş gören yetiler vermektedir. Kant bu yetileri, "toplumsal-olmayan toplumsallık" diye adlandırır. Bununla anlatmak istediği, insanoğlunun bir toplum kurmaya eğilimli olduğu, ama bu eğilimin yanı sıra, toplumu çözüntüye uğratma tehlikesini sürekli olarak yaratan bir genel karşıkomanın da varolduğudur. Bu diyalektik kavramın ardında, insanoğlunun doğayla olan mücadelesi gizlenmektedir. Çünkü insanoğlunun toplum içinde yaşamasını, bu mücadele gerekli kılmaktadır ve ancak bu koşul içinde, "topluma fizyolojik olarak bağlı olma zorunluğu," en sonunda "ahlaksal bütün"e dönüşmektedir.

*
* *

BEŞİNCİ BÖLÜM

HEGEL

Georg-Wilhelm-Friedrich Hegel, Alman idealist düşüncesine son ve kesin biçimini kazandırmış olan filozoftur. Hegel'in felsefesinde, çağdaşlarının düşünce alanında gerçekleştirmiş oldukları yeniliklerin göz kamaştırıcı bir biçimde kaynaştırıldığı ve dile getirildiği görülür. Fichte'nin, Schelling'in, Goethe'nin, Schlegel kardeşlerin ve Holderlin'in felsefeye yapmış oldukları katkılar, Hegel tarafından, tutarlı bir biçimde bir araya getirilmiştir. Böylece Hegel, hem değişik fikirlerden yararlanmış, hem de genel bir düşünme ve eylem yöntemi ortaya koyabilmiştir. Bir bakıma, Hegel'in felsefesi, Alman romantik düşüncesinin tamamlanışıdır. Hegel, yararlandığı düşünceleri bir araya toplamakla kalmamış, yeni bir düşünce biçiminin, yani diyalektik düşüncenin yasalarını da ortaya koymuştur. İdealist diyalektiğin temeli olan bütün ilkeler, onun felsefesinde yer almaktadır. Başka bir deyişle Hegel, idealist diyalektik mantığın babasıdır.

Hegel felsefesinin temelinde üç etken bulunmaktadır. Bu etkenlerin birincisi, çağının toplumsal yapısının etkisidir. Fichte ile ilgili açıklamalarımızda, bu toplumsal yapıdan ve Alman burjuvazisinin özelliklerinden söz etmiştik. Ne var ki, Hegel'in, Büyük Fransız Devrimi'nden doğan değişiklikleri görüp yaşadığını bir kere daha hatırlatmamız yararlı olur. Hegel, burjuvazinin, sınıf olarak ortaya çıkışının ve iktidarı ele geçirişinin doğurduğu büyük değişiklikleri ve kaynaşmayı görmüştü. İngiliz ve Fransız burjuva devrimlerini gören bir kimsenin, değişiklik ve altüst olma kavramları üzerinde uzun uzun düşünmemesi imkânsızdır. Tarih sahnesine yeni çıkan burjuvazi, yenilgiye uğratmış olduğu feodalite karşısında, dinamik, canlı, hareketli bir sınıf olarak görünüyordu. Hegel'in ve bütün Alman romantiklerinin yaşadığı çağın temel niteliği buydu.

İngiliz ve Fransız burjuvazisi, feodaliteyle kanlı bir mücadeleye girerek iktidara gelmişti. Bundan ötürü, bu iki ülkede, feodalitenin temellerini sarsmak için kullanılmış olan felsefi silah *maddecilik*ti. Fransa'da, bu

maddeciliğin metafizik ve mekanist bir nitelik, İngiltere'de ise ampirist bir nitelik taşıdığı görülmüştü. Oysa, Alman burjuvazisi, kanlı mücadelelerle değil, sızma hareketleriyle ve yavaş yavaş iktidara geçmişti. Bundan ötürü şiddetli ve kesin bir silahın, yani maddeciliğin kullanılması gerekmemişti.

Öte yandan, Almanya'da, Kilise, daha reform çağında büyük bir sarsıntıya uğramıştı. Devletin Kilise üzerinde egemenliği olduğunu ileri süren Reform hareketi, Kilise ile burjuva devlet arasında kesin bir çatışmanın çıkmasını daha önceden önlemiş bulunuyordu. Bundan dolayı, Alman romantik düşüncesinde, din ve Kilise, burjuva devleti içinde yer alan kurumlar olarak görülmüşlerdi.

Ayrıca, Hegel'in, haklarını almak için mücadele halinde bulunan bir burjuva sınıfı içinden çıkmamış olduğunu unutmamak gerekir. Onun yetiştiği çağda, burjuvazi, toplumun egemen sınıfı haline gelmiş bulunuyordu. Alman romantizminin ve bunun sonucu olarak Hegel'in felsefesinin idealist bir doğrultuda gelişmiş olmasını, yukarıda sözünü ettiğimiz gerçekleri göz önünde tutarak açıklayabiliriz. Hegel, muhafazakârlık çağına ulaşmış olan burjuvazinin temsilcisidir. Bu burjuvazi, eski iktidarla uzlaşmaya varmış ve kendi sürekli egemenliğini kurma yollarını araştırmaya başlamıştı. Bu amaca varmak için, feodaliteyle yaptığı savaşta işine yaramış olan maddeci felsefeyi artık kullanmak zorunda değildi. Burjuvazi, iktidarını haklı çıkaracak fikirsel temelleri kurmak istiyordu. Felsefe, idealizme yönelmiş ve burjuvazinin varlığına ebedi bir karakter kazandıracak yolları araştırmaya başlamıştı. Tarihsel koşullardan doğmuş olan burjuva toplumunun ve hayatının çeşitli kurumları (devlet, teknik, sanat, hukuk, vb.) birer tarihsel ürün olarak değil, İde'de bulunan ya da evrensel Aklın içinde taşıdığı öncesiz ve sonrasız gerçekler gibi gösterilmeliydi. Başka deyişle, burjuvazi, tarihsellikten sıyrılmak ve kaçmak istiyordu. Feodal, kendini, Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak görüyordu. Oysa burjuva, kurmuş olduğu toplumsal düzenin, eşyayı yöneten öncesiz-sonrasız düzenden, ya da aklın yasalarından doğmuş olduğunu düşünüyordu. İşte, romantik idealizmin asıl kaynağını bu düşünce tutumunda aramak gerekir.

Bu idealizm, en yüce dile gelişini Hegel'in felsefesinde bulmuştur. Bu bakımdan, Hegel, sadece devrimci burjuvazinin değil, muhafazakâr

hale gelmiş burjuvazinin de temsilcisidir. Hegel, İde'ye[1] verdiği önem yoluyla, burjuva düzenine, tarihin ardında bulunan öncesiz-sonrasız temeller sağlamak istemişti. Bir yandan burjuvazinin dinamizmine (bu dinamizm, Hegel'in hareket fikri üzerinde durmasını ve bu fikre önem vermesini sağlamıştır) öte yandan, bu sınıfın muhafazakâr yanına dayanmak isteyen bir kimsenin, çelişkilere düşmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Ne var ki, bu çelişkiler günlük hayatta da apaçık bir biçimde görülmekte ve kabul edilmektedir. Devrimci burjuvazi, muhafazakârlık dönemine geçtiği zaman bu çelişkiye düşmekten kurtulamaz. Aynı çelişkiyi Hegel'in sisteminde de görüyoruz. Hegel, hareketi ve dinamizmi kabul eder, ama İde'nin içinde geçen bir hareket ve dinamizmdir bu. Bundan ötürü, Hegel'in kabul ettiği hareket ve dinamizm, soyut bir biçimde ele alınmıştır. İleride göreceğimiz gibi, Hegel daha fazlasını da yaparak, muhafazakârlığın durağan (statik) dönemini de sisteminin vardığı son nokta olarak felsefenin içine yerleştirmiştir.

Onsekizinci yüzyılın sonunda ve ondokuzuncu yüzyılın başında, doğa bilimlerinin gösterdikleri gelişme, Hegel felsefesinin ikinci kaynağı ya da bu felsefeyi belirleyen ikinci etkendir. Romantik çağda, doğa bilimlerine derin bir ilgi duyulduğunu görüyoruz. Doğa olaylarının incelenmesine duyulan bu derin ilginin nedenini, ekonomik zorunlukların etkisinde kalan burjuvazinin, arama ve keşif eğiliminde bulmak mümkündür. Değişik hayat koşullarına uymak zorunda olan insanın, yaşama koşullarını incelemek zorunda olması da bu ilginin başka bir kaynağı olarak görülebilir. Böylece, bitkilerin ve hayvanların bilimsel bir biçimde incelenmesi önem kazanmıştı.

Bu araştırmalar, yapı ve organizma kavramlarının üzerinde önemle durulmasına yol açmıştı. Organizma, bütün ile parçaların karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri ve ancak birbirlerine olan ilintileri bakımından ele alındıkları zaman kavranmaları mümkün olan öğelerden kurulu bir

---

(1) Hegel felsefesinin temelini oluşturan İde, bütün varlığın kaynağı olan manevi ve doğaüstü evrensel ilkedir. Doğa, tarih ve toplum, İde'nin çeşitli uğraklardan geçip, çeşitli biçimlere bürünmesinden başka bir şey değildir. Yani İde, diyalektik bir şekilde gelişerek doğayı, tarihi ve toplumu ortaya çıkarmıştır. İde, akıl, ruh, özne haline girer ve sonunda, insanoğlunda ve Hegel'in felsefesinde kendi-bilincine ulaşır (ileride açıklanacak).

yapıydı. Organik varlık kavramı, Goethe, Fichte ve Schelling'de çok önemli bir rol oynuyordu. Başka bir deyişle bu düşünürler doğa olaylarının tek başlarına değil, bir bütün içinde yer alan gerçekler olarak anlaşılabileceğini kabul ediyorlardı. Böylece, romantikler, diyalektik düşüncenin en önemli ilkelerinden birini, yani bütünsellik (totalité) ilkesini kabul etmiş ve uygulamışlardı.

Bazı felsefe tarihçileri, haklı olarak, Hegel felsefesinin temelinde hayat olaylarını, yani organik olayları ön planda ele alan bir sezginin bulunduğunu söylemişlerdir. Yani Hegel'in dünyayı, kendisini parçalarında art arda ya da aynı zamanda gerçekleştirerek gelişen bir organizma gibi gördüğünü söylemişlerdir. Hegel'in felsefesinde, varlığın organik bir şey gibi düşünülmesi, bütünsellik ilkesinin temel bir ilke olarak ele alınmasına ve uygulanmasına yol açmıştı.

Hegel'in felsefesini etkileyen üçüncü etken de, çağının düşünceleri ve ideolojileridir. Hegel'in sistemine, katılmak ya da bu sistem içinde erimek yoluyla çeşitli fikirlerin girdiğini ve başka birtakım fikirlerin de Hegel tarafından eleştirildiğini ve dolaylı olarak filozofun düşüncesini etkilediğini biliyoruz.

Alman idealistleri ve romantikleri, aynı toplumsal yapı içinde yetişmişlerdi; düşünceleri, aynı toplumsal değişiklikleri yansıtıyordu. Büyük Fransız Devrimi ve burjuva sınıfının dinamik dünya görüşü ve davranışı, onların düşüncelerinde belirli birtakım temel özelliklerin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Bu temel özellikler, hareket kavramının ön plana geçmesi; Ortaçağ biçimciliğine (formalizm) ve Kant biçimciliğine başkaldırmak; analitik düşünceyi ve doğanın mekanik bir açıdan görülmesini kabul etmemek ve organik varlık kavramını gerçekliğin temeli olarak ele almak gibi konularda dile geliyordu.

Hegel'in gençlik yapıtlarında, diyalektik düşünceye pek rastlanmaz. Bununla birlikte, bu yapıtlarda, dikkatle incelenecek olurlarsa, daha sonra diyalektik düşünce biçiminde dile gelecek olan bir görüşün gelişmemiş biçimde kendini gösterdiği farkedilir. Bu yapıtlarda rastlanan en büyük özellik, Hegel'in, somut varlığa verdiği önemdir. Hegel, siyasal, dinsel ve ahlâki alanlar üzerinde durarak, Aydınlanma Çağı'nın soyut ve tümel akılcılığına karşı çıkıyordu. Örneğin, dini, somut varlığa bağlı olan ve içinden çıktığı hayat koşullarına bağlı olarak değişen bir ruhsal yaşantı

formu olarak görülüyordu. Nitekim Hegel'e göre, ahlak da, Kant'ın sandığı gibi, bütün tarihsel içerikten sıyrılmış soyut ve formel bir ilke değildi. Ahlak, bir topluluğun yaşama biçimleri içinde gelişen ve somutlaşan bir davranışıtı, Hegel, siyasal formları (örneğin devletin biçimlerini) de bir halkın yaşama koşullarına sıkıdan sıkıya bağlı bir şey olarak görüyordu.

Gençlik yapıtlarında, somuta verdiği önemin yanı sıra, Hegel'in bütünsellik kavramına da önem verdiğini görüyoruz.

Hegel'in ilk büyük ve önemli eseri, *Die Phänomenologie des Geistes*'dir (*Tinin Fenomenolojisi*) (1806).[1]

Hegel, bu yapıtında, evren karşısında yeni bir durum alabilmek konusunda girişmiş olduğu çabanın ilk örneğini vermiştir. Hegel'in çıkış noktası, öteki idealist filozoflardan ayrılmıyordu. Başka bir deyişle, Hegel, bilincin yapısını ortaya koymaya çalışarak işe başlıyordu. Bu sorun karşısındaki davranışı, Descartes'ın *ego cogitans* (düşünen ben), Kant'ın bilinç, Fichte'nin Ben ve Schelling'in Mutlak hakkında yapmış oldukları çözümlemelerde benimsedikleri davranışa benziyordu. Bu düşünürlerin hepsi de, bilincin bilimini ortaya koymak istemişlerdi. Hegel de, onlara katılarak, "hakikatin gerçek biçiminin" bilinç alanında bulunduğuna, bilinci çözümleyecek olursak hakikati ele geçirebileceğimize inanıyordu.

Ama Hegel, bilincin yapısı ve işleyişi hakkında bir şema ortaya koymak yerine, bu bilincin çeşitli aşamalarını ele alması bakımından bu düşünürlerden ayrılıyordu. Bilincin formel bir bilimini ortaya koymanın

---

(1) "Geist" sözcüğünü yıllar önce "zihin" sözcüğüyle karşılamanın doğru olduğunu düşünmüştük. Çünkü, Hegel'in felsefesinde, bütün varlığın ve evrenin temeli olarlak düşünülen ve çeşitli biçimlere bürünerek, "İde", "akıl", "töz" ya da "ruh" olarak ortaya çıkan bu gayri maddi ilkeyi, daha çok "nefs" ya da "can" anlamına gelen ve içinde belli bir pasifliği taşıyan "ruh" kelimesiyle karşılamak doğru olmazdı. Nitekim, daha ileride görüleceği gibi, Hegel, "ruh"u "zihin"in (Geist) özel bir uğrağı olarak ele almış ve "ruh" (seele) diye adlandırdığı bu aşamanın antropoloji tarafından incelendiğini söylemiştir. İngilizce çevirilerde de, Hegel'in "Geist" kavramı, "mind" sözcüğüyle karşılanmıştır. J. B. Baillie'nin yapmış olduğu ünlü *Die Phänomenologie des Geistes* çevirisi, İngilizce'de *The Phenomenology of Mind* adıyla yayınlanmıştır. Jean Hyppolite de aynı yapıtı Fransızca'ya *La Phénoménologie de l'esprit* diye çevirmiş ve "ruh" (l'âme) sözcüğünü "Geist" karşılığı olarak kullanmaktan çekinmiştir. Son on yıldır, felsefe dilimizde "Geist" karşılığı olarak "Tin" sözcüğü kullanılmaya başladı ve sıfat olarak da "tinsel" yaygınlaştı. Dolayısıyla bu yeni baskıda biz de "Tin"i kullandık.

sözkonusu olmadığını ve bilinci gelişme uğrakları (momentleri) boyunca ele almak gerektiğini söylüyordu. Bundan ötürü, *Tinin Fenomenolojisi* bilincin kendisini gerçekleştirirken (edimleştirirken) içinden geçtiği çeşitli uğrakların bir tablosunu sunuyordu bize.

Bu yapıtta, evrensel yasalar aracılığıyla bilincin kavranılması değil, bilincin art arda gelen gerçekleşmelerinin (tenleşmelerinin) tarihi açıklanmıştı.

Bilincin gelişme süreci içinde Hegel, üç önemli aşama bulunduğunu söyler: 1) *Bilinç* (Bewusstsein), 2) *Kendinin-bilinci* (Selbstbewusstsein), 3) *Mutlak Özne* (das Absolute Subjekt). Bu üç aşama, bilincin diyalektik tarihini özetlemektedir.

Birinci aşamada, bilinç saf bir genellik durumundadır. Başka bir deyişle, bilincin içinde bulunan hiçbir şey farklılaşmamış ve kendisini belli eden sağlam görünüşünü kazanmamıştır. Bu aşamada bilinç, kendisinin varolduğundan başka hiçbir şeyi ileri süremez (olumlayamaz). Bilginin içerikleri bir sisle kaplanmış gibidirler. Bilincin bu ilk aşamasını, yeni doğan çocuğun içinde bulunduğu oda hakkında edindiği imgeye benzetebiliriz. Odadaki mobilyalar, nesneler, insanlar vb. yeni doğan çocuk tarafından biçim kazanmamış bir şey olarak algılanmaktadırlar. Bütün bunların, *varoldukları*'ndan başka bir anlamları yoktur. Bu aşamada, bilinç kapladığı alan bakımından kendi kendine eşittir. Aynı aşamanın sona erdiği sınır, varolan bir şeyle karşılaşıldığı yerde ortaya çıkar. Ama bu süreç, saf bir genellik durumunda ve bilincin kendi içinde kalır.

İkinci aşamada, yani kendinin-bilinci aşamasında yeni bir olay ortaya çıkar. Bu olay, bilincin kendi kendine dönmesidir. İlk aşamadaki gibi nesneyi içinde görmez artık, kendi içinde görür. Bu aşamada, bilinç kendi öz hareketlerinin farkına varır. Saf genelliğinden ve algılayıcılığından sıyrılarak kendine bakar. Böylece bilinç, kendi uğrakları, kendi edimleri içinden geçer. Canlı bir şey haline gelir; istek, özlem, iş olur. Her içeriğinin içinden, *bu içeriğin kendisine ait olduğunun* farkına vararak geçer. Bilinç, artık kendi edimlerinin ortaya konması demek olmuştur; hayat haline gelmiştir. Bilincin bu aşaması, çocuğun, oda içindeki çeşitli nesneleri birbirinden ayırt etmeye başladığı zaman oda hakkında edindiği imgeye benzemektedir. İlk aşamada saf genellik halinde bulunan bilinç, bu ikinci aşamada saf farklılaşma haline gelmiştir.

Bilinç farklılaşmadan önce, yani henüz saf genellik halinde bulunduğu sırada, *kendinde* bir bilinçtir. Kendisine dönüp, kendini edimlerinde seyrettiği zaman *kendi-için bilinç* haline gelmiştir. Bu aşamada, bilinçte bir ikileşme görülür. Bilinç kendine bakar, ama bir başkasına bakıyormuş gibi bakar. Bilinç hem özne hem de nesne haline gelmiştir. "Kendi-için"in ortaya çıktığı bu uğrakta, bilincin içinde *öteki*'nin ortaya çıktığı görülür. Öteki'nin ortaya çıkması, bilincin kendi nesnesi haline gelmesinin yarattığı bir sonuçtur. Yani, çifte bir içdüşünme ile bilinç, kendini kendinden ayırmış ve bir başkasına baktığı gibi kendine bakmıştır. Böylece, ilkel genellik halinden, bilincin çelişken haline geçmiş oluyoruz. Başka bir deyişle, bilincin kendi kendisiyle çelişki haline gelmiş olduğunu görüyoruz.

Bu yeni aşama, yani kendinin-bilinci aşaması, ilk aşamanın olumsuzlanmasıdır (inkârıdır); yani kendinde-bilinç'in olumsuzlanmasıdır. Hegel, kendi-için bilinç'e, içdüşünmeli (reflexive) kendinin-bilinci der.

Hegel, içdüşünmeli kendinin-bilinci aşamasında iki temel dönemin bulunduğunu söyler. Bunlar, Stoacılık ve Kuşkuculuktur. Stoacılıkta, bilinç sadece bir bilinç olarak kalmakta ve kendini tanımaktadır. Ama bilinç kendinden dışarı çıkmamaktadır. Hareketsizlik halinde bulunduğu için kendisinin dışına çıkmamaktadır. Kuşkuculukta ise, bilinç, iç çelişkisi yüzünden trajik bir duruma düşmektedir. Hegel, bu durumu, "mutsuz bilinç" sözüyle anlatmıştır. Bu şu demektir: bilinç kendine dönerek kendisini öz varlığının içinde kurmuş ama, kendisine özgü içerikler içinde bilip tanıyamamıştır. Bu içerikler ise, bağımsız bir biçimde yani bilinçten ayrı olarak kendilerini kurmuşlardır. Kant'ın eleştirel felsefesi bu durumun en iyi örneklerinden biridir. Çünkü, bu felsefe, bilginin nesnesini, bilinçten nitelik bakımından farklı bir başka dünyada bulmaktadır. Yani bu nesnenin, kendinde-şey'in dünyasında bulunduğunu söylemektedir.

Üçüncü aşama, "mutlak özne" aşamasıdır. Bu aşama kendinden önceki iki çelişken aşamanın diyalektik sentezini içinde taşır. Başka bir deyişle, bu aşamada, hem genellik olarak bilinç, hem de kendi edimlerine dönmüş olan kendinin-bilinci, yani somut beliriş (tezahür) olarak bilinç bir arada bulunmaktadır. Mutlak özne, etkin genellik halindeki bilinci, yani kendisini edimlerinde her an gerçekleştirmekte olan bilinci içinde taşımaktadır (kapsamaktadır). Bu, canlı bir organizma niteliği taşıyan bir

bilinçtir.

Kendinin-bilinci (ikinci aşama), genellik biçiminde ortaya çıkmış olan bilinci (ilk aşama) olumsuzlar. Bu olumsuzlama sonunda, genellik olarak bilinç kendisine dönmek ve kendisiyle tam bir eşitli haline girmek zorunda kalır. Demek ki, ilk olumsuzlama, sözünü ettiğimiz ikinci aşamadan başka şey değildir. Yani kendinde bilincin, kendi-için bilinç[1] haline dönüştüğü uğraktır (aşamadır). Üçüncü aşama ise ikinci aşamayı olumsuzlar. Bundan dolayı, üçüncü aşama, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır (négation de la négation) ve bu üçüncü aşama, bilinci nesne-özne (obje-süje) ikiliği içinde bırakmaması bakımından olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Üçüncü aşamada, bilinç, kendisini öz edimleri içinde görüp tanır. Böylece bilinçte ortaya çıkmış olan "öteki" ortadan kaybolur.

Üçüncü aşamada *kendinde ve-kendi-için*'dir. Bilinç bu uğrağa varınca, kendini öz edimleriyle gerçekleştiren bir somut organizma niteliğini kazanır. Başka bir deyişle özne haline gelir ve edimlerinin her biri, bu öznenin birer yüklemidir artık.

Mutlak öznede, bilinç ile dünya arasındaki çelişkinin yeni bir aşamaya, yani bir senteze ulaştığı görülür. artık, kendinde-bilinç de, kendinde-nesne de yoktur. Oysa Kant felsefesinde kendinde-bilincin ve kendinde-nesnenin söz konusu edildiğini biliyoruz. Mutlak özne aşamasında, bilinç kendi nesnesinde, nesne de bilinçte gerçekleştirilmiştir. Bu somut bir gerçekliktir. Ayrıca, bu aşamada, bilinç Tin (Geist) haline ulaşmıştır.

Bütün bu açıklamalar, Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi* adlı yapıtında, bilincin varlığını ve gelişmesini inceleyen bilimi ortaya koymak istediğini göstermektedir. Demek ki, *Tinin Fenomenolojisi*, çelişen dönemlerden geçerek gelişen bir organizmanın (bilincin) tarihinden başka şey değildir. Üç aşama şu diyalektik üçlem ile dile getirilmiştir: *tez*: uğraklarının farklılaşmasından önce bilincin kendisiyle ilkel bir özdeşlik içinde bulunması, yani kendinde-bilinç hali; *antitez*: öğelerinin farklılaşmış hale geldiğini kavrayan kendinin-bilinci (kendi-için bilinç) aşaması: bu aşamada, bilinç, kendini edimlerinde gerçekleştirmeye ve kendini edimlerini gerçekleştirme açısında tanımaya başlar; *sentez*: bilinç, kendini gelişmesinin uğrakları içinde görüp tanır. Böylece, birinci ve ikinci aşamaların bütün özellikleri,

(1) Kendinde "en soi", kendi-için "pour-soi" karşılığı.

üçüncü aşama içinde bir organik birlik halinde kapsanmıştır.

Bu sonuncu aşamada, bilinç Tin haline gelmiştir ve genelin ve evrenselin ifadesi olarak akıl ortaya çıkmıştır. Ama bu evrensel, tek başına kendi içinde yaşayan bir evrensel değildir. Somut varlıkta ve bireyselde yaşayan bir akıldır. Genelin ve bireyselin en yüksek birliği, İde'dir.

Hegel, bilinç ile dünya arasındaki ikiliği aşmak isterken Kant'ın felsefesini göz önünde tutuyordu. Çelişkinin temel bir bilinç yasası ve bundan dolayı temel bir gerçeklik yasası olduğunu kabul ettiği için, bilinç ile dünya arasındaki çelişkiyi aşabilmek imkânını bulmuştu. Her şeyden önce, analitik düşüncenin, incelediği şeyleri birbirinden ayırarak ele alan temel davranışından sıyrılmıştı. Başka bir deyişle, bilinci dünyadan, dünyayı da bilinçten ayrı bir şey olarak ele almamıştı. Bilinci ve dünyayı, aynı organik gelişmenin iki ayrı yüzü (veçhesi) olarak ele almıştı.

Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, gerçekliğin temel ilkesi olarak tini ileri sürdüğünü söylemiştik. Tin, bir bütündür. Ama ne idüğü belirsiz ve cansız bir bütün değildir; canlı ve dinamik bir bütündür. Hegel, Tini bir özne olarak düşünmüştür. Dünyanın çeşitli yanları ve görünüşleri de bu öznenin yüklemleridir. Tin, kendini çeşitli biçimler içinde dile getirir. Hegel, Tinin gerçek varlığını, bize diyalektik bir biçimde açıklamakta ve onu bir tohum gibi varolduğu ilk halinden başlayarak en olgun haline kadar incelemekte ve çeşitli uğraklardan geçerken büründüğü biçimleri açıklamaktadır. Tin bu çeşitli uğraklardan geçerken değişikliklere uğramakta, ama yine de kendisi olarak kalmaktadır. Tin, hem bir tohum, hem içinde tohumun bütün potansiyelini çelişki olarak taşıyan bitki, hem de tohumun ve bitkinin bütün imkânlarını yüzlerce kere çoğaltılmış biçimde içinde taşıyan meyve gibidir.

Tin, bir üçlem oluşturan üç diyalektik uğraktan geçer: 1) *öznel Tin*, 2) *nesnel Tin*, 3) *mutlak Tin*. Bu uğrakların her biri, başka uğraklardan kurulmuş bir organizmadır.

Öznel Tin, iç hayat uğrağında kalan ve hem kendinde hem de kendisi-için olmak özelliğini taşıyan ve yalnız kendi kendisiyle ilişki halinde bulunan ve somut varlıkta gerçekleşmemiş olan Tin'dir ve onun bu aşaması antropolojinin inceleme konusudur. Antropoloji, ruhu Tinin en basit gerçekliği olarak tanımlar. Yine bu aşama, bilincin gerçekleşmesinin çeşitli derecelerini inceleyen fenomenolojinin ve kendinin-bilincine var-

mak için kendine dönen Tini inceleyen psikolojinin de konusudur.

Nesnel Tin, kendisine dönmüş olan ve bireysellik niteliği taşıyan öznel Tine karşıt olarak kendini ortaya koyan Tindir ve nesnelleşme hareketi boyunca bir yandan kendinden çıkar, öte yandan bireyler-üstü ya da bireyler-arası bir varlık alanına yükselir. Almanlar, nesnel Tine, toplumsal varlık olarak bireylerin içinde yaşadığı ve geliştiği "kolektif ve manevi ortam" adını vermişlerdir. Diller, toplumsal hayat biçimleri, eğitim, çalışma teknikleri ve araçları, nesnel Tinin ürünleridir. Yani bireylerin birlikte yaşamalarını ve tarihi yaratmalarını mümkün kılan şeylerin hepsi nesnel Tin alanında yer almaktadır.

Hegel, nesnel Tinin sorununu, bir hukuk felsefesi, bir ahlak, bir devlet felsefesi ve bir tarih felsefesi ortaya koyarak incelemiştir. Bu konular, nesnel Tinin ortaya çıkış biçimlerini oluşturur.

Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde,(1) nesnel Tinin üç uğraktan nasıl geçtiğini açıklar. Bu üç uğrak şunlardır: 1) *hukuk,* 2) *ahlaklılık,* 3) *etik* (sittlichkeit). Bu uğraklardan geçen nesnel Tin, bağımsızlığına kavuşur ve en yüksek olgunluk noktasına varır.

Hukuk planında, nesnel Tinin soyut bir halde bulunduğunu görürüz. Çünkü hukuk, bireyler arasındaki ve bireylerle toplumsal sınıflar arasındaki formel yasaları kapsar. İkinci uğrakta, yani ahlaklılık uğrağında, nesnel Tin, bireylerin içinde somutlaşır. Bu aşamada, hukukta olduğu gibi iradenin boyun eğmek zorunda bulunduğu "normlar" (kurallar) ya da bu irade ile şeyler ve kişiler arasındaki ilişkinin göz önünde tutması gereken "normlar" dile gelmez. Bu aşamada, her bireyin içindeki iradenin "normları" ortaya konmaktadır. Bu, bireyin ahlaki bilinci, yani vicdanı dediğimiz zaman kastettiğimiz şeydir.

Üçüncü uğrak, yani etik, hukuk ile ahlaklılık arasında gerçekleştirilen diyalektik sentezi dile getirir. Hukuku tek başına ele alırsak, soyut bir şey olduğunu görürüz. Bu anlamda hukuk, kupkuru ve cansız bir şeydir. Ahlaklılığı da tek başına ve kendinde ele alacak olursak, onun da soyut bir şey olduğunu görürüz. Çünkü, bu durumda, ahlaklılık, kendisini göstereceği bir alana sahip bulunmayan bir iç imkândır sadece. Bundan ötürü, somut olan yalnız etik'tir. Yani bireysel bilinçler içinde gerçekleşmiş

(1) Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Sosyal Yayınlar, 1991, İstanbul.

olan hukuktur. Etik, bir topluluğun organik birliği içinde kendini dile getirir. Hegel bu birliğe, "halk" adını verir.

Ne var ki Hegel, etik aşaması içinde de çeşitli uğraklar bulunduğnu ve bu uğraklardan geçerek nesnel zihnin kendini gerçekleştirdiğini ileri sürer. Bu uğrakların ilki *aile*'dir. Aile, bireyler arasındaki sevgi bağına dayanması bakımından başka topluluklardan ayrılır. Etik'in ikinci uğrağı çağdaş kent toplumudur, yani burjuva toplumudur. Bu toplumda, liberal ekonomi ilkeleri geçerli olduğu için, bireyler arasında yaşama mücadelesi ortaya çıkmıştır. Üçüncü ve son uğrakta ise burjuva toplumu ile bireyler arasında sentezin gerçekleşmiş olduğunu görüyoruz. Bu sentez, etik uğrağının son aşaması olan *devlet*'tir. Hegel'e göre devlet, ahlak idesinin (fikrinin) en yüksek düzeyde dile gelmesini temsil eder. Devlet, bireysel iradeler ile genel iradenin karşılaştığı yerdir. Böylece bireysel çıkarlar ve iradeler ile genel çıkarlar arasında bir sentez ortaya çıkmış olmaktadır. Bu sentez, devlettir.

Hegel, devletle ilgili düşüncelerini *Tarih Felsefesi* adlı yapıtında yeniden ele alarak geliştirmiştir. Hegel, bu yapıtında özet olarak şunları söylüyor: Tarih, İde'nin zaman içinde gelişmesidir. İde, Tinin en yüksek biçimi olduğu için, zaman boyunca gerçekleşme zorunluğunu kendinde bulur. Kendi varlığından dışarı çıkarak, art arda gelen uğraklar boyunca kendini gerçekleştirir. İde'nin zaman boyunca gerçekleşmesi, bir toplumun somut varolma biçimlerinin evrimi ile aynı şeydir. Çünkü, tarihin son amacı, aklın gerçekleştirilmesidir. Bu, Tinin kendi hakkında daha geniş ve derin bir bilgi edinmeye yönelmiş olduğunu gösterir. Tin, kendi genel varoluş yasalarını bildikçe ve bu yasaları kendi yasaları olarak tanıyıp benimsedikçe kendisi hakkında daha fazla bilgi edindiği gibi, özgürlüğe daha da yaklaşmış olur. Çünkü kendini öz yasalarına uygun biçimde ortaya koymak imkânını ele geçirir; dış bir sınırlamaya, ya da kısıtlamaya boyun eğmekten kurtulur. İde, bu gelişmenin en yüksek noktasıdır. Demek ki, İde'yi gerçekleştirmeye yönelmiş her hareket, aynı zamanda, özgürlüğe doğru atılmış bir adımdır. Hegel şöyle diyor: "Dünyanın varmak istediği son amaç, Tinin kendi özgürlüğü hakkında edindiği bilinçtir" Hegel'e göre, özgürlük, bireysel irade ile genellik arasında uygunluğun bulunması demektir. Yani özgürlük, bireysel iradeler ile bir topluluğun yaşama kuralları arasındaki uygunluk demektir. Bireysel irade, genel irade

ile kaynaşınca özgürlük gerçekleşmiş olur. Ama bu durum, nesnel Tin etik aşamasına ulaştığı zaman gerçekleşir. Böylece özgürlüğün en yüce biçimi, devlette gerçekleşir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, devlet, bireysel irade ve çıkarlar ile genel çıkarların kaynaşmasıdır. Başka bir deyişle, özgürlük, özgürce kabul edilmiş bir başeğme demektir.

Ne var ki, devlet akli amaçlar peşinde koşan akli bir kuruluş değilse, bu sentez gerçekleşemez. Hegel, bu nokta üzerinde durmuş ve devletin bu özellikleri taşıması gerektiğini ve ancak bu takdirde bireylerin akli amaçları ile devletin akli amaçları arasında bir uygunluk ve kaynaşmanın ortaya çıkabileceğini söylemiştir. Bundan ötürü, tarih boyunca, halkların ve devletlerin aklı gerçekleştirmek üzere birbirleri ardından ortaya çıktıklarını görüyoruz. Hegel, bu art arda geliş sonunda özgürlüğü doğuran sentezin yalnız Alman dünyasında ve Alman devletinde gerçekleştirilmiş olduğunu ileri sürüyordu. Bundan ötürü, Prusya monarşisini, devletin en mükemmel biçimi ve aklın dile gelişi olarak görmüştü.

Tinin gelişmesindeki üçüncü uğrağın *mutlak Tin* olduğunu söylemiştik. Yani, Tin, *öznel Tin* ve *nesnel Tin* uğraklarından geçtikten sonra mutlak Tine varmaktadır. Tin, son aşaması olan mutlak Tine şöyle varır:

Tin, zaman içinde yayıldıktan sonra, kendine döner ve o âna kadar gerçekleştirmiş olduğu bütün görünüşlerini (tezahürlerini) tanımaya çalışır. Kendisini bütünselliği içinde ve bir birlik olarak kavradığı zaman mutlak Tin ortaya çıkar. Üçüncü uğrak olan mutlak Tin, kendinden önce gelen ilk iki uğrağın sentezidir. Yani, mutlak Tin, kendi içinde kalan öznel Tin ile hukuk, ahlak, etik ve özellikle tarih halinde görünerek kendini ortaya koyan nesnel Tinin sentezidir. Mutlak Tin daha yüksek bir birliğe kavuşturmak yoluyla nesnel Tini ortadan kaldırır. Böylece Tinin diyalektiği sona ermiş olur. Bitki benzetmesini kullanacak olursak şöyle diyebiliriz: Bitki önce tohum (farklılaşmamış birlik), sonra sap (farklılaşma) ve en sonunda meyve (somut birlik) haline gelmiştir. Mutlak Tin, potansiyel halinden gerçeklik haline geçtikten sonra Tinin kendi hakkında edindiği bilgidir. Tinin bu son aşaması, *sanat*'ın, *din*'in ve *felsefe*'nin konusunu oluşturur.

Sanat, mutlak Tini, duyusal imgeler yardımıyla kavrar. Sanatın içinde, mutlak Tinin yine üç uğraktan geçerek kendini gerçekleştirdiğini görüyoruz: 1) Sembolik sanat (İde'nin karışık ve uygun düşmeyen bir bi-

çimde plastik olarak dile getirilmesi), 2) Klasik sanat (İde'nin, maddenin ağır bastığı bir tutum içnide plastik olarak dile getirilmesi. Bunun en iyi örneği Grek heykeltıraşlık sanatıdır), 3) Romantik sanat (bu uğrakta iç varlık dış gerçek karşısında ağır basar. Başka bir deyişle insan ruhu, sanatın temel konusu haline gelir.)

Din, sembol ve mitos olarak, mutlak Tinin dile gelişidir. Dinin içinde de çeşitli diyalektik gelişmeler yer alır. Bu diyalektik gelişmeler sonunda, Tanrı'nın gerçek varlığını en iyi dile getiren bir imgeye (bir tasarıma) ulaşılır. Hegel'e göre, din hayatının diyalektik gelişmeleri sonunda, Hıristiyan dini, Tanrı hakkında en doğru tasarımı dile getirmiş ve açıklamıştır. Yine Hegel'e göre, Hıristiyanlıkta Tanrı, İde'nin ta kendisidir. Başka bir deyişle, bu dinde, Tanrı, somut evrensel (tümel) ya da bireysel genel olarak Hazreti İsa'nın varlığında dile gelmiştir.

Felsefe, mutlak Tinin, kavramlar halinde dile getirilmesidir. Mutlak Tini ya da İde'yi en iyi biçimde açıklayan şey, kavramdır. Hegel, *Felsefe Tarihi* adlı yapıtında, tarih boyunca ortaya çıktığını gördüğümüz felsefe sistemlerinin, İde olarak mutlak Tini yavaş yavaş nasıl dile getirdiklerini ve tamamladıklarını açıklamıştır. Bu açıklamalarını yaparken, Platon'un İde'yi genel bir biçimde ele almış olduğunu; ondan çok daha sonra Kant'ın ve Kuşkucuların, İde içinde derin bir uçurum yarattıklarını ve bu filozofların sistemlerinde, İde'nin kendisinden farklı olan varlıkta kendisini tanıyamaz hale düştüğünü, ve nihayet, maddecilerin, İde'yi sadece dışlaşmışlığı bakımından ele aldıklarını göstermiştir. Böylece Hegel, bu felsefe sistemlerinin, eksik olmakla birlikte, İde'nin kendi bilincine tam olarak varmasını sağlayan ve bu amaca adım adım yaklaşan uğraklar (aşamalar) olduklarını ileri sürmüştür. Bütün bu sistemlerden sonra, Hegel, kendi felsefe sisteminin, İde'yi gerçek yapısı ve tamlığı içinde kavramamızı sağladığını da söylemiştir. Bu başarı, Hegel'e göre, diyalektik sayesinde gerçekleştirilmiştir. Hegel, çelişkiyi, kendi felsefesinin temeli olarak ele aldığı için, İde'yi hem içleşmesi (İde'nin içleşmesini *Tinin Fenomenolojisi*'nde incelediğini görmüştük), hem de dışlaşması bakımından incelemiş ve açıklamıştır. İde'nin dışlaşması, Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde ve doğa felsefesinde açıklanmıştır. Hegel, İde'yi, canlı bir organizma olarak görmüştür. İde, ancak canlı bir organizma olması bakımından tamamlanmış olarak düşünülebilir. İde, somut bir şeydir. Felsefe tarihi, insan düşünce-

sinin, İde'ye ulaşmak için harcadığı çabalardan başka şey değildir. Bundan dolayı herhangi bir düşünceyi, tek başına değil de, bütün açısından ele alacak olursak onun doğru bir yanı olduğunu görürüz. Bu bakımdan, hiçbir ilkenin ve düşüncenin yanlış olduğu söylenemez. Ama herhangi bir düşünceyi, İde'ye varmak isteyen genel insan çabasının dışında ve tek başına ele alacak olursak, onun yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Bundan ötürü, Mutlak Tinin gerçekleşmesi bakımından bir uğrak olduğunu anladığımız her düşünce, hakikî (doğru) ve zorunlu bir düşüncedir. Kendi başına ve sanki bir bütünmüş gibi ele alınan her düşünce de, yanlış ve yararsızdır. Ama bu kuralın bir tek istisnası vardır. O da, İde'yi bütün somutluğu ile dile getiren Hegel'in kendi felsefesidir. Hegel, kendi felsefesini, tek başına ele alındığı zaman da doğru ve zorunlu bir düşünce sistemi olarak görüyordu. Çünkü, kendi felsefesini, bütün insan düşüncesinin sonu ve İde'nin eksiksiz bir ortaya çıkışı olarak kabul etmişti.

Şimdiye kadar, Hegel'in felsefesinde doğanın ne gibi bir yeri olduğundan söz etmedik. Oysa doğa, Tinin tarihinde önemli bir uğrağı temsil eder. Hegel, doğa felsefesinde bu konuyu işlemiş ve doğanın çözümlenmesinde Fichte ve Schelling'den daha ileri gitmiştir. Fichte, doğayı bir "vesile" olarak görmüştü. Yani doğayı Ben'in kendisini ortaya koyması için gerekli bir "vesile" olarak görüyordu. Schelling, daha ileri giderek, doğanın ve zihnin (Tinin) kuruluş bakımından aynı olduklarını söylemişti. Hegel, maddi dünya olarak doğayı, evrenin ve Tinin varoluşunun bir uğrağı mertebesine yükseltmiştir. Hegel'in diyalektik düşüncesi, kendinde bilinç ile kendinde-şey'i birleştirmiş ve her ikisinin tek bir gerçekliği, yani Tini ortaya koyduklarını söylemiştir.

Hegel'e göre, doğa nedir? Hegel'e göre doğa, İde'nin ötekiliğidir. Yani, kendisinden başka olan, kendisine yabancılaşmış olan İde'dir. Doğa, İde'nin ortaya çıkması ve tanımlanması için gerekli olan çelişik bir aşamadır. İde'de akli olanın egemenliği vardır. Buna karşılık doğada, rastlantı egemendir. Çünkü doğada, bütün eşya saf dışlık halindedir. Yani doğada her şey, birbirinin kaşısında bulunmaktadır; bu şeyler ancak dıştan birbirlerine bağlanabilirler. Bundan ötürü, doğa alanındaki şeylerin iç bağlantılarını görmemiz mümkün olmadığı gibi, iç anlamlarını görmemiz ve kavramamız da mümkün değildir. Oysa, İde için aynı şeyi söyleyemeyiz. Doğada, şeyler arasında bulunan çelişki aşılmamış haldedir; bundan ötürü

eşya arasındaki ilişkilerde diyalektik bir anlam yoktur.

Bu özelliklerine rağmen, İde'nin ortaya çıkması ve tanımlanması bakımından zorunlu bir aşama olan doğa, bu bakımdan, Hegel felsefesinde ayrı bir önem taşımaktadır. Hegel'in diyalektiğinin en temel üçlemi şudur: 1) *kendinde İde,* 2) *dışlaşmış halde İde,* yani doğa, 3) *kendine dönmüş olan İde.* Ne var ki, kendine yetmemesi bakımından doğa, Hegel'in felsefesinde, varlığın en aşağı basamağı olarak görülmüştür. Çünkü doğanın amacı kendi içinde bulunmamaktadır. Doğanın amacı İde'dedir. Böylece, Hegel, İde'yi, doğanın üstüne koymuş ve İde'nin doğayı sihirli bir kuvvet gibi yönettiğini ileri sürmüştür. Doğaya verdiği önem bakımından öteki idealistlerden biraz daha ileriye gitmiştir, ama doğayı yine de İde'ye oranla aşağı dereceden bir şey olarak düşünmüştür. Doğa, bir bakıma, İde'ye ne olmaması gerektiğini göstermek için varolan bir şeydir. Doğaya, hak ettiği deeğerinin verilmesi, ancak maddeciler tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hegel'in manevi bir ilke olarak ele aldığı ve bütün gerçeklerin kaynağı olarak gördüğü Tinin çeşitli aşamalar ve uğraklardan geçtikten sonra, dünyayı nasıl gerçekleştirmiş olduğunu açıklamaya çalıştık. Şimdi, bu evrensel hareketi bir kaç ilke ile özetlemeye çalışacağız. Böylece, Hegel'in en ünlü yapıtlarından birini, *Mantık*'ı ele almamız gerekecek. Hegel, *Mantık*'ta gerçekliği ilk kaynağından başlayarak en karmaşık gelişme aşamalarına gelinceye kadar bir bütün olarak ele alıp birkaç ilke içinde özetlemeye çalışmıştır.

Hegel, diyalektik düşüncesinin zorunlu bir sonucu olarak, sadece insan düşüncesinin genel yasalarını ortaya koyan özel bir mantık öğretisi ileri sürmemiş, aynı zamanda varlığın nesnel mantığını da göz önünde tutmak zorunda kalmıştır. Bundan ötürü, Hegel'in gözünde, kavram ve varlık (Sein) birbirinden ayrı tutulamaz. Bu ikisi arasında bir dolayım (médiation); bir aralıı vardır. Böylece, varlık ile kavram arasında öz'ün (Wesen) ortaya çıktığı görülür. Hegel'in *Mantık*'ı üç bölümden kurulmuştur: 1) *Varlık'ın mantığı,* 2) *Öz'ün mantığı,* 3) *Kavram'ın mantığı.* Bu üç mantık arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır.

Kendinde ele alınmış ve düşünülmüş olan varlık, varoluşun en kusursuz biçimidir. Bu varlık, belirsiz ve dolayımsızdır ve hakkında kesin bir şey söylenemez. Varlık, bu tam belirlenmemişlik halinde hiçliğe

(Nichts) eşittir. Saf varlık ile hiçlik birbirlerine eşittirler; onların birbirinden farklılaşması belirlenmiş varlık ve dolayımlı varlık sayesinde gerçekleşir. Yani, varlık ile hiçlik arasında sürekli bir geçiş (gidiş-geliş) vardır. Bu sürekli gidiş-geliş, oluş'tur (Werden), değişim sürecidir. Ne kendinde varlık, ne de kendinde hiçlik, gerçek şeyler değildirler; ancak oluş gerçektir. Demek ki, oluş, varlık ile hiçliğin diyalektik sentezidir. Gerçek, oluşun sürekli bir biçimde ortaya çıkması ve dile gelmesinden başka şey değildir. Eşyanın ortaya çıkışı (doğuşu), belirlenmiş varlık (organizma) aracılığı ile hiçliğin varlık haline dönüşmesi demektir. Ölüm, varlıktan varolmayan'a geçiştir. Gelişme, büyüme ve yok olma gibi bütün fenomenler, oluş kategorisi içinde yer alır. Oluş, her şeyi kapsar. Gerçek varoluşun temel kategorisi oluş'tur. Gerçeklik, ne belirlenmemiş saf varlık, ne de varolmayandır. Gerçeklik, bu ikisi arasında sürekli olarak cereyan eden geçiş ve değişmedir.

Dolayımlı varlığın ilk kategorisi belirlenmiş varoluştur (Dasein). Varoluş belirlenmiş olduğu için nitelik haline gelmiştir. Belirlenmiş varoluş varlık ile hiçlik arasındaki ilk sentezdir. Çünkü belirlenmiş olduğu için kendisine sınırlar çizmiştir, yani kendisine olumsuz bir biçimde dönerek kendini belirlemiştir (*determinatio negatio*). Gerçek ve somut olması bakımından, varoluş, "herhangi bir şey"dir. Bu "herhangi bir şey"e bir "başkası" bir "öteki" karşı çıkar. Başka bir deyişle, varoluşun tanımlanması ve ortaya konması için ona karşıt bir "öteki"nin bulunması gereklidir. Somut varoluş sadece kendinde olamaz, ötekinde (başkasında) de olması gereklidir. Bu, herhangi bir şeyi tek başına, yani içinde bulunduğu bütünden ayırarak düşünmemiz mümkün olamaz demektir. Bir şey, hem kendinde hem de başkasındadır. Yani bir şey kendini öteki şeylerle ilişkileri bakımından tanımlar.

Varoluş, kendisine dönüp, kendini kendisi için tanımladığı zaman Bir (Ein) ortaya çıkar. Bir, kendisi olarak kaldığı halde sınırlarında değişiklikler ortaya çıkardığı zaman nitelikten niceliğe geçilmiş olur. Herhangi bir ekleme ya da bir çıkarma, niteliği değişikliğe uğratmaz. Bir, varolanın kitlesi, kendi öz niceliğidir. Ama kitle kavramında, yukarıda açıkladığımızın tam tersine, nicelikten niteliğe geçeriz. Çünkü, bir şey kitlesi dolayısıyla niteliksel farklılaşmaya uğrayabilir. Hegel, nicelik değişmeleri sonunda nitelik değişmelerinin ortaya çıkması ile, yani bu değişme süreci

ile çok ilgilenmiştir. Varoluş süreci içinde ortaya çıkan artma ve çoğalmaların, belirli bir anda niteliksel bir değişmeyi nasıl doğurduğunu göstermiştir. Örneğin, kimya biliminde, çeşitli maddeler arasındaki bir nicelik ilişkisinin, yeni bir şeyi nasıl ortaya çıkardığını, niceliksel ilişkilere indirgenmesi mümkün olmayan yaratıcı bir sentezin nasıl gerçekleşmiş olduğunu açıklamıştır. Manevi alanda da, bir nicelik eklenmesi ile haksızlığın adalete, erdemin kötülüğe nasıl dönüştüğünü göstermiştir. Niceliğin niteliğe dönüşmesi ve niteliğin niceliğe dönüşmesi, Hegel'in gözünde, varoluşun evrimini en iyi dile getiren bir örnektir.

Öz, varlığın karşıtı olan aşamadır (uğraktır). Bu uğrakta, varlık, tamamen içine döner. Bu, varoluşmaya yönelmiş olan hareketin tam karşıtı olan bir harekettir.

Öz alanıda, varlık alanındakinden farklı bir belirlenebilme vardır. Öz alanında tikel varoluşların, yani tek tek varoluşların yardımıyla belirlenebilme söz konusu değildir. Oysa, oluş içinde, bu şekilde bir belirlenme olduğnu açıklamıştık. Özde, her şey bir içdüşünme ile tanımlanır. Öz, dünyanın belirlenmişliğidir. Ama bu belirlenme, bir şemaya, saf bir genelliğe benzemektedir.

Öz, üç uğraktan geçerek gerçekleşir. Öz, ilk uğrakta varlığı genel olarak olumsuzlamaya uğratır. Bu uğrağın temel özelliği olumsuzlamadır (négation). Varlığın bir yalan, bir uydurma ve aldatıcı bir şey olduğunu söyleyerek sadece içdüşünme halinde kalan kuşkuculuk, bu uğrakta yer alan felsefi bir tavırdı. Bu uğrakta, öz, katkısız bir özdeşliktir: farklılaşma ise özdeşliğe karşıt bir şeydir; onun olumsuzluğudur. Öz, ikinci uğrağında saf içdüşünmenin karşıtı haline gelir; kendinden çıkar ve kendini varoluş olarak kurar. Bu uğrağa, görünüş ya da beliriş denir. Belirişte, bir şeyin belirmiş olması söz konusudur. Kendinde-şey bu aşamada bulunur. Özün üçüncü uğrağı gerçekliktir (Wirklichkeit). Bu uğrakta, ilk uğrağın saf içselliği ile, ikinci uğrağın özelliği olan belirme eğilimi birleştirilmiş ve bir sentez halinde ortaya konmuştur.

Hegel'in kullandığı terimleri, başka felsefe sistemlerinin çerçevesi içine sokmak ve karşılaştırmalar yapmak kolay değildir. Ama Hegel'in özü nasıl anladığını açıklamak amacıyla bir benzetme yapmaktan kendimizi alamayacağız. Hegel, öz deyince, dünyanın, transandantal Ben'de bulunan formel belirlenmelerini kastetmektedir. Tinin bu alanı, tohumun bit-

kiyi içinde taşıdığı gibi dünyayı içinde taşımaktadır. Hegel'in, burada söylemek istediği şey, daha sonra başta Husserl olmak üzere fenomenologların üzerinde durdukları felsefi temeldir. Fenomenologlar, dünyayı, bütün görünüşlerinden ve belirişlerinden sıyırarak, bir öz olarak, bir "mahiyet" olarak kavramak istemişlerdi. Bundan ötürü Hegel'in "öz"ü ile Husserl'in "temel mahiyetler"i, ya da "özler"i arasında bir benzetme yapılabilir.

Dünyanın bir şema olarak kavranması ile kavramlar bakımından kavranması arasında fark vardır. Diyalektikçi olmayan idealist bir filozof, kavramların sadece içdüşünceden çıktığını ve dünyayı kavramak için düşüncenin kullandığı birer araç olduklarını söyleyebilir. Ve böylece, dünyanın şema olarak kavranılması ile kavram olarak kavranılmasını birbirine karıştırabilir. Oysa Hegel'de, bu iki kavrayış birbirinden ayrıdır. Hegel'de kavramın bambaşka bir anlamı vardır: kavram oluş ile öz arasında bir sentez yaratır. Başka bir deyişle, kavram, varoluşun gerçekliği ile tamamen formel bir tarzda ele alınışı arasında bir sentezdir.

Mantığın üçüncü uğrağı kavramdır. Hegel, kavramın nereden türemiş olduğunu söylerken, formel mantığın kavrama yüklediği işlevlerden daha başka işlevleri göz önünde tuttuğunu belirtmiş oluyordu. Diyalektik kavram içinde, hem tümel hem tikel hem soyut hem somut yer alır. Kavramlaştırmak, anlamak demektir. Varlık ile öz arasındaki ilişkinin kendisi "kavrayış" (anlama) diye adlandırılmıştır. Bu, varolan şeylerin kendi öz formlarına uygunluk gösterdiklerini, yani öz tarafından belirlenen kendi yasalarına boyun eğdiklerini ve uyduklarını dile getirdiği gibi, formun da kendi içerikleri içinde gerçekleştiğini (tenleştiğini) ve bu içeriklerin varlık tarafından belirlendiğini dile getirir. Hegel'in gözünde, bir şeyi kavramak, Ben'in tepeden tırnağa bu şeyin içine geçmesi ve bu şeyin dışsallığının ortadan kaldırılması demektir. Kavramlaştırma süreci, yalnız insan bilincinde yer alan fikirsel bir süreç değildir. Bu süreç, nesnel olarak doğada da gerçekleşir. Çünkü doğa, Tinin bir aşamasıdır. Öyleyse Tin, maddeyi kavramak için ona doğru nasıl çaba harcıyorsa, madde de Tini kavramak ve dile getirmek için ona doğru bir harekette bulunur. Bu iki hareket, kavramda birbirlerine kavuşurlar.

Kavram, üç diyalektik uğraktan geçerek gerçekleşir:

Birinci uğrak olan öznellik aşamasında, kavram genelliği bakımın-

dan ortaya çıkar. Bu kavramın, bütün içeriklerden sıyrılmış olan iç yapısıdır. Yargılarımızı çözümleyecek olursak, kavramın iç yapısını açıkça görürüz. Yargılar, kavramın eklenti noktalarının gelişmeleridir.

İkinci uğrak olan nesnellik, kavramın yapısında ortaya çıkan karşıt bir uğraktır. Hegel, burada, kavramın, yalnız düşüncede ya da düşüncenin formel yasalarında belirlenmemiş olduğunu, ama nesnede de belirlenmiş olduğunu gösterir.

Üçüncü uğrak İde'dir. İde, öznellikle nesnelliğin sentezidir. Yani İde, kavramın hem formel yanını hem de içeriğini organik bir birlik halinde içinde taşır.

BEŞİNCİ BÖLÜMÜN EKLERİ

Hegel, Diyalektiği Açıklıyor:

*
* *

Diyalektiğin Temel Özellikleri

Diyalektik uğrağı (moment) iyi kavramak ve bilmek, büyük önem taşır. Genel açıdan, her hareketin, her yaşamın (canlılığın), gerçekteki etki yaratıcı her eylemin ilkesi bu uğraktır. Her gerçek bilimsel bilginin ruhu da, diyalektiktir. Anlayışgücünün soyut belirlenimlerine takılıp kalmayan yaygın ve sıradan bilinç, şu atasözünün gerekli kıldığı gerçeği ilke olarak kabullenir: yaşayalım ve yaşasınlar (burada, bir varolan ve *aynı zamanda* ondan başka olan kabullenilmektedir). Ama daha yakından bakılınca, sonlunun, yalnızca dışardan sınırlanmadığı; kendi doğası sonucu, kendini aştığı[1] ve kendi karşıtına, kendisinden yola çıkarak geçtiği (dönüştüğü) görülür. İnsanın ölümlü olduğu söylenir örneğin ve bu durumda, ölme olgusu, temeli ancak dış koşullarda bulunan bir şey olarak düşünülür; bu görüşe göre, insanın canlı ve *hem de* ölümlü olması, iki tikel ve birbirinden ayrı özelliktir. Ama burada yapılması gereken gerçek yorum şudur: yaşam (canlılık), yaşam olması dolayısıyla, ölümün tohumunu içinde taşımaktadır ve genel olarak sonlu, kendinde çelişkindir[2] ve salt bundan dolayı kendini aşmaktadır. Ayrıca, diyalektiği, katışıksız sofistik ile karıştırmamak gerekir. Sofistiğin özü, bireyin ve tikel durumunun çıkarının (menfaatlerinin, ilgilerinin) her sefer gerekli kıldığı tekyanlı ve soyut[3] belirlenimleri bir başına ve kendinde geçerli olarak kabul ettirmekten (başkasını bu konuda ikna etmekten) başka şey değildir. Örneğin eylem (pratik davranış) açısından varoluşmam ve varoluşumu sağlama bağ-

---

(1) Aşma'yı hem *ortadan kalkmak*, hem *kendini korumak* (*devam etmek, kendini sürdürmek*) hem de *yükselmek* (bir üst düzeye) anlamında kullanıyoruz.

(2) Sonlu, bir yandan sonsuzu dışta bırakması, ama öte yandan kendine yetmediği ölçüde sonsuzu içermesi dolayısıla çelişkilidir.

(3) *Soyut* sözcüğü, kötü anlamında kullanılıyor; yani, bir somut bütünden yapay olarak yalıtım yapan ya da yalıtılan anlamına geliyor.

layacak araçlara sahip olmam, büyük önem taşıyan bir uğraktır. Ama bu yanı (hususu) bu sahip olmaklık ilkesini yalnızca kendisi için ele alıp ortaya koyarsam ve bundan, hırsızlık yapabileceğim ya da yurduma hıyanet edebileceğim sonucunu çıkarırsam, bu sofistçe bir düşünce olur. Aynı bunun gibi, etkinliklerimde, öznel özgürlüğüm özsel (temel) bir ilkedir; yani, görüşlerim ve inançlarım dolayısıyla yaptıklarıma (davranışlarıma) bağlanmam (onlara katılmam, onları benimsemem) bakımından temel bir ilkedir bu. Ama yalnızca bu ilkeye dayanarak sonuçlar çıkarmaya yeltenirsem, bu da sofistçe bir tutumdur ve böylece ahlakın bütün temelleri yıkılmış olur. Diyalektik, bu tür davranıştan kökçe (özce) farklıdır; çünkü diyalektik, şeyleri, kendilerinde ve kendileri-için(4) oldukları halde görmektir; işte o zaman, anlayışgücünün tekyanlı belirlenimlerinin güdük yanı da ortaya çıkmış olur.

Zaten diyalektik, felsefede yeni bir şey değildir. Eskiler arasında, diyalektiğin yaratıcısı olarak Platon gösterilir ve bu, diyalektiğin, kendiliğinden bilimsel bir biçim içinde ve dolayısıyla nesnel olarak(5) ilk kez Platon'un felsefesinde ortaya çıktığı ölçüde doğrudur da... Modern çağlarda ise özellikle Kant, diyalektiği unutulma durumundan kurtarmış ve aklın antinomileri dediği şeyin irdelenmesiyle, diyalektiğe hak ettiği önemi yeniden kazandırmıştır. Aklın antinomilerinde söz konusu olan şey, bir kanıttan ötekine basit bir gidiş-geliş ve katışıksız bir öznel işlem değildir. Tam tersine, burada söz konusu olan, anlayışgücünün soyut(6) belirlenimlerinin her birinin, oldukları gibi ele alınırlarsa, doğrudan kendi antitezlerine dönüşmeleridir. Anlayışgücünün, diyalektiğe yüz çevirip karşı koyması, boşunadır; diyalektik, yalnızca felsefi bilginin nesnesi olarak asla görülemez; tam tersine burada söz konusu olan (yani diyalektik), bilginin bütün öteki biçimlerinin (formlarının) her birinde ve yaygın deneyimde bulunmaktadır... Çevremizdeki her şey, diyalektiğin bir örneği olarak gö-

(4) *Kendinde* varlık, varoluşa geçmek (varoluşmak) için iç birliğinden henüz çıkmamış olan bir *olabilirliktir* (gizilliktir). *Kendisi-için* olunca (haline gelince), tikel ve ayrı bir varoluş olarak gerçekleşir; *kendinde ve kendisi-için* olduğunda, yeniden edindiği birliği içinde, bütün belirlenimlerini kapsayan bir "somut tümel" olarak tam anlamıyla *gelişmiş* demektir.

(5) Bu durum, Platon diyalektiğini, sofistlerin yapay ve öznel diyalektiğinin karşısına dikmektedir.

(6) Bkz. yukarıda 3. not.

rülebilir... Diyalektik, doğanın ve Tinin dünyasının bütün tikel belirimlerinde (yanlarında) ve alanlarında kendini gösterir. Örneğin, göksel cisimlerin hareketinde ortaya çıkar. Bir gezegen, şu anda belli bir yerdedir; ama bir başka yerde bulunmak, onun kendinde[7] doğasının gereğidir ve kendisine özgü olan bu öteki-varlığı, hareket ederek (devinerek) varoluşturur. Tıpkı bunun gibi, fizik öğeler, diyalektik özelliklerini ortaya koyarlar ve meteorolojik süreçler, onların diyalektiğinin belirlenimleridir (tezahürleridir). Bütün öteki doğal süreçlerin temelini oluşturan ve aynı zamanda, doğayı, kendisinin ötesine geçmeye[8] zorlayan (iten) bu aynı ilkedir. Manevi (tinsel) dünyada ve özellikle hukuk ve ahlak alanında diyalektiğin varlığını belirtmek için, yaygın deneyimin de belirttiği gibi, bu durumun ya da etkinliğin, aşırı hale gelince, genellikle antitezine dönüştüğünü hatırlatmak yeter ve bu durumlarda diyalektik, atasözlerinde saptanıp dile getirilmiştir. Örneğin, *summum jus, summe injurie,* denmiştir ve bu, "aşırı duruma getirilen soyut hukuk,[9] haksızlığa yol açar" demektir. Tıpkı bunun gibi, siyasal yaşam alanında, anarşi ve despotluk (zorbalık) gibi aşırılıkların genellikle birbirini doğurduğu bilinmektedir. Bireysel düzeydeki ahlak alanında ise diyalektik duygunun şu atasözlerinde dile geldiğini söyleyebiliriz: "fazla şefkatten maraz doğar", ya da "keskin sirke küpüne zarar." Manevi olduğu kadar fizik duyarlığın da bir diyalektiği vardır. Acının ve sevincin aşırı derecelerinin birbirine dönüştüğünü; sevincin göz yaşlarına yol açtığını ve kimi zaman, en derin melankolinin bir gülüşle kendini belirttiğini biliriz.

*
* *

Çelişki, Her Hareketin ve Her Yaşamın (Canlılığın) Kaynağıdır

İçdüşünmenin (réflexion) ilk belirlenimleri, yani özdeşlik, farklılık ve karşıolum ilke olarak ortaya konmuşsa ve kabul edilmişse, bunların

(7) Bkz. yukarıda 4. not.
(8) Yaşamı ve dolayısıyla bilinci ve Tini ortaya çıkarmak içindir bu geçiş.
(9) Yani özel hukuk.

hepsinin hakikatlerine[1] ulaşmış halde içinde eriyip kaynaştıkları belirlenimleri, yani *çelişkiyi* haydi haydi kavramak ve dile getirmek ve şöyle demek gerekir: ***bütün şeyler, kendilerinde çelişiktirler***; ve bunu söylerken, şeylerin hakikatini ve özünü, ötekilerin hepsinden fazla bu ilkenin dile getirdiğini de belirtmek doğru olur.

Ama yine de, çelişkinin, özdeşlik kadar özsel ve içkin bir belirlenim olmadığına inanmak, eski mantığın ve sıradan düşüncenin temel önyargılarından biridir. Oysa, bu iki belirlenim arasında bir kademeleşme kurmak ve bunları birbirinden ayrı tutmak gerekirse, çelişkiyi daha derin ve özsel bir belirlenim olarak ele almak gerekecektir. Gerçekten de onun karşısında özdeşlik, katışıksız ve yalın dolayımsızın; ölü varlığın belirleniminden başka şey değildir. Buna karşılık çelişki, her hareketin ve her yaşamın kaynağıdır; herhangi bir şey, kendisinde bir çelişki bulunduğu için hareket etmektedir; bir çelişki bulunduğu için bir güce ve etkinliğe sahiptir.

Çelişki, genellikle, şeylerden, varlıktan ve hakikatten uzakta tutulur önce. Buna karşılık, daha sonra öznel içdüşünmeye (réflexion) yerleştirilir (konur); yalnızca içdüşünmenin, bağıntıları ve karşılaştırmaları aracılığıyla çelişkiyi ortaya koyduğu ileri sürülebilir. Ama doğrusunu söylemek gerekirse, çelişkinin, bu içdüşünmede bile bir varlığı yoktur; çünkü çelişkin olanın, tasarımlanamadığı gibi düşünülemediği de söylenir. Böylece, ister içdüşünmeli düşüncede, ister gerçekte olsun, çelişki, ilineksel bir şey olarak ele alınır; bir anormallik ve geçici bir hastalıklı halin doruk noktası gibi düşünülür.

Ama yaygın deneyim, en azından, birçok çelişik şeyin, çelişik kuruluşun bulunduğunu ortaya koyuyor. Bunlardaki çelişki, bunların dışındaki bir içdüşünmede bulunmamaktadır yalnızca; bunların kendisinde de bulunmaktadır. Dahası var: çelişki, şurada ya da burada görülen bir anormallik gibi ele alınmamalıdır yalnızca; tam tersine, çelişki, özsel belirlenimi içindeki olumsuzdur;[2] çelişkinin duyusal bir tasarımından başka şey

(1) Hegel, *hakikat* deyince, "bir içeriğin kendisine uygunluğunu"; "belirlenim ya da kavram ile nesnenin varlığı arasındaki denkliği" kasteder. "Örneğin, hakiki bir dost dediğimiz zaman, davranışı, dostluk kavramına uyan bir dostu kastederiz," der. Demek ki bu uymazlığın ortadan kalktığı yerde hakikat vardır ya da ortaya çıkar. Başka bir deyişle hakikat, "ortaya çıkmış gerçekliktir."

(2) *Olumsuz*, diyalektik ilerlemenin taşıyıcısıdır; "olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla" daha yüksek bir bütünsellikte (sentezde) soğrularak (emilerek, massedilerek) ortadan kalkan çelişkiyi doğuran antitezdir.

olmayan her kendiliğinden hareketin ilkesidir. Duyularla algılanan dış hareketin bizzat kendisi ve kendi dolayımsız varoluşudur. Herhangi bir şey, bir an burada bir an orada bulunduğu için hareket etmemektedir; ama bir tek ve aynı anda hem burada olduğu hem de olmadığı için hareket etmektedir. Eskilerin, harekette buldukları çelişkileri kabul etmek gerekir; ama bundan, hareket diye bir şeyin olmadığı sonucu asla çıkmaz; tam tersine bundan, hareketin, "*ampirik varoluşu içindeki* çelişki" olduğu sonucunu çıkarmak gerekir.

Tıpkı bunun gibi, gerçek anlamıyla kendiliğinden iç hareket, kısacası *eğilim* (monad'ın *iştahı* ya da *nisus*'u, mutlak olarak yalın doğanın *entelekheia*'sı), şu olgudan; yani, bir tek ve aynı bakımdan, bir şeyin, hem *kendinde* olması ve hem de kendisinin olumsuzluğu ve kendinde bulunmayışı olması olgusundan başka şey değildir.(3) Kendi ile soyut özdeşlik içinde bulunma, yaşam değildir henüz; ama bu özdeşliğin kendisindeki olumluluk, olumsuzluk olduğundan kendinden çıkar ve hareket etmeye koyulur. Demek ki bir şey, ancak, kendisinde çelişki kapsaması ve daha doğrusu, kendinde, çelişkiyi içerme ve bu çelişkiye dayanma yetisine sahip olması bakımından canlıdır.(4)

*
* *

Oluş

Oluş (değişim) ilk somut düşüncedir ve dolayısıyla da ilk kavramdır; oysa varlık ve hiçlik, boş soyutlamalardır. Varlık kavramından söz edildiğinde bu, *oluştan* başka şey olamaz. Çünkü varlık, varlık olması bakımından boş hiçliktir; hiçlik olması bakımından da boş varlıktır. Demek ki,

(3) "Kendinin kesinliği" demek olan canlı varlık, bir şeyin, kendi varlığında bulunmayış (eksik olma) halini, *eğilimle* (içtepiyle) *olumsuzlayarak* kendini *olumlar* (ortaya koyar, yaşar). Bu rahatsız edici *çelişkiden* (canlı, bu çelişkiyi *gereksinim* olarak duyar), kendinde bulunmayanı (örneğin gereksinim duyduğu besinleri) elde etmeye yönelerek sıyrılma çabası göstermesi de bundan ileri gelir.

(4) Örneğin, organizma, inorganik süreçlere (mekanik ve kimyasal olaylara) karşı çıkar; yaşamak için, onlara hem karşıkoması, hem de, varlığı için gerekli olanları (örneğin, özümlediği maddeler) onlarda bulması zorunludur.

varlıkta hiçlik ve hiçlikte varlık söz konusudur. İmdi, hiçlikte kendi kendisinde bulunan (kalan) bu varlık, oluştur. Oluşun birliğinde, farklılığı gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü, farklılık olmazsa, yeniden soyut varlığa dönülecektir. Oluş, hakikati içindeki varlık neyse, onun ortaya konulmuşluğudur.

(...)

Oluş, ilk somut belirlenim olması dolayısıyla, düşüncenin de ilk hakiki belirlenimidir. Felsefe tarihinde, mantık idesinin (fikrinin) bu aşamasına, Herakleitos'un sistemi denk düşer (tekabül eder). Herakleitos "her şey akar" (*panta rey*) dediği zaman, oluşu, bütün varolanların temel belirlenimi haline getirir. Oysa Elea düşünürleri, varlığı; hareketsiz ve süreçsiz varlığı, biricik hakikat olarak görüyorlardı. Herakleitos ise, varlıkla hiçliğin, oluş ve değişmede somut olarak kaynaşmış olduğunu ileri sürer. Burada, bir felsefe sisteminin, bir başka sistem tarafından gerektiği gibi çürütülmesinin bir örneğini görüyoruz. Bu çüütme, çürütülen felsefenin dayandığı ilkenin, çürütmenin diyalektiğinde içerilmiş (kuşatılmış) ve bu diyalektikte, İdenin daha yüksek ve daha somut bir formunun (biçiminin) düşünsel bir uğrağı durumuna getirilmiş olduğunu göstermekten başak şey değildir. Ama, kendinde ve kendi-için oluşun (oluş kavramının) çok yoksul bir belirlenim olduğunu; daha derinleşmesi ve kendini bütün zenginliği içinde gerçekleştirmesi gerektiğini de ekleyelim. Örneğin, oluşun bu tür daha derin bir gerçekleşmesini yaşamda (canlı olanda) buluyoruz. Yaşam bir oluştur, ama oluş kavramı bu aşamada da tükenmez. Nitekim oluş, daha yüksek bir forma girmiş olarak Tinde karşımıza çıkıyor. Tin de bir oluştur; ama yalın mantıksal oluştan daha zengin, daha yoğun bir oluştur. Tinin birlik içinde toparladığı uğraklar, varlığın ve yokluğun yalın soyutlanmaları değil, ama mantıksal İdenin ve doğanın sistemidirler.

*
* *

Nicel Evrimin ve Nitel Devrimin Diyalektiği

"Doğa, sıçrama yapmaz," denmiştir. Bu söz, diyalektiği sıradan (yaygın) düşünüş tarzının, oluş ve değişmeyi kerte kerte gerçekleşen bir doğuş

ve ortadan kalkış olarak tasarlayarak kavradığını gösterir. Oysa, varlıktaki değişmelerin, yalnızca bir nicelikten bir başka niceliğe geçiş olmadığı; ama, nicelden nitele ve nitelden nicele geçiş olduğu; kerte kerte oluşun kesintiye uğramasına yol açan ve daha önceki belirlenmiş varlığa oranla nitel fark gösteren bir varoluş tarzını doğuran bir değişiklik olduğu ortaya konmuştur. Su, soğuma etkisiyle, buz katılığına ulaşana kadar azar azar donup sertleşerek yavaş yavaş katılaşmaz; bir anda katılaşır. Tam anlamıyla hareketsizse, sıfır derecede bile sıvı halini kaybetmez; ama, en küçük bir sarsıntıya uğrarsa hemen katı hale geçer.

Kerte kerte ortaya çıkış (meydana gelme) öğretisi, *doğmakta olan* varlığın, daha önceden *orada bulunduğu* ya da *etkin* bir gerçeklik olduğu; ama, boyutlarının küçüklüğünden ötürü *henüz algılanmadığı* düşüncesine dayanır. Tıpkı bunun gibi, bir şeyin kerte kerte ortadan kalktığı söylenirken, bu şeyin yerine geçen *var-olmayanın* ya da *başka*'nın da aynı biçimde *orada olduğu* ama henüz *algılanamadığı* düşüncesine dayanılır. Orada bulunuşu da, bu başka'nın, orada bulunuş olarak verilmişin, bir şeyin içinde potansiyel olarak kapsanmış halde bulunduğu değil de, *bir ayrı varlık olarak* bulunduğu, ama algılanmadığı anlamına gelir. Böylece, ortaya çıkma (oluşma, meydana gelme) ve silinip gitme, tamamıyla ortadan kaldırılmış oluyor. Başka bir deyişle, *kendinde*, yani herhangi bir şeyin ayrı bir varoluş edinmeden önce içinde bulunduğu önceki durum, *ayrı dış varlığın küçültülmesine* indirgeniyor ve öze ya da kavrama dayanan farklılık, salt nicel bir dış farklılık haline geliyor. Bir şeyin meydana gelmesini ve yok olup gitmesini kerte kerte değişikliklerle açıklamak, boş bir tekrarın sıkıcılığını duyurur bize. Çünkü bu açıklama, meydana gelmekte ya da ortadan kalkmakta olanın önceden hazır olduğunu ileri sürer ve dönüşümü, bir dış farktaki basit bir değişiklik olarak görür ve aslında bir totoloji'ye (gereksiz tekrarlama) indirger. Dünyayı bu biçimde kavramak isteyen anlayışgücünün karşılaştığı güçlük, bir şeyin bir başka şeye nitel olarak dönüştüğü yerde kendini gösterir; anlayışgücü, *özdeşlik* ve *değişmeyi*, onlara, nicelin ilişkisiz dış özelliğini yükleyerek tasarımlar ve kavrayabilir ancak.

Nitelden nicele geçiş, varlık alanı içinde ele alınması bakımından *ahlak yaşamında* da kendini gösterir. Bu alanda da, farklı niteliklerin, bir nicel farka dayanarak kendini gösterdiğini gözlemleriz. Vurdumduymazlık

ölçüsünün sınırı bir parmak aşılınca bambaşka bir şey, yani cürüm otaya çıkar; adaletlinin adaletsiz ve erdemin kötülük haline dönüşmesi için de pek az bir şeyin eksik ya da fazla olması yeterlidir. Yine tıpkı bunun gibi, bütün öteki etkenlerin eşit olduğu durumda da, devletler, büyüklükleri (nicelikleri) dolayısıyla, farklı ve ayırt edici nitel farklar edinirler. Devletin genişliği artıp yurttaş sayısı fazlalaşınca yasalar ve anayasa başka şeyler haline gelir. Devlete uygun düşen belli bir genişlik vardır; bunun ötesinde devlet,bütün sağlamlığını kaybeder ve eski genişliği içinde mutluluğunu ve gücünü sağlamış olan anayasa geçerliyken çöküp gider. (*Hegel*, s. 104-115. André Cresson-René Serreau, Presses Universitaires de France, 1961.)

*
* *

Hıristiyanlık ve Hegel

Bazı yazarlar, Hegel"in düşüncesi üzerinde Hıristiyalığın çok büyük bir etkisi olduğunu ileri sürerler. Nitekim büyük yankılar uyandırmış olan kitabında (*Le Malheure de la Conscience dans la Philosophie de Hegel – Hegel'in Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu*) Jean Wahl, Hıristiyanlığın, Hegel diyalektiği üzerinde gösterdiği etkiyi irdeleyip ortaya koyar. Wahl, bu tezini, Hegel'in gençlik yapıtlarına dayanarak gerçekleştirir. Wahl'e göre bu yaptılarda, Tanrı ile insanoğlunun benliğinin ve düşüncesinin derinlikleri arasındaki uzlaşmazlık ve dolayısıyla trajik bir deneyim yaşayan insan ruhundaki yırtılıştan doğan bir dinsel bunalım açıklanmaktadır. Bundan ötürü, söz konusu çelişkiyi aşmayı sağlayacak bir formül bulmak için Hegel'in yaptığı büyük girişimin kökenini de bu yapıtlarda aramak gerekir.

Başka bazı yazarlar, daha da ileri giderek, Hıristiyanlığın Üçleminin, yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un, Hegel' tarafından bir örnek olarak benimsendiğini ve Hegel'in, ünlü üçlemini (tez-sentez-antitez), bu örneğin göz önünde tutarak kurduğunu söylerler. Bizce, Hegel, bu dinsel ve ruhsal yırtılışı derinlemesine yaşamıştı kuşkusuz. Birçok incelemesi ve özellikle *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* bunu açıkça gösterir. Ama Hıristiyan Üçlemi ile diyalektik üçlem arasında çok büyük bir uzak-

lık vardır. Her iki durumda da, bir çelişkiyi kapsayan üç terimin bulunduğu doğrudur. Ama Hıristiyanlığın Üçlemindeki tanrısal kişiler arasında bir dinamik ilişki bulmak olanaksızdır. Oysa Hegel'in diyalektik kavramının özünü bu dinamiklik oluşturur. Hıristiyanlık, Hegel'in diyalektik düşüncesine birçok şey vermiştir (telkin etmiştir) kuşkusuz. Sözünü ettiğimiz incelemede Hegel, yalnızca düşünceye dayanan bir sahte Hıristiyanlığa karşı çıkar (nitekim daha önce de, akla dayanan soyut bir ahlaka karşı çıkmıştır) ve organik bir Hıristiyanlığı ve ahlakı savunur. Hegel'in bu davranışı, yaşam ile inancı uzlaştırmak isteyen ermiş Paulus'un girişimini hatırlatmaktadır. Yine burada Hegel, en önemli diyalektik kavramlardan birini, yani *Aufhebung*'u (aşma, yani hem ortadan kaldırma hem de yüksek bir düzeye doğru aşarak koruma ve sürdürme) ilk olarak geliştirip ortaya koyar. Bu kavram, çelişkilerin çözülmesi (uzlaşımı) amacına yönelik bir girişimi dile getirir. Ne var ki, Hıristiyanlığın pek aydınlık olmayan simgeciliğinden diyalektik kavrama ulaşmak için Hegel'in yaratıcı çalışmasının işin içine girmesi gerekmiştir.

Hegel üzerinde, Platon'un ve Spinoza'nın da etkisi olduğu söylenebilir. Ama bu etkilerin, diyalektik bakımından pek önemi yoktur. Diyalektik düşünce bakımından, Hegel'in çağdaşlarının etkileri önem taşır. Fichte, Schelling, Gœthe, Schlegel kardeşler, Hölderlin, vb., bu çağdaşlar arasında sayılmalıdır. Bu düşünür ve sanatçıların çalışmalarından Hegel'in hayranlık verici bir biçimde yararlandığını söylemeliyiz: Bu çalışmalar, denize dökülen ırmaklar gibi Hegel'in düşüncesine ulaşır ve ona dökülürler. Daha önce de açıkladığımız gibi, burada bir etkiden çok, birbirine kavuşma söz konusudur. Diyalektik düşüncenin temel ilkelerini, o çağın bütün filozoflarında şu ya da bu ölçüde genişlik ve açıklıkla dile getirilmiş olarak bulduğumuzu unutmamak gerekir.

Dinamik bir dünya görüşünü benimseyen bu düşünürler, Ortaçağ biçimciliğine (formalizmine) ve Kant biçimciliğine, çözümleyici (analitik) düşünceye ve doğanın mekanik bir biçimde kavranışına karşı çıkıyorlardı. Bu düşünürlerin karşı çıkışının temelinde, yaşama duydukları ilgi ve varoluşun (yaşamın) temel kavramı olarak organizmayı görmeleri yatıyordu. Nitekim bir felsefe tarihi yazmış olan Herder, insanlığı, evrim içinde gerçekleşen bir organizma olarak görüyordu; Gœthe, Newton'ı eleştiriyor ve doğa fenomenlerini, organik kavramlarla açıklıyordu; Schelling de Doğa-

yı ve Tini, organik bir biçim içinde görüyordu.

1790 yılında, Tubingen'de üç öğrenci, biçimciliği (*Verstandskultur*) ortadan kaldırmaya ant içmişti ve temel kavramları Yaşam, Aşak ve Tin olan yeni bir felsefenin temellerini atmaya hazırlanıyordu. Bu üç öğrenci, Hölderlin, Schelling ve Hegel'di. Üçü de, yaşamın düşünceden yoksun kalmış olduğunu görüyor ve yaşamı kavrayabilecek bir düşünce formülü bulmaya çalışıyordu. (Z. Barbu, y.a.g.y., s. 153-155.)

*
* *

"Tinin Fenomenolojisi" Üzerine Açıklamalar

Hegel'in büyük yapıtlarından ilki olmasına rağmen *Tinin Fenomenolojisi*, Fransa'da uzun zaman bilinmeden kaldı. Bu kitaptan, çok çetrefil olduğu, yorum ve açıklamaya elvermediği ve hatta çevirilmesinin olanaksız olduğu belirtilmek için söz açılıyordu ancak. Oysa 1930'lardan bu yana, *Fenomenoloji*, Hegel'in en fazla sözü edilen ve incelenen yapıtı oldu. Kitabın metni, J. Wahl'ın, A. Kojève'in ve özellikle eksiksiz bir çevirisini yapan ve tam bir açımlamasını veren J. Hyppolite'in çalışmalarıyla aydınlığa kavuştu. Bu kitaba gösterilen ilginin, varoluşçuluk modasından kaynaklandığı görmezlikten gelinemez. Gerçekten de, *Mantık* ve *Ansiklopedi*'de Hegel, "özcü" bir filozof olarak karşımıza çıkar; gerçekliğin tümünü, zamandışı bir *Logos*'la (Akıl'la) açıklar. Oysa *Fenomenoloji*'de, insan yaşamının somut yanları, Tinin tarihselliği ve zamanlılık üzerinde durulur; "öz" değil de "somut" varlık ve insanoğlu yaşamı ağır basar ve bundan ötürü varoluşçuluğun bu yapıta ilgi duyması doğaldır.

Hegel, *Fenomenoloji*'de, bilincin, en gelişmemiş bilgi formlarından (biçimlerinden) başlayarak, mutlak bilgiye nasıl ulaştığını göstererek insan Tinin bir tarihini ortaya koymak ister. Bu yükseliş ve ulaşma, tarihsel evrimin sonucudur ve burada tarih insansal alınyazılarının, "bilinç biçimlerinin" bir art arda gelişi, bir dizisi olarak incelenecektir. Bu insansal alınyazıları ya da "bilinç biçimleri", dünya sahnesinde rollerini oynamak üzere ortaya çıkarlar; ama rollerinin gerçek anlamını, tamıtamına, ancak filozof kavrar; filozof, bu değişimleri ve gelişmeleri, kendi düşüncesinde

"içselleştirerek", eksiksiz bir kavrayışa ve anlayışa ulaşır. Bundan ötürü, bireysel bilincin evreleri (aşamaları) ile insan Tininin tarihteki gelişimi arasında bir paralellik kurulmuş olur. Aslında bu, bir yanda, düşünen insanın Tininde öznel olarak ve öte yanda "dünya Tini"nin evriminde nesnel olarak kendini gösteren bir ve aynı süreçtir.

Mutlak bilgiye ulaşırken bilinç, eski yanlışlarından kurtulur, kendini aşar ve içerik bakımından durmadan zenginleşir; yani diyalektik bir süreçten geçer.

Sıradan bilgi'nin geçtiği üç evre şunlardır: duyusal bilinç, algı, anlayışgücü (anlık).

"Duyusal kesinlik", en zengin ve en somut bilgi gibi görünür; oysa, en yoksul ve soyut bilgidir; çünkü bu kesinlik, dolayımsız verisinde, yani *duyumda*, "şimdi"den ve "burda"dan başka şey değildir ve hiçbir zaman kendisinin aynı da değildir. Bundan ötürü de, tekil bir gerçekliği değil, bir belirlenmemiş tümeli, yani kimi zaman bu kimi zaman şu olan katışıksız varlığı kavrar. Nitekim, "bu bir ağaçtır," dediğim zaman, bilgimin içine kavram katmış ve bundan ötürü de dolayımsız duyusal veriyi aşmış olurum. İşte bu diyalektik içinde ortaya çıkan tümel, *şeylik*'tir (choséité) ve algı, duyusal nitelikleri bir nesnenin özellikleri haline getirerek bu *şeylik*'i, bulanık bir biçimde kavrar ve burada, duyusal-olan, düşünce ile karışır. Şeyleri gerçekten kavramak için, bilincin, bu şeylerin özünü bulması, kavramını yakalaması gerekir. O zaman bilinç; biri, çoktan; içi, dıştan; özü, fenomenden ve kuvveti, belirimlerinden (tezahürlerinden) ayırt eden *anlayışgücü* haline gelir.

O zamana kadar dış nesnede kendini kaybetmiş durumda olan bilinç, böylece, kavramda kendini yeniden bulur (kendine yeniden kavuşur) ve *kendinin-bilinci* haline gelir. Kendinin-bilinci ise, önce, *istek*'te dile gelir ve istek, doyuma ulaşmak için nesnesini tahrip edebilir. İsteğin özünde-bulunan (özsel olan) bu "ötekilik", *kendini kabul ettirme mücadelesi*'nde, daha yüksek bir düzeye ulaşır. İşte burada, Hegel'in ünlü *efendi ve köle diyalektiği* ortaya çıkıyor (ilerki Ekler'de daha ayrıntılı açıklanacak). Kendinin-bilinçleri, öldüresiye bir mücadelede karşı karşıya gelirler ve bu, mücadele edenlerden biri, ötekini onun tarafından bir özgür kişi olarak görülmediği halde kabul edip ona boyun eğmeye razı olduğu zaman sona erer; böylece yenilir ve köle olur; çünkü o, yaşamayı, özgürlüğe

tercih etmiştir; oysa efendisi, ölümden korkmamıştır. Ne var ki, efendi zevk ve sefa içinde yozlaşıp giderken, köle, emek ve çalışmayla kendini özgürleştirir; yani, çalışmayla, eşyaya biçim vererek ve eşyayı yaratarak, kendini de oluşturur. Ama bu özgürlük, başlangıçta, yalnızca düşüncesinde vardır onun. Kendini dünyadan bağımsız kılan *Stoacı*'nın ya da dünyayı düşünsel olarak (düşüncesinde) tahrip eden *Kuşkucu*'nun tutumudur bu. Ama bunlar, olanaksız ve çelişkili tutumlardır. Mutsuz bilinç" ya da Ortaçağın "dindar öznelliği" içine düşmek de bunların sonucudur. Bu durumda Hıristiyan, tanrısal aşkınlıktan ayrı düştüğü için acı çekmekte ve kölesi olduğu Tanrıya hoş görünmek için, kendini alçaltmakta ve küçültmektedir.

İnsanoğlu bu mutsuzluktan (felaketten), yüz çevirmiş olduğu dünya üzerinde etki göstererek; *akıl insanı* haline gelerek sıyrılabilir ancak. Böylece *gözlemleyici akıl,* doğadaki ve özellikle organizmalardaki kavramı bulup çıkarmaya yönelir. Hegel, açıklamalarının burasında, çağında moda olan ve bireyin dış görünüşünün, iç yeteneklerini dile getirdiğini yanlış olarak ileri süren fizyonomi ve frenoloji gibi bilgi dallarını eleştirir.

Hegel'e göre bireysellik, ancak *eylemde* gerektiği gibi kendini ortaya koyar ve bireyselliği toplumsal gerçeklik ile bağıntı içine sokan *eylemci akıl* da böylece ortaya çıkmış olur. Bireyselliğin gösterdiği çeşitli tutumlara, piyes ya da roman kahramanlarında rastlarız. Bunların ilki, Faust'un *zevk ve tat alma bireyciliği*'dir. Ama Faust, sarsılmaz alınyazısı karşısında perişan olur ve acı umut kırıklıklarına uğrar. Daha sonra "gönül yasası"nda evrensel insan idealini bulduğuna inanan ve "kendini beğenme hezeyanı"na kapılarak, dünyayı cürümle güzelleştirmek isteyen insanın tutumu söz konusudur ve bunun bir örneği, Schiller'in *Haydutlar*'ındaki Karl Moor'dur. En sonunda "erdem şövalyesi"nin (Don Kişot) tutumu ortaya çıkar. Bu tür birey, her zaman sözünün eridir ve fedakârlığa hazırdır; ama, çıkara dayanan "dünyanın akışı"na karşı boşuna mücadele eder durur.

Hegel bu romantik kahramanların karşısına, uzmanlıklarına dalıp gitmiş olan ve "şeyin kendisiyle" ilgilendiklerini iddia ettikleri halde, kendilerinden söz ettirmekten başka şey düşünmeyen aydınların "tinsel-hayvansal dünyası"nı çıkarır. Bunların ideolojisini Hegel, "yasa koyucu akıl" (somut içerikten yoksun biçimci Kant ahlakı) ve "yasaları inceleyen

akıl" (eylemin yerine düşünmeyi koyan akılyürütücü kişi) başlıkları altında inceler.

Fenomenoloji'nin daha sonraki bölümünde, *Tin*, yani Hegel'in daha sonra *Nesnel Tin* dediği şey yani, ahlak, hukuk, devlet ve tarih felsefesi (antropoloji ve psikolojinin konusu olan öznel tine karşıt olarak) incelenir. Burada, "bilinç biçimleri"nin yerini, "bir gerçek dünyanın biçimleri" almış ve tarih, birinci plana geçmiştir. Böylece Hegel, Antikçağ ve Yeniçağ tarihini inceleyerek ilginç açıklamalar yapar.

Fenomenoloji'nin son iki bölümünde, din, sanat ve felsefe; yani Hegel'in daha sonra *Mutlak Tin* dediği şey incelenir. Tin, dinsel bilinçte *tasarım* olarak ortaya çıkar. Yani dinsel bilinç, hayalgücüne dayanır (kavrama değil). Ama her duyusal bilgi gibi hayalgücü de, şeyleri birbirinin dışında (bağlantılarında ve bütünsellikte değil), yani birbirine dışsal olarak ele alır ve tasarımlar. (Bu konu için bkz. Hegel, *Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü*, s. 149-166, çev. S. Hilâv, Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap.)

Tasarım ile kavramsal düşüncenin ve sonsuz (Tanrı) ile sonlunun (insanlık) birbirinden ayrılmışlığı, felsefe, *mutlak bilgi*'ye ulaştığı zaman ortadan kalkar ve o zaman Tin, kendinin-bilincine tamıtamına varmış olur. "Bilincin biçimleri"nde dışsallaşmış olan her şey ve tarihsel oluş, artık "içselleşmek" zorundadır. Tin, kendisini anlamadığı ve kavramına ulaşmadığı sürece, zaman içinde kendini gösterir (ortaya döker). Mutlak bilgi ise, bu zamansal yanları, kendinde zamansız olan hakikatle uzlaştırır. Ama bu, "dünya Tininin" tarihi sonuna ulaştığında gerçekleşir ancak. A. Kojève'e göre, bu aşama, hem Napolyon İmparatorluğunun, yani "evrensel ve bağdaşık devlet"in ortaya çıkışıyla, hem de Alman felsefesinin Hegel sisteminde sonuna ulaşmasıyla gerçekleşmiştir.

Fenomenoloji, Hegel'in hem en karanlık hem de en dâhice verimlerinden biridir ve yalnızca bu filozofun yapıtları arasında değil, bütün felsefe yazınında olağanüstü bir yere sahiptir. Biçimi bakımından, yanına yanaşılması en güç, soyutlamalarla en yüklü bir yapıt olduğu halde; içeriği bakımından, en somut ve insan varoluşuna (yaşamına) en derinlemesine girmiş bir yapıttır (bu yapıttan, neredeyse bir film yapılabilir). *Fenomenoloji, Tanrısal Komedya*'ya benzetilmiş, ama içinde anlatılanların doğaüstü bir ötedünyada değil, bu dünyada olup bittiği; insan yığınlarının, filozof en sonunda, mutlak bilginin Cennetinde mutluluğa ulaşsın diye,

tarihin Cehenneminden geçtiği ve bu bakımdan *Tanrısal Komedya*'dan farklı olduğu belirtilmiştir. Bazı kimseler (örneğin Haym) de, *Fenomenoloji*'nin, tarihle karmakarışık olmuş bir psikolojiden ve psikolojiyle alt üst olmuş bir tarihten başka şey olmadığını ve bu yüzden ipe sapa gelmez bir yapıt olduğunu ileri sürmüşlerdir. Okunup anlaşılması *Fenomenoloji*'den daha güç ve yorumlanması bu kadar çok görüş ayrılığı doğurmuş bir başka metin olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz. Ama düşünce geriliminin bu kadar yüksek olduğu ve Tinin şeyler üzerinde zafer kazanışının kesinliğini (Tin, doruğuna, yalnızca insan düşüncesinde ulaşıyorsa da), bu ölçüde duyurabilen bir başka yapıtın olmadığı da kesindir. (*Hegel*, s. 77-88, André Cresson-René Serreau, Presses Universitaires de France, 1961.)

*
* *

"Fenomenoloji"nin Hegel'in "Bilim Sistemi"ndeki Yeri

Hegel "Sistemi"nin ilk taslağı İena'da ortaya konmuştu. Bu taslağa göre, sistemin eklemlenişi şöyleydi: Mantık-Metafizik-Doğa Felsefesi-Tin Felsefesi.

Daha sonra Mantık ve Metafizik özdeşleştiriliyor (1807). Böylece Fenomenoloji (*Giriş*) – Mantık ve birbirine paralel Doğa Felsefesiyle Tin Felsefesi eklemlenmesi ortaya çıkıyor.

Sonunda (*Ansiklopedi*'de) eklemlenme şöyle oluyor: Mantık-Doğu Felsefesi-Tin Felsefesi.

(Artık "Sistem"in bir Girişi sayılmayan Fenomenoloji, Tin Felsefesinin bir bölümünü oluşturuyor.)

Ansiklopedi'de, Doğa Felsefesi ile Tin Felsefesi arasındaki paralellik bir yana bırakılıyor.

Çünkü, Mutlak, ne öz (mantık) ne de Doğa (varoluş) olarak gerçektir. Doğa, özün olumsuzlanmasıdır. Doğa, Tini soyutladığı için soyuttur. Somut olan yalnızca sentezdir; yani, Mutlağın özünün, bu öz olarak gerçekleştiği ve kendini gösterdiği insanoğlu somuttur. Bundan ötürü, eklemlenmenin birbirine paralel Mantık ve Doğa Felsefesi-Tin Felsefesi biçiminde olduğu söylenebilir.

Ansiklopedi'nin Tin Felsefesinin planı şöyledir:

I. Öznel tin: İnsanoğlunun bireysel öğeleri:
   A. - ruh (antropoloji)
   B. - bilinç (fenomenoloji)
   C. - Tin (Geist) [psikoloji]
II. Nesnel tin: Ancak toplumda gerçekleşen öğeler.
III. Mutlak tin:
   A. - sanat
   B. - din
   C. - felsefe

Tin Felsefesi, doruk noktasına, Mutlağın gerçek oluş ve değişmesini tasvir eden Tarih Felsefesinde ulaşır.

I. B. Tinin *Fenomenoloji*'nin (1807) ilk iki bölümüne (Bewusstsein ve Selbsstbewustsein) ve I, C ise, bu yapıtın geri kalan kısmına tekabül eder.

Demek ki Mutlak Felsefenin, nesnesi olmadığını ya da kendisinin, kendi öz öznesi (konusu) olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Bütün, bir somut gerçekliğe sahiptir. Demek ki Felsefe, somut gerçekliği incelerken, Bütünselliği incelemiş olur. Bu Bütünsellik, bilinci ve dolayısıyla Felsefeyi (çünkü bu Felsefe Hegel tarafından somut olarak gerçekleştirilmiştir) içerir.

Mutlak felsefenin, kendi dışında (dışsal) bir nesnesi yoktur.

"Diyalektik yöntem" sözü, bir yanlış anlamayı dile getirir.

Üç zamanlı (tez-antitez-sentez) diyalektik, bir yöntem değildir. Diyalektik, şeylerin kendisinin gerçek ve öz doğasıdır (*Ansiklopedi*, 81) ve diyalektik şeylere oranla dış (şeylerin dışında kalan) bir "sanat" da değildir (*Ansiklopedi*, 274): gerçeğin kendisi diyalektiktir.

Felsefi yöntem, gerçeğin edilginlik içinde seyredilmesinden ve olduğu gibi ve yalın bir biçimde tasvir edilmesinden başka bir şey olamaz. Mutlak bilgi, apaçık bir eylemsizliktir (*İena dersleri*, 1801-1082).

Filozofun düşüncesi, yansıttığı (açığa vurduğu) gerçek, diyalektik olduğu için diyalektiktir.

1807 *Fenomenoloji*'sinin, aslında şunlar olduğu söylenebilir:

a) pedagojik giriş (ikincil görüş açısı),

b) öznel giriş (Hegel, Fenomenoloji'yi düşünmek ve yazmak zorunda kalmıştır),

c) ya da Mutlak Tinin, *Fenomenoloji*'yle ve *Fenomenoloji*'de nesnel olarak kendi bilincine ulaşması. Tarihsel olarak, Tin kendini gerçekleştirmiştir; ama kendi bilincine ulaşması da gereklidir; dolayısıyla Tin, *Tinin Fenomenoloji*'sini; yani, ilerlemelerinin, "belirimlerinin" ya da "açığa vuruluşları"nın (fenomenlerin) tarihini düşünerek Hegel'in kişiliğinde bu bilince ulaşmaktadır.

Fenomenoloji, bir fenomenolojik (sözcüğün Husserl'ci anlamında) tasvirdir; "nesnesi", "varoluşsal fenomen" olarak insandır; yani, kendi varoluşu içinde ve varoluşuyla kendine göründüğü (erscheint) haliyle insandır. Ve *Fenomenoloji* de, onun sonuncu "görünüşü"dür.

"Bu *Fenomenoloji*, Hegel'de, Mantığa yönelik bir birci (monist) anlayış yüzünden; insan varlığının doğanın varlığından farklı olmadığı önyargısı yüzünden yanlışa düşmüştür".

Fenomenoloji'de, iki eğilim vardır: bir yanda, ağır basan Antikçağ birciliği; öte yanda, Musevilik-Hıristiyanlık (Hegel'de *olumsuzluk*, Hıristiyanlığın özgürlük, bireysellik, ölüm kavramlarına tekabül eder).

Hegel'in yöntemi, *ideleştirici bir soyutlamadır* (Husserl). Hegel, somut bir insanı, somut bir çağı ele alır; ama, onda ve orada gerçekleşen *olabilirliği* (imkânı); yani "özü", "kavramı", "İde"yi bulup çıkarmak için yapar bunu (Hegel'in özel kişi ve yer adlarından söz etmemesi bundan ötürüdür).

Hegel'e göre, öz, varoluştan bağımsız değildir. Bundan ötürü, tarih dışında insan diye bir şey yoktur. Demek ki Hegel'in *Fenomenoloji*'si, Heidegger'inki gibi "varoluşsal" bir Fenomenolojidir. Ve bir ontolojiye (varlıkbilime) temel sağlamakla görevlidir. "Bu ontoloji, *Mantık*'ta, aslında antropolojik bir nitelik taşır. Bundan ötürü, Doğayı yorumlamaya yönelince yanlışa düşer. Hegel'in düşündüğünün tersine, evrensel değildir; İnsan ("Tin") üzerine bir ontolojidir bu; bir Doğa ontolojisi değildir"

Fenomenoloji, bütün felsefi tutumları (tavırları), varoluşsal tutumlar olarak ele alır. Ama bunların her biri, ancak bir tek "olabilirlik"e dayanmaktadır. Bundan ötürü, *tüm* hakikati dile getirmek istediğinde, bunların

her biri yanlıştır. Bunların her birinin doğruluğu, mutlak Felsefenin bir "uğrağı", bir "aşaması" olarak söz konusu edilebilir.

Hegel'in düşüncesinden bağımsız olarak, *Fenomenoloji*'nin bir felsefi antropoloji olduğunu söyleyebiliriz. Konusu, insansal olması bakımından insandır; tarih içindeki gerçek varlıktır. *Fenomenoloji*'nin yöntemi ise, modern anlamda fenomenolojiktir. Demek ki bu antropoloji, ne bir psikolojidir ne de bir ontolojidir. Bu *Fenomenoloji*, insanoğlunun tüm "özü"nü; yani, bütün insansal "olabilirlikleri" (bilgisel, duygusal, eylemsel) tasvir etmek istemektedir. Belli bir çağ, belli bir verilmiş kültür ise, ancak bir tek "olabilirlik"i somut olarak (edim haline getirerek) gerçekleştirilebilmektedir. (A. Kojève, *Introduction á la Lecture de Hegel*, s. 37-39, Gallimard, 1971.)

*
* *

"Tinin Fenomenolojisi"nin Yapısı

Tinin Fenomenolojisi, eklemlenmeleri kavranırsa anlaşılabilir ancak. Ama bu eklemlenmeler, Hegel'in kendisi tarafından hemen hiç açıklanmamıştır. Şimdi sunacağımız çözümlemenin amacı, bu eklemlenmeleri okura gösterebilmektir:

Tinin Fenomenolojisi, insansal varoluşun *fenomenolojik* bir tasviridir. Yani bu yapıtta insansal varoluş (yaşam), onu yaşayana "göründüğü" (erscheint) ya da "belirdiği" biçimde tasvir edilmiştir. Başka bir deyişle Hegel, *Fenomenoloji*'de, insanoğlunun kendi-bilincinin içeriğini, yaşamında egemenlik kurmuş olan (ağır basan) varoluşsal ve tipik formlar olarak ele almıştır. Yani Hegel, her yerde ve her zaman rastlanan ve belli tipler içinde ortaya çıkan varoluşsal tutumların egemenliğinde yaşayan (varoluşan) insanın kendinin-bilincinin içeriğini tasvir etmiştir (1. Bölüm); ya da belirgin bir tarihsel çağı ayırt eden tutumun egemenliğindeki insanın kendi bilincinin içeriğini (2. Bölüm) açıklamıştır. İnsanoğlu *Fenomenoloji*'de, "bilinç" (Bewusstsein) olarak görüldüğünden Hegel, ele aldığı bir tutumu, bilincin "kendisi-için" varoluştuğu şekliyle tasvir ettiğini ve bundan ötürü bir *Fenomenolojik* tasvirin yapılmasının söz konusu olduğunu söyler.

Ama Hegel, *Fenomenoloji*'yi, onu düşündükten, yani olabilecek olan varoluşsal tutumları (tavırları) kendi düşüncesi içine alıp tamlaştırdıktan sonra yazmıştır. Demek ki Hegel, insanoğlunun varoluşunun (yaşamının) *bütünselliğini* (yani bölük pörçük olarak değil de bir tüm, bir bütün olarak insansal varoluşu) bilmekte ve bundan dolayı onu, gerçekte ya da hakikatte (in der Tat) olduğu haliyle görmektedir. Başka bir deyişle Hegel, "mutlak bilgi"yi edinmiş olduğu için, verilmiş, parçasal ya da tarihsel olarak koşullanmış (tarihsel olarak göreli olan) bir tutumu, onu gerçekleştiren insanın gördüğünden başka bir biçimde görmektedir. Bu parçasal, koşullu ve görece tutumu gerçekleştiren (yaşayan) kimse için, bu tutum, bütünsel olduğuna ya da biricik olanaklı tutum olduğuna ya da en azından kabul edilebilir olduğuna inandığı bir tutumdur. Buna karşıt olarak Hegel, bu tutumun, bütünsel varoluşun oluşumunun bir parçasından ya da bir evresinden başka şey olmadığını bilmektedir. Bundan ötürü bu parçaları birleştiren bağları ve evrelerin içinde yer aldığı düzeni gören tek kişi, Hegel'dir dememiz gerekir.

Fenomenolojik tasvire, "bilimsel" ya da felsefi bir özellik kazandıran, işte bu bağlar ve düzenlenimdir (yoksa fenomenolojik tasvir, edebi bir tasvirden ileri gidemezdi). Bundan ötürü Hegel, tasvir edilen açısından yapılan tasvirleri (*für es*), "mutlak bilgi" açısından, yani Hegel'in kendi görüş açısından yapılan çözümlemelerle sınırlandırır (onlarla çerçeveler). Demek ki Hegel, bu çerçevelemeler içinde, varoluşsal tutumları (tavırları) kendisine "göründüğü" ya da her zaman dediği gibi "bize" (für uns) göründüğü haliyle tasvir eder ve buradaki "biz", Hegel'in kendisidir ve *onun yazdıklarını anlayan okurdur.* İmdi Hegel, şeyleri, hakikatleri içinde nasılsalar ya da gerçekte nasılsalar öyle görmektedir ya da her zaman dediği gibi "kendinde" (an sich) görmektedir (gördüğünü ileri sürmektedir). Bundan ötürü Hegel, hiç fark gözetmeden, "kendinde ya da bizim-için" (an sich oder für uns) ya da kısaca "kendinde" ya da "bizim-için", der. Bu sözcükleri de, bir *fenomenolojik* tasvirin değil de, ele alınan durumun felsefi ya da *bilimsel* bir çözümlemesinin söz konusu olduğunu belirtmek için kullanır.

Ama yazık ki Hegel, bu sınırlamayı ve ayırt etmeyi her zaman açık bir biçimde yapmaz. Bundan ötürü, *für es* tasvirler ile *für uns* çözümlemeler arasında kesin sınırlar koymamız, her zaman kolay değildir. Tasvirleri

arasına, okuru ikaz etmeden, Mutlak Bilgi (yani *für uns* = *an sich*) açısından yazılmış *Notlar* da koyduğu için, bu sınırları saptamamız ve ayırt etmeyi gerçekleştirmemiz daha da güçleşir. Aslında, bu *Notların* yazılmamış olması ve her *für es* tasvirden önce bir "girişin" yer alması ve bu girişte, Hegel'in, ele alınan kurucu öğenin ya da tarihsel evrenin, insanoğlunun eşzamanlı ve artzamanlı bütünlüğü içindeki yerinin belirtilmesi ve bunun ardından da, bir sonucun gelmesi ve bu sonuçta da yine Hegel'in, ele alınan öğenin ya da evrenin, kendisinden doğan (türeyen) öğelere ve evrelere (bu "diyalektik bir aşma"yla gerçekleşmektedir) dönüşmesinin "hakiki" niçinini ve nedenini apaçık ortaya koyması gerekirdi. "Diyalektik" dönüşümlere gelince Hegel, bunları *çağıran* (daha doğrusu kışkırtan) insanlar tarafından *yaşanan* bu dönüşümleri, fenomenolojik (*für es*) bölümde tasvir eder.

Bundan sonra sunacağımız Çözümleme'nin amacı, fenomenolojik bölümler ile, onları çerçeveleyen *Girişler* ve *Geçişler* (bu sonuncuların hepsi Mutlak Bilgi, yani *für uns* açısından yazılmıştır) arasındaki sınırları belirtmektedir. Ayrıca Çözümleme, fenomenolojik bölümlerin kendi içindeki diyalektik (üçlemsel) eklemlenmeleri, araya sıkıştırılmış olan *für uns Notları* belirterek açıkça ortaya koyacaktır.

VIII. Bölüm'de, *für es* ve *für uns* ayrımı ortadan kalkıyor; çünkü, bu Bölüm'de, Mutlak Bilgiyi edinmiş bilgenin, yani Hegel'in kendininbilinci tasvir ediliyor. Bu bilinç, kendine (*für es*), gerçekte olduğu durumuyla (*an sich*) ve aynı zamanda, bu bilinci (Hegel'i) gerektiği gibi anlayanlara (*für uns*) göründüğü durumuyla görünmektedir. Bundan ötürü burada, fenomenolojik tasvir, felsefi ya da "bilimsel" çözümlemeyle çakışmaktadır (örtüşmektedir). Ama yine de, *für es* ile *für uns*'un bu örtüşmesinin Bölüm'ün sonunda gerçekleştiğini görüyoruz. Bölüm'de bir genel *Giriş* ve birinci *Kesim*'inde, bir *Giriş* ve *Geçiş* bulunması bundan ötürüdür.

Hiç kuşkusuz, *Fenomenoloji*'nin *Önsöz*'ü (Vorrede) ve *Giriş*'i (Einleitung), tamıtamına, Mutlak Bilgi (*für uns*) açısından yazılmıştır. (A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, s. 576-7, Gallimard, 1971.)

*
* *

İstek / Başkası Tarafından Kabullenilme Yönelimi / Efendi ve Köle Diyalektiği

Hegel, şey'e yönelmiş, şeyin içinde kaybolmuş bilincin; daha sonra, şeylerin özünü, kavramını ele geçirdiğini, böylece kendini kavramda yeniden bulduğunu; kendinin-bilinci haline geldiğini ve bunun da önce *İstek* biçiminde kendini gösterdiğini söylüyordu *Fenomenoloji*'de (Bkz. Yukarıdaki Ek: *Tinin Fenomenolojisi Üzerine Açıklamalar*). Hegel'e göre istek, doyuma ulaşmak için nesnesini tahrip ediyor ve tüketiyordu. Ama isteğin daha yüksek bir biçimi, bilincin, kendini, bir başka bilince tanıtmaya; onun tarafından özgür bir bilinç olarak tanınmasını sağlamaya yönelmekti ve burada ünlü *efendi ve köle diyalektiği* ortaya çıkıyordu. Şimdi bu konuyu, A. Kojève'in açımlamalı çevirisinden yararlanarak aydınlatmaya çalışacağız:

İnsanoğlu, kendinin-bilincidir. Kendinin, gerçekliğinin ve insansal saygınlığının bilincindedir ve bu bakımdan hayvandan ayrılır (hayvan, kendinin-duygusunu, kendini-duyuşu aşamaz). İnsan, ilk olarak "Ben" dediğinde kendisinin bilincine ulaşır. Demek ki insanoğlunu, "kökeni" açısından anlamak demek, sözle ve sözde kendini açığa vuran Ben'in kökenini anlamak demektir.

İmdi, "düşünce"nin, "akıl"ın, "anlayışgücünün", vb., genel bir biçimde incelenip çözümlenmesi; yani, bir "bilen özne"nin yalnızca bilişe yönelmiş, edilgin, seyredici davranışının irdelenmesi "Ben" sözcüğünün nasıl ve niçin ortaya çıktığını hiçbir zaman açıklayamaz. "Ben"i açıklayamadığı için, kendinin-bilincini, yani insansal gerçekliği de açıklayamaz. Bilgi süreci içinde nesneye bakan, onu seyreden kimse, seyrettiği şey tarafından "soğurulmuştur" (massedilmiştir-emilmiştir). Başka bir deyişle "bilen özne", bilinen nesnede "yitmiş-kaybolmuş" durumdadı. Yani bilgisel bakış ve seyrediş, özneyi değil, nesneyi ortaya koyar (açığa vurur). Bilme ediminde ve bilme edimiyle ya da daha doğrusu, bilme edimi olarak kendi kendine görünen şey, özne değil nesnedir. Seyrettiği nesnede "soğurulmuş" olan insan, ancak bir İstek'le (örneğin, bir şey yemek isteğiyle) kendisine döner ("kendine gelir, çağırılmış olur"). Ben olarak bu varlığı kuran ve "Ben..." demesine yol açarak bir Ben olduğunu açığa vuran şey, bilinçli İstektir. Gerçek bilgide, kendine kendisiyle açıklanmış (ifşa edil-

miş) olan Varlık'ı, nesneden farklı ve ona "karşıt" bir "özne"ye açıklanmış (ifşa edilmiş) bir "nesne" haline dönüştüren şey, İstektir. Demek ki, insanoğlu, bir Ben olarak; Ben-olmayan'a kökçe karşıt ve ondan özsel olarak farklı bir Ben olarak, İstekle ve İstekte (daha doğrusu İstek olarak) kendini kurar ve kendine açar (hem kendine hem başkalarına açar; gösterir). Öyleyse insansal Ben, bir İstek Benidir ya da İsteğin Benidir.

Dolayısıyla, insanoğlunun, yani kendinin-bilincinde olan varlığın varlığı, İsteği bir önkoşul olarak gerektirir ve içerir. Bundan ötürü insansal gerçeklik, bir biyolojik gerçekliğin; bir hayvansal yaşamın içinde kendini kurabilir ve sürdürebilir ancak. Gerçi hayvansal İstek, kendinin-bilincinin zorunlu bir koşuludur, ama yeterli bir koşulu değildir. Bu İstek tek başına, kendinin-duygusunu (kendini-duyuşu) meydana getirebilir ancak.

İnsanoğlunu, edilgin bir rahatlık içinde tutan bilgiye karşıt olarak İstek, onu tedirginliğe ve eyleme sürer (yöneltir). İstekten doğan eylem ise, ona doyum sağlamaya yönelir. Ama bu doyumu, istenen nesneyi "olumsuzlayarak", ortadan kaldırarak (tahrip ederek) ya da en azından dönüşüme uğratarak sağlayabilir ancak. Örneğin açlığı doyuma ulaştırmak (doymak) için, besini ortadan kaldırmak gerekir.

Demek ki her eylem, "olumsuzlayıcıdır" Eylem, verilmiş-olanı olduğu gibi bırakmaz; onu, varlık olarak olmasa da, verilmiş biçimi bakımından ortadan kaldırır (yok eder). Olumsuzlayıcı eylem, düpedüz ortadan kaldırıcı değildir. Nitekim, İstekten doğan eylem, bu İsteği doyuma ulaştırmak için bir nesnel gerçekliği ortadan kaldırır, ama bu gerçekliğin yerine, ortadan kaldırma süreciyle ve bu sürecin içinde bir öznel gerçeklik yaratır. Örneğin bir şey yiyen varlık, kendisininkinden başka (farklı) bir gerçekliği ortadan kaldırarak; başka (öteki) gerçekliği, kendisinin gerçekliğine dönüştürerek; bir "yabancı" ve "dış" gerçekliği "özümleyerek" ve "içselleştirerek" kendi gerçekliğini sürdürür (korur). Yani genel olarak, İsteğin Ben'i; bir olumlu içeriği ancak istenen Ben-olmayanı ortadan kaldırarak, dönüşüme uğratarak ve "özümleyerek" İsteği doyuma ulaştıran olumsuzlayıcı eyleme dayanan bir boşluktur. Böylece, Ben'in olumsuzlamayla kurulan (sağlanan) olumlu içeriği, olumsuzlanan Ben'in olumlu içeriğinin bir işlevidir (ona bağlı olarak ortaya çıkar). Bundan ötürü eğer İstek, "doğal" bir Ben-olmayana yönelmişse, Ben de "doğal" olacaktır kuşku-

suz. Başka bir deyişle, böyle bir İsteğin etkin doyumuyla yaratılan Ben, bu İsteğin yöneldiği şeylerle aynı doğaya sahip olacaktır; yani bu, "şeyci" bir Ben, yalnızca canlı bir Ben, bir hayvansal Ben olacaktır. Ve doğal nesnenin işlevi olan (ona bağlı olarak ortaya çıkan) bu doğal Ben, kendisini, başkalarına ve kendine ancak, kendinin-duygusu olarak açacaktır (ortaya koyacaktır). Yani, kendinin-bilincine hiçbir zaman ulaşamayacaktır.

Öyleyse; kendinin-bilincinin olabilmesi için, İsteğin, doğal-olmayan bir nesneye, verilmiş gerçekliği aşan bir şeye yönelmesi gerekir. İmdi, bu verilmiş gerçeği aşan biricik şey, yine İsteğin kendisidir. Çünkü İstek, İstek olarak, yani doyumundan önce ele alındığında, kendini göstermiş bir hiçlikten, gerçekdışı bir boşluktan başka şey değildir. Bir boşluğun kendini duyurması; bir gerçekliğin bulunmayışının bulunuşu olması dolayısıyla İstek, istenen şeyden kökçe (özce) farklıdır; bir şeyden, yani sonsuzluğa kadar kendisiyle özdeşlik içinde kalan duruk ve verilmiş bir gerçek varlıktan da kökçe farklı bir şeydir. Bundan ötürü, İstek olarak ele alınan bir başka İsteğe yönelen İstek, doyuma ulaşmasını sağlayan olumsuzlayıcı ve özümleyici eylemle, hayvansal "Ben"den kökçe (özce) farklı bir Ben doğuracaktır (yaratacaktır). İsteklerle "beslenen" bu Ben, İsteğinin giderilmesile ve giderilmesinde ortaya çıkarak (yaratılarak), öz varlığında, kendisi bir İstek olacaktır. Ve İstek, verilmişi olumsuzlayan eylem olarak gerçekleştiğine göre, bu Ben'in varlığı (ta kendisi) de eylem olacaktır. Bu Ben, hayvan "Beni" gibi, kendisiyle "özdeşlik" ya da eşitlik olmayacak; ama, "olumsuzlayıcı-olumsuzluk" olacaktır. Başka bir deyişle, bu Ben'in varlığı, oluş ve değişme; tümel (evrensel) biçimi de, mekân değil, zaman olacaktır. Demek ki, bu Ben için varoluşunu sürdürmek (varolmaya devam etmek) şu anlama gelecektir: "ne ise (duruk ve verilmiş varlık olarak, doğal varlık olarak, "doğuştan karakter" olarak ne ise), o olmamak ve ne değilse o olmak (yani oluşup değişmek)" (Burada, varoluşu ya da bilinci, "ne değilse odur, ne ise o değildir" diye tanımlayan Jean-Paul Sartre'ı ve Hegel ile arasındaki derin ilişkiyi hatırlamamak kabil değil. Bundan sonraki satırlarda belirtilen düşünceler doğrultusunda da Sartre, "İnsan, kendisini ne yaparsa odur" diyerek temel görüşlerinden bir başkasını dile getirmiştir. Ş.H.) Demek ki bu Ben, kendi yaptığı şey olacaktır; kendi yapıtı olacaktır: yani, olduğunun (geçmişte) olumsuzlanmasıyla (şimdi'de), olduğu şey olacaktır (gelecekte) ve bu olumsuzlama, onun olacağı şey göz

önüne alınarak gerçekleşecektir. Bu Ben, kendi öz varlığında, bir yönelimli oluş ve değişmedir; isteyerek gerçekleştirilen evrimdir; bilinçli ve bile isteye bir ilerlemedir. Kendisine verilmiş ve kendisi olan veriyi aşma edimidir. Bu Ben, özgür (verilmiş gerçeklik karşısında) ve tarihsel (kendine oranla) bir (insansal) bireydir. Ve kendini, başkalarına ve kendisine bir kendinin-bilinci olarak açan (gösteren, ortaya koyan) bir Bendir; hem de yalnızca bu Bendir.

Demek ki insansal İsteğin, bir başka İsteğe yönelmesi gerekiyor; bundan ötürü başlangıçta, bir hayvansal İstekler çokluğunun bulunması zorunlu oluyor. Başka bir deyişle, kendinin-bilincinin, kendinin-duyuşundan doğabilmesi (ortaya çıkabilmesi); hayvansal istek içinde oluşabilmesi için, bu gerçekliğin tek değil çoğul olması gerekiyor. Öyleyse insanoğlunun şu yeryüzünde ancak bir sürü, bir topluluk içinde ortaya çıkabileceğini söylemeliyiz. İnsansal gerçeklik toplumsal olmak zorundadır, demektir bu. Ama sürünün toplum olması için İsteklerin çokluğu yeterli değildir; sürünün üyelerinden her birinin İsteklerinin, öteki üyelerin İsteklerine yönelmesi ya da yönelebilmesi de gereklidir. İnsansal gerçeklik bir toplumsal gerçeklikse, toplum, birbirlerini karşılıklı olarak ve yalnızca İstek olmaları bakımından isteyen İsteklerin topluluğu olması dolayısıyla toplumdur. Demek ki, bireyselliğinin, özgürlüğünün, tarihinin ve tarihselliğinin farkında olan bir bireyi ortaya çıkaran insana özgü İstek, doğal bir varlık olan, yalnızca canlılık gösteren ve ancak yaşadığını bildiren bir duyguya sahip olan hayvansal İstekten farklıdır. Bunun nedeni de, insansal İsteğin; gerçek, verilmiş, "olumlu" bir nesneye değil de, bir başka İsteğe yönelmiş olmasıdır. Nitekim, erkek ile kadın arasındaki ilişkide, taraflardan biri, ötekinin bedenini değil de İsteğini istiyorsa; İstek olarak ele alınmış İsteğe "sahip olmak" ve bu İsteği "özümlemek" istiyorsa; yani, "istenmek" ve "sevilmek" istiyorsa ve dahası, kendi insansal değeri içinde; insansal birey gerçekliği içinde "tanınıp-kabullenilmek" istiyorsa, İsteğin insansal olduğunu söyleyebiliriz ancak. Tıpkı bunun gibi, doğal bir nesneye yönelmiş İstek de, bir başkasının aynı nesneye yönelen İsteğiyle "dolayımlanmışsa" insansaldır. Yani, başkaları istedikleri için, başkalarının istediğini istemek insansaldır. Nitekim biyolojik bakımdan hiçbir işe yaramayan bir nesne (örneğin bir madalya ya da düşman sancağı), başka İsteklerin nesnesi olduğu için istenmiş olabilir. Böyle bir İstek, insansal bir

İstekten başka şey olamaz ve hayvansal gerçeklikten farklı olarak insansal gerçeklik, bu çeşit İstekleri doyuran (gideren) eylem tarafından yaratılabilir ancak. Bundan ötürü, insansal tarih, istenen İsteklerin tarihidir, diyebiliriz.

Ama bu köklü (özsel) değişiklik bir yana, İnsansal İstek, yine de hayvansal isteğe benzemektedir. İnsanın isteği de, olumsuzlayıcı ya da dönüştürücü ve özümleyici bir eylemle doyuma ulaşmaktadır (giderilmektedir) kendini. İnsanoğlu, hayvanın gerçek şeylerden beslendiği gibi, İsteklerden "beslenmektedir". İnsanın gerçekten insan olabilmesi ve hayvandan özsel olarak ayrılması için insansal İsteğinin, hayvansal isteğinden daha ağır basması zorunludur. İmdi, her İstek, bir değerin İsteğidir (istenmesidir). Hayvanın bütün istekleri, eninde sonunda, yaşamını koruyup sürdürmeye yönelir; onun bir işlevidir. Öyleyse, insansal İsteğin bu korunma ve yaşamını sürdürme isteğinden öteye geçmesi, onu aşması gereklidir. Başka bir deyişle insanoğlu, insansal İsteği için (bahasına, yoluna) hayvansal yaşamını tehlikeye atarsa insan olduğunu gösterebilir (ortaya koyabilir). Ancak bu tehlikeyle ve tehlike içinde insansal gerçeklik, kendini yaratır ve bir gerçeklik olarak kendini gösterir (açar). Hayvansal ve doğal gerçeklikten özsel olarak farklı olduğunu, ancak bu tehlikeyi göze alarak gösterir, kanıtlar, gerçekleştirir. Bundan ötürü, kendinin-bilincinin kökeninden söz etmek, yaşamsal değeri olmayan bir amaç uğruna, yaşamını tehlikeye atmaktan söz etmek demektir.

Demek ki insanoğlu, bir başka İsteğe yönelen İsteğini, yani insansal İsteğini doyuma ulaştırmak için yaşamını tehlikeye atarak insan olduğunu kanıtlar. İmdi, bir İsteği istemek, bu İsteğin istediğinin yerine kendini koymayı (geçirmeyi) istemek demektir. Çünkü bu yerine koyma olmasa, İsteğin kendisi değil, bir değer ve istenen nesne istenmiş olacaktı. Bundan ötürü, bir başkasının İsteğini istemek, son kertede, benim taşıdığım ya da "temsil ettiğim" değerin, o başkası tarafından istenen değer olmasını istemektir. Yani, bu durumda ben, başkasının, beni, kendi değeri gibi "kabul etmesini"; beni, bir özerk değer olarak "kabul etmesini" istiyorumdur. Başka bir deyişle, kendinin-bilincini ve insan gerçeğini doğuran her insansal İstek, eninde sonunda başkası tarafından "tanınıp-kabul edilme"ye bağlıdır; onun bir işlevidir. Bundan ötürü, kendinin-bilincinin kökeninden söz etmek, "kabul edilmek" amacı göz önünde tutularak girişilen bir

ölüm-kalım mücadelesinden söz etmek demektir.

Prestij sağlamak için yapılan böyle bir mücadele olmasaydı, yeryüzünde insanoğlu diye bir şey de olmayacaktı. Öyleyse, insansal varlığın olması (ortaya çıkabilmesi) için, en azından bu tür iki İsteğin ortada bulunması ve karşı karşıya gelmesi zorunludur. Bu iki İstek, kendini üstün değer olarak birbirine kabul ettirmek için sonuna kadar gideceğinden, burada bir ölüm-kalım savaşı söz konusu olacaktır.

Ama bütün insanlar (daha doğrusu insan olma yolundaki bütün varlıklar), bu biçimde davransaydı, bu mücadele, karşılaşılanların birinin ya da ikisinin de ölmesiyle sonuçlanacaktı kuşkusuz. Başka bir deyişle, birinin ötekine boyun eğmesi; ötekinin ölümünden önce mücadeleyi bırakması ve kendisini "kabul ettirmek" yerine, ötekini "kabul etmesi" söz konusu olmayacaktı. Eğer böyle olsaydı, insansal varlığın gerçekleşmesi ve ortaya çıkması da olanaksız olacaktı. Her iki rakip ölecek olsa, insansal varlık, özsel olarak İstek ve İsteğin işlevi olan eylem olduğundan gerçekleşemeyecekti. Çünkü İsteklerin olması ve çatışması için, bir hayvansal yaşam gerekliydi ve bu durumda hayvansal ortam, ortadan kalkmış oluyordu. Ama rakiplerden biri de ölse, yine insansal varlık ortaya çıkamayacaktı. Çünkü, bu durumda, insansal İstek olabilmesi ve İsteğin yönelmesi gereken öteki İstek ortadan kalkmış olacaktı. Rakiplerden biri ölü olunca, hayatta kalanı "tanıyıp-kabul edemezdi" ve bundan ötürü hayatta kalan insanlığını ortaya koyup gerçekleştiremezdi. Öyleyse, insansal varlığın kendinin-bilinci olarak ortaya çıkabilmesi için, insansal varlıkta bir çokluk olması yetmez. Bu çokluğun, bu "toplumun", kökçe farklı iki davranışı da içermesi (kapsaması) gerekir.

Başka bir deyişle, insansal varlığın "tanınıp-kabullenilmiş" bir gerçeklik olması için, mücadeleye giren rakiplerin bu mücadeleden sonra hayatta kalmaları zorunludur. Ama bu da, mücadele içinde, farklı biçimde davranmalarına bağlıdır. Yani bu mücadeleyle ve bu mücadelede, önceden kestirilmez ve indirgenemez özgürlük edimleriyle, birbirlerine eşit olmayan varlıklar olarak ortaya çıkmaları gereklidir. Rakiplerden biri, hiçbir biçimde "önceden-yargılı" olmadan, ötekinden korkmalı, ötekine boyun eğmeli ve "kabullenilme" isteği uğruna hayatını tehlikeye atmaktan vazgeçmelidir. Yani, kendi isteğini bırakmalı ve ötekinin isteğini gidermelidir; onun tarafından "kabullenilmeden", onu "kabullenmelidir". İmdi,

ötekini bu biçimde "kabullenmek", onu, Efendi(si) olarak "kabullenmek"; kendini de Köle olarak kabul etmek ve ettirmek demektir.

Başka bir deyişle insanoğlu, başlangıçta, hiçbir zaman düpedüz insan değildir; zorunlu ve özsel olarak Efendi ya da Köledir. İnsansal varlık ancak toplumsal olarak ortaya çıkabiliyorsa, toplum (en azından ilk başlangıcında), bir Efendilik ve bir Kölelik öğesini; "özerk" ve "bağımlı" varlıkları kapsaması bakımından insansal olabilir ancak. Bundan ötürü de, kendinin-bilincinin kökeninden söz etmek de, ister istemez, "kendinin-bilincinin özerkliğinden ve bağımlılığından; Efendilikten ve Kölelikten", söz etmek demektir.

İnsansal varlık ancak, Efendi ile Köle arasındaki bağıntıya ulaştıran mücadeleyle ve mücadelede ortaya çıkıyorsa, bu varlığın adım adım ilerleyen gerçekleşmesi ve kendini ortaya çıkarışı da, bu temel toplumsal bağıntıya bağlı olarak; onun işlevi olarak oluşabilir ancak. İnsanoğlu, kendi oluşundan ve değişmesinden başka şey değilse; mekândaki insansal varlığı, onun zamandaki varlığıysa ve zaman olarak varlığıysa; eğer ortaya çıkan insansal varlık, evrensel tarihten başka şey değilse, bu tarihin, Efendilik ve Kölelik arasındaki etkileşimin tarihi olması gerekir. Yani tarihsel "diyalektik", Efendinin ve Kölenin "diyalektiği"dir. Ama eğer, "tez" ile "antitez" arasındaki karşıtlık, ancak, "sentez"le kaynaştırılmanın içinde bir anlam taşıyorsa; sözcüğün gerçek anlamıyla tarihin bir sonu olması gerekiyorsa; oluşmakta olan insanoğlu, en sonunda oluşmuş insanoğlu haline ulaşmak zorundaysa; İstek, doyuma ulaşmak zorundaysa ve insan bilimi, kesin ve evrensel bir değer edinmek zorundaysa, Efendi ve Köle etkileşiminin de, diyalektik aşılmasına (ortadan kalkmasına) ulaşması zorunludur.

Her ne olursa olsun, insansal varlığın ancak, "tanınıp-kabullenilmiş" gerçeklik olarak ortaya çıkabileceğini ve varlığını sürdüreceğini bir kez daha belirtmeliyiz. Bir insansal varlık, bir başkası, başkaları ve en aşırı durumda bütün başkaları tarafından "kabullenildiği" zaman gerçekten insansaldır (hem kendisi hem de başkaları için). Ve bundan ötürü, ancak, "kabullenilmiş" bir insansal varlıktan söz etmek koşuluyladır ki, ona insansal dediğimizde, gerçek anlamıyla bir hakikati dile getirmiş oluruz. Çünkü ancak bu durumda, söylemimizle, bir gerçekliği açığa vurmuş (ortaya koymuş) oluruz. Yine bundan ötürü, kendinin-bilincinden, yani

kendi bilincinde olan insandan söz ederken, şöyle demeliyiz gerekir:[1]

[Kendinin-bilinci, bir başka kendinin-bilinci için kendinde ve kendi-için var olması dolayısıyla ve var olduğu ölçüde *kendinde* ve *kendi için* vardır; yani, ancak kabullenilmiş-varlık olarak vardır (varoluşur).]

(...)

[Bu katışıksız tanınma kavramının, yani kendinin-bilincinin, birliği içinde ikileşmesinin, şimdi, kendinin-bilincine görünen evrimi bakımından ele alınması gerekiyor.] Yani, bundan söz eden filozofun düşüncesi bakımından değil, bir başkasını tanıyıp-kabul eden ya da kendini ona kabul ettiren ve kendisinin bilincinde olan insan bakımından ele alınması gerekiyor.

[Bu evrim, ilk ağızda, iki kendinin-bilinci arasındaki eşitsizliği gösterecektir bize.] Yani, kabullenilmek için karılaşan iki insan, iki kutup gibidirler; ama, bunlardan biri kabullenilecek, öteki de kabul edecek bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır ve eşitsizlik buradan ileri gelmektedir. Başka bir deyişle, başlangıçta, kendini kabul ettirmek isteyen insan, ötekini kabul etmek istememektedir. Başarıya ulaşırsa, kabullenme karşılıklı olmayacaktır; kendisi kabullenilecektir, ama ötekini kabul etmeyecektir.

[Kendinin-bilinci başlangıçta, yalın-ve-bölünmemiş-kendi-için-Varlıktır; kendinden başka olan her şeyi kendisinden dışarı attığı için kendi kendisine özdeştir.] Yani, bu aşamada kendinin-bilinci bir başına ve Ben-olmayan her şeye karşıt bir Bendir. [Kendisi için, kendinden başka olan her şey, ona, özsel-gerçeklikten yoksun ve temel nitelik bakımından olumsuz-bir-varlık olarak görünen bir şeyci-nesnedir.]

Ama sözünü ettiğimiz bağıntıdaki öteki-varlık da bir kendinin-bilincidir; insan bireyinin karşısına çıkan bir başka insan bireyidir. Dolayımsız olarak karşılıklı var olan bu bireyler, birbirleri için, bayağı şeyci-nesnelerdir; *hayvan yaşamının verilmiş-varlığına* batmış bilinçlerdir bunlar. Başka bir deyişle bunlar, *birbirleri* için *diyalektik* hareketi gerçekleştirememiş bilinçlerdir.

[Başka bir deyişle, birbirlerine, katışıksız *kendi-için-varlık* olarak, yani kendinin-bilinci olarak görünmemiş varlıklardır.] "İlk" iki insan karşılaştığı zaman, biri ötekini, tehlikeli ve ortadan kaldırılması gereken bir

(1) Köşeli ayraç içindeki metin, *Tinin Fenomenolojisi*'nden yapılan alıntıların çevirisidir (S.H.).

hayvan olarak görmektedir; özerk değer taşıyan bir bilinçli varlık olarak değil. [Bu iki insan-bireyi, kendi varlığından emindir, ama ötekinin (insan olarak) varlığından emin değildir. Ve bundan ötürü, kendi öznel kesinliği (yani, kendi varlığından emin oluşu), bir hakikat değildir.] Yani, öznel kesinliği bir gerçekliği ortaya koymamaktadır (açığa çıkarmamaktadır); nesnel olarak, öznellikler-arası olarak ve hatta evrensel olarak tanınıp-kabullenilmiş bir varlığı ortaya koyamamaktadır.

Demek ki, bir başka insanla ilk olarak karşılaşan "ilk" insan, kendine, özerk ve mutlak bir gerçeklik, bir değer vermektedir (yüklemektedir); insan olduğuna inanmaktadır; insan olduğu konusunda bir öznel kesinlik duymaktadır. Ama bu kesinlik, bir bilgi değildir. Çünkü kendi hakkındaki bu düşüncesi (bu kesinliği), yanlış olabilir; delice bir kuruntu da olabilir. Bu düşüncenin, bir hakikat olabilmesi için, bir nesnel gerçekliği ortaya koyması (açığa vurması, görünür kılması gerekir); yani, varlığının, yalnızca kendisi için değil, kendisinden başka gerçeklikler için de bir değer taşıması ve var olması gerekir. Dolayısıyla, insanın gerçekten "insan" olması ve kendini böyle bilmesi için, kendi hakkındaki bu düşüncesini, başkalarına (ötekilere) da kabul ettirmesi zorunludur. İnsansal tasarıya karşıt ve düşman bir dünyanın, bu tasarıyla uyuşan insansal bir dünyaya dönüştürülmesi ise, "eylem" ve "etkinlik" dediğimiz şeydir. Demek ki özce insansal (insanca) olan bu eylem, karşılaşılan "ilk" başkasına (ötekine) kendini kabul ettirmeye yönelen edimle başlayacaktır. Ama başkası da bir insan varlığı olduğuna ya da öyle olmak istediğine göre, o da, aynı şeyi yapmak isteyecek ve bundan ötürü "ilk" insansal (insanlaştırıcı) eylem, bir mücadele biçimini alacaktır. İnsan olmaya yönelen (bunu iddia eden) iki varlık arasındaki bir ölüm kalım mücadelesidir (savaşıdır) bu. Karşıdaki tarafından "kabullenilmeyi" amaç edinen katışıksız bir prestij mücadelesidir.

Demek ki her bireyin kendi öz değerine ilişkin olarak duyduğu öznel kesinliğin bir nesnel hakikat ya da tümel olarak geçerli bir değer haline dönüşmesi söz konusudur burada. Ve hakikat, bir gerçekliğin kendini ortaya çıkarıp koymasıdır. Bunu gerçekleştirecek olan ölüm kalım savaşı, aynı zamanda özgürlüğü de kanıtlar.

Bir başkası tarafından kabullenilmedikçe, insanın değeri ve gerçekliği bu başkasına (ötekine) bağlı kalacaktır; yaşamının anlamı, onda özet-

lenmiş olacaktır. Başka bir deyişle bu durumda insan, kendinde değil "kendi-dışında"dır. Ama insan için önemli olan kendi değeri ve gerçekliğidir; bundan ötürü, bu değeri ve gerçekliği alıp kendine getirmek isteyecektir. Yine bundan ötürü, sözü geçen "öteki-varlığı"nı ortadan kaldırması gerekecektir. Yani öteki tarafından "kabullenilmesini" sağlaması zorunlu olacaktır. Ama bunun için de, başlangıçta hayvan görünümünde karşısına çıkan ötekinin, bir insan gerçekliği olduğunu göstermesi; yani onun da kabullenilme amacıyla ölüm kalım mücadelesine girişmesi gerekli olacaktır.

Ne var ki bu mücadele, çatışanların birinin ya da ikisinin ölümüyle sonuçlanırsa, "kabullenilme" gerçekleşemeyecektir. Her ikisi ölürse, "bilinç" tamamen ortadan kalkacaktır. Ama biri ölür de öteki hayatta kalırsa, mücadeleyi kazanan, ölen kimse tarafından "kabullenilemeyecektir" Bu durumda, kazananın kendi varlığına ve değerine ilişkin kesinliği, katışıksız olarak öznel halde kalacak ve bir "hakikat"e ulaşamayacaktır. Burada ölüm, soyut bir olumsuzlama olacaktır. Yani, ölüm ortaya çıkınca, bilinç *doğal* olarak ortadan kalkmış, diyalektik bir olumsuzlama ve aşma gerçekleşmemiş olacaktır. Çünkü, burada bilincin gerçek bir aşma gerçekleştirmesi için, olumsuzladığı (ortadan kaldırdığı) varlığı (ötekinin bilincini) koruması ve sürdürmesi ve bunun sayesinde ötekinin bilincinin de aşıldıktan sonra bir başka biçimde var olmaya devam etmesi gerekir. Başka bir deyişle, bu mücadele içinde, insanoğlunun rakibini öldürmesi işine yaramaz; rakibini "diyalektik" olarak ortadan kaldırıp aşması gereklidir. Yani rakibinin hayatını ve bilincini değil, *özerkliğini* ortadan kaldırmalıdır. Yani, rakibini *köleleştirmelidir.*

Böylece, mücadele sonunda, ölüm tehlikesini göze alarak hayvansal yaşamını soyutlamaya uğratmış olan katışıksız bir kendinin-bilinci (yani kazanan) ile bir canlı cenazeden farksız olan ve hayatı bağışlanmış olanın bilinci, yani yenilenin bir başka bilinç için var olan (yani kazanan için var olan) ve bundan ötürü de katışıksız olarak kendi-için var olmayan bir kendinin-bilinci ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla bu ikinci bilinç [bir-verilmiş-varlık-olarak-var-olan Bilinçtir; ya da başka bir deyişle *şeylik*'in somut-biçimi içinde varoluşan Bilinç olarak var olan bir Bilinçtir], yani Kölenin bilincidir.

[İmdi, gerçek bir kabulleniş olması için, bir üçüncü kurucu öğeye

daha gereksinim vardır. Bu da, Efendinin, kendisine, başkasına davrandığı gibi davranması ve kölenin de başkasına, kendine davrandığı gibi davranmasıdır. Demek ki, Efendi ve Köle bağıntısından, eşit olmayan ve tek yanlı bir kabulleniş doğmuştur.] Gerçekten de, Efendi, ötekini Köle olarak ele alıp ona göre davranmaktadır, ama kendisi Köle olarak davranmamaktadır; Köle de Ötekine Efendi muamelesi yaptığı halde, Efendi gibi davranmamaktadır.

Şimdi bu açıdan, Efendinin davranışını çözümlemeye çalışalım: Efendi, kendini Efendi olarak görmekte yalnız değildir; Köle de onu Efendi olarak görmektedir. Bundan ötürü Efendi, insansal gerçekliği ve saygınlığı açısından kabullenilmiş durumdadır. Ama bu, tek yanlı bir kabullenilmişliktir. Çünkü, Efendi, Kölenin insansal gerçekliğini ve saygınlığını kabul etmemektedir. Yani Efendi, kabullenmediği birisi tarafından kabullenilmektedir. Efendinin yetersiz ve trajik durumu da buradan kaynaklanmaktadır. Efendi, değersiz bir şey tarafından kabullenilmiştir. Oysa onun kabullenilme İsteği, bir başka İsteğe yönelmiş bulunuyordu, yoksa şey düzeyinde bulunan bir varlığa, yani Köleye değil. İşte bu durum, Efendinin *varoluşsal çıkmazını* dile getirir. Demek ki Efendi, boşuna uğraşmış ve mücadeleye girerken göz önünde tuttuğu amaca, yani bir insansal varlık tarafından kabullenilmeye ulaşamamıştır. Ama insanoğlu yalnızca kabullenilmeyle doyum elde edebildiğine göre, Efendi olarak davranan insanın böyle bir doyuma hiçbir zaman ulaşamayacağını söyleyebiliriz. Öyleyse insanoğlu başlangıçta Efendi ya da Köle olduğuna göre, doyuma ulaşacak olanın zorunlu olarak Köle olduğunu ileri sürebiliriz. Daha doğrusu, ancak, Köle durumunda bulunmuş; kölelikten geçmiş ve köleliğini "diyalektik olarak ortadan kaldırıp" aşmış olanın doyuma ulaşabileceğini söylememiz gerekir.

[Böylece, özsel olmayan Bilinç ya da köleleşmiş (kölece) Bilinç, Efendi için, kendisi hakkında duyduğu öznel kesinliğin *hakikatini* (ortaya çıkmış gerçekliğini) oluşturan (kuran) bir şeyci-nesnedir. (Yani Efendi kendini, Köleye "efendi" olarak kabul ettirmek koşuluyla kendini Efendi olarak "bilebilir" ancak). Ama, bu şeyci-nesnenin, kendi kavramına denk düşmediği apaçıktır. Çünkü Efendinin ortaya çıktığı yerde, bu Efendi için özerk Bilinçten çok farklı bir şey oluşmuştur (yani, özerk bir bilinç değil, bir Köle vardır Efendinin karşısında). Efendi için oluşan bu şey, bir

özerk Bilinç değil; tam tersine, bağımlı bir Bilinçtir. Bundan ötürü Efendi, kendi-için-Varlık'tan, bir hakikatten (ya da ortaya çıkmış nesnel bir gerçeklikten) emin olduğu gibi emin değildir. Tam tersine Efendinin hakikati, özsel-olmayan Bilinçtir ve bu Bilincin özsel-olmayan etkinliğidir.]

Yani, Efendinin "hakikati", Köledir ve Kölenin emeğidir (çalışmasıdır). Gerçekten de başkaları, Efendiyi, ancak bir Kölesi olduğu için Efendi olarak tanırlar (kabullenirler) ve Efendinin yaşamı, kölece emeğin ürünlerini tüketmekten; bu emek sayesinde yaşamaktan başka şey değildir.

[Dolayısıyla, özerk Bilincin *hakikati, kölece Bilinçtir*. Gerçi bu sonuncusu, başlangıçta, *kendi dışında* varoluşuyor gibi ve kendinin-bilincinin hakikati değil gibi görünmektedir (çünkü Köle, insansal saygınlığı, kendinde değil Efendide görüp tanımaktadır (kabullenmektedir). Ama Efendilik, kendi özsel-hakikatinin, olmak istediği şeyin tersine-ve-bozuk bir imgesi olduğunu nasıl gösterdiyse; Köleliğin de, oluşup tamamlandığında, dolayımsız durumunda olduğu şeyin tam tersi haline geleceği umut edilebilir. Kendisi içine *itilmiş* (bastırılmış) Bilinç olarak Kölelik, kendi içine daha da derinlemesine girecek ve gerçek bir özerklik haline gelecek biçimde kendini tersine-çevirip-bozacaktır.]

Yani, ne ise o olduğundan tam anlamıyla ve kesinlikle doyum sağlayan, bütünlenmiş ve mutlak olarak özgün insan, köleliğini "ortadan kaldırıp aşmış" olan köle olacaktır. Eğer hazır yiyici Efendilik bir çıkmazsa, emekçi (çalışan) Kölelik, onun tam tersine, bütün insansal, toplumsal, tarihsel ilerlemenin kaynağıdır. Tarih, çalışan (emekçi) Kölenin tarihidir. Bunu kavramak için, Efendi ile Köle arasındaki bağıntıyı; yani, "ilk" insansal, toplumsal, tarihsel ilişkiyi (teması), Efendi açısından değil de Köle açısından ele alıp incelemek yeter.

[Buraya kadar yalnızca, Köleliğin, Efendiliğe olan bağıntısı bakımından ne olduğunu gördük. Ama, Efendilik de, kendinin-bilincidir. Şimdi de, Köleliğin, kendinde ve kendi-için ne olduğunu ele almak gerekiyor. Önce, Kölelik için, Efendinin bir özsel-gerçeklik olduğunu söyleyelim.] Demek ki Kölelik için, *kendi-için varolan özerk Bilinç hakikattir* (ya da ortaya çıkmış bir gerçekliktir); ama bu, Köleliğin kendisinde bulunan bir şey değildir.

Yani, Köle, Efendiye boyun eğer. Demek ki, insansal "özerkliğin",

özgürlüğün, değerini bilir ve kabullenir. Ama bu özerkliğin ve özgürlüğün kendi benliğinde gerçekleşmemiş olduğunu da görür ve bilir. Köle, bunları bir Başkasında (Ötekinde) görmekte ve bulmaktadır. İşte bu, Kölenin avantajıdır. Efendi, kendini kabullenen Ötekini kabullenmediği için, bir çıkmazdadır. Oysa Köle, daha başlangıçtan beri, Ötekini (Efendiyi) tanıyıp kabullenmiştir. Bundan ötürü, insanoğlunu tam olarak ve artık değişmemecesine gerçekleştirebilecek ve doyuma ulaştırabilecek biricik şeyin, yani karşılıklı olarak birbirini tanıyıp kabullenmenin gerçekleşmesi (kurulması) için, Kölenin, kendisini Efendiye kabul ettirmesi, onun tarafından kabullenilmesini sağlaması yetecektir. Ama bunun gerçekleşmesi için de, Kölenin, Köle olmaktan çıkması (kurtulması); yani, kendini Köle olarak ortadan kaldırması, aşması gereklidir. İmdi, Efendinin kendini Efendi olarak "ortadan kaldırma" konusunda hiçbir isteği ve dolayısıyla olanağı olmadığı halde, kölenin, Köle olmaktan kurtulması ona en büyük yararı ve kazancı sağlayacak şeydir. Zaten, onun bir Köle haline gelmesi sonucunu veren mücadelede edindiği deneyim; kendini-ortadan kaldırıp aşma, kendini olumsuzlama, kölece Bir Ben olan verilmiş Benini olumsuzlamaya uğratma yatkınlığını da kazandırmıştır ona. Köle, başlangıçta, Ben'i (bu verilmiş ve kölece bir Ben'dir) ile dayanışma ve birlik halindedir ve bundan ötürü, bir kendinde "olumsuzluk" değildir. Köle, bu aşamada, olumsuzluğu, kabullenilme mücadelesinde yaşamını tehlikeye atarak katışıksız "olumsuzlayıcı-olumsuzluğu" gerçekleştiren Efendide görmektedir (bulmaktadır). [Ama, *aslında,* Kölelik, bu katışıksız olumsuzlayıcı-olumsuzluğun ve *kendisi-için-varlığın* hakikatini *kendinde* bulundurmaktadır. Nitekim bu kölece Bilinç, şu ya da bu yüzünden ya da şu ya da bu anda korkuya kapılmamıştır; kendi özsel-gerçekliği için (hem de tüm olarak bu gerçeklik için) korkuya kapılmıştır. Çünkü bu Bilinç, ölüm boğuntusunu ve mutlak Efendinin yüreğine salmış olduğu korkuyu duymuştur. Kölece Bilinç, bu boğuntuda, tüm olarak erimiştir; için için tir tir titremiştir ve kendisinde yerine-oturmuş-ve-sağlam ne varsa o da titremiştir. İmdi, bu katışıksız ve evrensel (tümel) diyalektik hareket, durmuş oturmuş her şeyin bu eriyip sıvılaşması, kendinin-bilincinin basit-ya-da-bölünmemiş özsel-varlığıdır; mutlak olumsuzlayıcı-olumsuzluktur, katışıksız *kendi-için-varlıktır.* Bu kendi-için-varlık, bu kölece Bilinç*te,* işte bu biçimde bulunmaktadır.]

Yani Efendi, Efendilik içinde donmuştur; kendini aşamaz, değiştiremez, ilerleyemez. Efendi öldürülebilir ama dönüşüme uğratılamaz ya da eğitilemez. Efendi olmak ve Efendilik durumunu sürdürmek için yenmek zorundadır ya da ölecektir. Efendi olmak için yaşamını ortaya koymuştur ve bundan ötürü Efendilik, onun için, aşamayacağı en yüce bir değerdir. Oysa Köle, Köle olmak istememiştir. Efendi olmak için yaşamını tehlikeye atmak istemediğinden Köle olmuştur. Ölümcül boğuntu içinde verilmiş, saptanmış ve duruk bir koşulun, bu koşul Efendinin içinde bulunduğu koşul bile olsa, insan varoluşunu (yaşamını) tüketemeyeceğini, farkına varmadan anlamıştır. Varoluşun verilmiş koşullarının "boşluğunu" kavramıştır. Efendinin koşuluyla birlik olmak istememiştir; kendi Köle koşuluyla (durumuyla) da dayanışma halinde değildir (birlik olmamıştır). Kölede, saptanmış (sabit) hiçbir şey yoktur. Köle, değişmeye hazırdır ve kendi varlığının ta kendisinde, değişmedir, aşkınlıktır, dönüşümdür, "eğitim"dir; kökeninde, özünde ve varoluşunda, tarihsel oluştur. Bir yandan, olduğu şey ile birlik olmamakta ve verilmiş durumunu olumsuzlamaya uğratarak kendini aşmak istemektedir. Öte yandan, ulaşmak istediği olumlu bir ideali vardır onun ve bu, özerklik, kendi-için-varlık idealidir ve bunu, daha köleliğinin başında, Efendide somutlaşmış olarak görmüştür (bulmuştur).

Böylece Köle, özgür olmanın ne olduğunu bilmektedir. Ama, kendisinin özgür olmadığını ve özgür olmak istediğini de bilmektedir. Mücadele deneyimi ve sonucu, Köleyi, aşkınlığa, ilerlemeye, tarihe yatkın duruma yöneltmiştir ve üstelik, Efendi hizmetinde çalışan Köle olarak yaşamı da, bu yatkınlığı gerçekleştirmiştir (somutlaştırmıştır).

Efendi, Köleyi, çalışmaya zorlar. Ve Köle de çalışarak (emek aracılığıyla) Doğanın efendisi olur. Oysa başlangıçta, Doğanın kölesi olduğu için Efendinin Kölesi olmuştur o. Yani Köle, başlangıçta, Doğayla birlik olduğu; korunma içgüdüsünü kabullenerek Doğanın yasalarına boyun eğdiği için Köle olmuştur. Ama çalışma (emek) ile Doğanın efendisi olan Köle, artık, kendi doğasından sıyrılmaktadır (kurtulmaktadır, bağımsızlaşmaktadır). Kendisini Doğaya bağlayan ve Efendinin Kölesi olmasına yol açan kendi içgüdüsünden de sıyrılmaktadır böylece. Demek ki, Köleyi Doğadan bağımsızlaştıran emek, onu, kendisinden de, Kölelik doğasından da, Efendiden de kurtarmaktadır. Verilmiş, doğal ve işlenmemiş Do-

ğada Köle, Efendinin kölesidir. Ama çalışmasıyla dönüşüme uğrattığı teknik dünyada egemendir o; ya da bir gün, mutlak Efendi olarak egemen olacaktır. Ve çalışmadan (emekten) doğan, verilmiş Dünyanın ve bu Dünyada verilmiş insanın gittikçe dönüşüme uğratılmasından doğan bu Efendilik, Efendinin, "dolayımsız" Efendiliğinden bambaşka bir şey olacaktır. Demek ki gelecek ve tarih, ya ölüme koşan ya da kendini sonsuz olarak kendisiyle özdeşlik içinde tutan Efendiye değil, çalışan (emekçi) Köleye aittir. Köle, verilmiş Dünyayı çalışmasıyla dönüşüme uğratarak verilmişi ve kendi varlığında bu verilmişle belirlenmiş-olanı aşar; yani, kendini aşar ve aynı zamanda, çalışmadığı için verilmişi olduğu gibi bırakan Efendiyi de aşmış olur. Eğer, savaşçı Efendinin kişiliğinde Kölenin elle tutulur halde duyduğu ölüm boğuntusu, tarihsel ilerlemenin zorunlu bir koşuluysa, bu ilerlemeyi gerçekleştiren ve yetkin duruma getiren biricik şey de, Kölenin çalışmasıdır (emeğidir) kuşkusuz.

Efendiden korkma ve ölümcül boğuntuyu duyma, insanoğlunun kendi gerçekliğinin bilincine ulaşmasına yol açar. Ama bu, insansal gelişmenin yalnızca başlangıcıdır; zorunludur, ama yeterli değildir. İnsanoğlu, yaşamının ve varoluşunun değerini, "ciddiyet"ini bu boğuntuyla anlar. Ne var ki, kendi özerkliği, özgürlüğünün ve saygınlığının değeri ve "ciddiyet"i konusunda bilinç edinmemiştir henüz. Bu bilinci emek ve çalışma ortaya çıkarır (getirir).

Gerçi ilk bakışta Köle, çalışmakta ve çalışmada, Doğaya, şeye, "ham maddeye" boyun eğmiş, onun kölesi durumuna girmiş gibi görünür. Nitekim Efendi de, Kölenin kendisi için hazırladıklarını tükettiği ve bunun keyfini sürdüğü için özgür gibi görünür. Oysa durum hiç de böyle değildir.

Çünkü, Efendinin bu yolla elde ettiği doyumun ve sürdüğü keyfin, nesnel ya da şeyci yanı, yani durmuş-oturmuşluğu yoktur; uçup giden bir doyumdur bu. Başka bir deyişle, çalışmayan Efendi, kendi dışında, sağlam ve oturmuş bir şey üretemez. Yalnızca, Kölenin emeğinin ürünlerini tüketir (ortadan kaldırır). Bundan ötürü de sürdüğü keyif (aldığı tat) ve doyum, katışıksız olarak özneldir; yani, bunlar yalnız kendisini ilgilendirir ve yalnız kendisi tarafından bilinip kabullenilebilir. Yani bu tat ve doyumun "hakikati"; kendini herkese açmış bir nesnel gerçekliği yoktur. Efendinin tembellik içinde gerçekleştirdiği bu "tüketim" ve aldığı bu tat,

isteğin "dolayımsız" olarak doyuma ulaştırılmasından (giderilmesinden) doğar. Ve bundan ötürü, insanoğluna bazı tatlar sağlasa da, eksiksiz ve kesin bir doyum veremez.

[Buna karşılık çalışma (emek), *bastırılmış* bir İstektir, *durdurulmuş* bir kaybolup-gitmedir ve başka bir deyişle çalışma, oluşturur ve eğitir.]

Yani çalışma (emek), Dünyayı dönüşüme uğratır ve İnsanoğlunu uygarlaştırır ve eğitir. Çalışmak isteyen ve çalışmak zorunda olan insan, "işlenmemiş" nesneyi hemen (dolayımsız olarak) tüketmeye yönelmesine yol açan içgüdüsünü bastırmak zorundadır. Ve Köle, Efendi için, yani bir başkası için, kendi öz isteklerini bastırarak çalışabilir ancak. Öyleyse, çalışarak aşar kendini; ya da başka bir deyişle, içgüdülerini, bastırmaya uğratarak "eğitir" ve "yüceltir" ve yine aynı yolla kendini eğitir. Öte yandan, şeyi, verildiği haliyle tüketmez (ortadan kaldırmaz). Çalışmayla dönüşüme uğratarak bu şeyin ortadan kaldırılmasını geciktirir (ileriye atar). Yani şeyi tüketim için hazırlar, meydana getirir (biçimlendirir ve oluşturur).

Demek ki Köle, çalışma (emek) sürecinde, şeyleri dönüşüme uğratır ve aynı zamanda kendini de dönüştürür (dönüşüme uğratır). Yani, kendini dönüşüme uğratarak, eğiterek, şeyleri ve Dünyayı meydana getirir (biçimler, oluşturur); ve şeyler ile Dünyayı meydana getirirken de, kendini eğitir ve meydana getirir.

Çalışmanın ürünü, emekçinin ortaya koyduğu bir şeydir; onun yapıtıdır. Yani emekçinin tasarısının, fikrinin gerçekleşmesidir. Demek ki, bu üründe ve bu ürünle gerçekleşen şey, emekçinin kendisidir. Ve bundan ötürü emekçi, bu ürüne baktığında (onu seyrettiğinde) kendini seyretmiş olur.

[Böylece, çalışan (emekçi) Bilinç, verilmiş özerk varlığı öyle bir seyredişe ulaşır ki, bu seyredişte *kendisini* seyretmiş olur.]

İmdi, bu yapay ürün, insanoğlundan, bir doğal şey kadar bağımsızdır; onun kadar "özerk" ve nesneldir. Demek ki insanoğlu, kendini insan olarak, ancak çalışma yoluyla gerçekleştirir. Bu nesnel bir gerçekleşimdir. İnsanoğlu, ancak yapay bir nesne ortaya koyduktan (ürettikten) sonra, gerçekten ve nesnel olarak, doğal bir varlıktan farklı ve daha fazla bir varlık haline gelir. Öznel insansal gerçekliğinin bilincine de, bu gerçek ve nesnel üründe varır (ulaşır) ancak. Demek ki insan, ancak, çalışmakla (emekle) bir doğa-üstü gerçek varlık olur ve gerçekliğinin bilincini edinir.

İnsanoğlu çalışır ve "tenleşmiş" Tin, tarihsel "Dünya" ve "nesnelleşmiş" tarih olur.

Demek ki, hayvansal varlığından başlayarak insanoğlunu meydana getiren (oluşturan) ve eğiten, çalışmadır. Ve bundan ötürü, oluşmuş ve eğitilmiş insan; tamamlanmış ve bu tamamlanmasından doyum elde etmiş insan, Efendi değil Köledir; ya da en azından Kölelikten geçmiş olan kişidir. Öyleyse Efendi, olumlu bir biçimde olmasa da, bir "katalizör" olarak insanlaşma sürecinde rol oynar. Çünkü, insanoğlunun tarihi, çalışmasının (emeğinin) tarihiyse ve bu çalışmanın tarihsel, toplumsal ve insansal olması için, çalışanın (emekçinin) içgüdüsüne ya da "dolayımsız çıkarı"na karşı olarak gerçekleşmesi gerekiyorsa, bu çalışmanın, bir başkası için (ona hizmet edecek biçimde) yapılması; ölüm boğuntusundan kaynaklanan zorlama bir çalışma olması da gereklidir. Ancak bu tür çalışma, insanoğlunu (Köleyi) özgürleştirir, yani insanlaştırır. Öte yandan, aynı çalışma, nesnel ve gerçek bir Dünya yaratır. Doğal-olmayan bir dünyadır bu; kültürel, tarihsel ve insansal bir Dünyadır. İnsan ancak bu Dünyada, hayvanın ve "ilkel" insanın Doğanın bağrında yaşadığı yaşamdan özsel olarak farklı bir yaşam sürebilir. Ayrıca bu çalışma, Köleyi, verilmiş Doğaya ve kendi doğuştan hayvansal doğasına bağlayan boğuntudan sıyırır (kurtarır). Yani Köle, Efendi hizmetinde duyduğu boğuntu içinde gerçekleştirdiği çalışmayla, kendisini Efendiye köle eden bu boğuntudan kurtulabilir ancak.

Ölüm boğuntusunu duymamış insan, verilmiş Dünyanın kendisine düşman olduğunu, kendisini öldürmeye, yok etmeye yöneldiğini, kendisini gerçekten doyuma ulaştıramayacağını bilmez. Demek ki bu insan, verilmiş Dünya ile birliktelik (dayanışma) halindedir. Üstelik, bu dünyayı "reforma" uğratmak; bu Dünyanın ayrıntılarını değişikliğe uğratmak ister; yani bu Dünyanın temel özelliklerini dönüşüme uğratmadan, bazı (tikel) dönüşümler yapmaya yönelir. Böyle bir insan, "usta" bir reformcu olarak davranacaktır; kurulu düzene uyan ve değişiklikler yapmak isteyen bir insan olarak davranacaktır, ama hiçbir zaman gerçek bir devrimci olarak davranamayacaktır (eylemde bulunamayacaktır). İmdi, bu insanın yaşadığı Dünya, Efendiye (insansal ya da tanrısal Efendiye) aittir. Ve bu Dünyada, sözünü ettiğimiz insan, ister istemez Köledir. Bundan ötürü bu insanı özgürlüğe ulaştırabilecek olan şey, herhangi bir reform değil, Dün-

yanın "diyalektik" ya da devrimci bir biçimde aşılmasıdır. Ancak bu devrimci aşmayla, insan gerçek doyuma ulaşabilir. Ama Dünyanın böylesine devrimci bir dönüşüme uğratılması, tüm olarak verilmiş Dünyanın "olumsuzlanmasını" ve kabullenilmeyişini içinde taşımaktadır. Bu mutlak olumsuzlamanın kaynağı da, verilmiş Dünyanın insanın yüreğine saldığı mutlak korkudan ve dehşet duygusundan başka şey olamaz. Başka bir deyişle, bu olumsuzlama, Dünyayı egemenliği altında tutan Efendinin, Dünyanın Efendisinin insan yüreğine saldığı dehşet duygusunun tamamına olumsuzlamaya uğratılmasından başka bir şeyden kaynaklanamaz. İmdi, devrimci olumsuzlama isteğine yol açan (onu doğuran) Efendi, Kölenin Efendisidir. Öyleyse, insanoğlu, kendisine doyum sağlamayan verilmiş Dünyadan, bu Dünya tüm olarak ancak bir Efendiye (gerçek ya da yüceltilmiş bir Efendiye) ait olması dolayısıyla sıyrılabilir (kurtulabilir). Ne var ki Efendi yaşadığı sürece, Efendisi olduğu Dünyaya boyun eğmek zorundadır. Efendi, Dünyayı, yaşamını tehlikeye atarak ve bu tehlikeye atış süreci içinde aşabildiği için, onun özgürlüğünü, ancak ölümü "gerçekleştirebilir" Bundan ötürü Efendi, yaşadığı sürece, kendini, verilmiş Dünyanın üzerine yükseltecek özgürlüğe hiçbir zaman ulaşamaz. Efendi, içinde yaşadığı dünyadan çekip alamaz (sıyıramaz) kendini; bu Dünya yıkılıp giderse, o da onunla birlikte yıkılıp gider. Verilmiş ve Efendiye boyun eğmiş Dünyayı, ancak Köle ölüp gitmeden aşabilir. Ancak Köle, kendisini oluşturan ve Kölelik içinde belirleyen Dünyayı dönüşüme uğratabilir ve özgürlüğe kavuşabileceği bir Dünyayı kurabilir (kendi etkinliğiyle kurabilir). Köle, bu amaca, Efendinin hizmetinde gerçekleştirdiği zorlama ve boğuntu dolu çalışmasıyla (emeğiyle) varır. Hiç kuşkusuz bu çalışma, tek başına özgürlüğe ulaştıramaz onu. Ama Dünyayı çalışmasıyla dönüşüme uğratan Köle, kendini de dönüşüme uğratır ve böylece yeni koşullar yaratır. Bu koşullar, Kölenin, başlangıçta, ölüm korkusu dolayısıyla yüz çevirdiği (vazgeçtiği) özgürleştirici ölüm kalım savaşını, yani kendini kabul ettirmek için yapılmış, ama başarısızlıkla sonuçlanmış olan savaşı (mücadeleyi) yeniden başlatmasını sağlayan nesnel koşulları yaratır. Ve bundan ötürü, her tür kölece çalışma (emek), en sonunda, Efendinin iradesini değil, başlangıçta bilinçsiz olan Kölenin iradesini gerçekleştirir (ortaya koyar). Ve Köle, en sonunda, Efendinin zorunlu olarak başarısızlığa uğradığı yerde başarıya ulaşır. İşte böylece, başlangıçta kölece, bağım-

lı ve hizmet edici olan Bilinç, sonunda, bağımsız kendinin-bilinci idealini gerçekleştirir (ona ulaşır) ve bu Bilinç de onun hakikatidir; yani, ortaya konmuş, açıklanmış, kendini açmış gerçekliğidir; yani herkesçe kabullenilmiş varlığıdır. (A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, s. 11-34, Gallimard, 1971.)

*
* *

Anababa ve Çocuk Arasındaki Diyalektik

Özgürlük ancak tarih olarak gerçekleşebilir; insan tarihsel olduğu ölçüde özgür olabilir. Tarihsel olmak demek, toplumsal olmak, bir devlete bağlı olmak demektir aynı zamanda. Ama tarih de ancak özgürlüğün olduğu yerde ortaya çıkabilir. Yani, ilerlemenin ve yaratışın gerçekleştiği ve verilmiş olanın devrimsel bir biçimde olumsuzlanmaya uğratıldığı yerde ortaya çıkabilir. Bunlar, özgürlüğün ta kendisidir. Ama olumsuzlayıcı özgürlük, bir önkoşul olarak ölümü gerekli kıldığından, ancak bir ölümlü varlık gerçekten tarihsel olabilir.

Tarih de, ölümü bir önkoşul olarak, hem de gerekli bir önkoşul olarak ortaya koyar. Ölümün, özgürlüğü kendisinde tenleştirmesinin ötesinde, tarihin de ölüme zorunlu olarak bağlı olduğu söylenmelidir. Başka bir deyişle, bir yandan geleneğin ve tarihsel anıların; öte yandan, eğitimin ve karşıkomanın olmadığı yerde tarih yoktur. İmdi, bütün bunlar, bir dizi kuşağın *art arda ortaya çıkmasını*; dünyaya gelip orada ölmesini gerekli kılar. Çünkü çocukların yaşamı, anababaların ölümünü zorunlu olarak içermektedir.

Hegel, 1805-6 yılı Konferanslarında bunu şaşılacak bir sertlikle söyler:

"Kuzey Amerika vahşileri, anababalarını öldürürler; biz de aynı şeyi yaparız."

Anababa tarafından *yetiştirilen* (eğitilen) çocuk, onların toplumsal ve siyasal eylemini sürdürür ve böylece, onlara, bu dünyada, bir "ölümden sonraya kalma" sağlar. Zaten bu da, özgürlükle uzlaşan ve zaman içinde sınırlanmış olan biricik "ölümden sonraya kalmadır" Tarihsel ölümden

sonraya kalma, bireysel eylemin *tümelliğini* korur (saklar) ve aynı zamanda *tikelliğini* yok eder. Bu yok ediş, bireyin *ölümünden* başka şey değildir. Çocuklarını yetiştirirken (eğitirken), anababalar, şimdi'den (bugünden) geçmişe isteyerek geçip kendi insansal ve tarihsel ölümlerini hazırlarlar.

Hegel bu ilginç düşünceleri, 1803-4 Konferanslarında apaçık bir biçimde belirtir:

"Çocuğu yetiştirirken (eğitirken), anababalar, kendi oluşmuş bilinçlerini çocuğa yerleştirirler (yatırırlar) ve kendi ölümlerine yol açarlar. Eğitimde, çocuğun *bilinçsiz birliği* (bilinçsiz somluğu, farklılaşmamışlığı), diyalektik olarak ortadan kalkar (aşılmaya uğrar), kendinde eklemleşir (birbirine hem bağlı hem de devingen bölümler ortaya çıkar; yani, somluk ve farklılaşmamışlık ortadan kalkar); *oluşturulmuş ya da eğitilmiş* bilinç haline gelir çocuk. Anababaların bilinci, çocuğun bilincinin, oluşturulmuş ya da eğitilmiş bilinç haline gelmek için kullandığı (tükettiği) maddedir. Çocuk için (bakımından) anababalar, kendisinin karanlık, bilinmeyen bir önduygusudur; anababalar, çocuğun özet halindeki ve basit-bölünmez kendi-içerisindeki-varlığını (Insichsein), diyalektik olarak ortadan kaldırırlar; ona verdiklerini, kendileri kaybederler; onda ölürler ve çocuğa verdikleri, kendi öz bilinçleridir. Buradaki bilinç, bir başka bilincin kendinde oluşup ortaya çıkmasıdır ve anababalar, çocuğun bu oluşmasında, kendi diyalektik ortadan kalkmalarını ve aşılmalarını seyrederler."

"Tarih aşkınlıktır, ama bu dünyadaki bir aşkınlıktır. Tarih; kendini saklayıp sürdürerek (bir *insansal* varlık olarak) kendini olumsuzlayan (verilmiş bir varlık olarak olumsuzlayan) ve saklayıcı (sürdürücü) özolumlanışıyla kendini yücelten (ilerleme gerçekleştiren) insanoğlunun "diyalektik ortadan kalkışıdır (aşılmasıdır)" Ve bu "diyalektik hareket", "hareket" edenin sonluluğunu içerir ve özkoşul olarak gerektirir; yani, tarihi yaratan insanların ölümünü gerekli kılar. (A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel'*, s. 558-9, Gallimard, 1971.)

*
* *

ALTINCI BÖLÜM

DİYALEKTİĞİN İDEALİST TEMELLERİ

Hegel'in çeşitli yapıtlarında, diyalektik düşüncenin nasıl geliştiğini kısaca gördük. Şimdi bu düşüncenin, ne gibi bir düşünce olduğunu, yani diyalektik düşüncenin ne gibi bir öz ve nitelik taşıdığını açıklamaya çalışalım. Burada karşımıza çıkan ilk sorun şudur: diyalektiği bir düşünce yöntemi, ya da bundan daha fazla bir şey olarak nasıl ele alabiliriz? Hegel'in açısından bakacak olursak, bu soruya verilecek yanıt besbellidir. Hegel'e göre, diyalektik, bir düşünce yöntemidir, ama aynı zamanda bundan fazla bir şeydir. Diyalektik, düşüncenin kendisidir. Çünkü, düşüncenin temel yasaları, diyalektik yasalardır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde, Hegel, bilincin gelişen bir organizma olduğunu ve diyalektik yasalara göre gelişip yine bu yasalara göre tanımlandığını göstermişti. Düşünce sürecini diyalektik bir biçimde dile getirdiğimiz zaman, bir dış içeriği olan ve bu içeriği biçimlendiren formel yasalar ortaya atmış olmuyoruz. Yaptığımız açıklamalar, aynı zamanda içeğriği kendisiyle birlikte getirmekte ve içinde taşımaktadır. Ayrıca, diyalektik sadece düşüncenin ilkesi değil, aynı zamanda doğanın ve maddenin de ilkesi ve yaşamıdır. Hegel, doğanın, tarihin, devletin ve kültürün gelişme biçiminin diyalektik bir biçim olduğunu göstermiştir. Bu şu demektir: bir şeyi tanıyıp bildiğimiz zaman, sadece düşüncemizin formlarını bilip tanımış olmayız. Aynı zamanda, bilgimizin konusu olan nesneyi de tanıyıp bilmiş oluruz. Kant'ın felsefesine göre bilgi, nesnesinin formel bir değişime uğratılması demektir. Başka bir deyişle, bilincimizin formları haline dönüşmesi demektir. Bundan ötürü, Kant'ın felsefesine göre, nesnenin kendisine hiçbir zaman ulaşamayız. Ulaştığımız şey, bu nesnenin bilincimize yansıttığı imgeden ibarettir. Oysa Hegel için bilgi, bir özdeşlik ilintisidir. Yani, bilgide, özne (bilinç), nesneye (maddeye) özdeştir. Çünkü, her ikisi de diyalektik bir biçimde kurulmuşlardır. Diyalektik bilgi, nesneldir. Bu, sadece fikirler aracılığı ile değil, hem fikirlerin hem de şeylerin aracılığı (yardımı) ile düşünüyoruz demektir. Diya-

lektik düşüncenin kaynağı, düşünce ile madde arasındaki canlı ve somut birlikte bulunmaktadır. Hegel, ampiristlerin ileri sürdüğü temel düşünceyi, yani "duyularda bulunmayan hiçbir şey zihinde bulunmaz" düşüncesini, bu düşüncenin tersinin de doğru olduğunu söyleyerek tamamlamıştır. Yani, "zihinde bulunmayan hiçbir şey duyularda bulunmaz" düşüncesi de ampiristlerin düşüncesi kadar doğrudur. Düşünce ve madde, özne ve nesne, aynı bütünün iki ayrı yüzüdürler ve evrenin üçüzlü diyalektik gelişmesini, aynı zamanda, ya da art arda gelecek biçimde gerçekleştirirler. Evren, diyalektik akla uygun düşen ve gittikçe açıklığa ve belirginliğe kavuşan formlara bürünerek kendini gerçekleştirir.

Bundan ötürü, diyalektik, düşüncenin formel bir bilimi değil, evrenin özüdür. Hegel'in, diyalektikten sadece mantık olarak değil, aynı zamanda bir metafizik olarak söz etmesi, bu anlamda doğrudur. Demek ki, diyalektik mantık, formel değil, ontolojiktir; yani varlığa ilişkindir. Hegel, diyalektik görüş açısından, yöntem ile bu yöntemin incelediği nesne arasında hiçbir fark olmadığını sık sık tekrarlamıştır. Diyalektik, dış bir şema değildir. Diyalektiğin ödevi, akli-olan'ın (rasyonel'in) zorunlu gelişmelerini dile getirmektir. Akli-olan'ın sadece düşüncede değil, varolan her şeyde mevcut olduğunu daha önce belirtmiştik. Düşünce ile nesnenin niçin özdeş olduklarını açıklamaktadır bu. Goethe şöyle demişti: "Hiçbir şey iç değildir. Hiçbir şey de dış değildir. çünkü iç, dıştır." Bu sözler, Hegel'in görüşüne de uygulanabilir. İdealist diyalektiğin ulaştığı en yüksek nokta budur.

Diyalektik düşüncenin dayandığı temeller nelerdir? Ve bu temeller sayesinde, Hegel'in felsefesinde gördüğümüz biçimde evrene bakmak nasıl mümkün olmuştur? Şimdi bu soruları yanıtlayalım. Hegel, diyalektik düşüncenin temel ilkelerini, idealist bir düzeye oturtarak geliştirmiş ve açıklamış bir filozoftur. Onun felsefesine dikkatle bakacak olursak, diyalektik düşüncenin bütün ilkelerini dört noktada toplamış olduğunu görürüz. Bu dört temel ilke şunlardır:

1) Bütünsellik ilkesi,
2) Oluş ilkesi,
3) Çelişki ilkesi,
4) Nitel değişme ilkesi.

Bütünsellik (totalité) *ilkesi,* diyalektik düşüncenin en kapsayıcı ilkesi-

dir. Bu ilke, en geniş anlamıyla, herhangi bir şeyin tek başına ve içinde bulunduğu bütünden ayrı olarak ele alındığı zaman kavranamayacağını ileri sürmek demektir. Hegel'in göz önünde tuttuğu bütünsellik, içi boş bir şey değil, gerçek bir bütünselliktir. Bütün, organizmayı andıran karmaşık bir sistemdir. Bütünsellik ilkesi açısından, gerçeklik (özü ve doğası ne olursa olsun), bir organizma olarak düşünülür. Bu organizmada parçalar bütüne bağlıdır. Nitekim, bütün de parçalarına bağlıdır. Bütün ile parçalar arasındaki ve parçalarla bütün arasındaki ilişki, canlı organizmanın ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Tek başına ve içinde bulunduğu bütünden ayrı olarak ele alınan herhangi bir şey, bir anlamsızlık, ya da bir soyutlamadır. Demek ki, bir şeyin anlaşılabilir (kavranabilir) olması için, yapısı bakımından ele alınması gereklidir. Öte yandan, bütün de, ancak parçalarıyla ilişkisi bakımından ele alındığı zaman kavranabilir hale gelir, yani, akılla anlaşılabilir.

Hegel'in diyalektiğinde bütünsellik ilkesi iki önemli aşamadan geçerek gelişir. Yani her diyalektik süreç, önce bir bütünsellikten kalkar, sonra parçalarına bölünür (ayrılır) ve sonra tekrar bütünselliğe döner. İlk bütünsellik, farklılaşmamış bir birliktir. Bu farklılaşmamış birlik, kendisine karşıt olan bir duruma geçer (farklılaşmış çokluk), ve sonunda somut bir bütünsellik olan senteze ulaşır. Bu düşünceyi iyice açıklamak için bir örnek verelim: gözlerini dünyaya açan bebek, çevresinde ne idüğü belirsiz bir ortam görür. Bu ortam bebeğin içinde bulunduğu odadır. Ama odadaki nesneler, birbirinden ayrı değillermiş gibi gelir bebeğe. Ne var ki, zaman geçtikçe, her nesneyi ötekinden ayırt ederek algılamaya başlar. Sonunda her nesnenin anlamını kavrar ve bu nesneler arasında ilişkiler kurar. Yani gerçek bir odanın somut imgesini edinir. Gerçek bilgi bu iki aşamadan hiç birinde duraklamaz, onları aşar. Yani gerçek bilgi, farklılaşmamış bütüne (bu ilk uğraktır) takılıp kalmadığı gibi, parçalarının arkasında saklı bulunan bütüne (bu ikinci uğraktır) da takılıp kalmaz. Gerçek bilgi, sadece üçüncü uğrakta durur. Yani, parçaları içinde gerçekleştirilmiş (kavranmış) bütünün uğrağında durur. Hegel felsefesinde, kavram, parçaları içinde gerçekleştirilmiş bir bütündür, yani somut bir bütündür.

Parçaları bütünlerde ve bütünleri parçalarda kavradığımız zaman, varoluşta bulunan akli yanı kavrıyoruz demektir. Ama aynı zamand, gerçek olanı da kavrıyoruz demektir. Çünkü, tek başına ele alınan parçalar ile,

parçalar göz önünde tutulmadan kendi başlarına, yani kendinde ele alınan bütünler sadece birer anlamsızlık değildir; aynı zamanda soyutlamalar ve gerçekdışı şeylerdir. Hegel, "akli (rasyonel) olan her şey gerçektir ve bütün gerçek aklidir" derken işte bunu kastediyordu.

Bütünsellik ilkesine, organiklik ilkesi de diyebiliriz. Çünkü bu ilke, varoluşu, canlı yanlarının tümü bakımından kavramaya çalışmaktadır. Bu ilke, şeyleri, içinde bulundukları bütünlerden çekip çıkararak ele alan çözümleyici (analitik) düşünceye karşıdır. Hegel'in düşüncesi, Kant'ın düşüncesine oranla sentetik bir düşüncedir. Çünkü, Hegel, bilinci, dünyanın geri kalan kısmından kopmuş ve kendi içine kapanmış bir şey olarak görmez. Tam tersine, bilinci ve dünyayı aynı bütünün parçaları olarak görür. Yani, bir bütün oluşturan uğraklar olarak görür. Nitekim *Tarih Felsefesi*'nde, Hegel, tek tek halkları ve çağları, bütünselliği, yani aklı gerçekleştirmek için ortaya çıkmaları gerekmiş uğraklar olarak ele almıştır. Hegel, bütünsellik kavramını, *hakikatin* temeli olarak gördüğü zaman bu kavramın gerçek önemi ortaya çıkmıştır. Ona göre, her fikir ve eylem ancak bir bütünselliğin uğrağı olarak (bir bütünün parçası olarak) ele alındığı zaman hakikidir. Ancak o zaman aklın bir parçası sayılabilir. Kendinde ele alındığı zaman, bunun tam tersine, yanlış bir şeydir.

Bütünsellik ilkesi zamanüstüdür. Çünkü bu ilke, varoluşun bütün kurucu uğraklarına, aynı anda bakmaktadır. Başka bir deyişle bu ilke, şeyleri, çeşitli belirişleri ve görünüşleri içinde, aynı anda ele almaktadır.

Bütünsellik ilkesi bakımından, bir şeyin tarihi, ya da bir varolanın zaman içindeki gelişmesi, bu şeyin kavranması bakımından önemlidir. Ama geleceği de önemlidir. Bu ilkeye göre, bir tohumda, bu tohumu ortaya çıkarmış olan meyve ve bitkiyi görmemiz gerektiği gibi, bu tohumun ortaya koyacağı meyve ve bitkiyi de görmemiz gerekir. Bütünsellik ilkesi, zamanı ortadan kaldırır ve onun yerine *çağdaşlık* kategorisini koyar. Bu ilke, tek başına ele alınamaz. Bu ilkeyi de içinde bulunduğu bütün bakımından ele almamız gerekir. Yani onu diyalektik düşüncenin çerçevesi içinde ele almamız gereklidir. Bu ilkeyi tamamlayan bir ikinci ilke vardır. Bu ikinci ilke, oluş (değişme) ya da evrim ilkesidir.

Oluş, ya da *evrim ilkesi*'ne göre, evren sürekli bir oluş halindedir. Hiçbir öğeyi hareket etmiyormuş ya da değişikliğe uğramıyormuş gibi ele alamayız. Evren, sonu gelmez bir harekettir. Her şey değişir. Formlar her

an değişikliğe uğrarlar. Oluş, ne kendinde varlık ne de hiçliktir.

Bütünsellik ilkesini incelerken, oluş ve değişmenin, diyalektik düşünce bakımından büyük önem taşıyan bir ilke olduğunu görmüştük. Başlangıçta farklılaşmamış bir bütünün mevcut olduğunu ve bu bütünün yavaş yavaş farklılaşarak (çocuğun içinde bulunduğu odayı algılamasıyla ilgili örnek) yeni bir birlik ve bütünsellik ortaya koyduğunu açıklamıştık. Demek ki, varolan her şeyin temel özelliği gelişme ve değişmedir. Hiçbir şey potansiyel halde kalamaz. Her şey kendi varlığından çıkıp yayılmak, gerçekleşmek (fiilileşmek) ister. Her varoluşun kendisini art arda gelen uğraklar içinde ortaya koyması ve gerçekleştirmesi zorunluluğunu diyalektik düşünce düzeyinde dile getirdiğimiz zaman, oluş ve değişme ilkesini formüle etmiş oluyoruz. Böylece, bir tohum, kendi varlığından dışarı uğramakta (çıkmakta), bitki, çiçek ve meyva haline gelmekte ve sonunda yeniden tohum haline dönmektedir. Aynı biçimde, Tin de kendi varlığından dışarı çıkmakta ve tarih, devletler, halklar ve çağlar boyunca kendini gerçekleştirmekte; ve en sonunda zihnin üstün ve yeni bir formunu ortaya koymaktadır (gerçekleştirmektedir). Bütünsellik ilkesinin, tek başına ele alındığında, zaman kavramını ortadan kaldırmasının tersine, oluş ilkesi zaman kavramını gerektirmektedir. Bundan ötürü, diyalektik açıdan ele alınan her varolanda, zaman onunla birlikte bulunan bir şeydir. Gerçekliği, diyalektik olarak, ancak bu biçimde kavrayabiliriz.

Diyalektik bakımından, oluş ve değişme akılla kavranabilen bir şeydir. Oysa, formel mantık açısından, oluş ve değişme akıl-dışı alanda yer alan şeylerdir. Formel mantık, nesneleri, sadece değişmeyen yanları bakımından ele alır. Bu nesnelerin gelişmelerini ve tarihlerini önemsiz bir şey olarak görür. Oysa diyalektik için asıl temel, nesnelerin tarihsel gelişmesi ve değişmeleridir. Ve bütün bunlar, aklın inceleyebileceği ve bilgisini edinebileceği şeylerdir. Ne var ki, oluşu, akıl tarafından kavranabilen, yani kavramlar içine giren bir şey gibi ele almak için bu oluşun yasalarını bulmak gereklidir. Bundan ötürü, diyalektik mantık, oluş ve gelişmenin yasaları üzerinde durmuştur. Bu yasalar şunlardır: *çelişki yasası* ve *nitel değişme yasası.*

Demek ki, bütünsellik ve oluş ilkelerinin tamamlanması için, bunlara şimdi sözünü ettiğimiz bu iki ilkeyi eklemek gerekir.

Hegel, *çelişki ilkesini,* diyalektik mantığın merkezine yerleştirir.

Çünkü, formel mantığa en fazla aykırı düşen ilke, çelişki ilkesidir. Hegel, bu ilkeyi şöyle anlamaktadır: herhangi bir şey, anlaşılabilir hale gelmek (kavram haline gelmek) için kendi karşıtından geçmek zorundadır. Bu düşünceyi daha genel bir biçimde şöyle dile getirebiliriz: her şey, bir başka şeye oranla (bir başka şeye olan ilişkisi bakımından) tanımlanabilir. Herhangi bir şeyin anlaşılabilir olması için, bu şeyin karşıtı olan şey içinde düşünülmesi gerekir. Örnek: parçayı kavramak istersek, bu parçayı bütün içinde düşünmemiz gerekir (parçanın mantıksal karşıtı bütündür). Ama bütünü anlamak istersek, bu bütünü parçalarında ele almamız da gereklidir. Yani bütünü de karşıtında ele almamız ve karşıtı içinde görmemiz gerekir. Hegel, açıklamalarında bu düşünceden yararlanmıştır, yani ileri sürdüğü kavramlar, iki çelişik terimden doğmuştur. Örneğin oluş kavramı, varlık ile hiçliğin sentezidir; mutlak Tin, öznel Tin ile nesnel Tinden türemiştir; devlet, aile ile burjuva toplumunun sentezidir; etik, hukuk ile ahlaklılığın sentezidir. Demek ki, diyalektik gelişmenin ilk iki terimi birbirine karşıt terimlerdir. Acaba Hegel, bu çelişik terimleri sentezde, yani ortaya çıkan yeni kavramda nasıl bir araya getirmektedir? Hegel, iki terimi, şeylerin gelişmesinin zorunlu uğrakları olarak gördüğü için senteze ulaşabilmektedir. Nitekim, iki çelişik terimi, birer uğrak olarak düşündüğü zaman, bunların arasına bir üçüncü terim koyar. Bir işaret özelliği taşıyan bu terim, oluş ve değişmeden başka şey değildir. Bu, çelişki sayesinde; oluşun kendini kesin bir biçimde nasıl ortaya koyduğunu da gösterir. Diyalektik bakımından, oluş rastgele bir şey değildir. Çelişkinin ortaya koyduğu bir şeydir. Bu düşünceyi başka bir deyişle şöyle anlatabiliriz: şeyler kendilerini daha iyi ortaya koyabilmek (tanımlayabilmek) için karşıtlarına dönüşürler, yani karşıtları haline geçmek için *değişirler*.

Yukarıda söylediklerimiz göz önünde tutulursa, çelişkinin oluş sürecine uygulanması zor bir şey olarak karşımıza çıkmaz. Diyalektik, her varolanın kendi içinde genel bir gelişme yeteneği taşıdığını söylemekle kalmaz, aynı zamanda her varolan şeyin kendi olumsuzlanmasını da içinde taşıdığını ileri sürer. Örneğin, tohum, hem kendi varlığını pekiştiren ve sürdüren şeyi, hem de bu varlığı ortadan kaldıracak, yani olumsuzlayacak şeyi içinde taşır. Nitekim, öznel Tin de nesnel Tini içinde taşır. Oysa, nesnel Tin, öznel Tinin ortadan kaldırılmasıdır. Daha somut bir örnek verelim: tarihin herhangi bir çağında ortaya çıkmış herhangi bir toplum-

sal yapı, kendini olumsuzlayacak olan şeyi kendi içinde geliştirir ve ortaya çıkarır. Marx, belli bir toplumsal yapının, yani kapitalizmin, kendisini ortadan kaldıracak olan (olumsuzlayacak olan) şeyi, yani proletaryayı doğurduğunu ileri sürerken, bir toplumsal yapının kendi çelişkisini ve olumsuzlanmasını içinde taşıdığını düşünüyordu. Üstelik, kapitalizm kendi yasalarının gereği olarak proletaryayı zorunlu bir biçimde doğurur, diyordu. Hegel'in gözünde de tarih, çeşitli toplumsal formların (kurumların ve düzenlerin) kendilerine karşıt olan ve kendilerini ortadan kaldıran başka formları nasıl doğurduklarını gösteren bir tablodan başka şey değildir. Evrendeki oluş ve hareketin ilk koşulu olumsuzlamadır (négation). Çünkü olumsuzlama bir eksikliği ve tedirginliği dile getirir. Ve bölece, sözü geçen eksiklikle tedirginliği ortadan kaldırmayı amaç edinen bir hareket doğar. Örneğin, bir organizmanın duyduğu herhangi bir ihtiyaç (örnek olarak, açlık şeklinde dile gelen beslenme ihtiyacını ele alalım), organizma bakımından olumsuz bir şeydir, bir eksikliktir, bir bulunmayış halidir. Organizmanın açlık karşısında hissettiği şey "kendisinde bir şeyin bulunmadığı, eksik olduğu hakkında" bir duygudur. Yine aynı biçimde, organizma, "kendisi olmayan bir şeyi" de açlık dolayısıyla hisseder. Bu ihtiyaç (yani beslenme ihtiyacı) organizmayı harekete getirir. Hareketin amacı, organizmanın büyüyüp gelişerek kendini ortaya koyması, yani gerçekleştirmesidir.

Ama diyalektik gelişme bu aşamada kalmaz. Yani, varolanların kendi içlerinde kendilerinin olumsuzlanmalarını ortaya koymaları aşamasında duraklamaz. Bir varlık, kendi olumsuzlanmasını doğurarak, kendisinin ölümüne yol açmaz. Çelişkinin ve olumsuzlanmanın ortaya çıkmasından sonra gelen bir uğrak (aşama) daha vardır. Bu uğrak, çelişkinin *aşılması* ve daha üst bir düzeye yükseltilmesi demektir. Karşıtlıklar arasındaki savaş, ölümü değil, hayatı doğurur; eskilerden daha üstün varlık formlarının ortaya çıkmasına yol açar. Bundan ötürü, diyalektik gelişme iki terimden değil, birbirine karşıt üç terimden kurulmuştur. Gelişme ve değişme, insan düşüncesi tarafından anlaşılabilir bir şey olmak için, üçlü gruplar halinde ya da üçüzlü basamaklar halinde gerçekleşir. Buna *diyalektik üçlem* denir. Diyalektik üçlemin ilk terimi tez, ikincisi antitez, üçüncüsü ve sonuncusu da sentezdir. Örnek: tohum, *tez*'dir, bitki *antitez*'dir, meyve de *sentez*'dir. (Meyve, bitkinin daha üst bir düzeyde yeniden kurulmasıdır).

Bu üç terim arasında, dikkatli bir biçimde çözümlenmesi gereken süreçler vardır. Şimdi bunları açıklayalım: tez ile antitez arasında bir olumsuzlama uğrağı vardır. Yani, bitki, tohumun somut bir biçimde olumsuzlanmasını temsil etmektedir. Başka bir deyişle, bitki ortaya çıktığı zaman tohum tepeden tırnağa değişikliğe uğramış bulunmaktadır. Tohum ortadan kaldırılmıştır, olumsuzlanmıştır. Bundan ötürü, ilk iki terim (tez ve antitez) arasında bir olumsuzlama süreci söz konusudur. Bu süreç, bir şeyin başka bir şey haline dönüştüğünü göstermektedir. İkinci ve üçüncü terimler (antitez ve sentez) arasında da bir olumsuzlama süreci vardır. Çünkü meyve, bitkiden bambaşka bir şeydir. Ama sentezi içinde taşıyan meyve, bitkiye karşı olumsuz bir ilişki göstermişse de, hem tohumu hem de bitkiyi (gelişmemiş biçimde) içinde taşımaktadır. Yani, ilk iki terimi, daha ileri bir gelişme aşamasına varmış halde içinde taşımaktadır (kapsamaktadır). Sadece ilk iki terime ve bu iki terim arasındaki ilişkiye takılıp kalsaydık, mutlak bir olumsuzlamayla, yani bir şeyin tamamen ortadan kalkmasıyla ve yok edilmesiyle karşılaşmış olurduk.

Bitki tarafından olumsuzlanan tohum, mlutlak bir olumsuzlamaya uğrasaydı tamamen ortadan kalkmış ve yok olmuş olacaktı. Ama, hayatın bir uğrağı olması bakımından, bitki mutlak olumsuzlama halinde kalmamış ve kendisini olumsuzlayacak olan şeyi, yani meyveyi ortaya çıkarmıştır. Meyve ise içinde tohumları taşımaktadır. Böylee, kendi olumsuzlamasına karşılık bitki olumlu bir varoluşa geçmiştir. Hegel, buna, *olumsuzun olumluya dönüşümü,* der. Bitki, tohumun olumsuzudur, ama aynı zamanda, meyve içinde bulunan tohumların olumlusudur. Ama burada üçüncü uğrak, yani meyve ortaya çıkmaktadır. Meyve bitkinin olumsuzlanması olarak ortaya çıkar. Yani meyve, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır (négation de la négation – inkârın inkârı). Olumsuzlamanın olumsuzlanması sayesinde bu gelişme süreci, ölümden ve hiçlikten kurtulur. Çünkü meyve, yeni bitkilerin ortaya çıkmasını sağlayacak yeni tohumları içinde taşımaktadır. İkinci uğrakta (mutlak olumsuzlama) tehlikeye düşmüş olan hayat, üçüncü uğrakta kurtarılmış ve yeniden kurulmuştur. Üstelik, üçüncü uğrakta, hayat daha ileri bir gelişme derecesinde yeniden kurulmuştur. Çünkü, başlangıçtaki bitkiyi doğurmuş olan tek tohum, meyve içinde çoğalmış, böylece, hayatı hem çoğaltmış hem de daha iyi hale getirmiştir.

Hegel, olumsuzun, gelişme ve bunun sonucu olarak hayat bakımından büyük bir önem taşıdığı üzerinde durmuştur. Temel süreç, sentezde gerçekleştiğini gördüğümüz *olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır*. Burada diyalektik bakımından çok önemli bir kavramdan söz etmemiz gerekiyor. Bu kavram, ilk iki terimden, yani tez ile antitezden senteze nasıl geçildiği ile ilgilidir. Daha önce söylediğimiz gibi, sentez, bir olumsuzlama olduğu halde ilk iki terimi içinde taşımaktadır. İşte bu geçiş, Hegel'in *Aufhebung* dediği bir süreç sayesinde gerçekleşmektedir. Hegel'in kullandığı bu sözcük, çelişik uğrakların hem aşılmış, hem de muhafaza edilmiş olduğunu dile getirmektedir.(1) Yani sentezde, daha önceki çelişik iki terim aşılmış olarak bulunmaktadır. Ama aynı zamanda, bu ilk iki terim, sentezin içinde öz olarak da bulunmaktadırlar. Nitekim Hegel'in felsefesinde, varlık ile hiçliğin sentezi olarak ortaya çıkan oluş, bu ilk iki terimi ortadan kaldırmaz, onları canlı bir bütün içinde kaynaştırır. Hegel'in deyimiyle söylemek gerekirse, onları "edimselleştirir" Bütünsellik de, sentez olması bakımından ne birliği ne de çokluğu yok eder, ama onları yeni bir gerçeklik içinde kaynaştırır ve aşar. Etik de, hukuku ve ahlaklılığı yok etmez. Onları, kendi içinde toplayarak aşar. İde olarak tarih, öz amacı olan canlı bir birlik içinde, halkların çokluğunu da birliğini de kapsar. Hegel felsefesi de "aşma"nın ne olduğunu anlatan bir örnektir. Bu felsefe, eski sistemlerin çokluğunu içine almış ve aşmıştır. Çünkü Hegel, bütün sistemlerin hakiki olduklarını ve bir birliği temsil ettiklerini ileri sürer. Hegel, her felsefi sistemi, kendi felsefesinin gerçekleşmesi (ortaya konması) için gerekli olan bir sistem olarak ele almıştır.

Sentez, olumsuzlamanın olumsuzlanması ve aşma süreçleri ile canlı bütünleri yeniden ortaya çıkardığı için hayatı mümkün kılar. Oysa bu canlı bütünler ilk iki terimin çelişmesi ile yok edilmişlerdir. Bu anlamda, sentez, çelişkilerin aşılması demektir. Burada, diyalektik düşünceyi ta-

(1) Başka bir dilde karşılığının bulunması çok güç olan "Aufhebung" sözcüğü, hem ortadan kaldırma hem de muhafaza etme, saklama anlamlarına geliyor. Zvedei Barbu, "massetme, soğurma, emme" anlamına gelen "absorption" sözcüğünü tercih ediyor. Biz, dilimizde yaygınlaşmış olan "aşma" sözcüğünü kullanmayı uygn bulduk. Jean Hyppolite, *Tinin Fenomenolojisi*'ni Fransızca'ya çevirirken çoğunlukla "supprimer" (ortadan kaldırma) sözcüğünü kullanıyor. Kimi zaman da "dépasser" (aşmak) sözcüğünden vazgeçemiyor. Büyük Fransız Marxçısı Henri Lefebvre, hemen her zaman "dépassement" (aşma) sözcüğünü kullanır.

mamlayan bir dördüncü ilke ile karşılaşıyoruz. Bu ilke, *nitel değişme ilkesi*'dir.

Diyalektik düşünceye göre, oluş, basit bir büyümeden, yani bir nicel değişmeden ibaret değildir. Varlığın diyalektiğinde açıkladığımız gibi, nicelik niteliğe dönüşebilir. Diyalektik, evrendeki süreçlerin, belirli bir gelişme anında, tamamen nitel bir değişmeye uğrayabileceklerini kabul eder. Diyalektik gelişmenin terimlerini incelerken bu imkânın kabul edilmiş olduğunu gördük. Kendisini olumsuzlayan şeyi ortaya koyan (doğuran) herhangi bir şey, kendisinden nitelik bakımından farklı bir şeyi içinde taşıdığını ortaya koymuş oluyordu. Asıl önemli olan nokta, tez ve antitezin kendi başlarına ele alındıkları zaman gelişmenin gerçek uğrakları değil, birer soyutlama olmalarıdır. Hayatın somut yanını ortaya koyan şey sentezdir. Sentezler, daha önceki iki terime oranla yepyeni kuruluşlardır. Başka bir deyişle, herhangi bir sentezi, tezden ve antitezden hareket ederek ve nicel eklemeler ya da çıkarmalar yaparak bulamayız. İşte burada, evrenin nitel bir değişikliğe uğrayabilmesi düşüncesiyle karşılaşıyoruz. Bir örnek verelim:

Oksijen ile hidrojenin belli oranda birleşmeleri yeni bir cisim (su) ortaya çıkarır. Bu yeni cismin nitelikleri oksijen ve hidrojenin nitelikleri yan yana getirilerek bulunamaz. Yani bu yeni cismin niteliklerini oksijen ve hidrojenin niteliklerinden çıkarsayamayız. Burada söz konusu olan nitel bir değişmedir. Hegel'e göre, bütün gelişmeler ve evrim, sıçramalarla, yani bir sentezden ötekine atlamalarla gerçekleşir. Nitekim, varoluş ve kendinin-bilinci böyle bir sıçrayışla mutlak özneyi yaratmıştır. Mutlak özne kendisini ortaya koymuş olan öğelerden farklı bir şeydir. Mutlak özne, çeşitli süreçlerden geçerek Tine varmıştır. Tin de yeni ve değişik bir niteliktir. Tin, nitel değişmelerden geçtikten sonra mutlak Tin haline gelir. Mutlak Tin İde haline, İde de mutlak İde haline gelir. Bu sentez uğraklarının hepsi, evrenin nitel değişmelerini temsil ederler. Hegel felsefesinin en temel özelliği, bu düşüncenin gelişmesinde, ortaya çıkan uğraklardan her birinin bütün öteki uğrakları içinde taşımasıdır. Ortaya çıkan bir uğrak bütün öteki uğrakları ya somut olarak (bunlar geride kalmış, yani geçilmiş uğraklardır) ya da soyut olarak (bunlar da gelecek uğraklardır) bağrında taşır.

Gelişmenin üst basamaklarına doğru gidildikçe, içlerinde daha fazla

somut bulunan uğraklara rastlanır. Evrenin en somut uğrağı, varlığı oluşturan bütün uğrakları bir birlik olarak içinde taşıyan mutlak İde'dir. Mutlak İde, gerçekleşmiş olan dünya hakkındaki fikrimizdir. Böylece Hegel'de, evrim, sıçramalarla kendini gerçekleştirir. Her sıçrayış, varoluş içinde, kendinden önce gelen bütün sıçrayışları içine alan daha geniş bir daire çizer.

Gelişmenin ve evrimin sıçramalarla gerçekleşmesi, diyalektik bilgi bakımından büyük bir önem taşır. Diyalektik düşünce bir uğrakla karşılaştığı zaman, bu uğrağın evrimde almış olduğu yeri açıklamak zorundadır. Şeyleri, evrimin aşamalarını ya da toplumsal yapıları anlamak istiyorsak, onların sadece nicel gelişmelerini (büyümelerini, küçülmelerini, şiddetlenmelerini) açıklamamız yetmez. Onların arasndaki ilişkileri, içinde yer aldıkları bütünü ve kendisine oranla bir sıçrayışı temsil ettikleri bütünü de ele almamız ve incelememiz gerekir. Örneğin, bir romantik filozofun felsefesini incelemek istediğimiz zaman bu felsefeyi, romantik çağ bütünü içinde ele almamız ve aynı zamanda romantizmi klasizme oranla nitel bir sıçrayış olarak görüp incelememiz gerekir. Sıçrayışlarla gerçekleşen evrim, tarihte yeni formların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitel değişmeler olmasa, tarih aynı şeyin tekrarından başka şey olmazdı.

Hegel'in yapıtlarında kesin ve apaçık bir biçimde ortaya konulmamış olmalarına rağmen, idealist diyalektik düşüncenin temel ilkeleri yukarıda saydığımız ve açıkladığımız dört ilkedir. Bir düşüncenin tam anlamıyla diyalektik bir düşünce olması için ileri sürülen her yargıda bu dört ilkenin aynı zamanda uygulanmış olması gerekir. İlkelerden biri unutulup geriye kalanlar uygulanacak olursa, gerçek diyalektik bir düşünceden söz edilemez.

Hegel'in diyalektiği, nesnel görünüşüne ve hem içerikli, hem de somut bir düşünce olmak istemesine rağmen, aslında formel ve soyut bir düşünce olarak kalmıştı. Bunun çeşitli nedenleri vardır:

Hegel, Tini, evrenin temel ilkesi olarak görmüş ve ona sentetik bir form vermeye çalışmıştır. Tinin, bütünselliği bakımından, düşünce ile maddenin, özne ile nesnenin, bilinç ile dış dünyanın bir sentezi olduğunu söylemiştir. Ne var ki, doğayı incelerken Hegel'in bu bütünsellik ilkesini bir yana ittiğini görmüştük. Hegel, doğayı, aşağı dereceden bir varoluş olarak görüyordu. Doğanın kendi amacı yoktu; doğanın amacı kendi dı-

şında, yani İde'deydi. Buna karşılık İde, kendi öz amacına sahiptir. Çünkü İde, evrensel gelişmenin amacıdır. Ve bu niteliğinden ötürü, evreni yönetir. Doğa, İde'nin "ötekiliği"dir, yabancılaşmış halidir; İde olmadığı için, İde'ye doğru yönelen bir şeydir. Demek ki, evreni harekete getiren temel, yani ana etken, doğa değil, düşüncedir. Böyle olunca, doğanın, İde karşısında, yukarıda açıkladığımız durumdan başka bir durumda bulunması imkânsızdır.

Nitekim Hegel'in, madde ile Tinin sentezi olarak gördüğü insanoğlunda da maddi yan, aşağı dereceden bir varoluş olduğu için, düşünce tarafından yönetilmesi gereken bir şey olarak görülmüştür. Demek ki, maddeyi belirleyen düşüncedir. Başka bir deyişle düşünce, varoluşun en yüce yasasıdır.

Hegel, bu sonuca farketmeden varır. Önce, genele, tikel karşısında ve bütüne, parçalar karşısında öncelik tanır. Nitekim, *Estetik*'inde, sanat yapıtının biçimine, bu biçimin içeriğini önemsiz kılacak biçimde ayrıcalık tanır. Politik alanda, bireyleri, aileleri ve kent toplumlarını önemsiz kılacak şekilde devlete öncelik verir. (Oysa, bireyler, aileler ve burjuva kent toplumları somut varlıklardır.) Tarihte, olayları, halkları, çağları ve bireyleri önemsiz kılacak şekilde İde'ye ve ideale ayrıcalık tanır. Bireyler ve halklar, vb. İde'yi gerçekleştirmek *için* varolmuşlardır. İde'nin köleleridirler. İde, onları bir koyun sürüsü gibi güder. Halklar ve bireyler, hiç seslerini çıkarmadan, İde'nin gerçekleşmesi için tarih sahnesine çıkar ve ortadan kaybolurlar. Etkin olan sadece İde'dir. Geriye kalanların hepsi edilgindir (pasiftir).

Böylece, başlangıçta, madde ile birlikte insanoğlunun iki yüklemi olarak kabul edilmiş olan İde'nin, sonunda evrene egemen olduğu ve onu yönettiği sonucuna varılmıştır. Tarihte, ilişkiler tersine dönmüştür: İde, insanın yüklemi değildir artık; insan İde'nin yüklemi haline gelmiştir. Hegel, maddi gerçeklerden sık sık söz eder. Ama doğa, organizma, tarih, halk ve birey gibi maddi gerçeklerden söz ettiği zaman, doğa İde'sinin, organizma İde'sinin, tarih İde'sinin, halk İde'sinin ve birey İde'sinin söz konusu olduğunu belirtir. Bundan ötürü, Hegel'in diyalektiği, gerçekten söz ederken sadece İde'ler arasında ilişkiler kurmaktadır; gerçekler arasında ilişkiler kuramamaktadır. Ve yine bundan ötürü, ilişkiler, somut anlamdan yoksun kalmaktadırlar.

Evrende bulunan her şey, İde formunda ortaya çıkan aklı gerçekleştirmek için var olmuşsa, bu evreni kim harekete getirmiştir? Şüphesiz ki İde. Peki, diyalektiğin işlemesini sağlayan kuvvet nedir? Yine İde.

Bütün çelişkileri ve bütün parçasal (kısmî) uğrakları kendi içine çekerek evreni harekete getiren İde'dir. Bu anlamda, Hegel'in diyalektiği, evrensel bir "erekçilik" (teleolojizm) ve bir çeşit dinsel sistemdir. Bu dinsel sistemde, Tanrı, evrenin sonuna konulmuştur. Hegel, evrenin mekanist bir görüşle açıklanmasını reddetmiş ve bunun yerine teleolojik, yani erek kavramı üzerinde temellenen bir açıklama yapmıştır.

Hegel'in sözünü ettiği bu İde nedir? İde hakkında kesin bir şey söylememiz mümkün değildir. İde'nin doğaüstü bir kuvvet olduğundan ve evreni, diyalektik üçlemlerden geçirerek kendine doğru çektiğinden başka şey söyleyemeyiz. Ne var ki, Hegel, aklın ve İde'nin somut bir tasvirini yaptığı zaman, evrensel aklın (bütün nedenlerin nedeni olan evrensel akıl), *Alman burjuvazisi*'nin aklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Akıl, kendine dönüp tamamlandığı zaman burjuva toplumunun ortaya çıkmış olduğunu görüyoruz. Bundan ötürü, Hegel'in devlet İde'si burjuva devlet İde'sinden, din İde'si de, yaşamış olduğu çağdaki dinin İde'sinden başka şey değildir. Nitekim tarih İde'si de Alman halkının tarihinin İde'sinden başka şey değildir. Üzerinde çok şey söylenmiş olan mutlak İde'ye gelince, o da, Hegel'in kendi sisteminden başka şey değildir. Varılan bu sonuçlar, idealist diyalektiği, ister istemez kısırlığa ve ölüme mahkûm ediyordu. Çünkü Hegel diyalektiğinin gelişmesi, politik alanda İde'nin gerçekleşmesine kadar devam ediyordu. Ama politik alanda İde'nin gerçekleşmesi Prusya monarşisinde tamamlanmış ve sona ermiş oluyordu. Din alanında protestanlığın, sanat alanında Alman romantizminin, felsefe alanında Hegel'in ortaya çıkışıyla, diyalektik hareket de sona ermiş oluyordu. Hegel'in, temellerini belirtmiş ve kimi zaman da ustalıkla kullanmış olduğu diyalektik yöntemi ile sistemi arasında bir çelişki vardı. Diyalektik yöntem sınırsız bir gelişmeyi gerektirdiği halde, Hegel'in sistemi bu gelişmeyi belli bir yerde suni olarak sona erdirmek istiyordu. Bu çelişki, Hegel'in idealizminden geliyordu.

Diyalektik düşüncenin tarih boyunca geçirdiği değişikliklere de diyalektik açıdan bakmak mümkündür. Diyalektik düşüncenin tarihine diyalektik açıdan baktığımız zaman, Antikçağ'da, Herakleitos'un pek açık

olmayan düşüncelerinde (özellikle değişme kavramında) diyalektik düşüncenin genel bir biçimde dile gelmiş olduğunu görüyoruz. Bu çağda, diyalektik düşünce, evrenin sürekli bir değişme içinde bulunduğu hakkında edinilen karanlık bir sezgiden başka şey değildi. Değişme ve oluş ilkesi henüz genellik ve farklılaşmamışlık içinde dile getirilmişti; içinde herhangi bir belirlenme taşımıyordu. Yani, değişmenin ne öznede ne de nesnede cereyan ettiği hakkında kesin bir düşünce (belirleme) ileri sürülmemişti. Bu, diyalektik düşüncenin diyalektik gelişmesinin birinci uğrağıdır.

Daha sonra, diyalektik düşüncenin kendine dönerek kendisini iç varlığında tanıdığını ve kavradığını görüyoruz. Bu, diyalektiğin kendi varlığının farkına vararak kendini tanımak istediği aşamadır. İdealist diyalektiğin ortaya konuşu bu aşamada (uğrakta) yer alır. İdealist diyalektiği ve özellikle Hegel'in felsefesini incelerken, diyalektik düşüncenin kendi iç bağlantılarını, öğelerini ve belirlenmelerini dile getirmiş olduğunu görmüştük. Ama bu belirlenme salt düşünce alanında, yani saf düşünce alanında gerçekleşiyordu. Yani, bu diyalektik görüş, idealist bir diyalektikti. İdealist diyalektik nesnesi olmayan bir diyalektiktir. Çünkü kendi kendisinin nesnesidir. İdealist diyalektik, kendisini düşünce olarak tanıyan ve kavrayan bir diyalektiktir. Böylece diyalektik düşüncenin gelişmesinin ikinci uğrağı, yani idealist diyalektik ortaya konmuş oluyordu.

Ama tez ve antitez olarak ortaya çıktığını söylediğimiz bu iki uğrağın aşılması gerekiyordu. Ortaya çıkacak olan üçüncü uğrakta (sentez), Tin ve düşüncenin diyalektiğin koşulu olduğunun kabul edilmesi gerektiği gibi, maddenin de saf bir genellik olarak görülmemesi gerekiyordu. Bu yeni uğrakta hem düşünceyi, hem de maddeyi içine alan ve aşan bir etken bulunmalıydı. Gerekli olan bu aşama ve sentezi, Marxçı diyalektik gerçekleştirmiştir. Marxçı diyalektik, ilk iki uğrağı canlı ve gerçek bir sentez içinde kaynaştırarak aşmış ve böylece diyalektiğin hareket ettiricisini insan zihninde arayan Hegel'in düşmüş olduğu durumdan kurtulmuştur.

ALTINCI BÖLÜMÜN EKLERİ

*
* *

Benedetto Croce (1866-1952)

Croce'ya göre, sonuna ulaşmış ve kapanmış bir sistem olamaz. Ama felsefede, sistemleştirme, şu ya da bu ölçüde söz konusudur. Varlık ve varlık-olmayan, doğru ve yanlış, Tin ve doğa, soyut uğraklarını oluşturdukları sentezin içinde bir gerçeklik edinebilirler ancak. Varlık-olmayan yoksa varlık, yanlış yoksa doğru, birer soyutlama olmaktan kurtlamaz. Somut doğru (hakikat) üçüncü kavramdadır; yani, varlık ve varlık-olmayanın, yanlış ve doğrunun sentezi olarak varoluştadır. Başka bir deyişle, karşıtlıkların sentezi somut varlıktır; varoluştur. Filozof olarak ününü Hegel'i eleştirerek yapan, ama onun öğretisini yenilemeye ve toparlamaya yönelerek bir izleyicisi olarak ortaya çıkan Croce, Hegel'in karşıtlar (*opposti*) diyalektiğinden farklı olarak, bir başka diyalektiğin de, yani farklılar (*distinti*) diyalektiği olduğunu da ileri sürer. İyi, doğru, yararlı, güzel gibi değer kavramları; varlık ve varlık-olmayan, doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi karşıtlıklardan bağımsız olarak var olan "distinti"dir. Bu farklılar arasındaki bağıntılar, ancak sentezin içinde birer gerçek olan karşıtlıkların arasındaki bağıntılardan apayrıdır. Farklılar, doğaları gereği bir arada bulunamazlar.

Croce felsefesinin temel tezi şudur: "Tinin belirimi olmayan bir şeyden söz edilemez. Tin dışında gerçek diye bir şey yoktur ve Tin felsefesinden başka bir felsefe de yoktur." Soru ve cevapların sürekli çeşitliliğinde Tin; sonsuzluk, evrim, diyalektik, tarih olarak ortaya çıkar. Tinin yaşamında çifte bir etkinlik vardır: kuramsal etkinlik ve pratik etkinlik. Bu iki etkinlik de, içlerinde ikiye bölünür; yani kuram, sezgi ve kavrama; pratik de ekonomiye ve etik'e bölünür. Sezgi, kavram, ekonomi ve etik, aynı zamanda, ilerleyen Tinin dört evrim aşamasıdır. Ama sonra gelen, kendinden öncekileri her zaman kapsamaktadır. Tinin etkinliğinin bu dört derecesi, güzelin, doğrunun, yararlının ve ahlakın dünyasını kurar. Tinin çembersel hareketi, demek ki; sezgi aşamasından, mantık, ekonomi ve so-

nunda etik aşamalarına geçmesinden başka şey değildir. Ama Tin, bu geçişten sonra yeniden sezgiye döner (ama bu arada, geçilen etkinlik aşamaları, yeni bir sezginin içeriğini hazırlamıştır). Croce, etik aşamaya ulaşan Tinin niçin orada kalmadığını da işte böyle açıklar. Demek ki Tin, çizdiği her çemberle, öz ve gerçekliğini pekiştirir ve zenginleştirir. Ama, bu sürekli hareketin sürüp gidebilmesi için, bir aşama, daha önceki bütün aşamaları örtük olarak kapsar. Sezgi, kavrama geçebilir; çünkü mantık, sezgi aşamasında örtük olarak kapsanmıştır. Başka bir deyişle, geçiş, örtük olanın belirtik haline gelmesi demektir. (P. Sandor, *Histoire de la Dialectique*, s. 237-241, Nagel, Paris, 1947.)

*
* *

XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında ve XX. Yüzyılın Başlarında Diyalektik

Schopenhauer, diyalektiği reddediyor ve Hegel'in bir "şarlatan" olduğunu söylüyordu. E. Hartman'a göre de, Hegel'in diyalektik yöntemi, "kafaları karıştırmaktan" başka bir iş görmemişti. R. Hayım, yine aynı yöntem yüzünden, "doğru dürüst ne varsa hepsinin çarpıtıldığını ve kalp şeyler gibi görüldüğünü" söylüyordu. Trendelenburg'un gözünde de diyalektik yöntem, "koskoca bir yanlış"tı.

Ama XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Hegel felsefesi ve diyalektik yeniden canlandı ve yaygınlaştı. Marxçılığın yanı sıra, genellikle idealist felsefe ya da tanrıbilimsel ve mistik görüşler içinde gerçekleşen ve diyalektiğin "Rönesansı" diyebileceğimiz bu akım, ilkin, 1860'larda İngiltere'de başladı.

İlk belirtiler, bu ülkede kurulan "mutlak idealizm" içinde görüldü (James Hutchison, Francis Bradley, Thomas Hill Green, Bernard Bosanquet, John M'Taggart, vb.). Bu akım yarım yüzyıldan fazla sürdü. Aynı akım içinde, mantık, "somut bilginin öğretisiydi; metafizik, bütün tikelin ve bireyselin içinde eridği Mutlak'a dayanan bir öğretiydi ve gözlemlenen somut çelişkiler ve çatışmaların "mutlak deneyim" içinde eriyip gittiğini ileri sürüyordu; Etik de, Mutlağın (Tanrının)

sonsuz iyiliğine oranla, dünyadaki kötülüğün "bir zerre bile olmadığını" savunuyordu. Birleşik Devletlerde, bu akımın en önemli temsilcisi olarak J. Royce'un ortaya çıktığını görüyoruz. İtalya'da da, 1870'lerde, "Napoli Yeni-Hegelci" okulu ortaya çıktı. Bu okulun ünlü temsilcileri, B. Spaventa ve F. de Sanctis'dir. Benedetto Croce'nin ve G. Gentile'nin "klasik" Yeni-Hegelciliği buradan kaynaklanmış ve etkili olmuştur.

Yeni-Hegelcilik, Almanya'da, 1920 yıllarında kimi zaman R. Kroner'in akıl-dışı "diyalektik"i; kimi zaman J. Cohn ve S. Marck'ın "eleştirilen diyalektik"i ve kimi zaman da A. Liebert'in "trajik diyalektik"i biçimine bürünerek ortaya çıktı. Bu hareket, 1930'larda, "halk topluluğu" (Volksgemeinschaft) "diyalektiği" gibi bir uydurma kavramla sona erdi. Bu görüşü ileri sürenler, J. Binder, Th. Hearing, H. Freyer, vb., gibi geç kalmış Yeni-Hegelcilerdi ve yarı-faşist düşünürleri savunuyorlardı. Bu "Hegelci-Rönesans"ın, Fransız Yeni-Hegelcilerinin yapıtlarıyla son aşamasına ulaştığını söyleyebiliriz. Bu Fransız düşünürleri, J. Wahl, A. Kojève ve J. Hyppolite'tir. Ne var ki, Fransız Yeni-Hegelciliği hızla varoluşçuluğa yönelmiş ve canlandırıp ortaya koyduğu diyalektik de, bu akım içinde, insansal "varoluş"taki çözülmez çatışkıların (antinomilerin) "trajedisi"ne dönüşmüştür.

Genellikle idealist felsefe çerçevesi içinde yer alan ve XX. yüzyılda diyalektiğin yorumlanmasına ilişkin olan bu genel doğrultuların yanı sıra, başka eğilimler de ortaya çıkmıştı. Bunlar, klasik Alman felsefesi geleneğine bağlı oldukları gibi, bilimsel bilginin gelişiminin ortaya çıkardığı bazı sorunların gözlemlenmesinden ve bunlar üzerinde düşünülmesinden de kaynaklanıyordu. Nitekim Marbourg Okulu, tek yanlı bir idealist bakış açısından ve Yeni-Kantçı anlayış içinde diyalektiği geliştirmeye çalışmıştı. Bu Okul'ün üzerinde durduğu temel sorun, "somut tümel"in kuramının derinleştirilmesiydi. Öte yandan, mantık olarak diyalektiğin bazı sorunları da, pragmacıların "araştırma mantığı" içinde ortaya konmuştur. Bütün bunların hepsinden daha önemli olan ise, fizik bilimi kuramlarından hareket ederek diyalektiğe yönelen ve özellikle bilimsel bilginin diyalektiğini inceleyerek buradan bazı genel sonuçlar çıkaran düşünürlerin (F. Gonseth, A. Bachelard, P. Destouches-Fevrier) ileri sürdüğü görüşlerdir. (*Histoire de la Dialectique Marxiste,*

s. 355-357, Bogomolof tarafından yazılan bölüm, Editions du Progrès, Moscou, 1978.)

*
* *

Dinci, Akıldışıcı ve Mistik Varoluşsal Diyalektiğe Bir Örnek: N. Berdiayev

XIX. yüzyıl sonunda, Yani-Kantçı okulun çizgisinde yer alan Berdiayev (1874-1948), yüzyılımızın başlarında eleştirel felsefeyi bir yana bırakarak akılsal ile akıldışısal arasındaki ilişkinin, felsefenin temel sorunu olduğunu ileri sürdü ve buna ilişkin bazı çözümler getirmeye yöneldi.

Berdiayev, felsefi araştırmalarının özünün, "üst bir düzeyde, Avrupa akılcılığını aşmak" olduğunu söyler. (*La Crise Spirituelle de l'Intelligentsia*, s. 187, Saint Petersbourg 1910.) Filozofa göre, XX. yüzyıl başındaki akıldışı felsefe akımlarının hepsi bir paradoksa dayanır. Bu paradoks, "varlığın akıldışılığını kabul etmek, ama aynı zamanda bilgikuramı (bilgi teorisi) bakımından akılcılığı ileri sürmektir." Akılcı bilgikuramının dramı, "akılsallaşmış" özneyi, özü gereği akıl-dışı olan varlıktan ayırmasından kaynaklanmaktadır. Oysa varlığın akıl-dışılığı, akıl ölçüleriyle yanına yaklaşılamayacak olan bu varlığı bilip tanımak için bir akıl-dışı yöntemi gerekli kılar. Bundan ötürü nesnel diyalektik (ister idealist ister maddeci olsun), akıl-dışı varlığın akıldışı bilgisini (hatta kavranılışını bile) sağlayamaz bize. Akılcı ve nesnel diyalektik, soyutlamalarla yüklüdür ve bundan ötürü bir yana atılmalıdır.

Daha önceki diyalektik, nesnel olmak istediği içindir ki, "her felsefe"nin "anahtar sorunları" olan, gerçeklik, özgürlük ve kişi sorunlarını çözememiştir, Berdiayev'e göre. (*La Dialectique Existentielle du Divin et de l'Humain*, s. 78, Paris, 1952.) Bu eski diyalektik, çelişkiyi de kavrayamamaktadır. Filozofumuza göre, çelişkinin "yaşanması" ve "tasfiye edilmesi" ve varlığının da, "mantıksal olarak ayrıştırıldıktan" sonra çözümden geçirilmesi gereklidir.

Nesnel diyalektikte, zorunluk, özgürlük, nedensellik, çelişki, nitelik, nicelik, ölçü, öz, olabilirlik ve gerçeklik gibi kategoriler, öncesiz-sonrasız

değişme içinde olan varlığın özellikleridir. Berdiayev'e göre, bu diyalektikte, öznel, nesnelden türemiş (bu nesnel, ister tinsel ister fiziksel olsun) olarak ele alınmaktadır. Oysa varoluşsal diyalektiğin kategorileri, öznelin (tekilin) bilinmesinin aracılığıyla "Tanrının (tümelin) bilinmesinin diyalektik uğraklarını" saptamaya yönelir. Bundan ötürü Berdiayev'in sözünü ettiği yeni diyalektiğin temel kategorileri de çok farklıdır. Bunlar, korku ("korku, bu dünyadaki yaşamın temelindedir."), acı çekmek ("acı, insan varoluşunun temel olgusudur."), kötülük, hümanizma ve güzellik gibi kategorilerdir. Berdiayev'in diyalektiği, bilimsel nitelik taşıyan bir bilgiden ya da en azından akılsal, mantıksal ve sistematik bir düşünce kuruluşundan uzaklaşarak, bir tür diyalektik lirizme, ahlakçı bir diyalektiğe dönüşmekte; öznenin ahlaksal ve manevi bilincinin bağımsızlığını, toplumsal varlığın bütün "donmuş soyutlamaları"na karşı çıkaran (onun karşıtı olarak koyan) bir görüşe ulaşmaktadır.

Berdiayev, Tinin kategorilerini, Hegel'den çok farklı bir biçimde ele alır. Hegel'e göre, çeşitli evrelerden (bu evreler arasında bir diyalektik karşılıklı bağıntı vardır) geçen evrensel akıl, kendini, öznel, nesnel ve mutlak Tin olarak ortaya koyar. Öznel Tinin, insan düşüncesi; nesnel Tinin, toplumsal bilincin ve sivil topluma özgü bağıntıların biçimleri; mutlak bilincin de, devlet olgusu, yani öznel ile nesnelin canlı bir birliği olan görünür hale gelmiş Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Oysa Berdiayev, Hegel'in Tine ilişkin bu öğretisinin işe yaramaz bir şey olduğunu ileri sürer. Ona göre, Khomiakov, "Hegel'in akılcılığını ve soyut idealizmini, sert bir biçimde ve gerektiği gibi eleştirmiş," (*La Crice Spirituelle*, s. 188) ve Rus idealizmi bu işe yaramazlığı ortaya koymuştur. Berdiayev'e göre aslında, "öznel Tin ve öznel ile nesnelin ötesinde bulunan Tinden başka şey yoktur." Başka bir deyişle Berdiayev, Hegel'in evrenel Tininin karmaşık ilerleyişini basitleştirmekte ve bir tek bağıntıya, yani "Tanrı-Özne" bağıntısına indirgemektedir.

Berdiayev, maddeci özgürlük anlayışını da reddeder. Filozofumuza göre Marxçılar, zorunluğa öncelik tanımaktadırlar ve bu felsefe, "kölelerin felsefesi"dir. Oysa, akıl-dışı olarak benimsenen özgürlük felsefesi (yani kendi felsefesi), "özgür olanların felsefesidir; kütlelerin, eğer ellerinden geliyorsa ulaşmaları gereken seçkinlerin felsefesidir.

Maddecilik ile pozitivizmi, skolastik ile Kantçıların akılcı metafiziğini aynı küfeye koyan Berdiayev, bunların hepsinin, zorunluğa uyma ve

verilmiş dünyaya ekonomik olarak uyma felsefeleri olduğunu; Tini edilgin hale soktuklarını ve düşüncenin yaratıcı gücünü görmediklerini ileri sürer.

Berdiayev, Hegel'in, özgürlüğü, kavranmış ve anlaşılmış zorunluk olarak görmesini eleştirir. Filozofumuza göre, özgürlük bir sonuç değildir; dünyanın gelişiminin çıkış noktasıdır. Özgür irade (istenç), eğilimlerden ve isteklerden doğmaz; tam tersine, öznenin bütün eğilim ve isteklerinin kaynağı özgürlüktür.

Berdiayev, en fazla, özgürlüğü, tarihsel koşullara bağlı somut bir belirlenim olarak gören Marxçılığın bu anlayışına karşı çıkar ve bütün koşulların dışında soyut ve mutlak bir özgürlük anlayışını savunur.

Böylece, özgürlüğün, hem maddesel hem de tinsel dünyanın mutlak bir ilkesi (başlangıcı-kaynağı) olduğunu savunur Berdiayev ve şöyle der:

"Özgürlüğün yaratıcı edimi, doğanın fenomenler dünyasında bir yırtılış gibi ortaya çıkar ve numen (mutlak varlık) dünyasından gelir. Özgürlüğün yaratıcı edimi, gelişimin sonucu değildir. Tam tersine gelişim, nesnel olan özgürlüğün yaratıcı ediminin sonucudur" (*La Dialectique existentielle*, s. 71)

İnsanoğlu "biyososyal" yanıyla maddesel dünyaya bağlıdır ve bu onun kötü yanıdır. Yüce yanı ise, tinsel dünyasıdır. İnsanoğlu bu yanıyla bir başka dünyaya; "aşkın"lığın ve "özgürlüğün" dünyasına aittir. Hegel'e, "sözcüğün tam anlamıyla en büyük filozof" dediği halde, onun diyalektiğinin kötü bir şey, kendi "varoluşsal diyalektiğinin" ise insanlık için büyük bir buluş olduğunu ileri sürer Berdiayev.

Tarihte bir ilerlemenin olduğunu ve bir anlam bulunduğunu savunan bütün filozoflara karşı çıkan Berdiayev, tarihin içkin bir anlamı olmadığını; ve gerçek anlamının ancak "aşkın" olduğunu söyler. Böylece, tarihin, ancak bir öte-tarih dolayısıyla anlam taşıdığını savunur ve bu konuda, mistik-Hıristiyan bir görüşe ulaşır. Gerçekten de Berdiayev için "tarihin anlamı ancak, günahın kefaretini ödemede"dir. Bu görüşler Berdiayev'i, tarihin içkin anlamının reddedilmesine, insanlığın ilerleme diye bir şey gerçekleştiremediği görüşüne ve dinsel-mistik bir metafiziğe götürmüştür.

*

* *

YEDİNCİ BÖLÜM

MADDECİ DİYALEKTİK

Eski Yunan felsefesinde ve özellikle Herakleitos'ta, diyalektik düşüncenin, dünya hakkında pek kesin olmayan bir oluş ve değişme kavramına varmış ve bu kavramı dile getirmiş olduğunu söylemiştik. Ama Herakleitos, diyalektik düşünceyi, bütün varlığı kavrayan bir mantık bilimi halinde ortaya koyamıştı. İdealist diyalektik ve Hegel ise, diyalektik düşüncenin bilincine varmış ve ilkelerini açıkça ortaya koymuştu. Ama idealist diyalektiğin eksik yanı ve bundan dolayı içine düşmüş olduğu yanılgı, diyalektiği sadece düşüncede ele alması ve doğayı ya da maddi varlığı ikinci plana itmesiydi. Oysa maddeci diyalektik ile birlikte, diyalektik görüşün tam bir olgunluğa ve senteze eriştiğini görüyoruz. Böylece, madde, gerçek özelliklerini kazanıyor, yani diyalektik bir şey olarak görülüyor ve diyalektik de gerçek özelliğine ulaşarak maddi, yani maddeci oluyordu. Zaten, diyalektiksiz bir madde, bir soyutlamadan başka şey değildi. Çünkü, maddeyi diyalektik açıdan görmediğimiz zaman, onu, hareketten, değişmeden, oluştan, çelişkiden ve organiklikten yoksun kılmış oluyorduk. Öte yandan, maddeden yoksun kılınan diyalektik (yani idealist diyalektik) de, kendisine canlılık verecek şeyden yoksun kılındığı için boş ve ölü bir düşünce haline geliyordu. Bundan ötürü, canlı ve somut olan biricik diyalektik düşünce, maddeci diyalektik ya da diyalektik maddecilikti. Böylece, maddeci diyalektik, kendisinden önce ileri sürülmüş iki ana diyalektik görüşün sentezi ve aşılması olarak ortaya çıkıyordu.

Hegel'in felsefesinde, çözülmesi imkânsız bir çelişkinin bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Gerçekten de, Hegel, diyalektik yöntemi bakımından, her şeyin sürekil bir değişme ve oluş halinde bulunduğunu ileri sürüyordu. Bundan dolayı, gelişmenin ve evrimin herhangi bir aşamasını mutlak ve nihai bir şey gibi ele almamız mümkün değildi. Bilgi, aşağı derecelerden daha yüksek derecelere doğru ilerleyen sürekli bir gelişme, sürekli bir derinleşmeydi. Nitekim, Hegel'in diyalektik görüşünün mantık-

sal sonucu olarak, tarihin de sürekli ve hiçbir zaman sona ermeyen bir gelişme, yani insan toplumlarının sürekli bir değişmesi olarak görülmesi gerekiyordu. Ne var ki, Hegel, metafizik idealizminden ötürü, diyalektik görüşün bu sonucunu bir yana itmek ve durmadan değişen gerçeğin belli bir aşamada sona erdiğini iddia etmek zorunda kalmıştı. Üstelik, Hegel, tarihin gelişmesinin kendi çağında sona erdiğini ileri sürüyordu.

Hegel'den sonra Almanya'da ortaya çıkan felsefe akımları, büyük filozofun sisteminde bulunan bu iki çelişik yandan birinin ele alınarak geliştirilmesinden doğmuştu. Bu akımlardan biri, temel olarak Hegel'in idealizmine dayanmış, ikincisi ise onun diyalektik yöntemini benimsemişti. Birinci akıma katılmış olanlar, "sağ Hegelciler"; ikincisine katılmış olanlar ise "sol Hegelciler" diye tanınmışlardır.

Diyalektiği bir yana bırakan "sağ Hegelci"ler, kitabımızın konusu dışında kalmaktadır. Hegel'in diyalektiği, "sol Hegelciler" tarafından geliştirilmiştir. Sol Hegelciler, özellikle din problemini ele alarak Hıristiyanlığın özü hakkında devrimci düşünceler ileri sürüyorlardı. Bunlar arasında, Hıristiyanlığı, eski Musevi toplumundan çıkmış bir mitos olarak gören ve ünlü kitabı *İsa'nın Hayatı*'nı 1835'te yayınlamış olan Strauss ile, "Yeni Ahid"in Hıristiyanlık ortaya çıktığı sırada yaşayan bazı yazarlar tarafından kaleme alınmış olduğunu ileri süren ve bu bakımdan bir şiirden ya da edebiyat yapıtından farklı olmadığını söyleyen Bruno Bauer vardı.

Bu kuramsal tartışmaların yanı sıra, yine sol Hegelciler arasında, dinin eleştirisine yönelen ve onsekizinci yüzyıl Fransız maddeciliğinin etkisinde kalan bir akım daha vardı. Örneğin, Ludwig Feuerbach, doğanın, İde'den bağımsız bir varlığı olduğunu ve insanoğlunun da bu doğanın bir parçası olarak görülmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü* adlı ünlü kitabında, tanrısallık kavramının, insan hayali tarafından yaratılmış bir kavram olduğunu söylüyordu. Başka bir deyişle, Feuerbach'a göre tanrıları, insanların arasındaki belli bir takım somut bağlantılar yaratmıştı. İnsanlar, gerçekliği hayalgücüyle yorumlayarak tanrı kavramına ulaşmışlardı. Yani insanoğlunu Tanrı değil, Tanrı'yı insanoğlu yaratmıştı. Demek ki, Feuerbach, doğayı, İde (Tanrı) tarafından yaratılmış bir şey olarak değil, İde'yi doğa tarafından yaratılmış bir şey olarak görüyordu. Feuerbach'ın bu düşünceleri, maddeci diyalektiğe yol açmış ve ortam hazırlamış olmasından dolayı son derece önemlidir.

MADDECİ DİYALEKTİĞİN KAYNAKLARI

Maddeci diyalektiğin temellerini ortaya atmış olan Karl Marx'ın felsefesinde çeşitli akımların etkisi vardır. Bunlar, Marx'ın görüşlerinde, bir araya gelip kaynaşarak, yepyeni bir düşüncenin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Lenin, Marx'ın yapıtında üç ayrı düşünce akımının birbirine kavuştuğunu söyler. Bunlar; klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz ekonomi-politiği ve Fransız sosyalizmidir. Doğa bilimlerinde, on dokuzuncu yüzyılda yapılan keşifler de maddeci diyalektiğin kaynaklarından biridir.

Marx, Alman idealist felsefesini genç yaşta öğrenmiş ve Hegel'e büyük bir ilgi duymuştu. Ama, hayatın somut problemlerini çözmek isteyen Marx, çok geçmeden Hegel felsefesini, bir bütün olarak kabul edemez hale gelmiş ve maddeciliğe kayarak Feuerbach'ın düşüncelerine yaklaşmıştı. Daha sonra, Feuerbach'ın insanı sadece bir nesne olarak ele alan ve onun etkin yanını hesaba katmayan maddeciliği, Marx'ı doyurmamıştı. Böylece, Marx, diyalektiği bütün idealist ve mistik yanlarından sıyırarak maddeci bir diyalektik anlayışına yönelmişti.

Marx'ın Hegel sistemine karşı açtığı savaş, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843) adlı yazısında açıkça görülüyordu. Marx, bu yazısında, Hegel'in, her şeyi İde'den türetmeye ve çıkarmaya çalışmasını doğru bulmadığını belirtiyordu. Hegel'in İde'si, doğayı, insanoğlunu ve toplumu, keyfi bir biçimde belirleyen bir ilkeydi. Bu yarı esrarengiz ve manevi varlık, doğada ve toplumda rastladığımız somut varlıkların yerine geçmişti. Hegel'in bu idealist görüşleri doğru değildi.

Ama Marx, Hegel'in idealist felsefesini kıyasıya eleştirirken, onun diyalektik görüşüne büyük bir ilgi duyuyor ve bu diyalektik görüşün, idealist ve mistik yanlarından arındırılması gerektiği üzerinde duruyordu. *Tinin Fenomenolojisi*'ni eleştiren Marx, bu yapıtın düşünce tarihi bakımından çok büyük önem taşıdığını ve idealist yanlarına rağmen, yapıtta ileri sürülen evrim kavramının ve özellikle evrimin (gelişmenin) diyalektik formları hakkındaki açıklamaların çok önemli olduğunu düşünüyordu. Ama Marx'a göre, bütün değişmeler, İde'nin ya da Tinin etkisiyle değil, insanoğlunun etkinliğinin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Bu açıdan bakarak *Tinin Fenomenolojisi* hakkında şöyle diyordu:

"Hegel'in *Fenomenolojisi*'nin ve vardığı sonucun (bu sonuç, diyalek-

tiğin kendisidir, yani yaratıcı ve belirleyici ilke olarak olumsuzluktur) önemli yanı, insanın öz üretimini bir süreç olarak görmesi, maddeleştirmeyi bir somut karşıtlık olarak, yani bir dışlaşma ve bu dışlaşmanın ortadan kaldırılması olarak ele almasıdır. Bu sonucun önemi, Hegel'in *emek*'in özünü kavramış olması ve nesnel insanda, yani gerçek olduğu için hakiki olan insanda, kendi *öz emeğinin* sonucunu görmesidir."(1)

Bu metin, gelişme ve evrimin, Marx tarafından, bir Tin ya da İde'ye değil, somut insanoğluna bağlandığını ve onun üzerinde temellendirildiğini açıkça göstermektedir. Ama bu insan tek başına yaşayan bir insan değildir. Benzerleri ile birlikte yaşayan bir insandır. Marx'a göre insanın durumu, emeğinin durumu tarafından belirleniyordu. Hatta Marx, bu konuda aşırılığa kaçarak, emeği insanoğlunun özü olarak görmesinden ötürü, Hegel'i, modern ekonomi-politiğin görüşlerini benimsemiş bir düşünür olarak göşteriyordu: "Hegel, modern ekonomi-politiğin bakış açısını benimsemektedir" diyordu. Ne var ki Marx, emeği, düşüncenin tek başına yaptığı soyut bir şey ya da gerçekleştirdiği bir süreç olarak görmüyordu. Marx'a göre emek, somut ve gerçek bir süreçti. Emek aracılığıyla, insanoğlu kendini dışlaştırıyor ve nesnelleştiriyordu, yani kendini yabancılaştırıyordu.(2) Çünkü, nesnelleşmiş emeğin, sonunda insanın karşısına dikilerek bu insanı doğal varlığını ortaya koymaktan alıkoyduğunu açıklamıştı Marx. Bundan ötürü, insanın dışlaşması ve nesnelleşmesi, sadece düşünce alanında kalınarak aşılamazdı. İnsan dışlaşmış ve kendine yabancılaşmıştı (özel mülkiyet ya da devlet olarak), ama bu yabancılaşmanın yine somut ve maddi koşullar içinde aşılması gerekliydi. Ancak, tarihsel gerçekleri ve durumları değişikliğe uğratmak koşulüyla yabancılaşmayı aşmak kabildi. Pratik faaliyet, yani emek ve iş, insanın yabancılaşması sonucunu doğurmuştu. Ama insanın uğradığı bu yabancılaşmayı aşması için gerekli olan koşullar, yine bu yabancılaşmanın içinde bulunuyordu. Yani insanın yabancılaşması diyalektik bir şeydi; kendisini ortadan kaldıracak olan çelişkiyi içinde taşıyordu. Demek ki, insanın pratik faaliyeti (praxis),

---

(1) *Oeuvres Philosophiques*, s. 69-70, cilt VI, Edition Costes.

(2) "Yabancılaşma" kavramı için bakınız: Roger Garaudy, *Sosyalizm ve Ahlâk*, s. 28-41, Çev. S. Hilâv, Gerçek Yayınevi. Henri Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü*, s. 45-59. Çev. Erol Aydınlık. Bouvier-Ajam ve Gilbert Mury, *Kapitalist Toplumda Sınıflar*, s. 136-144, Çev. E. Bulutsuz, Sosyal Yayınlar.

tarihsel gelişmenin koşuluydu, tarihsel hareket ettiriciydi. Marx, tarihsel maddeciliği işte bu temel düşünceden hareket ederek kurmuştu.

Hegel idealizmini eleştirerek bir yana bırakan Marx, diyalektiği yeni bir temel üzerine oturtmak istiyordu. Marx, Hegel felsefesinden arta kalan mirası incelemeden reddetmemiş, bunun tam tersine, bu filozofa karşı her zaman hayranlık duyarak, onun düşüncesindeki ileriye açık yanları kendi yeni görüşü içinde eriterek aşmıştı. Başkaları Hegel'e "ölü köpek" muamelesi yaptıkları için "ben, bu büyük düşünürün öğrencisi olduğumu açıkça ilân ettim" diyordu Marx. Ve şunları ekliyordu: "Hegel, diyalektiği, güç anlaşılır esrarlı bir şey haline sokmuştur, ama yine de, diyalektiğin genel işleyiş formlarını kavrayıcı ve bilinçli bir biçimde ilk olarak açıklamaktan geri kalmamıştır. Ne var ki, Hegel'de, diyalektik baş aşağı durur. Mistik kabuk içindeki akli (rasyonel) çekirdeği bulmak istiyorsanız; bu diyalektiği ayakları üzerine oturtmanız gerekir".(1) Hegel'in diyalektik yöntemi ile kendi yöntemi arasındaki farkı açıklarken de şunları söylüyordu: "Benim diyalektik yöntemim, Hegel'in yönteminden farklı olmakla kalmaz, onun tam karşıtıdır da. Hegel'e göre, insan beyninin hayat süreci, yani düşünme süreci dediğimiz şey (Hegel bunu, İde adı altında bağımsız bir özne haline bile getirir), gerçek dünyanın yaratıcısıdır. Ve gerçek dünya, İdenin fenomenleşmiş, dış bir görüşünden başka şey değildir. Bunun tam tersine, bana göre, ideal (yani İde ile ilintili olan dünya, manevi ve fikirsel varlık. ç.n.) insan beyni tarafından yansıtılmış ve düşünce formuna sokulmuş olan maddi dünyadan başka şey değildir".(2)

İnsanoğlunun yaşayışını, tarihsel ve somut koşulları içinde incelemek istemesi, Marx'ı işbölümü, mülkiyet, üretim biçimi gibi kavramlara ve ekonomi-politiğin alanına yöneltmişti. İdealizmi reddetmiş olan Marx, aynı zamanda, maddeciliği yeni dünya görüşü içinde temel bir kavram olarak ele almak istiyordu. Ne var ki, Yunan felsefesinin ilkel maddeciliği de, on sekizinci yüzyıl Fransız düşünürlerinin maddeciliği de, Marx için yeterli değildi. Çünkü Fransız maddeciliği, maddenin nasıl olup da düşünce haline dönüştüğünü, yani insan bilincinin maddi dünyadan nasıl çıkmış olduğunu açıklayamıyordu. Onsekizinci yüzyıl Fransız maddecili-

(1) *Capital*, s. 25, cilt I, Modern Library, New York.
(2) İbid.

ği, mekanik bilimine dayanıyordu. Oysa, mekanik bilimi ile, maddeye ait nesnel etkenlerin nasıl olup da bilince ait manevi etkenler haline dönüştüğünü açıklamak kabil değildi. Öte yandan, bu maddecilik, ezeli şeyler gibi kabul edilmiş mekanik yasalar üzerine temellenmiş bir felsefe olduğu için, doğayı ve maddeyi genel değişmeleri ve hareketi içinde ele alamıyordu. Başka bir deyişle, maddenin evrimini ve nitel sıçramalarını açıklayamıyordu. Mekanik yasalar, dünyanın değişen yanlarından çok, durağan (statik) yanlarını dile getiren yasalardı.

Ne var ki, Fransız maddeciliği, daha önce açıkladığımız gibi, feodaliteye karşı bir silah olarak kullanılmış ve kuramsal bir felsefe olmaktan çıkarak, toplum ve tarih alanına inmiş, günlük kavgalara katılmıştı. Bu, Marx ve Engels bakımından büyük bir önem taşıyordu. Nitekim, Fransız maddeciliğinin etkisinde kalmış olan Feuerbach'ın görüşleri de kesin bir din eleştirisini içlerinde taşıdıkları için Marx'ı ilgilendirmişlerdi. Ama nesnel maddi etkenin öznel etken, yani bilinç haline nasıl gelmiş olduğunu Feuerbach da açıklayamamıştı.

Marx, kendi çağının maddeciliğini diyalektik bir madde kavramına doğru aşarken, çeşitli eleştiriler yapmıştı. Fransız maddeciliğini eleştirdiği noktalardan biri şuydu: bu maddecilik, doğayı sadece mekân açısından ele alıyordu. Zaman açısından ele almıyordu. Doğa zaman açısından ele alınmayınca, şu sonuç ortaya çıkıyordu: Doğa aynı fenomenleri ve formları sonsuzca tekrarlamak, yani belli fenomenleri ve formları sonu gelmez bir biçimde yeniden ordaya çıkarmak zorundadır. Oysa Marxçılık doğayı zaman içine yerleştirir. Böylece, doğanın, zaman içinde, yepyeni formlar ve gerçekler ortaya çıkardığını söyler. Doğa, aynı fenomenleri durmadan tekrar etmek durumunda değildir. Doğa, yeni gerçekler ortaya çıkarmıştır; örneğin, tarihi ortaya çıkarmıştır.

Marx, Fransız maddeciliğinin mekanist yanını da eleştirmişti. Mekanist görüş, doğayı ve bütün varlığı, bir kere ortaya çıkmış ve ebediyen süregidecek olan parçalar arasındaki ilintiler olarak görüyordu. Mekanik bilimin yasaları, fiziksel alanda ortaya çıkan bazı olaylara başarılı bir biçimde uygulanıyordu. Ama bütün doğa olaylarına uygulanması imkânsızdı. Çünkü, doğa olaylarında, değişmeden kalan bölümlerin durmadan tekrarlanan ilintilerinden başka şeyler de vardı. Doğa alanında, yeni gerçeklerin ortaya çıktığını, sıçramaların olduğunu görüyorduk. Yani, bir takım

yepyeni nitel gerçekler ortaya çıkıyordu. Bu yeni gerçeklerin, canlı ve değişik formların ortaya çıkışları da yasalara göre oluyordu. Ama bunlar, mekanik yasalar değil, diyalektik yasalardı. Marxçılık, doğaya, zaman ve nitel değişmeyi sokup, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl mekanist maddeciliğini tamamlayarak tashih ediyordu. Diyalektik düşüncenin, doğa içine oturtulmasıyla, daha belirgin ve kesin bir hale nasıl gelmiş olduğunu ilerde göreceğiz.

Maddi dünyanın manevi dünya haline nasıl dönüşmüş olduğu konusunda, Marx, Fransız maddeciliğinin yetersiz olduğunu görüyordu. Gerçi, Fransız maddeci düşünürü La Mettrie, düşüncenin ve bilincin, beyin hücrelerinin hareketinden başka bir şey olmadığını söyleyerek bu konuda bir açıklama yapmak istemişti. Ama Marx, bu konuyu daha sağlam ve geniş bir temele oturtarak çözmek istiyordu. Marx, düşüncelerin ve ideolojilerin, maddi bir etkenin sonucu olduklarını kabul ediyordu. Ama, mekanist açıklamaları bir yana bırakarak, düşünce ve bilinç ile maddi dünya arasındaki ilintiyi ve maddi dünyanın düşünce ve bilinç haline dönüşünü açıklayabilecek kavrayıcı bir temel arıyordu.

Maddi etkenin, varolan her şeyin ilk temel etkeni olduğunu açıklayabilmek için, eskilerin yaptığı gibi, belirsiz ve genel bir madde kavramından hareket etmemek gerekiyordu. Maddenin değişmelerinin ve hareketinin, evrenin değişmesinin ve hareketinin temeli olduğunu göstermek için, özü, değişme ve hareket olan maddi bir etken bulmak ve ondan işe başlamak gerekiyordu. Özü, değişme ve hareket olan bu maddi etken, insandı.

Ama, insanın, temel bir etken olarak evrenin merkezine yerleştirilmesi için, koşullardan ve durumlardan sıyrılmış saf bir düşünce ya da Hegel'in yaptığı gibi bir saf bilinç olarak ele alınmaması gerekirdi. Öte yandan, Fransız maddecilerinin yaptığı gibi, mekanik yasaların yönetiminde bulunan bir hareketsiz madde olarak da düşünülmemesi gerekirdi. Demek ki, insan, maddenin üstünde ve dışında bulunan soyut bir etkinlik olarak düşünülemeyeceği gibi, maddenin güçlerinin etkisinde bulunan bir edilgin alan da değildi. Feuerbach, insanın duyusal(1) ya da maddi bir

(1) "Duyusal" ya da "duyusallık" Kant'ın ve ondan sonra gelen Alman düşünürlerinin terminolojisinde "varlığın algılanabilir yanını" yani somut yanını dile getirmek için kullanılan bir sözcüktür. Marx da bu anlamda kullanıyor. "Duyusal gerçek", gerçekliğin algılanan yanı demektir.

nesne olduğunu söylüyordu. Marx bunu yeterli bulmuyor ve insanoğlunun, duyusal (somut) ya da maddi bir *etkinlik* olduğunu söylüyordu.

"Günümüzden önceki bütün maddeciliğin başlıca kusuru (Feuerbach'ın maddeciliği de dahil), nesneyi, gerçekliği, duyularımızla kavradığımız varlığı, sadece nesne ya da sezgi[1] biçiminde anlamış olması ve duyusal insan etkinliği olarak pratik etkinlik olarak anlamamasıdır, yani öznel açıdan ele almamasıdır..."[2] (*Feuerbach üzerine tezler,* I).

Marx, insanı soyut bir kavram olarak ya da genel bir şey gibi ele almıyordu. Marx'a göre, insan, belirli koşullar içinde bulunan, belli bir varlıktı. Hegel'in sadece düşünce ile belirlenmiş olan, yani içinde düşünceden başka şey taşımayan soyut insanını, Marx, belirli bir ortamda yaşamayan, gövdesi ve yüzü-gözü olmayan bir yaratık olarak görüyordu. Oysa Marx'a göre, duyusal bir varoluşa sahip olan insanoğlu, varlığında belirli bir takım duyular ve duygular taşıyordu. Üstelik, bu varlık, belli bir ortam içinde bulunuyordu. Bu biçimde ele alınan insanoğlu, bir duyusal nesneydi. Ama, insanoğlu, ihtiyaçlarını ve isteklerini karşılamak ve gidermek için sonu gelmez bir etkinlik gösteriyordu. Bu etkinlik, üretim, bölüşüm ve tüketim biçiminde ortaya çıkıyordu. İnsanoğlunun bu etkinliği, elinde bulunan ve kullandığı maddelere ve üretim araçlarına bağlıydı. Yani bu maddeler ve üretim araçları, insanın etkinliğini belirleyen koşullardı. Demek ki, insanoğlunun belirli koşullar içinde bulunması, yani bu koşullara bağlı bir varlık olması düşüncesi, Marxçı maddeciliğin kaynağını oluşturmuştur. Bu açıklama, Marxçı maddeciliğin bütününü kavramaz ama Marx'ın düşüncesindeki çıkış noktasını gösterir. Demek ki Marx, insanoğlunu, belirli somut koşullar içinde süregiden bir etkinlik olarak ele alınış ve maddeci diyalektik ilk felsefi çıkış noktasını bu düşüncede bulmuştu.[3] Marx'a göre, insanoğlu her şeyden önce etkinliktir; ama belirli

(1) "Sezgi" sözcüğünü Almanca "Anschauung" karşılığı kullandık. "Duyu sezgisi" demek gerekirdi. Bu kavram aslında "duyu-algısı" anlamına gelmektedir.

(2) Bakınız: F. Engels, *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,* s. 51-53., Sosyal Yayınlar. (Feuerbach üzerine tezler'in çevirisinde, Engels'in kitabındaki metinleri değil, Marx'ın değiştirilmemiş ilk metinlerini temel olarak ele aldık. Bundan ötürü, şimdiye kadar yapılmış Türkçe çeviriler ile bizimkiler arasında, ufak tefek farklar vardır. Bakınız: *The German Ideology,* Edited by R. Pascal, s. 197. Lawrence and Wishart, London, 1938.)

(3) İnsan, pratik etkinlikte bulunurken, yani yaşayabilmesini sağlayan üretim etkin-

bir ortamda ve belirli araç ve maddelerle ve belirli bir toplumsal yapı içinde gerçekleştirilen bir etkinliktir. Başka bir deyişle, Marx'ın gözünde, insanoğlu tarih içinde bulunan bir yaratıktır.

Bu koşullar unutulursa, insan, soyut bir varlık olarak düşünülür. Yani, kendi öz etkinliği olmayan, belirlenmiş yaşama koşulları içinde bulunmayan ve belirli bir topluma ait olmayan bir yaratık olarak düşünülür. Oysa, gerçek (somut) insan, belirlenmiş insandır, yani tarihsel insandır.

"İnsan doğrudan doğruya *doğal bir varlıktır*. İnsan, doğal bir varlık, canlı bir doğal varlık olması bakımından; doğal kuvvetleri, yaratıcı kuvvetleri kendinde taşımaktadır, yani etkin bir doğal varlıktır. Bu kuvvetler, insanda, yatkınlıklar ve eğilimler biçiminde ortaya çıkar. Öte yandan, nesnel ve doğal bir varlık, maddi yanı olan, duyusal bir varlık olması bakımından, insanoğlu, acı çeken (etki altında kalan), bağımlı ve sınırlı bir varlıktır. Ve bu bakımdan hayvana ve bitkiye benzer. Yani, insanoğlunun düşüncesinin nesneleri, kendisinden bağımsız nesneler olarak onun dışındadırlar. Ama bu nesneler, onun ihtiyaçlarının nesneleridir; insanın öz kuvvetlerinin kendilerini gösterebilmesi ve kendini pekiştirmesi için gereklidirler. Bu nesneler, insanoğlu için vazgeçilmez ve temel nesnelerdir. İnsanın maddi bir varlık olduğunu söylemek, yani bir vücudu olduğunu ve doğal, canlı, gerçek ve duyusal kuvvetleri kendi içinde taşıdığını söylemek; insanoğlunun, kendi varlığının nesnesi olarak, gerçek ve duyusal nesnelere sahip olduğunu söylemek demektir. Nesnel, doğal, duyusal bir varlık olmak ve dışında bir nesneye, doğaya ve duyuya sahip olmak ya da bir şeyin kendisinin nesne, doğa ve duyu olması bir ve aynı şeydir. Açlık, doğal bir ihtiyaçtır; bundan ötürü, açlık, kendini gidermek ve yatıştırmak için, kendi dışında bulunan bir doğaya (varlığa) muhtaçtır. Açlık, vücudumun maddi bir ihtiyacıdır, vücudumun dışında bulunan bir nesneye

---

likleri gösterirken, dünyayı değişikliğe uğratır. Yani dünyayı, kendisine hazır olarak sunulduğu biçimde alıp kabul etmez ya da içinde yaşadığı dış çevreye edilgin bir biçimde uymaz. İnsanın dünyayı, pratik etkinliği (praxis) ile değişikliğe uğratmasının sonucu, kendisini de değişikliğe uğratmasıdır. Yani insan, dünyayı değişikliğe uğratırken kendini de değişikliğe uğratır ve geliştirir. İnsanın bütün güçleri; duyuları, duygusal hayatı, düşünceleri, kavramları, bilinci ve vücut yapısı ve işlevleri, tarih boyunca göstermiş olduğu bu pratik etkinliğin ürünleridir. Bu konu için bakınız. "Maymunun insan haline gelişinde emeğin rolü", *Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi*, F. Engels, Çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar.

karşı duyulan ihtiyaçtır; vücudumun eksikliğini giderek tamlaşması ve varlığını gösterebilmesi için gerekli bir nesneye duyulan ihtiyaçtır. Güneş, bitkinin nesnesidir, yani bitkiye gerekli olan bir nesnedir; bitkinin hayatını gerçekleştiren (ortaya koyan) bir nesnedir. Nitekim, bitki de güneşin nesnesidir. Yani, güneşin can verici kuvvetini, temel nesnel kuvvetini dile getirmesi bakımından bir nesnedir.

"Doğası kendi dışında bulunmayan bir varlık, doğal bir varlık değildir. Böyle bir varlık doğanın varlığına katılmayan bir varlıktır. Nesnesi kendi dışında bulunmayan bir varlık, nesnel bir varlık değildir. Bir üçüncü varlığın nesnesi olmayan bir varlık, nesne olarak varlığa sahip olmayan bir şeydir, yani nesnel bir varlık değildir; nesnel bir anlam taşımaz.

"Nesnel olmayan bir varlık, varlık değildir. Nesne olmayan ve nesnesi de olmayan bir varlık düşünelim. Böyle bir varlığın her şeyden önce bir ilk varlık olması gerekir. Çünkü böyle bir varlığın dışında bir başkası olmayacaktır. Bu varlık tek başına ve yapayalnız varolacaktır. Gerçekten de, dışımda nesneler varsa, yani ben tek başıma varoluşmuyorsam, bir başkasıyımdır (öteki'yimdir) demektir. Yani, dışımdaki nesneden başka (öteki) bir gerçeklik'im demektir. Bu üçüncü nesne için, ben, ondan başka olan gerçek'imdir, yani *onun* nesnesiyimdir. Demek ki, bir başka varlığın nesnesi olmayan bir varlığı kabul etmek demek, nesnel varlık olamayacağını kabul etmek demektir. Bir nesnem olduğu zaman, bu nesne de beni bir nesne olarak ele alıyor demektir. Bundan ötürü, nesnesiz bir varlık, gerçek-dışı, gayri-maddi ve saf olarak düşüncede bulunan, yani tamamen hayalimin ürettiği soyut bir varlık demektir. Duyusal olmak, yani gerçek olmak, kendi duyularının nesnelerine sahip olmak demektir. Duyusal varlık, acı çeken (etkilenebilen) varlıktır".(1)

İnsanı bu biçimde anlamak, insan varlığının, gerçekleştirdiği etkinliğe eşit olduğunu söylemek demektir. İnsanoğlunun ne yapıyorsa o olduğunu ve kendisini nasıl yapıyorsa öyle olduğunu söylemektir. Marxçı deyimlerle, bu düşünceyi şöyle anlatabiliriz: insan yaşama koşulları ile tanımlanır. Başka bir deyişle, bu görüş şu anlama gelir: insanoğlu,bütün olarak, ihtiyaçlarını gidermek için kullandığı araç ve maddelerle, çalışma (iş) koşullarıyla, kendisine gerekli olan ürün ve malları üretiş biçimiyle, toplumsal emeğinin hangi koşullar içinde yürütülmüş olmasıyla, vb. be-

(1) K. Marx, *Oeuvres philosophieqes,* s. 76-78, cilt VI, Ed. Costes.

lirlenmiştir. Demek ki, insanoğlunun varlığının (yaşamasının) temelinde pratik bir etkinlik, ekonomik bir etkinlik vardır. Bu etkinliğin nesnel koşulları, aslında, insan yaşayışının nesnel ve belirleyici koşullarıdır.

Marxçı maddecilik, idealist görüşlerin karmakarışıklığından kaçınmak ve kendisinden önceki maddeciliğin hatalarına düşmemek için, yukarıda açıkladığımız düşünce aşamalarından geçmişti. Marx'ın, felsefe tarihinde bir eşine daha rastlanamayan felsefi çabaları ve vardığı özgün sonuç, yukarıda açıklamaya çalıştığımız düşünce serüveninde dile gelir. Bundan ötürü, Marx ve Engels'in hayatlarının sonlarına doğru vardıkları apaçık ve kesin sonuçları göz önünde tutarak, insanoğlunun ve toplumun tarih içindeki gelişmesine temel ödevi gören şeyin çeşitli üretim biçimleri, yani sınıfsız-ilkel-toplum, kölelik, feodalite, kapitalizm, sosyalizm[1] olduğunu söylerken, bu sonuçlara varmak için yaptıkları hazırlayıcı çalışmaları ve düşüncelerinin geçmiş olduğu uğrakları unutmamak gerekir. Marx, Hegel'i bir yana bırakıp, Feuerbach'ın maddeciliğini aşmak için çalışmaya başladığı zaman, büyük bir coşkunlukla "gerçek insan" kavramı üzerinde durmuştu. Bu, Marxçı düşüncenin daha sonraki gelişmelerine te-

(1) Tarihsel maddecilik konusunda yapılan yeni tartışmalar, Marx'ın bir zamanlar üzerinde durduğu, ama daha sonra bir yana atılmış olan bir başka üretim biçimini günün konusu haline getirdi. Bu üretim biçimi Asya-tipi üretim biçimidir (tarzıdır). (Bkz. S. Hilâv, Asya-Tipi-Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar, *Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm*, Gerçek Yayınevi; *Sosyal Adaet Dergisi*, Kasım, 1965, Kenan Somer'in bu konudaki yazısı ve Profesör Varga'dan çevirisi; Asya-Tipi-Üretim Nedir? S. Hilâv, Yön: s. 148-149). Genel olarak Doğu ülkeleri ve özel olarak Osmanlı İmparatorluğu ve dolaylı olarak da çağdaş Türkiye için büyük önem taşıyan (hiç olmazsa bilimsel varsayım olarak) bu üretim biçimi, bazı yazarlarımızın sandığı gibi, Antik üretim biçiminden ya da öteki biçimlerden farksız bir üretim biçimi değildir ve "Marx" ile "Engels"in "henüz çocuk sayılacak yaşlarındayken" Doğu toplumlarında sezdikleri bir ilkel ekonomik ve sosyal düzen de değildir. (Dr. Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih-Devrim-Sosyalizm*, Tarihsel Maddecilik Yayınları, s. 38'de bu "çocukluk" kuramını ileri sürüyor.) Marx, Asya-tipi-üretim biçimini, bilimsel bir biçimde 1853 yılında New York Tribune'a yazdığı makalelerde ele almıştı. Marx o tarihte, "henüz çocuk sayılacak" yaşlarda değil, tam otuz beş yaşındaydı. Ayrıca, aynı konuya 1855-1859'da, yani "Formen, die der kapitalistichen Produktion Vorhergehen" adlı yazısında yeniden dönmüş ve düşüncelerini kesin olarak açıklamıştı. *Kapital*'de (1867) Marx'ın aynı konudan yine söz ettiğini görüyoruz (*Kapital*, s. 89, 91, 93, 94, 366, 392, 293, cilt I, New York, Modern Library)

mel ödevini gören yeni bir felsefi keşiftir. Bundan ötürü, Marxçılığın ruhunu anlamak için, Marx'ın gençliğinde yazmış olduklarını okumak ve iyice kavramak gerekir. Marx, bu yazılarında, insana yabancılaşmış olan maddi koşulların, insanoğlunu insani yanlarından nasıl yoksun kıldığını açıklamıştı.(1)

Marx, paranın insanı nasıl yozlaştırdığını yani insanlıktan çıkardığını açıklamıştı. Para sayesinde, çirkinin güzel, budalanın zeki haline geldiğini ve yine para sayesinde, insanın kendini sevdirebildiğini ve cehaletini kültür diye yutturabildiğini göstermişti.

İmdi, para, insanın pratik etkinliklerinin belli bir formudur. Marx, paranın, insanoğlu ve genel olarak tarih üzerindeki önemli etkisini açıklamıştı. Ama sadece bir ahlakçı ya da şair gibi davranmayarak, bilimsel incelemelere de girişmişti. İnsanoğlunun, bu pratik etkinliğini, ilk ve temel formlarına kadar indirgemiş ve insan yaşayışının maddi temellerini ortaya

(1) Nitekim, Marxçılık, Marx'ın gençlik yıllarında ileri sürdüğü ve daha sonra değişik biçimde uyguladığı bu dahiyane düşüncelerden yıllaca uzak kaldı. Marxçılığın basit ve skolastik bir düşünce haline getirilerek kendi içine kapatılması ve bir inanç konusu haline getirilmesi üzerinde burada tartışacak değiliz. Bunun ele alınması, konumuzun dışındadır. Yalnız şunu açıkça belirtmek gerekir: gerçek Marxçılar, Marx'ın sosyalist hümanizma açısından çok büyük önem taşıyan "yabancılaşma" (Entfremdung-Aliénation) ve "felsefenin dünyalaşması" ya da "dünyanın felsefeleşmesi" ve ayrıca "bütünsel insan" gibi kavramları üzerinde eskiden beri durmuşlardı. Büyük Macar filozofu George Lukacs, Marx'ın gençlik yazılarını görmeden önce yazdığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı yapıtında, *Kapital*'in birinci kitabının dördüncü bölümünden, yani "emtia fetişizmi ve bunun sırrı"ndan hareket ederek, kavrayıcı bir "yabancılaşma" kuramını ortaya koymuştu. Yine yabancılaşma kavramından son otuz yıl içinde ilk olarak söz eden ve bu kavramın önemi üzerinde resmi bir biçimde duran bir Marxçı düşünür Palmiro Togliatti'ydi. Henri Lefevbre, otuz yılı aşan çalışmalarında "yabancılaşma" kavramını işledi. Antonio Gramsci, Marxçılığı, bütün insan bilgisinin mirasçısı olan ve hem idealizmi hem de eski maddecilik görüşlerini kendi içinde eriterek aşan bir felsefe, yani "praxisin felsefesi" olarak ele aldı. Aynı düşünce doğrultusunda yer alarak, Marxçılığın kısırlaştırılmasından kendilerini kurtarmış olan düşünürler arasında, T.A. Jackson'ı (*Dialectics*, Lawrence and Wishart, London, 1936) Christopher Caudwell'i (*Illusion and Reality*, Lawrence and Wishart, London, 1937); Pierre Naville'i (*Les Conditions de la Liberté*). L. Goldman'ı (*Recherches Dialectiques*, Gallimard), Ernest Fischer'i (*The Necessity of Art*, Penguin Books), Auguste Cornu'yü (*Essai de Critique Marxiste ve Karl Marx et Friedrich Engels*, Presse Universitaires de France), vb. saymak gerekir.

çıkarmıştı. Yaşamak için gerekli şeylerin hep birlikte sağlandığı ilkel üretim biçimlerini inceleyerek daha sonra işbölümüne ele almış ve bunun sonucu olarak özel mülkiyetin doğduğunu göstermiş ve her çeşit özel mülkiyetten sosyalizme giden gelişmenin gereklerini ve yollarını açıklamıştı. Bütün bu bilimsel incelemelerin sonucu şuydu: insan, pratik etkinliğinden başka şey değildir. Yani, insanın bilinci ve bu bilincinin içeriği; düşünceleri, duyguları ve özlemleri, pratik etkinliğinin sonuçlarından başka şeyler değildir ve onun ötesine geçemez.

Marx, bir hareketin (değişikliğin) gerçek olabilmesi için, gerçek bir kuvvet tarafından ortaya konulması (yaratılması) gerektiğini düşünüyordu. Oysa, insanın pratik etkinliğinden daha somut ve gerçek bir şeyin bulunmadığı besbelliydi. Bundan ötürü Marx, mal ve ürünlerin üretim biçimi olarak gördüğü pratik etkinliğin, diyalektik bir uğrak olarak gerçekleşen maddi bir süreç olduğunu ileri sürüyordu. Örneğin, belirli bir pratik faaliyet biçiminin, başlangıçta doğal bir süreç niteliği taşıdığını, yani insanın doğal amaçlarına uygun düştüğünü, ama bu etkinliğin (işi ve iş bölümünü düşünelim) kendi içinde karşıtını taşıdığını ve zamanla bu karşıtını (özel mülkiyet ve sonuçları) ortaya çıkardığını görüyordu. Böylece, insanı kendi özünden ayıran bir etkinlik biçimi ile karşı karşıya kalınmış oluyordu (para'dan söz ederken bu yabancılaşmayı açıklamıştık). Bu durumda, bir sentezle aşılması gereken, belli bir çelişki söz konusu oluyordu. Bu çelişkiyi aşacak olan sentez, sosyalist üretim biçiminden başka şey değildi.

Demek ki, Marx'a göre, insanın bu pratik etkinliği ve hareketi, Hegelcilerin düşündüğü gibi, İde'nin dışlaşması sonucu değildir, ama tarihin kendisidir. Marx, maddeciliğini çok iyi belirten iki düşünceyi daha gençliğinde ileri sürmüştü. Düşüncelerinden biri şuydu: tarih, somut insanın gerçekleşmesinden başka şey değildir. Bundan ötürü şu cümleyi yazmıştı: "Tarih, insanoğlunun gerçek doğal tarihidir."

Demek ki Marxçı maddeciliğin bu konudaki görüşü apaçıktır: tarih, insanın gerçek gelişmesidir. Tarih, aklın ya da İde'nin gelişmesi değildir. Öte yandan, doğanın mekanik bir gelişmesi de değildir.

Maddeci diyalektik görüşten çıkan ikinci düşünce de, kuram ile pratiğin canlı bir bütün içinde kaynaşmış olmalarıdır. İnsanın pratik etkinliğinin diyalektik gelişmesini tarih olarak kabul edince, üreten ve "yapan" varlık ile düşünen ve kavrayan varlığın bir ve aynı şey olduğunu da kabul

etmemiz gerekir. Başka bir deyişle, fikirlerimizin ve genel olarak bilgilerimizin, pratik içinde her zaman doğrulanmaları zorunludur. İnsanın pratik etkinliği ya da üretim biçimi, gelişmenin nesnel yasalarına, yani diyalektik formlar biçiminde ortaya çıkan yasalarına uyarak yön almaktadır. İmdi, diyalektiğin geçerliği, ancak bu etkinlik ile ilişkisi bakımından ileri sürülmektedir. Yani, bu etkinlik diyalektik bir karakter taşıdığı için diyalektiğin geçerli ve doğru bir düşünce biçimi olduğunu söyleyebiliyoruz. Çünkü, pratik etkinlik tarafından doğrulanmayan bir fikir doğru değildir. Bu görüş, maddeciliğin temel özelliklerinden biridir. Marxçılık, düşüncenin, sadece maddi hayat koşulları tarafından yaratılmış olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda bu koşullar sayesinde doğrulanabildiğini de ileri sürer.

Marx, düşüncenin, maddi etkenden doğmuş olduğunu söylerken, onsekizinci yüzyıl maddeciliğine yaklaşmaktadır. Ama, manevi etkeni (bilinci ve düşünceleri), maddi etkenden mekanik bir biçimde çıkarmayı reddederken bu maddecilikten uzaklaşmakta ve onu aşmaktadır. Marx, ideolojik alanda düşüncelerin ve inançların ortaya çıkışını, yaşama koşullarının sonucu, yani yansısı gibi görmek suretiyle sorunu genelleştiriyordu. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde şöyle diyor:

"Geçimlerini sağlamak için toplumsal üretime girişmiş olan insanlar, iradelerinden bağımsız, zorunlu ve belirli ilişkiler içine girerler. Bu üretim ilişkileri, bu insanların maddi üretici güçlerinin belli bir gelişme aşamasına (derecesine) tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuki ve politik bir üstyapının yükseldiği gerçek temeli oluşturur. Ve bu temele, belirli toplumsal bilinç formları tekabül eder. Maddi hayatın üretim biçimi, toplumsal, politik ve fikirsel süreçleri genel olarak koşullandırır".

Bu, her çeşit ideolojik (fikirsel) ürünün, insanın içinde yaşadığı hayatın belirli koşullarından doğması, onların sonucu olması demektir. İdeolojik ürünlerin geçerliği ve gücü de, bu ürünleri doğuran somut koşullara bağlıdır. Başka bir deyişle, maddi koşullar değişikliğe uğradığı ya da ortadan kalktığı zaman, onlara tekabül eden ideolojik etken de değişir ya da ortadan kalkar. Ama Engels'in belirttiği gibi, maddi koşullardan doğmuş olan bu ideolojik etken, kendi temeli üzerinde, yani ekonomik etken üzerinde etki yapmaktan da geri kalmaz ve onu belirli bir ölçüde değişikliğe

uğratır.

Demek ki Marx, bir fikrin doğruluğunu, insanın pratik etkinliğinde buluyordu. Hakikat, insanın pratik etkinliğinde kendini ortaya koyan bir şeydi.

Böylece, Marx ile birlikte, maddecilik, en yüksek noktasına ulaşarak, kendisinin bilincine varıyor ve bir soyut bilgi ya da sadece bir kuram olmaktan çıkarak eylem ve etki gücü haline geliyordu. Eski felsefelerde temel ilke olarak ele alınmış olan düşünce ve bilinç de, diyalektik maddecilik içinde, değişikliğe uğrayarak yeni bir rol ve önem kazanıyordu. Yani, tarihin organik yapısı içinde, düşünce ve fikir, yeni bir işlev kazanıyordu. Marx şöyle diyor.

"Filozoflar, dünyayı, çeşitli tarzlarda açıklamakla kaldılar; oysa dünyayı değişikliğe uğratmak söz konusudur." (*Feuerbach üzerine tezler, XI*). Manevi etken sadece bir seyredici olmaktan çıkarak tarihin yaratılmasına katılan bir kuvvet olarak görülüyor burada. İnsanın etkin yanını açıklayan bu düşünce, yukarıda bir bölümünü çevirerek verdiğimiz "Feuerbach üzerine tezler"in ne biçimde anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini de göstermektedir.

Buraya kadar, maddeciliğin, Marxçılıkta nasıl ele alınmış olduğunu açıklamaya çalıştık. Bu açıklamaları, Marx'ın düşüncesinin gelişmesinde, Hegelcilikten ve mekanist maddecilikten kurtulmak ve onları aşmak için gösterdiği çabaları ve maddeci diyalektik görüşünü nasıl oluşturduğunu belirtmek için yaptık. Şimdi, maddeci diyalektik düşüncenin formüle edilmesinde bilimlerin ne gibi bir rol oynadığını kısaca görelim.

Doğa bilimlerinin gelişmeleri, maddeci diyalektik görüşün oluşması ve belirlenmesi üzerinde etki göstermiştir. Gerçekten de, doğa bilimlerinde, evrim kuramı ilk olarak Marx'ın çağında kendini göstermişti. Engels, doğanın diyalektiğini açıklayabilmek konusunda, üç önemli bilimsel keşfin rol oynadığını belirtmiştir. Bu üç önemli keşif şunlardır: 1) Çoğalma yoluyla organizmayı yaratan temel bir varlık olmak bakımından *hücrenin keşfi*, 2) Doğa güçlerinin (ısı, elektrik, manyetizma, vb.) arasında organik bir birlik olduğunu gösteren *ısının dönüşümü'nün keşfi*, 3) Darwin'in *evrim kuramı*. Bu kurama göre, canlılar dünyasının bütün çeşitliliği ve biçimleri tek hücreli basit canlılardan türemişti.

Maddî etkenin birliği ve gelişmesi üzerine temellenen felsefi görüşün

yani maddeci diyalektiğin oluşturulmasına ve ortaya konmasına bütün bu bilimel keşiflerin yararı dokunduğundan şüphe edilemez.

Ne var ki, doğa bilimlerinin dışında, ekonomik ve toplumsal bilimlerin de Marxçı diyalektiği etkilemiş olduklarını biliyoruz. Onsekizinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında, İngiltere'de ekonomi, Fransa'da toplum bilimleri, çok önem kazanmış ve ilerlemişti. Özellikle İngiltere'de, ekonomi bilimleri öylesine ilerlemişti ki, ekonomik olaylara dayanılarak, insanın manevi hayatının ve varlığının kapsadığı bütün alanlar açıklanmak isteniyordu. Bu bakımdan, İngiliz ekonomi bilgini Adam Smith'in, insanı bir "ekonomik hayvan" olarak tanımlamasına şaşmamak gerekir. Marx'ın ekonomi-politik konusunda ve özellikle "değer" kavramının incelenmesinde Ricardo'dan yararlandığı da bilinmektedir. Ne var ki, bu ilinti, konumuzun dışında kalıyor.(1) Yalnız, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl klasik iktisatçılarının görüşlerinde, idealist felsefede ortaya çıktığını gördüğümüz duruma benzer bir durumla karşılaşıldığını söylemeliyiz. Hegel'in gelişme ve evrim konusunda ileri sürdüğü diyalektik görüşler, felsefenin iç çelişkilerinden ötürü nasıl burjuvazi çağına gelip dayanmış ve bir çıkmaza girmişse; daha önceki çağlar içinde etki gösteren ekonomik etkenleri inceleyen ve bunların her çeşit toplumsal gelişmenin hareket ettiricisi olduğunu söyleyen klasik iktisatçıların görüşleri de burjuva ekonomisine gelip dayanıyor ve bir çıkmaza giriyordu. Bu iktisatçılar, burjuva ekonomisinin ezeli ve ebedi bir şey olduğunu ileri sürüyorlardı. Başka bir deyişle, Hegel'in, diyalektik gelişmeyi çağdaşı olan Alman toplumuna kadar getirip durdurması gibi, onlar da burjuva ekonomisini, bütün ekonomik gelişmenin son ve değişmeyecek durağı olarak görüyorlardı. Bundan ötürü, kapitalist üretim biçiminin yarattığı ve bu üretim biçimini tehlikeye sokan çelişkileri yokmuş gibi göstermek için ellerinden geleni yapıyorlardı. Ya da, uygulanması kabil olmayan ütopik çözüm yolları gösteriyorlardı. Kapitalist üretim biçiminin de, daha önceki bütün üretim biçimleri gibi göçüp gitmesinin zorunlu olduğunu kabul etmedikleri için, açıklamaları bilimsellik karakterini kaybetmişti. Ayrıca, bu iktisatçılar, emek ile sermayenin çıkarları arasında bir özdeşlik bulmaya çalışıyorlardı.

(1) Ekonomi ve toplum bilimleri ile Marxçı maddecilik arasındaki ilişkiler için, bkz.: F. Engels, *Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi*, Çev. Selâhattin Hilâv, Sosyal Yayınlar.

Maddeci diyalektiğin kaynağında bulunan felsefi ve bilimsel öğelerden (Alman idealizmi, klasik İngiliz ekonomi-politiği, Fransız sosyalizmi ve doğa bilimlerinin o günkü keşifleri) söz ettikten sonra, bu diyalektik görüşün ortaya çıkmasını sağlamış olan toplumsal altyapı öğelerine de kısaca değinelim.

Kapitalist düzenle birlikte, dünyanın nesnel bir biçimde gelişmesine bütün varlığıyla bağlı olan ve bu gelişmeye karşı koyan güçlerle savaşan bir sınıf ortaya çıkmamış olsaydı, diyalektik maddeciliğin ortaya çıkması ve gelişmesi de imkânsız olurdu. Kapitalizmin bağrında oluşan bu yeni sınıf, işçi sınıfıydı. Burada sözünü ettiğimiz çağ, Lyon'da ilk grevlerin patlak verdiği (1831) ve İngiltere'de ilk örgütlü işçi hareketlerinin görüldüğü (1834-1842) çağdır. Kapitalist düzen, üretim biçiminin gereği olarak, kendi olumsuzlanmasını yine kendi içinde ortaya çıkarmıştı. Bu üretim biçiminin doğurduğu işçi sınıfı, geleceğinden emin ve dinamik bir sınıftı. İşçi sınıfı, içinde bulunduğu ekonomik koşulların baskısı altında bulunduğunu ve bu koşulların değişikliğe uğratılarak aşılması gerektiğini seziyordu. Karşılaştığı ekonomik çelişkileri aştığı zaman, bir sınıfın bir başka sınıfı sömürmesine son verileceğini ve sınıf baskısı temeli üzerine kurulmamış olan bir toplum düzeninin gerçekleştirilerek insanın tam anlamıyla gelişmesi için gerekli koşulların yaratılabileceğini düşünüyordu. İşçi sınıfının ortaya çıkışı, tarihsel gelişimin nesnel yasaları olduğunu ve bu yasaların maddenin hareketinden türemiş olduğunu söyleyen ve eskimiş toplumsal biçimlerin aşılması için verilen savaşta, ideolojik bir silah olarak kullanılma niteliği taşıyan bir dünya görüşünün, yani maddeci diyalektiğin formüle edilip geliştirilmesini mümkün kılmıştı.

Altyapı bakımından, Marxçılığın kapitalist sistem içinde insanın insanı sömürmesinin en son derecesine varmış olduğu sırada ortaya çıktığını görüyoruz. Bu çağda, sömürü öylesine şiddetlenmişti ki, bilinçlenme bir tarihsel süreç haline gelmişti. Bu bilincin kaynaklarından birincisi, işçi sınıfının bilincindeydi. Yani, işçi sınıfı, kendi durumunun, içinde bulunduğu üretim biçimi (kapitalist üretim) ile ilintili belirli bir takım nesnel süreçlerden doğmuş olduğunu farketmiş, bunun bilincine varmıştı. Bu bilincin ikinci bir kaynağı, burjuvaziyi kendisi karşısında bir sınıf olarak görmesi ve özellikle tarihsel yapıların, sınıf çatışmaları sayesinde, diyalektik bir biçimde gelişmekte olduğunun farkına varması yani bunun bilinci-

ne ermesiydi. Maddeci diyalektik, burjuva toplumu çerçevesi içinde cereyan eden süreçlerin, ideolojik planda dile getirilmesinden başka şey değildi. Maddeci diyalektiğin asıl kaynağı işte buradadır. Marx, toplumun bu derin dönüşümünü daha açık bir biçimde dile getirmiştir. Marx, çağının bütün kültürünü, dahiyane bir biçimde kullanarak bilimsel çalışmalarını gerçekleştirmişti. Şimdi Marx ve Engels'in bu diyalektik görüşleri açısından, diyalektiğin doğada nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışalım.

DİYALEKTİĞİN DOĞADAKİ GERÇEKLEŞMESİ

Önce şunu söylemek gerekir. Diyalektiğin doğada ve toplumda gerçekleşmesi, birbirinden büsbütün farklı iki alanda gerçekleşmesi demek değildir. Çünkü, dünyayı, birbirinden ayrı alanlar halinde görmek, diyalektik düşünceye aykırı bir davranıştır. Doğa ve toplum, maddeci diyalektik açısından, dışımızda bulunan nesnel varlığın (maddenin) gelişmesinden ortaya çıkmış olan ve nitel farklar taşıyan aşamalardır ve içlerinde derin bir birlik taşımaktadırlar. Biz sadece, bu konudaki açıklamalarımızın daha anlaşılabilir olmasını göz önünde tuttuğumuz için diyalektiğin doğadaki ve toplumdaki gerçekleşmelerini birbirinden ayrı olarak ele aldık.

Doğa alanında, maddeci diyalektiğin hareket noktası, bu doğanın, maddi bir birlik olması bakımından bilincimizin dışında bulunduğunu kabul etmektir. F. Engels, bu sorunla özel olarak ilgilenmiş ve doğayı idealist bir açıdan ele almakla, maddeci ve diyalektik bir açıdan ele almak arasındaki farkları belirtmiştir. Engels, bu konuda, özet olarak şöyle diyor: Bir idealist öteki idealistlerden ne ölçüde farklı düşüncelere sahip olursa olsun, doğayı ele alırken göz önünde tuttuğumuz formların ve yasaların, insan bilinci tarafından verilmiş olduklarını ya da evrensel bir Tinin ürünü olduklarını söyler. Örneğin, David Hume'a göre, nedensellik (causalité), tinimizin yarattığı ve kurduğu bir şeydir; Kant'a göre, zaman ve mekân, insan duyarlığının formlarıdır; nedensellik, töz ve birlik gibi kavramlar ise yine insanın anlayışgücünün kategorileridir. Hegel'e göre, doğa fenomenleri arasında bulunan kavranabilir ilişkiler İde'nin aşağı dereceden formlarıdır. Engels, insan tininde (zihninde) ya da insan-dışı evrensel bir Tinde bu çeşit *a priori* formların bulunduğunu ve bu formların dünyayı düzenlediğini söyleyen bütün idealist görüşleri eleştirerek, za-

man, mekân ve nedensellik gibi kavramların ve tinin bütün kategorilerinin, maddenin kendisinde bulunduğunu, ve bunların, maddenin içinde gerçekleşen çeşitli süreçlerin belirli durumları (uğrakları) olduklarını göstermiştir. Bilgi dediğimiz şey, tinin formlarının madde içine sızması ve ona düzen vermesi değildir. Bilgi, daha çok, maddenin tinde yansımasıdır. Bilgi, doğanın süreçlerini ve formlarını yansıtmaktan başka şey yapmaz. Bunun böyle olduğunu, bilgi sayesinde çeşitli fenomenleri egemenlikleri altına alan ve yöneten pozitif bilimler açıkça ispat etmektedirler.

Bütünsellik ilkesi, maddeci diyalektik tarafından kesin bir biçimde uygulanan ilk ilkedir. Bu ilkeye göre, doğa, organik bir bütün oluşturur. Romantik idealistler doğayı bir organizma olarak görmüşlerdi, ama onu kendisine yabancı bir ereğe hizmet eden bir şey olarak düşünmüşlerdi. Hegel'in, doğayı, İde'nin gerçekleşmesine yönelmiş olan ve bu gerçekleşmeyi özleyen bir şey olarak ele aldığını açıklamıştık. Oysa, Engels, "dünyanın hakiki birliği, onun maddiliğindedir", der.(1)

Doğanın maddi birliği, her fenomenin ve şeyin, maddi dünyanın geri kalan kısmıyla yakın bir bağlantı ve bağımlılık hâlinde bulunması demektir. Başka bir deyişle, "doğanın maddi birliği" denince, maddi dünyanın fenomenleri arasında bir karşılıklı-bağımlılık bulunduğu anlatılmak istenmektedir. Dünya (doğa) sürekli bir süreçtir. Bu süreç içinde, çeşitli öğeler ortaklaşa bir değişmeye, büyümeye, küçülmeye uğrarlar; karşılıklı olarak değişirler, bir araya gelirler ve çözülürler, vb.

Pozitif bilimler bakımından bu görüşün büyük bir önemi vardır. Çünkü bu görüş, her fenomeni, ait olduğu bütün içinde incelemek gerektiğini ileri sürer. Yüzyılımızın fizik biliminde ve başka pozitif bilimlerde ortaya çıkan değişikliklerin, bu diyalektik görüşü nasıl doğruladığı son bölümde görülecektir. Maddeci diyalektik, bir fenomenin gerçek bilgisinin elde edilebilmesi için, bu fenomenin, bağlı olduğu bütün içinde ve öteki fenomenlerle kurmuş olduğu ilintilerde incelemesi gerektiğini ileri sürer. Bu, her araştırma alanı için doğrudur.

İdealist diyalektiğin, doğanın dışında bulunan bir kuvvete başvurduğunu ve diyalektik hareketi (gelişmeyi) bu yabancı kuvvetle açıkladığını görmüştük. Oysa maddeci diyalektik, kendisine temel olarak doğa dışın-

(1) *Anti-Dühring,* Editions Sociales.

da bir kuvveti; örneğin Hegel'de olduğu gibi İde'yi bir ilke olarak kabul etmez. Maddeci diyalektik, temel olarak maddenin hareketini kabul eder. Engels'in dediği gibi, "maddesiz hareketi kavramak nasıl mümkün değilse, hareketsiz maddeyi kavramak da aynı ölçüde imkânsızdır."

Diyalektik hareketin, en önemli özelliği bir kendiliğinden-hareket, bir kendiliğinden-dinamizm (autodynamique) olmasıdır. Bir meyvanın çeşitli uğraklardan geçerek oluşması ve ortadan kalkması kendiliğinden-hareketin bir örneğidir. Nitekim, kapitalist toplumun, kendisini aşacak olan sosyalist bir toplum düzenini kendi içinden çıkarması (türetmesi) de, kendiliğinden-hareketin ya da kendiliğinden-dinamizmin bir başka örneğidir.

Çelişki, diyalektiğin çok önemli bir başka ilkesidir. Maddeci diyalektik içinde, çelişki, değişik ve kesin bir anlam kazanmıştır. Doğaya baktığımız zaman, en basit öğelerin içinde bile çelişki bulunduğunu görürüz. Örneğin büyüme ve yaşama fenomenlerinde bu açıkça görülür. Metafizik düşünce, hayat ile ölümü, birbirinden apayrı ve birbirine dönüşemeyecek olan karşıt şeyler gibi ele alır. Hayat ile ölüm arasında bir çelişki olduğu besbellidir. Ama bu çelişki, normal bir süreç içinde ortadan kalkar ve her adımda hayatın, ölüme dönüştüğü ve hayatın ortaya çıkmasına ölümün imkân verdiği görülür. Bir organizma içinde, belli hücreler başka hücrelere yer açmak için ortadan kalkarlar. Demek ki, hayat ve ölüm arasında, metafizik bir çelişki, yani aşılması kabil olmayan mutlak bir çelişki değil, sadece, diyalektik bir çelişki vardır. Bu, hayatın, kendi içinde ölüm koşullarını ve ölümün de kendi içinde hayat koşullarını taşıması demektir. Aslolan gerçek, çelişkinin terimlerini karşılıklı olarak birbirine dönüşme halinde tutan bir süreçtir.

Çelişki, her varlığın temel ve iç ilkesidir. Yani, her fenomen, kendisini bir başkası haline getirecek çelişkiyi ya da imkânı içinde taşır. Başka bir deyişle, her varolanda, kendisini bulunduğu halde devam ettirmeye yönelmiş, yani bu varolanın özdeşliğini sürdürmeye yönelmiş kuvvetler vardır. Ama her varolanda, kendisini başka bir şey haline getirmeye yönelmiş olan, yani özdeşliğini bozmak isteyen kuvvetler de vardır:

Çelişki, dünyanın ve varlıkların değişmesini sağlayan şeydir. Çelişki olmasaydı, şeyler, oldukları gibi kalırlardı. Bundan ötürü, her süreçte, hem belirli bir varlığı olumlayan, hem de bu varlığı olumsuzlayarak, onu

kendisinden başka bir varlık haline getirmeye yönelen iki çelişik kuvvet vardır. Engels'in dediği gibi, toprağa atılan bir tohum, hem tohum olarak kalmak, hem de bir bitki haline gelmek eğilimlerini kendi içinde taşımaktadır. İkinci eğilim, tohumun olumsuzlanmasından başka şey değildir. Ama bitki de gelişir ve ürününü vererek kendi varlığını ortadan kaldırır. Bir arpa tohumunu ele almış olduğumuzu kabul edersek, arpa bitkisinin, kendi ürünü olan başağı ortaya çıkararak kendini olumsuzladığını söyleyebiliriz. Başak, bitkinin olumsuzlanmasıdır. Ama, bitkinin tohum bakımından bir olumsuzlama olduğunu söylemiştik. Demek ki, başak, basit bir olumsuzlama değil, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Yani başak (meyve) hem tohumu, hem de bitkiyi içinde taşımaktadır. Nitekim, yumurta, kendi varlığının olumsuzlanması demek olan civcivi kendi içinden çıkarır. Ama tavuk, civcivin olumsuzlanmasıdır. Yani olumsuzlanmasının olumsuzlanmasıdır. Bundan ötürü, tavuk, hem yumurtayı hem de civcivi, daha yüksek bir düzeyde kendi varlığı içinde taşımaktadır.

Engels, bir varlığın kendi içinde kendi olumsuzlanmasını taşımasının, bir diyalektik süreci görüp tanımamızı mümkün kılan bir şey olduğunu söylemiştir. Ama, tohumun bitki haline gelmesi tohumun öz varlığını ortadan kaldırıyorsa da, yine aynı tohumun her türlü ortadan kalkması, mutlaka diyalektik bir gelişmenin gerçekleşmiş olduğunu göstermez. Örneğin, tohumun, bir insan ayağı ile ezilerek ortadan kaldırıldığını düşünelim. Bu durumda, tohum ortadan kaldırılmış ve değişikliğe uğratılmıştır, ama burada diyalektik bir dönüşüm (değişme) söz konusu değildir. Daha doğrusu, tohumun organik bir varlık olarak gelişmesi bakımından diyalektik bir değişme söz konusu değildir. Çünkü, bu durumda, tohum bitkisel varlığının diyalektiğinden çıkmış ve organik-olmayan maddeler alanının diyalektiğine girmiştir. Yani alan değiştirmiştir. Tohum artık organik-olmayan (inorganik) maddelerin diyalektiği içinde bulunmaktadır.

Her varlık, kendi olumsuzlanmasını içinde taşıdığı için gelişebilmektedir. Maddeci diyalektik bakımından, karşıtlıkların birliği, çok önemli bir kavramdır. Metafizikçi, şeyleri, birbirleriyle olan ilintilerinin dışında, gerçekliklerinden sıyırarak ve kendilerinde ele alır. Yani onları saf bir halde ele alır. Bundan ötürü, metafizikçi için, örneğin, bilgi ya da bilgisizlik, iyilik ya da kötülük, hiçbir derecelenme göstermeyen ve birbirlerinden

apayrı ve katışıksız şeylerdir. Oysa, maddeci diyalektik için iki ucu bilgi ve bilgisizlik olan sürekli bir uzanış sözkonusudur. Nitekim kötülük ile iyilik arasında da sayısız dereceler vardır ve bu derecelerin oluşturduğu sürekli uzantının uç noktalarından biri kötülük, öteki de iyiliktir. Ve belli koşullar altında, bunların birinden ötekine geçmek her zaman mümkündür. Yani burada, karşıtlıklar, karşılıklı olarak birbirine dönüşebilirlik ve birlik halinde bulunmaktadırlar.

Nitel değişme, yukarıda söylediklerimizden çıkan temel bir maddeci diyalektik ilkesidir. Bir şeyin, kendi karşıtına dönüşme imkânını yine kendi içinde taşıdığını söylemiştik. Burada, nitelik bakımından yeni bir şey ortaya çıkmaktadır. Örneğin, tohum bitki haline gelmektedir. Demek ki, doğada nitel değişmeler vardır ve gelişme nitel değişmelerden geçerek kendini gerçekleştirmektedir. Bu nitel değişmeler, bir sıçrama biçiminde ve ansızın ortaya çıkmaktadırlar. Örnek: Suyun sıfır derecede ansızın donması ya da yüz derecede kaynaması ve buhar haline gelmesi. Su yavaş yavaş ısınır, yani suda nicel değişmeler ortaya çıkar, ana bunların sonunda nitel bir değişme görülür. Bu, nicel değişmelerin, nitel bir değişme ortaya koyduklarını gösterir. Sentetik kimyasal maddeler, kendilerini ortaya çıkarmak için kullanılan maddelerden tamamen farklı yeni bir nitelik taıyan maddelerdir. Bu da nicel değişmelerin nitel bir değişme doğurduklarını gösteren bir örnektir.

Demek ki, maddeci diyalektik, doğayı bir bütün olarak görmektedir. Bu bütün, sürekli bir gelişme ve değişme içinde bulunmaktadır. *Değişme,* maddenin en temel özelliklerinden biridir. Değişme, çelişkiye dayanır; ondan doğar. Doğayı, karşıt kuvvetlerin çarpıştığı bir savaş alanı haline sokan şey, çelişkidir. Doğanın, bir savaş alanı olduğunu söylemek, genel bir hakikati dile getirmektir. Ama tek tek bilimler de, kendi alanlarında, çelişkileri dile getiren ana kavramlardan hareket ederler:

Matematikte, artı ve eksi,
Mekanikte, etki ve tepki,
Fizikte, negatif ve pozitif elektrik akımı,
Kimyada, atomların birleşmesi ve çözülmesi,
Toplum bilimlerinde sınıflar çatışması.

Bunlar özel alanların içinde bulunan temel çelişkileri (karşıtlıkları) dile getiren kategorilerdir. Demek ki, doğada, toplumda ve insan zihnin-

de, birbirleriyle savaşan ve birbirlerini dışarıda bırakmaya çalışan çelişkiler vardır. Bu çelişkiler, bir birlik ya da bir özdeşlik oluştururlar. Bu bakımdan, Lenin, diyalektik düşüncenin en temel ilkesinin "karşıtlıkların birliği" ilkesi olduğunu ileri sürmüştür. Lenin, diyalektiği, "Şeylerin özünde (içinde) çelişkinin incelenmesi" diye tanımlamıştı. Nitekim Engels de, diyalektiği "hem dış dünyanın, hem de düşüncenin hareketinin genel yasalarının bilimi" diye tanımlayarak, hareket (oluş) ve değişme ilkelerine dikkati çekmişti.(1)

DİYALEKTİĞİN TARİHTEKİ GERÇEKLEŞMESİ

Marx'ın, insanlık tarihini, insanoğlunun emeğinin ve yabancılaşmasının art arda gelen gerçekleşmeleri olarak gördüğünü açıklamıştık. Marx, insanoğlunun, doğa karşısında doğrudan doğruya, yani dolayımsız (immédiat) bir biçimde bulunmadığını söylüyordu. Başka bir deyişle, insanoğlu ile doğa arasında bir şey vardı. Oysa, hayvan için durum aynı değildir. Hayvan ile doğa arasında başka bir şey; bir aralık, bir dolayım (médiation) yoktur. Hayvan, doğanın kendisine doğrudan doğruya sunduğu şeyleri alır ve kullanır. Oysa insan, çalışır ve bu çalışmanın ürünü, onun yaşama koşullarının doğmasına yol açar. Bundan ötürü, başlangıçta insan, pratik etkinliği (emeği) demektir. Başka bir deyişle, insanoğlu, etkinliğiyle yarattığı özelliklerden başka bir şeyin kendisinde bulunduğunu söyleyemez. Bu aşamada, insanoğlu, ortaya koyduğu ve gösterdiği şeyle bağıntılıdır ve insanın ortaya koyduğu şeyler de insanın kendisiyle bağıntılıdır. Başka bir deyişle, insanoğlunun ortaya çıkışında, yani başlangıçta, bir birlik söz konusudur; insan ile yarttığı şeyler (ürünleri) arasında bir birlik vardır. Bu, insanın ilk birliğidir ve tarih diyalektiğinin ilk uğrağıdır. Çünkü, bu aşamada, insanoğlu kendi etkinliğinden başka şey değildir. Ne var ki, bu ilk birliğin içinde bir çelişki bulunmaktadır. Yani burada bir çelişkiler birliği söz konusudur. Şimdi bu çelişkinin sonucu olarak olumsuzlamanın nasıl ortaya çıktığını görelim.

İnsanın bütün etkinlikleri onun vücudundan doğmaktadır. Vücudunun ortaya koyduğu şeylerdir. Ama, insanın bu etkinliği, belirli bir noktada, insanın kendisinden bağımsız bir şey olarak şekillenir. Yani, insanın

(1) *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

kendi etkinliği kendisine yabancılaşır. Bu, ilk olumsuzlama uğrağıdır. Böylece, insanın ilk birliğinde, yabancı bir öğe ortaya çıkmıştır.

Ama bu olumsuzlama, olduğu yerde durmaz. İnsandan gittikçe uzaklaşarak ona yabancı ve hatta onun düşmanı olan bir gerçeklik kazanır. İnsanın ilk yabancılaşması, *işbölümü* ile dile gelir. İşbölümü kendisiyle birlikte özel mülkiyeti getirir. Yani işbölümü özel mülkiyeti doğurur.

Marx'a göre, işbölümü ve özel mülkiyet bir ve aynı şeyi dile getiren sözlerdir. Bu süreç, etkinlik açısından ele alındığı zaman "işbölümü", etkinliğin ürünü açısından ele alındığı zaman ise "özel mülkiyet"tir.

İnsan etkinliğinin, insana yabancılaşarak onu egemenlik altına aldığı sırada çok önemli bir başka süreç ortaya çıkar. Bu, bireylerin birbirlerine bağlı olmaları, yani yaşamak için birbirlerine muhtaç olmalarıdır. Daha doğrusu, insan sadece yaşama araçlarına bağlı, onlara muhtaç değildir artık. Aynı zamanda, bir takım toplumsal koşullara da bağlıdır. İşbölümü dolayısıyla, insan gruplarının öteki insan gruplarına bağlılığı ortaya çıkmıştır. Yani insanlar arasında, üretim sürecine katılmaları bakımından farklılaşma olmuş ve bir grup insan başka bir grup insana muhtaç duruma düşmüştür. Marx, insanın bağlı olduğu bu toplumsal koşul ve etkenleri, *üretim biçimi* sözü ile dile getirir.

Böylece, insanın kendi güçleri ve kendi işleri, öz varlığından gittikçe uzaklaşır ve düşman bir güç haline gelir. Başka bir deyişle, insanın kendi ürünü onu insanlığından yoksun kılar. Bu yabancılaşma, en şiddetli noktasına kapitalist üretim biçiminde ulaşır. Kapitalist düzende, bu yabancılaşma son derecesine ulaşmış ve insanın ortadan kalkması tehlikesi ortaya çıkmıştır. Yani, insan, kendisini ortaya koymuş olduğu, ama kendisinin karşıtı haline gelmiş olan ürün haline dönüşmeye yüz tutmuştur. Başka bir deyişle, insanoğlu bir meta, bir "şey" haline gelmiştir. Bundan ötürü, insanoğlu, insanlık niteliğini kaybetmiştir bu düzende. İşçi, işgücünü bir meta gibi satmaktadır. Ama yabancılaşmanın bu kadar şiddetlenmesi, aynı zamanda, bu yabancılaşmanın bilincine varılması imkânını da doğurmuştur. Böylece, insanı ortadan kaldırmak üzere olan olumsuzlamanın olumsuzlanması imkânı ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, işçi sınıfı, sermaye tarafından insanlık niteliklerinden büsbütün yoksun kılınacakken, kendi kendini farketmiş ve yabancılaşmayı ortadan kaldırma imkânlarını aramaya başlamıştır.

Olumsuzlamanın olumsuzlanmasının, varolan her şeyin kendi içinde bulunduğunu söylemiştik. Tarihin diyalektiğinde de, insanoğlunu kendisinden uzaklaştıran pratik etkinliğin, aynı zamanda, bu uzaklaşmanın, yani yabancılaşmanın ortadan kaldırılması imkânını da içinde taşıdığını görüyoruz. Başka bir deyişle, kapitalizm, insanın insanlığını ortadan kaldırmak üzereyken, aynı zamanda, kendisini aşacak olan gücü de yaratmıştır. Bu güç, işçi sınıfıdır. İşçi sınıfının doğuşu, kapitalist sömürme sisteminin sonucudur. Demek ki, işçi sınıfı, insanlık tarihinin diyalektik gelişmesinde sentezi getiren ve gerçekleştirecek olan olumlu bir öğedir (uğraktır). İşçi sınıfı, insanın yabancılaşmasının en katmerli şeklini temsil ettiği ve yaşadığı gibi (çünkü işçi sınıfı insansal yaşama koşullarından yoksundur), insansal varlığın ortaya konulması ve gerçekleştirilmesi imkânını da kendi varlığında taşımaktadır. Demek ki, Marx'a göre, diyalektiğin tarihte gerçekleşmesinde şu üç genel uğraktan geçildiği söylenebilir:(1)

1. *Tez*: hayat koşulları ile uyum halinde bulunan ve ortaya koyduğu işler ve gösterdiği pratik etkinlik ile kendi varlığı arasında çelişki bulunmayan ilkel insan.

2. *Antitez*: insanın kendisi ile ürünü arasında bulunduğunu söylediğimiz ilk uyum ve birlik (tez), insanın etkinliklerinin yabancılaşması ve karşıt bir kuvvet olarak yine insanın karşısına çıkması ile olumsuzlanır. Bu, antitezdir. İnsanoğlunun bu yabancılaşması, çeşitli derecelerden geçtikten sonra kapitalist üretim biçiminde en yüksek noktasına ulaşır. Bu, yani antitez, insanın çevresi ve başka insanlarla olan ilişkilerinin doğal halden çıkışı demektir. İşbölümü ve üretim ilişkileri, insanla insan arasında ve insanla ürünü arasında bir uçurum yaratmıştır. İnsanlar arasındaki doğal ilişkilerin yerine üretim ve mübadele ilişkileri geçmiştir. Bundan dolayı, insanlar, birbirlerini bir insan olarak değil, üretim sürecinde almış oldukları yerlere göre değerlendirmektedirler. Kapitalist üretim biçiminde her şey bir meta haline gelmiş ve insanın yerine para geçmiştir. Ve nihayet insan da meta haline gelmiştir. İşçi, işgücünü satmaktadır. Kapitalist düzende, işçinin asıl varlığı, insansal varlığı değil, işgücüdür. İşçi sınıfıyla, "insanlığın tam yabancılaşması" gerçekleşmiş olmaktadır.

3. *Sentez*: insanın ya da bütünsel insanın gerçekleştirilmesi, tarihteki diyalektiğin son uğrağını yani sentezi oluşturur. Bütünsel insan, yaratma

(1) Bkz.: Roger Garaudy, *Sosyalizm ve Ahlâk*, Çev: S. Hilâv, Gerçek Yayınevi.

gücünü ve kişisel niteliklerini hiçbir engelle karşılaşmadan gerçekleştiren insandır. Yani yabancılaşmayı aşmış olan insandır. Bu aşamada, insanoğlu, aslında kendi ürünleri olan, ama karşısına yabancı bir gerçek gibi çıkan her şeyi kendisinin kılmış ve egemenliği altına almıştır. Bunu gerçekleştiren işçi sınıfı ve emekçiler, bir aşma hareketi içinde, geçmişten miras kalan bütün yararlı ve canlı yanları (maddi üretim koşulları, üretim araçları, insani deneyim ve teknik, bilim, sanat ve kültür), yeni ve üst bir düzey içinde kaynaştırırlar. Bu, sosyalizm aşamasıdır. Sosyalizmde, insanoğlu, kendi güçlerinin efendisi haline gelir. Aynı zamanda kendisinin de efendisi haline gelerek, varlığını eksiksiz olarak gerçekleştirme, yani bütünsel insanı ortaya koymak imkânını kazanır.(1)

Marx'ın tarihte bulduğu diyalektiğin sonucu, insan varlığının bir bütün olarak ortaya konmasıdır. Tarihte gördüğümüz bu hareket, değişme ve gelimeyi sağlayan şey, Hegel'in sandığı gibi, tarihin dışında bulunan manevi ve doğaüstü bir kuvvet (İde) değildir. Tarihi harekete getiren kuvvet, Marx'a göre, maddi bir kuvvettir. Marx, bu kuvvetin, insanın yaşamasını (geçimini) sağlayan maddi koşullarda bulunduğunu söylemiştir. Daha doğrusu, bu kuvvet, tüketilen malların üretilmesinin biçimidir. Maddi koşullar, insanı belirleyen ve insanoğlunun tarihinin temeli olan koşullardır.

Üretim biçimi, iki önemli etkenden oluşur:

1. *Üretim güçleri* (üretim aletleri ve insanların iş [emek] konusundaki ustalıkları ve bilgileri bunun içinde yer alır).

2. *Üretim ilişkileri.* Üretim ilişkileri, insanların başka insanlarla birlikte üretim yapmasının yani pratik etkinlik göstermesinin sonucudur. Çünkü, üretim olayına katılan insanlar, katılışlarının farklı olmasından ötürü belli toplumsal sınıflar oluştururlar, ve böylece, aralarında bir takım toplumsal ilişkiler, yani üretim ilişkileri ortaya çıkar. Yine bu üretim ilişkileri, bir takım mülkiyet bağlantıları biçiminde dile gelir ve her toplumda belli bir takım üstyapıları (hukuk, din, sanat, politika vb.) ortaya koyar.

Bu maddi (ekonomik) etkenler, sürekli bir dinamizm, yani hareket ve değişme halindedirler. Aralarında çelişkiler vardır. Çelişkilerin en

(1) "Yabancılaşmanın aşılması", "sosyalizm" ve "bütünsel insan" kavramları için, Bkz. *R. Garaudy, Sosyalizm ve Ahlâk,* Çev: S. Hilâv, Gerçek Yayınevi.

önemlisi *üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki* çelişkidir. Üretim güçleri, üretim ilişkilerinden daha hızla gelişir. Bundan ötürü, güçlerle ilişkiler arasında çatışmalar ve uzlaşmazlıklar (antagonizmalar) ortaya çıkar. O zaman, tarih sahnesinde ekonomik devrimler ve bunalımlar boy gösterir. Bu devrim ve bunalımlar, aslında, üretim güçleri ile onları zaptetmeye çalışan üretim ilişkileri arasındaki çelişki ve çatışmanın ve bu çelişkinin aşılması ihtiyacının doğurduğu yankılardır.

Demek ki, tarihi harekete getiren ve sayısız çelişkiler doğurarak insanoğlunun tarih içinde kendi özvarlığına doğru ilerlemesini sağlayan asıl kuvvet, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmalar ve bu çatışmayı duyan insanların giriştikleri çaba ve eylemlerdir. "İnsanlar tarihlerini yaparlar, ama bu tarihi, geçmişten devralınan belirli koşullar içinde yaparlar" sözü, bu düşünceyi dile getirmektedir.

İnsanlar, toplum içindedirler, yani belirli bir üretim biçimi içinde yaşamaktadırlar. Bundan ötürü, üretim ve bölüşüm, yani elde edilen ürünlerin ve gelirlerin bölüşülmesi bakımından belirli gruplar, yani sınıflar oluşturmuşlardır. Sınıflar, tarih boyunca, çeşitli üretim biçimlerini temsil etmiş olan toplumsal güçlerdir. Sınıflar arası ilişkiler ve çatışmalar bundan dolayı tarihin taşıyıcısıdırlar.

Marx ve Engels, üretim biçimlerini şöyle sıralamışlardır:

1) *İlkel-sınıfsız-topluma özgü üretim ilişkileri*: bu üretim biçiminin temel özelliği, üretim araçlarının kollektif oluşudur.

2) *Köleci topluma özgü üretim ilişkileri*: bu üretim biçiminde, toplum, efendilerle kölelere bölünmüştür. Üretim araçlarının sahipleri, sadece efendilerdir.

3) *Feodal üretim ilişkileri*: feodaller, toprağa ve üretim araçlarına sahiptirler. Kimi zaman köylülerin hayatları üzerinde de mülkiyet hakları vardır. Ama, feodal mülkiyetin yanında, köylünün kişisel mülkiyeti ve zanaatkârın, kendi üretim araçları ile ortaya koyduğu ve kişisel olarak kullandığı ürünleri üzerindeki mülkiyeti yer almaktadır.

4) *Kapitalist üretim ilişkileri*: bu üretim ilişkileri, kapitalistin üretim araçları üzerindeki mülkiyetine dayanır. Üretim araçlarından yoksun olan işçiler, ücret karşılığında, işgüçlerini kapitaliste satarlar. Kapitalizm, küçük işletmeleri ortadan kaldırmış ve üretimi dağınıklığından ve küçük çapta yapılmasından kurtararak toplumsal bir karaktere ulaştırmıştır. Çünkü,

üretim, büyük işçi yığınlarının çalıştığı ve bir işi topluca gerçekleştirdiği fabrikalarda ve işyerlerinde yapılmaktadır. Üretimin toplumsal karakterine rağmen, üretim araçlarının mülkiyeti özel mülkiyettir.

5) *Sosyalizm*: emeğin ve üretimin toplumsal karakteri ile üretim araçlarının özel mülkiyeti arasındaki çelişkiyi aşmak için, üretim araçlarının millileştirilmesi ya da kamulaştırılması ve işçi sınıfı ile emekçi halk kitleleri yararına kullanılmasının sağlanması, bu üretim biçiminin özelliğidir. Başka bir deyişle sosyalizm, emek ile mülkiyet arasındaki ayrılığı ortadan kaldırmayı ve her ikisini kaynaştırmayı göz önünde tutan bir üretim biçimidir. Böylece, insanın insan tarafından sömürülmesinin sona erdirilmesi istenmektedir.

Sosyalizm sayesinde insan ile insanın emeği arasında herhangi bir yabancı öğenin bulunmaması sağlanmış olacak, yani yabancılaşma aşılacak ve ortadan kaldırılacaktır. Çünkü, sosyalizme göre "insanın en yüce amacı yine insan olmalıdır."

Bu arada, şunu bir kere daha belirtmek gerekir: Marx ve Engels, maddi koşulların insan düşüncesini ve ideolojilerini belirlediğini söylemekle birlikte, düşüncenin ve ideolojilerin, yani manevi etkenin (bilinç de dahil olak üzere), maddi yapı üzerinde etkisi olmadığını hiçbir zaman ileri sürmemişlerdir. Bu konuda, Engels'in F. Mehring'e 1893 yılında gönderdiği bir mektup, bilimsel sosyalizmi kuranların düşüncelerini apaçık bir biçimde ortaya koymaktadır. Engels, bu mektupta şöyle diyor: "Tarih boyunca, çeşitli ideolojik alanların, maddi koşullardan bağımsız bir gelişme gösterebileceklerini kabul etmeyişimiz, bu ideolojik alanların, tarihsel etkinliğini kabul etmediğimiz biçiminde yorumlanmıştır. Oysa bu çeşit bir yorum, etki ile sonucu birbirinden ayrı iki kutup gibi gören ve aralarında bir etkileşme olamayacağını düşünen anti-diyalektik görüşün sonucudur. Böyle bir görüş, karşılıklı etkiyi görmezlikten gelmektedir. Yorumu yapan baylar, kökü ekonomik olan bir tarihsel etkenin bir kere ortaya çıktıktan sonra, kendisini doğuran ortam üzerinde etki gösterdiğini ve kendisini doğuran nedenleri değişikliğe uğratabileceğini unutmaktadırlar."(1)

(1) Marx, daha 1843'te şöyle yazmıştı: "Kuram, kitleler tarafından benimsenince, maddi bir güç haline gelir."

Maddeci diyalektiğin genel ilkelerinden söz ettikten sonra, diyalektiğin, herhangi bir araştırma alanında, yöntem olarak nasıl kullanılması gerektiğini ve bu işi yaparken ne gibi kuralların göz önünde tutulmasının doğru olacağını açıklamaya çalışalım.

Marx, *Kapital*'in Önsözü'nde, diyalektik yöntemle ilgili açıklamalar yapmıştır. Marx'a göre, ele alınan bir fenomen incelenirken, fenomeni oluşturan öğelerin arasında belirli bir anda bulunan ilişkinin saptanmasıyla yetinmemek ve bu öğelerin değişme ve gelişme yasasını da ortaya çıkarmak gereklidir. Bunu yaparken "araştırma yöntemi" ile "sergileme (exposition) yöntemi"ni birbirinden ayrı tutmalıyız. *Araştırma,* ele aldığı konunun içeriğine uygun düşmelidir. Buradaki iç ilişkileri ortaya çıkarmalı ve konuyu çözümlemelidir. Araştırma yöntemi, yani çözümleme yöntemi, ele aldığı konuya uygun araçlar kullanmalıdır. Örneğin, ekonomi-politik alanında kullanılan çözümleme araçları ile fizik ya da kimya alanındaki yasaları bulmamızı sağlayacak yöntemler farklı olmalıdır. Ekonomi-politik alanında, araştırma işini gerçekleştirmemiz için, başvuracağımız araç "soyutlama"dır. Ayrıca, ele alınan bir konuda da farklı öğeler bulunabilir. Örneğin, tarihte rastladığımız her dönemin kendisine özgü yasaları vardır. Tarih boyunca ortaya çıkan çeşitli toplumsal yapılar arasında büyük farklar olduğu ve aynı fenomenin, içinde ortaya çıktığı bütüne bağlı olarak değişik yasalara boyun eğdiği görülmektedir. Diyalektik yöntem, bunların hepsini göz önünde tutmak zorundadır.(1)

Çözümlemeden sonra *sergileme*'nin yapılması gereklidir. Araştırma yoluyla ele alınan ve öğelerine bölünmüş olan bir fenomen ya da bir gerçeklik, sergileme yoluyla yeniden, hareketi, gelişmesi ve canlılığı içinde ortaya konur. Sergileme işi, başarılı bir biçimde yapılırsa, okurlar, ele alınan konunun *a priori* bir biçimde ortaya konulmuş ve sunulmuş olduğu duygusuna kapılırlar. Marx, ekonomi-politik alanında, çözümleme ve soyutlama yolula, kapitalist düzenin temel gelişme yasalarını bulmak isterken bu düzenin özünü oluşturan bir gerçeklik yakalamaya çalışmış ve araş-

(1) Bu açıklamalar için Henri Lefebvre'in, *Sosyalist Dünya Görüşü* adlı yapıtından yararlandık. Bkz.: *Sosyalist Dünya Görüşü,* s. 31-45, Çev. F.. Aydınlık, Hür Yayınevi.

tırmaları sonunda "değer" kavramına varmıştı. Değer kavramından hareket eden Marx, kapitalist ekonomi düzeninin kökünü oluşturan bu gerçeklik sayesinde, yine kapitalist düzenin gelişme yasasını ortaya koyabilmişti. Demek ki, araştırma sırasında ele alınan konu çözümlendikten sonra, elde edilen temel ve soyut gerçekten hareket edilmekte ve sergileme sırasında, konu somut bir halde ve bütün gelişme ve canlılığı içinde yeniden verilmektedir. Bundan ötürü, sergileme işi aynı zamanda bir sentezdir.

Lenin, "Hegel'in Mantığı Üzerine Notlar"ında, diyalektik yöntem hakkında geniş açıklamalar yapmıştı. "Diyalektik, özet olarak, karşıtlıkların birliği diye tanımlanabilir. Bu, diyalektiğin kökünü dile getirir, ama açıklanmaya ve geliştirilmeye muhtaç bir düşüncedir" diyen Lenin, "bu açıklama ve geliştirmeyi" on altı nokta halinde topladığı kuralları yazarak gerçekleştirmiştir.

Lenin'e göre, her düşünce, dünyanın değişmesi ve gelişmesi içinden belirli birtakım özellikleri soyutlamak ya da "bütünden ayırmak"la başlar. Yani, düşünce, evrensel gelişme ve değişmenin içinde, sanki değişmiyormuş gibi ele alınan belirli birtakım nesnelerden ve şeylerden hareket eder. Bundan ötürü, diyalektik düşüncenin ilk hareket noktası, şeyleri, birbirinden ayrı bulunuşları içinde görmektir. Yani şeyleri tek tek ve birbirinden ayrı olarak ele almaktır. Bu, Lenin'in ileri sürdüğü ilk kuraldır. Lenin, buna "gözlemin nesnelliği" diyor. Burada, örnekler ya da benzerlikler değil, şeyin kendisi ele alınmaktadır.

Şeyleri tek tek ve ayrı ayrı ele alarak gerçekliğin diyalektiğini bozan bu davranış, diyalektiği yeniden kurmak ve tamamlamak zorundadır. Dünyanın tüm değişikliği ve gelişmesi içinden, belirli bir varlığı, ya da özelliği çekip çıkararak, yani soyutlayarak tek başına ele alan düşünce, dünya karşısında yapmış olduğu bu olumsuzlamanın yeniden olumsuzlandığını ve söz konusu varlığın ya da özelliğin, daha üst bir düzeyde, yeniden dünyanın bütünlüğü, değişmesi ve gelişmesi içinde ele alındığını görmelidir. Bu ikinci noktada, düşünce, ele aldığı şey'i, başka şeylerle olan ilişkisi içinde kavramak zorundadır. Yani, Lenin'in deyimiyle, ikinci noktada, düşünce, "herhangi bir şey'in ötekilerle olan çeşitli *ilişkilerini* tüm olarak, yani bütünsellik açısından ele almak" zorundadır. Her şey değiştiği ve ancak değişmesi açısından kavranabildiği için, diyalektik yöntemin üçüncü noktası da "şey'in ya da fenomenin *gelişmesinin,* hareketinin,

hayatının" incelenmesidir. Yani, şey'e ya da fenomene bu açıdan bakmaktır. Ama bu değişme ve hareket, nesnenin içinde bulunan çelişkilerden ve aynı zamanda dışardan gelen etkilerden doğmaktadır. Bundan ötürü, varlıkların ve olayların içindeki çelişkileri de incelememiz gerekir. Demek ki, diyalektik yöntemin dördüncü noktası, "şeylerde bulunan çelişken iç eğilimlerin (yanların)" aranmasıdır. Beşinci nokta, "şeylerin (dışgörünüşün, vb.) bir karşıtlıklar bütünü olarak görülmesi", altıncı nokta ise "karşıtlıkların ortaya dökülmesinin ve kendilerini gerçekleştirmelerinin" ele alınmasıdır.

Herhangi bir "şey" çeşitli yanlardan ve özelliklerden oluşan karmaşık bir şeydir ve kendinden başka varlıklarla (şeylerle) sayısız ilişki içinde bulunmaktadır. Bundan ötürü, bir şey'i anlamak istiyorsak, onu, ilk önce parçalarına ayırmak (analiz) ve daha sonra bu parçaların o şey'i nasıl kurmuş ve ortaya çıkarmış olduklarını belirtmek (sentez) gerekir. Lenin, diyalektik yöntemin kuralları olarak ileri sürdüğü onaltı noktanın geri kalan kısmında bu konuyu ele almaktadır. Yedinci nokta şudur: "Çözümleme (analiz) ve sentezin birliği. Yani, bir şeyin parçalarına bölünmesi ve bu parçaların yeniden bir araya getirilerek bütünlenmesi" Şimdi geri kalan noktaları kısaca gözden geçirelim:

8) Her şey'in öteki şeylerle olan ilintilerinin ve ilişkilerinin incelenmesi.

9) Karşıtlıkların bir birlik halinde bulunduklarının, yani aynı varlığın belirli bir yanının başka bir yanına karşıt olduğunun belirtilmesi, aynı zamanda bu karşıtlıkların birbirlerine dönüşebilir olduklarının unutulmaması.

10) Yeni yanların, özelliklerin ve ilişkilerin sürekli bir biçimde ortaya çıktıklarının göz önünde tutulması.

11) İnsanoğlunun, şeyler, dış görünüş, süreç vb. hakkında edinmekte olduğu bilginin sonsuz bir biçimde ilerlediğinin unutulmaması.

12) Belirli bir ilişki ve karşılıklı bağımlılık durumundan, daha derin ve genel ilişkilere ve karşılıklı bağımlılık ilintilerine gidilmekte olduğunun göz önünde tutulması (bilginin sonsuzca ilerleyişi).

Lenin, karşıtlıkların çatışmasından doğan gelişme ve hareketin belirli düzeylerde, yeni sıçramalara ve yeni gerçeklerin ortaya çıkmasına yol açtığını göz önünde tutarak, diyalektik yöntemin geri kalan noktalarında bu

sıçrama ve yenileşmeleri ele almak gerektiğini söylüyor:

13) Eski uğrağın (aşamanın) belirli bazı özelliklerinin, daha yüksek uğrakta yeniden ortaya çıkması (tekrarlanması) ve,

14) Dışgörünüş bakımından eskiye dönülüyormuş gibi olması (olumsuzlamanın olumsuzlanması),

15) İçerik ile biçimin (formun) mücadelesi ve biçim ile içeriğin mücadelesi,

16) Nicelikten niteliğe geçiş ve nitelikten niceliğe geçiş. Diyalektik yöntemin temeli olarak Lenin'in ileri sürdüğü bu on altı nokta, herhangi bir konunun incelenmesinde göz önünde tutulması gereken kurallardır.

Ama diyalektiğin ilkeleri ve kuralları, ele alınan herhangi bir konuya soyut bir içimde ve zorla uygulanamazlar. Diyalektik, aynı zamanda, gerçekliğin ve varlığın gleişmesinin yasası olduğu için, ele alınan herhangi bir konuda, bu konunun kendi özel içeriğinin ve gelişmesinin ortaya konulması, yani kendi diyalektiğinin somut olarak gösterilmesi ve ispat edilmesi gereklidir. Bilgi edinme, soyut ile somut (yöntem ile içerik) ve genel ile tikel, yani kurallar, kategoriler ve kavramlar ile özellikler arasında sürekli bir gidiş geliş demektir. Ayrıca, bilimler kendi özel yöntemlerini kendi alanlarında uyguladıkları gibi, varsayımların ileri sürülmesinde ve açıklanmasında diyalektik düşünceden ve yöntemden yararlanabilirler. Diyalektik, kapalı ve donmuş ilkelerin ve kuralların topluluğu olmaktan çok, bilimin her çağında, yeni keşif ve buluşlarla birlikte gelişen ve hareketin (değişmenin) en genel yasalarını ve ilkelerini ortaya koymaya çalışan bir mantıktır. Bu bakımdan, diyalektik ile bilimler arasında sürekli ve yararlı bir alışveriş vardır.(1)

Maddeci diyalektik, formel mantığı da insan düşüncesinin belli bir aşaması olarak görür ve belirli bazı gerçeklere uygulanabileceğini ve bu gerçekler içinde kaldığı sürece geçerli olduğunu söyler. Bundan dolayı, bazı kimselerin sandığı gibi, diyalektik, formel mantığı inkâr eden ya da gereksiz olduğunu söyleyen bir görüş değildir. Formel mantık, nesneleri soyutlayarak ve birbirinden ayrı ele alarak inceler. Bundan dolayı, soyut nesnelerin incelendiği alanda formel mantık geçerlidir. Ya da günlük hayatımızda, nesnelerin ve olayların gelişmelerine ve hareketlerine inmeden,

---

(1) Bkz: Roger Garaudy, *Perspective de l'Homme*, s. 291-296, Pressen Universitaires.

onları kaba bir biçimde ele aldığımız ve çıkardığımız sonuçlarla yetinebileceğimiz sürece formel mantık geçerlidir. Ama, şeyleri ve varlıkları, gelişmeleri ve değişmeleri içinde ele alarak, onların iç bağlantılarını ve gerçek hayatlarını ortaya koymak istersek, diyalektik mantığa başvurmak zorunda kalırız. Bundan dolayı, formel mantık, diyalektiğin, özel bir halidir. Yani, belirli bir alana uygulanan ve insan düşüncesinin belirli bir aşamasını temsil eden bir düşünce biçimidir. Plehanov, şöyle diyor: "Hareketsizlik, hareketin nasıl özel bir haliyse, formel mantığın kurallarına (düşüncenin "temel yasaları"na) uyan düşünce de diyalektik düşüncenin öyle bir özel halidir." Formel mantığın yasalarının, "sırf belirli sınırlar içinde, diyalektiğe de kendi payını vermemize engel olmadıkları ölçüde, geçerli olduklarını unutmamamız gerekir." Plehanov bu konuda şunları da söylüyor: "Diyalektik, formel mantığı ortadan kaldırmaz, ama sadece metafizikçilerin formel mantık yasalarına verdikleri mutlak değeri ortadan kaldırır." Henri Lefebvre de, formel mantığın, insan düşüncesinin gelişmesinde bir uğrak olduğunu ve diyalektik mantık içinde, sınırlı bir yer tutması gerektiğini ileri sürer. Lefebvre'e göre, "Formel mantık, aklın uğraklarından biridir."(1)

(1) *Logique Formelle et Logique Dialectique*, s. 145, Editions Sociales, 1947.

*
* *

Formel Mantığın Önemi

Diyalektik, düşünceyi, evrensel bağıntıları ve gelişimi içinde ele alır; düşüncenin ve varlığın en genel ve bütünsel hareketinin temel belirlenimlerini ortaya koyar. Buna karşılık formel mantığın göz önünde tuttuğu amaç, çok daha alçak gönüllüdür. Marxçı kurama göre formel mantığın incelediği nesne, şeyler arasındaki en bildik ve gündelik bağıntıları yansıtan düşünce biçimleri ve yasalarıdır. Yani formel mantık, insanların günlük etkinliklerinde ve bilimsel çalışmalarında sürekli olarak kullandıkları düşünce formlarını ve yasalarını ele alır.

Bu formların ve yasaların önemi, gündelik olarak ve hemen her yerde kullanılmalarından ileri gelir. Burada, Engels'in, formel mantık ile aritmetik arasında yaptığı karşılaştırmayı hatırlayalım. Yüksek matematiğe oranla aritmetik işlemler (çıkarma, toplama, çarpma, bölme gibi), çok basit şeyler gibi görünürler. Ama bunlar, üretimde, mübadelede başka toplumsal alanlarda sürekli olarak kullanılırlar ve toplumsal yaşamın vazgeçilmez öğeleridirler. Gerçekten de basit aritmetik olmadan, toplumsal alanda hiçbir şey yapılamaz. Formel mantığın kuralları (tasım, vb.) da genel ve günlük yaşamda aynı rolü oynar. En basit üretim etkinliği ve en basit bilinçli etkinlik, herhangi bir toplumsal alanda, ancak bu kurallara dayanılarak ve onların yardımıyla yürütülür (gerçekleştirilir). Öte yandan çağdaş formel mantık çalışmalarının hedefi, eski formel mantıktaki geçerli yanları özümlemek ve geliştirmektir. (A. Makovelsky, s. 10-11, *Histoire de la Logique*, Ed. du Progres, Moscou, 1978.)

*
* *

Jean-Paul Sartre ve Tarihin Diyalektiği

Sartre, diyalektiğin bir doğa yasası değil de bir tarih yasası olduğunu ve insan etkinliğinde (praksis'inde) bulunduğunu kesinlikle söyleyebilece-

ğimizi, ama doğada bir diyalektik bulunup bulunmadığı konusunda bilginlerin söz sahibi olduğunu ileri sürerken şöyle diyor:

Bugün, bir doğa diyalektiğinden söz edebilir miyiz? Bilindiği gibi önce tarih diyalektiği görüşü ortaya çıkmıştır. Tarih diyalektiği, bir yandan, diyalektik olan tarihsel gerçekliğin gelişiminin yasası, öte yandan bu gerçekliğin bilgisinin gelişiminin yasası olarak ortaya konmuştur. Bilginin gelişimine ilişkin yasanın iki yanı vardır. Gerçekten de bilgi, diyalektik olan bir şeyin bilgisi olarak diyalektik bir biçimde geliştiği gibi, tarih tarafından belirlendiği için de kendi gerçekliğinde diyalektik olarak gelişir. Yani, insanlığın tarihi, bu tarihin belli bir anında diyalektik bir süreç olarak görülmüş ve böylece, tarihin ve bilginin diyalektik yanının keşfedilmesi de, yine, tarih tarafından diyalektik olarak belirlenmiştir. Bu buluş, tarihte bir bütünlük olduğunun ileri sürülmesinden başka şey değildir. Nitekim Lukacs şöyle der: "Diyalektik, hangi konuyu ele alırsa alsın, hep aynı sorun çevresinde döner. Bu da, tarihsel fenomenin bütünselliğinin bilgisi sorunudur." Böylece, düşünce, tarihsel gerçekliği bir "bütünselleşme" olarak kavrar ve kendini de, bu tarih içinde, bütünselleştirici ve bütünselleşmiş olarak görür. Başka bir deyişle, diyalektik görüş, tarihin bütün olan zemininin bulunmasını (kavramasını) ve insanoğlunun da bu bütünde kendini bulmasını (görmesini) olanaklı kılmıştır. Demek ki, bilgi açısından, diyalektiğin bir kavranılabilirliği vardır. Bu çok önemlidir. Daha önce, çözümleyici (analitik) aklın kavranılabilirliği ve matematik bilimlerin kavranılabilirliği sorunu ortaya çıkmıştı. Tıpkı bunun gibi, diyalektiğin de bir kavranılabilirliği; yani, diyalektiğin kendisinin bir yarısaydamlığı vardır ve bu da varlığın düşüncesini, düşüncenin varlığına çözülmez biçimde bağlamasından ileri gelir. Tarihsel varlığın ve bu varlığın düşüncesinin temel kategorisi, bütünselliktir. Bunu Hegel ortaya koymuştu. Hegel'de de bir doğa diyalektiği vardır, ama onun asıl amacı, tarihsel boyutun da eklenmesiyle bilginin birliğini gerçekleştirmekti. Ne var ki Hegel bir idealist olarak kalır yine de. Bunun nedeni, toplumsal koşulların ve bu koşulları yansıtan felsefenin (Kantçılık), Hegel'i belli bir aşamanın ilerisine geçmesi konusunda engellemesidir.

Diyalektikte; varlık, bu varlık hakkındaki düşüncemiz (fikrimiz) içinde batıp kaybolmuş değildir; varlık maddesel olarak vardır ve öte yandan, bir bilgi de vardır ve bu bilgi, hem varlığın bilgisidir hem de varlığın

içindedir ve onun tarafından koşullanmıştır (belirlenmiştir). Yani, varlık bilgiye indirgenemez, ama düşünce varlığın bir bölümünü oluşturur, onun içindedir. Böylece, düşüncenin varlığa diyalektik olarak katıştırılması (yedirilmesi), düşüncenin, varlığa ait olması bakımından (dolayısıyla) gerçekliğin yasaları uyarınca gelişmesinden ileri gelir. Diyalektiği ayakları üzerine oturtmuş olmasına rağmen Marx için (Hegel için olduğu gibi), insansal olgunun gelişiminin her anını kavranılabilir kılan şey, bu olgunun bütünsellik olarak görülmesidir (ele alınmasıdır). Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nin ünlü bir cümlesinde, tarihsel diyalektiğin anahtarını verir bize. Bu cümle şudur: Üretim ilişkileri (bağıntıları) bir bütün oluşturur. Yani, ele aldığımız olay ya da olgu ne olursa olsun, bunu, bütüne olan bağıntısı içinde incelememiz gerekir demek istiyor Marx. Ayrıca *Ekonomi-politiğin Eleştirilmesi*'nde de şöyle diyor: "Somut, birçok belirlenimin sentezi olduğu, yani çokluğun birliği olduğu için somuttur." Yani somut düşüncede, bir sentez süreci olarak; gerçek hareket noktası ve dolayısıyla hem duyusal sezginin hem de tasarımın hareket noktası olduğu halde bir sonuç olarak görünür (kendini gösterir).

Demek ki duyusal sezgi, somuttan *gelir*. Hiç kuşkusuz, başlangıçta, kendini üreten (ortaya koyan), bu somuta uygun değildir (ona denk düşmez). Sezgi, başlangıçta, dış görünüşleri kavrar, ama kendini doğuran gerçekliğe, daha sonra, diyalektik olarak döner. Ne var ki burada yol gösterici ve yönetici olan, onu doğuran *sentetik* birliktir. Ve sezgi, bu somut birlikten türer; onu, şeması ve yasası olarak içinde taşır ve sonunda ilk hareket etmiş olduğu somuta ulaşır. Bilginlerin ve araştırıcıların irdelemeleri boyunca kendini ortaya koyan bu bütünsellikten başlayarak, diyalektik yasalar denen (hem de yanılgıya düşülerek böyle denen) şeyin kavranabilirliğini temellendirebiliriz. Örneğin, Engels'in "Bunlar, üç diyalektik yasadır" diyerek üç yasadan söz ettiğini hepimiz biliriz. Oysa, bana kalırsa, Engels bu konuda yanılmaktadır. Çünkü, üç diyalektik yasa yoktur, on tane diyalektik yasa da yoktur; kendini belirleyen diyalektik vardır yalnızca.

Şimdi, bu yasalardan birini; sonunda, olumsuzlamaya varan olumsuzlamanın olumsuzlanması yasasını ele alalım. Karşıtların birbirine karşıolumu, bir bütünselleşme içinde, parçaların bütüne, bütünün parçalara, parçaların parçalara ve bütünün kendisine karşıolumu olarak anlam taşır

ancak. Bu koşul olmadan, nicelden nitele (ve tersi) geçişi anlayamayız. Nitelik, yalnızca bir nicel eklenme (artma) değildir; bütünselleştirici bir süreç içindeki bir yapıdır. Örneğin, kapitalist sistemde ya da süreçte (hareket halinde bir parçasal bütünselliktir bu), kütle üretimi (bunu, üretilen ürünlerin niceliğiyle tanımlayabiliriz), makinelerin nitel bir dönüşümünden doğar ve ekonominin, ürünün ve üreticilerin nitel bir dönüşümüne (emek ve çalışmanın aristokrasisi diyebileceğimiz anarşist-sendikacılıktan kütle sendikacılığına geçiş, vb.) yol açar. Bu tür her durumda, bir tüm olarak diyalektik bütünselleşme ortadadır ve bu, her dilin her cümlesinde, geçişin tüm olarak bulunmasına benzer.

Buradan hareket ederek başta Hegel ve daha sonra Marx'ın yolundan gidenler (Marx bu konuda apaçık düşünceler ileri sürmediği için Marx'ın yolundan gidenler diyorum); örneğin Engels gibi, tarihsel diyalektiği doğaya da yaymak istediler. İşte diyalektik maddecilik denen şey de budur. Diyalektik maddecilik, bizim doğa diyalektiği dediğimiz şeydir.

Bazı Marxçılar, edinilmiş bilgilerin iyice kavranması ve derinleştirilmesi için, yöntemin öteki yapılara da uygulanması gerektiğini düşünüyorlar. Ama ne adına istiyorlar bunu? Kuşkusuz, hepimizin kabullendiği bir ilke adına, yani bilginin birliğini öngören bilimkuramsal (epistemolojik) ilke adına istiyorlar. Gerçekten de tek ve bütün bir bilginin olması gereklidir. Özellikle tarih bilgisi söz konusu olduğunda bilginin birliği (tekliği) daha da önemli bir sorun olarak ortaya çıkar. Çünkü tarih artsüremli (yani zamanboyunca gerçekleşen) ve eşsüremli (yani aynı anda gerçekleşen) bir bütünselleşmedir ve bunların birini ötekinden ayırmak olanaksızdır. Bazı çağdaş Marxçılara göre, bilginin birliği, varlığın birliğinde kendini gösterir (varlığın birliğinden kaynaklanır). Onlar bilimin, diyalektik yöntemi kullanmasını ve incelenen nesnenin (fiziksel, kimyasal ya da organik nesne), diyalektik bir nesne olması gerektiğini ileri sürerler. Bu ileri sürüş, gerçek bir buluş mudur; yoksa, bir kesimde kavranabilir (anlaşılabilir) olan bir ilkenin benzeştirme (bilimsel olmayan bir örnekleme) yoluyla öteki kısımlara da aktarılması ve yayılması mıdır? Her ne olursa olsun, bu ileri sürüş, ilkin, ne türden olursa olsun, doğal süreçlerin ilkece diyalektik olduğunun söylenmesidir. Ayrıca, bu ileri sürüşle, insanoğlunun doğadaki bir uzantı olduğu ve tarihinin diyalektiğinin de doğal

olguların bütünselliğiyle koşullandığı (belirlendiği) söylenmek istenmektedir.

Kuşkusuz, insanoğlu doğanın içindedir (ona gömülmüş durumdadır). Üstelik insanoğlu, doğal bir yaratıktır da. Ama Marx, insanoğlunu incelerken, kendimizde ve kendimizin dışında, doğanın hiçbir zaman kendinde kavranmadığını keşfetmiş ve açıklamıştır. Doğa, kurumları yaratan üretim süreçleri içinden bilinip tanınmaktadır. Ve bu süreçler, doğanın etkilemelerine, bu doğa, tüm bir insansal katmanlaşma (tabakalaşma) bütününe katılması bakımından (dolayısıyla) bir rol yüklemektedir. Herhangi bir insansal fenomeni, tek yanlı olarak bir doğal olguyla açıklamak, mekanist ve idealist bir görüş ileri sürmekten başka şey değildir. Oysa insansal fenomende, her zaman bir diyalektik bağıntı vardır, ama bu diyalektik bağıntı (ilinti) tek yönde kendini gerçekleştirir, yani tek yönlüdür.

Örneğin, bütün bir toplumun (Eskimo ya da Grœnland toplumlarından birini ele alalım), sürekli bir olgu ve bizim için hareketsiz bir gerçeklik içinde çevreye uyduğunu, oluştuğunu, üretim yaptığını görüyoruz. Burada sözünü ettiğimiz olgu soğuktur. Soğuk, kendinde ne olursa olsun, insanoğlu için diyalektik bir fenomen değildir. Ele aldığımız bu örnekte soğuk, insan grubunun varlığının (yaşamının) sürekli bir koşuludur ve toplum, soğukla mücadele etmek ve kimi zaman ondan yararlanmak için oluşmuştur ve burada soğuk doğrudan doğruya değil toplum içinden (içre) verilmiş bir gerçekliktir. Yani soğuk, toplumun yapısından geçerek (onun aracılığıyla) belirli bir anlam ve etki kazanmaktadır. Böylece, doğanın, toplum üzerinde, her zaman bu toplum içinden (aracılığıyla) etki gösterdiğini ileri süren diyalektik ve tarihe dayanan tez, insanoğlunu doğanın basit bir ürünü olarak gören kötümser ve idealist teze karşı çıkmakta ve onu eleştirmektedir. Nitekim bu açıdan, insansal düzeyde tam anlamıyla kavranabilirlik taşıyan bir diyalektik hakikatin bulunduğunu ve bu diyalektiğin, doğal bir çevreye bağlı olarak belirlendğini ve bundan ötürü doğa da bir diyalektik olduğunu ileri sürmenin zorunlu olmadığını söyleyebiliriz. İnsan toplumu düzeyinde ve bu toplumu anlamak (kavramak) için, doğal güçleri (burada ele aldığımız örnekde "soğuk"), edilgin dış güçlerden başka bir şey olarak görmek gerekli değildir.

Nitekim araç-gereç ve makineler de, insanoğlu tarafından, dış ve ha-

reketsiz gerçekliğe bağlı olarak ve ona karşı ortaya konmuşlardır; yoksa diyalektik bir harekete bağlı olarak ve ona dayanılarak değil. İnsanoğlu, bu düzeyde (mekaniğin düzeyidir bu) de, dışsal olan doğa karşısındaki diyalektik varlıktır. Başka bir deyişle, bu düzeyde kendini ortaya koyan ve oluşturan tarihsel yaşam ve insan çalışması (emeği), mekanik belirlenimlerle ve yasalarla ilişkilidir. Öte yandan, tarihsel ve toplumsal düzeyi başka düzeylerden kalkarak açıklamaya yönelirsek (örneğin biyolojik düzeyden kalkarak), bilimden, açıklamalar yapmasını istememiz de gerekir. Ama bu tür açıklamaların bulunmadığını sanıyorum. Bunun nedeni, önce, insan organizmalarını yani biyolojik düzeyi kapsayan (içine alan) şeyin tarih olması ve insan organizmalarının, tarihi kuşatıp kavramasının söz konusu olmamasıdır. Örneğin, Fransız Devrimi'nden önceki durum, protein eksikliğiyle açıklanamaz (organizmalarda bu proteinlerin gerçekten az olmasına rağmen); ama tersine, o günkü kurulmuş toplum, protein azlığını açıklayabilir. Böylece, o günkü toplumun köylü üretiminin niteliğiyle, bundan kaynaklanan bağıntılar sistemiyle ve ekin yetiştirme biçimleri ile tüketim mallarının dağılımını belirleyen bu bağıntılarla, protein eksikliği açıklanabilir. Ayrıca, tarih bilgisinin, biyolojik bilgiden daha gelişmiş olması da, yukarıda sözü edilen açıklamaların yapılmasını engelleyen bir nedendir.

Hiç kuşkusuz, organizma, gerçekliğin özel bir kesimidir ve bu kesimin yasalarını bulup ortaya çıkarmak gerekir. Ama bugüne kadar, biyolojik olguyu gerektiği gibi açıklayan hiçbir *model* bulunamamıştır.

Bugün, inorganikten kalkarak organiği üretemediğimiz gibi, kendi-kendini-düzenlemeyi gerektiği gibi kavramamızı sağlayan ve organizmanın iç etkinliklerini dile getiren bir model de ortaya koyamıyoruz. Türlerin evrimine ilişkin gerçek ve diyalektik bir şema da kuramıyoruz. Oysa, inorganikten organiğe geçiş, kendi-kendini-düzenleme ve türlerin evrimi; ben de dahil olmak üzere herkes tarafından kesin şeyler olarak kabul ediliyor. Kısacası, insansal diyalektiğin kendine yettiğini söleyebiliriz. Yetmediğini söyleyenler, bazı sorular ortaya atacaklar, ama cevap bulamayacaklardır. Benim bakış açım göz önüne alınarak, doğa diyalektiği sorununun filozoflara değil de bilginlere ait bir iş olduğu söylenerek bana cevap verilebilir (bunun haklı olduğunu ben de kabul ederim). Gerçekten de, doğal süreçlerin, diyalektik tipten olup olmadıklarını sölemek, bilginlere düşer.

Sorunu şöyle dile getirebiliriz: Doğada, oluşmakta olan bütünsellikler ve bütünselleşimler var mıdır? Doğa diyebileceğimiz şeylerin bütünselliği var mıdır? Benim bilginlere sormak istediğim, işte bu iki sorudur ve dediğim gibi bu konuda karar vermek, filozoflara değil, bilginlere düşer. Burada, biyoloji bilginlerinden söz etmiyorum. Organizmanın, edim halinde bir bütünsellik olduğu ve aynı zamanda bu organizmayı, bütünsellik olarak (*Gestalt* olarak) incelememizi sağlayan gerekli araçlara sahip olmadığımız besbellidir. Ve diyalektik yöntem de, organizmanın maddesel olgularını açıklamak için, bugüne kadar, gerektiği gibi işin içine girmiş değildir.

Bizi asıl ilgilendirenler fizikçilerdir. Bu bilginler, insandan daha uzaktaki bir düzeyle uğraşırlar. Hepimizin bir fiziksel ve kimyasal yanı vardır; hepimiz, fiziksel ve kimyasal bir durum içindeyiz. Ama bu, öteki yanlarla (durumlarla) örtülmüş ve kapatılmıştır. Bunlar, fiziksel ve kimyasal olanın üzerine yerleşmiş durumda olan biyolojik ve organik yanlardır. Bu durumda, doğada bütünsellikler var mıdır diye sormamız gerekiyor. Fizikçi, bu soruya, nükleer fiziğin klasik teziyle cevap verecek ve atom çekirdiği kütlesinin, onu kuran (oluşturan) öğelerin toplamı olmadığını söyleyecektir. Bu da, çözümleme sonucunda ortaya çıkarılan öğeler ile sentetik olarak bunların yeniden bileştirilmesi arasında bir kopukluk ve boşluk var demektir. Dalga mekaniği ise, daha da ileri giden bir tez ortaya atıyor. Örneğin De Broglie, dalga ve parçacık diyalektiğini açıklarken, parçacığın kendine özgü bir zamanı ve frekansı olduğunu ve dolayısıyla, bireysellikten tamıtamına yoksun ve basit bir geometrik gerçeklik olmadığını söyler. De Broglie'a göre, parçacık, içinde taşıdığını, bir ritimle ve frekansla belirlenmiştir. Bunu göz önüne alarak, sözünü ettiğimiz bu fizik modellerin, bize tarihin gösterdiği süregiden bütünselliğin benzeri olduğunu söyleyebilir miyiz? Benim gibi bir filozof, böyle bir soruya, "evet" diye cevap veremez. Gerçekten de burada, değişerek kendini sürdüren bir bağıntılar sistemi söz konusudur. Ben bunların, terimleri belli bir ölçüde dönüşüme uğradığı halde, bağıntılar sistemi değişikliğe uğramayan yapılar olduğunu söyleyebilirim. Ama bunlar, bulundukları durumu üretip ortaya çıkaramayan ve bu durumu çekmek zorunda olan verilmiş (edilgin) bütünlerdir.

Klasik mekanikte, bütün yoktur ve her parça, göz önüne alınan siste-

min dışındadır ve aynı zamanda, her sistem hareketini dışardan alır. Hegel bundan ötürü, doğanın dışsallık olduğunu söylemiştir. Ama burada sözünü ettiğimiz mekanikte ve özellikle, De Broglie'un tezinde, sistem, bireyselliği, yani titreşim frekansını, bir yasa, yani kendinin yasası olarak ortaya çıkan bir şey olarak açıklanmıştır. Bu sistemin kendine özgü bir kütlesi ve zamanı vardır. Ama bu durum, sistemin kendisinin ürünü değildir. Yani bu, kendini oluşturan (yaratan) bir bütünsellik değildir; ama ampirik yordamlarla saptayıp gördüğümüz ve bazı gerçeklerin ampirik özelliği olarak ele aldığımız bir sentezdir. Başka bir deyişle, molekülün bir yapısı vardır, ama molekülün durumu, onun dışsallığı haline gelmektedir.

Bunun nedeninin, fizik olayı dışsallık açısından ele almamız olduğu söylenerek cevap verilebilir buna. Zaten benim söylemek istediğim de budur.

Marx'ta, somut bütünsellik, duyusal sezginin kökeninde yer almaktadır. Bu sezgi, başlangıçta, nesnel dış görünüşler dolayısıyla yolunu şaşırır kuşkusuz. Ama bu sezgi yoluyla geliştiğinde ve derine (zemine) indiğinde, bütünün sezgisi, dış görünüşleri de içeren ve kapsayan bütünsel bir gerçeğin bilgisi haline gelir.

Bu açıdan bakınca, bizim kendimizin somut bütün olduğumuzu söyleyebiliriz. *Ve biz, bu bütünü üretmemiz dolayısıyla bütünüzdür.* Böylece diyalektik de, toplumun, bu toplumu yaratan hareket içinde içsellik olarak kavranması olarak ortaya çıkar. Ve işte bundan ötürü bir diyalektik vardır. Ama fiziksel ve kimyasal sistemler söz konusu olduğunda, bu sistemlerden birçok düzeyle ayrılmış (uzak düşmüş) olduğumuzu ve olguları içsellik açısından hiçbir zaman ele alamadığımızı; her zaman dıştan gördüğümüzü söylememiz gerekir. Varlık bakımından bu fiziksel ve kimyasal olaylar, bizim içimizdedir (bizdedir), ama bilgi açısından da bizim dışımızdadır. Ve bundan ötürü, bu olayları her zaman uzaktan ve dıştan gördüğümüzde, onlara ilişkin bilgimiz mutlaka mekanik bilgi türünden bir bilgi değildir, ama sözcüğün tam anlamıyla diyalektik bir bilgi de değildir.

Gerçekten de, fiziksel kimyayı tarihle karşılaştırdığımızda, diyalektik yasanın, toplumun, kendimiz tarafından bütünselleştirilmesi ve bizim de toplumsal hareket tarafından bütünselleştirilmemiz olduğunu kavrıyoruz. Dolayısıyla *diyalektik, insan praksisinden (etkinliğinden) başka bir şey değildir.* Ve diyalektik, kendini yaratan ve sürdüren bütün olması bakı-

mından, bir *eylem mantığı* diye de adlandırılabilir. Öyleyse şu ilk belirlemeyi yapalım: doğada yapılanmış varlıklar vardır. Ama biz bunları, dışsallık olarak kavrarız. Bunun nedeni de, bu yapıların bizim karşımızda bir dışsallık durumu içinde bulunmaları ve aynı zamanda bizim kendimiz olmamız ve onları bilip tanıdığımız zaman da onların dışında kalmamızdır.

İkinci bir belirleme de şudur: bir doğa diyalektiği olması için, doğanın bir bütünsellik olması gereklidir.

Nitekim Marx, tarihin diyalektik sürecini tanımlarken, üretim ilişkilerinin (bağıntılarının) bir bütün oluşturduğu düşüncesinden yola çıkar. Ve bu, çok önemli bir noktadır. Diyalektik yasaların kavranılabilirliği, her zaman sürüp giden bir bütünselleştirim hareketinin tikel durumları olmasından ve bu hareketin de toplumu, bir bütünsellik olarak kurmasından (oluşturmasından) ileri gelir. Toplum kendini örgütler, yeniden örgütler ve bütünden yola çıkarak kendini bir belli duruma sokar (getirir). Belli bir gerçeklik düzeyinin diyalektik olması demek, bütün özgülleşimlerin bütüne bağlı olması demektir. Oysa doğadaki tikel bir fiziksel-kimyasal olgunun doğa diye kabul edeceğimiz şeyin dile gelişi olduğunu söyleyebilir miyiz? En modern fizikçilerin, doğayı bir sonsuzluk olarak ve hatta sonsuz bir gerçeklik olarak görmeleri haklı bir düşüncedir. Ama, eğer birçok düzey varsa, doğa, her düzeyde bir sonsuzluktur ve düzeylerin de bir sonsuzluğu vardır. İnkâr etmeyi aklımızdan bile geçirmediğimiz bu sonsuzluk, bir gerçekliktir öyleyse ve karşımıza çıkan elle tutulur bir gerçekliktir. Ama böyle bir gerçeklik, bütün bütünsellikleri dışta bıraktığına göre, diyalektik bir gerçeklik olarak kabul edilebilir mi? Doğa sonsuzluğun birliğine sahip olmayan bir sonsuzluksa, sistemlerin de, sistemleri ve birliği her seferinde bozacak bir olgular dizisi var demektir. Ve bu durumda rastlantının her şeye egemen olduğunu kabul etmemiz de gerekecektir. Çünkü, bütünselliği olmayan bir sonsuzluk, bazı mekanistlerin ileri sürdükleri bölük-pörçüklükten başka bir şey değildir. Doğanın sonsuz olarak sonsuz olduğunu kabul ediyorsak (ki gerçekten de böyledir) ve diyalektik yasaları bu sonsuzluktan yola çıkarak göz önüne alıyorsak, bu yasaların da, dizilerin sonsuzluğu ve kesişmeleriyle darmadağınık hale getirildiğini kabul etmemiz gerekir.

Örneğin, birliği olmayan bir doğa kabul edersek, olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası, belirsiz bir sonuç ortaya çıkarabilir ancak. Çünkü

bu durumda, bir sistem gelişecek, bir olumsuzluk uğrağına ulaşacak, ama başka bir yerden (dışardan) gelen bir süreç, hem bu olumsuzlamayı hem de sistemi yıkacaktır. Böyle bir olumsuzlamanın olumsuzlanması, olumlu (pozitif) bir sonuç veremez. Bu bir olumsuzlama olmayacak, yalnızca bir ortadan kaldırma (yok etme) olacaktır.

Doğanın, hem sonsuzluğun hem de bütünselleşimin birliği olduğunu söylemek, tehlikeli bir karşılaştırma yapmak ya da bir dilekte bulunmaktır. Doğada parçasal diyalektikler varsa, bunların yalnızca kendi alanlarında geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ama bundan, evrensel (tümel) bir diyalektiğin olduğu sonucuna varamayız. Bundan ötürü, doğada mutlak bir birlik bulunduğu düşüncesini (böyle bir birlik, her tikel fenomeni bütünden yola çıkarak kavramamızı sağlayacaktır), artık aşılmış olan bir dogmatizme bırakmamız gerekiyor.

Demek ki, kendi kendilerini yöneten mikro-fizik sistemlerin diyalektik olduğunu söylesek bile (ki bunun yerinde olmadığını yukarıda gördük), doğada *diyalektikler* olduğunu, ama *bir diyalektik* olup olmadığını bilmediğimizi ileri sürmemiz gerekir. Bu durumda, Gurwitch'in "diyalektik aşırı-ampirizm" dediği bakış açısını benimsemiş oluruz.

Ama bu tür sistemler, daha önce de belirttiğim gibi diyalektik değildirler. Bunun nedeni de, bu bütünselliklerin, kendilerini kuran (yapan) bütünsellikler olmamaları ve yasaları dışlık olan tarihsiz yapılar olmalarıdır. Demek ki doğaya aktarmaya kalkıştığımızda, diyalektiğin kavranılabilirliği ortadan kaybolmaktadır. Bir fiziksel-kimyasal sistemin içindeki karşıolumların gerçek çelişkiler olduğunu söyleyebilir miyiz? Tarihsel güçlerin çatışkısının (antagonizmasının), fiziksel-kimyasal güçlerin çatışkısından bambaşka bir niteliği olduğu besbelli değil mi? Nitekim tarihsel çelişkide, her grup öteki grubu dışarda bırakmakla kalmaz, ama aynı zamanda, en derin yapısında, öteki grubun çelişkili varlığıyla (bulunuşuyla) kurulmuştur. Yani her grup, ötekiyle mücadelesini, kendi öz çelişkisi olarak yaşar. Bir sistemde etki gösteren fizik güçler, karşıt olabilirler mi? Benzetme yapmadan ve kendi görüş açımızın dışında, olumsuzlamadan söz edebilir miyiz? Diyalektik materyalizmi savunanların *ortadan kaldırma,* olumsuzlama, vb., dedikleri şeye, "hareket", "yönelimli değişme" ya da "vektörsel süreç" denemez mi? İnsan tarihi dünyasında gerçekten var olan pratik *sentez,* kuanta ya da kuantaaltı dünyasında var mıdır?

Bundan ötürü, insan tarihini özgüllüğü içinde belirlediği ileri sürülen bir doğal bütünsellik diyalektiği kuramı, bence dogmatik bir yan taşımaktadır. Somut olarak bize kendini gösteren diyalektik, tarihsel bütünün, bu bütünün etkisinde olan ve aynı zamanda bu bütünü kuran parçalar aracılığıyla bilinmesine yönelen insansal diyalektiktir.

Bu açıklamalar, zamanını doldurmuş bir mekanist anlayışı temellendirmek amacını gütmüyor; tarihsel diyalektiğin özgüllüğünü belirtmek ve insan toplumu alanından uzaklaştığımız ölçüde bilginin ve kesinliğin sınırlandığını belirtmek amacını güdüyor. Yani, diyalektik açıklamanın (yorumlamanın) sınırları vardır demek istiyorum. İnsanoğlunun dünyası, bizim kurduğumuz ve bizi kuran (oluşturan, yapan) bir dünyadır ve bu dünyada, daha önce yapılmıştan yola çıkarak kendimizi, başkalarını yansıtan ve kuran bir şey haline getiriyoruz. Bu dünya ve tarihin öncedenliği terk edildiğinde, elimizde, benzeştirimlerden (analojilerden) başka şey kalmıyor. Doğa diyalektiğinin temelindeki başlıca düşüncelerin benzeştirimler olduğunu ve jeolojide ya da bir gezegene ve gezegenler topluluğuna ilişkin olarak tarihte ancak benzeştirim yoluyla bir şeyden söz edilebileceğini belirtmek isterim.

Bundan ötürü, soruyu, bilginlere yöneltiyorum: Bu örneksemeler bir bilimsel bilgi midir? Yoksa bunlar yalnızca, bilgi doğurtma şemaları olarak mı kullanılıyor? Eğer böyle kullanılıyorsa, insansal diyalektiği çok iyi anlayarak ve kavrayarak, varlığı kavramamızı sağlayacak insanbiçimsel (anthropomorphique) yöntemler bulmaya çalışabiliriz. Kuşkusuz bu, fizikselin ve kimyasalın insana benzer olmasından doğan bir olanak değildir. Burada asıl söz konusu olan şey, bir zamanlar, insanoğlunu mekanik bir sistemden yola çıkarak kavramak istemiş olan girişime ters bir girişimle, tarihin diyalektiğinden yola çıkarak doğayı daha iyi irdelemeye yönelmektir. Böylece, bazı kayıplar verileceği ve sonucun karanlık bir şey olduğu unutulmadan, bazı bilgi doğurucu şemalar ortaya konabilir ve buluş sağlayan bu şemalar, kuanta ve kuantaltı dünyalara daha uygun olan bir gerçek düşünüşün bulunmasına olanak verebilir. Bu perspektif içinde harcanan her çabayı doğru bulurum. Ama bu tür şemalar yeterince temellendirilmemiştir ve doğa yasaları oldukları *a priori* (deneyim-öncesi) olarak kabul edilirlerse, kavranmaz bir şey haline gelirler. Ve bu durumda tanrıbilimin içine düşmüş oluruz. Oysa Marxçıların çoğu, doğa diyalekti-

ğini, tanrıbilimi ortadan kaldırmak için kabul etmektedirler. Bu Marxçılar, kesiklilikle birlikte sürekliliği de ileri sürerek türlerin ve insanın yaratılması varsayımını ortadan kaldırmaya yöneliyorlar. İnsanın doğa içinde ansızın ve kavranmaz bir biçimde ortaya çıkışını (insanı Tanrı yaratmıştır dedirten de bu ansızın ortaya çıkıştır) inkâr ediyorlar. Ama, tanrısal yaratışın yerine, karılaşabileceğimiz bütün formları maddeye dayanarak yaratan evrensel ve şaşmaz bir yasayı geçirdiğine göre, bu maddeci girişimin bir yararı var mı? Bence bu, yeni bir tanrıbilimden başka şey değildir. Çünkü böyle bir yasanın var olduğunu ancak Tanrı bilebilir ve ancak Tanrı böyle bir yasayı yaratabilir.

Bundan ötürü, tartışmanın belirli bir düzeyde, yani tam anlamıyla bilimkuramsal düzeyde yer alması ve kalması gerekiyorsa, şu sorulara cevap verilmesi zorunludur: Doğa diyalektiğinin, tarih diyalektiği formuna sahip olamayacağını, insansal kavrayışta saydamlık ve apaçıklık nitelikleri taşıyan bazı süreçlere rastlanmadığı için doğa diyalektiğinin çok daha karanlık ve bize çok daha tuhaf bir şey olduğunu mu düşünüyorsunuz? Doğa diyalektiğinin, bilgi doğurucu bir yöntem olduğunu, henüz kendini kanıtlamadığını, ama yakın gelecekte bunu yapabileceğini ve örneğin biyolojiye ya da başka bir alana uygulanabileceğini, ama bu konuda büyük güçlükler olduğunu mu düşünüyorsunuz? Başka bir deyişle, bilgi düzeyinde kalınarak ve bilgiden yola çıkarak ve "işte bilgi sınırları" diyerek irdelemelere girişilebileceğini mi düşünüyorsunuz? Yoksa *a priori* olarak mı doğa diyalektiğini kabul ediyorsunuz? Benim için bütün sorun buradadır. Önce şunu soruyorum: aslında insansal olan, yani maddesel ve organik bir varlık olan insanoğluna bağlı olan diyalektiğin özgüllüğünü kabul etmek gerekir mi? Bu soruya "evet" diye cevap verirseniz, doğada, diyalektik sürecin çok silik, çok karanlık ve çok az gelişmiş formlarının (biçimlerinin) bulunduğunu da kabul etmeniz gerekir.

İkinci olarak da şunu soruyorum: Bilginin bir sınırlanması olduğunu kabul edelim ve bilginlerden daha aceleci davranmayalım demek gerekir mi? İşte size sormak istediğimiz sorular bunlardır. (*Marxisme et Existentialisme, Controverse sur la Dialectique*, s. 1-27, Plon, 1962.)

*
* *

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ BİLİMDE DİYALEKTİK

Çağdaş bilimde görülen diyalektik düşünce akımının kaynağını, insan bilgisindeki göreliliğinin fark edilişinde aramak gerekir. Bu yeniden farkediş, önce bilimsellik bakımından zayıf disiplinlerde ortaya çıkmış, sonra bütün bilimlere yayılmıştır.

PSİKOLOJİ

Geçen yüzyılda, gerçeğin nesnel bilgisini elde ettiğini ileri süren pozitivizm ve bilimcilik (scientisme) akımları, yeni bir alanda, yani insanı konu edinen bilimler alanında büyük güçlüklerle karşılaştı.

Bu bilimlerin temelinde bulunan psikolojinin, bir ayrıcalığı varmış gibi görünüyordu. Çünkü, içgözlem sayesinde, incelenen nesneye, hiçbir aracıya başvurulmadan doğrudan doğruya ulaşıldığı sanılıyordu. Ama eleştirel bir düşünceyle incelendiğinde, bu ayrıcalığın bir eksiklik olduğu kolayca görülüyodu. Çünkü, hem yargıç hem yargılanan durumunda bulunulduğunda, nesnellikten söz etmek zordu. Hiç kimse kendisini, kendisi için nesne haline getiremezdi. Öyleyse, psikolojide nesnellikten de söz edilemezdi.

Bu düşüncelere karşı durmak isteyenler; içgözlemden vazgeçmemiz gerektiğini ve başka bilgi araçlarıyla, örneğin benzerlerimizin ve hayvanların davranışlarını gözlem konusu yapmamız ya da, istatistiklere ve sosyologların sağladığı gözlemlere başvurmak yoluyla edindiğimiz bilgiyle yetinmemiz gerektiğini söylediler. Ama insan bilimleri, sırf insanı konu olarak almış olmalarından dolayı, ilk önce psikoloji bilginlerinin fark ettiği güçlüklerle karşılaşıyordu. Çünkü, insanı konu olarak alan bilimlerde, bilgin, üzerinde çalıştığı maddenin bir parçası olmaktan kurtulamıyor ve bu yüzden gözlemin verilerini, farkına varmadan etkileyip duruyordu.

"Bilgin, insansal nedenleri incelemeye kalkıştığında kendi kişisel ne-

denleri işin içine karışıyordu".[1] Böylece, bilgin, nesneleri kendi kişisel açısından görüyordu. Gazetelerde okuduğumuz olaylar bunu açıkça gösterir. Karşıt fikirlere bağlı kimselerin anlattığı aynı olaylar, o kadar değişik biçimlere bürünürler ki, başka başka olaylardan söz edildiğini düşünecek oluruz.

Herhangi bir olayı seyredenin heyecana kapıldığı, gazetecinin de propaganda yaptığı için nesnel bir yargı verecek durumda olmadığı söylenerek yukarıdaki düşüncelere karşı gelinebilir. Ama bir olayı çeşitli biçimlerde yorumlamak yalnız seyircide ya da gazetecide rastlanan bir davranış değildir; tarihçiler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Tarihçi, tarihten ayrı değildir; çünkü biz geçmişi sadece geçmiş olduğu için incelemeyiz. Biz geçmişte, şimdi'yi aydınlatacak ışıklar arar ve işin daha kötüsü kişisel çıkarlarımızın yönettiği siyasal ve toplumsal görüşlerimizi haklı çıkaracak kanıtlar bulmaya çalışırız. Bunları, araya araya sonunda buluruz. Bu işi yaparken, aradıklarımızı kendimiz uydurmamış, ama tarihsel verilerin sadece varsayımımızı pekiştiren yanlarını alıp ötekileri bir yana bırakmış ya da işimize gelenlere gereğinden fazla önem vermişizdir. Bütün tutkularımızdan sıyrılsak bile, incelediğimiz çağdan bu yana neler olduğunu bilen bir başka dönemin insanları olmaktan kurtulamayız. Bu bilgi, bizi, eski olayları, içinde yaşayanlar gibi yaşamaktan alıkoyar. Demek ki, tarihçi geçmişe, kendi öz varlığıyla ve bütün bilgisiyle yönelmekte, bu yüzden tarihsel gelişimden ayrı durması kabil olmamaktadır.

Geçmişin yeniden ortaya çıkarılmasına çalışıldığı zaman karşılaştığımız bu katışma, tarih biliminin zararına oluyordu, ama gerçek insanı, yaptığı işlerde görmek fırsatını sağladığı için psikoloji bilgininin çalışmalarına yardımcı olabilirdi.

"Her bilgi (bunu gereğince farketmiyoruz) kendimizle ilintili bir bilgidir. En uzak, en soyut bilgi bile, bize, kendimizi açıklar. Daha doğrusu, hangi çeşitten olursa olsun, her bilgi, bir parçamız olduğu için, bizi kendimize döndürür."[2]

Demek ki, içgözlem, insanın benliğiyle ilgili bilgiyi edinmesi için en sağlam araç değildir. "İnsanı benliğine vardıran en kısa yol, kaynaklardan

---

(1) J. Huxley, *L'homme cet être unique*, s. 56, 281.
(2) G. Gusdorf, *La découverte de soi*, s. 468. Presses Universitaires, 1948.

gelecek olanlara doğru uzanan evrensel tarihin içinden geçer".[1] Çünkü benliğimiz, aynı zamanda, "olmaya yöneldiğimizi duyduğumuz şeydir" de.[2] İnsanı tanımak için onun içinde yaşadığı ortamı incelemek zorunludur. "Bu yüzden, psikoloji çalışmalarının bir bölümü tarihsel bir karakter almaktadır".[3] Nitekim, yine insanı tanımak için onun içinde yaşadığı çevreyi incelemek de gerekir. Köylü için, toprağı benliğinin bir parçasıdır. Bu yeni anlayış psikolog için yeni güçlüklerin doğmasına yol açıyordu; çünkü psikolog, insanı açıklayabilecek gerçeklerin hiçbirini gözden kaçırmamış olduğundan şüphe etmeyecek hale gelemiyordu bir türlü.

Öyleyse, psikolojide de, tarihde olduğundan daha sağlam biçimde, nesnel ve değişmez mutlak hakikatlerin bulunduğu söylenemezdi. Geçmiş üzerine düşündüklerimiz her kuşağın fikirlerine bağlı olarak değişiyor, her kuşağın gelecek üzerine kurduğu tasarılara göre biçimleniyordu.

FİZİK

Paul Valery, konuşmalarından birinde, tarih biliminden söz ederken, "gözlemciyi, gözlenenden ayırmanın kabil olmadığını" söylemişti. Bu söz yalnız tarih için değil, başka bilgi alanları için de geçerliydi. Valery, başka bir yerde, bütün bilimsel bilginin de göreli olduğunu ve bunun, öznenin, yani araştırıcının işe karışmasından doğduğunu açıkça belirtmişti. Fizik bilimleri alanında, insan etkeninin işe karışması ve böylece bilgiyi göreli hale getirmesi, bilgilerimizin hem mikro varlıklar, hem de makro varlıklar yönünde çok fazla çoğalmasından doğmuştur.

Onyedinci yüzyılın başlangıcında, çıplak gözle görülebilen üç bin kadar yıldız biliniyordu sadece. Ama bu yıldızların en yakında bulunanı bile dört ışık yılı uzaktaydı. Teleskop icat edilince daha uzakları görmek ve hatta güneş sistemini, eskilerin Saman Yolu dedikleri yıldız kümesi içine yerleştirmek mümkün oldu. Galile'nin teleskopundan iki yüzyıl sonra, Herscell (1738-1822), içinde bulunduğumuz yıldız kümesinin çapının altı bin ışık yılından fazla olduğunu söylüyordu. Bugün, aynı çapın yüzbin

(1) İbid, s. 485.
(2) İbid, s. 487.
(3) I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, s. 11, Vrin.

ışık yılından fazla olduğu ve içindeki yıldızların birkaç milyarı aştığı söyleniyor. Bundan başka, Saman Yolu'nun ötesinde başka yıldız kümelerinin bulunduğu da anlaşıldı. Teleskoplarımızın gücü arttıkça, bu yıldız kümelerinin de arttığı görülüyor. "Günümüzde, bu çeşit yıldız kümelerinden aşağı yukarı altmış milyonu bilinmektedir. Bunların en uzakta bulunanlarından yeryüzüne ulaşmak için ışığın beş yüz milyon yıl yolculuk etmesi gerekmiştir."(1)

Bu örnekler, elli yıldan beri, evrenin bizim için ne ölçüde genişlemiş olduğunu açıkça göstermektedir.

Mikro varlıklar bakımından da aynı değişikliklerin ortaya çıktığını görüyoruz. Geçen yüzyılın sonunda, bilim, molekül ve atomdan başkasını bilmiyordu. Oysa, daha sonraları bu küçücük atomun da güneş sistemini hatırlatan karmaşık bir yapısı olduğu ortaya çıktı. Atom çekirdeğinin çevresinde dönen elektronlar bulunduğu anlaşıldı.

Demek ki, algılarımızın doğrudan doğruya bize verdiği ve düşünce alışkanlıklarımızın içinden türediği bir dünyanın yanı başında, bilginlerin kullandığı aletlerin ortaya çıkardığı başka iki dünya, yani makro varlıklarla, mikro varlıkların dünyası da vardır. Böylece doğrudan doğruya algıladığımız gerçeklere uyguladığımız ölçülerin, bu iki dünyaya uygulanamayacağı ortaya çıktı. Bu durum, alışık olmadığımız ölçülerde gerçekleşen olayları anlamak ve eskiden beri şaşmaz diye kabullendiğimiz ilkelerden vazgeçmek zorunluğu gibi çeşitli güçlükler doğurmuştur.

Bundan başka, Görelilik (İzafiyet) Kuramı'nın, iki yüzyıldan beri oluşturulan bilimsel yapıyı kökünden sarstığını da unutmamak gerekiyor. Ünlü Fransız filozofu Gaston Bachelard'ın, yeni bilimsel anlayışı, "Einstein'in Kuramı'nın hiç değişmeyecek sandığımız temel kavramlarımızı eğri büğrü ettiği 1905 yılından başlatması"(2) bundan ötürüdür. Eğri büğrü edilen kavramların başında, mekân ve zaman kavramları geliyordu. Einstein'a göre, mekân da zaman da birer soyutlamadan başka şey değildir. Aslında, mekân-zaman'dan başka şey yoktur. Bu mekân-zaman da, içinde duran nesnelerden bağımsız değildir. Bu yüzden kendisini, yani mekân-zaman'ı ölçen gözlemciden de bağımsız değildir.

---

(1) H. Mineur, *L'espace interstelaire*, s. 18. Presses Universitaires, 1947.
(2) *La Formatione de l'esprit scientifique*, s. 7, Vrin 1938.

Son zamanlarda mikro varlıklar fiziğinin, eskiden beri bilimin en temel ilkesi sayılan belirlenimciliği (déterminisme) de sarstığı görüldü. Günlük gerçekler içinde kalındıkça, aynı nedenlerin değişmeyen belli sonuçlar verdiği doğrudur. Ama Heisenberg'in gösterdiği gibi, mikro varlıklar dünyasında aynı kesinliği bulmak elden gelmiyor. Örneğin, bir parçacığın hareket niceliğini ve durumunu (yerini), aynı zamanda aynı kesinlikle ortaya koymak kabil değildir. Louis de Broglie bu konuda şöyle diyor: "Durumun ölçülüşü kesinliğe yaklaştıkça, hareket niceliğini de aynı derecede önceden kestirilemez hale getirmekte ve bu yüzden parçacığın hızı belirlenmemektedir. Hareket niceliğinin ölçülüşü kesinletikçe, parçacığın durumu kesinsizleşmektedir."(1) Heisenberg'in "kesinsizlik bağlantısı" diye ün salmış olan düşüncesi işte budur.

Bu kesinsizlik, daha önce psikoloji ve tarih alanlarında gördüğümüz belirli bir durumdan, yani gözleyici ile gözleneni birbirinden ayırmanın kabil olmayışından ileri geliyor. Makro varlıkları konu alan fizikte, bilgin, ölçülen nesneyi değişime uğratmaksızın ölçebiliyor. Ya da değişime uğratırsa, bu değişimi de ölçebiliyor. Oysa mikro varlıklar fiziğinde, bilgin, ölçülmesi kabil olmayan bir değişiklik doğurmaksızın ölçü işine girişemiyor. Başka bir deyişle makro varlıklar fiziğinde, bir nesneyi görülebilir hale getiriyor ama hareketini değişime uğratmıyor, oysa bir foton (ışık hücresi) bir elektronla karşılaştığı zaman (yani elektronu aydınlattığımız zaman) onun yolunu değişime uğratıyor. Böylece, deneyi yapan sadece elektronu gözlediğini sandığı anda, elektron-foton karmaşasının davranışını gözlüyor. "Atomun iç yapısını gözlemeye kalkmak, nasıl uçtuğunu görmek için kelebeğin kanatlarını koparmaya ya da etkilerini ortaya çıkarmak için zehir içmeye benzer".(2) J.L. Destouches, kesinsizlik bağlantısını açıklamak için daha somut bir örnek vermektedir.

"Bir mahzende bir kedinin dolaşıp durduğunu ve bu mahzeni kısa süreler boyunca kesikli olarak aydınlatabileceğimizi kabul edelim. Kedinin durumunu (nerede bulunduğunu) belirleyebilmek için onu aydınlatmamız gerekir. Hafif bir ışıkla aydınlatacak olursak onun dolaşmasını değişime uğratmış olmayız. Ama kısa bir süre içinde böyle hafif bir ışıkla ay-

(1) J.L. Destouches, *Physique moderne et philosophie*, s. 29, Hermann, 1939.
(2) James Jeans, *Les Nouevelles bases de la philosophie des sciences*, s. 12, Hermann, 1935.

dınlatmamız onun nerede bulunduğunu kesin olarak belirlememiz için yeterli değildir. Belirli bir anda, kedinin nerede bulunduğunu kesin olarak öğrenmek istiyorsak kuvvetli bir ışık kullanmamız gerekir, ama bu ışık kediyi korkutur ve kaçırır. Bir parçacık için de durum aynıdır. Parçacığı etkileyen ışığın kuvveti değildir, dalganın boyudur. Parçacığı ne kadar kısa bir dalga boyuyla aydınlatırsak (yani ne kadar büyük bir frekans kullanırsak), hareketini o kadar bozmuş, o kadar değişime uğratmış oluruz".(1)

Öyleyse,

"Ölçümlerden elde edilen sonuçlar, gözlenen sistemlerin birer öz niteliği gibi görülemezler. Bu ölçüşleri, ölçme işini yaptığımız zaman ortada bulunan alet-sistem karmaşasına bağlayabiliriz ancak. Üstelik, burada, ölçü aletinin payına düşenle, gözlenen sistemin payına düşen şeyin ne olduğunu da ayırt edemeyiz".(2)

Demek ki, mikro varlıklar fiziğinde, gözlenen nesne, gözleyenin duyu organlarının uzantısı olan aletlerden apayrı değildir.

Mikro varlıklar fiziğinde, kesin sonuçlara varılamayacağı ve böylece ancak bir olasılık elde edilebileceği bundan ötürü ileri sürülmüştür. Bu düşünce klasik fiziğin öğretisine aykırı düşüyordu. Filozofların ve bilim adamlarının bir bölümü, madde alanına bir çeşit olasılık, yani kesin belirlenimcilik yerine, bir çeşit özgürlük sokuşturulmak istenmesine karşı gelmişlerdir. Bu düşünürler, mikro varlıklar fiziğindeki olaylarda sonuçların önceden kestirilemeyişinin, örneğin parçacıkların davranışlarının önceden belirlenemeyişinin, onların özgür olduğunu göstermediğini ileri sürdüler. Aynı düşünürler, önceden kestiremeyişin, doğru ölçüler elde edemeyişimizden doğduğunu söylediler. Onlar, mikro varlıklarla uğraşan fizikçinin, incelenen bir sistemin öğelerini gerektiği gibi ölçmek fırsatını bulduğu zaman bu öğelerin bir an sonraki davranışlarını da kesin olarak belirleyebileceğini söylediler. Çünkü, onlara göre belirlenemeyiş, özel ya da dışgörünüşe ait bir durumdur. Doğru gözlemler yapamayışımız, bu işin şimdilik elimizden gelmeyişinden ötürüdür. Aslında nesnelerde, nesnel olarak bir temel belirlenmiş bulunmaktadır. Bu düşünürlerden biri

---

(1) J.L. Destouches, *Physique moderne et philosophie*, s. 24.
(2) İbid., s. 59.

şöyle diyor: "Elde edilen sonucun belirlenmemişliği, verilerin belirlenmemişliğinden başka şey değildir".(1)

Buna karşılık, mikro varlıklar fiziğiyle uğraşan bazı bilginler de bu alanda temel bir belirlenmemişliğin bulunduğunu ve bu gerçeği sadece zihinsel alışkanlıklarımızdan ötürü kabul edemediğimizi söylediler. Onlara göre, bir sonucun belli bir nedeni olmasını düşünmemiz, şimdiye kadar edinmiş olduğumuz deneyimlerin darlığından doğmaktadır. Bu deneyimler bilimin gelişmesiyle genişlemiş olduğu için sözü geçen alışkanlıktan kurtulmamız gerekmektedir. Deneylerini yapabileceğimiz yeni olayların ortaya çıkmış olması, bu olayları kavrayabilmek için zihinsel alışkanlıklarımızda köklü bir değişiklik yapmamızı zorunlu kılmaktadır.

Edourd le Roy, mikro varlıklar fiziğinde ortaya atılan belirlenmemişlik düşüncesine kaşı geldiği halde, böyle bir değişikliğin yapılması gerektiğini de kabul ediyor.

"Gerçeğin her kesimi, her yeni büyüklük düzeni için geçerli bir yeni düşünce avadanlığı yaratmak ve onu işler hale getirmeyi gerektirmektedir. Ne sonsuz ölçüde büyük, ne de sonsuz derecede küçük olanı, ortalama olana uyguladığımız araçlarla ve aynı biçimde aklileştirip evcilleştiremeyiz."(2)

MATEMATİK

Sonsuz küçük ve sonsuz büyük varlıklar alanında düşünce alışkanlıklarımızı değişikliğe uğratmak gerektiği kabul edilse bile, matematiğin eski değerini hâlâ sürdürdüğü düşünülebilir. Gerçekten de, matematiğin nesnelliği, fiziğin nesnelliğine benzemez. Matematiğin incelediği nesnenin varlığı sadece akli bir varlıktır. Hiç olmazsa, matematiğin nesnesi iyice belirlenmiştir ve insandan insana değişiklik göstermez. Çünkü, bu nesne mümkün olan en yüksek soyutluk derecesine erişmiştir. Bundan ötürü, bireysel deneyimlerden büsbütün bağımsızdır. Tanım, aksiyom ve postulalar (belitler ve koyutlar), değişmez ilkeler gibi görünmekte ve düzeltilmeye ihtiyacı olmayan mutlak doğrular gibi düşünülmektedirler.

---

(1) H. Mineur, *La lois en mécanique et en astronomie*, s. 66, Alcan 1934.
(2) Ed. Le Roy, *Revue de deux mondes*, s. 396, 1 Şubat 1948.

Ama bu alanda da, klasik düşüncelerden vazgeçmek gerekiyor. Matematik doğruları, değişmez ve zaman-dışı olarak gören bu eski düşüncenin yanlış olduğu anlaşılmıştır. Matematik bilimlerin temelindeki ana düşünceler de, tıpkı fizik bilimlerde olduğu gibi, insan zihni ile deneyimin karşılıklı etkisinden doğmaktadır. Bu yüzden, sözü geçen ana düşünceler durmadan değişikliğe uğramaktadırlar. Klasik öğrenim çerçevesinde kalan bir kimse, matematiğin sapasağlam bir bilgi olduğunu sanır. Ama bu bilimin tarihini ve bugünkü sorunlarını bilen bir kimse, başka türlü düşünür. Matematik, "Herhangi bir temel üzerine sağlamca oturtulmuş bir anıt değil, yıkılmayışı bir mucize sayılabilecek iğreti bir yapıdır, insan kafasının en şaşırtıcı ve inanılmaz serüvenidir".(1)

Matematik düşünce, temelini duyusal deneyimde bulur. Duyu verilerinden hareket ederek, zihin, soyut kavramları ortaya koyar ve daha sonra onların yerine saymaca (conventionnel-itibari) işaretler kullanır. Bu öğeler sayesinde, matematikçi, tümüyle akli olduğunu sandığı süreçlerle bir yeni zihinsel dünya kurar. Oysa, Gonseth'in son yıllarda gösterdiği gibi, geometride, sezgiye dayanan deneysel ve akli yanları birbirinden ayırmak kabil değildir.(2)

Matematik, bütünsel soyutlamaya varmak ister. Deneyimden büsbütün kurtulmak ve kendini aksiyomlaştırmak, yani zihin tarafından özgürce konulmuş bağımsız ve kendi kendine yeten bir sistem olarak ortaya çıkmak ister. Ama mutlak soyutu arayış ve tüm aksiyomlaşma çabası, istediği amaca varamaz. "Her soyut kuruluşta, bir yana atılması kabil olmayan sezgisel (duyusal) bir artık bulunur".(3) Nitekim, "eşit" sözcüğünün anlamını, eşit olarak algıladığımız şeyleri belli belirsiz düşünmeksizin kavrayamayışımız bunu gösterir.

Bundan başka, matematiğin akılyürütme bilimi, fiziğin de bir deney bilimi olduğunu söyleyerek, onlar arasında bir karşıtlık yaratmaya çalışmak da doğru değildir. Çünkü, matematikçi de kimi zaman açıktan açığa (geometri şekillerini üst üste getirdiği zaman), kimi zaman da dolaylı olarak zihinsel bir deney yapmaktadır. Bu sonuncu deney için, semboller

(1) F. Gonseth, *Le fondements des mathématiques*, s. 214.
(2) F. Gonseth, *La géometrie et le problème de l'espace*, s. 69-154, Editions du Griffon 1946.
(3) F. Gonseth, *Le fondements des mathématiques*, s. 105.

üzerindeki çalışmayı örnek gösterebiliriz. Çünkü burada, bilgin, her çeşit deneyden bağımsız gibi görünen, ama anlamlarını ancak durmadan tekrarlanmış deneylerle dolu bir geçmişten alan semboller üzerinde çalışmaktadır.

"Kuramcı ile deneyciyi bağlayan ilişki gevşeyebilir, ama hiçbir zaman ortadan kaybolmaz. Bilimsel araştırma, biri, gözlenebilir dünya ile ilişkisi olmayan kuramsal ve matematiksel; öteki, gerçeklerin dolaysız olarak kavranabildikleri deneyimsel bir düzeyde, yani birbirinden bağımsız iki ayrı düzeyde gerçekleşmemektedir. Tam tersine, gözlemci ancak bir kurama bağlı olarak gözlem yapabilmekte, matematikçinin soyut kuruluşları da, sezgiye (duyu ve algıya) dayanan temeller sayesinde geçerli ve tutarlı olabilmektedir. İnsan, karmakarışık edimler ve düşünüşler arasından bilgiye ulaşır. Nitekim, bilimsel araştırma da, birbirinden ayrı tutulduklarında kavranılamayan bu iki ucun, yani saf düşünüş ile deneyimin arasında durmadan gidip gelmektedir".(1)

Öyleyse, matematik, eskiden beri söylenegeldiği gibi, *a priori* bir bilim değildir. Matematiğin aksiyomları ve kavramları, kendilerine kaynaklık etmiş olan deneyimden bağımsız ve onun dışında değildirler. Böyle olsalar, anlamlarını kaybederlerdi. Akılyürütme ve konstrüksiyonlarda, matematikçi deneyimlerinden yardım görür.

MANTIK

Mantık, matematiğin nicelik alanında oynadığı rolü, genel olarak düşünce alanında oynadığını ileri sürüyordu. Yani düşüncenin içeriğini soyutlamasından ötürü, düşünülebilecek her şey için geçerli ve değişmez kurallar verdiğini söylüyordu. Bu anlayışa göre, mantık kuralları, hem zihnin yapısına hem de şey'lerin özüne uygun düşüyordu. Gerçi bu mantık kurallarının bilincine varışımız deneyim sayesinde oluyordu ama, kurallar kendilerinde (bizatihi) zorunlu olarak ve bütün gerçeklerle bütün düşüncenin deneyöncesi koşulları gibi kavranıyordu. Yani kurallar özneye bağlı değillerdi.

Çağdaş bilim, Kant'ın anladığı biçimde öznelci değildir. Yani düşün-

(1) F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, s. 115.

cenin *a proiori* biçimleri olduğunu kabul etmez. "Zihinde, anlayışgücünü, yani kavramlar kurmak, mantık yapıları ve matematik çerçeveler oluşturmak yeteneğini bir yana koyacak olursak, *a priori* hiçbir şey bulamayız."(1)

Öte yandan, çağdaş bilim, düşüncenin kategorilerinin zihinde tohum halinde önceden oluşturulduğunu söyleyen Descartes'ın görüşünü de kabul etmez. Çağdaş anlayışa göre, bütün bilgilerimiz gibi, mantık da deneyimden gelmektedir. Mantık da, matematiğin ve deneyime dayanan bilimlerin geçtikleri aynı aşamalardan geçerek oluşmuştur. Mantık kuralları, "kullanılan nesnelerin varlıklarının yasalarından türemiştir".(2) Demek ki, mantık da, pozitif ve deneyimsel bir bilimdir. Mantık, tıpkı fizik gibi, olgu yasalarını dile getirir ve ortaya koyar. Ama bu yasalar, fizikçinin ortaya koyduğu yasalardan çok daha geneldir. Gonseth'in ünlü deyişiyle, mantık, "herhangi bir nesnenin fiziğidir".(3)

Mantıkçıların, daha doğrusu lojistikçilerin, mantığı ampirik köklerden koparmak ve bağımsız bir sistem olarak kurmak için, tıpkı matematikçiler gibi büyük çabalar harcadıkları da bir gerçektir.

Böylece, zorunlu ve değişmez ilkeler değil, varsayıma dayanan aksiyomlar ve bunlardan çıkan sonuçlar elde etmek isteniyordu. Ne var ki, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, mantıkta gerçekleştirilmek istenen bütünsel bir aksiyomlaştırma da tıpkı matematikte olduğu gibi, kabil değildir. Çünkü, somut deneyimden kalan bir artık, her düşüncede kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, deneyimden ödünç alınan ve gittikçe daha derin soyutlamalara uğratılan kavramların yardımıyla, günlük deneyimden çıkardığımız mantıktan daha başka mantık sistemleri kurulabilir. Böylece, tıpkı çeşitli diller gibi, çeşitli mantık sistemleri ortaya çıkar. Fransız dilinin Fransa içinde yeterli olduğu gibi, Aristoteles mantığı da, içinde oluşturulduğu kendi düzeyi bakımından yeterlidir. Fransa sınırlarının dışına çıkılınca, başka bir yabancı dil bilmek nasıl gerekliyse, zihin başka bir gerçek düzeyini incelemeye kalkıştığı zaman da başka bir mantığa başvurmak gerekir.

---

(1) U. Filippi, *Connaissance du monde phisique*, s. 307, A. Michael, 1947.
(2) J.L. Destouches, *Les principes fondamentaux*, s. 143.
(3) *Qu-est-ce que la logixue?*, s. 69 ve sonrası.

Klasik mantığın, temel yasalarını belirlemiş olduğu nesne, aslında, makro varlıklar dünyasının nesnesidir. Demek ki, bu mantık gerçekten formel değildir, yani düşüncenin yasalarını her çeşit içerikten bağımsız olarak belirlemiş değildir. Başka bir içerik söz konusu olunca, başka bir mantık gereklidir. "Öyleyse, bir tek evrensel mantıkla yetinemeyiz."(1)

Bilgimizin değişmez ve mutlak olmadığının ortaya çıkması ve görelilik karakterini açığa vurması, bilim adamları ve düşünürler arasında yeni bir tutumun doğmasına yol açtı. Bu tutum, özellikle son yıllarda "diyalektik" diye nitelendirilmektedir.

BİLİMİN DİYALEKTİĞİ

Okullarda öğretilen bilim, değişmez temeller üzerinde yükselelen eksiksiz bir yapıya benzer. Ama bir de yaratılan bilim vardır. Bu bilim, durmadan ilerlemekte, genişlemekte ve yenileşmektedir. Öğretilen bilimdeki diyalektik karakteri görmek zordur. Ama yapılmakta ve ilerlemekte olan bilimde eskiden beri "diyalektik" kavramına yüklenmiş olan özelliklerin bulunduğunu görmek kolaydır. G. Bachelard'ın deyişiyle, bilim "karşılıklı konuşmaya dayanan bir felsefe"ye benzemektedir.(2)

Yunan filozoflarından bazılarının "diyalektik" derken göz önünde tuttukları "karşılıklı konuşma" ve "tartışma"nın özelliklerini bilimde de buluyoruz. Ne var ki, diyalektikçi olmayan filozoflardan çoğu, dünyanın ve gerçekliğin tümünü, deneyimin verdiği öğelerden yalnız biriyle açıklayarak ve geri kalan öğeleri ihmal ederek, kendilerini sımsıkı kapalı bir sistemin içinde hapsetmişlerdir. Rasyonalizm ile ampirizm, realizm ile idealizm arasındaki klasik karşıtlıklar buradan doğmuştur. Buna karşılık, çağdaş bilgin, birbirinin tam karşıtı anlayışlara açık bulunuyor ve onlara sırayla başvuruyor. Bu tutumdan bir çeşit diyalog doğmaktadır:

1) Bilimsel düşünce, önce *a priori* ile *a posteriori* diyaloğudur. Filozoflar, bilginin kaynağı sorunu üzerinde yüzyıllar boyunca çekişip durmuşlardır. Felsefi kavrayışı baskın olanlar, insanın zihninde deneyimden bağımsız olarak fikirlerin bulunduğunu ileri sürüyorlardı. Yani fikirlerin,

---

(1) J.L. Destouches, *Les principes fondamentaux.*, s. 51.

(2) *Le rationalisme appliqué*, bölüm 1.

duyu organları aracılığıyla şeylerin kendisine değinilmeden, bağımsız olarak zihinde bulunduğunu söylüyorlardı. Çağdaş dönemden önce bilginler, filozofların uğraştığı biçimde bu sorunla pek ilgilenmiyorlardı. Ama birkaç matematikçi sayılmazsa, bilginler, pratik yönden deneyimin ve duyuların bilginin kaynağı olduğunu söyleyenlerden yanaydılar. Eskiden beri bilgin ve filozof arasında bu yüzden çıkmış olan ayrılığı şöylece özetleyebiliriz: "Bilgin, oluşmamış, içinde bilgi bulunmayan bir zihinden hareket ettiğine inanıyor, filozof ise, çoğunlukla, gerçeği kavramak için gerekli bütün kategorilere sahip oluşturulmuş bir zihinle işe başlıyordu.(1)

Bilimin diyalektik anlayışına göre, filozofların düşünüşünün tam tersine, hiçbir bilgi bütün olarak *a priori* ya da *a posteriori* verilmiş değildir. Bilgi *a priori* ile *a posteriori*'nin arasındaki ikili konuşmadan, yani diyalogdan doğar. "Bomboş rasyonalizmden de, bölük-pörçük ampirizimden de"(2) söz edilemez. Demek ki, deneyime hiçbir şey borçlu olmayan zihinsel kategori bulunmadığı gibi, zihnin aydınlatmadığı amprik sezgi de yoktur. Aksiyom ile deneyim olayı arasındak eskiden düşünülen uzaklık yoktur. Aksiyom, olgulardan türemektedir ve olgu deneyi aşan kategoriler sayesinde bilinmektedir. "Gözlem yöntemlerimizi ve araçlarımızı iyice çözümledikçe kaba olguyu saf düşünceye yaklaştırıyoruz."(3) Zihnimizi yavaş yavaş yuğuran deneyimdir. Öte yandan, bize göründükleri dışçizgileri nesnelere yavaş yavaş veren de zihnimizdir. Bilgi denilen olguyu kavrayabilmek ve değerini belirleyebilmek için, "bilimsel bilgilerin zihinsel yapılar üzerindeki tepkisini göz önünde tutmak" gerektiği gibi, zihinsel yapıların tasarımlar üzerindeki etkisini de hesaba katmamız gerekmektedir.

2) Yukarıda sözünü ettiğimiz diyaloga pek yakın olan bir başka diyalog da somut ile soyut arasında gerçekleşmektedir. Klasik anlayışa göre, algı bize nesneyi somut gerçekliğinde vermektedir. Yine bu anlayışa göre, zihin, algıdan hareket ederek, nesnenin yalnız temel özellikleri üzerinde durarak soyut bir fikir ortaya koyacaktır. Oysa, saf bir somut sezgi de (algı da), tepeden tırnağa soyut bir tasarım da gerçekten varolmayan şeylerdir.

---

(1) G. Bachelard, *La philosophie du non*, s. 3.
(2) İbid., s. 3.
(3) F. Gonseth, *Préface à l'hypothèse de l'atome primitif de G. Lamaitre*, s. 14, Edition du Griffon, 1946.

Sezgisel bilgi, gerçeği bütün karmaşıklığı ile vermiyor bize. "Sezgi, şematik bir bilgidir sadece, yani özettir."(1) Nitekim, sezgisel denilen tasarımlar bilinçdışı bir önsoyutlamanın sonuçlarıdır ve bu önsoyutlamada asıl soyutlama dediğimiz şeyin özelliklerini bulabiliriz.(2) Ama, öte yandan, zihin her zaman soyutun içinde çakılıp kalmamaktadır; duyusal bir tasarıma dayanmak zihin için bir zorunluluktur. Örneğin, elektrikçi, "potansiyel" yerine "su" diyerek soyutu somuta çevirir.(3) Gerçekten de, tümüyle soyut bir terim (hiçbir somut gerçeği akla getirmeyen bir terim) anlamsız bir şeydir. Düşüncenin vazgeçemediği bu somut gerçeklik, düşüncenin nesnesi değildir, ama sözcüklerin gösterdiği soyut tümele erişebilmek için, düşüncenin önce dayandığı, sonra aşmak zorunda bulunduğu gerekli bir şeydir. Bu somut, ilk verinin sadece simgesi (örneğin, karatahtaya çizilmiş bir şekil, ya da harfler) olabilir, ama bu durumda bile boşluğa karışıp gitmemesi için düşünceye gerekli olan maddiliği sağlamış olur.

Demek ki, düşünce, somuttan ya da şeylerden, soyuta ya da kavramlara ve bu sonunculardan da somuta, ya da şeylere gitmekte ve bu iki uç arasında âdeta mekik dokumaktadır. "Modern diyalektiğin gerçekleştirdiği şey, şeylerden kavramlara ve kavramlardan şeylere giden bu yoldur."(4)

3) Daha önce gördüklerimizi içinde taşıyan bu üçüncü diyalog, nesne ile özne, şeyler ile zihin arasındaki diyalogtur. Saf öznellikten de, mutlak nesnellikten de söz etmek yanlıştır. Çünkü, özne nesneyi, nesne de özneyi etkilemektedir. Zihnin içinde, şeyleri alıp yerleştirmek için, daha önceden hazırlanmış kalıplar yoktur. Nitekim, şeyler de, zihnin kendine maledici çabasından önce, bizim onları algıladığımız biçimde varolagelmiş değildirler. Gerçeğin yasaları zihnin yapısından bağımsız değildirler; öte yandan, zihnin yapısı da gerçeğin yapısından bağımsız değildir. "Bunların hiçbiri önceden yapılmış hazır şeyler değildir. Oluş halinde bulunmaktadırlar. Evrimleri, bütün bilgilerin evrimine bağlıdır.(5)

Bu düşünceler, matematik alanında olduğu gibi, öteki bilimlerde de

---

(1) F. Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?* s. 67.
(2) İbid.
(3) P. Langevin, *La notion de corpuscule et d'atomes*, s. 45, Hermann, 1934.
(4) R. Bayer, *Dialectia* dergisi, No. 6, s. 281.
(5) F. Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?* s. 85.

geçerlidir. Matematikte teoremler, bilim adamının zihinsel çabasından bağımsız olarak ve ondan daha önce oluşmuş değildirler. Matematikçinin zihni de çözmek istediği sorunlara uygulanışından önce oluşmuş ve hazır bir halde değildir. Yani matematiğin gelişimi ile matematikçinin zihni, birbirilerini karşılıklı olarak belirlemektedirler. Matematik felsefesinin en ileri gelenlerinden birisi, şöyle diyor: "Matematiğin gelişimini *a priori* egemenlik altına almaya kalkışacak her mantık çabası, matematik doğruların temelini yanlış anlamış olacaktır. Çünkü, matematik doğrular, zihnin yaratıcı çabasına ve zamanlık karakterine bağlıdır".(1)

TAMAMLAYICILIK (Complémentarité) KAVRAMI

Birkaç yönünü ele aldığımız felsefi diyalogda tez ve antitez kendilerini sırayla ortaya koymaktadırlar. Tez ve antitezin birbirlerini olumsuzlamaları ve apaçık bir senteze ulaşmaları söz konusu değildir. Yani tez ve antitez, ileri sürülen doğru yanları içinde toplayan bir senteze ulaşmamaktadır. Açıklamaya çalıştığımız düşünce diyalogunda, tez ve antitez tamamlayıcı olarak düşünülmektedirler. Üstelik birbirlerini nasıl tamamladıklarının da akli bir biçimde kavranamadığı söylenmektedir.

Tamamlayıcılık kavramı, optikte iki yüzyıldan beri birbirine karşı çıkmış olan dalga ve parçacık kuramları arasındaki savaşa son vermek için İsveçli fizikçi Niels Bohr tarafından ortaya atılmıştır. Olayları kavrayabilmek için onları zorunlu bir biçimde, hem parçacık hem de dahga olarak göz önünde tutmak kabil olmadığından, her ikisinin de aynı ölçüde doğru olduğu kabul edilerek, sırayla ele alınmaları yoluna gidilmiştir.

"Bay Bohr'un tamamlayıcılık kavramı, fenomenlerin parçacıksal ve dalgasal yanına eşit ölçüde gerçeklik tanımak ve deney yaptığımızda bu yanlardan ya birinin ya da ötekinin ortaya çıktığını, ama her ikisinin de aynı anda hiç belirmediğini kabul etmekten başka şey değildir".(2) Şimdi, tamamlayıcılık kavramına başvurmanın, Hegelci diyalektiği yeniden ne ölçüde ortaya koymuş olduğunu ve hangi bakımlardan onlardan ayrıldığını belirtmeye çalışalım.

---

(1) A. Lautmann, *Essai sur le notions de structure et d'existence en mathématique, II. Les Schémas de genèse*, s. 147, Hermann 1938.

(2) J.L. Destouches, *Les Principes fondamentaux de la physique théorique*, s. 158.

"Tamamlayıcı" sözcüğü, Hegel'in ayırt etmiş olduğu üç uğrağı sıkıştırılmış biçimde kapsıyor gibi görünmektedir. Çünkü, tamamlayıcı iki düşünce birbirinden ayrıdırlar ve birbirlerine karşı gelmektedirler. Yani onların tez ve antitez oldukları söylenebilir. Ama, aynı zamanda, birbirlerini tamamlamaktadırlar, yani onları bir sentezin öğeleri olarak görmek de kabildir.

Ne var ki, tamamlayıcı gerçekler ya da fikirler arasındaki aykırılık, Hegel'in tez ve antitez arasında gösterdiği aykırılık değildir. Çünkü, Hegel'de tez ve antitez arasında bir çelişki ya da hiç olmazsa bir karşıtlık vardır. Oysa tamamlayıcı gerçekler ya da fikirler arasında çelişki ya da karşıtlık görmüyoruz. Grafik bir tasarım ile parçacıksal bir tasarım arasında çelişki ve karşıtlık olduğu söylenemez, çünkü dalga, parçacığı yöneten bir şey olarak düşünülebilir. Burada karşılaşılan tek güçlük, dalga ve parçacık art arda ölçüldükleri zaman elde edilen "sonuçların, nesnelerin bağımsız olarak hareket ettikleri düşüncesine dayanan alışılagelmiş tasvir biçimine uygun olarak bir araya getirilmeyişi ve tamamlayıcılık diye adlandırdığımız yepyeni bir karşılıklı bağlantı içinde ortaya çıkmalarıdır".(1) Elde edilen sonuçların farklı oluşu, "değişik koşullarda gerçekleştirilen deneylerden çıkmalarından ve incelenen atomik nesnelerle fenomenlerin belirlenmesi için gerekli olan ölçme aletlerinin birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerinden ötürüdür" Demek ki, parça ve dalga kuramlarının doğurduğu güçlükler, parçacık ve dalga kavramlarının, "kullanılmak için yapılmış oldukları alanlardan bambaşka alanlarda kullanılmaları"ndan doğmaktadır. "Makro varlıklar fiziğinin gelişimi sırasında oluşturulan kavramları, mikro varlıklar alanında kullandığımız için, uymazlıklarla (inadéquation) karşılaşıyoruz."(2) Şu halde, tamamlayıcılık, çelişki ve karşıtlığı içinde taşımamaktadır.

Tamamlayıcılar arasında çelişki yoktur ama, onları, Hegel'de olduğu gibi uyumlu bir sentez içinde birleştirmek de kabil değildir. Bu durum, makro varlıklar alanıdan alınan ve bu yüzden mikro varlıklar alanına uymayan tasarımlarımızın elverişsizliğinden doğmaktadır. Parçacık, mikro bir toz taneciğine benzer bir şey değildir. "Parçacık, belirli bir anda her-

(1) Niels Bohr, *Quantum d'action et noyaux atomique*, s. II, Hermann, 1939.
(2) J.L. Destouches, *Les Principes fondamentaux de la physique théorique*, s. 159.

hangi bir şeyin mekânda bulunduğu yeri tasarlamak için zihnimizin yarattığı bir tür kavramdır. Klasik mekanikte parçacığa *maddi nokta* adı verilirdi. Bu adlandırış çok karakteristiktir. Demek ki, parçacık, zaman ve mekân çerçevesi içinde herhangi bir yerde bulunuşu kesin olarak belirlemenin simgesiydi."(1) Öte yandan, mikro varlıklar fiziğinde sözü edilen dalga da, bir su yüzeyine taş atıldığı zaman ortaya çıkan dalgalara benzememektedir. Bu sonuncuların çizdiği eğrileri resmetmek ve çeşitli noktalarını zaman ve mekân içinde belirlemek kabildir. Oysa mikro varlıklar fiziğinde bunları yapmak kabil değildir. Parçacık kavramı gibi, dalga kavramı da dinamik bir hali bütün saflığı içinde dile getirmektedir. Yani, bu kavram, zaman ve mekânda belirli bir yerde bulunuştan büsbütün soyutlanmıştır. Yani, bu kavramla, zaman ve mekânda bulunmayan katışıksız bir dinamiklik düşünülmek istenmektedir. "Demek ki, parçacık ve dalga birer idealleştirmedir." Bunların biri (parçacık), zaman ve mekânda belirli bir yerde bulunuşun şaşmaz simgesi, öteki (dalga) ise belirli bir yerde bulunuşla ilgilenmeksizin tüm katışıksızlığı yani saflığı içinde düşünülmüş hareketin simgesidir.(2)

Mikro varlıklar fiziği için ileriye sürülmüş olan tamamlayıcılık kavramı, bilimin öteki alanlarına da uygulanmıştır ve Bohr, bu kavramı hayat sorunlarına uygulamaya çalışmıştır: Canlı varlık, karşımıza iki yanlı olarak çıkmaktadır. Bu yanlardan biri fiziko-şimik, ötekisi dinamiktir. Dinamik yan, fizik ve kimya bilimlerini aşmaktadır. Hayat fenomenlerini kavrayabilmek için onların bu iki yanını da aynı anda yakalamak gerekmektedir. Ama bu sentetik görüşü gerçekleştiremiyoruz. Çünkü, bu iki yan aynı anda üst üste gelmemektedir. Yani fiziko-şimik çözümlemeyi azıcık ilerlettik mi canlının ölmesine yol açıyoruz; öte yandan onun öz hayat davranışlarını gözlemekle yetindiğimizde bu davranışları çerçeveleyen fiziko-şimik tepkileri gözden kaçırıyoruz. Bu iki yan, ancak art arda geldikleri zaman ve birbirinden ayrı olarak kavranabiliyorlar.

Gonseth de, tamamlayıcılık kavramını kişi özgürlüğü ve belirlenimcilik (determinizm) sorununa uygulamak istemiştir. Analiz, verdiğimiz herhangi bir kararın yeterli nedenini oluşturan temelleri ve motifleri her zaman ortaya çıkarmaktadır. Ama bununla birlikte özgür olduğumuz

(1) L. De Broglie, *Physique et microphysiques*, s. 144.
(2) L. De Broglie, *Physique et microphysiques*.

hakkında bilincimiz de vardır ve bu bir gerçektir. Bu iki yan birbirini tamamlamaktadır. Hatta birbiri için gereklidirler. Gerçekten, belirlenim olmasa özgürlüğün kullanılması da kabil olmayacaktır. Çünkü, gözlediğim amaca uygun davranabilmem için, iç hayatımı yöneten yasaları bilmem gerekir. Bacon'ın ünlü deyişiyle, doğayı buyruğumuz altına almamız, ancak ona baş eğmemizle kabildir. Öte yandan, özgürlük olmasaydı belirlenim fikrine de ulaşamayacaktık. Belirlenimci felsefenin "karşıtını" doğuran şey insansal eylemlerin özgür bir yanı bulunduğunun sezilmiş olmasıdır.(1)

BİLGİNİN ORGANİK KARAKTERİ

Aslında, insansal bilginin bütün dallarının birbirini tamamlayıcı oldukları ileri sürülebilir. Gerçekten de, düşünce kendi kendilerine yeten parçalardan kurulmuş değildir. Düşüncede, tıpkı bir organizmadaki gibi, sıkı bir dayanışma vardır. Bir organın yaptığı iş, ilinti halinde bulunduğu organların yaptığı iş bilinmeden kavranamaz. Nitekim, Cuvier'in gösterdiği gibi, organların birinin değişime uğraması bütün öteki organlarda değişimlerin ortaya çıkmasına yol açar.

Bilim alanında da durum aynıdır. Bilgimiz, anlamları katılışlarında bulunan parçalardan yapılmış sağlam bir yapı gibidir. Ama bu parçalar, sırf katılışları yüzünden bu bütünün anlamını değiştirmekten de geri kalmazlar.

Bu gerçeği kavrayabilmek için dile bakmamız yeter. Bilindiği gibi dil, düşüncenin ifade haline gelmesidir ve bundan dolayı, düşünceyi maddi bir biçim kazanmış halde yakalayıp incelememizi olanaklı kılar. "Sözcüklerin anlamları, onlarda, daha önceden belirlenmiş olarak bulunmaz, onları kullanış biçimimizin sonucunda ortaya çıkarlar".(2) Sözcüklerin anlamları, içinde bulundukları bütüne bağlıdır. Nitekim, bir cümlenin tek bir sözcüğünü değiştirdiğimiz zaman, ötekilerin anlamlarında değişikliklerin ortaya çıkması da bunu gösterir. Bu küçük değişikliği soyut olarak önceden kestirmek kabil değildir. Değişiklik ancak cümle kurulduktan sonra görülebilir. Bu da, sözcük sentezinin, bu sentez içinde bir

(1) *Déterminisme et libre arbitre*, s. 181 ve öteki. Edition de Griffon, 1944.
(2) F. Gonseth, *Philosophie mathématique*, s. 42

araya gelen öğelerden bağımsız bir gerçekliği olduğunu gösterir gibidir.

"Sözcükler ve sözlüklerin bu sözcüklere verdiği anlamlar, söz mimarının kullandığı malzemeden başka şey değildir. Ama, bu sözcüklerden kurulan anıtların taşıdığı anlam, kullanılan malzemenin tek tek taşıdığı anlamların bir araya getirilmesinden ya da yan yana konulmasından büsbütün farklı bir şeydir. Nitekim bir tapınağın güzelliği de onun kuruluşunda kullanılan mermer, porfir ya da altınların toplamı değildir sadece."(1)

Düşünce ve onun en oluşmuş biçimi gibi görünen bilgi için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Yeni edinilmiş bilgiler, eskilerin yanında yer almakla kalmazlar. Yeni bilgiler, eskilerine, tek bir gövde meydana getirecek biçimde katışırlar. Bundan ötürü, "bilginin her ilerleyişi, bilginin öteki parçalarını etkiler".(2) Bir psikoloji bilgini şöyle diyor: "Her öğrenimde, ilerleyişin şaşmaz ölçüsü, bir algının bir yanıt ile ilinti haline getirilmesinden çok, algının kendisinin değişime uğramasında aranmalıdır".(3) Nitekim bir aletin kullanılmasını öğrenen kimse, onu eskisinden farklı olarak görür.

BİLGİNİN TARİHSEL KARAKTERİ

Yeni edindiğimiz bilgiler, kendilerine eklenmiş oldukları eski bilgileri de değişikliğe uğratırlar. Bundan ötürü bilgi ve düşünce, içinden çıktığı ortama ve çağa bağlı olarak durmadan gelişir. Bilginin temel özelliklerinden biri tarihsel olmasıdır. Geçmişten bize kalmış olan ve sürekli olarak değişikliğe uğrattığımız kavramları kullanmasak, herhangi bir konuda düşünmemize olanak yoktur. Çeşitli kuşaklar, kendilerine geçmişten kalan kavramları sürekli olarak değişikliğe uğratmışlardır. Böylece bilgi, bir tarihsel süreç olarak ortaya çıkmıştır. Kavramların, sürekli olarak düzeltilmesine ve geliştirilmesine Bachelard ve Gonseth, kavramların "diyalektikleştirilmesi" diyorlar.

Düşüncenin ve bilginin, sanki geçmişten kopmuş ve yepyeni bir alana geçmiş gibi görünüşünün altında geçmişle olan gizli ilintileri saklıdır.

(1) F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité*, s. 43.
(2) F. Gonseth, Henri-Poincaré Enstitüsünde verilen konferans.
(3) P. Guillaumé, *Journal de pshychologie*, 15 Kasım 1925, s. 792.

Yani, geçmişten kopmak demek, aslında geçmişe dayanarak onu aşmak demektir.

Tarihe bağlı olarak kendisini durmadan yenileyen bilgilerimiz, hiçbir zaman durağanlaşmaz ya da donmaz. Bilimsel bilgiler pratik bakımdan kesin kullanışlara yol açarlar. Ama her bilimsel bilgi ve buluş, aslında daha ince yanlışların ortaya çıkarılması için atılmış bir adım gibidir. Yani, her bilimsel ilerleme, daha ince ve önceden farkedilmemiş olan hataların ortaya çıkarılması ve buların ortadan kaldırılması için yeni çalışmaların yapılması demektir. Bundan ötürü bilim, hiçbir zaman sona ermeyen ve bitmeyen bir yapı gibidir. Bilginin temel karakterlerinden biri de, bu sona ermezlik ve tamamlanmazlıktır. Tamamlanmış ve kusursuz bir bilim olduğu sanılan matematik için de aynı şeyi söyleyebiliriz. "Matematik de oluş halinde bulunan bir bilimdir."(1) Çünkü, "zihnin yaratıcı etkiliğine bağlı olan matematik, zamanlılık özelliğini de taşımaktadır".(2) Bundan dolayı, Descartes'çıların ileri sürdüğü apaçıklık ve kesinlik kavramlarını, üzerine bilimin temellendiği ilkeler gibi görmek olanaksızdır. Bilimin sadece sağladığı sonuçlar değil, akıl yürütmelerin temelini oluşturan çıkış noktaları ve ilkeleri de geçicilik karakterini taşırlar. Bundan ötürü, gerçeği saf bir sezgiyle kavramamız diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü, gerçek hakkında verdiğimiz geçici ve koşullara bağlı yargıların dışında , saf bir sezgi mevcut değildir. Daha doğrusu, sezgi, ele aldığı gerçeklik hakkında bize bilgi veren dolaylı (zımni) bir yargıdır. "Dolaysız bir apaçıklığı kavramak, gerçekler üzerinde bize göründükleri biçimde bir yargı vermek demektir. Sezginin sağladığı hakikatler, değişmeyen ve ebedi hakikatler değildir. Bu hakikatler de, tekabül ettikleri koşullar değişmediği sürece değişmeyen geçici hakikatlerdir. Başka bir deyişle, bunlar, pratik bakımdan doğru olan, ama daha üstün bir bilgi tarafından yalanlanmak tehlikesiyle her zaman karşı karşıya bulunan yargılardır".(3) Nitekim *a priori* olarak verilmiş ve bundan dolayı değişikliğe uğraması kabul olmayan evrensel ve zorunlu ilkeler de yoktur.

Tarih boyunca, kimi zaman, bazı önermelerin ilkelere atfedilen zo-

(1) J. Cavailles, *Bull. de la société franç. de philosophie,* 1946, s. 8.
(2) A. Lautmann, *Essai sur les notion de structur et d'existence en mathematiques,* II. s. 147.
(2) F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité,* s. 328.

runluk karakterini taşıyor gibi kabul edildiği olmuştur. Ama, günün birinde deneyler, bu önermelerin elden geçirilmesi ve değiştirilmesi gerektiğini bilginlere göstermiştir. Matematikte bile, "çoğu zaman sağduyu ve kimi zaman kaba ve dar bir mantık karşısında, olayların her zaman haklı çıktığı görülmüştür"

M. George Bouligand, "*Le Declin des absolus mathématiques* (Press Universitaires) adlı yapıtında şöyle diyor: "*A priori* ilkelerin beyhudeliği üzerinde bugün herkes fikir birliğine varmış bulunuyor. Matematikte olduğu gibi, doğa olaylarıyla ilgili kuramlarda da, mutlakların gerilediği görülüyor. Euklides'in geometrisi ve okullarda öğretilen cebir, eskiden olduğu gibi kendi alanlarının biricik bilim kolu olmak ayrıcalığını kaybetmişlerdir.

Düşüncenin temel yasalarının dile gelişi olarak kabul edilen mantık da, bilimin yeni nesnelerine uyabilmek için değişmek zorundadır. "Bugün ortaya çıkan büyük yenilik, bilginlerin, değişikliğe uğramayan bir akıl ile bir kuram arasında uygunluk aramaktan vazgeçmiş olmalarıdır. Bugün bilginler, tutarlı bir bütün ortaya koyabilmek için mantığın kurallarını bile değişikliğe uğratabilmek yetkisine sahip olduklarına inanmaktadırlar."

Demek ki, daha önce zihinde oluşmuş olan ve bilimin yaratılmasını olanaklı kılan rasyonel ilkeler mevcut değildir. Tam tersine, zihnin ve onun çeşitli araçlarının kendileri, bilimin ilerlemesi ile kurulmuşlar ve gelişmişlerdir. Bachelard şöyle diyor: "Aritmetik, akıl üzerine temellenmiş değildir. Tam tersine, akıl hakkında ileri sürülen öğreti aritmetik üzerine temellenmiştir. Sayı saymasını bilmeden önce aklın ne gibi bir şey olduğunu bilmiyordum" (*La philossobhie du non*, s. 144). Ünlü düşünürün bu yapıtı şu sözlerle sona eriyor: "Akıl, bir kere daha bilime baş eğmek zorundadır. Geometri, fizik ve aritmetik birer bilimdirler: mutlak ve değişmez bir aklın mevcut olduğunu ileri süren geleneksel öğreti ise sadece bir felsefedir. Hem de battal bir felsefedir" (s. 145). Eduard Le Roy da aynı düşüncelere katılıyor: "İnsansal düzeyde, ana fikirler ve temel ilkeler bakımından, aklın, durmadan oluşan ve değişen bir akıl olduğu besbellidir. Bu akıl savaşkanlık niteliği taşıyan ve umudunu kaybetmemek için, her gün ve her durumda reformdan geçmesi gerektiğini bilen bir akıldır".(1)

(1) *Revue des deux mondes*, Şubat 1948, s. 394-395.

Bilginin ve ilkelerinin taşıdığı bu oynaklık, yeni bir düşünce tavrının benimsenmesini zorunlu kılmaktadır. Yani, zihnin daha önceki düşüncelerle çelişen bir çeşit fikri hoş karşılayacak bir durumda bulunması; başka bir deyişle, bu tür fikirlere açık olması gerekir. Hatta, eski düşüncelerle çelişen fikirleri daha önceden farkedip karşılaması gereklidir.

Edinilmiş düşünceler ve bilgiler üzerinde durmak, onlardan başkasını kabul etmemek, zihnimizin doğal bir eğilimidir. Bundan dolayı, geçmişin sağladığı bilime hayır demek gerektiği gibi, ortaya çıkan yeni *varsayımlara* da hayır demek gerekir. Çünkü, "Oluşum anında ele alınan her bilgi polemik bir bilgidir"(1) ve "yeni buluşlara götürecek olan varsayım ve sezgilerin temelinde, mutlaka tartışmalı bir yan vardır".(2) Bundan dolayı, açık bir felsefe, her şeyden önce, bir "hayırın felsefesi"dir. Alışılmış düşünme biçimlerine de *hayır* demek ve "en kesin psikolojik sıçramalara"(3) geçmek gerekir. Gerçekten de, "çağdaş fizikçi, psikolojik bakımdan dolaysız bilgi ve faydacı eylem içinde doğmuş olan akli alışkanlıkların, bilimsel keşif için gerekli manevi harekete ulaşabilmek için ortadan kaldırılması gereken engeller oldularını bilmektedir".(4)

Ne var ki, bilginin bu "hayır" deyiş içinde, yani bu olumsuzlamada kalması ve katı bir tavır edinmesi de doğru değildir. "Hayırın felsefesi" kendini daha alıcı ve açık yapmak için olumsuz bir tavır takınmaktadır. Yoksa, Kant'çılığa "hayır" demek, Kant'ın felsefesini, hiç umursamadan bir yana atmak demek değildir. Açık felsefe, öteki görüşlere de açılan ve "klasik öğretiyi aşan ve Kant'tan esinlenmiş olan bir felsefedir" Maddeciliğe ya da realizme hayır demek de maddeciliğin ve realizmin belirli bir açılışını dile getirir.

Diyalektik düşünceyi benimsemiş bir bilgin, ne keşfederse etsin, bu keşfini değişikliğe uğramayacak bir şey gibi kabul edip ona takılı kalmaz.

Bir bilimsel sistemin kendisinin açık kalması yeterli değildir. Bu sistemi oluşturan öğelerin de daha sonraki buluşlar açısından değiştirebile-

(1) Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique,* s. 7.
(2) İd: *La dialectique de la durée,* s. 24-68.
(3) İd. *Le Nouvel esprit scientifique,* s. 39.
(4) İd. *Philosobhie du non,* s. 15.

cek ve düzenlenebilecek bir niteliğe sahip olmaları gerekir.

"Her bilgiden ve her bilgi sisteminden önce gelen ve zorunlu bir koşul olarak beliren şey şudur: hiçbir sonuç dokunulmaz bir şey olarak konulmadığı gibi, hiçbir çıkış noktası da değişmeyen ve koşullara bağlı olmayan bir şey gibi ileri sürülmemelidir. Bilginin şu ya da bu ayrıcalıklı bölümünü ve hatta bu bölümü yönelten ve belirleyen kuralları bile güvenlik altına alacak (hem de ebediyen) duvarlar yükseltmeye kalkışmaktan kaçınmak gerekir. Başlangıçlarından sonuçlarına kadar, bilgi alanının bütün düzeyi, elden geçirilmeye ve değiştirilmeye açık olmalıdır."(1)

(1) F. Gonseth, *Dialektica,* 4 Kasım 1947, s. 298.