MARKSİST PRATİK MATERYALİZM

Post-öznelci Felsefenin Ufku



Wang Nanshi • Xie Yongkang

KALKEDON

Kalkedon Yayıncılık:
Dünya Solu-Marksist Felsefe Dizisi: 3

ISBN: 978-605-5679-96-5

Marksist Pratik Materyalizm
Post-öznelci Felsefenin Ufku
Wang Nanshi ve Xie Yongkang

Kitabın İngilizce Baskısı:
Marx's Practical Materialism: The Horizon of Postsubjectivity Philosophy, Şubat 2011
Canut International Publishers
Berlin-Londra

Kalkedon Yayıncılık:
Hocapaşa Mah, Kargılı Sok, Celal Orman İşhanı, No 1/Kat 4, Daire 32
Sirkeci-İstanbul
Telefon ve Fax: 0212 512 43 56
Web: www.kalkedonyayinlari.com
e-mail:kalkedonyayinlari@gmail.com

Bu kitap, Can Matbaası'nda basılmıştır.
Davutpaşa Cad. İpek İş Merkezi, Kat 3, No 17, Topkapı-İstanbul.
Tel: 0 212 613 10 77

Editör: Adnan Köymen
Çeviri: Deniz Zarakolu, Cem Kızılçeç

Kapak Tasarım: Semiha Şahin

Çince Baskı: Contemporary Interpretation of Marx's Materialism Vision of Postsubjectivity - 2006 yılı - Renmin Üniversitesi Yayınevi

Türkçe İlk Baskı: Mayıs 2011
Copyright Kalkedon Yayınları 2011

Marksist Pratik Materyalizm

Post-öznelci Felsefenin Ufku

SUNUM

Elinizdeki kitap, Marksist felsefenin tarihsel gelişiminde yeni bir aşamaya işaret etmektedir. Dar anlamıyla ele aldığımızda, Marksist felsefe, işçi sınıfı ve sömürülen çalışanların, kapitalizmi aşıp kendileri ile birlikte, tüm insanlığı, özgürlükler dünyasına - komünizme - "bireylerin, tam kapsamlı ve çok yönlü özgür gelişiminin, tüm toplumun özgürce gelişiminin ön koşulu olduğu, bir topluma" dönük özlem ve mücadelelerine ışık tutan bir düşünsel duruş noktasıdır.

Bu nedenle, Marksist felsefe, sadece işçi sınıfının iktidarda olduğu ülkelerdeki üstyapı alanında değil, çalışan sınıflara dayanan Marksist partilerin düşünsel yapısında da kilit bir önem taşımaktadır. Bir duruş noktası olarak, Marksist felsefe, sürekli değişen toplum ve varoluşun, zengin ve bütünsel -pratik arka planında- partilerin, kurumların, grupların ve sınıfların davranışlarını etkilemekte, bütünsel insan pratik faaliyetlerinin tüm alanlarını -ekonomi, sanat, bilim- önemli ölçüde belirlemektedir. Bu nedenle de sürekli bir biçimde geliştirmeye ve zenginleşmeye gereksinim duymaktadır.

Marx'ın Londra'daki mezar taşında, onun felsefesinin gelişiminde sıçramayı ifade eden, kilit bir belgeden alınmış olan bir önerme bulunmaktadır: **"filozoflar sadece dünyayı yorumlamaktadır, fakat sorun onu değiştirmektir"**. Bu, özlü ifade, ve onun arkasındaki felsefi sistem uzun bir tarihi dönem boyunca anlaşılamamıştır. Marksist felsefenin önem ve anlamı üzerine onun asıl özü ile çelişen anlayışlar ve onun inceleyerek ve tartışarak aştığı felsefi sistemlere dönüş anlamı içeren yorumlar, çeşitli tartışma ve bölünmeler ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi, en önemli bölünme ve tartışma, II. Enternasyonal olarak bilinen, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin lideri konumunda bulunduğu, Marksist-sosyalist partiler

birliğinin oluşturduğu politik yapının etrafında oluşan düşünsel çevrelerin benimsediği yorumlama tarzı ile birlikte başlamıştır.

Görünüşte, Lukacs ve Korsch, II. Enternasyonal çevrelerindeki felsefi yorumu hedef alıp eleştirmiş ve farklı bir yorum getirme çabasına girmiştir. Fakat,daha sonra yapılan incelemeler, bu eleştirinin bununla sınırlı olmadığını, eleştirilen yorumun bir benzerinin, Rusya'daki sosyalist akımın en prestijli politik teorisyenleri ve önderleri olan Plehanov, Lenin ve Buharin tarafından savunulduğunu ortaya koymuştur.

Eksenini, zengin yaşam pratiği ve gerçek hayattaki problem alanlarının devrimci bir tarzda değiştirilmesi üzerine kuran bir felsefenin- kaderinin, Marksist dünya sol ve komünist partileri, akımları ve işçi sınıfının pratiği ile yakından ilgili olması, en azından bugün için kaçınılmaz görünmektedir. Bu akımların sağlıklı bir yönelim içinde ilerlemeleri, Marksist felsefi çalışmalar için son çözümlemede verimli bir toprak oluşturmaktadır. Öte yandan, sağlıksız ve hastalıklı eğilimler aşılamadığı takdirde bu felsefi çalışmalar bir partinin, bir devletin veya hatta bir liderin hizmetinde basit bir araca dönüşmekte, Marksist felsefenin gelişmesi, zenginleşmesi ve insanlığın ve varoluşun zengin pratiği içinde verimli olabilmesi olanaksızlaşmaktadır. Özetle, 80 yıl boyunca büyük ölçüde olan bu olmuştur. Lukacs ve Korsch'un getirdiği yorum, karşıtının problemlerini ve çıkmazını -çok açık görmekle birlikte- aynı şeyi-karşıtı için de söyleyebiliriz- Marx'ın felsefesini, teorik bir felsefe olarak gören bakış açısının sınırlarını aşamamış, özne-nesne, doğanın tarihi- insanların tarihi, karşıtlıklarını ve Marksist diyalektiğin anlamı üzerine olan sorunları, Marx'ın aştığı teorik felsefenin eski paradigması içinde çözmeye çalışmıştı. Onun açtığı yol ve karşıt bloğa getirdiği eleştirilerin ekseninde, zorluklar içinde, genel olarak Batı Marksizmi olarak adlandıracağımız akım oluşmuştur.

Eski ortodoks yorum, Stalin ve Sovyetler Birliği'nin bu yoruma verdiği mutlak destek ile sosyalist ve komünist partilerde ve onlara yakın düşünsel çevrelerde, muhalefette veya iktidarda, aynı zamanda resmi akademik çalışmalarda, mutlak bir egemenlik sağlamış, yaratıcı felsefi çalışma bir kenara atılmıştı. Kitapta bu yorum sosyalist ülkelerde üniversitelerdeki belli branşlarda ve felsefe ders kitaplarında, okutulan yorum olarak nitelenmektedir. Bunun çok vahim sonuçlarından biri, Marx'ın felsefede yarattığı büyük devrim olan- teorik felsefe geleneğini diyalektik olarak aşıp, pratik felsefe duruş noktasını, dünyaya pratik yaşam dünyasının içinden bakan duruş noktasının, tamamen belirsizleşmesi ve Marx'ın felsefede yaptığı devrimin tamamen önemsiz bir konuma düşürülmesidir. Hatta, Marx, bir devrim ve politika bilimcisine, Marksist felsefe çalışmaları ise bir partinin veya liderin teorilerinin kanıtlama ve doğrulama aracına veya sınıf mücadelesinin ve sosyalizmin hakikatinin doğrulanması çabalarına indirgenmiştir. Hegel'in kendi teorik sistemini tamamladığında savunduğu, "tarihin sonu gelmiştir" bakışında olduğu gibi, Marksist felsefenin de,

bitmiş, tamamlanmış, tekil bakışa sahip bir teorik felsefe gibi ele alınması sonucu doğmuştur. Marksist felsefe özgürlüğünü yitirmiş, Marksizm, bir bilgi, bilim ve yöntem düzeyine indirgenmiştir. Örneğin, onun, pratik felsefe duruş noktası anlaşılmadığı için, insanın maddi ekonomik faaliyetlerine -ekonomik temele - neden ve hangi anlamda, birincil önceliği verdiği anlaşılamamış, aslında, ona değmeyen oklarla "ekonomik indirgemecilik "eleştirisi yapılabilmiştir.

Yazarlara göre, Marx, kendi felsefesinin pratik materyalizm olduğunu belirtmesine karşın, ortodoks klasik yorum, bütün bir Marksist felsefeyi diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm olarak nitelemiştir. Buna karşın,"materyalizm" kavramının anlamı ve tarihi yeterince incelenmemiştir. Genel bir yaklaşım olarak, düşünce ile varlık arasındaki ilişkiyi, felsefenin en temel sorunu olarak ele alan bakış egemen olmuş ve ardından da, bu soruna ilişkin verilmiş farklı yanıtlara dayanılarak, tarihteki felsefeler iki karşıt blok olarak tasnif edilmiştir: materyalizm ve idealizm. Böylece, tüm felsefe tarihi, materyalizm ve idealizm arasındaki mücadelenin tarihi olarak anlaşılmıştır. Oysa, aslında materyalizm, gerçekten de tüm felsefe tarihi boyunca var olmuş olmasına karşın "materyalizm" kavramı Marksistlerin anladığı anlamda, ancak erken-modern dönemle birlikte (18. yy.) ortaya çıkmıştır. Fakat, felsefe tarihini bu şekilde ele almak, aslında, sorunu basitleştirmektedir. Oysa, farklı tarihsel dönemlerde, farklı felsefi temaların öne çıkması yüzünden, materyalizmin içeriği de farklı farklı anlamlara bürünmüştür. Materyalist geleneğin bu tarihsel evrimini bilmeden, Marx'ın materyalizmi hakkında yorum yapmak, kesinlikle uygunsuz olacaktır. Marx'ın felsefesi, eski materyalizmi aşan, modern pratik materyalizmdir.

Çin'deki zengin Marksist felsefe çalışmalarını yansıtan akademik bir eser, Türkçe dilinde ilk kez yayınlanmaktadır; kitap son 30 yıl boyunca, bu ülkede Marksist felsefe üzerine çalışmaların vardığı önemli sonuçları aktarması bakımından ve okuyuculara yeni bir bakış açısı getirebilecek nitelikte güçlü bir çalışmaya dayanmaktadır. 1978'de, Çin'de Nanjing Ünivesitesi'ndeki bir felsefe profesörünün yazdığı ve aynı zamanda bir günlük gazetede yayınlanan bir felsefi makale, bu ülkede, hem felsefe çalışmalarında, hem de ülkenin politik yaşamında büyük bir değişikliğin başlatıcılarından biri olmuştu. "Hakikati Sınamanın Biricik Ölçütü Pratiktir" başlığını taşıyan bu makale, tekil ve yerel bir arka planda çıkmış olabilir ve hatta bu yönüyle önem ve anlamının sınırlı olduğu söylenebilir. Fakat, hayat böyle gelişmemiştir, ilk olay Marksist Felsefenin önemli ürünlerinden biri olan Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nın 1981'de Çince'ye çevrilmesi ve yayınlanması olmuştur, ardından dalga dalga ilerleyen zengin çalışmalarla, Marksist felsefe çalışmaları özgürleşmiş, inceleme alanları, yorumlarda ve dünyanın diğer bölgelerindeki Marksist felsefe çalışmaları ile diyaloglar bakımından evrensel sonuçlar taşıyacak gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli evrensel sonucu, tüm dünyadaki Marksist felsefe çalışmaları arasındaki

çatışmacı geleneğe önemli bir darbe vurulması, ortaklaşa geliştirme, zenginleştirme ve diyalog eğilimine yol açması, Marksist felsefenin bir kolunun diğer bir kolu ile el ele vermesidir. Öte yandan da, Marksist felsefenin, Marksist olmayan çağdaş modern felsefelerle alış veriş ve diyalogunun gelişmesi ve kendi zenginleşmesi için, yeni kaynaklara kavuşmasıdır.

Bu kitaptaki, Marksist felsefe yorumu, bugünkü Çin'de en etkili olan yorumlardan bir tanesidir. Marx, önemli bir eserinde kendi felsefesini "pratik materyalizm" olarak tanımlamıştı; bu, onun sadece eski idealizmi aşması değil, eski materyalizmi de aşması anlamına gelmektedir; bu yeni ve modern bir materyalizmdir. Oysa, Marx, eski idealizm ile eski materyalizmin sadece biçimler itibariyle farklılık gösterdiğini, buna karşın bu ikisinin aynı paradigmayı paylaşan felsefi eğilimler olduğunu yazıyor; ve asıl sorunun bu iki metafizik eğilimi aşan bir paradigma değişikliği, olduğuna vurgu yapıyordu. Bu değişim anlaşılmadan, Marx'ın felsefesinin konumu ve anlamı anlaşılamayacaktı. Eski materyalizm ile Marksist modern materyalizm arasındaki en temel fark anlaşılmayacaktı. Bu diyalektik aşmayı olanaklı kılan şey, pratik felsefe bakış açısıdır; çünkü, eski felsefenin, -teorik felsefenin- içinden çıkamadığı soyut karşıtlıklar, sadece ve sadece, gerçek yaşam-dünyasında aşılabilirdi, özne-nesne ve doğa-insan karşıtlıklarının birleştirilebilmesi, ancak pratik felsefenin bakış açısından olanaklı olabilirdi. Marx, soyut öznenin,soyut tarihin yerine, gerçek bireyi ve insanın ve doğanın bütünsel tarihini koyarak bu felsefi devrimi başarmıştı.

Felsefe tarihi, çağlar içinde ilerlemekte ve belirli bir çağda, bir tema çok daha fazla öne çıkmaktadır, günümüzün çeşitli çağdaş felsefe teorilerinin farklı yollardan pratik felsefenin duruş noktasından yaklaşan arayışlar içinde oldukları açıktır.

Kitap bu açıdan, Heidegger, Wittengstein, Gadamer, Habermas, Hannah Arendt, Lyotard'ı ve diğer çağdaş felsefi teorileri irdelemektedir. Eser, Marksist felsefenin çağdaş ve devrimci anlamını, karşı karşıya kaldığı dramatik sorunları ve bugüne kadar üzerinde ciddi sorunlar yaşanan kavramlar üzerinde yeniden düşünmek isteyen okurlar için, zengin bir materyal sunmaktadır. Bu kitabın hazırlanmasına emek veren ve katkıda bulunan, dostlarım, Aydın Gün ve A. Ekim Savran'a teşekkür ederim.

Cem Kızılçeç

İÇİNDEKİLER

Sunum *iii*
Kitaptaki Başlıklar *ix*

BÖLÜM I
TEORİK FELSEFE VE PRATİK FELSEFE *13*

1. Teori ve Pratiğin Kavramsal Anlamı *15*
2. Teorik Felsefenin ve Pratik Felsefenin Farklılaşması ve Evrimi *37*
3. Modern Pratik Felsefe Olarak Marksist Felsefe *56*

BÖLÜM II
MATERYALİZM VE MODERN MATERYALİZM *71*

1. Materyalizmin Genel Anlamı ve Tarihi *74*
2. Pratik ve Marx'ın Modern Materyalizmi *99*
3. Modern Materyalizm Tarihsel Materyalizmdir *139*

BÖLÜM III
PRATİK BİLGELİK OLARAK DİYALEKTİK *157*

1. Diyalektik Kavramı ve Diyalektiğin Tarihi *160*
2. Marksist Pratik Diyalektik *189*

BÖLÜM IV
SONLU ÖZNENİN YAŞAM DÜNYASININ RESMİ *223*

1. Marx'ın İnsana İlişkin İki Önermesi *226*
2. Maddi Dünya Ve İnsan Etkinliği *241*
3. Toplumsal Yaşam Ve İnsanın Özü *255*

BÖLÜM V
PRATİK VE İNSAN BİLGİSİ 285

1. Epistemolojik Meseleler ve Çözümleri 288
2. Yaklaşık Epistemolojinin Hakikât Üzerine Bakış Açısı 305

BÖLÜM VI
TARİH VE İNSAN İDEALİ 325

1. İnsanın Varoluşundaki En Temel Çelişme 328
2. Tarih ve İdeal 351
3. Marx'ın İdeal Dünyasına Gerçek Tarih Açısından Bakış 381

Ek 1: Heidegger'in Kavramları 389
Yazarlar Hakkında 395

KİTAPTAKİ BAŞLIKLAR

Felsefe Tarihinin Anahtarı Olarak Teori ve Pratik Arasındaki İlişki	16
"Sabitleyerek Gözünü Dikme" Olarak Teorinin Üç Anlamı	17
Saf Teori	20
Pratik Kavramı ve Kavramın Tarihsel Evrimi	28
Teknoloji Sorunu	34
Teorik ve Pratik Felsefenin Farklılaşması	38
Antik Yunan: Teorik ve Pratik Felsefenin Ortak Ana Akım Oluşu	40
Erken-modern Dönemde Teorik Felsefe ve Sorunları	45
Çağdaş Modern Felsefenin Trendi Olarak Pratik Felsefe	53
Modern Pratik Felsefe: Marx'ın Felsefesinin Mantıki Yönelimi	56
Marx'ın Pratik Felsefesinin Temel Anlamı	61
Marx'ta İki Tür Soyut Kavramı	62
Kant ve Marx'ta Özne ve Öznellik	66
Materyalizmin Genel Anlamı ve Yanlış Anlamalar	74
Teorik Bir Bakış Açısı Olarak Materyalizm	78
Çağdaş Modern Felsefenin Teması	82
En Eski Doğa Filozoflarında Materyalizm	84
Erken-Modern Dönemde Materyalizm	91
Erken-modern Materyalizmi ve İdealizmi Arasındaki Çelişki	94
Pratik ve Marx'ın Modern Materyalizmi	99
Marx'ın Materyalizmini "Teorik Bir Felsefe" Olarak Görme Hatası	99
Tüm Teorilerin Arkaplanı Olarak Pratik	102
Habermas ve Yaşam-Dünyasının Arkaplanı	108
Üretici Emek ve Sanat Faaliyeti ve Materyalizm	110
Teknoloji-fayda Paradigması	114
Marx'ın Pratik Kavramının Birinci Karakteri	118
Marx'ın Pratik Kavramının İkinci Karakteri	124
Gerçekçi Materyalizm ve Bir Yöntem Olarak Materyalizm Ayrımı	131
İki Materyalizm Türü Arasındaki Tartışma	139
Somut İnsanın Tarihi olarak Tarih	147
Metafiziği Aşabilecek Bir Düşünme Tarzı Olarak Tarih	151

Hegel ve Marx'ta Tarih Kavramı 155
Diyalektiğin Özü 160
Diyalektik Üzerine Hatalı "Ampirik" Yorumlar 160
Marx'ın Diyalektiği 161
Diyalektiğin Esasının Araştırılması 163
Soyutlamadan Somutlamaya Geçiş Süreci Olarak Diyalektik 170
Çeşitli Soyut Diyalektik Türleri 174
Diyalektiğin Doğuşu ve En Erken Diyalektik 174
Tipik Antik Diyalektik 179
Erken-Modern Dönem Felsefenin Diyalektiği 184
Kant'ın Önemi ve Anlamı 185
Önceki Diyalektiğin Eleştirisi ve Miras Alınması 189
Hegelci Diyalektikle Benzerlİkler ve Ayrılıklar 189
Hegelci Diyalektik Mirasın Devralınması 189
Marx'ın Diyalektiğinin Oluşum Süreci 192
Öznelci Etkinliklerin Soyutluğu ve Diyalektik Doğası 201
Bireyin Üretim ve İletişim Etkinliklerinin Diyalektik Yapısı 201
İnsan ve Aletler 204
İnsanın İletişim Faaliyeti ve Bu Faaliyetin Diyalektiği 206
Teorik Süreç Olarak Diyalektik ve Teorik Etkinliğin Diyalektiği 208
Diyalektiğin İki Katmanı 213
İki "Somutlama" Türü ve Diyalektik Süreçte Önemli Bir Sıçrama 213
Pratiğin Somutlanması ve Teorinin Sonlu Somutlanması 214
Diyalektik Sürecin Sıçraması 216
Kapsayıcı Bakış Açısı ve Pratik Bilgelik 217
Teorik Alandaki Diyalektik 219
Pratik Bilgelik ve Pratik Diyalektik 219
Marx'ın "Aktif" ve "Pasif" Arasındaki Çelişkiyi Aşması 226
Dünya ve İnsanin Özü Düşüncesinin Oluşturulma Süreci 235
Sonlu Özne ve Sonlu Öznellik 236
Alet Kullanım Etkinliği ve İnsan Dünyası 241
Alet ve İnsan Dünyası 244
Yaşam-Dünyasının Bir Parçası Olarak Doğa 247
İnsanın Toplumsal Yaşamının Resmini Çizmek 255
Felsefî İnceleme Alanı Olarak Etik Alan 265
Özgürlükler ve Zorunluluklar Alanı 270

Marx'ın Felsefesinde Etik ve Ahlâkın Konumu 271
İyi ve İnsanın Özü Sorunu 275
Etiğin İnsanın Özünü ve "İyiyi" Oluşturması 276
Marksist Anlamda İletişimsel Pratik ve İyi 282
Epistemolojik Meseleler ve Çözümleri 288
Antik Çağ ve Erken-modern Dönemin Epistemolojisi ve Sorunları 288
Düşünce İle Varoluş Arasındaki İlişki 292
Modern Analitik Felsefe 294
"Yaklaşık-Epistemoloji'nin" Olabilirliği Tartışması 298
Görecelik ve Pragmatizm 298
Gorgias'ın Üç Sorusu 300
Yaklaşık Epistemoloji Perspektifi 301
Yaklaşık Epistemolojinin İki Sorunu 303
Geleneksel Epistemolojinin Hakikate İlişkin Bakış Açısında Sorunları 305
Ampirizm ve Rasyonalizm 305
Kantçı Devrim 308
Marx'ın Yeni Bir Hakikat Arayışına Girişi 312
Heidegger ve Ön-yapı Teorisi 313
İki Tip Pratik Kavramı ve Yaşam-Pratiği 317
Dil ve Bilgi 321
İnsanın Varoluşunda Sonluluk ve Yüksek İdealli Olma Yönleri 328
İnsan Varlığının İçerdiği Çelişkinin Ele Alınması 332
Hıristiyanlık ve Onun İdeali 334
Teorik Akıl ve Pratik Akıl 343
Tarihin Anlamı 351
Marx'ın Tarih Ufku 357
Marx'ın Modern Pratİk Felsefesi ve İnsanın Üretim Pratiği 358
Yabancılaşma 359
Bİrey, Tarihsel Zorunluluk ve Doğal Zorunluluk 362
İnsan Faaliyeti ve Komünizm 365
Marx'ın Özgürlük Anlayışı ve "Üretim-Sanat" Paradigması 367
Alman İdeolojisi Çalışması 369
Özgürlük ve Estetik Güzellik 371
Özgürlükler Dünyası ve Estetik Faaliyet 373
Mutlak Zorunluluğu Keşfetmeye Çalışan Teorik Faaliyet Alanı 374

BÖLÜM II

TEORİK FELSEFE VE PRATİK FELSEFE

1 *Teori ve Pratiğin Kavramsal Anlamı*
2 *Teorik ve Pratik Felsefenin Evrimi ve Farklılaşması*
3 *Marx'ın Felsefesi Modern bir Pratik Felsefedir*

1. TEORİ VE PRATİĞİN KAVRAMSAL ANLAMI

GİRİŞ

Bu kitapta amacımız Marx'ın materyalizmine çağdaş bir yorum getirmektir. Şüphesiz bu, felsefe " tarihi" ile yakından ilişkili bir çalışma olacaktır. Dolayısıyla, öncelikle felsefe tarihine ilişkin bir yaklaşım tarzı seçmek zorundayız. Aslına bakılırsa bu konuda hali hazırda bazı yaklaşımlar getirilmiştir. Örneğin, Hegel'e göre tarih bir gelişme sürecidir, bu süreç içinde açık/net bilinçlilik akıl "kategorileriyle" sürekli olarak elde edilmekte ve bunu takiben de kavram biçimini almaktadır. Windelband, felsefe tarihinin Avrupalıların evren hakkındaki görüşlerini ve insan yaşamı ile ilgili yargılarını somut bir biçimde yansıtmak için bilimsel kavramları uyguladıkları bir gelişim süreci olması gerektiğine inanmaktadır. Heidegger, felsefe tarihi ile metafiziğin tarihini bir tutmaktadır. Bu kitabın amacı bağlamında ise, felsefe tarihine yaklaşımımız, Marx'ın materyalizmince benimsenmiş olanla örtüşmeli ya da ona en çok uygun düşen bir tarza işaret etmelidir.

1.1 FELSEFE TARİHİNİN ANAHTARI OLARAK TEORİ VE PRATİK ARASINDAKİ İLİŞKİ

Marx'ın Felsefe tarihine ilişkin anlayışı hakkında önemli bir ipucu için, Feuerbach Üzerine Tezler'deki şu iki paragrafa bakabiliriz:

> **Bugüne kadarki tüm materyalizmin -Feuerbach'ınki de dâhil olmak üzere- başlıca kusuru, şeyleri, gerçekliği, duyumluluğu; duyumsal insan faaliyeti, pratik olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca nesne ya da tefekkür biçiminde kavramasıdır. Bunun içindir ki idealizm -materyalizmin tersine- soyut olarak aktif yanı geliştirmiştir- şüphesiz idealizm, böylesi bir gerçek, duyumsal faaliyeti tanımamaktadır[1].**
>
> **Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; sorun onu değiştirmektir[2].**

İlk pasajda Marx, açık bir biçimde, "duyumsal insan etkinliği" ve "pratik" üzerine olan gerçekçi kavrayışı kendi felsefesi ile eski materyalizm ve idealizm arasındaki ayrımın işareti kabul etmektedir. İkinci pasajda ise Marx, kendi yeni materyalizmini önceki felsefelerden ayırmak için felsefi etkinliğin gerçek dünyaya yaptığı etkiye ve ağırlığa dikkat çekmektedir. Görüldüğü gibi, pratiğin doğru bir şekilde anlaşılıp anlaşılamayacağı ile felsefenin gerçeklik üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu ile aynı sorundur. Kısacası bu sorun, teori ile pratik arasındaki ilişki sorunudur. Aslında bu pasajlar, bize Marx'ın eski felsefi teorilere yaklaşım yöntemini de göstermektedir. Marx, felsefi bir teorinin özünü belirleye şeyin, onun pratiği ele alış ve kavrayış biçimi olarak görmekte; teori ve pratik arasındaki ilişkinin nasıl ele alınması gerektiği sorununun bütün felsefelerin yüzleşmek zorunda olduğu temel bir sorun olduğunu düşünmektedir. Bu noktaya kadar, Marx'ın önceki felsefelere ve felsefe tarihine teori ve pratik arasındaki ilişkinin perspektifinden yaklaştığı ön sonucuna varabiliriz.

Bununla birlikte, bu sonuç felsefe tarihi ile ilgili anlayışımız açısından büyük bir ilerleme gibi görünmemektedir; zira Marx'ın felsefe ya da felsefe tarihi hakkında herhangi bir yazılı çalışmasının bulunmadığını ve son dönem çalışmalarında da bu konuyla ilgili daha gelişmiş bir tez ileri sürmediğini biliyoruz. Tüm bir felsefe tarihine baktığımızda, felsefe tarihini aydınlatmada bir kilit nokta olarak gördüğümüz teori ve pratik üzerine yeterli bir açıklık olmadığını söyleyebilirim. Felsefenin hayli karmaşık bir tarihi vardır. Bugün dahi, insanlar bu iki kavramın -teori ve pratik- tanımı üzerinde asla bir uzlaşmaya varamamaktadırlar. Buna karşın biz bu ipucu üzerinde durmaya kararlıyız; teori ve pratik arasındaki ilişki sorunu,

1 K. Marx & F. Engels: *Alman İdeolojisi* (Feuerbach), Sol Yay. s. 20.
2 *A.g.e.* s. 57.

tarihteki tüm filozofları yoğun biçimde zorladığını gördüğümüz ve bu ilişkinin gerçekten de felsefenin başlıca sorunları ile yakından ilgili olduğuna dair güçlü sezilerimiz dolayısıyla, bu sorunu ele almak gerektiğini düşünmekteyiz. Marx felsefe tarihini anlamanın bir anahtarı olarak bilinçli bir şekilde teori ve pratik arasındaki ilişkiyi kullanmış olmasına karşın, bu düşüncenin açıklanması, bizzat onun tarafından yerine getirilmemiştir. Kanımca bu görev şimdiye kadar tamamlanmamıştır. Dolayısıyla, aynı zamanda bu sorun üzerine çalışmamız, ilerde Marx'ın materyalizmini yorumlarken bir hazırlık olarak önemli bir rol oynayacaktır. Peki, Marx'ın kavradığı şekliyle tüm felsefe tarihi boyunca var olan teori ve pratik arasındaki ilişkiyi nasıl anlamamız gerekiyor? Açıkçası, öncelikle açığa kavuşturulması gereken soru budur.

Gündelik hayatta hemen her gün, teori ve pratik kavramlarını kullanmamıza ve hayatta"teorik" ve "pratik" sorunlarla uğraşmamıza karşın, "teori" ve "pratik" kavram çiftinin hâlâ birçok muğlâklıklarla dolu olduğunu kabul etmeliyiz. Felsefe tarihindeki ve özellikle de Marksist felsefenin tarihindeki birçok sav bu kavramlar üzerindeki belirsizliklerden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla, yalnızca birkaç tanım vererek bu iki kavram arasında net bir ayrım yapma çabası hiç de gerçekçi olmayacaktır. Bizim açımızdan bu sorun üzerine tarihsel bir yaklaşım benimsemek zorunludur.

Teori ve pratik arasında açık bir ayrım yapan ve bu kavramlara ilişkin ciddi incelemelerde bulunan ilk kişi Aristo'dur. Aristo, bu iki kavramla ilgili tanımlarını ve görüşlerini üretirken Plato, Sokrates ve kendinden önceki tüm Yunan felsefe geleneğinden devralmıştır. Ve aynı zamanda onun fikirleri daha sonraki Batı felsefesini öylesine derinden etkilemiştir ki, bu kavramların anlamındaki hangi değişimi incelersek inceleyelim onun düşüncelerine atıf yapmamız gerekmektedir. Bir diğer deyişle, Aristo'da bu iki kavramın anlamındaki tüm değişimlerin ana ipuçlarını bulmaktayız. Gadamer ve Habermas gibi 20. yüzyıl filozofları dahi pratik sorunu ile ilgilendiklerinde, farkında olarak ya da olmayarak Aristo'ya geri dönmek zorunda kalmaktadırlar.

"SABİTLEYEREK GÖZÜNÜ DİKME" OLARAK TEORİNİN ÜÇ ANLAMI

Başlangıçta Aristo sadece teori ve pratikten değil; fakat aynı zamanda bir başka etkinlik biçiminden de, yani teknolojiden de bahsetmiştir. Aristo'nun felsefesinde teori ve pratik arasındaki karşıtlık (genellikle bunlar bilgi ve eylem olarak algılanmaktadır) ve bunlar arasındaki "ya o, ya da bu" seçeneği yoktur. Kanımızca, Aristo teori ve pratik sorununu yalnızca derin ve sistematik bir biçimde inceleyen ilk kişi değil, aynı zamanda bu soruna ilişkin geniş bir ufuk açan kişidir. Nicomakhos'a Etik adlı eserinin

başında Aristo şunları yazmaktadır: "Her sanat ve sorgulamanın, benzer bir şekilde her eylem ve davanın, bir iyiyi amaçladığı düşünülmektedir."[3] Aristo'nun başlangıçta kullandığı terimler daha sonra kullandıklarından biraz farklılıklar taşısa da, buradaki "sorgulama" "eylem" ve "sanat" Aristo'nun teori, pratik ve teknoloji olarak tartıştığı üç yaşam biçimine tekabül eder. Kanımızca tüm Batı felsefesi daha sonraki çalışmalarında Aristo'nun çizdiği bu temel çerçeveyi aşamamıştır; tersine, bazı tarihsel dönemlerde ise sıklıkla bu çerçevenin sadece bazı kısımları ile sınırlı kalınmıştır. Dolayısıyla, çalışmamız için Aristo'nun ideolojik çerçevesini referans almak uygun olacaktır.

Önce, teori ve buna ilişkin kavramlara (bilim ve akıl) göz atalım. "Teori" kavramının dini bir kökeni vardır: *theoros* (teorisyen) Yunan şehir devletleri tarafından kamusal ayinlere gönderilen temsilciydi. *Theoria* aracılığıyla, teorisyen Kutsal Ruh'a bağlılık sunardı[4].

Peki, Teori nasıl bir sadakat sunabilir? Bunun teorinin içsel etkinlik biçimiyle bir ilişkisi olması gerekmektedir. *Theoria* kelimesi, "Tanrı" ve "görmeyi" içermektedir ve Tanrıyı görmek ve onun üzerine tefekkür yapmak olarak anlaşılabilir. Antik çağın dinsel doktrininde, "görülen" olan Tanrı'dır, daha sonraki filozoflarda bu "görülen' yalnızca doğa olabilir. Elbette, bu doğa da başlangıcı itibariyle Tanrı ile ilgilidir. Antik Yunan'da teorilerin araştırma konuları temel olarak değişmeyen şeylerdir ve o günlerde "değişmeyen" ise kutsal olan dışında başka bir şey değildir. Bu nedenle, Aristo teorik yaşamın yani **felsefenin** Tanrı'ya ve mutlu yaşama en yakın **gerçek etkinlik** olduğunu düşünmektedir.

Şüphesiz, felsefe bir teoridir. Dahası, felsefe Antik çağdaki teoriye yeni bir anlam katar; çünkü felsefe "değişmez olanın" ilk kez rasyonel bir biçimde "görülmesinden" diğer deyişle dünyanın kökeni üzerine arayıştan doğmuştur.

Aristo şunları söylemektedir: "merakları sayesindedir ki insanlar şu anda ve ilk başlangıçta felsefi düşünmeye başlamışlardır". İnsanlar başlangıçta açıkça göz önündeki acil güçlükleri merak etmişler, daha sonra ise adım adım ilerleyerek daha büyük sorunlar hakkındaki zorluklardan bahsetmişlerdir[5]. Bu ifadenin anlamı, görünenin ardındaki asıl zemini ve değişmezi bulmayı kastetmektedir. Bunu ilk olarak Thales tarafından denemişti. Thales'in ünlü sözünü (su her şeyin kökenidir) genellikle felsefenin doğuşunun bir işareti olarak alırız. Aslında bu yalnızca bir teorik düşünme

3 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s. 1, Beijing, China Social Sciences Press, 1999.
4 Habermas: *'İdeoloji" Olarak Teknoloji ve Bilim*, s. 118, Shanghai Academia Press, 1999.
5 Aristo: *Metafizik*, s.5, Beijing, Commercial Press, 1959

girişimidir; yoksa gerçek anlamda bir teorik düşünme olarak yorumlanamaz; zira Thales bir değişkene (suya) değişmeyen bir rol vermeye çalışmıştır. Buradaki teori, ne araştırdığı nesneleri, sürekli değişen şeylerin çokluğundan ayırmakta ne de teoriye özgü bir faaliyet yöntemine sahip bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle Thales, düşünmeyi, duyusal olandan açıkça ayırmamaktadır; oysa teorik "görme" duyumlu nesnelerin incelenmesiyle değil ruhun bakışı ile görülen şeydir. Dolayısıyla, tüm maddelerin kökeninin "su" olduğunu düşünen teori de, aynı kökenin "ateş" olduğunu düşünen teori de gerçek anlamda teori değildir. Gerçek teorinin değişmeyen nesnesi ancak Heraklitos ile ortaya çıkmıştır ki; bu da **Logos**'dur. Logos duyumlu bir şey değildir ve duyular tarafından erişilemez. Ona yalnızca teorik düşünme/tefekkür yaklaşabilir. Heraklitos'tan daha sonra ise Parmenides, hakikatin ve düşüncenin yolunu tanımlamıştır: Hakikatin yolu "varlığın" yoludur. Bunun anlamı, varlığı varlık olarak ideolojileştirmek onu var-olmayan olarak değil, varlığı zaman-dışı ve zorunlu ve hayati bir varlık olarak kabul etmektir[6].

Varoluşun, varoluş olarak kabulü ve değişmeyen ve entegre bir şey olduğu sadece düşünce düzleminde ileri sürülebilir. Tersine, kanı yürütmek ise duyum yoludur. Duyumsal dünyada, tam da Heraklitos'un belirttiği gibi, her şey bir akış halindedir. Duyumsala dayanarak, sadece bazı güvenilemez olan kanılar yürütülebilir.

Parmenides'in teori üzerine bu düşünceleri Plato tarafından geliştirilmiş ve başka bir şekilde sunulmuştur. *Devlet*'de, Plato, meşhur "mağara" metaforu aracılığıyla, insanların yaşadığı iki olası dünyaya işaret etmektedir. Biri güneş ışığının olmadığı gölgeler dünyasıdır; yani alışılageldik duyusal dünya. Diğeri ise, güneşin görüldüğü gerçek ve sonsuz idea dünyasıdır. Felsefi teorinin etkinliği idea dünyasındaki mutlak şeylerle ilgilenmektir ve bu ebedi olana yönelmektir. Ebedi olanla aynı özsel konuma sahip tek şey bilgeliktir.

Plato'dan önce, teorik "düşünme" her zaman bilgeliğe ulaşmayı amaçlayan ve bundan dolayı da temel olan bir çaba olarak savunulmuş olsa da asla bir yaşam biçimi olarak düşünülüp incelenmemişti. Nitekim Windelband'ın de yazdığı gibi, felsefenin başlangıçta hem saf bir teorik anlamı hem de "pratik" bir anlamı vardı. Sofistler ve Sokrates bu pratiğe dönük anlamı ya da teorik faaliyetin rasyonel ya da bilimsel bir yaşam biçimi olduğunun yolunu daha en başından açmışlardı[7]. Bununla beraber, Plato'ya göre bu yaşam biçimi henüz sistematik olarak incelenmemişti ve kendisi bu araştırmaya koyuldu. Bir bakıma, insanlar bunun bilincinde değillerdi. Yukarıda

6 Huang Yusheng: *Hakikat ve Özgürlük* s. 4, Nanjing, Jiangsu People's Press, 2002

7 Windelband: *Bir Felsefe Tarihi* s. 1, s. 9.

teorik faaliyeti kapsamlı bir biçimde inceleyen ilk kişinin Plato'nun izleyicisi Aristo olduğunu belirtmiştik.

Aristo'nun *Metafizik* adlı eserindeki felsefi teori üzerine olan düşünceleri, kendinden öncekilerle aynı ruhu paylaşmaktadır; bir başka deyişle, onun saf teori yanının altını çizmektedir: felsefe bilgeliği amaçlamalıdır, "bilgelik ise kesin ilkeler ve kesin nedenler/sonuçlar üzerinedir[8]. Aristo, **başlangıç, en yüksek iyi ve biçim** gibi değişmeyen şeyleri kendi "dört neden" tezi içinde sentezlemiştir. *Nicomakhos'a Etik* adlı eserinde de Aristo, bir yaşam biçimi olarak teorik düşünüşün özgünlüğünü incelemektedir. Eğer teori bir yaşam biçimi olarak alınırsa, temeldeki soru teorik yaşamın nasıl bir erdemler yaşamı haline geldiği araştırılmalıdır. Aristo, erdemleri entelektüel ve ahlâki erdemler olarak sınıflandırmaktadır. Teorik yaşamın sahip olması gereken erdem entelektüel erdemdir - merkezinde mantıklı düşünmenin yer aldığı idrakli bir yaşam sürdürmektir. Bu idrakin kökleri insanın doğasındadır ve böylece bu tür bir teorik yaşam insanın doğasının tam olarak gelişmesine yol açacaktır. Herhangi bir eksiksiz entelektüel erdem faaliyeti bilgelik olarak adlandırılabilir. Tıpkı "erdem" gibi "bilgelik" kelimesi de Antik Yunan dilinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Tüm eksiksiz erdemler bilgelik olarak adlandırılabilir, dolayısıyla da siyaset ve teknoloji alanının da kendi bilgelikleri vardır; fakat dar anlamıyla bilgelik sadece teorik bilgelik ile bağlantılı bir anlama sahiptir." Bilge kişi sadece ilk ilkeleri neyin takip etmesi gerektiğini bilmekle yükümlü değil; aynı zamanda onların hakikatine de sahip olan kişidir."[9] Aristo'ya göre mutluluk erdemli yaşamdır. Teorik düşünme, değişmeyen ve kutsal şeyi "görme" ile ilgili olduğundan, kendisi de kutsaldır ve ruhumuzun Tanrı'ya en yakın kısmıdır; dolayısıyla da en yüksek mutluluktur. Açıktır ki, Aristo'ya göre, entelektüel erdem ilk sırada yer almaktadır ve teorik faaliyet "ilk faaliyettir."

SAF TEORİ

Burada aslında Aristo, teorik faaliyeti etik bir sorun olarak tartışmaktadır. Bu, Sokrates'in "erdem bilgidir" yaklaşımından farklıdır. Sokrates için bilgi, etik hakkındaki bilgi ya da erdemi bilen ve onun farkında olan bilgidir. Bu bilgi insanları hatalar yapmaktan uzak tutarken, bilgisizlik aksine insanları hata yapmaya sevk eder. Bu durumda bilgi, ebedi ve mutlak şeylerin gözlemlenmesinden kaynaklanmaz ve Delfi Kâhini'nin "kendini bil" sözünde olduğu gibi, bilgi sadece erdemler üzerine düşünme ile ortaya çıkar. Burada aslında, Aristo teorinin etik anlamını tartışmaktadır. Bu teori hâlâ arı bir teoridir ve sadece arı teori erdemli bir etkinliktir. Dolayısıyla da, Aristo'da etik Sokrates'e göre daha geniş bir anlama sahiptir. Bu etik

8 Aristo: *Metafizik*, p. 4.
9 Aristo: *Nicomakos'a Etik* , s. 129.

felsefi yaklaşım sadece Antik Yunan site devletindeki yaşam göz önünde alınarak anlaşılabilir; zira Yunanistan'da devletin ortaya çıkışı ile felsefenin doğuşu ile o kadar yakından ilişkilidir ki, rasyonel düşüncenin kökleri ancak Yunan site devletine özgü toplumsal ve zihinsel yapılarla bağlı olarak anlaşılabilmektedir.

Burada işin içine pratik kavramı dahil olmaktadır ve fakat biz bunu az ileride detaylı olarak tartışacağız. Yukarıdaki değerlendirmeler Antik Yunan teorisinin kavramları ile ilgilidir ve onu "görme" ya da "dikkatle ona gözünü dikme" metaforu ile özetleyebiliriz. Griffith'in de belirttiği gibi, Yunanistan'da "görme" "düşünmenin" en temel imgesidir[10]. Antik Yunan insanının görmeye -vizyona- özel bir yönelimi vardır; bilgiyi elde etmek ise ruhu "görmektir." Bir bakıma bu "görmek" insanın doğasıdır[11]. Genel olarak kabul gördüğü gibi, Batı felsefesine kaynaklık eden ana akım Antik Yunan düşüncesidir ve Batı felsefesindeki gelişiminde ortaya çıkmış olan her adımın izi bu kaynaktaki adı geçen anlama kadar sürülebilir.

Şimdi eski Yunan felsefesindeki "teorinin" bu yüklü anlamını daha sonraki Batı felsefesiyle diyaloga sokarak tanımlamaya çalışacağız:

Birinci Değerlendirme

Antik Yunan'da teori "ilk faaliyet" ya da en yüksek faaliyet olmakla birlikte teorinin bu üstün konumu sonraki dönem felsefelerde de devam ettirilmiştir. Özellikle erken-modern dönem felsefesinde teori, faaliyet biçimlerinden biri olarak görülmüş olsa dahi, teorik faaliyet diğerlerinden ayrılması gereken bir faaliyet biçimidir. Aristo'dan önceki filozoflar bu noktanın farkında değillerdi ve teoriyi (diğer faaliyet biçimleriyle olan farklılıklarını) pek de enine boyuna irdelemeksizin kabul etmekteydiler. Aristocu etikte ise ilk kez bu farklılıklar sistematik olarak incelenmiş ve teorinin diğer faaliyet biçimlerine olan üstünlüğünü teyit edilmiştir; aynı zamanda bu teyit teorinin sonlu bir faaliyet olmasının da teyididir. Aristo'dan aldığımız fikirlere göre, teori sadece "hareketsiz olanı" "spekülatif düşünme ile" kavrayabilmektedir; fakat "pratik" ya da "estetik" olarak bu dünyayı "bilemez". Teorideki bilgi sınırlı ve sonludur. Tabii ki bu, bugün dahi inkar edemeyeceğimiz bir gerçektir.

Genel kabul gördüğü üzere, teori bir dönem boyunca tarihte her şeye gücü yeten tek şey düşünülmekteydi. Bu hususu, erken-modern çağın felsefesinde teorinin araçsalcı faaliyeti özümsemesinde ve etik alanla ilgili

10 Bao Limin: *Yaşam ve Logos*, s. 184, Beijing, Orient Press, 1996.

11 Aristo bir keresinde şöyle demişti: "Her insan doğası gereği bilmeyi amaçlar." Aristotle: *Metafizik*, s. 1.

yaklaşımında da görebilmekteyiz. Teorinin araçsal etkinliği özümsemesi öncelikle Francis Bacon'a mal edilmelidir. Francis Bacon Aristo'nun tümdengelimsel yaklaşımından tatmin olmamıştı ve tümevarımcı yaklaşımı savundu. Ona göre teori öncelikle ampirik ve çoklu şeyleri incelemeliydi. Bu yaklaşım, Antik Yunan teorisine karşıt bir yönde ilerleme anlamına gelmekteydi; çünkü Antik Yunan'a göre ampirik şeyler yapmanın/eylemenin ve teknik/teknolojik uğraşların nesnesi olması gerekmektedir. Yalnızca bu da değil, Francis Bacon aynı zamanda bilginin amacının uygulama olduğunu düşünmektedir; çünkü ona göre uygulamanın sonuçları ve uygulama ürünü olan işler adeta filozofların hakikati temsil ettiğinin teminatıdır. "İnsan bilgisi ve insanın gücü tek bir noktada çakışmaktadır; çünkü nedenin bilinmediği durumda etkiler de üretilemeyecektir. Kontrol edeceğimiz doğaya itaat edilmelidir. Düşünce için neden ne ise, pratik uygulama için de kural odur."[12]

Eksiksizliği ve kendi kendine yeterliliği nedeniyle, teori Antik Yunan'da en yüksek erdeme sahip olmasına karşın, öte yandan da diğer ucu ile pratik faaliyet dışında kaldığı için bu onu tamamlanmamış kılmıştır. Ancak görüldüğü gibi, Francis Bacon teoriye bu dışa açılan yönü -teknoloji- öğesini eklemektedir. Bunun sonucu ise, doğa ile karşı karşıya olan insan güçlendirilmiş olmaktadır, Francis Bacon bunu getirdiği "yeni bilim" yaklaşımı ile yapmaktadır ve bu yaklaşım Antik Yunan düşüncesi ile oldukça farklıdır. Bu "yeni bilim" erken-modern dönemden itibaren doğa bilimlerini derinden etkilemiştir. "Yeni Bilimin" bakış alanının sınırları şöyle tanımlanabilir: teoriler ve bunların uygulamaları dışında başkaca faaliyet bulunmamaktadır; çünkü "uygulamanın" ve "herhangi bir etkinin üretilemeyeceği" bir alanda, hakikatin de bir güvencesi yoktur. Francis Bacon'un teorisinin deneyim ile başladığını söylersek, René Descartes'in de araçsal etkinlik kavramının onaylanmasını tersi bir yönden yola çıkarak -teorik bilimleri matematikleştirerek- tamamladığını söyleyebiliriz. Matematiğin yalnızca doğadaki zorunlu yapısını kabul eden Galileo'dan farklı olarak René Descartes'in bilimleri matematikleştirmesi yaklaşımı, bilincin zorunlu yapısını doğaya giydirmeyi ve böylece doğayı matematiğin çerçevesi aracılığıyla "gerçek" kılmayı amaçlamaktaydı -ona göre geometri öznenin bilincinde içkin olan bir şeydi. René Descartes teorinin doğrudan faydalarının altını çizmese de, onun teorisinin temel yapısında "uygulama" yaklaşımı bulunmaktadır. René Descartes, tüm bilgilerin bazı temel nedenlerden çıkarımlanması gerektiğine kesin biçimde inanmaktadır; öte yandan bu nedenler her şeye uygulanabilir zorunlu "genellemeler" içermelidir. Böylece, René Descartes'ten itibaren, erken-modern filozofların teorileri artan bir şekilde soyut ve saf bir yönde ilerlemiş, yönelim arılaşıp, soyutlaştıkça ihtiyaç duyulan yorumun kapsamı da genişlemek zorunda olmuştur.

12 Francis Bacon: *Yeni Kurallar*, s. 8, Beijing, Commercial Press, 1984.

Bu gelişmenin en uç noktaya ulaşması Hegelci mutlak tin sistemine yol açmıştır.

Bu noktada, kaçınılmaz olarak bir soru gündeme gelmektedir: uzun bir dönem boyunca teori dışında bir alan olarak görülmüş olan etik alan nasıl olup da bilimsel ve akli bir faaliyet alanına dönüşmüştür. Francis Bacon ve René Descartes'in teorik yönelimleri göz önüne alındığında, etik alan "yeniden inşa" edilmelidir. Aslında, kanımca erken-modern çağ felsefesinde etik bütünüyle teori tarafından yeniden inşa edilmişti. Spinoza'nın "geometrik" etiği, Hume'nin ampirik etiği ve Kant'ın formelci etiği bunun tipik örnekleridir. Bu etik anlayışlar arasındaki fark, izledikleri farklı ilkelere indirgenebilir, bir başka deyişle teorik rasyonelliklerindeki (akıl) farklılığa indirgenebilir. Nitekim, etik erken-modern dönem felsefe tarihinde her zaman bir sorun olarak görülmeye devam etmiştir. Çeşitli etik teorilerin tekrar tekrar ortaya çıkması ve bunların Antik Yunan düşüncesinden, özellikle de Aristocu etikten esinlenme çabaları 20. yüzyılda da görülmüştür, kanımca bu da bu sorunun varlığını ve önemini göstermektedir.

Aslında etik, sadece teori dışındaki alanların sadece bir "temsilcisidir." Aristo'ya göre teori ve etiğin dışında aynı zamanda bir teknoloji alanının da olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda, onun eserlerinde, üç farklı alanda ortak olan şeylere dair fikirler de sezinleyebiliyoruz. Aristo kesinlikle bütünlüklü bir görüşe sahip olmuştur. Günümüzün felsefecilerinin erken-modern dönem felsefenin teorilerine dönük eleştirileri de -Aristo'da olduğu gibi- benzer bir şekilde bütünlüklü görüşlere dayanmaktadır. Örneğin Heidegger, teorinin türevsel doğasını açığa çıkartmıştır. Ona göre teorinin doğuş nedeni şudur: "elde hazır olan" "elde hazır" **olmayan** haline geldiğinden bazı "gözlemlere" tabi tutulması gerekmektedir. Sadece, şeyler üzerine "teorik" gözlemler yapmayı öneren bakış açısı "elde kullanıma hazır" olmayı kavrama yaklaşımını içermemektedir; bu bir eksiklik ve yoksunluktur. Bunun sonucu da tam da teoriye göre "bilme" olan ; "elde hazır olma" ya göre "bilmeme" anlamına gelmektedir.[13]

Çağdaş düşünür Gadamer ise tüm teorilerin kendine özgü bir **hermenetik** yapısı olduğunu, dolayısıyla da teorinin pratik ile uzlaşmaz olmaması aksine teorinin pratiğe tabi olması gerektiğini düşünmektedir. Farklı çizgileri benimsiyor olmalarına karşı çağdaş felsefeciler bu nosyonu genel olarak kabul etmektedirler: teori sadece tikel bir faaliyet alanıdır, "bilmeye" giden bir yol olsa da "kısıtlı" bir yoldur. Bu genel bakış açısı daha da geniş bir görüş alanından kaynaklanmaktadır. Kanımca bunu **"yaşam-dünyası"**, "pratik" ve hatta "varoluş" olarak adlandırabiliriz.

13 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s.82, Beijing, Sanlian Bookstore, 1999.

İkinci Değerlendirme

Aristo açısından, derin teorik düşünme entelektüel erdeme -bilgeliğe- ulaşma çabasıdır; erdem ise bir karakterdir ve dolayısıyla teori insanın entelektüel doğasına tam bir hareket alanı açmalıdır. Bu yaklaşımla, teori insanın doğasıyla ilişkilendirilir ve Aristo bu doğrultuda "tüm insanların doğaları gereği bilmeyi arzuladıklarını" yazar ve sadece insanlar teorik faaliyet ile uğraşabilir ve teorik faaliyet ile uğraşmak insanın en öncelikli bilinci olmalıdır: çünkü teorik faaliyetin yapısı içkin olarak insanın öz-bilincini içerir. Teori insanın "görmesidir" ve bu "görme" göreni ve görüleni de (özneyi ve nesneyi) ima etmektedir. Daha en başlarda insan kendisinin varoluşunun, doğadan ayrılmasına bağlı olduğunu görmüştür ve doğadan bu söz konusu kopuş teorinin yapısında içkin olarak bulunur. Dolayısıyla, Aristo açısından teorinin insan doğası ve öz-bilinç ile ilgilendiğini ve böylece bunun da daha sonra felsefe tarihinde gelişen öznelci akımın ana çizgisini oluşturduğunu ileri sürebiliriz.

Fakat, kelimenin tam anlamıyla, öznelci akımın ana çizgisi gerçek öznellik olarak görülemez. Çünkü aslında Antik Yunan felsefesinde, erken-modern çağ felsefesindeki anlama karşılık gelen bir öznellik göremeyiz. Antik Yunan felsefesinin görevi sürekli değişen şeylerin ardındaki ebedi varlığı ve olgunun ardındaki değişmeyen **tözü** "görmektir."[14] Dolayısıyla, Yunan felsefesinde öznellik yaklaşımı insana ait olan bir öznellik değildir aksine nesnel mantık ve **Logos**'tur. Bu şey (logos), olası bütün şeylerin geçirdikleri bütün değişimler boyunca onların içinde ve onlarla birlikte olur ve o şeylerin her ne iseler o şey olmasını belirler. Dolayısıyla, bu özne yaklaşımı ister bir insana isterse de kuşa, bitkiye ya da masa olsun herhangi bir varlığa uygulanabilir. Heidegger de, başlangıçtaki bu özne kavramının insan ile özellikle de, ben ile göze çarpan ve öne çıkan bir ilişkisi olmadığını saptamaktadır. Dolayısıyla, Yunan teorisi bir öz-bilinçlilik kavramına sahip olmasına karşın bu kesinlikle erken modern felsefedeki anlamda bir öznelci bilinçlilik değildi. Aslında biz buna daha çok sınırlanmış bir "öz-bilinç" de diyebiliriz. Batı felsefesindeki öz-bilinci ve bilişsel kavramayı genellikle Sokrates'in Delfi Kahininin kehanetini yorumlamasına kadar geri götürebiliriz ve bu yanlış olmayacaktır. Çünkü, Sokrates, bu yorumunda bir yandan kendi ruhumuzu bilişsel kavrama yoluyla bir kesinliğe ulaştırmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan ise, bu reddedici bir çaba olmuştur çünkü vardığı sonuç " sadece kesin olan tek şey; hiç bir şeyin kesin olamayacağı" olmuştur. Kısacası, böylece Sokrates'in "beni" (egoyu) keşfettiğini, aynı zamanda "benin" sonluluğunu da keşfetmiş olduğunu ileri sürebiliriz.

14 Martin Heidegger: *Holzwege*, s. 84, Shanghai Translation Publishing House, 1997.

Benzer bir düşünce Aristo'nun felsefesinde de görülmektedir. Aristo da, kendini-düşünmeye ya da düşüncenin düşünülmesi sorununa eğilmiştir. Buradaki "kendini" büyük ölçüde "kendi" ya da "kendimiz" anlamında değildir; diğer deyişle bunlar, içimizden gelen davranışlar ya da ruhumuzun etkinliklerinin nihai başlangıç noktası değildir. Çünkü Aristo'ya göre bu davranışların gerisinde hâlâ bir tür akıl, en büyük iyi, gerçek varlık, adalet ve içerden gelmeyen diğer arka-planlar mevcuttur. Eğer Aristo'daki bu "kendi" nin yasanın uygulayıcısı olduğunu düşünürsek, onun arkasında her zaman bir yasa koyucu mevcuttur.[15] Antik Yunan filozoflarındaki egonun belirli bir arka-planın hükmü ve kontrolü altındaki bir özne olduğunu söyleyebiliriz. Kelimenin gerçek anlamıyla, onların öznenin sadece belirli "bir türünü" kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Ve bu öznenin öznelliği de erken-modern felsefedeki -kesinliğin nihai temeli olan- özneden temel olarak farklıdır.

Erken-modern dönemde, öznelliğin ortaya çıkarılışı, aslında Antik Yunan'daki özne kavramındaki insan ve beni bütünleştirilmesi sürecidir. Ortaçağ'da Hıristiyanlık teorisi Logos'u Tanrı olarak görüyor ve böylece bir anlamda özneyi kişisellikten arındırıyordu. Hıristiyanlığa göre, dünyayı yaratan Tanrı'dır ve o ebedi olan varlıktır fakat buna karşın dünya Tanrı'nın -Logosun- içindendir. Bu anlamda Ortaçağ'daki bu Tanrı'yı Antik dönemdeki kişisellikten arındırılmış "özneden" erken-modern dönemdeki kişiselleştirilmiş özneye geçişte bir ara durak olarak değerlendirebiliriz. Augustine, Tanrı kavramını insan ruhunu incelemek suretiyle kavramıştı. O, manevi yaşamın bileşenlerinin sadece ve sadece insan ruhunda içerilmediğini ve bunun yanı sıra da tesliste de (Tanrı Üçlemesi Ruhunda) temsil edildiğine inanıyordu[16]. Augustine'nin kişisellikte kesinlik arayış çabası René Descartes tarafından dinden arındırılmış olarak kurgulanmıştı ve böylece erken-modern dönemdeki gerçek anlamda öznelliğin yaratılması da sağlanmıştı. René Descartes'in ünlü sözünün -ben cogito ergo sum [düşünüyorum öyleyse varım]- önemi, ilk kez açıkça, ben'e kesinlik atfetmesidir ve böylece artık benlik (ego) özne olmuştur ve tüm varlıkların varoluşlarını destekleyen "Arşimet Noktası" konumuna yükseltilmiştir. Bu buluş, Antik çağların tözcü felsefesinden den erken-modern dönem öznelci felsefeye geçişin tamamlandığının ilan edilmesi anlamına gelir. Hegel bu aşama hakkında yorum yaparken felsefenin bu şekilde kendi "yuvasını" bulduğunu söylemişti.

Bununla birlikte, Sokrat'taki Delfi kehanetinin iki anlamı ve anlayışı erken-dönem modern felsefenin teorilerine sürekli olarak eşlik etmiş ve öznenin sonluluğu sorunu bu dönemde en başından itibaren açıklığa

15 Ni Liangkang: *Kendini-Bilme ve Düşünme*, s. 24 ve 30, Beijing, Commercial Press, 2002.
16 *A.g.e.*, s. 37-38.

kavuşturulamamıştır. Bu soruna ilk olarak Kantçı felsefede rastlarız. Kant öznelci aklın sınırlılığının açıkça farkındaydı ve bu nedenle onun geçerliliğini sadece **fenomenler dünyası** ile kısıtlamıştı. Ancak Kant'ın getirdiği bu yeni yaklaşımla kendinde-şey (thing-in-itself) gerçekten de bir türlü çözümlenemeyen kalıcı bir sorun halini alacaktır. Kant sonrasındaki neredeyse tüm modern filozoflar bu kendinde şeyi aydınlatmayı ve ortadan kaldırmayı en başlıca görev saydılarsa da (örneğin: Johann Fichte ve Edmund Husserl) hiçbiri bunu başaramadı. Aksine, Kant'ın "kendinde şeyi" gibi, gerek Hegel'in "tarihi" gerekse de Edmund Husserl'ın "yaşamdünyası", çelişkili bir şekilde, öznel alanın dışında alanların varlığına ve böylece nesnenin sonluluğunun ön-belirlenmişliğine (önceden belirlenmiş bir kader gibi) işaret etmişlerdir. Daha sonraki Modern felsefe teorisi de bu "ön belirlenmişliğin" kabulünü temel bir öncül olarak ele almıştır.

Üçüncü Değerlendirme

Teorik "düşünme" metaforu, aynı zamanda, "görmenin" bir bakış açısına sahip olması gerektiği ve bir teorinin ise sadece **tek bir** "bakış açısına" sahip olduğu şeklinde bir anlam da içermektedir. Eğer bir teori dünyayı çok sayıda bakış açısından "göremezse," o soyut olmak zorundadır. Diğer bir değişle, teori temel yapısı itibariyle soyuttur ve ilk kuramcılar bunu fark etmemişlerse de, teori, "görmeyi" dünyadan ayırması itibariyle ta en başından itibaren soyutlamadır.

Teorinin "bakış açısı" onun kendi ayaklarını dayadığı zeminidir de. En başından itibaren, teori, dünyanın çokluğunu açıklamaya, yani onun ardındaki zemini araştırmaya çalışmaktadır. Bu zemine dayanarak tüm olgular anlaşılabilir. Fenomenal dünya çoğulluktur, buna karşın bu çokluk kendi kendisinin zemini olamaz; bundan dolayı da dünyayı anlamadan önce çokluklar arasında var olan birliği ya da başka bir değişle olgular çokluğu içindeki ortak olan şeyi bulmamız ve dünyanın özdeşliğini aramamız gerekmektedir. İşte yalnızca bu özdeşliğe dayanarak, dünyayı teorik olarak kavrayabiliriz. Bu nedenle, felsefenin ilk konusu **bir ve çok** konusudur. Bu konuyu çözüme kavuşturarak, teori dünyanın kökenini bulabilir. Habermas'ın belirttiği gibi:

> **"Bu köken, ister dünyanın üstünde bir Yaratıcı, ister doğanın temel mantığı/aklı ya da daha soyut bir varlık olsun, bir bakış açısı oluşturur. Böylece, dünyada var olan şeyler ve olaylar ne kadar zengin ve renkli olsa da, bir düzen ve tekbiçimliliğini sürdürerek özel bir varlık halini alır ve böylece entegre bir bedenin parçaları olarak anlaşılabilirler."**[17]

17 Habermas: *Post-Metafizik Düşünme*, s. 29, Nanjing, Yilin Press, 2001.

Özdeş süreç de, aynı zamanda soyut bir süreçtir. Özdeş süreç, dünyanın form ve kategorisini (Aristo'da yüklem) elde etmeyi amaçlamaktadır. Antik Yunan'daki doğa filozlarının dünyanın başlangıcı ve kökeni üzerine yaptıkları araştırmalardan Aristocu kategoriler sistemine kadar, olan şey bu, soyut sürecin gelişimidir. Aristo'nun kategorileri yüklemsel ilişkiler ya da yüklemler olarak da adlandırılır. Bu yüklemler varlığın kategorileridir. Diğer bir ifade ile onlar, bize dünya üzerinde şeylerin ne olduklarını söylerler[18]. Kuramcılar dünyayı felsefi kategoriler yoluyla kavrar. Bu kavrayış biçimsel bir kavrayıştır; çünkü temel olarak kategorinin (yüklemler) biçimi inşa edilmiş bir şeydir.

Antik Yunan felsefesinde, teorinin biçimini bilmeye özel bir konum ve anlam verilirdi; ama teori tek bilme biçimi değildi. *Metafizik* ve *Nicomakhos'a Etik* te, Aristo, pratiği, teknolojiyi ve diğer bilme biçimlerini tartışmaktadır. Aristo "bilmeyi" alanlara göre sınıflandırdığı için, dolayısıyla teorinin dışındaki alanların varlığını da kabul etmektedir. Ancak, bu yaklaşım erken-modern felsefede tamamen değişmiştir: Antik felsefede kategori nesnelerin biçimsel ilişkileri iken, erken-dönem modern teoride ise kategoriler öznelerin biçimsel ilişkileridir. Yukarıda, erken-modern teorideki önemli bir düşünceyi tartışmıştık: öznenin biçiminin doğaya "yapay-zoraki genellenmesine" dikkat çekmiştik. Bu biçim bir kategori sistemidir ki; bunlar içinde en tipik olanlar Kantçı ve Hegelci sistemlerdir. Kategori sisteminin biçimselliği ve soyutluğu, bu sistemin yetersizliğini ve tamamlanmamışlığını yansıtmaktadır. Nitekim Kant'ın kendi-kendinde şey kategorisi, Kantçı felsefe sisteminin lanetli bir gölgesi ola gelmiştir. Hegel de, kendi kategori sistemine "tarih" adlı zorlayıcı genellemeyi yerleştirmişti. Fakat onun sisteminde ilk gediği açan tam da bu "tarih" oldu. Bu formalist felsefe tarzının yetersizliği, daha sonraki modern çağdaş felsefede görülmüş ve açığa çıkarılmıştır. İrade ve tarih felsefenin ilgisini çekmiştir; buna karşın, bu alanların en önde gelen özelliği kavramsallaştırılamaması ve formelleştirilememesidir.

Buraya kadar, teorinin anlamını dünyayı üç açıdan "görmek" olarak yorumladık ve bu üç açıdan yola çıkarak kendi yapısı bağlamında teorinin sonlu ve sınırlı karakterini gösterdik. Bu sonluluk teorinin dışındaki geniş alana göreceli bir sonluluktur. Bu alanı anlamak için ise, pratik sorununa girmemiz gerekecektir çünkü teori her zaman kendini teorinin karşıtı olarak ya da teori dışındaki alan anlamıyla ortaya koymuştur.

18 W. D. Ross: *Aristo*, s. 27, Beijing, Commercial Press, 1997.

1.3 PRATİK KAVRAMI VE KAVRAMIN TARİHSEL EVRİMİ

Pratik kavramının günümüzde iki anlamı vardır: biri teorik düşünmenin sonuçlarını uygulayan eylem ve diğeri de ahlak ve etik alanındaki eylemler. Birinci anlam, teori tarihsel gelişme sürecinde yönünü değiştirdikten ve artık sadece saf "görme" olarak değil de erken-dönem modern felsefede kazandığı anlama -uygulama için ihtiyaç duyulan bir plan anlamına- dönüştükten sonra ortaya çıkmıştır. İkinci etik anlamın doğrudan Aristocu kök gelenekten kaynaklandığını ve bugüne kadar yürüyüp geldiğini söyleyebiliriz, zira Aristocu etikte pratik, açıkça ahlak ve siyasi alana dahil edilmiştir.

Aslında "pratik" kelimesi Antik Yunan dilinde çeşitli farklı anlamlarda kullanılmaktaydı. Pratik kavramına yüklenen farklı anlamlar Aristo'nun çalışmalarında da görülmektedir. En geniş anlamıyla, pratik yalnızca insanla bağlantılı olarak kullanılmamaktadır. Göksel cisimlerin hareketleri ya da yaşam faaliyetleri gibi tüm faaliyetlere ilişkin kullanılabilmektedir. *Nicomakhos'a Etik*'te pratik diğer başlıca iki faaliyet biçiminden (teori ve teknolojiden) farklı olarak tanımlanmış ve ayrılmıştı. İlkin, hayvanların pratiği yoktur; pratik sadece insana özgüdür. Fakat insan faaliyetlerinin tümünü pratik olarak kabul etmemiz de mümkün değildir. Teorik bilim ile kıyaslandığında, pratiğin nesneleri değişkendir ve "pratiksel" şeylerdir; nesneleri teorinin zamandan arınmış, **zaman-sız** ve değişmez olan nesnelerinden oldukça farklıdır. İkinci olarak, nesneleri değişkenlik arz eden şeyler olan tüm etkinlikler de pratik değildir; çünkü yapmanın nesnesi de değişkendir. Fark şudur: "yapma" kendinden başka bir amaca/hedefe sahipken (Poisesis, *bir ürün ortaya çıkartan yapma*) "eylem" söz konusu olduğunda böyle değildir; çünkü **İyi** eyleminin kendisi onun amacıdır yani amacı ve hedefi kendi içinde bulunur."[19] Öyleyse, gerçekten de pratiğin anlamı nedir? Aristo, pratiğin kendi amacını içinde taşıyan **doğru davranış** olduğunu düşünmektedir. Kesin olarak konuşmak gerekirse, onun kastettiği politik ve etik faaliyettir.

Siyasete ve etiğe ilişkin günümüzün kavramlarıyla, Aristo'nun tanımladığı pratiği kavrayabilmek oldukça zordur. Onun siyaset ve etiği Yunan kent devletindeki siyaset ve etiktir; kent devleti ise şu anki toplumlardan temel olarak farklı bir yaşam biçimi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Aristo'daki pratik kavramının anlamını yerli yerine oturtmak için, Antik Yunan devlet yaşamını birlikte incelememiz gerekir. Aristocu felsefede, siyaset ve etik bütünleşmiştir; zira ikisi de tüm devlet yaşamını araştırma nesnesi olarak kabul etmektedir. Aristo'nun *Etik* (törebilim) adlı eserini siyasi bir kitap olarak kabul edebiliriz; *Politika* adlı eseri ise, etiği

19 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s .127.

geniş anlamıyla ele almaktadır. *Politika*'nın ilk paragrafında Aristo şöyle yazmaktadır:

> **"Her devlet belli bir çeşit topluluktur ve her topluluk bir 'iyi' göz önünde tutularak kurulur; çünkü insanoğlu her zaman iyi olduğunu düşündüğü şeyi elde etmek için hareket eder. Fakat eğer tüm topluluklar belirli bir iyiyi hedefliyorsa, tümünün üstünde olan ve geri kalanı da kapsayan devlet -ya da siyasi topluluk "iyiyi"- diğerlerinden daha büyük bir derecede hedefler- ve en üstün iyiyi, hedefler."**[20]

Aristo, *Nicomakhos'a Etik*'in ilk pasajında da aynı düşünceyi ortaya koymaktadır: "her sanatın ve her araştırmanın, benzer şekilde her eylem ve uğraşın da belirli bir iyiyi hedeflediğini" ileri sürmektedir. Devletteki tüm faaliyetler belli bir iyiyi hedeflediğine göre, bunların aynı zamanda, pratiksel olduğunu da söyleyebiliriz, ancak burada Aristo tarafından tarif edilen **devletin insanlarla ilgili olduğunu ve uygarlaşmış** bir toplum oluğunu göz önüne bulundurmamız gerekmektedir. Antik Yunan bağlamında, devlet dışındaki dünya barbarlık dünyasıdır ve barbarlar dünyası ise insan topluluğu olarak kabul edilemez. Dolayısıyla, Aristo'nun neden devletin en üst ve en geniş topluluk oluğunu düşündüğünü anlamak zor değildir. Devlet özgür insanların bir araya geldiği bir konsorsiyumdur ve bundan dolayı da özgürdür. Özgürlük, bizzat kendi içindeki ereği olduğundan dolayı; devlet içinde aynı şey söylenebilir.

Böylece, pratik kavramının Aristo'nun eserlerindeki iki anlamını keşfetmek, bizim için zor değildir: Birincisi pratik bir **bütünsellik** olarak devletin pratiğidir. Bu anlamıyla, tüm insan etkinlikleri pratik olarak görülür. İkinci anlamda, o etik faaliyetlerin pratiğidir ki, yani *Nicomakhos'a Etik*'de tanımlandığı gibi, teoriden ve teknolojiden ayrı olan bir pratiktir. Aristo bu iki anlamın ayrımını açıkça yapmamıştır, çünkü bu iki anlamın ayna anda birlikte kullanımı için bir gerekçeye ihtiyaç duyulmamıştır. Bununla beraber, günümüzün bakış açısından ele aldığımızda, eğer böylesi bir ayrım yapmazsak, insan faaliyeti olarak pratiğin bütünsel ve kapsamlı anlamı görülemeyecektir. Kaldı ki, felsefe tarihi boyunca olmuş olan tam da budur. Pratiğin bu bütünsel ve entegre anlamı Aristo sonrasında uzun bir süre boyunca unutulmuştur.

Aslında, Aristo'nun eserlerinde, özellikle de *Politika*'da devlet pratiği, bir anlamda, tek tek bireysel pratiklerden üstündür. Bu, devlet yaşamının topluluk biçimiyle ilgilidir.

---

20 Aristo: *Politika*, s. 3, Beijing, Commercial Press, 1965.

Aristo şöyle söylemektedir:

> **"Bütün zorunlu olarak parçadan önce geldiğine göre, devlet [ortaya çıkış sırasına göre bireyden ve aileden sonra ortaya cıkmış olsa da] doğası gereği aileden ve bireyden açık ça önce gelmektedir... çünkü [birey sadece devletin bir parçasıdır] tek başına bir birey kendi kendine yeterli değildir ve bundan dolayı da bütünsellikle ilişkisi içinde birey bir bütündeki parçaya benzemektedir [insanlar ihtiyaçlarını sadece bu şekilde karşılayabilirler]."**[21]

Aristo'ya göre, insan politik bir hayvandır ve siyaset de temelde devlet yaşamıdır. İnsanın özü ona devlet tarafından sunulmaktadır. Devletin içinde yaşaması olası olmayan ancak ya tanrı, barbar ya da hayvan olabilir. Bundan dolayı, devlet bireyin özünün kaynaklandığı yer ve bireylerin faaliyetlerinin arka planıdır. Tüm somut faaliyetler bu arka plan altında incelenmelidir.

Bu bakış açısına göre "derinliğine (felsefi) düşünmenin en büyük mutluluk olduğunu" ve somut kişisel pratik etkinliklerin de teorik tefekkürden farklılığını anlayabilmemiz zor değildir. Somut bireysel pratik aynı zamanda da kendini erek olarak alan bir etkinliktir ve bu etkinlik teorik düşünmeden/faaliyetten farklıdır; çünkü pratiğin nesnesi değişken ve pratik şeyleri alır. Somut bireysel pratik teknolojiden de farklıdır; zira bu pratik etkinliğin kendi hedefi dışında bir ereği barındırmaz. Somut bireylerin politik etkinlikleri ve ahlaki yaşamı işte böyle düşünülmektedir.

Teorik faaliyetteki entelektüel bilgelikten farklı olarak, pratik etkinlikteki bilgelik **pratik bilgelik**tir. "Pratik bilgelik, sadece insanın sağlığı ya da amacına/çıkarına faydalı olan gibi bazı tikel konular üzerine değil fakat ne tür şeylerin **genel olarak iyi bir yaşama** yol açacağı üzerine düşünebilmektir."[22] Dolayısıyla, "pratik bilgelik, insanla ilgili olan **İyilerle** ilgili olarak akla dayanarak ve doğru bir şekilde eylemde bulanabilme kapasitesi olmalıdır."[23] Şüphesiz bu yaklaşım, ahlaki yaşamla ilgili kökensel bir anlam taşımaktadır.

Aristo'ya göre, pratik kavramının yukarıda incelediğimiz iki anlamı bir bütünlük oluşturur ve hatta bunları ayırmak, pratik kavramı ile ilgili anlayışı etkileyecektir. Ancak, daha sonraki dönemde ortaya çıkmış felsefi yaklaşımlar, pratik kavramının ele alınışındaki Aristo'daki bu bütünlüklü konumu sürdürememiştir. Elbette ki daha sonraki filozoflar bilinçli olarak bu iki anlamı ayırmamışlardı; fakat bu bir olgudur. Aristo'dan sonraki uzun bir dönem boyunca, pratik kavramı, sadece dar anlamıyla -ahlaki

21 Aristo *Politika*, s. 8.

22 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s. 126.

23 *A.g.e.*, s. 127.

yaşamla- ilgili olarak kullanılmış hatta teknik anlamda kullanılmıştır.

Pratiğin anlamındaki bu değişimi ilk olarak yaşam biçimdeki değişim tetiklemiştir. Roma İmparatorluğu kurulduktan sonra, Antik Yunan'ının yaşam biçimi artık mevcut değildi ve politik yaşam ve etik yaşam, dini yaşam ile iç içe geçmişti. Dolayısıyla, Ortaçağ'daki pratik kavramı kesinlikle dini bir içeriğe ve anlama sahipti. Dönemin filozoflarının gözünde, pratik olarak görülen şey: öncelikle İsa'ya karşı tutku ile yaşanan bir yaşamıdır. Bu yaşam faaliyetinin anlamı aslında Tanrı'ya olan tutkuyu yaşamak olduğu için, yaşamın somut kapsamını oluşturan -bu yaşamın bir parçası olan kimi fedakârca ve verici davranışlar- çok önemli değildir. Kuşkusuz bu faaliyet doğrudan Tanrı üzerine düşünmek (yani teori) kadar mükemmel ve üstün bir faaliyet olmasa da gereklidir. Aslında, Hıristiyanlar bu pratik etkinliği sürdürmek için genellikle acı çekmekten kaçınmamışlardır. Bazı Hıristiyan düşünürlere göre -özellikle de Augustine- pratik, aynı zamanda bir Hıristiyan'ın kendi yaşamını kusursuzlaştırması anlamına da gelmektedir. Augustine'nin etkisiyle, sonraki Hıristiyan düşünürlerin birçoğu günlük yaşamın amacını azizlere yakışan bir yaşam sürdürmek olarak görmekteydi ve bunun özel ya da kamusal alandaki yaşam olmasının hiçbir önemi yoktu. Bu olgu aynı zamanda Martin Luther'in dini reformunun önemli temellerinden biridir. Martin Luther de, bir Augustine'ci idi. Açıkça görüldüğü gibi, Ortaçağ'daki pratik kavramı da Antik Yunan'da sahip olduğu bütünselci bakış açısına sahip değil, en fazlası pratiğin dar anlamını içermekteydi; zira bütünsel konum imparator ve Tanrı tarafından teslim alınmıştı.

Erken-modern dönemdeki pratik kavramı da bu dar anlamdaki çerçevede gelişmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, Francis Bacon'un "yeni bilim" ve René Descartes'in "evrensel matematik" kavramlarının ortaya çıkmasıyla, teori her şeyi içeren ve kapsayan bir şey olmaya çalışıyordu. Bu çerçevede pratik sadece iki şekilde var olabilirdi:

(1) Pratik, hâlâ ahlaki ve etik bir alandır; fakat bu alanın da, teori tarafından yeniden kurulması gerekmektedir. Başlangıçta, René Descartes tarafından, denenen bu kurma girişimi başarısız oldu. René Descartes tüm bilginin matematiksel bilgi olduğunu düşünüyordu. Bu durumda, ahlaki alan ya matematiksel bir yapıdır ve akli bir hal alır ya da akıl-dışıdır (geçici ahlak olabilir). René Descartes ve onun sonraki izleyicileri, ilkini seçmişlerdir.

Tümü de, etik alandaki kavramların "nesnelliğine" ve "bilimselliğine" sıkı sıkıya inanmışlardır. Örneğin, John Locke ahlaki ve siyasi kavramların "bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olması kadar tartışılmaz"

olabileceğini düşünmektedir; Gottfried Leibniz de ahlaki yasaların ve mekanik yasaların ikisinin de içlerinde içkin olduğunu ve böylece de ahlak biliminin ve matematiğin ikisinin de kanıtlarının ve doğrularının kendi içlerinde olduğunu düşünmüştür.

Spinoza ise, insan davranışlarını ve arzularını sanki bir doğruyu, düzlemi ve hacmi gözlemliyormuşçasına gözlemlediğini" açıkça belirtmiştir.[24]

Spinoza, "Geometrik bir etik" sistem yaratmıştı. Tabii ki, Spinoza'nın etiği, ya da daha doğrusu ontolojisi burada tanımlanan ahlakın ve etiğin sınırlarının ötesine geçmiştir; fakat onun matematikleştirme çabası şüphesiz ahlaki ve pratik alanın teorize edilmesini ve bilimselleştirilmesini içermektedir.

Kant'a göre, matematik ve geometri artık felsefi teorilerin temel paradigmaları değildir ve bundan dolayı da, pratik bir başka teorik tarzla yeniden inşa edilmeliydi. Genel olarak, kabul edilen bir fikre göre Kant'ın üç eleştirisinin aslında bir başka **üçleme** verdiğine inanılmaktadır. Oysa Kant'ın ilk eleştirisi, teori konusunu, ikinci eleştiri pratik alanını ele almaktadır ve üçüncü eleştiri ise felsefenin bu iki parçasını birleştirmeyi hedeflemektedir. Bu anlamda kanımızca o sadece bir ikilikten hareket etmiştir: teori ve pratik ikiliği.

Kant'a göre "Yalnızca iki tür kavram vardır, bunlar nesnelerinin verdiği olanaklar içinde yine iki ayrı ve farklı ilkeye izin verirler: Bunlar **Doğa** Kavramları ve özgürlük kavramlarıdır." İlki bilmenin apriori ilkelerinin kendisine (Doğa'ya) uyum sağlamasına olanak sağlar. İkincisi (özgürlük), ise irade ile yapılan etkinliklerin alanını genişleten temel ilkeleri oluşturmaktır. İlkine ait olan doğa felsefesi, ikincisine ait olan ise ahlak felsefesidir[25]. Kant'taki teori kavramını kolayca anlayabiliriz; fakat onun pratik kavramını anlayabilmemiz o kadar da kolay değildir. Kant'ın pratiği, aslında, tüm ampirik-deneysel- şeyler teori ve zorunluluk alanlarına dahil edildiğinden, her hangi bir somut insan etkinliğini içermemektedir. Ondaki pratik neredeyse koşulsuz buyruğun/düzenin yasalarının bütünlüğüdür. Kant'tan sonra, özellikle de Fichte ve Hegel tarafından pratiğe daha geniş bir anlam yüklenmiştir ve ayrım yapılmadan bu kavrama neredeyse tüm insan eylemleri dahil edilmiştir; fakat yine de onlarda da pratik en temel anlamını ahlaki alanla ilgili olması bakımından korumuştur.

24 Spinoza: *Etik Üzerine*, s. 97, Beijing, Commercial Press, 1991.
25 Kant: *Yargının Eleştirisi*, C. 1, s. 8, Beijing, Commercial Press, 1964.

(2) Erken-modern felsefedeki pratik kavramının diğer anlamının ise ahlak alanı ile hiçbir ilgisi yoktu. O daha çok teorik yapının kendisini bir başka türde ve biçimde ortaya koyması olarak düşünülüyordu. Francis Bacon, pratik işlerin sonuçlarının filozofların doğrusunun ve hakikatlerinin teminatı olduğunu ve dolayısıyla da teorinin bir uygulama ve doğrulama/kanıtlama bağlantısı olma anlamını vurgulamıştı. Bununla beraber, Antik felsefenin teorisi uygulamayı amaçlamaz; dolayısıyla bu felsefede "pratik" bu doğrulama ve kanıtlama görevini üstlenir. René Descartes da, bir keresinde insanların doğanın hakimi olabilmeye yardımcı olabilmelerine pratik bir felsefeyi savunmuştu. Kant da "teknik pratik" ile "ahlaki pratiği" açıkça birbirinden ayırmış ve teknik pratiği "teorik felsefenin uzantısı"[26] olarak görmüştür. Hegel, pratiği bu iki anlamda ayrıştırmamıştır. Ona göre, pratik dış dünyaya dönük nesnel ve amaçlı faaliyetler olup, üretken etkinlikleri (teknolojiyi) de içermektedir. Hiç şüphesiz Hegel'deki üretim kavramı, teorinin "uzantısı" olmakla sınırlı bir kavram değildir. Bu kavramın zengin içeriği, daha sonra Marx tarafından geliştirilmiştir. Buna karşın, pratiğin teoriye bir doğrulama hizmeti verme aracı olduğu ve teorinin uygulama bağlantısı olduğu şeklindeki yaklaşım, bugün hâlâ yaygın olarak kullanılmaktadır. Aslında böylesi bir pratik kavramı Aristo'nun teknoloji kavramıyla özdeştir ve onun kastettiği teknoloji kavramının en dar anlamı ile eştir.

Genel olarak, erken-modern felsefedeki pratik kavramı bağımsız bir konuma sahip değildir; diğer bir deyişle bu pratik teori tarafından kurulmuştur. Bu kurulum süreci, teknolojinin öğeleri ile iç içe geçmiştir. Bu durumu kökünden değiştiren çağdaş felsefeciler, pratiğe giderek daha fazla ilgi göstermiş ve onun anlamlarını zenginleştirmişlerdir. Aslında, Johann Fichte de pratiğin üstünlüğünü vurgulamıştı, fakat doğrudan "pratik" kavramını kullanmamış, bunun yerine "**Tathandlung**" (Olgusal Eylem) kavramını kullanmıştı. Bu "Tathandlung"dan kastettiği, herhangi bir amaç olmaksızın insanın kendisinden kaynaklanan saf etkinliğidir; dolayısıyla doğrudan olguya/olaya neden olan eylemdir[27].

Bu eylem, sadece ve sadece beni (egoyu) değil, aynı zamanda, ben-olmayanı da belirler ve dolayısıyla da o, tüm bilgi teorilerinin temeli ve kendi-olmaklığımızın da kaynağıdır. Hegel'e göre, tinin dışa dönük tüm faaliyetleri pratik olarak adlandırılabilir. Bu nedenle, Hegel'in ve Johann Fichte'nin pratiğe yaptığı tüm vurguların hâlâ bir "teorik" davranış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bize göre ise işaret etmek istediğimiz şey, pratiğin bütünsel boyuta sahip olduğu ve insanın özü ile bağlantılı olduğudur. Bu kavram kesin bir biçimde Marx tarafından geliştirilmiş olsa da

26 Kant: *Yargının Eleştirisi*, C. 1, s. 9.
27 *A.g.e.*

Marx'daki pratik artık beni merkeze alan ya da tinsel bir faaliyet değil somut insan faaliyetidir ve tam da bu insan faaliyeti olması nedeniyle toplumsal yaşam temelde "pratiktir."

20. yüzyılda filozoflar pratik kavramını geliştirmiştir. Marx'ın bu kavramı aydınlatmasına ek olarak, bu geliştirmeler asıl olarak Aristo'daki pratik kavramına getirilen yeni yorumlardan ve Edmund Husserl'ın **yaşam-dünyası** kavramından kaynaklanmaktadır. Aslında, Edmund Husserl'ın felsefesi asıl olarak teorik aklın araştırılması ile ilgilenmektedir. Husserl eserlerini, René Descartes'ten itibaren oluşmuş güçlü teorik kavramlara dayandırmıştır. Bununla beraber, sonraları Edmund Husserl, "Avrupa biliminin" krizini çok derinden hissetmiş ve "Avrupa biliminin krizini" aşma çabası içinde de, "yaşam-dünyası" kavramını geliştirmiştir. Bu kavramın ortaya çıkışı Edmund Husserl için bir teorik yöntem ihtiyacından kaynaklansa da, bu kavramın "teorik" önemi, pratik kavramı üzerinde yaptığı etkiye kıyasla oldukça zayıftır.

Heidegger, Habermas ve diğerlerinin geliştirdiği felsefelerin bu "yaşam-dünyasının" genişletilmesi olduğunu ileri sürebiliriz[28]. Buna ek olarak, 20. yüzyıl felsefesinde, pratik kavramının belirgin bir özelliği Aristo'daki pratik ve teknoloji arasında yapılan ayrımı sürdürmektir. Örneğin, Habermas, iletişimsel davranış kavramını geliştirmiş ve bu kavramı çalışma ya da alet kullanım faaliyetinden ayırmaya çalışmıştır ona göre iletişimsel faaliyet **yaşam-dünyasını** kuran güçtür. Gadamer ise teknolojinin yaşam üzerinde mutlak hakimiyet kurmasının ardından pratiğin ve pratik aklın ve bilgeliğin zayıfladığını ileri sürmektedir. Kurduğu **hermenetik felsefenin** amacının ise pratiği ve pratik bilgeliği yeniden canlandırmaya dönük bir çaba olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, Gadamer'in hermenetik felsefesi, sadece bir metot ya da teknoloji değil, getirdiği bakış açısıyla bir pratik felsefedir. Gadamer'in pratik hakkındaki yorumu doğrudan Aristocu gelenekten gelmektedir ve bir bakıma Aristo'daki pratik kavramının yeniden canlandırılmasını temsil etmektedir.

TEKNOLOJİ SORUNU

Yukarıda teori ve pratiği tartıştığımızda çoğu kez teknoloji ile ilgilendik: Aristo, teknolojiyi özellikle teori ve pratikten ayrı olarak ele almıştı; oysa birçok erken-modern dönem düşünürü, teknolojiyi pratiğin bir türü olarak görmekteydi. Daha sonra çağdaş döneme geldiğimizde ise, insanların karşısına çıkan birçok gerçekçi sorun yüzünden, teknoloji teori için bir "ilgi odağı" haline gelmiştir. Yine de teknoloji hakkındaki anlayışımızın fazlaca derin olmadığını kabul etmemiz gerekir.

28 Ni Liangkang: *Fenomenoloji ve Etkileri*, s. 118-138, Beijing, Sanlian Bookstore, 1994.

Heidegger de, buna işaret etmiştir: "teknolojiye dönük bir soruşturma yaptığımızda genellikle iki yanıta sahip oluruz. "Birincisi şöyle demektedir: Teknoloji bir ereğe dönük bir araçtır. Diğeri ise, teknolojinin bir insan etkinliği olduğunu ileri sürmektedir. Teknolojiye ilişkin bu iki tanım birlikte var olurlar. Çünkü hedefler seçmek, bunlar için gerekli araçlara sahip olmak ve bunları kullanmak bir insan etkinliğidir."[29] Teknolojinin araçsal bir davranış olduğunu ileri sürmek aslında teknolojinin kendisinin bir amaç içermediğini ya da teknolojiyi yöneten amacın teknolojinin ötesinde olduğunu ve dolayısıyla da teknolojinin tamamlanmamış ve parçalı bir şey olduğunu söylemektir. Genellikle bu anlayışın ilk kökeninde Aristocu etiğin bulunduğuna inanılmaktadır. Çünkü, Aristo gerek teorik gerekse de pratik etkinliğin -kendi içlerinde- kendilerini erek olarak aldığını ya da hedeflerinin kendi etkinliklerinin içinde bulunduğunu; fakat öte yandan "yapmanın kendisinden başka bir ereğe sahip olduğunu ve "yapmanın kökeninin yapılan şeyde değil yapanda olduğunu" düşünmektedir[30]. Burada ileri sürülen fikirlerden insanlar genellikle teknolojinin, tıpkı aslında insan sayılamayacak Antik Yunan'daki köleler gibi sadece konuşan "aletler" oldukları ve teknolojinin insanın özüyle ve toplumsal özle hiç bir ilgisi olmadığı sonucuna varmaktadır. Bu sonuca dayanarak doğal olarak teknolojiye karşı iki tavır geliştirilmektedir: teknolojinin gücüne tapmak ve onu bir kısıtlama olmadan uygulamaya girişmek; ya da aksine onun insan "özü" ile ilgili alanlardaki (teori ve pratik) etkisini görmezden gelmek.

Burada, gündeme getireceğimiz ilk soru, Aristo'daki teknoloji kavramının yalnızca bir araca eş olarak görülüp görülemeyeceğidir. Aslında, Aristo tarafından tartışılan teknoloji, yapan ve üreten bir etkinliktir -akılcı yaratım karakterine sahiptir. İlkin, bu etkinlik site devletinin içindedir ve devletin bütünsel, entegre pratiğinin bir parçasıdır. Dahası, teoride ve pratikte olduğu gibi, teknoloji de "belirli bir iyiyi hedeflemektedir" ve dolayısıyla buradaki kavramın insan özüyle ilgili olmadığını söyleyemeyiz. İkincisi, teknolojinin teori ve pratik ile ortak bir payda taşımadığı ileri sürülemez. Tersine, Aristo, teknolojinin aynı zamanda bütünsel pratiğin bir parçası olan bir 'bilme' türlerinden biri olduğunu düşünmektedir. Heidegger ise teknolojinin de " gizlemeyi kaldırmanın" bir yolu olduğunu düşünmektedir. İlk başlangıçta, teknoloji ve bilişsel faaliyet iç içe geçmişti öte yandan Aristo, Etik adlı eserinde bunlar arasında ayrım yapması da onların farklı rollerine ve "gizlemeyi kaldırma" yollarını aydınlatma temeline dayanmaktadır[31]. Aslında, Aristo teknolojiyle ilgili olan "bilmeyi" Metafizik adlı eserinde de tartışmıştı. Burada Aristo, bilginin ve anlamanın deneyim alanı olmaktan ziyade, teknolojinin alanı olduğunu yazmaktadır; deneyimli

29 *Martin Heidegger Seçme Eserleri*, C. 2, s. 925, Shanghai Sanlian Bookstore, 1996.

30 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s. 126-127.

31 *Martin Heidegger Seçme Eserleri*, C. 2, s. 931.

insanlar bir şeyin öyle olduğunu bilirler; ama onun neden öyle olduğunu bilmezler, diğerleri ise bir şeyin "nedenini" ve o nedenin nereden kaynaklandığını bilir. Dolayısıyla, Aristo'da teknoloji nedene ve zemine ilişkin bir kavramı barındırmaktadır[32]. Eğer kendimizi yalnızca Aristo'yla sınırlamazsak, teknolojinin neredeyse Antik Yunan'daki tüm insan eylemlerini kapsayan bir kavram olduğunu ve hatta hem dillerinin hem de siyasetlerinin dahi teknoloji olduğunu görebiliriz[33].

Erken-modern felsefede, teknoloji artık "bilme" anlamı taşımamaktadır; anlamı parçalanarak araçsallığa indirgenmiş ve teorinin bir uygulama bağlantısı halinde görülmüştür. Teknoloji temel olmayan ve tözsel olmayan bir alan olarak düşünüldüğünden, erken-modern felsefede bağımsız bir konum elde etmesine imkan yoktu ve erken-modern dönemdeki filozoflar, nadiren teknoloji üzerine derin incelemelerde bulunmuşlardı. Bununla beraber, gerçek yaşamda durum bunun tam karşıtı olmuştu ve teknoloji giderek artan bir şekilde insanın toplumsal yaşamını etkilemeye başlamıştı. Bu keskin karşıtlığın nedeni erken-modern dönemin teknoloji anlayışından kaynaklanır. Bugünlerde, teknolojiden kaynaklanan sayısız sorun yüzünden, teknoloji kavramı çağdaş felsefenin "ilgi odağı" olmuştur; fakat bu ilgi genellikle "duygusal" bir itiraz şeklinde; ya da bu sorunları değer içermeyen (tarafsız değer diyelim) sadece teknolojinin insanlar tarafından "kötüye kullanması" şeklinde anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımlar özünde hâlâ teknolojiye ilişkin "araçsal" bir yaklaşımın egemen olduğunu göstermektedir. Marx ve Heidegger gibi sadece birkaç filozof teknolojinin asıl niteliği üzerine düşünmüş ve bu noktada insan yaşamının özü üzerine derinleşmiştir. Açıkça görülmektedir ki, teknoloji üzerine araştırma tamamlanmamış bir görevdir. Bu konuyu daha sonra ikinci bölümde tartışacağız.

Yukarıda, kabaca Aristo'nun çizdiği çerçeve içinde teori, pratik ve teknoloji kavramlarının felsefe tarihi içindeki önemine değindik. Teorinin konumu zaman içinde değişse de, en temel anlamı genel olarak aslında değişmeden kalmıştır. Karşılaştırma yapacak olursak, pratik kavramının anlamını kavramak çok daha zordur. Bununla beraber, pratiğin iki anlamı üzerine: -geniş anlamda- bütünsellik ve **arka plan anlamı içeren** pratik ile, insanların tikel özgün faaliyet biçimleri olarak -dar anlamda- pratik arasındaki (teknoloji dahil) farkı kolayca ortaya koyabilmekteyiz.

Ancak böylesi bir ayrım yapabildiğimiz takdirde ve teori ile pratik arasındaki ilişkiyi doğru bir biçimde ele alabilir ve tartışabiliriz. Aksi takdirde,

32 Aristo: *Metafizik*, s. 2-3.

33 Bernard Stiegler: *Teknik ve Zaman*, 1: Epimetheus'un Hatası, s. 236 ve sonrası, Nanjing, Yilin Press, 1999.

bu çalışma geçersiz olacaktır. Bu durumda, felsefe tarihi ile ilgili olarak kitabın başında sözünü ettiğimiz ipucunun, teorik etkinlik ile geniş anlamda pratik arasındaki ilişki olarak tanımlanması gerektiği ortaya çıkmaktadır; çünkü eğer pratik kavramını dar anlamıyla alacak olursak, bu ilişki bilgi teorisi ile etik arasındaki ilişkinin sorgulanmasına dönüşebilecektir ve bu temelde bir sorgulama ile felsefe tarihindeki sayısız önemli devrimi kavrayabilmek olanaksız olacaktır. Bu konudaki yaklaşımıyla Marx'ın da pratiğin geniş anlamından hareket ettiği ve pratiği bu anlamıyla incelediği açıktır. Sadece bu anlamıyla, tüm toplumsal yaşam "pratiksel" olarak düşünülebilir ve Marx'ın kendinden önceki teorileri "soyut" teoriler olarak eleştirmesi ancak bu yaklaşıma bağlı olarak anlaşılabilir.

Marx'ın pratik kavramının aynı zamanda dar anlamı içeren yönü de bulunmaktadır, örneğin üretici etkinlik olarak. Bu noktayı daha detaylı bir şekilde ikinci bölümde ele alacağız.

2. TEORİK FELSEFENİN VE PRATİK FELSEFENİN FARKLILAŞMASI VE EVRİMİ

GİRİŞ

Yukarıda tartıştığımız gibi, teori ve pratik, tüm felsefe tarihini anlamamızı sağlayan birer açıdır. Bu iki kavramın anlamını ve tarihsel gelişimini inceledikten sonra, bu ele alış tarzının akılcı ve mantıklı olup olmadığı üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Hegel'e göre felsefenin gelişimi ile hakikatin ya da **logos**un açımlanması süreci tek ve aynı süreçtir. Dolayısıyla felsefe tarihini incelemenin yolu -onu- kendi doğasına en yakın olan logosun ve tinin tarihi olarak kabul etmektir'. Diğerleri ise sadece felsefenin "dışsal tarihi" olarak kabul edilmelidir[34].

Felsefenin doğası üzerine Hegel'in yorumu ile hemfikir olmamız olanaklı değil; fakat felsefe tarihini incelemek için elimizde felsefenin doğasına yakın bir ipucuna sahip olmamız gerektiği şeklindeki görüşü kuşkusuz doğrudur. Felsefenin temelde bir çeşit teorik etkinlik olduğunu düşünüyoruz; bundan dolayı felsefe tarihi ile ilgili ipucunu da teori ve teori ile ilişkili şeyler içinde aramak gerekecektir. Felsefe bir çeşit teorik etkinlik olduğuna göre, çeşitli felsefeleri birbirinden ayıran kritik içeriğin onların etkinlik biçimlerinden ya da benimsedikleri teorik duruş noktasından kaynaklanması gerekmektedir. Kanımızca bir felsefenin savunduğu teorik duruş noktası onun **yaşam-pratiği** ile kurduğu ilişki veya da **geniş anlamda** teori ve pratik arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığı ile belirlenmektedir. Buna

34 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 1, Giriş Bölümü, Beijing, Commercial Press, 1959.

göre, Marx'ın felsefe tarihini incelemek için neden teori ve pratik arasındaki ilişkiyi seçtiğini anlamak zor olmayacaktır.

2.1 TEORİK VE PRATİK FELSEFENİN FARKLILAŞMASI

Felsefe tarihini incelemenin anahtarı olarak teori ve pratiğin ipucu olarak alınmasının en azından iki anlamı vardır: bir yandan teori ve pratik iki felsefi kavramdır ve dolayısıyla da felsefe alanı içindeki bir konu ya da teorik bir sorun olarak incelenebilirler; öte yandan buradaki teorinin kendisi de genellikle felsefedir ya da diğer bir ifade ile söylersek felsefe de kendisini genellikle en gelişkin düzeyde olan bir teori olarak görmektedir. Bu anlamda, **pratik** sadece teorinin ele aldığı bir içerik değil; fakat aynı zamanda felsefi teoriye karşıt bir alan- **teorik etkinliğin** öznesinin yüzleşmesi gereken bir alan- olarak görülür. Kanımca bu iki anlam ve yaklaşım birbiriyle ilişkilidir; çünkü teori kendi "nosyonuna" göre davranmak ve hareket etmek zorundadır. Bir başka deyişle, bir felsefe kaçınılmaz olarak kendi teorik ve pratik kavramlarına karşılık gelen bir teorik duruş noktası benimseyecektir. Bu nedenle, ilerdeki tartışmalarımızı bu iki anlamı normal koşullarda birbirinden ayırmadan ele alacağız.

Bununla beraber, bu bölümde teori ile ilgili sorunlar incelenecektir ve görülecektir ki, Russell'ın "Antinomisi"ne benzer bir çelişki ortaya çıkacaktır. Russell'ın bu "Antinomi"yi çözmek için kullandığı yöntemi kullanacak olursak, felsefenin kendi içinde kendisini tartıştığı bir tartışma asla olanaklı olmayacaktır. Aslında burada tartıştığımız teori formel mantığın teorisi değildir. Yaptığımız çalışma daha çok Heidegger tarzı bir "sorgulamaya" benzemektedir. Heidegger, "Dasein'ın varlık ve varoluş sorununda öncelikli bir konumu olduğunu düşünmüş ve eseri *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ı varoluşa bir giriş olarak (insanlığın başlarında) görmektedir. Bunun nedenlerinden biri, Dasein'ın kendi varlığını sorgulayabilen bir varlık olmasıdır. Teori ve pratik üzerine çalışma, bir bakıma, felsefenin kendi "özü" ile ilgili yaptığı sorgulamadır. Görüldüğü gibi, teori ve pratiğin felsefi çalışmalar ve felsefe tarihi açısından bir tikelliği ve önceliği vardır; zira teori ve pratik sorunu felsefenin içine girdiği sorunlardır ve aynı zamanda da felsefeye en yakın sorundur. Bu sorun, felsefe ve felsefe tarihi üzerine incelemede bir anahtar ve bir bakış açısı olarak felsefe tarihi üzerine incelemelerde kullanılan diğer bakış açılarından temel bir farklılığa sahiptir. Bir felsefe ya da filozof hakkında bir hükme varmak için genellikle bir "nosyonu" ölçü olarak alırız: materyalizm ve idealizm, nominalizm ve realizm, deneycilik ve akılcılık. Tüm bu yolların ve ölçülerin kendine has bir mantığı olduğunu ve gerekli olduğunu söylememiz gerekir. Bununla beraber, bu nosyon veya kriterler sadece felsefenin içeriğinin bir kısmına temas etmektedir, ancak sorunu felsefenin doğasından yola çıkarak incelememektedir. Teori

ve pratik arasındaki ilişki sorunu hem felsefe incelemesinin vazgeçilemez içeriğidir hem de felsefenin kendi etkinlikleri hakkındaki yorumudur. Dolayısıyla, bu bakış açısından yapılan bir felsefe tarihi çalışması sadece ele alınan alan içindeki evrenselliği göstermekle kalmaz, aynı zamanda felsefenin özünün kavranması konusunda tartışılmaz bir önceliğe sahiptir.

Teori ve pratik arasındaki ilişki sorunu özünde bir felsefenin faaliyetlerini nasıl yürüttüğü sorunudur. Bu sorun hakkındaki görüşü, bir felsefenin teorik varoluşunun tarzını ve ayrıca da onun **yaşam-pratiğine** karşı tavrını belirlemektedir. Çin ve Batı felsefesi tarihine baktığımızda ve karşılaştırdığımızda, felsefi teorinin, **yaşam-pratiği** karşısındaki tavrı bağlamında, iki farklı faaliyet tarzını izlediğini kolayca görebiliriz. Birincisi (Çin felsefesi) teorik düşünmenin yaşam pratiğinin bir parçası olduğunu ve teorinin temel olarak yaşamı aşamayacağına ya da teorinin yaşam pratiği dışında kendine bir dayanak noktası bulamayacağını ve dolayısıyla da teorik aklın pratik akla tabi olması gerektiğine inanmaktadır. Diğeri ise teorinin yaşamı aşabileceğine, kendi "Arşimet dayanak noktasını" yaşamın dışında bulabileceğine ve teorik aklın pratik akla üstünlüklü olduğuna inanmaktadır. Biz burada felsefeyi, birinci doğrultuda olduğunda **pratik felsefe** ve ikinci doğrultuda olduğunda ise **teorik felsefe** olarak sınıflandırıyoruz.

Pratik felsefe ve teorik felsefe arasında yaptığımız bu ayrımın teorik nesne ya da teorik özne perspektifinden değil fakat teorik etkinliğin ve düşünmenin tarzı veya stili üzerine kavrayışımızdan çıktığını belirtmemiz gerekir. Aslında, felsefeyi ele aldığı nesnelere göre teorik ve pratik felsefe olarak sınıflandırmak Batı felsefesi tarihinde uzun zamandır yapılmaktadır. Örneğin, **Kant'ın pratik felsefesi**, dar anlamda pratiği (ahlak, etik ve siyaset gibi alanları) ele almasına işaret ederken; teorik felsefesi ise ontolojiyi, metafiziği ve epistemolojiyi ele almasına işaret etmektedir. Bu iki çeşit felsefe arasındaki farkın sıklıkla teorik düşünme tarzı ile ilgili farklılık olduğunu vurgulasak da asında bu daha çok ele aldıkları alanlardan türeyen bir farklılıktır. Açıktır ki, bu ayrım felsefenin içerdiği tüm alanlarını kapsayan bir ayrım değildir ve dolayısıyla da teori ve pratiğin dışında başka alanların da var olduğunu düşünüyoruz. Bu kitapta asıl odağımız bu farklılaşma olmayacaktır; kitaptaki tartışmamız teorik etkinliklerin tarzından yola çıkarak geliştirilmekte dolayısıyla da felsefenin tüm alanlarını içermektedir. Kanımızca böylesi bir yaklaşımla "pratik" alanı üzerine incelemeler teorik felsefenin bir türü ve alanı olabilir. Örneğin: Kant'ın "Pratik Aklın Eleştirisi" adlı eseri, hem ontoloji ve epistemoloji çalışmalarının alanı ve aynı zamanda da pratik felsefenin inceleme alanı olabilir. Örneğin, Marx'ın ve Heidegger'in ve diğerlerinin ontolojileri de bu şekilde incelenebilir.

Yukarıda ileri sürdüğümüz bakış açısından, Çin ve Batı felsefesi tarihine baktığımız gibi ele aldığımızda, geçmiş Batı felsefesinin ana-akımının, yani Antik Yunan'daki Plato ve Aristo'dan René Descartes, Kant ve Hegel'e uzanan geleneğin, teorik felsefe olduğu, buna karşılık uzun zaman göz ardı edilen Aristocu etikten itibaren gelişen, çağdaşımız olan dönemde canlanan ve aynı zamanda felsefenin yöneliminde Marx, Heidegger ve diğer filozoflar tarafından gerçekleştirilen eksen dönüşümünü içeren adımların ise Batılı pratik felsefe geleneğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kıyaslayacak olursak, Çin felsefesinin ana akımı pratik felsefedir ve gerçek anlamda bir teorik felsefe geleneğinin Çin'de var olmadığını söyleyebiliriz. Uzun bir zaman boyunca insanlar genellikle Batı felsefesini basitçe teorik felsefe geleneği olarak algılamıştır; bununla birlikte Çin'deki pratik felsefe geleneği hakkında açık bir düşünce bulunmamaktaydı. İşte bundan dolayı da, Çin felsefesi ve Batı felsefesi arasındaki "diyalogun" neden daima başarısızlıkla neticelendiğini anlamak hiç de zor değildir. Her halükarda, günümüzde Batı felsefesinin gelişiminin teorik felsefeden pratik felsefeye doğru kayması görünüşe göre böylesi bir diyalog için daha fazla fırsat yaratmaktadır.

2.2 ANTİK YUNAN: TEORİK VE PRATİK FELSEFENİN ORTAK ANA AKIM OLUŞU

Teorik felsefe ve pratik felsefe arasındaki sınıflandırmamızı Antik felsefeye uygulamadan önce, bir noktaya işaret etmemiz gerekir; kanımızca bir bütün olarak Antik felsefenin "bilinçsiz" bir felsefe olduğunu, diğer bir ifade ile Antik felsefenin erken dönem modern felsefedekine benzer bir öznelciliğe sahip olmadığını ve buna bağlı olarak da özne ve nesne arasındaki karşıtlığa ilişkin güçlü bir bilince sahip olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Dolayısıyla, Antik zamanlarda, teorik felsefe sadece dünyanın dayandığı temel anlamı içeriyordu, kendiliğinden bir tarzda nihai olan şeye tapma ve ona ulaşma çabası söz konusuydu ve yaşam pratiği "göz ardı" edilmekteydi- tabii ki bu değerlendirmemiz bizatihi teori ile sınırlı bir gözlemdir. Bu, o dönemin filozoflarının yaşama değer vermediği anlamına gelmemektedir. Aslında onlar topluma etkin bir biçimde müdahale etmekte hatta "bilge liderler" olarak görülmekteydi. Öte yandan pratik felsefeyi teori ve yaşam- pratiği arasındaki doğal bağın açığa çıkarılması olarak anlayabiliriz. Antik felsefenin kendiliğindenliği genellikle bir filozofun tavrını muğlâk hale getirmektedir, fakat daha sonraki daha net tutuma sahip olan teorik ve pratik felsefeler de tam da bu durumdan doğup gelişmiştir.

Batı felsefesinin "güçlü teorileri", özellikle de erken-modern çağdakiler, Antik Yunan geleneğinden köklenmiştir -buna kabaca metafizik geleneği adını verebiliriz. Burası geleneğin başlangıç noktası, aynı zamanda Batı teorik felsefesinin başlangıç noktasıdır. Aristo'nun ifadelerine göre felsefe, dünya hakkındaki meraktan, "nedenler" hakkındaki sorgulayıcı tutumdan ya da başka bir değişle dünyanın nedenleri hakkındaki araştırmadan doğmuştur. Bu araştırma iki konum arasındaki farklılaşmayı ima etmektedir: ilki dünya ile soruyu soran, yani "gören" ile "görülen," arasındaki farklılaşmadır. Aslında, bu ayrım teorinin yapısı içinde gizlidir ve Antik dönemin insanları bununla ilgili güçlü bir bilince sahip değildi. İkincisi ise ampirik ve ontolojik dünya ya da **bir ile çok** arasındaki ayrımdır. "Araştırma" önümüzde duran şeyin onun nedeninden farklı olduğunu ima etmektedir. Felsefenin gerçek görevi de bu nedeni kavramaktır. Antik Yunan filozoflarının görüşlerinde ikinci farklılaşmanın kilit önem arz ettiğini, buna karşın birincisinin ancak erken-modern dönem felsefede önemli hale geldiğini söylemeliyiz.

Antik Yunan düşüncesine göre, hem neden, hem de nedenin sonucu olan etki (önümüzdeki dünya) doğadır. Antik Yunan felsefesinin ilk döneminde, "yaşam pratiğine" dönük herhangi bir eğilimle pek karşılaşmıyoruz. Tabii ki, bazı tarihsel kayıtlardan, birçok Antik filozofların yaşamını ve gerçek yaşamda sergiledikleri bilgeliği ve aklı görebiliriz (örneğin: Antik Yunan'daki "Yedi Bilge"den biri olan Thales). Bununla beraber, onların felsefeleri tek sorun olarak sadece doğa sorunu ile ilgilenmektedir; sadece -bir ile çokluk- sorunu. Bu eğilim daha sonraki Yunan felsefesini ve hatta tüm Batı felsefesini derinden etkilemiştir. Windelband'ın da belirttiği gibi, doğa üzerine nesnel düşünmenin sonucunda Yunan bilimini yaratmış; doğa sorununa verdiği gençlik coşkusu ve enerjik bilgilerle katkıda bulunmuştur. Bu çalışma sırasında, dış dünyayı anlamak için temel kavramlar ya da düşünme biçimleri oluşturmuştu[35].

Bugünün bakış açından, doğa sorununa gösterilen özel ilgi öncelikle diğer alanlara dönük bir ilgisizlik olarak görülmektedir ve dahası bu ilginin başlangıçtaki hedefi tüm dünyayı yorumlamak için ebedi bir dayanak noktası bulmak olmuştur. Örneğin, Thales tüm dünyanın ana maddesinin su olduğunu iddia etmişti; Anaksimenes ise bunun gaz olduğunu ileri sürmüştü. Tikel bir elementi ana madde olarak almanın nedeni onun değişebilir olması ve bu değişkenliğin onu deneyimlerin çokluğuna uyumlu kılmasıdır. Bununla beraber, deneyimi deneysel bir şeyle açıklamak bir çelişkiyi de barındırmaktadır. Bu çelişkiyi çözmek için, deneysel-olmayan bir şey bulmamız ya da şeylerin deneysel içeriğini dışarıda bırakmamız gerekmektedir. Sadece, böylesi süper deney-üstü şeyler tüm deneyimleri

35 Windelband: *Bir Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 40.

yönetebilir. Bu şey, de dünyanın kökeni olacaktır. Anaximander'in "sonsuzluğu". Heraklitos'un "Logosu," Parmenides'in "varlığı", Pythagoras'ın "sayısı" ve Leucippus ve Democritus'un "atomu" tümü dünyanın kökeni hakkındaki araştırmaların sonuçlarıdır. Plato idea dünyası ve gerçek dünya arasında bir ayrım yapmıştı. İkincisi ilkinin parçasına sahiptir- parçasına ortaktır. Felsefe, hafıza aracılığıyla dünyanın logosunu geri kazanır. Dolayısıyla, felsefenin bilgeliğe duyduğu sevgi, **logosa** duyduğu sevgidir. Bununla beraber, Platon'un yöntemi tatmin edici değildir. Çünkü onda Logos gerçek dünyadan yapılan bir soyutlama değil, dünyaya empoze edilen bir şeydir ve bu nedenle de gerçek dünyayı uygun bir şekilde açıklayamaz. Aristo, Plato'yu sadece gerçek dünyayı açıklayamadığı için değil fakat aynı zamanda gerçek şeyleri **çift-leştirdiği** için eleştirmektedir. Aristo'ya göre, dünyanın yorumlanması, dünya yapısına denk gelen bir kategoriler sisteminden yardım almalıdır. Bu sistemin temeli gerçeklik içindeki "tikel tözdür". Ve bunun en üst şekli "arı formdur", yani Tanrı'dır[36]. Bütün bir metafizik sistemi tam olarak kurduğu için genellikle Aristo'nun Antik Yunan felsefesinin zirvesi olduğu düşünülmektedir. Bunun yanı sıra, onun pratik felsefeye yaptığı büyük katkıyı da görmekteyiz. İnsanlar genellikle onun Batının pratik felsefe geleneğinin başlatıcısı olarak kabul etmektedir.

Sofistlerin yükselişi ile beraber Yunan felsefesindeki teorilerin doğadan insana ve sosyal yaşama döndüğüne inanılmaktadır. Windelband, bu dönüş ile Sokrates arasındaki dönemi Yunan felsefesinin "antropoloji çağı" ya da "pratik çağı" olarak adlandırmaktadır; bazı eleştirmenler ise, bu dönemdeki felsefeye basitçe "pratik felsefe" adını vermektedir. Gerçekten de, etik ve siyaset sorunları asıl olarak bu dönemde tartışılmıştır; fakat bu, bu felsefenin burada tartıştığımız pratik felsefe olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu konuda şüpheliyiz. İlkin, burada bizim araştırma alanımız felsefenin teorik ve pratik felsefe olarak sınıflandırılmasının temellerini araştırmak değildir. İkinci olarak, bu dönemdeki filozoflar etik sorunları doğa felsefesi yoluyla ele almaktaydı ve bu çalışmalar sosyal yaşamın bütünlüğünü kucaklayamamıştı ve araştırma sadece belli somut başlıkları içermekteydi. Örneğin, yasa konusu şu şekilde ele alınmaktaydı: dünyadaki hiçbir şeyin özü değişmez. Şeylerdeki değişim ne olursa olsun, bu öz var olmaya devam etmektedir ve bu öze doğa denmekteydi. Şimdi bu noktada, ebedi doğa tarafından belirlenen ve aynı zamanda tüm değişimlerin ve farklılıkların üstünde olan bir yasa dahi olup olmadığını sormak istiyoruz. Dolayısıyla, Yunan etik felsefesi, fiziğin ilk sorusuna benzer bir soruyla başlamıştı. Birlik ve çokluk sorunu, burada doğa ve gelenek/töre arasındaki zıtlık olarak ortaya çıkmaktadır[37].

36 Deng Xiaomang: *Batı Metafiziğinin Kaderi*, Dergi Social Sciences in China, 2002/4.
37 Windelband: *Bir Felsefe Tarihi*, C. 1 s. 104.

Daha önceki fizikteki "öğrenme" yolu, Sokrates'in etiğini dahi derinden etkilemiştir. "Erdem bilgidir"; bu, Sokrates'in nesnel etik standardıdır. Buradaki bilgi, tabii ki, sadece dışsal şeyler hakkındaki kesin ve tam bir bilgi değil; daha çok, **iyi** anlayışı ve iyinin bilgisi hakkındadır. Sokrates'in önermesinin anlamının iki yönü olabilir. İlkin, bilgi insanlara iyi şeyler yapmasını sağlamak için yeterli bir koşuldur; ikincisi, sadece basiretli ve bilgili bir yaşam erdemlidir. Bugün birincisinin mantıksal bir sorunu olduğu görülmektedir; çünkü iyi hakkındaki bilgi en fazlasından iyi bir şey yapmak için sadece gerekli bir koşuldur, yeterli koşul değildir; ikinci anlam Aristo'nun "tefekkür en büyük mutluluktur" şeklindeki ifadesine yakındır; fakat Sokrates'teki bilgi, Aristo'daki teorik düşünme ile özdeş değildir. Her halükarda, görülmektedir ki, Sokrates, kendisinden daha önceki filozofların farkında olmadığı iki alan arasındaki farklılık ve karşıtlık ile -bilim ve etik arasındaki farklılık ve karşıtlık- sorunu ile yüzleşmiştir.

İlk doğa filozoflarının bakışının doğanın araştırılması ile, bir başka deyişle, teori alanı ile sınırlı olduğunu düşünürsek, bu takdirde sofistlerin de en büyük başarılarından birinin felsefenin bakışını genişletmeleri ve dar-anlamda pratik alanını felsefeye sokmaları olduğunu söyleyebiliriz. Dahası, Sokrates'in zamanında, iki alan-bilim ve etik- arasındaki ilişki tam bir sorun halini almıştı. Sokrates bu sorunu etiğe öncelik vererek ve bilimin de etiğin gereksinimlerini karşılaması gerektiğini önererek çözmüştü; hatta bazı eleştirmenler tarafından düşünüldüğü gibi, etiği ilk felsefe olarak kabul etmişti. Sofistler bizim yukarıda tanımladığımız şekliyle bir pratik felsefe geliştirmemişti; fakat pratik felsefenin ortaya çıkışı için gerekli koşulları yaratmışlardı; çünkü iki alan arasındaki ilişki sorununu çözmek için insanların daha geniş bir bakışa dayanması ve yaşam-pratiğini bir bütünsellik olarak ele alması gerekiyordu.

Bu bütünlüklü **yaşam-pratiği** bakışını ilk kez Aristocu felsefede görmekteyiz. Yukarıda, Antik Yunan teorik felsefesinin yöneliminin Aristo tarafından temellendirildiğini ve onun bir metafizik sistem kurduğunu belirttik; burada ise, Antik Yunan **pratik felsefesinin** yöneliminin de ilk kez Aristocu felsefede biçimlendirildiğini göreceğiz. Bu bir çelişki gibi görünmektedir. Tamamen farklı iki felsefi yönelimin aynı felsefi sistem içinde bulunabilmesi ve sonraki hem teorik ve de pratik filozofların Aristocu felsefeyi önemli bir kaynak olarak görmesi inanılmaz bir olgudur. Bunun nedenini Antik felsefenin "bilinçsizliğinde" aramamız gerektiği kanısındayım. Böylesi bir bilinçsizlik yüzünden, Antik teorik felsefenin "Arşimet dayanak noktası" sadece dış dünyada bulunabilir ve bu en üst özdür. Bu düşünüş yoluyla, teorik felsefe "**insan**" faaliyetini ele alamayabilir; öte yandan, tam tersine pratik felsefe ise insan faaliyetleri alanına dayanmaktadır, yani site devleti yaşamına dayanmaktadır. Burada bir şey görüyoruz:

hem en yüksek varlığa ve de aynı zamanda şehir devletine bir sonulluk (nihailik) anlamı verilmektedir ve bu ikisinin bir aradalığı bir medyaya (aracı) gereksinim duymaktadır; bu medya Tanrıdır.

Teorik felsefede, Tanrı en yüksek varlıktır; pratik felsefede ise Tanrı, pratik ve yaşam olabilir ve bu felsefede teorik yaşam (faaliyet) ise Tanrı'ya en yakın yaşamdır. Aslında, burada iki felsefi yönelim arasındaki çatışmayı örten Tanrı'ya verilen farklı rollerdir; çünkü Tanrı teorinin nihai destek noktası olarak görülebilir ve teorik felsefeye içkin olabilir; öte yandan ise Tanrı'nın yaşamının - şehir devletinin ötesinde mükemmel ve eksiksiz bir yaşam olarak görülmesi Yunanlılar için kabul edilir bir şeydi. Bu şekilde, teorik felsefenin teorisi mutlak bir teori olabilirdi; öte yandan da gerçek yaşam içinde insanın teorik yaşamı (bu, pratik felsefenin araştırma nesnesidir) bu "mutlak" yaşamı özlemektedir; dolayısıyla, Tanrı ve Tanrı tarafından desteklenen mutlak teori aynı zamanda şehir devletinin ve pratik felsefenin ötesindedir.

Aristo'nun pratik kavramına yakından baktığımızda, Yunanlıların gözünde şehir devletinin taşıdığı özel anlamı görebilmekteyiz. Aslında, Yunanlının devlete verdiği bu özel anlamı bilmezsek, Aristo'nun pratik felsefesini anlayamayız. Zira, Antik Yunanlının yaşam-dünyası olarak şehir devleti nihai bir anlama sahiptir. Aristo, Politika adlı eserinin hemen başında, topluluğa çağrı yapmakta ve devletin en yükseği ve en genişi temsil ettiğini ve insanların her şeyden daha fazla İyilikle ve en yüksek İyi olarak onu hedeflemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Şehir devleti, insanların bir arada yaşadığı bir topluluk ve ayrıca tüm somut insan etkinliklerine anlamını veren, bir başka deyişle insana özünü veren topluluktur. Aristocu etik devletin biçimlerini ve onun içindeki tüm etkinlikleri inceler.Bu anlamıyla,aynı zamanda etiğin Aristo'nun "ilk öncelikli felsefesi" olduğunu söyleyebiliriz; fakat bu etiği, somut ahlaki etkinlikleri analiz eden etikten ayrı olarak düşünülmelidir. Devletin konumu, Aristocu etikte hâlâ çok yüksek olmasına karşın, bu devletin arka-planı göz önünde bulundurulduğunda, teorik etkinliklerin sonluluğunu kolayca anlayabiliriz. Teori ebedi ve kalıcı şeyi nesne olarak alır ve böylece, bundan dolayı Tanrı'nın yaşamına en yakın olandır, fakat insanın teorik etkinlikleri Tanrı'nın yaşamı olarak görülmez ve Tanrı, devlet yaşamının ötesindedir. Bu yolla, teorinin gerçek insanın yaşam biçimi olarak görüldüğünü anlayabiliriz; bu yaşam biçimi(faaliyet) pratiğin ve teknolojinin yaşam biçimine paralel olarak sürmektedir. Aristo'nun felsefi teorisinde bu üç yaşam biçiminin tüm insan yaşamını kapsadığı fakat aynı zamanda bu üç yaşam biçimin hiyerarşik bir ilişki içinde olduğunu söylemeliyiz: *Etik*'deki yazanlara göre, teorik faaliyet Tanrı'nın yaşamına en yakın olandır ve inceleme nesnesinin sonsuzluğu/ebediliği ve içeriye doğru olan hedefi nedeniyle en yüksek mutluluktur;

pratik faaliyet ise nesnesi olarak, değişken ve pratiksel şeyleri alır ve ikinci sırada kabul edilmektedir; teknik faaliyet ise, dışa dönük hedefi olması ve boş zamana sahip olmadığı için en alttaki etkinliktir. Kanımızca bu hiyerarşik sınıflandırmada yatan anlayışın Yunan felsefesindeki güçlü teorik felsefe eğilimi ile bağlantısı olmalıdır.

Karşılaştırma yapacak olursak, Antik Çin felsefe geleneği asıl olarak pratik felsefedir. Antik Çin'de Antik Yunan'daki metafizik gibi bir teori ve saf bir kategori sistemi ortaya çıkartılmamıştı. Bu nedenle, Batı insanının gözünde Çin felsefesi "bilim" olarak değerlendirilmemiştir. Çin felsefesi ve Batı teorik felsefe geleneği arasındaki farklılığı Hegel'in bu konuda yazdıklarında da derinden hissedebiliriz. Hegel şöyle yazmaktadır:

> **"Çin soyutlamada kalmıştır; onlar, somut olana doğru ilerlediklerinde -ki bu somut duyumsal nesneler arasındaki dışsal bağdır- bu somut, herhangi bir düzene (mantığa ve zorunluluğa) ve temel bir sezgiye sahip değildir. Onlardaki somut -bir adım öteye gidildiğinde- ahlaktır."**
>
> **"Başlangıçtan itibaren geliştirilen daha ileri adımdaki bu somut: ahlak, devleti yönetme sanatı, tarih ve benzerleridir. Ancak böylesi bir somut felsefe olarak görülemez."[38]**

Hegel'e göre felsefe şüphesiz teorik felsefedir; fakat Antik Çin ideolojisinin "felsefe olmadığı" şeklindeki iddiası, Çin felsefesinin bir başka tür bilgeliğe ve felsefeye ait olduğunu kesin bir şekilde ispat etmektedir.

2.3 ERKEN-MODERN DÖNEMDE TEORİK FELSEFE VE SORUNLARI

Yukarıdaki değerlendirmede eski felsefenin (özellikle de Antik Yunan felsefesinin) hem teorik hem de pratik felsefeyi içerdiğini görebiliyoruz. Ancak bu "**ikili**" farklı yönü içeren eğilimin-dualizmin- tarihin gelişimiyle birlikte giderek adım adım imkansız hale geldiğini söyleyebilirim.

Doğuşundan itibaren, Çin felsefesi temel bir değişim geçirmemiştir ve tüm çağlar boyunca pratik felsefe mutlak bir üstünlüğe sahip olmuştur. Batı felsefesi ise, öznelliğin sürekli bir biçimde genişlemesinin ardından, adım adım arı bir teorik felsefe halini almıştır.

Eğer Antik teorik felsefenin "Arşimet noktası" Tanrı -en yüksek varlık- ise, erken-modern felsefe de özneyi kendi teorisinin nihai dayanak noktası olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla, kimi eleştirmenler öznelliği

38 Hegel: *Felsefe Tarihi Seminerleri*, C. 1, s. 132.

erken-modern felsefenin asıl kuralı olarak görmektedir.[39] Bu kesinlikle doğrudur. Yukarıda, teorinin temel yapısının içkin olarak özne-nesne farklılaşması ve öznellikle bağlantılı olduğunu belirtmiştik. Bu bağlantı, teorik felsefenin gelişiminin kesinlikle bir tür güçlü bir öznelciliğe yol açacağına işaret etmektedir; öte yandan da bu güçlü öznellik de daha da katı bir teorik felsefenin -öznelci metafiziğin- dayanağı ve güvencesi olmuştur. Erken-modern teorik felsefe ve Antik teorik felsefe arasındaki en önemli fark, ilkinin "bilinçliliği" ikincisinin ise "bilinçsizliğidir." Her felsefi teori nesne ve özne arasında bölünmeyi, dolayısıyla da bir anlamda bir "bilinçlilik" barındırsa da, Antik felsefe bunun farkına varamamıştı. Antik felsefede, tin ve ruh gibi kavramlar "şeyler" gibi tartışılmaktadır, buna karşın, "ben" kavramı mevcut değildir. Erken-modern felsefede ise, insan kendini doğanın varoluş düzenini aşan bir konuma koymakta ve böylece insan bir anlamda tüm varlıklar arasındaki ilişkinin **biricik ve tek** temeli haline gelmektedir. Tüm diğer varlıklar özne ile saf bir "çatışma" üzerinden, kendi konumlarına sahip olurlar ve nesne haline gelirler; böylece de bağımsızlıklarını ve kendi-kendileri-için var olabilme hallerini kaybederler. Bu bakışla, insan diğer varlıklara göre daha üstünlüklü bir konum elde eder; insan artık kendisini varlıklar arasında bir varlık olarak değil ama nesnesinin karşıtı olan bir özne olarak görmektedir[40].

Bununla beraber, öznenin bilinçliliği sadece ve sadece insanın "üstünlüklü bir konum" kazandığı anlamına gelmez; daha da önemlisi, bu, "insanın doğanın yasasını oluşturduğu" anlamına da gelmektedir. "İnsan doğa için bir yasa oluşturmaktadır" sadece Kant'a ait bir ifade olsa da, bu, tüm erken-modern felsefeye uygulanabilir. zira öznellik, gerçek "Arşimet noktasını" sadece ve sadece, Doğa temelini öznenin içinde bulabildiği takdirde bulabilecektir. Örneğin René Descartes, evrensel şüphe yöntemini kullanarak kendisinden şüphe edilemez tek şey olarak tanımladığı cogito kavramını üretmiştir.

Böylece, özne diğer varlıkların var olmasının dayanak noktası haline gelir. René Descartes bir şeyin en temel niteliğinin uzam olduğunu ve uzamsız bir şeyin var olmadığını düşünmektedir. Geometrik bir form olarak uzam özne tarafından "sunulan" bir şeydir. Bu şekilde, René Descartes, şeylerin varlığını öznenin varlığı olarak ya da "ben" olarak özetlemektedir.

39 Bkz. Kane, *Yaşam-Dünyası'nın Nesnel Bilimin Temel Sorunu Olması ve Evrensel Hakikat ve Varoluş Sorunu.*

40 Li Liangkang: *Fenomenoloji ve Etkileri*, s. 123.

Ve Hegel, René Descartes'i şöyle övmektedir:

> **Descartes'a kadar, bağımsız ve kendisinin bağımsız olarak akıldan çıktığını ve bu öz-bilinçliliğin hakikat sürecinde önemli bir aşama olduğunu bilen düşünüş tarzına gerçek anlamda ulaşılmamıştı. Burada, artık evimize ulaştığımızı ve tıpkı azgın denizleri aşıp gelen bir denizci gibi, karanın görünüşünü selamlayabileceğimizi söyleyebiliriz[41].**

Kant, saf matematik ve saf geometri bilgisini kapsamlı yargı olarak görüyordu. Aslında, onun bu fikri, René Descartes'in de şu fikrinin teyit edilmesiydi: uzamın doğaya göre önsel geçerliliği. Bununla beraber, Kant, aynı zamanda René Descartes'deki uzam kavramının sadece duyumsal ve sezgisel bir biçim(mekan) olduğunu ve bu nedenle de, böylesi bir kavramın doğayı yönetmeye ve ampirik (deneysel) bir yargının nesnelliğini güvence altına almaya yeterli olmadığını düşünüyordu. Çünkü Kant'a göre ampirik şeylerin ötesinde, "daha genel olarak konuşmak gerekirse; duyusal sezgiye neden olan şeylerin ötesinde, bazı özel kavramların da eklenmesi gerekmektedir". Bu kavramlar tamamen önseldir ve saf akıldan köklenmektedir; her bir algı öncelikle bu kavramlar altında güvenceye alınmalıdır. Algı, ancak, bundan sonra, bu kavramların yardımıyla deneyim haline gelebilir.[42] Böylece, Kant **safakıl** kavramını ortaya koymuştur. Yalnızca bu tür bir kavram güvence altında alınan şeyler zorunluluğa ve evrensel geçerliliğe, bir başka deyişle Kant'taki anlamıyla "nesnelliğe" sahiptir. Nesnelliğe ilk kez öznellik Kant tarafından atfedilmişti; bu nesnellik Antik felsefede ve Kant'tan önceki erken-modern felsefede, doğaya aitti. Kant'a göre doğanın anlamı da kökünden değişmiştir. Bunu şöyle ifade eder:

> **"Dolayısıyla, doğanın formel [yönü], bu dar anlamda, deneyimin tüm nesnelerinin yasasına uygunluk olarak anlaşılmalıdır ve bu uygunluk önsel olarak bilindiği kadarıyla, zorunlu bir uygunluktur."[43]**

Kant'ın öznenin otoritesini tesis ettiğini söyleyebiliriz fakat bu otorite sınırlıdır ve Kantçı felsefede "kendinde şey" her zaman bir "sorun" olmuştur. Kant, gerçekten de bu sorunun ve aynı zamanda öznenin geçerlilik alanını sınırlandırmış olduğunun farkındaydı. Bugünün bakış açısından baktığımızda bu, en azından bilgece bir yaklaşımdır. Ancak onun teorik felsefesi üzerine bir değerlendirme getirmek gerekirse, getirdiği teorik sistemin bakış açısının yeterince güçlü olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Kant'tan sonraki Alman filozofları kendilerini bu "kendinde şeyi" ortadan kaldırmaya hasrettiler.

---

41 Gunten Seubold: *Heidegger'in Çağımızdaki Teknik Üzerine Analizi*, s. 44.

42 Hegel: *Felsefe Tarihi Seminerleri*, C. 4, s. 59, Beijing, Commercial Press, 1978.

43 Kant: *Metafiziğe Giriş* (Prolegomena), s. 63, Beijing, Commercial Press, 1978.

Örneği, Johann Fichte'nin yaklaşımı, öznelliğin ve nesnelciliğin "ben"de saf biçimde bir araya getirilişidir ve dolayısıyla nesne ve özne sorununa onların ortak köklerine "bene" kadar geri gidilerek çözüm aranmaktadır. Bu "ben" bizatihi kendisinin eylemde olduğunu bilmektedir, dolayısıyla eylemin öznesini, eylemin sonucunu ve bundan dolayı da eylemin nesnesini bilir[44]. Johann Fichte'nin kendinde şey (thing-in-itself) sorununu çözmeye ilişkin temel yöntemi arı özne ve arı nesne sorununu daha ilksel-daha başlangıçsal bir özne altına yerleştirmektir: bu "yeni" özne *Tathandlung*'un ürünü olan bir öznedir, böylece arı özne ve arı nesne sorunu ikincil bir soruna dönüştürülür. Tathandlung kurallarla yönlendirilen bir eylem türüdür, bu eylem tarzının asıl özelliği diğer kurallara temel oluşturan şekilde hizmet gören bir eylem tarzı olmasıdır.

Hegel ise kendinde şey ile ilgili Kant'ı şöyle eleştirmektedir:

> **"Eğer kavramsal bilgi kendinde şeyi (thing-in-itself) kavramaya muktedir değilse ve gerçeklik tamamen kavramın dışındaysa... doğrudan şu anlamlara gelecektir: kendi içinde bir tutarlılık tesis edemeyen akıl / (kendinde şey ile nesnesi arasında tutarsızlık), akıl kavramıyla tutarlı olmayan kendinde şey, /gerçeklik ile tutarlı olmayan kavram,/ ve gerçeklikle tutarsız olan kavram; bütün bunlar gerçek dışı kavramlar olurlar[45].**

Hegel'e göre Kant'ın kendinde şey kavramı saçmadır; çünkü bu kavram fenomeni doğru bir şekilde idrak edebileceğini fakat kendinde-şeyi idrak edemeyeceğini iddia etmektedir. Tıpkı doğru bir öngörüsü olduğunu söyleyen ama hemen ardından daha sonra da geçek şeylerle ilgili değil ama gerçek-dışı şeylerle ilgili öngörüsü olabileceğini söyleyen bir adam gibi[46]. Hegel'in hakikati her şeyi kapsayıcıdır; yani mantığının son kısmı: **mutlak idea**, her şeyi kapsamaktadır. Mutlak ideanın içinde Kant'ın kendinde şeyi olamaz. Eğer ısrarcı olursanız, bu soyut ve tek-taraflı bir bağ olacaktır.

Eğer Hegel'deki mutlak tin ya da tarihsel diyalektik öznelliğin- Kant'taki kendinde-şeyi ortadan kaldırdığını söylersek, Edmund Husserl'ın de bu işi **aşkın öznellik** yoluyla yaptığını söyleyebiliriz.

Edmund Husserl şöyle demektedir:

> **"Kant öznellikten ya da öznellik ve nesnelcilik arasındaki karşılıklı ilişkiden yola çıkarak, idrak ile idrak edilen- öznelliğin anlamına ilişkin nihai düzenlemeleri bulmaya çalışmıştır. Bu noktada, Kant ile hem fikiriz [...]."[47]**

---

44 *A.g.e.*, s. 60-61.

45 Ni Liangkang: *Kendinden-Bilgi ve Düşünme*, s. 225.

46 Hegel: *Mantık*, C. I, s. 259, Beijing, Commercial Press, 1966.

47 Husserl: *Fenomenoloji ve Felsefenin Krizi*, s. 27, 1988.

Bununla beraber, Kant sorunu tam olarak koymamıştır, zira kendinde şeyi hâlâ korumuştur. Böylece, o "kendinde şeyin" öznelliğin saflığını mahvettiği mazeretine sığınarak aşkınlığa boyun eğmektedir[48].

Kanımızca "öznellik sadece en evrensel ve en tutarlı öznellikle (aşkınsal öznellikle) aşılabilir. Bu yaklaşıma göre, öznellik aynı zamanda nesnelciliktir. Bu öznellik, uygun/uyumlu deneyim tarafından ortaya koyulan her nesnelliğin haklarını savunduğu sürece nesnelliktir."[49]

Husserl'ın **aşkın öznelliğ**inin işlevi, Hegel'in mutlak tinine benzemektedir; çünkü aşkın öznellik aynı zamanda mutlak öznellik demektir ve tüm inşa edilmiş şeylerin anlamı ve varlığı aşkın öznellik zeminine dayanmaktadır. Aşkın öznellik kesin olarak her bir benin/kendi aşkın özünün ötesine geçebilme kabiliyetine sahip olabilir ve dolayısıyla bu aşkın öznellik bir karşılıklı aşkın özneler-arasılık olarak görülebilir. Aşkın öznellik aynı nesnel dünyanın yapıcı temeli olarak görülebilir[50].

Yukarıdaki çalışmamız, erken modern dönem felsefelerin her zaman farklı yollarla yaşam dünyasını aşan ve kendi teorilerinin nihai destek noktası olarak kullandıkları bir çeşit öznellik sergilediklerini ortaya koymaktadır. Bununla beraber, Hegel'in ve Edmund Husserl'ın sistemlerine kadar, böylesi bir öznelliğin gerçekleştiğini göremiyoruz. Bu filozoflara kadar daha çok kurulan sistemlerin iç çelişmeleri ile ilgilenilmektedir. Bu öznellik tamamen yeterli değil midir? veya da: bu teorik yönelim daha temel bir problem mi taşıyor? -şeklinde sorular tartışılmaktadır. Felsefenin sonraki gelişimine baktığımızda ikinci soru belirleyici olmaktadır; çağdaş felsefe bu soru ve içerdiği çelişmeleri başlangıç noktası yapmıştır.

Teori ile ilgili olarak "görme" metaforunu analiz ettiğimizde, her teorinin temel karakterinin nesne ve özne arasında bir tür ayrımı barındırması olduğunu ve aynı zamanda teorinin insanın bir tür bilinçliliği olduğunu belirtmiştik. Eğer teorinin yaşam pratiğinden bağımsız olduğu ve yaşam pratiğinin dışında bir "Arşimet noktası" bulabileceği düşünülüyorsa, kaçınılmaz olarak, teorinin yapısı da nihai/kesin bir yapı olarak görülecektir. Bununla beraber, teorinin "ikili" yapısı kesinlikle teorinin amaçladığı "tekil" hedefle çelişecektir. Bu teorik felsefenin mantıksal paradoksudur ya da teorik felsefenin öncülünün sağlam olmadığını göstermektedir. Diğer bir ifade ile, teorik felsefe bu ikili karşıtlığı kendisinin nihai/kesin çerçevesi olarak ele almaktadır. Bu durumda, hakikatin ister öznede ister nesnede

48 *A.g.e.*, s. 30.

49 Edmund Husserl: *Fenomenolojik Yöntem*, s. 187, Shanghai, Shanghai Translation Publishing House, 1994.

50 Liangkang: *Husserl'in Fenomenolojisinin Kavramları Üzerine Açıklamalar*, s. 446.

olduğu karar verilsin; onun diğer tarafı etkin bir biçimde birleştiremediği görülmektedir. Dolayısıyla kolaylıkla görebiliyoruz ki; nesnenin "sadık bir biçimde" ve "nesnellikle" gözlemci kişiye nasıl ulaştığı sorunu Antik teorik felsefenin daima temel bir sorunu olmuştur. Öte yandan, erken-modern dönem teorik felsefeyi uğraştıran sorun ise, öznenin nesnesini etkin bir şekilde nasıl yönetebileceği sorusu olmuştur.

Antik teorik felsefenin içkin sorunları erken dönem kuşkuculuk tarafından ortaya atılmıştı. Antik kuşkuculuk asıl olarak nesne ve özne arasındaki bağlantı kanalının güvenilirliğini, yani duyusalın güvenirliliğini sorgulamıştı. Protagoras'ın ünlü bir sözü vardır: "insan her şeyin ölçütüdür."[51] Bu, her şeyin kendisini insana nasıl sunuyorsa öyle olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle, hakikat olup olmaması, insana bağlıdır.

Gorgias bir adım daha ileri gidip şunu iddia etmişti: "Hiçbir şey var değildir; bir şey var olsa bile, onun hakkında hiçbir şey bilinemez; onun hakkında bir şey bilinse bile, başkalarına iletilemez."[52]

Erken-modern filozofların üzerinde kuşku duydukları, genellikle nesne ve özne arasındaki iletişim kanalı değil fakat asıl kuşku duyulan öznenin "kapasitesidir" çünkü erken-modern felsefede nesne özne tarafından inşa edilmiştir. Dolayısıyla, René Descartes bir şüpheci olarak değerlendirilemez; buna karşın Hume'un şüpheciliğini ise, öznenin kapasitesinin irdelenmesi olarak düşünebiliriz. Bununla beraber, eğer öznelliğin gücü sonsuz derecede genişletilirse, bunun tek neticesi teorik felsefenin tutumunun tamamen alaşağı edilmesi olacaktır. Teorik felsefe en nihayetinde şüpheyi ortadan kaldırmaz. Bunun asıl nedeni teorik felsefenin temelindeki "kaygan belirsizliktir" Yukarıda, bu belirsizliğin teorik felsefenin "tekil" hedefi ile teorinin "ikili" yapısı arasındaki çelişkiden kaynaklandığını belirtmiştik. Bu çelişki sadece teorinin sonluluğunu yansıtmakla kalmaz ama aynı zamanda teorik felsefenin en temel sorununu da ortaya koyar.

Teorik felsefenin sorunu sadece bu içkin çelişkide değil, ama aynı zamanda teorik alanla yaşam pratiği -teorik olmayan bir alan- arasındaki çelişki olarak ortaya çıkmaktadır. Aristocu felsefede, teorik olmayan alanın iki anlamı olduğunu gördük. Biri somut insan etkinlikleri olarak **pratik** ve diğeri ise teknoloji olarak pratiktir. Diğeri ise, site devletinde yaşanan bir bütünsellik olarak pratiktir. En başından itibaren, erken-modern teorik felsefe bu alanları öznelliğin teorik sistemine dahil etmeye çalışmıştır fakat bu süreçte her zaman bazı çözülmemiş sorunlar ortaya çıkmıştır ve

51 D. W. Hamlyn: *Batı Epistemolojisinin Kısa Tarihi*, s. 1, China Renmin University Press,1987.

52 *Antik Yunan ve Roma Felsefesi*, s. 133, Beijing, Sanlian Bookstore, 1957.

tüm bu sorunlar teori dışındaki alanların varlığına işaret etmektedir.

René Descartes'in felsefesinde, bu sorun etik alanın ve etiğin geçerliliği sorunu olarak ortaya çıkmıştır. René Descartes, dünyanın varlığını tariflemek için geometrik biçimi kullanmaya çalıştı. İlk sorunla etik alanda karşılaştı; çünkü açıktır ki, ahlakı tanımlamak için geometriye ve ayrıca insan davranışlarını açıklamak için matematiksel bilgiye başvuramayız. Dolayısıyla, René Descartes'in etik ve siyaset alanlarında neden aşırı bir irrasyonalizme kaydığını anlayabiliriz. Bununla beraber, bu irrasyonalizm onun teorik felsefesinin sistemiyle uyumsuzdur. René Descartes'ten sonraki geometrik etik akımı tamamen, René Descartes'in teorik ilkesinden kaynaklanan bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Kant'ın bu sorunu çözme yöntemi,etik ve ahlak alanlarını aşkınsal öznenin pratik kapasitesinin sonucu olarak ele almak olmuştur. Öznenin pratik kapasitesinin öznelci bir biçimde inşa edilmesi nedeniyle, ahlak yasası bir düzen ve buyruk olarak ele alınmıştır. Bu ahlak yasaları ile uyumlu davranışlar da yükümlülükler/zorunluluklar olarak ifade edilmek zorunda kalınmıştır; akıl da bu zorunluluğu ifade etmek için "olmalı" terimini kullanmaktadır.

Kant'a göre bu ahlaki zorunluluk ile doğal alandaki zorunluluk eşit bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla, Kant, etik ve ahlaki alanı inşa etmek için teorik bir tarz izler ve böylece de bu alana "akli alan" denebilir. Ne yazık ki; Kant'ın teorik aklı çözümsüz olan -kendinde-şey- sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Yukarıda Kant'ın öznelliği fenomenel dünya ile sınırladığını ve kendinde-şeyin alanını "yasadışı" müdahalelerden uzak tuttuğunu belirtmiştik. O şöyle yazmıştı: Deneyimin sınırlarının ötesine geçme ve onun sınırlarının ötesindeki bir şey hakkında yargıda bulunma![53] Kendinde-şey, Kant'ın teorik sisteminin yerinden oynatılmaz bir yarığıdır ve aynı zamanda teorik sisteminin kusurluluğunun bir işaretidir. Kant insanın teorik aklının sonluluğunu anlamış, özne ile nesnenin birliğini her zaman fenomenal dünya ile sınırlamış ve kendinde-şeyi tartışmaktan kaçınmıştı. Dolayısıyla eleştirmenler Kant'ın sınırlı bir öznelliği savunduğu görüşünde birleşmektedir. Bu, erken-modern felsefe söz konusu olduğunda melodide uyumsuz "nota" gibi görülebilir. Sonraki Alman klasik felsefesini Kant'a yönelttiği eleştiri ve daha sonraki dönemde modern felsefecilerin Kant üzerine yeni yorumları genellikle bu nokta üzerine odaklanmaktadır.

Ne var ki, bu filozoflar Kant'ın bıraktığı sorunu gidermeye çalışırken kendi sorunlarıyla yüz yüze geldiler. Johann Fichte'den başlayarak, öznellik artık aşkın bir biçime sahip değildir ve aynı zamanda tarihsellik ve zamansallık kavramları -bir aracı medya olarak- kendinde-şeyin sentezi için kademeli

53 Kant: *Metafiziğe Giriş* (Prolegomena) s. 148.

olarak gündeme getirilmiştir.[54] Hegel'e göre aklın tüm dünyayı birleştirebilmesinin tek yolu tarihsellik olabilirdi. Tarihsellik Hegel'in güçlü bir teorik sistem kurmasını mümkün kılmış gibi gözükse de aslında tarihsellik ve zamansallık hem Hegelci felsefeye hem de tüm teorik felsefeye ölümcül bir darbe indirdi. Aynen Hegel'in teorik sisteminde bir "Arşimet dayanak noktası" belirlenmesi gibi, teorik felsefe de bu noktayı son noktası olarak ele alan kapalı bir sistem kurmak zorundadır. Fakat tarihin sonsuzluğu tam da bu kapalı sistemin sonluluğunu ve teori dışındaki alanların varlığını ortaya koymaktadır. Ancak bu yolla bir felsefi teorinin, "Arşimet noktası" geçersiz olacaktır. Engels, bunun Hegel'in muhafazakâr sistemi ile devrimci yöntemi arasında bir çelişki olduğunu düşünmektedir[55]. Burada Engels'in gerçekte asıl belirtmek istediği husus, Hegel'in özne ve nesne arasındaki birliği gerçekleştirmek için tarihselliği kesinlikle gündeme getirmek zorunda olduğudur. Buna karşın tarihselliğin devreye sokulması aynı zamanda özne nesne ikilemi dışındaki alanlara işaret etmekte ve bu birliğin başarısızlığı anlamına gelmektedir. Heidegger, bu konuda şöyle yazar: "tin ile zaman arasında bir bağ inşa etmeye dönük bir çabayı deneyebiliriz ve bu da onlar arasındaki etimolojik bir akrabalığı açığa çıkaracaktır[56]. Aşağıda Heidegger'in kendi ontoloji anlayışını bu "akrabalık" üzerine geliştirmiş olduğunu göreceğiz. Onun bu yaklaşımı kesinlikle teorik felsefenin sınırlarının ötesindedir. Tarihselliğin Hegelci felsefe üzerindeki etkisinin kendinde-şey'in Kantçı felsefe üzerindeki etkisine benzediğini kolayca keşfedebiliriz. Kant için kendinde-şey'in varlığını inkar etmek imkansızdır, aksi taktirde geliştirmiş olduğu deneyim kavramı temel kategori olma özelliğini kaybedecektir. Fakat öte yandan kendinde-şey'in varlığını kabul etmek ise teorik aklın sonluluğunu da kabul etme ile eş olan bir şeydir. Tarihsellik Hegelci felsefe için zorunludur; fakat o kurulan yapının başarısızlığını ortaya koymuştur; çünkü tarihsellik Hegelci **teorik inşa**da kullanılmıştır. Bu, şüphesiz bir paradoks idi.

Benzer bir paradoks Edmund Husserl'ın felsefesinde de görülebilir. Yukarıda, Edmund Husserl'ın Kant'ın kendinde şey sorununu aşkın öznellik ya da aşkın ben yoluyla çözdüğünü belirtmiştik.[57] Husserl şöyle yazmıştı: "fakat aşkın ben olarak ben bizzat dünyayı '*oluştururum*' ve aynı zamanda da; beni (egoyu) bir ruh olarak, dünyada olan bir insan beni (ego) olarak düşünebilirsiniz" Husserl, öznellik yoluyla bu paradoksu çözebileceğini

54 Johann Fichte'nin "Benin" mevcut anda var olduğu kavramı bir zaman boyutuna sahip olmalıdır (bakınız Li Wentang: *Gerçeğin Işığı*, s. 58); Schelling'nin *Aşkın İdealizm Sistemi*, kendisinin geliştirdiği tarihsel dünya yapısı ilk ilkesini içermektedir (bakınız Habermas: *Post-Metafizik Düşünüş*, s. 146).

55 *Marx & Engels: Seçme Eserler*, C. 4, s. 214-223, People's Publishing House, 1995.

56 Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 491.

57 Husserl: *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomonoloji*, s. 202, Evanston, 1970.

düşünmektedir. Bununla beraber, **"Husserl'ın paradoksu aslında çözülmemiştir ve bu paradoksun altında daha büyük bir paradoks vardır".** Çünkü aşkın beni gerçekleştirmek için, aşkın ben fenomen yoluyla restore edilmelidir ve dahası bu restoreyi olanaklı kılmak için doğal davranışı yıkması ve aşkın benin bilinçliliğine sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla, paradoks şöyle ortaya çıkmaktadır: "Restorasyonun öncülü aşkın benin uyanışıdır, öte yandan ise aşkın benin uyanışının öncülü restorasyondur."[58]

Buna ek olarak, daha sonraki yıllarında, Edmund Husserl, aşkın fenomonolojiye bir köprü olarak "yaşam-dünyası" kavramını ortaya atmıştır. Heidegger ve Habermas'a göre teorik yaşamın dışındaki bir yaşam-dünyası daha ilksel bir alandır ya da diğer bir ifade ile söylersek teorik alan yaşam dünyasından köklenmektedir.

2.4 ÇAĞDAŞ MODERN FELSEFENİN TRENDİ OLARAK PRATİK FELSEFE

Edmund Husserl'ın aşkın fenomonoloji felsefesinin öznellik felsefesinin doruğunu teşkil ettiğini ve dolayısıyla da teorik felsefenin gelişimin de doruğu olduğunu söyleyebiliriz. Teorik felsefe töz felsefesinden, öznelci felsefeye verimli bir yoldan ilerlemişti; fakat yukarıda açıklandığı gibi sorunlar çözümlenmemiştir. Öyle görünüyor ki, teorik felsefe geleneği için asıl sıkıntı teşkil eden çok sayıda "küçük" sorundan ziyade temel bir sorundur. Bu sorun, aslen insan yaşamına "görmek" ya da "dikkatle gözünü dikmek" metaforu ile açıklamaya çalıştığımız, diğer deyişle "düşünmenin" duruş noktası sorunudur. Bu "tefekkürle" ulaşılmaya çabalanan en yüksek alan, gerçeklikte var olan tüm saf bilinçliliği ortadan kaldırma çabası; hatta bizzat kendi bedeninin varlığını dahi bir kenara koymak anlamına gelmektedir. Böylesi beden dışı koşullarda, düşünen özne ve gerçek dünya arasındaki ilişki ile ilgili sorunları çözmek, havada balık tutmak kadar imkânsız bir iştir. Bu imkânsızlık, teorik felsefenin sorunlarını çözmek için teorik felsefe geleneğinin dışına çıkmak zorunda olduğumuz ve bundan farklı bir yol tutturmamız gerektiği anlamına gelmektedir.

Erken-modern teorik felsefeden farklı olan bu yol sadece **modern pratik felsefe** olabilirdi. Kullandığımız modern pratik felsefe terimi, bir yandan, erken-modern dönem teorik felsefenin duruş noktasının ters yüz edilmesini ve aşılmasını; diğer taraftan ise, erken modern dönem öznelci felsefenin sonrasında ortaya çıkan bu felsefenin Antik felsefeden, içkin farklılık taşıdığını ifade etmektedir.Yukarıda, erken-modern felsefenin temel mantığının içerdiği paradoksal karakterden bahsetmiştik. Teorik felsefenin olgunluk aşamasında, eş deyişle Hegel, Edmund Husserl ve diğerlerinden

58 Chen Lisheng: *Ego ve Dünya*, s. 122, Guangdong People's Publishing House, 1999.

başlayarak,bu paradoks yeterince net bir şekilde ortaya konulmuştur. 20. yüzyıldaki tüm modern felsefeler, bunun eleştirisinden hareket etmektedir. Dolayısıyla, modern pratik felsefenin erken-modern felsefeden doğduğunu da söyleyebiliriz. Bu husus, Marx'ın felsefesi ile Hegel'in felsefesi arasındaki ilişki ve Heidegger'in felsefesi ile Edmund Husserl'ın felsefesi arasındaki ilişkide tamamen kanıtlanabilir. Aynı zamanda, Antik pratik felsefe de modern pratik felsefenin bir diğer önemli kaynağıdır. Klasik filozofların, özellikle de Aristo'nun yorumlanması da, genellikle, modern filozofların teorik etkinliklerinin önemli alanlarından biridir. Modern pratik felsefe, erken modern felsefeden bir tür bilinçlilik ve öznellik miras almıştır. Bu nokta, onu Antik pratik felsefeden ayıran bir noktadır. Antik felsefenin "bilinçsizliği" yüzünden, Aristocu felsefede, teorik felsefe ve pratik felsefenin bir arada olma olgusunu görebilmekteyiz. Bu olgu modern felsefede asla olmayacaktır çünkü modern felsefe herhangi bir teoride bir "Arşimet noktası" bulunmasını hoş göremez. Buna ek olarak, Aristo'nun pratik felsefesinde, aynı zamanda teori ve yaşam pratiği arasındaki köprüye de yeterince odaklanılmadığını ve dikkat edilmediğini görebiliriz. Aristo teorik etkinliği sadece devlet yaşamının doğal ve en üst parçası olarak görmektedir; ne var ki, teorik etkinlik, kendisi ile devlet yaşamı arasındaki bereketli ilişkinin farkında değildir; bundan dolayı da teorik etkinliğin kendi ereği olarak yaşama dönmeyi kabul etmesinin imkanı yoktur ve o kendisinin özel tanımı olarak sadece "tanrısal sonsuzluğu" kabul etmektedir. Bu nedenle, buradaki pratik felsefenin teori ile yaşam pratiği arasındaki bereketli ilişkinin doğal bir ifadesi olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Bu ilişki üzerine bilinçli farkındalık modern pratik felsefeye kadar mümkün olmamıştır.

Pratik felsefenin duruş noktasının erken-modern felsefeden ortaya çıktığı süreç, aslında **geniş anlamda yaşam pratiği** gerçeğinin bilince çıkarıldığı süreçtir. Onun başlangıç noktası Marx'taki pratik ve teoridir. Bununla beraber, ne destekçileri ne de muhalifleri bu noktanın net olarak farkına varamamıştır.Bu konuyu bir sonraki kısımda detaylıca tartışacağız. Ancak 20. yüzyılda modern pratik felsefe dünya çapında bir eğilim halini almıştır. Bunu genellikle **yaşam-dünyası** söylemindeki yükseliş olarak adlandırıyoruz.

Yaşam dünyası kavramının ilk kez Edmund Husserl tarafından ortaya atıldığını biliyoruz. Edmund Husserl, aynı zamanda doğal yaşam-dünyasının nesnel bilimsel dünyadan önce geldiğini düşünse de, Husserl'de bu kavramın kurucu rolü hiçbir zaman tam anlamıyla onaylanmamıştır; zira Edmund Husserl'deki anlamıyla yaşam-dünyası öznelliğe tabidir ve özne tarafından inşa edilen bakış açılarının toplamıdır. Bu özne, başlangıçta ayrı bir öznedir ve daha sonra özneler-arası (inter-subject) alana doğru

yayılmıştır."Husserl'de yaşam-dünyasının oluşum süreci: özneden nesneye, özneler-arasılığa ve hatta tüm doğa ve topluma doğru giden bir inşa sürecidir. Heidegger bu bakışı tersine çevirir ve şöyle yazar:

"İnsanlar -ilk başlarda- benliksiz bir durumda ortak bir dünyada yaşamaktadır. Sadece ve sadece bu topluluk-yaşamından çıktıklarında, diğer insanlarla ve hatta diğer şeylerle karşılaşacaklardır. Bir insan bu topluluk-yaşamından kurtulduğunda, doğa ve diğer kişiler onun için nesne haline gelecektir; öte yandan da teori de bu nesnel ilişkiden doğmaktadır."[59]

Ludwig Wittgenstein, bilinçli bir şekilde kendini Edmund Husserl geleneğine yerleştirmez fakat açıkça yaşam-dünyası kavramını kullanır. Daha sonra, Ludwig Wittgenstein, "mantıksal atomculuğun" ikili tarzından vazgeçer ve felsefi araştırmasını gündelik "dil oyunlarına" ve "yaşam biçimlerine" çevirir. Bu oyunların kuralları ve yaşam biçimleri kabul etmemiz gereken, bir başka deyişle verili şeylerdir. İnsan için bunlar **yaklaşık aşkınsal** (aşkınsal gibi) bir karaktere sahiptir. Habermas, Edmund Husserl'ın yaşam dünyası kavramını doğrudan devralmış fakat aynı zamanda kavramda önemli bir reform yapmıştır. Habermas, Edmund Husserl'ın yaşam dünyası kavramının çıkmazının bu kavramın öznelliğine dayandığını ve öznenin yaşam dünyasına önceliği olduğunu düşünmekte ve yaşam-dünyasının arka-planı olarak önemli rolüne ve somut faaliyetler için temel olma işlevinin altını çizmektedir. Habermas, yaşam dünyasını bir "arka-plan" olarak çoklu özellikler içerdiğini düşünmektedir; örneğin, katilik, bütünsellik, sadakat ve dürüstlük gibi[60].

Yaklaşımları ne olursa olsun bugünün felsefecilerinin hepsinin modern pratik felsefe için bir bakış açısı oluşturmaya çalıştıklarını, modern pratik felsefenin ileriye doğru genel bir eğilim haline geldiğini açıkça görebilmekteyiz.

59 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 81-82.
60 Habermas: *Post-Metafizik Düşünüş*, s. 79-80.

3. MODERN PRATİK FELSEFE OLARAK MARKSİST FELSEFE

GİRİŞ

Batı felsefesinin ana akım geleneği teorik bir felsefe olduğundan ve bu gelenek erken-modern dönem öznelci felsefede mantıki tamamlanışını gerçekleştirdiğinden, yüzleşmemiz gereken bir soru şudur: Marksist felsefe teorik felsefeye mi; yoksa pratik felsefeye mi, ait olmalıdır? Aslında, yukarıdaki analizlerimiz bu sorunun yanıtına ilişkin bir ipucu vermektedir: kanımızca Marx'ın felsefesi pratik felsefe geleneğine aittir; ya da diğer bir ifade ile Marx, Batı'daki modern pratik felsefenin kurucusudur.

Burada şüphesiz, Marx'ın felsefesinin yönelimi konusu gözden geçirilecektir. Yazar bu konunun uzun zamandır insanların ilgisini çekmediğine inanmaktadır. Batı akademik camiasında bile, insanlar genellikle sadece Marx'ın önemini vurgulamakta ve onu bir teorik yenilenmenin kaynağı olarak görmektedirler; fakat Marx'ın felsefi konumu oldukça muğlak kalmaktadır. Örneğin, Heidegger de, Nietzsche gibi, Marx'ın Batı'daki metafizik duruş noktasını tersine çevirme işini tamamladığını düşünmektedir; fakat aynı zamanda Marx'ın bu gelenekten kopmadığını da öne sürmektedir. Çin'de ise uzun bir zaman boyunca bu konunun üstünde durulmamıştır ve Marx'ın felsefesinin zihnimizdeki yeri de muğlâktır: Marx ve Marksist felsefe ne Çinli bir felsefedir, ne de Batılı bir felsefe; ne Antik felsefedir, ne de gerçek modern felsefe veya çağdaş felsefedir. Marksist felsefenin çağımıza uygun olduğunu ispatlamak, onun herhangi bir çağa uygun olduğunu ispatlamaktan başka bir şey değildir.

3.1 MODERN PRATİK FELSEFE: MARX'IN FELSEFESİNİN MANTIKİ YÖNELİMİ

Genellikle Marx'tan önceki felsefenin Marx tarafından bir kenara itildiği düşünülebilmektedir veya da Marx'ın felsefesinin mükemmel olması nedeniyle Marx'tan sonraki felsefenin (modern Batı felsefesi) varlık nedenine sahip olmadığı da düşünülebilmektedir. Böylece sanki Marx'ın felsefesi havada asılı duruyor gibidir ve tarih dışı bir konum verilmiş olur. 1980'lerde Çin'deki akademik topluluk bu sorunun farkına varmış gibi görünüyordu. Marx'ın felsefesi hakkındaki önceki dogmatik bakış açısı terk edilmeye başlandı ve yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci tarz yorum bir kenara bırakıldı. Çok sayıda düşünür ve felsefeci Marksizmin modern bir felsefe olduğunu ve çağımıza da uyarlanabileceğine daha bilinçli bir şekilde inanmaya başladı ve bunu kanıtlamaya girişti. Ne var ki, bu kanıtlamanın sınırlı bakış

açısı tüm felsefelerin başlıca sorununun düşünce ve varlık arasındaki ilişki sorunu olduğunu ve Marx'ın bu sorunu çözerken yeni bir pratik kavramı geliştirerek kendinden önceki tüm felsefelere üstün bir yanıt geliştirdiğini ileri sürmekteydi. Bu bakışa göre, Marx'ın felsefesinin tek özgünlüğü adı geçen bu temel felsefi soruna daha iyi bir yanıt vermek olarak görülebilir; buna karşılık kendinden önceki felsefelerle arasında temel bir farklılık kalmamaktadır. Diğer taraftan, böylesi bir sonuç Marx'ın felsefesinin sadece modern felsefenin sınırları içinde kaldığı anlamına gelmektedir.

Kanımızca, Marx'ın felsefesinin bu biçimde konumlandırılması onun felsefesinin özü hakkında oldukça tek yanlı bir anlayış olarak görünmektedir; hatta aynı zamanda bütün bir felsefe tarihi ve bizzat felsefe hakkında hatalı bir bakışı da içermektedir. Aşağıda, soyut düşünce ve varlık arasındaki ilişki sorununun sadece erken-modern felsefede merkezi ve temel bir sorun olduğundan bahsedeceğiz. Yukarıda belirtildiği gibi, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi felsefe tarihini anlamanın bir yolu olarak kabul etmek felsefenin özüne en yakın olan yoldur. Şüphesiz, Marx'ın felsefesini de bu yolu kullanarak kavramaya çalışmak en uygun yol olacaktır. Aslında, bu, bizzat Marx'ın kendisi tarafından kullanılan yöntemdir.

Marx'ın felsefesinin pratik felsefe olduğunun en doğrudan kanıtı, bizzat Marx'ın sözleridir. Bunlardan en bilineni *Feuerbach Üzerine Tezlerin Onbirinci Maddesi*'dir. Bu maddede Marx kendi yeni felsefesini özetlemektedir: "Filozoflar dünyayı yalnızca, çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; sorun onu değiştirmektir." Tabii ki, dünyayı değiştirmek, kimilerinin yanlış anladığı gibi, teori olmaksızın "yapma" anlamında bir şey değildir.

Tersine burada, teori ve pratik arasındaki ilişki hakkında kavrayış değişimi ve dünyaya bakışta, tefekkürcü düşünme tutumunun eleştirisi yansımaktadır. Bu ifade, teoriyi dünya dışında bir meditasyon olarak değil fakat yaşam pratiğini birleştiren ve bizzat yaşamın bir parçasını oluşturan teorik pratik olarak almaktadır. Marx (ve Engels) tarafından birçok yazı ve konuşmalarında geçen "felsefenin sona ermesi" ve felsefeyi reddeden ifadeler de aslında geleneksel teorik felsefenin olumsuzlanması olarak anlaşılmalıdır. Marx ve Engels felsefenin sonlandırılmasından söz ettikleri yazılarında açıkça teorik felsefeye işaret etmemişlerdi; fakat onlar teorik felsefenin Batı felsefesi içinde ana akım olduğu gerçeğini değerlendirmekteydiler. Kanımızca onların reddetmek istedikleri sadece teorik felsefe kapsamı içindeki bir felsefe olabilir.

Bu, yaklaşım konuyla ilgili eserlerinde açıkça görülmektedir. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş* gibi erken dönem çalışmasında, Marx Alman felsefecileri eleştiren şu ifadeyi kullanır: "bugüne kadar olan felsefenin kendisi bu dünyaya aittir ve bu dünyanın tamamlanmasıdır[61]. Alman İdeolojisi'nde onlara yaptıkları eleştiriyi daha ileri götürerek şöyle yazarlar: "bu filozlardan hiçbirinde Alman felsefesi ile Alman gerçekliğinin bağı, yaptıkları eleştiriler ile kendi maddi çevreleriyle ilişkisi araştırılmamıştır."[62] Dolayısıyla, şu sonuca varırlar: "gerçeklik tarif edildiğinde, bilginin bağımsız bir dalı olarak felsefe varlık ortamını kaybeder."[63] [...] "En iyi koşullarda Felsefenin yerini sadece insanın tarihsel gelişiminin gözlenmesiyle ortaya çıkan soyutlamalar ve en genel sonuçlar alabilir."[64] Bir başka yazıda da : "Gerçek tarih dışta bırakıldığında, bu soyutlamaların kendi başına hiç bir değeri yoktur."[65] Bu ifadelerde de açıkça görüldüğü gibi, gerçek tarihten ayrı olamayacak böyle bir şey ve gerçek tarihin en genel sonuçları olabilecek şey, kanımızca bir çeşit pratik felsefeden başka bir şey olamaz.

Tabii ki, en önemli olan yukarıdaki birkaç pasajda yazılanlar olamaz; asıl düşünmemiz gereken şey Marx'ın felsefi tezlerinin hangi felsefi mantık çerçevesinde en iyi bir şekilde açıklanabileceğidir. Teori ve pratik arasındaki ilişki üzerinden incelemeye devam edeceğiz. Yukarıda, teori ve pratik hakkındaki kavrayış ne olursa olsun, Kant'ın teorik ve pratik aklı **fenomenal ve noumenal** dünyaya ayırmasından itibaren teori ve pratik arasındaki ilişki sorununun Kant'tan Hegel'e kadar Alman felsefesinde daima merkezi sorun olduğunu belirtmiştik. Akıl ya da öz-bilinçlilik bu felsefi sistemlerin üzerinde yükseldikleri temel olduğu için ve bunlar bir tür mutlak bağımsız ve kendinden-varlık olarak -soyut şeyler- olarak görüldüklerinden dolayı; klasik idealizmin getirebileceği çözüm sadece pratiksel alanı bu soyut şeyin/şeylerin içine almak olabilirdi. Bunun doğal sonucu ise, teorik felsefenin temel paradoksunun yeterince açığa çıkmasından başka bir şey olmadı. Erken-modern materyalizm ise, bu klasik idealizmin ufkunu -en ufak ölçüde dahi- aşamamış; fakat sadece idealizmin mutlak öznelliğinin yerine mutlak nesnelliği geçirmiştir; fakat öte yandan bu nesnelliğin soyutluk derecesi diğerinden daha aşağı düzeyde değildir. Dolayısıyla, eski materyalizm de bir çeşit teorik felsefeydi ve onun teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair getirdiği çözüm de başarısızdı. Marx'ın pratik felsefesinin duruş noktası eski felsefenin eleştirisinin içinden doğmuştur.

---

61 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 8.
62 *A.g.e.*, s. 66.
63 *A.g.e.*, s. 73.
64 *A.g.e.*, s. 73-74.
65 *A.g.e.*, s. 74.

Feuerbach Üzerine Tezler'de, Marx'ın Feuerbach'a ve tüm eski materyalizme dönük eleştirisinin merkezi noktası, bunların pratiğin teoriye temel oluşturan rolünü göz ardı etmeleridir. Aslında Marx'a göre eski materyalizm, eski metafiziğin mantığını aşamamıştır -teorik felsefeyi- ve teorik tutumu tek gerçek insani tutum olarak kabul etmektedir[66] ve materyalizmin idealizmin soyut düşünmesine karşı çıkarken bunun yerine duyumsal düşünmeyi (tefekkürü) koyduğunu, bunun; bir çeşit "tefekkürcü materyalizm" olarak gördüğünü yazmıştır. Dolayısıyla, böylesi bir materyalizmin en büyük problemi, onun insanın koşulların ve eğitimin bir ürünün olduğunu düşünmesidir. Bu materyalist öğreti, "koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve asıl eğitilmesi gerekenin eğiticiler olduğunu [unutmaktadır.] Marx'a göre bu öğreti, dolayısıyla, toplumu biri toplumun üstünde olmak üzere iki kısma bölmek zorundadır."[67] MacIntyre bu sorunu şöyle ele almaktadır:

> **Kuramcılar görevlerini bu şekilde gördüğünde, kendilerini nasıl kavradıkları ile araştırma nesneleri olan insanları nasıl anladıkları arasında katı bir ayrım yaptıklarını fark etmezler. Bu insanların faaliyet deneyimlerini açıklamak için kendi kuramlarını kullanırlar ve onları tamamen çevre ve eğitim tarafından belirlenen ürünler olarak anlarlar. Biyolojik ve sosyal miraslarının kendi ussal iradelerinden bağımsız olması ve ussal iradelerinden önce gelmesi bu insanları sadece tevarüs edilmiş ürünler yapmaktadır. Tersine, burada kuramcılar kendilerini aklın vekilleri olarak görmekte ve doğal ve sosyal dünyaya dönük hırslarını yansıtmaya muktedir ve kararlıdırlar. Diğer insanlara determinist bir gözle, kendilerine ise ussal irade ilkesi ile bakmaktadırlar[68].**

Peki bu çetin sorun nasıl çözülecek? Marx'a göre: "çevresel koşulların değişmesi ve insan faaliyetinin veya kendi-kendimizin değişim geçirmesi [Selbstveränderung, Alm] -bu üçünün çakışması sadece ve sadece devrimci pratik olarak görülebilir ve rasyonel olarak kavranabilir."[69] Bu cümleye Marksist felsefeyi araştıran herkes aşinadır; fakat onun anlamı basit değildir. Bu cümlenin Marx'ın felsefesindeki değişimi anlamak açısından en hayati sırrı içerdiğini söyleyebiliriz -Marx bu cümledeki düşünceye dayanarak determinizm ve rasyonel iradecilik arasındaki, yukarıda MacIntyre'nin ele aldığı karşıtlığı çözmüştür. Fakat bu çözümü nasıl anlamamız gerekiyor? Eğer hâlâ teorik aklın bağımsız olduğunu ve teorik etkinliğinin de yaşam pratiğinden bağımsız olabileceğini düşünüyor olsaydık, yukarıdaki karşıtlık hiç de çözülmüş olmazdı. Sadece teorik aklın pratik akla tabi

66 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 54.

67 *A.g.e.*, s. 55.

68 MacIntyre: *Feuerbach Üzerine Tezler: İzlenmemiş Olan Yol*, Social Sciences Abroad Dergisi , 1995/4.

69 *Marx & Engels, Seçme Eserler* , C. 1, s. 55.

olduğu ve teorik faaliyetin de yaşam pratiğinin bir parçasını oluşturduğu kavrandığında, yukarıda belirtilen karşıtlık çözülebilir. Teori ve pratik arasındaki ilişkiyi bu şekilde ele aldığımızda, bunun anlamı pratik felsefenin tarafına geçmektir.

Dolayısıyla gizemli teorinin eleştirisi onun dayandığı temellerin ve dayandığı öncüllerin içerdiği gerçek hayatın eleştirisi olmalıdır

Açık ki, Marx eski felsefeyi gerçek yaşam pratiğini kendine temel alarak eleştirmektedir. Bu eleştiri *Alman İdeolojisi*'nde daha da geliştirilmiştir. "Tüm toplumsal yaşam temelde pratik olduğuna göre; teoriyi gizemciliğe götüren tüm gizlerin rasyonel çözümleri insan pratiğinde ve bu pratiğin anlamında bulunabilir."[70] Dolayısıyla gizemli teorinin eleştirisi bu teorilerin dayandığı temellerin ve dayandığı öncüllerin içerdiği gerçek hayatın deşifre edilmesi üzerinden yapılmalı; ifadeler ve söylemleri karşı karşıya getirip çatıştıran tartışmalar olmamalıdır. Marx açısından, o zamana kadarki Hegel eleştirileri Hegelci sistemden temellenmektedir. "Bu eleştiriciler, Hegel'in ötesine geçtiğini iddia etseler de, Hegel'e bu bağımlılık, modern eleştiricilerden hiçbirinin Hegelci sistemin kapsamlı bir eleştirisine girişmemesinin nedenidir."[71] Dolayısıyla, bu eleştiriler Hegelci felsefenin sadece bazı yönlerini ele almaktadır ve bunlardan yola çıkarak çeşitli soyut teoriler yaratmışlardır. Sonuçta, bir soyutlama ile bir başka soyutlamanın eleştirisi yapılmaktadır. Onlar, sadece "bu dünyadaki sözlere ve söylemlere karşı savaşmaktadırlar "fakat gerçekten var olan dünya"[72] ile en ufak şekilde mücadele etmezler. Açıktır ki, bu Hegel eleştirileri özünde bir teorik felsefenin bir başka teorik felsefeye getirdiği eleştirilerdir. Oysa Marx sadece duruş noktası teorik felsefenin dışında olan eleştirinin, eş deyişle gerçek yaşam pratiğine dayanan eleştirinin geçerli olabileceğini düşünmektedir. Yaşam pratiğine dayanan duruş noktası, pratik felsefenin bakış açısıdır. Dolayısıyla, Marx'ın eleştirisinin bir teorik başlangıç noktasına sahip olmadığını söylemek yanlıştır. Marx bunu şöyle ifade etmişti: "bu eleştiri gerçek öncüllerden yola çıkar ve bir an için onlardan vazgeçmez. Onun öncülleri insanlardır, fantastik bir yalıtılmışlık ve katılık içindeki insanlar değil; aksine belirli koşullar altında edimsel,ampirik olarak algılanabilir gelişme süreçleri içindeki insanlardır."[73] Marx'a göre "insanlar" aslında gerçek ilişkilerin toplamıdır ve gerçek yaşam pratiğidir. Bu nedenle, teori, klasik idealizmin iddia ettiği gibi "cennetten düşmemektedir" aksine yeryüzünden cennete doğru yükselmektedir."

---

70 *Marx & Engels, Seçme Eserler*, C. 1, s. 55.

71 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 66.

72 *A.g.e.*, s. 73.

73 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 2, s. 17, Beijing, People's Publishing House, 1995.

3.2 MARX'IN PRATİK FELSEFESİNİN TEMEL ANLAMI

Bu şekilde, Marx teorik felsefenin bakış açısının "tersyüz" edilmesini tamamlar. Bu "tersyüz" etmenin temel anlamı, teorinin pratiğin içinde içkin olarak bulunduğunu ve teorinin pratiğin ötesinde olmaktan ziyade pratiğe tabi olduğunun ortaya konmasıdır. Bununla birlikte, eğer bu noktada duracak olursak, Marx'ın pratik felsefesinin tüm anlamı tam olarak anlaşılamayacaktır. Aslında, Marx teorik çalışmalarında "pratiğin" duruş noktasını "ilan etmiş" fakat onun sistematik ve teorik bir tanımını vermemiştir; çünkü kanımızca o günlerde , Marx bu sorunu tanımlamayı öncelikli görev olarak düşünmemişti. Bugün, Marx'ın felsefesinin pratik felsefeye ait olduğuna ilişkin daha fazla kanıt bulabilir; onun teori ve pratik arasındaki ilişkiyi ele alış tarzının teorik felsefenin duruş noktasından açık bir şekilde farklılaştığını ortaya koyabiliriz.

Bununla beraber, bu "yeni" ilişki hakkında bugün yapılan tanımlamalar, hâlâ basit ve hatta yüzeysel ve dışsaldır. Bu, tabii ki, Marx'ın felsefesinin devrimci anlamına halel getirmemektedir. Fakat bunlar teori ve pratik arasındaki bu "yeni" ilişkiye ilişkin teorik bir tanım yapma işinin sonraki neslin bir görevi olduğu noktasında uyarıcıdır. Maalesef, uzun bir dönem boyunca sürdürülen teorik çalışmalar, nadiren Marksist felsefenin bakış açısına sahip olmuştur ve öte yandan bu göreve ilişkin gerçek bir bilinç de ortaya çıkamamıştır.

Aslında, Marx'ın felsefesinin teori ve pratik arasındaki asimetrik ilişki üzerine geliştirdiği yaklaşım tam da teori ve pratik arasındaki "mesafeyi" göstermektedir. Açıktır ki bu "mesafe" aynı zamanda Marx'ın pratik felsefesinde teori ve pratik arasındaki "yeni" ilişkinin içeriğinin önemli bir parçasıdır. Diğer bir ifade ile, Marx'ın teorik çalışmaları ile onun bu faaliyetine ilişkin bizim teorik kavrayışımız arasındaki asimetri, genel olarak teori ve pratik arasındaki "mesafeyi" yansıtmaktadır. Daha da önemlisi, teorik felsefenin bakış açısının tersyüz edilmesini mümkün kılan şey de, teori ve pratik arasındaki bu mesafenin varlığıdır. Bu "mesafeyi" nasıl kavradığımız aslında teori ve pratik arasındaki "yeni" ilişkiyi anlama sorunuyla ilgilidir; çünkü bir kez teorinin **yaşam-pratiğine** tabi olduğu kabul edildiği anda, teori ile **yaşam-pratiği** arasındaki ayrımın kritik önemde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Amacımız bu "yeni" ilişkiyi "teorik olarak" anlamak olduğu için, sadece teorinin yaşam pratiğine tabi olduğunu "ilan etmekle" yetinemeyiz. Bunun yerine, bu tabi oluşa ilişkin kimi mantıki akıl yürütmeler yapmalıyız. Yukarıda Aristo'nun çeşitli insan faaliyetlerini amaçlarına ve faaliyetin nesnelerine göre üç farklı biçimde sınıflandırdığını belirtmiştik.

Şimdi ise, bizim, teorinin ve pratiğin içkin özelliklerini dikkate alarak teori ve pratik arasındaki ilişkiyi tariflememiz gerekiyor. Tabii ki, birçok kavrama ilişkin farklı anlayışlar yüzünden, bu ilişki üzerine getireceğimiz tanımlama kaçınılmaz olarak Aristo'nunkinden farklı olacaktır. Marx'ın felsefesinde pratik iki farklı anlama sahip olduğundan, birincisi teori ile -bütünsellik ve arka plan olarak- yaşam-pratiği arasındaki ilişkiyi; ikincisi teori ile -somut faaliyet biçimi olarak- üretici pratik arasındaki ilişkiyi kapsayacaktır.

Öyleyse, teori ile yaşam-pratiğini ayırt etmemizi sağlayan ya da teori ve pratik arasındaki "mesafeye" neden olan şey nedir? Yanıtımız teorik faaliyetin soyutluğu ve tekilliğidir (birliği).

Yukarıdaki analizimize göre, teori öznenin soyut faaliyetidir. Tam da bu soyutluk nedeniyle, teorik çalışma göreceli bir bağımsızlığa sahiptir ve yaşam-pratiğinin içinde özel bir konum kazanır. Teorinin soyutluğu ile yaşam pratiğinin somutluğu arasında bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır.

MARX'TA İKİ TÜR SOYUT KAVRAMI

Teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair tanımlama çabamız soyutluk ve somutluk arasındaki farktan yola çıkılarak ilerletilecektir. Marx 1859'da yazdığı *Ekonomi Politiğe Katkı* adlı çalışmasında bu konuyla bağlantılı olan -Ekonomi-Politiğin Yöntemi başlıklı- önemli bir bölüm ayırmıştır. Marx, bu bölümde bir ülkenin ekonomi-politiğinin incelenmesi ile ilgili yöntemle birlikte ekonomi-politiğin duruş noktasından teorik çalışmada soyut ile somut arasındaki ilişkileri ve iki tür somut kavramını ele almaktadır. Marx'a göre birinci yol "gerçek ve somut öğelerden, gerçek fiili koşullardan başlayarak yola çıkmak"[74] ve nihayetinde varılan nokta "anlamlı imgeler soyut tanımlara indirgenmektedir."[75] Birinci yol ekonomi-politik biliminin daha yeni olgunlaştığı günlerde 17-18. YY. iktisatçıları tarafından kullanılmıştır. İkinci yol doğru ise, "soyut tanımlardan başlayarak yola çıkar; somut durumun yeniden üretilmesine varır."[76]

Marx'a göre "bu ikincisi doğru bilimsel yöntemdir"[77]; ilki ise yanlış ve hatalı sonuçlara yol açmaktadır; çünkü teori kesinlikle soyuttan somuta giden bir süreçtir ve somut, teorinin mantıksal başlangıç noktası olamaz, sadece onun sonucu olabilir. Öyleyse somut kavram nedir? Marx şöyle demektedir: "Somut kavram somuttur; çünkü o birçok tanımın sentezidir,

74 *A.g.e.*, s. 18.
75 *A.g.e.*, s. 18.
76 *A.g.e.*, s. 18.
77 *A.g.e.*, s. 18.

dolayısıyla da birçok farklı yönleri temsil etmektedir."[78]

Marx'ın bu yazıdaki ifadelerinden iki tür somut düşündüğünü görebiliriz. Bir tanesi bütün bir ülke ekonomi-politiğinden, eş deyişle teorinin soyutlamasından önceki gerçek öncül ile yola başlar. Diğer somut ise teorik faaliyetin neticesinde ortaya çıkan; düşünce olarak somuttur ve birçok tanım ve ilişkileri içeren bir bütünselliktir. Bu yazıda Marx asıl olarak teorik çalışmadaki yöntem sorununu ele aldığı için ve doğal olarak ikinci tür somut üzerinde odaklanmıştır. Yine de bu çalışmada iki somut tipini birbirinden ayırması teori ve pratik arasındaki ilişkiyi anlamamız açısından çok önemlidir; çünkü bu ilişki soyut ve somutun tüm içerikleri ile ilişkili bir sorundur.

Marx'ın tanımına göre, teorik faaliyetin her iki ucu da somuttur. Birinci somut teorinin "başlangıç noktası" olarak alınamasa da, bu somutluk teorinin öncülüdür ya da **gerçeklikteki** başlangıç noktasıdır; ikinci tür somut ise, teorik faaliyetin sonucu olarak; gerçekliğin somut olarak kavranması ve yeniden üretilmesidir. Bu ikincisi kolaylıkla kavranabilir; ama birincisi karmaşık gelebilir ve Marx birincisi üzerinde yoğunlaşmamış onu yalnızca "gerçek öncül", "algı" ve "imge" gibi kelimelerle tanımlamıştır. Açıkça bilindiği gibi "algı" ve "imge" eski felsefi epistemolojiden (erken-dönem) gelen kavramlardır. Marx'ın da kullandığı bu sözcükleri eski epistemoloji çerçevesinde kullandığını düşünmek onu bütünüyle yanlış kavramak anlamına gelecektir; çünkü bu takdirde kaçınılmaz olarak somut ile soyut arasındaki ayrım duyumsal bilgi ile rasyonel bilgi arasındaki ayrımla eşitlenmiş olacaktır. Veya da bilişselin (**cognition**) üst ve alt seviyesi arasındaki ayrımla eş görülmüş olacaktır. Ve bu ayrımın kaynakları Kant'ın duyu ve idrak[79] (intellect, ing.; Verstand, alm.) arasında yaptığa ayrıma; Platon'un idealar dünyası ve duyular dünyası ayrımına ve hatta Parmenides'in hakikat ve kanı arasında yaptığı ayrıma kadar geriye götürülebilir.

Eğer yorum için bu eski epistemolojinin çerçevesini kullanacak olursak, Marx'ın ekonomi-politik ile ilgili getirdiği yöntem ve duruş noktası pek de parlak bir yöntem olmayacaktır. Aslında Marx'ın araştırdığı temel sorun bu sorun değildir. Marx somutun birinci anlamını teorik faaliyetin bir aşaması olarak değil teorinin dışında olan bir alan olarak kabul etmektedir; dolayısıyla Marx'a göre sorun artık basit bir epistemolojik sorun değil, aksine teori ile yaşam-pratiği arasındaki ilişki ile bağlantılıdır. Teori temelde bu basitliğe dayansa da somut basit tanımlarla tüketilemeyeceğinden, Marx'ın bu somutu neden "kaotik" "imge" ve "algı" gibi sözcüklerle

78 *A.g.e.*, s. 18.

79 *A.g.e.* Bilindiği gibi Kant akıl ile idrak arasında da bir ayrım getirmektedir; İngilizce (Reason/Intellect) veya Almanca (Verstand /Vernunft) ayrımları.

ifade etmeyi seçtiğini anlamak zor değildir. Çünkü onun "teori olmayan" karakteri ancak bu şekilde yansıtılabilir. Bu kaosu yazıda Marx şöyle ifade etmişti : "Eğer başlangıç noktası olarak ülke nüfusunu alırsam bu bütün ile ilgili kaotik bir kavram (Vorstellung, alm.) olacaktır".

Açıktır ki, bu alan gerçek yaşam-pratiğinden başka bir şey değildir. Somutluğu ile, yaşam pratiği kendini teoriden ayırır. Teorideki kavram, kategori ve mantık bağlamında, bir karşılaştırma yaptığımızda **yaşam pratiği** sınırsız ve sonsuzdur ve dolayısıyla da **yaşam pratiğini** teorinin mantıksal basitliği ile karşılaştırarak onun sınırsız karmaşıklığını (kaosu) görebiliriz. Bu anlamda teori her zaman sonludur.

Teorik araştırma faaliyeti soyutluk ile başlamak zorunda olsa ve bu başlangıç noktasından tamamen kaçınamaz ise de, teori ilk andan itibaren soyutlukla yetinmez ve tatmin olmaz ve onunla uyum içinde değildir. Aslında teori de bir tür somutluğa ulaşmayı amaçlar, ki bu da Marx'ın ele aldığı ikinci anlamda somutluk ya da düşünmenin somutudur.

Teorinin içinde de belli bir tür somutluk olmasından hareketle, bu somutluk birinci anlamdaki somutla tamamen ya da kısmen eş tutulabilir mi? Kesinlikle hayır. Marx bu konuda şöyle yazar:

> **"Kavramsal bütünsellik ve zihinsel bir olgu olarak gördüğümüz somut bütünsellik gerçekten de düşünmenin ve kavramanın ürünüdür. Fakat bu somut bütünsellik hiçbir şekilde spontane bir biçimde evrilen düşüncenin bir ürünü değildir. Buradaki düşünme algı ve imgenin dışında ve üstünde gelişen bir düşünme değildir. Aksine somut bütünsellik algıların ve imgelerin asimile edilerek ve dönüştürülerek kavramın oluşturulmasının sonucudur."**[80]

Burada Marx ikinci anlamdaki somutu net bir biçimde açıklamaktadır.

Bu ikinci anlamdaki somut, teorinin içinde içkin olan somuttur ve ilk somutun "teorik' belirimidir. Marx, bu iki somutu kesin biçimde birbirinden ayırmakta ve bu ayrımı kendi felsefesi açısından kilit önemde görmektedir. Özellikle kendi felsefesi ile Hegelci felsefe arasına net bir ayrım koymada belirleyici bir adım olarak görmektedir. Marx aynı yazıda Hegel'in bu farkı silmesinin sonucunu şöyle açıklar: "Hegel böylece gerçek dünyanın kendi sentezine, kendi derinleşmesine ve kendi hareketine neden olan düşünmenin sonucu olduğuna dair bir illüzyon bakışı yarattı. Aynı zamanda Hegel soyuttan somuta giden yöntemi basitçe düşünmenin somutu asimile etmesi ve onu zihni bir kategori olarak yeniden üretmesi olarak gördü. Ancak somut dünyanın kendisinin evrim süreci hiç bir şekilde böyle bir

80 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 2, s. 19.

süreç değildir."[81] Düşünmenin somutu teorinin somutu içinde içkin olduğundan, bu somut en nihayetinde sonludur. Aslında, Hegel'in yaklaşımı kısaca teorik felsefenin en uç noktaya götürülmesidir; Marx'ın eleştirisi ise tüm teorik felsefeye uygulanabilir. Ancak teori ve yaşam pratiği niteliksel olarak ayrıştırıldığında, teorinin sonluluğu ve onun yaşam pratiğine tabi oluşu tamamlanacaktır ve böylece de pratik felsefenin bakış açısı "teorik" araçla gerçekten inşa edilmiş olacaktır.

Buraya kadar sadece teori ve yaşam pratiği arasındaki ilişkiyi geniş bir açıdan ele aldık. Teori ve üretici pratik arasındaki ilişki sadece bu öncül üzerinden daha açık bir biçimde açıklanabilir. Teorik etkinlik gibi üretici etkinlik de öznenin bilinçli etkinliğidir ve bundan dolayı da dünyaya belirli bir açıdan etkide bulunmaktadır. Dolayısıyla, üretici etkinlik de soyut bir faaliyettir. Bu noktada teorik faaliyet ile önemli bir bağlantısı bulunmaktadır. İlerideki bölümlerde hem üretimin hem de teorinin somut insan etkinliği olduğunu yapısal benzerlik veya aralarında izomorfik bir ilişki olduğunu açacağız. Aralarındaki farklılık ise teorinin soyutluğunun kavramın soyutluğu ve tekilliği yoluyla kendisini göstermesi buna karşılık üretici faaliyetin soyutluğunun ise fiziksel nesne -üretim aleti- yoluyla kendini göstermesidir. **Alet,** sadece bir fiziksel nesne olabileceğinden, onun soyutluğu aşırı derecede sınırlı ve sonludur ve bu dünya ile ilişkisinin yekpare ve tekil (unitary) bir ilişki olması imkansızdır, teorik kavram ise böylesi bir ilişkiyi elde edebilir ve hatta kavramın ortaya çıkışının amacının fiziksel nesnenin tekilliğini aşmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan, teorinin sembolik ve ütopik bir üretim olduğunu söyleyebiliriz. Bu yolla, Marx'ın yukarıdaki yazısında teoriyi neden "algıların ve imgelerin asimile edilerek ve dönüştürülerek kavramların" oluşturma süreci olarak gördüğünü anlamamız zor olmayacaktır. Öyleyse, teori ve üretim arasındaki ilişki kesinlikle iki boyut içerecektir. Biri yapısal benzerlik ve diğeri de soyutluk derecelerindeki farklılıktır. Üretim, soyut bir faaliyet olsa da, bu soyutluk kendisini somut yaşam pratiğinden "ayıramaz"; tıpkı teorinin içinde belirli bir derecede somutluğun olabilmesi gibi. Bununla beraber, düşünüşteki bu somutluk teorinin alanının ötesine geçemez ve dolayısıyla da sadece sonlu bir somutlama olabilir. Eğer teori **yaşam- pratiğinin** somutluğuna ulaşmak istiyorsa, bunu bizzat teorinin ayrışımı yoluyla yapmak zorundadır. Teori ve pratik arasındaki ilişkinin çeşitli boyutlarını aşağıda tartışacağız.

Dahası, teori ve pratik arasındaki ilişki sorunu, etkinliğin öznesini ilgilendirmektedir ve bu yön açımlanmalıdır. Yukarıda, teorinin temel yapısı ile öznellik arasındaki ilişkiden ve bunun yanı sıra erken-modern felsefedeki mutlak öznelliğin karşılaştığı çıkmazlardan söz etmiştik. Şu anki

81 *A.g.e.* s. 18-19.

sorunumuz ise, Marx'ın özne ve öznelliği nasıl anladığı ya da özneyi gerçek **yaşam-pratiğ**ine dayanan özneyi nasıl anlamak gerektiğidir. Antik felsefede öznenin bilinçlilik taşımadığına ve hiç öznelliği olmadığına inanıldığını biliyoruz; öte yandan ise erken-modern felsefedeki öznellik ise mutlak öznellik olarak düşünülebilir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Marx'a göre özne kesinlikle Antik felsefedeki bilinçsiz özne ya da erken-modern felsefede sıklıkla eleştirilen mutlak özne değildir ve ona göre özne sadece bilinçli ve sonlu özne olabilir.

KANT VE MARX'TA ÖZNE VE ÖZNELLİK

Sonlu özneden bahsettiğimizde, bunu Kant'la ilişkilendirmemiz gerekmektedir. Kant, René Descartes'in öznelci felsefe yolunu miras almış ve geliştirmiş olsa bile, öyle görünüyor ki, Kant öznenin ve teorik aklın sonluluğunu fark etmişti. Kant gerçek bilimsel bilginin önsel (apriori) ve sentetik karakter taşımak zorunda olduğunu düşünmekteydi. Sentetik ve önsel önermeyi mümkün kılan şey ise, öznenin bilişsel yeteneğidir -öznenin çok sayıda duyusal nesneyi yönetme yeteneğidir. Dolayısıyla, Kant'a göre bilgi, artık hiçbir şekilde öznenin sadık bir tarzda nesne üzerine düşünmesi olamazdı; bu anlamda nesnenin, öznenin imalatı ve/veya öznenin "ürünü" olması hiç mi hiç olanaklı değildi. Öznelliğe yüksek değer biçilmesi tabii ki söz konusuydu. Bununla birlikte, kesin inandığımız bir şey, Kant'ın asla öznelliği, bağımsız ve ayrık bir biçimde deneyim alanından uzaklaşarak almadığıdır; bu bir yana Kant ayrıca özneye -hiç mi hiç- nihai ontolojik bir konum vermemiştir. Kant daima ayaklarını, deneyim alanının üzerinde tutmuş ve deneyimi "hem özne hem de nesne" olarak düşünmüş, ve aşkınsal özne ya da mutlak nesne (kendinde-şey) olmaksızın herhangi bir deneyimin oluşturulamayacağını savunmuştu. Kanımızca bu nedenlerle Kant'taki öznellik sonlu bir öznelliktir ve deneyim alanı ile sınırlandırılmıştır. Kant'ta bu öznelliğin sınırı kendinde-şeydir. Yukarıda, bu sonluluğun, teorik bir felsefe olarak Kantçı felsefenin başarısızlığı olduğunu belirtmiştik; fakat bugünün bakış açısıyla baktığımızda bu sonluluğun bize modern felsefedeki öznellik kavramını açımlamada bir kaynak olarak hizmet edebileceğini görebiliyoruz.

Burada, Marx ve Kant arasında bir kıyaslama de yapmak olanaklıdır. Kantçı öznelliğin sonluluğu, **kendinde-şey** alanının erişilemez ve açıklanamaz olduğuna işaret etmektedir, öte yandan Marx'ın sonlu öznesinin karşıtında ise **yaşam-pratiğ**inin oluşturduğu arka plan bulunmaktadır; ya da bir başka deyişle yaşam-dünyası olarak pratik kavramı bulunmaktadır. Diğer bir karşılaştırma açısı: Kant'a göre öznelliğin sınırı öznenin tamamen dışında olan **Öteki** (Anderssein, alın.) dir , Marx'a göre ise öznelliğin sınırı insanın içinde yaşadığı dünyadır. Öznelliğin özneye dışsal olduğunu

söyleyemiyoruz; bilakis öznenin onun içinde olduğunu söylememiz gerekiyor. Bu nokta ile bağlantılı olarak artık Kant'ı meşgul eden insan ile doğa arasındaki birlik sorunu artık sorun olmaktan çıkmaktadır; çünkü:

> **"insan, bizzat varlığı üzerinden dünya ile bir ilişki kurmaktadır ve bu ilişki o bunun üzerine hiç düşünmeye başlamadan önce hazır/oradadır ve onu bir araştırma nesnesine dönüştürmeden önce -pratik ya da entelektüel olarak onu onaylamasından ya da inkarından önce [...]."**[82]

Öznenin sonluluğu, yaşam-dünyasının oluşturduğu arka-planının ötesine geçemeyeceği ve bir öznenin yaşam-tarzına sahip olmak zorunda olduğu anlamına gelmektedir: **"bireyler, kendilerini sergiledikleri gibidirler."**[83] Öte yandan insanların kendilerini keyfi/rastgele bir şekilde sergilemeleri imkansızdır ve insanlar toplumsal ilişkilerin birleşimi olmak zorundadırlar. Dahası, insan yaşam-dünyasının ötesine geçemez ise, bu onun ne yaşam- dünyasını nesnesi olarak alabileceği ne de teorik olarak yaşam-dünyasının bütünselliğini teorik olarak düşünebileceği anlamına gelmektedir. Özne, hep-sürekli yaşam-dünyasını inşa etmektedir ve içkin olarak bu arka planı "bilmektedir", ancak o buna karşın yine de bir başına yaşam-dünyasının dışında var olamaz; bu bir yana öznenin tüm dünyayı yaşam-dünyasının içine somurmasından ise, hiç mi hiç, söz edemeyiz. Eğer Kant'ın öznesinin sonluluğu onun geliştirdiği teorik yapılandırmanın başarısızlığı anlamına geliyorsa, bu takdirde Marx'ın sonlu öznelliğinin de pratik felsefenin bakış açısını ifade ettiğini söylememiz gerekecektir.

Öyleyse, Marx'ın sonlu öznesi somut olarak neye işaret etmektedir? Şüphesiz bu onun *Alman İdeolojisi*'nde tekrar tekrar vurguladığı gibi, bu tarihsel etkinliğin özneleri olan "gerçek bireylerdir." Bu gerçek bireyler faaliyetlere girerler ve maddi üretim sürdürürler ve böylece de belirli maddelerle ve kendileri tarafından özgürce kontrol edilmeyen sınır, öncül ve koşullar altında hareket ederler[84]. Bu faaliyet özneleri, kesinlikle belirli toplumsal ilişkiler içinde olan somut bireylerdir; ya da Gould'un ifade ettiği gibi, Marx'ın getirdiği çözüm ilişki içindeki bireyin ontolojisidir[85].

Karşılaştırma yapacak olursak Marx'ın eleştirdiği eski felsefe, etkinliğin öznesini, ya "mutlak tin," "kendinden- bilinç" "Bir" [Tanrı] ya da "insan" olarak anlamıştı. Görüldüğü gibi, özneyi yaşam pratiğinden bağımsız olabilecek bir soyut varlık olarak düşünmek, teorik felsefenin mutlak bir başlangıç noktası olarak ele aldığı bir zorunluluktur. Fakat özne, bir kez

82 Karel Kosik: *Somutun Diyalektiği*, s. 166, Beijing, Social Sciences Academic Press, 1989.
83 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 67-68.
84 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 72.
85 Carol Gould: *Marx'ın Sosyal Ontolojisi*, s. 30, MIT Press, 1980.

yaşam pratiğinden bağımsız olabilecek soyut bir varlık olarak ele alındığında, -yukarıda da gördüğümüz gibi- teori ve pratik arasındaki ilişki çerçevesinde determinizm ve iradecilik karşıtlığı, çözümsüz bir sorun haline gelecektir. Öte yandan, görüldüğü gibi özneyi "gerçek birey" olarak düşünmek pratik felsefenin içkin ve zorunlu gereksinimidir; çünkü özne, sadece ve sadece bu şekilde tanımlandığında teori ve pratik arasındaki ilişkideki antimoni makul bir biçimde çözülebilir.

MARX'IN FELSEFESİNİN ANLAŞILAMAMASI

Marx'ın felsefesinin pratik felsefe geleneğine ait olduğu iddiası, daha sonraki nesillerin onun felsefesiyle ilgili yanlış anlamalarıyla da kanıtlanabilir. Marx'tan sonra onun felsefesine ilişkin yorumlarda egemen olan iki ana akım vardır: biri Plehanov ile başlayan ve Stalin tarafından sabitlenen **mekanik determinizmdir**; diğeri ise Lukacs ile başlayan ve Çin akademisinde bizim yaklaşık olarak Batı Marksizmi akımı olarak tanımladığımız akımın yorumu olan **rasyonel-iradeciliktir**. Açıktır ki, ilk yorum, **töz felsefesinin** bir yorumu iken ikincisi ise şüphesiz **öznelci felsefenin** bir yorumudur. İlki tarihsel sürecin nesnel zorunluluğunun altını çizer. İkincisi ise tarihsel öznenin rolüne öncelik verir. Bu iki yorumun da üstesinde gelemeyecekleri çelişkileri bulunmaktadır. Tam da MacIntyre'nin belirttiği gibi, daha sonra süren tartışmalarda iki taraf da karşıtının zaaflarını çok isabetli bir şekilde teşhis etmiştir: "taraflardan biri, çok açıkça şunu fark etmiştir: eğer insan koşulların ve eğitimin bir ürünü ise, devrimci güç ve irade yoluyla içinde bulunulan koşulların ve eğitimin sınırlarını aşmak imkansız olacaktır. Öte yandan diğer taraf da şunu görmüştür: eğer devrimci irade Lukacs'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci** eserinde inandığı gibi olması gerekecek ise, o zaman toplumsal ve tarihsel yolun **öznelliği** bir hayli bulanık bir sorun haline gelmektedir[86].

Açıktır ki, bu iki tarafın yorumlarını da sorunlu bir çıkmaza sokan ve onları tekrar geriye, Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'de açık ve ciddi bir şekilde eleştirdiği determinizm ve akılcı iradecilik arasındaki ikiliğe götüren en temel neden, iki yorumun da Marx'ın pratik felsefesindeki mantıktan uzaklaşarak teorik felsefe geleneğine geri dönmesidir. Aralarındaki fark, birinin Antik dönemin töz felsefesi geleneğine geri dönmesi; diğerinin ise, karşıtının töz felsefesine karşı mücadele içinde erken-modern dönemin öznelci felsefe geleneğine geri gitmesidir. İkincisinin bu anlamda "ileriye hareket ettiğini" de söyleyebiliriz.

---

86 MacIntyre: *Feuerbach Üzerine Tezler:İzlenmemiş Olan Yol*, Çin, Social Sciences Abroad Dergisi, 1995/4 Sayısı.

Marx, özneyi "gerçek birey" olarak görmektedir. Bu kesinlikle öznenin varoluş durumunu tanımlamada en ideal bakış açısını sağlamakta ve aynı zamanda da teorik felsefenin bir başka temel sorunu olan, özneler-arasındaki ilişkiler sorununa çözüm getirebilmektedir. Bu sorun, aslında yukarıda belirtildiği gibi etik alanın meşruiyeti sorunu ile de ilgilidir.

Özne ve nesne arasındaki bölünme teorinin yapısında ortaya çıkmış olmasına karşın, Antik felsefede öznellik henüz yeterince uyanmamıştı. Dolayısıyla ayrı bireyleri ayrı gözlemciler olarak görmelerine karşın; ve pratik kavramını, site işlerinin planlanması olarak görmelerine karşın; burada özneler arası ilişkiler henüz bir sorun olarak ortaya çıkmıyordu. Öte yandan dönemin etik düşüncesi insan ile "İyi" arasındaki ilişkiye -erdem sorununa- daha fazla önem veriliyordu.

Benzer koşullar Antik Çin felsefesinde de yaşanmıştı; Çin felsefesi özellikle de Konfüçyusçu düşünce toplumsal etik alanı üzerinde yükselmesine karşın, bu düşünce de asıl dikkatini insan ile ahlaki ontoloji arasındaki ilişkiye yöneltmişti; örneğin "öğreti" ile "erdem" arasındaki ilişki. Cennetin yolu sıklıkla insani konulara indirgenmiş olmasına karşın; insani konulara yaklaşım bir öznellik bilinci ve anlamı taşımamaktaydı. Öznellik erken-modern felsefede, teorinin "Arşimet dayanak noktası" haline gelir ve teorinin destek noktası olarak kullanılmaya başlanmıştır; fakat bu öznellik sadece ve sadece tekil/yekpare olabilir. Dolayısıyla da özneler arasındaki ilişki temelsizleşir ve diğer insanların varlığı teorik felsefenin sorunlarından biri haline gelmiştir. Bu nedenle erken-modern felsefenin etiği de soyuttur ve sadece tek bir özne var olabilir. Bu kaçınılmaz olarak tek-benciliğin (**Solipsism**) çeşitli türlerine yol açar.

Anlaşılan Edmund Husserl bu sorunun farkındaydı ve **"özneler-arasılık"** sorununu ve kavramını gündeme getirmiştir. Ni Liangkang, Husserl'ın bu çabasını şöyle değerlendirir: "Husserl'ın özneler-arasılığı" sorununu ortaya atması, ilkin, nesnelliğin özdeşliğini tüm özneleri kapsayacak şekilde yayma anlamında bir düşünce değidir; fakat onun bu kavramı ortaya atması onun amacına işaret etmektedir; Husserl'ın aşkın fenomolojisi "tekil özneden" "çok sayıda özneye" ve "tek-benci kendini yetiştirmeden" "özneler-arası fenomenolojiye" doğru uzanmak istiyordu[87].

Kanımızca, Edmund Husserl'ın çalışmaları teorik felsefeyi aşma olanaklarını yaratmıştır; fakat son vardığı noktada tekrar teorik felsefenin duruş noktasına geri düşmüştür. "Ürettiği "ötekilik" kavramının kökleri aşkın öznelliğe kadar geri götürülebilir ve aşkın tek-bencilik Edmund Husserl'ın **aşkın özneler-arası öznellik** analizinde bir Arşimet noktası

87 Ni Liangkang: *Phenomenology and Its Effect*, s. 140.

oluşturmaktadır diyebiliriz[88].

Eğer özne "gerçek bireyler" olarak anlaşılırsa, Edmund Husserl'ın içine düştüğü bu döngü çözülebilecektir. Birincisi, gerçek bireyler olarak sonlu özne, ne **bir teorik sistemin** destek noktası olarak görülecektir, ne de dünya birliğinin nihai temeli olarak görülecektir; böylece dolayısıyla da "ötekiliğin" varlığına tahammül etmek olası olabilecektir. İkincisi, "ötekilik" tamamen yalıtılmış olarak varlığını sürdüren -atom-vari- bir durumda olan bir töz değildir. Aksine ötekiler de ortak bir yaşamsal arka-planı, belirli bir özdeşliği paylaşmaktadırlar. Kanımızca burada çok sayıda bireyler arasındaki ilişkide Rawls'ın "örtüşen konsensus" dediği şeye benzer bir şey bulunmaktadır (ontoloji sorunu).

Dolayısıyla da, böylesi bir öznelliği ötekiliğin içine tamamen toparlanamayan gerçek bir birey olarak tarif edebiliriz. Bu önermeyi onayladığımız takdirde, Levinas'ın gerekli gördüğü; bir koşul akla gelmektedir: bir insan ile, diğer varlıklar arasındaki ilişkinin, birisi ile ötekiler arasındaki ilişkinin üstünlüğü karşısında tatmin edilmesi gerekli görülmelidir. Ancak böylesi bir yaklaşımın sonucu olarak, teorik felsefenin soruna **ben**'in (egonun) üstünlüğü ve avantajı açısından bakan duruşu aşılabilir; diğer deyişle teorik felsefenin bu yaklaşımla ötekiliğe karşı indirgemeci ve yok sayıcı tutumu alt edilebilir. Diğer bir ifade ile, bu yaklaşımlarla etik ile ilgili ilk felsefi düşünüşün ontolojisine ulaşılmış olur ve böylece etik ve ontoloji uzlaşmaz karşıtlık durumuna konulmak zorunda kalınmaz. Ve yine bu yaklaşımla, özneler arasındaki ilişkilere ait bir alan olarak **etik**, erken-modern felsefede içine düştüğü tuhaf durumdan kurtulmuş olacaktır.

88 *A.g.e.* s. 144-145.

BÖLÜM II

MATERYALİZM VE MODERN MATERYALİZM

1 *Materyalizmin Genel Anlamı ve Tarihi*
2 *Pratik ve Marx'ın Modern Materyalizmi*
3 *Tarihsel Materyalizm Olarak Modern Materyalizm*

GİRİŞ

Birinci bölümde Marx'ın felsefesini, modern pratik bir felsefe olarak tanımladık. Bu tanım, Marx'ın felsefesinin çağdaş önemi hakkındaki son yıllardaki tartışma aracılığıyla, giderek ülkedeki akademik camianın genel bir anlayışı haline gelmiştir. Günümüz Çin'inde Marksist felsefe ile ilgili akademik çevrelerde Marx'ın felsefesi üzerine yapılan araştırmalarda ortaklaşılan genel eğilimin, erken-modern teorik felsefenin öznelci paradigmasının dışına çıktığını söyleyebiliriz. Bununla beraber, bu konudaki anlayışlar hâlâ yetersiz ve yeterince net olmaktan uzaktır. Çoklukla, Marx'ın felsefesinin erken-modern felsefeden gerçekleştirdiği kopuş ya da modern felsefe okullarıyla üst üste çakışması kabul edilmekte ve bunun altı çizilmekte ve onun çağdaş anlamı onaylanmaktadır. Ancak Marx'ın felsefesinin bir başka temel özelliği olan -materyalizm- genellikle ihmal edilmiştir. Kanımızca bunun sonucu olarak, Marx'ın materyalizmi hakkındaki anlayışımız hâlâ mevcut ders kitaplarında tanımlanan yorumun ötesine geçememiştir. Bu durumda, iki söylem arasında kaçınılmaz olarak bir uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır: bir taraftan Marx'ın felsefesinin modern felsefe karakterine vurgu yapılmakta; fakat diğer taraftan da Marx'ın materyalizmi sıklıkla erken-modern ve hatta Antik dönemin çerçevesi içinde tartışılmaktadır. Dolayısıyla, Marx'ın felsefesini kapsamlı ve somut bir şekilde kavramak için, onun materyalizmini yeniden yorumlamak kritik ve acil bir adım halini almıştır.

1. MATERYALİZMİN GENEL ANLAMI VE TARİHİ

Marx, kendi felsefesinin materyalizm olduğunu iddia etse ve biz de geçmişte hakim terimlendirme olarak bütün bir Marksist felsefeyi diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm olarak nitelemiş olsak da, "materyalizm" kavramının anlamı ve tarihi, az sayıda araştırmacı tarafından derinlemesine incelemiştir. Birincisi, genel bir yaklaşım olarak, düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi felsefenin temel bir sorunu olarak ele alan bakış egemen olmuş ve ardından da, bu soruna ilişkin verilmiş farklı yanıtlara dayanılarak tarihteki felsefeler iki blok olarak tasnif edilmiştir: materyalizm ve idealizm. Böylece tüm felsefe tarihi, materyalizm ve idealizm arasındaki mücadelenin tarihi olarak anlaşılmıştır. İnkâr edilemeyecek bir olgu olarak "Materyalizm" ancak erken-modern dönemle birlikte (18. YY.) ortaya çıkan bir terim olmasına karşın, aslında materyalizm gerçekten de tüm felsefe tarihi boyunca var olmuştur. Friedrich Albert Lange'ye göre, materyalizm, felsefenin ortaya çıktığı andan itibaren mevcuttur. Materyalizm felsefe kadar eskidir[1]. Fakat felsefe tarihini bu şekilde ele almak, aslında sorunu basitleştirmektedir. Oysa farklı tarihsel dönemlerde, farklı felsefi temaların öne çıkması yüzünden, materyalizmin içeriği de farklı farklı anlamlara bürünmüştür. Bu materyalist geleneğin bu tarihsel evrimini bilmeden, Marx'ın materyalizmi hakkında yorum yapmak kesinlikle uygunsuz olacaktır.

1.1 MATERYALİZMİN GENEL ANLAMI VE YANLIŞ ANLAMALAR

Hemen incelememizin başında materyalizmin tam bir tanımını vermenin imkanı yok gibi görünmektedir. Aynı zamanda, bunun tartışmamız açısından bir faydası da yoktur. Belirli bir zaman boyunca bu kavram keyfi ve hatta sık sık, özellikle de felsefi olmayan bir tarzda kullanıldığından, bu kavramı ayrıntılı olarak ele almadan önce, onun asıl anlamını **felsefi- olmayan anlamından** ve felsefi olarak yanlış kullanımından ayırt etmemiz gerekmektedir.

Kimileri materyalizmi bir davranış ve yaşam tarzı biçimi, elbette ki "idealizme" karşıt olan bir davranış ve yaşam tarzı alarak düşünmektedirler. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı çalışmasında Engels şunları yazmaktadır: **"materyalizm sözcüğü, filistinler tarafından oburluk, sarhoşluk, göz arzusunu, bedeni arzuları, kibirlilik, açgözlülük, para hırsı, hırslı olmak, kâr peşinde koşmak, borsa numaraları -kısacası bizzat kendisinin özel yaşamında içinde olduğu şeyler- olarak anlaşılmaktadır. İdealizmi ise, erdeme olan inanç,**

1 Friedrich Albert Lange: *Bir Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 1 ve 231, Beijing, Zhonghua Books, 1936.

evrensel insan-severlik ve genel olarak da 'daha iyi bir dünya' olarak anlamaktadırlar."[2] Bu, kuşkusuz materyalizm kavramının yüzeyselleştirmesi ve naifleştirilmesinin bir sonucudur.

Bunun yanı sıra, kimileri materyalizmi politik duruş ile ilişkilendirmekte ve onun ilerici ve devrimci, buna karşın idealizmin ise, tutuculuğu ve gerici bir politik duruşu temsil ettiğini düşünmektedir. Felsefe okulları arasındaki karşıtlıkların siyasetle hiç alakası olmadığını söyleyemiyoruz; fakat felsefi okulları politik mücadeledeki okullarla eşitlemek, felsefi çalışmalara bir yarar sağlamayacağı gibi gerçek yaşamda da ciddi sonuçlara yol açacaktır. Aslında yukarıda da, felsefenin ortaya çıkışında da ve bizzat felsefi faaliyetin kendisinde de politik bir anlamın da bulunduğuna değinmiştik. Örneğin Jean Pierre Vernant şunu ileri sürmektedir: "Sitenin serpilmesi ve felsefenin doğuşu -bu iki olgu birbiriyle o kadar yakından ilişkilidir ki, rasyonel düşüncenin kökeninin, Yunan kentlerine özgü toplumsal ve zihinsel yapılarlarla sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmelidir."[3] Site yaşamı, başlangıç anlamıyla politik oluşumları mümkün kılmıştır, öte yandan da başından itibaren felsefe böylesi bir politik yaşamın bir parçası olmak durumundaydı. Filozofların rasyonel ve uygun bir yaşamı savunmaları ve hatta doğa üzerine yaptıkları arı araştırmalar bir bakıma politik bir olay olarak alınmalıdır; çünkü bizzat felsefenin kendisi sitedeki yaşam biçimine ve bu yaşam tarzı geleneğine dönük bir düşünmedir. Daha da geniş bir anlamda ele alırsak, bir felsefi akım gerçek yaşamı aşma çabası olabilir (tabii ki bu aşmanın biçimi her zaman soyuttur); fakat bir filozof gerçekliği aşan bir alan içinde yaşayamaz. O, kesinlikle diğer insanların da içinde yaşadığı felsefe dışı alanlarda yaşamaktadır. Özellikle de gerçek politik ve ekonomik alanların dışında yaşaması olanaklı değildir. Böylece felsefe, filozoflar üzerinden gerçek siyaset ile çeşitli tipte bağlantılar oluşturur.

Bununla beraber, felsefe ve siyasetin bağlantılı olduğunu ileri sürmek, felsefe okullarının ve siyaset okullarının bağlantılandırılması gerektiğini ileri sürmek anlamına gelmez. Aslında, bu görüş hem felsefenin hem de siyasetin en azından basitleştirilmiş bir tarzda ve yanlış anlaşılması anlamına gelecektir. Antik Yunan sitesinde felsefe, düşünen ve rasyonel bir yaşama sahip olarak, geleneksel dinden farklı bir konumdadır ve "politik" karaktere sahip bir faaliyet tipidir. Erken-modern dönemden bu yana ise, teknik yapının felsefi teorilere nüfuz etmesini takiben, insanlar giderek felsefeyi "tarafsız" bir şey ve amaçları gerçekleştirmenin bir aracı olarak görmeye başlamıştır. O, tarafsız bir şey olduğundan, farklı hedeflere ve pekâlâ farklı politika okullarına da hizmet edebilir. Dolayısıyla, materyalizm ve idealizm arasındaki katı sınır ve karşıtlık çizgileri bulunduğu şeklindeki

2 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 4, s. 232, Beijing, People's Publishing House, 1995.

3 Jean Pierre Vernant: *Yunan Düşüncesinin Kökleri*, s. 117, Beijing, Sanlian Bookstore, 1996.

yaklaşım, Antik felsefe için uygun olmamanın yanı sıra, erken-modern felsefe için de pek bir anlam ifade etmemektedir.

Tarihsel olguların ışığında bakıldığında, felsefi ve politik konum arasındaki ilişkiyi sabitleyen görüş açısı, umutsuz bir biçimde dayanaksız kalmaktadır. Örneğin, insani gelişmenin idealizme atfedilmesi gerektiği şeklindeki yanlış inanca ilişkin Engels, şunu belirtmektedir: bunun "kesinlikle materyalizm ve idealizm arasında çatışmalı karşıtlık ile bir ilgisi yoktur. Fransız materyalistleri inancı, deist olan Voltaire ve Rousseau'dan daha az olmayan biçimde, hatta fanatiklik derecesinde savunmuş ve onun uğruna sık sık yeterince büyük kişisel fedakârlıklarda bulunmuşlardır."[4] Açıkçası, insanlığın ilerlemesine ilişkin politik kanaatin idealizm ya da materyalizm ile zorunlu bir bağı yoktur. Hatta diyebiliriz ki, felsefede materyalizm ve idealizm arasındaki ikiliği siyasetteki devrim ve gericilik ikiliği ile birleştiren görüşü destekleyen olgular azdır. Kuşkusuz, tarihteki birçok devrim teorik silah olarak materyalizmin bir çeşidini benimsemiş olsa da, en az bunun kadar söylenenin tersini gösteren örnek de vardır. Örneğin Engels, İngiliz devrimi sırasında materyalizmin gerici güçlerin "aristokratik ve dar çıkarlar kollayan öğretisi" olduğunu, teolojik idealizm olarak dinin (Protestanlık) ise, Stuart Hanedanı'na karşı mücadelede devrimci burjuvazinin bayrağı haline geldiğini yazmıştı[5]. Engels, şöyle açıklamaktadır: "Materyalizm, orta-sınıftan iki yönden nefret ediyordu: Dini sapkınlığı (yerleşik kiliseye karşı reform) ve burjuva siyasi bağlantıları yüzünden."[6]

Aristokratik restorasyon dönemi esnasında İngiliz aristokratlarına karşı çıkanlar aşırı dinci fanatiklerdi; onların yaptıklarının zıddını yapmak için gericiler -aristokratlar- materyalizmi seçmek zorundaydı[7]. Aşikârdır ki, İngiliz burjuva devrimi sürecinde felsefe ve politika okulları arasındaki bu ilişki, bu bağın kaçınılmaz olarak içkin ve zorunlu bir karakter taşımadığını mükemmel biçimde açıklamaktadır.

Materyalizme ilişkin yukarıda değinilmiş olan iki yanlış anlama, felsefe dışı bir faktörden kaynaklanmaktadır ve bu kavram hakkındaki daha derinlikli bir yaklaşım geliştirme işi felsefenin konusu olmalıdır. Materyalizm ve idealizm arasındaki farklılaşmanın ve uzlaşmazlığın, Antik felsefede pek de farkında olunduğundan bahsedemeyiz. Genel olarak, bizim materyalizm olarak andığımız şey, erken-modern felsefenin bir kavramıdır. Diğer bir deyişle, Antik dönemlerde de materyalizm var olsa da, bir nesne olarak onu incelemek modern çağın işidir. Kanımızca, hem materyalizm karşıtı

4 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 4, s. 232.
5 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 3, s. 709-710.
6 *A.g.e.*
7 Plekhanov: *Tekçi Tarih Görüşünün Gelişmesi*, s. 165, Beijing, Sanlian Bookstore, 1961.

idealizm, hem de kendilerinin materyalist olduğunu iddia edenler, kendi teorik duruş noktaları yüzünden materyalizm kavramını yanlış ele almışlardı. Bu konuyu tartışan Horkheimer şöyle yazmıştı:

> **Böylece materyalizm, sadece maddenin ve onun devinimlerinin gerçek olduğu şeklindeki bir iddiaya indirgenmişti. Saldıran filozofun bizzat kendisi ister bir idealist, isterse de realist olsun, derhal materyalist tezi reddediyordu. Materyalizm, hem manevi olan her şeyi, ve özellikle de bilinci ve aklı saf bir illüzyon olarak görme (aklın en içgüdüsel itkisine karşıt bir biçimde) veya da manevi olan süreçleri yapay hipotezlerle veya gelecekte yapılacak olan, gerçekleşmesi kuşkulu bilimsel buluşlara başvurma yolu ile açıklama olarak anlaşılmaktadır. Ortada böyle bir verili materyalizm anlayışı olunca, buna hücum edip eleştirmek de kolaydır; materyalizmin tarihini yazan Friedrich Albert Lange'ye göre "dolayısıyla bu hücumlara verecek cevapları" olamamaktadır."[8]**

Eğer materyalizm Horkheimer'in tarifindeki gibi böylesi basit bir mantıkla ele alınsaydı, karşıtından aldığı ilk darbede çökerdi; çünkü eğer madde tek gerçek şey olarak alınsaydı, ondan farklılık gösteren manevi olguların ortaya çıkışı çözümsüz bir sorun haline gelirdi. Olgular da aynısını söylemektedir. Modern zamanlardan bu yana, idealistlerin materyalizme karşı yaygın tavrı da, onu kimi basit ve saçma önermelere "indirgemek" ve aynı basit yolu kullanarak onu reddetmektir. Bu nedenle vardıkları sonuç genellikle aynıdır: materyalizmin açıkça hatalı oluşunun nedeni onun yüzeyselliği ve temel ilkeler düzeyindeki yetersizliğidir[9].

Buna karşın, eğer durum gerçekten böyle olsaydı, idealizmin mantığı materyalizminkinden daha iyi olmayacak ve materyalizm de idealizme saldırmak için aynı mantığı kullanabilecekti: eğer tin tek gerçek şey olarak kabul edilirse, bu taktirde madde nasıl yaratılır ve bu tin maddenin alanına nasıl ulaşabilecektir? Kantçı kendinde şey (thing-in-itself), erken-modern zamanlardaki idealizmin bu mantıksal zorluğunu sergilemektedir. Eğer Hegel'in **kendinde şey** sorununa getirdiği çözüm kabul edilebilirse, tinruh üzerine genel materyalistlerin getirdiği açıklamalar da aynı nedenden dolayı reddedilemez bir hâl alır.

Frankfurt okulundan Horkheimer, materyalizm üzerine ortaya atılan görüşlerin yoldan çıkmasını nedeninin, bu görüşlerin asıl olarak metafizik sorunlarla ilgilenmeleri ve böylece de materyalizmi bir çeşit metafizik olarak kabul etmeleri olduğunu söyler; Horkheimer, "çağdaş materyalizmin temel ilkesinin idealist metafiziğe karşıt biçimsel genler tarafından

8 Horkheimer: *Eleştiri/Teori*, s. 12 Chongquing Publishing House, 1989.

9 Isaac Ehrlich: *Kendini Sergileyen Modern Alman Felsefesi*; C. 2, s. 20 Leipzig, 1921.

belirlenmediğini; onun içeriğinin -daha ziyade- toplumla ilgili ekonomik teorisi[10] tarafından belirlendiğini" düşünmektedir. Burada, Horkheimer tarafından kastedilen "çağdaş" materyalizm aslında Marksist materyalizmdir; buna karşın Horkheimer'in Antik dönem ve erken-modern zamanlardaki materyalizmi derinlemesine incelemediğini söylemem gerekiyor. Bütün bunlara karşın, geçmişte materyalizm **metafiziğin bir türü** olarak var olmuştur. İdealizmin belirli özel türde bir materyalizmi hatalı bir biçimde her tür materyalizmle eşitlemesini ve bütün materyalizmleri aynı sepete koymasını anlayabiliyoruz. Dolayısıyla, Marx'ın materyalizmine idealizmden gelen hücumlar pek geçerli değildir; ancak bütün materyalizm türlerine uygulanamaz olduğunu da söyleyemiyoruz. Aslına bakarsanız, aralarında "Marksistlerin" de bulunduğu birçok materyalist böylesi bir anlayışa sahip bulunmaktadır.

Marx'ın modern materyalizme ilişkin derinlemesine bir anlayışın eksikliği nedeniyle, onun felsefesi ile ilgili yorumlar, uzun bir dönem boyunca genellikle bir çeşit metafizik materyalizm olagelmiştir. Burada bahsettiğimiz metafizik materyalizm, diyalektik materyalizme karşıt olan ve sosyalist ülkelerdeki ders kitaplarında eleştirilen mekanik materyalizm değildir. Bunun yerine, tıpkı idealistler gibi bu materyalistlerin de metafizik bir çaba içinde olduğunu vurgulamak istedik: bu çaba, birçok felsefeciyi varoluş (varlık) sorunu; dünyanın "bütünselliği", "yaşam" sorunları ve kendi içlerine doğru karmaşık bulmacalara veya tanımlanabilir nesnelere yöneltmekte, böylece davranışlarımız için olumlu bir sonucun çıkabileceği beklentisine girmektedirler. Metafizik ise, bu dünya ile ilgili geçmişi, bugünü ve geleceği destekleyebilecek nihai-mutlak bir yorum peşinde koşmaktadır. Aslında, ders kitapları tarafından savunulan diyalektik materyalizm, tam da bu metafizik soruna verilmiş bir yanıttır.

1.2 TEORİK BIR BAKIŞ AÇISI OLARAK MATERYALİZM

Kesin olarak konuşmak gerekirse, materyalizm hakkındaki bir çok yanlış anlamanın (burada felsefi yanlış anlamalardan bahsedilmektedir) kaynağı zihin ile madde ve insan ile dünya arasında ikili bir karşıtlık kuran, erken-modern dönem metafiziğin teorik çerçevesi olmaktadır. Bir başka deyişle, problemleri erken-modern felsefenin sorunsal alanı ile sınırlı olarak düşünmek, yani bir yandan erken-modern dönem materyalizmini bütün materyalizmlerin ortak özü olarak ele almaktır, öte yandan da diğer felsefi çağlarda ortaya çıkan farklılıkları göz ardı etmektir. Guan Ziyin'in de parlak bir şekilde açıkladığı gibi, öznelliğin, erken-modern felsefenin temelsel tanımlarından biri olduğunu, öte yandan da erken-modern dönemin ruhuna göre bir özne yaratıldığını, dolayısıyla, buna uygun olarak da

10 Horkheimer: *Eleştirel Teori*, s. 43.

bu özneye uygun bir şekilde "onun nesnesinin" oluşturulduğunu biliyoruz. Martin Heidegger'in araştırmasına göre, "özne" terimi", Antik Yunan'da birey/insan anlamını taşımamaktadır ve bu kavram ancak erken-modern felsefeden itibaren "insanın" tekeline alınmıştır. Erken-modern anlamıyla özne kavramı bir kez biçimlendirildiğinde, öznenin dışındaki bütün var olan şeylerle ilgili anlam ve tanım boşluğu giderildi, ve öte yandan da "özne-nesne karşıtlığı" oluşturuldu ve böylece dönemin felsefesinin bu büyük sorunsalı ortaya çıkmış oldu[11].

Özne ve nesne arasındaki karşıtlık, özne kavramının ortaya çıkışı sebebiyle -oluşturulmuş olmasına ve tüm erken-modern felsefenin özünün öznellik ile tanımlanmak zorunda olmasına karşın, bu türden bir makro çerçeve içinde bir felsefi teorinin, kendisine nihai destek noktası olarak özneyi seçmesi zorunlu değildi. Çünkü bu çerçeve mantıksal olarak iki olasılığa açıktır. Bunlardan biri özne diğeri de nesnedir. Genellikle, ilkini seçenlere idealizm, ikincisini seçenlere de materyalizm adını vermekteyiz. Erken-modern felsefenin kendine has özgün karakteristiği nedeniyle, materyalizm ve idealizm arasındaki farklılaşma ve karşıtlık genellikle epistemoloji biçiminde kendini göstermektedir.

Erken-modern dönemde materyalizm ve idealizm arasındaki karşıtlığın köklerini özne ve nesne arasındaki farklılaşmada ve bu karşıtlığın ilk oluştuğu çağlara kadar dönüp arayabiliriz; ancak yukarıdaki tarzda bir farklılaşma Antik felsefeye veya çağdaş felsefeye uygulanabilir mi? Materyalizm kavramı ayrım gözetilmeden kullanılmaya alışılmıştır. Bugün bunun çok da doğru olmadığı görülüyor; çünkü Antik felsefede öznellik henüz bilinçliliğe sahip değildir, çağdaş modern felsefe açısından ise bu karşıtlığın diyalektik olarak aşılması gerekmektedir -buradaki aşma tamamıyla ortadan kaldırma yolu değildir; aksine bunun, nihai ve mutlak bir çerçeve olduğunu kabul etmekten kaçınmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla, materyalizm ve idealizmi zihin ve madde ile tarif etmenin sadece ve sadece erken-modern felsefeye tatbik edilebileceğini ve Antik felsefede ve çağdaş modern felsefede diğer başka özel anlamlara sahip olduğunu düşünmek gerekecektir.

Burada Aristo tarafından temsil edilen Antik pratik felsefede materyalizmi göremeyeceğimizi ya da bir başka ifade ile Aristo'nun Antik pratik felsefenin sorunları tartışmanın bir yolu olarak materyalizm ve idealizm arasındaki ayrımı kullanma ihtiyacını taşımadığını vurgulamamız gerekmektedir. Birinci bölümde Antik pratik felsefenin kendiliğinden ve spontane bir pratik felsefe olduğunu ve kendiliğindenliğinin insan ve dünya arasındaki "akrabalık bağlarının" kendiliğinden, doğal akışını ifade ettiğini

11 Horkheimer: *Eleştirel Teori*, s. 43.

belirtmiştik. Buna karşıt olarak, **çağdaş modern pratik felsefe**, erken-modern dönemde geliştirilen öznelliğin oluşturulmasından daha sonraki dönemde teorik felsefeden çıkmıştır. Materyalizm ve idealizm arasındaki farklılaşma, ta başından itibaren farklı bakış açılarını temsil etmişlerdir. Dolayısıyla, Antik felsefedeki materyalizmi ele aldığımızda tartışmamızı teorik felsefenin kapsamı ile sınırlandıracağız. Ayrıca olgular da, Antik çağ materyalistlerinin hepsinin teorik filozoflar olduğunu da göstermektedir.

Antik teorik felsefenin izleği, dünyanın kökenini araştırmak, yani olguların ardındaki birleşik, ebedi ve değişmeyen şey üzerine düşünmektir. Günümüzün perspektifinden baktığımızda ise bu araştırma, en azından iki bakış açısını benimseyebilir. Biri, şeyleri oluşturan bileşenlerinin veya şeylerin maddesinin (ulee) araştırılması yanıdır. Diğeri ise bu bileşenlerin bir araya gelme tarzı, bir başka deyişle, şeylerin biçimi olabilir. Şüphesiz üçüncü alternatif ise, iki bakış açısını bütünleştiren bir bakış açısı da olabilir; fakat kendimizi yalnızca teori alanı ile sınırlayacak olursak, bu üçüncü olasılık tartışmalı bir hale gelir; çünkü teoriye göre tüm şeylerin kökenini araştırmak karmaşık **"çokluğun"** -bir çok olgunun- ardındaki **"biri"** bulmaktır; ancak öte yandan bu ikisini paralel olarak ele almak ve birleştirmeye çalışmak, kaçınılmaz olarak teorinin tamamlanmamış olmasıyla sonuçlanacaktır. Aslında Aristocu sistem de bu tipte sorunlarla yüz yüze gelmiştir.

Materyalizm ve idealizmin sözcüksel kökenlerinden, materyalizm ve idealizm arasındaki farkın, tam da Antik felsefedeki bu iki teorik bakış açısının farklılaşmasını temsil ettiğini güçlük çekmeksizin keşfedebiliriz. Materyalizmdeki "madde", esas olarak Antik Yunanlılardaki *ulee* ya da **maddenin özü** idi. Materyalizm, madde + cilik olduğundan, bu öğretideki maddenin özel konumunu ortaya koymak zorundayız. Aristocu felsefede, *ulee* "dört nedenden" ilkidir; fakat o, özneye karşıt olan bir "nesne" değildir. *Ulee*, ya da **madde** şeyleri oluşturan ve değişimi başlatan bir alt-katman ya da bir katmanın altındaki ikinci katmandır. Aristo'ya göre, Leucippus ve Democritus'a kadarki ilk filozofların hepsi "maddi nedeni" bütün şeylerin kökeni olarak görmektedirler[12]. Biz genellikle bu filozları Antik materyalistler olarak adlandırmaktayız.

Materyalizme karşıt olan idealizm, aşikârdır ki, Platon'un *idea*sından (formlar teorisinden) kaynaklanmaktadır. Platon'a göre *idea* sıradan insanların algıladığı gibi öznelci bir anlama sahip değildir; aksine *idea*, şeylerin formlarını ifade etmeye vurgu yapmaktadır. Plato, tikel şeylerin değişebilir olduklarını, onların doğumlarından ölümlerine böylesi bir değişim

12 Guan Ziyin: Kant ve Fenomenoloji Geleneği, *Çin Fenomenoloji ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 2001/ 4, s. 152, Shanghai Translation Publishing House, 2001.

sürecini yaşamalarının zorunlu olduğunu, buna karşılık sadece biçimlerinin değişmediğini ve biçimlerinin bu değişimlerin başlatıcısı olduğunu düşünmektedir. Aristo, Platon'un *idea* teorisinin formel (biçimler) dünyanın kökeninin nedeni olarak kabul eden bir öğreti olduğunu düşünmektedir[13]. Pythagoras'ın "sayı teorisi" ve Sokrates'in "tanım teorisi" de bunun diğer iki örneğidir[14].

Genellikle bu geleneğe de Antik idealizm adını vermekteyiz. Burada doğal olarak bir soru gündeme gelmektedir: Aristo, idealizme mi yoksa materyalizme mi aittir? Geçmişte genellikle Aristo'yu kesin bir duruşa sahip olmayan bir filozof olarak tanımlayan bir bakış açısına sahiptik. Aşağıda ise, Aristo'nun bu iki konumu, bir başka deyişle, söz konusu iki teorik bakış açısını birleştirmeye çalıştığını açıklayacağız.

Fakat her halükârda, yukarıda Antik felsefede materyalizmin bir başka anlama sahip olduğunu keşfetmiş olduk. Bu anlam, erken-modern dönem materyalizminden farklıdır; çünkü bu iki çağ farklı felsefi temalara sahiptir. Felsefi tema farklı olduğundandır ki, farklı teorik bakış açılarına ilişkin tercihin de farklı anlamları vardır. Her ikisine de materyalizm olarak sınıflandırdığımızda, ortak bir noktalarının olması gerekmektedir. Bu, "maddenin" bakış açısıdır. Kanımızca bu perspektifi, sorunları çözmenin yöntemi olarak; algılanabilir ve uzamsal[15] (yer kaplayan) varlıktan hareket eden yöntem olarak tanımlayabiliriz. Adı geçen yöntem, Antik felsefede şeyleri ve tikel varlıkları oluşturan *ulee*, erken-modern felsefede ise algılanabilir nesnedir. Dolayısıyla, idealistlerin, materyalistleri "ruh veya maneviyat nereden gelir" diye sıkıştırdığı soru, sadece erken-modern dönem materyalizmini hedef almaktadır.

---

13 Aristo: *Metafizik*, s. 7-12.

14 Plato'nun çalışmalarında idea ve "deidos" terimleri birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır ve aralarında dikkate değer bir fark bulunmamaktadır. Aristo'nun bunları ayırmasının nedeni, Platon'nun idealizmini eleştirmekti. Aslında Aristo'daki ***biçim*** ve *ulee* kavramları için onlara karşılık düşen kavramlar, Platon'un felsefesinde de bulunmaktadır bunlar *idea* ve *dektikos* kavramlarıdır. Platon *ulee*'yi şeylerin gelişmesini üstlenen bir kavram olarak düşünür ve **ulee'nin biçim'i** kabul ettikten sonra *ousia*'nın parçası haline geldiğine inanır. Aristo çevremizde varolan şeyleri sınıflandırmış ve ousia'nın varoluşun birincil önemdeki anlamı olduğunu -nihai hakikat- düşünmüştü. Katogorilerinde ise ousia'nın başka her şeyin altını çizen nihai bir özne olduğu şeklinde bir tanım getirmişti. (Chen Kang; *Yunan Felsefesi Üzerine*, s. 421-430, Beijing Commercial Press 1987.)

15 Uzamsallık algılanabilir olmanın ön koşuludur. Tam da bu nedenle Descartes uzamsallığı maddenin tek ve biricik özelliği olarak düşünmüştür.

ÇAĞDAŞ MODERN FELSEFENİN TEMASI

Burada doğal olarak bir soru gündeme gelmektedir: Bu materyalizm kavramı, çağdaş modern materyalizme, özellikle de Marx'ın materyalizmine uygulanabilir mi? Nasıl Antik ve erken-modern dönem materyalizmini incelediysek, burada da öncelikle **çağdaş modern felsefenin** temasını netleştirmeliyiz. Yukarıda da gösterilmiş olduğu gibi, çağdaş modern felsefe, erken-modern dönem öznel felsefesinin ve özne-nesne arasındaki bölünmeyi içeren çerçevenin aşılması sonucu oluşturulmuştur. Aslında, bu çerçeve, teorinin temel çerçevesinde içerilmiş olduğu için, söz konusu aşma, özünde teorik yapıyı nihai ve mutlak bir yapı olarak gören felsefi paradigmanın aşılmasıdır; yani kısaca teorik felsefenin aşılmasıdır. Bu nedenden ötürü, çağdaş modern felsefeye **modern pratik felsefe** adını vermekteyiz. Modern pratik felsefe ile Antik pratik felsefenin farkı, onun bilinçliliğidir. Bu bilinçlilik, onun Antik pratik felsefedeki insan ile yaşam-dünyası arasındaki ilişkide olduğu gibi -kendiliğinden akıştan- farklı bir duruş noktasına sahip olmasını belirlemektedir. Ondan farklı olarak modern pratik felsefe, teori aracılığı ile birleşik bir özne ve nesne kavramı ortaya koyarak, yaşam-dünyasına yeniden girmek zorundadır. Özne-nesne bölünmesinin teorik çerçevesinin ötesine geçme ve yaşam-dünyasına girmek ve bunların hangi yolla çözümlenebileceğine ilişkin yolları aydınlatmak, modern pratik felsefenin başlıca teorik çabasını oluşturmaktadır.

Yaşam-dünyasına "giriş" için, farklı çağdaş modern felsefe okulları farklı bakış açıları seçmektedir. Örneğin Martin Heidegger, "Dasein"ın duygusal faaliyetini, Habermas "iletişimsel faaliyeti", Ludwig Wittgenstein ise "günlük dilsel faaliyeti" seçmiştir. Bu özel faaliyetlerin yaşam-dünyasının tümünü ifade edemeyeceklerini söylemem gerekir; fakat şüphesiz bu faaliyetler onların teorilerinde öncelikli bir konuma sahiptir; çünkü bunlar adı geçen filozofların benimsedikleri bakış açılarıdır. Böylesi benzeri bir bakış açısını Marx'ın teorisinde de kolayca bulabiliriz. Bu, insan toplumunun maddi ya da üretici etkinliğidir. Yaşam-dünyasının diğer yönleri ile karşılaştırıldığında, insanın üretici aktivitesi bu yaşamın gerçek ve duyumsal boyutunu bize verir. Marx bu boyutu, kendi teorisinin yaşam dünyasına girebileceği bir kanal olarak görmektedir. Bu anlamıyla, Marx'ın felsefesinin hem materyalizm hem de aynı zamanda modern materyalizm olduğunu ileri sürebiliriz. Böylece görülüyor ki, Horkheimer'in de modern materyalizmin "toplumsal ve ekonomik bir teori" olduğunu düşünmesi oldukça makuldür.

Çağdaş modern felsefede materyalizmin -bir teorik bakış açısı olarak- anlamının, Antik ve erken-modern felsefede olduğundan farklı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Antik ve erken-modern dönemlerde materyalizm teorik bir felsefedir, dolayısıyla da, teorinin bakış açısı olarak **"materyalizmin"** bu dönemlerde mutlak bir perspektif olmak zorunda olduğunu söylemeliyiz. Ancak, çağdaş modern materyalizmin bir pratik felsefe olduğunu, dolayısıyla da onun teorisinin bakış açısının sadece sonlu-sınırlı bir perspektif olabileceğini biliyoruz. Teorik felsefenin teoriye bakış açısı dünyayı inşa etmek ve kavramak için bir destek noktası aramaktır; buna karşın, pratik felsefenin teorik bakış açısı yaşam-dünyasına girmenin bir yoludur. İlkinin teorik bakışı sonsuzu ve mutlağı hedeflemekte, ikincisi ise, teorik bakışı aşmak ve alt etmek zorundadır.

Genel anlamıyla, materyalizm ve idealizm çeşitli felsefi teorilerin seçtiği farklı bakış açılarıdır. Anlamları, farklı dönemlerdeki felsefi temalarla birlikte değişmektedir. Dolayısıyla, materyalizmi tartıştığımızda, onun farklı varoluş biçimlerini de ayrıştırmamız gerekmektedir. Bu materyalizmlerin hepsinin, karşılıklı olarak birbirlerini bütünlediğini ve bir bütünlük oluşturduklarını düşünmek hatalı olacaktır. Bu aynı zamanda, günümüzdeki modern materyalizmin anlamına ilişkin tartışmamız açısından da oldukça zararlıdır. Aslında, Marx hakkında uzun bir dönem boyu sürmüş olan büyük yanlış anlama da, Marx'ın erken-modern ya da Antik felsefenin bakış açısıyla incelenmesi ve Marx'ın felsefesinin çağ açıcı öneminin göz ardı edilmesinin sonucudur. Bununla beraber, yukarıda yaptığımız incelemede sadece materyalizmin kavramı üzerinden giderek onun dönemlere bölünmesini sağladık; fakat hâlâ materyalizmin gerçek tarihine fazla girmedik. Aslında, materyalizm, çok önceleri bir geleneğe dönüşmüş ve kendine has bir mantığa sahip bulunmaktadır. Tabii ki, bu mantığı sadece materyalizmin tarihini araştırarak açığa çıkarabiliriz.

1.3 ANTİK DÖNEM MATERYALİZMİ

EN ESKİ DOĞA FİLOZOFLARINDA MATERYALİZM

Materyalizm, idealizme karşıt bir teorik bakış açısını temsil etmesine karşın, ona karşıt olan yalnızca idealizm değildir. Aslında, ilk başlangıçta materyalizmin felsefedeki karşıtı, idealizmden ziyade asıl olarak dünyaya ilişkin dini bakış açısıydı. O zamanlar, materyalizm geleneksel dini düşünceye karşı, felsefi düşünceyi temsil etmekteydi. *Materyalizmin Tarihi* adlı eserinin başında sosyalist Friedrich Albert Lange şöyle yazmaktadır:

> **"Materyalizm, felsefe kadar eskidir; ancak en eski felsefe değildir. İlk başlangıçlarda fizik düşüncenin doğaya ilişkin getirdiği bakış açısı, kültür tarihinin gelişimini teşvik etmiştir; fakat bu bakış açısı, dualist (ikilikli) idi ve bu çelişkisini aşamamıştı. Aynı zamanda kişileştirme illüzyonunu da aşamamıştı. Bu çelişmeleri aşmak istiyor ve dünyayı birleşik bir bütün olarak görerek duyusal hataları aşmak istiyordu. Bu çabalar, daha sonra felsefe tarafından üstlenildi ve böylesi çeşitli çabalardan sonra materyalizm kendisine bir konum kazanmaya başladı."**[16]

Bu paragraf, en azından şu bilgileri vermektedir: materyalizm ve felsefe, aynı zamanlarda ortaya çıkmıştır; materyalizm, ilkel dini dünya görüşüne bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştı; ilkel dini dünya görüşü, felsefe değildi, aynı zamanda materyalizm veya idealizm de değildi. Çünkü ilkel dini dünya görüşü dünyayı tekil bir ilke ile açıklamıyor ve dünyayı "birleşik ve bütünlüklü olarak" yorumlamıyordu. Bunlar, Antik Yunan'ın tarihiyle gayet uyumludur. Antik Yunan filozoflarının dünyayı birleşik ve bütünlüklü bir ilke ile yorumlama çabası, temelde teorik bir etkinliktir. Bu etkinliğin kendisi, hem de sonuçları (dünyaya ilişkin akılcı bir bakış getirilmesi), site devletinde eski ilkel inançlara dönük bir tehdit oluşturmuştu. Dolayısıyla, felsefenin ilkel dini tapınma ile çatışma içinde doğduğunu ve bu arada temel çelişmenin asıl olarak materyalizm ve ilkel din arasındaki ortaya çıktığını ileri sürebiliriz. Dolayısıyla, geçmişte bizim saflarımızda hâkim olan düşünce, bütün teist kavramların idealizm olarak adlandırma olmuştur. Fakat yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü gibi, bu tam olarak doğru bir yaklaşım değildir; çünkü bir düşüncenin materyalizm ya da idealizme ait olduğunu ileri sürmek için, bunun öncelikle felsefi bir teori olması gerekmektedir.

Teorinin doğuşu, bir anlamda, öznelliğin uyanışını ve gelişmesini simgelemektedir; çünkü yukarıda belirtildiği gibi, teorinin yapısı, bir anlamıyla, özne ve nesne arasındaki bölünmeyi içermektedir. Bununla beraber, ideolojilerinde ya da gerçek yaşamda öznellik, Antik dönem insanlarında

16 Friedrich Albert Lange: *Materyalizmin Tarihi*, C. 1, s. 1.

oldukça sınırlıydı ve insanların dünyada bir reform yapma seçenekleri oldukça dardı ve insan ve dış dünyaları (soyut bir varlık olarak görünen) aynı ilkel halde bulunmaktaydı; onların olanakları erken-modern dönem insanının -doğayı tanıma- ve doğa üzerinde etkili olabilme düzeyinden oldukça gerideydi. Kavram bağlamında Antik insanlar, gerçek anlamda bir öz-bilince sahip değillerdi, hatta zihin ve ruh gibi kavramları, "şeyler" olarak tartışmaktaydılar ve özne ve nesne arasındaki karşıtlığın bilincinde değillerdi. Bu aşamada teori, sadece doğanın araştırılmasıydı ve bu teoriye göre doğa, dünyanın tümüne eşit bir şey olarak düşünülüyordu.

Doğanın araştırılması, mantıksal olarak, en azından iki bakış açısını içerebilir. Bunlar, birincisi *ulee*'nin (maddenin) ve ikincisi ise yukarıda belirtildiği gibi biçimsel (form) bakış açısıdır. Biz, burada tabii ki, maddenin bakış açısını, materyalizmi inceleyeceğiz. İlk Yunan filozoflarının çoğunun materyalist olduğunu söyleyebiliriz. Aristo, şöyle düşünmektedir:

> **İlk filozoflarının büyük çoğunluğu, maddenin doğasına ilişkin olan ilkelerin tüm şeylerin tek ilkesi olduğunu düşünmekteydi. Tüm şeyler, bu maddeyi, içermekteydi, birincil öncelikle bütün şeyler ilk olarak ondan geliyordu ve en sonunda da ona çözünüyordu.(Bu töz değişmeden kalıyor fakat kipleri değişime uğruyordu.) Onlar, şeylerin ilkesinin ve bileşeninin (element) bu olduğunu söylüyorlardı**[17].

Aristo'nun "dört neden öğretisi" perspektifine göre, "elementleri ilkeler olarak almak" doğanın *ulee* yönünün araştırılması olmalıydı. Friedrich Albert Lange'ye göre de, *ulee* (maddenin) perspektifinden doğanın araştırılmasının birincil öncelik olarak ele alınması rasyonel bir yaklaşımdır:

> **Antik Yunan'da düşünürler önce görüş çizgilerini sihirli sisten kurtarmak istediler; parlak ışıkları ile gözleri kör eden fabların ve dinsel ve şiirsel kavramları aşıp, böylece dünyayı düşünme ile ve teorinin sakin havası içinde araştırmaya koyuldular. Ancak bu birinci adımın başarısı için, medya (aracı) olarak materyalizm gerekli olmuştur; çünkü dışsal şeyler ego'ya kıyasla doğal bilinçliliğe daha yakındır**[18].

Her ne kadar Friedrich Albert Lange, materyalizmin felsefenin ortaya çıkışında oynadığı özel rolü anlamış olsa da, yukarıdaki ele alışında bazı problemler bulunmaktadır. Yukarıda açıklandığı gibi, bir felsefi kavram olarak **"ben"** (ego) ancak erken-modern dönemde, René Descartes tarafından geliştirilmişti. Antik felsefede, **"maddenin"** karşıtı olan kavram "ben" değil, "form" (biçim) idi. Görüldüğü gibi, Friedrich Albert Lange, burada Antik materyalizmi, erken-modern dönemin bakış açısı ve kavramları ile

17 Aristo: *Metafizik*, s. 7.

18 Friedrich Albert Lange: *Materyalizmin Tarihi*, C. 1, s. 7.

tartışmaktadır. Biz, materyalizmin ilk ortaya çıkış nedeninin, daha ziyade insanın düşünme yeteneğinin o dönemdeki gelişme düzeyi ile bağlantılı görüyoruz; çünkü bir şeyin formunu düşünmek, onun maddesini düşünmeye kıyasla daha yüksek bir soyutlama yeteneği gerektirmektedir. Tabii ki, bu materyalizmin insanın düşünme yeteneğinin düşük gelişme düzeyinin bir sonucu olduğu, dolayısıyla da sığ bir teori olduğu anlamına gelmemektedir. Democritus'un atomcu teorisinin soyutluk düzeyi bunun böyle olmadığını açıklamak için yeterlidir.

Antik materyalizm hakkındaki yukarıdaki anlayışa dayanarak, evrensel olarak ilk filozof olarak kabul edilen Thales'in bir materyalist olduğunu ileri sürebiliriz. "Su, her şeyin özüdür" şeklindeki ünlü sözü, sadece felsefeye değil, ama aynı zamanda felsefi materyalizme de ait bir önermedir; çünkü bu, algılanabilir bir varlık yoluyla dünya hakkında "birleşik ve bütünsel bir açıklama" gerçekleştirme çabasıdır. Sonrasında gelen doğa filozoflarının birçoğu da benzer önermeler ileri sürmüştür. Örneğin, Anaksimenes ve Diogenes, havanın sudan önce geldiğini ve maddesel her şeyin kökeni olduğunu düşünmektedir. Heraklitos, bunun ateş olduğunu, Empedokles ise şeylerin dört temel elementten -toprak, hava, ateş ve su- oluştuğunu düşünmektedir.[19] Bu doğa filozoflarının hepsinin de doğal şeyler kullandığını belirtmeliyiz; seçtikleri şeyler, insanların gündelik yaşamına en yakın olan şeylerdir- dünyayı yorumlamak için bunları kullanmalarının nedeni, çok sezgiseldir. Örneğin, Thales'in suyun her şeyin nedeni olduğunu düşünmesinin nedeni, tüm tohumların nemlilik sayesinde büyümesi ve suyun da nemin nedeni olmasıdır. Aslında, dönemin insanları, hangi (*ulee*'nin) madde türünün çok daha fazla sayıda doğal şeyi açıklayabildiğini araştırmaktaydı.

Doğa filozoflarının bu düşüncelerini dünyayı maddenin bakış açısından yorumlama çabasına indirgemiş olsak da, onlardaki birincil önemdeki madde, hâlâ Aristo'daki madde (**ulee**) kavramından kesin olarak farklıdır. Bunun birinci nedeni, temel elementler hakkındaki sezgiden kaynaklanır; öte yandan da, doğa filozofları, birincil ana maddenin sadece şeylerin oluşumunu açıklamakla kalmadığını, aksine aynı zamanda şeylerin devinimlerini ve hareketlerini -değişikliklerini- açıklama işlevini de üstlendiğini düşünmektedir. Aslında, doğa filozoflarının amacı, bu çoklu ve sürekli değişkenlik arz eden dünyayı açıklamaktı; fakat eğer dünya en nihayetinde bir ilk maddeye indirgenirse, şeylerin değişiminin ardındaki neden de bu maddede yatmalıydı. Doğa filozoflarının ortak yaklaşımı, yaşam enerjisini bu ilk maddeye bağlamak ve maddeyi, tıpkı özel bir organizma gibi, canlı ve yaşama gücüyle dolu bir şey olarak kurgulamaktı. Dolayısıyla, bu öğretilere genelliklere, daha sonra genellikle "animatizm" adı verilmiştir.

19 Aristo: *Metafizik*, s. 8.

Aristo'nun maddesin ise farklı olarak soyut bir kavram olduğunu ve devinimsel değişimleri açıklama gibi bir işleve sahip olmadığını biliyoruz. Her şeye karşın, doğa filozoflarının birincil maddeler üzerine düşünceleri, hâlâ saf maddeden ya da *ulee*'den belli bir mesafede olmuştur; buna karşın bu gerçek -onların felsefi çalışmalarındaki bakış açılarını göz önünde bulundurduğumuzda- onları materyalist olarak değerlendirmemize engel değildir.

1.4 OLGUNLAŞMIŞ ANTİK DÖNEM MATERYALİZMİ

Aslında, yukarıdaki doğa filozofları sonrasında Antik Yunan'daki en tipik materyalizm, Leucippus ve Democritus'un **atomcu**luğudur. Atomculuğun temel teorisi, boşluğu ve bu boşlukta hareket eden atomları gerçek varlıklar ve dünyanın özü olarak kabul etmektir. Atomculuğu, önceki doğa filozoflarının düşüncelerinden ayıran en önemli farklılık, atomun doğal bir madde olmayışı, aksine filozofların soyutlama yolu ile vardıkları bir şey olmasıdır; atomlar saf fiziksel yöntemler uyarınca birbirinden ayrılmakta ya da birleşmektedirler ve böylece atomlar, kendileri yaşama gücüne sahip olmasalar da, bu fizik yoluyla şeylerin devinimlerine ve değişimlerine neden olmaktadırlar. Aksine, ruh gibi şeyler de, ince, nadir ve ufacık atomlar tarafından oluşturulmuştur (örneğin ateş atomu). Geçmişteki bakış açımızda da, atomculuğu hep materyalizme dahil etmekteydik; çünkü atomculuk, her şeyi atomlar arasındaki nicel ilişkiler -birbirini izleyen atomik dizinler ve atomik devinimler- olarak basitleştirmektedir, ve bunların hepsi de uzamsal (mekan kaplayan), algılanabilir, kavranabilir ve sezilebilir şeylerdir; dahası, atomculuğun yorumlama alanı ruhsal ve düşünsel aktiviteler alanlarını da içermektedir. Atomculuk hakkında Windelband şunları söylemektedir:

> **Bu teorik ilke[20] bütünsel bir sistemin kesinliğine dayandırılır ve tüm deneyim alanlarına uygulanmaktadır. Dolayısıyla atomculuk, ruhani yaşamı ve ruhani yaşamla ilişkili tüm bileşenleri ve değerleri de olgular olarak ele alır ve bu bakışa bağlı olarak- bu ruhani olguları oluşturan gerçek atomsal hareket ve atomsal biçim de bu ilke ile açıklanmıştır.Dolayısıyla, biçimi olan ve devinime sahip madde, yegâne gerçek şeydir; tüm zihinsel ya da ruhani yaşam ise, türevsel ve yüzeydeki gerçeklik olarak düşünülmektedir. Burada Democritus'un sistemi öncelikle bilinçli ve açık bir materyalist karakter sergilemektedir[21].**

Democritus, gerçekten de zihinsel faaliyeti atomların mekanik hareketinin biçimlerine indirgemektedir; fakat buradan yola çıkarak, onun materyalizminin maddeye karşıtlık içinde olan manevi şeyleri atomlara indirgeme

20 Bu ilke denilen şey, dünyanın atomlar arasındaki nicel ilişkiler olarak yorumlanmasıdır.
21 Windelband: *Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 154.

çabası olduğunu asla düşünmemeliyiz. Yukarıda bunun aslında erken-modern felsefenin tipik bir anlayışı olduğunu belirtmiştik ve bu indirgeme yaklaşımının erken-modern felsefe ile birlikte gündeme geldiğini belirtmiştik. Democritus'u değerlendirirken Windelband'a karşı da erken-modern felsefenin bakış açısını ve ölçülerini kullandığı şeklinde eleştiriler getirilmiştir. Eğer Windelband'a getirilen bu eleştirileri kabul edecek olursak Democritus'un da dünyayı manevi ve zihinsel şeylerle değerlendirdiği sonucuna varabiliriz. Fakat bu yanlış olur ve sık sık ele aldığımız Antik Yunan idealizmini anlayamamak olacaktır. Özellikle de Antik Yunan'ın en tipik idealisti olan Platon anlaşılamayacaktır. Aslında, bizimkine yakın bir yaklaşımı Windelband'ın eserinde de bulabiliriz:

> **Şu bitmeyen yanlış anlamadan kaçınmak için, Platon'un maddi-olmayan ile ilgili geliştirdiği kavramın ruh ve tin kavramlarıyla ortak hiçbir şey taşımadığını açığa kavuşturmamız gerekiyor; bununla beraber günümüz insanlarının düşünce biçimi kolayca böylesi bir anlayışa yol açabilmektedir... Bu yanlış bakışa göre Platon'un ruh ya da tini, maddi-olmayan ile bütünleşmiş entegre bir şey olarak ele aldığı düşünülür ve dünya ruh ve madde olarak ikiye ayrılmıştır. Bu görüş Platonu anlamış değildir. Gerçekte ise Plato'nun öğretisindeki maddi-olmayan, henüz tinsel dünya değildir.**[22]

Eğer Antik dönemin materyalizmini ve idealizmini tin ve madde arasındaki karşıtlık ile tanımlayacak olursa, aşikârdır ki, Democritus'un sistemiyle Platoncu sistem arasındaki ilişkiyi açıklayamayız; çünkü bu yaklaşımla ikisinin -farklı olmaktan çok- birbirine benzer yönlerinin daha fazla olduğu düşünülecektir. Hem Democritus'un atomu hem de Platon'un ideası -dünyayı- varlığı- yorumlayan ilkelerdir. İkisi arasındaki farklılaşma, sadece tözel felsefe içindeki farklı teorik bakış açıları arasındaki bir farklılıktır. İşin aslını tekrarlarsak, özne ile nesne ve madde ile töz arasındaki karşıtlık, erken-modern dönemin epistemolojik felsefesinin modelidir. Epistemoloji sorunu ise Antik felsefenin yalnızca bir alt başlığıdır ve bu dönemde epistemolojinin rolü sadece ve sadece ontolojinin yansıtılması ve ontolojinin gelişimini teşvik eden bir karşıtlık olmaktan ibarettir.

Aslında ontoloji ve epistemoloji arasındaki karşıtlık ve çatışma Democritus ve Plato'nun **sofist okulun** duyumculuğuna karşı mücadelesine de yansımıştır. Democritus'un dünyayı yorumlama ilkesi olarak şeylerin algılanabilir ve sezgiyle kavranabilir yönünü ilke haline getirip kullandığını biliyoruz. Ancak bu kesinlikle Democritus'un algıya güvendiği anlamına gelmemektedir. Çünkü onun bu ilkesi ince bir ayrım yapmaktadır; çünkü onun soyutladığı şey algılanabilir doğal şeyler değil aksine **şeylerin algılanabilir yönünün** soyutlanmasıdır. Aslında Democritus ve Plato'nun her

22 Windelband: *Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 162.

ikisi de duyumun bilmenin (cognition), doğal bir sürecin ürünü olduğunu, ve duyumun bir şey hakkında bilgi olduğunu ve duyumun o şey ile ortaya çıkacağına ve yok olacağına inanmaktadırlar, bundan dolayı duyumun sadece ve sadece bir kanı yaratabileceğine inanmışlardır. Dolayısıyla Platon ve Demokritos'a göre duyum yalnızca kanı yaratır ve bir şeyin bir bireye nasıl göründüğüne işaret eder; herhangi bir gerçeğe ya da hakikate işaret etmez[23]. Bunun tersi olan düşünce, Protagoras tarafından temsil edilen **duyumculuktur**. Protagoras, insanların bir şeyi aslında olduğu gibi değil, aksine o şeyin kendisinde uyandırdığı duyuma göre bilebileceklerini ve dolayısıyla da bir şeyi gerçekten bilmenin imkansız olduğunu düşünmektedir. Bu nedenden ötürü, Protagoras şöyle demişti: **"insan her şeyin ölçüsüdür."**[24]

Bir anlamda Democritus'un atomculuğu ve Platon'un idea kuramının, duyumculuğa olduğu kadar ondan kaynaklanan şüpheciliğe karşı da dolaylı bir cevap olarak görebiliriz. Onların sorunları çözme yolu **duyuma** sadece yeterli ve uygun bir konum vermektir; duyumu sürekli değişen, göreceli ve geçici şeylerle ilişkilendirirler; dolayısıyla insanlar duyumlar yoluyla değişmeyen, mutlak ve ebedi şeyler üzerine yargıda bulunmamalıdır. Aslında bu yaklaşım sorulara cevap vermekten kaçmaktadır; fakat Antik tözsel felsefe için, bu kaçış mantıklı görülmektedir. Burada materyalizmin bir çelişkisi yatmaktadır: Democritus'un materyalizmi dünyaya şeylerin algılanabilir yanından baktığı için, mantıksal olarak duyuma özel bir önem atfetmesi ve onu bilginin yegane kaynağı olarak düşünmesi gerekirdi. Öte yandan, duyum bilginin "içeriğidir" ve onun bilmede oynadığı rol, dışsal doğa ile madde arasındaki (ulee) ilişki gibidir. Basitçe konuşacak olursak, duyum, bilginin "maddesidir". Eğer materyalizm kendi ilkesini takip edecek olursa, bilginin oluşumunda algının önemini tanıması gerekecekti. Ne var ki, böyle olmamış, tam tersi yapılmıştır; kanımızca bu da Antik materyalizm'deki ontoloji ve epistemoloji arasında var olan karşıtlığı yaratmaktadır. Bu karşıtlığın asıl köksel nedeni tözsel felsefede yatmaktadır.

Yukarıda tarif edildiği gibi, epistemoloji sadece Antik felsefenin ikincil bir parçasını oluşturur, bundan dolayı da yukarıdaki çelişki pek öne çıkmamıştır. Aristo, Antik Yunan felsefesinin en güçlü figürüdür. Onun sistemi, en tipik ontolojik sistemdir. Windelband'ın sözleriyle, "Aristo ilişki ve gelişim kavramlarını kullanarak, Yunan felsefesinin temel sorunlarını - çok değişken ve karmaşık olguların ardındaki birleşik ve ebedi varoluş sorunu hakkında nasıl düşünmemiz gerektiği sorununu-çözmeye çalışmıştır[25].

23 *A.g.e.* s. 145.

24 *Orijinal Batı Felsefesi Kaynaklarından Seçme Okumalar*, C. 1, s. 54, Beijing, Commercial Press, 1983.

25 Windelband: *Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 189.

Aristo'nun felsefesinin materyalizm mi, yoksa idealizm mi, olduğu sorusuna karşı hâlâ net bir yanıta sahip değiliz. Tek söyleyebileceğimiz bu iki alan arasında "gidip-geldiğidir"; çünkü Plato'nun öğrencisi olarak Aristo bir yandan idealar kuramını miras almış öte yandan da onu eleştirmiştir. Onun bu "muğlaklığı", özünde daha önce var olan "ya o ya da bu" kavrayışının inkarıdır. Eğer materyalizmi ve idealizmi farklı birer teorik bakış açısı olarak kavrarsak, onun duruş noktasındaki bu "muğlaklık" anlaşılır olacaktır; çünkü çok yönlü bakış açılarından bakmak isteyen girişimler her zaman mümkündür. Aslında, felsefenin bir çağdaki zirve figürü her zaman kendine önce gelenlerin farklı bakış açılarını değerlendirmektedir[26].

Aristocu sistemin Antik materyalizm açısından önemi ve anlamı, onun materyalist bakış açısını "dört nedenden" biri olarak ele alması ve aynı zamanda materyalizmi Antik Yunan felsefesinin "temel sorununun" çözümünün bir parçası olarak tanımlamasıdır. Aristo, kendisinden önceki materyalist düşünceyi, bütün maddelerin **"(maddesel) ulee nedenini"** araştıran bir akıma indirgemişti, öte yandan Aristo'ya göre **"maddi neden"**, onun sistemindeki "dört neden" içinde oldukça özgün bir konuma sahipti ve indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmamalıydı. Bu yaklaşımı ile Aristo Antik materyalizmle bir ölçüde paralellik ve uyum sağlamıştır. Bu görüşlerine karşın, Aristo'nun ulee (maddesini) Antik materyalizmdeki madde ile eşit görmemeliyiz. Materyalistler için madde her şeyi onun aracılığıyla yorumlayacağımız tekil bakış açıdır. Aristo için ise, tekil olan bütün bakış açıları sınırlıdır ve diğer bakış açıları ile tamamlanması gerekmektedir. Dolayısıyla, Aristo'nun "ulee"si (maddesi) kendinden önceki "madde" kavramının eleştirisi ve "maddenin" daha ileri düzeyde soyutlanmasının sonucu olan bir kavramdır.

Materyalistlere göre, bir şeyin **biçimi** maddenin nicel bileşimi düzeyine çıkarılabilir; Aristo'ya göre ise, *ulee* (madde) ve biçim iki farklı neden oluşturmaktadır. Antik materyalizmde madde sadece tek hakiki varoluş olmakla kalmaz aynı zamanda tek gerçek varlıktır; fakat Aristo'nun ulee'si sadece potansiyel bir halde bulunur, *ulee* (ya da *ulee*'nin alt katmanı) bir sadece bir olasılıktır, ulee'nin biçime yaslanarak -tamamlanmış şeylerin yığını arasında- **gerçek bir şey** olma olasılığı bulunur. Ulee kavramında öze sadece **olasılık** bahşedilmiştir. Ulee, gerçeklik olarak ancak formun yardımıyla var olabilir[27].

Dolayısıyla, Aristo'nun ulee kavramı, soyutlanmış materyalist bakış açısının sonucudur. Öte yandan, Aristo'nun Platoncu idealar kuramından

26 İlerde bu tekil-olmayan bakış açısından yaklaşma çabasının diyalektik ile temelsel bir bağlantısı olduğunu göstermeye çalışacağız.

27 Windelband: *Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 190.

aldığı miras da çok aşikârdır. Democritus tarafından temsil edilen materyalizm ile ve Platon tarafından temsil edilen idealizm arasındaki karşıtlık, Aristocu metafizik sistemde ulee ve form arasındaki karşıtlık biçiminde ortaya çıkmaktadır. Fakat açıkça görüldüğü gibi, Aristo'nun forma özel bir vurgu yaptığı görülmektedir; çünkü Aristo diğer "iki nedeni" de genellikle forma indirgemektedir. Buna ek olarak, temelde ulee, Aristo'nun kavramsal sistemin sadece bir parçasıdır. Hegel de Aristo'yu över ve onun "tinin ve doğanın özünü özgül veçheleri ile basit bir biçimde açıkladığını ve bunu kavramlaştırdığını"[28] yazar.

Friedrich Albert Lange'nin Aristo'yu materyalizmin "gericilerinden" biri olarak adlandırması çok da temelsiz değildir. Aslında, Aristo'dan sonraki materyalizm (Stoacılar ve Epikürcüler) Plato ve Aristo'ya açıkça karşı çıkmış ve sadece ve tamamıyla Leucippus ile Democritus'un atomculuğunun duruş noktasını benimsemişlerdir; ancak onların bakış açıları Leucippus ile Democritus'un atomculuğunun ötesine geçememiştir. Fakat materyalizmin gelişimi açısından bunun fazla bir önemi olmamıştır.

ERKEN-MODERN DÖNEMDE MATERYALİZM

Erken-modern Materyalizmin Genel Tanımı ve İlk Biçimi

Erken-modern felsefenin başlangıç noktasının gerçekten de öz-bilinçliliğin duruş noktası olduğunu biliyoruz[29]. Bu duruş noktası, insanların varoluş hakkındaki öz-düşünüşünün şekillenmesiyle birlikte ortaya çıkmıştı, erken-modern felsefenin ilkesinin basitçe düşünme değil, aksine düşünme ve doğa arasındaki karşıtlık olduğu söylenebilir[30]. Erken-modern felsefe, öz-bilinçlilik ve varlık arasındaki karşıtlığı fark ettiğinden dolayı geçmişteki gibi ontoloji sorununu dogmatik bir şekilde incelemesi imkansızdı. Bunun yerine, ontoloji sorununu incelemeden önce düşünce ve varlık arasındaki karşıtlığı çözmek ve bilgimizin nesnel geçerliliğini ispatlamak zorundaydı. Dolayısıyla, erken-modern felsefede, epistemoloji daha önce tahmin bile edilemeyecek kadar önemli bir yer elde etti ve epistemoloji tüm felsefenin temeli ve odak noktası haline geldi. Diğer tüm sorunlar bu zemin temelinde yeniden ele alındı.

Bu dönemde, "ben"in varlığını "cogito" kavramını geliştirerek ispatlayan ve böylece de Tanrı'nın ve dünyanın varlığını kanıtlayanın yalnızca Descartes olmamıştı; aynı zamanda varlığı algılanan şey ile tanımlayan düşünürün yalnızca Berkeley olmadığını biliyoruz; fakat aynı zamanda Holbach gibi

28 Hegel: Felsefe *Tarihi Okumaları*, C. 2, s. 282.
29 Hegel: Felsefe *Tarihi Okumaları*, C. 4, s. 7.
30 *A.g.e.*

materyalistlerin de maddenin varlığını düşüncemiz ile dışsal varlıklar arasındaki ilişkiden yola çıkarak tanımladığını biliyoruz. Bütün bunlar, felsefenin genel izleğindeki dönüşümü ortaya koymaktadır. Antik felsefede "basit düşünme" ontolojiye denk düşmekteydi, öte yandan "düşünce ve doğa arasındaki karşıtlığın" öne çıkması ise kesinlikle öznel felsefeye ya da epistemolojik felsefeye yol açmıştır. Bunlardan ilki dünyanın kökeni ile ilgili araştırma ilgili iken; ikincisi kendisini daima zaman özne ve nesnenin birleştirilmesine hasretmiştir.

Dolayısıyla, bu birleştirme işleminin gerçekleştirilmesinin hangi biçimde gerçekleştirileceği, erken-modern felsefenin ilk elden yüzleşmesi gereken öncelikli sorun olmuştur. Yukarıda, erken-modern teorik felsefenin en azından iki açıdan özne ve nesne arasındaki birliği hedeflemiş olabileceğini belirtmiştik: özne yönünden veya nesne yönünden. Eğer sorunların çözüm yolu olarak ilki yani özne seçilirse, karşımızda olası iki durum belirebilir. İlki, Hegel'in savunduğu gibi, "hakikati düşüncenin bağımsızlığında aramak,"[31] diğeri ise varoluşu ve hakikati duyum perspektifinden tanımlamak; fakat öte yandan kesin olarak algılanan "nesnenin" nesnelliğini kabul etmemektir. Eğer sorunları çözmek için nesnenin seçildiği bir perspektif söz konusu olursa; bu nesneler olarak dışsal şeylerin nesnelliğinin ve bunların özneye olan önceliğinin kabul edilmesi; ve aynı zamanda da duyumsal deneyimin özne ve nesne arasındaki iletişimin tek etkili yolu olduğunun altının çizilmesi anlamına gelecektir.Genel olarak, sorunların çözümünün yolu olarak öznenin seçilmesini idealizm; sorunların çözümünün yolu olarak nesnenin seçilmesini ise materyalizm, olarak adlandırmaktayız. Buradaki farklılaşmanın özne ve nesne arasındaki farklılaşmaya indirgenebileceği görülmektedir. Aynı zamanda erken-dönem modern materyalizmin kaçınılmaz olarak özel bir tür ampirizm olduğunu da görebiliriz; buna karşın ampirizmin materyalizm olmasının zorunlu olmadığını da belirtmemiz gerekir.

Tıpkı Antik materyalizm gibi, erken-modern materyalizm de, Platoncu ve Aristocu sistemi şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Ancak buradaki eleştirinin anlamı farklıdır. Antik materyalizm tarafından eleştirilen şey kendisine karşıt olan bir ontolojik bakış açısıdır; buna karşın erken-modern materyalizm bir bütün olarak genellikle ontolojinin eleştirisini yapmıştır. Bu yeni dönemde Plato ve Aristo'nun sözcülüğünü üstlenen düşüncenin Katolik teolojisi olması ilginçtir ve dolayısıyla da erken-dönem modern materyalizmin bir kez daha Antik materyalizme benzer bir rol üstlendiğini ve bilimsel tin adına geleneksel inançla savaştığı görülmektedir. Aslında, bu mücadelenin kökleri,skolastik akım içindeki nominalizm ve realizm arasındaki tartışmaya kadar götürülebilir. Hegel'in verdiği tanıma göre ,

31 *A.g.e.* s. 8.

evrenselin, düşünen öznenin dışında olduğuna ve tikel şeylerden farklı olduğuna ve var olan bir varlık olduğuna ; varlığın "bir" olduğuna ve şeyin özünün yalnızca düşünce olduğuna inananlar, realistler olarak adlandırılmalıdır. Buna karşın, nominalistler ve formalistler ise -insanlar kavram oluştururken- evrenselin, sadece imgenin ve öznenin genelleştirilmesinin ürünü olduğuna ve aynı zamanda evrenselin; zihnin ve tinin genelleştirilmiş bir ürünü olduğunu ileri sürerler. Aynı zamanda **nominalistler** ve **formalistlere** göre adı geçen evrenseller yalnızca -tin tarafından inşa edilen ve bizim tarafımızdan yaratılan imgeler- adlar, formlar öznel şeylerdir -dolayısıyla onlar sadece tikel şeylerin somut olduğunu- **savunurlar**[32].

Burada tekil şeylerin başlıca sembolü duyusal algılanabilirliktir, dolayısıyla somut şeyler hakkındaki araştırmanın tek bir rotası olacaktır: duyusal deneyim. Dolayısıyla, nominalistler aynı zamanda ampiristtir. Bu **ampiristler**, aynı zamanda erken-modern dönem materyalizmin öncüleridir.

Nominalistlerin pek çoğunun İngiliz olmasından dolayı, Marx ve Engels, nominalizmin İngiliz materyalizminin ana bileşenlerinden biri olduğunu ve genel olarak nominalizmin, materyalizmin ilk ifadesi olduğunu[33]; "materyalizmin Büyük Britanya'nın doğal- çocuğu olduğunu" belirtmişlerdi[34]. Bugünün bakış açısından bakıldığında, nominalizm ve realizm arasındaki tartışmanın en önemli sonuçları: ampirizmin doğuşu ve evrensellerle ilgili düşünceler ve genel bakıştaki değişim olmuştur; bunu yukarıda da açıklamıştık.

Antik felsefedeki evrensel(ler) tözeldi ve Platon'un ideası ve Aristo'nun kategorileri ve hatta orta-çağdaki Tanrı dahi, bunların hepsi de özne ile alakasızıdır. Yukarıdaki tartışmadan sonra, evrensel hakkındaki tanım değişmiştir: evrensel birliktir/tekilliktir; fakat soyut değildir ve aynı zamanda, evrensel her şeyi içerdiği düşünülen bir birlik/tekillik olmalıydı[35]. Bu, aslında, erken-modern idealizmin bakış açısını içermekteydi ve Hegel de bunun erken-modern kültür için büyük önem taşıdığını ifade etmiştir. Nominalizm ve realizm arasındaki tartışma, erken-modern felsefenin birçok öğesini içermekteydi. Bu potansiyel öğelerde, erken-modern felsefenin iç farklılaşmasını görmekteyiz.

---

32 Hegel: Felsefe *Tarihi Okumaları*, C. 3, s. 307.

33 *Marx & Engels Eserler*, C. 2, s. 163, Beijing, People's Publishing House, 1995.

34 *Marx & Engels Seçme Eserler*, 2. Baski, C. 3, s. 698, Beijing, People's Publishing House, 1995.

35 Hegel: Felsefe *Tarihi Okumaları*, C. 3, s. 312.

ERKEN-MODERN MATERYALİZMİ VE İDEALİZMİ ARASINDAKİ ÇELİŞKİ

Nominalistler, erken-modern materyaliziminin öncüleriydi. Nominalistler tarafından tikel ve somut olarak tanımlanan şeylerin bütünselliği olan şey, materyalistlere göre doğadır. Erken-modern materyalizmdeki madde kavramı, doğa kavramıyla yakından ilgilidir. Başlangıçta materyalizm tarafından en sık incelenen kavram madde kavramı değil, aksine doğa kavramıydı. Erken-modern dönemdeki doğanın, Antik filozoflardaki doğa kavramından farklı olduğu ve aksine doğanın öznenin nesnesi olarak doğa olduğunun vurgulamamız gerekmektedir. Burada, doğa sadece insan tarafından incelenen bir nesne değil; aynı zamanda "pratiğin" de nesnesidir. Bu iki yan, Francis Bacon tarafından daha en başından itibaren birleştirilmiştir. Yukarıda, nominalizmin mantıksal sonucunun ampirizm olduğunu belirtmiştik. Francis Bacon, açıkça nominalizmin bakış açısını kabul etmiş ve doğanın araştırılması için Aristocu saf teorik tümdengelimin yerine geçebilecek yeni bir ampirik yöntem geliştirmişti. Francis Bacon, Aristo'nun deneye bir konum verdiğini kabul etmesine karşın, bunun ağırlığının sınırlı olduğunu, pek de üstünde durmaya değmez olduğunu düşünmüştür. Bacon kavramsal tümdengelimin sadece var olan bilginin alanı ile sınırlanması gerektiğini, ve aynı zamanda deneyimin ise yeni bilginin yegane kaynağı olduğunu düşünmektedir. Buna ek olarak, Antik filozofların doğa üzerine araştırmaları kesinlikle faydayı dikkate almayan bir etkinliktir; bu bakış açısından sonuç çıkararak hareket eden Francis Bacon, "tüm insan bilgisinin tek nihai görevinin insanın dünya hakkında elde ettiği bilgi aracılığıyla dünyayı fethetmesi olduğunu, gücün bilgi olduğunu, doğayı fethetmek için insanın doğaya itaat etmesi gerektiğini (doğa hakkındaki araştırma) düşünmüştür"[36]. Francis Bacon'a göre "uygulama" yalnızca araştırma deneyiminin yüksek değerini ortaya koymamaktadır, aynı zamanda bu araştırmanın doğruluğunun da güvencesidir. Deneysel bilginin doğrulanabilir olduğunu ve doğrulanması gerektiğini anlamak zor değildir. Kitabın ilk bölümünde, Francis Bacon'un aslında Antik dönemdeki teknoloji kavramının yapısını teorisine uyarladığını belirtmiştik. Francis Bacon'daki bu nosyonun doğa bilimleri ve teknolojinin gelişimi üzerine etkilerinin bugüne uzanan büyük bir önem taşıdığını söyleyebiliriz. Windelband, Francis Bacon'u teknolojiye yaptığı bu aşırı vurgu ile, onu saf teorik bilginin ve tefekkürcü bilginin en büyük düşmanı olduğu için eleştirmiştir. Francis Bacon'un elinde, felsefe şu riskle yüz yüze gelmektedir: "felsefe dini amacın elinde aşağılanmak yerine zanaatkarların çıkarlarının aşağılanmasına maruz kalmıştır[37].

36 Francis Bacon: *Novum Organum*, s. 102-104.

37 Windelband: *Felsefe Tarihi*, C. 2, s. 531, Beijing, Commercial Press, 1993.

Windelband, daha çok Galileo ve René Descartes'in teorik hattından yanadır. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi, bu iki farklı teorik yol, erken-modern felsefedeki özne-nesne bölünmesine dayalı yapının iki farklı şekilde ifadesinden başka bir şey değildir. Martin Heidegger'e göre, günümüzün çağdaş teknoloji kavramının özü köklerini bütün bir metafizikte bulmaktadır.René Descartes, erken-modern dönem metafiziğin gerçek kurucusudur. Onun teorisi teknolojinin tam bir yapısını içermektedir.

Francis Bacon'u ve René Descartes'i, genellikle, sırasıyla erken-modern materyalizmin ve idealizmin kurucuları olarak addederiz ve bu nedenle de daima ikisi arasındaki karşıtlığa vurgu yapılır. Fakat gerçek şudur: René Descartes, Francis Bacon'dan oldukça etkilenmişti ve bu etki olumluydu; üstelik daha sonraki materyalistlerin doğa ve madde hakkındaki bakış açısı ise, René Descartes'den oldukça fazla etkilenmiştir[38]. René Descartes ve Francis Bacon arasındaki bu ilişkiyi açığa kavuşturmadan, erken-modern materyalizmin özünü tam olarak anlayamayız. Francis Bacon ve René Descartes arasındaki en açık ortak nokta Antik felsefe karşısındaki tutumlarıdır. İkisi de, tam da Friedrich Albert Lange'nin belirttiği gibi, felsefelerini inşa ederken Antik felsefeye, özellikle de Aristocu felsefeye karşı şüphe ve isyanla başlamışlardı:

> **Francis Bacon, ancak bu yolla hakikatin dışsal deneyimden keşfedileceği fikrini elde edebilmişti. René Descartes, ancak bu yolla, öz-bilinçlilik dışında her şeyden şüphe eden yaklaşımı ve tümdengelime dayalı akıl yürütme yolu ile öz-bilinçten hakikate ulaşılabileceği fikrini keşfedebilmişti[39].**

Yukarıdaki vurgu, hem hem Bacon, hem René Descartes'in bilinçli olarak, erken-modern felsefenin tarafında durduklarını ancak aralarındaki farkın sadece teorilerindeki yaklaşım farkı olduğunu göstermektedir. Francis Bacon'un ampirizmine denk düşen yaklaşım, doğa hakkında mekanik görüş olması gerekmektedir. Fakat Francis Bacon Antik çağın **erekselci** doğa görüşünü şiddetle eleştirmekte ve bunun hakkında çok az olumlu ifade kullanmaktadır. İlginçtir, daha sonraki materyalistlerin mekanik doğa görüşü büyük oranda René Descartes'ten alınmıştır. René Descartes sıklıkla Tanrı kavramını kullansa da, bu kullanım genellikle taktik bir anlamdadır. Descartes doğanın araştırılması ile alakalı olarak Tanrı'yı nihai hedef ve neden olarak ele almasına karşın, bu görüşünün ötesinde aslında o, doğal nesnelerin hepsinin mekanik bir ilke uyarınca geliştiğini ve hareket ettiğini ve bir nesnenin bir başka nesnenin deviniminin nedeni olduğunu düşünmektedir. Böylece, Descartes'e göre doğa sonsuz bir nesneler ve devinimler kümesidir; Antik felsefedeki form ile madde ve aynı zamanda ilahi

38 Ni Liangkang: *Self-knowledge and Reflection*, s. 12.

39 Friedrich Albert Lange: *Materyalizmin Tarihi*, C. 1, s. 235.

varlıklar ile dünya arasındaki "tözsel" farklılaşma geçersizdir. Bu noktada maddeler dünyası mekaniğin kanunlarını takip etmek zorundadır. René Descartes'in fikirleri La Mettire ve Holbach gibi sonraki materyalistlerle uyum içindedir. Bununla birlikte doğa, Descartes'in dünya hakkındaki görüşlerinin sadece yarısını teşkil eder ve bu yarı önemsiz olan yarıdır. Descartes açısından daha önemli olan yarıda göze çarpan düşünce: bilinen her şey, ya uzanıma ait olan bir varlıktır, ya da bilinçliliğe ait bir varlıktır ve şüphesiz bu iki olasılık, heterojen olarak bir arada geçerlidir. Her ne kadar Descartes bu ikisinin üstüne (uzanım ve bilinçlilik) mükemmel olan Tanrı'yı yerleştirmiş olsa da; genellikle onun bir dualist olduğu söylenir ve kabul edilir; ancak kanımızca her hangi bir teoride-son çözümlemede-dualizm mümkün değildir. Aslında, Descartes, öznenin dışındaki varoluş üzerine (doğa) kesinliğin ve kesin bilginin mutlak olarak özne tarafından (düşünme) belirlendiğini düşünmektedir. Bu görüş doğal olarak hiç bir materyaliste kabul edilebilir gelmeyecektir.

Şimdiye kadar ileri sürülenlerden, başlangıçta hem erken dönem materyalistlerinin hem de idealistlerinin doğa hakkında mekanik bir açıklama yolunu izlediğini kolayca görebiliyoruz. Aralarındaki fark ise, birincisinin bu yaklaşımı tüm dünyayı eksiksiz olarak kapsayacak tarzda düşünmesi; buna karşın ikincisinin; tin ya da ruh için de kısmen bir ölçüde yer açmayı kabul etmesidir. Daha sonraki idealistler, René Descartes'in mekanik doğa anlayışını kabul etmemiş olabilirler; ancak onların tümünün Descartes'in "tin teorisinin" izleyicileri olduğunu söyleyebiliriz; öte yandan materyalistlerin en önemli ayırt edici özelliğinin ise, tini doğanın kuralları aracılığıyla yorumlamak olduğunu ileri sürebiliriz. Francis Bacon, sadece insanın "algılanabilir" bir ruha sahip olduğunu kabul etmekte ve Antik materyalistler gibi ruhu katışıksız bir madde olarak almaktadır; Francis Bacon için düşünebilen bir gayri-maddi varlık hayal dahi edilemez. La Mettire ise doğrudan "insanın bir makine olduğunu"[40] iddia etmiştir. Holbach göre ise, doğa, duygu ve düşünceye sahip olmayan çeşitli varlıklar yarattığı gibi, aynı zamanda bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi duyumsayabilir ve düşünebilir organik varlıklar da yaratmıştır..

Materyalistler, doğanın kurallarını dünyaya uygulamaya çalışmaları ile birlikte; madde kavramının kullanımı bilinçli bir hale gelmişti ve "materyalizm" terimi artık ilk kez resmen olarak ortaya çıkmıştı. Materyalizm maddenin doğanın bir bileşeni olduğunu düşünmesine karşın; madde kavramını doğa kavramından türetmiştir; erken-modern materyalizmdeki madde kavramı temelde doğa kavramının genelleştirilmesi ve soyutlanmasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, Antik materyalizmdeki "madde" varlıkları oluşturduğu düşünülen *ulee* bakış açısı idi; erken-modern dönemin

40 Holbach: *Doğanın Sistemi*, C. 2, s. 149, Beijing, Commercial Press, 1964.

materyalistleri de, sıklıkla *ulee* ve *atom* kavramlarını kullanmalarına karşın bu Antik dönemden farklıdır; çünkü erken-modern felsefedeki madde kavramının öznel bilinçliliğe karşıtlık ilişkisi içinde bulunması gerekli görülmüştür; ya da diğer bir ifade ile sadece bu karşıtlık ilişki içinde tanımlanan madde, erken-modern felsefedeki madde kavramı olarak düşünülmüştür. Burada, öyle görünmektedir ki, materyalistler bir çelişki ile karşı karşıya gelmişlerdir: bir taraftan madde, bilinçlilik ile ilişki içinde tanımlanmak zorundadır ve bu ilişki içinde bilinçliliğin hiçbir şekilde maddeye indirgenemeyeceği düşünülmektedir; fakat diğer taraftan da materyalist ilkeye göre, tin maddenin ilkesi ile açıklanmak zorundadır; aksi takdirde materyalistler idealizme ya da dualizme düşmüş olacaklardır. Bu da öyle görünüyor ki, materyalistler ile içinde yaşadıkları çağın ruhu arasında bir çelişki ortaya çıkmıştır. Her şeye karşın, materyalistler kendi madde kavramlarını oluşturmuş ve tin kavramını buna göre aşağıdaki gibi tanımlamışlardır.

> **Hangi biçimde olursa olsun duyularımızı etkileyen her şey maddedir; farklılığını ayırt etmek için maddeye atfettiğimiz çeşitli özellikler, onların içimizde ürettikleri değişimlere ilişkin olarak aldığımız farklı izlenimler temeli üzerinde yükselir**[41].

> **Doğa bizim için her çeşit nesneyi sağlamaktadır; bu nesneler bizimle bazı ilişkiler kurmaktadırlar ve onların arasında da bazı ilişkiler kurulmuştur; bu ilişkilerin bilgisi (cognition) tin denilen şeyi oluşturmaktadır**[42].

Buradaki koyuş tarzı ampirik tarzdır. Madde duyularımızı etkileyen her şey ve tin de bu maddeler hakkındaki bilgimiz oluyor. Bir materyalist için, deneyim olmadan bilgi hayal dahi edilemez bir şeydir. Bu önermelerdeki muğlaklık ve problem "**biz**"de yatmaktadır. Aslında buradaki kavramlar **madde** ve **tin** arasında herhangi bir açık uzlaşmazlık ilişkisi yaratmamaktadır; çünkü tin madde aracılığıyla tanımlanmaktadır. Bununla beraber, önermede madde ile "biz" arasında uzlaşmaz bir karşıtlık ilişkisi doğmaktadır; oysa araştırılan nesneyi var eden genellikle "biz" değiliz. Francis Bacon'dan itibaren "biz"in gücü aşırı büyümüş, hatta idealizmde tine verilen konum ile karşılaştırılabilir düzeye yükseltilmiştir. Buna ek olarak, erken-modern materyalistlerin çoğu, doğa bilimcisi, bir başka deyişle tarihsel gelişim sürecine etkin bir şekilde katkıda bulunan insanlardı. Materyalizmin ruhu ile erken-modern felsefenin ruhu temelde birbiriyle çatışma içinde değilmişçesine bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Eğer, materyalizm içinde bir çelişki bulacak olursak, bu çelişkinin kökü genellikle

41 *Selected Readings of the Original Works of Western Philosophy*, C. 2, s. 216, Beijing, Commercial Press, 1983.

42 Helvetius: *Spirit of Laws*, Ge Li: French Philosophy in the 18th Century, s. 555-556, Beijing, Social Sciences Academic Press, 1991.

erken-modern felsefenin özünde bulunabilir ve bu idealizm için de geçerlidir. Aşağıda inceleyeceğimiz şey ise, materyalizmin "öznelci" karakterinin nasıl kendisini sergilediğidir.

Maddi dünya için materyalistler tarafından ön-kurulan karşıt "biz"dir; fakat "biz"in tanımı materyalist teori için sorun yaratmaktadır. Aslında, Harvey'in insan bedenindeki kan dolaşımını keşfetmesinden itibaren, doğaya ilişkin geliştirilen mekanik bakış açısı insanın da mekanik olarak yorumlanmasını içermektedir. Ne var ki, eğer insan olarak "biz" tamamen maddeye ve maddenin mekanik devinimine indirgenecek olunursa, "biz" ve doğa arasındaki karşıtlık artık var olmayacaktır. Eğer nesnelerin bize verdikleri izlenimler ile nesneler arasındaki mekanik hareketler arasında hiçbir fark olmazsa, "bizim" doğaya "itaat etmemiz" ve onu "kumanda etmemiz" (Francis Bacon) nasıl mümkün olabilecektir?

Açıkçası bu durumda erken-modern materyalistlerinin doğa ve maddenin özünden farklı olan bir varlık kurmaları ve keşfetmeleri gerekli hale gelecektir. Bununla beraber, eğer bu yola girerlerse, materyalizmin ilkesine bağlı kalmaları imkansız bir hale gelecektir. Bu anlamda, erken-modern materyalizm tam bir materyalizm değildir. Peki başka bir açıdan yaklaşalım; René Descartes'in dünyayı iki çeşit varlığa bölen yaklaşımı sorunları çözecek midir? Aslında, Friedrich Albert Lange'nin da belirttiği gibi, René Descartes'in felsefesinin bütününe bakıldığında onun idealizm olarak değerlendirilmesi gerekecektir. Daha sonraki, Kantçı kendinde-şey kavramı, idealizmin de benzer sorunlarla karşı karşıya geldiğini en açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum, erken-modern materyalizmin karşı karşıya geldiği çelişkinin erken-dönem modern felsefeye içkin bir çelişme olduğunu ortaya koymaktadır ve bu çelişmenin tam olarak aşılabilmesi için erken-modern dönem teorik felsefenin paradigmasının alt edilmesi gerekecektir.

2. PRATİK VE MARX'IN MODERN MATERYALİZMİ

Yukarıda ele alındığı gibi, Antik materyalizm ve erken modern materyalizmin ikisi de başa çıkılamaz çelişkiler barındırmaktadır; çünkü ikisi de teorik felsefenin alanı içindedir; dolayısıyla da teorik felsefenin kısıtlarıyla sınırlanırlar. Bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde, teorik felsefe, dünyayı kendi teorik yapısına uyarlanan şekilde incelenecek bir nesne olarak kurmakta ve insanı da inceleyen veya gözlemci konumuna yerleştirmektedir. Bunun sonucu olarak teorisyenler sıklıkla dünyanın dışına yerleştirilir; oysa insanlar hiç bir biçimde kendi yaşam dünyalarından kurtulamazlar.

Antik materyalizmin temelde özne sorununa girmediğini söyleyebiliriz; fakat o epistemoloji sorunu ile karşı karşıya geldiği andan itibaren -epistemoloji özne sorunu ile bağlantılıdır- içkin çelişkileri tamamen ortaya çıkmıştır. Öte yandan erken-modern materyalizm de teorik yapısında özne ve nesne arasındaki karşıtlığı, kurulu bir öncül olarak görmüştür; bundan dolayı da tinin varlığını -madde ile heterojen olan- bu varlığı açıklayamamıştır. Bu temel çelişkileri derinlemesine çözebilmek için teorik felsefenin duruş noktasının aşılması ve modern pratik felsefenin tutumunun benimsenmesi gerekecektir veya da geleneksel gelişim perspektifinin geride bırakılarak modern materyalizme doğru ilerlemek gerekecektir. Marx'ın materyalizmi tam olarak bir modern materyalizmdir.

2.1 MARX'IN PRATİK KAVRAMI VE MATERYALİZM

MARX'IN MATERYALİZMİNİ "TEORİK BİR FELSEFE" OLARAK GÖRME HATASI

Materyalizm üzerine yukarıda aktarılan yanlış anlamalarla yakından ilgili olan bir sorun da uzun bir sure boyunca Marx'ın materyalizmini de yanlış yorumlamış olmamızdır. "Materyalizm" erken-modern dönemden itibaren ortaya çıkmış bir kavram olduğundan, insanlar genellikle erken-modern zamanlardaki materyalizmi, yanlış bir biçimde tüm materyalizm türlerinin temeli olarak alma eğilimindedir; daha önce uzun yıllar boyunca bizim Marx'ın materyalizmi hakkındaki yorumumuz da, erken-modern felsefenin yaklaşımına uygun olmuştur. Sonuç olarak, Marx'ın materyalizminin orjinal, gerçek anlamı uzun bir dönem boyunca saklı kalmıştır. Hatta bugün dahi, Marx'ın felsefesinin pratik bir felsefe olduğu genel kabul görmesine karşın, Marx'ın materyalizmi hakkındaki anlayış gerektiği ölçüde değişmemiştir. Bugün dahi Marx'ın felsefesi hakkındaki araştırmalarda bir taraftan, yaşam-dünyası söylemi boy vermekte; öte yandan ise geçmişte Sovyetler Birliği'nde okutulan ders kitaplarındaki materyalizm anlayışı, neredeyse en ufak bir düzeltme olmadan kabul görmektedir. Sonuç olarak,

farklı söylemler paralel olarak kullanılmaya devam etmektedir.

Ders kitaplarındaki "materyalizm" doğrudan Lenin'in Materyalizm ve Ampriokritisizm adlı eserindeki tezlerinden kaynaklanmaktadır. Materyalizmin temel kavramı olan madde ve materyalizme ilişkin olarak Lenin şöyle yazmıştı:

> **Tüm bilgi, deneyimden, duyulardan, algıdan gelir. Bu doğrudur. Fakat burada, nesnel gerçeklik "algıya mı aittir", nesnel gerçeklik algının kaynağı mıdır sorusu gündeme gelmektedir. Eğer yanıtınız evet ise, siz bir materyalistsiniz. Eğer yanıtınız hayır ise tutarsızsınızdır ve kaçınılmaz olarak idealizme veya agnostisizme (bilinmezciliğe) gidilir; İster Kant'daki gibi kendinde- şeyin biline-bilirliğini; zamanın, uzamın ve nedenselliğin nesnelliğini reddediniz; ister Hume'de olduğu gibi kendinde-şey kavramının düşünülmesini dahi yasaklayınız sonuçta kaçınılmaz olarak idealizme veya agnostisizme (bilinmezciliğe) gidilecektir[43].**
>
> **Madde, insana duyuları tarafından verilen -duyumlarımızla kopyalanan, fotoğraflanan ve yansıtılan nesnel gerçekliği ifade eden- felsefi bir katogoridir; aynı zamanda bu nesnel gerçeklik insanlardan bağımsız bir şekilde var olmaktadır[44].**

Lenin'in materyalizm (aslında Marksist materyalizm üzerine olan) tanımı, asıl olarak iki noktayı içermektedir: biri maddenin nesnelliğini ve diğeri de bilginin maddenin bir yansıması olduğu ve bilgiye ulaşmak için de tek uygun yolun, duyum olduğunu kabul etmektedir. Bu tanım, erken-modern dönemdeki materyalizmin özüne ilişkin yukarıda yapılan özetin neredeyse tıpa tıp aynısıdır. Madde tanımı, Holbach'ın madde tanımı ile aynıdır. Dahası, bu eserde Lenin, Marx'ın yanı sıra, tipik erken-modern materyalistlerin tezlerine de atıf yapmaktadır.

Örneğin: Feurbach'ın "benim algım özneldir fakat onun temeli nesneldir" önermesinin yanısıra Frank'ın Felsefe Sözlüğün'de geçen ilgili başlıktan "nesnel duyumsallık materyalizmden başka birşey değildir; çünkü materyalistlere göre madde veya da beden, duyumlarımıza etki yapabilen yegane nesnelerdir"[45] ifadesini de alıntılamıştır.

Burada Lenin, Marx'ın felsefi devriminin farkında değildir ve nesneyi pratik olarak düşünmemektedir. Bunun yerine erken-modern felsefenin nesne ve özne arasındaki karşıtlık şeklindeki çerçevesini benimsemektedir. Karl Korsch, Lenin'in materyalizminin sadece Marx ve Engels'in Hegelci diyalektiği materyalizmle tersyüz etmesini yok saymakla kalmadığını;

43 *Lenin Seçme Eserler*, C. 2, s. 87.
44 *A.g.e.*, s. 89.
45 *A.g.e.*, s. 90.

fakat aynı zamanda materyalizm ve idealizm arasındaki tüm tartışmaları Kant'la başlayıp Hegel'e uzanan Alman idealizmi döneminde yapılan tartışmaların düzeyine geri çektiğini düşünmektedir.

Karl Korsch'a göre, Hegel'in kavramsal diyalektik hareket teorisi tin ve madde arasındaki erken-modern felsefedeki karşıtlığı aşmıştır ve Marx da bu oluşan yeni zemin üzerinde, Hegel'in kavramsal hareketinin yerine, tarihsel ve gerçekçi hareketleri koyarak Hegel'i aşmış ve böylece de kendi materyalizmini geliştirmiştir. "Lenin ise 'düşünce' ile 'varlık' arasındaki ve 'tin' ile 'madde' arasındaki mutlak bölünmeye ve dolayısıyla Hegel tarafından aşılmış olan on-yedinci ve onsekizinci yüzyılların felsefi düzeyine geri dönmüştür."[46] Karl Korsch'un Hegel'in erken-modern felsefenin özne ve nesne arasındaki karşıtlıkla karakterize olunan genel çerçevesini aştığı yönündeki ifadesi ile aynı fikirde olmasak da (aslında tabii ki Hegelci felsefe de bunu ulaşılacak hedef olarak koymaktadır ve aynı zamanda onun sistemi bu çerçeveyi aşan birçok ögeyi de barındırmaktadır), onun Lenin'in materyalizmine dönük eleştirisinin oldukça doğru olduğunu söylemek durumundayız.

Lenin, Marx'ın felsefesinin kapsamında yukarıda tanımladığı "felsefi materyalizmin" yanı sıra, aynı zamanda bir başka bölümün (tarihsel materyalizm ya da tarihe materyalist bakış açısının) de olduğunu düşünmektedir. Tarihsel materyalizm, felsefi materyalizmin toplumsal alana uygulanmasıdır. Materyalizmin ilkesi, tini madde aracılığıyla yorumlamak olduğundan, onun toplumsal alana uygulanması da, kaçınılmaz olarak toplumsal bilinçliliğin, toplumsal maddenin varoluşu ile açıklanmasını gerektirecektir. Yukarıda bir felsefe olarak materyalizmin sonluluğuna ve onun toplumsal yaşama uygulanmasının daha da problemli olacağına işaret etmiştik. Aslında Marx'ın felsefesinin farklılığını bu şekilde ortaya koymak geçersizdir. Marx'ın felsefesinin dayanak noktasını incelediğimizde gördüğümüz şey: insanın sosyal faaliyetinin doğa ile birleşik olarak ele alındığını, dolayısıyla Marx'ın felsefesinin tarihsel materyalizm olduğunu ve bu felsefede evrensel ilke ile özgül uygulama arasındaki ilişkinin var olmadığını biliyoruz. Aşağıda Marx'ın materyalizminin tarihsel materyalizm olduğunu ortaya koyacağız.

Lenin'in Marx'ın materyalizmine ilişkin yanlış anlaması, aslında Marx'ı erken-modern felsefenin bakış açısı ile görmektir, dolayısıyla da Marx'ın felsefesini teorik felsefenin sistemi içinde ele almaktır. Bu nedenle, bu yanlış yaklaşımın üstesinden gelmek için öncelikle Marx'ın erken-modern teorik felsefeyi aşmasının anlamını ve materyalizmin anlamını da bu temelde

46 Karl Korsch: *Marksizm ve Felsefe*, s. 81-82, Chongqing, Chongqing Publishing House, 1989.

açıklamamız gerekecektir. Burada Marx'ın felsefesinin temel ve merkezi kavramı olan "pratik" üzerinde durarak ilerleyeceğiz.

TÜM TEORİLERİN ARKAPLANI OLARAK PRATİK

Marx'ın materyalizmi pratik bir felsefedir; öte yandan pratik onun temel ve merkezi kavramı olduğundan, şüphesiz bu felsefenin temel özgünlüğünü yansıtabilemektedir. İngiliz düşünür Jorge Larrain de pratik kavramının tarihsel materyalizmin merkezi kategorisi olduğunu, insan ile doğa, toplum ile madde, özne ile yapı, bilinçlilik ile gerçeklik arasında kaynaştırma ve birleşmeyi içerdiğine inanmaktadır[47]. Larrain ayrıca Marx'ın kendi felsefesinin özünü fark etmediğini ve bu nedenle de pratik kavramı temelinde tarihsel materyalizmin yeniden inşa edilmesinin gerekli olduğunu düşünmektedir. Kanımızca, Larrain, Marx'ın felsefesini teorik bir felsefe olarak yorumlayan, eski yaygın kabul gören yorumların yetersizliklerini görmüş; fakat onun pratik bir felsefe olduğunu fark edememişti. Dolayısıyla yapmamız gereken Marx'ın materyalizmini "yeniden inşa etmek" değil; fakat onun orijinal anlamını pratik felsefe olarak restore etmektir.

Yukarıda, materyalist geleneğin kendi gelişimi için gerekli kök uçlarına sahip olduğunu belirtmiştik. Marx, Antik atomculuktan başlayarak, Feuerbach'ın materyalizmine kadar tüm materyalist gelenek üzerine derinlemesine bir araştırma ve eleştirel çalışma yürütmüştü.Ve kendisini bir materyalist olarak tanımlamıştır. Şüphesiz, Marx tamamıyla bu geleneğe aittir. Gerek Antik materyalizm gerekse de erken-modern materyalizm, aşılmaz zorluklarla karşılaşmıştı.Bu zorlukları ait oldukları teorik felsefenin köklerine doğru giderek inceleyebiliriz. Aşikârdır ki, pratik bir felsefe olarak Marx'ın materyalizmi aynı zamanda devraldığı materyalist geleneğin de ötesine geçmiştir. Öyleyse, eğer Marx'ın felsefesini yukarıda gördüğümüz yanlış biçimde anlamak istemiyorsak, her şeyden önce Marx'ın materyalizmini kendinden önceki teorik felsefenin tüm biçimlerinden ayırt etmemiz gerekmektedir.

Teorik felsefenin çerçevesi içinde düşündüğümüzde, teorik etkinliğin soyut bir dayanak noktası olmalıdır. Antik materyalistler, varlığın madde (ulee) yönünü; erken-modern materyalistler ise özneye karşıtlık içinde konumlandırdıkları soyut nesneyi seçmişlerdi. Marx'ın felsefesi pratik bir felsefedir. Onun teorik faaliyetinin dayanağı insanın **yaşam-pratiği** olmak zorundadır.

---

47 Jorge Larrain: Bir Tarihsel Materyalizm Yeniden Yapılandırılması, s. 111, Beijing, China Social Sciences Press, 1991.

Peki bu dayanağı nasıl anlamamız gerekir? Marksist felsefe üzerine nispeten yakın dönemlerde yaptığımız araştırmalar sonucunda pratiğin Marx'ın felsefesinin teorik sisteminin en üst kategorisi ve sistemin "Arşimet dayanak noktası" olduğunu düşünmeye başladık ve göründüğü kadarıyla Marx'ın felsefesinin tüm tezlerinin buradan türetilmesi en doğrusu olacaktı. Bu yaklaşıma göre, aslında **pratik** hem teorik felsefenin soyut bir kavramı olarak hem de aynı zamanda Marx'ın teorik sisteminin başlangıç bağlantısı olarak anlaşılabilirdi. Fakat bu görüş doğru ise, Marx'ın, eski felsefenin soyut kavramlarına karşı çıkışını anlamak zor olacaktır. Marx şöyle yazıyordu:

> **"İnsanın gerçek varoluşu ve doğa-bu ikisi- pratik içinde duyu deneyimi yoluyla kanıtlandığından dolayı ve çünkü insanın böylece, doğanın bir varlığı olduğu ve aynı zamanda doğanın insan için olması insanın varoluşu olarak kanıtlandığı için; yabancı bir varoluş sorunu -doğa ve insanın üstünde bir varlık sorunu- şöyle ele alınabilir: bu yabancı varoluş sorunu aslında doğanın ve insanın gerçek-dışılığını kabul anlamına gelmektedir; fakat verdiğimiz kanıtlar pratik içinde bunun olanaksız olduğunu göstermektedir."**[48]

"Doğa ve insanın üstünde olan" bir varoluş, özünde teorik felsefe tarafından inşa edilmiş kavramsal bir şeydir, ve aynı zamanda teorik felsefe bunu dayanak ve başlangıç noktası olarak görmektedir. Antik materyalizmdeki ve erken-modern materyalizmdeki "madde" de böylesi soyut bir kavramdır. Madde, Antik materyalistler için şüphesiz yabancı bir varlıktır ve hatta insanın yaşam sürecini dahi kapsamamaktadır; öte yandan erken-modern materyalistler "maddi dünyayı" bilmenin ve gelişimin nesnesi olarak görmelerine karşın, hâlâ bu nesnel ilişkiyi bir öncül olarak ele almışlardır; dolayısıyla onlar için şu söylenabilir: madde ve bilinçliliği karşılıklılık içinde tanımlamaları, bu ikisinin karşılıklı olarak yabancılaşmasını öncül olarak ele aldıklarını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı, toparlanırsa bu madde insan tarafından kontrol edilmemektedir ve soyuttur. Marx'ın pratik kavramı, öncelikle, bu soyut kavramların inkarı ve aşılması anlamına gelmektedir. Sonuç olarak, Marx'ın yaklaşımı, nesneyi, gerçekliği ve algıyı sadece nesnel ve sezgisel biçimde algılayan **eski materyalizme** benzememektedir; aksine Marx bunları duyumsal insan faaliyeti ve pratik olarak düşünmektedir. Çünkü özne, nesne, tin ve madde gibi böylesi soyut kavramların soyutlukları çözündürülebilir ve bunlar sadece ve sadece insanın yaşam pratiği süreci içinde somut olarak anlaşılabilirler.

Dolayısıyla, yukarıdaki sorunun cevabına gelmiş olduk ve kanımızca gerçek yaşam pratiğini, Marx'ın fesefesinin dayanağı olarak düşünmek, pratiği bir kavram olarak bir teorinin inşası için başlangıç noktası olarak

48 *Marx & Engels Eserler*, C. 42, s. 131.

kabul etmek anlamına gelmez. Tersine bunun anlamı, eski tip teorilerde kullanımı zorunlu görülen soyut kavramların, eksiksiz olarak pratik içinde birleştirilebileceği ve böylece teorik faaliyetin aynı zamanda pratik bir faaliyet olarak ele alınabileceği anlamına gelir. Bu temelde, Antik materyalizme ve erken-modern materyalizme özgü içkin çelişkiler (kökleri ait oldukları teorik felesefede olan çelişkiler) esaslı bir biçimde çözülebilir. **Yaşam-pratiği** süreci içinde, insan ile dünya, tin ile madde ve özne ile nesne birleştirilir ve böylece de teorik felsefenin nihai ve mutlak yapısı diyalektik olarak aşılabilmiştir. Tabii ki bu **"aşma"** bu başlıklardaki tüm karşıtlıkların tamamen ortadan kaldırılması değildir; kaldı ki aynı zamanda bu imkansızıdır; aksine bu aşmanın anlamı; bu karşıtlıkların mutlak ve aşılmaz olmadığını, bu karşıtlıkların tam da birleştirmeyi olanaklı kılan temel olduğunu ortaya koymaktır.

Bu teorinin seçtiği bakış açısının bir "Arşimet dayanak noktasına" sahip olması imkansızdır, aksine bu bakış açısı dünyayı içinden "gördüğümüz" göreceli bir "bakış açısıdır". Bu "bakış açısının" varlığı başka "bakış açılarının" da meşru varlığını ortadan kaldırmaz. Aksine; ancak ve ancak başka "bakış açılarının" var olduğu durumda; bunlar arasında diyaloglar ve karşılıklı tamamlayıcılık olanaklı olabilir ve böylece yaşam pratiği üzerine somut bir kavrayış elde edilebilir[49]. Bu şekilde, teorik felsefedeki pratik ve teori arasındaki çelişki esaslı bir şekilde çözülmektedir. Nitekim, Marx'ın pratik kavramı dışında da, çeşitli çağdaş modern filozoflar da benzer kavramlar ileri sürmektedirler. Örneğin Martin Heidegger'in "dünyada-varlık-olma", Ludwig Wittgenstein'ın "yaşam biçimi" ve Habermas'ın ve Edmund Husserl'ın "yaşam dünyasını" yeniden yorumlayarak geliştirdiği yaklaşım. Tüm bunlar erken-modern teorik felsefenin temel yapısının aşılması olarak değerlendirilmelidir.

Önceki materyalizmin ve hatta tüm teorik felsefelerin çelişkisi, soyut kavramların insanın gerçek yaşam koşullarını gizlemesidir öte yandan Marx'ın pratik kavramının öncelikli anlamı da bu "giz perdesinin kaldırılması" ve gerçek yaşam koşullarının tanımlanmasıdır. Bu, Marx'ın pratik kavramının birincil anlamıdır. Aslında, insan yaşamının bu **"hakikatinin"** keşfedilmesi, modern pratik felsefenin ortaya çıkışı için temel bir ön koşuldur ve bütün çağdaş modern felsefecilerin bakış açısını yansıtmaktadır.

Eğer, Antik pratik felsefenin, insan ve dünya arasındaki birleşik durumunu, **doğal bir tarzda** açığa vurduğunu ileri sürecek olursak, çağdaş modern pratik felsefenin de erken-modern felsefedeki özne-nesne bölünmesine dayanan dünyasının bilinçlilik içinde aşılması ve bu birleşiklik durumunu yeniden-keşfedilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Antik Yunanistan'da

49 Aşağıda bunun diyalektiğin en temel anlamı olduğunu belirteceğiz.

polis (site devleti)birleşik yaşam-dünyasının bütünselliğini ifade etmiştir ve poliste yaşayan insanlar görünüşe göre a priori kabul edilmişti. Antik Çin'de ise, yaşam dünyasını aşan soyut şeylerin araştırılmasının genellikle doğal olarak "hayal içinde" bir çaba olduğuna olduğuna inanılırdı. Günümüzde erken-modern teorik felsefenin ardından, insanlar bir yöntem desteği ile insan-dünya birleşikliği vizyonunu yeniden kurmaya gereksinim duymaktadırlar. Şüphesiz bu yöntem en başta eski teorik felsefeyi "parçalama" yöntemidir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'de üçüncü tezde Marx şöyle yazmaktadır:

> **Koşulların ve yetişme tarzının değişmesine vurgu yapan materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve aslında eğiticinin, kendisinin eğitilmesi gerektiğini unutmaktadır. Bu nedenle, bu öğreti toplumu- biri diğerine üstünlüklü olacak biçimde- iki kısma bölmek durumunda kalır.**
>
> **Koşulların ve insan faaliyetinin değişmesi ile insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesi gerçeği; ancak ve ancak devrimci pratik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir**[50].

Eski materyalistler insan ile koşullar arasındaki ilişki sorununda, insanın koşulların ve yetiştirmenin bir ürünü olduğunu düşünmektedir; idealistler ise karşıt bir fikre sahiptir ve koşulların nihai olarak insanlar tarafından yaratıldığını ve değiştirildiğini düşünmektedirler. Burada teorik felsefenin iki bakış açısı arasındaki karşıtlık tipik olarak ortaya konmaktadır. Bir materyalist olarak Marx, kendinden önceki materyalist görüşleri basitçe kabul etmemiş ve materyalizmin eski idealizmle paylaştığı ortak temeli güçlü bir eleştiriye tabi tutmuştu. Marx, teorik felsefe tarafından parçalanmış olan bu iki parçayı "devrimci pratik" içinde birleştirmiştir; dolayısıyla bugün tüm toplumsal yaşamın temelde pratik olduğunu ileri sürebilmekteyiz. *Alman İdeolojisi*'nde, Marx bu düşünceyi "koşulların insanları yarattığı kadar ve ölçüde; koşullar da insanları yaratır"[51] olarak ifade etmişti.

Bu biçimde Marx'ın pratik kavramı ile çözümlediği **insanın yaşam koşullarının durumunu** en az iki yönden inceleyebiliriz. Birincisi, pratik bir çeşit etkinliktir; çok daha kesin olarak ifade edecek olursak, pratik tüm insan etkinliklerinin bütünselliğidir. Marx tekrar tekrar kendi teorisinin başlangıç noktasının "gerçek faaliyetlere girişen insanlar" olduğunu yinelemiştir. Etkinlik içindeki insanların, hiç şüphesiz, insiyatifleri vardır ve onlar bu faaliyetleri içinde dünyayı yaratırlar. Burada, Marx, açıktır ki, eski idealizm tarafından soyut bir şekilde geliştirilen insanın "aktif" yanını kendi teorisi içinde somurmaktadır. Marx aynı zamanda teorisinin başlangıç noktası ve

50 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 1, s. 55.
51 *A.g.e.*, s. 92.

öncülü olarak ele aldığı insanların, her hangi bir fantezi yalıtılmışlık ya da katılık içinde olmadıklarını; aksine onların verili koşullar altındaki gerçek, ampirik olarak duyumsanabilen bir gelişim süreci içinde olduklarını da vurgulamıştır. Dolayısıyla, Marx eski materyalizmin soyut tini ile de arasına bir sınır çizgisi çekmektedir. İkinci yön, aynı zamanda **pratiği yalnızca** bu faaliyetler tarafından oluşturulan insanın yaşam dünyasının bütünselliği olarak da anlamamız gerekecektir. İnsan faaliyetleri daima belirli toplumsal koşullar ve tarihsellik çerçevesi içindeki faaliyetlerdir. Bu dünyanın insan tarafından biçimlendirildiğini ve insana ait olduğunu söylesek de, somut bir birey için bu dünya ilk başta kabul edilmesi gereken bir apriori ilkedir. Marx şöyle demektedir:

> **"Her bireyin ve neslin verili bir şey gibi hazır olan -içine doğduğu- üretici güçler, sermaye fonları ve sosyal alış-veriş/ilişki biçimlerinin bu toplamı,- filozofların 'töz' ve 'insanın özü' olarak anladıkları ve ilahlaştırdıkları ve saldırdıkları bu şey- işte bu gerçek temeldir. Filozofların "öz-bilinç" ya da "biriciklik" olarak ona karşı ayaklandıkları bu gerçek temelin insanlar üzerindeki etkisi ve nüfuzu, bu hücumlardan en küçük bir yara dahi almamaktadır."**[52]

Buradaki ifadede, tekrar Marx'ın eski materyalizmin safında konumlandığı gibi bir görünüm ortaya çıkmaktadır; fakat aslında önceki materyalistlerden hiçbiri, insanların dünyayı değiştirebileceklerini ileri sürmemişti. Burada, Marx somut özne ve dünya arasındaki ilişkiyi diyalektik olarak tanımlamaktadır.

Martin Heidegger'in "dünya içinde varlık" ve Habermas'ın "yaşam dünyası" çözümlemeleri, Marx'ın pratik kavramına benzemektedir. Heidegger varoluşun üç farklı biçimde ortaya çıktığını düşünmüştür: birincisi Dasein; diğeri **olduğu-gibi elde hazır olma hali** (present-at hand) ve üçüncüsü bunun karşıtı olan **elde-kullanıma hazır olma hali** (ready-at hand) Martin Heidegger ve Marx arasında 'her hangi bir ideolojik devamlılık ve miras alımı ilişkisi olup olmadığını kesin olarak tespit edemesek dahi[53]; emin olabileceğimiz husus Martin Heidegger'in Marx'ın felsefesini derinlemesine tartıştığı ve *Hümanizm Üzerine Mektuplar* adlı eserinde Marx'ın 'yabancılaşma' düşüncesi üzerine yüksek değer veren yorumlarda bulunduğudur. Aslında, aynı "çağın" düşünürleri olduklarından, düşüncelerinin benzerliğinin "doğrudan ilişkiler" aracılığıyla ispatlanmasına gerek

52 *A.g.e.*, s. 92-93.

53 Aslında bazı eleştirmenlere göre: Lukacs bu ilişkiyi görme eğilimindedir ve Lukacs Martin Heidegger'ın "dünya-içinde- varoluş" ve insanın "dünyaya düşme/fırlatılma" durumu hakkındaki analizi ile Marx arasında doğrudan bir bağ olduğunu düşünmektedir. [Bakınız: Martin Heidegger ve Georg Lukacs'ın Yabancılaşma Üzerine Çalışmaları, *Çin Felsefi Çeviriler Dergisi* içinde basılmıştır, sayı: 1994/3.]

yoktur. Belirtmek istediğimiz husus, Martin Heidegger'in "dünya-içinde -varoluş" çözümlemesi ve Marx'ın pratik teorisinin, ortak bir bakış açısını paylaşmasıdır. Tıpkı, Marx gibi Heidegger de dünyayı, tini ve doğayı (madde), en başından, ayrı yapıda şeyler olarak tanımlayan René Descartes'in yaklaşımından farklı bir biçimde tartışmaktadırlar.

Heidegger, faaliyet içindeki (çalışan) insan ve dünya arasındaki ayrılmaz ilişkiden ya da Dasein'e en yakın olan dünyadan yola çıkar; bir başka deyişle, bize en yakın olan çevre içinde yüz yüze geldiğimiz varlıkların ontolojik yorumu üzerinden giderek çevrenin **dünyalı-lığını** araştırmıştır[54]. Onun çevresellik tanımı; René Descartes'in çevreselliği, uzamsal bir varlık olarak gören tanımından farklıdır. René Descartes'e göre, "böylesi bir töz ya da onun tözselliği kendi içindedir ve kendisi içindir; çevresel arka plandan ona ulaşılamaz" [...] Kendinden "varoluş" bizi "etkilemez" ve bundan dolayı da algılanamaz."[55]

Bu, aslında insan ile dünya (doğa) arasındaki bir-lik sorununu çözüm getirememenin ve tözün tözselliğinin araştırılmasından vazgeçildiğinin ilanıdır. Bunun sonucu da Kantçı özne ile kendinden-şey(thing-in-itself)arasındaki iletişimsizliktir. Martin Heidegger şöyle düşünmektedir:"Çevrenin etrafımızda olmasının ve aynı zamanda, bu çevre içinde karşılaşılan varlıkların tikel uzamsallığının nasıl olup de dünyanın **dünyalı-lığının** temeli üzerinde temellendiğini göstermemiz gerekiyor. Öte yandan da tam aksine, dünya kendi payına, uzamda **olduğu-gibi elde hazır** değildir (present-at-hand)."[56]

Dünyanın **uzamsallığını** ve **dünyalı-lığını**, uzamda "önümüzde hazır olan" şeyler nosyonu aracılığıyla çözümlemek, sadece ve sadece René Descartes ve Kant'ın felsefesinde gerçekleştirilen bir devrim değil, aynı zamanda eski materyalizme de köklü bir eleştiridir. Yukarıda erken-modern materyalist doğa bakışını ve madde kavramını tartışmıştık. Erken-modern materyalizmde "maddenin" de temelde soyut bir uzamsal varlık olduğunu ve ruhun "**yabancısı**" olduğunu biliyoruz. Çağdaş modern felsefe için ise, madde ve ruh arasındaki vadi boşluğunu ortadan kaldırmanın yegane yolu, bu boşluğun daha derinde yatan temelini bulmaktır. Marx'ın yaklaşımı, şeyleri, gerçekliği ve algıyı insanın duyumsal faaliyetleri ve pratik olarak ele almıştır; Martin Heidegger ise, bu karşıtlıkların köklerini insanların en ilkel faaliyetlerine geri dönerek keşfetmeye çalışır - yani varoluşun "**elde-kullanıma hazır olma**" karakterli yapısına başvurur. Martin Heidegger'e

54 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 78.

55 René Descartes: *Felsefenin İlkeleri*; Birinci Bölümden aktaran; Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 110.

56 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 118-9.

göre, varoluşun **"elde-kullanıma hazır olma"** karakteri- alışılmış ve dikkat çekmeyen şeydir; örneğin insanın kullandığı aletler böyledir.

İnsanlar şeyleri ne zaman kontrol ederler veya farkederler? Heidegger'e göre, yalnızca ve yalnızca **"elde-kullanıma hazır olma"** durumundan; olduğu-gibi elde hazır olmama durumuna geçildiğinde farkedeceklerdir. Sadece bu durumda **"elde-kullanıma hazır olma"** hali açığa çıkacak ve onun kendi varlığını sürdürdüğü yer/konumu dikkate değer bir biçimde gözümüze çarpacaktır ve bu aynı zamanda çalışma sürecinde de- fakat tam bir farkındalık olmadan göze çarpar."[57] "Görme" faaliyeti temelde teorik bir faaliyettir. Eğer "görme" ve onun yapısı nihailiğin-sonulluğun öncülleri olarak görülürse, bunun sonucu kesinlikle teorik felsefe olacaktır. Dolayısıyla, Martin Heidegger, burada teorinin pratik olan temelini bir başka yoldan ortaya koymaktadır ve böylece de pratik felsefe bakışının önünü açmaktadır.

Eğer Heidegger ve Marx arasındaki ortaklık taşıyan ontolojik perspektifin "çağdaş" olmaları ilişkisinden kaynaklandığını ileri sürersek, Habermas'ın **yaşam-dünyası** hakkındaki araştırmasının bilinçli olarak Marksist geleneği ve fenemoloji geleneğini miras aldığı söyleyebiliriz. "Yaşam dünyası" ilk olarak Edmund Husserl tarafından kullanılmış bir kavramdır. Fakat Edmund Husserl'ın teorik felsefesinin çerçevesi içinde, bu kavram sadece **aşkın fenemolojiye** açılan bir yol olmuştur ve nihayetinde teorinin inşası için sadece bir bağlantı olarak kalmıştır. Kanımızca, Martin Heidegger ise *Varlık ve Zaman* eserinde, açıkça "yaşam dünyasını" araştırmıştır. Ancak Habermas, Martin Heidegger'in araştırmasının geçersiz olduğunu; çünkü Heidegger'in Dasein kavramının tek başına toplumsal yaşamdaki karşılıklı ilişkiler sorununu çözemeyeceğini düşünmektedir. Habermas "yaşam dünyası" kavramının sadece iletişimsel eylemin tamamlayıcısı olan bir kavram olabileceğine inanmaktadır[58].

Habermas ve Yaşam-Dünyasının Arkaplanı

Habermas yaşam-dünyasının arkaplanının aşağıdaki özelliklere sahip olması gerektiğini düşünmektedir: ilki "mutlak tikellik". Mutlak tikellik, ortak yaşam, ortak deneyim, ortak dilin ve ortak eylemin üzerinde yükselen ve paradoksal karakter taşıyan bilgiyi sunmaktadır. İkincisi ise arkaplanın sahip olduğu genelleşmiş güçtür. Habermas'a göre, yaşam dünyası bir merkeze ve aynı zamanda çok sayıda belirsiz sınırlara sahip bir bütünselliktir. Bu sınırlar geçirgendir; fakat aşılamaz karakter gösterir; çünkü onlar büzüşebilir. Üçüncü özellik ise arka planla ilgili bilginin bütünselliği

57 *A.g.e.*, s. 121.

58 Habermas: *Post-metafizik Düşünüş*, s 75.

ve bu bilgide mutlaklığın ve genelliğin ilişkileridir[59].

Habermas'ın yaşam dünyasının en fazla öne çıkan kavramı **arkaplan** kavramıdır. Arkaplan insanlar arası iletişimsel faaliyetlerden oluşmaktedır. Burada Marx'ın pratik kavramına neredeyse tamamen benzeyen diyalektik yapıyı kolayca görebiliyoruz. Marx'ın pratik kavramını da bazı somut faaliyetleri kapsayacak şekilde ele alabiliriz ve bu faaliyetlerin bütünselliği yaşamın arka planını oluşturabilir. Aslında, Habermas'ın da iletişimsel ve interaktif davranışlara vurgu yapması, büyük oranda Marx'a atfedilebilir. Çünkü Marx yalnızca Alman İdeolojisi'nde "iletişimsel faaliyet" ve "iletişimsel yol" gibi kavramları kullanmakla kalmamış;aynı zamanda insanın sosyalleşmesine ve sosyal ilişkilerine yaptığı vurgu onun özgün yanını oluşturmuştur. Oysa bu vurguyu, diğer çağdaş felsefelerde bu denli net göremiyoruz. Yukarıda da belirtildiği gibi, Habermas'ın iletişimsel faaliyet teorisinin açtığı perspektif, Marx'ın pratik teorisi ile bağlantılıdır[60].

Marx'ın pratik üzerine teorisinin giriş bölümü ilk olarak teorik felsefedeki özne-nesne karşıtlığının aşılmasını ima etmektedir. Bu aşma insan yaşamının gerçek durumunun yani özne-nesne ayrımının olmadığı durumun ortaya çıkartılması ile gerçekleşir. Daha önceki bölümlerde pratik kavramı hakkında yazdıklarımızla birlikte düşünüldüğünde, kavramın sadece Aristocu felsefedeki Yunan sitesindeki bütünsellik ile benzer bir anlamı olduğunu kolayca görebiliriz. Alasdair MacIntyre'ye göre, *Feurbach Üzerine Tezler*'deki fikirlerin içerdiği gerçekleri bir kez kavradığımızda onu ifade etmek için Aristo'nun açıklama tarzına başvurmamız kaçınılmaz olacaktır[61]. Kanımca bu düşünce de makuldür.

Ne var ki bunun Marx'ın pratik kavramındaki tek içerik olduğunu düşünmemeliyiz. Aslında, çoklukla Marx ve Engels pratik kavramını bu anlamıyla kullanmamıştır. Buna karşın bu anlam pratik kavramının temel ve birincil anlamı olarak kabul edilebilir ve Marx hakkındaki bir çok yanlış anlama bu noktanın göz ardı edilmesinden kaynaklanmıştır.

---

59 *A.g.e.*

60 Aşağıda aralarındaki farkı ortaya koyacağız. Sorun Marksist materyalizmdeki "maddenin" karakterinin nasıl anlaşıldığıdır.

61 MacIntyre: *Feuerbach Üzerine Tezler: İzlenmemiş Olan Bir Yol*, Social Sciences Abroad Dergisi 1995/6.

ÜRETİCİ EMEK VE SANAT FAALİYETİ VE MATERYALİZM

Marx'ın pratik kavramının ilk anlamı -pratiğin geniş ve bütünsel anlamda ele alınması- Marx'ın felsefesinin materyalist doğasını ilgilendirmemektedir veya diyebiliriz ki, pratiğin bu anlamı Marx'ın felsefesinde "maddenin" ne anlama geldiğini açıklamaz. Fakat şüphesiz pratiğin bu anlamının açılması gereklidir ve hatta pratiğin bu anlamı Marx'ın materyalizminin doğru anlaşılması için temel bir öncüldür.

Eğer geniş ve bütünsel anlamda pratik kavramının özne ile nesne bölünmesinin olmadığı ve aynı zamanda her türlü insan faaliyetlerinin bütünselliğini içeren **yaşam-dünyası** olduğunu kabul ediyorsak; en başta ele alınması gereken husus, bu her türlü insan faaliyetleri arasındaki ilişkiler olacaktır. Bu, Marx'ın materyalizmindeki "maddenin" gerçek anlamını da içermektedir. Yukarıda Marx'ın materyalizminde "maddenin" insanların maddi faaliyetleri ya da toplumsal yaşamın maddi boyutunu teşkil ettiğini belirtmiştik. Bu tarz maddi faaliyetler, Marx'ın felsefesinde öncelikli bir konuma sahiptir. Bununla beraber, bu tarz faaliyetlerin somut anlamını ve ortaya çıkışlarının tarihsel köklerini ortaya koyabilmek muazzam ölçüde zordur; insan faaliyetleri arasındaki ilişkiler sorunu Antik Yunan'dan bu yana karmaşık bir sorun olma özelliği taşımıştır. Burada Aristo'ya geri dönmemiz gerekmektedir; çünkü sorunu bilinçi ve sistemli bir şekilde ilk kez ele alan, odur.

Jorge Larrain, Marx'ın *Praksis* ve *Poiesis*'i -daha Antik Yunan gibi erken bir zamanda dahi ayrıştırılmış olan bu iki etkinlik biçimini- karıştırdığını ileri sürmüştür. Fakat Larrain'e göre aynı zamanda, Marx'ın pratik kavramı sadece *Poiesis*'i (yapma ya da üretmeyi)içermemekte; aksine aynı zamanda bir çeşit **özgürleştirici** pratiği de içermektedir[62]. Şüphesiz, Larrain, Marx ile Antik Yunanlılar arasındaki, özellikle de Aristo'nun pratik felsefesi arasındaki kavramsal farklılıkları görmektedir. Larrain'in Marx'ın pratik kavramının içediği "özgürleştirici" yöne yaptığı vurgu, kanımızca aynı zamanda Marx'ın pratik kavramını teknoloji-fayda paradigması eksenli olarak değerlendiren, Habermas ve bazı diğer düşünürlere verilmiş güzel bir cevaptır. Ancak eğer bu noktada durursak bu iki anlamın sadece yüzeyinde gezinmiş olacağız ve insan faaliyeti -"madde"- hakkında gerçek bir kavrayışa ulaşmamız olanaklı olamayacaktır. Aslında, teorik faaliyet üzerine ve aynı zamanda da üretim, sanat ya da diğer faaliyet biçimlerinin bütünsel bir incelemesi olmaksızın gerçek bir kavrayışa ulaşmamız olanaksız olacaktır.

62 Jorge Larrain: *Tarihsel Materyalizmin Yeniden Yapılandırılması*, s.112-114.

Aristocu felsefede insan faaliyetlerinin "teori" (Theoria), "pratik" (Praxis) ve "yapma" (Poiesis) olarak tasnif edildiğini biliyoruz. Teorinin nesneleri olan şeyler kesin olarak zorunlu olan, yani ebedi olan şeylerdir; öte yandan yapma ve pratikte ise nesneler değişken şeylerdir[63]. Faaliyetlerin doğası açısından, teori ve pratiğin ikisi de kendi içinde ereklerini barındıran faaliyetlerdir; yapmada ise faaliyetin **dışında olan** bir erek bulunur. Bu açıdan teori ve pratik ortak özellikleri olan aynı tür faaliyet tarzına girmekte, yapma ise farklı bir faaliyet biçimi olmaktadır. Teoriyi içeren faaliyetler bir içsel ereğe sahiptir ve bu nedenle de bunlar özgür faaliyetlerdir; "yapma" ise etkinlik dışında bir ereğe sahip olduğundan, özgür bir faliyet değildir. Burada ereğin içkin olup olmaması, bir faaliyetin özgür bir faaliyet olup olmamasını belirleyen temel ölçüdür, yapma ile pratik veya yapma ile teori arasındaki farklılıkta belirleyici ölçü budur.

Günümüzde sanatsal etkinlik olarak bildiğimiz şeyler, Aristo'ya göre ayrı ele alınması gereken bir faaliyet türü olarak görülmemiş, aksine yapma içine dahil edilmiştir. Aristo'ya göre **yapma faaliyeti** bugün ile karşılaştırdığımızda üretim ya da teknik faaliyet ile bazı alanlardaki sanatsal faaliyeti içermektedir. Burada Aristo tarafından bir başka kilit kavram da ortaya atılmıştır: bu, yetenek, ustalık ya da teknolojidir (*Tekhnee*). Antik Yunan felsefesi, (*Phusis*) doğal ortaya çıkıp büyüyen şeyler ile (*Genesis*) ile yaratılmış şeylerin ortaya çıkışını yani **yapma**yı birbirinden ayırmıştır.

Doğal şeyler, büyür ve doğal yoldan gelişir; yapay ürünler ise yaratıcı bir "güce"-Tekhnee'ye- ihtiyaç duyar. Martin Heidegger insani dürtünün (Arkhee) Tekhnne olduğunu söyler. Martin Heidegger, Tekhnee'nin imalattaki anlam gibi teknoloji ya da bugünkü anlamda sanatla ilgili bir kavram olmadığını; aksine Tekhnee'nin herhangi bir yapmanın ve imalatın temelindeki ustalığın içinden çıktığı ardından ustalığa dayanan bu işi bitiren ve tamamlayan -bilişsel-bilgi ile ilgili- bir kavram olduğunu düşünmektedir[64]. Böylece, Martin Heidegger, Tekhnne'yi bir bilme yolu olarak yorumlamaktadır. Bu yaklaşım temelsiz değildir. Çünkü Plato'ya göre, *tekhnne* ile *episteme* (bilim) her ikisi de, deneyimin karşıtıdır ve "bilmektir. Aristo'nun Metafiziği'inde ise teknolojik faaliyetin, bilgi ve erdem olarak ele alınması eğilimi görülmektedir; Aristo'ya göre bu faaliyet felsefi faaliyetten bir aşağıda; deneyimsel faaliyetten ise bir kademe yukarıdadır[65]. Aristo, *Nicomachos'a Etik* adlı eserinde de teknolojik faaliyetin bu değerli konumuna işaret etmektedir[66].

63 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s. 117-8.

64 Martin Heidegger: *Yol İşaretleri*, s. 290, Beijing, Commercial Press, 2000.

65 Aristo: *Metafizik*, s. 2-3.

66 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s. 126.

Şüphesiz, Heidegger, Tekhnne'nin daha derin anlamını açığa çıkarmaktadır ve sadece bu derin anlamla birlikte düşünüldüğünde Tekhnne'nin kimi somut faaliyetleri "içerdiğini" düşünebiliriz. Tekhnne'nin içerdiği anlamlar düşünülerek yapma faaliyetleri çeşitli alt kollara sınıflandırılmıştır. Örneğin, *Metafizik*'te Aristo iki tip "teknik buluş" tanımlar; bunlardan biri yaşamın ihtiyaçlarını karşılayıp zenginleştirmektedir ve diğeri de insani eğlenceyi arttırmaktadır[67]. Tabii ki, bu iki tip yapma faaliyeti Aristocu felsefede bağımsız olarak öne çıkmamaktadır; fakat yapılan bu sınıflandırma, daha sonraki felsefede çok önemli bir rol oynamıştır. *Tekhnne'nin polisomisi* *, yapma kavramının olağanüstü iç içe girmiş olan karmaşık yapısının belirlemektedir. Bu karmaşıklık daha sonraki filozofların, pratik sorunu üzerine kafa yormaları için uygun bir alan sağlamıştır. Dolayısıyla, yapma faaliyeti kavramı Aristocu pratik felsefede, çok yüksek bir konuma sahip olmasa da, gelecekteki felsefelerin üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur.

Aslında, Marx'ın pratik kavramını çözümlemek için (tabii ki burada dar anlamdaki pratik kavramına işaret etmekteyiz), bu *Tekhnne* kavramından hareket edip ilerlememiz gerekecek; çünkü Aristo tarafından bir ölçüde ötelenen üretim, Marx'ın felsefesindeki -dar anlamdaki- pratik kavramının temel içeriğini oluşturmaktadır; öte yandan Marx'ta kişiler arası davranışlar ya da moral ve etik davranışlar sadece tabi ve ikincil konumdadır. Marx'ta teorik faaliyet Aristo tarafından kendisine bahşedilen kutsal konumunu kaybeder ve pratik üzerine bina edilir; hatta pratiğin özel bir biçimi olarak görülür. Öte yandan Aristo'daki pratiğin (*Praksis*)yerini, Marx'ta sanatsal faaliyet alır ve sanatsal faaliyet, yapma faaliyetinin dışına çıkartılarak özel bir konuma yerleştirilir. Marx, sanatı yaşamı boyunca özgür faaliyet paradigması üzerine oturtmuştur. Bu arada ortaya bir soru atalım: Aristo'dan Marx'a giden bu değişim süreci nasıl anlaşılmalıdır? Bu değişim Marx'ın pratik kavramın bir **teknoloji**-fayda paradigması olması sonucunu mu getirmiştir?

Aristo ve Pratik

Aristo, pratiği, teoriden ve üretimden ayırırken, pratik ona göre aslında kişiler arası davranışlar anlamına gelmektedir. Fakat öte yandan ise, kişiler arası davranışlar ya da ahlaki ve etik davranışlar ise tam da etiğin ve siyasetin konusudur.[68] Aristo üretim faaliyetini pratiğin dışında tutmaktadır; ve bunun teorik nedeni, üretimin ereğinin kendisinin dışında olmasıdır. Bir çok eleştirmen tarafından da belirtildiği gibi, bunun Yunan

67 Aristo: *Metafizik*, s. 3: Polysemia(polisemi) çok sayıda gövdenin yapışık olmasıyla karakterize edilen yaratık.

68 Zhang Rulun: *Tarih ve Pratik*, s. 102, Shanghai People's Publishing House, 1995.

toplumundaki üretici faaliyetlerin çoğunlukla köleler tarafından yapılıyor olmasıyla yakın bir ilişkisi vardır. Tam da bu nedenden dolayı, Aristo'nun yapma kavramı, kimi bir takım sanatsal etkinlikleri de içermektedir. Yunanlıların gözünde, heykeltıraşın, bir marangozdan farkı yoktur, zira bu iki tip üretim de her zaman Yunanlılar tarafından hor görülen bedeni emeğe ihtiyaç duymaktadır[69].

Bunun yanı sıra, Yunanlılarda sanatın bir prototip modelin taklidi olduğu yönündeki egemen anlayış da sanatın küçümsenmesine katkıda bulunmuştur. Sanat faaliyeti, belirli bir prototip modelin taklit edilmesi olduğundan ve hatta Platon'a göre taklidin taklidi olarak düşünüldüğünden dolayı, sanat **hakikatten** oldukça uzakta görülmüş, sanatsal faaliyet daha düşük bir faaliyet türü olarak ele alınmıştır. O dönemin bildiğimiz sosyal ve kültürel arka planı göz önünde bulundurulduğunda, Aristo'nun üretimi ve sanat faaliyetlerini kapsayan yapma faaliyetini, özgürleştirici etkinliklerin dışında bırakması gayet makuldür. Aristo'nun yukarda incelediğimiz sınıflandırmasında faaliyetler arasında kalın bir çizgi çizilmiş midir? Özellikle de, özgürleştirici faaliyet ile özgürleştirici olmayan faaliyet arasına aşılmaz duvarlar konulmakta mıdır? Kanaatimizce, bunun yanıtı olumsuz olmalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, Aristo'da tüm faaliyetlere bir anlamda değer ve konum verilmiş, ve onlara "bilgelik" ve "bilgi" değeri yüklenmiştir. Ayrıca, Aristo'nun yaptığı bu ayrımları, onun bütünsel düşüncesi içinde bir çerçeveye oturtmak daha gerçekçi olacaktır; ona göre en büyük öncül, bir bütünsellik olan site devletidir; ve bütün faaliyet türleri -kendi başlarına değil- sadece bir tür somut devlet "pratiği" olarak anlam ve değer kazanmaktadırlar. Bu farklı türde faaliyetler aynı ve birbirinden ayrılamayacak olan birleşik bir yapının parçalarını oluşturduklarından, bunlar arasında içsel bağlantılar olması gerekmektedir. Yunanlılar, böylesi bağlantıların farkında olmasalar da, **yapmanın -üretmenin-** sağladığı yaşamsal temel olmaksızın, diğer deyişle, -özgürleştirici olmayan faaliyet- olmaksızın, teorik ve pratik faaliyet -özgürleştirici faaliyet- bir hayal olmaktan öteye gidemeyecekti. Aslında, Aristo da, devletin varlığı için köle emeğinin gerekliliğini fark etmişti.

Aristocu pratik felsefenin yukarıda incelediğimiz bu üçlü paradigması, bu sorunun araştırılması için temel çerçeve ve referans noktası olmuştur; fakat daha ilerdeki tarihsel gelişme sürecinde ortaya çıkan karmaşık olgular onun önemini arttıran bir rol oynamıştır[70]. Burada, pratik kavramı üzerine odaklanarak, bu kavramdaki değişimlerin köklerine "uzanan" bir araştırmayı Marx'ın pratik kavramını tam olarak anlayabilmek için gerekli

69 Tatarkiewicz: *Batı Estetiğinin Kavramlarının Tarihi*, s. 111, Academy Press, 1990.

70 Okuyucu teori ve pratik kavramlarının tarihsel evrimi için kitabın birinci bölümüne dönebilir.

görüyoruz. Aristo'dan sonra pratik üzerine asıl olarak iki paradigmanın çıkmış olduğuna dair yaygın bir kanı bulunmaktadır. Biri **etik-davranış paradigması**- ve diğeri ise **teknoloji-fayda paradigması**. İlki-Aristo'dan miras alınmış olan, pratiği, etik ve politik bir alan olarak gören bakış açısıdır. Burada, pratiğin somut içeriği hakkındaki tanımlarda ve onun diğer faaliyetlerle ilişkisi üzerine, farklılıklar ortaya çıkmış olmasına karşın; bu anlayış en azından biçimsel açıdan Aristo ile tutarlılığını korumaktadır. Aslında, Batı felsefesi tarihine baktığımızda filozofların çoğunun, ahlak ve politikanın pratik alanına dahil olduğunu inkar etmediklerini görebilmekteyiz. Ortaçağ Hıristiyan düşünürler de üretici çalışma faaliyetine karşı tutumlarını değiştirmişlerdir,öte yandan çeşitli düşünürlerde üretici çalışmanın pratik kavramına dahil edildiğini de görebiliyoruz (örneğin Aquinaslı Aziz Thomas) fakat tüm bu olgulara karşın, pratiğin etik ve politik yaşam olarak düşünülmesi tartışılmaz üstün bir konuma sahip olmuştur.

Bu yaklaşım, René Descartes'e de uygulanabilir; fakat onun teorik felsefesinin arka planını göz önünde bulundurduğumuzda, René Descartes'teki pratik alanın anlamını Aristo'nunki ile kıyasladığımızda, kayda değer bir değişiklik yapıldığını görüyoruz. Aristo, teori ve pratiğin, iki farklı faaliyet tipi olduğunu düşünmüştür, Descartes'in ahlaki pratik kavramı ise bilimsel teorinin denetimini ve onun ahlakın yeniden inşasında oynayabileceği rolü kabul etmek zorunda olduğumuzu düşünür. Descartes, etiğin en son- sonul- bilgelik olduğunu ve ona bireysel ahlaki davranışlarla ulaşılamayacağını düşünür, dolayısıyla da bireysel ahlaki davranışları ayakta tutacak ve aynı zamanda bilimsel olarak kanıtlanması gerekli olan "geçici bir ahlak" tesis edilmelidir. René Descartes'in bu bakışının Spinoza ve benzerlerinin "geometrik etiğini" doğrudan;ve Kant'ın "Pratik Aklın Eleştirisi" eserini ise dolaylı olarak etkilediğini söyleyebiliriz.

Teknoloji-fayda Paradigması

Kant, "teknik pratiği" ve "ahlaki pratiği" ayrı ele almış olsa da, ilki doğanın ilkesini takip etmektedir ve dolayısıyla da bu sadece "teorik felsefenin uzantısıdır" ve aşikârdır ki, pratik felsefeye dahil edilemez. Öte yandan, Kant'ın pratik felsefesinin araştırma nesnesi ise özgürlük ilkesini inceleyen "ahlaki pratiktir."[71] Bununla beraber, René Descartes'te olduğu gibi, Kant'ta da pratik alan "teorik" bir yolla inşa edilmiştir. Kant gibi, ondan sonra gelen Johann Fichte ve Hegel gibi klasik filozofların tümü de teorik-pratik ilişkisi sorununu ele alışta ; -ahlaki bir ilke olarak- pratik aklı, üstünlüklü bir konumda tutmuşlardır. "Teorik akıl ve pratik akıl arasındaki ayrıştırma, eş deyişle us ve ahlak arasındaki ayrıştırma düşüncesi Hegel

71 Kant: *Yargının Eleştirisi*, C. 1, s. 9, Beijing, Commercial Press, 1964.

tarafından ileriye doğru geliştirilmiştir; diğer deyişle bilgi süreci ile ahlak ayrıştırılmış ve bunlar tinin gelişme diyalektiğinin başlıca biçimi olarak düşünülmeye başlanmıştır."[72]

Kanımızca, pratiğin bir etik davranış paradigması içinde anlaşılması sadece erken-modern filozoflara özgü değildir. Aslında, Gadamer, Hannah Arendt ve Habermas gibi bazı çağdaş modern filozoflar tarafından savunulan "pratik" felsefelerin tümü de bu paradigmaya indirgenebilir. Gadamer ve Hannah Arendt, her ikisi de Aristo'nun pratik felsefe geleneğini canlandırmaya çaba göstermiştir. Kanımca, onların çabalarındaki kilit nokta Aristo tarafından da açıkça sınırları çizilen pratik ve yapma arasındaki ayrımın yeniden altının çizilerek vurgulanması ve bu temelde kişiler arası davranış alanının önemini öne çıkartmaktır.

Hannah Arendt, insan faaliyetlerini üç temel başlık altında tasnif etmektedir: emek, çalışma ve eylem. Emek faaliyeti, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi içermektedir. Çalışma ise insan ile yapay dünya arasındaki ilişkiyi içermektedir. Eylem ise, insan ve insan arasındaki ilişkiyi, yani politik faaliyeti içermektedir. Hem emek hem de çalışma kısıtlıdır; **eylem** ise hiçbir medyaya-aracıya- ihtiyaç duymayan yegane faaliyet türüdür ve bu faaliyet içinde insanların oluşturdukları gruplara değil insanların koşullarına üstün bir konum verilir. İnsanların tüm koşulları, siyaset ile ilişkilidir, onların oluşturdukları gruplar ise sadece tüm politik yaşam için önemli bir koşuldur; ve bu sadece yeterli değil; aksine aynı zamanda gerekli olan bir koşuldur[73]. Buradaki eylem kavramı Aristocu anlamda pratiktir. Habermas da kendi başlangıç noktasının çalışma faaliyeti ile karşılıklı-etkileşim faaliyeti arasında gördüğü temel farklılık olduğunu ileri sürmektedir[74]; öte yandan Habermas'a göre, karşılıklı-etkileşim kişiler arası bir faaliyettir ve onun bu fikirleri üzerinde, Aristo'nun pratik kavramının etkisi açık bir biçimde göze çarpmaktadır.

Aristocu pratiğe bu kadar çok vurgu yapılmasının ve canlandırılmasının nedeni, hiç şüphesiz, araçsal faaliyetin diğer faaliyet alanlarının içine sızarak onların alanlarını fethetmesi ile ilgilidir. Weber'den sonra, çağdaş modern filozofların çoğu mevcut toplumdaki krizlerin birçoğunun teknokrasiden kaynakladığını ve bu teknokrasiyi ortaya çıkaran araçsal faaliyetin ise genellikle Aristocu yapma faaliyeti ile özdeş olduğunun düşünmektedirler. Böylece, iki faaliyet türü (özgür ve özgür olmayan) arasında Aristo tarafından tanımlanan farklılaşmanın çağımızda bugün neden yeniden vurgulandığını anlamak zor değildir; amaç, pratiğin araçsal faaliyete

72 Zhang Rulun: *Tarih ve Pratik*, s. 258.

73 Hannah Arendt: *İnsan Koşulu*, s. 1, Shanghai People's Publishing House, 1999.

74 Habermas: *"İdeoloji" Olarak Teknoloji ve Bilim*, s. 48-49.

üstünlüğünün devamını sağlamaktır. Fakat kanımızca burada Arsitocu yapma kavramı oldukça basitleştirilmektedir, buna karşın Arendt ve onun gibi düşünenler açısından bu basitleştirme pek de önemli değilmiş gibi görünmektedir; çünkü onların çabalarının doğrudan hedefi erken-modern felsefe ile birlikte, pratikle ilgili teknoloji-fayda paradigmasının kurduğu "sömürgeci" hakimiyettir.

Teknoloji-fayda paradigması, Francis Bacon tarafından kurulmuştu. Yukarıda bahsedildiği gibi, ortaçağ Hıristiyan ideolojisi, Avrupalıların çalışmaya (bir çeşit yapma faaliyeti olarak görülen) dönük tavrını belli bir oranda değiştirmiştir. Buna ek olarak, teknik faaliyetin insan yaşamındaki etkisi de artmaktaydı ve Aristo'nun teorisinde pratik faaliyetten tamamen ayrılmış olan teknik faaliyet adım adım pratik kavramının bir bileşeni olarak görülmeye başlanmıştır. Francis Bacon "uygulamayı" teorinin vazgeçilemeyecek bir bileşeni olarak tanımlamıştı. Bu sadece teoriye bakışta büyük bir değişime yol açmamış; fakat aynı zamanda pratik faaliyeti anlamanın bir başka yolunu da yaratmıştı: "pratik" doğanın fethidir ve bu fethin aracı ise bilimin uygulanması olan teknolojidir. Şüphesiz Francis Bacon'ın bu düşüncesi Aristo'nun teknolojiyi belli bir derecede "değerden düşürmesini" dışta bırakan bir yaklaşım idi ve teknolojinin insan yaşamındaki önemli konumunun kabulü anlamına gelmektedir.

Aslında etik-davranış paradigmasında dahi, teknolojik etkinliğe belirli bir değer verilmektedir. Örneğin, Kant bunun üzerinde durmuş ve çalışmasında "teknik" pratik türleri ile ilgili örnekler vermiştir. Etik-davranış paradigmasında farklı olan yaklaşım şudur: teknoloji teorinin tek uzantısı olarak düşünülür ve teknoloji pratikten dışlanır. Buna karşın, teknoloji-fayda paradigmasında, teknik faaliyet pratiktir. Görüldüğü gibi, bu pratik Hannah Arendt'in tanımladığı şekliyle emektir -insan ile doğa arasındaki ilişkiyi kapsayan faaliyettir. Habermas'ın araçsal faaliyeti de, bu anlamı içermektedir. Aslında, teknoloji-fayda paradigması, teori, pratik ve teknoloji gibi kavramları oldukça basit bir tarzda ele almaktadır; fakat tam da bu nedenle insanlar, özellikle de doğa bilimi alanında çalışan bilim çalışanlarına daha kabul edilebilir gelmektedir. Daha sonraki **pozitivist** "pratik" kavramının da bu paradigmaya dahil olduğu aşikârdır; zira pozitivizm sadece insanın "teknik olarak pratik" olan faaliyeti ile ilgilenmektedir ve "ahlaki olan pratik" faaliyeti pek umursamamaktadır. **Pozitivistler**, belirli bir ahlaki davranış söylemine girseler de, onlar tüm insan faaliyetlerinin doğa bilimlerinin rehberlik ettiği "teknik olarak pratik" bir şekilde tanımlandığını düşünmektedirler[75].

75 Yu Wujin: Gizli Kalmış Bir "Kantçı Sorun", *Fudan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2003/1.

Geldiğimiz noktada sorumuz şu olacak: Marx'ın pratiği hangi paradigmaya aittir? Marx, insanın pek çok etkinlik biçimi arasından üretici emek ve ekonomik faaliyete öncelik tanıdığı için, hem onun muhalifleri hem de kimi "Marksistler" genellikle Marx'ın pratik kavramını teknoloji-fayda paradigmasına dahil etmektedirler. Öte yandan ise etik-davranış paradigmasına bağlanmış olan filozoflar "yapmayı" itici buldukları için, Marx'ı yanlış anlamaları ve eleştirmeleri, anlaşılabilir bir şeydir. Hannah Arendt, Marx'ın felsefesini "emek felsefesi" olarak adlandırmaktadır. Hannah Arendt'te emek süreci, sadece insan ile doğa arasındaki ilişkiyi kapsamakta ve sınırlı bir faaliyet olarak görülmektedir, dolayısıyla da emek süreci, insanın "koşullarını" oluşturamaz. Habermas da, Marx'ın karşılıklı-etkileşim faaliyeti ile emek faaliyeti arasındaki bağlantı üzerine gerçek bir açıklama getiremediğine ve Marx'ın karşılıklı-etkileşim faaliyetini, yalnızca genel toplumsal pratik başlığı altında ele aldığını iddia etmekte, yani insanlar arasındaki iletişimsel faaliyetleri araçsal faaliyete dahil ettiğine inanmaktadır[76]. Alet (makine) kullanım etkinliği, teknik kurallar uyarınca yapılan bir faaliyettir. Kanımızca, Marx'ın pratik kavramı üzerine Hannah Arendt, Habermas ve diğerlerinin ortaya koyduğu böylesi yaklaşımlar, Marx'ı eleştirinin dışına düşmektedir. Oysa, Marx, çalışma sürecinde insanın hem doğa ile, aynı zamanda, hem de insanlar ile ilişkiye geçtiğini savunmuştur.

Marx'ın felsefesi üzerine geçmişte yüksek okullardaki ders kitapları tarafından temsil edilen bakış ise, "bilinçli olarak" teknoloji-araç anlayışını benimsemekteydi. Bu anlayış kabaca iki yön içermektedir.Birisi, epistemolojinin bakış açısından pratik kavramı; bir başka deyişle pratiğin, bilgiyi doğrulama bağlantısı olarak ele alınması. Diğeri ise araçsal anlamda pratik; ya da pratiği dünyayı kavrayarak fethetme ve ona kumanda etme aracı olarak ele almak. Aslında, ikinci bakış Bacon tarafından oluşturulmuştur ve Bacon aynı zamanda bir "materyalisttir," dolayısıyla da bu ön-kabul genellikle mantıklı görülmüştür.

Ne var ki, yukarıda belirttiğimiz gibi, gerek etik-davranış paradigması, gerekse teknoloji-fayda paradigması, Aristocu yapma faaliyetini ve Marx'ın pratik kavramını basitleştirmiştir. Aristo'daki "yapma" faaliyeti, araçsal faaliyetle eşit değildir ve hatta Aristo'nun "yapma" içine dahil ettiği şeyler, günümüzdeki anlamıyla araçsal faaliyete de eşit görülemez. Aslında, teorinin bir kolu gibi düşünülen -bağlantı olarak-**araçsal faaliyet**, erken-modern teorik felsefenin özel ürünü olan bir bakış açısıdır; çünkü araçsal faaliyet, sadece ve sadece, -bilim gibi- değerler açısından "tarafsız" konuma sahip olabilirse, bu takdirde tam kapsamlı/güçlü bir yayılım ve kabul alanına sahip olabilecektir. Diğer deyişle bu takdirde teorinin "perspektifi" eylemde gerçekleşmiş olacaktır. Şüphesiz, bu bakış açısı günümüzdeki

76 Habermas: *"İdeoloji" Olarak Teknoloji ve Bilim*, s. 33.

teknokrasinin en esaslı nedenidir ve aynı zamanda Hannah Arendt'in de içinde yer aldığı kişilerin eleştirdiği şeydir. Bu nedenle kanımızca Marx'ın pratik kavramını araçsal faaliyet olarak değerlendirmek, erken-modern teorik felsefenin düşünce biçimini Marx'a mal etmekle aynı anlama gelmektedir.

Şüphesiz, Marx'ın pratik kavramı -hatta dar anlamda pratik kavramı dahiçok zengin anlamlar içermektedir. Aristocu pratik felsefenin çerçevesi, **pratik** konusunda daha sonraki araştırmalar için tutarlı bir zemin sağlamış olsa da, modern pratik felsefenin modeli olan Marx, Aristo'nunkinden farklı bir dizi anlayış ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Marx'ı Aristocu bir çerçeveden değerlendirmek doğru olmayacaktır, hele aralarında benzerlik kurmak hiç mi hiç uygun olmaz. Eğer Aristo'nun çerçevesini referans olarak alırsak, Marx'ın pratik kavramının şu özelliklere sahip olduğunu kolayca görürüz: (1) Maddi üretim faaliyeti insan ve insan yaşamının özünü teşkil eden öncelikli bir faaliyet olarak, sanatsal faaliyet ise insanın özgür faaliyet modeli olarak düşünülmektedir. (2) Marx'ta teorik faaliyet ile siyasal etiğin, üretici pratik ile belli bir birlik oluşturduğunu görüyoruz ve hatta bu ilişki izomorfiktir.

MARX'IN PRATİK KAVRAMININ BİRİNCİ KARAKTERİ

Şüphesiz, üretici faaliyetin önceliği hakkındaki yeterli bir olumlama yapması Marx'ı diğer çağdaş pratik felsefecilerden ayıran sembolik bir özelliktir ve onun bu tutumu aynı zamanda, Marx'ın materyalizminin temel anlamıdır. Şayet, Aristo'nun ahlak ve politik pratiğe yaptığı vurguyu, kendi dönemi ve o toplumsal dönemin toplumsal arka planı açısından anlaşılır gördüğümüzü ileri sürersek, uzun bir tarihsel gelişme ve toplumsal evrimden sonra -çağının arka planını ve toplumsal yaşamını göz önünde bulundurduğumuzda, Marx'ın da üretici faaliyeti "birincil faaliyet" olarak görmesi de makul görülebilir.

Aristo açısından, insanın özü devlet tarafından verilmektedir; öte yandan da insanın devlete ait olmasının siyasi bir anlamı bulunmaktadır. Dolayısıyla, insan hem politik hem de özgür bir hayvandır. Teorik faaliyet de özgür bir faaliyettir, ve bu özgür faaliyet de büyük ölçüde insan "koşullarını" aşmakta ve insanın üzerinde bir konuma sahip olmaktadır. Buna kıyasla yapma faaliyeti ise özgür değildir, dolayısıyla onun insan koşullarını oluşturması imkansızdır ve insan yaşamının temel kapsamının dışında tutulmuştur. Bununla beraber, Antik Yunan'dan sonra, insanlar artık devlet içinde yaşamamaya başladılar; koşullar değişti ve sonuç olarak insanın toplumsal özünün anlamı ve özgürlüğün anlamı da değişmiştir. Düşüncede önemli bir değişiklik de, yapma faaliyetinin -buna üretim

ve sanatsal faaliyetler de dahil- insanın özü ve insan özgürlüğü alanına girmesidir.

Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve geniş etkisini takiben, insanlar Yunanlıların üretici emeği hakir gören tavrını adım adım değiştirdi. Kilise manastırlarında çevredeki herkes fiziksel emek harcamak zorunda olduğundan, köle emeği ile özgür boş zaman arasında var olan, eski tip klasik karşıtlık artık mevcut değildi[77]. Dahası, çalışma bazen günahların kefaretini ödemenin de bir yoluydu. Bu, erken-modern zamanlardaki emeğin yaratıcı önemini savunmanın da zeminini teşkil etmekteydi. Hegel üretici emeğe büyük önem atfetmekteydi. Araç kullanarak yapılan üretici faaliyeti "aklın kurnazlığı" *die List der Vernunft* olarak adlandırmaktaydı[78]. Tinin Fenemolojisi'nde, Hegel, çalışmayı "şeylerin aydınlanması" ve şeylerin inkarı olarak görmekteydi. Öte yandan bu inkar ve aydınlanma eyleminin dolayımlanma(mediation) süreci bilincin saf bir biçimde kendisi-için olmasıydı ve aynı zamanda bilincin tikelliği idi. "Bugün bu bilinç çalışma süreci içinde kendisine yabancılaşmakta ve bu durum inatçı-süreklilik gösteren- bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu bilinç -çalışma sürecinde- bağımsız varlığını kendi sezisi olarak kullanmaktadır[79].

Bu nedenle, artık, çalışma artık insan özü ile ilgisiz olan bir şey olarak görülmemektedir. Hegel, insanın özünü öz-bilinçliliğe eşitlemesine karşın; ona göre özne çalışma sürecinde kendi özünü oluşturmaktadır; böylece çalışma öznenin özünü oluşturan önemli bir bağlantı olarak görülmektedir[80]. Diğer taraftan, Rönesans'tan itibaren, sanatla ilgili, **sembolcü** bir akım mayalanmıştır[81]. 19. Yüzyılla birlikte, Yunanlılardaki sanatla ilgili taklit bakış açısı bu sembolcü akım tarafından alaşağı edilmiştir ve yeni bakışa göre sanat artık saf biçimi ya da hayal kurma gücünü ifade etmektedir; sanat artık doğanın altında değil aksine doğanın üstünde görülmektedir[82]. Sadece bunlar olmamış; sanatsal ya da estetik faaliyet, klasik felsefenin Almanya'daki kolunda daha da öne çıkmaya başlamıştır. Kant ve Schiller, her ikisi de, estetiği ya da sanatı özgürlük ve zorunluluk arasındaki çatışmayı çözecek bir medya-araç olarak gören yaklaşımı savunmuşlardır. Bir adım daha ileriye giden Schelling ise, ortaya koyduğu sezgisel düşünceleri ile sanatı özne-nesne birliğini sağlayabilecek mutlak ve en üst yol olarak savunmaya başlamıştır. Sanata daha düşük değer atfetmiş olan Hegel dahi,

77 Christopher Dawson: *Din ve Batı Kültürünün Yükselişi*, s. 45.

78 Hegel: *Mantık*, s. 394, Beijing, Commercial Press, 1980.

79 Hegel: *Tinin Fenomenolojisi*, C. 1, s. 130, Beijing, Commercial Press, 1979.

80 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 165.

81 Lu Yang: *Ortaçağda ve Rönesans'ta Estetik*, s. 377, Shanghai Literature & Art Publishing House, 1999.

82 Bernard Bosanquet: *Estetiğin Tarihi*, s. 367, Beijing, Commercial Press, 1985.

gerçek yaratıcı faaliyetin sanatsal hayal gücü faaliyeti olduğunu[83] ve estetiğin özgürleştirici bir karakteri olduğunu yazmaktadır[84].

Erken-modern felsefede, insanın özü onun öznelliğinde yatmaktadır, özgürlük ise öznenin kendi etkinliği yoluyla doğayı kavraması ve fethetmesi ve ondan kurtulması anlamına gelmektedir. Başlangıçta, Marx şüphesiz bu kavramdan etkilenmişti. Eğer erken-modern dönemde, filozofların emeği ve sanatsal faaliyetleri ayırmış olduğunu düşünürsek, Marx'ın ilk çalışmalarında -özellikle de *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda- bu iki faaliyetin tekrar birleştirildiğini ve üretken emek faaliyeti içine dahil edilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Burada Marx'a göre üretken emek faaliyeti, sadece insanı hayvandan ayırmakla ve insanın özünü oluşturmakla kalmıyor ama aynı zamanda bir anlamıyla sanatsal bir faaliyet niteliği taşıyordu. Marx bunu şöyle ifade ediyordu:

> **İnsanın pratik yaratım ile bir nesnel dünya oluşturması ve inorganik doğaya biçim vermesi onun bilinçli bir türsel varlık olduğunu kanıtlamaktadır. Diğer deyişle, o türü, kendi temel varoluşu olarak ele almakta veya kendisini türsel bir varlık olarak gerçekleştirmektedir. Hayvanların da ürettiği doğrudur .... Fakat hayvanlar sadece kendileri ya da yavruları için ve sadece acil fiziksel gereksinimler onları zorladığı zaman üretimde bulunurlar. Oysa insan fiziksel gereksinimlerden özgür olduğu koşullarda dahi üretimde bulunur ve sadece ve sadece bu fiziksel gereksinimlerden özgür olduğunda gerçek anlamda üretmektedir. Hayvanlar sadece kendilerini üretir; oysa insan tüm doğayı yeniden üretir. Hayvanın ürünü, doğrudan doğruya kendi fiziki bedenine aittir; oysa insan kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya gelir. Hayvan sadece, kendi ait olduğu türün standartlarına ve gereksinimlerine göre üretir; oysa insan var olan her çeşit türün standartlarına göre üretebilme yeteneğine sahiptir ve insan her tür nesneye -o nesnenin- kendi içkin standartlarını uygulayabilir; böylece insan aynı zamanda güzelliğin yasalarına uygun olarak da üretir[85].**

Burada, erken-modern felsefenin Marx üzerindeki etkisi aşikârdır. Hatta Marx'ın bu el yazmalarında "Hegelci" dili kullandığını bile söyleyebiliriz; örneğin "insan sezgisel olarak kendisini, kendi yarattığı dünyada görür" ifadesi... Burada dikkati çeken şey; Marx'ın insanın nesneyi biçimlendirdiği faaliyeti tanımlamak için doğrudan "pratik" terimini kullanması ve bu pratik faaliyetin özgür, bilinçli, çok kapsamlı ve güzel olduğunu ve aynı zamanda da insanın özünü oluşturan faaliyetler olduğunu düşünmesidir. Bu yaklaşım, Aristo'nun pratik üzerine felsefesi çerçevesinde

83 Hegel: *Estetik*, C. 1, s. 50, Beijing, Commercial Press, 1979.

84 *A. g. e.*, s. 147.

85 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 96-97.

düşünüldüğünde tasavvur edilemez bir farklılıktır; çünkü Aristo insanın özünü sembolize eden özgür faaliyetin sadece teorik, etik ve politik faaliyet olabileceğini düşünmüştür. Oysa Marx'ın burada vurguladığı üretici emek faaliyeti ve onun içinde ele alınan sanatsal faaliyet, Aristo'nun aşağılara ittiği, özgür olmayan ve tam olamayan faaliyetlerdir. Fakat öte yandan, üretici çalışma faaliyeti ile sanatsal faaliyet arasındaki içsel bir bağlantı kurulması açısından baktığımızda Marx ve Aristo arasında bir miras alımı ilişkisinin bulunduğunu söylemek fazla abartılı bir değerlendirme olmayacaktır. Fakat öte yandan, aşikârdır ki, Marx'ın pratik hakkındaki buradaki anlayışı, Aristo tarafından temsil edilen etik-davranış paradigmasına dahil edilemez ve aynı zamanda basitçe teknoloji-fayda paradigmasına da indirgenemez. Aslında, Marx burada pratiği anlamak için çok yeni bir paradigma gündeme getirmiştir. Şu gün bile, bu yeni paradigmanın tüm anlamını henüz tamamen açığa çıkarabilmiş olmasak da, anladığımız kadarı ile bu paradigma kesinlikle üretici faaliyet ve sanatsal faaliyet ile yakından ilgili olmalıdır.

Fakat Marx'ın üretici emek faaliyetinin içeriği ve onun sanatsal faaliyet ile ilişkisi hakkındaki görüşü bir değişim sürecinden geçmiştir. *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda, üretici faaliyet ve sanatsal faaliyet özdeş görülür; daha sonra Alman İdeolojisi'nde ise, Fransız materyalizminin etkisi ile Marx bu romantik bakışını kısmen değiştirir. Çalışma sürecinde bir zorlayıcı ve baskı öğesi görmektedir ve üretimin insanın yaşamak için her gün ve her an tamamlamak zorunda olduğu bir faaliyet olduğunu düşünmektedir[86]. Ne var ki, bu görüşünden dolayı Marx üretici emeğin insanın ve toplumun özünü teşkil ettiğini inkar etmemektedir. Bu emek tamamen özgür ve tam kapsamlı bir faaliyet değildir; ama bu sınırlı faaliyet insanın ve toplumun özünü oluşturmaktadır. Marx şöyle yazmaktadır:

İnsanların geçim araçlarını üretme tarzı ve bunun koşulları; her şeyden önce kendi önlerinde hazır buldukları ve yeniden üretmek zorunda kaldıkları-güncel geçim araçlarının karakteri tarafından belirlenmektedir.

> **Bu üretim tarzı basit bir şekilde bireylerin fiziksel varoluşlarının yeniden üretimi olarak düşünülmemelidir. Bu üretim tarzı daha ziyade, bireylerin faaliyetlerinin belirli bir biçimidir,yaşamlarını ifade edişlerinin belirli bir biçimidir; kendi adlarına belirli bir yaşam tarzıdır. Bireyler kendi yaşamlarını ifade ettikleri gibidir, dolayısıyla kendileri de öyledir. Dolayısıyla onların ne olduğu, üretimleri ile çakışmaktadır, hem ne ürettikleriyle, hem de nasıl ürettikleriyle çakışmaktadır. Dolayısıyla, bireylerin doğası, üretimlerini belirleyen maddi koşullar tarafından belirlenmektedir[87].**

86 *Marx & Engels Seçme Eserler*; C. 1, s. 79.

87 *A. g. e.*, s. 68-69.

Marx, "çalışmanın insanı yarattığını vurgulamaktadır" ve o üretici çalışmadan söz ettiğinde, daima onu insan ile ve onun yaşam tarzı ile bağlantılı bir biçimde ele almıştır. "İnsanlar geçim araçlarını üretirken dolaylı olarak güncel maddi yaşamlarını üretmektedirler."[88] Dolayısıyla, üretici emek yalnızca bir "araca" indirgenemez ve o aklın amaca ulaşmak için gerçekleştirdiği bir araçsal faaliyet değildir. İnsanın çalışması aletlerden yardım almak zorunda kalır; fakat alet çalışma süreci içinde insanın üretim tarzının ve yaşam tarzının bir parçasını oluşturmaktadır ve bu nedenle de bu alet ve alet kullanım faaliyeti insanın özü ile korelasyon içinde bulunur. Tam da Karel Kosik'in öne sürdüğü gibi, **"çalışma insanın varlığının tamamına nüfuz eden ve insanın özelliklerini oluşturan bir yolculuktur. Emek sürecinde, insanın özünü ve varlığını etkileyen şeyler cereyan eder ve birbiriyle içsel bağlantılı olan iki soru ortaya çıkar: "çalışma nedir?" ve "insan kimdir?"**[89]

Marx'ın bu görüşünün, Aristo'dan sonra ilk kez teknoloji, alet ve emek kavramları açısından büyük bir devrim yaptığını söyleyebiliriz. Şüphesiz, Marx ve Aristo arasındaki ilişkinin muazzam karmaşık olduğunu kabul ediyoruz, ve Aristo'nun da üretim ve teknolojik faaliyeti özgün bir faaliyet olarak gördüğünü biliyoruz. Aristo, teknolojinin tamamlanmamış ve amacı kendi dışında olan bir faaliyet olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla, Aristo'dan sonra sanatsal ve üretici faaliyetler daima "amaç-yöntem" kategorik çerçevesi içinde ele alınmaktaydı. Şüphesiz "araçsal akla" dönük günümüzdeki eleştiriler de bu çerçeveye dayanmaktadır. Marx'ın üretici emek hakkındaki tezi kesinlikle bu tezin reddedilmesidir. Fransız araştırmacı Bernard Stiegler, Marx'ın bu alandaki katkısını kabul etmekte ve aynı düşünceyi farklı bir şekilde ifade etmektedir:

> **"İnsanın ortaya çıkışı teknik olanın ortaya çıkışıdır... Lroi-Gourhan, bunu dilin ortaya çıkışı olarak daha özel bir şekilde ifade etmektedir.... Bu dışsallaştırma sürecinin iç hareketi çelişkilidir; çünkü teknik olanı keşfeden insan değil ; insanı bulan alettir, yani techneedir. Tekrar edersem, insan aracı icat ederek,kendini teknik içinde keşfetmiştir-yani teknolojik olarak dışsallaşmıştır.Fakat burada insan içerde olandır: dışsallaştırmanın içerden dışarıya doğru olmadığını gösteren bir olgu da yoktur. Buna karşın, içte olan şey, bu dışsallaştırma hareketi içinde keşfedilmiştir; bundan dolayı da içte olan -insan- onu(teknik olanı) öncelememiştir."**[90]

88 *A. g. e.*, s. 67.

89 Karel Kosik: *Somutun Diyalektiği*, s. 149.

90 Bernard Stiegler: *Teknik ve Zaman, 1.Bölüm: Epimethus'un Hatası*, s. 167.

Bernard Stiegler, aletin insanın sınırlılığını/sonluluğunu ve insandaki bozulmayı açığa çıkardığını düşünmektedir; insanın özü ve insanın yaşamı tam da aletten köklenmektedir. Marx için ise, insanın bu sonluluğu daha çok insanın toplumsal yaşamının somutluğunu ve gerçekliğini ifade etmektedir.

Marx, daha önceki ilk araştırmalarında insanın özünün verili ve önsel olduğunu düşünmüştü; fakat bu kez artık insanın faaliyetlerini sonlu olduğunu kabul etmesi; insanın özünün çeşitli türden sonlu faaliyetler içinde "oluştuğunu" kabul etmek anlamına gelmektedir. Marx, artık "özgür olmayan" ve sonlu olan faaliyetleri insan yaşamının temelsel faaliyetleri olarak görmektedir. Bu yeni bakış, sadece "sadece insanın özü" kavramı üzerine devrimci bir değişim değil; fakat Marx'ın aynı zamanda üretici faaliyet ve sanatsal faaliyet arasında göreceli bir fark olduğunu düşünmeye başladığını da göstermektedir. Bu fark, zorunluluklar alanı ile özgürlükler alanı arasında farklılıktır. Marx, daha sonra *1857-58 daki Ekonomik Elyazmaları*'nda, koşullu olarak -"toplumsallık" ve "bilimsellik" koşuluyla- üretici çalışmanın, bireysel egoyu gerçekleştirmenin bir yolu olabileceğini kabul etmektedir. Fakat bir başka el yazmasında, *Kapital* eseri ile ilgili çalışmalarında, Marx bu görüşünü değiştirmiş ve maddi üretimi hâlâ bir "zorunluluklar alanı" içinde gördüğünü ifade etmiştir[91], buna karşın; "gerçek özgürlükler alanının" **-insan enerjisinin tam kapsamlı olarak ve özgürce geliştiği evrenin başlama noktasının-** zorunluluklar ve gündelik kaygılarla belirlenen çalışma koşullarının sona erdiği nokta olduğunu belirtmiştir; dolayısıyla da "gerçek özgürlükler alanı" şeylerin doğası gereği, mevcut maddi üretim alanının ötesinde bulunmaktadır."[92] Bununla birlikte, Marx'a göre, kendi içinde kendi ereğini barındıran, **insan enerjisinin bu gelişimi**, -gerçek özgürlükler alanı- ancak ve ancak bu zorunluluk alanı temelinde çiçek verip gelişebilir. İş gününün kısaltılması, bunun en temel ön koşuldur. Görünüme bakılırsa, Marx sonraki yıllarındaki çalışmalarında, Aristo'nun üretim hakkındaki görüşlerine geri dönmüştür. Marx, daima üretici faaliyeti insan yaşamının temelsel faaliyeti ve sanat faaliyetini de özgür faaliyet için bir model ve örnek olarak görmüştür. Bu noktada Marx Aristo'dan temelden farklı bir görüştedir. Eğer, Marx ve Aristo'nun bir faaliyetin pratiğe -dar anlamda pratiği kastediyoruz- dahil edilmesinde, o faaliyetin özgürlükçü olup olmadığı kriterinden hareket ettiklerini kabul edersek; o zaman Marx'ın geç yaşlarında **sadece sanatsal faaliyeti pratik faaliyet** (özgürlükçü faaliyet) olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Öte yandan, insanların yaşam tarzını ve onların özünü oluşturan faaliyeti, pratiğin -dar anlamda pratik- ölçütü olarak tanımlarsak, Marx'ın pratik kavramının daima üretken faaliyet olduğunu söyleyebiliriz.

91 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 25, s. 927.

92 *A. g. e.*, s. 926.

Buradan hareketle de, doğal olarak, Marx'ın pratik kavramının **üretim-sanat paradigması** ekseninde belirlendiğini söyleyebiliriz.

MARX'IN PRATİK KAVRAMININ İKİNCİ KARAKTERİ

Marx'ın üretici faaliyeti "birincil faaliyet" olarak gördüğüne işaret etmiştik. Şimdi ise, üretici faaliyetin, teorik faaliyet ile ve öte yandan politik ve etik faaliyetle olan ilişkisi hakkında konuşacağız. Aristo, özgür faaliyetin özgür olmayan faaliyete dayandığını ve üretimden kopmanın, politik ve teorik faaliyetin ön koşulu olduğunu bilince çıkarmıştı. Ancak o felsefesinde bunlar arasındaki ilişkileri tartışmamıştır. Aristo, köle emeğinin Atina vatandaşlarının özgür yaşamı için taşıdığı önemi belirtmiş olsa da, çeşitli türden faaliyetler arasındaki ilişkileri vurgulamamıştır;sürekli vurguladığı ise bu faaliyetlerin arasındaki farklar ve bu faaliyetler arasındaki hiyerarşidir. Bunun daha sonraki nesillere verdiği bir izlenim de, Aristo'nun tanımladığı bu üç ana faaliyetin birbiriyle ilgisinin olmadığı düşüncesidir. Aristocu faaliyetlerin ortak noktaları nadiren ele alınmaktadır.

Aslında, özgürlükçü yan taşımaları açısından, yapma faaliyeti ile politik ve teorik faaliyet arasında Aristo tarafından çizilen sınır aşılmaz gibi görünmektedir; fakat başka bir bakış açısından baktığımızda, her etkinliğin kendi içinde bir bilgeliği vardır ve tüm bu bilgeliklere bir çeşit "bilme" -bilgi- yüklenmektedir. Bu nedenle, Aristo, Metafizik'te teknolojiyi bir çeşit "bilme" olarak tanımlayabilmiştir ve Nicomachean'a Etik adlı eserinde "phroneesis"in "pratik bilgelik olduğunu ve onun aynı zamanda kişiler arası ilişkilerin yürütülmesinde bir ahlak bir bilgisi rolü olduğunu vurgulamıştır[93]. Sanki, Aristo'nun birbirinden ayırdığı faaliyetler arasında bir birlik var gibi görünmektedir;fakat son çözümlemede, Aristocu pratik felsefenin böyle bir birlik vurgusu yapmadığını söyleyebiliriz.

Aristo'dan sonra, bu faaliyetler arasındaki ilişkilerin gelişimine baktığımızda genel bir karşılıklı etkileşim ve kaynaşma, iç içe geçme eğilimi görülmektedir. Bununla beraber, ana ilkenin -bölünme- olarak ele alındığını görmezden gelemeyiz. Kanımızca, bu her çeşit faaliyetin birliğinin kapsamlı ve temelsel bir birlik olduğunu (Heidegger'in de düşündüğü gibi) söyleyebiliriz; fakat son tahlilde bu birliğin teorik kategorinin bir sorunu olmadığını söylememiz gerekiyor. Teorik felsefenin bakış açısını taşımaları sebebiyle, erken-modern dönemdeki filozoflar bu birliğin bilincinde değildi. Dolayısıyla, erken-modern filozoflar için faaliyetlerin karşılıklı etkileşimi ve kaynaşması, açık kanıtı olmayan bir birlikti. Bu birlik genellikle "güçlü" bir faaliyetin bir başka faaliyete zorla dahil olması ya da onu soğurması olarak düşünülmekteydi. Francis Bacon'un teknoloji ve teorik

93 Aristo:*Nicomakos'a Etik*, s. 127.

faaliyeti entegre etmesi ve René Descartes ile Kant'ın teorik bir yoldan ahlaki alanı kurması, bu düşünürlerin farklı alanlar arasındaki içkin birliği açıklamaya giriştikleri anlamına gelmemektedir. Tersine, erken-modern filozofların bu faaliyetlerin kapsamlı içeriği üzerine enine boyuna bir araştırma yapmaları imkansızdı. Dolayısıyla, erken-modern filozofların teorilerinde ya onarılamayacak çatlaklar bulunur (René Descartes'in etiğinde olduğu gibi) ya da Hegel'in teorisinde olduğu gibi, tüm faaliyetler diyalektik olarak güçlü bir teorik öznenin içinde birleştirilmiştir. Bazı çağdaş pratik filozoflara göre, bu birleştirme, meşru değildir, dolayısıyla bu gayri meşru birleştirme ile mücadele etmek için, Aristocu "pratik" faaliyetin konumunu yeniden canlandırmak, acil bir görev olarak görülmektedir. Gadamer, Hannah Arendt ve Habermas, bunu teorilerinin çıkış noktası olarak kullanmışlardır.

Aşikârdır ki, Marx'ın bu soruna getirdiği çözüm, ne erken-modern filozofların tarafından yapıldığı gibi "zora dayalı bir birleştirmedir" ne de Aristocu ayrımların yeniden canlandırılmasıdır. Öyleyse, Marx'ın üretim-sanat paradigması temelinde, farklı faaliyet türleri arasındaki ilişki sorunu hangi yolla çözülebilir? İnsanlar, genellikle Marx'ın üretici faaliyeti "birincil faaliyet" olarak gördüğünü, ve diğer tüm faaliyet çeşitlerini bu faaliyete indirgendiğini; ya da bununla birleştirildiğini ve bunun da Marx'ın materyalizminin temelini teşkil ettiğini düşünmektedir. Anthony Giddens, Marx'ın toplumsal formasyon teorisini incelerken şöyle yazmaktadır; "Hegel'i tersyüz çevirme" sürecinde Marx, devleti sivil topluma dayanan, sivil toplumu aşamayan ve sivil toplumun sınıf yapısını yansıtan bir biçimde görmüştür[94]. "Marx'ın bu görüşü Hegel'ci anlayışı burjuva toplumuna feda etmektedir; çünkü Hegel "sivil toplumun" bir burjuva toplum olduğunu ve aslında sivil toplumun devlet tarafından inşa edildiğini, ya da daha doğru bir ifadeyle; Hegel bu ikisinin iç içe geçtiği esnada birlikte ortaya çıktıklarını düşünmektedir."[95] Bu nedenle Marx, tatmin edici bir hukuk teorisi de geliştirmemiştir ve bu eksiklik onun teorik analizinin çerçevesinden gelen kimi yetersizliklerden kaynaklanmaktadır[96].

Burada Anthony Giddens'ı özellikle belirttik; çünkü o Marx'ın devlet ve sivil toplumun karşılıklı olarak iç içe geçerek ve birbirlerini oluşturdukları yönündeki Hegelci yaklaşımı feda ettiğini; ya da diğer bir ifade ile Marx'ın yetersizliğinin onun toplum teorisinin bir çeşit ekonomik indirgemecilik ya da indirgemecilik olduğunu açık bir şekilde iddia etmektedir. Bu "feda etme" ya da "ekonomik indirgemecilik görüşü," tabii

94 Anthony Giddens: *Ulus-Devlet ve Şiddet*, s. 23, Beijing, Sanlian Bookstore, 1998.

95 *A. g. e.*, s. 25.

96 Anthony Giddens: *Tarihsel Materyalizmin Modern Bir Eleştirisi*, C. 1 İktidar, Mülkiyet ve Devlet The Macmillan Press Ltd 1981, s. 3.

ki, Marx'ı eleştirenlerin bakış açısıdır. Marx'ın izleyicileri ise, bu görüşü baş aşağı duran Hegelci idealizmin materyalistçe tersyüz edilmesi olarak değerlendirmektedirler.

Bu tartışmada, insanlar politik üstyapının ekonomik altyapıdan bağımsızlığını onaylayabilirler; fakat bunu kabul ederken "görecelik" koşulu ile sınırlandırabilirler ve son çözümlemede bu koşul da ekonomik alt yapının belirleyici etkisini harekete geçirir hale gelebilir. Fakat böyle olmamaktadır; aksine, öyle görülüyor ki, eleştirenler de, izleyicileri de, ne tür farklı eleştiriler getirirlerse getirsinler, bir önkoşuldan hareket etmekte ve Marx'ın karşılıklı iç içe geçmeyi ve karşılıklı belirleme ilişkisini inkar ettiğini varsaymaktadırlar. Marx hakkındaki bu yanlış anlamanın, yalnızca onun toplum teorisi üzerine olduğu gibi bir görünüm çıksa da, bunun temelinde Marx üzerine yoğunluklu bir yanılgılı kavrayış bulunmaktadır. Toparlarsam, Marx'ın felsefesi, tekil bir bakış açısına sahip olan bir teorik felsefe olarak görülmekte ve Marx'ın tüm insan faaliyetlerini üretici faaliyete indirgediği düşünülmektedir.

Bu yoğunluklu yanlış anlamaya en az iki açıdan itiraz edebiliriz; birincisi Marx'ın pratik felsefe olan duruş noktasını aydınlatarak ve diğeri de Marx'ın insan faaliyetleri arasındaki ilişkilerle ilgili tezlerinden söz edebiliriz. Pratik kavramının ilk anlamını (yaşam-dünyasını) düşünecek olursak, yukarıdaki eleştirinin şüpheye yer bırakmayacak şekilde, kendiyle çeliştiğini kolayca anlayabiliriz. Marx'ın felsefesinin dayanak noktasının pratik olduğunu söylüyoruz; fakat bu ne Marx'ın insanın maddi faaliyetini (pratik) teorisinin nihai dayanak noktası olarak gördüğü anlamına gelmekte ne de onun tüm insan faaliyetlerini nihai olarak maddi faaliyete indirgediği anlamına gelmektedir. Aksi taktirde, Marx'ın pratik kavramının birinci anlamı temelsiz bir hale gelecektir; çünkü geniş anlamda pratik insan faaliyetlerinin ve bu faaliyetler tarafından kurulan yaşam-dünyasının bütünselliği anlamına gelmektedir. Eğer tüm faaliyetler maddi faaliyetlere indirgenirse, tüm yaşam-dünyasını bu maddi faaliyetler oluşturacak ve Marx'ın "toplumsal yaşam temelde pratiktir" şeklindeki görüşünün; toplumsal yaşam temelde üretim ve ekonomik faaliyettir, şeklindeki bir görüşten farkı kalmayacaktır. Aşikârdır ki, Marx'ın felsefesi üzerine dikkatlice kafa yormuş hiç kimse bunu kabul etmeyecektir.

Aslında, Marx'ın tüm faaliyet çeşitlerinin bütünsel birliği düşüncesinin başlıca öncülü, bu faaliyetlerin birbirlerine indirgenemeyeceği düşüncesidir. Bu öncül olmadan, bu faaliyetler hakkındaki tartışma da gereksiz hale gelecektir. Aristocu "üçlü sınıflandırmayı" hatırlarsak, bu ilişkiler asıl olarak üretim ile teori arasındaki ilişkiyi ve üretim ile politik ve iletişimsel faaliyet arasındaki ilişkiyi içermektedir. Yukarıda Marx'ın teorik felsefenin

bakış açısını tersyüz ederek teorik faaliyetin sadece insan faaliyetlerinin bir biçimi olduğunu savunduğunu, ve Marx'ın teorik faaliyeti, arka planında -geniş anlamda pratiğin bulunduğu- özel tipte bir "pratik" olarak gördüğünü belirtmiştik. Diğer deyişle, Marx teorinin daima **yaşam-dünyasının** içinde olduğunu savunmuştur. Aristocu teoriye "benzer" şekilde, teori devletin içindeki bir faaliyettir; fakat Aristo'daki teorik faaliyetin hedefi ve bu teorinin hakikatinin güvencesi devletin aşılmasıdır. Marx açışından ise, bu aşma gayri meşrudur ve teori yaşam-dünyasının içinde olmalıdır; ya da diğer bir ifade ile yaşam-dünyasının içinde "üretilmelidir." Bu şekilde düşünüldüğünde, Marx'daki teorik faaliyetler, yaşam-dünyasını oluşturan birincil faaliyet olan üretici faaliyet tarafından etkilenmektedir ve bu etki altında gelişen ilişki kolayca anlaşılabilir. Marx teorik felsefeye ve teorik felsefe zemininde geliştirilmiş ekonomik öğretilere karşı çıktığında, o daima insan ile dünya arasındaki ilişkinin en öncelikli olarak pratik bir ilişki olduğunu, yani bu ilişkinin "teorik bir ilişki" değil "etkinlikler" temelinde şekillenen bir ilişki olduğunu vurgulamıştı[97].

> **"Öznellik ile nesnellik, ruhçuluk ile maddecilik, aktiflik ile pasiflik; bunların karşıt olma durumlarının sona erişinin ve bu tür karşıtlıklar olarak varoluşlarının son bulmasının, sadece ve sadece toplumsal bir bağlam içerisinde olası olabileceğini söyleyebiliriz. Teorik karşıtlıkların çözülmesi -yalnızca pratik araçlar yoluyla, yalnızca insanın pratik enerjisi yoluyla mümkündür. Dolayısıyla, bunların çözülmesi hiçbir şekilde sadece bilgi sorunu değildir; aksine hayatın gerçekliği sorunudur. Felsefe, işte burada saf bir teorik sorun gördüğü için, işte tam da bu nedenle bu sorunları çözmesi mümkün olamamıştır."[98]**

Felsefe'nin Sefaleti'nde, Marx, Proudhon'u şöyle eleştirmektedir "bizim bu dediğimizi o baş aşağı görmektedir, bu Bay, gerçek ilişkilerde ilkelerin ve bu teorik kategorilerin yeniden hayata döndüğünü düşünmektedir"[99] ve bu teorik kategorilerin "insanlığın kişiliksiz aklının bağrında uzun bir süre uyumuş halde bulunduklarını"[100] düşünmektedir. Oysa Marx'a göre aslında "ekonomik kategoriler sadece toplumsal üretim ilişkilerinin teorik ifadeleri ve soyutlamalarıdır."[101] "Bu kategoriler, ifade ettikleri gerçek ilişkiler kadar az kalıcıdır. Bunlar, tarihseldirler ve geçici ürünlerdir."[102]

Üretici faaliyetler -bunun merkezinde alet kullanım faaliyeti bulunmaktadır- ve teorik faaliyetler; her ikisi de nesnel faaliyetlerdir, dolayısıyla

97 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 19, s. 405.
98 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 127.
99 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 141.
100 *A. g. e.*, s. 141.
101 *A. g. e.*, s. 141.
102 *A. g. e.*, s. 142.

da bu ikisi arasında bir çeşit izomorfizm bulunması anlaşılır bir şeydir. Marx, teorinin üretim alanının soyutlanması olduğunu, ya da bir çeşit sembolik ve soyut pratik faaliyet (dar anlamda pratik) olduğunu düşünmektedir. Emile Durkheim da, başka bir açıdan benzer bir kavram ifade etmektedir. Durkheim, "ilkel çağlardaki sınıflandırmalar" üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda şu düşünceye ulaşmıştır: "kavramlar dışında olan şeyleri sınıflandırmak mümkündür; ve aynı zamanda bunları saf kavramanın yasalarının doğrultusunda olmaksızın sınıflandırabiliriz"[103] Durkheim, diğer bir ifadesinde de: "mantıksal bağlantılar, aile bağları biçiminde ya da ekonomik ilişkiler ve politik bağlantılar biçiminde ifade edilmektedir"[104], şeklinde yazmıştır.

Öyle görülüyor ki, teorik faaliyet ve üretici faaliyet arasında gerçekten de bir çeşit izomorfizm vardır. Bu izomorfizm, her ikisinin de ait oldukları yaşam-dünyasından köklenmektedir; tabii ki aynı zamanda da üretici pratiğin yaşam-dünyasının oluşumunda egemen konuma sahip olmasından temellenmektedir. Fakat ikisi arasındaki birliğe yaptığımız vurgu teorik faaliyetin bağımsızlığını ortadan kaldırmak anlamına mı gelmelidir? Açık ki yanıt olumsuzdur.

Marx, teori kategorisinin üretim alanının soyutlaması olduğunu söylemektedir. Bu cümle ikisi arasındaki temel farklılığı ortaya koymaktadır: üretim alanı gerçekçidir ve gerçektir, teori ise soyuttur. Bu yaklaşım, aynı zamanda Marx'ın materyalizmine de uygulanabilir. Aşağıda tarihsel materyalizm teorisinin, Marx zamanında ortaya çıkarılmasının bir tesadüf olmadığını göstereceğiz; çünkü bu teori sadece ilk kez tarihte üretici faaliyetin "birincil faaliyet" olarak gerçekleştiği koşullarda ortaya çıkabilmiş; öte yandan da bu gerçeklikle birlikte materyalizm de ilk kez "gerçek" bir teori olabilmiştir.

Marx'a göre, üretici faaliyet ile politik ve iletişimsel faaliyet arasında bir birlik mevcuttur. Bu yaklaşım, Aristocu teoriden büyük ölçüde farklıdır. Aristo pratiğin ve yapmanın sadece nesnelerinin biçimi açısından -her ikisinin nesneleri de değişken şeylerdir- benzerlik gösterdiğini, buna karşın bu ikisinin niteliğinin tamamen farklı olduğunu düşünmektedir. Öyle görünüyor ki, yapma faaliyeti politik ve ahlaki değerle ilgisiz görülmüştür, politik faaliyet ise sadece "planlamadır" ve "yaratımda" bulunmamaktadır; zira Aristo'ya göre insanların içinde yaşadığı devlette ve politik yaşamda ilke olan -erdem- hazır verili olan bir şeydir ve değişmemiştir.

103 Emile Durkheim and Marcel Mauss: *İlkel Sınıflandırma*, s. 92.
104 *A. g. e.*, s. 91.

Tersine, Marx ise politik faaliyetlerin politik sistemi "ürettiğini" ve politik faaliyetlerin insanların iletişim biçimlerini etkilediğini; fakat aynı zamanda onun üretici faaliyet tarafından da etkilendiğini düşünmektedir. Habermas ise, Marx'ın bu yaklaşımı ile toplumsal ve politik iletişim alanını üretici faaliyete indirgediğini ve sonuç olarak da üretimin "toplumsal öncülünü" ve "tarihsel gelişim mekanizmasına benzeyen ekonomi-öncesi olguyu" dikkate almadığını düşünmektedir. Habermas'a göre, üretici çalışma faaliyeti; işaretleri medya/araç olarak kullanan karşılıklı etkileşim ve iletişim temelinde meydana gelmektedir[105]. Habermas, üretimin toplumsal öncülünü vurgulamakta; fakat bu toplumsal öncülün bileşiminde de onu oluşturan belirli etkinlikler olduğunu ve bunlar arasında üretici faaliyetin baskın bir rol oynadığını kavrayamamaktadır. Dahası, şunu söyleyebiliriz, bütün tek tek iletişimler saf iletişimler değil, **belirli koşullar altında** olan iletişimlerdir. Dolayısıyla, Marx komünizmi, iletişim formunun üretimi olarak görmektedir ve komünizmde bu üretim, temelde ekonomik bir doğaya sahiptir[106]. Bununla beraber, Marx'ın yaptığı gibi üretimin toplumsal iletişim alanı üzerinde yaptığı etkiyi vurgulamak, onun bu alanı üretici faaliyet ve alet kullanım alanına indirgediği anlamına gelmez. Aslında, eğer bu "indirgeme" mümkün olabilseydi, Marx tarafından savunulan toplumsal devrimin bir anlamı da olmazdı; zira alet kullanım faaliyeti, sadece nesnel yasalara bağlıdır ve böylece komünizm de aynı yasaları takip ederek doğal yoldan ortaya çıkardı. Bu II. Enternasyonal'in ekonomizmi ve Stalinist ders kitaplarının mantıksal sonucudur; bu öğretinin Marksist bir öğreti olduğunu düşünmek açıkça uygunsuzdur.

Eğer pratik kavramının ilk anlamını bir düşünme öncülü olarak kabul edersek, kolayca maddi üretim faaliyetinin, Marx'ın felsefesinin yalnızca teorik bakış açısı olduğunu ve dolayısıyla sonlu bir bakış açısı olduğu sonucu çıkacaktır. Her felsefenin bir teorik bakış açısı bulunur. Marx'ın teorik faaliyetinin odak noktası, -özellikle ileri yaşlarında- şüphesiz, üretici faaliyet ve ekonomik faaliyettir. Fakat buna dayanarak diğer araştırma alanlarının varlığını inkar edemeyiz. Aslında, Marx'ın teorisi ile birlikte açılan ontolojik vizyon başka "maddi-olmayan" faaliyetlerin varlığı için bir alan sağlamıştır. Bu kitapta maddi faaliyeti "bir tür" faaliyet olarak tanımlıyoruz. Bu tanım, öncelikle maddi etkinliğin sonlu ve sınırlı bir etkinlik olduğunu gösterir; ikincisi aynı zamanda, teorinin bakış açısı olduğu için de soyuttur. Aksine, geniş anlamda pratik ise, insan faaliyetinin ve insana ait yaşam-dünyasının bütünselliğidir, dolayısıyla da tam ve eksiksizdir; o nesne ile özneyi ayırmayan bir teorik faaliyetin arka planı olarak da aynı zamanda somuttur. Şüphesiz, Marx'ın felsefesi de bir teoridir. Yukarıda belirtildiği gibi, teorinin tikel bir bakış açısını seçmesi gerekmektedir.

105 Habermas: *Bilişsellik ve Çıkar*, s. 64, Shanghai, Academia Press, 1999.
106 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 122.

Marx'ın felsefesi tarafından seçilen bakış açısı, insanın maddi faaliyetidir. Teorik felsefeden farklı olarak, Marx'ta bu açı nihai bakış açısı değildi. Teorik felsefe yaşamı aşan ve yaşamın dışında bir "Arşimet dayanak noktası" bulmak yoluyla bir teori kurar ve seçtiği tikel bakış açısı onun tüm dünyayı açıklamak için başvuracağı ilke olur; oysa pratik felsefede ise teorik düşünce yaşamın bir parçasıdır ve teori, temel olarak yaşam pratiğini aşamaz; dolayısıyla da pratik felsefenin bakış açısı sonlu ve sınırlıdır. Bakış açısı sınırlı olduğundan, başka teorik bakış açılarının varlığını da yasal olarak görebilecektir. Aşağıda, **materyalizmin** modern toplumdaki idealizm ile kıyaslandığında, açıkça özel türde bir gerçekliğe sahip olduğunu inceleyeceğiz; modern materyalizmin anlamı gerçek yaşamın yapısı ile birlik içinde olmasıdır.

Şimdiye kadar yaptığımız incelemelerde, Marx'ın materyalizmindeki "maddenin," daha önceki herhangi bir teorik felsefede olduğu anlamda bir bakış açısı olmadığını; aksine onun pratik felsefenin sonlu bakış açısı olduğunu ortaya koyduk. Önceki teorik felsefelerle kıyaslandığında, bu diyalektik bir teoridir. Tabii ki, bu, diyalektiğin genel anlamı hakkındaki bir anlayışı içermektedir. Aşağıda, bu diyalektiği daha detaylıca tartışacağız. Burada pratik felsefenin teorisinin diyalektik özelliği olarak modern materyalizmin ana hatlarını özetleyebiliriz. Aslında, erken-modern dönemdeki materyalizmin ve idealizmin eleştirisi ve aşılması olarak Marx'ın modern materyalizmi, diyalektik bir doğaya sahiptir. Çünkü Marx getirdiği, **insanın maddi pratik faaliyeti kavramı** ile erken-modern felsefenin iki karşıt bakış açısının bileşenlerini ele almış ve bunlarla kıyaslandığında daha kapsayıcı bir teorik bakış açısı seçmiştir.

Aşağıda diyalektiğin teorinin soyutluğundan pratiğin somutluğuna giden bir süreç olduğunu ortaya koyacağız. Şüphesiz, Marx'ın materyalizminin bakış açısı, erken-modern materyalizmin ve idealizmin bakış açılarından daha somuttur; fakat modern materyalizmin diyalektik doğası sadece bu anlamı içermemektedir. Eğer biz de bu daha kapsayıcı bakış açısını **mutlak bir bakış açısı** olarak değerlendirirsek, erken-modern felsefeden daha ileri bir şey sayılamaz. Çünkü aslında modern materyalizm erken-modern felsefeyi aşmıştır, deyişimizin daha önemli nedeni, onun teorik bakış açısının sonluluğunun ve pratik alanın karmaşıklığının, bilincine varmış olmasıdır. Kendi sonluluğunun farkında olmak, başka teorilerin ve bakış açılarının varlığının makul ve akılcı öneminin farkında olmaya eşittir ve bu bilinç, teoriler ve felsefeler arasında daha yüksek bir aşamada diyalog için olasılık sağlayabilir. Aynı zamanda, teorinin sonluluğunun farkında olmak teorinin aşılması için de olanak sağlar. Bu noktada, Marx'ın felsefesi, önceki tüm teorik felsefelerden özde farklıdır. İkincisi ise, soyut bir bakış açısına takılıp kalmaktadır; dolayısıyla da diyalektik değildir; ilki

ise her tür bakış açısının sonluluğunun farkındadır ve daha ileriye dönük diyaloglara olanak sağlar; sahip olduğu "çoğul bakış açısı" ile kavramaya açıktır ve diyalektiktir.

Eğer Marx'ın materyalizmini, bu türden bir diyalektik teori olarak anlarsak, ekonomik determinizm ile ilgili yukarıdaki yanlış anlama (örneğin Anthony Giddens) hiç şüphe yok, güçlü bir şekilde çürütülecek ve Marx'ın materyalist teorisi, Althusser'in **yapısalcı** analizinde ileri sürdüğü **"çoklu belirlenim"** kavramına benzeyecektir. Tabii ki, Marx'ın materyalizmini basitçe Althusser'in **"çoklu belirlenim"** kavramına indirgeyemeyiz ve onun pratik felsefenin yöntemi ile kanıtlandığının üstünden geçemeyiz. Her halükarda, ortak bir noktaya ulaşıldığında ve insanlar ekonominin belirleyici rolüne vurgu yaptığında, aslında ekonominin sadece tek temel ve diğer alanların da bunun ifadeleri olduğu gibi çarpık bir anlam çıkmayacak; aksine bir yandan ekonomik etkenin hakim rolü ile birlikte diğer alanların da kendine has özgün rollerinin görmezden gelinemeyeceği şeklinde daha gerçekçi bir kavrama ulaşılacaktır.

Marx'ın ekonomik alana verdiği önceliği, ya da verdiği birincil rolü nasıl anlamalıyız? Aslında, diyalektik karşılıklı-etkileşim, teorik yöntemin sadece bir ortak konusudur, öte yandan ekonomik alana yapılan özel vurgu ise; Marx'ın modern toplumsal yaşamın karakteristiği hakkındaki anlayışına işaret etmektedir. Marx'ın toplumsal formasyon teorisinde, toplumun ekonomik temel ve üstyapı olarak ikiye ayrılması; sadece insanın sosyal yaşamının ikili bir bakış açısından -nesnel ve öznel açılardan- gözlenmesi anlamına gelmektedir; fakat bu ikisinin, herhangi bir dönemde gerçek toplumsal yaşamda, bir birinden ayrıldıkları anlamına gelmemektedir. Aslında, ekonomik yaşam ve politik yaşam arasındaki ayrım, sadece modern çağdaki (Ç.N.: burjuva-kapitalist toplum) toplumsal yaşamın bir özelliğidir ve Marx'ın analizi de böylesi somut tarihsel gerçekliğe dayanmaktadır. Bu, aynı zamanda, Marx'ın materyalizminin hakikatinin yattığı yerdir. Aşağıda, bunun aynı zamanda Marx'ın materyalizminin daha önceki materyalizme üstünlüğünün yattığı yer olduğunu belirteceğiz.

2.2 GERÇEKÇİ MATERYALİZM VE BİR YÖNTEM OLARAK MATERYALİZM AYRIMI

Marx'ın materyalizm teorisini insanın gerçek yaşam pratiğini gözlemlediğimiz ve bu yaşamın içine doğru girdiğimiz tikel bir bakış açısı olarak belirledik; fakat bu bakış açısı diğer bakış açılarına üstün müdür? Yanıtımız kesinlikle olumludur; çünkü o modern toplumsal yaşamın koşullarına, bir başka ifadeyle, ekonomik alanın, toplumsal yaşamda en önemli konumda olduğu gerçeğine daha uygun görünmektedir. Bununla beraber,

materyalizmin, bu temel özelliğinin içinde bulunduğumuz çağ ile ilgili olduğunu söylediğimizde bu teorinin uygulanacağı alan sorunu, derinlemesine incelememiz gereken bir sorun olacaktır. Bununla ilgili bir soru da şudur: Marx'ın materyalizmi neden sadece ve sadece modern toplumun bir ürünüdür ve neden Antik zamanlarda yaratılmamıştır? Bir başka deyişle; Marx'ın modern materyalizmi ile önceki materyalizm arasında bir ayrım yaptık; bunlara ilaveten teorik felsefe ve pratik felsefe arasında bir ayrım yaptık: daha başka ne türde bir farklılaşma kurgulayabiliriz?

Aslında, Marx'ın felsefesinin tarihinde, tarihsel materyalizm teorisinin uygulama alanı hakkında çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Sorunun özü şudur: Marx'ın tarihsel materyalizm teorisi, kapitalizm öncesi toplumlara uygulanabilir mi? Bu konuda ortodoks görüş, eski **Sovyetler Birliği'ndeki ders kitapları** tarafından temsil edilmişti. Bu görüş, Marx'ın materyalizm teorisinin iki parçayı içerdiğini varsaymaktadır: Diyalektik materyalizm ve Tarihsel materyalizm. Tarihsel materyalizm, toplumsal tarih süreci hakkında bir teoridir ve toplumsal tarihin gelişiminin nihai nedeni ve itici gücünün toplumsal ve ekonomik gelişme ile üretim biçimlerindeki ve mübadele biçimlerindeki değişim olduğunu ileri sürer. Diğer bir ifade ile, tarihsel materyalizm diyalektik materyalizmin genel ilkelerinin toplumsal tarih alanına tatbik edilmesidir.

Georg Lukacs tarafından temsil edilen bir başka görüş ise tarihsel materyalizmin temel gerçeği ile klasik burjuva iktisadının gerçeğinin, aynı tipte olduğunu düşünmektedir: bu ikisi de özgül bir toplumsal ve üretim sisteminin gerçeğidir.

> **"Bir doğru olarak, sadece bu türden bir hakikat olarak, koşulsuz olarak hareket edebilirler."[107]**
>
> **"Dolayısıyla, tarihsel materyalizm bu klasik biçimiyle -sadece az önce özetlediğimiz ideolojik boyutta kalmamış- ne yazık ki bu çıplak bir biçimde yüzeyselleştirilerek genel bilinç haline getirilmiş- ve kapitalist toplumun kendini anlamasının bilgisi anlamını kazanmıştır. Ve tarihsel materyalizm her şeyden önce burjuva toplumunun ve onun ekonomik yapısının bir teorisidir."[108]**

Georg Lukacs'a göre, tarihsel materyalizm Marx'ın felsefesidir; bu felsefenin on-dokuzuncu yüzyılın ortasında ortaya çıkması, bir tesadüf değildir ve kapitalizmin toplumsal sistemi, tarihsel materyalizmin uygulanacağı tipik bir temel oluşturmuştur.

---

107 Georg Lukacs: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 311, Beijing, Commercial Press, 1992.
108 *A. g. e.*, s. 312.

> **Eğer, tarihsel materyalizmi kapitalizm öncesi bir topluma uygularsak, kapitalizm eleştirisinde asla karşılaşamayacağımız, temel ve önemli yöntemsel zorluklarla karşılaşacağız.**[109]

Ders kitaplarındaki yaklaşım şüphesiz, doğal bilim alanındaki gibi, bütün tarihsel çağlara uygulanacak bir "temel" ve "evrensel" yasa arayışı içindedir ve bu yasanın doğa alanında olduğu gibi, kesinlik taşıması beklenmektedir. Bu bakışa göre, öyle görülüyor ki, materyalizm kavramı somut tarihsel olaylardan bağımsızdır ve öte yandan da ikincisinin gerçeği, birincisinden çıkarımlanabilecektir. Aslında, bu bakış teorik felsefenin tipik yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın tipik örneklerini Hegel'de bulabiliriz. Oysa pratik felsefenin teorisi, somut yaşam pratiklerinin arka planı koşullarında bir teori olduğuna göre, bu teori yaşam-pratiğinin yapısında ortaya çıkan değişimleri göz ardı edemez.

Lukacs, modern kapitalist toplum ile modern-öncesi pre-kapitalist toplumlar arasındaki yapısal farkı vurgulamaktadır. Yaptığı vurgu kesinlikle makuldür. Bununla beraber, Marx'ın tarihsel materyalizminin sadece kapitalist toplumu inceleyebileceğini ve pre-kapitalist toplum biçimleri hakkında tezler öne sürme yeteneğinin olmadığı; ya da başka toplumsal biçimler hakkındaki çalışmalarının tarihsel materyalizm olamayacağını söyleyemeyiz. Elbetteki bu saçmadır. Bununla ilgili sorunlar hakkında Marx'ın iddialarına da bakabiliriz:

> **Genel olarak üretim bir soyutlamadır, ama ortak yanları gerçekten vurguladığı ve tanımladığı sürece -ve böylece tekrara düşmediği sürece- mantıklı bir soyutlamadır. Fakat buna karşın gene de, bu genel kavram, veya da kıyaslama yoluyla açığa çıkartılan ortak yön diyebileceğimiz bu şeyin- kendisi de çeşitli farklı kategorileri içeren, çok yönlü bir bütündür**[110].
>
> **Özetlersek: tüm üretim aşamalarında ortak olan kategoriler vardır ve bunlar akıl yürütme ile genel kategoriler olarak inşa edilmiştir ve bunların tüm üretimlerin ve herhangi bir üretimin genel koşulları olduğu düşünülür; fakat bununla beraber bunlar soyut kavramlardan başka bir şey değildir ve üretimin herhangi bir tarihsel aşamasındaki gerçekliği tanımlayamazlar**[111].

Buradan da görüldüğü gibi, Marx kendi materyalizminin de genel kavramları olduğunu ama bu kavramların soyut olduğunu, kabul etmektedir. Bu soyutlama bir anlamda akılcı olsa da, sadece ve sadece bu soyut kavramlara dayanarak her hangi bir gerçek tarihsel aşamayı anlayamayız ve açıklayamayız. Şüphesiz, bu Marx'ın kapitalizm öncesi başka toplumsal

109 *A. g. e.*, s. 316.
110 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 2, s. 3.
111 *A. g. e.*, s. 6.

biçimleri ile ilgilenmediği anlamına gelmez. Marx'ın aslında tarih-öncesi toplum hakkında derinlemesine çalışmalar yaptığını biliyoruz. Kritik konu Marx'ın kapitalizm öncesi toplumları nasıl ele aldığıdır.

Pratik felsefenin bir teori olarak ayaklarını gerçek yaşam dünyasına basması gerektiğini biliyoruz, öte yandan, Marx'ın tarihsel materyalizminin asıl kökleri ise kurulmuş ve oluşmuş kapitalist toplumun yaşam dünyasıdır. Dolayısıyla, bu tarihsel materyalizm teorisi daha derinlemesine beslenme kaynaklarını; ancak ve ancak yola kapitalist dönemle başlayarak alabilir. Teorinin inşasında, kapitalist dönemle ve toplumla başlamak kapitalist toplumun ayırt edici özgünlüğünün, tarihteki tüm insan toplumlarına yaklaşımda benimseneceği anlamına mı gelmektedir? Tabii ki, hayır. Marx, kapitalist toplum ile kapitalizm öncesi toplumlar arasındaki farkı sık sık vurgulamaktadır. Vurguladığı bu fark teori için temel önemdedir. Marx bir keresinde şöyle yazmıştır:

> **Toprak sahipliğinin hâkim konumda bulunduğu her toplumsal formasyonda, doğal bağ hâkim olmuştur. Sermayenin hâkim konumda sahip olduğu bir toplumsal formasyonda, toplum ve tarih tarafından yaratılan etkenler hâkim kılınmıştır.**[112]

Lukacs da Marx'ın yaptığı bu ayrımın altını çizmiş ve tarihsel materyalizmin kapitalizm öncesi çağa tatbik edilmesi durumunda yöntemsel zorlukların olacağı sonucuna varmıştı[113].

Anthony Giddens da, kapitalist olmayan bir toplumda, ulusal servetin eşitlenmesinin toplumsal bütünselliğin ve toplumsal değişimlerin eksen noktasını oluşturduğuna; fakat aksine kapitalist toplumda ise, zenginliklerin bölüşümünün çok özel bir önemi olduğuna işaret etmiştir. Bu görüşe dayanarak da, şu sonuca varmıştı: Şu anda tarihsel materyalizm zenginliklerin bölüşümünün öneminin altını çizdiğine göre; tüm tarihsel dönemlere uyan bir teori olduğu iddiası reddedilebilir[114].

Jorge Larrain, Lukacs'ın da içine dâhil olduğu insanların fikirlerini eleştirmektedir. Larrain, Lukacs'ın tarihsel materyalizm teorisinin sınırlığına ilişkin getirdiği dayanakların tam da tarihsel materyalizmin genel teorisini desteklemek için kullanılabileceğini savunmuş; öte yandan da Anthony Giddens'ın getirdiği gerekçelerin ise "pre-kapitalist toplumlarda otoriter yolların asıl temeli oluşturduğu" sonucuna götürmeyeceğini ileri sürmüş ve "toprak sahipliği belirli tikel bir toplumsal ilişkiyi tanımlamıyor ise,

112 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 2, s. 3.

113 Georg Lukacs: *Tarih ve Sınıf Bilinci*; s. 316.

114 Anthony Giddens: Tarihsel Materyalizme Modern Bir Eleştiri, C. 1; *İktidar, Mülkiyet ve Devlet*; The Macmillan Press Ltd 1981, s. 4.

halk üzerinde bir iktidar gücü olamazdı" şeklinde yazmıştır[115]. Görüldüğü gibi, Jorge Larrain daha ortodoks bir sonuca varmıştır.

Buradaki sorunlara dönük tek makul çözümün toplumsal yaşam biçimlerinin farklılıklarından ve aynı zamanda onlara uygulanacak farklı teorilerin olabileceğinden yola çıkılması olabileceğini düşünüyoruz. Marx'ın yukarıdaki ifadelerine göre düşünürsek; onun kapitalizm öncesi toplumlara uyguladığı genel kavramların soyut olduğunu; somutun ise yalnızca içinde bulunulan toplumla -kapitalist toplum- ilgili kavrayış olabileceğini görebiliriz. Bununla beraber, kanımızca buradan yola çıkarak bu soyutlamaların "akla dayalı/zihinsel" olduklarından hareketle, Marx'ın materyalizminin kapitalizm öncesi toplumlara uygulanamayacağı sonucuna varamayız.

Lukacs ve Anthony Giddens, öyle görünüyor ki, bu noktayı görememiştir. Bu aynı zamanda, Jorge Larrain'inkine benzer bir sonuca ulaşmak zorunda olduğumuz, anlamına da gelmez; çünkü bilindiği gibi, Larrain son tahlilde kapitalist toplumsal yapıyı kapitalizm öncesi topluma "uygulamıştır". Kilit nokta bu "soyutlamanın" "akla uygun" olduğunu nasıl anladığımızdır. Birinci yol, temelde bunun "genel ve özel" yani "evrensel ve tikel" arasındaki bir ilişki olmadığına karar vermeliyiz; çünkü aksi takdirde Jorge Larrain'inkine benzer bir sonuca ulaşırız. Açıktır ki, bu soyutlama "düşünme" ile varılan bir soyutlamadır ve teorinin yaptığı bir soyutlamadır. Soyutlamayı ve teoriyi birbirinden ayırt edebilmenin bir diğer yolu da somutlama veya gerçekliktir. Şüphesiz, tarihsel materyalizmin kapitalist toplum hakkındaki anlayışı gerçekçi ve somuttur öte yandan da kapitalizm öncesi toplumları anlamak için ancak ve ancak akli ve soyut bir yola başvurabilir. Öyle görünüyor ki, bu soyutlama sadece bir teorik yöntemdir ve tabii ki aynı zamanda genel bir yöntemdir. Bu yolla, Marx'ın materyalizminin iki katmanını ya da iki teorik biçimini anlamamız zor olmayacaktır: **genel bir yöntem olarak materyalizm ile gerçekçi materyalizm ayrımı** bu şekilde de görülebilir.

Bu yolla, Marx'ın materyalizminin uygulama alanı sorunu makul bir biçimde çözülmektedir: Birincisi, bu materyalizm, kendi ayaklarını bastığı modern toplumun yaşam-dünyası üzerine olan kavrayıştır ve bu nedenle gerçekçi ve somuttur; fakat bu soyut materyalizmin ya da genel bir teorik yöntem olarak materyalizmin varoluşunu dışlamamaktadır. Aslında teorik bir yöntem olarak bu materyalizm, daha ziyade Marx'ın daha iyi anlaşılması ve Marx öncesi materyalizmin temelinin anlaşılması açısından önemlidir. Yukarıda, Antik materyalizmin ve erken-modern materyalizmin somut biçimlerini ve yetmez kaldıkları yönleri ortaya koymuştuk; öte yandan bu materyalizmlerin temelini ise sadece teorik bir felsefe olarak

115 Jorge Larrain: *Tarihsel Materyalizmin Yeniden Yapılandırılması*, s. 124.

tanımlamıştık. Burada ise, bu teorik felsefeler ile yaşam-pratikleri arasındaki ilişkiye ve aynı zamanda da teorik bir yöntem olarak Marx'ın materyalizminin soyutluğu ile diğerlerinin soyutluğu arasındaki farka değinmemiz gerekmektedir.

Eğer Marx'ın materyalizminin gerçekliği ve somutluğunun pratik bir felsefe olmasından kaynaklandığını söylersek veya da diğer bir ifade ile dayanak noktasının gerçek yaşam pratiğinde olduğunu söylersek, bu takdirde bu materyalizmin teorisi tarafından seçilen bakış açısının da gerçek yaşamın içinde olması gerekmektedir. Marx'ın materyalizminin aynı dönemdeki felsefelere olan üstünlüğü seçtiği maddi faaliyetin kapitalist toplumda öncelikli bir konumda olması gerçeğinde yatmaktadır. Marx'a göre, insanlar arasında, her çağda bir çeşit bağımlılık ilişkisi olması kaçınılmazdır; fakat bu ilişki farklı dönemlerde farklı biçimler almaktadır. Geleneksel toplumdan modern topluma gelişim, bu bağımlılık ilişkisinin dönüşümüne dayanır.

> **"Herkes, toplumsal iktidarı madde biçimde ele geçirir. Eğer toplumsal iktidarı maddeden hızla çekip alırsanız, bu kez insanlara, insanları yönetmek için iktidar gücü vermelisiniz. İlk başlarda tamamen kendiliğinden bir biçimde ortaya çıkan, insanın insana bağımlılık ilişkisi; insanlık tarihindeki ilk toplumsal formasyondur. Bu toplumsal formasyonda, insanın üretim kapasitesi dar alanları kapsayacak şekilde ortaya çıkmış ve yalıtık olarak insanların yaşadığı belirli bölgelerde var olmuştur. İnsanlar arasında maddi bağımlılık temelinde bağımlılık ise ikinci toplumsal formasyondur (Ç.N.: kapitalizm kastediliyor), burada evrensel yaygınlıkta maddi alış-verişler, kapsamlı ilişkiler, çok yönlü talepler ve tam kapsamlı üretim kapasitesi oluşmuştur."[116]**

> **"Toplumsal yaşamda, insanın insana bağımlılık ilişkisini incelediğimizde, ekonomik yaşamın hâlâ kundak çağında olduğunu- ileri sürebilirim; özellikle de politik yaşam için bunu daha fazla söyleyebilirim -böylece bu çağlarda ekonomik yaşam bağımsız değildir; belirleyici konumda olmasından ise hiç mi hiç söz edemeyiz. Fakat ikinci büyük aşamaya geçtiğimizde -kapitalizm-, maddi (madde) bağımlılık ilişkisinde, artık faaliyetlerin ve metaların toplumda evrensel çapta mübadele edilmesi durumunun gerçekleştiğini ve bunların toplumdaki her bir bireyin varoluş koşulu haline geldiğini görmekteyiz. Bu genelleşen alışveriş sürecinde, bireylerin karşılıklı bağları, heterojen, ilişkisiz bir şey, bir nesne olarak ortaya çıkar. Değişim değerinde, bireylerin toplumsal ilişkisi maddenin toplumsal ilişkisine, öte yandan da insanın kapasitesi maddenin kapasitesine dönüşür."[117]**

116 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 46, s. 104.

117 *A. g. e.*, s. 103-4.

Bu "ikinci büyük aşamada" ,bu koşullar altında, ekonomideki veya da sivil toplumdaki değişim ilişkileri, (Marx ekonomik alan ile sivil toplum terimlerini birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanmaktadır) politik yaşam karşısında bir çeşit bağımsızlığa sahip olur. Ekonomik yaşam, artık sadece insanların geçimsel maddi ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz; fakat aynı zamanda "genelleşmiş olan değişim ilişkilerinin, her bir bireyin üretim yapabilmesinin koşulu haline gelmesinin" de yardımıyla; ekonomik yaşam artık bir toplumsal düzen üretir; bir başka deyişle ekonomik yaşam, artık politik yaşamı kısmen aşarak önceki politik yaşamın üstlendiği işlevi ondan devralmıştır. Bu yeni tarihsel koşullar altında, ekonomik yaşamın toplumsal yaşama biçim vermede birincil ve belirleyici rolü kaçınılmaz bir hal almıştır. Politik yaşam ve diğer toplumsal yaşam biçimleri, toplumsal yaşamın bütününü, özellikle de ekonomik yaşamı, biçimlendirmede hâlâ oldukça muazzam bir rol oynamaya devam ediyor olsa da, bunların, arka koltuklarda oturmaları gerekecek; bunlar daha fazla ve büyük ölçüde ekonomik yaşama hizmet edeceklerdir.

Yukarıdaki nedenlerle, Marx'ın materyalizmi tarafından seçilen bakış açısı, aynı zamanda hem somut hem de gerçekçidir. Bununla beraber, eğer Marx'ın bu bakış açısı ve bununla bağlantılı yaptığı ayrımlar modern öncesi- pre-kapitalist- bir topluma uygulanırsa, böylesi bir gerçeklik ve somutluk var olmayacaktır. Bu nedenle, Marx'ın yaklaşımı bir çeşit akılsal soyutlamadır ve kapitalizmin analizinde modern öncesi topluma bakıştan farklı olan **bir yöntem** geliştirmiştir. Burada, Marx'ın kendi tarihsel materyalizm teorisinin iki boyutunu bir bütünsellik içinde kaynaştırılarak "bir haline" getirildiğini görmekteyiz; fakat gerçekçi ve somut bir teori olarak bu teorinin asıl yönünün, onun **yöntemsel olmayan** boyutu olduğunu söylememiz gerekiyor.

Marx'tan önceki materyalizm seçtiği teorinin ayaklarını bastığı dayanak noktası ve bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda, bu materyalizm yaşam-dünyasının dışındaydı; dolayısıyla da soyuttu ve sadece saf bir biçimde bir yöntemsellik getirmişti. Eski Antik çağlardaki, pratik felsefe ise, insanın dünya ile ilişkisi ve onunla bütünleşme koşullarının hakikatini -doğal biçimde- ortaya koymuştu; fakat öte yandan, Antik dönem materyalizminin de içine dâhil olduğu, Antik dönem teorik felsefesi ise bu koşulları kavramaktan uzak kaldı. Antik materyalizmdeki, "madde" bir soyut varlığın içsel farklılaşmalarından yalnızca biridir; gerçi onlar bu "maddeyi" varlığın kendisi olarak kavramaktaydılar. Bu durumu Aristocu felsefe sisteminde, çok daha net bir şekilde görmekteyiz.

Dolayısıyla, Antik materyalizmin soyutluğu, iki farklı anlam kazanmıştı; birincisi ontolojik anlamda soyutluk ve diğeri de teorik bakış açısı olarak "maddenin" soyutluğu. Öyle görülüyor ki, ilki daha temeldir. İkincisini bir teorik yöntem olarak düşünebiliriz ve aslında bu bir yöntem olarak Marx'ın materyalizminin yöntem olan yanı ile uyumludur; ontolojik anlam içeren yön ise bu yöntemi (ikincisini) nihai anlamda olanaklı kılan şeydir ve böylelikle ikincisi son çözümlemede sadece ve sadece bir yöntemdir. Erken-modern felsefenin durumu ve koşulları Antik felsefeninkine benzemektedir. Teorik bir bakış açısı olarak onun "nesnesi" veya da **Doğa** onlara öncelikle öznenin karşıtı olarak görünmüştür; öte yandan ise bu karşıtlık gerçek yaşamın üstünü örtüp gizlemiştir; çünkü bu gerçek yaşamda özne ve nesne bölünmesi yoktur. Bu nedenle, erken-modern dönem materyalizmi de başlangıçta bir **yöntem anlamı** kazanmıştır ve bu materyalizm mutlakçı ve metafizik bir yöntemdi.

3. MODERN MATERYALİZM TARİHSEL MATERYALİZMDİR

Yukarıda, modern materyalizmin oluşumunu ve taşıdığı en temel önemi tanımladık. Bunu takip eden soru ise şudur; böylesi anlamı olan bir teori, kendisini hangi biçimde sunacaktır? Açarsam, özne ve nesne arasındaki mutlakçı karşıtlık çerçevesinin inkârı ve aşılmasından sonra, bu teori pratik süreç içinde ile yeni bir ilişki ile karşılaştığında, kendisini makul ve geçerli bir biçimde göstermek için, kendisinde nasıl bir ayarlama ve düzenleme yapmalıdır?

Bu soruyla ilgili olarak Marksist felsefenin tarihinde çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bunlardan en ünlüsü, tarihsel materyalizm ve diyalektik materyalizm üzerine olan tartışmadır. Klasik ders kitaplarında, Marx'ın materyalizminin tarihsel materyalizm ve diyalektik materyalizm olarak, iki bloğa bölündüğünü bilmekteyiz; fakat aslında bu iki ayrı blok paralel bir ilişki biçiminde değil, genel bir teori ile o teorinin özgül bir alana uygulanması arasındaki ilişki biçiminde anlaşılmıştır. Marx'ın yaklaşımında ise böyle bir farklılık yoktur ve bu ele alış, modern pratik felsefenin duruş noktası ile çatışma halindedir. Aslında bu farklı alanlar modeline, Batı Marksistleri tarafından uzunca bir dönem karşı çıkılmıştır. Bu karşı çıkışta ortaya koyulan tezler bizim bu konu üzerine, günümüzde sürdürdüğümüz çalışmalar için, çok yönlü ilham kaynağı teşkil etmektedir.

3.1 İKİ MATERYALİZM TÜRÜ ARASINDAKİ TARTIŞMA

Herkesçe bilindiği üzere, uzunca bir dönem Marksist felsefe ile ilgili klasik ders kitaplarında yaygın olan sınıflandırma modeli, doğrudan Stalin'in *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* kitapçığından alınmıştır. Stalin söz konusu kitabında bu sınıflandırmanın anlamını açıkça şöyle tanımlamaktadır: tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin ilkelerinin, toplumsal yaşamın araştırılmasına, toplumsal yaşamla ilgili olgulara; toplumun ve toplumsal tarihin araştırılmasına uygulamak için toplumda insanlar arasında yaygınlaştırılmasıdır."[118] Diyalektik materyalizm daha önceki materyalizm ile diyalektiğin bütünleştirilmesidir. Dolayısıyla, diyalektik materyalizm o materyalizm tarafından ileri sürülen, evrensellik savını ve iddiasını taşımaktadır ve öte yandan tarihsel materyalizm ise, felsefenin bir alanı haline gelir ve o, tek evrensel ilkeyle tutarlılık göstermek durumundadır. (Ç. N.: Burada evrensel ilke diyalektik olmakta)

Aslında, Stalin'in bu kitapçığında bahsedilen pek fazla yeni şey yoktur, olsa olsa Plehanov ve Lenin'in görüşlerinin açık ve sistematik bir ifadesi

118 J. V. Stalin: *Seçme Eserler*, C. 2, s. 424, Beijing, People's Publishing House 1979.

yapılmıştır. Bu görüşlerin doğrudan temelini ise Engels'in tezlerinde bulabiliriz. Bununla beraber Marx kendi felsefesini tanımlamak için hiçbir zaman diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm gibi bu iki sözcüğü kullanmamış; Marx, sadece kendi materyalizminin pratik materyalizm olduğunu söylemiştir. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels, Feuerbach'ı sadece var olan olgular üzerine doğru bir anlayış oluşturmak isteyen, diğer teorisyenler gibi olmakla eleştirirler, buna karşın, gerçek bir komünistin görevi ise bütün bu tür var olan şeyleri yıkmaktır[119].

> **Pratik materyalistler, -yani komünistler- için bütün mesele var olan dünyayı devrimcileştirmek ve gerçekçi bir biçimde, mevcut olan şeylere karşı çıkıp onları değiştirmektir."[120]**

Burada sözü edilen "pratik materyalizm" hiç kuşkusuz, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de de bahsedilen eski materyalizmle karşıtlık içerisinde konumlanmış olan "yeni" materyalizmdir. Bizce, Marx'ın materyalizminin orijinal anlamı budur. Marx bu kavramın içeriğine ilişkin belirli ve sistematik bir tanım vermemiş olsa da, en azından bu materyalizmin "pratik" olduğunu ve görevinin sadece dünyayı yorumlamaktan ibaret olmayıp aynı zamanda dünyayı değiştirmeyi de içerdiğini açıkça görebiliriz. Aşağıda, tarihsel materyalizm yorumunu ele alacak ve hatta Marx'ın bütün felsefesinin bu temel noktaya dayandığını açıklayacağız.

Ne var ki, ders kitapları sisteminde ele alınan klasik Ortodoks yorum, ilkesel olarak Marx'ın materyalizm ele alışına değil, ömrünün sonlarına doğru, Engels tarafından doğrudan ileri sürülen bazı tezlere dayanır. Engels de diyalektik materyalizm kavramını hiç kullanmamış; fakat tarihsel materyalizmi tanımlamaya çalışmıştır. Bu tanım daha sonraki dönemde, ders kitaplarındaki sınıflandırma modelinin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Sosyalizmin *Ütopik Olandan ve Bilimsel Olana Gelişmesi (Çoklukla Türkiye'de Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* olarak bilinen kitap) kitabının "İngilizce baskısına yazdığı önsöz" bölümünde Engels, tarihsel süreç ile ilgili nosyonu ifade etmek için "tarihsel materyalizm" sözcüğünü kullanır."[121] Bu nosyon, bütün önemli tarihsel olayların, sonul nedeni ve büyük itici gücünün, bir toplumun ekonomik gelişmesi, üretim ve mübadele tarzındaki değişiklikler olduğunu ve toplumun farklı sınıflara bölünmesi ve bu sınıfların savaşımı olduğunu ileri sürer."[122] Görüldüğü gibi, Engels burada tarihsel materyalizmi bir tarih teorisi veya da tarihsel bakış açısı olarak ele almaktadır. Bu durum kendisinin yazdığı, *Anti-Dühring* isimli kitabında tasvir edilen fikir ile uyumludur.

---

119 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 96-97.

120 *A. g. e.*, s. 75.

121 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 3, s. 704.

122 *A. g. e.*, s. 704-5.

"Materyalist tarih anlayışı, şu ilkelerden hareket eder: üretim ve üretimden kaynaklanan mübadele bütün toplumsal sistemlerin temelidir; tarihsel olarak ortaya çıkan her bir toplumda, ürünlerin bölüşümünü ve buna eşlik eden toplumsal bölünmeleri ve sınıfların ortaya çıkışını, belirleyen şey, neyin üretildiği; nasıl üretildiği ve ürünlerin alış-verişinin nasıl olduğudur."[123]

Aslında, Engels bu alıntıda, tarihsel materyalizmi bir tarih yaklaşımı veya da bir tür toplumsal tarih teorisi olarak ele alır. Fakat kanımızca buradaki görüşler, ders kitaplarında işaret edilen "iki çeşit materyalizm" farklılaştırmasının dayanağı olarak görülemez. Çünkü burada Engels tarafından, tarihe ilişkin olarak daha geniş bir tanım verilmemiştir. Fakat buna karşın, Engels'in diyalektik üzerine tezinde ise, iki alan arasında farklılaştırma yaptığını görebiliriz. Bu iki alan tarih ve doğadır ve şöyle ifade edilmiştir: "çünkü diyalektiğin yasası doğadan soyutlanır ve tarihin yasası insan toplumundan soyutlanır. Diyalektiğin yasası, tarihsel gelişmenin bu iki aşamasının en genel yasasından ve -bunun düşüncesinden- başka bir şey değildir[124]. Engels, diyalektiğin, doğa, toplum ve düşünce olmak üzere üç alanı kapsadığını düşünmektedir. Yukarıda, zikredilen tarihsel materyalizm açıkça toplumsal tarih alanına aittir. Engels "diyalektik materyalizm" kavramını kullanmamıştı; fakat onun bu üç büyük alana uygulanabilecek en evrensel olan bir diyalektik yasanın var olduğunu düşündüğü konusunda da kuşku yoktur. Marx'ın Hegelci diyalektiği, mistik ve baş aşağı çevrilmiş olarak gördüğünü ve mistik kabuk içindeki rasyonel özün keşfedilmesi için diyalektiğin ayakları üzerine oturtulması gerektiğini düşündüğünü biliyoruz. Genel olarak, bu ayakları üzerine oturtulmuş biçim, **materyalist diyalektik** olarak adlandırılır. Fakat ilerideki dönemlerdeki yorumlarda, Engels'in kavrayışına uygun olarak, diyalektiğin evrensel bir yasa olduğundan hareketle bu kavramın içinde, iki farklı felsefi alan olduğu düşünülecektir.

Plehanov ve Lenin gibi daha sonraki dönemin teorisyenleri, bu ayrımdan hareket etmişlerdir. Marx'ın diyalektiği, Hegel'in diyalektiğinin tersyüz edilmesi olduğuna göre, bu takdirde Marx'ın diyalektiği "idealist diyalektiğe" karşıt olan "materyalist diyalektik" olmalıydı; öte yandan bu yorumculara göre, diyalektik materyalizm ile materyalist diyalektik aynı şeylerdi. Plehanov, "Marx'ın felsefesinin ancak bu şekilde doğru bir biçimde" kavranabileceğini ve Marx'ın felsefesinin, hem eski materyalizmden ve aynı zamanda Hegelci felsefenin idealizminden ancak bu yaklaşım ile ayırt edilebileceğini düşünüyordu."[125] Lenin ise, Marx'ın doktrininden bahse-

123 *A. g. e.*, s. 617.

124 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 4, s. 310.

125 Aslında tam olarak felsefi anlamda "diyalektik materyalizm" kavramı ilk kez Plehanov tarafından kullanılmıştır (akt. Jorge Larrain: *Tarihsel Materyalizmin Yeniden Yapılandırılması*,

derken, Marx'ın Hegel ve Feuerbach eleştirilerine vurgu yapıyordu; fakat öyle görünüyor ki, Lenin'e göre, bu eleştiriler ona, sadece Feuerbach'ın materyalizmi ile Hegel'in diyalektiğini birleştirmek olarak görünmekteydi ve bu eleştirilerin ürünü olarak Marx'ın "felsefi materyalizmi" ortaya çıkmıştı. Açıkçası ona göre, Marx'ın felsefi materyalizminin üstünlüğü eski materyalizmin "diyalektik olmayan" kusurunun üstesinden gelmesine dayanıyordu. Dolayısıyla, Lenin'in Marx'ın "felsefi materyalizmi" olarak değerlendirdiği şey ile daha sonraki dönemde diyalektik materyalizm olarak adlandırılan şeyin içeriği aynıydı. Lenin aynı zamanda aşağıdaki fikirleri savunmuştu.

> **"Marx'ın, eski materyalizmin tek yanlılığının, tamamlanmamışlığının ve tutarsızlığının farkına varması, onu "toplum bilimini [...] materyalist temel ile uyumlu hale getirme ve toplum bilimini bu materyalist temelde yeniden inşa etme" gereksinimine ikna etmişti. En genel anlamda, materyalizm, bilinçliliği varlığın sonucu olarak açıklamak olduğuna göre ve tam karşıtı olan düşünceyi reddetmesi olduğuna göre, dolayısıyla materyalizm, insanlığın toplumsal yaşamına uygulandığında, toplumsal bilinçliliği, toplumsal varlığın sonucu olarak açıklamak durumundadır."**[126]

Bu ifadeler, tarihsel materyalizm ya da materyalist tarih görüşünü tanımlamaya çalışmaktaydı. Lenin'e göre, tarihe materyalist bakış açısının keşfi, materyalizmin oynayabileceği rolü açığa çıkarmış ve harekete geçirmiş ve onun toplumsal olgulara uygulanmasını sağlamıştı. Bu tanımla birlikte, Stalin döneminin ders kitaplarında tanımlanan iki tür materyalizm farklılaştırmasını herhangi bir soruya mahal bırakmayacak şekilde oluşmuş olmaktaydı.

Marksist Felsefe Üzerine İki Yorum ve Tartışmalar

Marx ve Engels'in eserlerinde, yukarıda değinilen farklılaşmaya ilişkin bazı ipuçları bulabiliyor olsak da, önünde sonunda, ders kitaplarındaki anlayışın Marx'ın materyalizmine ilişkin bir yorumdan ibaret olduğunu, belirtmeliyiz. Bugün ise, bu anlayışın Marx'ın pratik felsefesi ile uyumsuz olduğu ve esas olarak belirtmemiz gerekirse; dayanaksız olduğunu söylememiz gerekmektedir. Bununla birlikte, bu yorum Stalin ile birlikte okullardaki ders kitaplarına girdi ve sosyalist ülkelerde felsefe çalışmalarında Marksist felsefenin temel yorumu olarak kabul edilip savunuldu. Buna karşın, daha başından itibaren, bu yorum çerçevesi, Batı Marksistlerinin hedefi haline geldi ve uzun bir dönem boyunca ona karşı yoğun ve sık

---

s.42.).

126 *Lenin Seçme Eserler*, 3. Baskı, C. 2, s.423.

eleştiriler yapıldı. Bu anlamda ilk mücadeleyi veren Lukacs'tır."[127] Lukacs, Marx'ın felsefesi ile ilgili yazdığı açıklamalarda, bu farklı iki alan yorumunu dikkate almamıştır. Örneğin, Tarih ve Sınıf Bilinci isimli eserinde, Marx'ın felsefesini, tarihsel materyalizm ve Marksist diyalektik olarak tanımlar. Yukarıda kitabın daha önceki bölümlerinde, Lukacs'ın tarihsel materyalizm üzerine tezlerinden söz etmiştik. Lukacs, şüphesiz, Marx'ın felsefesini bu anlamda yorumlayarak, ortodoks yoruma karşı çıkmıştır.

Lukacs, klasik (Marx öncesi) felsefenin temel iç çatışmasını açığa çıkarmaya çalışır ve bu çatışmanın derin köklerinin, kapitalist toplumun maddileşmesinde olduğunu düşünür. Bunu şöyle açıklar:

> **"Dolayısıyla klasik felsefe, gelişim tarihinde kendisi ile şöyle bir çelişkili durum ile karşılaşır: klasik felsefenin hedefi, burjuva toplumunu ideolojik olarak aşmak ve bu toplumda yaşayan ve bu toplum tarafından mahvedilen insanlara-düşüncelere dalarak- kendi bilinçlerini yeniden kazandırmaktır. Fakat aksine ortaya çıkan sonuç ise sadece burjuva toplumunun; tamamen ideolojik olarak yeniden doğuşu ve aynı zamanda bu toplumun aşkınsal tümdengelimidir. Sadece bu tümdengelimsel yol, yani diyalektik yöntem burjuva toplumunu aşar."[128]**

Lukacs, kapitalizmi yöntemsel olarak aşma başarılamadığı takdirde, gerçekçi bir aşma biçimi bulmanın zorunlu hale geleceğini düşünür, öte yandan Lukacs'a göre, kapitalist toplum ve klasik felsefenin, gerçekçi bir biçimde aşılması ise tarihe dayandırılmalıdır. Klasik felsefenin yukarıdaki çelişmesini ve burjuva toplumunun maddileşmesini aşabilmek için yalnızca tarih gerçekçi bir rota sunabilir. Lukacs'a göre tarih geçmiş olan, yaşanmış olan şeydir, dolayısıyla artık onun artık insanlar ve şeyler üzerine karmaşık ve anlaşılması zor bir süreç olduğunu söyleyemeyiz, dolayısıyla, tarih ancak aşkınsal bir gücün müdahalesiyle açıklanabilir; başka bir deyişle, tarih yalnızca tarihe aşkın olan bir değere bağlandığı zaman anlamlı olacaktır. Bir taraftan, tarih esas olarak insani etkinliğin ürünüdür **-ve tabii ki bu güne kadar kendiliğinden olmuştur-** diğer yandan bir dizi süreçten ibarettir. İnsan etkinliğinin biçimi ve insan ilişkilerinin(insanın doğa ile ve diğer insanlarla olan) biçimi bu süreçler dizisi ile tamamen değiştirilir."[129]

---

127 Lukacs'ın doğrudan karşısına aldığı şey öncelikle ve esas olarak İkinci enternasyonal'in Marx'ın felsefesini bilimci doğalcı bir biçimde yorumlamasıdır. Fakat toplumsal tarih ile onun ötesindeki alanların ayrı ele alınması açısından baktığımızda, Bernstein ve Kautsky'nin görüşü ile Lenin'in görüşü temel noktalarda aynıdır. Dolayısıyla Lukacs'ın düşüncesini ders kitaplarında savunulan Marksist felsefe anlayışına karşı mücadele olarak düşünebiliriz. Aslında gerçekte de böyle olmuştur; daha sonraki dönemlerde Batı Marksistleri ortodoks yoruma hücumlarında, Lukacs'ın görüşlerini temel almışlardır.

128 Lukacs: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 227.

129 *A. g. e.*, s. 275.

Lukacs tarafından ele alındığı haliyle, tarih özne ile nesne arasında birliğin geçekleştirdiği bir süreçtir. Erken modern felsefenin, özne ile nesne arasında yaptığı ayrım açısından değerlendirilirse Lukacs'ın tarih anlayışında tarihin işlevi, Spinoza'nın "Doğa"sına ve Hegel'in "Mutlak Tin"ine benzetilebilir. Fakat onlardan farklı olarak, Lukacs, doğadaki birliğin soyut ve yöntemsel olduğunu; fakat tarihteki birliğin ise gerçekçi bir birlik olduğunu düşünür. Bu gerçeklik, proleter sınıf bilincinin uyanmasına dayanabilir; çünkü proletaryanın sahneye çıkışından önceki düşünce ve felsefeler, bu gerçekçi birliği anlayamamıştır ve sadece proletarya sadece sınıf mücadelesi içinde bilinçli bir şekilde tarih yaparken bu birliği gerçekleştirebilir. Lukacs'a göre tarihsel materyalizm, bu birliğin öz-bilince çıkartılması ile oluşmuştur. Proletarya, gerçeklik üzerine belirli bir bilgi üreterek en güçlü silahı eline geçirmelidir ve bu silah tarihsel materyalizmdir. Tarihsel materyalizm, yalnızca geçmiş olayları anlamak için bir bilimsel yöntem değildir; o savaşımın bir parçası haline getirilmelidir. Bu savaşımın perspektifinden teori ve pratik tutarlıdır. Doğrudan bilme eyleme sevk eder[130].

Burada, Lukacs'ın en kilit kavramının tarih olduğu açıktır. Ders kitaplarında bahsedilen iki çeşit materyalizm ayrımı, aslında "genel" felsefe ile alan felsefesi arasındaki farklılıktır. Yani tarihin dışındaki alanları ve bütün alanları kapsayan bir felsefe ayrımı yapılmıştır. Kanımızca, Lukacs'ın klasik felsefeye getirdiği eleştirideki fikirlerden yola çıkarak baktığımızda, böylesi bir tarih kavramını öne sürmesinin asıl nedeni, felsefi anlayışın bölünmesi yaklaşımını aşmak olabilir. Şu an, bu kitabın çerçevesinde, ders kitaplarındaki sınıflandırmanın erken modern felsefenin bölünmüşlüğüne eşit olup olmadığını tartışmayacağız. Fakat Lukacs'ın tarih kavramı, bütünsel bir süreç olarak tasarlanmıştır ve bu sürecin haricinde, herhangi bir süreç Lukacs tarafından gerçekdışı olarak addedilmektedir; bu açıktır. Ders kitaplarındaki bakış açısı ile Lukacs'ın bakışı arasındaki uyumsuzluk temel olarak iki veçhede görülmektedir. Birinci veçhe, genel ilkelerin varlığı sorunudur. Diğer veçhe ise, toplumsal tarihe karşıt konumda bir doğal alanın varoluşu meselesidir. Bu iki konuya, Lukacs'ın olumsuz yönde cevap verdiğini söyleyebiliriz; Lukacs'a göre, tarihe ilişkin olarak tüm genel ilkeler soyuttur ve Lukacs, doğanın "toplumsal bir kategori" olduğunu düşünmektedir. Lukacs'ın bu fikirleri daha sonraki dönemde Batı Marksizmi'nin temel gelişme yönünü belirlemiştir. Onun ortodoks yorumdan kökten ayrılığı daha sonraki dönemde ortaya çıkan birçok tartışmanın odak noktası olmuştur. Bu tartışmalar içerisinde en tipik olanı ise doğanın diyalektiği ve diyalektik materyalizm üzerine olandır.

130 *A. g. e.*, s. 306-7.

Lukacs'ın yukarıdaki fikirleri, İkinci Enternasyonal teorisyenleri ve Sovyet teorisyeni Buharin tarafından eleştirilmiştir, öte yandan Buharin, ders kitapları sisteminin oluşumuna katkı sağlayan en önemli figürlerden biridir. Buharin'in Lukacs'la sürdürdüğü tartışma, Marx'ın felsefesi üzerine yukarıdaki iki farklı yorumun çatışması için kanıt teşkil etmeye yeterlidir. Ortodoks yorum, bir kez ders kitapları sistemine dahil edildikten sonra, klasik yorum olarak addedilmiş ve bundan sonra, bu görüşler pek bir değişikliğe uğramadan kalmıştır. Buna karşın, Batı Marksizmi akımı, genel olarak Lukacs'ın teorisinin içerdiği yönelimi benimsemeye devam etmiştir. Batı Marksizmi'nin daha sonraki kuşakları içinde çeşitli düşünürler, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Hegelci öğeler belirlemişler ve Marx'ın bakışı ile çelişen ve Hegel'e yaklaşan görüşler tespit etmişlerdir; bütün bunlara karşın, Batı Marksizmi ortak benimsenen bir yaklaşım olarak, ders kitaplarındaki iki çeşit materyalizm yaklaşımını reddetmiştir.

Hiç kuşkusuz bu tartışma ve bölünmeyi, öncelikle pratiğin duruş açısından analiz etmeliyiz. Bunun birinci nedeni, Marx'ın diyalektik veya tarihsel materyalizm kavramlarını kullanmamış olması ve ikincisi Batıda birçok insanın kendini oldukça haksız bir biçimde "pratik materyalist" olarak tanımlamasıdır. Fakat bunlardan daha temelli olan bir neden ise, Marx'ın felsefesinin gerçekten pratik felsefe olması ve onun somut biçiminin bu duruş noktasına göre kavranması gerektiğidir. Aslında bu tartışmanın farkını iki noktada özetleyebiliriz. Bu noktalardan biri diyalektik materyalizmin olup olmadığı, diğeri ise tarihsel materyalizmin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Lukacs'ın doğanın diyalektiğini inkâr etmesi, bütün alanları aşan genel bir materyalist diyalektiğin varlığının inkârı anlamına gelir. Lukacs'ın doğanın diyalektiğine karşı çıkış sebebi, eğer diyalektiği doğada ya da şeylerin yapısında olan bir yasa olarak ele alırsak, özneyi bu diyalektik süreçle birleştiremeyeceğimiz yönündeki düşüncesidir; bu takdirde de klasik felsefeden bizlere miras kalan sorun; yani madde-zihin karşıtlığı meselesi ve Kant ile olgunlaşmış ve ortaya çıkmış olan kendinde-şey sorunu çözülemeyecektir. Bu sorunların çözülemeyişi de, diyalektik materyalizm ile erken-dönem modern felsefenin aslında bir farkının olmadığının ilan edilmesi demektir. Bu noktada, Lukacs'ın eleştirisinin oldukça isabetli olduğunu belirtmeliyiz. Yukarıda da belirtildiği gibi, ders kitaplarındaki yorum, açıkça modern pratik felsefe olarak Marx'ın materyalizminin özünü yansıtmamakta, aksine Marx'ın felsefesini erken-modern dönem ya da Antik döneme ait olan bir teorik felsefe çerçevesinde ele almaktadır. Modern pratik felsefeye göre bütün teoriler ve onların bakış açılarının yaşam-pratiğinin içerisinde olması gerekmektedir; oysa ders kitapları sistemi ise her alana evrensel olarak uygulanabilecek, en genel bir teorik bakış açısını savunmakta ve temelde bu bakış açısını, **yaşam-pratiğinin** üzerine çıkarmakta ısrar etmiştir. Japon akademisyen Hiromatsu Wataru,

bu yorumun, tarihsel materyalizmi "dramatik bir biçimde çarpıttığını"[131] ifade etmektedir. Ona göre, tarihsel materyalizm, sadece Marksist teorik sistemin bir parçası değil, aynı zamanda da Marksist dünya görüşünün bir bileşenidir[132]. Hiromatsu Wataru'nun bu meselede Lukacs ile benzer bir noktada durduğuna şüphe yoktur.

Lukacs'ın inandığı tarihsel materyalizm mi problemlidir? Veya Lukacs kendisinin eleştirdiği klasik felsefe ile arasına belirgin bir sınır çizgisi çekebilmiş midir? Bu hâlâ incelenmesi gereken bir sorundur. Lukacs'ın başlangıç dönemi çalışmalarında, tarih ile yakından ilişkili olan bir diğer kavram da pratiktir. Lukacs, İkinci Enternasyonal'in **bilimciliğine**, ekonomik kaderciliğine ve Buharin gibi insanlar tarafından ileri sürülen mekanik materyalizme karşı çıkmak için pratik kavramını yeniden ele almış, Marksist felsefenin inisiyatifini vurgulamak için pratik kavramını, Marksist felsefe içerisinde merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Bununla birlikte, yukarıda kitap boyunca tanımlanan pratik kavramı ile Lukacs'ın pratik kavramı arasındaki farklılığı koymak zorundayız. Lukacs'ın pratik üzerine anlayışı da, aynı şekilde özne ile nesne arasında birliği gerçekleştirmeyi hedeflemekle birlikte, o bu birliği öznede gerçekleştirmiştir. Lukacs'a göre, **pratik**, proletaryanın mücadele etkinliğidir ve proleter sınıf bilincine dayanır; bu Hegel'in mutlak tinine benzer bir biçimde kolektif bir bilinçlilik olarak anlaşılmıştır. Böylece, Lukacs, sadece ve sadece bu gerçek mücadele pratiği içerisinde, proletaryanın aynı anda tarihin hem öznesi hem de nesnesi olabileceğini düşünür. Burada Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı eserinden yeniden bahsetmeliyiz. "Tezler"in ilkinde, Marx bir yandan eski materyalizmi, şeyleri ve nesneleri öznel olarak ele almamakla eleştirir; öte yandan da idealizmi "bu aktif yanı" soyut olarak ele almak ve geliştirmekle eleştirir. Burada, idealizm ile kast edilen doğal olarak öncelikle klasik Alman idealizmidir. Lukacs, ateşli bir biçimde klasik felsefeyi eleştirmesine rağmen, getirdiği çözüm yolunun klasik felsefenin yöneliminden ayrılmadığı açıktır. Aslında, Lukacs açık bir biçimde Johann Fichte ve Hegel'den etkilenmiştir. Kant'tan sonraki bütün klasik filozofların kendinden-şeyi devre dışı bırakmaya ve kendilerini özne ile nesnenin birliği meselesine adadıklarını biliyoruz. Bu problemlerin çözümü için önerdikleri bütün yollar güçlü bir özne kavramının tanımlanmasıyla nihayete ermiştir. Lukacs'ın proleter sınıf bilinci de -belirli bir derecede- **kendinden-şey** meselesinin çözümü için yukarıda ifade edilmeye çalışılanlar gibi bir yol olarak değerlendirilebilir ve burada, **proleter sınıf bilinci**, Hegel'in "mutlak tininin" yerine geçirilmiştir; çünkü bu "sınıf bilinci" hâlâ soyuttur. Lukacs, tarihin somutluğunu ve gerçekliğini kabul

131 Hiromatsu Wataru: *Şeyleşme Teorisinin Bileşimi*, s. 3, Nanjing Üniversitesi Yayınları, 2002.

132 *A. g. e.*, s. 5.

etmesine rağmen, tarihi yapma işini bir tür soyut bilinçliliğe yüklemiştir; dolayısıyla somutluk ve gerçeklik bu "sınıf bilincini" besleyen bir tedarikçi ve hizmet edici konumundadır; böylece Hegel'le Lukacs arasında benzerlik kurmak için fazla zorlanmayız. Alasdair MacIntyre'nin genç Lukacs'ın görüşlerinin "rasyonel iradecilik" olduğunu ileri sürmesi de pek şaşırtıcı değildir[133]; insanlar genelde Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabının, Hegelci felsefenin yeniden dirilişi olduğunu düşünürler"[134]. Bu durum Lukacs'ın tarihsel materyalizm anlayışının Marx'ın materyalizmiyle açılan bakış perspektifine ulaşamadığını ve hâlâ teorik felsefe olarak kaldığını göstermektedir.

Yukarıda bahsedilenler, ders kitaplarında savunulan materyalizmin, ya da genç Lukacs'ın "saf" tarihsel materyalizminin, her ikisinin de nihayetinde teorik felsefenin çerçevesinin dışına çıkamadıklarını gösterir. Dolayısıyla bu iki anlayış da, Marx'ın materyalizminin somut biçimini açıklayamamıştır. Bununla beraber ortaya çıkmış olan bu dişe diş karşıtlık arz eden bu iki duruş noktası, Marx'ın materyalizminin somut biçimi üzerine araştırmamızda bize referans sağlamaktadır. Bu araştırma ise, yalnızca bilinçli olarak pratik felsefenin duruş noktasına dayanıyorsa geçerliliği olabilir.

3.2 "TARİHSEL" MATERYALİZM NASIL ANLAŞILMALIDIR?

SOMUT İNSANIN TARİHİ OLARAK TARİH

Yukarıda değinildiği gibi, Marx kendi materyalizmini "pratik materyalizm" olarak tanımladığı ve dahası Marx'ın felsefesi pratik felsefe karakterine sahip olduğu için, bu sorunu incelerken ayaklarımızı Marx'ın pratik üzerine teorisine dayandırmamız gerekmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz tartışmadan yola çıkarak, aslında diyalektik materyalizmle ilgili tartışmanın çözümünün tarihsel materyalizmin nasıl anlaşılması gerektiğine dair sorun ile bağlantılı olduğu kolaylıkla görülebilir. Marx'ın pratik kavramı ile soyut **diyalektik materyalizm** uyum sağlayamaz. Fakat Marx'a göre pratik ve tarih daima içsel olarak ilişkilidir. Bu yüzden, öncelikle tereddütsüz olarak, Marx'ın felsefesi için tarihsel materyalizm nitelemesini kullanabiliriz. Burada asıl sorun tarihsel materyalizmi nasıl anladığımızdır. Ve tabii ki bu anlayış da, Marx'ın pratik kavramının anlaşılmasıyla ilişkilidir. Zaten yukarıdaki tartışan tarafların ikisi de, tarihsel materyalizmin Marx'ın orijinal bir yaratımı olduğunu inkâr etmemiştir. Onları birbirinden ayıran, sadece kavramın konumu ve anlamına ilişkin farklı görüşlerdir. Bu meseleyi çözmenin kilit yolu, şüphesiz Marx'ın tarih kavramının nasıl anlaşılacağı veya da Marx'ın pratik üzerine teorisi temelinde tarih

133 MacIntyre: *Feuerbach Üzerine Tezler: İzlenmemiş Olan Yol.*

134 Zhang Xiping: *Tarihsel Felsefenin Yeniden İnşası*, Bölüm 7, Pekin, Sanlian Kitabevi, 1997.

kavramının nasıl anlaşılacağıdır. Aşağıda sorunu en az bu iki yan açısından açıklamak durumundayız. Bu yanlardan biri, tarihsel materyalizmin uygulanma çerçevesini belirleyen tarih ile ilgili bakış açısı olmalıdır. Diğer yan ise Marx'ın materyalizmi ile önceki felsefeler arasında kökten bir farklılık görmemizi sağlayacak olan yeni bir düşünüş biçiminin getirilip getirilmediği meselesidir.

Eğer Marx'ın materyalizmindeki "madde"nin insanın gerçek yaşamındaki madde olduğunu söylersek, tarihsel materyalizm kavramındaki "tarih"'in anlamının, yaşam pratiği ile yakından ilişkili olması gerekir. Aslında Marx'ın felsefesinde, tarih kavramı pratik kavramından daha az önemli değildir. Hatta Marx bir keresinde şöyle demiştir:

> **"Biz, sadece tek bir bilimi, tarih bilimini tanımaktayız. Tarihe iki yönden bakarak tarihi insanlık tarihi ve doğanın tarihi olarak ikiye ayırabiliriz. Ne var ki, bu iki yön ayrılamaz; insan var oldukça insanın tarihi ile doğanın tarihi birbirine bağımlı olacaktır. Bu çalışmamızda doğanın tarihini ya da doğa bilimleri olarak tabir edilen şeyi incelemeyeceğiz; fakat insanın tarihini ele almak durumunda kalacağız; çünkü neredeyse bütün bir ideoloji, ya bu tarihin çarpıtılmış bir kavramından ibarettir veya da onun tamamen soyutlanmasına dayanmaktadır."[135]**

Burada bahsedilen tarih kavramı, açıkça bizim sıradan kavrayışımızdan daha geniş bir anlamı içermektedir. Eğer tarih bilimini, yegâne bilim olarak görürsek, bu tarih insanın **yaşam-pratiği alanının tamamını** kapsamak durumunda olmalıdır. Başka bir deyişle tarih ve pratik kavramları, dikkate değer bir biçimde, birbirlerinin uzanımı olabilmelidir. Ek olarak Marx ve Engels tarihe "insanların tarihi" ve "doğanın tarihi" olmak üzere iki yönden bakılabileceğini söylerler; fakat burada dikkat etmemiz gereken şey, onların bu iki alanı ne bir ayrıma tabi tuttukları, ne de iki alan arasındaki ilişkiyi bir "yansıma" ilişkisi olarak ele almadıklarıdır. Aksine Marx ve Engels, bu iki alanın yakından ilişkili olduğunu ve birbirini karşılıklı olarak sınırlayıp belirlediklerinin altını çizmişlerdir. Tarihi ikiye bölerek incelemeleri teorik metot olarak görülebilir, buna karşın iki alanın birbirini "karşılıklı sınırlandırması ve belirlemesi" ontolojik birliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla doğanın tarihini ve insanların tarihini incelerken, aslında incelenen şeyin tek bir birleşik tarih olduğunun ve entegre bir pratiği incelediğimizin bilincinde olmalıyız. Açıkça belirtmeliyiz ki; "tarihsel materyalizm" kavramındaki tarih, tam da bu entegre ve birleşik olan tarih anlamını taşımaktadır.

135 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 66; Editor'ün Notları bölümü.

Aslında insanların tarihi, felsefenin bakış alanına uzun zaman önce dâhil edilmiştir. Fakat Marx'ın da belirttiği gibi, bu tarih ya "çarpıtılmıştır" ya da "tamamen soyuttur". Vico dönemi kadar erken bir dönemde, doğanın tarihi ile insanların tarihi arasındaki ayrım oluşturulmuştu. Vico, insanların tarihinin insanlar tarafından yaratıldığını, buna karşın doğanın tarihinin ise, insan tarafından yaratılmadığını ve insanların yalnızca kendilerinin yarattığı tarihi bilebileceklerini ileri sürmüştür. Klasik Alman idealizminde ise tarih, tinin genel dolayımı-medyası-olarak ele alınır[136]. Daha sonraki dönemde Lukacs, bu düşünceyi tarihi öznenin tarihi olarak ele almak suretiyle sürdürmüştür; öte yandan bu özne, soyut bir özne olmuştur. Bir kez, klasik felsefenin tarih anlayışı tamamıyla kapsayıcı bir bütünsellik olarak düşünülüp ele alındığında, kaçınılmaz olarak, klasik felsefe de aynı tarihin "öznesi" gibi soyut bir kavram olarak düşünülecektir.

Fakat Habermas'ın da dediği gibi;

> **"Tarih, doğanın ve tinin geliştirilme ve eğitim sürecini soğurur. Tarih tinin kendini yorumlamasının mantıksal biçimini izlemek zorunda kalır ve daha yararlı olana yönelme (sublime, ing. bkz dipnot)aracılığıyla tarih, tarihin karşıtı haline gelir. Özetlersek, tarih kayıp geçmişi, önden-peşinen belirlenmiş ve tanımlanmış geleceği ve eleştirilen şimdiyi içerir ise, buna artık tarih diyemeyiz."[137]**

Marx'ın tarih kavramı ile klasik idealizmin tarih kavramı arasında öne çıkan bir ortak nokta, her ikisinin de bir tür entegrasyon ve birleşiklik anlayışını paylaşmalarıdır. Hegel'e göre, tarih, Tinin dış dünyayla entegre olduğu, geniş kapsamlı bir süreçtir; öte yandan Marx'a göre ise, bu süreç temelde insanın gerçek etkinliklerinin ve üretici çalışmasının sürecidir.

> **"İnsanların tarihi içerisinde gelişen doğa-insan toplumunun içinden başladığı ve çıktığı şey, insanın gerçek karakteridir; dolayısıyla endüstri aracılığıyla geliştiği haliyle doğa; yabancılaşmış biçimde olsa dahi, insanın gerçek antropolojik karakteridir."[138]**

136 Habermas: *Post-Metafizik Düşünce*, s.146. Bu alıntıda kullanılan (sublime, İngilizce) sözcüğü Freud tarafından geliştirilen bir terim ve anlam içermektedir: içgüdülerin daha yüksek bir nesneye yöneltilmesi; bu nesne daha zararlı değil daha yararlı olmaktadır; dolayısıyla kişi yararlı bir nesneye yönelir; aynı şeyi toplum için de söyleyebiliriz.

137 *A. g. e.*, s. 152-3.

138 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 46, s. 104.

Marx, kendi felsefi sistemini tamamladığında tarihin sona erdiğini ilan eden Hegel'i şöyle eleştirir:

> **"Tarih'tinintini olan öz bilinçlilik'haline çözünerek sona ermez. Aksine tarihe baktığımızda her bir belirli gelişme aşamasında maddi bir sonuç bulabiliriz: bu sonuç üretici güçlerin toplamıdır ve aynı zamanda da bireylerin -tarihsel olarak yarattıkları- ilişkilerdir; birbirleri ile ve doğa ile girdikleri ilişkiler, (üretici güçler ve üretim ilişkileri toplamı) bu ikisi her nesil tarafından bir önceki nesilden devralınır: bunlar üretici güçler yığını, sermaye fonları ve koşulları, işte bunlar bir taraftan gerçekten de, yeni nesil tarafından değişikliğe tabi tutulur; fakat diğer yandan da, bu devralınan miras yeni neslin yaşam koşullarını belirleyerek tanımlar ve bu nesle belirli bir gelişme durumu ve özel bir karakter verir."**[139]

Tarih aracılığıyla, Marx, özne nesne bölünmesi modelini aşar. Fakat bu tarihin öznesinin doğal olarak öznenin kendi içinde soğurulacağı anlamına gelmez; aksine bunun yerine; Marx gerçek yaşam pratiğinde, insan ile dış dünyanın ayrılmaz ilişkisini keşfeder. Bu çözümleme sonucunda, artık sözde bağımsız insan doğası sadece soyut bir üründür ve teorik yöntemin ürünüdür. Dolayısıyla, **Doğa** hâlâ toplumsal tarihin bir kategorisidir. Kuşkusuz insanlık tarihinden uzakta, kopuk bir doğa yaklaşımı, teorik felsefenin soyut yaklaşımıdır. Bu noktada şu sonucu toparlayabiliriz; insanın dünyası, toplumsal tarihle bağlantılı bir **yaşam- dünyasıdır** ve bu dünyanın ötesindeki alanlar insanın inkârıdır; dolayısıyla bu alanların felsefenin ayaklarını basacağı zemin olmaları olanaksızdır. Tam da Marx'ın dediği gibi "öznellik ve nesnelcilik, tinselcilik ve maddecilik, etkinlik ve edilgenlik karşıtlığının son bulması ve böylesi karşıtlıklar olarak var olmalarının sona ermesi, sadece ve sadece toplumsal yaşam bağlamında, olanaklı olabilir."[140]

Görünen yüzeye baktığımızda, hem Marx ve de Hegel'in felsefelerinde, tarihin bir dolayım-medya rolü oynadığı göze çarpar; fakat aslında, Marx'ın tarih kavramı Hegel'in kavramının soyutluğunu taşımaz; çünkü tarihi yapan "Tin" değil, gerçek insanın pratik faaliyetleridir. Tarihin öznesini soyut ele almaları nedeniyle tarihin doğasını geniş kapsamlı olarak açıklamaya çalışan bütün geçmiş girişimler, mistik bir karakter taşır. Vico'dan Hegelci klasik tarihsel determinizme kadar bütün mesele budur. Görüldüğü kadarıyla bu şaşaalı geniş kapsamlı ele alış ile tarihi mistikleştirme arasında ayrılmaz bir bağ göze çarpıyor"[141]. Dolayısıyla tarih çoğu zaman somut bireylerin bakışında anlaşılamaz görünür ve aşkın bir güç olarak algılanır.

139 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 92.
140 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 127.
141 Karel Kosik: *Somutun Diyaleketiği*, s.176.

Sonuç olarak, genellikle tarih hakkında "görünmez el" "aklın kurnazlığı" ve "doğal niyet ve sonuç" "tarihin doğal akışı" gibi kavramlar geliştirilerek tarih mutlaklaştırılır. Bu çarpık yorum tarzının özne ile doğa arasındaki ayrıma başvurmadığı gibi bir görünüm ortaya çıkar; fakat aslında bu yorum farklı bir bölünmeye yol açmaktadır; bu -gerçek dünyada- soyut özne ile bu soyut özne tarafından yaratılan tarih arasındaki bölünmedir. Marx'ın materyalizmi açısından tarihin öznesi gerçek bireydir. "İnsanlar "tarihi yapabilmek" için yaşamak zorundadır". Fakat yaşam her şeyden önce yemeyi, içmeyi, barınmayı, giyinmeyi ve başka birçok şeyi içerir. Dolayısıyla ilk tarihsel eylem bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimidir, yani maddi yaşamın kendisinin yeniden üretimidir[142]. Sadece ve sadece, böyle bir tarih doğru, hakiki, gerçek ve somut tarihtir. Hegel gibi Marx'ın tarihi de bir bütünselliktir. Aralarındaki fark: Hegel'in yaklaşımında bu bütünsellik öznedir ve bütünselliğin otoritesi mutlak özne tarafından teminat altına alınmalıdır. Buna karşın Marx'ta ise tarihin bütünselliği gerçek yaşamda, toplum ve doğanın birliğinden kaynaklanır ve dahası bu bütünselliği yaratan sonlu varlıklar; yani gerçek insanlardır. Tam da Karel Kosik'in dediği gibi, "Tarihin ilk öncülü onun insan tarafından yaratılmış olmasıdır; fakat onun ikinci fakat eşit derecede diğer bir temel öncülü de bu yaratımın sürekliliği için bir zorunluluğun var olmasıdır. Çünkü insan her zaman yeni baştan başlamaz; bunun yerine kendinden önceki kuşakların edindiği sonuçları ve içinde bulunduğu yolu takip eder."[143]

Bu anlamda tarihin bütünselliği ile pratiğin bütünselliği aynı şeydir. Bir cümleyle ifade etmek gerekirse, Hegelci tarihin ona karşılık gelen bir mutlak özneye ihtiyacı vardır ve dolayısıyla soyuttur, buna karşın Marx'a göre tarih bir tür sonlu öznelliği içerir; dolayısıyla bu tarih somuttur.

METAFİZİĞİ AŞABİLECEK BİR DÜŞÜNME TARZI OLARAK TARİH

Fakat Marx bu birliğin farkına nasıl varmıştı ve erken-modern çağ içindeki bu soyut tarih anlayışını nasıl aşabilmişti? Marx'ın tarih kavrayışının önem ve anlamı yalnızca onun bütünselliği ve entegre yapısında değildir, aynı zamanda ilk kez modern felsefeyi somut yaşama geçirebilmiş olmasından dolayı da özgün bir düşünüş tarzını temsil etmektedir. Dolayısıyla, tarihin felsefeye uygulanması, yalnızca yeni bir alanın keşfi anlamına değil; fakat aynı zamanda felsefede niteliksel değişime neden olabilecek bir yöntem ve ilkenin gerçekleştirilmesi anlamına da gelmektedir. Tarihin, felsefe alanına, erken-modern dönemde dâhil olduğunu biliyoruz; ancak Marx sayesindedir ki, tarih artık "çarpık" bir tarih değil, gerçek bir tarih halini almıştır. Diğer bir deyişle, tarih yalnızca Marx'ın teorisinde gerçek bir ilke

142 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 79.
143 Karel Kosik: *Somutun Diyalektiği*, s. 182.

olarak tamamlanmış ve entegre olmuştur. Dolayısıyla Marx'ın materyalizmindeki "tarih" eski felsefedeki paradigmadan farklı bir anlam kazanır, yukarıda da açıkladığımız gibi, yeni paradigma modern pratik felsefedir.

Aslında tarih, daha en erken dönemlerde dahi, felsefenin ruhuna itici gelmiştir. Antik Yunan felsefesinin temel sorununun sürekli değişim içinde olan olguların ardındaki, birleşik, değişmez ve ebedi varoluşa dönük derin düşüncelere dalma olduğunu biliyoruz; bundan dolayı da çevrede oluşan tüm değişme ve bozulmalar (rheological) , genel egemen düşünüş tarzı olarak, gerçek olmayan şeyler biçiminde ele alınmıştır.

En basit temel anlamıyla, tarihten bizim anladığımız şeyler , "değişim", "yitip gideni" ve "bir kereliğine olan" kısacası zamanın geriye doğru döndürülemeyeceği gibi şeylerdir; oysa bu yaklaşım, Antik Yunan felsefesinin "ebedilik" ve "sonsuzluk" arayışı ile tamamen karşıtlık göstermektedir. Dolayısıyla, Antik Yunan'da gelişkin bir tarih olmasına karşın; Yunan felsefesinde tarih kavramının oluşmadığını görmekteyiz[144]. Parmenides'in yaptığı, kanının yolu ve hakikatin yolu ayrımında; Plato'nun mağara metaforunda veya da Aristo'nun töz ve örüntü teorisine uzanan bütün bir hat boyunca, bir tarih kavramına rastlayamıyoruz. Heraklit, dünyadaki reolojiyi (fiziki-kimyasal değişim ve bozulma süreçlerini) fark etmiş olmasına karşın; tıpkı Parmenides gibi, bu reolojiyi sadece ve sadece, değişmez şeylere -**Logos**'a- varmak için gerekli bir basamak ya da evre olarak addetmiştir. Yunan filozof ve tarihçileri, gelecekte olacak şeylerin -ne olursa olsun-, geçmişte olanlar veya şu anda yaşananlarla, aynı karakteri ve örüntüyü taşıyacağına inanmaktaydılar[145]. Bugünden geriye baktığımızda, "Antik Yunan'daki zaman örüntüsü ve zaman kavramının, onların tözel felsefesi ile içsel bir ilişki içinde olduğu söylenebilir; çünkü zaman boyutunun felsefeye dâhil edilmesinin, ortaya atılmasının, Antik Yunandaki teorik felsefenin bakış açısının temelden tahribinden başka bir anlamı olamazdı.

Yunan düşüncesinden farklı olarak, Batı düşünce geleneğini oluşturan bir diğer ana akım olan Hıristiyanlık düşüncesinde ise, başlıca ilkenin "tarihsellik" olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyanlık, Avrupa düşünce dünyasına

144 Antik Yunanlılar, tarihsel olayları, genellikle "zaman-dışı" bir biçimde anlatırlar. Örneğin, " Sınırlanmış zaman dilimlerini kapsayan, Herodot'un tarih anlatımının zamansal mantığı, evrensel tarihin gelecekte bir amacı hedefleyen anlamlı bir rota-yolculuk-kavramına sahip değildir. Fakat tüm Antik Yunan'da yaygın olan zaman anlayışında olduğu gibi, periyodiktir ve bir döngünün içinde hareket eder. Herodot'a göre tarih, sürekli tekrarlanan bir örüntüdür. Tarih, esas olarak "Ceza Tanrısının " yönettiği kozmik bir telafi yasası tarafından, zaman zaman ayarlamalara tabi tutularak düzenlenir ve bu şekilde tarihsel-doğal güçlerin bozulan dengesi sağlanır (Aktaran Karl Lowith: *Dünya Tarihi ve Kurtuluş Tarihi*, s. 11, Beijing, Sanlian Bookstore, 2002.).

145 Karl Lowith: *Dünya Tarihi ve Kurtuluş Tarihi*, s. 10.

zaman ve olaylarla ilgili yeni bir bakış ve tutum getirmiştir. Hıristiyanlık düşüncesi, tarihsel zaman anlayışı üzerine bina edilmiştir. İnsanın tarihi onun ilk düşüşü (Cennet Bahçesinden kovulma) ile başladı. Bu düşme cennet bahçesinden ve aynı zamanda, Tanrı-benzeri, zamansız yaşamdan kopuş anlamına gelir. Bu **zamansız** yaşam, tam da Antik Yunan pratik felsefesinin odaklandığı bakış açısını yansıtmaktadır. Aristo tarafından *Nicomachos'a Etik* adlı eserde de ileri sürüldüğü gibi, "filozofların" yaşamı ilahi yaşama en yakın olandır ve bu yaşam, sonsuzluk ve ebedilik ile ilgilidir. İnsan, bir kez bu zamansız-durağan dünyadan koptuğunda, kaçınılmaz olarak zamanın içinde yaşayacak, ya da diğer bir deyişle, zamanlı bir tarzda veya tarih içinde yaşıyor olacaktır. Hıristiyanlık öğretisindeki düşünceler, kendisini neredeyse tamamen zamanın model olarak kabul edildiği bir tarzda ortaya koyulmuştur. Aynı zamanda bu öğretinin güçlü bir zaman bilincinden doğmuş olduğunu ileri sürebiliriz. Bu noktayı İncil'de yazılmış olan Yahudilerin acılı tarihinden çıkarabiliriz. Zaman bilincinin, Batı insanlarının düşünce dünyasında oluşturduğu değişim, beklenenden çok daha derin olmuştur. Bir anti-teist olan Marx'da dahi, bununla bağlantılı bir şeyler bulanlar olmaktadır ve bunun sonucunda kimi değerlendirmelerde, Marx'ın tarihsel materyalizminin Hıristiyan tarih görüşüyle aynı soluk ve düşünceyi paylaştıklarından söz edilmekte ve onun ekonomi-politiğin terimleri ile insanlık için bir Kurtuluş tarihi yazdığı ileri sürülmektedir."[146] Kuşkusuz bu görüşler Marx'ın tarihsel materyalizmine ilişkin araştırmalarda aydınlatıcı bazı ipuçları verebilir; fakat Marx'ın felsefesindeki gerçek tarih tarzındaki bakış ile Hıristiyan düşüncesindeki "tarihsel bilinçliliğin doğal açığa çıkışı" yaklaşımı temelden farklıdır.

Hıristiyan düşüncesine benzer bir anlayış, bir diğer biçimde, eski Çin'in tarih bakışında ifadesini bulur. Antik Çin tarih bakışında, insan ve tarih ayrılmazdır. Çin Antik yaratılış düşüncesi, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, güçlü bir zaman ve tarih anlamı barındırmasa da, bütün Çin Antik düşüncesini etkilemiş olan, Zhou Hanedanı dönemi düşünürlerinin bakışında (M.Ö. 1200-M.Ö. 300) tarih ve zaman kavramının güçlü bir şekilde ortaya konulduğunu görebiliriz. Bu düşünürler, Çin'deki tarih kavrayışındaki ana akımı oluşturmuşlardır. Bu çağla ilgili Antik yazında, Zhou Hanedanı'ndaki halkın İbraniler gibi buruk, acılı ve iniş çıkışlı bir tarihe sahip olduğunu görmekteyiz. Onlar, ulusun yükseliş ve düşüşünün acı deneyimleri arasında tarihselliği bilince çıkarmışlardı ve Hıristiyanlığa benzer biçimde bir Tanrısal Koruma ve Yönlendirme (Tanrısal Takdir) bakış açısı geliştirmişlerdi.

146 *A. g. e.*, s. 123.

Buradaki Tanrısal Koruma ve Yönlendirme kişiselleştirilmiş bir güç olarak görülmektedir; tam da, Hıristiyanlıktaki Tanrının kişiselleştirildiği gibi. Bu anlayışı elimizin tersiyle itemeyiz; ancak şunu vurgulamalıyız; bu düşüncelerin ortaya çıkışını sağlayan şey, "kişiselleştirilmiş Tanrı" veya Tanrısal Koruma olmamıştır; aksine yaşadıkları tarih bu düşünürlerde zaman ve geçicilik -zamanın değişimi- bilinci yaratmıştır. Ve bu tarihsel ıstırap ve iniş çıkışlar, bu iki halkın yaşam ve varoluş tarzı olarak bilinçlerine kazınmıştır. Xu Fuguan'ın da belirttiği gibi bu "ıstırap" içinde bir varoluştur ve Zhou Yi, bu ıstıraplı ve acılı tarihin ürünüdür, öte yandan da "ıstırap" tarih kavramı ile birlikte ortaya çıkmıştır.

Eğer eski zamanlarda tarih kavramı ve tarihsel bilinçliliğin, yalnızca dinsel ya da ona benzer bir inançlar içinde var olduğunu ileri sürersek; öte yandan erken-modern dönemde de, tarih kavramının felsefeye dâhil olma süreci yaşadığını söyleyebiliriz. Aslında, dini teolog ve filozof olarak ikili bir kimliğe sahip olan, Augustine'nin düşüncesinde bu sürecin başlangıcını görmekteyiz; ancak bütünsel olarak bakıldığında, erken-modern felsefenin temel kavramları hâlâ tümüyle durağandır. Herder, Kant ve diğer erken modern dönem filozofların kavramlarında tarih, bir ilkeden ziyade daima bir alan olmuştur, dolayısıyla da tarih aklın tarihidir. Bu tarihin sahibi olan akıldır veya tarihi oluşturan şey akıldır; tarihin aklın temel içeriğini oluşturduğu hiç düşünülmemektedir. Bu durum Hegel'le birlikte bir derecede değişime uğramış ve tarih Hegelci diyalektikle birlikte bir ilke haline gelmiştir. Bunu Hegel'in "Tarih Felsefesi"," Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler", "Tinin Fenomenolojisi" ve "Mantık" adlı eserlerinde görebiliriz. Diğer taraftan Hegel'in tarih kavramı erken-modern dönem felsefesinin öznel düşünce çerçevesinden kopamadığı için onun tarih ilkesinin de tamlığa ve bütünselliğe ulaşmış olduğundan bahsedilemez. Hegel, aklın "tarihsel" bir karakter taşıdığını bir ölçüde kabul etmiş olsa da; son çözümlemede tarihi " akılcı" olarak düşünmüştür. Hegel'in nihai niyeti, tarihi yalnızca kapsamlı bir araç/medya- olarak ele almak ve onu aklın sistemi içinde sınırlamaktır. Şüphesiz, Hegelci felsefe, tarihsellik ilkesinin gelişme yönüne işaret eder. Martin Heidegger yaptığı değerlendirmede; "Hegel'in biçimsel diyalektik sistemi" içine yerleştirdiği tin ile zaman arasındaki ilişki yaklaşımı, hiç risk almayan, cesur olmayan bir yaklaşımdır; Hegel, tin ve zamanın daha en başından itibaren kan bağı içinde olduğunu sergilemiştir,"[147] der. Dolayısıyla, tam da Engels'in belirttiği gibi, Hegelci felsefe, tutucu sistem ile devrimci yöntemin bir karışımıdır[148]; bu aynı zamanda, önde gelen filozofların büyük çoğunun Hegelci felsefeyi hararetli biçimde eleştirmesinin temel gerekçesidir. Fakat onlar bu felsefenin üstesinden gelememişlerdi.

147 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 491.

148 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 4, s. 214-223.

Hegel'i temlden eleştiren ilk modern filozof Marx'tır. Biz, bu bölümde, daha çok pratik felsefenin düşünme biçimi ve Marx'ın tarih ya da zaman kavramı arasındaki ilişkiyle ilgileniyoruz. Kanımızca, Hegelci felsefenin ve Marx'ın felsefesinin tarih kavramlarındaki farklı anlamları ayırt ettiğimiz sürece, bu ilişki ile ilgili sorun çözülecektir.

Hegel ve Marx'ta Tarih Kavramı

Yukarıda tanımlandığı gibi Hegel, geliştirdiği tarihsellik kavramını felsefesinin bir ilkesi olarak addettiyse de teorik felsefenin çerçevesinden kurtulamamıştır. Tarih aynı zamanda, Marx'ın diyalektiğinin de temel ilkesidir ve Marx, bu ilke doğrultusunda, Hegel'i sert bir biçimde eleştirmiştir. Dolayısıyla, pratik felsefenin tarzının "sırrı" ve "onun doğum yeri" Hegelci felsefenin tersyüz edildiği yerdir. Açıktır ki, bu "tersyüz etme " basitçe Hegel'in tininin yerine, madde kavramının geçirilmesi değildir. Bunun anlamı Hegel felsefesinin soyutluğunu bir kenara atarak, somuta gitme ve Hegel diyalektiğini "cennetten" "seküler dünyaya" indirmek anlamını taşır. Bu "tersyüz etme "süreci temel olarak tarih ilkesinin kapsamlı eleştirisi üzerinden geliştirilmiştir. Hegelci tarih anlayışı, eninde sonunda yalnızca tinin ve aklın tarihidir; çünkü Hegel, sadece ve sadece mutlak tinin, tarihsellik ilkesini göreceli hale gelmekten kurtarabileceğini ileri sürer ve bu görecelik Antik Yunan'dan bu yana felsefecilerin sakınmak için çaba harcadıkları bir şeydir.

Tarihsellik ilkesinin tam olarak devreye sokulması kaçınılmaz olarak göreceliğe yol açmak zorunda mıdır?

Marx'a göre, pratik felsefesinin perspektifinden bakıldığında bu sorun, yalnızca teorik felsefenin yüz yüze kaldığı özel bir sorundur; çünkü teorik felsefe, kesinlikle ebedi ve sonsuz bir bakış açısını gerektirir. Ve Marx, tarihsellik ilkesini sonuna kadar götürmüştür ve onun tarihsellik ilkesi aslında teorinin ayaklarını daima somut tarihsel koşullara; yani somut yaşam- dünyasına dayandırılmasını öngörmektedir. Somut yaşam dünyası, insanın pratik faaliyetleri ile oluşturulmakta ise de, Marx'ın da belirttiği gibi, "koşullar insanları oluşturduğu kadar, insanlar da koşulları oluşturmaktadır", dolayısıyla yaşam dünyasının sonsuz ve ebedi bir varlık olmadığını ileri sürebiliriz. Fakat teorik faaliyet açısından bakıldığında, yaşamdünyası tartışmasız biçimde "nesneldir". Böylelikle, bütünsel tarihsellik ilkesi ile Marx'ın pratik felsefesinin düşünme tarzı arasındaki bağlantıyı kolaylıkla görebiliriz. Yukarıda tanımlanmış olduğu gibi, yaşam-dünyası, Marx'ın pratik kavramının birinci anlamıdır.

Marx şöyle yazmıştı: "dolayısıyla tarih daima, insana dışsal bir ölçüte göre yazılmak zorunda kalmıştır; gerçek yaşamın üretimi ilkel tarihi şeyler gibi görülür, buna karşın gerçekten tarihsel olan, günlük yaşamdan ayrılmıştır ve ilave-insan-ötesi bir şey gibi görülmüştür."[149] Tarihi gerçek yaşamın tarihi olarak ele almak, özünde felsefe çalışmalarına sonlu bir bakış açısı getirmek anlamına gelmektedir. Marx, tüm ilave-insan-ötesi şeyleri reddeder. Aslında, o teorik felsefedeki tüm mutlakçı bakış açılarını reddetmiştir, öyleyse tarihsellik, zamansallık ve sonluluk, insan ile ve insanın yaşadığı dünya ile ilişkili şeyler olarak görülmelidir. Heidegger ve Gadamer gibi, Marx sonrası modern filozofların tümü, tarihi ve zamanı kendi felsefelerinin en temel konuma yerleştirmişlerdir. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde varoluşu kavramak için Dasein kavramını öncelikli bir konuma yerleştirirken öte yandan da temel olarak Dasein'ı zaman ve tarihsellik karakteri ile donatmıştır. Hiç şüphe yok ki Gadamer'in hermenetik teorisi Heidegger'in bu yaklaşımını daha da geliştirmiştir.

149 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 93.

BÖLÜM III

PRATİK BİLGELİK OLARAK DİYALEKTİK

1 *Diyalektik Kavramı ve Diyalektiğin Tarihi*
2 *Marx'ın Pratik ile İlgili Teorisinin Diyalektiği*

GİRİŞ

Daha önceki bölümde materyalist diyalektiğin soyut bir evrensel yasa olduğunu reddetmiştik. O halde Marx'ın diyalektiğini nasıl anlamalıyız? Marx bizzat diyalektiğe dair bir eser kaleme almamışsa da, onun Hegelci diyalektiği miras alarak reforma tabi tuttuğu ve büyük bir diyalektikçi olduğu kuşku götürmez. *Kapital*'in ilk cildinin II. baskısına yazdığı önsözde, Marx Hegel'in büyük bir düşünür olduğunu teslim eder ve kendisinin de onun öğrencisi olduğundan bahseder; *Kapital*'de Hegelci diyalektiği uyguladığını, hatta eserinde diyalektiği sergilediğini kabul eder. Marx'a göre, Hegel tarafından gizemlileştirilen diyalektik "baş aşağı durmaktadır"; mistik kabuğunun altındaki rasyonel özün ortaya çıkarılması için bu diyalektik ayakları üstüne yerleştirilmelidir. Bu, böylece rasyonel biçimdeki diyalektik haline gelir[1]. Ancak burada, uzun bir zaman boyunca, Marx'ın diyalektiği, hatta diyalektik kavramının kendisine dair kavrayışımızın net olmadığı ve pek çok hata ve çelişki barındırdığı da vurgulanmalıdır. Diyalektik kavramı genelde, saf ve nesnel bir doğalcı sistem olarak anlaşılır. Bu hatalı anlayış Antik ya da erken-modern dönem felsefenin materyalizminin bakış açıları ile benzerlikler göstermektedir[2]; fakat bu değerlendirmeyi bütün bir diyalektik geleneğine uygulamak de hata olacaktır. Yaygın hatalı kavramın Marx'ın felsefesi ile karşılaştırılması ise birçok açıdan keskin çelişkiler ortaya çıkaracaktır; bu çelişkilerden en önemlisi ise diyalektiğin "**nesnel**" yasası kavramı ile Marx'ın pratikle ilgili teorisi

1 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 2, s. 112.

2 Bu yoruma göre, diyalektik olmadığı söylenen Fransız metafizik materyalizmi de diyalektik materyalizm olarak anlaşılacaktır.

arasındaki uygunsuzluktur. Bunun sonucunda ya Marx'ın pratik ile ilgili teorisi ortadan kalkacak ya da Marx'ın felsefesi birbirine heterojen olan kimi parçalara bölünecektir. O halde Marx'ın pratik diyalektiğinin açık bir şekilde ortaya konulması, hatta diyalektik kavramının kendisinin açık olarak anlaşılması acil bir görevdir.

1. DİYALEKTİK KAVRAMI VE DİYALEKTİĞİN TARİHİ

Öncelikle, diyalektik kavramının esas anlamını ve diyalektik düşünce geleneğini açık bir şekilde ortaya koymalıyız. Diyalektiğin felsefe kadar eski olduğu söylenebilir. Fakat felsefe tarihinin gelişmesi ve insanın bilme ereklerinin değişmesinin ardından, diyalektik kavramı farklı anlamlara gelebilecek belirsiz bir karakter kazanmıştır. Marx'ın diyalektiğinin anlaşılmamasının ya da yanlış anlaşılmasının sebebi de diyalektik kavramı ve geleneğinin anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden diyalektik kavramını net olarak tanımlamamız ve kavramın tarihini özlü bir şekilde ele almamız gerekmektedir. Marx'ın diyalektik düşüncesini **pratik felsefenin bakış açısıyla** ancak bu şekilde yorumlayabiliriz.

1.1 DİYALEKTİĞİN ÖZÜ

DİYALEKTİK ÜZERİNE HATALI "AMPİRİK" YORUMLAR

Tıpkı "materyalizm" gibi, diyalektik de sık dillendirilen fakat çoğunluk için karmaşık bir kavramdır. Chen Kang'ın da belirttiği gibi, "felsefî bir terim olarak diyalektiğin ortak bir anlamı yoktur; felsefe tarihi boyunca farklı filozoflar bu terime farklı anlamlar yüklemiştir."[3] Yani, diyalektik kavramı bazılarınca keyfî bir biçimde yüceltilmekte, yine diğer bazıları tarafından yerilmektedir. Belki de felsefe terimleri içinde bu kadar sık bir biçimde hem yüceltilen hem de "aşağılanan" tek terim, "diyalektik"tir.

Bir zamanlar bir düşünme biçimi ve hakikatin ortaya çıkarılmasını hızlandıran bir yöntem olarak saygı kazanan diyalektik, barındırdığı paradoksların keşfedilmesi ve hakkında safsatalar uyduranların da yaygınlaşmasıyla, giderek düşünsel bir karmaşa ya da saçmalık olarak görülmeye başlamıştır. Günümüzün kültürel ortamında, diyalektik kavramının düşünsel bir karmaşa ya da saçmalık olarak adlandırılması karşısında, insanlar bir dönem bu düşüncenin kazanmış olduğu saygınlığı ve uygulama yaygınlığını anlamakta güçlük çekmektedirler. Diyalektiğin küçümsenmesi, Kant'da dahi görülebilir. Kant, müdrikenin (anlayış yetisinin) olası tecrübe alanından ötesi için hatalı kullanımından söz der ve burada diyalektiğe başvurulmasını kasteder ve sonuçta akıl ile çelişen "antinomilerin" doğduğunu

3 Chen Kang: Yunan Felsefesi Üzerine Tartışmalar, s. 193.

yazar. Kullanılan yöntem "diyalektik" ya da "hayalin mantığıdır"[4].

Fakat Hegel'den itibaren, diyalektiğin kaderi tam tersine dönmüştür. Hegelci felsefede, özellikle de arkasından gelen Marksist gelenekte diyalektiğe tamamıyla olumlu bir anlam yüklenmiştir. Yerli ya da yabancı, eski ya da güncel, bir filozof için diyalektikçi olarak adlandırılmak, günümüzde bir onur olarak değerlendirilir. Kabul görmüş kimi bilim insanlarının katkılarını teslim etmek için, bu insanlar diyalektikten haberdar olmasa ya da açıkça ona karşı olsalar bile, "bilmeden diyalektik uyguladıkları" ya da "diyalektik düşünceye kendiliğinden bir eğilimleri olduğu" gibi yakıştırmalar yapılmaktadır. Diyalektik sözcüğü neredeyse sihirli bir anlam kazanmıştır. Hatta herhangi bir düşünce, ne kadar önemsiz olursa olsun, "diyalektiğin" yardımına başvurarak önem kazanmaya çalışmaktadır. Belki de diyalektik bu methiyeler yüzünden tam tersi bir konum kazanabilir; örneğin her gün yaptığımız, peynir yapmak ya da filizlerini ayırmak için soya fasulyesi öğütmek gibi tecrübeye ve gündelik pratiğe dayanan işlere "diyalektik" yakıştırması yapıldığında, diyalektik gözden daha fazla düşecektir. Diyalektiğe en fazla zarar veren şey, bazılarının diyalektik kisvesi altında yürüttüğü safsatadır. Diyalektiğin böylesine istismar edildiği ve itibarını kaybettiği göz önüne alındığında, öncelikle ona itibarını iade etmeli ve esasında ne olduğunu, farklı anlamlardaki kullanılışından "ayırt etmeliyiz". Elbette bu ayırt etme işini Marx'ın modern pratik felsefesi açısından ele alacağız.

Marx'ın Diyalektiği

Diyalektiğin yukarıda bahsedilen yanlış kullanımları iki ana başlık altında toplanabilir: Bunlardan biri, diyalektiğin dışsal formunun gündelik hayat ile bütünleştirilerek, şeylere dair "genel" fakat anlamsız açıklamalar elde edilmesidir. Diğeri ise, diyalektiğin biçimsel mantık zemininde ele alınarak, diyalektik önermelerin mantıkî çelişkiler taşıdığı sonucuna varılmasıdır. İlk anlayış, her şeyi diyalektiğin altına yığar, ikincisi ise diyalektiğin kullanışsız olduğunu ileri sürer. Bu iki yanlış anlama diyalektiğe karşı farklı yaklaşımların ifadesi olsa da, esasında aynıdır; bunlar diyalektiği "deneyim düzleminde" uygulanabilir ya da "doğrulanabilir" bir şey olarak ele alırlar. Diyalektiğin yanlış anlaşılmasının da "diyalektik" bir doğası olduğu söylenebilir. Bu sorunu Karl Popper örneğiyle açıklayabiliriz. Conjectures and Refutations adlı eserinde, Popper şöyle yazar:

> **Diyalektiğin bir başka tehlikesi de belirsizliğe yol açmasıdır. Bazıları bu nedenle, her türlü gelişmeye diyalektik yorumu zorlamaya kalkarlar; hatta oldukça bambaşka şeylere uygulamak isterler. Örneğin, mısır tohumunu tez, bu tohumdan filizlenen bitkiyi, antitez ve bu bitkiden saçılan tüm tohumları sentez**

4 Kant: Saf Aklın Eleştirisi, s. 242, Beijing, Commercial Press, 1960.

olarak gören diyalektik bir açıklamayla karşılaşabiliriz. Böylesi bir açıklama, diyalektik üçlemenin zaten yeterince belirsiz olan anlamını tehlikeli bir biçimde daha da belirsizleştirir; her tür gelişme sürecine diyalektik dersek, gelişmenin aşamalarla ilerlediğinden başka bir şey söylemediğimiz bir noktaya geliriz ki, bu da hiçbir şey söylememek demektir. Yukarıdaki örnekteki gelişimi açıklarken, tohumun var olma süreci durduğunda bitkinin büyümeye başlamasından yola çıkılarak, bitkinin filizlenmesi tohumun yadsınmasıdır demek, bitkinin başka pek çok tohum üretmesiyse yadsımanın yadsınmasıdır demek -daha yüksek düzeydeki yeni bir başlangıçtır- şeklinde açıklama getirmek. [...] Bu açıkça kelimelerle oynamaktan başka bir şey değildir (Engels'in her çocuğun bu örneği anlayacağını söylemesi de bu yüzden değil midir?).[5]

Kuşkusuz Popper'ın burada eleştirdiği diyalektiğin kaba-vülger bir biçimde anlaşılmasıdır; ancak diyalektiğe getirdiği eleştiriyi bu kaba anlayışı kabul etme temelinde yapmıştır. Bildiğimiz gibi Karl Popper'in hatalı öncülü, "bilim"in deneyim alanına uygulanması ve gene deneyim alanında deneyle yanlışlanmasıdır. Bu bakışın kaçınılmaz sonucu ise, diyalektiğin her koşulda her şey ile "doğrulanabileceği" fakat asla yanlışlanamayacağı, bu yüzden diyalektiğin belirsiz ve bir bakıma esnek bir teori olduğudur. Popper'ın yukarıda değinilen görüşü şüphesiz kaba ve popüler anlamdaki "diyalektiği" çürütmek için çok kullanışlıdır; ancak bu teori, Popper'ı diyalektik kavramının kökensel anlamını araştırmaya itmemiştir. Diyalektiği aceleye getirerek neredeyse inkâr ettiği bile söylenebilir. Popper'ın doğrudan Kant'tan esinlendiği aşikârdır.

Kant'a göre diyalektik olumsuzlayıcı anlamda kullanılmaktadır. Kant, insanların -diyalektiği- müdrikeyi meşru kullanım alanının dışında kullanarak "kendinde-şeye" uygulamaya çalıştığında ortaya çıktığını belirtir. O bir "hayali mantık" ya da "yanlışlığın mantığıdır". Sonuçta "tezin de anti-tezin de aynı derecede açık, belirgin ve reddedilemez kanıtlarla ispat edilebilmesi" olanaklı olur , "tüm bu kanıtlar doğru görünür"; "bu yüzden akıl kendi içinde bölünür, böylece kuşkucu düşünür mutlu olur; fakat eleştirici felsefecinin bu durumdan rahatsız olması ve durup düşünmesi gerekir."[6]

Bu yüzden Kant'a göre, felsefeciler diyalektikten uzak durmalıdır. Bunu yapmanın yolu ise eleştiridir. Diğer deyişle; müdrikeyi yalnızca deneyim alanıyla (fenomenler) sınırlamak gerekir. Ancak Popper ile Kant'ın bu konuya yaklaşımları temelden farklıdır: Popper diyalektiği ampirik bir bilim teorisi olarak kabul ederek, incelemeye çalışırken, Kant diyalektiğin deneyim alanına ait olmadığını açık bir şekilde belirtir. Popper deneye dayalı

5 Popper: *Conjectures and Refutations*, s. 460, Shanghai, Shanghai Translation Publishing House, 1986.

6 Kant: *Metafiziğe Giriş*, s. 122-123.

sahanın dışında metafiziğin varlığını reddederken, Kant metafiziğe daha olumlu yaklaşır ve şöyle yazar[7]: "insan zihninin metafizik mütalaalara girişmekten vazgeçmesini beklemek pek gerçekçi değil, böylesi bir beklenti saf olmayan hava solumamak için nefes almaktan vazgeçmeyi önermeye benzer".

Aslında Hegel, Kant'ın diyalektiğe muazzam bir katkıda bulunduğunu düşünür, zira ona göre Kant'ın antinomi kavramı müdrikenin sonluluğunu açığa çıkartır. Görünen o ki Popper, Kant'ın bu konu hakkındaki düşüncesini tek yanlı olarak özümsemiştir ve diyalektiği ampirik bir teori olarak ele almaktadır, bu da diyalektik geleneğine ters düşer. Esasında, diyalektiğin en başından beri metafizik bir doğası olmuştur; dolayısıyla günlük deneyim düzeyinde diyalektiği ele almak ya da kullanmak imkânsızdır.

DİYALEKTİĞİN ESASININ ARAŞTIRILMASI

O halde, metafizik bir anlamı bulunan diyalektik nasıl anlaşılmalıdır? Öncelikle, tarihteki önemli "diyalektikçilere" göz atmalıyız. Popper'ın, diyalektiğin geçerli olduğu alan ile ilgili kasıtlı olarak yarattığı karmaşayı ve deneye dayalı bilimin diyalektiği yadsıdığını bir yana bırakırsak; öte yandan Kant'ın diyalektiğe bir nebze de olsa pozitif bir alan açtığı söylenebilir: Gadamer şöyle yazar:

> **Kant'ın halefleri Johann Fichte, Schelling ve Friedrich Schleiermacher (ve Hegel), aklın kaçınılmaz biçimde kendisiyle çelişkiye düşeceğine dair Kant'ın vasiyetini, kendi felsefelerine aldılar; ancak Kant'ın aksine, bunu olumlu bir durum olarak gördüler. Onlar bu kendi-kendisiyle çelişmede, aklın özel bir güce daha sahip olduğunu düşündüler. Akıl bu gücü ile müdrikenin düzeyini aşamayan ideolojik sınırları aşabilirdi. Onlar diyalektiğin klasik doğasının farkındaydılar[8].**

Buna göre, erken-modern dönemdeki diyalektikçilerinin diyalektik kavramına dair ortak bakışları müdrikenin aşılmasıdır, daha somut konuşmak gerekirse, sonlu ampirik alanın aşılmasıdır. Bu durum Hegel tarafından şöyle özetlenmiştir: Diyalektik içkin olarak aşkınlıktır ve bu içkin aşkınlık süreci sayesinde müdrikenin ilk baştaki tek veçheli ve sonlu hali, yani, müdrike kavramının kendisini yadsıması açığa çıkar. Tüm sonlu şeyler kendilerini dışlarlar[9].

Kuşkusuz, erken modern dönemdeki tüm diyalektikçiler diyalektiği "aklın" sahasına sokmuştur. Hegel için diyalektik, saf bir tanımdan bir diğer

7 *A. g. e.*, s. 163.

8 Gadamer: Hegel Üzerine, s.1, Beijing, Guangming Daily Press, 1992.

9 Hegel: *Mantık Bilimi*, s. 176.

tanımın içsel olarak çıkarımıdır(deduction). Burada bir hususiaki yanlış anlamanın önüne geçmeliyiz: Diyalektik, sonlu ampirik alanın aşılmasıdır, örneğin biçim açısından geometriye benzeyen bir sistemdir. Aslında bu, tam da erken modern dönemdeki diyalektiğin karşı çıktığı şeydi. Kant, matematik ve geometrinin "duyulur" evreni inceleyen bilimler olduğunu ve ancak duyumlu nesne söz konusu olduğunda, matematik ve geometrinin nesnel gerçekliklerinin olabileceğini düşünüyordu[10].

Hegel'e göre diyalektik ile geometrik modeller arasındaki farklılığı görmek çok önemliydi, diğer bir kilit sorun diyalektiğin formel mantığın saf araçsal çıkarımından önemli farkı olduğu idi; Hegel kendi diyalektiğinin ancak bu şekilde anlaşılabileceğini yazıyordu.

Diyalektik kesinlikle içi boş bir biçim değildir, diyalektik "içeriğin" bizzat kendisidir. Popper'ın yanlış aniamasının kilidi burada yatar, zira o diyalektiği içi boş bir üçlü biçim olarak nitelemiştir. Hegel, diyalektiği saf ideyi inceleyen bir bilim olarak görür. Buradaki ide elbette "formel" düşünüş değildir, düşünmenin özgün yasalarıdır ve yasalardan çıkarılan bütünselliktir. Diyalektiğin bu yasa ve öncülleri düşünme tarafından sunulmaktadır ve kesinlikle düşünmenin dışında dışsal şeyler değildir[11]. O halde, daha kesin konuşmamız gerekirse, Hegelci diyalektik kendisini nesnesinden ayırabilen bir bilim değildir, Hegelci diyalektik bilim dalı daha ziyade, saf idenin yasa ve kurallarıdır; idenin hareketinin zorunlu süreçlerinin gösterimidir.

Açıkça görülüyor ki, erken modern dönemdeki diyalektikçilerin, özellikle de Hegel'in bir şeyi diyalektik olarak nitelemesinin koşulu, saf düşünme ya da saf ide alanı olmasıdır. Bu alan, duyusallığa (duyusal nesneye) tekabül etmektedir ve müdrike alanının doğrudan yadsınmasıdır. Bu yâdsıma, müdrike alanının sonluluğunun aşılması ve sonsuzluğa ulaşılması ya da, en azından, sonluluk ile sonsuzluk arasında bir köprü oluşturulmasıdır.

Karşımıza şöyle bir soru çıkıyor: Bu yaklaşım, diyalektiğin esası ya da diyalektik kavramının ilk baştaki anlamı mıdır, yoksa diyalektik kavramının bütün anlamı bu mudur? Kendimizi sadece erken-modern dönem felsefesi ile sınırlamaz isek, yukarıdaki tanımın ne modern felsefeye ne de Antik felsefeye uygulanamayacağını kolayca görebiliriz.

Hegel, kendi diyalektiğinin tamamlanmış olduğunu ve mantıkî bir zorunluluğu ispat ettiğini iddia etse bile, bugünün bakış açısı ile baktığımızda, bu zorunluluk tümüyle koşulsuz değildir. Aslında, bu mutlak

10 Kant, *Metafiziğe Giriş*, s. 47.
11 Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 63.

zorunluluğun güvencesi, hatta Hegel'in tüm mantığının ilk öncülü "öz-bilinçliliktir", Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'nin konusu da tam olarak budur. Heidegger'in söylediği gibi, Hegelci diyalektik, mutlak öznenin öznelliğinin oluşturulma sürecidir ve aynı zamanda mutlak öznenin zorunlu davranış sürecidir[12].

Daha önceki bölümlerde öz-bilinçlilik ve öznelliğin erken-modern dönem felsefesinin ürünleri olduğunu belirtmiştik; o halde, bu diyalektik "öznellik" kavramının Antik diyalektikçilere olduğu haliyle uygulanamayacağı, -Hegel kendi diyalektiğinin Antik dönemdeki diyalektiğin devamı olduğunu iddia etse bile-, kabul edilmelidir. Bununla birlikte, Hegelci diyalektik ile Antik Yunan diyalektiği arasındaki sürekliliği de göz ardı edemeyiz. Peki, öyleyse bu ikisinin ortak noktaları nelerdir? Diyalektiğin esasını anlama konusunda kilit derecede öneme sahip bir başka husus da budur.

Hegel, diyalektiğin felsefe açısından yeni bir şey olmadığını söyler. Antik dönemde, diyalektiğin mucidi olarak Platon görülüyordu, zira diyalektik ilk olarak Platon'un felsefesinde özgür bilim, nesnel *eidos* (biçim) gibi anlamlara kavuşmuştu. Paragrafın başındaki formla ilgili cümle bu anlamda doğrudur[13]. Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde, Zenon'u da diyalektiğin kurucusu olarak görür: "Elea Okulu'ndan Zenon'un saf düşüncesi, **Nosyonun** kendi içindeki hareketine ulaştı ve bilimin saf ruhu oldu - Zenon, diyalektiğin kurucusudur."[14] Bu iki görüş birbiriyle çelişir olarak anlaşılmamalıdır; çünkü Hegel, Zenon'daki saf **Nosyonun** hareketini ve Platon'da ise bu hareketin nesnel formunun oluşmasını birbirinden ayrı olarak ele alır.

Yine de, sürekli olarak Hegel'in başlama noktasını akılda tutmalıyız, hatta bütün erken-modern dönem felsefesinin temel çıkış noktası, öznel tin olmuştur. Hegel'in Platoncu diyalektikte gördüğü nesnellik, günümüzdeki nesnellik anlayışından tamamen çok farklıdır. Onun daha ziyade Kantçı anlamda bir nesnellik, yani evrensel geçerlilik olduğunu söyleyebiliriz. Erken-modern dönem idealizminde bu evrensel şey düşünmenin ürünüdür, yani, düşüncedir. Düşünme etkinliğinin ürünü evrensel olduğuna göre, düşünce de evrensel bir töz olarak görülebilir. Düşünmenin özne olarak ele alındığı bir bakış açısından bakıldığında, düşünme kabiliyetinin, düşünebilen öznenin kısaltılmış hali **ben**'dir[15].

12 Heidegger: *Yol İşaretleri*, s. 506.
13 Hegel: *Mantık Bilimi*, s. 178.
14 Hegel: *Tarih Felsefesi Üzerine Seminerler*, C. 1, s. 272.
15 Hegel: *Mantık Bilimi*, s. 68.

Göründüğü gibi, bu saf düşüncenin öznelliği Zenon'a uygulanamaz. Hegel, Platoncu diyalektiğin "idrak koşulu"nun sonluluğunu ortaya koyduğunu söyler. Bu görüş çok isabetli değildir; çünkü müdrike kavramı tipik olarak erken-modern dönem felsefesine ait bir kavramdır. Aslında, Platon ve Zenon'daki kavramlar "kendinden varoluştur"; bu kavrama öznelci unsurlar eklenirse, öznel ve kesin olmayan şeyler olarak değerlendirilecekleri kesindir. Böylelikle diyalektiğin iki farklı "metafizik" doğasını keşfetmiş oluyoruz. Bunlardan birisi erken-modern felsefenin öznelliği, diğeri ise Antik felsefenin tözselliğidir. Şüphesiz diyalektik hangi karakteri alırsa alsın daima algısal deneyden uzaktır.

Erken-modern diyalektikçilerle Antik diyalektikçiler arasındaki önemli bir ayrımı keşfetmiş bulunuyoruz. Bu ayrımı ortaya koyarak, bütün tarihler boyunca geçerli tek bir diyalektik kavramını kabul etmenin imkânsızlığını göstermeyi hedefliyoruz. Bu ayrımı açıkça belirttikten sonra, aralarındaki ortak noktalara dair daha çok bilgi edinebilir ve diyalektiğin esasına daha çok yaklaşabiliriz. Antik diyalektikle erken-modern diyalektiğin en açık ortak noktasının, çeşitli türdeki koşullu önermelerin gözden geçirilmesi ve aşılması olduğu kolayca söylenebilir. Bunlar dönüştürülür ve karşıtlarının içine girer. Sonunda, tecrit olmuşluktan ve durağanlıktan çıkarılırlar ve bir hareket ve akış içine sokulurlar. Bu akış ve hareketinin açığa çıkartılması, temelde bir tür mutlak bir özün açıklanmasıdır. Platon'daki diyalektik, ide ile ide arasındaki karşılıklı ilişkilerde yer alır; bu ilişkilerle bağlanan idelerin toplam birleşik bütünlüğü ise dünyanın nihaî özüdür. Hegel, Platon'dan aldığını şöyle açıklar: "onun diyalektiğinin bu karakterinin tam bilinçliliğini bulamadım fakat böyle bir diyalektik buldum."[16] Platon'a kıyasla, Hegelci diyalektik tam anlamıyla bilinçlidir. Hegelci diyalektiğin açığa çıkardığı nihaî öz mutlak idedir; diğer deyişle önceki sonlu kavramların tüm öncüllerini/kurallarını içeren kapsayıcı hakikattir.

Platoncu diyalektik de Hegelci diyalektik de nihaî olarak "zengin" bir diyalektik birliğe ulaşmayı amaçlarlar. Burada karşımıza başka bir hareket ve akış çıkıyor. Bu ortaklık kimi kavramların hareketinden ibaret değildir; "bilme" faaliyetinin soyuttan somuta hareketidir. Erken-modern dönemin öznelciliği ile Antik çağ diyalektikçilerin tözcülüğü arasındaki fark bir kenara bırakıldığında, bu ortaklık daha da belirgin bir hal alır. İlginç bir biçimde, iki dönemde de diyalektiğin gelişimi benzer bir seyir izlemiştir: şöyle ki sonlu/koşullu önermelerden ve bunların oluşturduğu çelişkiden yola çıkılır ve ardından çelişkinin çözülmesi ve bunların aşılmasına gidilir. Bu çelişki tipik olarak paradoks olarak terimlendirilmiştir. Bu akış biçimi bakımından, Zenon ile Platon arasındaki ilişkinin bir benzerini Kant ile Hegel arasında bulmak mümkündür.

16 Hegel: *Tarih Felsefesi Üzerine Seminerler*, C. 2, s. 200.

Öyle görünüyor ki, diyalektiğin esasına dair incelememiz, Platon, Hegel ve diğer bildik diyalektikçilerle sınırlı kalmamalıdır; zira diyalektiğin kimi "sorunları" çözmek üzere ortaya çıktığı aşikârdır ve burada yürüttüğümüz tartışma bakımından bu "sorunlar" özellikle kritik öneme sahiptir. Olgun ve kabul gören diyalektiğin bu "sorunlarda" (koşullu/sonlu önermeler ve onların paradoksları olarak) vücut bulduğu söylenebilir. Platon'un Elea okuluna yönelttiği eleştiriler ve Hegel'in Kant'la ilgili yaptığı vurgular bunu gerektirmektedir.

Biçimsel bakımdan bakıldığında, Zenon ve Kant'ın ünlü paradoksları sonsuzluk ve kapsayıcılıkla ilgili paradokslardır[17]. Ancak Kant'ın felsefesinin öznelci doğası nedeniyle, "antinomiler" kendine göndermeli paradoks niteliği de taşımaktadır. Zenon paradokslarının başlangıçtaki amacı Parmenides'in öğretisini savunmaktı; dolayısıyla bu paradokslar "tüm var olanların" "çok" olduğunu öne süren görüşlerin kendi içlerindeki çelişkileri açığa çıkarmak istiyordu.

Amacı Parmenides'in "tüm var olanların tek" olduğu görüşüne varmaktı. Diyalektik o ilk günlerde rakiplere saldırmak için kullanılan bir teknikti, dolayısıyla bu diyalektik olumsuzlayıcıydı. Fakat Zenon paradoksunun olumlu içeriği, onun sonlu önermeler arasındaki iletişim imkânını açığa çıkartması ve tek yönden işlemesidir; yani Zenon "çok", "bir"e yol açabilir demektedir. Zenon'un diyalektiği sadece tek yönlüyse, ters yönde bir hareketi de düşünebiliriz - Platon'un *Parmenides* isimli diyalogunda, "tekten" "çok" da çıkabilir ve mümkün olabilir.

Bu yüzden Hegel, Elea Okulu'nun bu önermesinin esasında sofizmle aynı şey olduğunu söyler. Buradaki "tek" ve "çok" Antik felsefenin en temel sorunuyla ilgili iki sonlu önermedir. Fakat temel dayanak nereye konursa konsun, bu sorun hâlâ çözümsüzdür[18].

Buna benzer bir durum Kant'ta karşımıza çıkar: Kant antinomileri dört grupta listeler. Aslında listelediği, her biri birbirine karşıt dört grup halindeki koşullu önermelerdir. Karşıtlığın iki tarafı da "etkili" bir biçimde kanıtlanabilmektedir. Fakat bir tarafın etkin bir biçimde kanıtlanabilmesi diğer tarafın etkin olmayan bir biçimde kanıtlanmasına yol açmaktadır. Kant'ın vardığı sonuç da olumsuzdur. Buradaki diyalektiğin, müdrikenin meşru olmayan kullanımı sonucu ortaya çıkan "yanlış imge" olduğunu ve bundan kaçınılması gerektiğini söyler. Ancak ve ancak Hegel'de diyalektik bir tür olumlu anlam kazanır ve önermeler birleştirilir.

17 Bunların, yalan paradoksu gibi semantik paradokslarla karıştırılmaması gerekir.

18 Bununla birlikte, yukarıda da belirtildiği üzere, her teorik felsefenin sağlam bir dayanağı olmalıdır; bu yüzden Zenon da Platon da "diyalektik" ilkeyi sonuna kadar götürmemiştir.

Şimdilik sorunun çözümünün, Platon'un birleştirmesi (birlik) mi yoksa Hegel'in birleştirmesi mi olduğunu tartışmıyoruz. Buradaki kritik sorun, bu koşullu önermelerin ilk bakışta nasıl anlaşılması gerektiğidir. Platon bunları **nedensiz** ideler olarak görürken, Hegel onları saf düşüncenin ürünü olarak nitelendirir. Günümüzde bu yaklaşımların kabul edilmesi açıkça imkânsızdır, zira ikisi de kendilerine ait olan teorik **felsefenin bakış açısından** hareketle bu sonuca varmaktadırlar. Bu sorunu düşünürken bakışımızı **sadece** teorik felsefeyle sınırlamazsak, kolayca farklı bir durumla karşılaşırız: sonlu önerme teorik bakış açısını ifade eder. Şüphesiz ontolojik sorunların çözümü ile ilgili olarak farklı teorik bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bu teorik bakış açılarının biçimleri dönemlerindeki felsefî paradigmayla eşleştirilebiliriz.

Antik dönemde, Elea Okulu ve Sofistler ontolojileri bakımından iki ucu temsil ediyordu; Kant'ın antinomileri ise "dünyanın " bütününün bizim tarafımızdan tecrübe edilmezliğine işaret etmek istiyordu. Dolayısıyla Kant'a göre, müdrikenin kuralları açısından ulaşılamayacak "etkin çözüm bulunamayacak" bir alan daha vardı, bundan dolayı Kant, bu tür sonlu/koşullu önermelerle metafizik sorunları çözmeye çalışmanın başarısızlığa mahkûm olduğu konusunda bizi uyarıyordu. Kanımca, çeşitli sonlu/koşullu önermeler getiren teorik bakış açıları hep olmuştur. Diyalektiğin görevi, bu bakış açılarını aşarak onları daha zengin, kapsayıcı ve dolayısıyla daha sonsuz bir sistemde bir araya getirmektir.

Bu aşma çabasının sonuçları Platon ve Hegel'in felsefelerinde tipik yansımasını bulmaktadır.

Bu aşma soruna çözüm getirmekte midir? Ya da bu aşma gerçek bir zenginlik ve somutlukla mı sonuçlanmaktadır? Aslında, yukarıdaki inceleme cevabı da barındırıyor. Teorinin sonluluğu ve soyutluğu nedeniyle, teorik bir felsefenin gerçek somutluk ve zenginliğe ulaşması imkânsızdır. Platoncu ya da Hegelci diyalektik, önceki soyut önermelerin çelişkilerini bir ölçüde aşsa da, bu aşma başka bir soyut öncül sayesinde gerçekleştirilmiştir. Evrensel ide ya da Hegelci mutlak **tin**, kendilerinden önceki teorilerin bakış açılarını içerse de, kendileri de pek çok teorik bakış açısından sadece biridir. Bu bakış açısının soyutluğu ve sonluluğu, Platoncu ya da Hegelci diyalektikle aşılamaz.

Sorun şöyle görünmektedir: Diyalektik sonlu önermeleri ve koşullanmışlığı aşarak sonsuzluğa ve somutluğa ulaşmaya çabalar; ancak bu sonsuzluk da hâlâ bir sonlu bir önermedir, dolayısıyla da Zenon ve Kant'taki durumla tekrar karşılaşırız. Şimdiye kadar yalnızca olumsuz bir sonuç elde ettik: Diyalektiği kendisine uyguladığımızda sonuç inkârın inkârı olacaktır. Ne

var ki, Zenon ve Kant'ın paradoksları da bir tür diyalektiğe kapı açar gözükmektedir. Yukarda gördüğümüz çelişkiler sadece tarihteki en tipik diyalektikçilerin "diyalektik olmadığı" sonucunu hiçbir şekilde vermez. Bu çelişkiler, diyalektiğin esasını anlamamızı ve daha gelişkin bir diyalektik elde etmemizi de mümkün kılmaktadır.

Hegel, Platoncu diyalektikte öz-bilincin olmadığını, dolayısıyla sonlu önermelerin neden sonlu olduğunun incelenmediğini savunur; bu soruya verdiği cevap olarak: sonluluğun müdrikeyle ilgili bir kavram olduğu yanıtı ise açıkça Kant'ın etkisini taşır. Müdrikenin soyutluğu ve sonluluğu akla göre görelidir. Burada görüyoruz ki, Hegel'deki akıl dahi sonludur; çünkü temelde teorinin sonlu olduğunu biliyoruz. Bu sonlulukları onaylamamızın temel nedeni sonlu bir teorik bakış açısı olduğuna göre şu sonuç çıkar: bu sonlulukların aşılması kesinlikle teorinin **aşılması** olacaktır.

Böylece savladığımız, pratik felsefe bakış açısı daha da belirginleşmektedir; çünkü teorinin sonluluğunun aşılmasının sonucu pratiktir. Daha önce, tüm teorik etkinliklerin pratiği arka plan olarak ele aldıklarını ve bunlardaki soyutluk ve sonluluğun pratiğin somutluğu ve "sonsuzluğu" ile kıyasla göreli olduğunu belirtmiştik. Böylece diyalektik kavramını Platon ve Hegel'in kavrama yüklediği anlamların ötesine getirmiş olduk. Başka bir deyişle, önceki diyalektiği "diyalektik olarak" ele almış olduk.

Platon ve Hegel'de diyalektik, soyut ve sonlu bir kavramdan daha somut ve zengin bir kavrama doğru bir harekettir. Şimdi bu hareketin daha geniş anlamdaki bir başka hareketin parçası olduğunu, teorinin soyutluğundan, pratiğin somutluğuna doğru hareketin bir parçası olduğunu görüyoruz. Öyleyse, pratiğin teorinin özü ve hakikati olduğunu ve teorinin, teori ile pratiğin birliğini gerçekleştirmek için sonunda pratiğe yöneleceğini ileri sürüyoruz. Tarihteki en bilinen diyalektikçileri inceleyerek, kuşkusuz diyalektiğin esasına temas etmiş olduk. Mantıkî olarak, geçmiş diyalektikçilerin ilkelerinin bu diyalektikçilerin kendilerine uygulanmasının kaçınılmaz sonucu budur. Felsefe tarihinde bu, Hegelci teorik diyalektiğin aşılması olarak ifade edildi. Marx ve ardından gelen modern diyalektikçilerin tümü diyalektiği bu anlamda kullanır. Biz buna **pratik diyalektik** diyoruz.

SOYUTLAMADAN SOMUTLAMAYA GEÇİŞ SÜRECİ OLARAK DİYALEKTİK

Diyalektiği teorinin soyutluğundan pratiğin somutluğuna doğru bir süreç olarak anlaşılması, geleneksel diyalektiğin, özellikle de Hegelci diyalektiğin bir bakıma yadsınması olarak düşünülebilir. Çünkü diyalektiğin nihaî hedefi teorik çerçeve içinde sabit bir görüş elde ederek sorunları tamamen çözmektir. Yukarıda da belirtildiği üzere pratik, kesinlikle "teorik" bir sonuç olarak ele alınamaz. Hem Hegel ve de Platon'da, diyalektik nihaî bir teorik sonuca hizmet eder. Hegel, Platon için şöyle düşünür: " Platon gerçek bir şeyin bir tür birlik olduğunu düşünür; örneğin "bir" ve "çok"un, "var olanın" ve "var olmayanın" birliği[19]. Hegel de bunu kendisi için bir "model" olarak görür. Hegel de idenin hem "kendinde şeyin" ve de "kendi için şeyin" **hakikati** olduğunu[20] ve **idenin** müdrike ile tüm ilişkileri barındırdığını düşünür[21]. Diyalektik hareketin yöneldiği tarafın pratik olarak görülürse, diyalektiğin nihaî sonucu yalnızca sonlu kategorilerin ve önermelerin sonluluklarının aşılması değil, daha da önemlisi, teorinin aşılması olacaktır. Bu noktadan bakıldığında, diyalektik teori açısından bakıldığında diyalektik **tamamıyla olumsuz** görünmektedir.

Bu, diyalektiğin en eski kuralı olan "yadsımayı" nasıl anladığımızı da ilgilendirmektedir. Zenon ve Kant'ın ünlü paradokslarında, diyalektik kendi özgün olumsuz özelliğini göstermektedir. Bu olumsuzlayıcı özelliği hasımlara saldırmak için de, teorik bağnazlığı kırmak için bir araç olarak görülebilir. Olumsuzlayıcı özelliğinin bu kadar ön planda olması sıklıkla, diyalektiğin "olumlayıcı" özelliğini örter. Aristo, diyalektiği tamamıyla olumsuz bir anlamda kullanır. Ona göre, "diyalektik, felsefeden eşyanın tabiatı gereği farklıdır", "felsefe bilmeye yönelirken, diyalektik sadece eleştirir."[22] Diyalektik ile "bilgi" olarak yapılan bu ayrım Kant'ta tekrar karşımıza çıkar; fakat ilginç bir biçimde, kendilerinden sonra gelenler, Kant'ı da Aristo'yu de diyalektikçi olarak adlandırılmıştır. Hegel, Kant'ı diyalektiğe unutulmayacak katkılar yapmış biri olarak değerlendirirken, Gadamer de Aristo'yu "diyalektikçi" olarak nitelendirmiştir.

Buradan sadece Kant ve Aristo'nun düşüncelerinin diyalektik özellik gösterdiği anlamı çıkmamaktadır; bunun yanı sıra, diyalektiğin olumlayıcı tarafının, çoğunlukla "yadsıyıcı" bir biçimde olsa da, daima etkisini ortaya koyabildiğini de göstermektedir. Diyalektiğin bu iki yönü Hegel tarafından bilinçli olarak birleştirilir. Hegelci diyalektik sistemde, yadsıma tüm hareketlerin kaynağı olarak değerlendirilir, bu yüzden de öznellikten ayrı

19 Hegel: *Tarih Felsefesi Üzerine Seminerler*, C. 2, s. 207.
20 Hegel: *Mantık Bilimi*, s. 397.
21 *A. g. e.*, s. 163.
22 Aristo: *Metafizik*, s. 62.

düşünülemez, hatta öznelliğe özdeştir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde şöyle der: "Temel sorun şudur: Her şey Hakikatin töz olduğu kadar (eşit bir biçimde) özne olarak da kavranmasına ve ifade edilmesine bağlıdır. Bu töz, özne olarak, saf ve basit olumsuzlayıcılıktır ve tam da bu yüzden basit olanın bölünmesidir; işte bu, karşıtlığı oluşturan kuran ikileşmedir. Ve sonra tekrar kendi çeşitliliğinin ve kendi anti-tezinin inkârıdır."[23] Hegel'in öznelliği ve olumsuzluğu (negativity) aynı anlamda kullandığını görebiliyoruz. Olumsuzluk ile öznellik arasındaki özdeşlik bakış açısı bir yandan diyalektiğin olumsuzlamacı yönüne bir "temel" oluşturmakta ve böylece diyalektiği genel olarak algılandığı gibi "yıkıcı" görülmekten kurtarmaktadır; öte yandan da olumsuzluk için teorik çerçeve içinde bir son noktası belirlemiş olur. Bu son nokta da yadsımanın yadsıması olan mutlak tindir.

Adorno bunu şöyle eleştirmiştir: "Yadsımanın yadsınmasını olumlama ile eşitlemek özdeşliğin tam olarak özüdür... Dolayısıyla Hegel'deki diyalektiğin en temeline anti-diyalektik ilke yerleşmiştir."[24]

Genel olarak, yadsıma farklılaşmayı, olumlama ise birliği ima eder. Fakat Hegel'in diyalektiği, öznellikle ilişkilendirildiği için kaçınılmaz olarak **öznenin birliğini** son nokta olarak ele alır ve diyalektik bu nihaî olumluluğa ulaşmanın "aracıdır". Adorno'nun tabiriyle, Hegel "diyalektiği her bir kavramın hareketinin ve bütün bu kavramların sürecinin olumsuzlayıcı gücü"[25] olarak görür.

Adorno ise diyalektiğin yadsıyıcı yönlerini ele alarak bir "negatif diyalektik" bakış açısı geliştirir, bu diyalektik sürekli bir biçimde özdeş-olmayan bir bilinçlilik taşır ve onun diyalektiği peşinen bir duruş noktası belirlemeye karşı çıkar[26].

Adorno'nun kendi diyalektiğine getirdiği olumsuzlayıcı vurgu aslında temelde herhangi bir sabit teorik konumun yadsınmasıdır. Fakat kendimizi teorik alanla sınırlamadığımızda, bu negatif diyalektiğin esasında o kadar da tamamen negatif olmadığını ve olumlu bir sonuç üretebileceğini düşünebiliriz; diğer bir deyişle pratiğin bakış açısına açılan bir pencere olabilir. Gerçekten de, yalnız ve yalnız pratiği hiçbir teorinin mantığı çerçevesinde sistemleştiremeyiz; pratik, gerçek "heterojen tecrübedir." O halde, "negatif diyalektiğin" pratik diyalektiğe dâhil olduğunu söyleyebiliriz[27]. Bu görüş,

---

23 Aktaran Deng Xiaomang: *Spekülasyonun Gerilimi*, s. 179, Changsha, Hunan Education Publishing House, 1992.

24 Adorno: *Olumsuz Diyalektik*, s. 156, Chongqing, Chongqing Publishing House, 1993.

25 *A. g. e.*, s. 5.

26 *A. g. e.*, s. 3.

27 Zhang Yibing'de benzer bir görüş ileri sürer; fakat o, esas olarak düşünce ile emek

Marx'ın Hegelci diyalektiği eleştirip tersine çevirmesiyle de tutarlıdır.

Gadamer'in "hermenetik" diyalektiği de aynı fikri başka bir biçimde ifade etmektedir. Gadamer, tarihteki diyalektikçileri (özellikle klasik Yunan diyalektikçilerini) tasvir ederek diyalektiğin en ilksel özelliğini bulmaya çalışır; diyalektiğin en önemli karakterinin diyalog olduğunu düşünür. Diyalog esnasında, bilgiler ve şeylerin anlamını açığa çıkaran konuşmalara göre sorular önceliği alır; konuşarak bir şey açıklanacaksa önce mutlaka bir şey sorulmalıdır[28].

Bu anlayışa göre, diyalektiğin esas olarak bir tür yadsıyıcı özü vardır: diyalektik soruyu kendi başına soru olarak sağlamaz aksine soruyu olumlayan ya da yadsıyan bir konum araştırır. Diğer deyişle diyalektik soruya aşamalı olarak yaklaşıp onu sabit bir görüş etrafında açıklamaya çalışmaz, aksine, çeşitli yönlerde ve içinde çelişmeler taşıyan açıklamalar getirmeye çalışır. Böyle bir açıklama esnasında pek çok şeyle karşılaşılabilir. Diyalektiğin amacı sabit bir teorik görüş oluşturmak değil, soruya dair daha temelden bir bilgi edinebilmektir[29].

Gadamer bu bakış açısı ile geleneksel olandan, özellikle de erken-modern felsefeden tamamıyla farklı bir diyalektik kavramına ulaşmıştır. Bu kavram Marksist pratik diyalektikle örtüşür. Diyalog ihtiyacı, diyaloga girenlerin konumlarının ve bakış açılarının sonluluğundan doğar; fakat diyalogun amacı benzer bir başka konuma saplanıp kalmak değildir; diyalog soyut bir teorik konumda saplanıp kalmıyorsa, kesinlikle pratik alana açılır. Bu noktada, Gadamer'in kendi hermenetik tavrını neden pratik felsefe olarak ifade ettiğini anlamak zor değildir.

Dahası, teorik faaliyetin bir tür insan etkinliği olduğunu söylersek, bu etkinlik esasında teorinin pratiğe dönüşüdür. Bu dönüşün itici gücü teorinin soyutluğuyla pratiğin somutluğu arasındaki gerilimdir. Biz, pratiğin bir bütünsellik olarak somut bütünlük olduğunu; fakat bu somutluğun çok çeşitli soyut etkinlikler tarafından oluşturulduğunu söylüyoruz. Yukarıda teorinin yapısının özne ile nesne arasındaki farklılaşma ve ayrılmayı içerdiğini (ve bunun aynı zamanda öznelliğin ortaya çıkmasının koşulu olduğunu) belirtmiştik; öte yandan bu ayrılma teorik "perspektifin" tekyönlülüğü ve bu perspektifin "bakış açısının" tekilliği sonucuna yol açar. O halde,

---

süreci arasındaki mütekabiliyeti vurgular ve "negatif diyalektik devrimci pratik diyalektikten çıkmıştır," der. (Zhang Yibing, *Modeless Dialectic Imagination*, s. 101, Beijing, Sanlian Bookstore, 2001.)

28 Gadamer: *Hakikat ve Yöntem*, C. 1, s. 446, Shanghai, Shanghai Translation Publishing House, 1999.

29 Zhang Rulun: *Tarih ve Pratik*, s. 329.

diyebilirim ki: sonluluk ve soyutluk teorik etkinliğin "önceden peşinen belirlenmiş olan varış noktasıdır." Aslında, yalnızca "önceden belirlenmiş varış noktası" değildir; insanın nesnel faaliyetleri evrensel olarak bu sonluluğu barındırır. İnsanın nesnel faaliyetinin ilk öncülü kendisini, kendini çevreleyen koşullardan farklılaştırmaktır; öte yandan bu farklılaştırma ise insanın dünya karşısında belirli bir konum alması ve belirli bir ölçüde kendi "standartları" doğrultusunda dünyayı etkilemeye çalışmasıdır. Bu "standartların" bir başka rolü de dünyayı basitleştirerek kolayca anlaşılmasını sağlamaktır; bu, onun soyutlama kapasitesi ve aynı zamanda da insanın kapasitesinin soyutlanmasıdır. Bu bakışla, insanın çeşitli özgül etkinliklerinin eşbiçimliliği kolayca anlaşılır hale gelecektir[30]. Bununla birlikte, pratiğin somutluğunu oluşturan şey de işte tam olarak bu çok sayıda soyut etkinliktir. Bu yüzden, pratiğin bizzat kendisinin "diyalektik" olduğunu söylüyoruz; sıklıkla başvurduğumuz diyalektik pratiğin "prototipidir" terimi de bu anlamı ifade etmektedir.

Bununla birlikte, burada bahsettiğimiz diyalektik sadece teorik bir faaliyettir. Yani diyalektiği, teorinin onun (diyalektiğin) içinde -soyut bir etkinlik türü olarak- kendisini sürekli aştığı ve pratiğe yöneldiği bir süreç olarak anlıyoruz. Açıkça görülüyor ki, böylesi bir diyalektik kavramı Antik ve erken-modern dönemdekinden ve sabit bir "**Marksizm**"in geliştirdiği diyalektik kavramından önemli ölçüde farklıdır. Yukarıda, diyalektik kavramını, teorinin kendi soyutluğunu ve sonluluğunu aştığı sürecin özgün bir aşaması ya da veçhesi olduğunu belirttik; dolayısıyla getirdiğimiz bu farklı tanım, farklı anlayışlar arasında ortak noktalar bulunmadığı anlamına gelmez; ancak tartışmanın devam edebilmesi için, bizim diyalektik kavramımızla bizden önceki diyalektik kavramları arasındaki biçimsel farklılıkları burada vurgulamamız gerekiyor.

Birincisi, bu kavramın anlamını genişletmiş olduk. Bu konuda genel olarak iki eğilim var: Bunlardan birisi, herhangi bir "hareket" ya da "çelişkinin" diyalektik olarak adlandırılması ve böylelikle kavramın genelleştirilmesidir; diğeri ise diyalektiğin "saflığını" vurgulayarak diyalektiğin sadece saf düşünme alanında yer aldığının, bu yüzden de yalnızca Platon ve Hegel gibi figürlerin felsefelerinin gerçek diyalektik olduğunun ileri sürülmesidir. Fakat bize göre, diyalektik, teorinin pratiğe yöneldiği süreç olarak anlaşıldığında, teorik bakış açısının "sınırlamaları" ile ilişkili her şeye diyalektik denebilir. Yani diyalektik, evrensel olarak kabul edilen "kuruculardan", Platon, Zenon ve Aristo'dan önce de vardır. Teorinin "sınırlarının"

30 Aslında, üretim etkinliğinde aletler, dil etkinliğinde sözcükler ve düşünme etkinliğinde kavramlar insan etkinliğinin soyut faktörleri olarak görülebilir. İnsan dünyada daima bu etkinlikler aracılığıyla eyler, yokluklarında insan etkinliği düşünülemez. Daha fazla ayrıntı için bkz. bu bölümün 2. Başlığı.

açığa çıkartılması çelişki ve diyalogla eşzamanlı olarak gerçekleşir, dolayısıyla tüm felsefelerin diyalektik bir doğası olduğu söylenebilir ve felsefenin metafizik doğası ile diyalektiğin metafizik doğası bağlantılıdır. Teorinin pratik diyalektiğe yöneldiği süreç iki açıdan düşünülebilir: Bunlardan biri, teoride çelişki oluşturarak "diyalogun" bir teorik sistemin kendi içinde gerçekleştirilmesidir; diğeri ise, farklı teorik sistemler arasındaki çelişkiler üstüne düşünerek, farklı teorik sistemler arasında bir diyalog oluşturmaktır. İlkinin diyalektik olduğundan genelde kuşku duyulmaz çünkü ünlü diyalektikçiler de bu yöntemi uygular; ikincisi ise pek geniş olarak bilinmeyen ve düşünülmeyen bir diyalektik süreçtir. Böylelikle bir yandan eski teorik felsefedeki diyalektik kavramını içselleştirmekteyiz, öte yandan da kavramın bayağılaşmasını önleyerek, daha geniş anlamlı bir diyalektik kavramı elde etmekteyiz.

İkinci olarak, diyalektiğin amacı ile ilgili getirdiğimiz bakış açısıdır. Geçmişte diyalektiği birtakım karmaşık "görüşler" dizisi ya da bir "görüş" elde edebilmek amacıyla çelişkilerin sentezlendiği bir süreç olarak anlıyorduk; ancak diyalektik, teorinin pratiğe yöneldiği bir süreç olarak anlaşıldığında, bahsedilen bu nihaî bir "bakış açısına " ulaşmak imkânsızlaşır. Çünkü pratik hiçbir şekilde bir "bakış açısı" değildir. Öyleyse, diyalektik nihaî olarak bir "teoriye" ulaşmayacaktır. Biz daha ziyade diyalektiği teorik alanın aşılması olarak görmekteyiz. Diyalektiğin hedefinin gerçekleşmesinin, teorinin soyutluğunun aşılması ve aynı zamanda teorinin kendisini-çözündürmesi olduğunu düşünmek pek de o kadar zor değildir. O halde diyebiliriz ki, diyalektiğin kendisi "bir dünya görüşü" değildir, aksine çeşitli dünya görüşlerinin kendilerini aştığı bir süreçtir; diyalektiğin hedefi ve tamamlandığı yer, pratiktir.

1.2 ÇEŞİTLİ SOYUT DİYALEKTİK TÜRLERİ

DİYALEKTİĞİN DOĞUŞU VE EN ERKEN DİYALEKTİK

Diyalektik esasında pratiğin somutluğunu hedefler; fakat bütün diyalektikçiler bunun bilincinde değildir. Aslında, Marx'tan önceki bütün diyalektikçiler bunun bilincinde olmamıştır, onların diyalektikleri daima teori alanıyla sınırlıydı ve hedefleri nihaî bir teorik görüş/bakış elde etmekti. O yüzden bu tür bir diyalektik tamamlanmamış ve eksiktir ve soyut diyalektiktir. Soyutluğu, teorinin soyutluğundan kaynaklanır. Diyalektiğin kendisi teorik etkinliği olumsuzlayıcı bir faktör olarak değerlendirilebilir; bu yüzden soyut diyalektik olgunlaşmamış ve tamamlanmamış bir diyalektiktir. Yukarıda tartışılan iki teorik felsefeye uygun gelecek şekilde, soyut diyalektiği de iki kategoriye ayırıyoruz: Antik diyalektik ve erken-modern diyalektik.

Antik diyalektik üzerine tartışma kuşkusuz şu soruyu içermelidir: En erken diyalektik nedir? Buna verilecek yanıt, diyalektiğin nasıl tanımlandığına göre değişir. Hegel, diyalektiği saf düşünceyi ve müdrikenin aşılmasının incelendiği bilgi olarak tanımlar, bu yüzden de doğal olarak Zenon'u diyalektiğin kurucusu olarak görür. Bu diyalektik, Heraklitos tarafından "nesnelleştirilmiş" ve Platon'da ise "özgür bilim" şeklinde ortaya çıkmıştır[31]. Diyalektiğin saf düşüncenin incelenmesi olduğuna dair Hegel'in görüşünü temel alan kimi eleştirmenler, diyalektiğin kurucusunu Parmenides olarak görmüştür, zira Parmenides "saf" düşüncenin farkına varan ilk kişidir[32].

Marksistler ise genel olarak Hegel'in diyalektik tanımını kabul etmemiştir. Bunun yerine, klasik Marksizm'deki diyalektik tanımı üstünden diyalektiğin tarihini incelemişlerdir. Engels'e göre, diyalektik hareketin ve doğanın gelişiminin, toplumun ve düşüncenin evrensel yasasını inceleyen bilimdir ve tüm Antik Yunan filozofları kendiliğinden diyalektikçidir[33]. Lenin ise, diyalektiği karşıtların özdeşliğinin doktrini olarak düşünür, diyalektik karşıtların nasıl var olduklarının ve birbirlerine dönüşerek nasıl özdeşleştiklerinin öğretisidir; insan zihninin bu karşıtlıkları neden ölü ve tıkalı olarak değil de canlı, zinde, hareketli, koşullu ve dönüşebilir olarak görmesi gerektiğini öğretir[34].

Diyalektik dünyanın genel yasasını araştıran bir öğretiyse, diyalektiğin kurucusu Zenon ya da Parmenides değildir ve diyalektiğin kökeni felsefenin başlangıcına, Thales'e kadar götürülmelidir. Kuşkusuz günümüze kadarki Marksist araştırmalar Hegel'in dar diyalektik tanımını genişletmiştir ve olumlamıştır. Fakat burada bir sorun çıkmaktadır; bu, Marksist diyalektik kavramıyla Antik Yunan'daki diyalektik anlayışının birliği sorunudur. Diyalektik sözcüğü (Yun. *dialektike*) Antik Yunan'da felsefî bir terim değildi. Hatta felsefe ailesine *logos*'tan bile sonra katılmıştır. Diogenes Laertios'a göre, diyalektikçi olarak adlandırılan ilk kişi Zenon'dur; Aristo da bu görüşe katılmaktadır[35]. Sonraları hem Sokrates hem de Platon diyalektiği Zenon'a benzer biçimde kullanmıştır. Zenon'un diyalektiğinin evrenin yasasını araştırmadığı aşikârdır. Bu sorunun Sovyet Bilimler Akademisi'nin derlediği *Antik Diyalektik Tarihi* isimli eserde getirilen çözümleme oldukça dikkat çekicidir.

---

31 Hegel: *Mantık Bilimi*, s.178; Hegel; *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 1, s. 272-371.

32 Xie Xialing: "Parmenides: Diyalektiğin Kurucusu", *Felsefe Araştırmaları Dergisi* 1987 (1).

33 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 3, s. 358.

34 *Lenin Toplu Eserler*, 2. Çince baskı, C. 19, s. 2.

35 M. A. Dynnika v.d.: *Antik Diyalektiğin Tarihi*, s. 24.

Bu kitapta diyalektik şöyle ikiye ayrılmıştır:

> **(1) Pozitif diyalektik: doğa, toplum ve düşüncedeki kimi diyalektik düzenliliklerin araştırılması ve sergilenmesi**
>
> **(2) Negatif diyalektik: içsel karşıtlıklarını açığa çıkartan şeylerin hakikatinin yadsınması[36].**

Bu kitabın yazarına göre, **pozitif diyalektik** Anadolu'daki Milet Okulu'nun doğa filozofları tarafından kendiliğinden oluşturulmuş; ancak net biçimini Heraklitos zamanından sonra almıştır, **negatif diyalektik** ise en açık haline Elea Okulu'nda kavuşmuştur. Bu sınıflandırmanın asıl amacı pozitif diyalektiği felsefeyle, negatif diyalektiği ise felsefî sorunların araştırılması çabası olarak düşünmektir. "Eski çağlarda bu iki tür diyalektik birbirinden ayrıydı. Bir dış nesnenin içerdiği karşıt/farklı kurallıklardan belirli kavramlara ulaşma yeteneği tartışma sanatı olarak görülüyor; bu karşıt kurallıklar bir özdeşliğe götürülerek, karşıtlığın özdeşliğine varılarak, hakikatin açığa çıkarılması ve ispatlanması hedefleniyordu. Böylece devamla yazar şöyle yazıyor: böylece insanların doğayı, toplumu ve düşünceleri öğrendikleri diyalektik yöntem ortaya çıkmıştır[37]. Tartışma sanatı ile birlikte yukarıdaki iki diyalektik biçimi birbirine entegre olarak birleşir. Eğer böyle ise şu sonuca varabiliriz: yukarıdaki diyalektiğin iki türünün ilişkisi esasında öğretiyle bu öğretinin benimsediği yöntem arasındaki ilişki demektir. Dahası, bu yöntemin benimsenmek zorunda olunduğuna dair hiçbir sağlam gerekçe yoktur.

Kitabın yazarı Sokrates'ten bu yana filozofların diyalektiği bu iki anlamdan türettiğini ileri sürmesine karşın. Burada diyalektik kavramının yazar tarafından genişletildiği kuşku götürmez; yazarın kendisine dayanak olarak alıntıladığı Engels ve Lenin'in diyalektik kavramları geleneksel diyalektik kavramıyla bütünleştirmek zordur. En azından bu iki tür diyalektik arasındaki içkin ve zorunlu bir ilişki olduğuna dayanak olarak gösterilemez. Bu yüzden, bizim diyalektikten anladığımız ile Batı felsefe geleneğinin, özellikle de Antik Yunan felsefesinin anladığı arasında daima bir fark olduğunu ve diyalektik tarihinin böyle bir diyalektik kavramıyla tartışılamayacağını kesinlikle söyleyebiliriz.

Açıkça görülüyor ki, yukarıdaki düşüncenin hatası esasında; bu yazarın evrenin araştırılmasıyla diyalektiğin yadsıyıcılığı arasındaki karşılıklı heterojenlikten ve aynı zamanda evrenin araştırılmasıyla diyalektiğin yadsıyıcılığı arasındaki zorunlu ilişkiyi belirtmeyişinden kaynaklanıyor. Bu ikisi kimi zaman birleşebilse bile, bu birleşme dışsaldır. Bunun kuşkusuz

36 *A. g. e.*, s. 24.
37 *A. g. e.*, s. 24.

önceden tanımlı diyalektik kavramıyla ilişkisi vardır.

Lenin ve Engels, diyalektiği şeylerin yasalarının araştırılması çabası olarak ele almışlardır ve öte yandan bu araştırmanın temelinin bu yasaların nesnelliği temelinde olduğunu düşünmüşlerdir. Bu yaklaşım aslında, diyalektiğin doğrudan "görülebilen " bir "bakış açısı " olarak tanımlanmasıdır. Bu bakışa göre, diyalektiğin yasasının kimi çelişkili unsurlar taşıdığı kabul edilse dahi, bu çelişkiler doğrudan "görmenin " pozitifliğiyle sınırlanmakta ve bu "görmenin" negatif anlamı bütünüyle göz ardı edilmektedir. Bu bakış açısı kabul edildiği takdirde, iki diyalektik türü arasındaki karşılıklı dışsallık durumu kolaylıkla ortaya çıkacak ve diyalektiğin başlangıcının Milet Okulu'na kadar geri götürülmesi de "meşru olmayan" bir hal alacaktır.

Bu bakışın hatası: "görmenin" çelişkili ve negatif doğası açığa çıkartılarak ve "görmenin" "bu çelişkili doğasının negatif diyalektiğin özüyle ilişkili olduğu gösterilerek giderilebilir. Doğrusu yukarıda elde ettiğimiz diyalektik kavramına dönmek zorunda olduğumuzdur. Yukarıda, diyalektiğin esasında, sonluluğunu ve soyutluğunu aşan teorinin, pratiğin somutluğuna yöneldiği bir süreç olduğunu belirtmiştik. Bu sonluluk teorik faaliyetin özünde içkin olan bir "önceden belirli varış noktasıdır". Bu "önceden belirli varış noktası" yüzünden, farklı teorik bakış açıları arasında kaçınılmaz biçimde çelişki doğacaktır. Tüm diyalektik çelişkilerin esası işte budur. Böylece, negatiflik yönü diyalektik kavramına daha da geniş bir anlamda dâhil edilmiş olmaktadır. Elea Okulu'ndan önceki diyalektiğin böyle bir diyalektik kavramı temel alınarak değerlendirilmesi daha makul olacaktır; çünkü doğa filozofları diyalektik çelişkilerden haberdar olmasalar ve teorilerinde bu çelişkileri Zenon gibi derin bir biçimde yansıtmaları imkânsız olsa bile, bu çelişkiler onların teorilerinin sonluluğunda içerilmiştir. Hatta onların teorik etkinliklerinin bu çelişkiler tarafından motive edildiğini bile söyleyebiliriz. Felsefe, daha başından itibaren teorik etkinliğin "sınırlarına" temas etmiştir. Bir felsefenin bu "sınırlara" temas ettiği sürece diyalektik olarak adlandırılabileceğini ise yukarıda ele almıştık.

İnsan tüm evrene, daha ilk kez bütün evrene belirli bir açıdan baktığında ve evren üzerine birleşik bir yorum getirdiğinde, yeni bir tür teorik etkinlik ortaya çıkmış oldu. Bu teorik etkinliğin nesnesi belirli ve tikel bir şey değil, evrenin tümüdür. Bugünün bakış açısından bakarsak, insan bu evrenin içinde olduğuna göre, onun görebildiği tüm evren olamaz. Fakat bu "görememe" , Antik dönemdeki insanlar için bir sorun teşkil ediyor gibi görünmemektedir; çünkü o dönemde insan özne olarak düşünülmüyordu; onlar başka bir soruyla meşguldüler: Evren, hangi ilke ile bir bütünlük olarak açıklanabilirdi? Antik Yunan'da hâkim olan anlayış dâhilinde düşünüldüğünde, bu soru şudur: karmaşık fenomenlerin arkasında onlara birleşiklik

veren öz/töz nedir? Onlara göre bu soru şöyle de ifade edilebilirdi : "bir" ile "çok" arasındaki çelişki nasıl anlaşılmalıdır? Kesin konuşmak gerekirse, genelde kullandığımız anlamıyla, bu çelişki o günlerde değişik teorik bakış açıları arasındaki çelişki değildir. Çünkü burada "çokluk" teorik bir bakış açısı oluşturmaz; bu çelişkinin daha ziyade teoriyle teori-öncesi düşünce ya da ortak kanı arasındaki bir çelişme olduğunu söyleyebiliriz. Teorinin sonluluğunu daha çok başlangıçta ortaya çıkmış olan bu çelişkiden dahi anlaşılabilir. Bu sonluluk, o günlerde ilk doğa filozoflarının bütün şeylerin -evrenin- *arkhe*'sini bulamayışlarında kendini göstermektedir.

Thales'in ünlü "bütün şeylerin kökeni sudur" önermesinde, "bir" ile "çokluk" arasındaki çelişkinin en erken örneğini görüyoruz. "Su", Thales'in evreni açıklamak için benimsediği bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı ancak "bir" olabilir, öte yandan ona karşıt olan "tüm şeyler" de kuşkusuz "çok"tur. Fark edileceği üzere, buradaki "su" da diğer "tüm şeyler"den sadece biridir; fakat **su** diğerlerini yorumlamak için özel bir konum almaktadır. Bu sezgici karakterin neredeyse ilk filozofların tümü için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bunun büyük ihtimalle o dönemdeki insanların düşünce düzeyiyle bir ilişkisi var. Bu dönem toplumların barbarlıktan uygarlığa geçtiği bir dönem idi; insanlar temsile dayalı ve mantık-öncesi düşünceden kavramsal ya da mantıkî düşünceye geçmeye çabalıyordu. O dönemde insanlar soyutlama yeteneğini elde etmişlerdi; fakat soyutlama düzeyi hâlâ saf mantıkî düşünce düzeyinden çok düşüktü; dolayısıyla düşünürlerken, genel ve tikel hâlâ birbirinin içine geçmiş haldeydi. Genel şeyler duyular aracılığıyla ortaya çıkan temsillerin tamamıyla ötesindedir ve duyum yoluyla değil, yalnızca düşünce yoluyla kavranabilir; ancak insan düşüncesinin bu aşamasında, genel şeyler yalnızca duyular aracılığıyla oluşan temsillerle ifade edilebiliyordu. Bu yüzden Hegel, biraz da abartılı bir tavırla, Thales'in "su"yunu genel anlamda akışkanlığa sahip, saf evrensel bir şey olarak değerlendirmiştir[38], Deng Xiamong'un da yazdığı gibi:

> **Su, "akışkanlığı" sayesinde, birçok elle tutulur özel şeylerin algılanabilir tikelliklerini çözündürebilir ve onlara nüfuz edebilir. Bu özellik, kavramın evrenselliğiyle tutarlıdır. Suyun rengi, kokusu, sabit bir şekli yoktur ve algısal tikellik olarak oldukça kolay algılanabilir. Suyun bu, özelliği aynı zamanda kavramın soyutluğuna da yakındır[39].**

Bu bakımdan, düşüncenin bu aşamasındaki insanların evrenin *archee*'sini açıklamak için somut bir şey seçmesi kaçınılmazdır; fakat burada seçilen şey büyük ölçüde tesadüfîdir; çünkü evrenin somut bir şeyle açıklanması son derece öznelci bir şeydir; bu açıklama kişiye ve kişinin içinde yaşadığı doğal ve toplumsal çevreye göre değişir.

38 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 1, s. 184.

39 Deng Xiaomang: *Spekülasyonun Gerilimi*, s. 13.

Aslında, Thales'in ardından doğa filozofları evrenin *arkhe*'si olarak başka maddeler de seçtiler; örneğin, Anaksimandros "sonsuz" ya da "formu olmayan şey" olarak "*apeiron*"u, Anaksimenes "hava"yı, Heraklitos "ateş"i, Empedokles "dört element"i ve Anaksagoras ise "tohum"u seçmiştir. Doğa filozofunun bir şeyi evreni açıklayan ilke olarak seçmesinin ardındaki neden, filozofun o şeyin daha fazla açıklayıcı gücü olduğunu düşünmesidir. Fakat bu açıklayıcı güç de sınırlıdır. Antik dönem materyalizmini tartışırken, doğa filozoflarının doğayı yalnızca nicelikler açısından açıkladığını söylemiştik. Aristo'ya göre, materyalistler evreni yalnızca **ousia** (töz) açısından ele alırlar. *Arkhe*, şeylerin hareketini açıklayamaz. Aslında, doğa filozofları şeylerin hareketini incelerken genellikle *arkhee*'nin dışında temeller arar. Örneğin, "sevgi ve nefret" ve nous birincil tözle (asıl archee ile) açıklanamaz[40]. İleride, hareketin **"çok"la** ilişkili olduğunu göreceğiz. İlk doğa filozoflarında "çok" teori-öncesi bir duruma da işaret ediyordu, ama daha sonra geç dönem Elea Okulu'nda "çok", teorik bir bakış açısı olmuştur. Böylece Zenon'un, Parmenides'in "varlık" 'bir'dir" görüşünü desteklemek için neden "çok"u yadsıdığını kolayca anlayabiliriz.

Görünüşe bakılırsa, diyalektiğin bu ilk döneminde, yani sezgici aşamada, en az iki veçhede çelişki vardı: Biri sezgisel *arkhe* (somut bir şey) ile "bir"in soyutluğu arasındadır(tekil bir bakış açısı) ikincisi ise; bakış açısı olarak *arkhe* ile diğer bakış açıları arasındadır (özellikle de hareket konusunda).

İlk veçhedeki çelişki Heraklitos ve Demokritos tarafından bir ölçüde aşılmıştır. Heraklitos'un ortaya attığı **logos**, son derece soyut bir kavramdır ve felsefî bir kategori olarak günümüze kadar gelmiştir, diğerinin ileri sürdüğü **atom** da soyut düşüncenin ürünü bir kavramdır. Fakat ikinci veçhedeki çelişkiyi çözememişlerdi. Çok sayıdaki bakış açısının birliğinin farkında değillerdi.

TİPİK ANTİK DİYALEKTİK

Windelband şöyle yazar: "Doğanın tümündeki değişim sürecinin temelinde, evrenin kökeni de denebilecek tek bir kozmik madde vardır; kadim efsanelere bakıldığında, bunun **İyonya Okulu**'nun varsayımı olduğu görülür. Tek sorun, bu ilksel maddenin ne olduğunu bulmaktır[41]. Aslında Windelband'ın bu görüşü, tüm sezgici diyalektikçiler için geçerli olabilir. İnsanın soyut düşünme kapasitesinin ilerlemesinin sonucu, bu kabul edilmesi güç açıklamalardan gittikçe daha çok vazgeçilmiş, sezgici kanıtlar da öznel ve gerçekdışı olarak nitelendirilmiştir.

---

40 Aristo ikisi arasındaki farkı ilk görendir ve ikincileri "maddî neden" ve "fail neden"e dahil etmiştir (Aristo: *Metafizik*, s. 19.).

41 Windelband: *Bir Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 49-50.

Parmenides "hakikat yolu" ile "kanı yolu" arasında ayrım yapmıştır. Hakikat yolunda saf düşünce ve tüm duyusal algılar aşılır; kanı yolunda ise, bunun aksine, duyusal algılar vardır ve bu yanılgı/illüzyon yoludur[42]. Parmenides yaptığı bu ayrım ile gerçekten de kendinden önceki doğa filozoflarını yadsır; fakat onunki de sezgici diyalektik mantığın devamıdır. Aralarında şöyle bir fark vardır: Saf düşünce ile ortaya çıkarılan "varlık" ve "bir", yüksek düzeydeki soyutlukları nedeniyle, sezgici diyalektikçilerin inanılması güç benzetmesini önlemiş olur; daha da ötesi bu sayede "çok"un bilincine varılır. Böylece "Bir" ile "çok" arasındaki çelişkinin, hâlâ tamamen olumsuz biçimde olsa bile, ilk kez bilincine varılmıştır. Hegel, gerçek felsefî düşüncenin Parmenides'le başladığını söyleyerek, bu durumu olumlar. Böylece, felsefenin artık düşünce düzlemine yükseldiğini görebiliriz[43]. Bu zeminde Hegel, Parmenides'in "Varlık"ını, kendi mantık sisteminin ilk kategorisi olarak değerlendirir; çünkü mantık, gerçek felsefe tarihi başladığında başlamıştır[44].

Elea Okulu'nda, "bir" ile "çok" arasındaki çelişki bütünüyle kavranmıştır; ancak olumlu olarak görülmez ve çelişkinin iki tarafı arasındaki iletişimin farkına varılmamıştır. Aslında Zenon'da, bu ilişki tekyönlüdür. Zenon'un paradokslarıyla amaçladığı şey, Elea Okulu'nun " varlığın" 'bir', hareketsiz ve değişmez" olduğuna dair temel anlayışını savunmaktı. Zenon, bu anlayışı tam tersinden ispat etmeye çalışıyordu; yani, "varlığın" çok sayıda, hareketli ve değişken olduğu önermesinin kendisiyle çeliştiğini göstererek sonuca varmak istiyordu. Fiilî durum da böyle gözükmektedir. "Çok"un, felsefî bir kategori olarak ortaya çıkmasının nedeni Elea Okulu'na bağlıydı: çünkü Elea Okulu filozofları "bir"in karşıtının aldatıcı bir illüzyon olduğunun ispat edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Fakat bu ne düzeyde yüksek bir zorunluluktu? Elea Okulu'nun anlayışına dair sadece bu şekilde bir düşünce varsa, bu, "çok" ile "bir" arasında temel bir ilişki olduğunu gösterir. Gerçek de zaten böyledir. Elea Okulu'nun önermesinin doğrudan ispatı mümkün değildir. Öyleyse, Zenon'un diyalektiği yalnız ve yalnız "bir"in var olduğunu ispatlamak için, "çok"un iç doğasında var olan çelişkiyi kullanmayı amaçlamaktadır; ancak bu ispatın bizzat kendisi de "çok"un "bir" terimine musallat olduğunu gösterir. Burada Elea okulunda, doğa filozoflarının teorik bakış açılarının saf bir kavram düzeyine çıkartıldığını görüyorsak dahi, bu bakış açısının başlangıçtan beri kendini gösteren **sonluluğu** hâlâ aşılmamış, hatta tersine, açığa çıkarılmıştır.

---

42 Huang Yusheng: *Hakikat ve Özgürlük*, s. 5.

43 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 1, s. 267.

44 Hegel: *Mantık Bilimi*, s. 191.

Zenon'un benimsediği yönteme, yani, kendi görüşünü karşıtının çelişkisini açığa çıkarma üzerinden ispatlama yöntemine, genel olarak, diyalektik denir. Görünen o ki bu, olumsuz bir anlamdadır. Bununla birlikte, Zenon'un "olumsuz" diyalektiği bununla sınırlı değildir. Daha ziyade, onun teorik bir bakış açısının sonluluğunu ortaya çıkardığı söylenebilir. Kendimizi Elea Okulu'nun teorik sistemiyle sınırlamazsak, ya da başka bir deyişle, Elea Okulu'yla daha sonraki Sofist okulun yaklaşımlarını birleştirirsek, bu sonluluk apaçık bir hal alır. Hegel'e göre, Elea Okulu'nun "varlık vardır, yokluk yoktur" tezi, esasında Sofist bir tezdir. Sofistlerde bu tezin anlamı şudur: olumsuz hiç yoktur; çünkü yalnızca var olan bir şeyde yanlış olan hiçbir şey yoktur. Var olan -her şeyde- hakikat olan bir şey vardır.

Başka bir deyişle bunun anlamı şudur: algıladığımız ya da hayal ettiğimiz, niyetlendiğimiz **her şey** tamamıyla olumlu istemlerdir ve bu hepsi yüzden doğrudurlar ve yanlış bir şey değildirler[45]. Aslında bu, "bir başkasına kendi kullandığımız ilacın dozunu tavsiye etmektir". Sofistler de Zenon'a benzer bir yöntem izlemiş; fakat tam tersi bir sonuca ulaşmışlardır. Zenon'un diyalektiği "Bir"in hakikatini elde etmeyi amaçlarken, Sofistler ise, "çok" un hakikatini elde ederler. Elea Okulu "çokluğu" "olumsuzlayıcı" bir yolla görür; Sofistlerde ise "çok" bir bakış açısı halini alır.

Aristo, insanların diyalektiği araştırmada kullanırken şeylerin özüne inemediklerini, diyalektiğin sadece formlarıyla uğraştıklarını savunur. Hatta diyalektiğin içi boş bir biçim olduğunu savunur. Ancak Sofistlerde bile, diyalektiğin formdan ibaret olduğu söylenemez; bunu birlikte gördük. Diyalektiği sadece saf bir formel yöntem olarak ele alırsak, bu yöntem birden bire aniden ortaya çıkmış gibi görünür ve önceki felsefî hatla olan sürekliliği gözden yiter. Diyalektik ancak "içeriği" bakımından ele alındığında, Elea Okulunun ve Sofistlerin Yunan felsefesi tarihi içindeki yerleri kolayca anlaşılabilir. Bu dönemdeki "negatif" diyalektik daha sonra ortaya çıkan "pozitif" diyalektiğin temellerini atmıştır. Aslında, Platon'un diyalektiği de tam olarak bu ikisinin eleştirilmesinden ortaya çıkmıştır.

Platon'un Elea Okulu ve Sofistlerin diyalektiğine getirdiği eleştirinin, kabaca söyleyecek olursak, iki veçhesi vardır. Bunlardan ilki, bu diyalektiklerin öznelliğinin ve olumsuzlayıcılıklarının gösterilmesi, ikincisiyse teorik bakış açılarının birleştirilmesidir. Platon, Elea Okulu'nda "bir" ile "çok" arasında keskin bir çelişki göründüğünü düşünmüştü. Zenon ve diğerleri "bir"i tartışırken "çok"u da göz önünde bulundursa ve tamamen dışlamasa bile, vardıkları sonuç "çok"un yadsınması olmuştur; Sofistlerde ise "bir" ve "çok" tercihe bağlı bir biçimde ve dramatik denilebilecek bir biçimde "bir"leştirmişlerdir. Bu iki kavram arasındaki bir-lik keyfî olarak ortaya

45 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 2, s. 210-11.

konulabiliyorsa bu, "bir-lik"in esasında "çok" olduğunu gösterir. Platon, bu durumda kendine görev olarak bu kavramların içkin nesnel bir-liğini sağlamayı almıştır.

Parmenides'e göre ise , "karşıtlar" birleştirilse de birleştirilmese de, bu ilksel/ilkel sorun iki karşıt kutbuyla da çözülmüş ve bu süreçte yeni bir "**form**" idesi ortaya çıkmış, karşıtlık ve bölünme sorunları da kendiliğinden ortadan kalkmıştır. Ortaklık sorunu formların bağlantısı sorunu olmuş ve bir dizi tümdengelimle çözülmüştür. Yani *Parmenides'e* göre, "form" şeylere ne karşıttır ne de onlardan ayrı bir şeydir; şeyler yalnızca formun bağlantısıdır ve şeylerin varoluşu "formlarla" bir aradadır[46].

En sonunda Platon da şöyle bir sonuca varır: "Bir", bir varoluş olsa da varoluş olmasa da, aynı ya da farklı olsa da, hareketli ya da sabit olsa da, doğmuş ya da mahvolmuş olsa da, hem vardır ve hem de yoktur. Diğer bir deyişle, "bir-lik" ve tüm bu saf ideler: var-**olandır** ve var-**olmayandır**; "bir" hem "bir"dir hem de "çok"tur[47]. Görünüşe bakılırsa varılan bu sonuç da olumsuzdur, ama Platon bu kavramların birliğini ve hareketini, açık bir biçimde idenin kendi içindeki kurallarında(yasalarında) arar. Aslında, Platon, Elea Okulu'nun ve Sofistlerin konumlarını sentezlemiştir. İki tarafın da teorik bakış açısı, Platoncu **ide** teorisinde akılcı bir konuma kavuşmuştur.

Platon'un şeyleri "formların" ya da "idelerin" biraradalığı olarak ele alması, teorik felsefedeki diyalektiğin esasını açığa çıkartmaktadır. Teorik felsefe, evreni ya da şeyleri soyut "ide" ve "form"lara indirgemek ister, ama gerçek hayatta, gerçek şeylerin karmaşıklığı ve somutluğu kendilerinin soyut şeylere indirgenmelerine izin vermez. Bir filozof gerçek hayatı küçümseyebilir, ama ondan kurtulamaz ve dahası, teorik kavramlaştırmaları kaçınılmaz biçimde daima gerçek hayatla içsel bir ilişki taşımak zorunda kalır, gerçek hayatı küçümsese bile ilk öncülü onu kabul etmektir. Aslında, filozofun düşünmesine yol açan gerçek hayattaki sorunlardır; gerçek hayatın sorunları olmasa felsefî düşünce de olmazdı. O halde, bir filozof gerçeklikten uzaklaşsa bile, kaçınılmaz olarak gerçek hayata dair bir açıklama yapar; aksi halde onu yok saymak ya da sahte olarak görmek durumundadır.

Gerçek hayata dair soyut kavramlar cephesinden ikna edici açıklamalar yapmaya girişirsek, somut şeyleri birçok soyut önermenin özgül bir birleşmesi olarak ele almaktan başka bir yöntem yok gibi gözükmektedir. Öyleyse, bu kavramın Batı felsefesini çok büyük ölçüde etkilediği söylenebilir. Yalnızca filozoflar tüm diyalektikçilerin hepsinin, şeyleri çeşitlilik

46 Platon: *Parmenides*, s. 404 ve 410. Burada "form" (*eidos*) ideyle eşanlamlıdır.

47 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 2, s. 219..

ve birleşik bir biçimde açıkladıklarını düşünmemektedir; eski Antik çağdaki felsefeciler dahi bu yaklaşıma sahip olmuşlardır. Antik çağ filozofları da Platon'a şiddetle karşı çıkmışlardır. Berkeley'in "var olan algılanandır" tezini dikkatle incelediğimizde veya Maher'in "bir tez duyum ile diğer tezlerin birleştirilmesidir" görüşünü göz önünde bulundurduğumuzda, bahsettiğimiz sonuca kolayca ulaşabiliriz.

Platoncu diyalektiğin vardığı bu başarılı sonuç ilk olarak, Aristo bizzat kendisinin diyalektikçi olmadığını ısrarla belirtse de, pekâlâ benimsenmiştir. Aristo'nun diyalektiği felsefenin dışında tuttuğunu daha önce belirttik; ancak **negatif diyalektik** kavramını düzeltip doğru anlamıyla ele alıp Aristo'ya baktığımızda, Aristo'nun de tipik bir diyalektikçi olduğunu kolayca görebiliriz. Aslında, Aristo'nun töz kavramı, Platon'un idesinden çok daha zengindir. Gadamer'in de belirttiği gibi, Aristo son derece farklı öncül ve önermeyi bir kavram altında toplama konusunda uzmandı[48]. İşte bu öncüller/önermeler, filozofların kendi teorik bakış açılarını dayandırdıkları temellerdir. Bu açıdan bakıldığında, Aristo başarılıdır ama onun töz kavramı Platon'un ide kavramının akışkanlığına sahip değildir ve töze bağlı önermeler daima bağlantısızdır. Aristo genellikle önermeleri birbiriyle bir sistem içinde bağlantılı olarak ele almak yerine, onları teker teker ele alır. Oysa bu **akışkanlık** ve **bağlantılılık** diyalektikçinin somut bir birliğe ulaşması için zorunludur. Önceki felsefeciler bu durumu neden Aristo'ya diyalektikçi denilemeyeceğinin sebebi olarak görmüş, ya da bu konu üzerinde bir şey söylememeyi yeğleyip Aristo'nun "metafiziğinde" "diyalektik" unsurlar (ör. potansiyel ve gereklik gibi) aramışlardır.

Bence bu durum Aristo'yu diyalektikçi olarak görmemize, hatta Platon'un diyalektiğini geliştirdiğini iddia etmemize engel değildir. Ben, Aristo'nun daha ziyade Platoncu diyalektiğin sonluluğunu fark ettiğini öne sürüyorum. Aristo Platon'u eleştirmiş ve idenin boş olduğunu savunmuştur[49]. Ayrıca Aristo bir şeyin karşılıklı olarak karşıtı tarafından oluşturulduğunu (hiçlikten bir şey var etmeyi de) reddeder[50]. Günümüzde Aristo'nun getirdiği eleştiriyi çürütmek zor değildir, ama töz felsefesi çerçevesi içinde, bu çürütme işi kolay değildir. Aslında Aristo, Antik töz felsefesinin diyalektiğinin temel sorununa işaret eder: **Kavramlar arasındaki bağlantı ve akışkanlığın zemini nedir?** Uygun temel zemin bulunmadığı takdirde, diyalektiğin formdan ibaret olacağı açıktır. Platon, Sofist diyalektiğin anlamsızlığını başta eleştirse de, benzer eleştirileri ve yukarıdaki soruyu cevaplayamamıştır.

48 Gadamer, *Hegel Üzerine*, s. 6.

49 Bu noktada Aristo idenin sınırlılığını esas olarak "maddî neden" üzerinden gösterir.

50 Aristo: *Metafizik*, s. 260-263.

Hegel açısından, bu bağlantı ve akışkanlık nesneldir çünkü tamamen saf ide sahasındadır. Maalesef bu sahanın öncülü, öznelliği oluşturan bileşenlerin gelişimidir. Platon ve tüm Antik felsefenin eksik olduğu nokta işte budur; orada henüz öznellik oluşmamıştır. Bu yüzden Hegel kendi felsefesini Platon'a dayandırsa da, Platon'un diyalektiğinin bilinçsiz ve kusurlu olduğunun farkındadır. Böylece, erken-modern dönemin diyalektiğine öznellik ve tarihsellik ilkesinin adapte edilişini anlamak artık zor olmayacaktır, zira bu Antik diyalektiğin sınırlılığını aşmak için bir yol olarak görülmüştür.

ERKEN-MODERN DÖNEM FELSEFENİN DİYALEKTİĞİ

Platon ve Aristo Antik diyalektik teorisine benzersiz katkılarda bulunmuştur; fakat bu katkı son derece sınırlıdır ve güvencede değildir. Bir yandan, günümüzden bakıldığında, Antik diyalektik tözcü felsefeye dâhildir ve onun zenginliği töz felsefesi çerçevesi içinde kalır; diğer yandan, Platon gibi tipik Antik diyalektikçilerin kavramları arasındaki ilişki ve kavramların birliği temelsiz görünmektedir. Metafizikçiler kavramların saf ide sahasında yer aldığını ve bu yüzden nesnel olduğunu vurgular; ancak bu saha son kertede tam olarak saf töz olarak anlaşıldığında, bu nesnelliğin tartışılması dogmatik bir hal alır. Antik diyalektik ancak bu kadar ileri gidebilirdi; çünkü onlar töze her tür kavramı dâhil etmekteydiler; fakat tözün kendisi de teorik bir bakış açısıdır (elbette bu da ancak erken modern dönemden sonra anlaşılmıştır). Bundan daha da ötesine geçmeye kalkışırsa, öznellik sahası işin içine girer.

Daha önce belirttiğimiz diyalektik kavramı göz önüne alındığında, erken-modern dönemin öznelci felsefesinin ortaya çıkışının da diyalektik bir doğası vardır; çünkü öznellikteki öz-**bilinçlilik** Antik felsefedeki töze dair geliştirilen bakış açısının sonluluğunu göstermiştir. Dahası, erken-modern dönem diyalektikçilerinde, kavrama zemin veren ve ilke sağlayan öznelliktir; dolayısıyla, diyalektik artık Antik diyalektiğin rastgeleliği ve keyfîliğine güle güle der. O halde, erken-modern dönemin diyalektiği öznelci diyalektiktir ve karşı karşıya kaldığı başlıca çelişki, öznellik ile nesnesi arasındaki çelişkidir.

Ortaçağın diyalektiği Platon ve Aristo'dan öteye geçmedi. Bu diyalektiğin başlangıç temelleri daha neo-Platonizm döneminde kurulmuştu; Aristo'nun saçma olarak adlandırdığı formel diyalektik de bir dönem popüler hale gelmişti[51]. Fakat tüm bunların erken-modern dönem diyalektiğine pek katkıda bulunduğu söylenemez. Öznelci anlayış ortaçağın sonlarında tedricen oluşmaya başladı ve Hıristiyan geleneğin getirdiği tarihsellik kavramı erken-modern diyalektiğin iki ana etkeninden birini

51 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C.3, s. 314-9..

oluşturdu. Bu iki ana etken Antik dönem diyalektiğinin aşılmasına büyük katkıda bulundu. Elbette tüm bunlar Hegelci sistemde toparlanmıştır.

Kant'ın Önemi ve Anlamı

Öznelci felsefe Francis Bacon ve René Descartes'ın çalışmalarıyla ortaya konmuştur. Ancak kavram kategorisini bilinçli olarak öznellik olarak gören, ilk olarak sadece Kant'tır. Kant kavramların ikiye ayrıldığını ileri sürdü: **müdrikenin ürettiği kavramlar** ve **aklın ürettiği kavramlar**. Bu ikisinin yapısı ve kaynakları tamamen farklıdır. Kant'ın gizli bir öncülü vardı, tüm kavram ya da idelerin öznellikten kaynaklandığı ya da özneden geldiği fikri. Bu öncül Platon'daki **ideye** ve Aristo'teki **kategoriye**, yani "**kendinden- şey**"e denk düşer. Kant, kendi kategori listesini oluştururken Aristo'nun kategori listesini doğrudan eleştirir. Aristo'nun yalnızca on tane temel kavramı "birleştirerek" kategori olarak adlandırdığını; fakat "bırakınız akli kavramlar kullanmayı bunları duyusal saf ideden (mekândan ve zamandan)dahi ayırmamıştı; diye yazar. Daha da önemlisi, "Aristo'nun kategori listesinin kategorilerini bir sistem altında birbirleriyle ilişkilendiren tutarlı bir ilke de yoktur". Kant'a göre, kendi kategori sistemini önceki ilkesiz şeyden ayıran şey sistematikliğidir, bu sistematikliğin ruhu da öznellikte yatar; çünkü kendi geliştirdiği müdrike kavramı nesnenin "kendinde şey" oluşundan kaynaklanır ve **böylece müdrike** duyusal sezi zemininde oluşur[52]. Müdrike sadece ampirik kurallarla yargıya ulaşır ve sonuçta vardığı sonucu genel bir ampirik yargı yapar; ancak tüm bu ampirik yargıların zemini sonlu tecrübedir. Müdrike ile elde edilen kavram bu sonlulukla yetinebilseydi, hiçbir sorun çıkmayacaktı; ancak akıl, asla bu sonlulukla yetinmez.

> **Her bir tekil tecrübe ait olduğu toplam bütünsel deneysel sahanın bir parçasıdır; fakat mümkün olabilecek tüm tecrübelerin mutlak bütünlüğünün kendisi tecrübe değildir. Ama bu gene de bu akıl için zorunlu (somut) bir sorundur ve bu sorunun açığa çıkarılıp ortaya konulması, kategorilerden oldukça farklı kavramlar gerektirir[53].**

Bu, rasyonel idedir. İde aklın doğasında içkin olarak bulunur. Dahası, bir kategoride yanıltıcı bir hata var ise, bu hatayı idede savuşturmak olanaksız olacaktır; çünkü tüm tecrübelerin bütünsel toplamı bir tecrübe değildir. Kant'a göre, bilgi "ampirik" değilse, kaçınılmaz biçimde hatalıdır; Kant işte bu hatayı diyalektik olarak adlandırır. Zenon'un paradokslarına benzer bir süreç burada Kant'ta da işlemektedir. Zenon tarafından açığa çıkarılan mekân ve zaman; sonluluk ile sonsuzluk ve "bir" ile "çok" arasındaki

52 Kant, *Metafiziğe Giriş* (Prolegomena) , s. 97-102.
53 *A. g. e.*, s. 45.

çelişkiler (Antimoniler) yeniden ortaya çıkmıştır. Hegel, Kant'ın dikkati çektiği "aklın antinomileri" düşüncesinin Zenon'un paradokslarından pek fazla ileri gidemediğini ileri sürer[54]. Bu çok da isabetli bir tespit değildir, zira Kant'ın felsefesi ve Zenon'un felsefesi başka paradigmalara oturur. Zenon sadece çelişkinin gerçek olmadığını doğrudan söyler; oysa Kant çelişkinin aklın transandantal (aşkın) kullanımından kaynaklandığını kanıtlar. İleride, diyalektiği özne ve akıl sahasına dâhil etmesinin Hegelci diyalektik için son derece önemli bir katkı olduğunu göstereceğiz. Hegelci diyalektiği Antik diyalektikten ayıran da işte budur. Ancak bu ayrımı ilk önce Kant'a mal etmeliyiz.

Ancak Kant, diyalektikten transandantal (aşkın) bir illüzyon olduğu için kaçınılması gerektiğini öne sürerken, Zenon'un tam tersi yöne doğru ilerliyor gibi görünmektedir. Zenon'un diyalektiği yalnızca metafizik alanın gerçek olduğunu göstermeyi amaçlar, Kant'ın diyalektiği ise bunu yadsımayı amaçlamaktadır. Bu noktada "eski" ile "yeni" arasındaki fark, yani, tözsel felsefe ile öznelci felsefe arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Zenon, daha başından "çok"un hakikîliğini reddeder; ancak Kant'ın savındaki özün "çok"un olumlanması olduğunu da söyleyemeyiz. Öteki türlü, Kant'ın "Sofistlerden" hiçbir farkı kalmazdı. Kant'ın araştırma ve düşünme alanı ve çabası düzensiz bir karmaşa değildir. Tersine, Kant başından itibaren birliği, nesnelliği ve sistematikliği hedeflemektir; o bu hedeflere ulaşmak için özneyi inşa etmenin gerekli olduğunu düşünmüştür; fakat sadece Kant'ta bu öznellik Hegel'inkinden daha ılımlılıdır.

Kant'ın felsefesi daima iki anlamlıdır. Bir yandan, öznelci felsefeyi eleştirici olmayan dogmatikliğinden kurtararak öznelciliği daha "sorgulanamaz/mükemmel" hale getirir; diğer yandan güçlü bir ikna edici yaklaşımla insan aklının "kendinde-şeye" erişemeyeceğini ve öznenin sonluluğunu gösterir. Kant'ın bu "negatif" diyalektiği esasında, erken-modern felsefenin René Descartes'tan beri benimsediği öznelci bakış açısının sonluluğunu ortaya çıkartır; fakat Kant'ın ardından gelen diyalektikçiler bu sonluluğu kabul edememiştir. Bu yüzden, daha sonraki klasik Alman felsefesi insanların çabası, bu sonluluğu aşma çabası olarak görülebilir; bu çaba, müdrike sahasının "sorgulanamaz" karakterinin rasyonel sahaya doğru genişletilmesi sürecidir. Erken-modern dönemin öznelci tikelliği sebebiyle klasik Alman felsefesinin bu çabası aynı zamanda, "kendinde şeyi" (thing-in-itself) daha da güçlü bir biçimde öznellik alanına sokmuştur.

Somut olarak konuşursak bu, tarihsellik ilkesinin adapte edilmesi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Öznellik, Hegel'in sözleriyle, "düşmanın bölgesinde savaşmak ise", öznel etkinliği de kapsamalıdır; çünkü tarihi yapan

54 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 2, s. 45..

kesinlikle öznelci etkinliktir. Tarih kavramı Hıristiyan tarih geleneğini kesinlikle ele almamızı gerektirecektir. Daha önce, Antik Yunanların tarih anlayışı olmadığını belirtmiştik, zira tarih kavramı tözsel felsefenin diyalektiği açısından zorunlu değildir. Hatta Antik Yunanlara göre tarih, itici bir kavrama sahiptir. Yahudi geleneğindeki tarih anlayışı ancak Hıristiyanlık Avrupa'ya egemen olduktan sonra Avrupa insanlarının düşüncesini etkilemeye başlamıştır. Erken-modern dönem felsefesinde, tarihselcilik bayrağını ilk eline alan Vico olmuştur. Vico, René Descartes felsefesinin temsil ettiği tarih-dışı ve soyut rasyonel anlayışın tersine, her ulusun farklı tarihsel dönemlerde yaşamak zorunda kalacağı ideal ve ebedî bir tarihsel örüntü bulmayı hedeflemiştir[55].

Kant, tecrübeyi, müdrikenin saklı tuttuğu bir düşünce olarak görür -müdrike duyumlu maddenin kapsamlı hareket sürecini gizlemektedir- fakat Kant bu düşünceyi pek açıklamaz ve her bir kategorinin dışsal olarak birbirine paralel konumda bulunması ile yetinir ve bu açıklama ile tatmin olur. Mantık ilkelerinin yürütülmesiyle kategorilerin çıkarsanması (deduction) Johann Fichte'den itibaren başlamıştır. Bu çıkarsama süreci, aslında öznenin içinde "eyleme" geçtiği yerdir. Schelling'in felsefesinde ise, tarihsellik de eşit ölçüde vurgulanmıştır. Hatta kimileri, Schelling'in 50 yıl boyunca sürdürdüğü felsefî faaliyetlerinde, özgürlük ve tarihin daima temel kavramlar olduğunu ileri sürmüştür[56]. Mantıkla tarihselliğin birliği yalnızca Hegelci felsefede bir ilke haline getirilmiştir. Bu ilkenin bir sonucu olarak, tarihselcilik ilkesi diyalektiğe veya spekülatif mantığa dâhil edilmiş ve diyalektik sistemin temel kuralı olmuştur; tarih anlayışına dâhil edilen mantık ilkesi ise tarihin mantığın açılımı (kendisini ortaya koyma süreci) olarak görülmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, Yahudi geleneğinden gelen tarih bilinci ile Yunan uygarlığından gelen akıl bilinci içsel bir füzyon ile birleşmiştir.

Kuşkusuz, Hegel'in tarihsellik ilkesini ortaya koyuşu öznelciliğe hizmet eder. Tinsel etkinliğin tarihsel sürecinde, yani mantıkî tümdengelimin seyrinde, farklı kurallar nihaî olarak mutlak tine dâhil olmuştur. Dar ve küçük bir perspektiften incelendiğinde, Hegel eseri olan *Mantık* adlı kitapta en soyut düzeydeki "varlığı", "varlık-olmayanı" ve "ontolojideki" "değişimi" başlangıç noktası alarak fenomenal düzeyi "standart" içinde bütünüyle kavrar; fenomenal düzeyin çelişkili evrimine girer ve ardından özün çelişkili düzeyine de "tözcü" bir biçimde girer ve en sonunda mutlak idenin somutluğunu "kavramsalcı" bir biçimde kavrar. Hegel'in çalışmasına daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise şöyle bir tablo görürüz: **Mantıktan** yola başlar ve **Doğa felsefesi** aracılığıyla **Tin felsefesine**

55 Vico, *Yeni Bilim*, s. 7, Beijing, People's Literature Publishing House, 1987.

56 Ni Liangkang, *Kendinden Bilgi ve Düşünme*, s. 238.

geçer ve en yüksek düzeydeki somutluk olarak mutlak tine ulaşır; başka bir deyişle tüm kullanışlı sonlu-önermeler belirlemeler geliştirilir ve bunların kullanışsız olanlarından vazgeçer. Böylece, benzersiz bir felsefi sistemi tamamlar.

Hegel'e göre, tarihteki tüm filozofların teorileri kendi kurmuş olduğu Hegelci sistemde uygun bir konuma yerleştirilebilir, -tıpkı tarihteki kendilerine uygun konumlar yerleştirilebilecekleri gibi-. Hegelci diyalektik sistem Antik Yunan'daki Platoncu ve Aristocu sistemin izlerini taşır. Platon ve Aristo'te tözsel felsefenin diyalektiğinin tamamlandığını görürüz; Hegel de ise, öznel diyalektik en gelişkin sonuna ulaşmıştır. Gadamer şu yorumda bulunur:

> **Daha sonra geliştirilen bütünüyle farklı bir metodolojik kavram aracılığıyla, kendi felsefî diyalektiğinin mükemmel monologu aracılığı ile , bizzat kendisi ideolojisini sergileyen idealini gerçekleştirir. Bu metodolojik kavram daha çok René Descartes'ın metodolojik ilkesine, catheism öğretisine ve İncil'e dayanır[57].**

Hegel'e göre, felsefenin tarihi kendi sisteminde tamamlanır; ancak ondan sonraki felsefe tarihine baktığımızda, böyle olmadığını görürüz. Aslında Hegel, elde ettiği bakış açısı daha önceki teorik felsefelerin bakış açılarından daha iyi olsa da, eninde sonunda soyut bir teorik bakış açısı elde etmiştir. Bu teorik bakış açısının, soyut bir bakış açısı olmak bakımından, kendinden önceki felsefî teorilerden temel bir farkı yoktur. Marx'ın daha sonra ortaya koyduğu **yaşam-pratiği** alanı fikri ve pratik diyalektiği kurması, Hegel'in mutlak tininin o kadar da kapsamlı olmadığını, somutluktan oldukça uzak olduğunu ve gerçek somutluğun insanın yaşam pratiğinde yattığını göstermiştir.

57 Gadamer, *Hegel Üzerine*, s. 5.

2. MARKSİST PRATİK DİYALEKTİK

GİRİŞ

Diyalektiğin esasına dair yukarıda yürüttüğümüz tartışma sonucunda Marksist pratik felsefe konumuna ulaştık; fakat bu sadece kavramsal ve mantıksal bir inceleme sonucunda gerçekleştirildi. Şimdi ise, Marksist diyalektik düşüncesini tarihsel olarak ortaya koymalıyız. Tarihteki çeşitli soyut diyalektik türlerini inceledikten sonra, Marx'ın diyalektiği kolay bir şekilde anlaşılabilse bile, gene de onun özgün karakteri daha fazla irdelenmelidir, zira Marx'ın diyalektiği genelde önceki diyalektiklerden ayrılmamakta ve Hegelci diyalektik, Antik diyalektik ya da her ikisiyle birden karıştırılmaktadır. Aşağıda Marx'ın diyalektiğini daha önceki teorik felsefelerin diyalektik düşüncesinden ayrımlandırmaya ve diyalektiği pratik bir felsefe olarak açık bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

2.1 ÖNCEKİ DİYALEKTİĞİN ELEŞTİRİSİ VE MİRAS ALINMASI HEGELCİ DİYALEKTİKLE BENZERLİKLER VE AYRILIKLAR

HEGELCİ DİYALEKTİK MİRASIN DEVRALINMASI

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Hegelci diyalektik ve bütün erken-modern dönem diyalektiğin tekil bakış açısına karakterini veren, tarihsellik ilkesinin adapte edilmesiydi; ancak bu çeşitli sorunlar da doğurmuştur. Bu sorunlar onların bu bakış açısının sonluluğunu da göstermiştir. İlk olarak, eğer tarih tinsel bir varlığın oluşması olarak ele alındığında, Hegel'in tarihin sonunu ilan etmesi kaçınılmazdı; çünkü bu tinsel varlık tamamlandığında tarih de tamamlanacaktı; ancak bu, tarihin özüne ters düşen bir anlayıştır. Engels bu noktayı açıkça görmüştür:

> **Hegel, özellikle de *Mantık* adlı eserinde, bu ebedî hakikatin mantıktan -ya da tarihten- başka bir süreç olmayacağını vurgulamıştı. Fakat sonunda kendisini bu sürece bir son nokta sağlamak zorunda olduğunu görmüştür. Çünkü bir yerde bir noktada kendi sistemini bir sona ulaştırmak zorundaydı. *Mantık* eserinde, bu sonu tekrar bir başlangıç olarak ele alabilmiştir; çünkü vardığı sonuç noktası olan -Mutlak ide- bu mutlaklık öyle bir mutlaklıktır ki -mutlak olarak onunla ilgili bir şey söyleyemez. Vardığı bu Mutlak ide "yabancılaşır" diğer deyişle kendisini doğaya dönüştürür ve ardından zihnin içinde kendisine döner; diğer deyişle düşünce ve tarih içinde kendisine döner. Fakat bütün bir felsefi sistemin sonunda, benzer bir biçimde başa dönme sadece ve sadece bir yolla mümkündür. Bu "yolu" açarsak: tarihin sonu şöyle kavranır: insanlık, söz konusu mutlak ide üzerine bilgiye ulaşır ve mutlak ide üzerine bu bilgiye -Hegelci felsefede- ulaşıldığını ilan eder[58].**

58 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 4, s. 218.

İlk olarak, Hegel sadece felsefe tarihinin sona erdiğini ilan etmekle kalmadı, insanlık tarihinin de sona erdiğini ilan etti. Hegel'in "rasyonel perspektifine" göre, dünya tarihi Doğu'dan, Çin, Hint ve Pers imparatorluklarından başlamış ve Batı'da sona ermişti. Yunanların Persler karşısındaki kesin zaferinden sonra, **aklın oluşumu** Batı'ya geçmiş ve Batı Hıristiyanlığında, yani Alman imparatorluklarında sona ermiştir. Avrupa kesinlikle tarihin son noktasıdır[59].

Ancak ne felsefe tarihi ne de dünya tarihi Hegel öyle dedi diye sona erer. Neden Hegel tarihin sonunu ilan etmiştir? Engels, bunun basit bir nedeni olduğunu ileri sürer: "Kendini bir sistem oluşturmaya mecbur hissediyordu ve felsefî bir sistem, geleneksel olarak, bir tür mutlak hakikatle sonuçlanmak zorundadır."[60] Yukarıda yürüttüğümüz tartışma açısından düşünecek olursak, Hegelci diyalektik nihaî olarak ebedî bir dayanak noktasına yaslanmak, yani, nihaî bir teorik bakış açısına ulaşmak zorundadır; fakat bütün teorik bakış açıları sonludur. Hegel'in tarihin sonu diye ilan ettiği şey, aslında temelde kendi teorik bakış açısının sınırlardır. Felsefe ya da tarih Hegel tarafından ilan edilen son noktaya gelmiyorsa, bu Hegelci tarih ya da mutlak tinin dışında da çeşitli sahalar olduğunu ve böylesi bir alanın diğer teorilerin ufkunun dışında da olduğunu gösterir.

İkinci olarak, klasik Alman felsefesi Hegelci felsefeye evrildiğinde, tarih ile özne arasındaki temel ilişki nihayet kurulmuştur. Öznellik için güçlü bir "medya" ortaya koyan tarih, aynı zamanda öznenin karakterini de açığa çıkarmıştır: bu özne sonlu ve somut olmalıdır. Tarihi zamanla ilişkisi açısından düşündüğümüzde tarih bize kuşkusuz özneyi başka bir yönden, **gerçek ve somut** bir birey olarak tartışabilme imkânını da sunmaktadır. Sonraları Heidegger, Hegelci zaman kavramını ve tarih anlayışını ele aldığında bunlardan övgüyle söz etmiştir. Kısacası tarihsellik ilkesi, hem Hegel'in muazzam diyalektik sistemini kurmasına, hem de sonraki nesillerin bu sistemi "berhava" etmesine yol açmıştır. Marx'ın diyalektiği de ortaya çıkan bu olanakla birlikte ele alınmalıdır.

Kuşkusuz Marx'ın diyalektiğe dair teorik kaynakları kendinden önceki teorik felsefecilerin, özellikle de Hegel'in diyalektik düşünceleridir. Hegelci diyalektik kendinden önceki en olgun diyalektik olduğu için, Marx'ın pratik diyalektiği de Hegelci diyalektiğin eleştirilmesi ve reformuyla başlamalıydı. Hatta Marx, Hegelci diyalektiğin baş aşağı durduğunu ve tekrar ayakları üstüne oturtulması, yani eleştirel bir şekilde reforma uğratılması gerektiğini savunur. Bununla birlikte, bu tersyüz etme süreci basitleştirilmemelidir.

59 Karl Lowith: *Dünya Tarihi ve Kurtuluş Teorisi*, s. 68-69.

60 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 4, s. 217-8.

Bu eleştirel reform süreci, "mutlak tin"in yerine "madde"nin (materyalin) geçirilmesinden ibaret bir şey olarak anlaşılırsa, bunun herkesin çözebileceği basit bir bulmacadan farkı kalmaz ve Marx'ın felsefî devrimi boşa gider. Bu basitleştirici bakış açısına göre, Marx'ın diyalektiği Antik diyalektikten çok da farklı değildir, en büyük farkı olsa olsa daha ayrıntılı ve iyi ifade edilmiş olmasında yatar. Bunun sonucunda, Marx'ın diyalektiği tuhaf bir karışım olarak yorumlanır. Bir yandan, o basit "madde"nin hareket eden bir özne olarak ele alınmasıyla, Antik diyalektik, ısıtılarak onun bir tür eş kopyası tekrar günde me getirilir; diğer yandan da, Marx'ta da Hegelci kategorilerin doğrudan kullanılmasından hareketle Marx'ın diyalektiği Hegelci diyalektiğin eleştirilmeden kabulü olarak görülmektedir.

Sonuçta Heraklitos ve Hegel'in bir karışımı bir şeye ulaşılır. Tabii ki böyle bir karışım kesinlikle felsefî bir devrim olarak adlandırılamaz. O yüzden, Marx'ın diyalektiğinin gerçek anlamını ve Hegelci diyalektiği eleştirmesindeki esas özü ele almamız gerekmektedir. Marx açısından, genel kanaatten hareketle Hegelci felsefenin gerçek olamayacağını ileri sürmek çok basit olurdu; bu iş Feuerbach tarafından başarıyla yapılmıştır. Ancak Engels'in sözlerini ödünç alacak olursak, "Feuerbach'ın çalışması derinlikli olmaktan çok incitmemeyi gözetir". Marx din konusundaki şu derin ifadesiyle dikkat çekmektedir:

"Aslında analiz yoluyla dinin illüzyon olma özelliği içinde din dışı kökü araştırmak, tam tersine o dönemde içinde bulunulan gerçek hayattaki ilişkilerden yola çıkarak onun vaat ettiği cenneti araştırmaktan daha kolaydır. Bunu yapabilmek için tek yol materyalist yöntem ve aynı zamanda bilimsel olan yöntemdir."[61] Bu görüş, onun Hegelci diyalektiğe getirdiği eleştirilerin ruhunu anlamamıza yardımcı olur.

Yani, önemli olan Hegelci "mutlak tini" göklerden yeryüzüne indirerek onun (Tin) aslında "maddenin" diyalektik hareketi olduğunu ilan etmek değil, önemli olan gerçek **yaşam-pratiğinden** yola çıkarak Hegelci diyalektiğin esasını ters çevirirken, onun diyalektiğinin "rasyonel çekirdeğini" yeni bir tür diyalektikte muhafaza etmektir.

Daha önce Marx'ın felsefesinin iki ana kategorisini, modern pratik felsefe ve materyalizm olarak belirtmiştik. "Teorik" diyalektikten ve materyalizmle dışsal bir şekilde ilişkilenmesinden memnun değilsek, Marx'ın diyalektiği ile bu iki kategori arasındaki içsel bağlar ortaya çıkarılmalıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Hegelci sistem kendini yıkan unsurları da barındırmaktadır. Başka bir deyişle, mutlak tinin tekil bir bakış açısı olarak barındırdığı sonluluğu açığa çıkartır. Hegelci teorik felsefenin konumu bu

61 Karl Marx: *Kapital*, C. 1, s. 410, Beijing, People's Publishing House, 1975.

anlayışla aşıldığında, modern pratik felsefenin ufku açılır. Marx da böyle yapmıştır. Hegel'i aşma işlemi başından itibaren materyalizmle ilişkilidir: Marx'ın Hegel'e getirdiği eleştiride Feuerbach'ın materyalizmi daima önemli bir rol oynar. Onun sayesinde Marx Hegelci idealizmin ötesine geçebilmiş; daha sonra Feuerbach'ı derin bir şekilde eleştirse de, onun sayesinde materyalist olmuştur. Elbette Hegel'i aşma birkaç cümleyle kolayca açıklanabilecek bir iş değildir. Aşağıda onun Hegel'i aşma sürecini, Marx'ın düşüncesin oluşum sürecinin içinde ortaya koymaya çalışacağız.

MARX'IN DİYALEKTİĞİNİN OLUŞUM SÜRECİ

1844 Elyazmaları'nda Marx, "Hegelci diyalektiği ve felsefenin tümünü" eleştirmeye girişir. Marx'ın öncelikle Hegelci diyalektiğin yarık ve deliklerini araştırmasında şaşılacak bir şey yoktur: Hegelci sistemin sonluluğu ve soyutluğu onun tarihsellik ilkesi idi-. Ama burada Marx, Feuerbach'tan destek almak zorundadır, hatta kimi zaman onun dilini kullanır. Strauss ve Bruno Bauer gibi figürler hâlâ Hegelci diyalektiği kelimesi kelimesine tekrarlarken, Feuerbach, Hegelci diyalektiğin idealizmine karşı savaşı açmıştı. Marx'a göre, "Feuerbach Hegelci diyalektiğe karşı ciddi ve eleştirel bir yaklaşım geliştirebilmiş ve bu sahada parlak keşiflerde bulunmuş tek kişiydi. Aslında Feuerbach eski felsefenin fatihiydi."[62] Marx, Feuerbach'ın büyük başarısını şöyle ifade eder:

> **(1) O, felsefenin, dinin başka bir dille düşünceye tercüme edilmesi ve dinin düşünce ile açıklanması olduğunu, yani, insanın özünün yabancılaşmasının başka bir formu ya da tarzı olduğunu, bu yüzden ikisinin de eşit bir biçimde mahkûm edilmesi gerektiğini kanıtlamıştır;**
>
> **(2) Teorinin temel başlangıç ilkesini "insanın insan ile" sosyal ilişkisi olarak belirleyerek, gerçek materyalizmin ve gerçek bilimin temellerini atmıştır;**
>
> **(3) Kendisini mutlak olumluluk, kendi-kendini kanıtlayan/destekleyen olumlu, kendisi üzerine olumlu olarak temellendiğini ileri süren yadsımanın yadsınmasına karşı çıkması[63].**

Feuerbach, Hegelci felsefenin esasının dine eş olduğunu ileri sürerek, bu felsefeyi "**gerçek insan ile**" (kendine dayanan ve kendini dayanak alan olumlama)ve mutlak Tin (mutlak olumlama olarak yadsımanın yadsınması)ile keskin bir karşıtlık içine sokar. Aslında o, Hegelci sistemin ötesindeki sahaları keşfetmek ve Hegel'in mutlak tinine karşı teorik bir bakış açısı elde etmek isteğindedir. Hegelci diyalektiğin soyutluğunun aşılması olarak kuşkusuz değer verilebilecek bu çaba, kesinlikle başarısızlıkla

62 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 157-8.

63 *A. g. e.*, s. 158.

sonuçlanmıştır. Feuerbach "edimsellik", "duyumluluk" ve "gerçeklik" gibi kavramların esasını anlayamamıştı. Dahası, Hegelci diyalektiğe dair yeterince derinlikli bir bilgisi de yoktu.

"Bu yüzden Feuerbach yadsımanın yadsınmasını yalnızca felsefenin kendisi ile içine düştüğü bir çelişki olarak ele aldı; felsefeyi, dini ve aşkınlığı vb. olumlayan bir şey olarak görmüştü; ona göre felsefe bunları yadsıdıktan sonra tekrar olumlamıştı, dolayısıyla da felsefe kendi karşıtlarını olumlamıştı."[64]

Dolayısıyla bu aşma hamlesi, yalnızca Hegelci diyalektiğin kendi iç çelişkilerine düşmesinin teşhirinden ibaretti; bu, derinlikli bir teşhir değil gerçekten "incitmemeye çalışan " bir eleştiri idi. Marx bu noktada onun eski felsefeyi aştığını iddia ederek onu olduğundan belli derecede daha üst bir konuma yükseltir. Ancak gene de Feuerbach, Hegel'in aşılmasına, duyumluluk ve gerçeklik kavramlarına işaret ederek bir nevi yön göstermiştir. Bu teorik yönün merkezinde olan şey, Hegelci soyut sistemin de, tıpkı dinde olduğu gibi, duyumlu ve gerçek insanın yabancılaşmasından başka bir şey olmadığı eleştirisidir.

Marx'ın da Hegel'i başından beri, tam da bu yönde eleştirdiği söylenebilir. Fakat Feuerbach'tan farklı olarak Marx, Hegelci sistemi içeriden ele geçirmeye çalışır. Bunu yapabilmek için, Marx'ın Hegelci diyalektiğin iyi yönlerini bulmasını gerekiyordu. Marx'ın sözleriyle, "Hegel'de hâlâ eleştirel olmayanın eleştirici halinin" açıklanması gerekiyordu. Marx şunu bulmuştu:

> **Hegel'in Fenomenolojisi ve bu fenomenolojinin nihai sonucu olan başarısı; -hareketin ve oluşun ilkesi olarak yadsımanın diyalektiği fikri- birincisi Hegel'in insanın kendini-yaratımını bir süreç olarak alması; nesneleşmeyi nesnenin kayboluşu olarak, yabancılaşma olarak ve yabancılaşmanın aşılması olarak ele almasıdır, böylece o *emeğin* esasını kavrar ve nesnel insanı hakikî; çünkü gerçek insandır kişinin kendi çalışmasının sonucu olarak ele alarak- açıklar**[65].

"Hegel'in kabul ettiği ve bildiği tek çalışma türü **soyut kafa emeğiydi**"[66]; çünkü Hegel'e göre, "**insani varlık -kişi- öz-bilinçliliğe eşit görülmeliydi**"[67]. O halde, Hegelci diyalektiğin rasyonel özü ancak öz-bilinçlilik ile yaşayan insan arasında kurduğu ilişkiyi tersine çevirerek ve Hegel'in öz-bilinçlilik ile insan arasında ve onun özü arasında kurduğu eşitlemenin anlamsızlığını açığa çıkararak yapılabilirdi. Ve bu eleştirinin

64 *A. g. e.*, s. 158.
65 *A. g. e.*, s. 163.
66 *A. g. e.*, s. 163.
67 *A. g. e.*, s. 165.

veya "tersyüz etmenin" sonucunda insanın özü, nesnel dünyayı biçimlendiren "**özgür ve duyumlu etkinlik**"[68] olarak tanımlanır. İnsanın özünün böylece duyumlu bir etkinlik olarak tanımlanması, öz-bilinçliliğin mutlak soyutluğunun tam karşıtı olan bir bakış açısı getirir. Hegel insanı öz-bilinçle eş tutarken Marx ise tersine şu ifadeleri kullanır: "**dolayısıyla insanın yabancılaşması öz-bilincin yabancılaşmasından başka bir şey değildir**"[69]. Buna göre, "**insanın nesnel özü ya da şeyliği**" "**aslında yabancılaşmış öz-bilinçliliğe eş görülmelidir ve insanın şeyliği böylece bu yabancılaşma üzerinden kendisini ortaya koymaktadır**". Sonuçta böylece her şey ters yüz edilir."[70]

> **Öz-bilincin yabancılaşması -bilgi ve düşünce alanında yansıyan- insanın *gerçek* yabancılaşmasını ifade eden bir şey olarak ele alınmamaktadır. Aksine, edimsel yabancılaşma olarak -gerçek olarak görülen- insanın en gizli- en derin doğasına *uygun olarak ortaya* çıkan (yalnızca felsefe tarafından gün ışığına çıkartılabilecek olan) durum; bu gerçek insani özün, öz-bilinçliliğin yabancılaşmasının sergilenmesinden başka bir şey değildir**[71].

Marx, insanı "dolaysız doğal bir varoluş" ile "insanî doğal varoluşun" **birliği** olarak ele alırken, insanın özünü üretken emek faaliyeti olarak görür ve "Hegelci soyutlamadan soyutlama yaparak, öz-bilinçliliğin yerine **insanın** öz-bilincini" koyar[72]; böylece Hegelci diyalektiğin rasyonel özü sağlam bir temel kazanmış olur. Artık insanın özünün yabancılaşması, öz-bilincin saf tinsel türde bir yabancılaşma değil, "nesnel dünyaya" şekil veren ve reforma tabi tutan üretken emeğin gerçek yabancılaşmasıdır. Yabancılaşmanın aşılması artık sadece ve sadece dogmanın, önyargıların, siyaset biliminin ve "şimdiden bilginin nesnesi haline gelen" doğal bilimlerin değil, var olan **gerçek** dinin, **gerçek** devletin ve **gerçek** doğanın aşılması olacaktır[73]. "Bu kendine yabancılaşma ve kendine-yabancılaştırma" ve "insanın yabancılaşmayı kendi içine geri çekmesindeki nesnel hareket "artık "kutsal bir süreç" ve mutlak tinin "saf, kendi içinde durmaksızın yaşadığı döngü " değil, "insanın özünün ve onun özünün, insan için edimsel gerçekleşmesidir."[74]

Burada Feuerbach ve Hegel diyalektiğinin Marx üstündeki doğrudan etkisi hâlâ açık bir biçimde belirgin olduğunu görebiliyoruz. Feuerbach gibi, Marx da Hegelci mutlak tinin dışında ve ona karşıt olarak koyabileceği- ve zıtlaştıracağı- bir alan bulmaya girişir. Bu alan kuşkusuz duyumsal

68 *A. g. e.*, s. 96.
69 *A. g. e.*, s. 165.
70 *A. g. e.*, s. 166.
71 *A. g. e.*, s. 165.
72 *A. g. e.*, s. 171.
73 *A. g. e.*, s. 174.
74 *A. g. e.*, s. 175-6.

(sensuous) ve gerçek insandır. Burada Marx'ın gerçek insanı gerçekten de kavrayıp kavramadığını tartışmayacağız; ancak Hegelci diyalektiğin soyutluğunu aşmak için bir rota ve yön bulduğu kuşku götürmez bir gerçektir.

Kitabında Marx, Feuerbach'tan övgüyle söz eder hatta yer yer onun söylemiyle yazar. Feuerbach insanın özünü, hayvanın duyusallık kabiliyetinden temelde farklı olarak; kendi türünü ve kendi özünü nesnelleştirebilme kabiliyeti olan bilinçliliğini ve aklı olarak görüyordu[75].

Feuerbach'a göre, insanın özü işte böyle bir bilinçlilikti. Marx insanın özünü böyle görmese de, gene de benzer bir biçimde, insanın türsel özünü bir tür "özgür ve duyumsal bir etkinlik" olarak, "nesnel dünyaya biçim veren" maddî çalışma olarak tanımlamaktaydı. İnsanın ancak nesnel dünyayı değiştirerek türünün gereğini yerine getirdiğini ve kendini kanıtladığını savunuyordu. Üretim, insanın aktif, türsel-yaşamı idi[76].

Görünen o ki, Marx ile Feuerbach'ın ayrıldığı noktalarda Hegel belirleyici bir rol oynuyor. Marx'ın vurguladığı emek, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde dikkatle gözlemlediği emeğin aynısıdır. Marx insanın türsel özünü bir tür fiili varoluş gördüğü için çalışma sürecini de hâlâ **Tin'in** dışsallaşmasına benzer bir süreç olarak düşünüyordu. Bu süreç insanın özünden başlayıp sonunda insanın özüne dönmekteydi.

Görünüşe göre, Marx burada Hegelci diyalektiği tam olarak aşmamıştır; Hegelci soyut teorinin dışında kendi felsefesini konumlandıracağı bir nokta bulması gerektiğinin farkında olmasına karşın -ve Feuerbach'ın felsefesi ona bir miktar esinlenme verdi ise de- henüz tam olarak başarılı değildi. Ürettiği türsel öz kavramı bir başka soyutluğa kapı açma ihtimali yüksek olan bir kavramdı. Her halükârda, Marx'ın diyalektiğinin iki kategorisini açıklamış olduk. Marx'ın pratiğin somutluğuna gitmeden önce attığı ilk adım türsel öz ve insan emeği kategorileridir. Bu adımın önemi, felsefenin artık insan etkinliğine-bu alana- doğru yönelmesidir. Bu alan nihaî olarak Hegelci teori tarafından kapsanamazdı. Dahası, bu adım ile birlikte üretken emek bundan sonra Marx'ın teorisinde odak noktası ve merkezî bir konum almıştır. Aşağıda bu merkezî konumun, Marx'ın diyalektiğinin içerdiği çok sayıdaki ve çoklu bakış açısı arasında üretken emeğin birincil konuma gelmesi anlamına geldiğini göstereceğiz. Tabii ki başka açılar da bulunmaktadır. Marx'ın diyalektiğinin materyalist karakteri de işte tam da budur.

---

75 Feuerbach: *Felsefi Çalışmalarından Seçmeler*, C. 2, s. 26-27, Beijing, Commercial Press, 1984.

76 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 97.

1844 Elyazmaları'nda, Marx, Hegelci diyalektiğin soyutluğunu henüz aşmamıştır. Dolayısıyla, vardığı sonuçlar olarak bir tür fiili soyut türsel öz ve ideal emek kavramları ortaya çıkmıştır. *Kutsal Aile*'de, Marx gerçekliği incelerken farklı bir bakış açısı benimser. Bu açı sayesinde Marx, insan yaşamının gündelik koşullarına dair daha derin bir kavrayış geliştirir. Bu çalışmasında, Fransız materyalizminin etkisi altındadır. Marx, Hegelci diyalektiği yeni bir biçimde eleştirirken, bir bakıma Fransız materyalizmini kullanmaktadır. Auguste Cornu şöyle yazar:

> **Marksist düşüncenin oluşum aşamasında, o esas olarak materyalizmden ve 18. yüzyıl Fransız sosyalizminden etkilenmiştir. Marx 18. yüzyıldaki materyalistler ve Fransız sosyalistleri tarafından geliştirilen öğretileri kapsamlı bir şekilde inceleyerek şu sonuca varmıştı: İnsanın oluşumunda koşullar belirleyici bir rol oynamaktadır[77].**

Fransız materyalizmini inceleyen Marx, doğanın ve maddî çıkarların insan yaşamındaki etkileri üstüne yeni bir görüş kazandı:

> **"Öyleyse, sivil toplumun üyelerini bir arada tutan şey; ne kadar yabancılaşmış görünürde görünsün; doğal zorunluluk ve onların özsel karakterleridir ve onları bir arada tutan çıkarlardır; onların gerçek bağları politik yaşam değil fakat sivil toplumdaki sivil yaşamdır [...] O halde, onlar kutsal bireyciler değildir aksine bireyci insanlardır."[78]**

Görüldüğü gibi, *1844 Elyazmaları*'ndaki idealist yaklaşım çerçevesinde getirilen türsel öz kavramı ve emek sürecine ilişkin kavram, burada aşılmış ve terk edilmiştir. Artık, Marx'ın teorisindeki insanlar, duyumlu bireylerdir; bu bireyler birbirleri ile çeşitli maddi çıkar ilişkileri içindedirler ve her yerde kısıtlanmışlardır. Marx'ın düşüncesi Fransız materyalizmine paralel yönde gelişmektedir.

Buna uygun olarak, Marx, Hegel'in spekülatif düşüncesinin sırrını şöyle açığa çıkartır:

> **"Eğer gerçek elmalardan, armutlardan, böğürtlenlerden ve bademlerden genel 'Meyve' idesini elde ediyorsam; daha da ileri gidip şunu düşünürüm, benim bu soyut 'Meyve' idem gerçek meyveden çıkarılmıştır ve benim dışımda olan bir şeydir ve gerçekten de armutun, elmanın hakiki özüdür.**

77 Auguste Cornu: *Marxyen Düşüncenin Kökleri*, s. 79, Beijing, China Renmin University Press, 1987.

78 Marx & Engels: *Kutsal Aile*, s. 154, Beijing, People's Publishing House, 1958.

Bunu, spekülatif felsefeye göre şöyle demem gerekir "Meyve" aslında armut, elma, badem vb. "Tözü" dür diye ilan ediyorum. Dolayısıyla şunu ilan etmiş oluyorum: Armut olmak armudun özü değildir. Elma olmak elmanın özü değildir. Bunların özü olan şeyler onların gerçek varlıkları değildir, duyular tarafından algılanamaz. Aksine onların özü benim onlardan soyutladığım ve ardından onlara yakıştırıp empoze ettiğim şeydir; yani benim düşüncemin özü olan "Meyve". Bundan dolayı da şunu ilan etmem gerekir: Elmalar, armutlar daha ziyade varoluşun biçimleridir. "Meyve"nin çeşitli modlarıdır."[79]

Burada, Marx'ın Hegelci diyalektiğe getirdiği eleştirinin Fransız materyalistleri ve İngiliz ampiristleriyle paralellik taşıdığı aşikârdır. Bu düşünce okullarına göre, hakikî gerçeklik bireylerin soyut özlerinde değil, bireylerin maddî varoluşundadır. Marx'ın Hobbes'un görüşleri üzerine yazdıkları bunu göstermektedir:

İnsanın tüm bilgisi duyularla oluşuyorsa, o halde kavramlarımız, nosyonlarımız ve düşüncelerimiz gerçek dünyanın birer gölgesinden ibarettir... Az ya da çok onun duyusal biçiminden soyulmuş gölgeler... Bir yandan tüm idelerin köklerinin duyular dünyasında olduğunu söylersek, öte yandan da; bir sözcüğün bir sözcükten fazlası olduğunu söylersek; duyularımızla bildiğimiz varlıkların -tek ve bütün kişiler- yanı sıra, aynı zamanda genel olan varlıkların da var olduğunu ileri sürersek... Bu ikisi çelişmeli önermeler olacaktır[80].

Marx'ın burada -güçlü bir nominalist yaklaşımla- yalnızca duyumsal bireylerin gerçekliğini kabul edip onların evrenselliğinin önemini inkâr ettiğini görüyoruz. Fransız materyalistleri ve İngiliz ampiristlerinde, insanın idealleri boyutu tamamen ihmal edilerek sadece ve sadece doğallık boyutu ve ortak adet ve görenekler dikkate alınır. Bu yaklaşımla uygun olarak Marx da soyut türsel özü eleştirirken aynı zamanda insanlar arası iletişim boyutunu da ihmal etmektedir.

Görüldüğü gibi Marx, *1844 Elyazmaları*'nda savunduklarının tam karşıtını savunmaktadır. Bunun sonucunda insanın inisiyatif ve özgürlüğü tamamen azaltılmış, buna karşılık; insanın çevreyle ve çeşitli "şey"lerle ilişkileri tarafından belirlenmesi olağanüstü yüksek bir konuma çıkarılmıştır. Yüzeysel olarak incelendiğinde, maddî çıkar ilişkileri içindeki bu "bireyci insan", Hegel'in mutlak tinini gerçekten "tersyüz ediyor" gibidir. Fakat ulaşılmak istenen "somutluk" ve "gerçekliğe" bu bakış açısı ile ulaşabilmiş midir? Görülüyor ki, hayır.

79 *A. g. e.*, s. 71-2.
80 *A. g. e.*, s. 164.

Marx maddî çıkar ilişkileri ile insanın özü arasındaki korelasyonu fark etse de, bu öz onda **hâlâ hazır**-verili bir özdür ve çevresel ortama tabidir. Bu çevre ise henüz daha önce bizim de vurgulamış olduğumuz **yaşam-dünyası** değildir. Henüz, insan etkinliği ve bu etkinliğin etkisi, çevreyi oluşturan faktörler olarak görülmemektedir. Marx, Hegelci teorinin diyalektiğini aşmak için modern materyalizmin teorik bakış açısını dayanak noktası olarak ortaya koymaya çabalarken, henüz bu bakış açısını daha da geniş bir çerçeveyle birleştiremez; aksine, Marx'ın söylemi bu bakış açısından hâlâ belirgin bir biçimde etkilenmeye devam ettiğini göstermektedir ve Fransız materyalizminin içine düştüğüne benzer çelişkilere ve açmazlara düşmüştür. Bu çelişkiler ancak *Feuerbach Üzerine Tezler* yazıldığında aşılabilecektir.

Görünen o ki, Marx'ın Hegelci diyalektiği aşma hamlesi de diyalektik bir süreç gerektirmiştir *1844 Elyazmaları* ve *Kutsal Aile*'de Marx, birbirinden belirgin biçimde farklı iki teorik yaklaşımı savunur; aslında bu yaklaşımlar, erken-modern materyalizm ve idealizmin teorik bakış açılarında içerilmiş olan bakış açılarıdır. Bunun sonucu olarak, erken-modern felsefe içindeki teorik bakış açıları arasındaki kimi uzlaşmaz karşıtlıklar ve çelişkilerin Marx'ın gelişme diyalektiğinin çeşitli aşamalarına yansıdığını görebiliyoruz. Çelişkiler açığa çıktığı için bu çelişkilerin sentezlenmesi veya aşma yoluyla çözümlenmesi de kaçınılmaz hale gelecektir, bu sentez gerçekleştirildiğinde yeni bir felsefî bakış açısı ortaya çıkacak ve Hegelci diyalektik gerçekten de aşılmış olacaktır.

Hegelci diyalektiğin aşılması, Hegelci diyalektiğin sonluluğunu daha da geniş bir felsefî zeminde açığa çıkartır; yeni bakış açısı Hegelci diyalektiğe de artık sadece diğer bakış açılarından biri olarak bakmaya başlayacaktır. Bu aşma hamlesi *Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi*'nde nihai olarak gerçekleşir.

Feuerbach Üzerine Tezler genelde daha çok Feuerbach'tan bahsetse bile, kitabın gizli konusu idealizm eleştirisidir. Başka bir deyişle, tezler erken-modern dönem felsefesine hâkim olan iki anlayışın eleştirisi ve bu iki bakış açısının sentezidir. İlk tezde, Marx eski materyalizmin ve idealizmin hatalarını açıkça belirtir. Eski materyalizmin hatası "şeyi, gerçekliği, duyusallığı sadece bir nesne biçiminde olarak ya da tefekkür ürünü" olarak görmesidir. İdealizmin hatası ise aktif yanı "soyut olarak geliştirmektir". Üçüncü tezde, Marx, insanı çevreleyen koşulları ve eğitimi ele alır ve Eski **materyalizmin** teorik duruşunu eleştirir ve onun doktrini olan insanın içine bulunduğu koşulların ürünü olduğu, yetişme ve eğitim koşulları tarafından belirlendiği görüşlerini eleştirir ve bu doktrinin koşulların insanlar tarafından değiştirilebileceğinin üstünü örttüğünü yazar ve eğiticilerin

eğitilmesi gerektiğini ileri sürer.

Burada doğrudan eleştirilen materyalizm olsa da, **idealist rasyonel iradeciliğe** de getirilen bir eleştiri yapılmıştır. Materyalizm insanın yalnızca koşullar tarafından belirlendiğini ileri sürerken, idealist iradecilik ise çevresel koşulların kişilerin faaliyetleri üstündeki etkisini görmezden gelmektedir. Marx'a göre, koşulların değişmesi insan etkinliğiyle ya da kişinin öz-değişimi ile uyum halindedir ve bu yalnızca devrimci pratik olarak rasyonel bir biçimde ele alınabilir ve anlaşılabilir. Bu iki uzlaşmaz bakış açısının sentezi pratiğin medyasında (aracı bağlantı) gerçekleşir. Burada, eski felsefedeki materyalizm ve idealizmin sonluluğunu ve Marx'ın daha önceki düşünsel gelişim sürecindeki iki aşamanın, pratik bağlantısıyla sentezlenerek nasıl aşıldıklarını kolayca görebilmekteyiz. Marx'ın artık kendinden önceki akımların söyleminden yardım almaya gereksinimi kalmamıştır, artık kendi söylemi ile yazmaya başlamıştır.

Marx'ın eski felsefeye, özellikle de Hegelci diyalektiğe getirdiği eleştirinin sonucunda vardığı nokta pratiktir. Bununla birlikte bu eleştiri **Hegelci bir bakış açısıyla ele alındığında**, mutlak tinden kesinlikle daha kapsayıcı ve somut bir kategoridir, hatta daha üstün bir teorik bakış açısı olduğu bile söylenebilir. Fakat böylesi -bu açıdan- bakıldığında Marx'ın felsefesinin devrimci yönü önemli ölçüde küçümsenmiş olacaktır. Daha önceki açıklamalarımızda Marx'ın felsefesinin devrimci yönünün kesinlikle daha üstün bir teorik felsefe bakış açısı elde edilmesinde yatmadığını, aksine, bütün bir teorik felsefe geleneğinin paradigmasının aşılması demek olduğunu belirtmiştik. O yüzden, Marx'ın ulaştığı pratik kavramı artık, teorik felsefe anlamında, bir kategori olarak ele alınamaz. Marx'a göre tüm toplumsal yaşam pratiktir. Hegelci felsefenin, hatta tüm teorik felsefe geleneğinin aşılmasının anlamı, bunların teorilerinin pratiğin yalnızca birer modalitesi olduğu anlamına gelir; çünkü bu felsefi teorik etkinlikler yalnızca ve temelde pratikten kaynaklanmakla kalmaz, nihaî olarak pratiğe yönelmek zorunda kalırlar. Teorinin sorunları nihai olarak yalnızca pratikte çözülebilir. Görüldüğü gibi erken-modern dönem teorik felsefesinin çeşitli bakış açılarından pratik felsefenin bakış açısına sahasına geçiş de diyalektik bir süreç olarak oluşmuştur. Yukarıda bunun teoriden pratiğe geçiş süreci olduğunu belirttik.

Ancak bu noktaya ulaştığında Marx, Hegelci diyalektiği aşma sürecinde yalnızca daha ilk adımı atmıştır; çünkü Marx yukarıdaki tezlerinde, yalnızca kendinden önceki teorik felsefenin diyalektiğinin kaçınılmaz olarak pratiğe yöneleceğini açıklayabilmiştir ve kendisinin pratik teorisinin diyalektiğinden bahsetmez. Marx daha henüz bu sorunu pratik felsefenin bakış açısıyla ele almamıştır. Diyalektik, teorinin pratiğe doğru ilerlediği

süreçtir, teorinin kendisi ise aynı zamanda insanın özgül bir tür pratik etkinliğidir. O yüzden Marx'ın diyalektiği ancak bu teorik etkinliğin incelenmesi ile açıklanabilir, bunun öncülü ise bu etkinliğin öznesinin, yani Marx'ın somut kişisel gerçekliğinin kavranmasıdır.

Pratik felsefenin bakış açısı temelinde, -önceki kavrayışın- insan özünü kuralcı/reçeteci soyut ele alışı daha anlaşılır hale gelir. "Tür" ya da "çıkar ilişkisi" kavramları teorinin dayanak noktası haline geldiğinde, kaçınılmaz olarak pratiği itecektir ve bu anlayışa göre gerçek özne, kendine dışsal olan bir yaşam pratiği içinde olan kişi olarak görülecektir. Marx'ın da dediği gibi: "İnsanın özü tek tek her bireyde bulunan bir soyutlama değil, insanın özü gerçekliği içinde, toplumsal ilişkilerin bütünüdür."[81]

Kutsal Aile'de tasvir edilen, çeşitli maddî çıkar ilişkilerine giren "bireyci" bireyden farklı olarak, artık çeşitli türden toplumsal ilişkiler içindeki insanlar belirli bir inisiyatif kazanır. Yeni yaklaşımda bu toplumsal ilişkiler artık a priori ve değişmez ve sabit değildir. Bu toplumsal ilişkileri, yürüttükleri çeşitli etkinliklerle insanlar oluşturmaktadır. Burada Marx kendinden önceki materyalizmle arasına kalın bir çizgi çeker. "Eski materyalizmin dayanak noktası sivil toplumdu; yeni materyalizminki ise insan toplumu ya da toplumsal insanlıktır."[82] Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, toplumsal ilişkiyi "**iletişimsel ilişki**" olarak tanımlar ve insanın üretim etkinlikleri ile iletişimsel etkinlikleri arasındaki yakın içsel bağlantıyı ele alır. Marx, iletişim biçimiyle üretici gücün karşılık gelen ilişkisini gözlemleyerek, çeşitli türde insan etkinliklerinin eşbiçimli yapısını (izomorfik yapıyı) açığa çıkarır.

Artık bu aşamada Marx, teorik diyalektiği, özellikle de Hegelci diyalektiği aşma hamlesini tamamlamıştır. *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'nde pratik felsefe kurulmuş, gerçek özne ve onun etkinlikleri uygun bir biçimde konumlandırılmıştır. Bu gelişmelerle özgül bir teorik etkinlik olarak diyalektiğin anlamını daha iyi bir şekilde görebilmekteyiz.

81 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 42, s. 97.
82 *A. g. e.*, s. 57.

2.2 ÖZNELCİ ETKİNLİKLERİN SOYUTLUĞU VE DİYALEKTİK DOĞASI

BİREYİN ÜRETİM VE İLETİŞİM ETKİNLİKLERİNİN DİYALEKTİK YAPISI

Marx'ın Hegelci diyalektiği eleştirmesi sonucunda başarılı bir şekilde aşması, pratik felsefenin önünü açmış ve Marx'ın pratik teorisinin diyalektiğinin oluşmasını olanaklı kılmıştır. Aslında, Hegel'in diyalektiği müdrikenin "içkin aşılması" olarak ele alışı son derece rasyoneldir; ancak onun varmaya çalıştığı hedef, yalnızca teori alanıyla sınırlanmıştı; bunu söyledikten sonra artık diyalektiğin, teorik etkinliğin "içkin aşılması" süreci olduğunu söyleyebiliriz. Hegel'e göre, müdrikenin çelişkileri gizleyerek bir tür "içkin aşkınlık" yaratmak zorunda kalmasının sebebi, müdrike kavramlarının sonluluğuydu; artık biz ise müdrikenin sonluluğunun teorinin sonluluğuna tabi olduğunu biliyoruz. Hegelci diyalektiğin başarısızlığı bu sonluluğun teorik alanda aşılamayacağını göstermiştir. O halde, diyalektiğin önündeki en temel görev teorinin kendi "içkin aşmasını" tamamlamaktır. Bu, Marx'ın pratik ile ilgili teorisinin diyalektiğidir.

Genelde diyalektiğin bir teori olduğunu söylesek de, onun esasını anlayabilmek için, **sadece** teorik alanın bakışı içinde kalmamalıyız. Diyalektiğin esası teorinin sonluluğundan kaynaklanır. Daha önce teorinin bir tür pratik tarzı ya da bir tür insan etkinliği olduğunu, dolayısıyla teorinin sonluluğunun, bu faaliyetin öznesinin içinde içkin olduğunu etkinliğinde ve öznenin varoluşu içinde olduğunu belirttik. Böylece diyalektiğin esasını araştırırken doğal olarak öznenin sonlu varoluşuna ya da sonlu bir öznelliğe ulaştık. Teorinin "görme" ve "algılama" anlamları, "görmek" ile "görülen" arasındaki bölünmeyi ve karşıtlığı barındırır. Bu ayrım, özne-nesne karşıtlığının temel başlangıç halidir. Bu değerlendirmemizi insan etkinliklerinin diğer alanlarına genişlettiğimizde, herhangi bir tikel öznel faaliyetin öncülünün, bu karşıtlık olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Kanımızca Erken-modern dönemden önce özne-nesne karşıtlığının savunulması olanaklı değildi; ancak bu sadece ve sadece felsefi kavramlar düzeyinde böyleydi; çünkü aslında gerçek yaşamda özne-nesne karşıtlığı kabul edilmezse, herhangi bir somut insan etkinliği imkânsızlaşır. Aslında, Antik toplumlarda öznellik zayıf değildi, yalnızca bilinçsiz bir varoluşa sahipti. Bu öznellik Antik dönemde yaşayan insanların tüm nesnel etkinliklerinde gizli olarak varlığını sürdürmüştü. Bu öznellik, insanı doğayla doğrudan özdeşleşmekten ayırıp bu bölünmeyi gerçekleştiren ilk başlangıç koşuludur.

Öznellik yalnızca özne ile nesnenin bölünmesinde ve karşıtlık içine girmesinde görülebilseydi -ve bu daha ilk başlangıçta olabilseydi-, o takdirde kuşkusuz bu, öznenin sonluluğunun varacağı noktanın önceden

belirlenmiş olması anlamına gelecekti (kader gibi); bunun birinci nedeni, nesnenin öznenin karşıtı olarak var olmasıdır. Bu gerçek Kant'ta bütünüyle ortaya konmuştur. Daha sonraki Hegel diyalektiğinde bile, öznenin nesne tarafından soğurulması başarılı olamamıştır; dahası, günümüzdeki artık özne ile nesne arasındaki karşıtlıktan daha önce gelen daha temel bir alanın -pratik alanının- bulunduğu kavranmıştır. Bu alan söz konusu olduğu sürece, özne ve onun etkinliği daima soyuttur. Dolayısıyla bütün insanî etkinliklerin diyalektik bir doğası olduğu sonucuna varabiliriz. Bu diyalektik doğa, bu etkinliklerin sonluluk ve soyutluğundan ileri gelir. Bu diyalektik doğayı kavradıktan sonra, çeşitli insan etkinlikleri arasındaki eşbiçimliliği (izomorfizmi) ve içsel tutarlılığı kolayca anlayabiliriz; zaten sıkça sözünü ettiğimiz diyalektik pratiğin prototipi de ancak bu şekilde anlaşılabilir.

Aşağıda insanın üç etkinliğinin diyalektik yapısını ele alacağız; bunlar, üretim etkinliği, iletişim etkinliği ve teorik etkinlik olacak. Yukarıda üretim etkinliğinin insanın tikel etkinlikleri arasında birincil öncelikli bir konuma sahip olduğunu, Marx'ın da en çok bu etkinlik alanına önem verdiğinden bahsetmiştik. Teorik etkinliğin diyalektik yapısı ise şu ana kadar yürüttüğümüz tartışma içinde açıkça sergilenmiştir ve bunu incelemeye zaten devam ediyoruz. Antik Yunan'dan bu yana tüm etkinlikler türlerine birbirlerinden tam olarak (teorik, pratik ve üretim) ayrılmıştır, böylesi bir yerleşik yaklaşım olmuştur; aynı zamanda bu etkinliklerin konumu ve önemi tarihsel koşullarla birlikte değişmiştir ve değişmektedir. Pek çok düşünürün, teorik düşüncesini geliştirmeye başladığı nokta, sıklıkla bir tür etkinliğin öneminin açık bir şekilde belirtilmesi ya da vurgulanması olmuştur. Yukarıdaki tartışmamızda geçen Habermas ve Hannah Arendt de böyle yapmışlardır. Bu düşünürlere Marx'ı da dâhil etmek isteyenler olmuştur. Hannah Arendt şöyle yazar:

> **Emeğin, yerin dibinden kaldırılarak göklere çıkartılması ve en saygın etkinlik düzeyine çıkartılması, Locke'nin tüm mülkiyetlerin kaynağını emek olarak keşfi ile başlamıştır. Bu yaklaşım emeğin tüm zenginliklerin kaynağı olduğunu söyleyen Adam Smith'le devam etmiş ve emeği tüm üretkenliğin kaynağı, hatta kişinin tam da insan olmasının göstergesi olarak savunan Marx'la birlikte zirvesine ulaşmıştır**[83].

Hannah Arendt, emeğin Marx ve diğerleri tarafından yüceltilmesini, modern toplumda emek faaliyeti alanının yüceltilerek "eylem" alanının bastırılıp örselenmesi olarak değerlendirir. Marx'ın gençliğinden beri üretken emekle insan arasındaki temel korelasyonu gördüğü ve ısrarla vurguladığı doğrudur; ancak Hannah Arendt bu Aristocu üçlüyü Marx'a uygulayarak,

83 Hannah Arendt: *İnsanın Koşulu*, s. 93.

aslında yaptığı, Marx'ın basitleştirmesidir. Emeğin yalnızca insanın fizyolojik süreci ile ilişkili olmadığını[84], hatta daha önemlisi siyaset, teori ve diğer etkinliklerle içsel bir tutarlılık ilişkisi içinde olduğunu fark edememiştir. Bu nokta, Antik ve erken-modern dönemde pratik felsefe geleneği içinde olduğu söylenebilecek pek çok teorisyen dahil birçok felsefeciler tarafından görülememiştir. Bu nokta anlaşılmadan Marx'ı anlamak mümkün değildir. Daha önce belirttiğimiz üzere, çeşitli insan etkinlikleri arasındaki iç tutarlılığın arka planında ortak bir **yaşam-dünyası** yer alır. Ayrıca, bir tikel etkinliğin içsel sonucu göz önüne alındığında, burada da belirli bir anlamda bir iç tutarlılık ve izomorfizm görülür. Bu izomorfizm (eşbiçimlilik) etkinliklerin ortak bir eyleyicisi olması gerçekliğinden, yani, gerçek ve sonlu öznellikten kaynaklanır.

Üretici çalışmanın en temel yapısı insan ile doğa arasındaki karşıtlıktır. İnsan emeğin öznesi, doğa ise emeğin nesnesidir. Emek sürecinde, emeğin öznesi ile nesnesi iki kutubu oluşturur. Çalışmanın öznesi bir alet veya aletler sistemi yardımıyla belirli bir erek doğrultusunda etkinlikte bulunur. Ereğe yalnızca insan sahip olabildiği halde, doğada insanî erek bulmak mümkün değildir; bu yüzden insan etkinliği ilk olarak erek ile doğa arasındaki karşıtlıkta başlar. Doğanın kendisi kendi başına, insanın ereğine doğrudan uymaz. İnsan etkinliği, doğaya belirli bir erek doğrultusunda biçim vermektir. Dışsal doğayla kurduğumuz bu karşıtlık ilişkisi, insanın doğayla özdeşlikten kurtulmasını sağlayarak, dış dünya ile insan arasındaki bölünmeyi ortaya çıkarır. Böylece, insan ile çalışmanın nesnesi arasındaki ilişki ilk baştaki ilkel öznelliği yansıtır. Marx şöyle yazar: "Hayvan herhangi bir şeyle 'ilişkiye' geçmez, aslında hiçbir ilişki kurmaz. Hayvanın başkalarıyla ilişkisi ilişki olarak var olmaz."[85] Öznelliği ve bağımsızlığı nedeniyle hayvandan farklı olan insanın başka insanlar ve diğer şeylerle kurduğu ilişki gerçektir ve insanın orijinal özünü oluşturan da işte budur.

Çalışmanın öznesiyle nesnesi arasındaki ilişkide, çalışma aleti bir dolayım/medya olarak işlev görür. Geçmiş Marksist anlayışımızda onu insanın bir uzvu olarak gören sınırlı bir yaklaşım söz konusu idi; dolayısıyla aletin emek süreci açısından anlamı uzun bir süre tam olarak kavranamamıştır. Aslında, doğrusu aletin insanın çalışma sürecinin temel yapısını yansıttığı söylenebilir.

84 *A. g. e.*, s. 1.

85 *Marx & Engels Seçme Eserler*; C. 1 s. 81.

İNSAN VE ALETLER

Birincisi, alet insanın **ereğinin** çalışmanın nesnesine etki etme aracıdır. Alet hem erekle hem de nesneyle özdeşlik gösterir. Alet bir yandan, insan uzvunun uzantısı olarak insanın ereğine uygunluk özelliği gösterir; bir başka deyişle, ereğe uygun bir formu içinde taşır ve erek ile özdeşlik taşır. Öte yandan aletin bizzat kendisi de maddî bir nesnedir ve çalışmanın nesnesiyle (işlenen materyalle) özdeşlik gösterir. Öyleyse alet, çalışmanın nesnesiyle, ereğin kontrolü altında ve doğrultusunda; sahip olduğu maddi nesnellik biçimi ile etkileşime geçerek, çalışmanın nesnesine ereğe uygun bir biçim kazandırır. Ereğe ulaşmak için alet kullanılan bu sürece Hegel de Marx da "aklın kurnazlığı"[86] der.

İkinci olarak, çalışma aleti öznel soyutlamanın ve insanın soyutlama gücünün sergilenimidir. Bu soyutlama teorik soyutlamayla belirli bir tutarlılık gösterir. Çalışma aletinin diğer sıradan şeylerden farklı olmasının sebebi, bir iş ya da işlev/görev doğrultusunda insan tarafından kullanılmasıdır; onun kalitesini işini ne kadar iyi yaptığı ya da görevini ne kadar iyi yerine getirdiği belirler. O halde teorik olarak, aletin görevini ya da işlevini daha iyi yerine getirmesi için özel bir özelliği ya da biçimi olması gerekir. İlk çağlarda aletlerin özellikleri ve biçimleri rastgele bulunuyordu ve kullanımı standartlaştırılmamıştı; ancak bir alet oluşup biçimlendirildiğinde, bu özellikler sabitlenir ve çalışmanın öznesi bu özel aleti gittikçe daha fazla tanır ve aşinalık kazanır. Alet sahip olduğu işlevine uygun kullanıldığında, tüm nesneler üstünde kendine has özelliklerine göre daima aynı özgün etkide bulunur; bu nesneler onun etkisini kabul eden şeyler olarak görünür. Toprağın tırmığı kabul etmesi gibi. Böylece alet tüm bu nesnelere hükmedebilir, öte yandan bu hükmetme tam da o tekil aletin karakteri temelinde ortaya çıkar. Burada açıkça bir çelişki kendisini göstermektedir: aletin tekliği ile hükmettiği nesnelerin çokluluğu arasındaki çelişme. Burada alet bir tür evrenselliği temsil etmektedir. Hegel aletlerin ürünlerden daha değerli olduğunu yazdığında, ürünün yalnızca özel bir kullanımı olan bir şey iken, aletin ise tüm insanlık için belirli bir kullanımı olan bir şey olarak evrensel ve genel karakter özelliği gösterdiğini ifade etmek ister[87].

Çalışma sürecinde, erek ile nesne arasındaki karşıtlık böylece daha farklı bir belirim daha vermiş olur: aletin evrenselliği veya da "tekliği" ile çalışmanın nesnesi olan şeylerin "çoğulluğu" arasında...

86 Hegel: *Mantık*, C. 2, s. 437; Karl Marx: *Kapital*, C. 1, s. 203,

87 Hegel: *Mantık*, C. 2, s. 438; Zhang Shiying, *Hegel'in Zihin Felsefesi Üzerine*, s. 51, Shanghai, Shanghai People's Publishing House, 1986.

Görülebiliyor ki, evrensellik ile tikellik ve aynı zamanda "bir" ile "çok" arasında paradoksal bir ilişki vardır. Aletin evrensel ya da "bir" olabilmesinin nedeni şudur: çünkü alet bir yönde öne çıkan bir karaktere sahiptir ve aynı zamanda yerine getirdiği üniter/tekil bir işleve sahiptir ve aynı zamanda insanın üniter bir ereğini içerir; öte yandan bu karakteristikleri tam da "tikelliğin" veya "tek-in" "çok-lar" arasında olmasıdır. Aletin bu tikellik ile birlikte evrensel işleve bir-likte sahip olması ve "tek-in" "çok-lara" kumanda etmesi son çözümlemede insanın öznelliği (subjectivity) ve öznelliğin soyut karakterini bize vermektedir.

Böylece diyalektiğin teori alanındaki durumu da yukarıdakine benzer bir görünüme sahiptir. Teorik alanda genellik/genelleme olarak hareket eden şeyler aslında insanın bazı özel bakış açılarından başka bir şey değildir. Teorik bakış açısının sonluluğu bu etkinlikte bulunan öznelerin sonluluğu ile tutarlılık gösterir. Kökeninde teori de aynı zamanda bir tür insan faaliyetidir.

Bu paradokslu karakterin derin kökeni öznenin özünde yatsa da, bu öznelliğin gelişimi sıklıkla bu paradoksun bir anlamda "aşılması" olarak görülür. Eğer paradoks daima fark demek ise, onun aşılması da farklılık taşıyan şeylerin sentezlenmesi demektir. İlkel çağlardaki basit aletlerden modern teknik sistemlere doğru gelişen sürecin tam da böyle bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. Antik dönemlerde, aletlerin tekliği ve sonluluğu aşikârdı, dolayısıyla zanaatkârın kesinlikle her türlü alete sahip olması gerekiyordu. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte, çeşitli farklı aletler ve onların gördükleri işlevler sentezlenerek dönüşüme uğratıldı ve birleştirildi ve dolayısıyla o basit aletlerin sonluluğu "aşıldı". Bu "aşma" modern teknik sistemin de temellerini attı. Teknik sistemin ortaya çıkışı ise şöyle bir illüzyon doğurmaktadır: Teknik sistemin genellik ilkesinin insan etkinliğinin sonluluğunu aşarak karşı konulamaz bir genellik halini aldığı düşünülmektedir. Ama gerçek insan için bu karşı konulamaz genellik ona yabancı bir kuvvet olarak görünür. Marx bu teknik yabancılaşmayı bir ölçüde göz önüne sermiştir. Weber'in "rasyonelleştirme" kavramını ortaya atması ile birlikte teknik yabancılaşmanın eleştirisi çağdaş felsefe için önemli bir görev olarak ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda son tahlilde bu eleştiri öznenin sonluluğu ve insan etkinliklerinin paradokslu doğasına dönecektir. Bu aynı zamanda teknik/teknoloji sorunlarının çözümünün başlıca doğrultusunu da göstermektedir.

İnsanın İletişim Faaliyeti ve Bu Faaliyetin Diyalektiği

Üretici çalışmanın diyalektiğine karşılık gelen şey iletişim etkinliğinin diyalektik doğasıdır. Marx iletişim etkinliğini esas olarak ve doğrudan *Alman İdeolojisi*'nde tartışır; fakat burada onun kesin bir tanımını vermez. Ancak tartışmasının içeriği göz önüne alındığında, burada iletişim etkinliği insanların aralarındaki karşılıklı etki ve insanların toplumsal faaliyetleri olarak düşünülmüştür. Daha sonraları bu içerik genellikle üretim ilişkileri başlığı altında ele alınmış ve tartışılmıştır. Daha önce kitabın önceki bölümlerinde sözünü ettiğimiz, pratikle ilgili **etik-davranış paradigmasına göre** iletişim faaliyetleri alanı **kuşkusuz pratiğin bir alanıdır** ve bu alan üretim faaliyeti alanından temelde farklılık gösterir ve kapsamlı bir biçimde ayrılmaktadır.

Marx'a göre, insanın iletişim etkinliği farklı tarihsel dönemlerde farklı biçimler almıştır. Bu biçimler, üretken çalışma faaliyeti ile yakından ilişkilidir, dolayısıyla komünizmin ürettiği iletişim biçimleri nedeniyle temelde iktisadî bir doğası vardır[88]. Habermas bu görüş üzerine şu yorumda bulunmuştur: "Marx'a göre, 'üretim' bir etkinliktir; aynı zamanda alet kullanım etkinliği ve kurumsal (Ç.N kurallar/davranışlar vb.) çerçeve de bu etkinliğin içinde görülür; diğer deyişle "üretken faaliyet" ve "üretim ilişkileri" aynı süreç içindeki farklı öğeler olarak görülür."[89] Habermas, bunun aslında iletişim etkinliğini üretken emek faaliyetine indirgemek olduğunu savunur ve bu tavrın kaçınılmaz sonucunun pozitivizme geri dönüş olduğunu belirtir. Bu yüzden, Habermas kendi teorisinin yola çıkış noktasının emek ile etkileşim arasındaki temel ayrılık olduğunu açıkça belirtir[90].

Habermas ve diğer düşünürlerin bu iki etkinliği tümden ayırmasının ardında başka bir ayrım, diyalektik ile diyalektik olmayan arasındaki ayrım yatmaktadır. Bu bakış açısında üretken emek faaliyeti alet kullanım etkinliğe indirgenmektedir. Alet kullanım etkinliğinin teknik ilke çerçevesinde yürütüldüğü düşünülür aynı zamanda, teknik ilkenin ise deneysel bilgi zemininde oluşturulması gerektiği düşünülür. Deneysel bilgi ise kesinlikle diyalektiğin bir sahası olarak görülmez. Aslında ise iletişim etkinliği diyalektiktir; çünkü belirli bir bağlam içinde bulunan öznelerin etkileşimi ya da diyalogu söz konusudur. Kuşkusuz yukarıdaki bu, yaklaşım esasında Antik Yunan'daki *logos* geleneğiyle aynı hattı izlemektedir. Böylece üretken emek faaliyeti tekrar reddedilmiş olmaktadır. Yukarıdaki incelemelerimizde yapılan bu tümden ayrımın meşru olmadığını gösterdik. Burada yapmaya çalıştığımız şey, bu iki etkinliğin içyapıları itibariyle uygunluk ve

88 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 122.
89 Habermas: *Bilgi ve Çıkar*, s. 47.
90 Habermas: *"İdeoloji" Olarak Teknoloji ve Bilim*, s. 48-49.

tutarlılık taşıdığını göstermektir; başka bir deyişle, hem üretken emekte hem de iletişim etkinliğinde diyalektik bir yapı olduğunu göstermektir. Bir etkinliği ötekine indirgemeye değil, iki etkinlik arasındaki bir-liği ortaya koymaya çalışıyoruz. (Üretim ve İletişim)

İleride hem bu birliğin aynı zamanda teorik etkinlik açısından da eşit ölçüde geçerli olduğunu ve de bu birliğin bizim diyalektik kavramımızın anlaşılması açısından son derece önemli olduğunu göstereceğiz.

Habermas toplumu göstergeler tarafından oluşturulan bir **yaşam-dünyası** olarak görür. Eğer bu görüş doğru ise, toplumun oluşması ve kendini yenilemesi yalnızca iletişimsel eyleme dayanır[91]. İletişimsel eylemlerle yansıtılan diyalektik ve sonluluk yaşam-dünyasıyla göreli bir ilişki içindedirler, öte yandan yaşam-dünyası ise bu iletişimsel etkinlikler tarafından oluşturulur. Bir etkinliğin diyalektiği kuşkusuz onun sonluluğu ve soyutluğundan kaynaklanır; fakat iletişimsel eylemin sonluluğu ve soyutluğu kendinden yola çıkarak açıklanamaz. Görüldüğü kadarı ile Habermas iletişimsel eylemin diyalektiğini dilsel işaretlere havale etmektedir; öte yandan dil ise yaşam-dünyasına benzer bir biçimde "aşkınlık" özelliği göstermektedir. Her halükarda bu ideal bir öncüldür. Bunun aksine, Marx'ın iletişim etkinliğine dair analizleri bir gerçek temel üzerinde yükselir. Marx'ın yaklaşımının gerçekçi özü, iletişim etkinliğini "ekonomi-öncesi" bir olgu olarak değil, tıpkı üretken emek gibi, sonlu öznenin sonlu etkinliği olarak görmesinde yatmaktadır. Marx, materyalist konumu nedeniyle iletişim etkinliğini daima üretken çalışmayı, iktisadî etkinlikle yakından bağlantılı olarak incelemiştir; ancak bu, onları birbirine indirgediği ya da birine temelsel bir öncelik tanıdığı anlamına kesinlikle gelmez. Bu ele alış yöntemi de onun teorik bakış açısının sonucu olan bir seçimdir.

Marx, iletişimi toplumsal işbölümünü başlangıç noktası olarak inceler. Üretim etkinliğinde, aletlerin sonluluğu ve **bir-liğine** benzer şekilde, bireylerin sonluluğu ortaya çıkar. Burada sonluluğun belirimi şöyle ortaya çıkar: kişi bir ereğin gerçekleştirilme sürecinde **genellikle yalnızca** belirli bir görevi yerine getirebilme ya da bir zincirin belirli bir halkası olabilme eylemini gerçekleştirebilir. Ve daha da ötesi, bu görev/rol ya da halka genellikle belirli bir topluluk tarafından yerine getirilir. Böylece emek sürecindeki kutuplaşmayla insan topluluklarının organizasyon biçimlerinde de karşılaşılır. Bu kutuplaşma somut etkinlikte bulunan öznenin sonluluğundan kaynaklanır. Kutuplaşma oluştuğu için, görev ve halkaların aralarında iletişim ve işbirliği zorunlu bir hal alır. Bu insan yaşamındaki iletişimsel alandır. İnsanın doğayla ilişkisini konu edinen üretici emek etkinliğinden açık farklı olarak, iletişimsel alan insanın insanla ilişkisini

91 Habermas: *Post-Metafizik Düşünce*, s. 83.

konu edinir. İletişimin doğrudan ereği, tekil insanın ya da tekil bir topluluğun sonluluğunun aşılmasıdır, öte yandan bu erek ancak toplumsal işbirliği sayesinde gerçekleşir. Toplumsal işbirliği temelde iki türlü olur: doğrudan toplumsal işbirliği ve dolaylı toplumsal işbirliği. Doğrudan toplumsal işbirliğinde, pek çok birey birbirleriyle doğrudan işbirliğinde bulunur ve bir etkinlik planını ortaklaşa olarak tamamlarlar. Dolaylı toplumsal işbirliği ise, emek ürünlerinin alış verişi olarak yürütülür.

Çalışmanın ürünleri doğrudan etkinliklerin sonucu olduğuna göre, ürünlerin alış-verilişi aynı zamanda da etkinliklerin alış-verilişidir. Bu anlamda, doğrudan etkinliklerin dolaylı alış-verilişi demektir. Bu anlamda, doğrudan toplumsal işbirliği temelde aynı zamanda etkinliklerin doğrudan mübadelesi olarak görülebilir. Sonuçta toparlarsam, her tür toplumsal işbirliği, etkinliklerin mübadelesi olarak görülebilir. Ancak toplumsal işbirliği doğrudan etkinliklerin mübadelesi olduğuna göre, toplumsal işbirliği ancak -**belirli bir biçime sahip olan** doğrudan etkinlikler tarafından ve aynı zamanda **belirli bir biçime sahip olan** toplumsal normlar halini alan ve (davranış tarzları olarak) kurumsallaşan, doğrudan alış veriş biçimleri tarafından -**yani iletişimsel ilişkiler tarafından**- kısıtlanmak zorunda kalır.

Toplumsal normlar halini almış ve (davranış tarzları olarak) kurumsallaşmış toplumsal ilişkiler iletişim etkinliğinin sonucudur ve tekil öznenin sonluluğunun aşılmasıdır. Bu toplumsal ilişkiler bir yandan belirli özgül bir öznel faaliyetin sonucu olarak görülür, öte yandan da, somut birey açısından, eyleyen öznenin kabul etmesi gereken kriterlerdir. "Bir" ile "çok" ve soyutlama ile somutlama arasındaki karşıtlık ilişkisi toplumsal ilişkiler ile birey ya da toplumsal sistem ile bireyler arasındaki kendisini gösterir. Bu açıkladıklarımız, bireyler arası karşılıklı alış-veriş ya da özneler-arası iletişimsel faaliyetin diyalektik yapısıdır.

Teorik Süreç Olarak Diyalektik ve Teorik Etkinliğin Diyalektiği

Yukarıda üretim ve iletişim etkinliklerinin diyalektik yapısını ele aldık; buradaki diyalektiğin yapısı bize bu diyalektiğin köklerinin, öznenin etkinliğinin sonluluğunda ve soyutluğunda olduğu göstermektedir. Bu durumda, özgül bir etkinlik olarak teorik faaliyetin yapısının da "diyalektik" olması gerektiği sonucunu kolayca çıkarabiliriz[92]. O halde, teorinin temeli ile ilgili olarak; ya da teoriyi "perspektif" yapısı olarak anlar isek, diyalektiğin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Yukarıda diyalektiğin esası ve tarihine dair yürüttüğümüz tartışma, çeşitli formlarda ortaya çıkan teorilerin

92 Bu alt-bölümün üçüncü kısmında bu iki etkinliğin soyutluklarının farkı ayrıntılı bir şekilde tartışılacak.

diyalektiğinin aslında teorik faaliyetin diyalektik olan yapısını göstermektedir. Elbette bu, pratik felsefe konumundan hareketle yaptığımız bilinçli araştırmanın bir sonucudur, teorik felsefe açısından baktığımızda bu sonuca ulaşmamız olası değildir. Teorik diyalektiğe dair şimdiye kadar şu iki görüş vardı: Bunlardan ilki, teorik diyalektiği kendi nesnesine, onu doğasal tözün kendi yapısına indirger. Bu görüş Antik felsefenin düşünsel paradigmasına karşılık gelir. Geçmişte uzun bir süre boyunca Marx'ın diyalektiğini yorumlarken, bizim de aslında yaptığımız, bu paradigmayı, erken-modern dönem materyalizmiyle birleştirmekti, sonuçta -böylesi bir diyalektik materyalizm elde etmekteydik-.

İkinci görüş ise teorik diyalektiğin, evreni ve her şeyi yöneten "aklın" ya da "tinin" içkin yapısından kaynaklandığını ileri sürer. Kuşkusuz bu, erken-modern dönem öznel felsefesinin paradigmasının geliştirdiği diyalektik kavramıdır. Genç Lukacs'ın diyalektik kavramı da temelde bu minvalde geliştirilmiştir.

Biz ise diyalektiği teorik etkinliğin yapısı olarak niteliyoruz. Bu bakışa göre, diyalektik kendinde-şey olan varoluşla ya da soyut özne ile bağlantılı değil, gerçek bir öznenin gerçek etkinliği ile bağlantılıdır. Elbette diyalektiği teorik bir süreç olarak görme fikrimizin öncülleri, sadece teorik faaliyetin yapısını inceleyerek çıkarttığımız bir sonuç değil yan sıra, üretken emek faaliyetteki ve iletişimsel faaliyetteki diyalektiği inceleyerek çıkarttığımız bir sonuçtur.

Teori, bir tür özgül/tikel bir insan etkinliği olarak anlaşıldığında, teorik etkinliğin diyalektik yapısıyla yukarıda bahsettiğimiz iki etkinliğin (emek faaliyeti ve iletişimsel faaliyet) diyalektik yapısı arasındaki ilişkiyi anlamak zor olmayacaktır. Yukarıda bu etkinliklerin "diyalektiğinin" kökenine doğru geri giderek eyleyen öznenin sonluluğunda gördük; bu özne -insan- teorik etkinliğin de öznesidir. O halde teorik etkinliğin de kuşkusuz olarak benzer bir yapısı olması gerekir. Aslında kolaylıkla "bir" ve "çok" çelişkisinde olduğu gibi insanın üretim etkinliğini yönetme faaliyeti ile insanın toplumsal iletişim faaliyeti ve teorik faaliyetleri yönetmesi arasında çelişkiler bulabiliriz.

Üretim etkinliğindeki aletler, toplumsal örgütlenmeler ve sınıfsal bölünmeler ile teorik etkinlikteki mantıkî sınıflandırmalar ve kategoriler, hep insanın yönetme davranışını ve teorik faaliyetin diyalektik doğasını gösterir. Bu etkinlik alanları arasındaki benzerlik kimi sosyolog ve antropologlar tarafından keşfedilmiş olsa bile, bu ilişkinin esasını açıklayamamışlardır.

Örneğin, **Frazier** insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki mantıksal ilişkilere dayandırılması gerektiğini düşünmüş, Emile Durkheim ise tam tersini ileri sürerek, insanların şeyleri bu şekilde sınıflandırmasının temelinde klanlar halinde bölünmüş olarak yaşamalarının yattığını savunmuştur. "İlk mantıksal kategoriler toplumsal kategorilerdir; şeylerle ilgili ilk sınıflandırma insanların sınıflandırılması olmuştur, bu şeyler o bölünmelere entegre edilmiştir."[93]

Öyleyse, mantıksal sınıflandırmaların nihai olarak kavramsal sınıflandırmalar olarak ortaya çıkması için uzun bir süre gerekmiştir. Ne Frazier ne de Durkheim bu ikisi arasındaki izomorfik ilişkinin esasını ortaya koyamamışlardır. Frazier erken-modern dönem felsefenin kavramlarını benimsemiş, Durkheim ise vardığı sonucu tamamen gerekçelendirememiştir. Aslında Emile Durkheim'ın görüşü teorik etkinliğin özerkliğini ortadan kaldırma riski de taşır. Her halükârda, yine de bu iki düşünür de teorinin mantığı ile toplumsal örgütlenme arasındaki izomorfik ilişkiyi ortaya koymuştur. Başka bir açıdan bakıldığında şunu söyleyebiliriz, Emile Durkheim de bizim gibi teorik etkinlik ile üretken emek faaliyetinin yapılarının izomorfik ilişki içinde olduğunu üzerinde arayışa girmesine karşın, mantıksal sınıflandırmaları toplumsal sınıflara dâhil etmemiştir; tam da bu nedenlerle biz mantıksal sınıflandırmaları üretken faaliyetin kullandığı aletlerin sınıflandırılmasının içine doğru uzatmaktayız.

Aslında, her türlü etkinliğin diyalektik yapısı eyleyen öznenin sonluluğuna ve soyutluğuna indirgenmelidir. Tam da bunun nedeni, Özgül/tikel bir öznelci etkinliğin aynı zamanda tikel bir dayanağının olmasının gerekmesidir, bu etkinliğin aynı zamanda süreklilik gösteren bir ilkesi de olmalıdır. Süreklilik gösteren her hangi bir ilke insanın soyutlama gücünün sonucudur. Çevremizdeki dünyanın karmaşıklığına uyum gösterebilmemiz için bu soyutluğun da soyutlama temelinde aşmamız zorunludur. İşte bu aşma diyalektiktir. Çeşitli farklı etkinlik türlerini incelediğimizde, bir yandan bu izomorfizmin gerçek temelini kavrayıp kabul edebiliriz öte yandan da her bir faaliyet türünün "temelsel" özerkliğini göz ardı etmekten kaçınabiliriz. Bunu yaparken bütün etkinlik türlerini birbirine eşitlemek hatasına düşmemeliyiz ve teorik faaliyeti ayrı olarak incelerken bir giriş noktası bulmalıyız.

Marx'ın materyalizm ilkesine göre, teorik faaliyetle ilgili bu giriş noktası üretim faaliyetidir. Bu yüzden, Marx'ta teorik faaliyetin diyalektiğinin incelenmesi daima üretim etkinliğinden ya da ekonomik etkinlikten hareket eder. Bu, Marx'ın teorik faaliyetin diyalektiğini üretim etkinliğinin diyalektiğine indirgediğini göstermemektedir, zira bu iki etkinliğin gerisine

93 Emile Durkheim ve Marcel Mauss: *İlkel Sınıflandırma*, s. 89.

doğru genel insan etkinliğine gidilmektedir.

Felsefenin Sefaleti'nde Marx, Proudhon'u Hegelci yöntemi ekonomi-politiğe uygulamakla ve "her şeyi mantıkî kategorilere, her hareketi, her üretim edimini yönteme indirgeyerek, dolayısıyla sonuçta tüm ürünleri ve üretim etkinliğini, nesneleri ve hareketi, uygulamalı bir metafiziğe indirgemesini"[94] eleştirir. Oysa gerçekte "iktisadî kategoriler sadece ve sadece toplumsal üretim ilişkilerinin soyutlaması, teorik ifadesidir."[95] "Maddî üretimlerine uygun olarak toplumsal ilişkiler kuran **aynı insan**, ilkeleri, fikirleri ve kategorileri de toplumsal ilişkilerine uygun olarak üretmektedir."[96]

Burada, Marx esas olarak teorik felsefenin yaklaşımını eleştirmekte ve teorik etkinliği gerçeklik zeminine, yani insani etkinlik temeline oturtmak istemektedir. Burada, Marx'ın önermesinin amacının gerçekten hatalı anlaşılma olasılığı vardır; toplumsal ilişkileri ve teorik kategorileri üretken emeğe indirgediği zannedilebiliyor; aslında bu, Marx'ın materyalizminin ve diyalektiğinin en yaygın yanlış anlaşılan tarafıdır. Bu yanlış anlama doğru olsaydı, Marx'ın teorik felsefeye getirdiği eleştiri çelişkili olacaktı; çünkü yaptığı şey en fazlası teorik felsefeyi başka bir doğru teorik felsefî konumdan eleştirmek olacaktı. Açıktır ki, eğer eleştirinin hedefi bir başka teorik felsefeye varmak olduğunda, bu eleştirinin teorik felsefenin eleştirisi olması olanaksızdır. Marx'ın burada daha ziyade diğer iki etkinlik alanını üretim etkinliği bakış açısından gözlemlediği söyleyebiliriz. Bu etkinlikler arasındaki eşbiçimlilikten (izomorfizm) dolayı, bu yaklaşım hiç kuşkusuz meşrudur. Marx'ın felsefesinin da böyle bir bakış açısını seçip öne çıkarması, aslında bu felsefenin de bir **felsefî teori olarak** sonluluğunu gösterir; ancak bu durum bizim olguları kavramamızı engellemez.

Teorik etkinlik ile üretim ve iletişim etkinlikleri arasındaki ilişkiyi anladıktan sonra, teorik bir süreç olarak diyalektiğin ortaya çıkışını anlamak zor olmayacaktır. Tıpkı üretim ve iletişim etkinlikleri gibi, insanın teorik etkinliği de çok sayıdaki şeyin yönetilip entegre edildiği bir süreçtir. Üretim etkinliği çalışma aletleri sisteminden, iletişim etkinliği de davranışsal normlar ve kurumlar (görenekler) kurallar sisteminden faydalanırken, teorik etkinlik ise mantığın kavramsal sisteminden faydalanır. Bu sistem dilsel göstergelerle ifade edilir. Üretim etkinliği ve iletişim etkinliği gibi, teorik etkinlikte de öznenin kullandığı medya/**aracı** "bir" ve evrensel iken, öznenin nesnesi ise "çok" ve tikelliktir. Teorik etkinlik süreci içinde "bir" "çok"u yönetir, onu kavrar ve onu bir entegre bir bünyede bütünleştirir.

94 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 140.
95 *A. g. e.*, s. 141.
96 *A. g. e.*, s. 142.

Bu süreç düşünme edimi, duyumların dil ile bütünleştirildiği bir süreçtir. Etkinlik aracılığıyla, sözcükler hisleri birleştirir, onların çokluğunu aşar ve düzen-siz hisleri sözcüklerin simgelediği "genellik" örneklerine indirger[97].

İnsan uzun gelişim tarihinde ilk başlarda mantıkî olmayan imgesel dili geliştirmiştir; dolayısıyla "bir" ile "çok" arasındaki karşıtlık ve özdeşlik ilk olarak imge biçiminde ortaya çıkmıştır. Eski Antik mitlerde her bir tür etkinliği yöneten -o faaliyetle eşleştirilen- bir tanrı vardır ve o tanrı "bir" olarak bu etkinliği, yani "çok"u idare eder ve denetler. Mitler çağının geride bırakıldığı ve fakat henüz mantıkî dillerin tam olarak olgunlaşmamış olduğu koşullarda, önce, yarı-imgesel bir ifade türü ortaya çıktı: sezgici diyalektik yöntem.

Batıda, Antik Yunan'daki doğa felsefesi, evrenin bir-liğini tasvir etmek için mitlerdeki eski tanrıların yerine "su", "ateş", "hava" gibi somut şeyleri -aynı zamanda da soyut olan- bu şeyleri geçirmeye çalıştı[98]. "Su", "ateş", "hava" ve diğerleri elbette (tanrılar kadar yeterli) hükmetme niteliğine sahip değildir ancak bu gelişme, düşünmenin özünün dilsel göstergelerle sınırlandığı özgül bir gelişim biçiminin kullanıldığını kesin olarak göstermektedir. Antik Çin'de de insanlar dünyayı "Yi" imgesiyle kavramaya çabalamıştır. Yi'nin üç anlamı vardır: "basitlik, değişkenlik, değişmezlik."[99] Dolayısıyla Yi, değişmez "basitlik" aracılığıyla **çokluğu** ve **değişkenliği** denetleme çabasıdır. "Çok" u denetlemek için "bir"i kullanan düşünüş tarzının bu içsel yapısı; ancak dilsel göstergelerin (harf ve sözcükler) mantıkî işlevleri güçlendirildiğinde sağlam bir dilsel ifadeye kavuşur ve kavramsal bir sistem oluşturulabilmiştir. Böylece saf ideyi düşünecek düzeye çıkılmıştır ve bu düzeyin ifadesi de saf teorik formda bir diyalektik, yani kavramsal diyalektik olmuştur.

Bu kavramsal sistemi oluşturulduktan sonra, özne etkinlikten geri çekilmiş gibi görünmektedir ve kanımca teorik etkinlik özerk ve "nesnel" bir faaliyet olarak yürütülmüş görünmektedir. Günümüzün pratik felsefesi perspektifinden baktığımızda, kavramlar ne kadar soyut olursa olsun ve nesnellikleri ne kadar vurgulanırsa vurgulansın, aralarındaki ilişkinin kökeni nihaî olarak somut öznel etkinlikte bulunabilir.

Teorik etkinlikteki "bir" kavramı öznenin evreni "gördüğü" bir bakış açısıdır. Böyle bir bakış açısı görevi üstlenebilecek bir kavram, doğal olarak

97 Ernst Cassirer: *Dil ve Mitler*, s. 78, Beijing, Sanlian Bookstore, 1988.

98 Ye Xiushan: *Sokrat Öncesi Felsefenin İncelenmesi*, s. 45, Beijing, People's Publishing House, 1982.

99 Yi Wei Qian Zao Du: *Qian Zhongshu Seçme Yazın Ürünleri* içinde, C. 1, s. 1, Guangzhou, Flower City Publishing House, 1990; Zhu Bokun: *Çin Değişimler Felsefesi Tarihi*, C. 1, s. 155, Beijing, Peking University Press, 1986.

diğer tüm kavramları yönetecek bir kavram olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, diyalektik ilk olarak kavramların ilişkilenişinde ortaya çıkmıştır. En yüksek kavram "bir" iken, bunun altındaki kavramlar "çok"tur. Yukarıda ele alınan somut etkinliklerin paradoksal doğasından hareketle, en yüksek kavram olan "bir"in esasında yalnızca öznenin **bir** bakış açısı olduğunu görebiliriz ve "bir" bakış açısından bahsettiğimiz sürece, bu soyut olmak durumundadır. Böylece teorik etkinlik, teorik sahadan teorik olmayan sahaya doğru bir "dönüş" eğilimi olarak bir görüntü vermektedir; çünkü teorinin son kertede ulaşmaya çalıştığı şeyin kendi soyutluğunu açığa çıkartarak **özgün bir somutluk** olduğunu keşfettiğimizde, önümüze teorik olmayanın alanı açılır. Sonuçta, teorik etkinlik tekrar özüne geri döner. Bu süreç diyalektik-sel bir süreçtir ya da diyalektiğin kendisidir. Görünüşe göre, bu etkinliğin iki ucu birbirinden tamamen farklıdır; teori öncesinde tam bir kaos söz konusu iken; teori sonrası ise gerçek somutluktur. O halde, teorinin sürecini: soyut bir bakış açısı oluşturulmasından başlayarak bu bakış açısının soyutluğunun aşılmasına ulaşma süreci olarak görebiliriz.

2.3 DİYALEKTİĞİN İKİ KATMANI

İKİ "SOMUTLAMA" TÜRÜ VE DİYALEKTİK SÜREÇTE ÖNEMLİ BİR SIÇRAMA

Kitabın ilk bölümünde gördüğümüz gibi Marx teorinin iki ucunda; iki tür somutlama bulunduğunu düşünmektedir. Bunlardan biri, teorinin "gerçek" başlangıç noktası olarak **yaşam-pratiğidir**. Diğeri ise teorinin çıktı sonucu olarak düşünsel somutlamadır. İlki teorinin ötesinde ve öncesinde olan bir sahadır. İkincisiyse teorinin içindedir. Teorinin esasının soyutluk olması nedeniyle, ikinci tür somutlama gerçek somutlama değildir. Gerçek somutlamayı gerçekleştirmek için teorik alanın dışına çıkılmalı, teori çözünmelidir. Marx, teorik etkinliğin üretim etkinliği ve diğer toplumsal etkinlikler gibi "gerçek" etkinliklerden farklı olduğunu savunur.

Üretim etkinliği ile toplumsal iletişim etkinliğini yalnızca soyutlukları nedeniyle **yaşam-dünyasından** "bütünüyle" ayırmamalıyız; fakat teorik etkinliği bu şekilde "tam" olarak ayırmazsak teorinin soyutlaması imkânsızlaşır. O halde, iki tür somutlama arasındaki ayrım teorik etkinlik ile üretim ve iletişim etkinlikleri arasındaki, ayrıca da bu ayrım bu etkinliklerin her birinin soyutlama yöntemleri arasındaki farklılık olduğunu gösterir. Somutlamaya somut denmesinin sebebini çok sayıdaki kategorinin bütünleştirilmesi ve çeşitliliğe birlik verilmesi olarak belirtmiştik; soyutlamaya soyut denmesinin sebebi ise bu kategorilerden birini ön plana çıkartarak diğerlerini görmezden gelmesidir. Marx, ekonomi ile ilgili

kavramları açıklarken genel olarak üretimin bir soyutlama olduğunu, bu soyutlamanın edimsel olarak sürecin ortak yönlerine vurgu yaptığı ve onları tanımladığı için ve tekrardan kaçındığı sürece, rasyonel ve duyumsal bir soyutlama olduğunu ve yazar. Fakat bu genel kavram ya da karşılaştırma yoluyla ortaya çıkarılan ortak yönün kendisi, hala, yine de farklı kategorileri içeren çok yönlü bir bileşimdir. Teorinin diğer farklı kategorileri sürekli göz önünde bulundurması gerekmesine karşın; ancak bu diğer kategorileri görmezden geldiği koşulda teori olabilir. Aslında, teorinin basitleştirilmesini mümkün kılan, kavramsallaştırmayı düşünme biçimimizdir. Teorik etkinliğe kıyasla, üretim etkinliğinin ve toplumsal iletişimin böylesi bir basitliğe ya da bu düzeyde yüksek bir soyutlamaya erişmesi imkânsızdır. Bu tür "gerçek" etkinliklerde, bir kategori ön plana çıktığında diğerleri yalnızca geçici olarak gizlenir ve saklanır; fakat onları tamamen dışlamak imkânsızdır. Aslında, edimsel etkinliklerde bu gizli kategoriler de göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, bir aletin yalnızca bir özelliği kullanıldığında, diğer özellikleri de olduğu kabul edilmelidir. Bir teoriyi oluşturan kavramlar basitleştirilebilir. Yani, bir kavram bir şeyin bir yönüne ait olan kategoriyi tasvir ettiğinde, diğer kategorileri görmezden gelebilir. Teorinin doğası soyut olduğu için, teorik alandaki somutlama son derece sonlu olacaktır. Eğer her hangi bir teorinin dünyayı "**gördüğü**" bir bakış açısına sahip olması gerektiğini söylüyorsak, somut bir teorinin daha kapsayıcı bir bakış açısı olması gerekecektir. Gene de bakış açısı daha kapsayıcı olsa dahi sonuçta tekil bir bakış açısıdır, dolayısıyla sonuçta teori soyut kalmaya devam eder. Teorinin perspektifi içinde kalarak tam bir somutlamayı gerçekleştirmeyi hedeflemek; sadece ve sadece teorinin hayali bir entelektüel oyun haline gelmesi olacaktır. Bu bakımdan, geçmişin teorik felsefesi esasında "**böylesi**" bir teoridir.

Pratiğin Somutlanması ve Teorinin Sonlu Somutlanması

Marx'ın ileri sürdüğü iki tür somutlamanın esasında pratiğin somutlanması ve teorinin sonlu somutlanması olduğu kolayca görebilmekteyiz. Ancak burada Marx önemli bir noktayı gözden kaçırmış gibi görünmektedir ve insanların onu ciddi şekilde yanlış anlaması buradan kaynaklanmaktadır. İnsanlar **yaşam-dünyasının** somutlanmasını nasıl kavrar? Marx, Hegel'i düşünme sürecini gerçeklik süreciyle eşitlediği ve bu yüzden düşüncedeki somutu gerçek somut saydığı için eleştirmişti ve somutlamanın kesinlikle böyle bir süreç olmadığını söylemiştir. Ayrıca Marx soyuttan somuta yükseltme sürecinin yalnızca düşüncemizin somutluğu kavradığı ve onu **spiritüel bir somut** olarak yeniden ürettiği bir yol olduğunu ileri sürmüştür[100]. Hegel'e yöneltilen eleştiriyi anlamak zor değildir; ancak düşünme-

100 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 2, s. 19.

nin somutu yeniden üretme yolu olduğunu söylemek insanların kafasını karıştırabilir.

Marx'ın burada bahsettiği düşünme ve spiritüellik, teorik etkinlik anlamında kullanılmıştır. Böyle olunca, yukarıdaki cümleden teorik etkinliğin düşünme faaliyeti olmaksızın somutlamayı tamamen "yeniden üretebileceği" yönünde yaygın bir yanlış anlama doğuyor. Bu, son derece vahim bir yanlış anlamadır ve Hegel'in düşüncesinden dahi geri düzeydedir, zira Hegel özne-nesne karşıtlığının sonluluğunu kesinlikle biliyor ve bu sonluluğu aşmaya çalışıyordu. Bahsettiğimiz yanlış anlama ise bu sonluluğun bile farkında değildir. Aslında bu, Marx'ı **basit yansımacı** olarak anlamaktır. Teorinin somutlaması ile pratiğin somutlaması arasında niteliksel bir fark olduğunu kabul ediyoruz; ancak aralarındaki ilişki kesinlikle yansıtan ile yansıyan arasındaki ilişki değildir ve teori, pratikteki somutu tümüyle yeniden üretemez. Bu yanlış anlamanın ilk doğrudan sonucu diyalektiğin yalnızca teorinin perspektifi içindeki diyalektik olarak kavramak ve diyalektiğin yalnızca gerçek somutlamanın yansıması olduğunu düşünmektir.

Diyalektik sürecin kesinlikle teorik alanın ötesine geçeceğini; çünkü diyalektik sürecin zorunlu sonuçlarından birinin teorinin çözündürülmesi olduğunu onaylayabilmekteyiz; dahası, teorik diyalektik ile yaşam pratiği arasındaki ilişki yansıtan ile yansıyan arasındaki ilişki değildir. Teorik etkinliği daima ontolojik bir manada tartıştığımızı ve teorik etkinliğin kendisinin somut yaşam-dünyasının bir parçası olduğu sürekli akılda bulundurmalıyız. Dolayısıyla teorik etkinliğin yaşam-dünyası üzerine genel kapsamlı bir kavram vermesini üretim etkinliği ile benzer olabilmesi imkânsızdır ve teori ile yaşam-dünyası arasındaki gerçek ilişki yaşam-dünyasının **-etkinlikler aracılığıyla oluşturulan-** somutluğu olmalıdır.

Elbette teorinin içinde içsel olarak nesnel, yani yansımacı bir yapı vardır fakat teorinin nesnesi yalnızca sıkıştırılarak kalıba dökülen bir şeydir (Ç.N.: çekme demir gibi). Bu şeyin kendisi soyut etkinliğin sonucudur. Somutlamaya gitmek için, teori somutluğu yansıtmak yerine "yansımanın" sonluluğunu kırmalı ve aşmalıdır. Sonunda teorinin, pratiğin somutlamasına dönmesi, teorinin çözünmesidir. Sadece teori çözündükten sonra yaşam pratiğiyle özdeşleşmeyi başarabilir; yani Marx'ın tasvir ettiği ilk tür pratikle özdeşleşir. Bu iki tür somutlama arasındaki ayrımla kendimizi sınırladığımız ve daha ileri çözümlemeler yapmadığımız sürece, kaçınılmaz gibi görünse de; fakat bu da gene kaçınılmaz olarak diyalektiğin yanlış anlaşılmasına götürecektir. Teorik etkinliğin yaşam-dünyasıyla özdeşleşmeyi tamama erdirmeye yönelik hareketini nasıl anlamalıyız? Teorik etkinliğin yaşam-dünyasına ait olduğunu biliyoruz. Teori yaşam-dünyasında ortadan kalkarsa, teorik etkinliğin sonucu bir sıfıra dönüş olmaz mı?

Aslında, teorinin ortadan kalkmasının sonucu yalnızca dünyanın kavranması olabilir; ancak bu kavrayış artık teorik bir "görme" yoluyla ve yansımacı bir şekilde yapılmaz. Bu kavrayış teorinin çözündürülmesi sonucu ortaya çıktığına göre, teorik soyutluğun kısıtlamasından kurtulabilir ve böylece gerçekten somut bir kavrayış elde edilebilir. Dolayısıyla kolayca şunu görebiliyoruz: Marx, diyalektiğin iki ucuna; iki tür somutlamaya ve diyalektik sürecin bir sıçrama içermesi gerektiğine işaret etmiş olmasına karşın bu atılımdan sonraki kısmı açık bir şekilde belirtmemiştir. Elbette bu Marx'ın hatası değildir; çünkü bu kısım onun tartıştığı ekonomik yöntem açısından zorunlu değildir. Ancak bu yön, bu kitaptaki diyalektik üzerine incelememiz açısından en önemli kısımdır.

Diyalektik Sürecin Sıçraması

Diyalektik sürecin kesintisiz bir süreç olmadığı ve bir sıçrama gerçekleştirdiği aşikârdır. Bu bir atılım olduğuna göre, atılımdan öncesi anlam ile sonrası anlam arasında bir fark ima edilmektedir. Diyalektiğin anlamını iki katmanda düşünmek zorundayız. İlk katman kesinlikle teorik etkinlik alanındadır. İkinci katman ise teorinin çözündürülmesinden sonrasıyla ilgilidir. İlk katman, yani teorik alandaki diyalektikle ilgili olarak, bizden öncekiler pek çok araştırma yapmıştır; buna tipik örnek olarak Platon ve Hegel'in diyalektikleri gösterilebilir. Ancak görüş perspektifleri teorik alanla, tam olarak ifade etmek gerekirse, tekil bir teorik bakış açısıyla sınırlıdır. Diyalektiğin ikinci katmanındaki anlamıyla birleşse bile, teorinin alandaki diyalektik yeniden açılıp kavranmalıdır. Diyalektiğin ikinci katmandaki anlamı tamamıyla yeni bir şey midir? Hayır, değildir. Aslında, Antik dönemden beri evren teorik olmayan bir yolla da kavranmaya çalışılıyor, bunun etrafında tartışılıyor ve uygulanıyordu. Fakat bu tür bir kavrayış teorik felsefe geleneği içinde değil, pratik felsefe geleneği içinde ortaya çıkmıştır. Bu teorik-olmayan kavrayış uzun bir süreden beri "pratik bilgelik" olarak adlandırılmaktadır. Felsefenin tarihi boyunca, diyalektiğin iki aşaması ve bu aşamaların iki katmandaki anlamları birbirinden ayrılmıştır ve ikisi farklı geleneklere aittir; şimdi bizim gereksininim duyduğumuz şey, onları bütünleştirmektir. Bu bütünleştirme bu iki aşamanın geçerliliklerinin, ne ifade ettiklerinin ve ikisi arasındaki sınırların açıklanmasını gerektirir.

KAPSAYICI BAKIŞ AÇISI VE PRATİK BİLGELİK

Diyalektik süreç iki aşamaya ayrılır. Aslında bu ayrım diyalektiğin iki varoluş hattını ve iki durumunu birbirinden ayırır: teorik durum ve "pratik" durum. Biz, diyalektiği bu şekilde anlamanın bizzat kendisinin pratik felsefenin bakış açısı olduğunu ileri sürüyoruz. Teorik felsefenin kendi diyalektiğine dair geliştirdiği kavrayış **pratik bilgeliği** göz önünde bulundurmaz. Diyalektiğin pratik durumunu incelediğimizde, ilk önce teorinin sonluluğu hakkında düşünmemiz gerekir. Zaten bu sonluluk teorik diyalektiğin de sonluluğudur.

Diyalektiğin teorinin soyutlamasından pratiğin somutlamasına doğru **somut bir geçiş** süreci olduğunu ileri sürmüştük. Bu sürecin itici gücü, soyutlama ile somutlama arasındaki gerilimdir. Bu gerilim teorik etkinliğin öznesinin yaşam-dünyasına ait olmasından kaynaklanır. O halde, herhangi bir teorik bir soyutlama pratiğin somutlamasına doğru hareket etmelidir. Elbette bu hareket teorinin ortaya çıkmasından önceki hale doğru bir geri dönüş değil, somutlamanın diyalektik aracılığıyla kavranmasıdır. Teori ile yapılan soyutlama diyalektiğin başlangıç noktası olduğuna göre, diyalektiğin teorik süreci onun ilk aşaması olacaktır.

Diyalektik, soyutlamanın aşılarak somutlamaya hareket edilen bir süreçtir. Soyutlamayı aşmanın anlamı, tekil bir bakış açısının aşılarak, diğer bakış açılarının da değerlendirmeye alınması demektir. O halde, teorik alandaki diyalektik çoklu bakış açısına sahip bir teori demek midir? Aslında teorik felsefenin diyalektikçileri Antik dönemden beri bunu amaç edinmiştir; ancak bu çaba daha başından beri başarısız olmaya mahkûmdur. Teorinin doğası gereği nesnelere dair bir perspektif olduğunu biliyoruz; perspektif ise sadece tek bir bakış açısına sahip olabilir. Çoklu bakış açıları ile teori bir bakıma çelişkili kavramlardır. Teorik felsefeciler bugüne kadar hep evrenin tüm yönlerini ele alarak bakış açısına dâhil etmek istemiştir. Bunun sonucunda evrenin ötesine geçen görüşler geliştirilmiş; fakat bu görüş kendisi hakkında bir açıklama getirememiştir. İleride bu görüşün esasının evrenin doğasında içkin olduğunu göstereceğiz. Bu içkin karakter nedeniyle, hiçbir aşkın bir perspektif mümkün değildir.

O halde tarihteki diyalektik sistemleri nasıl değerlendirmeliyiz? Herhangi bir teorik felsefenin geliştirdiği diyalektiğin bir teorik entelektüel oyunun aşırı sergilenimi olduğu aşikârdır. Bunun en tipik örneği Platon ve Hegel'dir. Ancak mutlakçı bakış açısı içerdiklerini unutmaksızın, bir an için bu yönü tartışma dışı bırakarak düşündüğümüzde, onların geliştirdikleri bütün teorilerin kendilerinden önceki teorilerin değerlendirmesi ile oluşturulduğunu kolayca görülebilir. Platon ve Hegel'in geliştirdiği

teorilerde, kendilerinden önceki teorilerin içeriği farklı bir boyutta ele alınmıştır; yani, farklı bakış açılarının içeriği belirli bir ölçüde değerlendirmeye alınmıştır. Elbette bu işaret ettiğimiz olgu onların oluşturdukları teorilerin birden fazla bakış açısı içerdiği anlamında kesinlikle görülmemelidir. Fakat kendilerinden önceki teorilerle kıyaslandıklarında, bu teorilerin bakış açılarının kırıldığı doğrudur. Bu, teorik felsefe yaklaşımının diyalektiğinin olumlu anlamdaki yönüdür. Ancak son kertede hâlâ tekil bir bakış açısına ulaşmayı hedeflediği ve kendi tekil bakış açısının sonluluğunu fark etmediği için, onun diyalektiği yalnızca teorik alandaki bir diyalektik değil, aynı zamanda teorik felsefe yaklaşımının da diyalektiğidir.

Teorik alandaki diyalektik ve teorik felsefe bakış açısının diyalektiği iki ayrı kavramdır. Bu kavramlardan ilkinin, diyalektiği genel olarak teorik alanın ötesine taşıdığı söylenebilir çünkü bu diyalektik teorik felsefe bakış açısının diyalektiği açısından uygunsuz/akıldışıdır; çünkü teorik felsefe asla teorik alanın ötesine geçmez. Bu iki kavramı birbirinden ayırmadığımız zaman, teorik felsefe bakış açısının diyalektiği doğrudan diyalektiğin ilk aşamasıyla ya da ilk düzeydeki anlamıyla eşitlenir. Aslında bu anlamdaki diyalektiğin doğasını belirleyen tam da pratik alandaki bilinçlilik sahibi varlıktır. Pratik alanındaki varlık kavrandığında, teorik etkinliğin sonluluğu da algılanır; **bu yüzden diyalektik süreç teorinin çözünmesini de zorunlu olarak içermelidir**. Bu ikincisi, doğası gereği, pratik felsefenin diyalektiğine aittir; bu gerçeği tersinden ifade etmeye çalışırsam; bu diğer bakış açılarının yerine mutlak bir teorik bakış açısının geçirilmesi ya da tekil bir bakış açısının mutlak hâkimiyeti anlayışıdır. Pratik felsefenin teorik diyalektiği ile teorik felsefenin diyalektiği arasındaki fark budur.

Diyalektiğin doğuş amacı teorik bir bakış açısının sonluluğunu kırıp aşmak olduğuna göre, teoriler arasında diyalektiğin ortaya çıkması gerektiği ileri sürülebilir. Tekil bir bakış açısının dışında kalan içerik sadece farklı teoriler birbirleriyle çarpıştığında kavranılabilir. Bu farklı içerik kavrandığında, baştaki tekil bakış açısı ya gözden geçirilir ya da tamamen terk edilir. Her iki durumda da, daha kapsayıcı bir bakış açısı ortaya çıkar. Bu süreç **hermenetikteki** "ufukların kaynaşmasına" benzetilebilir; ancak hâlâ teorik alanda olduğu sürece, bu kaynaşmanın sonucu da gene bir teori, yalnızca daha kapsayıcı bir teori olacaktır.

TEORİK ALANDAKİ DİYALEKTİK

Diyalektik teorik alanda tamamlanamaz ya da tam olamaz veya diyalektik süreç nihaî olarak teori alanının ötesine aşmak zorunda kalacak veya aşacak dememize karşın bunun anlamı, teori alanındaki diyalektiği anlamsız kılmaz. Teori ve teorinin diyalektiği evreni ve somutluğunu kapsamlı bir biçimde kavrayamasa da evRené dair teorinin getirdiği **kavrayış tarzı** mutlak olarak gereklidir. Hatta diyebiliriz ki bunu belirleyen insanın nesnel varoluşu ve hayatta/ayakta kalmasıdır ve bu teorik tarz var olmalıdır.

Teori, varlıkları **nesnesi olarak** sistematik bir şekilde kavramalıdır. Bu alandaki diyalektiğin amacı mümkün olduğu kadar somut ve zengin bir kavrayış edinmeyi başarmaktır. Teorik alan içindeki diyalektik teorik etkinliğin sonluluğunu bütünüyle aşamasa da, daha önceki teorik felsefelerin diyalektiği ile karşılaştırıldığında, en azından teorik felsefenin "dogmatik ilkesine" saplanmak yerine, açık bir şekilde "hoşgörü ilkesi" ortaya koymaya çabalar. Elbette bu "hoşgörü ilkesi" teorik alanda bütünüyle gerçekleşemez; fakat teorik etkinliğin sonluluğunun bilincine varılması bu ilkenin kavranmasının başlangıcı olabilir.

Pratik Bilgelik ve Pratik Diyalektik

Teorik alanda elde edilen daha zengin kavrayış da nihayetinde hâlâ soyut olacağı için, sonunda diyalektiğin seyri kesinlikle teorinin tüm sonluluğu nu kesinlikle kırıp/aşacaktır. Bu, pratik diyalektiktir. Buna ayrıca pratik bilgelik ya da pratik bilgi de denilebilir. Pratik diyalektik tekil bir teorik bakış açısının sonluluğunu aşar; dolayısıyla bu diyalektik sayesinde çok sayıda bakış açısı bir arada bulunup yaşayabilir ve bu bakış açıları bir yapı içinde entegre edilebilir. Elbette bu entegrasyon teorik alandaki bütünleşmeden temelsel olarak farklıdır. Teorik alandaki bütünleşme tek tek bakış açılarının bağımsızlığını ortadan kaldırarak onları mutlak bir bakış açısının parçası haline getirir. Aslında bu, çok sayıdaki bakış açısının yerine onları tek bir bakış açısı içinde entegre etmektir. Tersine pratik bilgelikteki entegrasyon çabası ise tüm bakış açılarını tek bir bakış açısı altında birleştirmeye çabalamaz, tam tersine, onları dengeler, uzlaşmalar arar ve aralarındaki makul unsurları karşılaştırarak bünyesine alır. Pratik bilgi bu süreçte -**çevre koşulları ve pratik bilginin somutluğu nedeniyle**- kesinliğini kaybetmeyecektir. Elbette pratik entegrasyondan sonucu olarak ortaya çıkan pratik bilginin kesinliği -**teorik bilginin soyut ve tüm somut koşullardan arınmış genel kesinliği değil**- somut yaşam koşullarının kesinliğinden temellenir. Her halükârda, kesinlik içerdiği sürece geçerli bilgi olmayı sürdürecektir.

Bu nedenle, teorik bilgi tarafından meşru görülmeyen ve kuvvetle reddedilen çoklu bakış açıları ve çoklu anlamlar pratik bilgide meşruluk kazanır. Burada diyalektiğin hoşgörü ilkesi yürürlüktedir. Bu yaklaşımla daha önce bilgi alanından dışlanan "Optimum Altın Ortalama" ve "Farklılıklarla Harmoninin Bir Arada Olması" gibi Antik Çin'de ortaya konan Konfüçyüsçü düşünceler bu yöntemle daha uygun bir şekilde anlaşılabilir. Gerçekten de bu öğretilere teorik bilgi denemez; ancak pratik bilgi ve pratik bilgelik yaklaşımına uyumludur.

Burada pratik bilgeliği teorik diyalektiğin arkasına yerleştiriyor ve onu teorik bakış açışının tekilliğinin aşılması olarak kavrıyoruz. Bunun anlamı pratik bilgeliğin teorinin "arkasında" var olması zorunluluğu değildir. Aslında, pratik bilgelik çoğunlukla "**teori-öncesi**" bir aşama olarak değerlendirilmiştir; başka bir deyişle, sıklıkla insanlar pratik bilgiyi teori-öncesi bir haldeyken keşfederler. Kanımca pratik diyalektik üzerine getirilen yaklaşımların iki veçhesi vardır:

Birinci olarak, pratik bilgelik **şeylerle** ilgilenir ve **somut yaşam-dünyasını** çok açılı bir bakış açısıyla kavrar. Bu, insanın dünyadaki varoluş durumuna uygundur. Teorik soyutlama ortaya çıkmadan önce, insanlar dünyada "diyalektik" bir biçimde yaşamışlardır; dolayısıyla pratik bilgelik kendisini çoğunlukla insanın gerçek yaşam durumu ile ilgili keşifler olarak göstermiştir. O halde, pratik diyalektik kendisini yalnızca teorik soyutluğun aşılması olarak değil, teori "öncesi" duruma dönüş olarak da görünür. Aralarındaki fark, o çok eski günlerde teori-öncesi durumun temelde bilinçsiz bir durumda olması iken, öte yandan teorinin uzun gelişim sürecinden sonra ortaya çıkan pratik bilgelik ise bilinçli bir durum olmasıdır.

İkinci olarak ise, geriye dönüp teori "öncesi" durumun araştırılması; temelde insanın gerçek anlamda nasıl ayakta/hayatta kaldığını keşfetmek ve pratik diyalektiği anlamak bakımından etkin bir yoldur. Heidegger'in ortaya koyduğu varoluşçu yaklaşım buna tipik bir örnek olarak gösterilebilir. Heidegger'in yaklaşımı teorinin ve insanın nesnel varlığını "bir kenara koyarak" bunları çözülecek bir "sorun" olarak görür, böylece teori-"öncesi" bir bakış açısı geliştirir. Heidegger de, bu alanın teoriye önceliği olduğunu savunur; ancak düşüncelerini geliştirme sürecindeki ortaya çıkan işleyiş açısından bakıldığında vardığı bakış açısı teori "arkası" olmuştur. Heidegger'in fenomonolojik yöntemi bu anlamda Lao Tzu'nun MÖ. 6. YY.'da yazdığı ifadedeki ikinci cümledeki "Öğrenme sürecinde her gün bir şey elde edersiniz. Yüce Tao'nun yolunu izler iseniz, sizden her gün bir şey eksilir" deyişindeki, yönteme çok benzer. Buradaki ileriye doğru ilerleme çabası süreci temelde bir aşma sürecidir. Dolayısıyla burada ilerleme ve gerileme aynı süreç olarak görülmelidir.

Teorik alandaki diyalektik ile pratik bilgeliğin bütünleştirilmesi, pratik felsefenin diyalektiğidir. Aslında bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Diyalektiği teorik alanda gözlemlediğimizde, pratik bilgelik öğeleri de görülebilmektedir; öte yandan bilinçli pratik bilgelik teorik diyalektiğin gelişmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Diyalektiği bu şekilde anladığımızda, Antik Çin felsefesiyle gerçekçi bir diyalog alanı açılabilir ve Çin'deki pratik felsefe geleneğini yeni koşullara uygun olarak tekrar canlandırma fırsatı bulabiliriz. Aslında Antik Çin felsefesi dediğimiz şey teorik olmayan bir pratik bilgeliktir. Bu pratik bilgeliğin canlandırılması basitçe Antik pratik felsefeye dönmek değildir. Aksine, eski pratik felsefe modernleştirilerek çağdaş pratik bilgeliğe dönüştürülmelidir. Bunun nedeni, içinde bulunduğumuz modern yaşam-dünyası pratiğinin Antik dönemdeki insanların yaşadığı dünyadan temelde çok farklı olmasıdır. Günümüze ve çağımıza uygun bir pratik bilgelik ya da pratik bilgi edinilebilecek bir yol gereklidir. Bu dönüşümü gerçekleştirmenin yollarından birisi, modern Çin'deki gerçek yaşam pratiğinin koşullarına dayanmaktır. Diğer bir yol bir yandan Antik dönemdeki pratik felsefeyle diyalogu sürdürürken, öte taraftan Batı'nın modern pratik felsefesiyle diyalog geliştirmektir. Modern evrensel pratik felsefe diyalog aracılığıyla, teorik bakış açısını genişleterek ufukları kaynaştırabilir. Bu çabanın kendisi pratik bilgelik olarak diyalektik bir süreçtir.

BÖLÜM IV

SONLU ÖZNENİN YAŞAM DÜNYASININ RESMİ

1 *Marx'ın İnsana İlişkin İki Önermesi*
2 *Maddi Dünya ve İnsan Etkinliği*
3 *Toplumsal Yaşam ve İnsanın Özü*

GİRİŞ

Aslında insanın varoluş koşulları ve insanın özüne ilişkin ön varsayım, çoğu kez felsefe için bir "önkoşulsal" tutum ihtiva eder. Yukarıdaki bölümlerde, Marx'ın felsefesi ile ondan önceki felsefe arasındaki ve bizim yorumumuz ile diğerleri arasındaki kilit farkı görmüştük. Marx'ın felsefesinin temel farkının, felsefenin ayaklarını gerçek bireysel yaşam pratiği üzerine ve insanın sonlu yaşamı üzerine dayaması olduğunu görmüştük. İnsanın var oluşunun gerçekliğini ve onun sonlu yapısını incelerken ve bunu teorik açıklamanın başlangıç noktası olarak ele aldık. Ancak bu varoluş koşulları, bu koşulların oluşturduğu insanın özü ve insan ile insanın yaşadığı dünya arasındaki ilişkiyi henüz doğrudan açıklamamış bulunuyoruz. Bu bölümde ortaya koymak istediğimiz, tam da bu içeriktir. Felsefe tarihinde insan ve onun varoluş koşulları üzerine birçok önerme ortaya atılmıştır. Fakat biz esas olarak Marx'ın insan konusundaki tezlerini ela alacağız ve aynı zamanda konuyla ilgili geçmiş görüşleri inceleyeceğiz.

1. MARX'IN İNSANA İLİŞKİN İKİ ÖNERMESİ

Geçmişte Marksistler insan ve onun varoluş koşulu hakkında Marx'ın görüşünü genellikle iki önermeyle açıklamaktaydı. Birinci önerme, insanın bilinçli bir hayvan olduğu üzerinedir. İnsanın özü, özgür ve öz-bilinçli etkinliktir. İnsan, kendisini sergilediği gibidir. İkinci önerme ise insanların "toplumsal ilişkilerin bir toplamı" olduğu ve insanın belirli tarihsel koşullar içindeki gerçek birey olduğudur. Bu önermelerden birincisi insanın aktif özne yanına vurgu yaparken, ikincisi ise insanın sonlu ve verili yanına vurgu yapmaktadır. Bu iki önermenin çelişkili olmadığını; ancak ve ancak birlikte ele alındıklarında Marx'ın düşüncesini tam ve gerçek anlamıyla anlayabileceğimizi ifade etmek zorundayız. Marx'ın felsefesi üzerine yapılan daha önceki yorumların hiçbirisi, bu iki önerme arasındaki içsel bağıntıyı ele alamadıkları için, sorunu Marx'ın düzeyinde inceleyememiştir Sonuç, Marx "öncesi" değişik türden antropolojilere doğru bir ricattır. Burada insanın varoluş koşulunu tanımlamaya hazırlık anlamında, bu iki önermeyi yeniden yorumlayacağız.

1.1 MARX'IN "AKTİF" VE "PASİF" ARASINDAKİ ÇELİŞKİYİ AŞMASI

Marx üzerine yapılan önceki yorumların yukarıdaki iki önermeyi içsel olarak birbirlerine bağlamayı başaramamalarının temel nedeni şudur. Onlar iki önerme arasındaki farklılığı aktif ile pasif ve özgür ile belirlenmiş arasındaki çelişki ve farklılık biçiminde basitleştirmişler; böylece bu önermeler erken-dönem modern felsefedeki **materyalizm** ile **idealizm** arasındaki tartışma ile eş görülmüştür. Oysa durum farklıdır, Marx'ın teorisi, her bir çelişkinin iki yanını da birleştirebilmiş, erken dönem modern felsefedeki bu temel sorunu aşarak -hatta bu sorunu çözerek- kapsamlı bir yanıt ortaya koymuştur. Bu oldukça makul bir yaklaşım gibi görünmektedir. Ne var ki, hiçbir sorun içermiyor gibi görünen bu Marxçı çözüm, çoğu kez ölümcül bir riski de içermektedir. Burada aslında Marx ile diğer erken dönem felsefelerin kritik farkının gizemi yatmaktadır. Ne yazık ki kanımızca bu soruna pek girilmemiştir. Aslında, düşünürler bu "birlik-birleştirme"'yi yalnızca biçimsel bir kategori olarak görmektedir; tam da bu biçimsel kategori, onların sorunun öz muhtevasına inmesini engellemektedir. Marx'ın felsefesini modern felsefenin başlangıcından ayırt eden kritik püf noktası bu olmasına karşın, bunun üzerinde pek konuşulmadığını kabul etmek zorundayız.

Aslında sorun, Marx'ın felsefesinde bu çelişkilerin birleştirilmiş olduğunu ileri sürmekle ilgili değildir, asıl sorun bu çelişkileri ve birleştirmenin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. Eğer bu çelişkileri erken dönem modern

felsefede alındığı şekilde kavrarsak, kaçınılmaz olarak o dönemin dizgesi aracılığıyla düşünecek; bir kez böyle bir yola saptığımızda da karşı karşıya kaldığımız sorunlar çözülemeyecek; erken dönem modern felsefenin düzlemine geri dönmüş olacağız.

Yukarıda erken dönem modern **teorik felsefenin** aslında sorunlara mutlakçı bir biçimde tekilci bir bakış açısıyla baktığını açıklamıştık Tam da bu bakış açısı nedeniyle söz konusu çelişkiler son tahlilde farklı teoriler arasındaki çelişkiler olarak ortaya çıkıyor. Eğer erken dönem modern felsefedeki düşünme tarzını benimsersek, sonunda kesinlikle teorinin nihai tekil bakış "**noktasını**" benimsemiş olacak ve bu teorik felsefeden bir farkımız kalmayacaktır. Nitekim geçmişte Marx hakkında yapılan yorumlarda -erken dönem modern felsefede olduğu gibi çelişkinin iki tarafının basitçe birleştirilmesi, ya da alternatif olarak taraflardan birisinin dayanak noktası olarak seçilmesi- söz konusu olmuştur. İşin aslında bunların ikisi de kendi tarzlarında Marx "**öncesi**"ne dönüşü ifade eder.

Kuşkusuz buradaki asıl sorun, Marx'ın felsefede gerçekleştirdiği devrimin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Marx'ın erken dönem modern felsefeyi aştığını ve modern felsefenin kurucusu olduğunu ileri sürüyoruz. Bu, Marx'ın erken dönem modern felsefedeki temel sorunları tatmin edici bir biçimde çözdüğü anlamına gelir mi? Elbette gelmez. Eğer bu takılan sorunlar hâlâ "erken modern felsefenin sorunları" ise, o zaman Marx onları çözememiş demektir. Eğer, Marx gerçekten bazı sorunları çözdü ise o zaman bunlar eski sorunlar değildir ve artık yeniden oluşturulup inşa edilen sorunlar haline gelmiştir. Gerçekten de bunlar erken dönem modern felsefedeki sorunlara çok benzemektedir ve hatta Marx'ın kendisi de erken dönem modern felsefenin terimlerini kullanarak onları dile getirmiş olsa dahi, bir yeniden yapılandırma söz konusu olduğunu söylemem gerekiyor-bu anlamda erken dönem felsefenin sorunları "çözülmemiştir". Tabii ki Marx'ın yukarıdaki iki önermesinin farklılık/çelişki içerdiğini kabul ediyoruz; fakat bu çelişkiyi erken dönem modern felsefede var olan çelişki ile eş görmemeliyiz. Erken dönem modern felsefenin yapısını tamamen aşmalı ve Marxın çözmek zorunda kaldığı sorunu yeniden anlamaya çalışmalıyız.

Gerçekten de Marx'ın erken dönem modern felsefe üzerine eleştirisinde, sorunların söz konusu dönemin tarzıyla ortaya konulmasından ve çözülmesinden sakınmak için harcadığı büyük çabayı görebilmekteyiz. Örneğin, Marx *Feuerbach Üzerine Tezler*'de insanla onu koşulları arasındaki ilişkiden söz ettiğinde, erken dönem modern dönem felsefedeki materyalist determinizmi ve idealist rasyonel iradeciliği hedef almasına karşın, ne bu iki bakış açısından birisini seçmekte, ne de bunları birleştirmeye çalışmaktaydı. Bunun yerine Marx bu koşulların değiştirilmesinin insan etkinliğiyle ya

da insanın kendi değişimiyle olacağını ve mantıken bunun ancak devrimci pratik olarak ele alınabileceğini yazıyordu. Bir sorunu "devrimci pratiğin" sorunu olarak koymak aslında sorunu yeniden yapılandırmak anlamına gelmektedir; çünkü bu çelişki yalnızca teorik düzlemde bir çelişkidir ve öte yandan da teorideki karşıtlık ancak ve ancak pratik bir biçimde, pratiğin gücü ile çözülebilir. Dolayısıyla bu karşıtlığın çözümü, hiçbir biçimde bir tanıma/yorumlama sorunu değil fakat **gerçek yaşamın** bir görevidir.

Felsefenin bu görevi çözmedeki başarısızlığı, bunu salt teorik bir görev olarak kurgulamasından kaynaklanır. Teoriden pratiğe geçiş süreci, Marx'ın erken dönem modern felsefedeki çerçeveden çıktığını ortaya koyuyor. Marx'taki pratiğin daha önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz gibi **geniş anlamda pratik** kavramı olduğunun altını çizmem gerekiyor (bunu 5.Bölümde daha da açacağız) ; bu pratik erken dönem modern felsefede ele alındığı gibi değişken/kararsız bir eylem/pratik değil, gerçek ve somut bir alandır. Pratiği yalnızca bu **geniş anlamı** ile ele alırsak toplumsal yaşamın özünde pratiksel olduğunu söyleyebiliriz. Bu alan yaklaşımı, erken dönem modern felsefenin bakış açısının ötesine geçmişti. Dolayısıyla Marx'ın, bu alan kavrayışı temelinde getirdiği önermeler artık sorunları erken dönem modern felsefedeki gibi ele almadığını göstermektedir. Dolayısıyla erken dönem modern felsefedeki gibi çelişkinin iki tarafı Marx tarafından birleştirilmiş gibi görünse de bu, söz konusu erken modern dönemin düşünce biçimiyle anlaşılamaz. Geçmiş yorumlar, Marx'ın teorisinin öğelerini Marx tarafından aşılmış olanlarla karıştırmıştır. Bunların meşru olamayacağı ortadadır.

O zaman, Marx'ın felsefesinde yer alan bu iki önerme arasındaki birlik ve farklılığı nasıl anlamamız gerekiyor? Bu, bir kez daha diyalektik konusunda belli bir anlayışı gerektiriyor. Modern diyalektiğin bir **"yaklaşık teori"** olduğunu ve onun temel özelliğinin mutlakçı tek bir teorik bakış açısını aşma anlamına geldiğini ileri sürüyoruz. Bu aşma, birçok/çoğul tek bakış açısının üstünde yer alan daha yüksek/gelişkin yeni bir tek bakış oluşturma anlamına gelmez. Eğer böyle olsa, Marx ile Hegel arasında temelli hiç bir fark olmayacaktır. Marx'ın diyalektiğinin Antik çağdaki ve erken modern dönem diyalektiğinden farkı onun gerçekten de **teori alanının ötesine** geçmesidir. Dolayısıyla bu yeniliğe teorinin (kendisinde içkin olan) tekçi bakış açısı ve monizmi ile bakarsak, bu durumda Marx'ın diyalektiğini, basitçe sadece çok-açılı ve çoğulcu bir determinizm düzeyine indirmiş oluruz. Bazılarının şu "çoğulcu/çoklu determinizm" olarak ileri sürdükleri görüş, çelişkinin taraflarının/yönlerinin belirli bir bağımsızlığa sahip olduklarını ve birbirlerine indirgenemeyecekleri anlamını içermektedir ve dolayısıyla söz konusu "indirgenemez" tarafların, diyalektiğin bütünlüğünü oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Oysa bizler bu bütünlüğü teorik bir tarzda ele almamalıyız -zira teorik bakış açısından bakıldığı için taraflar karşıtlık içindeymiş gibi görünmektedir- bu bütünlük ancak ve ancak sergilenebilir ve bu sergileme çoğu kez olumsuzdur. Bize göre, yukarıdaki iki önerme, birbirine indirgenemez bakış açıları olarak ele alınmalıdır. Onları incelemenin tek uygun yöntemi modern diyalektik yöntemdir. Kuşkusuz bu diyalektik yöntem, yalnızca pratik yaşam üzerinde yükselirse meşrudur. Aşağıda Marx'ın konuya ilişkin değerlendirmelerini bu temelde inceleyeceğiz.

Birinci Önerme

Genel olarak ifade etmem gerekirse, insanın özünün özgür ve bilinçli etkinlik yapabilmesi olduğunu belirten birinci önerme, esas olarak Marx'ın 1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları'nda ortaya konulmuştur. Burada Marx, insan etkinliğinin ve insan ile dış dünya arasındaki nesnel ilişkinin, insanın özünü oluşturduğunu vurguluyor. Marx'ın dediği gibi:

> **"Dolayısıyla hedefini biçimlendirirken, insan gerçekte kendisinin bir türsel-varoluş içinde olduğunu kanıtlar. Bu üretim, onun etkin türsel-varoluşudur. Bu süreç içinde doğa onun işi ve gerçekliği olarak görünür. Dolayısıyla onun emeğinin nesnesi, insanın türsel-yaşamının nesneleşmesidir: çünkü insan kendisini -yalnızca, sadece bilinci ile ve sadece entelektüel olarak değil, aynı zamanda etkin ve güncel olarak da üretir ve dolayısıyla da kendisini kendi yarattığı bir dünyada tasavvur eder."**[1]

> **"Dünya tarihi denilen bütün süreç, insanın insan emeğiyle yaratılmasından, doğanın insan için doğuşundan başka bir şey değildir, dolayısıyla insan kendi ortaya çıkışının, kendisi aracılığıyla kendi doğumunun açık, yadsınamaz, görünür kanıtına sahiptir. İnsanın ve doğanın gerçek var oluşu, duyu deneyleri ile pratik içinde ortaya çıktığı için ve böylece insan kendisini doğanın bir varlığı olarak gördüğü için ve böylece doğanın insan için olması, insanın var oluşu olduğu için, yabancılaşmış bir var oluş sorunu, -doğa ve insanın üzerindeki bir yabancılaşma sorunu- ki bu sorun doğanın ve insanın gerçek dışılığını kabul etmek anlamına gelecektir- pratikte olanaksız bir sorundur."**

Bu pasajda da görüldüğü gibi, insanın nesnel etkinliği ile insanın özü arasında içsel ilişkiyi gören yaklaşım Elyazmaları'ndaki hâkim düşünce haline gelmiştir. Marx, bu elyazmalarında artık bu yaklaşımı hem felsefî sorunların hem de bütün ekonomik sorunların incelenmesi için bir başlangıç noktası olarak ele almaktadır. Pasajda Marx tarafından altını çizdiğimiz- erken dönem modern felsefede kullanılan **"nesneleştirme"**, **"türsel-varoluş"**, **"görünür"** ve diğer kavramların kullanılması araştırmacıları yanıltmaktadır. Diğer bir yanıltıcı faktör pasajda insan ile dış dünya arasında çarpıcı

1 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 131.

bir karşıtlık vurgusudur. Bunlar çoğu durumda insanların elyazmalarının muhtevasını erken dönem modern felsefe tarzında, daha doğrusu Hegel ya da Feuerbach tarzında yorumlamalarına neden oluyor.

Bu yorumlamanın sonucu, hiç kuşkusuz Hegel ya da Feuerbach tarzında bir Marksizm olacaktır.

İşin aslı da şudur. *Elyazmaları*'nın keşfedilmesinden bir süre sonra bu metin, Lukacs'ın Hegelci tipteki Marksist felsefesinin "kanıtı" olarak görüldü ve "hümanist" Marksizm denilen akım tarafından temel dayanak haline geldi. Eski Sovyetler Birliği ve İkinci Enternasyonal'in ortodoks Marksizm'iyle Lukacs ve diğer düşünürler tarafından inşa edilen Batı Marksizm'i arasındaki mücadelenin Marksist felsefenin gelişmesi bakımından büyük önem taşıdığını; ancak bu mücadelenin üzerinde sürdürüldüğü dayanaklar açısından talihsiz bir sorun ortaya çıktığını da söylememiz gerekiyor.

Bu sorun da şudur: "Ortodoks" Marksizm, erken-dönem modern felsefenin, hatta Antik çağın materyalizmin iddialarını sürdürmekle yetindi. Dayandıkları temeller açısından, Lukacs'ın da bulunduğu insanların yürüttüğü karşı mücadele de gerçekte Marx tarafından ortaya konulan felsefî görüşü kavramamış olduklarını, hatta onların da gerçekte erken-dönem modern idealizmin düzeyinde kaldıklarını söyleyebilirim. Oysa Marx'ın erken-dönem modern materyalizm ile idealizm arasındaki karşıtlığı aşmak istediğini biliyoruz.

Ayrıca *Elyazmaları*'na Marx'ın felsefesinin az gelişmiş "aşaması" olarak bakan Louis Althusser gibi bazı insanlar da *1844 Elyazmaları*'nın Feuerbachçı bir koyuş tarzının derin izlerini taşıdığını, Feuerbach'ın tereddütlerinden ve onun Hegel'e geri dönüşünden etkilendiğini düşündüler[2].

Dolayısıyla *Elyazmaları*'nın, Marx düşüncesinin hem zaferini hem de başarısızlığını yansıttığını söyleyebiliriz. Louis Althusser'in yorumunun oldukça zekice olduğunu ve *Elyazmaları*'nın gerçekten de Hegel ve Feuerbach'tan derin izler taşıdığını kabul etmek zorunda olsak da, bu el yazmalarını erken dönem modern felsefenin tarzıyla yorumlamamak gerekiyor. *Elyazmaları*'nın içeriğini *Elyazmaları*'nda ortaya konulan ve onu temellendiren perspektif ışığında yeniden incelemeliyiz. Gerçekte bu, Marx'a daha yakın bir yaklaşımdır, zira *Elyazmaları* yeni felsefenin "sırrı"nı içinde taşıyor.

---

2 Louis Althusser: *Marx İçin*, aktarıldığı yer, P. Rodrigo, Marx ve Fenomenoloji, *Philosophical Translation Dergisi*, 1993/3.

Aslında burada sorunun can alıcı noktası, Marx tarafından emeğin/çalışmanın erken-dönem modern felsefedeki, özellikle de Hegel'deki anlamıyla ussal ve tinsel etkinlik olarak tartışılıp tartışılmadığının anlaşılmasıdır. Emeğin nesneleşmesinin, ruhun dışavurumuna eş olarak görülüp görülmediği, ayrıca daha da öteye özne-nesne karşıtlığının Marx'ın felsefesinin nihaî yapısını biçimlendirip biçimlendirmediğini ve öznelliğin Marx'ın felsefesinin nihaî bakış açısı olup olmadığını iyi ele almak gerekmektedir. Eğer bu sorulara olumlu yanıtlar verirsek, Marx'ın aşağıdaki ifadeleri bizi oldukça şaşırtacaktır:

> **"İnsan dolaysız olarak doğal bir varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak insan, bir yandan doğal, yaşamsal güçlere sahiptir - aktif bir doğal varlıktır. Onda bu güçler, eğilimler ve yetenekler -içgüdüler- olarak mevcuttur. Öte yandan insan, doğal, bedeni, bilinçli nesnel varlık olarak da, hayvanlar ve bitkiler gibi sıkıntı çeken, koşullanmış ve sınırlı bir yaratıktır. Başka bir deyişle, insanın içgüdülerinin nesneleri, bağımsız nesneler olarak insanın dışında varlığını sürdürmektedir; yine de bu nesneler, insanın ihtiyacı olan -temel- nesnelerdir-. Bu nesneler insanın özgün güç ve yeteneklerinin ortaya konulması ve teyit edilmesi açısından vazgeçilmez öğelerdir. İnsanın bedeni, yaşayan, gerçek, bilinçli, doğal bir yaşamsal güçle dolu nesnel bir varlık olduğunu söylemek, aynı zamanda onun varlığının ya da yaşamının nesnesinin de gerçek ve bilinçli/duyulu bir nesne olduğunu kabul etmek veya da insanın yaşamını sadece gerçek, duyusal nesneler içinde ifade edilebileceğini söylemek anlamına gelir."[3]**

Aslında *Elyazmaları*'nda Marx, Hegelci tin felsefesini yoğun bir biçimde eleştirmektedir. Bu eleştirinin asıl muhtevası, Hegelci felsefedeki soyutluğu ortaya koymaktır. Hegel'deki anlamıyla insanın özü, onun kendi öz-bilinçliliğine eş görülür; öznel etkinlik olarak tanımlanan bu durum, insanın kendi öz-bilinçliliğinin dışavurumudur. Hegel, aynı zamanda emeği inceler ve emek ile insanın özü arasındaki içsel bağıntıyı onaylar. Fakat Hegel'deki anlamıyla çalışma, "insanın yabancılaşma içinde kendisi-için olmasıdır" ya da o yabancılaşmış insan olarak çalışmaktadır; Hegel'in bildiği ve kabul ettiği tek emek süreci, soyut zihinsel emektir."[4]

Eğer dış dünya yalnızca tinin dışsallaşmasıysa, o zaman bu tin başlangıçtan itibaren nesnel-olmayan bir varoluşa sahip olmak zorundadır ve Marx, bu varoluş modunu "Unwesen" (Alm. bkz. dipnot[5]) olarak adlandırır.

---

3 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 167-8.

4 *A. g. e.*, s. 163.

5 Marx'ın Hegel'in kullandığı Unwesen terimini kullanır. Terim, aynı zamanda hem öz hem de varlık anlamına gelen Wesen'in olumsuz /karşıtı olarak kullanılır. Bu çeşitli türkçe çevirilerde hayalet (monstre) olarak çevirilmiştir; İngilizce çeviri tarafından benimsenen,

Hegel'deki "Unwesen" ile kıyaslandığında Marx insanı gerçek, duyumlu ve somut olarak ele alır. O zaman Marx'taki bilinçlilik ve gerçeklik ne anlama geliyor? Bu, Feuerbach'ın bakış açısını benimseyerek Hegel'e karşı çıkmak anlamına mı geliyor?

Gerçekten de Marx, Feuerbach üzerinde önemle durup hatta birçok kez Feuerbach'ın birçok terimlerini kullansa da, bu terimlerle ortaya koyduğu düşünceler Feuerbach'taki gibi ortaya konulmamıştır. Aslında Marx'ın Feuerbach'dan alarak kullandığı terimler, insanın kendi yaşam-dünyasına sahip olduğunu ve aslında "nesnel etkinlik" denilen şeyin yalnızca insanın bu yaşam-dünyası içindeki etkinlik olabileceğini göstermeyi amaçlıyor. Bu anlamda insan, çileli "koşullanmış" "verili" bir varlıktır. Bu çile de büyük ölçüde, insanın "doğal" ya da biyolojik yapısından kaynaklanır.

Bu noktada Marx ve Feuerbach birbirine çok yakındır; ancak Marx bu noktada durmaz ileri gider. Dolayısıyla Marx'taki bu duyumsal/bilinçli dışsal dünya, yalnızca biyolojik çevre anlamında değildir. Bu dünya yaşamın sürdürülmesinin önkoşulu olarak somut bir insanın kabul ettiği bütün şeyleri kastetmektedir. Marx, bütün soyut karşıtlıkların, yalnızca toplum içinde, insanın pratik etkinliği içinde çözülebileceğini vurguluyor. Toplumun insanlar tarafından oluşturulan bir alan olduğunu biliyoruz. Ve insanın "türsel-özünü" biçimlendiren emek sürecinin toplumsal bir tarzda yürütülmesi gerektiğini ve toplumu da oluşturduğunu biliyoruz. Bu noktada Marx ile Feuerbach arasındaki farkı zorluk çekmeden algılayabiliriz. *1844 Ekonomi ve Politik Elyazmaları*'nda bu fark açıkça ortaya konulmamıştır, sonuç olarak toplamda diyebilirim ki: Marx kendi yeni felsefesini Feuerbach'ın söylemini kullanarak pek açık olmaksızın ortaya koymuştur.

Sonraları Marx, Feuerbach'ı eleştirisinin merkezine aldığında, Feuerbach'tan farklı yanlarının yanı sıra bu yeni felsefeye doğrudan doğruya işaret etmektedir ve şöyle yazar:

> **Soyut düşünmeyle tatmin olmayan Feuerbach, tefekküre dalmak istiyor; ancak o bilinçliliği pratik, insani-bilinçlilik içeren etkinlik olarak düşünemiyor.**
>
> **Feuerbach, dinsel özü insanın özünde çözümlüyor. Ancak insanın özü, tek tek her bireyde içkin olan bir soyutlama değildir. Gerçekte insanın özü, onun toplumsal ilişkilerinin bütünüdür.**
>
> **Dolayısıyla Feuerbach, 'dinsel duygu'nun bizzat kendisinin toplumsal bir sonuç/ürün olduğunu ve analiz ettiği soyut bireyin belirli tikel bir toplum biçimine ait olduğunu göremiyor.**[6]

özsel olmayan bir şey" biçiminde de çevrilmiştir.

6 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 56.

İkinci Önerme

Bu noktada Marx'ın insan hakkındaki ikinci önermesine geçelim. Aslında Marx'a göre, Feuerbach Hegel'in soyut "öz-bilinç" kavramı ile tatmin olmadığı için "bilinçlilik" ve "tefekküre dalmayı" tercih etmiş olsa da Feuerbach'ın bilinçli insanı bir dünyaya sahip değildir ve o insanı hâlâ soyut bir varlık olarak görmektedir. Marx da insanın "doğal" özelliklerini teslim eder; ancak Marx bu özelliği doğrudan insanın "türsel özü" olarak değerlendirmez. Tersine Marx, insanı "canlı doğal bir varlık", "aktif" bir varlık olarak düşünmektedir; kendi özünü yalnızca etkinliği aracılığıyla oluşturan bir varlık olarak düşünmektedir. Fakat insanın bu etkinliğinin, gerçek insanın "bilinçli etkinliği" olması ve insanın pratik etkinliği olarak görülebilmesi için, insanın -yalnız ve yalnız- "belirli bir toplum biçimine ait olması" gerekmektedir.

Feuerbach Üzerine Tezler'de Marx'ın, yalnızca somut bir toplum biçimine ait olan insana ve onun pratik etkinliğine vurgu yaptığını; ancak bu somut toplum biçiminin olumlu bir tanımını vermeyi henüz başaramadığını söylememiz gerekiyor.

Ayrıca Marx'ın insanın belli bir toplum biçimine ait olduğu iddiasını insanı "doğal" bir varlık olarak gören yukarıdaki iddiası ile nasıl birleştireceğiz? Öyle görünüyor ki bu sorun, pek bilinçli olarak ileri sürülmüş değildir. Kuşkusuz, bu genel tezlerle bu türden bir görevi yerine getirmek olanaksızdı; ancak Feuerbach üzerine doğrudan bir eleştiriye geçildiğinde **gerçek insan** ve onların **yaşam-dünyası** şeklindeki bakış açısı güçlü bir biçimde ortaya koyulabilmiştir.

Bu **yaşam-dünyasının** resminin betimlenmesi, Alman İdeolojisi'nde açıkça görülebilir. Burada Marx, yine *Alman ideolojisi*'ni eleştirmektedir. Hegel ve Feuerbach en önemli hedefler ve "tartışılan muhataplar" olsa da Marx'ın ideolojik platformu artık olgunlaşmıştır ve başkalarının söylem tarzından yardım almaya ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla, burada Marx, kendi bakış açısını doğrudan ortaya koymaktadır. Bu metinde Marx, "gerçek bireyin" etkinliğini ve onun etkinlik içinde bulunduğu dünya ile ilişkilerini tartışmaktadır. İlk olarak Marx'ın burada insan ile "koşullar" arasındaki ilişkiden çok insan ile "dünya" arasındaki ilişkiyi tartıştığını ortaya koymamız gerekiyor. Oysa *Feuerbach Üzerine Tezler*'de Marx'ın insan ile koşullar arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğunu biliyoruz. Aslında bu koyuş tarzı erken modern dönem felsefedeki bir sorundur; çünkü erken modern dönem felsefe yalnızca bunlardan hangisinin önce geldiği araştırır, onların kaçınılmaz olarak birbirinden ayrılamazlığını fark edemez ve ayrıca sorunun önkoşulunu ise, hiçbir şekilde tartışmaz. Marx, sorunun kendi paradoksal

yapısını ortaya koymak için onların bu tartışmasından yararlanıyor. Bu, gördüğümüz gibi onların iradecilik ile determinizm arasında gördükleri uzlaşmaz çelişkidir. Yalnızca bu çelişki aracılığıyla pratiğin alanı ortaya çıkabilir ve çıkmaktadır.

İnsan ile yaşam-dünyası arasındaki ilişki şeklindeki bakış açısı ise, yeni bir sorgulama ve anlatı geliştirir: bu ilişkinin önkoşulu, iki yanın birbirinden ayrılması değil; ancak ikisinin (insan ve dünya) zorunlu birliğidir. Hatta bizzat bu ilişkinin insan ile onun dünyası arasındaki temel bağdaşmayı/birleşmeyi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Marx bu konuda şöyle demişti: "Nerede bir ilişki var ise, bu ilişki benim için var olmaktadır." "Dolayısıyla bilinç, en başından itibaren toplumsal bir üründür ve insanlık var olduğu sürece de öyle kalacaktır."[7]

Eski materyalizm de, insan ile **koşullar** arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştu (dünya değil). Fakat onlarda bu ilişki özünde, hayvanlar ile koşullar arasındaki ilişkiyle eş görülüyor diyebiliriz. Erken-dönem modern materyalizmin başlangıç düşüncesi insanın doğal özünü, insanın biyolojik yapısı olarak, hatta fiziksel yapısı olarak görmektedir. Erken-dönem modern idealizm ile böyle bir sorunu gündemine almamıştır denilebilir çünkü onlara göre, koşullar, bilincin nesneleridir öte yandan da bilincin nesnesi de bilincin dışsallaşmasıdır. İdealizmin materyalizmle çatıştığını bildiğimize göre bu sorun ikisi için de kesinlikle var olan -ve kaçınamadıkları- bir sorundu.

Bu sorunun/karşıtlığın çözülmesinin tek yolu, sorunun kendisinin yapısal dönüşüme tabi tutulmasıdır, yani sorgulama tarzının dönüştürülmesidir. Bu dönüşümün sonucu ise, insan ve onun bilinçli dünyası arasındaki ilişki bakış açısının ortaya konulmasıdır. Marx, insanların koşulları yarattığı gibi, koşulların da insanları yarattığına işaret ediyordu. Bu ifade de eski erken-modern dönemin terimlerini kullanıyor; ancak "çelişki"nin ortaya konuluş şekli ve Marx'ın konu üzerinde düşünme tarzı, sorunun artık -insan ve insanın yaşadığı dünya sorunu- anlamında yeni bir koyuş tarzı olduğu açıktır:

> **"Buradaki bireyler, kendilerinin ya da başka insanların muhayyilelerinde göründükleri gibi değil, gerçekte oldukları gibidirler; yani çalışan, maddî olarak üretenler. Dolayısıyla belirli maddî sınırlar, ön-varsayımlar ve kendi iradelerinden bağımsız koşullar altında çalışan insanlardır."[8]**

Yukarıda da tanımlandığı gibi Marx, aynı zamanda, her birey ve insan kuşağının verili olarak hazır bulduğu **üretici güçlerin, sermaye fonlarının ve toplumsal karşılıklı etkileşim biçimlerinin toplamının** oluşturduğu

7 *A. g. e.*, s. 81.
8 *A. g. e.*, s. 71-2.

bütünsel temele işaret etmektedir. Marx'a göre aslında bu **gerçek temelin**, filozofların "töz" ve "insanın özü" olarak düşündükleri, ilahlaştırdıkları ve saldırdıkları şey olduğunu vurgulamaktadır. Onlar bu temele "öz-bilinç" ve "özgün" (unique, İng.) sloganlarını kullanarak saldırmalarına karşın bu saldırı ona zerre kadar etkili olmamakta; bu temelin insanların gelişmesi üzerine etkisi zerrece değişmemektedir. Yalnızca **dünyadaki** bireyler gerçek bireylerdir; öte yandan da dünya insanların dünyası olmalıdır. Burada, Marx insanın özünün "gerçeklik" içindeki "toplumsal ilişkilerin toplamı" olduğu görüşünü ortaya koymuş ve aynı zamanda da dünya bu özün gerçek önkoşulu olarak tanımlanarak resmen ilan edilmiştir.

1.2 DÜNYA VE İNSANIN ÖZÜ DÜŞÜNCESİNİN OLUŞTURULMA SÜRECİ

İnsanın özüyle ilgili Marx'ın iki önermesi üzerine yaptığımız yukarıdaki yorumlardan kabaca şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Marx, insanın özü sorununu gerçek birey ile onun bilinçli dünyası arasındaki ilişki sorununa ya da bu bilinçli dünyada eylemde bulunan ve yaşayan gerçek bireyler üzerine gözlem yapma sorununa dönüştürmüştür. Açıktır ki dünya, insanın özünün oluşturulması bakımından yaşamsal önemdedir. Somut olarak söylemek gerekirse, o bir önkoşul olarak hizmet eder. O zaman bu önkoşul nasıl anlaşılmalıdır? Biçimi bakımından, bu dünya bir tür sonlu öznellik göstermektedir. Buna karşın biz bu öznelliği Antik çağdaki pratik felsefeden ve içeriğine göre eski materyalist kavramlardan, hatta Kantçı "sonlu öznellikten" de ayırt etmemiz gerekmektedir.

Hegel, klasik Alman idealizminin zirvedeki ismi durumundayken, Marx'ın felsefî devriminin en önemli hedefinin Hegel olduğunu söylemeliyiz. Maalesef bizim bugünkü sonlu öznellik kavramımız, esas olarak hâlâ sonlu olmayan ve önkoşullu olmayan erken-dönem modern idealizmin öznelliğine benziyor. Peki, şu soruyu soralım: erken dönem modern idealizmi aşmak **sonlu öznellik** kavramını getirmekten ibaret midir? Açıkçası hayır.

Sonlu özne ve onun dünyası konusundaki tanımlamalarımız bazı bakımlardan Antik çağın pratik felsefesine benzeyebilir; ancak bu felsefede öznellik nosyonu neredeyse hiç yok gibidir.

Erken-dönem modern materyalizmin "onsuz" veya karşı öznelliği ise yalnızca idealizmin bir gölgesidir. idealizmin **mutlak öznelliğine** kıyasla bir anlam taşıdığı veya farkının bu olduğundan söz edilebilir, hatta nihayetinde -sınırlılığı nedeniyle- bu materyalizm sonunda açık bir mutlak öznelliğe de kayabilir.

Kantçı "sonlu öznelliğin" de erken-dönem modern felsefeyi aşabildiğini de söyleyemeyiz. Kantçı "sonlu öznellik" erken-dönem modern felsefe döneminin henüz olgunlaşmamış düzeydeki mutlak öznelliğini yansıtıyor diyebilirim.

Sonlu Özne ve Sonlu Öznellik

Ne var ki, bütün bu bakışlar, Marx'taki **sonlu öznellik** konusundaki anlayışımızın "kaynakları"dır. "Sonlu" özneyi tartıştığımız için incelemeye özne üzerindeki sınırlamalardan başlayarak devam etmeliyiz. Kuşkusuz bizim sonluluk kavramımız, erken-dönem modern idealizmi aşmayı hedef alacaktır. Sağduyuya göre, bir şeyin sınırlanmasından söz ettiğimizde, sınırlayan ile sınırlanan arasındaki ilişkiyi ele almak kaçınılmazdır. İnsan söz konusu olduğunda onun sınırlayıcısı kendi nesnesidir. Marx, bu noktayı *1844 Ekonomi ve Felsefî Elyazmaları*'nda açıkça dile getirir. Marx insanın nesnel bir varlık olduğunu ve kendi "türsel varlığını" nesnel etkinliği aracılığıyla ortaya koyduğunu düşünür. Öte yandan Hegelci "öz-bilincin" de bir nesnesi vardır, bu nesne öz bilincin dışsallaşmasıyla ortaya çıkar ve böylece de son tahlilde nesne-olmayan/dışı bir "dev canavardır". Bu yazılarda Marx, sonluluğu daha çok nesnellik olarak dile getirir. Ne var ki, kavrayışımızı burada kesersek, erken dönem modern felsefedeki çerçeveden kurtulmayı başaramayız. Aslında erken-dönem modern idealizmini öznelliğin ortaya koyulması ve tanınıp kabul edilmesi olarak tanımlarsak; o zaman materyalizmi de bu öznenin nesnesinin tanınması olarak tanımlayabiliriz. Eğer yalnızca özne ve onun nesnesinin gerçekliği kabul edilirse, bu durumda yalnızca bütün erken dönem modern felsefenin temel çerçevesi içinde kalınmış olacaktır. Dolayısıyla eğer Elyazmaları yeni tipte bir felsefî bakış alanı açıyorsa, o zaman sonlu öznenin "sonluluğu", onun nesnesi tarafından dışarıdan sınırlanması olarak ele alınamaz. Aslında nesnel sınırlama kavramından hareketle sonluluğun anlamını bir başka düzeyde de görebiliriz.

Marx'ın analizine göre insan etkinliği nesnel bir etkinliktir. Bu etkinlik kendi nesnesini kesinlikle değiştirecektir; ancak nesnenin varlığı özne tarafından kabul edilmek zorundadır. Buradaki kabul etme yaratmaya, dışsallaştırmaya ve diğer kavramlara denk düşmektedir. Eğer özne nesnesini kabul etmek zorundaysa, onun var oluşunu da kabul etmesi gerekiyor. En azından bu kabul etmenin nesne olarak nesnenin işin içine girmesi gerektiğini kabul etmek anlamına geldiğini de söyleyebiliriz.

Son-suz öznellik açısından ise nesnenin nesne olarak kabul edilmesi açıklanamaz olur; çünkü bir öznenin kendi kendisini kabul etmesi besbelli ki mantık dışıdır. Kabul etme eylemi, kabul edenin ötesinde ya da dışındaki bir alanın kabul edilmesi anlamına gelir. Böylelikle nesnenin kabul

edilişini kolayca anlayabiliriz. Kabul eden ve kabul edilen aynı düzeydedir. Fakat öznenin kendisini nesneye bir nesne olarak kabul ettirmesini anlamak pek de o kadar kolay değildir; çünkü bunu kavramak temel bir düzeyi gerektirmektedir. İşin aslında nesne olarak nesne ve özne olarak özne, aynı şeyin veya sürecin iki yanını oluşturur. Dolayısıyla nesnenin nesne olarak kabulü, aynı zamanda öznenin özne olarak kabulüdür de. Burada artık tamamen yeni bir yaklaşım söz konusudur. Özne olarak özne ya da öznenin özünün kaynağı kabul edilmiştir. İşte bu Marx tarafından, sonlu öznelliğin "sonluluğunun" daha derin bir biçimde kavranmasıdır.

Ancak birileri bizim Marx'ın kavrayışının aksi istikametinde ilerlediğimizi iddia edebilir; çünkü Marx'ın açıkça şunları belirtmiştir: "Bir *varlık*, yalnızca kendi ayakları üzerinde durduğunda kendisinin bağımsız olduğunu düşünür ve yalnızca kendi *varoluşunu* kendisine borçlu olduğunda kendi ayakları üzerinde durabilir. Başka birisinin sayesinde yaşamını sürdüren bir insan, kendisini bağımlı bir varlık olarak görür. Ancak eğer O başkası yalnızca yaşamımı sürdürmeyi sağlayan değil, dahası eğer yaşamımı da *yaratansa* -eğer yaşamımın *kaynağıysa*- o zaman ben bütünüyle O başkasının sayesinde yaşıyorum demektir."[9] Marx burada öznenin özündeki kaynağını kabul etmesini "bir başkasının sayesinde yaşama" ile eşit gördüğünü söyleyebilir miyiz? Hayır, söylenemez.

Burada Marx esas olarak teizmi(tanrı inancını) hedef alıyor. Eğer dikkatli analiz edersek, bu kabulün gerçekten de sorunlu olduğunu kavrayabiliriz. Hiç kuşkusuz burada söz konusu edilen "başkasının" tümden yabancı bir varlık olarak düşünülmelidir. Tam da bu tümden yabancılaşma, kabul edenin "kabulden" ve "verme"den önce var olduğunu göstermektedir... Eğer kabul eden önceden var olmuşsa, onun özünün buradan (o başkası tarafından-Ç.N. Tanrı) verilmiş olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla kabul etme ve vermenin iki ucunda özel bir bağıntı/birlik olan bir şey olmalı. Eğer bu özel bağlantıyı kabul edersek, bu vermenin artık bir "başkası"nın verdiği bir şey olmadığını görebileceğiz. Bu nedenle bu (dinsel) kabulün Marx'ın yukarıdaki "kendi ayakları üzerinde durma" önermesi ile çelişkili olduğunu söyleyemeyiz.

O zaman bu şekilde "başkası"ndan gelmeyen bu vermeyi ve onun kabulünü nasıl anlamamız gerekiyor? Özneye, özünü ve özneye nesnesini veren şeyin, özne ve nesnenin içinden geldiği bir alanın içinde olması gerekir, yani özne ile nesne arasındaki karşıtlıktan "önceki" bir alanda olmalıdır. Bu alan, öznenin "öteki"si olan bir şey değildir. Besbelli ki bu alan öznenin yaşam-dünyasıdır. Yukarıda özne ile onun nesnesi arasındaki karşıtlığın temelde bu ikisinin de yaşam-dünyasından büyüyen ortaya çıkan bir şey

9 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 129.

olduğunu açıklamıştık aynı zamanda yaşam-dünyasının öznenin özünü ve onun nesnesini veren şey (verici) olduğunu söylemiştik. Öznenin bakış açısından bakarsak, herhangi bir öznenin ortaya çıkışı aslında yaşam dünyasından gelen bir fışkırmadır ve aynı zamanda kendisini bu özgün yaşam-dünyasına kabul edilme olarak ortaya koyar. Martin Heidegger'in dediği gibi insan bu dünyaya "atılmış-fırlatılmıştır" ve insan özünü yalnızca bu dünyada elde edebilir.

Şimdiye kadar anlattığımız bazı şeyler çok doğal olarak eski pratik felsefenin bazı düşüncelerini çağrıştırabilir. Aristo'nun pratik felsefesinde insanın özü, yaşadığı "dünya" tarafından verilir. Bu "dünya" site devletidir. O çağda sonlu öznellikten bahsedilebilse dahi bu çağ için öznellik kavramının kullanılmasının pek uygun olmadığını okuyucuya tekrar hatırlatmamız gerekiyor. Yine de o çağda sonlu öznelliğin "en ilkel" biçimini görebiliyoruz. Aristo'te insanların özgür olabilmesinin koşulları devlet içinde yaşamalarına ve politik etkinlik sürdürmelerine bağlanmaktadır. Devlet, bir topluluktur ve bir yaşam tarzını temsil eder. Devletin içinde yaşayanlar bu tarzı kabul eder ve onun kurallarına göre eylemde bulunurlar, böylece insan olurlar. Tersine, devletin dışındakiler -köleler ve barbarlar- bu yaşam tarzına sahip değillerdir ve onların insan olma "koşullarına" sahip değildir. Dolayısıyla Aristo "insan doğası itibariyle politik bir hayvandır" ve "doğası bu olduğundan ve bu bir tesadüf olmadığından devletsiz insan, ya kötü bir insandır ya da insan değildir,"[10] diye belirtmiştir.

Açıktır ki, burada insanın özü, içinde yaşadığı devlet tarafından belirlenir. Aristo'nun devleti, bireylere göre mutlak önceliğe sahiptir; zira doğası gereği, bütünsellik, parçadan önce gelir. Çünkü burada bireyin devlet üzerindeki etkisi bütünüyle anlaşılamamıştır. Daha da önemlisi Aristo bir "dünya"yı, yani devleti tasvir etmeye ve algılamaya girişmiş olsa da, burada devlet dar anlamda bir politik "dünya"dır ve bu da bizim yaşam-dünyası olarak tanımlamaya çalıştığımız şeyden çok farklıdır.

Devlet, belirli bir yaşam tarzını temsil eder. Bu yaşam tarzının kabul edilmesi, insan oluşumunun koşuludur. İkinci bölümde tasvir edildiği gibi, Marx da benzer bir ifadeyi kullanır."Üretim tarzının, basitçe bireylerin fiziksel varoluşunun üretimi olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çeker. Tam tersine, Üretim tarzı bireylerin etkinliğinin belirli bir biçimi, onların yaşamları ifade etmelerinin belirli bir biçimidir- onlar için belirli bir yaşam tarzıdır. Bireyler kendi yaşamlarını ifade ederken böylece kendileri olurlar. Dolayısıyla insanların ne olduğu hem ne ürettikleriyle hem de nasıl ürettikleriyle çakışır. Böylece bireylerin doğası, üretimlerini belirleyen maddî koşullara bağlıdır." Marksist yaşam tarzı kavramı ve Aristocu

10 Aristo: *Politika*, s. 7.

devlet, esasta iki bakımdan birbirinden farklıdır. Birincisi, Marksist yaşam tarzı her şeyden önce üretken etkinlik ve maddî koşulları göz önünde bulundurur, Aristocu devlet ise, her şeyden önce belirli özgün bir politik yaşamdır. Marx şöyle demişti:

> **"Dolayısıyla belirli bir tarzda üretken etkinlikte bulunan belirli bireyler belirli toplumsal ve politik ilişkiler içine girerler. Ampirik gözlem, her bir ayrı durum ve aşamada herhangi bir gizemselleştirme ve kurguya yönelmeden ampirik olarak ortaya konulmalıdır."**[11]

Toplumsal ilişkiler ve politik ilişkiler, kişiler-arası iletişim alanına aittir. Genelde Marx bu alana üretimden bakmaktadır ancak bu alanların ikisi arasındaki "çelişkili" ilişki, iletişimin, üretimden bağımsız olduğunu da ortaya koymaktadır. Marx, bir yandan "iletişim biçiminin" üretim tarafından belirlendiğini ileri sürerken, diğer yandan da bireyler arasındaki iletişim akışının/alışverişinin üretimin önkoşulu olduğunu belirtmekte ve böylece de aslında indirgemeci yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Aristo, bireyin yaşam tarzını yalnızca politik yaşamla sınırlar. Buna karşılık Marx'ın yaşam-dünyası çok daha zengindir. Ayrıca, Aristo döneminde bireyin içinde yaşadığı toplum üzerindeki etkisi ihmal edilebilir durumdadır. Dolayısıyla Aristo, doğal olarak bireyin etkinliğinin devlet üzerindeki etkisini ihmal eder. Bu ihmal, "temelsiz" bir tutum değildir. Ancak Marx'ın döneminde bunun ihmali olanaksızdır; çünkü yeni ortaya çıkan "insan yaratımı ürünler", yaşam dünyasının en göze çarpan ve en fark edilen parçaları haline gelmiştir. Hatta Marx'ın döneminde insanlar bütün dışsal nesnelerin özne tarafından yaratıldığını düşünmeye başlamışlardır.

Dolayısıyla özne üzerindeki sınırlandırmalar, öznenin rolünün mantıklı biçimde açığa çıkarılması için incelenmesi zorunlu bir bağlantı durumuna gelmiştir. Herkesin bildiği gibi Marx, özneyi "gerçeklik içindeki bir birey" olarak düşünür. O, bir yandan, öznedir ve dünyayı ve tarihi yaratır; bir yandan da, tarihi yapmak için "yaşamda tutunabilecek/yaşayabilecek bir konum almak zorundadır." "Ancak yaşam, her şeyden önce yeme, içme, barınma, giyinme ve başka birçok şeyi gerektirir."[12] Marx'ın bu çelişkili özelliği ile tanımladığı gerçek birey, gerçek öznedir. Bu özne için yaratma, aynı zamanda kabul etme anlamına gelir, ya da bir başka deyişle dile getirilirse, onun dünyanın kendi etkinliği ve yaratımı olduğunu kabul etme yolu olduğu anlamına gelir.

Gerçek dünyanın kabul edilmesi, insanın özünün oluşturulması bakımından kritik bir bağdır. Bu, sonlu öznelliğin en temel anlamıdır. Marx'taki

11 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1 s. 71.
12 *A. g. e.*, s. 79.

bu sonluluk, Kantçı "**aşkınsal öznellikteki**" sonluluktan farklıdır. Kantçı öznenin sonluluğu, Marx'ın gerçek bireyi ile biçimsel bir benzerlik taşısa da esas olarak Hegel, Edmund Husserl ve diğerlerindeki mutlak öznelliğe yönelmiştir. Marx ve Kant arasındaki bu kritik fark, onları farklı çağ felsefesi olarak ayırmaya yeter. Yani Kantçı sonlu özne bir dünyaya sahip değilken, Marx'ın sonlu öznesinin bir dünyası vardır. Kant'taki anlamıyla kendinde-şey (thing-in-itself) özne için bir sınır/lama oluşturur. Bu sınırın mümkün olmasının nedeni kendinde-şeyin özne ile ilişkisinin farklı/öteki şeklinde olması (Anderssein, Alnı.) ve öznenin kendinde-şeyin varlığını kabul etmesine karşın onun hakkında herhangi bir bilgisinin olmamasıdır. Marx'taki sonlu öznenin anlamı onun dünya içinde bir varoluş olması ve öznenin baştan belirli bir dünyayı kabul etmek zorunda olmasıdır. Dolayısıyla özneyi kendisine sonsuzluğunu veren şeyden (DÜNYA'dan) ayırmak mümkün değildir.

İnsanın özünün oluşturulması bakımından dünya bu kadar önemli olduğundan, bizim için **sonlu-özneyi** kavramanın en uygun yolu, onun eylemde bulunduğu yaşam-dünyasını betimlemek olacaktır. Marx'ın eserlerinde, özellikle de *Alman İdeolojisi*'nde bu konuda harcanan çabayı görüyoruz. Ancak bunun yalnızca bir ön taslak olduğunu ve yaşam-dünyasının bütünsel bir resminin henüz betimlenememiş olduğunu da kabul etmek zorundayız.

2. MADDİ DÜNYA VE İNSAN ETKİNLİĞİ

GİRİŞ

İnsanın yaşam-dünyasının bütünsel entegre bir yapı olduğunu, onu yalnızca teorik tanımlama sürecinde bölümlere ayırmak zorunda olduğumuzu söylememiz gerekiyor. Aslında, *Alman İdeolojisi*'nde Marx, insanlar ile onların çevresindeki dışsal dünya arasındaki ilişkiyi kabaca insan ile doğal nesneler arasındaki ilişki ve insan ile insan arasındaki ilişki biçiminde ikiye bölmüştü. Burada bu ayırmayı insanın dünyasını iki veçheden, insan ile nesne arasındaki ilişki ve insan ile insan arasındaki ilişki bakımından tasvir etmek için kullanacağız. Aşağıda, esas olarak insan ile maddî nesneler arasındaki ilişkiyi, doğanın nasıl insanın yaşam-dünyasının bir parçası olduğunu ve aletin insanın özünün oluşturulmasında hangi rolü oynadığını tartışacağız.

2.1 ALET KULLANIM ETKİNLİĞİ VE İNSAN DÜNYASI

İlk olarak, "maddi" dünyayı açıklayacağız. Genelde maddî dünyanın en önemli özelliğinin onun yer kaplama, yani uzamsallık özelliği olduğu düşünülür. Ne var ki, maddeyi yaşam-dünyasının bir parçası olarak ele aldığımızda onun uzamlılığı onun temel bir özelliğini oluşturmaz. İnsanın belirli bir maddî dünyada yaşamak zorunda olduğunu söylüyoruz. Bu, insanın belli bir fiziksel uzamda yaşamak zorunda olduğu anlamına gelmiyor. Kuşkusuz insan, her şeyden önce bedensel bir varlıktır. Bu varoluş ile o elbette ki belli bir uzamı kaplar ve diğer varlıklarla fiziksel ilişkiler kurar. Ancak böylesi uzamsal bir ilişki maddî dünyada insanın varlığı için gerekli nedeni oluşturmaya yetmiş olsaydı, bu durumda insanı hayvandan, hatta canlı olmayan varlıklardan ayıramazdık. Açıktır ki, uzamsallık insanın maddî dünyasını bütünüyle kapsamaktan oldukça uzak olup insan dünyasının oluşumunda özsel bir rol oynamayı da başaramaz.

Oysa materyalistler insan ile madde arasındaki ilişkiyi yalnızca tam da bu anlamda düşünüyorlardı. Dolayısıyla insan ve onun dünyası sorununu "insan ile koşullar" arasındaki ilişki sorunu olarak açıklamaya çalışıyorlardı. Yukarıda bu açıklamanın erken dönem modern felsefedeki düşünme tarzı üzerinde yükseldiğini ve bu tarza bağlı kalınarak hiçbir sonuç ortaya çıkmayacağını göstermiştik. Marx, bu görüşü birçok vesileyle dile getirmişti. Yine de insan ile madde arasındaki uzamsal ilişkinin gerçekte insanın yaşam-dünyasının zorunlu bir parçası olduğu inkâr edemiyoruz. Burada uzamı dünyadan dışlamamız değil, tam tersine onu dünyanın bütünlüğü ve daha temel ve köklü bir düzey zemininde düşünmek gerekmektedir.

Sorunun can alıcı noktası, bu uzamsal ilişkinin nasıl "insan" ve insanın maddî dünyası arasındaki uzamsal ilişkiye dönüştüğü ve bu ilişkinin neden her zaman "insana ait" bir ilişki olduğudur? Marx, hayvan için dışsal nesnenin bütünüyle yabancı olduğunu ve tartışılmaz bir karşıtlık oluşturduğunu, hayvan ile dışsal nesne arasında bir ilişki oluşturmanın imkânsız olduğunu, buna karşılık insanın farklı olduğunu belirtir. İnsanın dünyasında dışsal nesne en başından itibaren "insana ait olma" özelliğine sahiptir, dolayısıyla insan ile dışsal nesne arasındaki ilişki olanaklı olur. İnsan için dışsal nesne bütünüyle yabancılaşma anlamına gelmez, tam tersine dışsal nesnenin insanla içsel olarak bağlantılı olduğu anlamına gelir.(senseous object).

O halde bu içsel bağlantı nasıl anlaşılmalı? Sıradan anlayış, insanı hayvandan bilincin ve tinin ayırt ettiğini belirtir. Bu içsel bağlantı, insanın bilinci ile "dışsal nesne" -bu bilincin nesnesi- arasındaki ilişki anlamına gelir. Bu yaklaşımda insanın özünü dışsal nesneye karşıtlığından elde edebildiği sonucuna varabiliriz, yani insan ve karşıtı arasındaki ilişki, "birbirine zıt ama yine de birbirini tamamlayıcıdır."

Gerçekten de bu yorum insanı hayvandan ayırabilir ancak bu durum söz konusu ilişkinin "içsel" bir ilişki olduğunu açıklayamaz ve hatta bunun tam olarak "dışsal" bir ilişki olduğu sonucuna da götürebilir. Ayrıca bilinç ile maddî gereksinimler arasındaki ilişkinin de açıklanması gerekmektedir. İnsan ile dünyası arasındaki içsel bağıntının insanın özünün oluşması bakımından *a priori* (önsel) olduğunu yukarıda göstermiştik. Eğer bu içsel bağıntı, insan ile dışsal nesne arasındaki nesnel bir bağ olarak ele alınırsa, durum tam tersi olur -insanın özü herhangi bir ilişkiden önce gelir- daha önceden ortaya çıkmış olur. Fakat insanın özü herhangi bir ilişkiden önce ortaya çıkmış ise, bu ilişkiler yalnızca "dışsal" ilişkiler olabilir. Ya olumsuz kabul yoluyla ya da insanın aktif değişiklikler yapma çabaları ile...

İnsan ile dışsal nesne arasında, kuşkusuz böyle bir ilişkinin de varlığını inkâr edemeyiz; ancak bunun yalnızca bir türevsel bir ilişki olduğunu göz önünde tutmalıyız. Bundan "önceki" bir alan, yani bu nesnel ilişkinin nedeni olarak beliren alan, aslında sorunun özünü oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, insan ile maddî dünya arasındaki **içsel bağıntının** araştırılması ile insan ile dışsal nesne arasındaki nesnel ilişkinin kökenini araştırma ile aynı sorundur. İnsan ile maddenin içsel olarak bağıntılı olduğu alanı araştırdığımız durumda insan ile madde arasındaki nesnel ilişki türev bir ilişkidir. Ancak içsel bağlantıyı araştırırken ikincisinden (insan ile dışsal nesne arasındaki ilişkinin) başlamak zorunda kalmaktayız. Daha doğrusu, gerçek bir nesnel etkinlikten başlamamız gerekmektedir. İnsanın gerçek

etkinlikleri arasında açıktır ki, alet kullanım etkinliği, insan ile dış nesneleri ilişkiye sokan ilk şeydir. Maalesef alet kullanım etkinliği konusundaki "Marksist" anlayışımız nesnellik düzeyinde kalmıştır, bir başka deyişle, onu geçmişte yalnızca "dünyayı-yeniden biçimlendiren" bir faaliyet olarak kabul etmekteydik. Bu etkinliğin temel yapısı, insan ile nesnesi arasındaki karşıtlık ilişkisidir; ancak bu ilişkinin tam olarak ne anlama geldiği ya da bu ilişkide görebildiklerimiz konusunda derinlemesine araştırma yapılmamıştı. Şimdiki görevimiz ise, bu nesnel etkinlikten yola çıkarak, insan ile maddî dünyası arasındaki ilişkinin nesnel olmayan düzeyini ortaya koymaktır.

İnsan ile madde arasındaki nesnel olmayan ilişki düzlemi kavramı çelişkili gibi görünmektedir; çünkü sıradan insanlar maddenin ya da insan dünyasındaki maddenin -insanın nesnesi dışında- başkaca varoluş biçimlerine de sahip olduğunu anlayamaz. Bir başka deyişle madde, insan etkinliğinin nesnesi değilse anlamsız olacaktır. Fakat madde nasıl olur da insanın nesnesi durumuna nasıl gelir ve bu nesnel ilişki nasıl oluşur? Bu sorun genelde görmezden gelinmektedir. Aslında bu nesnel ilişki çerçevesini kullanarak insanın aletsel etkinliğini çözümlemeye çalıştığımızda, bu çerçevenin açıklayıcı gücünün oldukça sınırlı olduğunu ya da bir başka deyişle, bu çerçevenin dünyayı yalnızca sınırlı bir tarzda açıklayabildiğini zorlanmadan keşfedebiliriz. Bu özgül bakış açısının ötesine gitmek istediğimizde söz konusu çerçeve, kendisi açıklanmaya muhtaç kalacak, açıklama gücünü de yitirecektir.

İnsan ile dışsal nesneyi birbirine bağlayan tipik bir etkinliğin alet kullanım etkinliği olduğundan bahsetmekle birlikte bu etkinliğin sadece ve sadece nesnel bir etkinlik türü olduğunu ileri süremeyiz. Bunlar birbirinden farklıdır. Eğer alet kullanım etkinliği sadece ve sadece nesnel bir etkinlik türü olursa, bu durumda insan ile nesnesini birbirine bağlayan alet alanı (medyası) biçimsiz uygunsuz bir alan olacaktır. Geçmişte bu alana genellikle insan ile nesnesi arasındaki karşılıklı etkileşimin bir aracısı -medya- adını veriyorduk; ancak insan ile nesnesi arasındaki net farklılığı ortaya koymak bakımından, bu medya kavramının kimliğinin ve tanımının belirsizlikler taşıdığını söylemeliyim.Bunu netleştirmek için bir soru soralım.

Sorumuz, **aletin** aynı zamanda insanın nesnesi olup olmadığı sorusudur. Eğer yukarıdaki nesnel ilişki çerçevesinden bakarsak, öznenin dışındaki her şey onun nesnesi olabilir; öte yandan insan ile ilişki kuran madde insanın **gerçek nesnesi** olarak görülür. Alet, elbette insanla bir ilişki kuran bir maddedir fakat aleti insanın nesnesi olarak düşünürsek, insan ile alet arasında bir başka aracı medyaya ihtiyaç olacaktır ve bu medyanın tanımı ve kimliği de hâlâ belirsizdir -ve hâlâ sorunu çözememiş oluyoruz.

Eğer aleti özel tipte bir nesne -aracı/medya işlevi olan bir nesne- olarak düşünürsek, bu takdirde, aletin hem özne ve de nesnenin her ikisinin karakterine de sahip olduğunu söylemekle eş bir şey söylemiş oluruz. Böylece bir anlamda nesnel ilişki çerçevesinden bakan bakış açısı bir anlamda aşılmış olur. Geçmişte aletin nesnel ilişki çerçevesini aşan yönü ile ilgili bir niteliğe sahip olduğunun çok az farkındaydık. Oysa Marx şöyle demişti: "Alet, insanın organlarının bir uzantısıdır." Nitekim Marx da, aleti özel bir nesne olarak görüyor, böylece sorundan sakınmış oluyordu. Aslında aletin bu özel yapısı ve kimliği, aslında nesnel çerçeveyi aşan bir alanın varlığını ortaya koyar. Bunu açığa çıkarmamız gerekiyor.

Sorunun özü, nesne ile maddeyi birbirine eşitlememektir. Madde, yalnızca kapsamı bakımından nesneyi büyük ölçüde aşmakla kalmaz, aynı zamanda nesneden çok daha fazla anlam ifade eder. İnsan dünyasında maddelerin bir nesne olması gerekmemektedir; ancak insanın nesnesi maddî dünya içinde olmak zorundadır. Alet, nesnel ilişki çerçevesindeki, bakış açısının sınırını gösterir ve aynı zamanda nesnenin kategorik sınırına da işaret eder. Aletsel etkinlikte insan ile madde arasındaki nesnel ilişki kolaylıkla anlaşılabilir; ancak bu nesnel çerçevenin ötesindeki alan, yalnızca alet hakkında derinlemesine bir analiz aracılığıyla ortaya konulabilir.

Alet ve İnsan Dünyası

Yeni bir soru. İnsan ile nesnesi arasındaki bir ilişki/medya olması dışında alet insan ile başka hangi şeyi ilişkilendirebilir? Eğer insanın nesnesini genel madde anlamında geniş tutarsak burada aletin oynadığı rol nedir? Eğer genel maddenin (maddeler dünyasının) en başından itibaren insanla nasıl bir bağlantı kurduğunu -aletin analizi üzerinden- açıklayabilirsek, insan dünyasının nasıl oluştuğunu anlayabiliriz.

Bu sorun hakkında Martin Heidegger'in analizi oldukça aydınlatıcıdır. Heidegger, insan ile madde arasındaki ilişkiyi özellikle insan ile alet arasındaki ilişkiyi iki durum veya düzlemde inceler ve terimlendirir. "Elimizde kullanılmaya hazır olan" ve "önümüzde hazır olan." İlk durum, ikincisinin türevidir. Martin Heidegger, durumu bir örnekle açıklar: ("elde-kullanıma hazır olma" /Ready-to hand) ve (olduğu-gibi elde hazır/ present-at-hand) kavramlarını geliştirir.

> **"Örneğin, çekiçle bir şeyi dövme eylemini alalım, böylesi işlerdeki bütünlük, oluşan bir Şey gibi düşünülmez ve konu edilmez. Ne de böyle bir kullanım sırasında dahi aletin donanım-yapısı bilinir. Dövmek, bir alet olarak çekicin karakteri hakkında bilgiye sahip değildir. Fakat dövme bu aleti - daha uygun olması mümkün olmayacak bir şekilde- kullanıma sokmaktadır.Çekiç-Şey'e daha az baktıkça, onu daha sıkıca elimizde tutar ve onu**

kullanırız. Çekiç-Şeyle ilişkimiz daha basit bir hale geldikçe, onun ne olduğu daha da fazla açığa çıkmış olur. Alet olarak kimliği açığa çıkmış olur. Dövmenin bizzat kendisi, çekicin özgün "ele yatkınlığını/uygunluğunu" açığa çıkartmaktadır. Aletin içerdiği bu Varoluş biçimini - o bu Varoluş içinde kendi hakkını sergilemektedir- özel olarak terimlendiriyoruz: "Elde kullanılmaya hazır olma" diyoruz" (Zuhandenheit. Alm).[13]

"Elde kullanıma hazır olma" durumu, "olduğu gibi el altında olma" durumuna, kendisinin öncülü olarak bakmaz. Tam tersine, "elde kullanıma hazır olma", her halükarda daha ilksel ve basit bir durumdur; çünkü "olduğu gibi hazır olma" durumu sadece ve sadece bir koşulda insanların "dikkatini çeker" ve fark edilir. Bu koşul ise "elde hazır olanın " elde hazır olmaması koşuludur. "Olduğu gibi hazır olma" ; durgun/durağan bir durumdur. İnsanın karşı karşıya geldiği durum da bu durumdur. Bu durumun tanımı içinde insan ile madde arasındaki ilişki, nesnel bir ilişkidir ya da doğrudan buna insan ile insanın nesnesi arasındaki ilişki diyebiliriz. Bu ilişkide nesne tematize (konu haline getirilir) edilir ve insanın çevresi içinde öne çıkarak kendisini gösterir. Dolayısıyla da insan ile nesne arasındaki ilişki, çevreden bağımsız bir ilişki olarak vurgulanır. "Elde kullanıma hazır olma" durumunda, insan ile madde ilişkisi dinamik bir ilişkidir ve insanı toplam maddî çevresi içinde öne çıkarak kendisini göstermez. Dolayısıyla buradaki insan ile madde ilişkisi, yalnızca o dünyada -bütünsel dünya- içinde kavranabilir. **"Daha kesin söylemek gerekirse, burada alet olarak ortada böylesi bir şey ortada 'yok'. Herhangi bir aletin Varoluşuna ait olan bir alet bütünselliği vardır. O aleti o yapan bir bütünsellik."**[14]

Buradaki ifadenin anlamı: insan ile alet arasındaki ilişkiden başka bir Dünya ortaya çıkmış olur. Aletin kendisinden ötesinde başka bir Dünya...

Aslında Martin Heidegger tarafından tanımlanan "elde kullanıma-hazır olma" ve "olduğu-gibi elde hazır olma", donanımlar ya da aletlerle sınırlı değildir. İnsan ile demir, taş ve tahta gibi üretilen şeyler arasındaki ilişkilerde de **elde kullanıma-hazır- olma** ve **olduğu gibi elde- olma** durumu vardır. Bu iki durum, insan ile madde arasındaki nesnel ilişki çerçevesi ve aynı zamanda nesnel olmayan ilişki çerçevesi olarak düşünülebilir. Nesnel ilişkide madde ve insanın ait olduğu dünya gizlidir. Bu ilişki yalnızca iki varlık arasındaki bir ilişkidir ve yalnızca dünyadan çekilip çıkartıldıklarında anlaşılabilir gibi görünürler. Nesnel olmayan ilişkiyi düşündüğümüzde bir bütünsellik düşünmemiz ve insanın aletlerden ve nesnelerden tam olarak ayrılması iptal olmaktadır. Daha kesin söylersek, bu ayrılma hâlâ olacak/oluşacak olan bir şeydir. Şu ana kadar yaptığımız açıklamalarla

13 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 81.

14 *A. g. e.*, s. 81.

alet kullanım etkinliği aracılığı ile yaşam-dünyası erişilebilir hale gelmiş olmaktadır. Yukarıda bu yaşam-dünyasını ele almıştık. Yaşam-dünyası yalnızca somut nesnel etkinlikle karşılaştırma yapıldığında ve yalnızca bir arka-plan olarak hizmet ettiğinde anlaşılabilir. Bir başka deyişle, olumsuz bir tarzda düşünülebilir. Böylece, buraya kadar alet kullanım etkinliğinin nesnel olmayan katmanını açıklamış olduk ve yaşam-dünyasına doğru giden olumlu bir rota belirlemiş olduk. Alet kullanım etkinliği de yaşam-dünyasına adım attığımız bir giriş kapısını oluşturmuş oldu.

Aletler insan uzuvlarının uzantılarıdır. Bu görüş, organizma ile organik olmayan arasındaki geleneksel bölünmeyi aşmaktadır; bir anlamda tin ile madde ayrımını sarsmaktadır. Tin ile madde ilişkisi sorunu açısından baktığımızda bu görüş bizi insan ile onun nesnesi arasında tam bir ayrılma kavramına götürmektedir. Neden? Çünkü insanı tinsel yanı olan ve aynı zamanda bilinçliliği olan bir varlık olarak, onu kendi nesnesinden, hatta aletlerden de ayırabiliriz gibi görünmektedir fakat insanı tinsel bir yapı olarak kendi bedeninden ayırmamız oldukça güçtür. Kuşkusuz insandaki bu tinsellik ile beden arasında var olan farklılık ve karşıtlığın varlığını inkâr edemeyiz. Burada işaret etmek istediğimiz şey, bu ayrılmanın geçerlilik derecesinin son derece sınırlı olduğunu ve yalnızca bu geçerliliğin ortadan kalkmasıyla sorunların çözümünün olanaklı olmasıdır. Bu da insan ile onun dünyasındaki şeylerin, özellikle de aletlerin entegre bir bütünsellik içinde olduklarını gösterir. Bu nedenle bir şeyin insan dünyası içinde bir şey olmasının nedeni onun insan ile özel bir ilişki içinde olmasıdır. Kuşkusuz bu ilişki, ilk öncelikle Martin Heidegger'in de dediği gibi "elde kullanıma hazır olma" olarak düşünülebilir. İnsan ile madde arasındaki **-uzamsal ilişkinin** -mantıkî bir biçimde- insana ait bir şey olduğunu düşünebilmek için bu **uzamsal ilişkinin** yalnızca Heidegger'in açıkladığı bu ilişkinin üzerinde yükselmesi gerekmektedir.

Marx, bir yandan insanın varoluşunun maddî bir dünyayı kabul etmesi gerektiğini ve bu varoluşun belirli bir maddî temele sahip olması gerektiğini öte yandan da insanın spesifik bir gerçek dünyadaki bir birey olması gerektiğini vurgulamıştır. Ne var ki bu dünyada yaşayan insanın durumu hakkında daha fazla ayrıntılı bir tanımlama vermemiştir. Bu, teorik bir başarısızlık olarak görülemez; çünkü bu varlık koşulu, ilk bakışta gözlerden gizlenmiştir. Aslında Marx, üretici etkinliği insanın birincil etkinliği olarak görmüştür. Bu yaklaşım, yaşam-dünyasının oluşturulmasında ve yaşam-dünyasının anlaşılmasında, bu etkinliğin birincil konumunu ortaya koyar. Biz de burada bu etkinliği yaşam-dünyasının kavranması ve tanımlanmasına giriş olarak görüyoruz. Aslında bu düşüncemiz Marx tarafından sağlanan bu öncüle sadece tamamlayıcı bir araştırma ile katkıda bulunmaktadır.

2.2 YAŞAM-DÜNYASININ BİR PARÇASI OLARAK DOĞA

Maddî dünyayı incelemek söz konusu olduğunda doğa üzerinde özel olarak durmamız gerekmektedir. Çünkü doğa genelde maddî dünyanın en "tipik" kısmı olarak düşünülür. Yukarıda maddî dünyanın nasıl "insanların" maddî **dünyası** haline geldiğini gösterdik. Şimdiki görevimiz de doğanın nasıl dünyanın bir parçası haline geldiğini göstermek. Burada sözünü ettiğimiz insanların dünyası kavramını -öncekinden farklı- yukarda açıkladığımız anlamda olduğunu okuyucu bilmektedir. **Dünyanın** bir parçası olarak doğa, doğayla ilgili felsefedeki daha önceki doğa kavramından farklı olarak düşünülmeyi hak ediyor. Her felsefî paradigmanın kendisine uygun bir doğa kavramının olduğunu biliyoruz. Bu kavramlar, doğayla ilgili yeniden kavrayış çabamızda engel olabildikleri gibi, bu kavrayışı kolaylaştırabilirler de.

Aslında diğer bazı temel felsefî kavramlar gibi "doğa" (ya da *phusis*) kavramının da son derece karmaşık bir anlamı vardır. Araştırmacıların elde ettiği sonuçlara göre "Doğa"nın sahip olduğu onlarca anlam bulunmaktadır ve eski Antik literatürde de çok sayıda doğa kavramı bulunmaktadır[15]. *Metafizik*'inde Aristo, "doğa"nın birçok anlamını verir ve "doğanın birincil ve kesin anlamının şeylerin içinde taşıdıkları öz olduğunu" düşünür. Mesela, doğa hareketin kaynağıdır "bu niteliği taşıdığı için maddeye de doğa denir; hareketler maddenin içinden başlayarak geliştiği için oluş ve gelişme sürecine de doğa denir. Dolayısıyla bu anlamda doğa, doğal nesneler içinde ya potansiyel olanak olarak ya da bir gerçek olarak var olan hareketin kaynağıdır."[16] Hiç kuşkusuz doğa, metafizikçilerin araştırma nesnesidir. Eğer kendimizi yalnızca metafizikçilerle sınırlı tutmazsak, doğanın toplumsal yaşam ve sanat alanlarından farklı olduğunu zorlanmadan keşfedebiliriz. Aristocu pratik felsefenin sınıflandırma yöntemine göre, doğa yalnızca teorik etkinliğin bir nesnesi olabilir. Aristo'nun devletinin yaşamında teorik etkinliğe ek olarak, politik pratik etkinlik ve sanatsal etkinlik de vardır. Görünümde bu son iki etkinlik, doğa ile ilgili değildir.

Martin Heidegger de şunu belirtir: "Yunanlılar değilse de bizim canlı ya da psişik ile fiziksel arasındaki bir karşıtlık olduğunu düşünmemiz gibi *phusis* (doğa), *thesis* (düzen) ve *nomos*'la (yasayla) kontrast içindedir. Aynı zamanda etik anlamda kuralla da kontrast içindedir. Ve "*phusis* (doğa), *thechnee* (teknik) ile karşıtlık nedeniyle darlaşmıştır."[17]

---

15 Amerikalı araştırmacı Lovejoy için, örn. bkz. Wu Guosheng (der.), *Doğa Felsefesi*, C. 2, s. 567-580, Beijing, China Social Sciences Press, 1996.

16 Aristo: *Metafizik*, s. 91.

17 Martin Heidegger: *Metafiziğe Giriş*, s. 17-18, Beijing, Commercial Press, 1996.

Aristo, ayrıca doğal şeyler ile sanat ya da "suni olarak yapılmış olan" şeyler arasındaki farka vurgu yapar ve şöyle yazar : "sanat hareket eden şeyden ziyade, bir şeyin içindeki hareketin ilkesidir, doğa (Ç.N.: hareketin) şeyin kendisindeki bir ilkedir"[18]. Açıktır ki en başından itibaren doğa, "suni/yapma" alandan ayrılmıştı. Ortak kavrayışa göre, felsefenin çalışma alanı "doğa" üstünü kapsamalı yani "metafizik" çalışma olmalı (*tameta ta phusika*), doğa araştırmasıyla ilgili bilgi, "fizik" (*ta phusika*) olmalıdır. Ne var ki, Antik Yunan'da bu çok belirgin olarak ayrışmamıştı; bunun kanıtı olarak şunu söyleyebirim ki: Platoncu ve Aristo'nun metafizik çalışmaları dahi geniş anlamda bir tür doğa kavramı üzerine oturmuştu. Açıktır ki bunun nedeni, Antik felsefenin tözcü paradigması idi.

Antik teorik filozoflar, tüm dünyayı ontolojik bir tarzda düşündüler. Hiç kuşkusuz doğal şeyleri de aynı tarzda düşünüyorlardı. Az önce sözünü ettiğimiz töz, tam olarak Aristo'nun töz kavramı değildir. Tersine Aristo, erken dönem modern öznel felsefede olandan ve çağdaş felsefenin pratik ile ilgili teorisinden farklı bir düşünme tarzına vurgu yapmaktadır. Genelde Aristo'nunki dünyanın nedensiz (doğal ve kendiliğinden) bir varlık olarak ele alındığı bir düşünme tarzıdır. Bu düşünme tarzında doğal şeylerin araştırılması, tabii ki şeylerin gerçekte ne olduklarını ve şeylerin ezelî (kalıcı/değişmez), içsel doğasını -şeylerin arkasında ne yattığını- açıklamaktır. Aslında Antik Yunan filozofları da "doğa" kelimesini tam da bu anlamda kullanıyorlardı.

Yani doğa, temel, birincil ve ezelî bir töz olarak düşünülüyordu. Doğa ezelî ve değişmez bir töz olarak düşünüldüğü için insan yaşamının dışında var olmalıydı. Bu, insan yaşamında doğanın olmadığı ya da insan yaşamında doğadan söz edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Antik filozoflar açısından her şey kendi doğasına sahiptir -dolayısıyla insanlar ve onların etkinlikleri de- kendi doğasına sahiptir. Aristo, devletin "doğanın bir yaratımı olduğunu ve insanın da doğası gereği politik bir hayvan olduğunu"[19] düşünür.

Doğa, kökleri kendisinde olan ve değişmez bir tür varlık anlamına geliyordu. Bu varlık yapma ve tasarlama ile karşıtlık oluşturur; öte yandan yapma ve tasarlama çoğu kez gerçek yaşamın temel içeriğini oluşturmaktaydı. Aristo, insanın temel etkinliğinin politik ve etik etkinlik olduğunu düşünür. Yani insan temel karakteri itibariyle politik ve etik etkinliğe, yani "tasarlama-planlama" etkinliğine eğilimli olsa da insanın doğası tasarlanamaz ve planlanmazdı. Antik filozofların anlayışına göre, insan ve insan etkinliklerinin doğası, dış dünyadaki doğal şeylerle aynı türden şeylerdir,

18 Aristo: *Metafizik*, s. 239.
19 Aristo: *Politika*, s. 7.

hatta insanın tini ve ruhu da bu tür şeyler olarak düşünülmekteydi.

Böylece görülüyor ki, başlangıçtaki doğa kavramı, bugün bizim genelde kullandığımız gibi yalnızca Doğa'yı anlatmıyordu. Genelde insan etkinliğinin erişemediği; ancak kabul etmesi gereken bütün alanları dile getiriyordu. Bu kabulün, Marx'ın bu bölümün başına açıkladığımız -insan yaşamının belirli spesifik bir dünyaya kabul edilmesi- kavramından farklı olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Antik filozoflara göre kabul, yalnızca töze kabul edilmek olabilir. Kabul edilen mutlak üstünlük ve öncelik taşır. Dolayısıyla burada kabul, yalnızca pasif bir kabul olabilir. Kabul edilen töze bir örnek verecek olursak: doğal nesneleri anabiliriz. Antik insanlara göre doğal şey, gerçek yaşamın dışındadır ve yalnızca izlenen ve hayran olunan bir nesne olabilir. Dolayısıyla teorinin nesneleri olan ve **kabul edilen** bu tözler, güneş, ay ve yıldızlar gibi yükseklerde durur. Bütün bunlar insanın ve insan yaşamının doğası olsalar da insanın oluşturma rolü mutlak olarak dışlanmıştır. İnsan yaşamının bütünselliği olan Aristo'nun devleti de "doğanın bir yaratımıdır". Az önce Aristo'nun devletin yaşamında insan etkinliğinin bir rol taşımadığını düşündüğünü açıklamıştık. Gerçek yaşamdaki bireylerin bakış açısına göre, bir bütünsellik olarak devletin mutlak önceliği, doğal nesnelerin "nesnelliği" gibi tartışılmaz bir durumdur. Bizim bakışımıza göre ise insanın dünyaya kabul edilmesi böyle bir şey değildir. Çünkü, **birincisi**, dünya mutlak olarak bir töz değildir. İnsanın, yalnızca "belirli spesifik" bir dünyada ve "belirli" tarihsel koşulda yaşayabileceğini vurgulamamızın nedeni, asla değişmeyen bir dünyanın olamayacağını göstermek içindir. Gerçek bireylerin perspektifinden "belirli" dünya, hiç kuşkusuz kabul edilmesi gereken bir "olgu"dur. Fakat bu "olgu" her türden insan etkinliğiyle oluşturulur. Yalnızca, bu oluşturma etkinliği çoklukla bireyin bakış açısının dışında kalmaktadır-görülmez. Antik felsefeye göre doğa, tipik olan bir tözdür. Son tahlilde bu töz, yalnızca teori tarafından anlaşılan bir nesnedir, dolayısıyla onun insanın gerçek etkinliği ile "iletişime" girmesi olanaksızdır. **İkincisi**, insanların dünyayı kabul etme tarzı, insanın etkinliğidir. Yalnızca Antik felsefedeki bu özel kabul etme tarzını kavradığımızda, insanın özünün yapısal ve kabul etmeye açık yapıda olduğunu anlayabiliriz. İnsan etkinliğinin töze yapabileceği bir şey yoktur.

Antik felsefenin doğaya karşı pasif kabul ilkesini benimsemesinin nedeninin içkin bir nedeni olduğunu söylemeliyiz. Antik dönemde insanlarda öznel bilincin olmadığını ve insan etkinliğinin çevre üzerinde etkinliğinin henüz belirgin sonuçlar üretemediğini, dolayısıyla da çevrenin kalıcı değişmez bir töz olarak görüldüğünü biliyoruz.

Doğa, tam olarak bu tözdü. Bu yüzden Antik filozoflar, gerçekten de yukarıda tasvir ettiğimiz **yaşam-dünyasının** farkında değillerdi ya da bir

başka deyişle yaşam-dünyasını bir töz, yani doğa olarak düşünüyorlardı. Antik insanların dünya üzerine kavrayışları bizim yaşam pratiği kavrayışımızdan bir hayli farklı olsa da, erken dönem modern felsefedeki doğa kavramıyla kıyaslandığında hâlâ aydınlatıcı bir rol oynamaktadır.

İnsan etkinliği ile dışsal dünyadaki değişmelerin derinleşmesi ve öznel bilincin uyanmasının ardından, doğanın bağımsızlığı ve gizemi yavaş yavaş ortadan kalktı. Erken dönem modern filozoflara göre doğa, yalnızca öznel bilinçliliğin nesnesi olduğu durumda akılcı/mantıki bir varlık olabilirdi. Erken modern dönemde ise bilimsel ruhun damga vurmasıyla birlikte bu nesne (Doğa) Antik tözsel felsefeye göre şu kavramsal değişikliklerden geçmiştir: Bir yandan doğa, artık geniş anlamda doğa olarak düşünülmüyordu. Doğrudan doğruya Doğa olarak ya da doğal şeylerin bütünselliği olarak tanımlanıyordu; öte yandan da doğa, öznelci teori ile algılanabilecek bir nesne ve aynı zamanda öznelci "pratiğin" nesnesi olarak anlaşılıyor ve böylece öznenin kontrol edilebildiği bir "kaynağı" durumuna geliyordu. Doğanın bu değişen rolü, en açık olarak Francis Bacon ve René Descartes felsefesinde yansımaktaydı. Francis Bacon şöyle diyordu:

> **"Doğa'nın hizmetkârı ve yorumcusu olan insan, doğanın yolculuğunu pratikte ve düşüncesinde ne kadar çok gözlemlerse, o kadar çok fazlasını anlayabilir ve yapabilir. Bunun ötesinde ne herhangi bir şeyi bilebilir ne de yapabilir[20]. İnsan bilgisi ve insan gücü bir noktada buluşur. Neden bilinmezse, sonuç da üretilemez. Doğaya hükmedebilmek için ona boyun eğilmesi gerekir ve tefekkür yaptığımızda neden olarak düşündüğümüz şeyi, pratik faaliyette kural olarak ele almamız gerekir[21].**

"Francis Bacon'ın düşündüğü "insan anlayışı ile şeylerin doğası arasındaki mutlu eşleşme" bakış açısı ataerkil bir yaklaşımdır: şöyle ki, temelsiz inancı alt eden akıl, büyüsünü yitiren doğaya hükmetmelidir. Bilgi güçtür ve ister yaratıcılığa kölece bağlılıkta isterse de dünyevî efendilere saygı konusunda, bilgi hiçbir sınır tanımaz."[22] Francis Bacon, çoğu kez doğayı kadına benzetir; bilim çağı, doğanın fethedildiği bir çağ, bir "erkek çağı"dır.

René Descartes de şunu ileri sürer: "Zanaatçıların, zanaatçılık bilgisinin ve nesnelerin gücünün kavranmasıyla doğayı yönetebilir ve ona sahip olabiliriz."[23] Doğanın yönetilmesi ve fethedilmesinin erken-modern dönemin bütününde geçerli bir eğilim olduğunu söyleyebiliriz. Bu eğilim, büyük ölçüde bugünkü insanın yaşamını dahi etkilemektedir. Aynı zamanda

20 Francis Bacon: *Yeni İlkeler*, s. 7.

21 *A.g.e.*, s. 8.

22 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 2, Shanghai, Shanghai People's Publishing House, 2003.

23 Wu Guosheng (Derleme): *Doğa Felsefesi*, C. 2, s. 502.

burada bu eğilim derin bir kavramsal temele -"insanın doğayla ilgili yasalar oluşturması" anlayışı- üzerine oturmaktadır. Doğanın fethi ve kontrolü kavramı, doğayı inşa edilmiş bir nesne olarak gören kavramla içsel olarak bütünlük taşıyan bir kavramdır. Bir başka deyişle, eğer doğanın yasaları insandan yola çıkılarak inşa edilmiş ise, o zaman temelde bu doğanın kontrol edilebilir olduğu söylenebilir.

"İnsanın doğanın yasalarını oluşturması" fikri resmen Kant tarafından ortaya atılmış olsa da bunun ilk işareti René Descartes'ta görülebilir. René Descartes'ın teorik sisteminin "Arşimet dayanak noktası" "ego cogito" dur. "Ego"nun varlığı, "şeylerin" varlığı ve Tanrı'nın varlığının hepsi bu "Arşimet noktası"ndan çıkarsanabilir. Hiç kuşkusuz doğa, "şeylerin" varlığıdır. Genelde, René Descartes, bir düalist olarak değerlendirilir. Martin Heidegger'in de söylediği gibi, René Descartes *ego cogito*'yu (düşünen beni) *res orporea* olarak ele almış ve *res cogitans*'dan ayırmıştır. René Descartes ontoloji çalışmalarında daha sonra bu farklılaştırmayı, "doğa ile tin" arasındaki farklılaşma olarak tanımlamıştır[24].

Aslında bu farklılaştırma, René Descartes'ı düalist olarak tanımlamak için yeterli bir neden oluşturmaz; çünkü René Descartes'te şeylerin varoluşu hiçbir biçimde egonun ya da ruhun varoluşuna eşit bir konuma yükseltilmemiştir. Bir yandan, ego ile cogito birbirinden ayrılmaz ve ego cogito hem ego hem de aynı zamanda cogito'dur; buna ilaveten şeylerin varlığı yalnızca ego cogito'dan çıkabilmektedir. Öte yandan, René Descartes uzamsallığın şeylerin gerçek varoluşu olduğunu düşünür ve uzamsallığın uzunluk, genişlik ve yükseklik boyutları evrensel matematik ilkeleri tarafından belirlenir -kendinden şeylerin kendi prensipleri tarafından belirlenmez. Dolayısıyla o bir dualist değil, özneden veya ego cogito'dan hareket eder. Bu bakımdan René Descartes'ın felsefesinde şeylerin varoluşunun "oluşturulan/yapma" şeyler olduğunu kolayca söyleyebiliriz.

Bu düşünce Kantçı doğa kavramı perspektifinde de açıkça görülmektedir. Kant şunu belirtmişti:

> **"Doğa, evrensel yasaya göre belirlendiği ölçüler çerçevesinde şeylerin varoluşudur."[25] "Dolayısıyla bu dar anlamda doğanın biçimi (bakış açısı), bütün deneysel nesnelerin yasasına uygunluktur ve bu önsel olarak bilindiği ölçüde, onlara zorunlu uygunluk anlamına gelir."[26]**

24 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 105.
25 Kant: *Metafiziğe Giriş* (Prolegomena), s. 57.
26 *A. g. e.*, s. 60-1.

Kant, evrensel bir yasa ile doğanın varoluşunu açıkça birbirine bağlar; ancak Kant "kendinde şeyi" (thing-in-itself) de bu yasanın dışında tartışmaz. Kant öznenin sonluluğunu açıkça fark ettiği için yukarıdaki yaklaşımı benimsemiştir; fakat bu yaklaşımı benimsemiş olmasına karşın, onun öznesi belirli bir ölçüde ve çerçevede, doğanın "meşru" inşasını tamamlayacak güçte tanımlanmıştı. Kant'a göre en azından deneyim dünyası alanında, öznenin bu "inşa" gücü tartışılmazdır.

René Descartes ve Kant'ın bu anlayışı, daha sonraki klasik Alman felsefesi ve Edmund Husserl tarafından daha da geliştirildi. Hegel ve Edmund Husserl'ın "kendinde-şeyi" dışlamalarının ardından, bütün bir doğa öznel tinin inşası ya da dışsallaşması olarak ilan edildi. Böylece erken dönem modern felsefede, Antik felsefenin tam tersi yönegidildiği görülüyor. Antik filozoflar doğayı nedensiz bir töz olarak ele alıyor ve insan etkinliğinin onun pasif bir biçimde kabul etmekten başka bir şey yapamayacağını düşünüyorlardı. Oysa erken dönem modern filozofların görüşüne göre, doğa bir anlamda öznel bilincin "ürünü" olarak düşünülebilir. Bu konu üzerinde daha derinlemesine düşündüğümüzde, iki görüşün bazı ortak noktaları paylaştıklarını da keşfedebiliriz.

Antik felsefede doğanın teorik algılamanın nesnesi olarak kullanılabildiğini; ancak algılayıcının her zaman görülemez olarak düşünüldüğünü biliyoruz. Dolayısıyla, doğa ile insan ya da insanın etkinliği arasındaki karşıtlığın biçimsel olarak dayanağa sahip olduğunu ileri süremez isek de; bu ikisi arasındaki ilişkiyi kavrayışımızın önkoşulu bunları bir karşıtlık çerçevesinde düşünmektir. Bir başka deyişle (çoğu durumda) doğanın Antik çağdaki kavranışı, mantıken yalnızca özne ile nesne arasındaki karşıtlık çerçevesinde anlaşılabilir. Özne ile nesne arasındaki karşıtlık düşüncesinin erken dönem modern felsefenin en temel yapısı olduğunu biliyoruz. Erken dönem modern felsefedeki doğa kavramı, özne ile nesne arasındaki karşıtlığın tipik bir şekilde yansıtır. Bir bakıma Antik felsefedeki tözcü doğa kavramı, erken dönem modern felsefedeki özne ile nesne arasındaki karşıtlığın gelişmemiş/azgelişmiş hali olarak düşünülebilir.

Yukarıda sözü edildiği gibi Antik filozoflardaki anlamıyla doğa, insanın gerçek yaşamının dışındadır. Erken dönem modern felsefede ise doğa öznenin "inşa" ettiği bir şey olarak düşünülür. Peki, bu doğanın insanın gerçek yaşamının içinde olduğunu söyleyebilir miyiz? Yukarıda tanımladığımız pratik ve yaşam-dünyası kavramlarına kısa bir göz attıktan sonra, bu soruya kolaylıkla hayır cevabı verebiliriz çünkü [...] bunun nedeni de gayet basittir: Erken dönem modern felsefedeki özne gerçek bir özne değildir ve ayrıca bu öznenin "inşa etkinliği" de mutlak olarak gerçek yaşam faaliyeti değildir. Aslında erken dönem modern felsefedeki bu özne

ve onun inşa işlevi, yalnızca gerçek özne ve onun gerçek etkinliğinin bazı yönlerinin soyutlanmasıdır. Bu soyutlamanın sonuçlarından birisi, doğanın öznenin ürünü olduğu ve onun kontrol ettiği nesnenin olarak düşünülmesidir. Açıktır ki bu yaklaşım, dünyanın bir parçası olarak doğa şeklindeki bizim anlayışımızdan çok farklıdır. Çünkü her şeyden önce gerçek bir özne ile dünya arasındaki ilişki -inşa etme ilişkisi değil- bir **kabul edilme** ilişkisidir.

Öyleyse, gerçek insanın doğaya kabul edilmesini nasıl anlamalıyız? Görülüyor ki bunu insanın çevreyi kabulüyle ilgili anlayışımızdan çıkarmamız gerekiyor; çünkü doğa insanın maddî dünyasının en önemli bölümünü oluşturmaktadır -bunu yukarıda incelemiştik. Antik felsefede doğaya kabul edilme yalnızca pasif bir kabuldü; çünkü o inşayı düşünmüyor, yalnızca saf bir kabulü düşünüyordu; oysa erken dönem modern felsefede yalnızca saf inşa var ve kabul edilme yok. Buradaki görevimiz, bu inşa ve kabul edilme süreçlerini, bu iki süreci diyalektik olarak birleştirmektir. Kuşkusuz diyalektik üzerine bilgimiz, bu birleştirmenin ikisinin uzlaştırılması değil, tam tersine yeni tür bir görüş alanının **-yaşam-dünyasının görüş alanının-** açılması olduğunu bize hatırlatıyor.

Yaşam-dünyası yaklaşımının bakış açısından doğa nasıl anlaşılmalıdır? Bu, yeni türde bir doğa kavramını, yani Marx'ın pratikle ilgili teorisi çerçevesinde bir doğa görüşünü gerektiriyor. Marx'ın doğaya dair görüşü, onun dünya ile ilgili görüşünün en temel bölümüdür. Dolayısıyla Marx'ın felsefede yaptığı devrim, kuşkusuz eski doğa görüşünün aşılmasını da içermektedir. Doğaya bakış açısında reform yapmadan dünya ile ilgili görüşte bir dönüşüm olabilmesi mümkün değildir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in Marx'ın dünya ile ilgili yeni görüşünün oluşumunu ilan eden programatik bir belge olduğunu söyleyebiliriz. Bu sık alıntılanan eserinde Marx, doğaya ilişkin yeni görüşünün temel başlangıç noktasını şöyle ortaya koyar: **"Şey, gerçeklik, duyusallık yalnızca nesne ya da tefekkür biçiminde düşünülemez, o aksine duyusal insan etkinliği, pratik olarak da düşünülmeli ve birleşik bir tarzda hem özne hem de nesne bakımından ele alınmalıdır."**

Bir başka deyişle, **doğa**, onu saf bir nesne olarak soyutlayan tefekkür biçiminde düşünülemez, tam tersine doğa insan ile doğa arasındaki aktif ilişki içinde düşünülmelidir. Doğa basitçe kendinden şey (thing-in-itself) olarak değil aksine onun kendinden-şeyin kişiselleşmiş biçiminden çıktığı düşünülmelidir. Daha özetle, kendinde-şey (thing-in-itself) olarak doğa, kişiselleştirilmiş doğa düzeyine yükseltildikten sonra ele alınmalıdır.

Daha doğrusu, bu kişiselleştirilmiş biçim ya da **aktif ilişki** maddî pratik bir ilişkidir, idealizm tarafından düşünüldüğü gibi ruhsal bir ilişki değildir; ruhsal aktif ilişki, maddî aktif ilişkinin yalnızca soyut bir yansımasıdır ve kendi başına temel-sizdir. Dolayısıyla Marx, yeni doğa görüşüyle ilgili yerine getirilmesi gereken ilk görevin materyalizmin sezgici ve pasif yaklaşımını ve aynı zamanda idealizmin soyut olarak ele aldığı aktif yaklaşımı aşmak olduğunu söylüyor ya da bir başka deyişle, idealizmin soyut bir rol verdiği insanın aktifliğini materyalizme taşımak gerektiğini ve onu gerçek bir aktifliğe dönüştürmek olduğunu öne sürmektedir.

Bu aktifliğin gerçek olmasının kilit nedeni, bu aktifliğin gerçek dünyada yer almasıdır ve aynı zamanda doğa da gerçek dünyanın bir parçasıdır. Bir başka bakış açısından bakıldığında, dünya içindeki doğanın gözlemlenmesi, doğanın insan etkinlikleriyle ilişkisi ile birlikte yapılan bir gözlem olmalıdır. Böylece doğa, artık Antik filozoflar tarafından düşünüldüğü gibi yaşamın bütünüyle dışında yabancı bir varlık olmaz; aynı zamanda artık-erken dönem felsefedeki gibi- öznenin saf inşası olarak değil, tersine doğa alet kullanım etkinliği tarafından insanın gözü önüne getirilen şeylerin bütünlüğü olarak görülmelidir.

Alet kullanım etkinliği ile ilgili yukarıdaki analizimiz, bu etkinliğin yalnızca nesnel bir etkinlik olmadığını ve alet kullanım etkinliğinden yola çıkarak insan ile şeyler arasındaki nesnel olmayan ilişkiyi ortaya koyabileceğimizi gösteriyordu. Bu noktadaki açıklamalarımızda da alet kullanım etkinliğini bu nesnel olmayan düzeyden ele alarak devam etmemiz gerekecek. Alet kullanım etkinliği yalnızca bu biçimde insanın gözlerinin önüne, -öznenin "nesnesini" değil de- **şeylerin bütünlüğünü, bütünsel bir gövde olarak getirebilir.** Aksi halde doğa, tıpkı erken dönem modern felsefecilerin gördüğü gibi öznenin bütün nesnelerinin bütünlüğü olarak düşünülecektir. Doğa ve insan ilksel ve ilkel anlamda entegre oldukları için doğanın insan özünün bir parçası olduğunu ve aynı zamanda doğanın insanın kabul ettiği dünyanın bir parçası olması gerektiğini söylemeliyiz.

3. TOPLUMSAL YAŞAM VE İNSANIN ÖZÜ

Genel olarak, doğanın insanın yaşam-dünyasının bir parçası olduğunu söylemek, açıklanamaz bir durum gibi görünüyor, aynı zamanda ise toplumun insanın yaşam-dünyasının bir parçası olduğunu onaylamak tartışılmaz bir önerme. Tabii ki bu önermeler, insan ile toplum arasındaki ilişkiyi bütünüyle kavramış olduğumuz ve daha fazla araştırılmasına gerek olmadığı anlamına gelmemektedir. Tam tersine bu yapılmalıdır. Felsefe tarihinde insan ile toplum arasındaki ilişki nadiren insan ile onun içinde yaşadığı dünya arasındaki ilişki olarak betimlenmiştir. Eski teorik felsefenin yaklaşımı, toplumu ya kendinde-şeye (thing-in-itself) benzer bir töz olarak ya da "tamamen imal edilmiş" bir şey olarak düşünüyordu. Göründüğü kadarı ile insan ile dünya arasındaki ilişki böyle değildir. Marx'ın felsefesinin toplum hakkındaki gözleminin temel başlangıç noktası gerçek bireylerdir, belirli toplumsal ve tarihsel koşullarda ve belirli toplumsal ilişkiler içinde yer alan bireylerdir. Yalnızca bu temel başlangıç noktasından ilerleyerek toplumsal yaşam hakkında somut bir tanım elde edebiliriz.

3.1 İNSANIN TOPLUMSAL YAŞAMININ RESMİNİ ÇİZMEK

TEORİK FELSEFENİN YAKLAŞIMINA GÖRE TOPLUMSAL ÇELİŞKİ KAVRAMI

Marx'ın dünya ve toplumsal tarih üzerine tanımlamaları bir öncül içerir. Buna göre "insanlar fantastik bir tarzda düşünülen herhangi bir tecrit ve katılık içinde değil, tersine güncel varlıkları içinde, ampirik olarak algılanabilen bir süreç içinde belirli koşullar altında" düşünülmelidir. Peki, Marx'ta vurgu neden gerçek insana yapılmaktadır? Bunun nedeni basittir: Geçmiş filozofların teorilerinin öncülü genellikle gerçek insan değil, ya soyut bir töz ya da soyut insanlar olmuştur. Ne var ki, Marx'taki anlamıyla toplumun kendisi gerçek ve sahicidir; çünkü aslında gerçek insanlar "toplumsal ilişkilerin toplamıdır."

Açıktır ki Marx'ın toplumla ilgili bakışı gerçek bireyler temelindedir ve onun geçek insanları ele alışının öncülü de toplumdur. Bu basit bir totoloji değildir. Gerçek bireyler ile onların içinde etkinlikte bulundukları toplum arasındaki temel biraradalığı ortaya koyar. İnsanlar doğuştan toplumsal olarak doğarlar. İnsanlar toplumsal hayvanlardır. Toplum, insanın yaşam-dünyasının bir yönüdür. Bu arada toplum hakkındaki gözlemimiz, insanın özü hakkında yaptığımız gözlem olarak düşünülebilir. Böylece, aşağıda göstereceğimiz gibi, sadece ve sadece toplum hakkındaki gözlem böylesi olanaklı olabilir ve toplum anlaşılabilir. Kuşkusuz, bu gözlem, daha önceki filozofların toplum hakkındaki teorik gözleminden bütünüyle farklıdır.

Bu noktada şöyle bir kavramdan yola çıkıp bir sınır çizmemiz gerekiyor, o da şudur: İnsanlara toplumun gözlemlenmesi için bir öncül olarak bakmamız gerekiyor. Dolayısıyla toplumun özü, insana ya da insanın temel niteliğine indirgenebilir. Kuşkusuz bu, erken dönem modern felsefedeki bir anlayıştır. Bunun en tipik örneklerinden birisi Hegelci toplum kavramı ve aynı zamanda toplumsal sözleşme kavramındaki atomist anlayıştır. Hegel'in topluma dair gözleminin başlangıç noktasının insanın öz-bilinci ya da mutlak tin olduğunu biliyoruz. Hegel, insanın özünü öz-bilinç olarak görüyordu. Marx, *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda, Hegel'de insanın özünün ve insanın öz-bilinci ile eşitlendiğini söylüyordu. Eğer mutlak tinden yola çıkılırsa, toplum yalnızca tinin dışsal belirlenimi olarak düşünülebilir. "Devlet, Tanrı'nın Dünya üzerinde yürüyüşüdür."[27] Eğer Hegel'in insan toplumunu bir tür soyut tin, soyut öznenin bir şekilde inşa ettiği bir şey olarak düşündüğünü söylersek, o zaman toplumsal sözleşme teorisinin savunucularının da toplumu soyut doğal kişilerin inşa ettikleri bir tür şey olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Toplumsal sözleşme teorisi, başlangıçta toplumsal köken teorisi olarak kurulmuştu. Toplumsal sözleşme teorisi genel olarak, devlet ve toplum oluşmadan önce insanlığın doğal bir halde bulunduğunu, bu şartlarda herkesin doğal haklardan yararlandığını, doğanın yasaları dışında başka yasanın olmadığını, sonraları kimi nedenler yüzünden bireylerin yaşam ve mülkiyet güvenliklerinin güvencesinin ortadan kalktığını, dolayısıyla insanların birbirleriyle bir toplumsal sözleşme yapmak için bir konsensüs oluşturduklarını ve böylece de rasyonel bir yasa aracılığı ile toplumun doğal durumdan ortaya çıkarak şekillendiğini ileri sürer.

Bu iki toplum anlayışının -bütünselci toplum anlayışı ve atomist toplum anlayışı- teorik mantığı birbirine zıt gibi görünse de, bunların önemli ortak noktaları bulunmaktadır: gerçek toplum yaşamının hakikiliğini ya da özünü inkâr etme ya da toplumun özünü toplumun dışındaki daha **"gerçek" bir tözden** çıkartma çabası içerirler. Ayrıca bunların buldukları bütün gerçek özler insanlardır. Aralarındaki fark, birincinin insanı bir tür öz-bilinçlilik olarak düşünmesine karşın, ikincinin insanı hayvana benzeyen doğal bir varlık olarak düşünmesidir. İşin aslında bunlardaki bakış, toplum ile insan arasındaki tek yönlü doğallaşma ilişkisidir. Eğer toplumu insanın yaşam-dünyasının bir parçası olarak ele alırsak, o zaman bu doğallaştırma meşru/doğru olmayacaktır. Bu konuya bir başka açıdan bakalım. Yukarıdaki iki anlayışta da aşamadıkları bir zorluk da söz konusudur: Başlangıç noktasını öz-bilinç ya da atom benzeri bireyler olarak tanımladıkları için. Peki, böyleyse toplumsal ilişki nasıl ortaya çıkacaktır? Açıktır ki atomların birbirlerine eklenerek yan yana gelmesinin toplamından bir toplum oluşmaz.

27 Hegel: *Hukuk Felsefesi*, s. 259, Beijing, Commercial Press, 1961.

Öyle görünüyor ki insanla ilgili bakış açısında toplumsal özü doğallaştıran düşünceyi, Batı'daki teorik felsefe geleneğinden ayrı düşünemeyiz. Aslında teorik felsefe geleneği, dünyanın "üstünde" "yukarda" bir yerdeki "Arşimet dayanak noktası"ndan hareketle dünyayı yorumlar ve inşa eder. Gerçek yaşam, hakikat-dışı ya da yeterince hakiki olmayan bir şey olarak düşünülür. Öte yandan hakiki bir dünyanın desteği olmaksızın bu anlamsız olacaktır. Antik Yunan gibi oldukça eski bir dönemde Platon, hakikatin "dünyevî ya da insanî ölümsüzlükte değil, ezelî olanda, dünya-dışı ya da insan-üstü (süper-insan) bir şey olarak, felsefî tefekkürün nesnesi olarak düşünüyordu."[28] Hiç kuşkusuz, bu gerçek dünya, idealar dünyasıdır. Platon'un bu anlayışı sonuç olarak en azından iki sonuç üretmektedir: birincisi teorik açıdan gerçek dünya yalnızca bu dünyanın dışındaki bir açıdan bakılarak anlaşılabilir; ikincisi ise "pratik" açıdan, burada insanın teorik etkinliği, insanın en yüksek yaşamı olarak görülmektedir. Tam da Hannah Arendt'in düşündüğü gibi, "dolayısıyla filozofun tefekkür yaşamı vatandaşın aktif yaşamının üzerine yükseltilmektedir - *bios theoretikos, bios politikos*'un üzerine çıkmıştır.(teori politikanın üstüne çıkar.)"[29]

Genelde tefekkür bireysel bir etkinliktir, politika ise yalnızca insanlar-arası gerçekleşebilir. Ortaçağın teolojik sisteminde bu iki bakışın sonuçları bir başka tarzda ortaya çıkar. Hıristiyan düşüncede için dünyevî yaşam hakikat-dışıdır ya da yalnızca Tanrı'nın dünyası sayesinde anlamlı bir şey olabilir. Buradaki Tanrı'nın dünyası, Platoncu ideal dünyaya denktir ve hakiki yaşamın anlaşılması bakımından "**Arşimet noktasıdır**". Ayrıca Platon'un insanın tefekkür etkinliğini ideal dünyaya erişmede en yüksek etkinlik olarak görmesi gibi, Hıristiyan öğretisinde en yüksek etkinlik de Tanrı'ya inançtır. Bu etkinlik de bireysel bir etkinliktir. Kişiler-arası ilişki ile gerçek toplumsal yaşamın hem Antik teorik felsefede hem de ortaçağ düşüncesinde ciddi biçimde ele alınmadığını ya da bir başka deyişle, mantıklı sonuçlar çıkarmanın olanaksız olduğunu; çünkü aslında toplumun onların teorik başlangıç noktalarıyla çatıştığını kolayca görebiliyoruz.

Antik çağdaki teorik felsefe ve ortaçağ düşüncesinde toplumla ilgili bu çaresiz, tuhaf yaklaşımları böylece gördükten sonra, erken dönem modern felsefedeki toplum teorisinin saplandığı güçlük ve tıkanıklığı kolayca anlayabiliriz. Erken dönem modern felsefe, yukarıda sözü edilen Platoncu iki bakış açısını iç içe geçirerek, dönemin özne anlayışını oluşturmuştur. Öznellik, erken dönem modern felsefenin dünyayı yorumlamada "Arşimet noktası" olmuştur. Kuşkusuz dünya bu "Arşimet noktası" üzerinden yorumlanmalıydı. Bu yorumlama tarzı sonucunda, toplum temelde öznenin bir yaratımı ve öznel bilincin yansıması olarak görülüyordu. Ancak bu

28 Michael H. Lessnoff: *20.yy.'in Politik Felsefecileri*, s. 86, Beijing, Commercial Press, 2001.
29 *A. g. e.*, s. 86.

yorumun akılcı olduğu nasıl garanti edilebilir?

Bu soruya yanıt vermek için öznelci etkinlik üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Erken dönem modern felsefedeki anlayışa göre, toplum bir yapma-yaratımın ya da başka bir deyişle öznel etkinliklerin bir ürünüdür. İnsan ile insan arası ya da özneler arasındaki iletişimsel etkinlik açısından bir karşılaştırma yapacak olursak -erken dönem modern felsefedeki- "inşacı etkinlik bakışının", Antik felsefenin tefekkürcü etkinliği ve Hıristiyanların inanç etkinliğinden temelde farklı olmadığını görebiliyoruz. Bu etkinliklerin hepsi, tek tek bireylerin ayrı ayrı faaliyetleridir. Bu ayrı ayrı bireyler, temelde birbirleri ile itici/redci bir ilişki içindedirler. Buraya kadar yaptığımız incelemeden toplum ya da insanlar arası iletişim sorununun, bütün bir teorik felsefe geleneğinin bakış açısı içinde mantıklı bir biçimde ele alınıp çözülemeyeceği sonucuna varabiliriz. Teorik felsefenin bakış açısı içinde bu sorunu çözmek için bir soruya yanıt vermek gerekiyor: soru şudur: ayrı bir özneden başka bir özne nasıl ortaya çıkar? İnşa edilecek bir özne; yalnızca geçmişteki gibi özne gibi benzersiz/özel bir özne olabilirdi. Buradaki çelişki çok açık görünmektedir.

Nitekim bu çelişki, en tipik olarak Edmund Husserl'ın felsefesinde ortaya çıkıyor. Öyle görünüyor ki, başka bir özne gerektiğinde, artık basit bir öznellik sorunu değil, bunun devamı olarak özneler arası bir sorun ya da öznellik-arasılık (inter-subjectivity) sorunu ortaya çıkmaktadır. "Başlangıç çalışmalarında Edmund Husserl, öznellik-arası bir sorunla karşı karşıya olduğunu anlamıştı. Dolayısıyla düşüncesinin sonraki gelişme sürecinde bütün zamanını bu sorunun incelenmesine ayırdı."[30] Hiç kuşkusuz Edmund Husserl, teorik felsefenin bu temel sorununu derinlemesine fark etmişti; ancak o da bu sorunu teorik felsefenin tipik tarzıyla ele aldı. Yani, bütün zamanını ayrı/bağımsız bir özneden diğer özneleri çıkartmaya, böylece o bir inter-aktif özneler dünyasının resmini oluşturmaya harcadı.

> **"Edmund Husserl'ın fenomenolojisindeki 'özneler-arası' kavramı, çok sayıda aşkınsal ego ya da birçok dünyevî ego arasında karşılıklı etkileşim biçimlerini tanımlamakta kullanılır. Herhangi bir karşılıklı etkileşimin temeli, benim aşkın egomdan yola çıkarak oluşan bir topluluktur. Bu topluluğun prototipi alışıldık olmayan bir deneyimdir, yani kendisi birincil olan bir egonun -yabancının inşasıdır."[31]**

30 Ni Liangkang: *Edmund Husserl'in Fenemonolojisinin Kavramları*, s. 256.
31 *A. g. e.*, s. 255.

Edmund Husserl'e göre çok sayıda aşkın özne, dünyadaki çok sayıda "monad"dır ve "her bir monad, kendi varoluşu içinde diğer monadları amaçlı/niyetli olarak 'inşa ettiği' sürece (tıpkı her bir monadın geçmişi inşa etmesinde olduğu gibi) diğer monadlar olmaksızın var olamayacaktır"[32]; işte bu monadlar bir "monad topluluğu" oluşturmaktadır. Monad topluluğu özünde özneler-arası bir dünyadır. Eğer özneler-arasılığı toplumsallık ile kabaca denk görürsek, o zaman hiç kuşkusuz yukarıda Edmund Husserl'ın toplumun resmini çizmeye çalıştığını açıkça görebilmekteyiz.

Görülüyor ki, Edmund Husserl özneler-arası ve öznenin toplumsallığı gerçeğinin onaylanması gerektiğini anlamıştı. Ancak onun toplumsallığı inşa etme çabası başarılı ya da meşru mudur? Bu gerçekten önemli bir sorundur. Bu sorunun açmaz kilit noktası şudur: öteki daha önceki bir aşkınsal ben tarafından inşa edildiği için, onun "birincil" oluşu anlaşılmaz olacaktır. İşin aslı Edmund Husserl, ötekiyi ve onunla ilgili inter-aktif ilişkiyi, ayrı bir aşkınsal bireye indirger. Fakat ne yazık ki bu çözüm onun yönteminin eski teorik felsefenin bakış açısından esaslı bir fark içermediğini göstermektedir. Her şeye karşın, yine de Edmund Husserl de özneler-arasılık ve toplumsallık sorununa öncelik vermiş ve onu teorik felsefenin tipik yaklaşımı ile çözmeye çalışmıştır. Burada önemli olan onunla ilgili bu geçeği tespit etmek değildir. İşaret etmek istediğimiz şey onun başarısızlığının teorik felsefenin bu konudaki yetersizliğini ortaya koymasıdır.

Edmund Husserl'ın başarısızlığı bütün bir teorik felsefe geleneğinin bakış açısıyla ilgili bir konuysa, teorik felsefenin bakış açısının dışında bir çözüm arayabiliriz. Görülüyor ki teorik felsefe toplumu -bu nesnel varlığı- **yorumlamaktadır**; ancak aslında onu belli bir başlangıç noktasından hareketle teorik olarak inşa etmektedir. Örneğin, toplum ile teorik felsefenin tek açıdan bakan bakış açısı arasındaki çelişkiyi kavradıktan sonra, doğallıkla toplumsal ilişkilerin teorik olarak inşası girişiminden vazgeçmemiz gerekecektir. Aslında Marx ve birçok yirminci yüzyıl filozofu tam da toplumu teorik olarak inşa etme girişiminden vazgeçtikleri için, topluma dair gerçek bakış açısını adım adım-tedricen kavramışlardır.

32 *A. g. e.*, s. 299.

3.2 PRATİK FELSEFENİN BAKIŞ AÇISINDAN TOPLUMSAL YAŞAMIN RESMİ

Toplum teorik olarak inşa edilemez ise, toplumu nasıl anlamalıyız? Bu soruyu yanıtlamak için, Marx tarafından bir öncül olarak verilen "gerçek bireye" gitmemiz gerekiyor. İşin aslında Marx'taki gerçek birey, içinde toplumsal öğeyi ihtiva eder; çünkü ona göre insanlar "toplumsal ilişkilerin toplamıdır." Eğer bu öncülden devam edersek bu bakış, toplumdan yola çıkarak toplumu anlamak anlamına gelmiyor mu? Teorik felsefenin bakış açısından kuşkusuz bu çok saçma bir yaklaşımdır. Ne var ki, kendimizi teorik felsefenin bakış açısıyla sınırlamadığımız durumda, "toplumdan yola çıkarak topluma anlama" konusunda kolaylıkla mantıklı öğeler bulunduğunu görebiliriz. Teorik felsefenin bakış açısına göre, toplum her şeyden önce yorumlanması gereken bir nesnedir; fakat toplumu kavrayışımızı mümkün kılan bir öncül olarak ele alırsak, bu durumda toplumun teorinin incelediği bir nesne olması olanaksızlaşacaktır, bilakis toplum bu incelemeye olanak sağlayan bir şey olacaktır. Bir başka deyişle Marx, her şeyden önce toplumu teorik olarak gözlemlenmesi gereken bir nesne değil, öncelikle kabul edilmesi gereken bir öncül olarak düşünür. Dünya hakkındaki yukarıdaki daha önceki incelemelerimize göre, Marx'ın toplumun bizzat kendisinin dünyanın doğasına sahip olduğunu ve bu öncülün dünyada yaşamayı kabul eden somut bireyler tarafından kabul edilmesi gerektiğini düşündüğünü kolaylıkla anlayabiliriz.

Marx tarafından önerilen bu yönteme göre, teorik felsefenin yönteminden tümüyle farklı olan bir **toplumu-anlama** yöntemine kolaylıkla ulaşabilir ve öncekilerden tümüyle farklı bir toplum resmini kolaylıkla ortaya koyabiliriz. Bu gerçek bireylerden yola çıkmakta, dolayısıyla da bu hakiki toplum yaşamının resmi olmaktadır. Bu toplum resminin birincil özelliği insanın toplumu kabul etmesi gerektiği; insanın insan olabilmesi için sadece ve sadece belirli bir toplumsal biçimi kabul etmesi gereğidir. Toplum ile insan arasındaki bu ilişki yaklaşımı, yukarıda incelediğimiz insan ile insan dünyası arasındaki ilişkiye bağımlıdır.

Edmund Husserl'den sonraki birçok çağdaş filozof tarafından bu ilişki farklı biçimlerde onaylanmıştır. Martin Heidegger şöyle demişti:

> **"Dasein'ın dünyası dünya ile birliktedir (mit-welt). Varlık-olma, Başkaları-ile birlikte Varlık olmadır. Onların dünya-içinde kendinden-Varlık-olmaları bu birlikte-Dasein olmalarıdır. [Mit- dasein, Alm.]'dır."**[33] (Ç.N.: Dasein Heidegger'in özne kavramıdır. Bkz Ek-1.)

33 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 138.

Edmund Husserl'den farklı olarak Martin Heidegger, **ötekilerin** aşkınsal ben tarafından inşa edildiğini düşünmez. İlk önce Dasein'ın ve ötekilerinin varlığını kabul eder. Ayrıca onun Mit-dasein (Dasein ile birlikte olan) kavramı Edmund Husserl'ın monad topluluğundan farklıdır; çünkü Dasein aşkınsal ego'ya eşit görülmemektedir.

> **Bu şöyle bir durum değildir: kişinin kendi öznesi orijin (köksel) olarak 'olduğu gibi kullanıma hazır' olup da, diğer öznelere gelince (bunlar da benzer şekilde oluşmuş) daha önceden ayrımcılığa tabi tutulmuş ve sonradan kabul edilmiş gibi değildir. Aynı zamanda şöyle de değildir: diğer özneler birincil bir eylem olarak (ayrımın karşı kutbu peşinen kesinleşmişçesine) kendilerine bakmaya maruz kalmış gibi değillerdir. Bunlar dünyanın dışından (bir yer ile) çevrelenmişlerdir; Dasein'ın esas olarak kuşkulu bir biçimde dikkatle içinde yaşadığı bir yer ile çevrelenmişlerdir[34].**

Bu cümle, aslında Edmund Husserl'ı çürütmek için kullanılabilir. Daha doğrusu büyük fark şudur: Martin Heidegger'e göre, "Dasein'ın yalnız-Varoluşu, dünya içinde birlikte-Varoluştur"; fakat Edmund Husserl'ın aşkın öznesi, bir tür "kendinden-varoluştur".

Heidegger'e göre: **"Yalnız-Varoluş, birlikte-Varoluşun kusurlu bir biçimidir; işte tam da Yalnız-Varoluşun bizzat olabilirliği -bu kusurluluğun- kanıtıdır."[35]**

Burada Martin Heidegger'in görüşü, görüldüğü gibi Edmund Husserl'ın görüşünü tersine çeviriyor.

Ne var ki Michael H. Lessnoff'a göre şöyle bir sorun ortaya çıkar:

> **"Böylece, Heidegger insan yaşamının dünyevî ve toplumsal (ya da çoğul) koşulunu doğru bir biçimde görmüş olsa da, hemen ardından bu koşulu aşağıya iten bir yaklaşıma sıçrıyor. Heidegger'e göre, varoluşun dıştaki-dünya (Um-welt, Alın.) ve birlikte-dünya (Mit-welt, Alın.) kavramları ile yorumlanması doğru değildir ve yanıltıcı olacaktır. Çünkü paylaşılan dış-dünya, nesnel, evrensel ve kalıcı görünür; fakat insan varoluşunun hakikati öznel, tekil ve -daha ve dahası- sonludur. Dolayısıyla Heidegger'e göre sonal hakikat: ölümdür -insanın ölümlülüğü ya da sonluluğu-."[36]**

---

34 *A. g. e.*, s. 138.

35 *A. g. e.*, s. 140.

36 Michael H. Lessnoff: *20. YY.'ın Politik Felsefecileri*, s. 83, Beijing, Commercial Press, 2001.

Bu noktadaki bakışı ile Martin Heidegger Platoncu geleneğe dönmüş olur, dolayısıyla çelişkiye düşer. Bir yandan başlangıçta insanların toplumsallık halini kabul eder aynı zamanda, öte yandan da insanların gerçek varoluşsal durumunun bu toplumsal hali reddetiğini savunur; çünkü Heidegger'e göre Dasein sonal olarak kendi ölümünü yalnız başına karşılamak zorunda kalacaktır, diğer deyişle Heidegger ötekileri ile birlikte varoluşu bu acılı hakikatten kaçışın bir yolu olarak düşünür.

Görülüyor ki, Heidegger'in Edmund Husserl'e ve teorik felsefe geleneğinin toplumla ilgili bakış açısına yönelik eleştirisi tam ve köklü değildir. Oysa bütünlüklü ve tam eleştiri, yalnızca toplumun bireye önceliğini kabul etmekle yetinmemelidir, aynı zamanda bu önceliğin hakikat olduğunu da tam olarak kabul etmelidir. Dolayısıyla burada Marx'ın bakış açısına çok yaklaşmış oluyoruz. Marx şöyle diyordu: **"İnsanın özü, her bireyde içkin olarak bulunan şeylerin soyutlanması değildir. İnsanın özü, hakikatin içindeki, toplumsal ilişkilerin toplamıdır."** Ve şöyle devam ediyor... **"Eski materyalizmin bakış açısı sivil toplumdur; yeni materyalizminki ise insan toplumu ya da toplumsal insanlıktır."** (Ç.N.: Marx burada aynı zamanda burjuva toplumu ile komünizmi karşılaştırıyor.)

Marx'a göre, insanın özü toplumsallığı içermektedir. Bu dünyada bir insan olarak yaşayabilen insan, toplumun bir bireyi olarak, belirli bir toplumsal ilişkiye kabulünü ortaya koyar. O, kendi çıkarını başlangıç noktası olarak gören -yalnız olan- bir birey değil; fakat daha en başından itibaren, belirli bir toplumsal ilişki içinde olmuş olan bir insandır. Kuşkusuz Marx'ın felsefesinin "tutumu" "insan toplumu ya da toplumsal insanlıktır", dolayısıyla Marx mutlak olarak, toplumu insanların -hakiki olmayan- varoluşsal durumu olarak düşünen Martin Heidegger'den farklıdır.

İNSANIN ÜRETKEN EMEK FAALİYETİ İLE TOPLUMSAL İLETİŞİM FAALİYETİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Ne yazık ki Marx, Hannah Arendt, Habermas ve diğerleri tarafından hâlâ yanlış anlaşılmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi aslında bu yanlış anlamalar, Marx'ın insan ile insan arasındaki toplumsal ilişkiyi üretim etkinliğine ve insan ile doğa arasındaki ilişkiye indirgediğini düşünmekten kaynaklanıyor. Hannah Arendt, Marx'ın doktrinini "anti-politika" olmakla eleştirmişti. Kuşkusuz bunu derken sözünü ettiği politika, Aristo'teki anlamıyla politikadır, yani onun insanın en temel etkinlik biçimi olduğuna inandığı kamusal-toplumsal etkinliktir. Burada onun söz ettiği "politika karşıtlığı", politikanın bastırılması ya da politik etkinliğin başka etkinliklerle yer değiştirmesidir. Genelde, Marx'ın politik etkinliği üretici emek etkinliğini öne çıkararak bastırdığına inanılır. Bu noktada Habermas da Hannah

Arendt ile aynı düşünceyi paylaşır. O da Marx'ın "toplumsal teoriyi" bastırmak için "üretim kategorisi çerçevesini" kullandığını düşünür. Bunun sonucu olarak Marx'ın geçmişteki filozofların teorik bakış açısından kendisini bütünüyle ayırt edemediği iddia edilir.

Aslında, Hannah Arendt ve Habermas, Marx'ın felsefesine ilişkin çok yaygın olan bir yaklaşımı temsil etmektedir. Buradaki soru şudur: Bu eleştirinin kabul edilebilir bir yanı var mı? Bu soruya iki cepheden yanıt arayabiliriz: Birincisi, üretici etkinlik ile toplumsal iletişim arasındaki tam bir ayrımın, hatta antagonizmanın geçerli olup olmadığıdır. İkincisi ise, Marx'ın felsefesindeki üretici etkinlik kavramının toplumsal iletişim etkinliklerini geriye itip önemsizleştirdiği konusunda net bir fikre sahip olmak gerekir. Yukarıda yaptığımız analizlerde, insanın her türden pratik etkinliğinin içsel bir birliğe ve bütünlüğe sahip olduğunu ve onları birbirinden bütünüyle ayırmanın, hatta birbiriyle uzlaşmaz çelişkiler içinde görmenin geçersiz olacağını işlemiştik; ayrıca Marx üretici etkinlik önemini ve önceliğini vurgulamış olsa da, onun üretici etkinliği öne çıkararak toplumsal iletişim alanı üzerinde baskıya yol verdiğini düşünmemiz için bir neden yok. Zaten bu, Marx'ın pratik felsefesinin temel bakış açısıyla da çelişmektedir. Marx eserinde şunu yazmıştı:

> **"Sonucunda bu durum, bireylerin birbirleriyle alışveriş/iletişim [Verkehr] kurmalarını öncül olarak varsayar ve bu ilişkinin biçimi de yine üretim tarafından belirlenir."**[37]

Aslında Marx, burada üretici etkinlik ile toplumsal iletişim etkinliği arasındaki ayrılmaz bağın altını çiziyordu. Görüldüğü gibi, Marx'ın iletişim üzerinde üretimin tek yönlü belirleyici etkisine vurgu yaptığını düşünmek, Marx'ın asıl niyetiyle uyuşmuyor. Kuşkusuz Marx'ın iletişim tarzı üzerinde üretim tarzının belirleyici etkisine daha fazla vurgu yaptığına ve gerçekten de iletişimin oynadığı role, özellikle politik ve etik alanlarda iletişimin oynadığı bağımsız role daha az vurgu yaptığına dikkat etmek gerekiyor. Kanımca bunun nedeni, Marx'ın çağdaşlarının diğer faktörlere daha fazla vurgu yapmalarıydı, öte yandan genellikle bir teori kendisini belirli bir bakış açısı ile sınırlama eğilimi gösterir; dolayısıyla aynı anda birçok vurguyu bir arada yaparsa ulaşmak istediği hedefe ulaşması güçleşebilir.

Marx'ın eserlerinde politika konusu o kadar büyük bir yer işgal eder ki, bazı insanlar Marksist felsefenin esas olarak politik bir felsefe olduğunu; ancak bu felsefeye de bir teori olarak bakar isek, gerçekten de - "teorik bakış açısının" " tamamlanmamışlığı" anlamında bir sınırlılık görülebilir. İşin aslında toplumsal iletişim etkinliğinin önemine vurgu yapan Hannah Arendt ve diğerleri, çağdaş toplumda üretici etkinliğinin önemini ihmal

37 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 68.

ediyorlar. Kanımca bu noktada onların teorileri, Marx'ın felsefesinden çok daha az "gerçekçi."

Marx, insan etkinliğinin belirli koşullar altında yürütülmesi gerektiğini birçok kez vurgulamıştı. Bu tespit tamamen şu şekilde anlaşılmalıdır: eğer bir insan bu dünyada yaşamak istiyorsa başkalarıyla iletişime geçmek ve toplumsal ilişkiler kurmak zorundadır. Daha doğrusu buradaki toplum kavramı, bu etkinliklerin arka planı ve olası koşullarını gösterir.

Friedrich Hayek'in ifade ettiği gibi:

> **"Birbirimizi anlayabilmemiz ve iletişim kurabilmemiz ve çoğu durumda planlarımız doğrultusunda başarılı bir biçimde eylemde bulunabilmemizin nedeni, uygar toplumumuzun üyelerinin bazılarını istemsiz/niyet etmeksizin oluşturdukları davranış modellerini izlemeleridir. Böylece eylemlerinde bir tür düzenlilik sergiliyorlar; bu noktada vurgulanması gereken şey, söz konusu bu düzenli eylemlerin bir buyruk ya da zorlama sonucu değil, sağlam bir biçimde yerleşmiş alışkanlık ve geleneğin sonucu olmasıdır. Bu geleneklerin evrensel olarak izlenip onlara uyulması, onların önemini bilmesek ve hatta onların varlıklarından çok fazla haberdar olmasak da, yaşadığımız dünyadaki düzenlilik için zorunlu koşuldur."[38]**

Yaşam-dünyasının bir parçası olarak toplum, başta bilinçsiz bir şekilde kabul edilir, dolayısıyla topluma **teorik** olanak nüfuz etme yönündeki girişimler başarısız olmaya mahkûm kalmıştır. Bu şekilde geçmiş teorik felsefenin toplumun teorik inşasında neden başarısız olduğunu kolayca anlayabiliyoruz.

Eğer toplumun insan etkinliğinin bir önkoşulu olduğunu kavrayabilirsek, toplumun "yaratılmasında" insan etkinliğinin rolünü mantıklı bir biçimde kavrayabiliriz. Yani erken dönem modern öznel felsefenin başlangıcında yapıldığı gibi, toplumu soyut öznelerin inşası olarak anlamak bizim için olanaksızdır. Bu yaratım gelişigüzel, dilediğimiz gibi temelsiz bir yaratım değil, tam tersine bir öncülü, bir sınırı ve koşulları olan bir süreçtir; temelsiz değil, insan ile nesnel toplumsal yapı ile karşılıklı etkileşim içinde yapılan bir yaratımdır. Bu noktada Hayek de aşağı yukarı aynı sonuca ulaşır: görevimizi gerçekleştirme yönündeki çabamız ile sistemi, geleneği ve alışkanlıkları ayakta tutan yarar ve çıkar arasında durmaksızın süren bir karşılıklı etkileşim bulunur. Burada dikkat edilmesi gereken şey, sistem, gelenek ve alışkanlığın çoğu durumda birbirleri ile iç içe girdiği ve birlikte etkide bulunarak bizim gerçekleştirmek istediğimiz amacın çok ötesinde

38 Friedrich Hayek: *Özgürlüğün Yapısı*, C, 1, s.71-72, Beijing, Sanlian Bookstore, 1997.

bir şeye yol açmalarıdır[39]. Marx toplumun insanların yaratımı olduğunu vurgulasa da, somut insan etkinliği, yani gerçek insan etkinliği bu "yaratım" tarafından sınırlandırılmak zorunda olur. Bu, Hayek'in vurguladığı gibi insan davranışlarının "akılcı olmayan" faktörler tarafından sınırlandırıldığı ifadesiyle uyumludur.

Buraya kadar yaptığımız inceleme ile teorik felsefenin ortaya koyduğundan farklı tipte bir toplum anlayışı elde ettik ve insan etkinliği ile nesnel toplumsal yapı arasındaki karşılıklı etkileşimin bir resmini betimledik. Kuşkusuz bu aynı zamanda sonlu öznelerin sonluluğu üzerine aydınlatıcı ve vazgeçemeyeceğimiz bir bakış açısıdır.

3.3 ETİK VE İNSANIN ÖZÜNÜN OLUŞUMU

FELSEFİ İNCELEME ALANI OLARAK ETİK ALAN

Toplumdan söz ederken etik ve ahlâk üzerine de konuşmamız gerekiyor; çünkü etik ve toplum üzerine anlayış birbirleriyle yakından ilintilidir. Antik Yunanistan'da bireyler arası ilişkileri ilgilendiren alanlar dahi etik alan içine alınabiliyordu. Yukarıda toplumsal varoluşun teorik bakış açısından nasıl betimlendiğini inceledik. Aşağıda ise buna denk düşen etik konusundaki bakış açısını incelemeyi yürüteceğiz. Toplum anlayışına benzer biçimde etik ve ahlâk konusunda da birçok görüş var. Ve aynı zamanda geçmiş anlayışların eleştirisi temelinde, Marx'ın materyalizminde yer alan toplum anlayışına denk düşen etik üzerine yaklaşımı de inceleyeceğiz.

Görünüşe göre burada tartıştığımız konu etik ya da ahlâk felsefesiyle ilintili bir konu; ancak bizim hedefimiz belli ahlâk kriterleri elde etmek değil, bu alanın özünü incelemek. Etik ve ahlâkın iki ayrı kavram olduğunu söylemek zorundayız. Burada bunların birlikte kullanımı şu anlama geliyor: Bu iki kavram benzer bir içeriğe sahiptir ve içsel olarak bir birlik oluşturur, hatta bazen birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılırlar.Ancak hâlâ aralarında ayırt edilmesi zor bir farklılık vardır ve bu iki terimin birlikte kullanılmaları birbirlerini tamamlayıcı olmalarına işaret eder. Aslında Çin'deki kullanım alışkanlığı, bu iki kavramın ilişkisini açıkça ortaya koyuyor: "Batı dillerinde 'ahlâk' ve 'etik' bir yandan etimolojik anlamda birbirleriyle ilintili, öte yandan farklı felsefî yorumlamalara da sahiptir. Çin dilinde ise bunlar yakın bir ilişki içindedir ve ayrım noktası çok incedir."[40]

---

39 *A. g. e.*

40 Wan Junren: *Evrensel Ahlâk Arayışı*, s. 47, Beijing, Commercial Press, 2001.

Genelde ahlâk, esas olarak bireyin toplumsal etkinlik içindeki nesnel yetişme tarzını dile getirirken, etik esas olarak insan ile insan ve insan ile toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen kriterleri ve değer ilkelerini akla getiriyor. Değişik insanların bu iki kavramı tanımlama ve kavrayışları ne kadar farklı olursa olsun, iki nokta evrensel olarak kabul edilmektedir:

> **(1) "Ahlâk ve etiğin ikisi de insan yaşamıyla, insan davranışlarındaki iyi, kötü ile ve değer ölçütleri ile ilintilidir; (2) Bunların ikisi de insan davranışlarını ve ilişkilerini düzenleyen değer ölçütü işlevine sahiptir."[41]**

O zaman, bireyler arasındaki, bir toplumsal grup içindeki ya da toplum içindeki ilişkiler; davranışlardaki iyilik ve kötülükler ile ve insan yaşamı hangi alana aittir? İnsanın yaşam pratiğiyle ilgili biçimler bakımından bu kavramların konumları nedir? Birinci olarak bu alanda öncellerimizin konuyu nasıl ele aldıklarına bakacağız.

Kant'tan başlayalım: "Onlar üzerine daha düzenli düşündükçe; iki şey, zihne tamamen yeni ve artan bir hayranlık ve ürkütücü büyük bir saygı ile doluyor; birincisi yıldızlı gökyüzü ve ikincisi onların içindeki ahlâk yasası."[42] Aslında doğa ve ahlâk, Kant'ın yaşadığı günlerde de öncesinden, Antik Yunan'dan bu yana insanların arayışının en önemli iki alanı ve konusunu oluşturuyor. Ne var ki, Antik felsefe tarihine baktığımızda bu iki alan, aynı anda felsefenin bakış açısına girmemiştir. Sofistlerin ortaya çıkmalarından önceki filozofların esas olarak "doğa" (*phusis*) konusunu incelediklerini biliyoruz. Birçok ahlâkî atasözü, Antik Yunan'daki "Yedi Bilgeler" dönemi kadar erken bir dönemde ortaya çıkmıştı; ancak bunlara felsefî bir inceleme olarak bakılamaz. Daha sonra Herakleitos ve Pisagor okulları yaptıkları önermelerde, kendilerinin ürettiği "doğa" felsefesinin aynı zamanda insan davranışları alanında bir ölçüt rolü oynayabileceklerini ilan ediyorlardı; dolayısıyla onların bu çabasına da ahlâk alanında yapılan gerçek teorik incelemeler olarak bakamayız. Yunan Aydınlanmasının yükselişiyle birlikte bu iki önkoşulla ilgili inanç sarsıntıya uğradı ve ardından böylece ahlâk alanı bir araştırma alanı durumuna geldi[43]. Geçmişte hiç kimse yasanın ya da *nomos*'un (yasaların özünün) meşruluğunu sorgulamamıştı. Toplumdaki altüst oluşların ve yasaların sıklıkla değişmesinin ardından *nomos*'un otoritesi sarsıldı. Bu, durum o günlerin **sofistlerinin** şu soruyu ortaya atmalarına yol açtı: Her hangi bir zaman ve hangi bir yerde geçerli olan bir şey veya ulusları, devletleri, çağ ve dönemleri aşan dolayısıyla her şey üzerinde bir otorite sağlayan, böylesi bir yasa var mıdır? Bu otorite, "doğa"nın sonsuzluğuna ve değişmezliğine benzer. Böylesi bir otoritenin

41 *A. g. e.*, s. 48.

42 Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 177, Beijing, Commercial Press, 1999.

43 Windelband: *Bir Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 103.

karşıtı olan şeyler de vardı, bunlar ise belirli bir zaman süresi boyunca ve sınırlı bir alanda geçerli olan statüler olabilirdi. Bu ikinciler, insan yapımı **nomoslarla** ya da insan yapımı kararnamelerle oluşturulur ve onların içeriğinde bulunurdu[44]. Bu günlerde ahlâk alanında araştırılan sorunun, erken dönem doğa felsefesindeki temel soruna benzerlik gösterdiğini kolaylıkla görebiliriz. Birincisi çok sayıda olgunun arkasındaki değişmezliği tartışırken, ikincisi insan yapımı **nomos'ların** ve yasanın karşıtı olarak tanımladığı evrensel olarak geçerli "doğa"yı inceliyordu.

Felsefenin bir araştırma alanı olarak etik, doğadan farklıdır. Etik "yapay" bir alandır ancak burada da sorgulama yöntemi doğa felsefesinde benimsenen yönteme benzer. Bir başka deyişle etik sorununa da başlangıçta "bir" ile "çok" arasındaki çelişme ve farklılık temel çerçevesi içinde bakılıyordu. Windelband şöyle demektedir: Doğa ile nomos ya da statü arasındaki çelişki, Yunan Aydınlanma dönemindeki en tipik dönemsel kavramsal yapıdır[45].

Şüphesiz doğa kavramı erken dönem doğa felsefesinden o güne taşınmıştı. Bu yeni aşamada doğa kavramı insan davranışlarının ezelî ve değişmeyen ilkesini aramayı temsil eder; ancak bu kavramın bu haliyle bütünüyle "insanî ilişkiler" alanını ilgilendiren bir kavram haline gelmiş olduğunu söyleyemiyoruz. Bu haliyle henüz doğa filozoflarının doğasından tümüyle farklı değildir. Bu nesnel olarak ahlâkî alanın henüz bağımsız bir alan haline gelemediğini; sofistlerin henüz bir kavramlar dizisi ve kendilerini doğa felsefesinden bütünüyle ayırt eden bir metodoloji oluşturmadıklarını gösterir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, sofistler duyusal bireye insanın biricik gerçek varoluş tarzı olarak bakıyorlardı. Dolayısıyla insan doğası, duyusal itkiler doğanın yasası olarak -insan davranışlarının sonal ve en üst yönlendiricisi olarak- açıklanmaktaydı. Bunun kaçınılmaz sonucu şu oldu: genel olarak ahlâk alanı tanımladığımız alan "doğa"dan dışlanırken, "çıkarların" toplumsal davranışların "doğası" olduğu düşünülmeye başlandı. Bu, yeni bakış, bir yandan ahlâk ile doğa arasında kopuş anlamına gelirken, öte yandan da ahlâk alanında evrensel olarak geçerli şeylerin olmadığı anlamına gelmekteydi. Böylece sofistler yalnızca ortaya bir sorun koymuş oldular, ama araştırmalarının sonucu yadsımacı idi.

Sokrates'in sofistlerin bu sorununu miras aldığını; ancak onların ulaştığı sonucu kabul etmediğini söyleyebiliriz. Sokrates de, insan davranışları alanında evrensel olarak geçerli şeyleri araştırmıştı; ancak bakış açısını

44 *A. g. e.*, s. 104.
45 *A. g. e.*, s. 104.

doğa alanından başka bir yöne çevirmiş ve "insan"ın içine bakarak bir yanıt aramaya koyulmuştu. Sokrates, insan davranışlarının değerlendirilmesi bakımından "nesnel" ölçütün, Onun "arayışı"; iyiyi "arayış" olduğunu düşünüyordu. İyi hakkındaki bilgi erdemdir. Buradaki bilgi genelde nitelendiği gibi ampirik bilgi değildir, hatta doğa filozoflarının doğayla ilgili felsefî düşüncesi değildir, bu bilgi **pratiğin** bilgisidir. Bu bilgi, ne "**pratikte**" uygulanabilir olması gereken ampirik bilgiye benzer, ne de eylemden tümüyle ayrı felsefî bilgiye benzer. Tersine o, doğrudan doğruya ve kaçınılmaz olarak eyleme neden olur. İyi hakkındaki bilgi üzerinde temellenen bu erdemin kaçınılmaz sonucu **mutluluktur**. Sokrates'in kendi düşüncesinin zeminini doğadan çok farklı bir alanda oluşturduğunu ve dahası konuları önceki felsefe tarafından kabul edilenlerden farklı bir tarzda incelediğini kolaylıkla görebiliyoruz. Dolayısıyla yalnızca Sokrates'in düşüncesinden itibaren etik ve ahlâkın gerçekten özgün bir felsefe alanı haline geldiğini söyleyebiliriz. Bildiğimiz gibi, Sokrates felsefesinin bütün içeriği bu alanda yer alıyordu ancak onun öğrencisi Platon, "sistematik" bir filozof olarak, etiği kendi sisteminin yalnızca bir parçası olarak düşünüyordu; dolayısıyla bu parça sistemin diğer parçalarıyla uyumlu olmalıydı. Sokrates iyiyi tartışmasına ve iyi konusundaki bilgiyi kendi etiğinin merkezi kavramı olarak görmesine rağmen, iyi üzerine çok az koşul ortaya koymuştu. Oysa Platoncu etik esas olarak iyiyi -iyi ideasını- tartışır. Sokrates, yalnızca iyinin en yüksek düşünce ve en yüksek amaç olduğunu düşünürken, Platon iyiyi gerçek toplumla eşleştirir. Platon'un *Cumhuriyet* adlı eserinde dünyevî bir hiyerarşi kurulur ve bu arada farklı düzeylerde iyiyi, dolayısıyla bir idealar hiyerarşisi sınıflandırması ortaya koyar. Böyle bir hiyerarşide farklı düzeyler, farklı erdemlere denk düşer. Bu ahlâkla uyumlu olan davranış erdemlidir.

Sofistlerden Platon'a kadar olan süreçte etiğin giderek tam olarak bağımsızlaştığını, iyi ve erdeme odaklanan özel bir kavramın oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu yeni aşamada, doğa ile *nomos* arasındaki farklılıklar açıkça ortaya konduğu sürece, esas içeriğin büyük ölçüde açığa çıkarılabileceği düşünülmüştür. Platon'un öğrencisi Aristo'te ise etik ve ahlâkî alanlar yalnızca doğa alanından ayrılmaz; sanattan da açık biçimde ayrılmalıdır. Aristo'nun sorunları tartışma tarzı -özellikle etik alanında- öncellerinden oldukça farklı olsa da, etik ve ahlâkî alanla ilgili kurallar bakımından, onun doğa ile *nomos*'un farklılığı temelinde sanat alanı kavramını yerleştirmeye yoğunlaştığını söyleyebiliriz.

Aristo'nun *Etik* ve *Politika*'sında, doğa, ahlâk ve sanat insan etkinliğiyle bağlantılı olarak incelenir. Bütünlüklü bir çerçeve içinde yer verdiği bu üç alan ile ilgili olarak Aristo, insan etkinliğinin farklı yönlerini sistematik biçimde incelemiştir. Bunlara genelde insan etkinliğinin "üçlü

sınıflandırılması" olarak bakılır. Bu noktada Aristocu etiğin anlamlarını ve iki düzeyde farklılıklarını görmemiz gerekiyor: Bir yandan, doğa ile *nomos* arasındaki farklılaşma temelinde devlet içindeki insanların etkinliklerinin tartışılması ve ele alınması etiğin alanı olarak görülür. Böylece onun *Politika* kitabı aynı zamanda "etik" ile ilgili bir eserdir. İkinci düzeyde, öte yandan, Aristo'nun bu tartışması farklı etkinlik türlerini gündeme getirir. Ahlâkî etkinlik ve politik etkinlik, insan ile insan ve insan ile devlet arasındaki ilişkileri anlatır ve bunlar -doğayla ilgili olan bilim ve yaratmayla ilgili olan sanat ile kıyaslandığında- hakiki "etik"tir. Birinci düzeydeki anlam, her tür insan etkinliğinin etik anlamının olduğunu göstermektedir. Bu, Aristocu pratik felsefenin can alıcı noktasıdır. Ne var ki, bu nokta, sonraki kuşakların pek dikkatini çekmemiştir; ikinci düzeydeki anlam ise Aristo'nun etik ve ahlâk üzerine bir başka önemli bir kural getirmesidir, yani onları sanatsal etkinlikten ayırmasıdır.

Aristo'nun doğa ile ahlâk ve bilim ile pratiği farklılaştırması, öncellerinin yaptığından pek farklı değildi: Doğa, insanın değiştiremediği ancak uyum sağladığı ezelî ve zorunlu bir varoluş alanı iken, ahlâk alanı yapay ve uygulanabilir bir alandır. Etkinliğin karakteri bakımından hem bilimsel hem de pratik etkinlik özgür iken, faaliyetin nesnesi olarak doğa zorunlu ve değiştirilemezdir ve bu alanda insan "özgürlüğe" sahip değildir, ama ahlâk her bakımdan özgürdür. Bunun nedeni, yalnızca pratik etkinliğin kendisinin bir amaç olması değil, aynı zamanda bu pratiğin nesnelerinin de değişebilir olması yüzündendir. Aristo aynı zamanda ahlâkî pratik ile sanatsal etkinliği de birbirinden uygun bir biçimde ayırmaktadır. Bu farklılaştırma ile Aristo ahlâkî pratiğin bir karakteristiği olarak özgürlüğe vurgu yapar. Ahlâkî pratik etkinlik ile kıyaslandığında sanatsal etkinlik özgür değildir; çünkü onun amacı kendi içinde değil, kendi dışındadır. Aristocu özgürlük kavramı, günümüzdeki anlayıştan farklı gözüküyor. Aristo özgürlük ile özgür olmayan arasındaki bu farklılaşmayı aynı zamanda öznelerin etkinliğinin sınıflandırılması -sınıflar- yönüyle ortaya koymaktadır: Köleler özgür değillerdir ve onların eylemleri de özgür değildir. Dolayısıyla köleler etiğin araştırma nesnesi değillerdir; zanaatçıların etkinlikleri de özgür değildir, dolayısıyla onların vatandaşlık konumları sorunludur. Bu yüzden Aristo, insanların "politik" hayvanlar olduklarını söylemişti. Buradaki insanlar özgür insanlardır. "Politika", özgür insanların sembolüdür ve etik alana aittir.

ÖZGÜRLÜKLER VE ZORUNLULUKLAR ALANI

Aristo'ya göre, etik dizgesel (paradigmasal) önemde bir anlama sahiptir. Her etkinliğin etik bir anlamı bulunur, her etkinlik kendi iyisine ulaşmayı hedefler ve sonunda birlikte bir bütünsellik olan devletteki iyiliği oluştururlar. Devletteki yaşam tarzı tarih olduktan sonra, bu dizge daha sonraki felsefeler açısından kabul edilmez ve gerçeğe uymaz görülmüştür. Dolayısıyla Aristocu etiğin geniş-yüksek anlam içeren hiyerarşideki en üst boyutu, sonraki kuşaklar tarafından kabul edilmedi. Bunun yerine çok daha fazla onun üç çeşit etkinliği birbirinden ayırması, özellikle ahlâk/etik ile diğer iki alan arasında yaptığı ayrım üzerinde duruldu.

Erken dönem modern felsefede özne-nesne ikiliği düşünsel çerçevesinin oluşmasının ardından doğa öznenin nesnesi olarak düşünülmeye başlandı ve bu ayrım insan ile doğa ve zorunluluk ile özgürlük arasındaki ayrım olarak basitleştiriliyordu. Doğa, hem teorik etkinliğin hem de sanatsal etkinliğin nesnesi olup zorunluluklar alanıdır, ahlâk ve etiğin nesnesi ise insanın irade gücüdür, dolayısıyla özgürlük düzlemine aittir. Böylece Aristocu kavram yeniden üretilmiş oluyordu. Ne var ki, ahlâk hâlâ bir özgürlük düzlemi olarak düşünülüyordu. Bu, yaklaşım tipik bir biçimde Kantçı etikte yansımasını buluyordu. Yukarıda belirtildiği gibi, Kant'a göre, "şimdi yalnızca iki tür kavram var ve bunlar kendilerine karşılık gelen nesnelerinin imkânıyla ilgili belli sayıda farklı ilke ortaya çıkarıyor."[46] Birincisi, bilmenin *a priori* ilkelere uygunluğunu mümkün kılıyor. İkincisi ise iradî etkinlikler alanını genişleten temel ilkeleri oluşturuyor. Birinciye ait gelişme çizgisi doğa felsefesi ve ikinciye ait gelişme çizgisi ise ahlâk felsefesidir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde şöyle diyordu:

> **"Özgürlük kavramının hakikiliği, pratik aklın kesin mantıki yasası ile kanıtlandığı ölçüde, bu kavram saf aklın bütünsel sistemi içinde bir kilit taş durumundadır. Hatta spekülatif kavramlar dâhil olmak üzere ve bütün diğer kavramlar da (Tanrı ve ölümsüzlükle ilgili olanlar dâhil) -bunlar tamamen düşünce özelliği gösterirler- onun içinde dayanaksız bir biçimde bulunan bu kavramlar -şimdi kendilerini bu özgürlük kavramı ile ilişkilendirirler. Bu ilişkilenme üzerinden tutarlılık ve nesnel gerçeklilik elde ederler. Bunun anlamını şöyle değerlendirebiliriz: bu kavramların olanağı özgürlüğün bir olgu olarak güncel, olgusal varoluşu ile kanıtlanmaktadır; bu düşünce ahlâkın yasası ile açığa çıkarılır."[47]**

Hiç kuşkusuz, özgürlük kavramı Kantçı ahlâk felsefesinin yalnızca merkezî bir kavramı değil, aynı zamanda "gerçek" ve "olgusal" bir varoluştur.

46 Kant: *Yargının Eleştirisi*, C 1, s. 8.
47 Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 1-2.

Ayrıca Kantçı etiğin de öncülüdür. Ne yazık ki bu gerçek, Kant'ın araştırma nesnesi değildir. Kant, özgür davranışları incelemez ama saf kavramsal analizlere ve kavram inşa çabasına girişir. Aslında, Kant'taki özgürlük kavramı öznel aklın bağımsızlığı anlamına gelir ve bu bakış açısı da erken dönem modern felsefe ile birlikte öznelliğin genişlemesi olgusunu çok iyi yansıtmaktadır.

Kant tarafından geliştirilen öznellik Hegel felsefesinde zirveye ulaşır; ancak Hegel "Pratik Aklın Eleştirisi-Kant'tan" farklı bir etik bakışı ortaya koyar. Hegel, kendi hukuk felsefesi ve devlet doktrininde etik ve ahlâktan söz eder. Etik ve ahlâk, nesnel tinin en son iki aşaması olarak değerlendirilir. Ahlâk, soyut hukukun aşılmasından ortaya çıkar ve hukukun gerçekliğidir. İnsanın yüreğinin içinde gerçekleşen özgür irade, ahlâktır ve dışarıda gerçekleşen özgür irade ise soyut hukuktur. Birincisi yani ahlâk özneldir soyut hukuk ise nesneldir. Hegel'e göre yalnızca hem dışsal nesneler hem de içimizin derinliklerindeki bu varoluş üzerinden özne ve nesnenin birliği gerçekleşir ve bu da nesnel tinin hakiki yansımasıdır. Hegel'in etik üzerine vardığı sonuç üçayaklı bir birliktir: öznel iyi; nesnellik ve "kendinden ve kendisi için olan" (An sich und für sich sein, Alm.) arasındaki birlik. Böylece Hegel, Platon ve Aristo'nun bütünselci kavramına yakınlaşıyor gibi görünür. Aralarındaki fark, Hegel'in tarihsel bir yaklaşımı benimsemesi ve Hegel'de bütünselliğin öznellik temelinde inşa edilmesidir. Dolayısıyla Hegel, Aristo'te gördüğümüz gibi etkinliklerin sınıflandırılmasına vurgu yapmaz. Hegel bunun yerine her şeyi mutlak tinin altına yerleştirir.

Sonuçta ne olursa olsun tarihteki bütün filozoflar, etik ve ahlâkı insanların toplumsal davranışları ile ilgili bir alan olarak düşünmüşlerdir. Bu alanın simgesi, genelde özgürlük olarak tanımlanır. İnsanlar özgürlük tanımında büyük farklılıklar sergiler; ancak kabaca özgürlük, davranışlarda alternatif tercihler olanağı ya da öznenin eylemlerinde bağımsız olması olarak dile getirilebilir.

MARX'IN FELSEFESİNDE ETİK VE AHLÂKIN KONUMU

Yukarıda Marx'tan önceki filozofların görüş alanında etik ve ahlâkın tuttuğu yer ve konumu inceledik. Şimdiki sorunumuz şu: Peki Marx'ın felsefesinde etik ve ahlâkın konumu nedir? Birçok insan, Marx'ın bu konuyu çok az düşündüğünü sanmaktadır, hatta bazıları Marx'ın ahlâk ve etiği "göz ardı" ettiğini bile düşünür. "Etikçi" sosyalistlerin yanı sıra Feuerbach ve Bauer ile kıyaslandığında, etik gerçekten de Marx'ın felsefesinin odağında yer almaz ve Marx hiçbir zaman pratiği ahlâkî ya da etik bir davranış olarak düşünmemiştir. Buna karşın Marx'ın etiği "göz ardı" ettiğini tabii ki söyleyemeyiz; çünkü Marx'ın pratik felsefesinin bakış açısına göre, gerçek

etkinlikler hiçbir zaman teori tarafından göz ardı edilmemelidir ve ahlâk ile etik de hiç kuşkusuz insanın somut ve gerçek etkinliklerinin içinde olan bir alandır. Aslında, Marx özel bir etik çalışması yapmamış olsa da, onun etik ve ahlâk hakkındaki tezlerini ve onun etik üzerine düşüncelerini kolayca açıklayabiliyoruz. Tıpkı Marx'ın diyalektikle ilgili herhangi bir eser yazmamış olmasına karşın, onun son derece zengin bir diyalektik düşünceye sahip olması gibi...

Dolayısıyla asıl sorun, Marx'ın etik üzerine düşüncesinin nasıl ortaya konulacağı ve anlaşılacağıdır. Yukarıda Marx'ın felsefede gerçekleştirdiği önemli devrimi ortaya koyduk. Bu felsefî değişim temelinde elbette ki Marx'ın etik düşüncesi eski etik anlayışlardan büyük bir farklılık göstermektedir. Bu da, insanların Marx'ın etik düşüncesini neden anlayamadıklarının, hatta yanlış anladıklarının önemli bir nedeni olabilir; ancak aynı zamanda bu durum, Marx'ın etik düşüncesini anlamamız için kilit önemde bir noktadır.

Yukarıda yaptığımız incelemede, insanın özgür davranışlarının ve bununla bağlantılı insanlar-arası ilişkilerin bir alanı olarak etik ve ahlâkî davranışlar pratiği, yukarıda açıkladığımız gibi "etik-davranış paradigması" çerçevesinde anlaşılmaktaydı. Bu alan, felsefenin inceleme alanına girdikten sonra doğadan ayrıldı/koparıldı. Aristo'te de etik ve ahlâk, sanatsal etkinlikten ayrılır. Aristo'dan sonraki düşünürlerin hepsi Aristo'nun yaptığı bu ayrımı kabul etmiştir. Yirminci yüzyılda bile bazı filozoflar, hâlâ kendilerini Aristocu pratik kavramını yeniden canlandırmaya adamışlardır. Ayrıca genelde bu alanın simgesi olarak özgürlük düşünülür. Ancak sofistlerden itibaren bu alanın "doğası"na benzer bir şey keşfetmek için çalışılmakta ve bu alanın her türden ahlâkî davranışların birliğinden oluşan bir alan olarak tanımlanması çabası sürdürülmektedir. Sofistlerin ısrarla üzerinde durdukları "çıkar" kavramı, Platon ile Aristo tarafından savunulan devlet içindeki "iyi", kavramı ve erken dönem modern felsefenin vurguladığı öznenin "özgür" iradesi kavramı bütün bunlar ahlâki davranışların "doğası" olarak düşünülmüştür. Bu iki yön, Marx öncesi etiğin temel özellikleri olarak düşünülebilir. Marx'ın etik düşüncesi üzerine açıklamalarımız bunları referans olarak almak zorundadır.

Birincisi, etik/ahlâk ile diğer etkinlik tipleri arasındaki ilişkileri ele alışı bakımından Marx, Aristocu gelenekten temelde farklıdır. Yukarıda Marx'ın pratik üzerine anlayışının "üretim-sanat paradigması" üzerine oturduğundan söz etmiştik. Dolayısıyla onun ahlâkî etkinliği "birincil etkinlik" olarak düşündüğünü söylemek imkânsız, hatta ahlâkî etkinliği üretici etkinlik ve teorik etkinlikten bütünüyle ayırdığını söylemek daha da imkânsızdır. Aksine Marx, ahlâkî etkinliği çoklukla, belirli bir tarihsel dönemdeki

üretici etkinlik tarafından belirlenen ve ondan etkilenen bir olgu olarak düşünür. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels şuna dikkat çekiyordu:

> **Bu tarih anlayışı, bizzat yaşamın maddî üretiminden başlayarak, bununla bağlantılı ve bu üretim tarzı tarafından yaratılan karşılıklı ilişki tarzının açıklanmasına (yani, toplumsal gelişmenin değişik tarihsel gelişme aşamalarındaki sivil toplum zemininde açıklanması) yani gerçek üretim sürecini açıklama yeteneğimiz üzerinde yükselir ve onu bütün tarihi sürecin temeli olarak ele alır. Bununla birlikte onu Devlet üzerine etkisi içinde göstermeye çalışır, bütün farklı teorik ürünleri bilinç biçimlerini, din, felsefe, etik vb.lerinin açıklamasını ve onların köklerini bu temel içinden açığa çıkarmaya çalışır.**[48]

Burada Marx, tarihsel materyalizmin bakış açısından yola çıkarak insanın üretici etkinliğinin ahlâkî etkinliğe önceliğini belirliyor ve aynı zamanda bu iki etkinlik tipi arasında bağları tanımlamaya çalışıyor. Böylece Marx, her türden farklı etkinliği bütünüyle birbirinden koparan ya da bu etkinliklerin bütünselliğini araştırmayan yaklaşımla arasına bir sınır çizgisi çizmektedir. İşin aslında Aristo de, örneğin *Nicomakos'a Etik* ve *Politika* adlı kitabının başlangıcında, her türden etkinliğin birliğini vurgulamıştı. Her somut etkinliğin de kendi özgül amacı olduğunu belirtmişti: Örneğin tıp sanatının amacı sağlıktır, strateji sanatınınki zafer kazanmaktır, vb. Ancak elbette şunu da ekliyordu: kesinlikle "her sanat ve her sorgulama, dahası bunlara benzer her eylem ve çaba, belli derecede bir iyiyi hedefler" ve "her şey iyiye ulaşmak ister."

Bir bütünsellik olarak devlet ise en yüksek ve en geniş kapsamlı iyinin peşindedir. Aristo'nun bu bütünsele vurgu yapan görüşü, daha sonra fazla dikkat çekmedi. İncelemede genelde yalnızca Aristo'nun insan etkinliklerini "üçe bölmesi" görüldü ve vurgulandı. Aslında ahlâkî etkinlik ile üretim/teorik etkinliği arasındaki ilişki, yalnızca bunların birbirlerine karşılıklı etkileri olarak yansımakla kalmaz, dahası her türden etkinliğin eşbiçimliliği (isomorfizm) olarak ve onların ortak arka planı olarak kendisini gösterir. Toplumsal iletişim etkinliğinin tam da olarak insanların sonluluğundan ortaya çıktığını biliyoruz. Aşağıdaki satırlarda ahlâkî etkinliğin, kesinlikle bu tür bir iletişim etkinliği olduğunu, aynı zamanda çok sayıda gerçek birey arasındaki diyalogların sonucu olduğunu ve bir bakış açısı temelinde onlar arasında birbirleriyle alış verişin alanı olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu sonuç, toplumsal gerçekliğin bir parçasını oluşturmaktadır. Tek kelimeyle, Marx üretici etkinliğin öncelikli konumunu kabul ederken, aynı zamanda ahlâkî ve etik etkinlik için mantıklı bir konum belirlemeye de çalışmıştı. Bunun yanı sıra etik ve ahlâkî etkinlik ile insanların diğer etkinlikleri arasındaki içsel birlik olduğunu düşünmekteydi. Tek başına bu

48 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 3, s. 42.

yaklaşım dahi Marx'ı geçmiş etikçilerden ve içlerinde Gadamer'in de yer aldığı çağdaş modern pratik filozoflardan ayırt etmeye yeter.

İkincisi, özgürlüğün anlamı bakımından da Marx'ı diğer etikçilerden ayırt etmek gerekiyor. Genelde etik ve ahlâkî alanın doğadan ayrılması ile bu alanlardaki "yapaylık" ve "bağımsız seçim" özelliğinin ortaya çıktığı, yani özgürlük alanı olma özelliğinin netleştiğine inanılır. Sokrates'in ahlâkî davranışlar ile iyiye yönelik bilgi arasında kurduğu bağ da etik ve ahlâkî alanda insanların öz- bilinçlerinin ve gönüllü iradelerinin altını çizer. Aristo, zorunlu eylemler ile cahil ve bilinçsiz eylemleri birbirleriyle karşılaştırarak gönüllü eylemin başlangıç noktasının bizzat onun kendisinde bulunduğunu savunur. Aristo, ayrıca eylemlerin koşullarını ve çevresini ayrı ayrı ele alır[49]. Sokrates'te gördüğümüz iyinin anlamı pek açık değildir; ancak Platon ve Aristo'te hiç kuşkusuz iyi, devlete denk düşer. Dolayısıyla onlardaki öz-bilinç kavramı, bu düzen çoğu yönleri ile ütopik olsa da, devlet düzeniyle özdeşleşmeye yönelik bir öz-bilinçliliktir. Dolayısıyla Antik Yunanda sözü edilen özgürlük, çoğu kez insan ile bütünsellik arasındaki ilişki olarak ele alınmış ve tartışılmıştır; ancak aslında burada hem birey hem de bütünsellik kavramı pek de açık koyulamamıştır. Erken modern dönemdeki özne kavramıyla kıyaslarsak, buradaki "özgür, gönüllü, bilinçli ve bağımsız" bireyin kendi etkinliği ve akli etkinliği anlamına gelmez ve bireyin davranışlarının arka planında her zaman **bireyin doğasında bulunmayan** akıl, iyi, hakikat, adalet dürtüleri bulunmaktadır[50]. Erken modern dönem etikçilere göre özgürlük, öznenin iradesinin özgürlüğüdür. Öznenin özgürlüğü, Kantçı ve Hegelci etik anlayışında "Arşimet noktası" rolünü oynar. Dolayısıyla etik insan davranışlarını ve yanı sıra bu davranışların toplumla ve diğer insanlarla ilişkilerini incelese de, erken dönem modern felsefede bu ilişkilerin hepsinde bir yanda soyut bir özne bulunmuştu.

Marx'a göre, Antik çağ ve erken modern dönemde ahlâkî ve etik etkinliklerdeki öznelerin soyutluğu nedeniyle, bunlardaki ahlâki ve etik faaliyet kavramları da soyut kalmıştı. Aristo'te eylemin öznesinin bağımsızlığı hâlâ ortaya çıkamamıştı öte yandan Kant ve Hegel'deki özne, her türlü etkinliğin nihaî zeminini teşkil eder. Bunların hiçbirisinde özneler somut ve gerçek olmadığı için, dolayısıyla bunların özgürlükleri de somut değildir. Marx'ın pratik felsefesinin dayanak noktası, belirli bir tarihsel arka plan içinde yer alan gerçek bireylerdir. Dolayısıyla, bir yandan erken dönem modern felsefedeki mutlak özne kavramının aşılması, yani soyut özgürlüğün mutlaklığının aşılması, öte yandan da bireylerin etkinliklerinin tarihsel arka planının önemine vurgu yapılması gerekli hale gelmişti. Görünüşte

49 *A. g. e.*, s. 48.

50 Ni Liangkang: *Kendinden-Bilgi ve Yanıma Sorunu*, s. 30.

Marx, biçimsel olarak Aristocu pratik felsefeye geri dönmüş gibidir; ancak Marx'ın felsefesindeki tarihsel arka plan, öznel eylemler tarafından oluşturulmaktadır ve bireyler ile bütünsellik arasındaki ilişki,"vatandaşların" devletin bütünselliği içinde eridiği Aristocu yaklaşımın aksine, iki yönlü işleyen karşılıklı etkileşim ilişkisidir.

Görünüşe bakılırsa Marx'ın pratik felsefesi, insanların etik ve ahlâkî etkinliğini yalnızca belirli tarihsel koşullar içindeki üretici etkinlik tarafından belirlenen bir tür toplumsal iletişim etkinliği olarak ele almaktadır. Bir yandan, bireysel faaliyetlerin soyutluğu, sonluluğu ve özgünlüğü iletişimi ve topluluk yaşamını gerekli kılmakta; aynı zamanda da özel bir sosyal grubun iktidarını gerekli kılmaktadır. Öte yandan da çok sayıda bireyin somut yaşam koşullarındaki ortaklık bu iletişimsel etkinliği gerçekleşebilir kılmaktadır.

Bu iletişim etkinliği içinde birey, özgür ve öz-bilinçli bir öznedir ve ne tür eylemlerde bulunacağını bağımsız olarak kendisi belirler; ancak bireyin bu eylemi hemen ardından başkalarını da etkilemektedir. Dahası bu etki, belirli bir ahlâkî değerlendirme üzerinden gerisin geriye eylemin sahibine bir geri besleme olarak iletilecek ve onu davranışlarını gözden geçirmeye itebilecektir. Dolayısıyla birey ile öteki arasında ve birey ile ait olduğu grup arasında iki yönlü bir karşılıklı ilişki ortaya çıkmaktadır. İşte böylece iç içe geçen sayısız karşılıklı ilişki sonucunda bir ahlâki topluluk ortaya çıkmaktadır. Bu topluluk, görece istikrarlı ahlâki standartlar içeren bir ahlâk sistemi ile desteklenir. Bu sistem, bir yandan *a priori* ve öte yandan zorunlu bir yapı olarak bireyin somut etkinliklerine yön veren kurallar dizisi olarak ortaya çıkmaktadır.

3.4 İYİ VE İNSANIN ÖZÜ SORUNU

Kabul edilmesi ve izlenmesi gereken *a priori* (önsel) kuralı incelemeye aldığımızda, dünya üzerine yukarıda yaptığımız önermelere başvurmak zorundayız. Yukarıda tartıştığımız maddî dünya gibi hiç kuşkusuz etik de insanın özünün oluşturulmasında bir rol oynar. Ancak "insan yapımı olan bir alan" nasıl olup da insanın özünü belirleyebiliyor? Bunu nasıl anlamak gerekir? Bu soruya yanıt vermek için bu a priori kuralın anlamını yeni bir tarzda kavramak gerekiyor. Toplumsal yaşamda bu kural "iyilik"tir. Aşağıdaki incelememiz bu "iyiliği" yeniden kavramaya ve onun insan üzerindeki etkisini açığa çıkarmaya çalışacaktır.

ETİĞİN İNSANIN ÖZÜNÜ VE "İYİYİ" OLUŞTURMASI

Etik ve ahlâkî etkinlikte izlenen en temel değer "**iyilik**"tir. Bu "iyi", insanın bilişsel etkinliğinin hedeflediği "hakikat"ten farklıdır. Herhangi bir etik öğreti bakış açısı ne olursa olsun sistemini "iyiyi" merkeze alarak kurmak zorundadır. Hatta "iyi"nin nasıl tanımlanacağı konusunun bütün bir etik felsefenin en temel sorunu olduğunu savunan görüşler dahi bulunmaktadır[51]. "İyi"nin tanımlanmasının böylesi temel bir "sorun" olarak görülmesi, aynı zamanda "iyi" konusunda henüz bir oydaşmanın bulunmadığını da göstermektedir. Tarihte, farklı teorik yaklaşımlar ve bakış açıları nedeniyle filozoflar ve etikçiler "iyi"yi farklı biçimlerde anlamışlardır.

Aslında geçmişte ahlâk sorunu tartışıldığında, iyi kavramı doğrudan ortaya konulmamaktaydı. Antik Yunan'da başlangıçta her türden *nomos* ve yasada bulunduğu düşünülen ezelî ve değişmeyen "doğa" araştırılmıştır. Toplumsal davranışlar alanında bu "doğa" hiç kuşkusuz izlenmesi "gereken" bir kural olarak görülmüştür. Bugünkü bakış açımızla böylesi bir kural olacaksa, bu kural "İyi" olmalıdır. Sofistler bu "doğayı" bireysel çıkarlar olarak görmüşler ve insan yaradılışının doğuştan bu çıkarla biçimlendiğini savlamışlardır. Sokrates, sofistlerin vardığı bu sonuca şiddetle karşı çıktı ancak sofistler tarafından ortaya atılan sorunu da kabul etti. Sofistlerden farklı olarak Sokrates, bu doğayı insanın duygu ve güdülerinde aramamıştır; bunun yerine o bilgi ve insanın kavrama yetisi üzerinde durmuştur. Sokrates'e göre bu özel bilginin ulaşması gereken hedef "**İyi**"dir.

Sokrates'e göre, erdemli olan şey (temel bir etik kavramı olarak) kavramaktır; kavramak da "iyi" üzerine bilişsel faaliyetin sonucudur. Ancak Sokrates ele aldığı iyilik kavramını genel ve evrensel bir düzeye çıkaramamıştır; fakat çeşitli bakımlardan katkıları ile bu kavrama giden kapıyı aralamıştır. Bu çalışmaları onu yaşam konusunda renkli bakış açısına doğru götürmüştür ve **telos** kavramı böylece Sokrates'in kavramsal hazinesine girer. Sokrates'e göre, insani mükemmelliğe erişebilmek için, bir insanın potansiyelini tam olarak kullanması gerekmektedir. Kişinin bu davranışı onun telos'udur. Telos bir insanın özgün bir tekil faaliyeti yapabilme yeteneğine sahip olmasıdır. Bu faaliyet iyi yapıldığında ve kişi tarafından mükemmelleştirildiğinde o kişinin insani mükemmelliğe ulaştığını düşünür[52].

Aslında Xenophon'un değerlendirmesine Sokrates'deki iyi, her zaman uygun ya da yararlı olanla uyumludur. Eğer durum böyleyse, Sokrates'in sofistlerden yeterince uzak olmadığını söyleyebiliriz; fakat Sokrates

51 G. E. Moore, *Etiğin İlkeleri*; Wang Haiming, *New Ethics*, s. 27, Beijing, Commercial Press, 2001.

52 Windelband: *Bir Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 115.

tarafından savunulan kendini kontrol etme erdemini pek açıklayamayız; çünkü o kesin olarak çıkar peşinde koşmaya karşı çıkmaktadır. Her halükârda Sokrates, anlamı yeterince açık olmasa da iyi kavramını ortaya koymuştur[53].

Platon, iyiliği idealizmin perspektifinden tanımlar. İyi ideasının insanların yerine getirmesi gereken bir görev ve insanların toplum yaşamında takip etmeleri gereken bir hedef olduğunu düşünür. Bir idea olarak iyilik, sonlu değil, sonaldır, diğer deyişle bir eylemin erişmeye çalıştığı nihaî hedeftir. Bütün diğer idealar da bu iyi ideasına bağımlıdır, dolayısıyla iyilik ilahîdir. Platoncu iyilik ideası ulaşılamaz ve erişilmez ise; o halde Aristo'nun iyinin somut içeriğine daha fazla eğildiğini söyleyebiliriz; çünkü o iyinin sözde kalmasını istememektedir ve şöyle bir ifade kullanır: "Eğer her yaptığımızın bir amacı varsa, bu, eylemle elde edilebilecek iyi olacaktır ve eğer birden daha fazla amaç varsa, bunlar eylemle elde edilebilecek iyiler olacaktır..." "İyilerden iki tarzda söz edilmesi gerekir. Bazıları kendi içlerinde iyi olmalı, diğerleri ise bunlar sayesinde iyi olmalıdır."[54] Ayrıca Aristo'da "içkin iyi" ve "araçsal olarak iyi" üzerine görüşler vardır; ikincisi, en yüksek düzeyde olan ve nihaî olan değil fakat birincisi nihaî iyidir. İçkin ve nihaî iyi, "autarkeia"dır. Buradaki **autarkeia**, bireyle ilgili değil, tam tersine topluluk yaşamıyla, yani devletin yaşamıyla ilgilidir; çünkü Aristo insanın doğası bakımından politik olduğunu düşünür. Dolayısıyla bütünselliğin ussal bir yaşam biçimi olarak devlet, en yüksek iyidir, mutluluktur[55].

Sonuçta, "iyinin iyi olmasının" nedeni, onun tüm ereklerin yöneldiği nokta olmasıdır. Bir eylemde şu iki ucu kolaylıkla ayırt edebiliriz. Birisi iyi diğeri de erdem anlamına gelen iyi olan eylemidir; ancak Aristo felsefesinde bu ikisi birbirinden ayrılmaz, zira nihaî iyi kendinde bu iyiyi taşır. Bu noktada bireysel yaşam ile devlet yaşamının bütünleştirildiğini düşünebiliriz.

Antik filozoflarla kıyaslandığında daha sonraki etikçiler, iyiyi tartışırken öznel eyleme daha fazla dikkat göstermişlerdir. Öznel bir eylem söz konusu olduğunda, eylemin yapıcısının güdüsü ve eylemin etkisi işin içine karışmak zorunda kalır. Aristo'nun de aralarında bulduğu bazı insanların bu ikisinin birbirinden ayrılmayacağını ya da ayırmamak gerektiğini düşündüklerini biliyoruz. Bunlar bir kez birbirinden ayrıldıklarında, şu olasılık veya soru ortaya çıkacaktır: iyi veya iyiye dönük eylem, birinci faktöre mi yoksa ikinci faktöre göre mi ortaya çıkmıştır sorusu ... Kant, eylemi yapanın güdüsünü ve niyetini esas alan tipik bir bakış açısına sahiptir. Şunu ileri sürer: "Dünyada ve hatta dünya dışında, İyi Niyet İradesi dışında, iyi

53 *A. g. e.*, s. 110-1.
54 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s. 12-10.
55 *A. g. e.*, s. 12-3.

olup da bu nitelikten yoksun denilebilecek hiçbir şey görülemez."[56]

İyi niyet, ne etki yarattığı veya ne yaptığı için değil; ya da düşünülen sonucun elde edilmesine uygun olması bakımından değil, yalnızca basitçe bu iradenin erdemi nedeniyle; yani iyi niyet kendi içinde iyidir."[57] O zaman Kant'taki iradenin "iyiliğini" nasıl anlamak gerekir? Kant'ta yasa iradeyi doğrudan belirlemektedir: "Yasaya uygun olan eylem kendi içinde iyidir; en yüksek ilkesi -daima- bu ahlâk yasasına uygun olan bir irade her bakımdan mutlak olarak iyidir ve bu irade bütün iyiliklerin en-yüksek koşuludur."[58]

İyi Niyet İradesi'nin ahlâk yasasına uygunluğu doğrudandır; çünkü bizzat kendisi "kategorik buyruk"tur. "Kategorik buyruk", mutlak olması gerekendir (Alm. Sollen); yani bu görüşe göre bir eylem yalnız ve yalnız gerekli ve buyruk sonucu olmasından dolayı iyi olabilmektedir. Kategorik buyruk, kategorik, doğrudan, nesnel ve gereklidir. Kategorik buyruk bütün varsayımsal zorlayıcılardan (buyruk) tamamen farklıdır. Yani Kant'a göre, kategorik buyruk bir amaca ulaşmak için veya bir şeye erişmede kullanılan araçsal bir eylem değildir. Kant bundan şöyle bahseder:

> **"Eğer şimdi eylem yalnızca başka bir şeye ulaşmada bir araç olarak iyi ise, buyruk varsayımsaldır. İkincisi; eğer eylemin kendinden iyi olduğu düşünülürse ve bunun sonucunda, bu eylem bir iradenin kendinden akla uygun zorunlu ilkesi olduğu kavranılıyorsa, buyruk kategoriktir. [...] Buradaki birinci durumdaki iyilik, irade koyularak hedeflenen başka bir şeye giderken araç olarak olası bir eylemin pratik zorunluluğunu ifade eder."[59]**

Açıkça görüldüğü gibi, Kant'ta iyi eylemin izleyeceği bir kural olarak ele alınan kategorik buyruk kavramı, bu eylemin ne öteki amaçlarını ne de içeriğini hesaba katmaz. Dolayısıyla Kant'ın iyilik tanımı aynı zamanda da bütünüyle biçimseldir. Bu nedenle Kant aynı zamanda ahlâkî biçimci olarak değerlendirilmiştir.

İyilik kamuoyundaki genel kanıya uygun olarak gerekli ve yapılması zorunlu olan bir biçim olarak ortaya çıkacak ise, bir "talep eden" ve "kumanda eden" olmalıdır. Oysa Kantçı "kategorik buyruk" kavramında kumanda eden biri yoktur; çünkü iyi eylemin bir başka dürtücüsü/yönlendiricisi olursa, bu eylem kaçınılmaz olarak bu yönlendiricinin aracı olur.

---

56 Kant: *Ahlaki Metafiziğin Temel İlkeleri*; Tom L Beauchamp'den aktarma, *Philosophical Ethics*, s. 175.

57 *A. g. e.*, s. 176.

58 Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 67.

59 Kant: *Ahlaki Metafiziğin Temel İlkeleri*; Tom L Beauchamp'den aktarma, *Philosophical Ethics*, s. 182.

İyi eylemde böylesi iki farklı uç içerdiği için Kant'ın bu ayrımı görmeyen çabaları sonuç vermeyecek, bu kez de başka düşünürler çıkacak ve değişik bir bakış açısı getirecektir. Bir başka deyişle, iyiye eylemin etkisi ve sonucu açısından bakan bir bakış açısı ortaya çıkacaktır: **ahlâkî faydacılık.**

Faydacı düşünürlere göre bir eylemin etkisi en fazla iyi sonucu, ya da en az kötü sonucu veriyorsa, o zaman bu eylem ahlâkî ve iyi olacaktır. Faydacı teorinin başlangıç noktası çıkar olmakla birlikte, bu çıkar artık sofistlerdeki özel çıkar gibi basit bir çıkar değildir. Faydacılığın saf bireycilik ya da sadece kendini kollama olarak görülen durumdan farklı olduğunu söylemem gerekir. Faydacılar bireyin çıkarını toplumla ya da diğer bireylerle uyumlu kılmayı ve bireyin azami çıkarı ile toplumun genel çıkarı arasında bir denge kurmayı düşünmüşlerdir. **Jeremy Bentham**, ahlâkî olarak doğru davranışın -faydacı- kriteri ve ilkesi olan mutluluğu açıklarken şöyle yazar : "mutluluk sadece aktörün kendi mutluluğu değil; fakat onun eylemi ile ilgili olabilecek bütün insanların mutluluğu olmalıdır". "Faydacılar, aktörün tıpkı konuyla hiçbir ilgisi olmayan hayırsever bir izleyici gibi, kendi mutluluğu ve diğer insanların mutluluğunu katı ve adil bir biçimde ele almasını gerekli görürler."[60]

Kantçı iyi ile kıyaslandığında faydacılık çok daha "gerçekçi"dir; ancak en azami fayda ve mutluluk durumunda dahi, oldukça soyut kalır. Nitekim faydacılar arasında birçok sapma ve ayrılıklar ortaya çıkmıştır. Bu sapmalar, esas olarak çıkar anlayışı ve çıkarın hesaplanması noktasında görülür. Aslında gerçek yaşamda bireyler için bu türden hesaplamalar yapmak çoğu durumda ve büyük ölçüde imkânsızdır ve bu durum büyük ölçüde Kant tarafından savunulan "kategorik buyruk" dürtüsünün durumuna benzer. Açıktır ki, faydacılar gerçekten de toplumu ve birey ile toplum arasındaki ilişkiyi saf bir çıkar ilişkisine indirgeyip basitleştirmişlerdir onların dikkate almadığı bir şey de toplumsal yaşamda hesaplanamayan bir bölüm ilişkiler ve olgular bulunmasıdır.

Görüldüğü gibi, iyi ve iyilik üzerine kavrayışlar ve tanımların her biri dayandığı toplumsal anlayış ve etik okulun damgasını taşımaktadır. Eğer bu soruna Marksist pratik iletişimsel bakış açısının toplumsal kavramları ve onun etiği açısından yaklaşırsak, herhangi bir iyilik anlayışını koşulsuz bir biçimde kabul etmemiz mümkün olmayacaktır. Platon ve Aristo tarafından temsil edilen Antik düşüncenin iyi anlayışı, devlet yaşamı ve toplumsal ontoloji anlayışına dayanır. Onların etiğinin amacı, devlet içindeki rasyonel yaşam tarzını araştırmaktır. Burada iyi insanların "özgür" etkinliğinin amacı ve sonucu olsa da, insanlar iyinin kendisi üzerinde bir etkide bulunamazlar. Tam tersine insanların bu sonuca/iyiye ulaşmak ve

60 Tom L Beauchamp, *Felsefi Etik*, s. 114.

onu gerçekleştirmekten başka alternatifleri yoktur ve buna girişirler fakat **nihaî olarak** bu amaç/sonuç "doğal" ve hatta doğaüstü bir şeydir. Öte yandan insanların pratik etkinlikleri ise, iyinin içeriğini ne artıracak ne de azaltabilmektedir. Aslında Aristocu etiğin iki temel kavramı olan iyi ile erdem arasındaki ilişkinin koyuluş biçimi, bu sorunu açıkça ortaya çıkartmaktadır: burada **İyi**, pratik eylemin nihaî sonucudur; öte yandan erdem ise insanın çok-özel hedeflerine yaklaşmaya ve onu gerçekleştirmeye çalışan bireyin karakterini yansıtır[61]. İkisinin -erdem ve iyiliğin- etkisi, ikiyönlü değil, tek-doğrultulu ve tek-yönlüdür. Bu tek-yönlülük, bugünün toplumu açısından uygun değildir. Bunun en temel ve en gerçekçi nedeni uzun süredir burjuva devrimlerinin sonucu olarak devletle üst üste çakışan devlet-tipi topluluk yaşamının geride kalmış olmasıdır; özne olarak bireyler, etkinlikleri ile toplumsal yaşam tarzının oluşturulmasında kayda değer bir rol oynamaya başlamışlardır. Tabii bu koşullarda öyle görünüyor ki toplumsal yaşam tarzının oluşumunda ve insanların etkinliklerinin sonuçlarının oluşturulmasında öznelci etkinliğin rolünü düşünmemek pek uygun olmayacaktır.

Yukarıda incelediğimiz gibi, iyinin öznelci eylemler temelinde belirlendiği düşüncesini kabul edebilir miyiz? Öyle görünüyor ki edemeyiz. Hem Kant'ın iyi iradesi hem de Bentham'ın en fazla azami çıkar ve mutluluk kavramı, öznenin dinamik davranışlarına ve ussal kapasitesine çok büyük bir rol yüklüyor; ancak insanın toplumsal yaşamında "ussal-olmayan" bir alanın varlığını ihmal etmekte. Ahlâk yasası olarak Kant'ın kategorik buyruğunun, bir "kumanda edeni" bulunmamaktadır. Aslında Kant'ın kavramı pratik aklın öz-bilincini vurgulamaktadır; oysa faydacıların çıkar kavramı, doğrudan doğruya öznel eylemlerin sonucudur. Dahası elde edilen sonucun iyinin ve kötünün ayırt edilmesinde sonucun rasyonel hesaplama yoluyla bir ölçüt olarak kullanılabileceği düşünmektedirler. Görünüşe göre, iyinin anlamı konusunda bu iki okul birbirinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar; ikisi de "İyi"-"zorunlu" eylemin aklın tam kontrolü altında geçekleştiğine inanmaktadırlar. "Ussal" varoluş, yukarıdaki bu iki tip etiğin temel varsayımı durumundadır. Kant'ın ussal varlığı şöyle bir kavramdır: zorunlu bağlantıları öngörebilen, tümdengelimsel ya da olası sonuç çıkartan ve a priori kavramlar biçimlendirebilen bir varlık[62]. Kant'ı eleştirirken Broad şöyle diyor:

> **"Bizim yaptığımız analizde de görüldüğü gibi Kant'ın 'ussal varlık' kavramını günümüzün gerçekleri ışığında incelediğimizde, ussal varlığın herhangi bir amacı arzu edilebilir gördüğü kadar herhangi bir ilkeyi doğru göreceği sonucu artık çıkarılamaz.**

61 MacIntyre: *Erdemden Sonrası*, s. 234, Beijing, China Social Sciences Press, 1995.

62 Charlie Dunbar Broad: *Beş Tip Etik Teori*, s. 104, Beijing, China Social Sciences Press. 2002.

Üstelik bu ussal varlık kavramına göre ussal varlığın bütün bu ilkeleri kabul edeceğini ve yalnızca belirli bir biçimsel (formel) koşula yanıt verenleri kabul edeceğini çıkarsamamız daha da zayıf bir olasılıktır."[63]

Faydacıların "ussal varlığı" da birçok zorlukla karşı karşıya kalmaktadır. Aslında bu çıkar hesaplamaları yapan bir varlıktır. İyi ile kötü arasındaki fark hesaplamayla belirlenecekse, bu temelde niteliksel farkın niceliksel bir farka dönüşmesi olacaktır; bunu görmemiz hiç de zor değil. Dahası toplumsal davranışların ve onların etkilerinin nicelleştirilmesinin geçerliliğinin oldukça tartışmalı olması bir yana, bu bakış açısının boyutu kavranamaz görünmektedir.

Yukarıda gördüğümüz gibi, Aristocu iyi, öznel etkinliğe tam olarak yer vermemiştir, Kant ve Bentham'ın iyi kavramı da bir tür soyut özneye dayanıyordu. Dolayısıyla bütün bu iyi kavramları soyut kalır. Hiç kuşkusuz iyiyle ve iyinin özüyle ilgili somut bir kavram arayacak isek, onun dayanak noktasını somut özne ve bu öznenin somut yaşamı üzerinde oluşturmamız gerekmektedir.

İnsanın ahlâkî etkinliklerindeki iyiyi incelemek için Kantçı saf biçimden de yola çıkabiliriz. Saf biçim bakımından iyi, kendisini "zorunluluk" olarak ortaya koyar, diğer deyişle, insanı yönlendiren davranışın -bunu değil de şunu- göstermesi gerekecektir ve böylece ahlâkî davranış açısından bir ölçüt oluşturacaktır. Feng Youlan'ın belirttiği gibi: "İyi denilen şey, bir ölçüte uygun olan eylemi dile getirir [...] kötü denilen ise bu ölçüt ile çelişen eylemi dile getirir."[64] Esasında bu yaklaşımdaki iyilik sadece biçimseldir. Bu standart ya da ölçütün, insanların ahlâkî davranışlarına kılavuzluk edebilmesinin ve onları iyi insanlar olarak göstermesinin nedeni, bu eylemin yapıcılarının o davranışı evrensel olarak geçerli bir ölçüt olarak görmeleridir. Yani, bu davranışı aynı durumlarda hep izlenmesi gereken evrensel ölçüt olarak görürler.

Belirli tekil bireyler bakımından bakarsak, bu ölçüt en eski zamanlardan beri varlığını sürdürmüştür; bu ölçüte bağlı kalınması ve kabul edilmesi gerekiyordu. Kant'a hak verecek olursak, insanlar bu kuralları kabul edip iyi davranışlarda bulunurlarsa, genelde bu onların herhangi bir başka amaç gütmedikleri ve yalnızca böyle davranmayı "zorunlu" olarak yapmayı düşündükleri anlamına gelir. Fakat böyle olması demek, bu kuralların kabul edilmesinin insanın mantığı dışında olduğu anlamına gelir mi? Aslında ahlâkî davranışlarımız çoğunlukla Kantçı "ussal varlığın"

63 *A. g. e.*, s. 105.

64 Feng Youlan: *Sansongtang Derlemesi*, s. 98, Zhengzhou, Henan People's Publishing House, 1986.

öz-bilincine sahip değildir, ahlâkî davranışlarımız aslında yalnızca "yeminvari bir formül"dür. Tam tersine bu kurallar hakkında belirli/kesin bir bilince ulaştığımızda ve onları incelemeye giriştiğimizde, bunların geçerlilikleri kuşkulu bir hale gelir. Bu noktada ahlâkî davranış Ludwig Wittgenstein'ın "dil oyununa" benzer bir şey olur: Eylemin yapıcısı-fail- bu "oyuna" katılmak istiyorsa, oyunun kurallarını kabul etmek zorundadır ve bu koşulsuz bir kabuldür. İşte bu şekilde kabul edilen kurallar, insanın **yaşam-dünyasının** bir parçasını oluşturur. Bir anlamda bu kuralların kabul edilmesi, **dünyada** insanın varoluşunun koşullarından birisi haline gelir. Dolayısıyla bu kabulü, insanın kendi özüne kabul edilişi olarak ele alabiliriz. Bu gerçeği bir başka açıdan açıklayalım, bir ölçüt olarak iyi'yi, insanın özünü biçimlendiren şeylerden birisi olarak kavrayabiliriz.

Ancak failler, bu kurallara dair bir şey yapamaz mı ve bunlar değişmez midir? Ayrı ayrı ve tek tek bireysel eylemler söz konusu olduğu sürece bir şey yapamazlar gibi görünüyor. Eğer hakikat böyleyse, bu kurallar yalnızca iki türlü var olacaktır: ya sofistlerin ileri sürdüğü "doğal" gibi, yani ahlâkî etkinliğin temeli bazı "doğal özelliklere" indirgenmiş olacaktır ya da "doğa-üstü" gibi var olacaktır, yani kutsal "en yüksek iyi" veya Tanrısal gibi.

İyi, her durumdaki ahlâkî davranışlar için bir kural olarak, belirli bir derecede bir istikrarı ve evrensel geçerliliği barındırsa dahi ve etikle ilgili en eski bakış açısı olsa dahi, bu evrensellik ve geçerlilik doğanın ezelîliği ve değiştirilemezliği anlamına gelir mi? Açıktır ki gelmez.

Yukarıda belirtildiği üzere, etik ve ahlâk alanlarının olası bağımsız varoluşu, onların doğadan ayrı olmalarında yatar. Doğa ve etik/ahlâk her zaman iki farklı alan olarak düşünülür. Ayrıca ahlâk ve etikteki bölgesel farklılıkları ve tarihsel değişmeleri nasıl açıklayacağız? Durağan "en yüksek iyiyi" incelediğimizde ise, bu her zaman için çözülemeyen bir sorundur. Bu olgunun tek mantıklı açıklaması, ahlâkî davranış olarak iyinin "yapma" bir olgu olduğudur. Bu "yapmanın" anlamını nasıl kavramak gerektiği konusuna gelince, bu gerçekten de ayrı bir sorundur.

MARKSİST ANLAMDA İLETİŞİMSEL PRATİK VE İYİ

Yukarıda hem Kantçı hem de faydacı "yapmanın" soyut olduğunu gösterdik. Kant'ta "insan", saf olarak biçimlenmiş bir iradeyken, faydacı "insan" yalnızca çıkarlarının peşinde koşan bir atoma benzer. Eğer Marksist iletişimsel pratik kavramını temel alırsak, "insanın" aslında belirli toplumsal koşullarda başkalarıyla işbirliği geliştiren bir birey olduğunu ve tam da Marx'ın söylediği gibi "**toplumsal ilişkilerin toplamı**" olduğunu kolayca anlayabiliriz. İnsanın toplumsal ilişkiler içindeki bir birey olarak

düşünülmesi, bir yandan, bireyin arka planı olarak hizmet gören "toplumsal ilişkilerin toplamına" vurgu yapar ve burada tartıştığımız bir davranış kuralı olarak iyi, bu arka planın bir parçasını oluşturur. Öte yandan da, işin aslında bu arka plan, birçok bireyin ve onların davranışları tarafından oluşturulur. Böylece yukarıda sözünü ettiğimiz daha önceki bütün çeşitli iyi kavramlarını bir araya entegre edebiliriz. Geçmiş-eski İyi kavramlarının tümünün tek-yönlü bir düşüncenin ürünü olduklarını ileri sürmek mümkünken, burada şimdi biz iki tarafın karşılıklı olarak birbirine etkileşimde bulundukları iki-yönlülüğü kavramaya çalışıyoruz: yani, özne ile eylemin kuralı arasındaki karşılıklı etkileşim. Bu etkileşim, farklı özneler arasındaki karşılıklı etkileşim yoluyla gerçekleşmektedir. Yani aslında öznelerin etkinlik kurallarını "oluşturması" süreci aslında birçok öznenin birbirleriyle iletişim içinde bir "konsensüse" ulaşma sürecidir. Şu ana kadar yaptığımız incelemede "iyinin" "yapma" karakteri olduğu sonucuna kaçınılmaz olarak iletişimsel etkinlik bakış açısı ile ulaşılabilmektedir.

BÖLÜM V

PRATİK VE İNSAN BİLGİSİ

1 *Epistemolojik Sorunlar ve Çözümleri*
2 *Marksist Yaklaşık-Epistemoloji ve Hakikat*

GİRİŞ

Bilişsel faaliyet şüphe yok ki insan etkinliğinin önemli bir yönüdür. İnsan, bilgi edinmek için bilişsel etkinliklerde bulunur. İnsanın daha başından kimi bilgilere sahip olduğunu söylesek de, bilgi üzerine teorik fikirlere sahip değildir. Bu teoriler, insan bilgisinin bir ölçüde gelişmesi ve insanların bilgiden kuşku duyması sonrasında oluşmuştur. Erken-dönem modern çağın başlangıcından beri, bilginin incelenmesi felsefenin önemli bir konusu haline gelmiş, hatta en önemli parçası olarak görülmüştür. Marx'ın çalışmalarında, bilgi meselesi üzerine sistematik bir inceleme olmasa da bu ihtiyaç Marksist felsefe açısından elzemdir. Epistemoloji de, Marksist felsefenin önemli bir parçası olmalıdır. Epistemoloji ve bilgi sorunu hâlâ okullarda okutulan (Ç.N.: Sosyalist ülkelerdeki kitaplar kastediliyor- Çin dâhil) felsefe ders kitaplarının tanımlamalarının kullanılması ve hâlâ maalesef bu kitapların felsefi düzeyi erken-modern dönem maddeciliği seviyesinde kaldığından, Marx'ın bilgi teorisi üzerine yaygın hâkim fikirler erken-modern dönem maddeci Ampirizmin ötesine geçmemiştir. Bölüm 1 ve 2'de, teori ile pratik arasındaki ilişkinin tartışılmasında az çok bilgi sorunu üzerinde durduk. Burada Marx'ın bilgi teorisini sistematik olarak açıklayabilmek için modern pratik felsefeye adım atacağız.

1. EPİSTEMOLOJİK MESELELER VE ÇÖZÜMLERİ

Epistemoloji; bilginin doğasını, kapsamını, önkoşullarını, temelini ve genel güvenilirliğini araştıran bir felsefe dalıdır[1]. Bu tanım, Batılı felsefe camiasının genel bakış açısını yansıtmaktadır. Bu tanıma göre, Çinli felsefî topluluk tarafından epistemoloji olarak tartışıla gelen içeriğin birçoğu, bu disipline ait değildir ya da en azından felsefî epistemoloji olarak adlandırılamaz. Çinde yapılanlar daha ziyade yalnızca bilişsel psikoloji ya da buna benzer bir şey olarak adlandırılabilir. Bu nedenle, eğer bilişsel faaliyeti geleneksel epistemoloji adı altında geleneksel epistemolojinin geliştirilmesinin yanı sıra insan faaliyetinin bir biçimi olarak incelediğimizde, aşağıda sunacağımız araştırma çalışmalarımız yukarıda ifade edilen birinci tanımın kapsamı ile sınırlı kalacaktır. Kısaca bu bölümde, geleneksel epistemolojinin teorik çıkmazlarını açıklayacak ve tek çıkışının **yaklaşık-epistemoloji** olduğunu göstereceğiz.

1.1 ANTİK ÇAĞ VE ERKEN-MODERN DÖNEMİN EPİSTEMOLOJİSİ VE SORUNLARI

Felsefe tarihinde, görece bağımsız bir felsefî dal olarak epistemoloji, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Yine de Antik felsefede belirli bir gelişmeye ulaşılmıştı, Antik dönemde insanın bilgi faaliyeti ve teorik faaliyetiyle ilgili çalışmalar henüz dünyaya dair çalışmalardı. Yani, bilişsellik ya da bilgi hakkındaki teoriler ontolojiye tabi iken, bilme olgusu yalnızca var olan alanlardan biri olarak incelendi. Bu nedenle, bilişsel faaliyet üzerine Antik çağdaki felsefi araştırmalar, terimin tam anlamıyla epistemoloji olarak değerlendirilemez.

Epistemoloji, var olan nesnel bilginin derinlikli düşünsel incelenmesi ile başlamıştır. İlgilenilen nesnelerin bilgisini edinmek için değil, nesnel bilginin güvenilirliğini ve imkânlarını tayin etmek için ortaya çıkmıştır. Elbette, böyle bir çalışma nedensiz ortaya çıkmamıştır. Bilginin sorgulanmasından ve kuşku duyulmasından kaynaklanır. Bu sorgulama, özel bir bilgi türü hakkında özel bir kuşku değil, insanın güvenilir bilgi elde etmesinin imkânı üzerine sıradan kuşkudur. Bu kuşku, insan bilişselliğinin kaynaklarının doğruluğu üzerine çalışmayı gerekli kılmıştır, dolayısıyla da insanın bilme yetisinin savunusuna ya da onun sınırlılığının görülmesine yol açmıştır. Hamlyn bunu şöyle açıklar: "Bir filozof bir şeyin olası olup olmadığını sorduğunda, sorusu bu şeyin olanaksızlığının düşünülmesini hedef almalıdır ve bu şeye karşı genel kuşkucu tutumu aşmayı hedef almalıdır[2]. Bu nedenle, epistemolojinin gerekliliğine ve ortaya çıkışına, kuşkuculuğun

1 D. W. Hamlyn: *Batı Epistemolojisinin Toplu Tarihi*, s. 1.

2 *A.g.e.*, s. 4.

varlığı da etkide bulunmuştur. Kuşkucu Skeptizm akımı insan bilgisi üzerine düşünen en erken düşünce akımıdır ve insan bilgisine olumsuz bir yaklaşım sergilemiştir. Öte yandan, epistemoloji insan bilgisi üzerine temel olarak olumlu bir düşünceye sahiptir fakat bu olumlayıcı tutum doğrudan bir karakter taşımaz çünkü kuşkuculuğun ortaya koyduğu kuşkuları aşması gerektiğini düşünür ve buna göre tam bir değerlendirme yapmak zorunda kalır. Bu nedenle, orijinal ve sorgulanmamış doğrudan olumlama ile karşılaştırıldığında, epistemolojik olumlama yüksek düzeyde bir olumlamadır, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır. Bu anlamda, bu düzeydeki epistemolojik olumlama, itidalli ve sınırlı bir olumlamadır. Böylece, epistemoloji ta en başından itibaren kuşkuculuk ile ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Her zaman ona eşlik eder ve ikincisi her zaman birincinin mevcudiyeti için gerekli bir önkoşuldur. Aynı şeyin iki yüzü olduğunu söyleyebiliriz, biri olumlayıcı yanı, diğeri ise olumsuzlayıcı yanıdır. Kuşkuculuğu, özel bir epistemoloji türü, olumsuz epistemoloji veya epistemolojinin senfonisi olarak adlandırabiliriz.

Antik felsefenin epistemolojisi M.Ö. 4. yy.'da filizlenmiştir. Bundan önce, örneğin M.Ö. 5. yy.'da insanî alışkanlıklar ve ritüeller ilk kez eleştirel olarak incelenmiştir. O zamana dek doğanın parçası sayıla gelmiş sayısız şeyin öyle olmadığı düşünülmeye başlanmış farklı açılardan incelenmiştir. Sonuç olarak, insanlar doğayı, insanın kullandığı usullerle ya da görenekleriyle evrensel olarak karşılaştırmış ve doğa ile sınır çizgilerini sorgulamışlardır[3]. Sofistler; insan bilgisini sorgulayan ilk insanlardı. Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" şeklindeki ünlü vecizesi de bunu gösterir: Bunun anlamı, her bir şey insana ne ifade ediyorsa, o olduğudur. Bir şeyin doğru veya yanlış olması insana bağlı olmalıdır. Gorgias bir adım daha ileri giderek şunu ileri sürer: "Hiç bir şey yoktur; eğer bir şey varsa bile bilinemez; bu şey hakkında bazı şeyle bilinebilse dahi, bunlarla ilgili bilgi başkalarına iletilemez."[4] Bu kuşkucu bakış açıları, insanların eskiden kesin şekilde inandıkları şeylere inanmamasına yol açmıştır. İnsanlar ikna edici herhangi bir bilgi öne sürmek isterlerse, bunun imkânını savunmak için sebep göstermelidirler. Böylece Epistemoloji buradan şekillenmiştir.

Gerçek bilginin yanlış şeylerden nasıl ayırt edileceği üzerine ilk düşünen filozoflar Parmenides, Heraklitos, Demokritos ve Platon'dur. Örneğin, Parmenides "hakikat yolu" ile "kanaat yolu"nu birbirinden ayırmıştır. Demokritos ise şeylerin iki tür özelliğini ayırt etmiştir. Biri renk gibi sıradan ayırt edici olmayan özelliktir; diğeri ise o şeye ait olan hakikattir, yani öze -atoma- ilişkin hacim, şekil ve başka şeylerdir. Yalnızca ikincisi hakikatin bilgisini oluşturur. Platon da, bilgiyi ve duyumsal algıyı birbirinden

3 *A.g.e.*, s. 1.

4 *Eski Yunan ve Roma Felsefesi:* s. 138.

ayırır. Gerçek bilginin idea (ideal) dünyadan geldiğini ve bilişselliğin ise yalnızca ruhun geldiği idea dünyasının belleği olduğunu düşünür. Oysa duyular bize yalnızca bazı belirsiz kanaatler sağlayabilir. Ne Demokritos'un ne de Platon'un bilgi üzerine yukarıdaki tezleri erken-modern dönemdeki kesin anlamıyla değerlendirildiğinde, epistemoloji addedilemez, çünkü bu yaklaşımların hepsi ontolojiye bağlı ya da tabidir.

Gerçek anlamıyla epistemoloji; ancak erken-modern dönemde ortaya çıkmış ve René Descartes tarafından zihin ya da "ben" kavramının öne sürülmesi ile başlamıştır. Ortaçağda, Hıristiyan kültürü Yunan kültürünün, inanç mantığın yerini almış ve felsefe teolojiye hizmet eder bir konuma indirgenmiştir. Teolojide, inanç öncelik taşır; mantık temelli kuşku ise ne gerekli ne de olasıdır. Ancak, erken-modern dönemdeki Rönesans'tan itibaren, dinî doktrinler karşısında kuşku artmıştır. Rönesans'ta, birçok ünlü düşünür kuşkucu bir tutum almışlardır. Bunların en tipiği, Michel de Montaigne'dir.

> **Michel de Montaigne, şeyler, üzerindeki kuşkuyu öyle evrensel ve genel hale getirmiştir ki, bu kuşku kendi içine kapanır; kuşku duyar ve hatta kuşkunun kendisinden dahi kuşku duyar. Belirsizlik algısı belirsizliğin kendisinin algısına doğru durmak bilmez bir çember etrafında döner. Her şeyin belirsiz olduğundan emin olan insanlara da, hiçbir şeyin belirsiz olmadığından emin olan insanlara da eşit ölçüde karşı çıkar; çünkü hiçbir şeyden emin olmak istemez ve görüşü, esas itibariyle, kendi kendisinden bile kuşku duyan kuşku ve kendi kendisine karşı bile cahil olan cehalettir. Kendisi bunu kuşkunun birincil formu olarak adlandırır. Bu görüşü hiçbir olumlayıcı sözcükle ifade etmek istemez. Kuşku duyduğunu söylediği için, en azından kendisinden kuşkulandığını ve kendisine ihanet ettiğini belirlemelidir. Bu, şeklen, kendi niyetine terstir. Kendisini ancak şüphe duyan bir şekilde ifade edebilir. Bu yüzden, "Bilmiyorum" demek istemediği için, yalnızca "Ne biliyorum ?" der. Onun sloganı budur. Onu, çelişkileri tartan dengenin altına yerleştirir. Bu tam bir dengedir: yani, o saf Pironcu'dur."[5]**

Tıpkı Marx'ın ortaya koyduğu gibi, bu kuşkuculuk basmakalıp dogmayı iflas ettiren son derece güçlü bir silahtır[6]. Ancak, yukarıdaki Montaigne örneği, kuşkuculuğun, iki yanı keskin bir kılıç olduğunu gösterir. İnsanın temel amacı söz konusu olduğunda kuşku, kuşku kendisinden kuşku duymayı hedeflemez; ancak eski dünyayı kuşku üzerinden yıkmayı ve yeni bir dünya kurmayı hedefler. Bu nedenle, kuşkuculuk sonrasında, mantığı en yüksek otorite ya da en temel kurum sayarak, bilimsel bilgi yapısı oluşturmak için alan açmak gereklidir. Bu zemine bina olunan epistemoloji

5 Blaise Pascal: *Talks with Mr. Desargues*, Rationalist'ten alıntı, s.23, Chengdu, Sichuan People's Publishing House, 1988.

6 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 2, s. 162.

kaçınılmaz şekilde başarılı olacaktır. Rorty isabetli bir şekilde şöyle belirtir: "Descartes tarafından yapılan 'epistemolojik dönüş', kurulu düzene dönük bir güven krizi olmasaydı gerçekleşemezdi ve Avrupa'nın dikkatini fethedemezdi, bu kriz ifadesini Montaigne'nin ortaya attığı paradigma ile ortaya koymaktaydı."[7]

Erken-modern dönem felsefedeki kuşkuculuk, Antik kuşkuculuktan ya da geleneksel kuşkuculuktan önemli bir farka sahiptir: "Geleneksel kuşkuculuk, esas olarak 'bilginin ölçütü' sorununda tıkanıklığa girmişti - bu, bir yandan döngüsellikten ya da dogmatizmden kaçınırken öte yandan da sorgulamanın kanıtlama yollarının (kurallarının) ne olması gerektiği sorunu olarak ortaya çıkmıştı. Descartes'ın 'açık seçik ideler' yöntemi ile çözdüğünü düşündüğü bu sorun, içsel dünyadan 'dışsal dünyaya çıkma' sorunuyla pek az ilgili olan bir sorundur. Daha sonra "bu dışsal dünyaya çıkma sorunu" modern felsefe döneminin paradigması haline gelmiştir. 'Bilgi teorisi' fikri ise, içsel temsillerimizin kesin doğrular olup olmadığını bilme sorununun çevresinde ortaya çıkmıştır. Bilginin doğasına, kökenine ve sınırlarına adanmış bir disiplin fikri, nesnesi 'insan zihni' olan bir inceleme alanı gerektiriyordu ve bu inceleme alanı Descartes tarafından yaratılmıştı."[8]

Hegel de Antik çağ kuşkuculuğu ile erken-modern dönem kuşkuculuk arasındaki farkı vurgulamıştır[9]. Genel olarak söylersek, Antik felsefe "benlik cogito"sunun etkisinin bilincinde olmadığından, Antik kuşkuculuk yalnızca bilginin kesinliğine karşı bir kuşkucu tutum geliştirmiştir. Oysa erken-modern dönem felsefe bu etkinin farkındadır ve insanın bilgi edinme yetisi üzerine genel bir kuşku duyar. Açık ki ikincisi daha derin düzeyde bir kuşkudur. Kuşkunun farklı içeriği nedeniyle, bilgi üzerine, Antik felsefenin tezlerinden tamamen farklı bir erken-modern dönem epistemolojisi ortaya çıkmıştır.

Erken-modern dönem kuşkuculuk, insanın bilişsel yetisinden kuşku duyar; bu nedenle, bu kuşkuyu çürütmek için, erken-modern dönem felsefesi insanın bilgi edinme yetisini göstermeyi birincil görev addeder. Zorunlu bir sonuç olarak, "zihin" ya da "benlik" felsefi araştırmanın başlıca içeriği addedilmiştir. "Akıl" kavramının ortaya çıkmasından sonra, akıl ile dışsal dünya arasındaki ilişki sorunu da ortaya çıkmıştır (örneğin, Alman felsefe geleneğinin adlandırdığı üzere, "düşünce ile varlık arasındaki ilişki" meselesi). Epistemolojinin ilerlemesi, böylece temel bir önkoşul elde etmiş oldu.

---

7 Richard Rorty: *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s.120, Beijing, Sanlian Bookstore, 1987.

8 *A.g.e.*, s. 120.

9 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 3, s. 108-111.

DÜŞÜNCE İLE VAROLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Düşünce ile varlık arasındaki ilişki konusunun erken-modern dönem felsefesinin temel bir sorunu olduğunu biliyoruz. Epistemolojinin erken-modern dönem felsefesi içindeki belirleyici rolü bu sorundan kaynaklanır. Kısaca, erken-modern dönem felsefesinin neden epistemolojiye döndüğünün temel nedeni, düşünümsel (reflective) bakış açısının ortaya çıkışı ve benliğin keşfidir. Bir yandan, kuşkuculuk kendiliğindenciliğe ve öznelciliğe dayanır ve "zihnim benim için son şeydir"[10] diye düşünür, öte yandan kuşkuculuğun karşıtı olarak epistemoloji de nesnellik ve benle (ego) işe başlar. Ancak epistemoloji bu temelin tamamen ayırtında değildir. Locke ve René Descartes'ın ardındaki diğerleriyle birlikte erken-modern dönem felsefesinin kurucusu René Descartes'ta, eski metafiziğin kalıntıları görülebilmektedir. Epistemoloji Kant'a dek gerçek öz-bilince (kendinden-bilince) kavuşmamıştır. Kant'tan sonra, felsefe deneysel bilimlerin tüm branşlarından gerçek anlamda ayrılmıştır.

Artık erken-dönemde epistemoloji, Antik filozofların düşündüğü gibi "en yüksek" bilim değildir. Tersine, tüm bilimlerin "temelidir." Felsefî epistemoloji, tekrar, gerçekçi olmayan bir şekilde, Tanrı ve ruh gibi metafizik meselelerin çözümü peşinde koşmamalıdır. Bunun yerine, diğer disiplinler için bir temel oluşturmak üzere, "bilgimizin nasıl mümkün olduğu" ve diğer epistemolojik meseleler üzerinde durmalıdır. Kant kendisine şu soruyu sormuştu: "Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?" Kant'ın bu soruya cevabı, Rasyonalizm ile Ampirizmin bulduğu çözümleri "bilginin nasıl mümkün olduğu" sorusuna cevap vermek üzere birleştirmeye çalışmaktır. Gerçek bilginin iki faktörden oluşması gerektiğini düşünür: Duyusal temsiller ile bu temsilleri birbirine bağlayan a priori kavramsal kategoriler. Kant, Rasyonalizmin algıyı kavrama indirgeme çabasını, Ampirizmin de kavramı algıya indirgeme çabasını (bu, Leibniz'in fenomeni zihinselleştirip, Locke'un zihin faaliyetine ilişkin tüm kavramları algılaştırmasına denk düşer) eleştirmiştir[11]. Kant bir yandan ampirizmi kabul eder ve tüm bilginin duyusal deneyimden ayrılmaz olduğunu düşünür; öte yandan rasyonalizmi kabul eder ve evrensel zorunluluğun kavramdan ve müdrikeden gelmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle, onun sorunu idrak kategorilerinin duyusal algıyı nasıl evrensel ve zorunlu olarak geçerli bilgi formuna dönüştürebileceğine cevap bulmaktır. Kant burada, eski metafiziğin bir töz olarak kabul ettiği zihin ya da benlik kavramını olumsuzlar ve onu işlevsel bir aşkın özne kavramı ile değiştirir. Aşkın özne, idrak kategorilerini etkinlik modları olarak kabul eden bir öznedir ve sentetik duyusal materyalin işlevini gerçekleştirir. O bir töz değildir. Tersine,

10 *A.g.e.*, s. 109.

11 Kant: *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 229.

"kendinde-şey" (thing-in-itself) ve zihinsel töz aslında uç kavramlardan başka bir şey değildir. Bunlar olumlu kavramlar olmaktan ziyade, "olgusal olmayan" (non-phenomenal) olumsuz kavramlardır. Böylece, esasen duyusal ve algısal maddeyi gerçekleştiren Kant'ın aşkın öznesi, yalnızca müdrikeye ait kavramların birliğidir. Bu nedenle, "sentetik a priori yargı nasıl olanaklıdır? " sorusu, aynı zamanda "bu kategorilerin birliği olarak aşkın özne, bilgi nesnesini inşa etmek için duyusal maddeyi nasıl kullanır" sorusudur. Bu standart epistemolojinin de temel sorunudur. Kant, bu sorulara cevap ararken, **olgucu** bir yolu benimser. Kant'ın sonal vargısı, nesnenin kendi- kendinde bir tözsel varlık olmasından ziyade, yalnızca bir olgu olduğu fikridir. Buna göre evren, akıl ya da Tanrı birer töz olarak, bilginin nesnesi olabilme imkânına sahip değildir. Tüm bunlar, epistemolojinin gelişmesinin zorunlu sonuçlarıdır. Diğer deyişle, zihin kavramının veya iç dünya alanı kavramlarının ortaya çıkmalarının-ve epistemolojinin temeli haline gelmelerinin- zorunlu sonuçlarıdır.

Kant'ın bu düşünce dizisi, Edmund Husserl tarafından alınıp geliştirilmiştir. Husserl'ın **fenomenolojisi** her zaman epistemolojiyle yakından ilişkilidir. Ona göre, bilişsel davranış en merkezî görevdir. Husserl, bu konuda şöyle yazar: "Kant, öznellikten ya da öznellik ile nesne arasındaki ilişkiden, nesnelliğin idrak yoluyla bilinebilecek nihaî tanımını bulmaya çalışmıştır. Bu noktada, Kant'la uyuşmaktayım."[12] Yukarıda sözü edildiği üzere, erken-modern dönem epistemolojisi, öznenin içsel alanını kendi temeli olarak almak zorunda kalır, bu yüzden bilmenin öznesi ile onun nesnesi arasındaki birlik meselesini çözmek zorundadır. Kant'ın yaklaşımı, bilmenin nesnesini sınır kavramı üzerinden deneyimin kapsamı ile sınırlandırmaktır. Özne bu kapsamın ötesine geçer ve "kendinde-şey"in (thing-in-itself) alanına girerse, usulleri çiğnemiş olacaktır. Özne kendi ötesine nasıl gider ve kendi nesnesine nasıl ulaşır? Bu, epistemolojinin temel meselesidir. Kant'ın bu soruya yanıtı, nesneyi gerekli ölçüde olarak sınırlandırmak ve nesneyi "kendinde-şey"den ayırt etmektir. Husserl, geleneksel epistemolojinin bu temel sorununu çok açık bilmektedir. Kant gibi o da, epistemolojiyi öznel bilinç çerçevesi ile katı bir biçimde sınırlandırır ve "içselliğin, epistemolojideki tüm bilişsel bakış açılarının zorunlu özelliği" olduğunu ileri sürer[13]. Kant'tan farkı, Husserl'ın "kendinde-şey" alanını öngörmemesidir. Husserl'ın "kendinde-şey"i ortadan kaldırmak için kullandığı şey, aşkın öznelliktir. Husserl'e göre; gerçekte, Kant'ın aşkın sentetik a priori yargısının nasıl mümkün olduğu sorusunun yanıtı, öznenin kendi nesnesini inşa etmesinde aranmalıdır. Husserl'e göre, nesnel bilginin mümkün olmasının sebebi de, aşkın öznelliğin kendi nesnesini yaratmasıdır. Bu nesnel dünyanın inşasıdır. Bu yaklaşımla, Kantçı "kendinde-şey" aşılmış olmaktadır.

12 Ni Liangkang: *Edmund Husserl'ın Fenomenolojisi Üzerine*, s. 458.
13 *A.g.e.*, s. 109.

Husserl başarılı olsaydı, bu epistemolojik mesele çözülecekti ancak durum böyle gelişmemiştir, zira Husserl'ın aşkın öznelliğinin kendisi sorunlarla karşılaşır. Yukarıda, aşkın benlik (transcental ego) ve indirgeme döngüsünü işaret etmiştik bu birinci sorundur. Diğer bir sorun, bilişsel nesnelliğin birden çok öznenin geçerliliğiyle (yani, özneleraası geçerlilikle) ilişkili olması gerekmesidir. Kantçı nesnellik kavramı, gerçekte bu anlamda kullanılır ancak artık şimdi Husserl'ın bu geçerliliği kesin bir şekilde ifade etmesi ve bu açıklamanın aşkın öznelliğe dayanması gereklidir. Husserl aynı zamanda, her bir aşkın benliğin kendisini aşabileceğini ve interaktif bir özne olarak düşünülebileceğini ortaya atmış olsa da, bu düşüncesi de açık çelişkiler barındırır. Tekil bir aşkın özne hiçbir şekilde "çoğul" özne inşa edemez. Kursa bile, kesinlikle özne olarak adlandırılamaz. Bu nedenle, Husserl'ın inter-öznellik (özneler-arasılık) kavramı, Luhmann'ın sözleriyle, "uygunsuz bir ifade"dir.

Husserl, büyük ölçüde Kantçı yönde ilerler ancak sonunda teorik yön sorunu açığa çıkar. Gerçekte, Husserl'ın "özneler-arasılığı", "yaşam-dünyası" ve diğer kavramları, onun felsefesinin epistemolojinin perspektifini aştığını göstermektedir. Ancak Husserl bu kavramları yalnızca "teorik amaçlı olarak", yani, araştırmalarının başlıca hedefi olan epistemolojiye hizmet etmeleri için ortaya atmıştır. Böylece Kant'ın epistemolojisinin de geleneksel epistemolojiye benzeştiğini görebiliyoruz hatta onu geleneksel epistemoloji içine dahi dâhil edebiliriz. O da geleneksel epistemoloji gibi kendi araştırması dışındaki alanlara bağımlı bir ilişki içine girmek zorunda kalır ve çözümsüz sorular içermektedir. Aslında, Heidegger, Habermas ve başkalarının Husserl'e getirdiği eleştiriler ve onun düşüncelerini geliştirme çabalarının, tamamen epistemoloji dışında kalan bu alanlara dayandığını söyleyebilirim; bu düşünürlerin çabaları geleneksel epistemolojinin temel çerçevesini ve sorgulama yöntemini bir kenara bırakmaktadır. Peki, bu, bilmenin ve nesnelliğin olanağı sorununun "kaygan ve çöken bir zemin" üzerine kurulu olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu sorunun cevabını sonraki bölümde ele alacağız. Burada, sadece Kant tarafından temsil edilen geleneksel epistemolojinin açmaza girmiş olduğunu belirtmek istedik.

MODERN ANALİTİK FELSEFE

Modern felsefenin bir başka önemli akımı olan **Analitik felsefede**, bu açmaz kendisini bir başka şekilde göstermektedir. Analitik felsefe, Hegelci rasyonel düşünceye/tefekküre başından beri karşı olmuş ve bu muhalefetini aşamalı olarak erken-modern dönem epistemolojik felsefenin tüm temel ilkelerine doğru genişletmiş ve derinleştirmiştir. Erken-modern dönem epistemolojinin ortak eğilimi, özne ile nesne arasındaki karşıtlık, yani, idrak eden zihin ile karşılaştığı ve idrak etmeye çalıştığı dışsal dünya

arasındaki zıtlıktır[14]. Modern analitik felsefe ise Moonitaz'ın ifadesi ile şöyle değerlendirilmektedir.

> **"Bunların tümünde, epistemoloji meselesini ve erken-modern dönem felsefenin öngördüğü bu meseleye ilişkin tüm çözümleri devirmeye çalışmak gibi bir çarpıcı özellik bulunur... Bu felsefeler, aklın nasıl bir şey olduğunu ya da dışsal dünyayı gerçekten bilip bilemeyeceğini değerlendirmezler. Bunun yerine, onlar önceden peşinen, çeşitli yollarda bilgi edinmiş olduğumuzu ve her hangi bir koşul altında dahi dünyayı bilebileceğimizi varsayarlar. Kuşkuculuk ya da dünyayı özünde bilinemez sayan bir doktrin başlangıç noktamızdan çıkarıldığında, o zaman böyle bir sonuca yol açan model, paradigma ya da varsayım (peşinci ilkeler) dizisi de terk edilmelidir. Böylesi bir kuşkuculuk, böylesi bir dünyadan emin olmadığımız (başka bir görüş de bunu iddia edebilir) ve yapısını asla bilemeyeceğimiz anlamına gelir, o zaman varlığını bildiğimizi iddia etsek dahi dışsal bir dünya gibi bir mesele de olmayacaktır."[15]**

Bu şekilde, Analitikçiler kuşkuculuk meselesini çözmeden bir kenara bırakmaktadırlar. Kuşkuculuk yanlış bir sorgulama şeklinin sonucu olarak düşünülür. René Descartes ve Kant, kuşkuculuğu kendi felsefî sistemlerinin temelini oluşturmak için kullanmışlardır. Analitikçilere göre kuşkuculuğun artık yanlış olduğuna inanılmaya başlanmıştır ve artık tüm enerjimizle onunla uğraşmamızın gereği bulunmamaktadır. Modern analitik felsefenin yukarıda açıklanan tutumu basittir. Kuşkuculuğun ve erken-modern dönem epistemolojinin çıkış dayanağı ve önkoşulu olan özne ile nesne ya da akıl ile dışsal dünya arasındaki zıtlığı açık bir şekilde terk etmiştir. Bu nedenle, bu karşıtlık ve bu karşıtlığın çözümü hakkındaki tüm teoriler, "metafiziğin" sorunları olarak değerlendirilir ve bu nedenle terk edilmelidir.

Modern analitik felsefe dilsel ifadelerin önemine değer verir. Düşüncenin dilin uygulanması olduğunu düşünür. Bu nedenle, bilgi üzerine çalışmamız kesinlikle dilsel analize dönmelidir. Dilsel analiz perspektifinden bakıldığında, epistemoloji ile ilgili birçok önerme yalnızca yanlış dilsel uygulamadan ve kullanımdan kaynaklanan anlamsız önermelerdir ve üzerinde durulmayı hak etmezler. Artık, dilsel analizin bakış açısına göre, bir felsefi önermeye en ciddi olan bir eleştiri getirmek onun yanlış ya da hatalı olduğunu söyleyerek değil, anlamsız olduğunu ileri sürmek söz konusu olmaktadır. Analitik felsefenin bakış açısına göre, tüm önermeler "analitik önermeler" ve "ampirik önermeler" olarak sınıflandırılabilir. Birincisi mantıksal olarak gösterilebilirken, ikincisi deneyimle gösterilebilir olmalıdır. Bu nedenle, tüm Kantçı felsefenin araştırdığı soru -sentetik a priori

14 Moonitaz: *Çağdaş Analitik Felsefe*, s. 4, Shanghai, Fudan University Press, 1986.
15 *A.g.e.*, s. 17.

yargının nasıl mümkün olduğu sorusu- anlamsız bir meseledir. Bu bakış açısına göre, ne matematik ne de doğa bilimlerinde, böylesi bir ifadeyi karşılayamayız; dolayısıyla Kant'ın verdiği tüm örnekler yanlıştır[16]. Aşkın sentetik önerme var olmadığından, Kantçı eleştirel felsefenin sorunsalı ve bu yargının nasıl mümkün olduğu sorusu da gereksiz hale gelmektedir.

Burada olumsuzlanan şey, tek başına Kantçı felsefeden ziyade tüm erken-modern dönem felsefesidir; zira Kantçı felsefenin her yönden erken-modern dönem felsefesinin bir tipi olduğunu söyleyebiliriz. Kantçı felsefe, yalnızca erken-modern dönemin epistemolojisinin genel öncüllerine bağlı kalmakla yetinmez, erken-modern dönem epistemolojisinin ana eğilimleri olan Rasyonalizm ve Ampirizme birçok derinlikli görüşünü entegre etmeye çalışır. Bu nedenle, Kantçı felsefenin reddedilmesi, tüm erken-modern dönem epistemolojik felsefenin de reddidir. Kantçı eleştirel felsefe de bir keresinde eski metafiziğin anlamsız olduğunu savunmuştu. Oysa bugün eleştiri silahı eleştirel felsefenin kendisini hedeflemekte ve onun anlamsızlığını ilan etmektedir. Bu gerçekten de tarihin bir cilvesidir. Modern analitik felsefenin saldırısı altında, erken-modern dönem epistemolojik felsefe benzeri görülmemiş bir açmaza girmektedir ve kendi varlığını savunamamaktadır. Felsefenin kendisi dilbilimsel bir analize dönüştürmüştür. Diğer deyişle artık bilgiyi edinip edinemeyeceğimiz sorusu onu pek ilgilendirmemektedir, ilgisini mantıksal meseleleri incelemeye verir ve bilgi ve inancı tartıştığımız dili netleştirmeye yoğunlaştırır. Bu da modern felsefede gördüğümüz "dilbilimsel yön değişimi"dir.

Ancak, modern analitik felsefe tam da geleneksel epistemolojiye karşı kesin bir zafer kazandığını düşündüğünde bir ayakta kalabilme krizi ile karşılaştı. Dahası, bu kriz dışsal eleştiriden değil, kendi iç gelişiminden kaynaklanıyordu. Analitik felsefe, felsefî epistemolojinin temel önermesinin olumsuzlanması üzerine kurulmuştur. Bu önerme, özne ile nesne ya da insanın içsel alanı ile dışsal alan arasındaki karşıtlık bulunduğu varsayımıdır. Kantçı felsefede bu karşıtlık, evrensel zorunluluğa sahip olan aşkın öznenin müdrike kategorileri ile dışsal nesnelerin sebep olduğu duyumsal madde arasındaki karşıtlıktır. Ya da biçim ile içerik arasındaki karşıtlıktır. Analitik felsefe, Kantçı felsefedeki sentetik a priori yargının varlığını reddeder, özne ile nesne arasındaki karşıtlık varsayımını reddeder; ancak biçim ile içerik arasındaki ayrımı korur. Yani, modern analitik felsefede, bu ayrım hâlâ anlamlı görülmektedir. Bu ayrım, yukarda açıkladığımız analitik önerme ile ampirik önerme arasındaki ayrımdır. Analitik önermenin yanlışlığı ya da doğruluğu, tamamen mantıksal biçim anlayışıyla ilgilidir. Ampirik önermenin yanlışlığı ya da doğruluğu ise, deneyimin içeriğine bağlıdır. Bu ayrım ayrıca, analitik felsefenin gelişme sürecinde, kesintisiz

16 *A.g.e.*, s. 375.

biçimde kendi içinden saldırılar almıştır. Saldırıların arasında en belirleyici olanı Quine'in [Ampirisizmin İki Dogması] makalesidir. Bu makalede, Quine açık sözlülükle şunu belirtir: "Modern ampirizm, büyük ölçüde iki dogmatik inanca dayanır. Birincisi, analitik olan bazı hakikatler arasında var olan bazı temel bölünmelere inanır veya sentetik olan hakikatler ile çeşitli olgulardan bağımsız olan anlamlar arasında temelden bir çatışma görür. İkinci, dogmatik inancı ise indirgemeciliktir, yani, her bir anlamlı önermenin bir şekilde mantıki bir yapıya eşdeğer olduğunu düşünür. Ve bu önermelerin de doğrudan bir deneye dayandığına inanır. Bu iki dogmanın sorunlu olduğunu savunmam gerekecek."[17] Bu nedenle, Quine'e göre, birçok analitik filozof, aslında hâlâ geleneksel epistemolojinin dogmalarına hapsolmuştur ve bunlardan kurtulamamıştır. Yapmaları gereken şey bu dogmaları terk etmek ve tamamen pragmatizme geçmektir. Bu arada benim görüşüme göre Quine de sorunu tam olarak kavrayamamıştır. Quine, yukarıdaki makalesinde pragmatizme kayma eğilimine de işaret etmiştir. Quine'e göre: Analitikçilerin, Ampirizmin iki dogmasını terk etmeleri iki sonuca yol açmaktadır. Birincisi "spekülatif metafizik ile doğa bilimleri arasındaki varolduğu varsayılan sınırın bulanıklaştırılması", ikincisi ise "pragmatizme doğru kayış"[18].

Pragmatizme kayış, gerçekten de analitik felsefenin gelişme sürecinde genel bir eğilimidir. Bu eğilim, bilimsel metodoloji alanında daha da dramatik bir biçimde ortaya çıkmaktadır. İlk atılan adım mantıksal ampirizmin "olumlanması" olmuştur, ardından Popper'ın "yanlışlamacı" eleştirel rasyonalizmi gelir, daha sonra Kuhn'un tarihsel "paradigması" ve en sonunda Feyerabend'ın tam bir Görecelik (relativizm) ile noktalanan "anarşizmi" ortaya çıkar.

Ayrıca, Wittgenstein'in geç yaşlarında yaptığı çalışmalarda ortaya attığı "dil oyunu" teorisinde, Lyle'in "akıl" kavramını René Descartes'ı andırır biçimde ele almasında ve Austin, Sellar ve diğer analitikçilerin çalışmalarında da bu eğilim açık şekilde görülmektedir. Analitik felsefe, bir kez bu adımları attıktan sonra baştaki görünüşünden belirgin şekilde farklı hale gelmiştir. İzlediği bu gelişme bir yandan kesin ve aşırı epistemoloji karşıtı tutumunun sonucudur, öte yandan da felsefeyi kesin bir bilim olarak yeniden inşa etmeyi tasarlayan baştaki niyeti de derin şekilde yara almıştır. Pragmatizme kayışın kaçınılmaz sonucu, bilgi ile ilgili bakış açısında tam bir göreceliğe (relativizm) kaymadır ve bilginin nesnelliği tartışmalı bir sorun haline gelmiştir. Bu durumda, analitik felsefe, kendi karşıtına dönüşmüştür ve epistemolojinin varlığı -ve meşruiyeti- daha da sorgulanabilir

17 Quine: *Mantıksal Bakış Açısından*, s. 19, Shanghai, Shanghai Translation Publishing House, 1987.

18 *A.g.e.*, s. 19.

hale gelmiştir. Felsefenin sorunları nasıl ele alınmalı? Epistemoloji yeniden yapılandırılabilir mi? Eğer evet ise, bunun öncülü nedir? Bunları, epistemolojinin somut içeriğini tartışmaya geçmeden cevaplamamız gereken sorular olarak görmekteyim.

"YAKLAŞIK-EPİSTEMOLOJİ'NİN" OLABİLİRLİĞİ TARTIŞMASI

Geleneksel epistemoloji açmazdadır. Bu açmazda Pragmatizm bir çıkış olabilir mi? Buna cevabımız büyük ölçüde olumsuzdur. **Geleneksel Akılcı Epistemoloji** ve **Bilimci Analitik Felsefe** için, pragmatizm kuşkusuz bir "panzehir"dir. Ancak bu panzehirin içerdiği bir başka "zehir", bir başka ideolojik "zehirlenmeye" yol açacaktır. Bu "zehir", mutlak düzeyde bir **Göreceliktir** (relativizm).

Pragmatizmin epistemolojiye dönük itirazı, öncelikle epistemolojinin önermesi olarak zihin ile dışsal şeyler, kavram ile sezgi ve tümel öğe ile tikel öğe arasındaki karşıtlığa, ya da, kısaca toparlarsam özne ile nesne arasındaki karşıtlığa dönük bir reddiyedir. Bu karşıtlığın inkâr edilmesinin ardından, düşünce ile dışsal dünya arasındaki ilişki meselesi doğal olarak anlamsız ve yanlış bir mesele olacaktır. Nesnellik ya da bilişselliğin (cognition) hakikati meselesi de özünde anlamsızdır. Bu terimlerin hâlâ gerçekçi bir anlama sahip olduğunu söylersek, bu önem yalnızca hakikatin iyi etki yaratacağı fikrine övgü olabilir. Böylece, pragmatist Dewey ve James'in bakış açısına geliriz: Onlara göre, bilgi yalnızca bir araçtır, hakikat ise yalnızca başarıya ve etkiye ulaşabilecek bir araçtır.

Karşılaştırma olarak, Wittgenstein'ın erken döneminde sarf ettiği bir cümleyi de alıntılayabiliriz: "Deneyimim gösteriyor ki, bu varsayım (başka bir varsayım değil) basitçe benim bu deneyimimi ve gelecekteki deneyimimi ifade edebilir. Eğer başka bir varsayımın bu ampirik materyali daha basit şekilde ifade edebileceği kanıtlanırsa, daha basit olan bu yöntemi seçeceğim... Bir varsayımı yalnızca daha büyük çıkar söz konusu olursa terk edebiliriz."[19]

GÖRECELİK VE PRAGMATİZM

Wittgenstein'ı bu tam Göreceliği, Kuhn'un bilimsel metodolojisinde daha tipik olarak görülebilir. Kuhn, bilimdeki devrimi bilimsel araştırmada "paradigma" dönüşümüne indirger. Bu paradigmalar arasında, hiçbir eşölçülebilirlik yoktur. Bu nedenle, bu paradigma dönüşümü akla uygun bir bilgi gelişim süreci olarak görülemez, yalnızca "yaklaşık inanca" dönüşüm olmuştur. Bu durumda, yalnızca, Copernicus'un teorisi Batlamyus'unki ile

19 Ludwig Wittgenstein: *Üzerine Felsefi Gezinti*, Moonitaz, *Çağdaş Analitik Felsefe*, s. 273.

ve Newton'un teorisi René Descartes'ınki ile değil, Einstein'ın teorisi de Newton'unkiyle uyumsuzluk gösterir. Kanımızca **Görecelik** bu aşamaya geldiğinde, içinde nesnellik için yer kalmayacaktır.

Ne var ki, **Görecelik** insan bilgisinin süreksizliğine o kadar yoğunlaşır ki, sonuçta bilişselliğin sürekliliğini temelden göz ardı eder. Bilişselliğin sürekliliğinin bir sonucu da, bilginin kümülatif yığılması olgusudur. Bu birikimli kümülatif özelliği olmaksızın, bilim ve teknolojinin ilerlemesi ve tüm insan toplumunun buna bağlı gelişimi hayal edilemez hale gelecektir. **Görecelik**, bu noktayı tamamen göz ardı eder ve açıklayamaz. Bunun yanında pragmatizmin özne ile nesne ya da içsel alan ile dışsal alan arasındaki karşıtlığa dönük bütün reddiyesi da bir hayli kuşkuludur. Elbette bu karşıtlığın epistemoloji tarafından koyuluş şekli de oldukça sorunludur. Ancak onun ayrımları tamamen olumsuzlayabilir miyiz? Doğru bir önerme herhangi bir anlamda evrensellik içermiyorsa, o zaman ona bilgi demenin anlamı nedir? Dahası, evrenselliğin tamamen olumsuzlaması, kaçınılmaz şekilde **Kuşkuculuğa** ve "anlam" meselesinin dayanağının silinmesine yol açar. Anlam sorunu, özneler arasındaki iletişime dayalı olarak oluşturulmuştur; ancak evrenselliğin reddedilmesi, iletişim kaybına yol açacaktır. İletişim imkânı, "yerleşik alışkanlıkla" açıklanamaz çünkü "yerleşik alışkanlık" aslında a priori (peşin olarak) olarak iletişimin imkânını varsayar. Bu nedenle, pragmatizmin epistemolojiye dönük inkârı kuşkuculuğa dönüşür. Bilindiği gibi kuşkuculuk epistemolojiye yol veren bir öncüldü ve epistemoloji için ılımlı bir kuşkuculuk da denilebilir.

Yine de, pragmatizmi böylesi sert eleştirmemiz, geleneksel epistemolojinin duruş noktasına geri gitmemiz gerektiği anlamına gelmez. Sonuçta pragmatizme yolu açan şey geleneksel epistemolojinin güçlükleri ve çıkmazları olmuştur; dolayısıyla geleneksel epistemolojinin bakış açısına geri dönersek bu yeni bir kısır döngünün başlangıcından başka bir şey olamaz. Ve bu, sorunun çözümü için hiçbir işe yaramayacaktır. Aslında geleneksel epistemolojinin önemli bir güçlüğü, -yukarıda itham edilen noktalar dışında- iletişimin imkânı sorununun akılcı çözülmesinde karşılaştığı sıkıntıdır. Önermenin anlamı meselesi, son çözümlemede özneler arasındaki iletişim -yani, anlamlı iletişim- imkânı sorunudur. Modern analitik felsefenin geleneksel epistemolojiye saldırısı öncelikle önermelerinin iletişimsizliği, yani onların anlamsızlığını hedef alır. Modern analitik felsefeye göre Metafiziğin dili gibi aynı şekilde, geleneksel epistemolojinin dili de anlaşılması güç, kaygan, belirsiz ve nesnel doğrulanabilirlikten uzaktır.

Stegmuller burada bir saptama yapar:"Tipik ya da tam bir epistemolojik bakış açısı **Aşkınsal** Felsefe'nin bakış açısıdır. Kantçılıktan ya da Husserl'ın fenomenolojisinden kaynaklanan **Aşkınsal Felsefe, kendi** bakış açılarının

akılcı olduğunu kanıtlamak için **Aşkınsal** bakış açısına başvurmak zorunda kalmıştır; fakat bunu yaptıklarında da kaçınılmaz şekilde iletişimsellik eksikliği ve öznelerarası doğrulanabilirlik eksikliği sorunları ile uğraşmak zorunda kalırlar: Bu eksiklikler kaçınılmaz olarak onları karşıt bir konuma sürükler, başlangıçta hedefledikleri bilimsellikten uzaklaşırlar[20]. Bu durumda, geleneksel epistemolojinin duruş noktası pragmatizmin duruş noktasına karşıt olmasına rağmen, her ikisi de özneler arasındaki iletişim imkânı ve özneler-arası doğrulanabilirlikte bir açmaza düşmektedirler, diyebiliriz.

GORGİAS'IN ÜÇ SORUSU

Gorgias'ın iki bin yıldan fazla bir zaman önce insan bilgisi üzerine ortaya attığı üç kuşkunun, tamamen doğru olduğu görülmektedir. Gorgias bu soruları ortaya attığında, belki de bunların sayısız filozofu sonraki binlerce yıl uğraştıracaklarını bilmiyordu. Bahsi geçen üç soru sonunda bir sıra içinde felsefenin odağındaki sorular haline geldi. Antik felsefe şu soruna odaklanmıştı: Varoluş nasıl mümkün olabilir? Bu düşünümsel olmayan doğrudan bir tutumdur. Düşünümsel felsefe olarak erken-modern dönem felsefe, bilginin nasıl mümkün olduğu sorusuna odaklanmıştır. Modern felsefe ise bilginin kamuya mal edilmesi ya da iletilebilirliğine daha fazla önem verir. Felsefenin misyonu, bu üç ana sorunu çözmektir diyebilirim. Ancak bu üç sorun ilgisiz ve birbirinden ayrı sorunlar değildir. Hepsi aynı meselenin üç yönüdür. Varoluş sorusu en temel bir soru olmasına rağmen, bilginin nasıl mümkün olduğu sorusu çözülmezse, bir bilgi sorunu olarak varoluş sorunu da çözülemeyecektir. Bununla ilişkili olarak, bilginin nasıl mümkün olduğu sorusu çözülmezse, bilginin kamuya mal edilmesi ya da iletilebilirliği ya da bilginin evrensel geçerliliği sorusunu çözmek zorlaşacaktır. Bu nedenle, bu eskiden kalma kuşku sorununu kökten çözmek istiyorsak, bakış açımızı değiştirip onu tümden çözmemiz gerektiğini görürüz. Bütünsel olarak çözmenin bir yolunu bulamazsak, soruların hiçbirine makul/akılcı bir çözüm bulunmayacaktır. Antikçağ ontolojisinin, erken-modern dönem epistemolojinin ve modern **Dilbilimsel Analiz** felsefesinin başarısızlığının sebeplerinden biri, yalnızca tek bir soruyu ele almaları ve bunu ayrı olarak tek başına çözmeye çalışmalarıdır. Sonuç yalnızca aşılmaz düalizm ya da pragmatizm ve kuşkuculuk olmaktadır.

Bu açmazdan kurtulmak için, hem geleneksel epistemoloji hem de pragmatizmden farklı bir konum belirlemeliyiz. Bu konum, bilginin nesnelliği ve bilginin nesnelliğinin gerekli bir koşulu olarak özneler arasında iletilebilir olması sorununu da makul/akılcı bir şekilde çözebilmelidir. Elbette, bu konum kesinlikle geleneksel epistemolojideki ve aynı zamanda

20 Wolfgang Stegmuller: *Contemporary Analytical Philosophy*, C. 1, s. 123-124; s. 364-365.

pragmatizmdeki akılcı ve olumlu yönleri soğurup içselleştirmeli ve onları yeni bir zeminde birleştirmeye çalışmalıdır.

YAKLAŞIK EPİSTEMOLOJİ PERSPEKTİFİ

Kanımca bu yeni duruş noktası "yaklaşık-epistemoloji" olabilir. Richard Rorty *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde bu yaklaşık-epistemolojiden bahseder: "Marx'ı, Freud'u ya da her ikisini de 'ana akım' felsefeye dâhil edilmesi gereken figürler olarak gören birçok filozof, yaklaşık-**epistemolojik** sistemler geliştirmeye çalışmışlardır. Onların **yaklaşık-epistemolojisinin merkezinde** bu iki adamın aydınlattığı bir şey bulunur: davranışlarda kendini tanımlamadaki değişimden kaynaklanan değişim" fikri[21]. Şimdilik Rorty'nin bu iki insanı paralel biçimde koymasının makul olup olmadığını tartışmıyoruz. Rorty, bu **yaklaşık-epistemoloji** girişimine karşı çıkar çünkü pragmatik bir konuma sahiptir ve epistemolojiye benzeyen her türlü girişimi kesin şekilde olumsuzlar. Aslında kanımca Pragmatik konumun birçok zorluğundan ötürü, "**yaklaşık-epistemolojik**" bir duruş noktasını seçmesinin makul olduğunu söyleyebilirim. Bu yeni yaklaşım, erken dönem pragmatizmdeki tam ve göreceli bilgi temelli bakış açısına ve aynı zamanda geleneksel epistemolojinin tarihsellik-dışı mutlakçı duruş noktasına kesinlikle karşı çıkar.

Bu mutlakçı duruş noktasının özü, insanın duyumlu/mantıklı faaliyetlerinin mutlaklaştırılmasıdır ve bu davranışları tüm insan faaliyetlerinin en temel formu saymasıdır.

Bu kitapta ise, muhtemelen Marx'ın pratik felsefesinin epistemolojik duruş noktasına dayanan yaklaşık-epistemolojinin duruş noktasını savunmak istiyoruz. Bu duruş noktası, insanın tüm bilişsel ya da teorik faaliyetlerini bütün insan faaliyetinin temeli olarak ele alınmasına karşı çıkmaktadır, bunları insanın faaliyetlerinin bir türü veya dalı olarak görür. Bu nedenle, bilişsel faaliyetin incelenmesi için, geleneksel epistemolojik duruş noktasını benimseyemeyiz ve onu en temel insan faaliyeti sayıp diğer faaliyet alanlarına doğru genişletemeyiz. **Yaklaşık-epistemoloji**, pragmatik duruş noktasını da benimsemez, bilişsel faaliyeti saf pratik faaliyete indirgemez, herşeyi pratikte geçerlilik kriterine dayandırmaz, **yaklaşık-epistemoloji** teorik faaliyetin görece bağımsızlığını hiçe saymaz; dolayısıyla o, bilişsel faaliyeti(cognition) yalnızca birçok faaliyet biçiminin karşılıklı ilişkileri içinde kurgular. Bilişsel faaliyeti yalnızca insan faaliyetinin bir parçası sayar ve pragmatizm veya geleneksel epistemoloji gibi tek bir sivri kutup noktasına eğilim göstermez.

---

21 Rorty: *Felsefe ve Doğanın Aynası*. s. 330.

Kanıtlamamız gereken bir soru, böylesi bir yaklaşık-epistemolojinin tutarlı olup olmadığıdır. Epistemolojinin dayanaklı olabilmesinin önkoşulu, özne ile nesne ya da zihin ile madde arasındaki karşıtlığın dayanaklı olup olmadığı sorusu olarak ele alınabilir. Yalnızca bu karşıtlıklar dayanaklı olduğunda, öznenin ya da aklın dışsal dünyaya nasıl erişeceği epistemolojik sorusu dayanaklı bir soru haline gelir. Gerçekliğe bakış açısından, özne olarak insanla nesne olarak doğasal dünya arasındaki karşıtlık apaçıktır. İnsan faaliyetinin amaca uygun oluşması ile dışsal dünyanın amaç için uygunsuzluğu (amaçsızlığı) arasındaki karşıtlık, insan varoluşunu çevreleyen bir öncüldür. Ancak bu karşıtlık geleneksel felsefe tarafından öngörülen karşıtlıktan farklıdır. Geleneksel epistemoloji tarafından koyulduğu şekliyle özne ile nesne arasındaki karşıtlık, mutlak karşıtlık olarak adlandırılabilecek bir karşıtlıktır. Bu karşıtlığın prototipi, René Descartes'ın koyduğu şekliyle, benlik (ego) ile dışsal nesne arasındaki durumdur. Benlik bir tür öz-bilinç (kendinden bilinç) ve uzamsal olmayan saf bir düşüncedir; öte yandan dışsal nesne ise bir tür saf uzamsallığa sahiptir. Böylesi bir mutlak karşıtlık koşulunda, özne ile nesne arasındaki birliğe ulaşmak imkânsızdır. Bu nedenle, René Descartes sonrasındaki epistemoloji filozofları, başlangıç noktaları olarak zihin ve maddeden birini seçmişler ve diğerini türeyimsel saymışlardır. Bu tutum, modern idealizm ile materyalizm arasında erken-modern dönemdeki karşıtlığın temel sebebidir. Ancak, modern pratik felsefenin bakış açısından, özne ile nesne arasındaki karşıtlık mutlak türde bir karşıtlık olarak ele alınmaz. Bizdeki, özne ile nesne arasındaki karşıtlık, özne ve nesneyi ayırmayan **yaşam-dünyasının** türeyimi olan bir statüye sahiptir. Dolayısıyla bir tür birlik temeli üzerine bina olmuş karşıtlıktır. Bu nedenle, bilişsel faaliyette, özne ile nesne arasındaki karşıtlık, **mutlak-olmayan** ya da ikili anlam içeren **sonlu karşıtlıktır**.

Birincisi, özne olarak insanla nesne olarak dışsal doğa arasındaki karşıtlık eski felsefe tarafından yapıldığı gibi soyut olarak tasarlanan karşıtlığa benzemez. Özne nesne karşıtlığı, uzamsal olmayan zihin tözü ile aslen uzamsal olan maddî töz arasındaki karşıtlıktır. İnsan ve dışsal doğa, tamamen farklı varlıklar değildir, dolayısıyla bu, **sonlu bir karşıtlık** türü olabilir.

İkincisi, teorik faaliyette ya da bilişsel faaliyette özne ile nesne arasındaki karşıtlık, eski felsefeler tarafından tasarlandığı şekliyle tam-kapsamlı bütünsel bir karakter taşımaktan ziyade, yalnızca insanla doğa arasındaki karşıtlığın bir yönüdür; bu yüzden de teorinin öznesi ile teorinin nesnesi arasındaki bu karşıtlık yalnızca daha da **sonlu bir** karşıtlıktır.

Üçüncüsü, bilişsel faaliyette özne ile nesne arasındaki karşıtlık kendisini, bilişsel faaliyetin soyutluğu nedeniyle "zihin" ile "madde" arasındaki karşıtlık olarak gösterse de, bu aslında yalnızca özne ile nesne arasındaki somut karşıtlığın bir soyutlamasıdır.

Bu nedenle, "zihin" ya da "bilinç" burada, mutlak bir varoluş türü olmaktan ziyade, yalnızca işlevsel bir terimdir. Tek gerçek, soyut akıldan ziyade insani özne ve onun faaliyetidir. Bu nedenle, yaklaşık-epistemolojide, zihin ile madde arasındaki bu sonlu karşıtlık, belirsiz anlamlara metafizik sorunlarına yol açmayacaktır. Bir başka deyişle, insanın gerçek faaliyetinden kopan ve aynı şekilde diğer soyut meseleleri çözmek için fantastik soyutlama ilkesine başvuran geleneksel yaklaşımlara neden olmayacaktır. Bu şekilde, özne ile nesne arasında, bu yaklaşık-epistemolojinin öncülü olarak sonlu karşıtlığın dayanaklı bir yaklaşım olduğunu söyleyebilirim.

Yaklaşık Epistemolojinin İki Sorunu

Öyleyse bu yaklaşık-epistemolojinin araştırma nesnesi nedir? Ya da kapsaması gereken içerik nedir? Epistemolojinin doğası gereği temel içeriği şüphesiz: bilginin nesnel geçerliğinin doğrulanmasını yanı sıra bilginin doğası ve bilginin öncülünün incelenmesini kapsamaktadır. Ancak, bilişsel faaliyet insan pratiğindeki ya da yaşamın bütünündeki faaliyet biçimlerden yalnızca bir tanesi olduğundan, genellikle teorik sebep/akıl ya da teorik faaliyet olarak anılan şey köksel bir şey değildir.

Bu nedenle, yaklaşık-epistemoloji geleneksel epistemolojiyle aynı içeriğe sahip görünse de, gerçekte aralarında büyük bir fark vardır. Somut bir şekilde ifade edersek, belirli bir tarihsel arka planda, yaklaşık-epistemoloji iki soruyu incelemelidir: **Birincisi**, bilimsel bilginin neden yaklaşık-evrensel zorunluluğa ve geçerliliğe sahip olduğu; bunun olanağı sorusu; **İkincisi,** bu bilimsel bilginin doğası ve sonluluğu sorusudur. Açık ki, bilimsel bilginin neden -belirli bir tarihsel arka plan altında ve tarihsel perspektiften kopmaksızın- yaklaşık-evrensel zorunluluğa ve geçerliliğe sahip olabildiği sorununu incelerken, soyut biçimleri incelemeye kaymamalıyız, aynı şekilde bilgi tarafından oluşturulan tarihsel ve aşkınsal (transcendental) dayanakları incelemeye dalmamalıyız. Aksine yapmamız gereken şey: bilişsel faaliyet ile bilimsel bilgi edinme sürecinde içinden geçilen "öngörüleri-önsezileri" "varsayımları" ve "biçimleri" tarihsel bir perspektifle incelemek -belirli bir tarihsel arka-plan içine yerleştirmek olmalıdır; böylece bilginin temelini oluşturan bilimsel bilginin doğasını açığa çıkarmalıyız.

Buradaki "tarihsellik" "görecelikçi" bir yaklaşım değildir ya da hiç bir kalıcı yasa olmadığı anlamına gelmez; bunun anlamı sorunu gelişme halinde sabitlemeksizin ele almaktır ya da ısrarlı bir yasa değildir, gelişen ve sabit olmayan demektir. Evrensel olarak zorunluluk içeren bilginin edinimine dayanak oluşturan bu "yaklaşık-aşkınsal biçimler" ya da "öngörüler-seziler", normal koşullarda kendilerini doğrudan bilgi örüntüleri olarak göstermemektedir. Bunlar daha çok bilginin arka planının formlarını veya başlangıç temellerini oluşturmaktadır. Bu nedenle, bunları yalnızca eleştirel çalışmalarla açık bir şekilde sergileyebiliriz. Yaklaşık-epistemolojinin ana öncülü, bu gibi tarihsel "öngörüleri-önsezileri" ya da "yaklaşık-aşkınsal biçimleri" açık bir şekilde sergilemek olmalıdır. Bu ana öncüle dayanarak onların genel kompozisyonunu analiz etmeliyiz; bir başka deyişle, bunların geçerliliklerinin dayanaklarını analiz etmek, bu analize yaslanarak bilginin kapsamını ve sınırlarını çizmek ve böylece bilginin doğasını açığa çıkarmaya çalışabiliriz. Bilginin nesnel geçerliliğinin temelinin araştırılması, hâlâ yaklaşık-epistemolojinin odağındaki mesele olduğunu söylemeye bile gerek yok. Bilginin kapsamı ve sınırları yalnızca bu temelde çizilebilir. Bilginin nesnel geçerliliği sorunu, -sık sık savladığımız gibi- aynı zamanda bilginin doğruluğu sorunudur.

2. YAKLAŞIK EPİSTEMOLOJİNİN HAKİKAT ÜZERİNE BAKIŞ AÇISI

2.1 GELENEKSEL EPİSTEMOLOJİNİN HAKİKATE İLİŞKİN BAKIŞ AÇISINDA PROBLEMLERİ

Hakikat arayışı insanın bilişsel faaliyetinin temel amacıdır. Hegel'in şu sözleri bu gerçeği ortaya koymaktadır: "Hakikat soylu bir sözcüktür ve şey daha da soyludur. İnsan kalben ve ruhen sağlam olduğu sürece, hakikat arayışı onun doğasındaki tüm coşkuyu uyandırmalıdır."[22] Bu nedenle, hakikat meselesi kaçınılmaz şekilde tüm epistemolojinin özündeki sorun haline gelir. Bilgimiz öznel olarak geçerli midir? Geçerliyse, hangi temelde? Bunlar, epistemolojinin ilk başta çözmesi gereken sorular olarak karşımıza çıkar. Tarihsel bakış açısından, epistemoloji, nesnel olarak geçerli bilgi edinme yetimize ilişkin kuşkuculuktan ortaya çıkmıştır, bu nedenle bilginin nesnel geçerliliği meselesini kesinlikle en başa koyar. Bu sorun, bilginin kaynakları meselesiyle de yakından ilgili olduğundan, iki sorunsal tutarlıdır. Geleneksel epistemolojide bilginin nesnel geçerliliği meselesinin nasıl çözüleceği üzerine iki eğilim görülür -Rasyonalizm ve Pragmatizm- bunun yanı sıra bu iki eğilimi uzlaştırma çabalarını. Ampirizm, hakikat üzerine "karşılık gelme" teorisine eğilimlidir; yani, bir bilginin ya da önermenin doğruluğunu gerçeğe tekabüliyet olarak görür. Rasyonalizm genel olarak hakikatin "tutarlılığı" teorisine eğilimlidir; yani, doğruluğun ölçütünün, doğrunun kendi-içinde yattığını ve başka şeylerin yardımına ihtiyaç duymadığını ve hakikatin kendi nesnel geçerliliğini garanti edebileceğini ileri sürer.

AMPİRİZM VE RASYONALİZM

Epistemolojinin dayanağı olan temel öncül, akılla dışsal dünya arasındaki karşıtlığı ortaya koymaktır. Rasyonalizm, duyumsal algıların güvenilirliğinden kuşku duyar; bu nedenle, bilginin güvenilirliğini yalnızca akla bağlamaya çalışır. René Descartes, kavramın bizzat kendisinin açık-seçikliğini onun doğruluğunun sembolü olarak sayar. Spinoza da bunu belirtmiştir: "Uygun bir fikirle kast ettiğim, bir fikrin nesneyle ilişkili olmaksızın, kendi içinde değerlendirildiği kadarıyla, doğru bir fikrin tüm özelliklerine ya da içsel işaretlerine sahip olmasıdır."[23] "Işığın hem kendisini hem de karanlığı aydınlatması gibi; doğru da böyle olmalıdır, hem kendisi için hem de yanlışlığa ölçüt olmalıdır."[24] Bu yüzden, René Descartes gibi Spinoza da, düşüncenin, doğru olsun olmasın, bizzat akıl tarafından yargılanabileceğini

22 Hegel: *Mantık*, s. 64.
23 Spinoza: *Ethica*, s. 44.
24 *A.g.e.*, s. 82.

düşünmektedir. Değerlendirmenin ölçütü açıklıktır ya da somut konuşursak, çelişki içermemesidir. " Var olmayışı bir çelişki ifade ettiğinde zorunlu olmalı; ne mevcudiyeti ne de mevcut olmaması çelişki ifade etmediğinde olası olmalı [...]."[25] Açık ki, burada doğruluğun ölçütü formel mantığın çelişki içermeme ilkesine dayanmaktadır. Bu nokta, Leibniz'in hakikat teorisinde daha net görülmektedir. Leibniz, hakikati iki türe ayırır: zorunlu hakikat ve olası/olabilir hakikat. Zorunlu hakikat, çelişki ilkesiyle belirlenirken, diğeri yeterli gerekçe yasasına başvurur.

Ancak bu şekilde ulaşılan hakikat, hâlâ kendi içine doğrudur (doğruluğu sınırlıdır) yani, çelişkisizlik ilkesine göre belirlenen bu aşamadaki hakikat, hâlâ fikrin ötesine geçememektedir çünkü nesnel geçerliliği hâlâ sorgulanabilir ve kanıtlanmamıştır. Rasyonalizm genellikle duyumun güvenilirliğinden kuşku duyduğu için, başka bir çıkış yolu arayacağı kesindir ve "doğuştan ideler" doktrinine ve diğer benzer çeşitli doktrinlere başvurur. İçkin idealar doğuştan gelme düşüncelerdir. İnsan tarafından oluşturulmamış, insanın bilincine Tanrı tarafından yerleştirilmiştir, Tanrı'nın sonsuz gücü ve her şeye muktedir olması doğuştan gelen bu fikirlerin sahiciliğini ve geçerliliğini garanti eder. René Descartes söyle demiştir: " Ben, Tanrı'nın doğada oluşturduğu belirli yasaları fark ettim. O, ruhlarımıza bu yasaların fikirlerini yerleştirdiğinden, onları yeterince düşündükten sonra, bu yasaların dünyada var olan ya da hareket eden her şeyde işlediğinden şüphe duyamayız."[26] Spinoza ise, etkileşimci yaklaşımı tam bir şekilde reddeder ve katı bir biçimde ruhsal-fiziksel paralellik ilkesini savunur. Sonuç olarak, Spinoza'da bilginin nesnel geçerliliği sorunu, Tanrının kurduğu düzene daha da bağımlı hale gelir. Tanrı eşzamanlı olarak iki niteliğe birden sahip olduğundan -düşünce ve uzam-, "fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır ve paraleldir " ve "doğru bir fikir kendi tasavvuruna ya da nesnesine mutlaka karşılık gelmelidir."[27] Bu nedenle şu sonuca varabiliriz: "Tanrı'nın düşünme gücü, onun daha önce gerçekleşmiş eylem gücüne eşittir, yani Tanrı'nın sonsuz doğasından, uzam dünyasına gelen ne varsa hepsi -istisnasız- düşünce dünyasındaki Tanrı düşüncesi ile aynı düzeni ve bağlantıyı taşır."[28] Böylece uzam dünyası ile düşünce dünyası eşleştirilmiş olur.

Daha sonra Leibniz, düşüncenin nesnel geçerliliği meselesini çözmek için "önceden belirlenmiş uyum" teorisini üretmiştir. Ancak tüm bu rasyonalist çözümler çelişkilerle doludur. Bilgimizin nesnel doğruluğunun

25 Spinoza: *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 36, Beijing, Commercial Press, 1960.

26 Descartes: *Metod Üzerine Söylem*, bkz. Batıda 16-18. Yüzyıl Arası Felsefeler; s.152, Beijing, Commercial Press, 1961.

27 Spinoza: *Ethica*, s. 4.

28 *A.g.e.*, s. 49.

geçerliliğinden emin olmak için, yani düşünce ile varlık arasındaki özdeşliği garanti etmek için, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığının yardımına başvurmak gerekir. Ek olarak, hakikatin bu nesnel olarak geçerli kavramlarını elde etmek için, insan rasyonel bilgiyi aşmalı ve "sezgi"den yardım almalıdır. Bu şekilde, rasyonalistlerde, rasyonel bilgi kaçınılmaz şekilde ikincil konuma iner, gizemli sezgi en yüksek konuma yükselir. Bu nedenle, bilginin nesnel geçerliliği meselesinde rasyonalist çözüm başarısızdır ve kabul edilmesi zordur.

Rasyonalizm, bilginin nesnel geçerliliği sorununda açmaza düşer. Peki ya ampirizm? Ampirizm, tüm bilgimizin duyusal deneyimimizden kaynaklandığını ileri sürer. Bu noktada, rasyonalizmden farklıdır. Ayrıca, ampirizm ve rasyonalizm beden ile zihin arasındaki ilişki sorununda karşıttırlar. Birçok durumda, rasyonalizm insan bedeninin idrakteki rolünü inkâr eder ve ruhsal-fiziksel paralelci bakış açısını benimser; ampirizm ise, duyu deneyimini onayladığından, insan bedeninin idrakteki rolünü onaylar. İnsan bedeni "benlik" (ego) ve nesne ikiliğine sahip olduğundan, görünüşte beden zihin ile dışsal nesne arasında bir köprü ya da araç vazifesi görür. Bu sebeple, ampirizm ruhsal-fiziksel paralelci bakışı reddeder ve ilkesel olarak, doğuştan gelme fikirler doktrinine karşı çıkar. Bu nedenle, bilinç ile dışsal nesne arasındaki tek geçiş yolu algısal deneyimdir.

Ancak bilginin nesnel geçerliliğini basitçe duyusal deneyime dayanarak tanımlayabilir miyiz? İlk bakışta, bu hiç de sorunlu görünmemektedir; ancak dikkatli bir çözümleme sonrasında, bunun çok oldukça zor olduğunu fark ederiz ve bilginin nesnel geçerliliğini belirlemek için neredeyse hiçbir yöntem bulamayız. **Birincisi**, ampirizmin perspektifinden, duyu deneyimimizin ya da fikrin basit bir biçimde dışsal nesne ile uyuşup uyuşmamasını yargılamak için güvenilir bir ölçüt bulamayız. Dışsal nesne hakkındaki bilgimiz, her zaman duyu deneyimini gerektirir; bu yüzden bir fikri onun yansıttığı dışsal nesne ile karşılaştıramayız ve fikri karşılaştırabildiğimiz şey hâlâ bir fikirdir. Bu durumda, bir fikrin dışsal bir nesne ile aynı olduğunu söylemenin güvenilir bir zemini yoktur. **İkincisi,** ve daha da önemlisi, bilgi diye adlandırılan şey, genel olarak bir şeyin var olması ya da olmaması hakkındaki deneyim değildir. Saf basit fikirler, daha kesin konuşmak gerekirse bilgi sayılamaz Bilgi daima karmaşık bir fikirler sistemidir. Karmaşık fikir, basit fikirlerin bir bileşimidir. Zihnin doğrudan hissettiği yalnızca basit fikirlerdir. Karmaşık fikirler bir zihinsel faaliyet üzerinden birbirine bağlanır ve oluşturulur. Bu nedenle, ideler arasındaki ilişki fikirlere zihin tarafından eklenir. Zihinsel faaliyetinin ilkelerinin dışsal nesnelerle uyuştuğu bilinemez; çünkü zihin doğrudan yalnızca basit fikirleri hisseder. Ampirizmin duruş noktasında, bilginin nesnel geçerliliği meselesinin çözümlenemez olduğu çok açıktır.

Bu zorluklar nedeniyle, Hume **ampirizmi** geliştirmeye giriştiğinde, bilginin nesnel geçerliliği sorununu kesin şekilde terk etmiştir ve yalnızca ideler ile izlenimler arasındaki karşılıklılık meselesini dikkate almıştır. Bunu şöyle ifade etmiştir: "Şimdi artık hiçbir şey zihine sunulmadığı sadece izlenimlere sunulduğu için ve tüm ideler önceden zihinde var olan bir şeyden çıkarıldığından; bizim için idelerden ve izlenimlerden özel olarak farklı olan herhangi bir şeyi kavramak ya da onun üzerine bir fikir oluşturmamız imkânsızdır. Dikkatimizi mümkün olduğunca kendimizden uzaklaştıralım: Hayal gücümüzü göklere ya da evrenin en uç sınırlarına dek genişletelim; gerçekte kendimizin ötesine doğru ilerlememiz, ya da herhangi bir varoluşu kavrayabilmemiz mümkün değil, yalnızca dar sınırlar çerçevesi içinde ortaya çıkan veya beliren algılara gitmeye çalışmalıyız."[29]

Bu yüzden algı ile dışsal nesne arasındaki olduğu varsayılan ilişki bilincin ötesine gitmez, bilginin zorunluluğu ve insanlar tarafından inanıldığı şekliyle bilgideki neden-sonuç ilişkisi, aslında yalnızca zihin alışkanlıkları tarafından belirlenmektedir. Çünkü "**birincisi**, doğadaki faaliyetlerde gördüğümüz, benzer nesnelerin kesintisiz olarak birbiriyle birleşme hali; ikincisi, zihin de, bir şeyin görünümü ile diğer bir diğerinin görünüm farklarından çıkarım yapma alışkanlığı ile belirlendiği için." Bu iki koşul, maddeye atfettiğimiz zorunluluğun tümünü oluşturur. Doğadaki benzer nesnelerin kesintisiz birleşmesi ve bunların sonucunda ortaya çıkan çıkarımların ötesinde; herhangi bir zorunluluk ya da bağlantı nosyonuna sahip değiliz."[30] Ampirist Hume, ampirizmin ilkelerini ileri taşırken, bir yandan da onu yıkar ve pragmatizme yönelir ya da Zuo Huazheng'in söylediği gibi, "irrasyonalist ilksel-doğalcılığa" (nativism, Eng.) çevirir:"artık hiç bir şekilde zihin tarafından analiz edilemeyecek olan pratik önseziye dayalı bir doğalcılık."[31] Bu aslında , ampirizm ilkesini yıkar.

KANTÇI DEVRİM

Rasyonalizmin ve ampirizmin bilginin nesnel geçerliliği sorununu çözme konusundaki başarısızlığı, Kant'ın felsefî devrimine yol açtı. Bu devrimin kaçınılmaz sonucu olarak, Kantçı felsefede hakikate ilişkin çok ayırt edici bir bakış açısı oluştu. Genel olarak konuşursak, Kant öncesi epistemolojinin bilginin nesnel geçerliliği meselesine getirdiği çözüm, daima düşüncenin dışsal dünyaya denkliğine/karşılık gelmesine ve düşüncenin varlığa denkliğine odaklanmıştı. Açık ki, ampirizm, nesnelliğin ölçütünü, zihnin inisiyatif alması ile kabul edilmiş fikrin edilgenliği arasındaki denkleşme

29 David Hume: *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 83, Beijing, Commercial Press, 1957.
30 *A.g.e.*, s. 75.
31 Zou Huazheng: *'İnsani Anlayış Üzerine Görüşler"*, s. 7, Beijing, People's Publishing House, 1987.

olarak tanımlamaktadır. Rasyonalizm ise Tanrı'yı bilginin nesnel geçerliliğinin teminatı olarak varsaysa bile, yine de zihindeki fikirlerin dışsal nesnelere uymasını gerekli görür. Yukarıdaki çözümlerin başarısızlığı göz önüne alındığında, Kant sorunu tamamen tersine çevirmiştir. Eski yöntemler işe yaramadığına göre, neden tersi denenmesin ki? Kant şöyle söylemiştir:

> **"Şimdiye dek, idrakimizin nesnelerle uyuşması gerektiği varsayıldı; ancak bu nesnelere ilişkin her hangi bir şeyi kavramlar yoluyla a priori olarak tespit etmeye ve dolayısıyla bilgimizin alanını genişletmeye yönelik tüm girişimler, bu varsayımla uyuşmaz duruma düşmüştür. O zaman şöyle bir deneye girişelim ve metafizikle daha başarılı olup olmayacağımızı görelim: ve bu kez nesnelerin idrakimize uyması gerektiğini varsayalım. Bu yeni varsayım, tüm olaylarda, varmak istediğimiz sona ulaşma, yani nesnelerin bilgisine a priori olarak ulaşma açısından ve bu nesneler bize verilmeden öncesinde bu nesnelerle ilgili bir şeyler anlama hedefimiz bakımından daha iyi olanaklar sunuyor görünüyor. Burada Copernicus'un gökyüzü hareketlerini açıklamaya çalışırken yaptığının aynısını yapmayı öneriyoruz.... Önsezi nesnelerin doğası ile uyuşması gerekiyorsa, onlar hakkındaki herhangi bir şeyi a priori olarak nasıl bilebileceğimizi açıklayamıyorum. Öte yandan, nesne önsezi yetimizin doğası ile uyumluysa, o zaman bu koşullar içeren a priori bir bilginin imkânını kolaylıkla kabul edip anlayabilirim."[32]**

Gerçekten önemli ölçüde özgün ve güçlü bir açıklama! Yerleşik zihniyete ters ve yeni bir görüş alanı açıyor. Bu devrimci yaklaşım aracılığıyla, bir bakıma Kant'ın teorik olarak rasyonalizmin ve ampirizmin zorluklarını çözdüğünü söyleyebiliriz. Elbette bu çözüm zeminini idealizmde bulmaktadır. Ancak bu idealizm **Berkeley'in** "var olan şey kavranan şeydir" idealizminden ya da Leibniz'in idealizminden farklı bir idealizmdir. Kant, fenomeni "kendinde-şey"den ayırt eder. İdrakin yalnızca fenomene erişebileceğini ve "kendinde-şey"e erişemeyeceğini düşünür; bu nedenle nesnelerimiz "kendinde-şey"den ziyade yalnızca fenomenler dünyası içindekiler olabilir. Ancak özne, fenomenin oluşumunda ve gelişiminde "kendinde-şey"in etkisi olduğunu kabul ettiği için -bu ön koşul nedeniyle- fenomenlerin hareket yasası ya da yapısı, kesinlikle düşüncenin yasası ya da kategorisi ile aynı olacaktır. Bu şekilde, bilginin nesnel geçerliliği, bilginin ya da düşüncenin dışsal nesneye denkliğine dayandırılmayacaktır. Aksine, -fenomen olarak sınırlanan- dışsal nesnenin düşünceye denkliğine dayandırılacaktır. "Kendinde-şey" bilgi için erişilemez olduğundan, nesnellik burada yalnızca fenomenler dünyasının nesnelliği olabilir. Ek olarak, Kantçı özne ya da ben, ampiristlerce savlandığı üzere, "boş temiz sayfa" tipindeki bir bireysel akıldan farklıdır. Kantçı özne , doğuştan gelen aşkın ben, bir sentez

32 Kant: *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 12.

içerir, dışsal uyarıları kabul edebilen, düşünce ve öz-bilinç (kendiliğinden-bilinç) biçimindeki sentez, ya da Xie Xialing tarafından değerlendirildiği gibi, "büyük ben" ile "küçük benin" sentezidir[33]. Bu sebeple Kant, bilginin nesnel geçerliliğini garanti etmek için, René Descartes'ın Tanrı'sının ya da Berkeley'in Tanrı'sının yardımına ihtiyaç duymaz. Böylece, bilginin nesnel geçerliliği yalnızca ampirik nesnenin bilgiye denk gelmesinde yatmaktadır. Bu aslında "öz-bilince" ait olan "küçük ben" ile saf düşünce biçimi olan "büyük ben"in sentezidir.

Bilginin nesnel geçerliliği hakkındaki Kantçı teoride, dikkate değer olan şey Kant'ın nesnellik hakkındaki bakış açısıdır. Kant, eski metafiziğin nesnelliği "kendinde-şey" olarak değerlendiren bakış açısını reddeder, Berkeley'in "var olan şey kavranandır " biçiminde ki öznelci idealist bakış açısına karşı çıkar ve nesnelliği evrensel geçerlilik olarak tanımlar. Kantçı felsefede, evrensel geçerlilik aslında bir doğrulanabilirlik ya da öznelerarasılık sorunudur. Ya da Hamlyn'in söylediği şekliyle, "Kant'ın nesnellik ölçütü daima öznelerarasılığın ölçütü olmuştur, yani, herkes için geçerlidir."[34] Bu nedenle, Kantçı evrensel geçerlilik kavramı kamuya dönük ya da özneler-arasılıktır.

Erken-modern dönemde Kant öncesinde, insanların bilgi üzerine incelemeleri çoğunlukla zorunluluk ve nesnelliğe odaklanmıştır; bilginin kamusallığının yalnızca içkin olarak zaten var olduğu düşünülmüştür ve asla fazla önem verilmemiştir. Rasyonalizm ise, zorunluluğa özel bir önem vermiştir. Bir anlamda, tam da Spinoza'nın vurguladığı üzere, zorunluluk doğru bilginin içkin doğasıdır. Bilginin öncülü, belirli bir derecede zorunluluğa sahip olmasıdır (mutlak zorunluluk gerekli değildir); zira yalnızca belirli bir derecede zorunluluk insan davranışının belirli derecede doğruluğu için bir zemin sağlayabilir, saf belirsiz-dayanaksız önerme bilgi adını hak etmez. Spinoza tarafından tanımlandığı üzere, "bilginin nesnelliği doğru bilginin dış simgesi" olduğu söylenebilir. Ancak, Tanrı'nın geriye çekildiğini garanti edebilirsek, o zaman bu "dış simge" zorunlu bir koşul olacaktır. Nesnel geçerliliğe sahip olmayan hiçbir şey bilgi adını hak etmez. Bilginin içsel ölçütü ile dışsal ölçütü nasıl birleştirilebilir? Böylesi bir bağlantı, rasyonalizm ve ampirizmde imkânsızdır. Kant, bu ikisini kamusallık ve öznelerarasılık medyası aracılığı ile birleştirir. Bu bir bakıma Kant'ın çok eski bir felsefî soruya, Gorgias'ın bilginin iletilebileceğine dair duyduğu kuşkuya cevabı olarak görülebilir. Kant'ta bilginin zorunluluğu saf düşünce formu kategorilerinin içsel bağlantıları tarafından garanti edilir; ancak idrak/bilme bireyler tarafından gerçekleştirilir. Bireyin

33 Xie Xialing, *Kant's Supersession to Ontology*, s. 143, Changsha, Hunan Education Publishing House, 1987.

34 D. W. Hamlyn: *Batı Epistemolojisinin Toplu Tarihi*, s. 65.

öz-bilincinin (kendinden bilincinin) yanlış olabilme olasılığı kaçınılmazdır; ancak saf bir düşünce formu olarak aşkın benlik, onu kamusallığın ya da öznelerarası iletilebilirliğin ve doğrulanabilirliğin yardımı ile düzeltebilir ve düzeltmelidir. İletilebilirlik üzerinden işlev gören şey, saf düşünce formu üzerinden de işlev görür ve böylelikle nesnel geçerliliği elde eder. Böylece, Kant, doğru bilginin kamusallığını ve öznelerarası iletilebilirliğini vurgular. Kantçı hakikat anlayışının büyük önemi buradadır.

Yine de, kendisinin eleştirdiği ve aştığı eski metafizikle aynı biçimde, Kant da bilginin nesnel geçerliliği meselesini gerçek anlamda çözememiştir. Nesnelliği kamusallığa ya da öznelerarasılığa indirgemiştir. Gerçekte, özne kapsamının dışına çıkmamıştır ve getirdiği çözüm hâlâ özel bir öznellik ya da nesnellik-dışı perspektif içinde kalır. Onun sisteminde, nesnellik hâlâ dışarılarda bir yerde "kendinde-şey" alanındadır. Nesnelliği aslında yalnızca bireyin öz-bilinci olarak "küçük ben" ve saf düşünce formu olarak da "büyük ben" olarak ayırır ve sınıflandırır ve dolayısıyla öznellik ile nesnelliği ayırt edemez. Kant'ın nesnellik tanımı elbette ampiristler ve rasyonalistlerden çok daha gelişkin olsa da, Kant önceki felsefeci neslin bıraktığı -sert ceviz olan- nesnel geçerlilik meselesinin üstesinden gelmiş değildir. Bize göre, ana sebep Kant'ın rasyonalizmdir.

Aynı zamanda, Kantçı aşkınsal felsefenin tıkandığı güçlük, insan bilgisinin gelişimini ve değişimlerini açıklayamamasında yatar. Çünkü doğanın yasaları entellektüel kategorilerden gelmektedir ve entellektüel kategoriler de içkin olduğuna göre; doğanın karşımızdaki resmi ebedi ve değişmez olmalıdır; bu yaklaşım bilimin çeşitli gelişme çağlarında, farklı bilimsel dünya perspektiflerin olabileceğini görmezden gelir. Eğer entellektüel kategoriler değişen dünya perspektiflerine uygun olarak değişmiyorsa, entellektüel kategorilerin doğanın yasalarını oluşturduğunu söylemek anlamsız hale gelir. Bu nedenle, dünyaya bakış perspektiflerindeki değişmeyi anlamak için, tarihe bakmalı ve insanın bilişsel yetisini tarihsel süreç içine yerleştirerek incelemeliyiz. Bu şekilde, tam olarak saf epistemolojinin ve rasyonalizmin konumunu aşabiliriz. Elbette, Kant'ın bir rasyonalist olduğunu düşünüyoruz. Bu, Kant'ın yalnızca rasyonel faaliyete önem verdiği ve başka faaliyet tarzlarını asla düşünmediği anlamına gelmez; tersine, Kant insanın ahlaki yaşamına büyük önem verir ve pratik aklı teorik akıldan daha üst bir konuma yerleştirir. Kant'ın teorik faaliyet ile pratik faaliyeti tamamen ayırdığını belirtmeliyiz. Bir yandan, saf teorik faaliyet alanı sınırları içinde epistemoloji meselelerini çözmeyi denerken, öte yandan pratik faaliyeti de yalnızca salt ahlakî yaşam olarak düşünür; ya da bir tür teknik pratik kavramı geliştirir fakat bu pratiği de ahlakî yaşamla ilgisiz bir şey sayar. Bu şekilde, Kant'ta teori ile pratik arasında gerçekçi herhangi bir bağlantı kurulması imkânsız olacaktır. Bu nedenle, Kantçı felsefenin

karşılaştığı güçlükler, hakikate ilişkin bakış açısındaki güçlükler dâhil olmak üzere, yalnızca rasyonalizmden kopuşarak tarihçilikle birleşmek suretiyle diyalektik olarak aşılabilir.

2.2 MARX'IN YENİ BİR HAKİKAT ARAYIŞINA GİRİŞİ

Kantçı aşkınsal felsefenin zorlukları, idrakin doğruluğu meselesinin saf epistemoloji ile çözülemeyeceğini göstermektedir. Bu nedenle, salt bilişsel faaliyet alanının ötesine geçmemiz gerekir, böylece rasyonalizmin duruş noktasını da aşmış olacağız. Kant'tan sonra Rasyonalizmi aşan ilk kişi Marx olmuştur. Marx iki iyi bilinen deyişe sahiptir. Bunlardan biri, "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu bir teorik sorun değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratik içinde kanıtlamalıdır. Düşüncenin doğru olup olmadığı konusundaki pratikten yalıtılmış bir tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur,"[35] deyişidir. Diğeri ise, "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir," deyişidir. Marx bu sözleri klasik Alman felsefesini hedefleyerek söylemiştir. Burada, Marx bilginin nesnel geçerliliği meselesinin çözümü için yepyeni düşünce ipuçları vermektedir; ancak bu düşünceleri temelsiz değildir. Geleneksel epistemolojinin hakikate ilişkin bakış açısındaki zorlukları aşma çabasına dayanmaktadır. Bu nedenle, bu ipucunu o arka planın altındaki gerçeği anlamalı ve bu ifadelere ve düşüncelere asla yalıtılmış bir şekilde bakmamalıyız. Ne yazık ki, Marx'ın bu yeni düşünce dizisi arka planıyla birlikte anlaşılmamıştır. Aksine, doğrudan ampirik bir epistemolojik sistem çerçevesi içinde anlaşılmıştır. Sonuç olarak, böylece Marx ve Marksizm özgün gücünü tamamen kaybeder ve hakikate ilişkin ampirik bakış açısının güzellemesi yapılmış olur. Bu anlayışla, Marx'ın "pratik ölçütü" yalnızca Kantçı felsefenin bıraktığı zorluklarla baş başa kalmaz, daha da öteye, Kant öncesi eski ampirikçi doktrinlere geriler ve hatta çözümden iyice uzaklaşır. Ampirizmin öncülleri temelinde bir (böylece ampirik bakış açısı dışında bir seçeneği olmayan bir tür metafizik materyalizm ortaya çıkar) Marksist "pratik ölçütü" kavrayışı ya özünde ampirik "denkleşme teorisi" ile ya da modern ampirik "doğrulama ölçütü" ile aynı şey haline gelmek zorunda kalır. Ya da faydalı olanın hakikat olduğuna dair pragmatik ölçütle aynılaşmak zorunda kalır. Tabii ki bu hatalı yaklaşımlarla bilginin evrensel zorunluluğu doğrulanamaz, bu yüzden doğru nesnellik kavramına da ulaşamayız. Bütün bu yukarıdaki nedenler dolayısıyla Marx'ın hakikate ilişkin yeni bakış açısına dair ipucunu yanlış anlamaktan kaçınmalıyız ve bu ipuçlarının Kantçı felsefenin ve onun ardından gelen diğerlerinin tıkanıklıklarına bir yanıt olarak üretildiğini görebilmeliyiz. Gerçekten de Marx'ın çabası bu tıkanıkları aşma girişimi

35 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 55.

idi, hiç bir şekilde ampirizme geri dönmek veya da ampirizmden pragmatizme ilerleme çabası değildi.

Kant'tan sonra, filozoflar Kantçı aşkınsal felsefenin tıkanıklıklarını aşmak için birçok yöntem denediler. Ondan sonraki klasik Alman idealizmi akımı, Hegel'in dâhil olduğu filozoflar, sorunları çözmek için tarihsel yöntemi kullanmaya çalıştılar. Ancak Hegelci felsefe ayaklarını hâlâ rasyonalizme ve akla bastığından, onun tarihselciliği yalnızca hayalî/fiktif bir tarihselciliktir. Onun tarihselciliği tarihi bir dış kabuk olarak alan ve çekirdeğinde mutlak tinin mantığı bulunan bir şeydir. Kısacası, Hegelci tarihselcilik rasyonalizm zemini üzerine kuruludur ve hâlâ rasyonalizmin bir türevi ya da dışsal belirimidir. Bu nedenle de, Hegelcilik gerçekte Kantçı felsefenin açmazını aşamaz. Aksine, sorunları bulanıklaştırır. Modern felsefe okulları arasında, analitik felsefe ise ya rasyonalist konuma tutunur ya da pragmatizme yönelir; bu nedenle o da Kantçı felsefenin hiçbir zorluğunu aşamaz ve yalnızca Kantçı felsefenin öncülünü basitçe reddeder veya yok sayar . Stegmuller tarafından yorumlandığı üzere, Husserl'ın aşkınsal fenomenolojisi Kantçı idealizme doğru artan ölçüde açık bir eğilim sergilemektedir[36], dolayısıyla esas olarak söylemek gerekirse, o da Kantçı felsefenin zorluklarını çözemez. Sorunları çözmemiz konusunda gerçekten aydınlatıcı olabilecek çalışmalar, Heidegger'in yorumbilimindeki (hermenetik felsefesindeki) yorum hakkındaki "önyapı teorisi" ve Wittgenstein'ın "dil oyunu" teorisindeki "dünya resmi" doktrinidir. Bu iki yaklaşım gerçekten de temelde rasyonalist konumun ötesine geçerler.

HEİDEGGER VE ÖN-YAPI TEORİSİ

Heidegger insana ilişkin kavramının merkezinde, başlangıçta dünyaya karşıt bir konumda olmayan "Dasein" (Alm.) bulunur. Sözcüksel anlamı oradaki- varoluş; orada olmak, var olmak anlamında açılabilir; orası da dünyadır kısaca böylece özetlenebilir. Başlangıçta insan "dünyada bir varlık idi." Daha sonra özne ile nesnenin kutuplaşması gelişmiş ve nesne gelişmeye başlamıştır. Bu nedenle, başlangıçta yalnızca Dasein'ın kendi varoluşuna ilişkin anlayışı iken "öznenin nesneyi nasıl bildiği " sorusu daha sonra ortaya atılmıştır. Anlamak, öznenin idrak/bilme yolu değil, Dasein'ın var olma tarzlarından biridir -orada olmanın- dünyada var olmanın bir şeklidir. "Bilmek, Dasein'ın Dünyada-var-olma tarzlarından biridir ve **ontik** (ontic, bkz. Yun. ve İng.) olarak bu var-olma durumu üzerine kurulmuştur."[37] Kısacası, bilmek, anlamaya dayanır ve kökleri anlamada bulunur. Geleneksel felsefe anlamayı insanın veya zihnin başlıca bilişsel yeteneklerinden biri olarak görür, Heidegger bu geleneği kırmış

36 Ludwig Wittgenstein: *Çağdaş Felsefenin Ana Akımı*, C. 1, s. 86.

37 Martin Heidegger: *Varoluş ve Zaman*, s. 75.

ve anlamayı Dasein'ın varoluşunun en temel biçimi olarak düşünmüştür. Anlamak dünyadaki çeşitli özgün olgular üzerinde saptamalar yapmak veya bunlar üzerinde keşiflerde bulunmak değil daha ziyade olanaklar hakkında bir bilinç geliştirmektir.

Böylesi bir anlama kavramına göre, "saf önsezinin önceliğini tahtından indiririz (Anschauen, Alm.), bu saf önsezi geleneksel ontolojide noetik (entellektüel) olarak **'elde kullanıma hazır olanın'** önceliğine denk gelen bir önceliğe sahip olmuştu. kendi önceliğinden türetmişizdir. Hem "önsezi" hem de "düşünme" anlamanın türevleridir ve hali hazırda ikisi birbirinden oldukça uzakta olan şeylerdir."[38] "Anlamak, kendi içinde bizim 'projeksiyon' olarak adlandırdığımız varoluşsal yapıya sahiptir... Anlamanın bir projeksiyon olma özelliği, Dünyada-var-olma için yapısal bir özelliktir." [39]Heidegger, bilmeyi (cognition), Dasein'ın temel varoluş şekli olarak; anlamanın türevi düzeyine indirerek, Kantçı aşkınsal felsefede gördüğümüz biçime sahip olan rasyonalizmin zorluklarına çözüm arar. Çözümünü tamamen kabul edemesek de, kuşku yok ki, Heidegger'in düşünce dizisi oldukça aydınlatıcıdır.

Karl Wittgenstein tarafından geç çalışmaları döneminde kullandığı "dünya resmi" veya "yerkürenin resmi" doktrini, hakikate ilişkin yeni bir bakış açısı arayışımızda çok ilham vericidir ve bu konuda önemli el notları ölümünden sonra derlenerek Kesinlik Üzerine adlı kitapta yayınlanmıştır. Karl Wittgenstein felsefede ilk kez "dil oyunları" kavramını ortaya atmıştır. Dil oyunları, dilin kullanımında görülen basit örneklerdir (mesela çocuklara ilk sözcükler öğretilirken olduğu gibi) ve dilin iç içe olduğu eylemleri/faaliyetleri anlatır, dil oyunları bir dilin geniş kapsamlı bütünlüğü içinde daha basit öğeleri ifade eder. Bu kavramı getirmesinin amacı bazıları tarafından dildeki konuşma olgusunun bir faaliyetin parçası olduğunu veya bir yaşam biçimi olduğunu vurgulamak olarak açıklanmıştır. Dil oyunları kavramı daha sonra dünya resmi kavramı ile ilişkilenmiştir. Dünya resminin, tüm bir dil sistemi ya da bir inançlar dizisi olduğunu belirtir. Dünya resmi "dil oyunları ve aynı zamanda bu oyunların kuralları çerçevesindeki faaliyetlerimiz açısından bir arka plan ve geniş kapsamlı kavramsal çerçeve olarak işlev görür. Aslında bu "dil oyunları" oldukça koşullanmış ve sınırlanmıştır. "Şimdi o bizim şeylere bakış ve onların formunu araştırma şeklimizi verir. Ona belki de bir tarihte karşı çıkılmış ve itiraz edilmiş olabilir. Fakat belki de, bilinmeyen bazı çağlar boyunca düşüncelerimizin iskeletkalas tahtasını ait olmuş olabilir (her insanın bir ebeveyni vardır)."[40]

38 *A.g.e.*, s. 180.
39 *A.g.e.*, s. 177.
40 Wittgenstein: *Kesinlik Üzerine*,1. Bölüm, s 211.

Dünya resimlerinin varoluşunun dayanağı şudur:

> **"Ortaya attığımız sorular ve kafamızdaki kuşkuların nedeni bazı önermelerin kuşkudan muaf olduğu gerçeğine dayanır, bu durum menteşelere asılı olan bir kapıya benzer. Bunu şöyle açabilirim: o bizim bilimsel araştırmalarımızın mantığı gibidir, yani belirli şeyler hakkında gerçekten de kuşku duymayız. Fakat aslında durum şöyle değil midir? gerçekten de her şeyi araştırmamız mümkün değildir[41]. Ve bu nedenle de ön varsayımlarla kendimizi tatmin etmek zorunda kalırız. Eğer kapıyı açmak/çevirmek istiyorsam menteşelerin yerlerinde olması gerekir. Şüphesiz kapıyı çevirmek istemiyorsam, onu çivileyip kapalı tutabilirim. Veya da kapıyı diğer yönde açmak istiyorsam menteşelerin yönünü değiştirmem gerekir. Fakat bu gerçekten de pek uygun ve kolay olmayacaktır. Menteşelerin yönünü değiştirirken/monte ederken bir sakarlık yaparsam, menteşeleri koyacağım başka bir yer yok.[42] (ÇN. artık pek işe yaramayacaklar)**

ve...

> **Kısacası, dünya resmi olarak kanaatlerimiz ve önermelerimiz insanın bilme çabasında özel bir mantıksal rol oynarlar. Bu önermeleri özel bir inceleme yapmaksızın onaylarız; bu önermeler ampirik önermeler üreten düşünce sistemimizde özel bir mantıksal rol oynarlar[43].**

Sıradan bir önermeyi, gerçeklikle bağdaşıp bağdaşmadığını kontrol ederek ve pratiğin yardımıyla inceleriz; ancak "gerçeklikle bağdaşması" ve "deneyimin yardımına başvurmak" bu kararların kendisi kullandığımız dünya resminin belirlemesi gereken şeylerdir; oysa bu işlemleri kafamızda inanç haline gelmiş -dünya resmini oluşturan- yargılarımıza uygulamayız. İnsanlar bir dünya resmi kullanıp bunu kabul etmeye devam ettikçe, şu soruyu sormayacaklardır: bir karmaşık bütünsellik oluşturan kafamızdaki bu dünya resmi veya onun içerdiği inançların "gerçeklikle bağdaştırılması" gerekir mi? deneylerimiz bunları kanıtlıyor mu? Bu sorular sorulmaz.

> **Şunu da söyleyebiliriz: diğer önermeleri incelemek ve gerçeklikle bağdaşıp bağdaşmadıklarına karar vermek için kriter, ölçüt ve kural sağlayan şeyin dünya resmi olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek bir şey bir temele sahip ise, o zaman bu dayanak ne doğru ne de yanlış olacaktır[44].**

Bu nedenle, tıpkı Moonitaz'ın yorumladığı gibi: Wittgenstein'ın kullandığı dünya resmi kavramı, bu ifade formülünü kullanmasının nedeni: dünya

41 Moonitaz: *Çağdaş Analitik Felsefe*, s. 398.
42 *A.g.e.*, s. 398.
43 *A.g.e.*, s. 400.
44 *A.g.e.*, s. 401.

resmi ve onun bileşenleri olan "kavramların", "kanaatler/inanışların", "kuralların" ve "önermelerin" bir sistem oluşturduğunu vurgulamaktır. Bu sistem yalnızca aşkınsal ve tam olarak rasyonel bir yapı olmakla kalmaz aynı zamanda bu sistem daha açık konuşursak, sayısız şekilde ve sayısız kereler günlük pratiğimizle iç içedir. Diğer her türlü sonlu dil oyunu gibi, dünya resmi de yaşam biçimi ve "yaşam pratiği" üzerinde yükselir[45].

Açık ki, Wittgenstein'ın dünya resmi teorisi, **geleneksel epistemolojinin** rasyonalist çerçevesinin ötesine geçer; insanın teorik faaliyeti için bir öncül ya da temel bulmaya çalışır. Hatta daha öteye giderek teorik faaliyetin ötesinde bir alan arayışına girer. Böylece rasyonalist epistemolojinin aşılması zor teorik zorlukların üstesinden gelebilmeye çalışır. Ancak Wittgenstein "dünya resmi"nin kaynağını otoriteyle uyum içinde yorumlamıştır ve birçok gerçeğin derinlemesine incelemesini yapmamıştır. Sonuç olarak, rasyonalizmi olumsuzlarken, **Görecelik** ya da **Pragmatizm** benzeri bir yere varmıştır.

Kuşkusuz, Heidegger'in bilmeye ilişkin "ön yapı" düşüncesi ve Wittgenstein'ın "dünya resmi" teorisi Marx'ın geleneksel epistemolojinin rasyonalizminin zorluklarını aşma çabasını ve buluşlarını doğru anlamamız açısından oldukça aydınlatıcıdır. Marx, Heidegger ve Wittgenstein'ın hepsi de Kant sonrası modern çağ filozoflarıdır. Hepsi de, sorunların üstesinden gelmek için epistemolojinin rasyonalist çerçevesini aşmaya çalışmıştır. Bu genel eğilim hiçbir şekilde tesadüfî değildir, aksine geleneksel epistemolojinin açmazları tarafından belirlenmiştir. Bu yüzden, rasyonalizmi aşarak insanın faaliyeti ile ilgili daha geniş bir düşünsel zemin yaratma çabası, gelişiminin genel yönü olmuştur. Daha da ikna edici şekilde, bu üç filozof da, diğer birçok modern filozof gibi çok farklı temel felsefî eğilimlere sahiptirler ancak hepsi rasyonalizmi aşma yönünü tercih etmiştir. Bu ayrıca Marx'ın hakikat anlayışının günümüzde hâlâ kritik önem taşıdığını gösterir. Kilit sorun, onu nasıl anladığımızdır. Marx'ın pratik kavramını hâlâ geleneksel rasyonalizmin duruş noktasından yorumlarsak, ampirizmin duruş noktasını aşmamız imkânsız olacaktır ve varacağımız "pratik ölçüt" kavramı yalnızca ampirizmin ölçütü ya da doğrulama ölçütü olabilir.

Ne yazık ki, hâlâ insanlar Marx'ın pratik kavramını tam olarak rasyonalist bir şekilde anlamaktadır. Genel olarak, insanların pratik kavramını yorumlayışı, Hegelci yorumdan kaynaklanır; oysa Marx'ın Hegel'in rasyonalizmi dâhil olmak üzere rasyonalizmi tümüyle aşmış olduğunun farkında değillerdir.

45 *A.g.e.*, s. 404.

Hegelci pratik kavramı, kendi mantık sistemi içinde yalnızca rasyonalizm çerçevesi içinde bir ilerlemedir onun bir ara bağlantısıdır; bu nedenle onun kavramı da insanın teorik faaliyetinin ötesine geçememiştir. Daha somut konuşursak, *Conceptualism* (Kavramcılık) eserinde Hegel, pratik fikri epistemolojinin ardına yerleştirir. Bu nedenle, ilke olarak Hegel'e göre, pratik fikri bilişsel (cognitive) fikirden gelişmiştir. Bu " mantık önce gelir " yaklaşımı Hegelci felsefî sisteme çok az zarar verir; fakat bu yaklaşım doğrudan gerçek bir bilişsel sürecin yorumlanmasına taşınırsa, büyük problem doğacaktır. Bu anlayış insanların pratik kavramı hakkında genel olarak sahip oldukları bir tanıma yol açacaktır: Pratik, teorinin yol göstericiliğindeki bilinçli (duyumlu) maddî faaliyettir.

Bu tanım peşinen teorik faaliyete öncelik verir. Bu yüzden, insanlar pratiğin bilme (cognition) için "aşkınsal" temel sağlamasına tekrar ihtiyaç duyduğunda, kaçınılmaz şekilde Alfred Schmidt'in ikilemine, kısır döngüye gireceklerdir[46]. Öncülü pratik olan bilme kesinlikle bilme için bir temel oluşturamaz. Dolayısıyla "aşkınsal" formu dışlayan bir epistemolojinin ampirizme geri dönmesi kaçınılmazdır. Başka nereye gidebilir ki?

2.3 İKİ TİP PRATİK KAVRAMI VE YAŞAM-PRATİĞİ

Sorun nereden kaynaklanıyor? Marx şunları söylemiştir: "İnsanlar düşüncelerinin gerçekliğini pratikte kanıtlamalıdırlar." Burada Marx, idrak olarak düşüncenin, pratik içinde sınanmasından daha önce geldiğini mi kastediyor? Bunun yanlış olduğunu düşünüyoruz. Gerçek yaşamda idrak ve pratik birbirine iç içe geçmiştir bu doğrudur fakat insanlar hangisinin önce geldiğini söyleyemez. Daha da öteye gidersem, somut eylem süreci açısından, teorik faaliyet alanına ait tasarı, şema vb diğer unsurların, pratiğin öncesinde yer aldığının düşünülmesi, -uygulamanın bunların arkasından geldiği -fikri- sadece ve sadece yüzeysel bir anlayıştır.

Peki, pratik faaliyetten önce yapılan plan vb düşünme faaliyetlerinin nereden temellendiğini ve nereye dayandığını sorduğumuzda, ortaya ciddi bir sorun ortaya çıkacaktır. Eğer cevap önceki pratikse, bu tatmin edici bir açıklama olmayacaktır çünkü önceki pratiğe daha önceki bir teorik faaliyet yol göstermiş olacaktır. Akıl yolunu kullanarak varacağımız sonuç, bu şekilde geriye doğru gittiğimizde son nokta hiçbir zaman gelmeyecektir ve bu da sorunu çözümden daha da uzaklaştıracaktır.

Öte yandan pratiğe temel oluşturan nedenin zaman boyutu ile hiç bir ilgisi olmadığını savunur ve bilme/idrakın doğru olup olmadığını "sonraki sınamanın" belirleyeceğini ileri sürersek, bu tez bizi "sonraki sınamanın"

46 Alfred Schmidt: *Marx'ta Doğa Kavramı*, s. 116, Beijing, Commercial Press, 1988.

bilmenin temeli olamayacağı sonucuna götürecektir. Dahası, bu "sonraki sınama" tezi bilişsel faaliyetin bir parçası olan ön-sınama şeklindeki bilişsel faaliyetin "aşkınsal" öncülünü kaybetmesine yol açacaktır ve böylece bilişsel faaliyetin/idrakin kendisi gerçek temele sahip olmayan bir şeye dönecektir.

Bu durumda, idrakin nesnel geçerliliği sorunu yalnızca ya beyaz sayfa yansıtmacılığına ya da garip bir tesadüfe indirgenmiş olacaktır. Birincisi tipik ampirik tutumdur. İkincisi kuşkucu tutumdur, ampirizmden daha kötüsü... Açık ki pratik kavramı ile ilgili olarak rasyonalist bakış açısı pek kullanışlı değildir.

O zaman, "düşüncemizin gerçekliğini pratik içinde sınamak" ne anlama gelmektedir?

İnsanlar sıklıkla bir sorunu göz ardı ederler: Düşünce kendi gerçekliğini yalnızca gerçek bir öncüle sahip olduğunda kanıtlayabilir. Düşüncenin kendisi böylesi bir zeminden yoksunsa, "sınama sonrası" yalnızca hayvanlarınki gibi bir deneme yanılma süreci olacaktır. Şimdi artık şu soruyu sorabiliriz: Bilişsel faaliyet öncesi gerçeklik ya da "aşkınsal" gerçeklik nereden gelmektedir? Pratikten geldiğini söylersek, yukarıda gördüğümüz gibi kısır döngüye gireriz.

Bu kısır döngüyü kırabilmemiz için, tekrar daha önceki bölümlerde incelediğimiz ve pratik kavramını iki anlamda ya da iki düzeyde sınıflandırmayı önerdiğimiz, **pratik felsefenin bakış açısına** başvurmamız gerekecektir.

Bir yandan, **dar anlamda pratiği** ampirik duyusal deneyime benzer bir kavram olarak tanımlayabiliriz. Bu pratik ya da deneyim kavramı belirli özel duyusal faaliyetlere atıfta bulunur. Pratiğin özel bir önermeyi sınadığını söylediğimizde, aslında bu pratiğe başvurarak sınama anlamına gelmektedir.

Öte yandan, **geniş anlamda pratiği**, idrakimiz ya da düşüncemiz için gerçekçi bir öncül sağlayabilen pratik türü olarak anlayabiliriz. Bu anlamdaki pratik, özel ya da belirli bir duyusal faaliyet değil, insanın duyusal faaliyetlerinin ya da yaşam dünyasının bütünüdür veya buna yaşam-dünyası diyebiliriz. Bu **geniş anlamda** pratik idrak faaliyetinin üzerinde yükseldiği gerçeklik temelidir. Bu pratik ne idrakimize "sonradan sınama" olanağı sağlayan bir pratiktir ne de bize **-mantık kategorileri veya düşünme biçimleri temeli üzerinde yükselen-** post-teyid sağlayan bir pratiktir. (Ç.N.: Post-teyid, sonrasında sınayarak teyid ettiğimiz anlamında).

Aksine, **geniş anlamda pratik** -bilişsel faaliyetin temel yapısı olan düşünme biçimlerinin- nesnel geçerliliği için dayanağı sağlar, böylece insanın tüm bilişsel faaliyetlerinin toplamının nesnel geçerliliğinin dayanağını sağlar. İdrakin nesnel geçerliliği için bir temel sağlamanın anahtar sorunu, bilişsel faaliyetin temel yapısı olarak düşünce formunun nesnel geçerliliği için bir temel sağlamaktır.

Bunun nedeni, somut ve tikel idrak açısından baktığımızda, aşkınsal düşünce formu ya da bilişsel faaliyetin yasaları ile tüm (evrensel) pratik faaliyetlerin toplamı arasında izomorfik bir ilişki görebiliriz. Diğer bir deyişle, -tikel bir idrak öncesinde veya "aşkınsal" öncesinde- bilişsel formları ya da bilme yasalarının nesnel geçerliliğini sınamaktan söz ettiğimizde şu kabulden hareket ediyoruz: bilişsel faaliyet aslında pratik bir faaliyettir ve bilişsel faaliyet yaşam-pratiğine, bu bütünsel -evrensel pratiğe tabidir.

Bilişsel faaliyetin bir teorik faaliyet türü olarak sonluluğunu, yaşam pratiği ile ilişkisinin göreli olduğunu ve teorinin sonunda kaçınılmaz olarak pratiğe "açılacağını" biliyoruz. Burada tartıştığımız nesnel geçerlilik kavramı belirli tikel bir faaliyet dışında/ziyade/ötesinde bir bilişsel faaliyeti anlatmaktadır. Belirli tikel bir bilişsel faaliyet açısından, bazı ölçütlere başvurabilir ve otAntikliğine kanaat getirmek için ölçütleri karşılayıp karşılamadığını sınayabiliriz; oysa bilişsel faaliyet açısından, onun doğruluğunu kendisinde aramamalıyız. Aksine, onun doğruluğunu teorinin kapsamı dışında, bütünsel yaşam-pratiğinde aramalıyız. Marx'ın sözleriyle, "Bu bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur."

İnsanın teorik faaliyeti açısından, **yaşam-pratiği** gerçekten nesnel ve gerçektir. Bu nesnelliğin ve gerçekliğin "içkin bir karakter-içkin bir doğa" olarak onların içinde var olduğunu söyleyebiliriz. Yaşam pratiği bir bütünsellik/evrensellik olarak, tüm insanlığın varoluş biçimidir. Yaşam pratiği -doğrudan doğruya- insan faaliyetinin temel yapısal formunun nesnel geçerliliğini kanıtlar; böylece bilişsel faaliyetin temel yapısının veya içerdiği düşünme yasalarının veya düşünme formlarının insan faaliyetinin temel yapısının bir modalitesi/karakteri/niteliği olduğunu kanıtlar.

Bu kanıt doğrudan insanlığın gerçek varoluşunu kullanır. Ancak bir form ya da yasallık olarak (yasaları olan), insan faaliyeti ve bu faaliyetin temel yapısı kaçınılmaz biçimde ve yalnızca bütünsel ve toplam bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır; insanın bütünsel faaliyeti "bu temel yapının insanın tikel bir pratik faaliyetinde veya teorik faaliyetinde (mutlaka) olması gerekmemektedir".

Dolayısıyla, yalnız ve yalnız insan faaliyetinin bütünselliği insan faaliyetinin yasasının nesnel geçerliliği için -bilişsel faaliyetin yasası dâhil- doğrudan kanıt sağlayabilir; oysa belirli tikel bir pratik bunu sağlayamaz.

İnsan faaliyetinin temel yapısının bir modalitesi olarak bilişsel faaliyetin düşünce formu ya da yasası, -ki bunlar doğrudan pratik faaliyetin bütünselliği ile kanıtlanabilmektedir- işte bunlar teorik faaliyeti mümkün kılan "aşkınsal" çerçeveyi oluştururlar ve duyusal maddeyi (duyusal dışsal dünyayı) kavrayan "aşkınsal" kategoriyi oluştururlar.

Tikel (particular. İng.) bir pratik faaliyet ile tikel bir teorik faaliyet arasında, yukarıdaki ilişkiyi göremeyiz fakat bunlar arasında karşılıklı koşullanma ve karşılıklı geçiş ilişkisi görebiliriz. Bu nedenle, yalnızca tikel bir pratiğin teorinin kılavuzluğunda yürütüldüğünü söyleyebiliriz; oysa bütünsel pratik için "pratiğin teorinin kılavuzluğu ile yürütüldüğünü" söylemek doğru olmayacaktır.

Bütünsel-toplam pratik kavramı ile tikel bir pratik arasındaki farkı gördükten sonra; sadece ve sadece bütünsel-toplam pratiğin teorik faaliyet için bir "aşkınsal form" sağladığını ve teorik faaliyeti mümkün kıldığını söyleyebiliriz. İnsanın doğrudan varoluşunun kanıtı sayesinde, bu "aşkınsal form", gerçeklik ya da nesnel geçerlilik karakterine sahiptir. Bu nedenle, "aşkınsal form" temelinde oluşan bilgi, gerçeklik özelliğine ya da nesnel geçerliliğe sahip olabilir. Kaza ya da tesadüf eseri olabilir mi?

Ancak bu "aşkınsal form", **gerçekliği** değil fakat yalnızca nesnel geçerliliğin olanağını sağlamaktadır; çünkü bu "aşkınsal form", insan pratiğinin bütünselliği ya da insanın doğrudan varoluşunun bütünselliği tarafından belirlenir. Oysa somut, tikel idrak tikel kişiler tarafından gerçekleştirilir.

İnsan faaliyetinin bütünlüğü ya da bütünsel insan faaliyeti, tikel bir bireyin kararsız/değişken faaliyetlerinin ötesindedir ve sabit bir özellik gösterir. Bu nedenle, teorik faaliyetin dayandığı "aşkınsal form" ya da düşünce formu da durağandır; oysa bireyin bilişsel faaliyeti olarak teorik faaliyeti kendiliğinden/doğal olarak bu durağan özelliği göstermez.

Bunun sebebi, bireyin düşünce organlarının ve duyusal organlarının hepsinin bedensel durumdan etkilenmesidir. Bu nedenle, şöyle bir soru sorabiliriz: Bireyin bilişsel faaliyeti insanın bütünsel düşünme biçimi ile nasıl uyumlu hale getirilebilir? İnsan faaliyetinin temel bir formu olarak düşünce formu, tecrit edilmiş bir soyut varoluş veya işleyiş değildir, dilsel göstergelere/sembollere dayalı olarak kültürel sistem içinde şekillenmiş daha derin kapsamlı bir şeydir.

Bununla birlikte insanın alet kullanımı ve dilsel göstergelere başvurması özneler-arası (inter-subjective, İng.) toplumsal ilişkilerin varlığını bir koşul gerektirdiği için; insan toplumunun yapısı doğal olarak bir tür epistemolojik karakter taşımak zorunda kalır. Dolayısıyla, insanın bilişsel faaliyeti yalnız ve yalnız -toplumsal yapı içinde- saf düşünce formu olanağını aşıp nesnel geçerliliğe sahip gerçek bilgiye geçiş sorununu çözer.

DİL VE BİLGİ

Bu geçiş sorunu iki şekilde çözülür. Birincisi, o düşünce formunun çıktısı olarak toplumdan bireylere doğru yayılan bir şeydir. Bu çıktı, esas olarak dil üzerinden gerçekleştirilir. Dilin edinilmesi/öğrenilmesi, kesinlikle saf bir zihinsel süreç değildir. Diğer faaliyet türleriyle işbirliği içinde gerçekleştirilir. Bunun bir tür "dil oyunu" olduğunu düşünebiliriz. Çocuğun zekâsının gelişme süreci, kalıtımsal epistemolojinin araştırma nesnesidir. Çocuklar dil öğrenimi süreci içinde adım adım tedricen dil içinde içerilen (toplumsal) düşünce formlarını kavrarlar ve edinirler ve bu formları bilgi oluşturmak için kullanma yeteneği kazanırlar. Yine de tikel bir birey, bilgi oluşturma sürecinde iki yönden hata yapabilir; bu nedenle gerçek bilgiyi oluşturma başarısını gösteremeyebilir. Birincisi, düşünce formlarının kullanırken hata yapabilir. İkincisi, duyusal madde ile ilgili hata yapabilir.

Birinci tip hata, bir önermenin (cümlenin) özneler-arası savunulabilir-lik, iletilebilirlik ya da kamusallığa sahip olmasını talep edilerek önlenebilir. Bunun anlamı bireye bir önermeyi düşünce formlarına uygun bir şekilde belirtmesi zorunluluğunu hatırlatmaktır. Ve bu şekilde, bilginin kamusallığı, yani iletişimsel olarak doğrulanabilirliği ya da savunulabilirliği garanti edilir. Bu sebeple, kamusallık ya da iletilebilirlik, bilginin zorunlu bir öğesi haline gelir. Bu koşullar olmaksızın, bilgiye bilgi diyemeyiz. Ludwig Wittgenstein'ın ölümünden sonra 1953'te yayınlanan Felsefi Araştırmalar, ikna edici bir şekilde kişisel/özel bir dilin imkânsızlığını kanıtlamaktadır[47], dolayısıyla toplumsal yapının ya da öznelerarası yapının bilgi için zorunluluğunun yanı sıra iletilemez özel bilginin iletişim imkânsızlığını da kanıtlamıştır; çünkü dil kesinlikle öznelerarası ya da toplumsal bir karakter taşır ve bilgi de kesinlikle bir dil formunu alır.

İkinci tip hata, sıradan deneyim ve pratiğin tekrarlanması ile engellenebilir - bu tekrarlama başkaları ya da kendisi tarafından (çoğu durumda esas olarak başkaları tarafından) tamamlanabilir. Buna karşın tekrar edilebilir deneyim muhtemelen önermenin (cümlenin) iletilebilirliğini ya da kamusallığını öncül olarak almak zorundadır ve başkaları tarafından tekrarlanamaz. Hatta ilkesel olarak kendisi tarafından dahi tekrar edilemez.

47 Moonitaz: *Çağdaş Analitik Felsefe*, s. 366-367.

Bunun anlamı, insanın bilişsel faaliyetinde, sadece düşünce formu kamusal ve özneler-arası iletilebilir ve evrensel olarak geçerlilik özelliği taşımaz fakat aynı zamanda bilginin hammaddesi olarak algısal olgular da kamusal ve evrensel karakter taşırlar. Bilgi söz konusu olduğunda, gerçek bir olgu, tek ve tekrarlanamaz olan ve yalnızca belirli tikel bir özne için görünen özel bir şey olamaz, bundan ziyade ilke olarak her bir özne için geçerli olan bir evrenselliğe sahip olmalıdır. İlkesel olarak, tekrarlanamaz şeyler bilginin gerçek nesneleri olarak kavranamaz. Bu nedenle, bilim yalnızca kamusal olarak gözlemlenebilen olguları gerçek olgular olarak kabul eder ve tekrarlanamayan anekdotları nesne saymaz. Bu anlamda, bilişsel faaliyette, insanın duyusal organları -bilginin araçları ya da kanalları olarak- kamusal ve toplumsal karakter taşırlar.

İnsanın doğrudan varoluşunun sağladığı bütünsel pratiğin nesnel geçerliliği ya da insanın temel faaliyet yapısının nesnel geçerliliği (saf düşünce formları dâhil) elde edildikten sonra ve bununla birlikte toplum bu formları bireylere aktardıktan ve önermelerin özneler-arası iletilebilirliği, savunulabilirliği ve önermelerin tekrarlanan deneyimi sağlandıktan sonra, bilginin nesnel geçerliliği sorunu çözülebilecektir. Bu anlamda düşünce formu kavramına nesnel geçerlilik sağlayan temel pratiğin bütünselliği ya da bütünsel pratiktir. Bu bütünsel pratik doğa ile doğrudan ilişkilidir ve insanın yaşamını sürdürme gereği bu ilişkinin doğrudan kanıtıdır. Böylesi bir nesnel geçerlilik, bilginin gerçek nesnel geçerliliğini etkin şekilde garanti edebilir.

Bilginin nesnel geçerliliği meselesi basitçe olguların/süreçlerin sınanması değil; birçok bağlantılar içeren karmaşık bir yapıya sahiptir. Çünkü bilgi içkin karakteri itibariyle, belirli bir derecede zorunluluk ve evrensellik içerir ve bunu belirleyen şey, insan faaliyetinin temel yapısını yansıtan düşünce formudur. Ancak, bilginin bu içkin karakterini gerçek bir şeye (gerçeğe) dönüştürmek için, kamusallık ya da özneler-arası iletilebilirlik bir ara bağlantı olarak kullanılmalıdır. Bilginin kamusallığı ya da iletilebilirliği onun dışsal sembolü değildir. Bunlar da bilginin içkin doğası tarafından belirlenir. Dolayısıyla bilgi, insanın kendi faaliyeti üzerindeki düşüncesinden fazlası değildir, öte yandan da insan faaliyetinin özneler-arası karakteri bilginin özneler-arası karakterini belirler.

Bilginin kamusallığı ya da özneler-arasılığı, kendi nesnel geçerliliğine dışsal değildir. Özneler-arasılığın kendisi nesnel geçerliliğin zorunlu bir iç bağlantısını oluşturur. Bu nedenle, Kant'ın özneler-arasılığı neden nesnellik olarak tanımladığını anlamak zor değildir. Bu nokta, Kantçı hakikat anlayışının arızasıdır; ancak aynı zamanda bize onun derinliğini de göstermektedir. Kamusallık olmadan, nesnel geçerlilikten bahsetmenin hiçbir

yolu olmayacaktır. Bu ayrıca, modern analitik felsefenin neden bir önermenin anlamına büyük önem verdiğinin de sebebidir. Bir önermenin anlamı, önermenin özneleri arasındaki anlamlı iletişim olanağından başka bir şey değildir. Analitik felsefenin arayışı içinde olduğu şey, tam da bilginin nesnel geçerliliğinin bu yönüdür. Elbette, analitik felsefenin yetmezliği ya da başarısı hep bu bağlantı ile ilgili olmak zorundadır.

Ayrıca, gerçek bilgi sıklıkla, örneğin James tarafından[48], satın alma gücü olan paraya benzetilir. Kuşkusuz buradaki amaç bilginin kamusallığını ve iletilebilirliğini vurgulamaktır; fakat tek başına kamusallık, bilginin nesnel geçerliliğini oluşturamaz. Bunu göremeyen, Rorty pekişimi (gerçekte kamusallığı kasteder) ve nesnelliği bir antoganizma içinde gördüğü için yolunu şaşırır ve nesnelliğin kamusallıktan beslenmesi gerektiğini savunur. Kamusallığın nesnellikten beslenmesine karşı çıkar ve kamusallığın nesnelliği düzeltmesi ve eğitmesi gerektiğini savunur. Böylece Rorty gerçek bilginin bağlantılarını keser, kamusallığı tek koşul sayar ve kaçınılmaz şekilde Göreceliğe doğru kayar[49]. Bu nedenle, gerçek bilginin toplumsal bağlantılarını kesmek yerine, sıkıca kavramamız gereklidir.

Şu ana kadar, yeni bir hakikat anlayışına başlangıç düzeyinde bir giriş yapmış olduk. Savunduğumuz bu hakikat anlayışı bir yandan Marx'ın Rasyonalizmi aşan büyük eserine dayanmakta öte yandan da onun düşüncelerini çağımızın duruş noktasından yorumlamaya ve geliştirmeye çalışmaktadır. Bu hakikat anlayışı, bilginin nesnel geçerliliği sorununu insan faaliyetinin bütünselliği veya da insanın doğrudan varoluşunun kanıtına dayalı olarak ele almaktadır diyebiliriz.

48 James: *Pragmatizm Üzerine*, s. 106, Beijing, Commercial Press, 1960.
49 Richard Rorty: *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 407-422.

BÖLÜM VII

TARİH VE İNSAN İDEALİ

1 *İnsanın Varoluşundaki En Temel Çelişme*
2 *Tarih ve İdeal*
3 *Marx'ın İdeal Dünyasına Gerçek Tarihin Bakış Açısından Bakmak*

GİRİŞ

Dördüncü bölümde sonlu öznenin yaşam-dünyasını tanımladık. Fakat sonlu özne bir yandan durağan olarak ele alındığında gerçek öznenin temel var oluş koşuludur. Bu bölüme kadar insan yaşamının zaman ve tarih boyutlarını doğrudan incelemedik. Aynı zamanda sonlu öznenin sonluluğunun içinde taşıdığı kapsamlı varoluşsal çelişkiyi de derinlemesine tartışmadık. Felsefeciler bu çelişmeyi hangi çözümlemelerle açıklamaya çalışmışlardı? Bu yönde birçok felsefi çaba nereye varmıştı? Bu yüzden kitabın bu bölümünde insan yaşamının temel konumunu **tarihsel bakış açısından** incelemek bizim için elzem hale geldi. Bu bölümde Marx'ın düşüncesine göre insan varoluşunun sonluluğunun içkin olarak idealler alanında ve ideal boyutlu olduğunu açıklamaya çalışacağız. Kanımızca Marx gerçekten sorunu böyle görüyordu. Sonlu ve ideal olan arasındaki bu içkin çelişki insan varoluşunun özünü ya da temel yapısını oluşturmaktadır. Öte yandan insanların bu çelişkiyi çözme çabası insanlık tarihini oluşturur ve bu tarih içinde felsefe özel bir yer işgal eder. Diğer deyişle, felsefenin insan varoluşunda içkin olan bu çelişmeyi kavrama ve çözümleme çabası felsefenin tarihini ele vermektedir. Marx'ın felsefesinin devrimci önemi, onun insan var oluşundaki bu temel çelişkiye gerçekçi bir yorum ve çözüm getirmesidir.

1. İNSANIN VAROLUŞUNDAKİ EN TEMEL ÇELİŞME

1.1 İNSANIN VAROLUŞUNDA SONLULUK VE YÜKSEK İDEALLİ OLMA YÖNLERİ

Dördüncü bölümde insan yaşamının sonluluğunun, onun özel/spesifik bir dünyaya ait olması gerektiği düşüncesi ile bağlantılandırmıştık. Bu arada söz konusu dünya üzerine genel betimlemeler de yaptık. Bu bölümde ise insanın bu sonluluk karakterinin her bir özelliğini daha detaylı olarak inceleyeceğiz ve ardından bu bağlamda, insanın sonluluk karakteri ile yüksek ideallilik arasındaki içsel bağlantıyı ortaya koymaya çalışacağız. Aslında bu çabamız bir ölçüde antropolojinin alanına girmektedir; zira tüm çözümleme ve tezler insanın sonlu olan varoluşundan yola çıkar. Buna rağmen bizim burada yapacağımız inceleme daha çok betimleyici bir yöntem izleyecektir; çünkü biliyoruz ki sonluluk, genel olarak teorik kanıtlamanın mantığına göre "başlangıç noktası" olarak kullanılamaz.

İnsanın gerçek yaşamı özünde sonludur, ama o hiçbir zaman yüksek idealler beslemekten de uzak durmaz ve ideal arayışına son vermez. Daha önce insanın varoluşunun sonluluğunu önemini kabaca incelemiştik. Burada ise, asıl olarak insanın idealleri alanını inceleyeceğiz. İlk olarak burada sözünü ettiğimiz ideal, elbette gündelik yaşamla ilgili somut bir hedef değildir. Tüm insanlığı ilgilendiren yüksek ideallerden, sonul bir idealden söz ediyoruz. Genel olarak bakıldığında bu türden sonul bir ideal dünyamızı anlamlandıran bir şeydir. O olmaksızın tüm sonlu uğraşlar da anlamsız hale gelecektir. Fakat, bu yüksek sonul ideali nasıl anlamalıyız ve onun varlığının anlamını kim bahşetmektedir? Bu sorular yanıltıcı ya da kendi içinde çelişkiliymiş gibi görünüyor; çünkü genellikle 'sonul' dediğimizde aklın arayışının sona ermesi anlamına gelir ve böylece biz sonal varlığın anlamını vermiyoruz fakat onun aracılığıyla başka varlıklara anlam biçiyoruz. Şayet **teorik felsefe geleneğinin** bakış açısını benimseyecek olursak, bu anlayış gayet rasyonel olacaktır; çünkü "sonul-ideal" teorik felsefe geleneği içindeki felsefi akımlarda çoğu kez bir "Arşimet dayanak noktasını" oluşturur. Kitap boyunca teorik felsefenin bakış açısını eleştirmeye ve aşmaya çalıştık. Aşma çabası ile vardığımız sonuç pratik felsefenin getirdiği bakış açısıdır. Bu soruları tekrar kitap boyunca temellendirmeye çalıştığımız pratik felsefenin bakış açısından sorup düşündüğümüzde sonul idealin bizzat **yaşam-dünyasının** içine yerleştirilmesi gerektiği cevabını veririz. Ancak böylece -sorunu insanın sonlu varoluşu temelinde- ele alırsak rasyonel bir anlayışa ulaşabiliriz. Marx'ın da ifade ettiği gibi insanin teorik çabalarını mistik bir faaliyete dönüştüren tüm sırlar gerçek çözümünü insanın pratiğinde yani bu pratiğin açılımında bulur. Bu nedenle, soruyu farklı sormamız gerektiği açıktır. Artık sorumuz sonul idealin anlamının

verilip verilmemesi değil, bunun anlamının yaşam pratiği temeli üzerinde nasıl kavramamız gerektiğidir.

Bir ideali gerçek yaşam temelinde kavramak demek aslında idealin de gerçekliğini anlamak anlamına gelecektir. İdealin gerçekliğinden bahsettiğimizde genellikle akla geldiği gibi sadece bu ideale ulaşılma imkânı olup olmadığını kastetmiyoruz. İdealin gerçekliği derken aynı zamanda bu idealin varoluşunun gerçekliğini kastediyoruz. Başka bir deyişle, idealin gerçekliği ile kastettiğimiz şey, bir idealin sonal karakterini - insani varoluşun sonluluğu ile içsel olarak nasıl birleştirilebileceğini ifade etmektedir. Böylece, soruna girerken iki paragraf ile Marx'ın bu sorun üzerine düşüncelerine de değinebiliriz:

"Feuerbach dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan yola çıkıyor, dünyanın dinsel dünya ve seküler dünya (laik) olarak ikileşmesinden yola çıkıyor. Onun çalışmasının içeriği dinsel dünyayı onun seküler temeline başvurarak -bu seküler temelden güç alarak- dağıtma ve zayıflatma çabasıdır. Oysa bu laik temelin kendi kendisinden kopması ve kendisini bağımsız ve bulutların üzerinde bir alan yaratması olgusu; ancak bu laik temelin kendi içinde taşıdığı yarıklar ve kendi iç çelişmeleri ile açıklanabilir. Dolayısıyla bu ikincisi -seküler dünya- hem kendi çelişmeleri ile anlaşılmalı ve de pratik içinde devrimcileştirilmelidir."[1]

"Feuerbach, dolayısıyla," dinsel duygunun" bizzat kendisinin toplumsal bir ürün olduğunu görememektedir ve incelediği soyut bireyin de belirli özel bir toplum biçimine ait bir birey olduğunu kavrayamamaktadır."[2]

Açıktır ki, dinsel dünya, ideal bir dünyadır. Marx'ın yukarda Feuerbach'a eleştirisinde dikkat çekmek istediği şey seküler dünyada reform yapmak gerekliliğidir. Fakat yukarıdaki paragraflarda Marx soruna iki farklı açıdan bakmaktadır. Bir taraftan Marx da Feuerbach'ın -dinsel dünyayı, seküler zeminde arama mantığı ile hemfikirdir. Fakat diğer taraftan Marx seküler dünya- seküler zemin, konusunda Feuerbach ile tamamen farklı düşünmektedir. Feuerbach dinsel özü insani öze başvurarak çözümlemeye çalışmaktadır. Fakat onun başvurduğu insani öz, her bir bireyin doğasında bulunan bir soyutlamadır. Dolayısıyla aslında Feuerbach, bir soyut dünyayı başka bir soyut dünyaya başvurarak açıklamaktadır. Feuerbach'ın düşüncesindeki sınırlılığı aşmak için kilit çözüm, dinin seküler temelini insani yaşam pratiği içinde ve sonlu insan varoluşu içinde kavrama çabası olmalıdır ve biz insanı gerçek yaşam içindeki bir birey olarak, onu " sosyal ilişkilerin toplamı " olarak düşünmeliyiz.

1 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 55.
2 *A.g.e.*, s. 56.

Marx yüksek idealin seküler dünya içinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır fakat idealin özü ve kendisi, sonlu gerçek yaşama indirgendiğinde ondan nasıl olur da hâlâ ideal olarak bahsedebiliriz? Aslında Marx'ın Feuerbach'a getirdiği eleştiride dikkat çekip vurgulamak istediği, gerçek dünyayı değiştirmek, onu "devrimcileştirmektir." Fakat Marx hiç bir şekilde idealin kendisini ortadan kaldırmak ya da onu reddetmek gibi bir yaklaşıma sahip değildir. Aksine o, aşağıda inceleyeceğimiz başka bir ideal ortaya koyar -komünist ideal-. Şüphesiz Marx'a göre komünizm sadece bir ideal değildir, onun gerçekliği gerçekleşebilir olmasıdır. Fakat insanın varoluşu sonlu olduğuna göre neden insanlar sonsuz olan bir talep-bir-ideal oluşturmaktadır? Bu ideal hangi mantığa göre ayakta durmaktadır? Bir başka deyişle, ideal ve gerçek yaşam arasındaki genel ilişki somut olarak nasıl tasvir edilebilir? Aslında bir şeyin sonlu olduğundan söz ettiğimizde, kesin olarak yaptığımız, aslında bu şeyi - sonsuz ya da mükemmel olan bir şeyle karşılaştırmaktır. Bunu bir düşünme tarzı alışkanlığı ya da düşünme kuralı olarak kabul edebiliriz. Sıradan insanlar bu düşünüş kuralının pek de derinine inmezler. Fakat bizim açımızdan bu konuda derinleşmek büyük önem arz etmektedir; çünkü eğer bu düşünme biçimi rasyonel ise, onun aracılığıyla gerçek yaşama içkin olan "derin yapıyı", gerçek bilgiyi açığa çıkarabiliriz. Demek istediğimiz şu ki, zaten hâlihazırda gerçek yaşamda sonluluğu sonsuzlukla birlikte düşünme alışkanlığı bulunmaktadır. Bu vargımızı, temel olarak yukarıda ele aldığımız çeşitli insan faaliyetleri arasındaki var olan izomorfizme dayanarak doğrulayabiliriz. Bu noktada Alman sosyologu Karl Mannheim'ın aşağıdaki paragrafını aktarmak istiyoruz:

"İnsanda daima iyimser beklentilere dayalı düşünüş tarzı görülür. İmgelem gerçek yaşamda tatmin edilebildiğinde, o (imgelem) dileklerle inşa edilmiş fildişi kule içinde saklanmaya çalışacaktır. Fabllar, peri masalları, öbür dünyayla ilgili dinsel vaatler, insancıl illüzyonlar, seyahat efsanelerinde gördüğümüz şeyler; bunların sürekli olarak - gerçek yaşamda olmayan şeyler üzerine var olan imgelerimizi değiştirmeleridir. Gerçekliğe itiraz eden ve mevcut statükoyu yere çalan Ütopya'lar ile karşılaştırdığımızda bunların gerçek varoluşun resminin renklerini tamamlayan renklere daha yakın olduğunu görebiliyoruz."[3]

Mannheim'in bahsettiği fabllar, peri masalları ve diğerleri imgelem/hayal yoluyla gerçek dünyanın aksaklarını -eksiklerini tamamlayan ve aşan ideal dünyalar oluştururlar. Bu yaratımları insan yaşamının özel bir tür sanatsal işlevi -insanların bir tür sanatsal faaliyet- olarak görebiliriz. Geniş anlamda konuşursak, burada kullandığımız sanatsal-estetik faaliyet terimi sadece sanatçıların sanatsal faaliyetleriyle sınırlı değildir. Bizim dikkat

3 Karl Mannheim: *İdeoloji ve Ütopya*, s. 209, Beijing, Commercial Press, 2000.

çekmek istediğimiz, genel olarak insanlığın tüm estetik-sanatsal içerikli faaliyetleridir -şüphesiz buna hem sanatçıların, hem de sıradan insanların gerçekleştirdikleri bütün sanatsal-estetik faaliyetler dâhildir. Dahası yukarıda aktardığımız pasajda, Mannheim tarafından kullanılan ütopya sözcüğü küçümseyici bir anlamda kullanılmamıştır. Buradaki Ütopya terimi genellikle dünyada insanların sonluluğu ve gerçek yaşamın mükemmeliyetsizliğini aşmak için oluşturdukları idealleri ifade etmektedir. Eğer bir düşüncenin durumu ait olduğu gerçeklikle tutarlı değilse bu düşünce ütopya olacaktır.[4] Bizler dünyayı basit bir şekilde pasiflikle değerlendiremeyiz. İnsanlar ya gerçeklikle pasif bir biçimde uğraşarak idealin üstünü örterler ya da gerçekliği olumlu yönde değiştirmek için ideali bir değer olarak görürler. Burada bizim amacımız idealin etkisini değerlendirmek değil onun gerçeklikle olan içsel bağlantısı araştırmaktır. Mannheim, insanın düşünme faaliyetinin evrensel olarak sonluluk ve sonsuzluk arasında antagonistik çelişmeli bir yapıya sahip olduğunu öne sürer. Bizce de bu yapı özelliği olmazsa insanın herhangi bir değer için mücadele edebilmesi imkânsız olacaktır; zira tikel bir eylemle peşinden gidilen değer tamamen sonlu bir karakter taşır ve bu eylemin önkoşulu tamamen sonsuzluk ihtiva eden bir değer hedefi içerir. Kolayca görüyoruz ki ideal olan insanın gerçek eyleminin gerekli bir parçasıdır. Bu varoluşta ideal alanın varlığı gerçekliğidir. Sonlu değerin hedeflenmesinin sonluluğu şöyle açılabilir: bu faaliyet içinde tikel (belirli -özgül) bir nesne ile karşı karşıya gelmek zorunludur ve bu faaliyet tikel (belirli -özgül) bir **yaşam- dünyasının** içinde olmak zorundadır. Fakat idealin sonsuz bir içeriğe sahip olması ve isteme karşılık gelmesi idealin belirli/özgül yaşam dünyasından ayrılabileceği anlamına gelmez; ideal daima geçek varoluşu aşan bir biçim kazanır.

Bu yüzden sonluluk ve ideallik arasındaki çelişki ve gerilim kaçınılmaz olarak insan varoluşundaki en temel çelişkiyi oluşturur. **Gerçek insan** bir yandan, sonluluktan /sınırlılıktan kurtulamaz (aksi takdirde o bir tanrı olacaktır) ancak öte yandan da ideallere sahip olmadan da yaşayamaz (aksi takdirde sıradan bir varlık düzeyine inmiş olacak ve diğer yaratıklardan farkı kalmayacaktır. İnsanoğlu kaçınılmaz olarak böyle bir çelişki ile birlikte yaşamaya devam edecektir ve bu çelişki onun özünü oluşturacaktır. İnsanı insan yapan da bu çelişkidir. Eğer insanoğlu böyle bir çelişki içinde olmazsa onun özgün varoluşu/yapısı ortadan kaybolacaktır. Görünen o ki, gerçek dünyada ayaklarını yere bastığı bir tutunma noktasına sahip olmak ve aynı zamanda dünyadaki ideal cenneti yaratmayı hedeflemek insanoğlunun kendine biçtiği görev olmaktadır. Eğer insan, insan olarak var olacaksa bu görevi üstlenmeli ve bu görevi bengisel biçimde- dünya üzerinde- yerine getirmek için çalışmalıdır. Bütün bu görevi yerine getirme çabası insanlık tarihini oluşturur.

4 *A.g.e.*, s. .196.

1.2 İNSAN VARLIĞININ İÇERDİĞİ BU ÇELİŞKİNİN ELE ALINMASI

İnsanlar uzun süredir yaratılışlarındaki bu çelişkinin farkındadır ve bir şekilde bunu çözmeye çalışmaktadır. İnsanların bu problemi kavrama ve çözme çabası ilk önce dini daha sonra da felsefi bir çaba biçimini almıştır. Bu konuda, felsefenin farklı gelişim uğraklarında farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Felsefe sık biçimde gerçeklikten elini eteğini çekmiş arı bir derin düşünme çabası olarak görülmüş olmasına karşın pratik felsefenin bakış açısından, aslında gerçek yaşamdan hiç kopmamış, onun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Tam da insan varoluşundaki bu çelişkiye çözüm çabası olarak felsefe, onun en derin biçimde gerçek yaşamdan ayrılamazlığını ifade eder. Her felsefi akım kendine özgü bir en üst kategoriye sahiptir. Bu en üst kategori o felsefenin insan ideallerinin ele alış biçimini araştırır ve ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda felsefe ne kadar soyut olursa olsun bu en üst kategoriyi inceleyip kavradığımız zaman onun gerçek yaşamla olan bağlantısının farkına varırız. Şüphesiz farklı felsefeler kendi en üst kategorileri ile ilgili olarak farklı anlatımlara sahiptir, kimileri kendi sistemlerinde bunu doğrudan açıkça ifade ederler kimilerinde bu o kadar açık değildir. Hangi tür sorunlarla uğraşırlarsa uğraşsınlar her felsefenin en yüksek bir kategoriye sahip olduğundan şüphe duyulamaz. Prensipte her felsefenin en yüksek kategorisi belirli derecede bir özgünlük taşır; ama aynı çağ içindeki felsefi sistemlerin en yüksek kategorileri arasında daha fazla benzerlik bulunur; dolayısıyla da insan var oluşunun çelişkisini araştırırken söz konusu çağın felsefesini incelemek oldukça önemlidir. Genelde felsefe çağları Antik (eski dönem), erken modern dönem ve modern felsefe olarak sınıflandırırlar. Bunların incelediğimiz çelişkiye ilişkin yaklaşımları ve çözümleri belirgin farklılıklar gösterir.

Eski-Antik- felsefenin en üst kategorisi kolaylıkla insan özünün gerçekleştirilmesi hedefi olarak görülebilir. Dolayısıyla eski felsefede insan varlığının içerdiği bu çelişkinin çözümü, genel olarak, insan varoluşunun kendini gerçekleştirme, kendine yeterlilik ve mükemmellik hedeflerine işaret eder. Sokrates hiçbir çalışmasını sonraki nesillere aktarmamış olsa da Plato'nun ve diğerlerinin anılarından, onların yaşam boyu süren arayışlarının, insanın yaşamını nasıl değerli, mutlu ve mükemmel yapacağı sorusuna yanıt aradığını biliyoruz. Onun bu konuya cevabı şudur: iyinin gerçekleştirilmesi yaşamın da değeri anlamına gelmektedir: "İyi tüm eylemlerimizin amacıdır ve bütün diğer faaliyetlerimizin hedefi başlı başına kendileri için değil bu sonal iyilik hedefine bağlı olarak gerçekleştirilmelidir. Ama tersi doğru değildir."[5] Plato hocasının bu felsefi dayanağını benimsedi ve iyiyi felsefesinin en üst kategorisi olarak tanımladı. Plato'ya

5 *Plato Toplu Eserleri*, C. 1, s.392, Beijing, People's Publishing House, 2002.

göre dünya sonsuz/ölümsüz ideal dünya ve olgusal/görünür veya algısal dünya olarak ikiye ayrılır. Olgusal/görünür dünyanın imparatoru güneş iken ideal-gerçek dünyanın imparatoru ise 'iyi'dir. Dolayısıyla, İyi aynı zamanda insan ruhunun içkin doğasını oluşturur. Gerçek yaşamda ideal ve gerçeklik arasındaki sapma ve farklılaşma insan ruhunun duyusal dünya ile ilişkilenmiş (haşır neşir) olmasından kaynaklanır. İdeal dünyaya giden yol kendi ruhunun doğasını bilmekten, öz benliğe dönüşten ve eğitimle arı iyiye ulaşmaya çalışmaktan geçmektedir. Filozofun kral olduğu ideal bir devlet, bu amacı ve erdeme ulaşmada en önemli yardımcı araçtır.

Aristo'nun etiğinde en yüksek kategori ise mutluluktur. Ona göre mutluluk en yüksek iyidir ve Aristo, **tefekkürü** en yüksek mutluluk addettiğinden biz de mutluluğu Aristo felsefesinin en yüksek kategorisi olduğunu düşünebiliriz. Mutluluk insan özünün gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Aristo'ya göre yaşamın üç önde gelen tipi vardır: "haz yaşamı, politik yaşam ve tefekkür yaşamı."[6] Yaşamın bu üç türünden haz bayağı olandır, politik yaşam onuru ve erdemi hedefler kaçınılmaz olarak bu anlamda belirli derecede sığdır; oysa sadece tefekkür(felsefi düşünme) büyük mutluluk getirir. "Akli/tefekkür etkinliği en iyi olandır. (Bu durum yalnızca aklın -insandaki- en iyi şey olmasından dolayı değil, aklın nesnelerinin en iyi bilinebilir nesneler olmasından kaynaklanır). İlaveten hakikat üzerine yapabileceğimiz tefekkür eylemi, en sürekli bir biçimde yapabileceğimiz bir eylemdir, bu eylemi diğer herhangi bir eylemi yapabileceğimizden daha sürekli bir biçimde yapabiliriz."[7] Dahası, tefekkür/düşünme en fazla kendi kendine yeterli olan bir etkinliktir, "bilge biri kendi kendine düşünebilir", buna karşın diğer etkinlikler başkalarıyla ilişkilenmenin varlığını gerektirir. Ayrıca düşünme/ tefekkür faaliyeti "kendisinin dışında hiçbir sınırı olmayan ve kendisine has bir hazza sahip olan bir etkinliktir."[8] Aristo'ya göre bu tefekküre dayanan yaşam tarzı, insana erişilmesi çok yüksek gelecektir. Ama bunun nedeni onun bir dereceye kadar insan olması ve hep öyle yaşayacak olması değil, insanın içinde ilahi bir yan bulunmasıdır. "Eğer akıl insanla karşılaştırıldığında daha ilahi ise o zaman tefekkür hedefi ile yaşamak, insani yaşama nazaran daha ilahidir."[9] Bu ilahi yaşam öncelikli konumu işgal eder, ardına düşülmesi gerekir fakat insanların büyük çoğunluğu için olanaklı değildir-azınlık içindir. Bu nedenle Aristo da şuna değinir: "İkinci derecede olan hedefler güdülebilir örneğin mutluluk erdemi için yaşamak gibi; çünkü bu ve benzeri türden erdemler gereğince yaşamak, bizim insani itibarımıza yaraşır. Birbirimizle ilişkilerimizde sürdürdüğümüz adil ve cesur olmak gibi erdemli eylemler veya tutkuyla yapacağımız

6 Aristo: *Nicomakos'a Etik*, s. 6.
7 *A.g.e.*, s. 225.
8 *A.g.e.*, s. 225.
9 *A.g.e.*, s. 226.

şeyler veya taahhütlerimiz ile ilgili olarak bize yüklenen yükümlülüklerin yerine getirmek gibi etkinlikler insana özgü tipiktir."[10] Belli ki bu ikinci dereceden mutluluğa çoğu insan tarafından çaba gösterilerek ulaşılabilir.

Yunan felsefesi Plato ve Aristo döneminde **teorik felsefe** olarak sınıflandırdığımız yola girmiş olmasına karşın, bir bütün olarak düşünüldüğünde, insanın varoluşunda idealin var olması anlamında gerçek yaşamla olan bağlantısını korumaya devam etmiştir ve -gerçek yaşamla ideal yaşamı- tam olarak antagonizma içinde ele almamıştır. Aslında özellikle Aristo'nun pratik felsefe yanı içeren çizgisinde, ideal yaşam gerçek yaşam üzerine kurgulanmaktadır, gerçekliğe büyük özen gösterilmektedir ve dikkate alınmaktadır. Yani eski çağ insanları için dünya algısı hâlâ olumlanan ve sonlu bir dünyadır, dünya basit bir bütünlük oluşturmaktadır; insanlar insan ile doğa arasındaki antagonizmanın tam olarak farkında değillerdir. Onlar bu sonluluk hakkında bir farkındalığa sahip olmadıkları için, onların varoluşları sonluluk anlamında görece çok yetkin ve zengindi. Bernard Bosanquet'in kitabında aktarıldığı gibi; Schiller'e göre, eski insanların görkemi bu sonluluktan, buna karşın modern insanın görkemi ise sonsuzluktan kaynaklanmaktaydı. Tam da eski insanlar, tam da bilinçlerindeki bu sonluluktan dolayı kişiliğin mükemmel biçimde gerçekleşebileceğini varsaydılar. (bu onların o olumlu dünyada sahip oldukları özgürlüktü). Onlar hâlâ masum çocukluk çağlarında olan, nesne ve özne arasındaki antagonizmanın henüz gün yüzüne çıkmadığı bir zamanda yaşamış çocuk ruhlu insanlardı.

Sonlu mükemmellik uzun sürecek olan bir şey değildi. İnsanlığın her geçen gün ileriye doğru gelişmesi kaçınılmaz olarak onun sonlanmasına ve insan yaşamının özünde var olan bu yaman çelişkinin fark edilmesine yol açacaktı. Ama insanlığın başlangıcında bu çelişki gerçekçi bir şekilde ele alınamamıştı. Bunun yerine insanlar bu çelişkinin farkına din ve mitolojinin yardımıyla yanılsamalı biçimde vardılar. Bu Hıristiyan yaratılış teorisinde de işlenen bir konudur.

HIRİSTİYANLIK VE ONUN İDEALİ

Bu teoride, insan varoluşunun çelişkili yapısı soyut ve yanılsamalı bir kavram olan tanrıyla (tanrısal başlangıç ile) açıklanır. Doğa, artık sonal ve ilahi bir varoluş olarak değil; ama bir tanrı yaratımı olarak addedilir, doğanın değeri insanın daha altında bir düzeye yerleştirilir. Hıristiyanlıkta insanoğlunun yöneticisi/hâkimi sadece tanrıdır. Tanrı tarafından yaratılmış Doğa için de insan çıkarlarına hizmet etmesi gereken bir rol biçilir. Bu bağlamda insanın doğa karşısındaki öznelci konumu yanılsamalı bir şekilde açıklanmaktadır, dolayısıyla bu son derece soyut bir öznelliktir. Bu

10 Bernard Bosanquet: *Estetiğin Tarihi*, s. 388.

yüzden "benlik, kendisinden başka bir benin içine kaynaşmalıdır, ötedeki bir bende birleşmelidir ve ancak o kaynaştığı diğer ben içinde kendi değerini kazanabilir."[11] Diğer deyişle Hıristiyan teorisi insanın öznelliğini **Mutlak** olana hayranlığa/tutku ile sınırlar; doğa ve doğa ile ilgili şeyler ise kesinlikle göz ardı etmiştir. Bu teoriye göre "İnsan olması gereken karaktere/doğaya sahip değildir, hayvanlar ise olmaları gereken karaktere sahiptirler. Doğasal şeyler -mesela hayvanlar -talihsizdir bu onların daha öteye gitmelerine izin vermemiştir. Bu ruhani bütünlük yaklaşımı doğanın reddine yol açar, insan bedeninin reddine yol açar, insanoğlu bunun içinde hapsolmamalıdır; çünkü doğa başlangıçtaki yaratılışından itibaren kötüdür. Aynı şekilde insan da yaradılışında itibaren kötüdür ve insanların bu kötülüğü onların doğasal istemlere/arzulara boyun eğmesinden kaynaklanmaktadır."[12] Eski çağ insanlarının dünyevi/seküler yaşamı ve seküler dünyayı temel olarak onayladıklarını var sayarsak, Hıristiyanlığın ise prensipte dünyevi/seküler yaşamı reddettiğini söyleyebiliriz. Hıristiyanlık insanın tüm doğasal gücünü ve arzularını değersiz olarak görür. Dahası rasyonel bilgiyi de aşağılar. O sadece diğer dünyadaki sonsuz yaşamla ilgilenir ve bu dünyayı Hıristiyanların katlanmak zorunda olduğu bir çile dünyası olarak görür. Bu yüzden insanın gerçek benliğine giden tek yol, kendi doğasını doğrudan reddederek, yani doğal arzu ve isteklerinden, bilgiden ve varoluşundan feragat ederek tanrının ilahi gücüne dönmek ve yönelmektir.[13]

İnsanoğlu tanrının bir yaratımı olduğundan, insanın **doğrudan** var oluşu da doğasal bir olgudur. Öyleyse insan kötüyü bırakıp iyiyi nasıl ayırt edebilir? Eğer insan doğuştan kötüyse, kötülük için sorumluluğu üstlenmeli ve tanrısal kurtuluşu zorunlu hale getirmelidir. İnsanlar sorumluluk almalı ve seçme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Ama insan eğer seçmekte özgür ise bu tanrının sınırsız gücü ile çelişir. Her şeye gücü yetemeyen bu tanrı, tüm evreni yaratıp insanlığı nasıl kurtarabilir? Öte yandan eğer insan seçme hakkı olmayan ve sorumluluk almayan doğasal bir varlık olarak görülürse onun tüm davranışları zorunlu olmaktan çıkar ve insan artık kendi yaptığı kötülüklerden de sorumlu olamaz bundan dolayı insanın gerçekleştirdiği tüm kötülüklerden **Tanrı** sorumlu olmak zorunda kalacaktır. Bu yaklaşım açıkça tanrının mükemmelliği ile çelişir. Eğer tanrı -en üstün iyilik değilse- insanın kötülüklerinin kaynağı ise insanlığı iyiye nasıl yöneltecektir? Hıristiyan teoloji teorisini açmaza sokan bu çelişki, Hıristiyanlığın asıl çıkış prensibinin yanılsamalı karakterini ortaya koyar; öyle ki insanın varoluşunun içinde taşıdığı çelişkiyi rasyonel biçimde çözmek imkânsız hale gelir.

11 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 3, s. 284.
12 *A.g.e.*, s. 263.
13 *A.g.e.*, s. 264.

Hıristiyanlık böylece insanın öznelliğini yanılsamalı bir biçimde ileri sürmüş olmaktadır, böylece öznellik eski çağdaki sonlu bütünlüğü kaybeder ve soyut bir sonsuzluğa doğru ilerler. Engels bunu şöyle değerlendirmişti:

> **"Antik çağın insanı henüz bireysel haklar hakkında hiçbir bilgiye sahip değildi onun tüm bakış açısı esas olarak soyut, evrensel ve maddeci idi, dolayısıyla bu yaklaşım kölelik olmadan varlığını sürdüremezdi. Cermen -Hıristiyan dünya görüşü ise Antik çağın tam tersine soyut bir öznellik oluşturdu, keyfilik, içe dönüklük ve ruhanilik onun temel prensipleri idi. Fakat tam da bu öznellik soyut ve tek taraflı olduğu için hemen karşıtına dönüşmek zorundaydı ve böylece bireyin özgürleşmesine değil esaretine yol verdi. Soyut içe dönüklük ruhaniyet böylece soyut nesnelliğe/dışa dönmeye, insanın yabancılaşmasına ve insanın reddine dönüştü."**[14]

Soyutluğundan ve tek yanlılığından dolayı Hıristiyanlık Tanrıyı mutlak özne olarak tanımlamıştı, böylece Tanrı gerçek öznenin dışsal bir engeli/kısıtlaycısı haline gelmiş oldu Tanrı dışsal bir zorunluluk haline gelmiş oldu. Hıristiyan teorisindeki bu mutlak özne ile insanın hür iradesi arasındaki çelişme orta çağda realizm ve nominalizm arasındaki çatışmada kendisini ifade etmekteydi. Realizm evrensel olanın gerçek olduğunu savunurken aynı zamanda Tanrıyı mutlak nesne olarak görmeye devam etmekteydi, nominalizm ise bireyi gerçeklik olarak kabul etmekte ve aynı zamanda bireyin özgür iradesini olumlamaktaydı. Bu yüzden her iki taraf da kendi tezini etholojiye (insan karekteri) dayandırmaya çalışmıştır ve her ikisi de öncül olarak, Tanrının varlığının kabulüne dayanır. Dolayısıyla, Nominalizm sadece insanın özgür iradesine vurgu yapmakla sınırlı kalmıştı ve aslında yeni ve farklı bir ilkesel yaklaşım ortaya atmamaktaydı. Yine de Nominalizm ve Realizm arasındaki bu mücadele modern felsefeye geçişin işaretini verdi. Toparlarsam, Hıristiyan felsefesi bir bakıma yanılsamalı olarak, eski felsefeden farklı olan yadsıyıcı ilkeyi ve soyut öznellik prensibini getirmiştir. Bu da aslında, yanılsamalı biçimde bir gerçeği ortaya koymuş olmaktadır: insanın kendini gerçekleştirme süreci ve zorlu ve ıstıraplı bir süreç olan -yadsımanın yadsınmasını- aslında tarihsel bir süreçtir. Bakış açısındaki bu gelişme daha sonra ortaya çıkan felsefeler üzerinde geniş kapsamlı etkiler yaratmıştır.

Sadece erken dönem modern felsefede, özellikle de klasik Alman felsefesinde insan varoluşunda var olan çelişki çarpıcı bir şekilde açıklanabildi. Genel olarak bu durum özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki/çelişki olarak açıklanmıştır. Erken modern felsefenin insan varoluşunun temel çelişkisine ilişkin olan bu çözümü, özne ve nesne arasındaki karşıtlık nosyonu aracılığıyla öznelci felsefe çerçevesi üzerine bina edilmişti. Yukarıda

14 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 662.

bahsedildiği gibi erken modern felsefesinin temel sorunu düşünce ve varlık arasındaki ilişki sorunudur. Tüm erken dönem modern felsefe bu sorunun çözümü üzerine yoğunlaşır. Bu yüzden erken modern felsefenin kapsamında felsefenin temel sorunu düşünce ve varlık arasındaki ilişki sorunu olmakla birlikte, insan varoluşunun temel çelişkisi olarak görülen özgürlük ve zorunluluk arasındaki bu ilişki sorunu en yüksek değer biçilen ve önemli sorun halini aldı. Bu ikisi arasında mantıksal-içsel bağlantılar olmalıydı. Biri öncül koşul diğeri ise vargıdır. Düşünce ve varlık arasındaki ilişki bu çağda, insan varoluşunun içinde taşıdığı çelişmenin en soyut ifadesi olarak görülür ve özgürlük ve zorunluluğun mantıksal başlangıç noktasını oluşturur. Yani mantıksal bir imkân dâhilinde, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki sorununun çözümünü belirler. Öncül, vargıyı belirler; buna karşın vargı da öncülü sınırlandırır. Bu yüzden bu çağda tamamlanmış felsefi bir sistemin mantıksal yapısı açısından bakıldığında: düşünce ve varlık arasındaki ilişki mantıksal bir başlangıç noktası oluştururken; öte yandan özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki de mantıksal varış noktasını oluşturur. Sistemin bu iki noktası arasında ara bağlantılar ne kadar çok olsa dahi mantıksal nesnel yapıda iki kutuplu olan bir ilişki görülür. Erken modern dönemin felsefi çerçevesi dâhilindeki bir felsefe düşünce ve varlık ile özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki sorununu mutlaka açıklamış olmalıdır. Özgürlük ve zorunluluk arasındaki sorunu bir kere çözdükten sonra mantıksal olarak bu felsefi sistem tamamlanmış olmaktadır. Felsefe bir şekilde bu sorunu çözdüğünde sembolik olarak insanın varoluşundaki temel çelişkiyi açıklama sorunu da sonal anlamda çözülmüş olur ve felsefenin misyonu tamamlanır. (Hakikat olsun ya da olmasın!)

Şüphesiz, yukarıda bahsettiğimiz gibi düşünce ve varlık arasındaki ilişki erken modern felsefenin temel sorunudur. Bundan dolayı özgürlük ve zorunluluk arasındaki erken dönem modern felsefe çağında bina edilmiş ilişki sorunu, insan varlığının sonluluğu ve idealliği arasındaki ilişki sorununa kendine özel bir yanıt vermiş olmaktadır. Bu yanıta göre özgürlük kavramı, sadece ve sadece özne ve nesne arasındaki karşıtlık temelinde ve yalnızca Öznelci felsefenin çerçevesinin sınırları içinde tanımlanmaktadır. Bu çerçevede insan varoluşunun çelişkisinin sonal çözümü olarak özgürlüğün gerçekleşmesi, yalnızca özne ve nesnenin birliği ve öznenin nesne üzerinde hâkimiyeti anlamına gelmektedir.

Doğrudan açıklama tarzına sahip olan eski felsefeden farklı olarak erken modern dönem felsefeye yansıtmacı bir yaklaşım tin damgasını vurmuştur. Bu erken modern dönem felsefede egemen olan öz-bilince (kendiliğinden bilince) dayalı ve öz bilgi yaklaşımından beslenir. Bu öz-bilince dayalı (kendinden/kendiliğinden bilinç) öz- bilgi ilk olarak Rönesans döneminde

duyusal bir biçimle edebiyat ve sanatta ortaya çıktı. Jacob Burckhardt bunu şöyle açıklıyor: "Orta çağda bir insan sadece ve sadece bir koşulla öz- bilince sahip olabilir: bir ırkın, grubun ve ailenin üyesi olmalıdır -sadece böylesi genel bir kategorinin bir parçası ve üyesi olmalıdır."[15] Yazarların ve sanatçıların duyarlılığı ile karşılaştırıldığında hiç şüphe yok ki felsefi teori daha gri idi. Felsefede bu öz- bilinç yaklaşımı Descartes felsefesine kadar açık bir şekilde ifade edilemedi. Bu o zamanlarda çığır açan "Düşünüyorum o halde varım" önermesidir. Erken modern dönem felsefe böylece bir yandan eski felsefenin naifliğini ve doğrudan yaklaşımını yıkarken öte yandan, orta çağ felsefesinin soyut ve öznelci yaklaşımını da aşmış oldu. Erken modern dönem felsefe, soyut bir biçimde insanın tinsel ve maddi eylemi arasındaki karşıtlığın farkına varmıştı ve bu karşıtlığı da düşünce ve varlık arasındaki karşıtlık olarak açıklamaktaydı. Hegel'e göre, bu karşıtlık eski çağ filozoflarının bilimle ilgili arayışlarında görülmektedir; fakat onlar bunun farkında değildir[16]. Dolayısıyla "Modern felsefenin temeli özgür ve doğal düşünce değildir zira modern felsefe düşüncenin ve doğanın karşıtlığını içinde barındırır."[17] Ve "Filozofların ortak çabası bu çelişmeyi ise en üst varoluş düzeyinde ya da en aşırı düzeyde soyutlukta uzlaştırma hedefine yönelmişti."[18] Bundan dolayı erken dönem modern felsefe, eski felsefede temel sorun olan genel varoluş ve tikel varoluş arasındaki ilişki sorununu düşünce ile varlık arasındaki ilişki sorununa terfi ettirdi ve özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki sorununu da buradan hareketle çözmeye koyuldu.

René Descartes'in felsefesi erken modern dönem felsefenin de başlangıcını oluşturur. Descartes'e göre Tanrının varlığının sahiciliği ve dışsal dünya düşünen benden (ego cogito ergo sum) türemişti ama zihin/ben ile dışsal dünya bütünüyle uzlaşmaz bir karşıtlık barındırmaktaydı. Bu yüzden Descartes'in sistemine göre başlıca üç tözün varlığından bahsedilebilir: Tanrı, zihin ve madde. Zihinde var olan dış dünyanın işleyişi ile ilgili fikirler tanrıdan gelir. Descartes şunu ileri sürer: "Ben Tanrının doğada önceden tesis ettiği belirli yasaları keşfettim/fark ettim. Tanrı bu yasaları bizim ruhumuza işlemiş olduğu için, onlar hakkında yeterli bir bilgiye sahip olduktan sonra, onların kesinlikle bu dünyada var olan ya da hareket halinde olan her şeyin içinde etkili olduklarından şüphe edemeyiz."[19] Tanrının varlığı insan bilgisinin nesnel zorunluluğunu garanti eder. Bu sebeple ne-

15 Jacob Burckhardt: *İtalya'da Rönesansın Getirdiği Medeniyet*, s. 125, Beijing, Commercial Press, 1979.

16 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 4, s. 4.

17 *A.g.e.*, s. 7.

18 *A.g.e.*, s. 11.

19 René Descartes: *Metot Üzerine Söylem*, 16-18. YY. Arasında Batı Avrupada Felsefe, s. 152.

denselliği incelemek nesnel olan zorunluluğu incelemektir. Akıl, nesnelliğin zihin üzerine bir yansımasıdır. Ama diğer bir taraftan da öz-bilincin (kendiliğinden bilinç) varlığından şüphe edilemez. Bu öncül de insanlara seçme özgürlüğü veren şeydir. Diğer bir ifadeyle öz bilinç insanın özgürlüğünü mümkün kılar ancak bu özgür irade aklı çiğnerse hataya yol açacaktır. Descartes'e göre özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki ikilidir ve düzensizlik gösterir.

Descartes felsefesi kapsamlı bir çelişki içerir. Bu sistemde zihin düşünme yetisine sahiptir ama uzamlı değildir, madde uzamlıdır ama düşünebilme yetisi barındırmaz. Öz bilinç ya da düşünen ben ile dış dünya tamamen karşıt ve aralarında bağlantı ve geçiş yoktur. Benlik ve dış dünya arasındaki bütünlük tanrının garantör rolünden yardım almalıdır. Fakat Tanrının garantör rolü sadece ve sadece insan aklının hakikati kavramasını güvence altına alır ve dolayısıyla bu bilgi doğuştan gelen düşüncelere dayalı olan arı bir teorik çıkarımdır. Geometri bu bilişin tipik bir örneğidir. Geometride doğrunun ölçütü kendinden kanıta sahiptir ve öz çelişme içermez. Fakat düşünce bu yolla olsa olsa en fazlasından şeyin gerçek varoluşunu kavrayamaz; bu yolla o şeyin özünü ve içindeki yasasını kavrar. Genel olarak konuşmak gerekirse bir şeyin özü, o şeyin varoluşunu içermemektedir; herhangi bir düşünce net olsa bile dahi biz hâlâ bu şeyin dünyada bir nesnesi olduğunu onaylayamayız. Demek ki Descartes sistemindeki ikici yapı biliş sisteminde varlık ve özün bölünmesiyle sonuçlanır. Descartes felsefesinin halefleri ise bu sorunu onun rasyonalizm ilkesini benimseyerek çözmeye koyuldular.

Spinoza'nın bu çelişkiye getirdiği çözüm tözü ebedileştirmek ve onu zamansal olarak başı ve sonu olmayan sonsuz ve zaman-dışı bir varlığa dönüştürmektir. Bu düşünce tarzına göre töz sabit ve ebedi bir varlıktır ve onun niteliği yalnızca zamandan arınmış bir varoluş olabilir. Bu yüzden tözdeki düşünce ve onun nesnesi ya da fikir ve uzamsallık birbirleriyle karşılıklılık göstermektedir. Böyle bir varoluş tarzı zorunluluktur ve bu varoluşun varlığı ve özü özdeşlik ilişkisi içindedir. Öz ve varlığın özdeş olmasından dolayı kaçınılmaz bir sonuç ortaya çıkar: töz olarak Tanrı da, seçim olanağına da sahip değildir. Yani tözdeki (Tanrı) bu seçememe durumu tamamen gerçeklik ile aynıdır. Tanrıya seçme olanağı veren önceden sağlanmış -gerçeklikten daha büyük- bir olanak bulunmamaktadır, dolayısıyla Tanrı, zorunluluğun ürünü olan varlıktır; bu zorunluluk kendisi tarafından belirlenir. Özgürlük budur. Elbette bu zorunlu varlık ebedi ve dolayısıyla hareketsiz bir varlıktır; öte yandan *quentus modificatum* ise durağan ve kendi içinde kiplikler somut olan şeylerdir ve tözün yadsınması olmaları durumunda zamansaldır. Yani töz bengiseldir ama tözün kiplikleri her zaman sonludur. Bu yüzden, insan zihninde idea ve nesnenin

zorunlu olarak uyumluluğundan bahsedilemez. Bunun nedeni insan bedeninin zihni her zaman doğrudan maddi nesnelere yöneltmesidir. Bu durum doğruyu anlama sürecine müdahale eder ve insanı duygularının esiri haline getirir. Bu durum hataların asıl nedeni ve insanın özgür olmamasının asıl nedenidir. Bu yüzden hakikate ve özgürlüğe ulaşmanın tek yolu kendi öz koşullarımızı iyileştirme, duyguların üzerimizdeki etkilerinin yok edilmesinden, isteklerin bastırılmasından ve rasyonel Tanrı aşkını üretmekten geçer[20]. Özgürlük seçme özgürlüğü değil tanrıya rasyonel bir biçimde itaattir. Tanrı sevgisine dayanarak, onun kucağına geri dönebiliriz ve tanrının özgürlüğünün tadına varabiliriz. Eğer zihin tamamen akıl ve zorunluluğa itaat ederse özgürlüğün yüce gücüne ulaşılabilir. "İstenç ve idrak bir ve aynıdır."[21] Akla olan teslimiyet ise Tanrıya duyulan aşktır. Tanrının bile seçme şansı yok ise, insanın seçme şansından bahsedilemez. Sonuç olarak Spinoza'ya göre, özgürlük aslında zorunlu olan bilmek ve zorunlu teslimiyettir.

Tanrı'ya da doğa için zorunlu bir teslimiyet olan özgürlükle ilgili herhangi bir sorun söz konusu olmayacaktır. Fakat insan farklıdır, her şeyden önce insan sonlu bir kipliktir ve onun bedensel var oluşunun yarattığı sorunların üstesinden gelinemez. Dolayısıyla Spinoza'nın felsefesini bir adım daha ilerletirsek, şu sonuca varabiliriz: her şey zorunluluktur ve hiçbir şeyin tesadüfî olarak ortaya çıkma olasılığı olamaz ve özgürlük olasılığı yoktur. Bu fikri daha ileriye götüren adım daha sonra Fransız materyalistleri tarafından ortaya atıldı. Onlar da Spinoza'nın sistemindeki; tözün, varlık ve özün özdeşliği olduğu fikrini miras aldılar. Fakat onlar Spinoza'nın öncülünü değişikliğe tabi tuttular ve şu sonuca vardılar: Fransız Materyalizmine göre: töz doğadır, doğa da hareket halinde olan bir maddedir ve doğa aynı zamanda doğrudan duyusal bir varoluşa sahiptir. Bu kabullerle, Fransız Materyalistleri, Spinoza'daki- tözün varlık ve özün özdeş olduğu fikrinden bir çıkarım yaparak -onun yerine- tözün varoluşunun zorunluluğunu yeniden tanımladılar; artık onlara göre tözün varoluşunun zorunluluğu: öz ile doğrudan duyumlu doğal şeylerin özdeşliği olarak açıklanmalıydı. Bunun sonucu olarak da olasılıkların varlığı (contingency) tamamen reddedildi ve olasılık (contingency) cehaletin ortağı olarak görülmeye başlandı.

Sonuç olarak, Fransız materyalistlerine göre "doğadaki her şey zorunludur ve doğanın içinde şu anda hareket ettiği tarzdan başka türlü hareket edebilecek herhangi bir şey bulunamaz."[22] Madde tek tözdür; öte yandan fikirler ise insan bedeninin şeyleri algılamalarının sonuçlarıdır ve fikirlerin bağımsız bir varoluşu olamaz. Bu bağlamda fikirler ile nesnelerin

20 Spinoza: *Ethica*, s. 259.

21 *A.g.e.*, s. 189.

22 Holbach: *Doğanın Sistemi*, C. 1, s. 53, Beijing, Commercial Press, 1964.

uygunluğunu sağlamak için tanrının eylemine ve yardımına ihtiyaç kalmamaktadır. Doğuştan gelen düşünceler yoktur. İnsan zihnindeki her şey, dış dünya hareketlerini kabul eden insan bedeninin kendi ürünüdür. Tüm bu eylemlerin hepsi doğanın eylemlerinin bir parçasıdır dolayısıyla zorunludur. "İnsanın etkinlikleri hiçbir zaman özgür değildir, bilakis insanın etkinlikleri onun mizacının zorunlu sonucudur -doğru ya da yanlış olarak edindiği fikirlerin ve kavramların- zorunlu sonucudur. İnsan kendisi mutluluk hakkında veya başka şeyler hakkında, eğitim yoluyla ve gündelik tecrübeleri ile güçlendirdiği yargılar oluşturur. Yani "İnsan yaşamının hiçbir anında özgür bir özne değildir, her bir adımda bu çıkarlar/avantajlar (gerçek ya da kurgusal) tarafından ve zorunluluk olarak yönlendirilir."[23] Diğer deyişle, fiziksel yapıyı/bedeni yönlendiren "zorunluluk" ahlaki dünyayı da yönlendirir, aslında her şey bu aynı kurala tabidir."[24] Hiçbir şey özgür değildir, özgürlük yoktur ve her şey zorunluluğa teslim olmuştur. Bu da Fransız maddeciliğinin vardığı sonuçtur ve mutlak bir mekanik yaklaşım ve kaderciliktir. Eğer her şey zorunluysa, insanın tüm eylemleri belirlenmişse ve özgürlükten bahsedemeyeceksek, o halde ahlaki bir yaşamdan nasıl söz edilebilir?

Erken modern-dönem Rasyonalizminin ve Mekanik materyalizmin düşünce ve varlık, özgürlük ve zorunluluk sorunlarına getirdikleri çözümler geçersizdi ve çıkmaza girdiler; zira bu yaklaşımların ayırıcı karakteristiği metafizik düşünce biçimine dayanmaları idi. Erken modern dönem Rasyonalizmi öyle tipik bir metafizikti ki, onun ayırt edici düşünme biçimi **metafizik yöntem** olarak nitelenmelidir. Bu düşünce tarzının temelinde soyutluk yatmaktaydı. Burada bahsedilen soyutluğun iki boyutu vardır: gerçekdışılık ve tarih-dışılık boyutu. Gerçek dışılığın anlamı, onun sadece tanrının sonsuzluğundan ve doğadan yola çıkmasıdır; varlık temelini akıla dayandırır ve insanın sonlu varlığı üzerine yaptığı önermeyi akılsal bir biçimde türetir. Bu metafizik düşünce biçimi orta çağ teolojisinin kalıntısıdır ve onu miras alır. 18. yüzyıl materyalizmi ise, doğayı Hıristiyan teorisindeki Tanrının yerini tutacak mutlak bir şey olarak görmekteydi ve onu insanla uzlaşmaz bir karşıtlık içinde koymaktaydı. İkinci boyut olan tarih-dışı boyutu ele alırsam şunu söyleyebiliriz: bu **tarih-dışı** yaklaşım ebedi bir varoluşa sahip olan Tanrıdan ya da Doğadan yola çıkar. Düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi değişmez sayar. Bu ilişki ile dünya tarihi arasındaki bağlantının zaman içindeki değişiminin mümkün olmadığı yaklaşımına sahiptir.

Bu iki yeni metafizik metodun kusurları, aynı zamanda Kant'tan Hegel'e tüm klasik Alman felsefesi akımının üstesinden gelmeye çalıştığı

23 *A.g.e.*, s. 177.
24 *A.g.e.*, s. 191.

hususlardır. Kant'ın yüz yüze kaldığı sorun, düşünce ve varlık arasındaki ve aynı zamanda da özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki sorununu çözmek için yeni bir temel ilke keşfetmekti. Kant felsefesine ilk ortaya atılan sorun sentetik önsel bilginin nasıl olanaklı olduğu sorusuydu. Kant, önceki tüm filozofların bu temel sorunda tıkandıklarını düşünür. Rasyonalizm ve Ampirizm dâhil daha önceki hiçbir felsefe, bilgiyi öznenin inşa edici bir etkinliği olarak görmemişti. Onlar bilginin/kavramın, ya rasyonalistlerin ileri sürdüğü gibi akli karakterli ya da Ampiristlerce inanıldığı gibi duyusal karakterli olmak kaydıyla, var olan bir kavramın pasif bir biçimde edinilmesine dayandığını düşündüler. Bilme işleminde özne: apriori var olan bir dizi kavramsal çerçeveye dayanarak duyusal materyali sentezlemektedir ve böylece duyusal materyale rasyonel bir biçim vermektedir. Bilginin oluşum süreci, özellikle de bilimsel bilginin oluşum süreci bilginin nesneye uygunluğu değildir, tam tersine nesnenin bilgiye uygunluk sağlamasıdır. Fakat Kant'ın felsefesi temelde öz bilince (kendinden-bilince)dönüşe yönelir[25]. Yani Kant sadece özü bizim düşüncemiz olarak görür ve yani bu özün düşüncenin dışında nesnel bir varoluşu bulunmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre elde edilen bilgi sadece fenomenler dünyasına ait olan bir bilgidir. Diğer deyişle bilginin nesnesi kendinden-şey (thing-in- itself) değildir, fenomenlerdir. Kendinden şeyler (thing-in-itself) aşkın (transcendtal) bir varoluşa sahiptir; dolayısıyla bunlar idrakin nesneleri değildir. İdrakin kategorileri ve kuralları yalnızca fenomenal dünyaya uygulanabilir ve bu alanda geçerli olabilir ve aynı zamanda deneylenebilir (deney yapılabilir) olaylarda geçerlidir. Fenomenin ötesine (aşkın -kendinden-şeyin alanına) geçmeye çalışan ve mümkün deneyimin ötesine doğru herhangi bir idrak girişimi, kesinlikle paradokslarla ve çelişkilerle karşılaşacaktır. Böylece Kant, bir taraftan eski metafiziğin nesnelerinin [Tanrıyı, Doğayı ve diğer aşkın (trancendental) şeyleri] bilgi nesnesi olarak alınmasının mümkün olmadığını ilan etti ve metafizik anlamda, varlık ve özün özdeşliğini inkâr etti ve aynı zamanda bu ikisi arasındaki özdeşliği sadece fenemonal dünyada geçerli olan bir şey olarak düşündü. Öte yandan ise Ampirizmin önyargılarını yıktığını ve deneysel doğa bilimleri için rasyonel bir felsefi temel sağladığına inanıyordu.

Ama teorik aklın geçersiz olduğu alan, **tam da** pratik aklın geçerli olduğu alandır. Pratik aklın geçerli olduğu bu alan fenomenal dünyadan farklı olan Kant'taki **noumenal dünyadır**. **Fenomenal dünyada** öz (idraksal bir kavram) ve varlık (algısal deney) özdeştir; böylece Fenomenal dünya hiçbir özgürlük olanağının var olmadığı **zorunluluklar dünyasıdır**. Doğal bir varlık olan insanoğlu da bu alana aittir ve doğanın zorunluluğu uyarınca hareket eder. Ama **noumenal dünyada** artık öz ile varoluş -hâlihazır bir tarzda- özdeş değildir. Bu dünyada insanoğlu eylemin başlatıcısı, ona

25 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 4, s. 257.

karar veren konumundadır ve insan bu dünyada artık hiç bir biçimde (kendisine)dışsal olan bir amacın aleti olarak kullanılamaz; insanın eyleminin hedefi bizzat insan içindir. Bu yüzden insan kendi davranışlarını içsel bir ahlaki buyruk uyarınca gerçekleştirdiğinde özgürdür ve dış zorunlu bir etkiden ziyade iç ahlaki buyruğu izlemiş olmaktadır. Böylece Kant'ta Ahlak bir tür özerkliğe işaret eder -başka bir etkene tabi olmaktan ziyade bir özerkliğe işaret eder- ve bu yüzden sadece öznenin özgür olması koşuluyla ahlaktan bahsedilebilir. Ama zorunluluğun gereklerine boyun eğen dış etkilere bağlı girilen davranışlarda ahlaktan söz edilemez. Ahlakın ön koşulu onun sorumluluğunu üzerine alabilmektir, öte yandan sorumluluk alma kapasitesine sahip olmak için özgür davranışı seçme yeteneği gereklidir. Sorumluluk özgürlükle orantılıdır. Ne kadar Özgürlük o kadar Sorumluluk! .

1.3 TEORİK AKIL VE PRATİK AKIL

Böylece Kant, felsefenin temel sorununu ve zorunluluk ve özgürlük arasındaki ilişki sorununu özgün biçimde çözmeye çalıştı. O, Rasyonalizm ve Ampirizmin düşünce ve varlık arasındaki ilişki sorununa ilişkin getirdiği çözümü reddetti; böylece düşünce ve varlığın özdeşliğini iki farklı alana dağıttı. **Fenomenal dünyada** teorik akıl duyusal maddeyi kavramak suretiyle bu özdeşliğe erişebilirdi. Bu, teorik aklın kendiliğinden eylemidir dolayısıyla bu alan özgürlükler değil zorunluluklar dünyasıdır; teorik aklın kullanılabileceği alanının ötesine (aşkın-kendinden-şeyler alanına) geçildiğinde kaçınılmaz olarak çelişki ve antinomilerle dolu olan **noumenal dünyaya** girilmiş olunacaktır. Pratik akıl ise, insanın kendi davranışlarını düzenlemesi aracılığıyla bir başka özdeşlik tipini kotarır, ama bu düzenleme işlemi bilinçli bir özerkliktir, dolayısıyla da özgürlük alanına işaret eder. Böylece, zorunluluk ve özgürlük, birbirlerine zarar vermeksizin farklı alanlara tayin edilirler ki, bu Metafizikçilerin tıkandığı özgürlük ve zorunluluk karşıtlığını çözmüş gibi görünür. İnsan, böylece ikili bir varoluşu yaşamaya başlar. Doğal bir varlık olarak doğanın dayattığı zorunluluğun etkisini başından savmaya muktedir değildir; öte yandan da rasyonel bir insan olarak o aynı zamanda doğadaki zorunluluğun dışında özgür varoluşa sahip olan bir varlıktır ve doğasal zorunluluğu aşmaktadır. Bu ikilik felsefedeki eski bir atasözüne açıklama getirmiş olur : "insan nedir?" "bir yarısı canavar diğer yarısı ise melek!" Peki, insan gerçekten de bu kadar birbiriyle ilgisiz yönler barındıran ikili bir varlık mıdır? Gerçi, Kant'ın bizzat kendisi, teorik aklın, ahlaki yaşam alanına ulaşamayacağını ileri sürmemişti; buna bağlantılı olarak şunu söylemişti, pratik aklın nesnesi Ampirik alan olmalıdır, aksi takdirde ahlaki buyruklar insan için anlamsız hale gelecektir. Önce Kant teori ve pratik alanını tamamen ayırmıştı, Kant daha sonra içine düştüğü bu çelişkiyi aşmak için ikisi arasında bir köprü

oluşturma çabasına girişti. O, üçüncü eleştiri çalışmalarında; - *Yargının Eleştirisi*- adlı eserinde bu sorunu çözüp, iki alanı birbiriyle kaynaştırmaya çalışmış, üçüncü bir "**zemin**" tanımlamaya çalışmış; şunları yazmıştı:

> **"Şimdi duyumsalın alanı olarak doğa kavramı ile duyumsalüstünün alanı olarak özgürlük kavramı arasında muazzam bir uçurum saptanmış olsa da (birincisinden ikinciye teorik aklı kullanarak hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya tamamen ayrı dünya imişler ve birincisi ikincisi üzerine hiçbir etkide bulunmuyormuş gibi). Gene de ikincinin birincinin üzerinde bir etki çabası bulunur, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyumsal dünyada gerçekleşmeye çaba gösterir. Dolayısıyla da doğa öyle bir şekilde düşünülmelidir ki, yani DOĞA (abç) kendi biçiminin iç yasalarına uygun olmaktan başka -en azından özgürlük yasalarına göre ortaya çıkacak ereklerin gerçekleşme olanağı ile uyum sağlayabilmelidir. Dolayısıyla bu önerdiğim kavrayışa göre: doğanın temelinde yatan duyumsal-ötesi ile özgürlük kavramının pratik olarak kapsadığı duyum-ötesi arasında bir birlik zemini olmalıdır. Bu ZEMİN (abç) kavramı üzerine ne teorik ne de pratik bir bilgiye ulaşılmasa da ve dolayısıyla bu ZEMİNİN kendine özgü bir alan olmasa da, gene de bu ZEMİN birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekinin ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kılar."[26]**

Diğer deyişle, *Üçüncü Eleştirisi*'nde, Kant soyut akıl ve doğa arasındaki karşıtlık ve çatışma sorununu çözüp onları birleştirme isteğindedir ve doğayı tinle, özgürlüğü de zorunlulukla birleştirmeye çalışır[27]. Bu bağlantının aracı alanını, müdrike ile akıl arasında yer alan yargı alanı olarak düşünmüştür: "O, arı bilgi yetisinden yani, doğanın kavramları alanından özgürlüğün kavram alanına geçişi gerçekleştirecektir."[28]

Burada Kant'ın bahsettiği **yargı** verili bir tekillikten bir genelleme çıkarmayı hedefleyen "yansıtmacı yargıya"[29] gönderme yapmaktadır. Bu yargının nesnesi "organik doğanın ve sanatın bir ürünüdür.". Sanata uygulandığında buna **estetik yargı** denir ve burada sergilenen şey amaca dönük öznelci uyumdur. Yargı organik doğaya uygulandığında buna sonul yargı denir.[30] Bu noktada Prof Zhu'nun çevirisinden yararlandık.

Bu yargı doğadaki organizmaların -nesnel- amaçlı olma yönlerini gösterir. Hegel, Kant'ın bu konudaki düşüncesini şöyle değerlendirmişti: Kant'a

---

26 Kant: *Yargının Eleştirisi*, C.1, s. 13.

27 Hegel: *Estetik*, C. 1, s. 70.

28 Kant: *Yargının Eleştirisi*, C.1, s. 16.

29 *A.g.e.*, s. 17.

30 Zhu Guangqian: *Batı Estetiğinin Tarihi*, C. 2, s. 356, Beijing, People's Literature Publishing House, 1979.

göre sanat ürünleri ve organik doğa ürünleri-bütün bunlar bize bir şey göstermektedir : "özgürlük kavrayışıyla doğa kavrayışı arasında bir birlik bulunur. Bu ürünlere karşı estetik beğeni müdrike ve tikel şeyler arasındaki birliği göstermektedir[31].

Kant yukarda açıkladığımız ve Hegel'in dikkatini de çeken yargı yaklaşımı ile tin-doğa ve özgürlük-zorunluluk arasındaki bütünlük sorununu çözmeye çalışır. Ama bu nesnel gerçek bir bütünlük değil, öznelci bir bütünlüktür. Doğadaki organizmaların nesnel -amaçlı- olması ilkesi yalnızca yargının objektif bir ilkesidir ve sadece bizim objelere öznelci bir biçimde yaklaşmamıza/gözlemlememize olanak verir. Biz bunları yalnızca birleşik bir yöntem uyarınca gözlemleme olanağına sahip olabiliriz; fakat bunlar (gözlemlediğimiz şeyler) bizim onları gözlemlediğimiz gibi değildirler. Onların gerçekte nasıl olduğunu bilgi yoluyla ulaşmamız mümkün değildir[32].

Bu yüzden doğa ile tin, özgürlük ile zorunluluk arasındaki bütünlük/birlik sorunu Kant tarafından çözülemeden kalır. Bu sebepten dolayı, Kant sonrası Alman felsefesi bu Kant'ın felsefesindeki bu ikiliği aşmak ve birliği sağlamak için ideolojik bir yolculuğa girer.

Bu karşıtlık var olduğu için ve bu karşıtlık Kant tarafından ince bir sınıra kadar daraltılmış olduğu için[33], diğer filozoflar da bu karşıtlığı aşma çabalarında Kant'ın vardığı noktayı inkâr etmeden onu aşmaya çalıştılar. Meselâ Fichte, öz-bilincin diyalektik hareketi aracılığıyla bu birliği gerçekleştirmeye girişti. Ancak o da bu kez, Kant'ın kendinden şeyini (thing-in-itself) ortadan kaldırdı; dolayısıyla onun sağlamaya çalıştığı bu bütünlük yalnızca öznelci bir karakter taşımaktaydı.

Schelling ise doğrudan özne ile nesne arasına ayırıcı olmayan ilkel bir özdeşlik getirdi, özgürlüğün sanatsal yaratıcılık ve entelektüel itkiyle bütünlük sağlanabilir ve özgürlüğe ulaşılabilirdi. Bu iki düşünürün çözüm çabaları kesinlikle çok önemliydi; fakat sadece Hegel bilinçli bir biçimde varlık ve düşünce arasındaki bütünlüğü tarihsel diyalektik bir süreç olarak ele aldı.

Schelling'in düşünce ve varlık arasındaki ilkel özdeşlik yaklaşımından tatmin olmayan Hegel düşünce ve varlık arasında somut bir özdeşlik tasarlıyordu. Bu somut özdeşlik soyut bir özdeşlik olmamalı birçok kategori içeren somut ve evrensel bir özdeşlik olmalıydı. Bundan dolayı Hegel yadsıma/inkar kategorisine ve düşüncenin sonsuzluğuna özel bir vurgu yapmıştır.

31 Hegel: *Felsefe Tarihi Üzerine Seminerler*, C. 4, s. 296.
32 *A.g.e.*, s. 296.
33 Hegel: *Estetik*, C. 1, s. 70.

Hegel bunu şöyle açıklıyordu: "Sonluluktan yaka silkmiş birinin gerçekliğe ulaşabilme şansı yoktur, aksine o soyuta batar ve yaşamı boyunca çöküntü yaşamak zorunda kalır."[34] "Eğer düşünce tikel/özgül olana karşı ilgisiz ise düşünce kendi gelişimiyle de ilgisiz olacaktır."[35] Bu yüzden Hegel tarihsel sürece özel bir ilgi gösterir. Bilincin tarihteki seyri, adım adım soyut duyumsal kesinliğinden mutlak bilgiye doğrudur. Nihayetinde ulaşılan mutlak bilgi doğrudan idrakın sezgisiyle ulaşılabilecek bir şey değildir, bizzat tinin kendisinin çalışma sürecidir. Bu yolla Hegel bütün insanlığın tarihini tinsel gelişme süreci olarak inceler: Hegel tarihi, "bilincin detaylı ilerleme sürecinin kendisini terbiye etmesi ve eğitmesi ve bu eğitimlerle kendisini bilim düzeyine yükseltmesi olarak"[36] değerlendirir. Bu içerikleri kavramlarla ifade etmek için kavramların mantıksal bilimini oluşturur. Bu Hegel'in 'Mantık' adlı kitabında açıkladığı diyalektik sistemdir. Bu diyalektik sistem hakikatin bağlantılarını sergilemeyi hedeflemektedir, diğer deyişle; kavramlarla ilgili arı çıkarımlardaki mutlak olanı sergilemeyi istemler ve böylece nesne ile özne arasındaki entegrasyonu, varlık ile düşünce arasında özdeşliği başarmayı amaçlar ve sonunda da mutlak ideaya ulaşmayı başarır.

Mantıksal düşünce hâlâ soyut bir şeydir ve kendini gerçekleştiremeyen bir şeydir. Bu yüzden muhakkak ki kendi karşıtına (yani doğaya) doğru dışlanır. Doğa, tinin dünyaya inip orada serbestçe dolaşması olarak düşünülebilir. Ne var ki, doğanın kendisi akıl ve öz-bilinç içermeyen katı bir şeydir ve bu yüzden tin gelişim süreci boyunca, maddi olanın kısıtlamalarından kurtulmak isteyecek ve kendine dönecektir. Bu insanın ortaya çıkmasıyla başarılabilir. Hegel'e göre, **İnsan,** aslında, -üzerinden- **Tinin** kendine döndüğü somut bir formdur.

İnsan da -tinin gerçek bir formu olarak- mutlak dönüşü başarmak ve mutlak tine ulaşabilmek için bir gelişme sürecinden geçmek zorundadır. İnsanın bu gelişim sürecinde ilkönce, bireysel bilincin bir biçimi olarak öznel tinin gelişimi ortaya çıkar ve bununla birlikte yasa biçiminde nesnel tinin gelişimi ortaya çıkar (nesnel tinin bu gelişimi ahlak ve etikle bir antagonizma içindedir). Ancak öznel tin kendisini ruh hali, duyum, akıl, arzu vb olarak gösterir; bütün bunlar bir tür içsellik biçimidir ve henüz gerçek varoluşu ortaya koyabilmeleri için zamana gerek vardır. Buna karşın nesnel tin kendisini mülkiyet, aile, toplum, devlet vb. olarak gösterir; nesnel tin nesnel bir varoluşa sahip olmasına karşın bilinçlilikten yoksundur. Dolayısıyla ikisi de bir sonlu bir varoluşa sahip olan nesnel ve öznel tin birbirlerini sürekli olarak sınırlandırırlar. Sonsuzluğa ulaşmak

34 Hegel: *Mantık*, s. 205.

35 *A.g.e.*, s. 53.

36 Hegel: *Tin'in Fenomenolojisi*, C. .1, s. 59.

için tin sürekli ilerlemek ve nesne ve özne arasındaki karşıtlığı mutlak tinde ortadan kaldırmak zorundadır; Buna karşın mutlak tinin kendini tanıma sürecinde üç biçim ortaya çıkar: sanat, din, felsefe. Hegel sanat, din ve felsefenin aynı içerik ve öze sahip olduğunu düşünür. Bu üçünün de nesnesi mutlak tindir; ancak bunların bilişim biçimleri farklıdır. Bilmenin ilk formu doğrudan ve algısal olan bilmedir; nesnel duyumsal şeylerin biçimi üzerine bilmedir. Bu bilmede mutlak idea duyumsama ve tefekkürün nesnesi haline gelir. İkinci form imgesel (sunumsal) bilinçtir. Üçüncü form ise mutlak tinin özgür düşüncesidir[37]. Hegel'e göre güzellik ideanın duyusal bir sunumudur[38]. Ama **İdeanın** tefekkürü olarak sanat, daima sanatın duyusal biçimi tarafından sınırlanmaktadır. "Sembolik sanattan" "klasik" ve "romantik sanata" tüm sanat türleri, maddiliğin ve dışsallığın etkisinden kurtularak içselliğe ve tinselliğe meyletme eğilimi göstermektedirler. Ancak gene de sanatın en üst aşaması olan "romantik sanat" dahi duyusal biçimin etkisinden kurtulabilmiş değildir. Bu durum, sanatın mutlak ideayı hâlâ yeteri kadar temsil edemediğini ve sanatın yerini din ve felsefe gibi mutlak ideayı temsil yeteneği daha yüksek olan formlara bırakması gerektiğini göstermektedir.

Hegel'in "mutlak"a ulaşılması hususunda Kant, Schelling ve Fichte'den nasıl ayrıldığını gördük. Fichte bu hususta yalnızca bilinçsiz aklî seziye ve sonsuz tarih sürecine başvurmaktadır, Kant ve Schelling ise estetik faaliyetten medet umar. Fakat Kant yargılama medyası aracılığıyla ulaşılan birliğin yalnızca öznelci bir birlik olduğunu savunurken, Schelling hiç tereddüt etmeden sanatı, özne ile nesne arasındaki en yüksek öznelci ve aynı zamanda nesnelci birlik biçimi olarak ortaya koyar.

Hegel, gerçek sanat kavramının ve sanatın bilimsel statüsünün yalnızca Schelling sayesinde keşfedildiğini ve insanların onun sayesinde sanatın hakiki ve yüce görevini anlamaya başladığını belirterek, Schelling'i övmektedir. Ancak Schelling'in sanat anlayışının da bütünüyle doğru olmadığını ileri sürer[39]. Hegel, sanatın en yüce etkinlik olarak görülmesine karşı çıkarak, kendi sisteminde sanatı daha önemsiz bir konuma yerleştirir. Bunun iki nedeni vardır: Birinci neden, Hegel'in tarih anlayışı ve tarihe verdiği önemdir. Daha da açacak olursak, o karşıtlıkları tarihsel diyalektik devinim içerisinde aşmak istemektedir. Diğer neden ise, daha çok tüm duyusal idealizm türlerini reddetmesiyle ilişkilidir. Hegel sanattan dine geçişin zorunlu olduğunu savunur. Dinin sanattan daha üstün olmasının nedeni, dinin nesnelliği ortadan kaldırarak öznenin iç dünyasına ulaşabilmesidir. Bununla birlikte, din de hâlâ sanatın dışsallığını barındırır ve hakikati

37 Hegel: *Estetik*, C. 1, s. 129.
38 *A.g.e.*, s. 142.
39 *A.g.e.*, s. 78.

sembolik bir biçimde temsil eder; dolayısıyla dinin içeriği hakikat olsa bile, bu hakikat garantilenmiş bir hakikattir fakat anlama ile elde edilen değil... Bu anlamda felsefedir- felsefe dinle aynı içeriğe sahip olan- mutlak bilgidir- fakat felsefe kavramsal bir biçim uygulamaktadır[40]. Felsefede tin gerçekten de kendine döner; insanın tini felsefî bilgiye ulaştığında, mutlak tinle iç içe geçer ve insan tininin ulaşabileceği en uç noktaya erişerek en yüksek düzeyde özgürlüğe kavuşur.

Hegelci felsefe düşünce ile varlık arasındaki ilişki meselesini mutlak idealizm üstünden çözer. Bunu varlığı düşünceye çözündürerek ve gerçekliği tine indirgeyerek yapar. Dolayısıyla bu mutlak özdeşlik gerçek özdeşlik değil, hâlâ tinin kendi özdeşliğidir ve varlık hâlâ bu tinin dışındadır. Hegel, Schelling'den ayrılır fakat bir bakıma Fichte'ye döner. Doğayı gelişme içermeyen ve içinde tinin olmadığı bir şey olarak görür. Bu durumda, doğaya varlık statüsünü veren yalnız ve yalnız tinin dışsallaşmasıdır. Fakat bu dışsallaştırma nasıl mümkündür?

Marx, bu konuda şöyle yazar: "mutlak tin eğer doğanın kendi içinden (tin) ortaya çıkmasına izin veriyorsa; gerçekte ortaya çıkardığı doğa yalnızca soyut bir doğa olabilir, sadece ve sadece düşünsel bir varlık olarak doğa"[41]. Bu yüzden Hegel felsefesinin karşılaştığı güçlüğün en baştaki nedeni, düşünce ile varlığın gerçek özdeşliğini elde edememesi ve gerçek doğanın hâlâ dışsal ve bağımsız bir biçimde var olmaya devam etmesidir. Meselenin temeline inecek olursak, Hegel'de hâlâ karşıtlık devam eder ve kurduğu tüm sistem bir illüzyondur. Düşünce ile varlığın özdeşliğine getirilen hatalı çözüm, özgürlük ile zorunluluk meselesine de hatalı bir çözüm getirilmesiyle sonuçlanır.

Hegel, Schelling'in doğrudan mutlak özdeşliği kuran ve mantıkî olmayan aklî seziye başvuran felsefesini yetersiz görür. Hegel, sezi ile aklı birleştirmek ve düşünce ile varlığı birleştirebilmek için bilincin tarih içindeki diyalektik ilerlemesini kullanmaya çalışır; yani, aklî seziyi tarih medyası aracılığıyla gerçekleşen bir süreç olarak değerlendirir. Bu anlayış, felsefedeki birçok meselenin büyük ölçüde çözümünü teşvik etmiş olsa bile, doğanın bağımsızlığını ortadan kaldırdığı için, felsefenin daha yanıltıcı çözümlere doğru gerilemesini de ifade etmiştir. Hegelci felsefede Kant'ın **sonlu ben'i** ve Fichte'nin **ikili ben'i** tamamen mutlak özneye dönüştürülmüş olur; yani, diyalektik hareketin öznesi artık sonlu "ben" olarak insan değil, mutlak tinin kendisidir. Dolayısıyla mutlak özdeşlik yalnızca mutlak idenin özdeşliğidir, zorunluluğun kavranması ve aşılması olarak özgürlük ise ancak ve ancak mutlak idenin kendi zorunluluğunu bilmesidir; bu nedenle

40 Hegel: *Jenenser Real-Philosophie*, Zhang Shiying, s. 261.

41 *Marx & Engels Toplu Eserler*, C. 42, s. 179.

özgürlük de gerçek insanın özgürlüğü değil, mutlak idenin özgürlüğüdür.

Hegel şu sonuca varır: Gerçek bireyler önemsizdir ve bireyin özgürlüğü kendisine dışsal olan *logosa* ya da Tanrının korumasına tabi olunmasında yatar. Bu da Hegel'in, Kant'ın "Doğa Tasarımı" ve Fichte ile Schelling'in "Evren Tasarımı"nı, alıp geliştirerek ortaya koyduğu "aklın kurnazlığı" düşüncesidir:

> **"Akıl, güçlü olduğu kadar da kurnazdır. Denilebilir ki kurnazlık karşılıklı aracılık eden faaliyetin içinde yatmaktadır. Nesnelerin kendi sabitlenmiş amaçlarına doğru ilerlemesine izin verir ve onların tükenene kadar birbirlerine etkide bulunmalarına göz yumar ve kendisi doğrudan bu sürece müdahale etmez; buna rağmen aslında o sadece kendi amaçları için çalışmaya devam etmektedir.**
>
> **Buna göre, İlahî Korumanın dünyaya ve onun sürecine mutlak kurnazlığın bu yeteneği üzerinden etkide bulunduğu söylenebilir. Tanrı insanların tutkuları ve ilgileri doğrultusunda istediğini yapmalarına izin vermekte; fakat bu eylemlerin sonucunda insanların tasarladıkları değil, O'nun tasarladığı gerçekleşmektedir. Ve bu planlar, O'nun görevlendirdiği insanların ulaşmaya çalıştığı niyetlerden kesinlikle farklıdır."[42]**

Wang Fuzhi'nin dediği gibi:"Tanrı tarafsızlığı gerçekleştirmek için taraflılığını kullanır" Hegel, dünya tarihini şu sözlerle açıklar: "Tanrı dünyayı yönetir. Dünyayı yönetiminin edimsel işleyişi, Onun planının uygulanması dünyanın tarihidir."[43] Bu gizli plan, "bütün tutkuların kendisi (plan) için çalışmasını içerir; kendisi o tutkuların içinde kendi gelişmesini sürdürürken; bunun cezasını çeken ve bedelini ödeyen ise o tutkuların sahipleridir."[44]

Açık bir şekilde görülüyor ki, böylesi bir teoride gerçek bireyler "ilahi Koruyucunun"ın ya da Tanrı'nın "Dünya Planının" gerçekleşmesi için kullanılan alet ya da araçlardan ibarettir. Hegel, sıradan insanların "akılcılığını" ciddiye almaz ve alaycı bir ifade kullanır; "dünya tarihine geçmiş önemli bireyleri" onurlandırır ve onların "ilahi Koruyucuyu " temsil etme ayrıcalığına sahip olduklarını yazar. Onlar "başkalarının büyük, hatta kutsal çıkarlarını küçümseyebilirler", zira "bu kadar kudretli birisi pek çok masum çiçeği ezmek, yoluna çıkan şeyleri paramparça etmek zorundadır."[45] Öyleyse, böylesi bir özgürlüğün gerçekleşmesinin sıradan gerçek bireylerle ilgisi olamaz ve bu sıradan bireyler varoluşun anlamına **Koruyucuya** boyun eğerek ulaşabilirler. Hegel, devletle ilgili muhafazakâr anlayışını

42 Hegel: *Mantık*, s. 394.
43 Hegel: *Tarih Felsefesi*, s. 37.
44 *A.g.e.*, s. 33.
45 *A.g.e.*, s. 33.

da buradan türetir. Devletin "yeryüzündeki zihin" ve "Tanrının dünyadaki yürüyüşü" olduğunu savunur[46]. Devleti tamamen yüceltir. Bu yüzden, Hegel felsefesi, bu devasa sistem, mutlak idealizmin özne ile nesne ilişkisine getirdiği yanlış çözüm nedeniyle, özgürlük ile zorunluluk meselesine de tamamıyla yanılgılı bir çözüm getirir. Bu yüzden Hegel felsefesi, tıpkı Engels'in dediği gibi, muazzam bir ölü doğumdur. Ve felsefenin temel meselesi hâlâ yeni bir çözüm beklemeye devam etmektedir.

Öyleyse bu mesele nasıl çözülebilir? Aslında, erken dönem -modern felsefesinin başarısızlığı bu meselenin çözümünde özne ile nesne arasındaki soyut karşıtlık çerçevesinde hareket etmemizin faydasız olduğunu göstermiştir. Erken modern dönemde özgürlük ile zorunluluk meselesinin çözümü özgül bir yolla özne ile nesnenin özdeşliğine ulaşmak olarak görülüyordu; ancak hangi yol benimsenirse, benimsensin, güçlü bir özneye başvurulmak zorunda kalınıyordu. hâlâ soyut bir öznelliğin bu meseleye çözüm getirmesi bekleniyorsa bu imkânsızdır çünkü öznellik hiçbir şekilde özne ile nesne arasındaki karşıtlığı aşabilecek bir kavram değildir. Dahası, bir kez özne-nesne karşıtlığı çerçevesinin dışına çıkıldığında, özgürlük ile zorunluluk meselesi de içinden çıkılmaz bir hal alacaktır. Daha kesin olarak belirtecek olursak, bu mesele özne ile nesne arasındaki ilişki meselesi olarak anlaşılamaz.

Özne ile nesne karşıtlığı çerçevesinin dışına çıkılması, felsefenin önünde çok daha geniş bir ufuk açılması demektir; yani, artık böylece özne ile nesne arasındaki soyut karşıtlıktan değil, "gerçek bireylerden" yola çıkılabilir. Gerçek bireylerden yola çıkılması, belirli bir tarihsel bağlamda yaşayan ve belirli bir yaşam-dünyasındaki bireylerden yola çıkılması demektir. Böylece özne ile nesne arasındaki karşıtlık ilişkisini bir türev ilişki, somut birey ile onun içinde yaşadığı dünya arasındaki ilişkinin özel bir hali olarak kavrayabiliriz. Eski teorik felsefenin, özellikle de erken-modern dönem felsefesinin özgürlük ile zorunluluk meselesini ele alış biçimini ise, esasında insanın sonlu varoluşu ile insanın sonsuz (ebedi) değerler için savaşımı arasındaki ilişkisi sorunundan türeyen bir form olarak değerlendirebiliriz; ya da teorik felsefe paradigmasının özel bir varoluş formu ..... Bu yüzden, eski teorik felsefenin özgürlük ile zorunluluk meselesine getirdiği çözüm esasında doğrudan bir yanıt getirme çabası değil, sorunu daha kapsamlı bir soruna dönüştürmektir.

Marx'ın modern pratik felsefesi de erken-modern dönem felsefesinin terimlerini, örneğin özgürlük ile zorunluluğu kullanmayı sürdürmesine rağmen, bu terimlere yüklediği anlamlar oldukça farklıdır. Marx'ın özgürlük kavramı bir bakıma Aristoteles'in kendini gerçekleştirme kavramına daha

46 *A.g.e.*, s. 259.

yakındır. Elbette ikisi de aynı geleneğe, yani pratik felsefeye ait kavramlardır; dolayısıyla aralarındaki bu benzerlik şaşırtıcı değildir. Marx'ın özgürlük ile zorunluluk meselesini ele alış biçiminin, Antik ve erken-modern dönemin teorik felsefelerinin insan ile insana dışsal nesne meselesini ele alış biçiminden farklı olması kaçınılmazdır. Bu mesele, insanın gerçek yaşamın sonluluğu ile ebedi (sonsuz) değerler arayışı arasındaki çelişki olmalıdır. Marx'ın felsefesinde, bu sonsuz (ebedi) değer arayışı komünizm olarak ifade edilir.

O zaman şu soruyla karşı karşıya kalırız: Komünizm nasıl gerçekleştirilebilir? Marx'tan önceki felsefenin özgürlük ile zorunluluk meselesine hayali bir çözüm getirmesinin bu meseleyi soyut bir şekilde ele almasından kaynaklandığını kabul edersek, bu meseleyi somut bir şekilde kavradığında, Marx'ın ideal hakikate götüren bir patika bulması gerekir. Bu durumda, Marx'ın ideale giden yolunu incelememize dâhil etmeliyiz. Bu yol, tarihtir.

2. TARİH VE İDEAL

2.1 TARİHİN ANLAMI

Tarih, Marx'tan önce ideale giden bir süreç olarak anlaşılıyordu. Antik Yunanların durağan bir evren anlayışına sahip olduğunu ve düşüncelerinde güçlü bir tarih kavramı olmadığını biliyoruz; dolayısıyla tarihi ideale giden bir medya olarak anlamaları da imkânsızdır. Hıristiyan gelenekte ise, tarihin anlamı en başından beri ideal alanla ilişkilendirilmiş ve ona nihaî bir anlam verilmiştir. Bu gelenekte tarihin genel olarak ilk işlenen günahtan kefarete ve çileden kurtuluşa ilerleyen bir süreç olarak anlaşıldığı söylenebilir. Tarihin bu ideal varoluşunun kendi gerçekliği vardır ancak bu gerçeklik asla gerçekleştirilemez. Elbette Marx'ın tarih anlayışı olayların anlamsız bir şekilde vuku bulmasından ibaret değildir. Somut birey bakımından, tarih değer yüklenen ve değer yönelimli bir süreçtir. Marx'ın özgünlüğü ise, tarihin ideal varoluşunun varlığını görebilmesinin yanı sıra daima bu ideal hakikate varacak somut bir patika bulma hususunda gösterdiği yoğun çabada yatar.

İdeale ulaşmanın iki yolunu belirtebiliriz: tarihsel olmayan yol ve tarihsel yol. Tarihsel olmayan yolun en tipik örneğini Antik Yunanda görebiliriz. Antik Yunan dünyayı bir bütün olarak durağan bir şekilde algılardı. Dolayısıyla ideale ulaşma yolları da durağandı. Antik Yunan'da, yüksek hakikat ve en üstün iyi, kendinden-şeyler (noumenon) evreninde var olur. Bu kendinde-şeyin varoluşu zaman boyutuna sahip değildir. İnsanın bu kendinden-şeye ulaşmasının yolu inançtır, ona gerçeklik içinde uğraşılacak bir çaba ile ulaşılamaz; ancak aklın arayışı ile ve felsefenin teorik

etkinliği aracılığıyla ulaşabilir. Bu durum en belirgin biçimde Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde görülebilir.

Platon'da, dünya gerçek dünya ve ideal dünya olarak ikiye ayrılır. İnsan bu iki dünya arasındaki bir varlıktır; çünkü o bir yandan gerçek dünyanın bir üyesidir, öte yandan da özel kanallardan ideal dünyaya ulaşabilmektedir. Aristo'da ise, felsefî etkinlik aynı zamanda semavî cisimlere ve Tanrı'ya ulaşmanın yoludur; bu nedenle felsefe insanın en mutlu ve özgür olabileceği yaşam tarzıdır. Yunanların bu etkinliklerin "süreçlerine" pek dikkat etmedikleri ortadadır. Onlarda bu etkinliklerin biçimsel kavramlarını görebilsek de, onların bu etkinlikleri somut bir süreç olarak kavramadıkları açıktır. Antik Yunanların devlet yaşamına dair tasvirleri de durağandır. Teorik felsefenin incelediği Devlet ve ebedî ve değişmez tözün doğası aynıdır, yani bunların bir doğuş veya gelişme süreçleri bulunmaz.

Toparlayacak olursak, Antik Yunanlar ideale nasıl ulaşılacağına dair nadiren bir düşünce geliştirmiş, dolayısıyla tarihsel olmayan bir yol benimsemişlerdir. Fakat Antik Yunan'da tarih ya da tarih-yazımının olmadığını ileri sürmüyoruz. Antik Yunanların tarih anlayışının günümüzdeki değer yönelimli süreç anlayışından temelde farklı olduğunu savunuyoruz. Antik Yunanların tarih anlayışı daha çok yaşanan olayların kaydının düşülmesine dayanıyordu; amaç daha ziyade bu değerli ve önemli olayların zaman içinde unutulmasını önlemekti[47]. Hegel de Herodot'u ve diğer tarihçilerin tasvirlerinin "çoğunlukla yapılan işlere, olaylara ve gözlerinin önünde olan ve ruhunu paylaştıkları toplumların ne durumda olduğuna" dair kayıtlar olduğunu belirtir. Antik Yunanlar yalnızca "hikâyenin dağınık unsurlarını birbirine bağlayıp Müzlerin Annesinin Tapınağı'nda ölümsüz kalmaları için biriktiriyorlardı"[48]. O halde, Antik Yunanların belirli bir zaman tecrübesi olmasına rağmen, onlar dikkatlerini daha ziyade, zamanın etkilerini dışlayarak ebedî olanı elde etmeye; ya da tözler dünyasından kalıcı olmayan şeyleri dışlamaya vermişlerdi. Bu koşullarda zamansallık faktörünün eklemeleri onların hayallerine sığmıyordu.

Antik Yunanlardan farklı olarak, Eski Yahudilerin (İbraniler) pozitif bir tarih tecrübesi vardır. Diğer bir deyişle, Yahudiler, Antik Yunan gibi zamanı ve tarihsel şeyleri çoklukla ve olgularla özdeşleştirerek onları dünyanın özünden dışlamaz. Bunun yerine, onlara göre tarih dünyanın özü ile bağlantılı bir süreçtir ve bu süreç dünyevî çileler ve kurtuluşla yakından ilişkilidir. Hıristiyanlığın tarih anlayışı da şöyledir: bu anlayışa göre tarih, bir ucunda insanın ilk günahının ve çilenin, diğer ucunda ise kurtuluşun olduğu bir "ara geçici duraktır". Karl Lowith'in ortaya koyduğu gibi, bu teolojik

47 Donald R. Kelley: *Tarihin Yeteleri*, s. 21, Beijing, Sanlian Bookstore, 2003.
48 Hegel: *Tarih Felsefesi*, s. 1.

perspektifin tarih örüntüsü, "hem ilerleyen hem de aynı zamanda yabancılaşmadan hesaplaşmaya doğru geri dönen bir harekettir. Sürekli tekrarlanan başkaldırı ve öz-teslimiyet edimleri aracılığıyla yolun sonunda tekrar başa dönülen dolambaçlı büyük bir yoldur. Günahkâr İnsan ve Tanrı'nın Kurtarma amacı -bunlar başlı başına böylesi bir tarihi gerektirir ve tarihin varlık nedeni olurlar ve tarihsel zaman kavramını devreye sokar. İlk Günah ve Son Hesaplaşma olmadan tarihsel "ara durak" gereksiz olacak ve anlaşılamayacaktır."[49] "Tarihi 'ara durak' olarak yaşamanın anlamı, çatışan iradeler arasındaki yüce bir gerilim içinde yaşamak; bir 'yarışa' girmek; olacaktır. Bu yaşamın amacı, ne süslü bir ideal ne de büyük kapsamlı bir hakikat değil; kurtulma vaadinin peşinde koşmak olacaktır."[50] Tarih daima bir olayla başlar. Bu başlama bir nedene/olaya dayanır, insan eski geçmiş mükemmel halinden uzaklaşır ve sonlu olarak (fani) ve eksik bir şekilde varlığını sürdürdüğü bir döneme girer. Benzer şekilde tarih yine bir olayla da sona erer. Bu son ise sonluluğun aşılması ve eksikliğin giderilmesidir; yani, bir bakıma tarih öncesi mükemmel hale geri dönülmesidir. İnsanın varoluşu açısından tarihin iki sonu da son derece belirleyici olaylardır; ancak yalnızca en açık şekilde tecrübe edilen ara durak dönemidir. Diğer bir deyişle, yalnızca ara durak durumu gerçektir, diğer iki uç ise idealdir. Bununla birlikte, iki uçtaki belirleyici olaylar olmaksızın, ara süreç kavramı dayanaksız olacaktır. Hıristiyanlık açısından, başlangıcı ve sonu olmayan bir tarih düşünülemez. Hıristiyanlar için ise gerçek hayatta tarihin sonu daha önemlidir; çünkü her şeyin sonunda yerli yerine oturması ve nihaî hüküm olmadan, ara süreçte neler olup bittiği anlamsız olacaktır, gerçek yaşamın değerlendirilmesi ve yargılanması sona ulaşıldığında yapılacaktır Bu yüzden, tarihin sonunun ardından gelecek olan "binyıl" tüm inancın nihaî amacıdır. Tarih de bir bakıma bu hedefe ulaşılması ve yaklaşılması süreci olarak görülür.

İlk günah ve kurtuluş, tarihin iki ucu olmasının yanı sıra tarihin varoluş koşuludur. Dini inanç biçiminde olmasına karşın, İlk Günahın ifade ettiği şeyin bir olguya işaret ettiğini kolayca görebiliriz: **insanın varoluşunun sonluluğu** ve öte yandan Kurtuluş da kuşkusuz insanın idealine işaret etmektedir. Batının tarih kavramının kökeninde bu kavramın yattığı söylenebilir. Bu, Antik Yunan tarih kavramından özünde farklıdır. Antik Yunan tarih kavramının daha ziyade döngüsel bir yapısı vardır; Hıristiyanlığın tarih kavramı ise uzunluğunu kimsenin bilmediği bir doğrusal çizgi şeklinde ifade edilebilir. Sonun ne zaman geleceğini kimse bilmez; fakat bir sonun varlığı kesindir. Antik Yunanlara göre, tarihin bir varacağı bir yer ve yönelimi yoktur; Hıristiyanlığa göre ise, yalnızca nihaî amacın varlığı bir anlama sahiptir.

49 Karl Lowith: *Dünya Tarihi ve Kurtuluş Tarihi*, s. 218.

50 *A.g.e.*, s. 219.

Hıristiyan tarih kavramının bütün Batının tarih kavramının kaynağı ve içsel yapısı olduğu söylenebilir. Bu yapı, çeşitli dünyevî tarih kavramlarında da, bu kavramların Hıristiyan olup olmamalarından bağımsız bir şekilde açık veya kapalı bir biçimde varlığını sürdürür. Bunun iki nedeni vardır. Bunlardan ilki, Hıristiyanlığın Batı uygarlığı üzerinde önemli bir konumu ve etkisi olmasıdır. İkincisi ise, Hıristiyan tarih kavramının gerçekten de insan varoluşuna dair kimi hakikatleri açığa çıkartmasıdır. Karl Lowith şunu ileri sürer: "Antikiteye genel olarak hâkim olan görüş; Umudun insanın yaşama katlanmasını mümkün kılan bir yanılsama, bir ignis fatuus (aldatıcı umut - Ç. N.) olduğudur. Diğer taraftan, St. Paul pagan toplumunda umut diye bir şey olmadığını savunur, zira St. Paul'e göre umut inançtır/inanmaktır; bu umut bir hayal değil inancın maddesi ve dayanağıdır[51]. Gerçekten de tüm idealler ve ideal alanları sonluluk ile görelidir ve aynı zamanda gerçekliğin eksikliği ve tamamlanmamışlığı ile görelidir ve dolayısıyla tüm idealler biçimsel olarak "gerçek olmayan" olarak betimlenir. Bu idealle ilgili beslenen beklentiler ise fantezi ve hayaldir. Fakat öte yandan idealde aynı zamanda gerçekçi bir yön de bulunur. Bu gerçekliğin dayandığı olgu tüm ideallerin dayandığı şeydir: **gerçekliğin sonluluğu ve eksikliği**.

Dahası, sonlu varlık için idealin bu etkisinin yeri başka bir şeyle doldurulamaz. Hıristiyan inancı idealin peşinden gitmenin bir yolu, Hıristiyanlığın tarih anlayışı ise ideale ulaşmanın bir yolu olarak anlaşılabilir. Elbette Marx açısından ideale, hatta Hıristiyanlığın idealine bu şekilde ulaşmak yanılsama demektir. Bu yüzden Marx dinin halkın "afyonu" olduğunu savunur. Bu, Marx'ın dinî inancın gerçekliğini görmezden geldiği anlamına kesinlikle gelmez. İleride Marx'ın tarih teorisinin de Hıristiyan tarih kavramıyla kimi benzerlikler barındırdığını göstereceğiz. Aralarındaki fark ise, Hıristiyanlar ideallerine inanmalarına karşın, bu idealin varlığının önkoşulunun, idealin kökeninin gerçek varoluş sürecinde yatması olgusunu bilmemeleridir; Marx'ın ise tam tersine yalnızca ideal alanın seküler (reel) doğasını kavraması değil; fakat bu sekülerlik zemininde, gerçek dünyadan ideal alana ulaşmanın "gerçek" bir yolunu da araştırmış olmasıdır.

Hıristiyanlar, yalnızca dünyevî yaşamı ideal alanı olmaksızın düşünürler ve umut onlar için anlamsızdır; ancak ideal alanın da sonlu seküler bir dünya olmadan bir anlamı olamayacağını bilmezler ya da düşünmezler. Bu yüzden, Hıristiyan ideolojisini ancak gerçek yaşamın sonluluğu zemininde anlayabiliriz; fakat Hıristiyanlar ise gerçek yaşamı sadece ideal zemininde anlayabilir. İşte Hıristiyan ideolojisinin soyutluğu budur ve Hıristiyan tarih anlayışının da soyutluğu buradan kaynaklanır.

51 *A.g.e.*, s. 244.

Hıristiyan tarih kavramının içsel yapısı -tarihin seküler dünyadan ideale doğru bir süreç olması fikri- daha sonraki düşünürlerin tarih anlayışlarında da yer alır. Dahası, Marx'tan önce Hıristiyan tarih kavramının bu soyutluğu da çoğunlukla etkili olmuş ve benimsenmiştir. Bu Hıristiyan inanışının yaygın bir kabul gördüğü anlamına gelmez, ama Hıristiyan tarih kavramının farklı düşünürler tarafından seküler biçimlerdeki çok çeşitli versiyonları yeniden yazılmıştır. Bu yeniden yazma işinin kilit noktası, Tanrı'nın dünyayı kurtaracağına dair inancın yerine seküler bir ideal koymaktır. Şunu söyleyebilirim ki: erken-modern dönemden itibaren düşünürler gerçekliğe ve cennetten seküler dünyaya ulaşma amacıyla çabaladılar, yani, Koruyan ve kollayan Tanrıya karşı çıkıp bunun yerine ilerleme düşüncesini koymaya çalıştılar; Hıristiyan tarih anlayışını yeni-yazımı bu idi. Ancak bu kısmen gerçekleşebilmiştir çünkü dünyevî pek çok ideal nihayetinde Tanrı inancını ikame eden doktrinler haline gelmiştir. Hıristiyan ideolojisine benzer şekilde, erken-dönem modern düşüncede geliştirilen tarih anlayışının da çıkış noktası ideal düzlemi olmuştur. Bu ideal yine gelecekteki bir olayla ilişkilendiriliyordu; Nihai Hesaplaşma /Mahşer günü gibi bir olay olması zorunlu değildir; ancak daima tarihi sona erdirecek mükemmel bir amaç vardı. Fakat bu sonun (Hıristiyanlıktaki) Binyıl gibi bir somut zamanı verilmemiştir. O halde, "Aydınlanma akımının tarih felsefesi teolojik modeli genişletmek bir yana, Kutsal Korumayı sekülerleştirerek (laikleştirerek) öngörü ve ilerleme fikrini getirmiş (laikleştirerek) ederek, aslında onu daraltmıştır."[52]

Erken-modern dönemdeki en tipik tarih kavramı, Hegel'in tarih felsefesidir. Hıristiyan tarih anlayışına göre tarih Tanrı'nın iradesiyle düzenlenirken, Hegel'in tarih anlayışında ise tarih akıl ve tin tarafından düzenlenmektedir. Aslında, Hegel bütün tarih sürecini doğrudan tinin kendini sergilemesi olarak ele alır. *Tarih Felsefesi* isimli eserinde Hegel şunu belirtir:

> **İlk olarak, dünya tarihinin Tin alanında cereyan ettiğini belirtmeliyiz. Buradaki "dünya" terimi hem fiziksel hem de psişik doğayı ima eder. Fiziksel doğa dünya tarihinde gerçekten de belirli bir rol oynar ve çalışmamızın başından itibaren bu doğrultuda temel doğal ilişkilere dikkat çekeceğiz. Fakat tin ve tinin gelişiminin seyri tarihin tözüdür. Doğayı kendi içinde, kendi özgül alanında rasyonel bir sistem olarak değil; fakat sadece Tin ile olan ilişkisinde düşünmeliyiz. Tin, onu incelediğimiz sahnede, yani dünya tarihinin sahnesinde, en somut gerçekliği içinde görülür.[53]**

Özgürlük tinin özü ve onun tek hakikatidir. "Özgürlüğün kendisini dünyanın içine neyin aracılığıyla açımlayacağı sorunu bizi doğrudan tarih fenomenine (sürecine) götürür. Her ne kadar bu yönüyle özgürlük öncelikle içsel bir idea ise de, onun kullandığı araçlar dışsal olgulardır - ve bu olgular

52 *A.g.e.*, s. 120.

53 Hegel: *Tarih Felsefesi*, s. 16.

kendilerini doğrudan gözlerimizin önünde sergilerler."[54]

Antik Yunan'dan beri dünya ussal bir şekilde kavranmıştı; ancak Antik Yunan'da akıl durağandır. Hegel ise aklı tarih ile yani, Antik Yunan'ın tinini Hıristiyan tini ile bütünleştirmeye çalışmıştır. Bu bütünleştirme esasında akıl ve tinin Hıristiyan tarih kavramı bünyesine adapte edilmesi ve Tanrı'nın işlevinin rasyonel tine devredilmesi olarak da değerlendirilebilir. Hegel artık dünyaya Tanrı'nın gözleri yerine "rasyonel gözlerle" bakmaktadır. Hegelci tarih anlayışının da sonsuz zengin ve somut tin içeren nihaî bir hedefe işaret ettiği kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Tinin tamamen gerçekleşmesi tarihin bütününü kapsamalı ve aynı zamanda tarihin sona ermesi olmalıdır. Böylece Hegel kutsal Hıristiyan tarihini başarılı bir şekilde seküler/laik dünyaya aktarır. Bunun sonucunda seküler akıl kutsallaştırılmış olur. Hegel şunu belirtir:

> **"Dünya Tarihi, tarih yazılarında görülen bütün sahne değişiklikleri ile birlikte -işte bu gelişme süreci ve Tinin gerçekleşmesidir- bu gerçek Theodice'dir, yani Tanrı'nın tarih içinde kanıtı/gerekçelendirilmesidir. Ancak böyle bir anlayış Tin ile Dünya Tarihi'ni bağdaştırabilir; yani olmuş ve her gün olmakta olan her şeyde Tanrı bulunmakla kalmaz; fakat temelde herşey Onun eseridir."[55]**

İdeal alanı nasıl ele alınırsa alınsın, tarihin bu ideal düzleme ulaşılan bir süreç olarak anlaşılması, Batı düşüncesinin temel bir kavramı haline gelmiştir. Ancak Marx'tan önce bu "tarih" olarak anılan şeyin somut ve gerçek olarak değil, soyut tarih şeklinde ele alındığını biliyoruz. Burada kastımız, tarihin daima nihaî bir hedefe yöneldiğini söylemek değildir, daha ziyade söylemek istediğimiz -önceki tarih anlayışının insanın gerçek ve sonlu varoluşundan değil- ideal bir hedeften yola çıktığıdır. Aslında Marx'ın tarih anlayışı da belirli özgül bir ideal hedefe işaret eder. Biçimsel bakımdan Hıristiyan tarih anlayışıyla aynı yapıya sahiptir. Böyle olmasaydı, Marksist öğretiyi yalnızca durağan bir dünya görüşü ya da döngüsel bir tarih teorisi olarak görecektik. Ancak buradaki kilit mesele aynı yapıyı paylaşmaları değil, bu yapının ne anlam ifade ettiğidir. Marx'tan önce "tarih" olarak anılan şey, Tanrıya veya Akla işaret eden - bu tarih gerçek yaşamdan yola başlamaz, daha başlangıç noktasından itibaren Tanrı tarafından düzenlenmiştir veya da **Aklın** başlangıç noktasından yola başlar; dolayısıyla bu tarihin gerçek tarih olması imkânsızdır. Bu, yalnızca Kutsal İrade ya da **Aklın** gerçekleşme sürecidir. Marx şöyle açıklamaktadır:

54 *A.g.e.*, s. 20.
55 *A.g.e.*, s. 451.

İnsanın varoluşunun, dolayısıyla tüm tarihin öncülünü belirterek işe başlamalıyız. Bu öncül insanın "tarihi yapabilmek" için yaşayacak bir konumda var olmasıdır. Ancak yaşam her şeyden önce yemek, içmek, barınak, kıyafetler ve daha pek çok şey gereklidir. Dolayısıyla tarihteki ilk edim bu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik araçların, bizzat maddî yaşamın üretimi gereklidir. Ve bu gerçekten de tarihsel bir edimdir; bu edim bugün olduğu gibi bin yıl önce de insanların yaşamını sürdürebilmesi için her gün ve her saat karşılanması gereken, bütün tarihin temel koşuludur.[56]

Esasında Marx burada seküler bir öncül, tarih açısından seküler bir başlama noktası araştırmaktadır. Bu öncül ve çıkış noktası Marx'ın tarih teorisini ondan önceki tüm tarih teorilerinden ayırmamız için yeterli dayanak noktası oluşturur, zira ancak bu şekilde insanlar doğru olarak tarihin keşfine girişebilir. Tarihin işaret ettiği ideal alan; ancak böylesi bir gerçek çıkış noktasından hareket edildiğinde ve bu nokta başlangıç noktası olarak alındığında, yani bu zeminde anlaşılabilir. Yukarıda bunu bir ölçüde açıkladık; fakat hâlâ gerçek tarihin işaret ettiği idealler alanı ile Marx'tan önceki tarihin *telos*'u arasındaki farkı daha ayrıntılı biçimde açıklamamız gerekiyor. Ayrıca bu farkın tarih ve gerçek yaşamımız açısından ne ifade ettiğini de açıklamalıyız. Bu noktada Marx'ın özgürlükler dünyası kavramı-komünizm teorisi- incelememize daha somut ve kapsamlı bir biçimde dâhil edilmesi gerekecektir; çünkü Marx'ın tarih anlayışı özgürlükler dünyası olarak tamamen komünizme işaret etmektedir.

2.2 MARX'IN TARİH UFKU

Erken-modern felsefenin insan varoluşunun temel çelişkisini çözmeye yönelik tüm çabaları başarısız oldu. Bu başarısızlığın temel sebebi, insanın yaşam-dünyasını ya da insanın varoluşundaki sonluluğu ve idealliği somut bir şekilde kavrayamamaları ve gerçek tarih kavramına ulaşamamalarıdır. Marx'tan önceki felsefe bu çelişkinin yalnızca soyut bir biçimde bilincine varmıştı ve çelişkinin çözümünü ise düşünce ile varlık arasındaki karşıtlığın tarihin içinde ayrıştığı bir süreç olarak görmüştü.

Tarih soyut bir şekilde ele alındığı için, insan varoluşunun temel çelişkisinin akılcı bir biçimde çözülmesi başarısızlığa mahkûmdu. O halde biz, bu temel çelişkiyi kavrayarak insanlık tarihini somut bir şekilde ele almaya girişmeliyiz. Bunun için somut insan yaşamından, gerçek sonlu özneden ve "gerçek bireylerden" yola çıkmalıyız. İnsan varoluşunun temel çelişkisi "gerçek bireylerden" yola çıkarak kavranabilir. Marx'ın modern pratik felsefesinin diğer modern pratik felsefelerden farkı, üretim etkinliğini en

56 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 79-9.

birincil insan etkinliği olarak değerlendirmesi olduğu için, bu meselenin çözümünün tek yolu da üretim etkinliği ve bu etkinliğin tarihsel gelişiminden hareket etmektir.

MARX'IN MODERN PRATİK FELSEFESİ VE İNSANIN ÜRETİM PRATİĞİ

Üretim bir taraftan insanın doğayla, diğer taraftan da aynı zamanda insanın insanla kurduğu bir ilişkidir. Üretimin insan ile doğa arasındaki ilişki boyutu çerçevesinde açısından, Marx özgürlüğü insanın özgür zamanı ile birlikte düşünür -yani üretim faaliyetinden arta kalan zaman- insanın kendi yaşamını sürdürmek için gerekli olan üretim süresinden artan bu zaman insanlara kendi potansiyellerini özgür ve bütünsel-kapsamlı bir şekilde geliştirme olanağı sunar. Özgürlük böylece insanın kendini gerçekleştirmesidir.

Genelde, bir kişinin etkinlik süresi belirlenmiş olan bir sabittir, dolayısıyla özgür zamanın artması için zorunlu/gerekli emek süresinin azalması gerekir. Gerekli çalışma süresinin azalmasının öncülü ise, üretici güçlerin, özellikle de bilim ve teknolojinin ileri düzeyde gelişmesi gerekir. Yani, insan ile doğa arasındaki ilişki açısından, insanın özgür gelişiminin olanağı üretici güçlerin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Üretici güçlerdeki her türlü gelişim geçinmeye yönelik zorunlu çalışma süresinin azalması ve özgür gelişim için boş zamanın artması demektir. Ancak tarih boyunca, üretici güçlerin gelişimi ile insanın gelişimi arasında böyle basit bir doğrusal ilişki olmamış, bu süreç karmaşık ve dolaylı bir seyir izlemiştir. Üretici güçler artı ürün oluşturacak düzeyde geliştiğinde ve insanların özgür olarak kendilerini geliştirebilme imkânı doğduğunda, bu gelişim insanî yeteneklerin gelişmesine yol açmamış, hatta tam tersine, pek çok insanın köleleştirilmesine ve zulme uğramasına sebep olmuş, aynı zamanda insanların büyük çoğunluğu da bu yüzden özgür bir şekilde kendilerini geliştirebilme imkânından mahrum kalmıştır. Toplumsal gelişim ile bireysel gelişim arasındaki bu çelişki tarihte nasıl ortaya çıkmıştır?

Elbette insanların üretici güçleri bir ölçüde üretken yeteneklerinin ve tecrübe birikimiyle ve nüfusun artışıyla gelişir. Üretici güçlerin gelişmesi kesinlikle insanlar arasındaki ilişkilerin de biçim değiştirmesine yol açacaktır. Bu değişiklik tarihsel zorunluluğun içeriğidir, örnek vermek gerekirse işbölümünün ortaya çıkışı... Bu işbölümünün doğrudan etkisi, insanın üretici pratiğini profesyonelleştirmesi, emeğin üretkenliğini büyük ölçüde artırması, böylece üretici güçlerin düzeyinin yeni bir aşamaya yükselmesidir. İşbölümünün diğer önemli uzun vadeli bir etkisi ise, işbölümü sonucu ortaya çıkan kafa emeği ile kol emeği ayrımı sonucunda özerk bir zihinsel üretim sahası olarak bilimin doğuşu, böylece üretici güçlerin daha süratle gelişmesidir. O halde, doğrudan ve uzun vadeli etkileri ele alındığında,

işbölümü üretici güçlerin gelişmesinin zorunlu koşuludur. Fakat işbölümünün sonucu sadece bunlar değildir. İşbölümünün üretici güçlerin gelişmesine katkıda bulunmanın yanı sıra başka bir ciddi sonucu olmuştur: insanlık tarihinin acılı ve sancılı seyrine bakmamız yeterlidir.

YABANCILAŞMA

İlk olarak, işbölümü uzmanlaşmaya yol açmıştır. Herkes insanın yeteneklerinin gelişmesinin olası koşullarını geniş kapsamlı bir özgürlük olarak düşünür; fakat işbölümü bu kapsamı daraltmakta ve özgürlüklerin yalnızca belirli yönlerde gelişmesine yol açmaktadır. İşbölümü geliştikçe çalışma süreci -sonlu sanatsal- anlamını kaybetmektedir; oysa daha önceki çağlarda çalışma daha sanatsal bir biçim taşıyor ve insanın yetenek ve gücünü sergilemesi olanaklı olabiliyordu; fakat bu günlerde çalışma süreci tekdüze ve sıkıcı bir özellik kazanmakta, işbölümü insanı soyutlanmış ve tek-yanlı hale getirmektedir.

İkinci olarak -daha da önemlisi-insanın soyutlaşması ve tek yönlü bir hal alması ile ilgilidir. "İşbölümü, sadece zihinsel ve bedeni etkinliklerin farklı bireylerce yapılması ve etkinliklerin - çalışan ile eğlenen; üreten ile tüketen- bireyler arasında bölüştürülmesi olanağına yol açmıyor; fakat aynı zamanda bu etkinlikler içindeki insanların birbirleri arasında çelişkilere düşmekten kaçınmasının tek olanağı olarak-işbölümünün inkârı- olasılığını getiriyor."[57]

İşbölümünün gelişimi üretici güçlerin gelişimiyle yakından ilişkilidir. Bir taraftan üretici güçlerin gelişimi işbölümünün gelişimini teşvik eder; diğer taraftan, buna karşılık işbölümünün gelişimi de üretici güçlerin gelişimini destekler. Üretici güçler belli bir ölçüde geliştiğinde, artı ürün ortaya çıkmaktadır. Artı ürüne el koyulması özel mülkiyeti olanaklı kılmıştır; insanların toplumsal etkinliklerde yapılan işbölümündeki farklı konumları, haksız "el koymayı", bu da özel mülkiyeti doğurmuştur. Bu yüzden işbölümü, bir zamanlar birbiriyle eşit biçimde iletişime giren birleşik sosyal toplulukların kaçınılmaz biçimde parçalanmasıyla, varlıklı olanlar ve olmayanlar, hâkim ve yönetilen sınıflar olarak birbiriyle karşıt kutuplara ayrışmasıyla sonuçlanır. "Dahası işbölümü ve özel mülkiyet aynı şeyin farklı türde ifade edilmesidir. İlkinde aynı şey etkinlik bakımından söylenirken, ikincisinde etkinliğin ürünü bakımından ifade edilmektedir."[58]

Özel mülkiyetin ortaya çıkışı, üretici güçlerin gelişmesi sayesinde zenginliği artırır ve zenginlikler tamamen azınlıktaki özel mülk sahipleri

57 *A.g.e.*, s. 83.
58 *A.g.e.*, s. 84.

tarafından ele geçirilir aynı zamanda üretici güçlerin gelişimi sonucu ortaya çıkan ve insanların kendilerini geliştirmesi için gerekli olan boş zaman da tamamıyla mülk sahiplerinin tekeline geçer. Bu durumda işbölümü gelişimi ivmelendirme hususunda etkili bir araçken, insanların çoğunluğu açısından ise özgür gelişim şansından mahrum olmaya ve yanı sıra işbölümünden önceki o "ilkel zenginliğin" dahi kaybına yol açmaktadır:

Üçüncü olarak, işbölümünün ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olarak insanlar arasındaki iletişim nihayetinde tüm dünyaya yayılacak, dahası şöyle bir durum doğacaktır: "Toplumsal güç; yani, işbölümü sonucunda farklı bireylerin işbirliğinin çoğalttığı muazzam üretici güçler, bu bireylere; -bu işbirliği gönüllü değil doğal olarak oluştuğu için- kendi birleşik güçlerinin sonucu gibi değil, kendi dışlarındaki yabancı kuvvetler gibi görünür. Ve kökenini ve hedefini bilmedikleri, bu yüzden de kontrol edemedikleri; bu kuvvetler -aksine- onların iradeleri ve eylemlerinden bağımsız olarak -hatta onların asıl yöneticileri dahi olmadıkları- bu kuvvetler- çeşitli tuhaf süreç ve aşamalardan geçerek ilerler."[59]

Üstelik, "tek tek bireyler, etkinliklerinin "dünya- tarihsel" boyutlu bir etkinlik düzeyine doğru genişlemesiyle birlikte kendilerine yabancı bir gücün, giderek daha da büyüyen ve son kertede dünya piyasası haline gelen bir gücün gün geçtikçe daha fazla kölesi haline gelirler (ve bu baskıyı sözde "evrensel tin" ve benzerlerinin kirli bir oyunu olarak görmüşlerdir)."[60] İşbölümü ve toplumsal alış-verişten kendiliğinden doğan bu toplumsal güçler, kendiliğinden karakterleri ve işbölümü sonucu- birbirlerinin içine girmiş karmaşıklığı ve çelişkili doğası nedeniyle, bireylerden tamamıyla bağımsız ve kesinlikle onların kontrolünde olmayan yabancı bir güç gibi görünür.

Kısacası, işbölümünün ortaya çıkmasının sonucu şudur: Bir yandan etkinliğin öznesi olan insan, işbölümü nedeniyle kendi gelişimini soyut ve tek yönlü hale getirir ve öte yandan özel mülkiyet nedeniyle üretici güçlerin gelişimi sonucu açığa çıkan boş zamandan, dolayısıyla kendini geliştirme imkânından yoksun kalır ve katışıksız emek gücüne dönüşür. Diğer yandan çoğaltılmış üretici güçler bireylerden bağımsız, yabancı kuvvetlere dönüşür, diğer deyişle, bir yandan toplumsal üretici güçlerin bireylerle karşıt konuma gelmeleri, diğer yandan bireylerin soyut hale gelmesi ve yoksullaşması... "Bugüne kadar olan tarihin gelişmesindeki en önemli etkenlerden biri budur."[61]

59 *A.g.e.*, s. 85-6.
60 *A.g.e.*, s. 89.
61 *A.g.e.*, s. 85.

Öyleyse, toplumsal gelişme ile bireysel gelişme arasındaki çelişme, tamamıyla iki boyutu ele alındığında insan ile doğa arasındaki karşılıklı etkileşim-maddi alışveriş- ve ikincisi insan ile insan arasındaki iletişim etkinliğinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir açıdan bu çelişme insan ile doğa arasındaki ilişkiye hükmeden **doğal zorunluluk** ile insan ile insanın ilişkisine hükmeden **tarihsel zorunluluğun** karşılıklı dolayımından kaynaklanmaktadır.

İnsan ile doğa arasındaki basit doğrusal ilişki, insan ile insan arası ilişkiden gelen müdahale nedeniyle oldukça karmaşık ve dolambaçlı bir hal almıştır. Az önce sözünü ettiğim iki zorunluluğun -tarihsel ve doğal- karşılıklı dolayımı nedeniyle, insan ile şeyler arasındaki karşıtlığı belirleyen doğanın zorunlulukları -kör doğal güçler- üretici güçlerdeki gelişmeye karşın aşılamamıştır. Tersine, üretici güçlerdeki gelişme bu duruma yeni karşıtlıklar ilave etmektedir; bireyler ile üretici güçler ve canlı/yaşayan emek ile maddeleşmiş emek arasındaki karşıtlıklar gibi ... Buradaki ikincisi -bir anlamda kör tarihsel zorunluluğun neden olduğu- diğerine göre daha kafa karıştırıcı ve tahammül edilemez bir karakter göstermeye başlar (insan ile makineler veya teknoloji arasındaki çelişme). Bu nedenle filozoflar bu ikinci karşıtlığa daha çok ilgi göstermektedirler.

İnsanlar, Marx'tan çok öncesinde **tarihteki** bu çatışkı durumunun pekâlâ farkına varmışlardır. Fakat genelde Marx'tan önceki hiçbir düşünür bu olguyu gerçek anlamda kavrayamamış, yalnızca çeşitli gizemli açıklamalar yapabilmişlerdir. Bu açıklamalardan en erkeni *İncil*'deki **bir mit** olarak gösterilebilir. İnsan, **zekâ** meyvesini yemiş, böylece iyi ile kötüyü ayırt etmeye başlamış ve dejenere olmuştur bundan dolayı da Tanrı tarafından kurtarılması ve Tanrı'nın kollarına dönebilmesi gerekmektedir.

Erken modern dönemde Vico ve Rousseau bu çelişkinin açıkça farkındaydı. Vico, toplumsal etkinliğin hedefiyle sonucu arasındaki farkı göstermek için toplumsal faaliyetlerle ilgili olarak maksat dışı sonuçlar teorisini ortaya koymuştur. Rousseau bilim ve sanatın ilerlemesinin yalnızca âdetleri bozmadığına, ayrıca insanda pek çok arzu uyandırarak köleliğin ve eşitsizliğin de kökenini oluşturduğunu yazmıştır. İlkel insanlar "tabiatları müsaade ettiği ölçüde ve aralarındaki karşılıklı ve bağımsız ilişkilerin tadını çıkardıkça, özgür, sağlıklı, dürüst ve mutlu bir hayat sürmüşlerdi", "fakat daha sonraki birçok ilerleme adımı bireyi giderek mükemmelleşmeye yöneltmiş; fakat gerçekte ise bu türün körelmesine yol açmıştır."[62] Kant, Fichte, Schelling ve diğerleri hedef ile sonuç arasındaki farkı "Doğa'nın Tasarımı" ya da "Evren'in Tasarımı" gibi gizemli teoriler çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardı. Hegel'in "aklın kurnazlığı" tabiri dahi böylesi bir

62 Rousseau: *İnsanlar arasındaki Eşitsizlik Üzerine Söylem*, s. 120, Comm. Press, 1962.

yaklaşımın sonucudur. Şüphesiz bunların yaklaşımı hem Antik dönemdeki dolaysız yaklaşıma göre hem de erken-modern dönem didaktiklerinin masum iyimserliğine kıyasla daha derindir; fakat getirdikleri somut yorumlara baktığımızda materyalist Feuerbach'ın **türsel-öze yabancılaşma teorisi** de dâhil olmak üzere, tümü gizemci sayılabilir.

2.3 BİREY, TARİHSEL ZORUNLULUK VE DOĞAL ZORUNLULUK

Gerçek bireylerden yola çıkma yaklaşımından hareketle insanlık tarihini doğal ve tarihsel zorunluluk tarafından kısıtlanan insan etkinliği süreci olarak ele alırsak, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkinin çözümü şudur: bir yandan iki tür zorunluluğun aşılmasından ve öte yandan ikisi arasındaki karşılıklı ilişkiden hareket etmek. Yani, insanlığın nihaî hedefi olan "her bir bireyin özgür ve çok-kapsamlı gelişimi" hem doğal hem de tarihsel zorunlulukla kısıtlanmaktadır. Tarihsel zorunluluk bir yandan doğal zorunlulukla sınırlanmıştır, diğer yandan ise bireylerin etkinliklerini sınırlamaktadır. Bu bakımdan, tarihsel zorunluluk bireyin özgür gelişimiyle doğal zorunluluk arasında bir medya oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, tarihsel zorunluluk insanın kendi dışındaki doğayı ihtiyaçlarına uygun hale getirmek için -onu dönüştürmek ve kontrol etmek için- yapması gereken eylemlerdir. O halde, **tarihsel zorunluluğun** insanın doğal zorunluluğun üstesinden gelmek için bilinçli ya da bilinçsiz şekilde kullandığı dışsal bir araç/yol olduğunu da söyleyebiliriz. İnsan bu araca/yola başvurmak zorundadır; fakat aracın kendisi nihaî bir şey değil, yalnızca bir araçtır; dolayısıyla da insan ile doğa arasındaki ilişki değiştikçe bu araçlar da kaçınılmaz biçimde değişmektedir. Bu durumda, tarihsel zorunluluğun aşılması doğal zorunluluğun aşılmasıyla yakından ilişkilidir ve bunun tarafından kısıtlanır.

Yukarıda, insanlık tarihi boyunca tarihsel zorunluluğun insana getirdiği kısıtlamanın (özgürlük ve çok yönlü gelişme sorunu) işbölümü ve özel mülkiyet olduğunu belirtmiştik. O halde tarihsel zorunluluğun aşılması, aynı zamanda insanın gelişimini engelleyerek onu soyut bir varlık haline getiren işbölümünün ve özel mülkiyetin diyalektik olarak aşılmasıdır. Ancak işbölümü üretici güçlerin ilerlemesinin doğal sonucu olduğu için, kaldırılmasının olası yalnızca iki yolu vardır: Bunlardan biri, üretici güçleri işbölümünün doğuşunun hemen öncesindeki bir düzeye geri çekmektir.

Chuang Tzu'nun eserinde bununla ilgili bir hikâye vardır: Yaşlı bir adam verimi artıracak hiçbir mekanizma kullanmaya yanaşmamakta yalnızca bir ibrikle kuyudan su doldurmaktadır; çünkü mekanizma kullanırsa ilkel "mükemmelliğin" yok olacağını düşünmektedir. İşbölümünü böyle pasif yollarla kaldırmaya yönelik pek çok yöntem tarih boyunca önerilmiştir

ve günümüzde de buna benzer öneriler yapılmaktadır. Ancak bunun gerçek tarihte bir çözüme yol açmayacağı ortadadır. Hegel şöyle yazar: "Masumiyet çağı, cennetvari bir durumdur ve yalnızca uygar olmayanlara özgüdür. Cennet bir parktır ve o parkta insanoğlu değil; ancak uygar olmayan hayvansılar kalabilir... Düşüş miti bu yüzden insanlığın ebedî mitidir; aslında, işte tam da bu dönüşümle o insana dönüşmüştür."[63] Bu yüzden insanın Hıristiyan ritüellerini ve zekâyı bir kenara bırakarak tarih öncesi haline dönmesi ve işbölümünü kaldırması imkânsızdır. Fakat işbölümünü kaldırmanın bir yolu daha vardır. Bu, üretici güçlerin muazzam ölçüde geliştirilmesidir. Bu da pozitif bir yoldur.

İnsanların üretim sürecinde işbölümü yapması üretici güçlerin gelişmesi için gereklidir. Üretim etkinliği tüm tarihin temel koşuludur. İnsanlar hayatta kalabilmek için her gün bu etkinliği tamamlamalıdır; diğer yandan, normal sağlık, fiziksel güç, ruh sağlığı, zanaatkârlık ve yetenekli olması koşullarında, her insan hiçbir şey yapmamak yerine çalışmayı talep eder, diğer bir deyişle, üretim etkinliği aynı zamanda bireyin kendini gerçekleştirme yoludur[64]. Yani, üretim etkinliğinin kendisi de bir biçimiyle insan potansiyelinin ortaya konmasıdır; fakat insanda saklı yetenekler bir bakıma sonsuzdur, bu yüzden bu yeteneklerin özgür gelişimi de son derece zengin çeşitlilikte insanî etkinlikler gerektirmektedir.

Gerçek bir işbölümünün olmadığı ilkel durumda bile insan etkinliğinin bir tür "ilkel zenginliği" vardır, ama bu uç derecede sonlu bir bütünlüktür. Bu yüzden, ister insanların maddî taleplerini daha yüksek düzeyde karşılamak için olsun isterse de insanın potansiyelini daha da geliştirmek için, bu ilkel bütünlük aşılmalıdır. Dolayısıyla ister insanın maddi gereksinimlerini daha geniş ölçüde karşılayabilmek için ya da insanın sahip olduğu potansiyeli daha da geliştirmek için bu ilkel bütünlüğün aşılması gereklidir. Bunu başarmanın tek yolu, bireyin etkinliklerini kimi özgül alanlara sınırlamak, bu alanlarda o bireyi uzmanlaştırmak ve çeşitli bireylerin özel yetenekleri olarak görülen bu tür etkinlikleri bütünsel bir etkinlik içinde birleştirerek insanın "türsel" bütünlüğüne ulaşmak veya da bütünsellik düzeyini içeren bir toplumu gerçekleştirmektir.

Yani, geçmişte birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olmayan atom türü bölünmüş faaliyetleri bütünsel bir etkinlik içinde entegre ederek, böylece ilkel sonluluğun üstesinden gelmek ve öncekinden önemli ölçüde üstün, geniş kapsamlı ama gene de sonlu bir zenginlik elde etmek gerekmektedir. Oysa önceki haldeki homojen atomları ya da bireyleri, yani benzer etkinliklerle meşgul olan bireylerin faaliyetlerini kapsamlı bir üst etkinlikte

63 Hegel: *Tarih Felsefesi*, s. 318.

64 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 46(II), s. 112-3.

bütünleştirilmesi bu atomik bireylerin basit toplamı temelinde gerçekleştirilemez. Bunun tek yolu bireylerin etkinliklerini uzmanlaştırmak, bireyi bütünsel etkinliğin uzmanlaşmış bir "organına" dönüştürmektir. İşte işbölümü denilen budur.

Aslında, işbölümü insanların etkinliklerini ayırmak değil, onları daha kapsamlı ve genel bir etkinlikte bütünleştirmek için uzmanlaştırmak; diğer deyişle önceki atomları organik bir polimerde ve hedefte bütünleştirmektir. Yani, işbölümü ve etkinliklerin toplumsallaştırılması birbiriyle ilişkilidir ve aynı sürecin iki veçhesidir. İşbölümü bir yandan insanın "türsel" ve toplumsal olarak yeteneklerini büyük ölçüde geliştirmesiyle sonuçlanırken, diğer yandan bireysel olarak onu büyük ölçüde soyutlaştırır ve tekdüzeleştirir. Böylece üretim ve çalışmak ise daha önceki sonlu bütünlüğü dönemindeki sanatsal yönünü yitirerek, insanın hayatta kalmak için yapmaya zorunlu olduğu sıkıcı bir iş halini alır.

Bununla birlikte, işbölümünün gelişmesi sonucunda üretici güçlerin gelişmesi bir sosyal grubun maddî üretimden bütünüyle uzaklaşıp özellikle düşünsel üretimle uğraşmasını olanaklı hale getirir. Bu yüzden, Marx'ın "emeğin gerçek ayrılması" olarak adlandırdığı "kol emeği ile kafa emeğinin ayrılması" öncülü altında, kendisini doğanın simgesel olarak kavranmasına adayan bilimsel teorik etkinlik nihayet ortaya çıkar. Bilimin ortaya çıkışı ve maddî üretimdeki rolü, insanın doğal organlarının yerini yapay organların almasına yönelik bir eğilim yaratır. Bilimin üretime uygulanması denilen şey, aslında doğal organların yerine yapay organların geçirilmesidir. Bu eğilim önce daha özel ve bölgesel iken, sonradan bütün insan vücuduna doğru genelleşmiştir; yani, insanın ayakları ve ellerinden insanın fiziksel gücüne, oradan da nihayet beynine geçmiştir. Sonuç olarak, makineler insanın üretken kol emeğini tamamen ikame etmiş, kompüterlerle zihinsel emeğinin kimi mekanik uygulamalarını dahi ikame eder hale gelmiştir. Hegel maddî üretimin bu yönde gelişeceğini çok önceden görmüştü:

> **Çalışma sürecinde evrensel ve nesnel olanı şu soyutlamada görebiliriz; araçların ve ihtiyaçların özelleşmesine gidiş bu da üretimi uzmanlaştırmaktadır. Bu, işbölümüdür. İşbölümü ile bireyin çalışması daha kolaylaşmış, soyut çalışma yeteneği ve ürettiği miktar artmıştır. Yeteneğin ve araçların daha da soyutlaşması sonucunda insanların birbirine bağımlılığı ve karşılıklı ilişkileri tamamlanmıştır. Bu tam bir zorunluluk halini almıştır. Üstelik üretimin soyutlaşması çalışmanın giderek daha mekanikleşmesine yol açmış, hatta insanın sonunda üretim sürecinden çıkarak yerini makineye bırakması bile mümkün görünmeye başlamıştır.[65]**

65 Hegel: *Hukuk Felsefesi*, s. 210.

Ancak Hegel bu eğiliminden doğru sonuçlar çıkaramamış, çıkardığı sonuçlardan tin teorisini geliştirmek için faydalanmıştır. Oysa insan etkinliği teorisinden hareketle tamamen farklı bir sonuca varabiliriz. Yani, bilimin gelişmesi ve üretime uygulanması insanın doğrudan üretim sürecinden çıkmasını mümkün hale getirdiğinde; aynı zamanda işbölümünün de gerçek anlamıyla ortadan kalkması olanaklıdır, zira bu olanak ortaya çıktığında, işbölümü eskiden olduğu gibi üretici güçleri ilerleten bir rol oynayamayacak, aksine artık üretici güçlere ket vuran bir konuma gelmiş olacaktır. Öyleyse, işbölümünün ortadan kaldırılması yalnızca insanın yeteneklerinin özgürce gelişmesi için değil, aynı zamanda üretici güçlerin daha ileriye doğru gelişmesi için de gereklidir.

İNSAN FAALİYETİ VE KOMÜNİZM

İşbölümünün kaldırılması aynı zamanda özel mülkiyetin de kesinlikle sonunu getirecektir; öte yandan bu ikisinin ortadan kalkması -gelişkin üretici güçler ve dünya çapında/dünya boyutlu karşılıklı alışveriş koşulları temelinde- bireylerin müttefikleridir. Bu yüzden bu müttefiklerin desteği ile kendi yarattığımız şeylerin gücü üzerinde tekrar kontrol olanağını sağlamak -**insan faaliyetini körce kontrol eden**- tarihsel zorunluluğun aşılması ve komünizmin kurulmasıdır; komünizmin kurduğu sistem tam da bu gerçekliğin temelidir ve bireylerden bağımsız olarak var olan her şeyi dışarıda bırakır[66].

Komünizm olasılık ve ilişki üzerinde hâkimiyeti sağlar ve bu hâkimiyeti olasılık ve ilişkinin bireyler üzerindeki hâkimiyetinin yerine geçirir.[67] Bu yüzden komünizm bir yandan daha önceki yabancı tarihsel zorunluluğu aşmak, diğer yandan ise bu zorunluluktan özgürleşmektir. Böyle tarihsel bir perspektiften bakıldığında, birincisi **zorunluluğun bilinçlilik ile** aşılması yalnızca basit bir bilme meselesi değildir ve önce bilme sonra eyleme geçme sorunu değildir. Aslında, bu bir tarihsel pratik meselesidir; ikincisi, tarih boyunca insanı yöneten yabancı güç olarak ortaya konan tarihsel zorunluluk eski felsefenin anladığı gibi bir şey değildir. Tarihsel zorunluluk insanı bir araç olarak gören "Tanrı'nın Korumasına" ve "Evrenin Planına" benzer veya o daha çok - **insanın dışsallığını ve yabancılaşmasını nihaî olarak aşması bakımından** - insanın amacını gerçekleştirmek için kullandığı bir araçtır veya yoldur. Diğer deyişle, insan özgür gelişme hedefini gerçekleştirmek için tarihsel zorunluluk dolayımına başvurmak zorunda kalmaktadır.

Tarihsel zorunluluğun aşılması "her bir bireyin özgür ve çok-kapsamlı

66 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 3, s. 79.
67 *A.g.e.*, s. 515.

gelişimine" ulaşmada -yeterli değil- yalnızca gerekli koşuludur; bu noktada emeğin kurtuluşu -tarihsel zorunluluğun aşılarak bağımsız emeğin özgürlüğü sağlanmaktadır. Diğer deyişle, işbölümünün ve özel mülkiyetin kaldırılması sadece sonlu anlamı olan bir özgürlük getirir ve "her bir bireyin özgür ve çok-kapsamlı gelişimi" anlamında özgürlüğü sağlamaz.

Marx bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almıştır:

> **"Bu alandaki (maddî üretim) özgürlük yalnızca toplumsallaşmış insanda kendisini gösterir, yani aralarında birleşmiş üreticiler, Doğanın kör güçlerine tabi olmak yerine, doğayla girdiği etkileşimi rasyonel bir şekilde düzenleyebilen; doğayı ortaklaşa bir kontrol altına sokabilen ve bunları mümkün olan en az düzeyde enerji harcayarak ve insan doğasına en uygun ve layık koşullarda gerçekleştirebilirler. Ancak bu hâlâ zorunluluklar dünyası içinde kalınmasıdır."**

Marx'a göre, "gerçek özgürlükler alanı" dışsal amaçlarla tanımlanamaz ve bu alan zorunluluklar dünyasının **öteki kıyısındadır**. Dolayısıyla, sadece tarihsel zorunluluğun aşılması değil - çünkü işbölümünün ve özel mülkiyetin kaldırılması insan etkinliğinin sonuçlarının insana hükmeden yabancı bir güç olmasını engelleme olanağı sağlar -fakat aynı zamanda daha temel olan şey; sadece doğal zorunluluğun aşılması ile -üretici güçlerin gelişkinliği- "herkesin özgür ve çok-kapsamlı gelişiminin" yeter koşulu oluşturabilir. Çünkü "gerçek özgürlük düzlemi ancak bu zorunluluk düzlemini temel alarak ileriye doğru filizler vermeye başlayıp gelişebilir. Bunun temel önkoşulu çalışma saatlerinin azaltılmasıdır."[68] Çalışma saatlerinin azaltılması özgür zamanın uzaması demektir. "Her bir bireyin özgür ve çok-kapsamlı gelişimi" ise ancak özgür zaman ile birlikte mümkündür.

Burada Marx'ın kendinden önceki düşünürlerden en önemli farkını görebiliyoruz, bu da onun muazzam bir tarihsel gerçeklik duyusuna sahip olmasıdır. Ondan önceki düşünürler insanın özgürlüğünü ya da özgür gelişimini saf tinsel bir durum olarak, tarih-dışı ve öznel bir biçimde ele almışken, Marx, özgür ve çok-kapsamlı gelişimi gerçekçi ve tarihsel bir şekilde özgür zamana indirgemiş ve özgür gelişimin gerçekleşmesini maddî üretici güçlerin gelişmesiyle ilişkilendirmiştir. Demek ki tarihsel bir hareketin sonucu olarak komünizm, daha önceki kör tarihsel zorunluluğun ve daha da temel olarak doğal zorunluluğun aşılmasıdır. Bu iki yönün aşılması, birlikte özgürlük düzleminin öncüllerini oluşturur.

---

68 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 25, s. 927.

2.4 MARX'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI VE "ÜRETİM-SANAT" PARADİGMASI

Pekâlâ, bu "gerçek özgürlük alanının" içeriği nedir? Marx şöyle der: "Buradan itibaren kendi içinde amaç olan insan enerjisinin gelişmesi süreci başlar."[69] Burada "Gerçek özgürlük alanı" kavramının "kendi-içinde amaç olan insan enerjisinin" gelişmesini ima ettiği görülebilir.

O halde bir sonraki sorumuz şu olmalıdır: "Kendi içinde amaç olan insan enerjisinin gelişmesi" ne demektir ya da hangi koşullar altında insan enerjisi "kendi içinde amaç olarak" gelişebilir? Yani, hangi koşullar altında "her bir bireyin özgür ve çok-kapsamlı gelişimi" gerçekleştirilebilir? Marx'ın bu hususlaki tanımlamalarının zaman içinde değiştiğini geliştiğini görmekteyiz. Marx'a göre, insanın nihaî ideali olan özgürlük düzlemi insan enerjisinin özgür ve kapsamlı gelişimi olarak anlaşılmalıdır. Bu görüşü hayatı boyunca değişmemiştir; fakat insan enerjisinin gelişiminin koşulları ya da biçimlerine dair görüşleri düşüncesinin gelişim çizgisine de paralel olarak birçok değişiklikler göstermiştir. Görüşlerindeki bu değişimi belirleyen de üretim ile sanat arasındaki ilişkiyi kavrayış biçimidir. Üçüncü bölümün ikinci başlığı altında, Marx'ın pratik anlayışının "üretim-sanat" paradigması olduğunu belirtmiştik; o önce şu soruyu sorar: sanat özgür bir etkinlik türüne model oluşturduğu için, sanat gibi yapılan bir üretim tarzı özgürlük olasılığını belirleyen bir şey olabilir mi? Marx'ın özgürlük anlayışının oluşumunun ilerleyen aşamaları *1844 Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*, *Alman İdeolojisi*, *Grundrisse* ve *Kapital* üstünden izlenebilir.

Marx'ın özgürlük anlayışı ilk olarak *1844 Elyazmaları*'nda sistemli ve açık bir şekilde ortaya konur. Marx, ilk çalışmalarında insanın türsel-özünü özgür ve bilinçli etkinlik olarak tanımlar. Bu zeminde, hayvanların bilinçsiz faaliyeti ile karşılaştırma yaparak; insan etkinliğinin temelde özgür faaliyet ve kapsamlı bir faaliyet olduğunu ve bu etkinlikler içinde insanın bir özne olarak kapsamlı etkinlik düzeyine erişeceğini ve türsel özünü gerçekleştireceğini düşünür. Dahası, insan bu etkinliğin kendisini "güzellik/estetiğin yasalarına uygun olarak" uygular, dolayısıyla esasında bu şekilde tanımlanan insan faaliyeti aynı zamanda estetik ve sanatsal bir faaliyettir.

Bu fikirlerini daha da açan Marx, "insanın nesneyi biçimlendirirken gerçekten de o kendisinin türsel bir varlık olduğunu da kanıtlamaktadır. Bu tür bir üretim onun aktif türsel-yaşamıdır ve bu üretim aracılığı ile doğa onun eseri ve gerçekliği olarak görünür. O halde çalışmanın amacı insanın türsel-yaşamını nesnelleştirmektir; çünkü insan kendini yalnızca düşünsel olarak ve bilinç düzeyinde değil, aktif ve güncel olarak da üretir; bu

69 *A.g.e.*, s. 927.

nedenle de insan kendisini kendi yarattığı bir dünyada yaşıyor gibi düşünür. Dışsal gerçek dünyada; kendi türsel özünü, özgür ve bilinçli etkinlik olarak nesnelleştirebilmek için ve bunu duyusal (bilinç) biçiminde kolaylaştırmak için -insanın özgür etkinliğinin bilinçlilik düzeyinde sergilenmesi -kuşkusuz- bir tür sanatsal yaratımdır, özgürlüğün gerçekleştirilmesidir".

Fakat "üretiminin nesnesini insandan koparıp ayıran yabancılaşmış çalışma süreci, böylece insandan türsel yaşamını -gerçek türsel nesnelliğini- de çeker alır. Böylece onun hayvana karşı avantajlarını dezavantaja dönüştürür; çünkü insanın organik olmayan bedeni olan doğa ondan çekilip alınmıştır."[70]

"Aynı şekilde, yabancılaşmış çalışma kendiliğinden ve özgür etkinliği bir araca indirgediği için, insanın türsel yaşamını da fiziksel varlığının bir aracı haline getirir."[71] Bulunan çözüm, insanın özgür gelişiminin gerçekleşmesi için yabancılaşmış emeğin aşılması ve insanın türsel yaşamının özünün yeniden canlandırılması ve kazanılmasıdır. Fakat öte yandan "özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin ürünü, çıktısı ve zorunlu sonucu olduğu için ve de özel mülkiyet, işçinin doğayla ve kendisiyle kurduğu dışsal ilişkinin ürünü olduğu için"[72] yabancılaşmış emeğin aşılması aynı zamanda özel mülkiyetin aşılmasını gerektirir. Bu, komünizmdir.

Marx şöyle yazar: "Komünizm, insanın kendine-yabancılaşması olan özel mülkiyetin pozitif aşılması olarak- ve dolayısıyla insani özün kişiye ve kişi için gerçek edinilmesi olarak; komünizm dolayısıyla kişinin kendisine -bir sosyal varlık olarak (insan) - tam bir dönüşü olarak;-bu dönüş bilinçli olarak başarılabilir- ve daha önceki bütün bir gelişmenin zenginliklerini kucaklar. Bu komünizm, tam gelişkin bir doğalcılık olarak hümanizme ve tam gelişkin bir hümanizm olarak ise doğalcılığa eşittir. Komünizm insan ile doğa, insan ile insan, varoluş ile öz, nesneleştirme ile kendini teyid, özgürlük ile zorunluluk ve birey ile tür arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür."[73] Böylece *1844 Elyazmaları*'nda Marx, kişinin özgür gelişmesini ve kişinin özgür etkinliğinin gerçekleşmesini, kişinin yabancılaşmayı ve özel mülkiyeti aşarak gerçek insani özünü gerçekleştirmesi olarak görür: "kişi kapsamlı özünü kapsamlı bir şekilde - bütünsel bir kişi olarak- edinir."[74] Kişi böylece kendi özünü edinimi sayesinde tamamen bir tür bağımsız bir emek sürecine ulaşır. Başka bir deyişle, düşüncesinin bu gelişim aşamasında Marx, kişinin özgür gelişiminin, yani "bütünsel" insanın,

70 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 42, s. 97.
71 *A.g.e.*, s. 97.
72 *A.g.e.*, s. 100.
73 *A.g.e.*, s. 120.
74 *A.g.e.*, s. 123.

doğrudan yabancılaşmayı aşan bağımsız emek süreci içinde gerçekleşeceğini savunur.

Ancak *1844 Elyazmaları*'nda iki eksiklik vardır. Bunlardan biri, yalnızca emek faaliyetinin kişinin türsel özünün gerçekleştiği faaliyet olarak değerlendirilmesidir. Fakat burada Marx henüz, emek faaliyetinin kişinin maddî ihtiyaçlarını karşıladığını-kişinin bu en temel amacını- açıkça ortaya koymamıştır. Bu nedenle işbölümünün ve özel mülkiyetin kökeninin rasyonel bir şekilde açıklanması imkânsız hale gelmiştir. Diğeri ise, gerçek bireylerden yola çıkmak yerine, doğrudan verili bir insani türsel özden yola çıkması ve bunu hazır-var olan bir şey olarak düşünmesidir. Dolayısıyla insan ile doğa arasındaki ilişkinin aracısı/medyasını oluşturan kişiler arasındaki ilişkinin rasyonel şekilde açıklanması imkânsız hale gelmiş, bu nedenle de işbölümünün ve özel mülkiyetin kökeninin rasyonel bir şekilde açıklanması zorlaşmıştır. Marx'ın bu eserinde, yabancılaşmış emeğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışının döngüsel bir şekilde açıklanması, bu iki eksikliğin zorunlu sonucudur. Bu nedenle bu görüşleri geliştirmesi ve iyileştirmesi gerekmekteydi.

Alman İdeolojisi Çalışması

Alman İdeolojisi, artık gerçek insanlardan yola çıkar ve emeği öncelikle bir geçim aracı olarak ele alır, böylece yukarıdaki iki eksiklik giderir. Buna ilaveten, insanın özgür gelişimine dair yeni koşullar ortaya atılır. Artık yabancılaşma kavramı işbölümü teorisi temeline oturtulmuştur. Dolayısıyla yabancılaşmanın aşılması ve bağımsız emeğin gerçekleştirilmesi birincil olarak üretken emeğin gelişimi temeline oturtulmuş, yabancılaşmanın aşılmasının içeriği işbölümünün ortadan kaldırılması olarak belirlenmiştir.

Ancak burada maddî üretim alanı, yani üretim etkinliği hâlâ insanın özgür gelişiminin gerçekleştirileceği esas alan olarak görülmektedir. Bu alanla ilgili olarak özgür etkinlik kavramı ile bağımsız emek hâlâ aynı anlama sahiptir; kullandığı "bütünsel bireyler", "kişileşmiş bireyler" kavramları da işbölümünün ve özel mülkiyetin kaldırılmasından sonra bir araya gelip birlikte üretim yapan bireylerle aynı anlamı taşımaktadır. Bunu şu ifadede görebiliyoruz: "tam da bu sebeple, üretim araçlarının tümünün edinimi, tek tek bireylerde var olan kapasitelerinin tümünün gelişmesidir."[75]

Burada Marx, açık bir biçimde ve özellikle insanın özgür gelişiminin önkoşulunun, üretici güçlerin ilerletilerek geliştirilmesi temelinde tarihsel zorunluluğun aşılması olduğunu özellikle vurgular; ancak özgür gelişimin

75 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1, s. 129.

daha derindeki somut koşullarına dair düşüncelerini henüz ayrıntılı bir biçimde oluşturmamıştır. Bu yüzden kimi zaman ütopyacı sosyalistlerin görüşlerine bile başvurur. Örneğin Marx şunu savunur:

> **"Kimsenin özel bir alanda uzmanlaşmadığı ve herkesin istediği dalda çalışabildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. Bu yüzden bugün belli bir şey yaparken yarın başka bir şey yapabilir, sabah avlanırken öğleden sonra balık tutabilir, akşam sığır güdebilir ve akşam yemeğinden sonra çeşitli konularda tartışabilirim. Tüm bunları yaparken de aynı anda hem avcı hem balıkçı hem de çoban ya da eleştirmen olabilirim."[76]**

1857-61 arası hazırlık çalışmalarında, **Grundrisse** (Ekonomi Politiği Eleştirisi için Taslak) eserinde Marx, iktisadî konularda yaptığı derinlikli incelemeler temelinde, kişinin özgür gelişiminin koşullarını daha ayrıntılı olarak tanımlamaya başlar. Bu yeni çalışmada Marx, insan tarihindeki toplumsal formların farklılaştığına dikkat çeker ve tüm tarihi üç büyük toplumsal forma böler; "kişisel bağımlılığı" ilk toplumsal form ile eşleştirir, nesnel bağımlılık üstüne kurulu **kişisel bağımlılığı** ikinci büyük toplumsal formla eşleştirir (kapitalizm) ve bunları birbiriyle kıyaslar.

Gelecek toplumda yani "üçüncü aşamada" ise "özgür bireysellik bulunacaktır, burada bireyler, bireylerin evrensel gelişimine ve kendi toplumsal zenginlikleri olan ortaklaşa kullandıkları toplumsal üretici güçlere bağımlı olacaklardır."[77] Bu düzeyde bir bireyselliği mümkün kılmak için insanî yetenekler belli bir ölçüde gelişmeli ve evrensellik kazanmalıdır[78]. Buradaki temel önermeler de *Alman İdeolojisi*'nde ortaya konulanlarla büyük ölçüde aynıdır. Aradaki önemli fark, Marx'ın bu eserde insanın özgür gelişiminin koşullarını ve bu gelişimin gerçekleşeceği alanı daha ayrıntılı biçimde gözler önüne sermesidir. Bu iki hususa özellikle dikkat edilmelidir.

76 *A.g.e.*, s. 85.
77 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 46 (I), s. 104.
78 *A.g.e.*, s. 108.

ÖZGÜRLÜK VE ESTETİK GÜZELLİK

Bu eserinde, Marx, bir yandan maddî üretime harcanan emeğin hangi koşullarda bireyin kendini gerçekleştirmesi olabileceğini daha somut bir şekilde ortaya koyar. Maddî üretime yönelik çalışmanın; ancak şu koşullarda bireyin kendisiyle ilişki kurduğu arzulanabilecek bir çalışma olabileceğini belirtir:

> **"(1) Üretimin toplumsal karakteri ortaya çıkmalıdır. (2) Hem bilimsel öte yandan da genel bir karaktere sahip olmalıdır. İnsanın gayreti yalnızca özgül bir şekilde kullanılan doğal bir güç olarak açığa çıkmamalıdır. Bir öznenin gayreti olarak ortaya çıkmalı- bu gayret üretim sürecinde sadece doğal, kendiliğinden bir şekilde değil, doğanın tüm güçlerini düzenleyen bir etkinlik olarak ortaya çıkmalıdır."**[79]

Bu paragrafta, "emek/çalışma toplumsaldır" ifadesi şunu anlatmaktadır: özel mülkiyetin ortadan kaldırıldığı koşullarda, bireysel emek/çalışma mübadeleye tabi olmak zorunda kalmaksızın doğrudan toplumsal emek olacaktır. Paragraftaki bilimsellik ifadesi ise, emeğin öznesi olan insanın bilimin gelişmesi temelinde, bilimi uygulayarak doğaya büyük oranda hükmetme olanağını elde etmesini açıklamaktadır. Bu koşullarda, emeğin öznesi "aynı zamanda hem üretimde ve de tüketimde çok yönlülük yaşayan, ayrıca emek sürecinin artık emek süreci olarak görünmeyeceği aksine kişinin faaliyetinin tam gelişmesi olarak görüneceği, **doğal zorunluluğun doğrudan** biçiminin ortadan kalktığı" "zengin bireyselliğe" ulaşacaktır[80].

Yani, bu koşulda çalışmada doğal zorunluluk aşılır ve ayrıca insanın özgür gelişimi de gerçekleşmektedir. Burada Marx, "Fourier'nin Fransız bir işçi kıza özgü saflıkla kavradığı" çalışma anlayışına karşı çıkar ve emeğin ancak yukarıdaki koşullarda hoşça vakit geçirilebilecek bir tür eğlence olabileceğini ileri sürer ve şöyle yazar: **Gerçek özgür emeğin, örneğin beste yapmanın da çok ciddi ve son derece stresli bir iş olduğunu belirtir**[81]. Burada Marx ilginç bir şekilde sanatçının yaratıcı etkinliğini ya da insanın sanatsal etkinliğini **"gerçek özgür emeğe"** bir model olarak değerlendirmektedir Bu, *1844 Elyazmaları*'ndaki **"insan güzellik yasalarına uygun olarak üretir"** düşüncesiyle kesinlikle bir süreklilik sergiler.

Bu eserdeki dikkate değer bir diğer husus ise, Marx'ın ilk defa kişinin özgür gelişim koşulunun başka bir veçhesini farklı bir açıdan ortaya koymasıdır. Bu, boş zamandır. **"Bireyselliğin zenginleşmesi için; -artı emek çıkarmak için gerekli emek zamanının düşürülmesini değil- (Ç.N.:**

79 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 46 (II), s. 113.
80 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 46 (I), s. 1287.
81 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 46 (II), s. 113.

sömürü) toplumun bütününde gerekli emek süresinin genel olarak en aza indirilmesini kastediyorum. Bu da, koşullarının-araçlarının-yaratılmasıyla birlikte, tüm bireylerin boş zamanlarında sanatsal, bilimsel, vb. gelişimleri anlamına gelir."[82] "Zenginlik ölçüsü artık kesinlikle çalışma zamanı değil, kullanılabilir boş zamandır."[83] Kişi özgür gelişimin koşulunu gerçek anlamıyla boş zamanda elde eder; yani, "bütün boş zaman tamamıyla özgür gelişim içindir"[84] ya da zaten "bireyin tam anlamıyla kendini geliştirebildiği zamandır."[85]

Marx'ın yukarıdaki sonuca varmasına sebep olan şey, kapitalist üretim sürecine dair yoğun araştırmaları sırasında bilimin ilerlemesi ve üretime uygulanmasının ardından şu sonuca varmasıdır: "Emek artık üretim sürecinin çok içinde gözükmemektedir; insanlar üretim sürecini daha ziyade gözleyen ve düzenleyen bir konuma gelmiştir. (Makinelerin gelişmesinin yanı sıra; kişilerin etkinliklerinin örgütlenmişlik düzeyi de; kişiler arası alış verişin niteliği de çok gelişmiştir) Artık, işçinin, nesne [Objekt] ile kendisi arasına bir ara bağlantı olarak modifiye edilmiş bir doğal şey [Naturgegenstand] sokması gerekmemektedir. Daha ziyade, kendisi ile organik olmayan doğa arasına, sınaî süreç olarak ortaya çıkan doğal bir şeyi araç olarak sokmuştur hale gelmiş ve ona hâkim olmuştur. Üretim sürecinin baş aktörü olmak yerine, işçiler süreçten kenara çekilmektedir."[86]

Bu gelişme de "genel toplumsal bilginin ne ölçüde doğrudan bir üretici güç haline geldiğini ve bu yüzden toplumsal yaşam koşullarının ne ölçüde zihinsel gücün kontrolüne geçerek ona göre şekillendiğini"[87] gösterir. Bu dönüşüm de "çalışma saatlerini tüm toplum için asgari düzeye indirir ve herkesin kendini geliştirebilmesi için boş zaman yaratır."[88]

Marx üretimin bu yönelimini gördüğü için, insanın özgür gelişimine dair önceki ütopyacı önermelerden vazgeçerek üretici güçlerin gelişimi zemininde daha somut çözümler aramıştır. Bu aşamada, insanın özgür gelişiminin maddî üretim sahasında gerçekleştirilebileceği önermesi "bireyin tam anlamıyla gelişimi için gerekli zaman" önermesiyle birlikte düşünülmektedir. Fakat Marx bu iki koşulun ilişkisini henüz açıklamamıştır. Bu da Marx'ın bu meseleye dair hâlâ daha geçerli bir yaklaşım arayışında olduğunu göstermektedir.

82 *A.g.e.*, s. 218-9.
83 *A.g.e.*, s. 220.
84 *A.g.e.*, s. 139.
85 *A.g.e.*, s. 225.
86 *A.g.e.*, s. 218.
87 *A.g.e.*, s. 219-20.
88 *A.g.e.*, s. 221.

Ama Kapital'in son hazırlık yazılarında, Marx insanın özgür gelişimine dair somut bir yaklaşım ortaya koyar. İnsanın özgür gelişiminin somut koşulunun, kişiler arasındaki sosyal ilişkilerin değişimine bağlı olarak düşünülmesi gerektiğini ve bu ilişkilerin insan toplumunun farklı gelişme aşamalarında farklı şekillendiğini düşünmüştür.

ÖZGÜRLÜKLER DÜNYASI VE ESTETİK FAALİYET

Marx, maddî üretim sahasında insanın doğal zorunluluğa tabi olmaktan kurtulmasının imkânsız olduğunu; fakat aynı zamanda işbölümünü ve özel mülkiyeti kaldırarak da doğal zorunluluğu aşamayacağını ileri sürer. İnsan, doğal zorunluluğun sınırlamaları nedeniyle üretim etkinliğini en fazla istenir koşullarda -rasyonel olarak-gerçekleştirmeyi başaramaz; doğanın kör güçlerinin kendisini yönetmesini tamamen engelleyemez. Çünkü bu alan daima zorunluluk düzlemindedir. Öyleyse, kişinin maddî üretim alanında eninde sonunda gerçekleştirebileceği sonlu bir özgürlüktür ve enerjisini ancak sonlu bir şekilde geliştirebilir; yani, tarihsel zorunluluktan kurtulabilir. Oysa insan enerjisinin özgür ve kapsamlı gelişiminin gerçekleşeceği alan "**gerçek özgürlük dünyasıdır**". Buna göre, Marx sonunda insanın özgür gelişimini maddî üretim sahasında değil onun dışında, yani, gerçek maddî üretim alanının öteki kıyısında tam olarak gerçekleştirebileceğini savunur.

Pekâlâ, bu alan nedir? İnsanın özgür, çok-kapsamlı ve yeterli gelişimini mümkün kılan alanın sanatsal etkinlik sahası olduğunu öne sürmek makuldür. Çünkü Marx, ilk zamanlarında da son dönemlerinde de insanın özgür gelişiminin koşulunu ortaya koyarken, bunu daima kişinin estetik etkinlik alanı ile ilişkilendirmiş ve sanatsal etkinliği hep gerçek özgür emeğin ideal bir modeli olarak görmüştür. O halde, Marx maddî üretim sahasının insan enerjisinin özgür gelişiminin gerçekleştiği sahadan ziyade, daima bir zorunluluk düzlemi olduğunu öne sürdüğüne göre, gerçek özgürlük alanında yer alan alanın estetik/sanatsal etkinlik alanı, özgürlük düzleminin ise estetik/sanatsal düzlem olduğu ortaya çıkar. Özgürlükler dünyası aynı zamanda güzellik alanıdır.

Marx'ın felsefesinde üretim birincil etkinliktir; çalışma aleti ise insanın amacının gerçekleştirilmesinde birincil medya konumundadır. Kişi amacını gerçekleştirmek için aletin çalışma yasasına/kuralına uygun şekilde üretim etkinliğine girişmelidir. Ancak aletin kullanım kuralına uygun şekilde üretim etkinliğine girişmek kişinin aletin yasasına tabi olması demektir; oysa insan aletleri amacını gerçekleştirmek için kullanır. Bu bağımlılık halinin insanın arzulayacağı bir şey olmadığı aşikârdır; o halde bu özgürlük değildir, öyleyse zorunluluktur. Böylece etkinliğin öznesi olan

kişi şu tercihle karşı karşıya kalır: ya amacını gerçekleştirmek için alet kullanırken aletin kontrolüne girmeyi kabullenecek ve amacını gerçekleştirmeye çalışırken başka bir özgürlükten vazgeçecek ya da alet kullanmayı reddedecektir. Ancak insanlar çoğunlukla tereddüt etmeden ilk seçeneği seçer. Elbette insanlık tarihinde, daha önce bahsettiğimiz çıkrık kullanarak verimliliği artırmak yerine ibrikle su çeken yaşlı adam gibi alet kullanmayı reddeden nostaljik kimseler de olmuştur. Gene de bu insanlar alet kullanmayı tümden reddetmemişler, yalnızca bazı yeni aletleri kullanmayı reddetmişlerdir; dolayısıyla ikinci gruba dâhil değildirler. O halde bir tür özgürlüğün gerçekleştirilmesi kaçınılmaz bir biçimde alet kullanılmasına bağlıdır.

Alet kullanımı insan ile doğa arasındaki karşıtlığı somutlaştırır ve bu durum kişiyi bu medya ile karşıtlık içine sokar. Bir taraftan içsel amaç öznenin içinden çıkarak nesneye nüfuz eder; diğer taraftan ise nesnenin somut nitelikleri alet medyası aracılığıyla özneye ulaşır ve böylece **nesnenin zorunluluğu**, içeriği ve kuralları olan bir şey haline gelmiş olur. Nesnenin bu somut içeriği ve kuralları alet üzerinden kendilerini ortaya koyar, başka bir deyişle, özne alet tarafından tutuklanmış olur, dolayısıyla nesnenin zorunluluğu özne bakımından **doğrudan** aletin zorunluluğu olarak kendisini göstermektedir. Bunun sonucunda, biçimsel olarak, öznenin içsel özgürlüğüyle nesnenin zorunluluğu arasındaki çelişki, öznenin içsel özgürlüğüyle aletin zorunluluğu arasındaki çelişki olarak ortaya çıkmaktadır.

MUTLAK ZORUNLULUĞU KEŞFETMEYE ÇALIŞAN TEORİK FAALİYET ALANI

Alet kullanımı insan etkinliğinin bir başka türünü önceden varsayar. Üretim etkinliğinde -ilkel dönemlerde- başlangıçta, amaç ile nesnenin soyut karşıtlığı vardı. Alet kullanımı bu karşıtlığın soyutluğunu aşar ve ayrıca amacın gerçekleşmesini dolaylı hale getirir. Bundan böyle artık, doğrudan amaca ulaşmak için (örnek bir devrim yapmak), ilk başta dolayımlı (bir medya üzerinden) ilişki kurmak da gerekli hale gelir ve bu medyayı doğrudan amaç olarak görmek gerekir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için bir başka aracı medya ile ilişki kurmak daha gerekir ve bu dizi sonsuza kadar uzatılabilir. Dizinin uzatılması halinde, baştaki doğrudan amaç (devrim yapmak) belirsizleşerek -uzak bir köşeye kaçar- ve özne sadece aracı (medyayı) görür hale gelir. Baştaki amacın **uzak bir köşeye çekilmesi** aracın kendisini faaliyetin amacı haline getirir. Araç/medya, doğası gereği, insanın amacını gerçekleştirmek için başvurması gereken bir zorunluluktur. Bu yüzden özne, araçları/medyayı oluştururken doğrudan baştaki amacı (devrimi) gerçekleştirmeye çalışmak yerine zorunluluğun peşine düşer. İşte bu, teorik bir tavırdır. Bu teorik tavır ve teorik etkinlik

aracı/medyası, yani dilsel göstergeler insanın teorik etkinliğini oluşturmaktadır. Teorik etkinliğe amacı açısından bakıldığında onun özgürlük değil, zorunluluk için çaba olduğunu görürüz; üstelik yalnızca zorunluluğu genel bir kural olarak değil, mutlak bir zorunluluğa ulaşmayı amaçlar. Dolayısıyla, teorik etkinliğin en üstün amacı, her şeyi mutlak zorunlu bir sisteme indirgeyerek ya da yerleştirerek tüm evreni devasa bir makine olarak kavramaktır.

Üretim etkinliği baştaki amacını araç/medya/alet sayesinde ötelese de, özne olarak insan baştaki amaçtan tümüyle vazgeçmez. Üretim etkinliği öznenin iradesinin doğaya dayatılması ve doğanın amaca uygun hale getirilmesi ise, üretimde öznenin dayanak noktası öznellik(subjectivity) olmalıdır.

Teorik etkinlikte ise şöyledir; teorik etkinlik nesnenin bütünüyle kabul edilmesi ve öznenin kendisini nesnenin zorunluluğu içine dâhil etmesi olarak görülürse, teorik etkinliğin bakış açısı nesnellik olmalıdır. Pratik tavır ile teorik tavır arasındaki karşıtlık bu şekilde anlaşılabilir. Teorik etkinlik alet medyasının oluşturulması sürecinde ortaya çıkan bir dönüşüm olduğu için, temelde aletin oluşturduğu medyaya geri dönebilir. Bu koşulda, aslında teorik etkinliğin aslında üretim etkinliğine bir medya oluşturduğunu söyleyebiliriz. Teorik etkinliğin üretim etkinliğine medya oluşturması ya da ona doğru nüfuz etmesi, tarih boyunca giderek genişleyen bir şekilde vuku bulmuştur. Bu genişleme nedeniyle, pratik tavır ile teorik tavır arasındaki karşıtlık üretim etkinliğine nüfuz eder, bir başka deyişle, içsel amaç ile üretim etkinliğinin araçları arasındaki karşıtlığa geri döner.

Günümüzde doğa bilimleri tarafından temsil edilen teorik etkinlik o kadar ilerlemiş, teorik etkinlik, üretim etkinliği için öylesi derinlemesine/genişlemesine bir medya oluşturmaktadır ki, üretim etkinliğinin birçok alanında teorik etkinlik olmadan bir şey yapmak olanaksız hale gelmektedir. Dolayısıyla insan özgürlüğü amaçlıyorsa, önce zorunluluğa girmelidir. Zorunluluk öznenin karşısında pek çok yerde ve aynı anda çıkarak özgürlüğün gerçekleştirilmesini ondan uzaklaştırmaktadır. Erişildiğinde ondan kaçan bir şey gibi. Üretim etkinliğinin geliştirilmesi giderek daha fazla teorik etkinlikle ilişkilenmektedir; fakat teorik etkinliğin sonucu özgürlük değil, zorunluluktur. İnsanlar özgür olabilmek için üretim etkinliğine girişmekte; fakat elde ettikleri ilk şey zorunluluk olmaktadır; dahası, daha çok özgürlük arzulandıkça daha çok zorunluluk ortaya çıkmaktadır. İnsan amacını gerçekleştirmek için alet kullandığında, **"aklın kurnazlığı"** doğal zorunluluğu alt ediyor gibi görünmektedir; fakat geriye dönüp baktığımızda, bu kazanımın peşin ödenen bir bedel karşılığında olduğu görülmektedir.

Bu yüzden, teorik etkinlik alanında insanların öznel amaçlarını bir kenara bırakarak yalnızca nesnel zorunluluğun peşine düştüğünü ve bu nesnel zorunluluğun kavranmasını amaç edindiklerini görüyoruz. Aslında teorinin kendisi de aletten ya da insanın araç sisteminden evrilerek ortaya çıkmıştır, dolayısıyla teorik etkinliğin amacı pratik amaçlara tabi olmalıdır. Ancak teorik etkinlikte, teorik etkinliğin bağımsızlığı nedeniyle, amaç bütünüyle araca çözünür ve araçlar amaç halini alır. Yani, teorik etkinlik alanında, zorunluluk mutlak hâkimiyeti olan bir güçtür ve bu alandaki özgürlük ise zorunluluğun bilincine varılarak ona itaat edilmesi demektir. Teorik etkinlikte insan etkinliği açısından amaç ve aracın sadece ve sadece bir tür soyut özdeşliği vardır. Başka bir deyişle, teorik etkinlik alanında insanın özgür ve çok-kapsamlı gelişimini gerçekleştirmesi imkânsızdır; oysa üretim etkinliği alanında, pratik daima alet kullanımını, farklı amaçların gerçekleştirilmesi için farklı araçlara başvurulmasını ve teorik etkinliğin medya/araç olarak kullanılmasını gerektirir.

Öznel amaç; ancak alet ya da teorik etkinliğin doğal zorunluluğa uydurulabildiği koşullarda gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla üretim etkinliğinde insan kapasitesi yalnızca **sınırlı** bir düzeyde gelişebilir. Üretim sırasında, araç ve amaç yalnızca sınırlı bir anlamda özdeşlik gösterir: öte yandan araç ise yalnızca -o amacın gerçekleştirilmesiyle sınırlı olarak- amaca özdeştir, diğer bakımlardan ise (içsel olarak) araç kendisi içindir. Bu nedenle araç daima amacı sınırlar ve amacın sınırlı ölçüde gerçekleştirilmesini sağlar.

Dolayısıyla, insan etkinliğinin üç alanı düşünüldüğünde, insanın özgür gelişimi ancak sanatsal ya da estetik sahada gerçekleşebilir.

Daha önce estetik etkinliğin ya da sanatsal etkinliğin insan ile doğa ve özgürlük ile zorunluluk arasındaki karşıtlığı diyalektik olarak aşacak en üstün form olduğunu belirtmiştik. Bu düşünce ilk olarak Kant tarafından sistematik biçimde ortaya konmuş ve Schiller, Schelling ve Hegel tarafından geliştirilmiştir. Fakat akıl yürütme faaliyeti, özgürlük ile zorunluluğu birleştiren bir etkinlik olarak salt öznel düzeydedir; yani, bir nesneye dair "öyle gibi görünüyor" şeklinde bir yargıda bulunduğumuz zaman, o nesnenin **aslında** ne olduğunu nerede olduğunu bilmiyoruz.

Aslında Kant'ın sanatsal etkinliği özgürlük ile zorunluluğu bağlayan bir medya olarak değerlendirmesi önemlidir. Kant'ın ardından Schelling sanatsal düşünmeyi ve hayal kurmayı ya da estetik etkinliği, Mutlak'ı -tin ile doğa arasındaki ilkel özdeşliği- kavramanın bir yolu olarak görür. Bu yüzden de o sanatsal etkinliğin eksiksiz nesnel idealizm olarak anlaşılmasına kayar ve sanat eserlerini Mutlak'ın en üst düzeyde kendisini sergilemesi olarak görür.

Hegel'in sanatsal etkinliğe bakışı özünde Schelling ile aynıdır. Hegel yalnızca Mutlak'ı elde etme biçimlerinin arasına sanatın yanı sıra din ve felsefeyi de ekler ve sanatı daha düşük düzeyde bir faaliyet biçimi olarak değerlendirir. Gene de "güzellik idelerin algısal tecessümüdür" düşüncesini öne sürdüğü göz önünde bulundurulduğunda, ikisi arasında çok bir fark yoktur. Yani, Schelling ve Hegel aslında sanat faaliyetinin öznesini sonsuz insan değil, mutlak ide olarak görür.

Bu konuda Kantçı teoriyi gerçekten geliştiren, şair ve filozof Schiller olmuştur. İnsanın algısal itkisi ile biçim itkisi arasındaki karşıtlıktan yola çıkarak bu ikisinin tecrübe sürecinde uyumlu olarak gelişebilmeleri için üçüncü bir itkinin, yani oyun itkisinin olması gerektiği sonucuna varır. Oyun itkisinin hedefi "yaşayan biçim olarak adlandırılabilir; yaşayan biçim fenomenlerin tüm estetik niteliklerini tasvir etmek için kullanılır ve insanların en geniş anlamıyla güzellik dediği şey işte budur."[89]

Estetik durum, doğal durum ile mantıkî ve ahlakî durumun arasında yer alan ara bir durumdur ve bir tür tözsel sonsuzluktur, "estetik durumda ruh ne fiziksel ne de ahlakî olarak kısıtlanır, aksine iki yönde de etken olmayı sürdürür, bu durum esasında özgür durum olarak adlandırılmaya layıktır." "Doğa açısından bakıldığında -böylece o, karlı hale getirilmiş olur- böylece kendisiyle ilgili ne isterse yapabilir hale gelir ve böylece, olması gereken şeyi olma özgürlüğü mükemmel bir şekilde ona geri döner", öte yandan da "insanın hissetme özgürlüğü -doğanın tek yönlü zorlaması ve düşünme faaliyetindeki aklın özel yasaları tarafından- elinden alınmıştır."[90] Schiller böylece bir taraftan -**Kant'ın tanımına uygun bir biçimde ve diğer bütün öznelci felsefelerin aşma çabalarında olduğu gibi**- güzelliğin nesnelliğini ispat etmeye çalışır, diğer taraftan da Schelling bir şair olarak, Hegel'den daha fazla gerçeklik duyusuna sahiptir.

Açıkça görülüyor ki, Kant, Schiller, Schelling ve Hegel'in estetik etkinliğin özgürlük ile doğa arasındaki karşıtlığı çözündürdüğü düşüncesi, oldukça derindir ve önümüzü büyük ölçüde açabilir. Ayrıca bu felsefeler üretim etkinliğini, insan varoluşunun bu en temel alanını kavrayamadığı için, güzelliğin esasına dair tanımlarının bir ölçüde hayali olduğu da açıktır. Bunun sonucunda, estetik etkinliği doğadan özgürlüğe doğru bir geçiş olarak kullanma girişimleri de sıkıntılarla karşılaşır. Bu en açık biçimiyle **organik doğanın amaca uygunluğu teorilerinde** açığa çıkar; yani hepsi doğanın amaca uygunluğu kavramını doğadan tine geçişi savunulabilir kılmak için kullanmıştır. Kant ikicilikten hareket eder, dolayısıyla ondaki amaca uygunluk ilkesi yalnızca yargılama sürecindeki öznellik ilkesidir.

89 Friedrich Von Schiller: *İnsanın Estetik Eğitimi, Üzerine Mektuplar*, s. 86, Beijing, Çin Sanat ve Edebiyat Çevreleri Yayınevi, 1984.

90 *A.g.e.*, s. 107-10.

Schelling ve Hegel ise nesnel idealizmden yola çıkarak doğanın amaca uygunluğunun sebebinin tinin yabancılaşması olduğunu ileri sürerler. Schiller ise bu iki anlayış arasında gidip gelir. Bununla birlikte, doğanın amaca uygunluğu ilkesinden yola çıkıldığında, inorganik varlıklar olan dağların ve denizlerin estetik değerinin neden organik bir varlık olan tırtıl böceğinden daha fazla olduğu rasyonel bir şekilde açıklanamaz. Günlük yaşamdaki estetik tecrübelerimizin ortaya koyduğu çelişkiler Kant ve diğerleri tarafından savunulan doğanın amaca uygunluğu düşüncesinin saçmalığını ortaya çıkartır. Gözden kaçırdıkları şey tam da insanın üretim etkinliği, bu gerçek ve amaçlı etkinliktir. Aslında, doğa ile özgürlük arasındaki geçişi oluşturan insanın üretim etkinliğidir; oysa doğal varlığın amaca uygunluğu bu geçiş etkisine sahip değildir. İnsan açısından, herhangi bir doğal varlığın amaca uygunluğu doğal varlığın kendisinden değil, yalnızca insanın amacı bakımından değerlendirilebilir. Yalnızca doğal varlık bakımından bakıldığında ise, kuşkusuz organik maddenin varoluşu inorganik maddenin varoluşundan -içkin olarak- daha fazla amaca uygunluk barındırır. Fakat insan bakımından, her bir doğal varlığın amaca uygunluğu insanın amacına göre tekrar düzenlenmeli ve insan etkinliğinin evrensel ışığında tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

O halde, savunduğumuz modern pratik felsefenin perspektifinden baktığımızda, estetik etkinlik ya da sanatsal etkinliğin zemininde üretim etkinliği yer alır. İnsan varoluşunun temel çelişkisini çözecek gerçek bir etkinlik alanı olarak üretim etkinliği, **gerçekliği nedeniyle** amacın ve aracın dışsallığının üstesinden gelemez, bu yüzden üretim etkinliği insanın özgür gelişim idealini gerçekleştiremez. Yani üretim etkinliği alanında, üretim etkinliğinin sonluluğu insanın özgür gelişim idealinin **sonsuzluğuyla** çelişki içindedir. Estetik sanatsal etkinlik, sembolik araç/medya yardımıyla, üretim etkinliğinin sonluluğunu kırar ve insan enerjisinin özgür gelişimi idealini **sembolik** olarak gerçekleştirir. Öyleyse, Marksist bir konumdan hareketle, şu sonuca varabiliriz: Güzellik özgür bir şekilde gelişmiş insanın ya da bütünsel insanın **sembolüdür**. Güzelliğin özünün bu şekilde tanımlanması güzelliğin insanın üretim etkinliğinden kaynaklandığını göstermesine karşın, üretim etkinliğinin kendisi güzellik değildir. Güzellik, pratiğin sonluluğunun aşılarak sonsuz bir alana erişilmesidir; yani, insanın özgür gelişimi açısından bakıldığında, üretim etkinliğinin sonluluğunun getirdiği kısıtların aşılıp insan kapasitesinin sınırsız bir şekilde gelişebileceği bir noktaya işaret etmektir. Ancak bu alan üretim alanı gibi bir gerçekliğe sahip değildir, yalnızca **sembolik bir şekilde** var olur.

Böylece diyebilirim ki, estetik ya da sanatsal etkinlik insanın gerçek varoluşunun sembolik tatmini ya da bedelidir; yani, insanın en hakiki hedefinin açığa çıkmasıdır. Ya da başka bir deyişle, tam da bu açığa çıkma

sayesinde insanın gerçek sonlu varoluşunun bedeli karşılanır ve insan varoluşu sonluluğun aşıldığı alana **sembolik bir şekilde** girmiş olur. Bu nedenle, bütün büyük sanat eserleri ölümsüzdür. Diğer alanlardaki etkinlikler, sonlulukları nedeniyle, içinde oluştukları tarihsellik değerinin ötesine geçemez. Yalnızca büyük sanat eserleri tarihselliği aşabilir ve insanlarda ebedî bir güzellik hissi uyandırabilir. O halde, estetik boyut insanın varoluşundaki sonsuzluk boyutudur ve insan estetik boyutu sayesinde hakiki insan olur. Sanat var olmasaydı ya da ortadan kaldırılsaydı, insan varoluşu sonsuzluğunu yitirecek ve yalnızca günün zamanının bir varoluşu olacaktı. Elbette estetik etkinlik insan varoluşunun yalnızca sembolik bir bedelidir; dolayısıyla sembolleştirilen nesne gerçek bir etkinliğin nesnesi olduğu durumda, sembolik bir bedel olma işlevini yitirir ve bu alandan çekilir.

Bunun yanı sıra, tüm insan etkinlikleri bir zaman boyutu içinde gerçekleşir; dolayısıyla insan etkinliğinin toplam süresinin sabit kalması koşulunda, sanatsal etkinliğin gerektirdiği boş zaman üretim etkinliğinin gerektirdiği zorunlu zamanla orantısal bir ilişki oluşturur. Bu yüzden özgür zamanın artması, doğrudan üretici güçlerin gelişme düzeyinin belirlediği gerekli emek zamanı (insanın kendini var etmesi için gerekli üretim süresi) tarafından belirlenir. Üretici güçlerin gelişme düzeyi ise bilimin temsil ettiği teorik etkinlik düzeyinin yanı sıra bu etkinliğin üretim pratiğine uygulanma düzeyi tarafından belirlenir.

Kişiler zamanını farklı etkinlik alanlarına bölüştürdüğünde, gerçek özgürlük alanı olarak estetik etkinlik özerk bir şekilde var olamaz ve üretim etkinliğine, yani zorunluluk düzlemine bağlıdır. Dolayısıyla yalnızca -üretici güçlerin gelişme düzeyi tarafından olanaklı kılınan- üretim etkinliği ve teorik etkinliğin- sağladığı boş zamanda insan sanatın sarayına ve estetiğin krallığına girebilir. Bu, üretici güçlerin gelişme düzeyi ve teorik etkinliğin gelişim düzeyinin birlikte özgür zamanın artışını doğru orantılı olarak geliştirdiği anlamına gelir. Modern bilimin gelişimi böyle bir olasılığı öngörmemize yardımcı olmaktadır: yapay zekâya sahip aygıtların sembolize ettiği en son teknolojik devrimlerin ardından, mekanik aygıtlar üretimde yalnızca insanların uzuvlarını değil, beyinlerini de ikame edecektir. Böylece maddî üretim sonunda tamamen makineler tarafından yürütülecek ve insan bu süreçten bütünüyle kurtulacaktır. O günlerde sanatsal etkinlik insanını en temel etkinliği olacak, ya da Maksim Gorki'nin dediği gibi, gelecek toplumun etiği estetik olacaktır[91]. O günler geldiğinde, geçmişe dönüp baktığımızda, insanın üretim etkinliğinde ve teorik etkinlikte zorunluluğa boyun eğmesinin, sonlu amaçların gerçekleştirilmesi açısından önemli bir rol oynamakla birlikte, bu faaliyetlerin gerçek özgürlük alanının, yani sonsuz estetik etkinlik düzleminin gerçekleştirilme olanağı ile de

91 *Estetiğin Dönüşümü*, 1. Kitap, s. 2, Beijing, China Social Sciences Press, 1980.

yakından ilişkili olduğunu göreceğiz. İnsanlar sadece ve sadece daha geniş kapsamlı bir zorunluluğu kavrayıp bunu üretim etkinliğinin medyası/aracı haline getirebildiklerinde için kullandığında daha fazla özgür zaman, dolayısıyla daha fazla özgür gelişim imkânı elde edebilirler.

Marx'ın sanatsal etkinliği insanın özgür varoluşunun koşulu olarak, başka bir deyişle, insanın hakiki durumu olarak kavradığını görmüş olduk. Genç Marx ile olgun Marx'ın özgürlük kavramları arasında ne fark olursa olsun, o bu düşünce çizgisini başından sonuna kadar korumuştu. Genç Marx bağımsız emeği özgürlüğün gerçekleştirilmesi olarak değerlendirerek bunun karşısında üretken emeği zorunluluk düzlemi olarak ele alsa da; olgun Marx ise özgürlüğü üretimin alanının öteki kıyısına yerleştirse dahi, yani genç Marx ile olgun Marx'ın farklılığı ne olursa olsun, yukarıdaki analizden Marksist düşüncede sanatsal etkinliğin daima insan özgürlüğünün tipik gerçekleşme alanı olarak değerlendirildiğini görebiliriz.

Genç Marx özgürlük düzlemine ancak yabancılaşmış emeğin aşılması koşulunda ulaşılabileceğini düşünüyordu; çünkü Marx o zamanlar gerçek üretken emeği **sanata benzer** bir etkinlik olarak görüyordu. (sorun işbölümü ve özel mülkiyet idi). Oysa olgun Marx maddî üretim alanının daima bir zorunluluklar alanı olduğu düşüncesindedir; çünkü o modern üretim sürecindeki gelişmelerin eski zanaatkâr üretiminde sergilenen sonlu sanat duygusunu yitirdiğini artık fark etmiştir. Marx, tam da bunu kavradığında üretimi tereddüt etmeden özgürlük düzleminin dışına çıkarmıştır.

Açıkça görülüyor ki, Marx'ın özgürlük anlayışıyla sosyalist ülkelerde uzun bir dönem okutulan ders kitaplarındaki metinlerde açıklanan özgürlük kavramı arasındaki fark, zorunluluğa dair geliştirilen önemli ölçüdeki farklı yaklaşım içermektedir. Bu yaklaşım bugün bir süredir Çin'de geride kalmış bir durumdur. Marx bakımından, insanların üretim etkinliğindeki ve teorik etkinliklerdeki zorunluluğu kavraması ve bu zorunluluğa boyun eğmesi, yalnızca sonlu amacın gerçekleştirilmesinde rol oynamaz; fakat aynı zamanda gerçek özgürlük düzleminin gerçekleştirilmesiyle de yakından ilişkilidir. Ancak zorunluluğu kavrayış ve boyun eğme özgürlüğün kendisi değildir; bir ihtiyacın karşılanması da hakiki özgürlük değildir. Gerçek özgürlük bu bilme/kavrayış ve boyun eğme ile özgür zamanın artırılmasında ve insanın kapasitesini boş zamanında çok-kapsamlı ve özgür bir şekilde geliştirebilmesinde; yani, sanatın sonsuz yaratısında yatar.

3. MARX'IN İDEAL DÜNYASINA GERÇEK TARİH AÇISINDAN BAKIŞ

Karl Mannheim sosyalizm ve komünizmin, Hıristiyan Binyılcı mitine, liberal ve muhafazakâr düşüncelere benzediğini ileri sürer. Bunların hepsi **ütopyadır**[92]. Kuşkusuz komünizm de burada bir ideal olarak düşünülmektedir. Buna ilaveten, ona göre bu ideallerin varlığının kökleri sonlu-gerçek yaşamdadır. Mannheim'ın komünist ideal, Hıristiyan ideal ve liberal idealin yanı sıra diğer öğretilerin idealleri arasındaki "eşbiçimliliği" fark ettiğini inkâr edemeyiz; ancak komünizmin özünü açığa çıkardığını ya da komünizmin tüm içeriğini kavradığını da söyleyemeyeceğimiz aşikârdır.

Karl Lowith ise, Marx'ın tarih öğretisini, bu eşbiçimlilik zemininde Hıristiyanlığın Kurtuluş mitindeki tarihle anlayışı ile birlikte açıklamaya girişir. Ona göre, tarihsel materyalizm Adam Smith ve Ricardo'nun "ekonomi-politiğinin" dillendirilmiş bir Kurtuluş mitidir. "Bu kavramlaştırmanın gerçek kökü, bilinçsiz kökenini Marx'ın özel biyografisinde, hatta ırkında bulan şeffaf bir mesihçiliktir. O, güçlü din karşıtı hatta anti-semitik olarak değerlendirilebilecek düşünceleri olan 19. YY.'da yaşamış bir "özgür" Yahudi olsa dahi, o gene de *Eski Yahudi Ahiti* ile yetişmişti. Marx'ın materyalizminin idealist temelini açıklayan -el zanaatkârlığından büyük ölçekli sanayiye doğru gelişen iki bin yıllık iktisat tarihi boyunca değişmeden kalan- eski Yahudi Mesihçiliği, peygamberciliği ve kadim Yahudilerin mutlak hakkaniyet ısrarıdır. *Komünist Manifesto*'nun gelecek tasarımı seküler bir tona sapsa da, gene de mesihçi inancın temel özelliklerini barındırır."[93] Mannheim gibi Lowith de, Marx'ın komünist idealiyle Hıristiyan ideali arasındaki biçimsel benzerliği kavrarlar; fakat Marx'ın idealinin önceki ideallerden farkını kavramamışlardır. Oysa bu ideal bilinçli bir şekilde sonlu ve gerçek varoluş zemininde inşa edilmiştir, dolayısıyla farklı bir anlamda gerçekliği vardır. Komünist idealin önceki ideallerden, özellikle de Ütopik sosyalizmden farkı işte budur.

Burada komünizmin anlamını iki açıdan ele alabilir ve daha önceki ideallerle olan benzerlikleri ve farklılıklarını açıklayabiliriz. Bu iki açıdan da komünizm gerçekçi yönler taşır. İlk açı, idealin varoluşunun gerçekçi anlamıdır. Bu, önceki bölümlerde ele alınmıştır. Kısaca tekrarlayacak olursak, insanlar ideale sonlu varoluşlarını aşmada, başvurmakta ve ona dayanmaktadırlar. Böylece ideal ayrıca gerçek yaşamın eleştirisinde de bir değer standardı teşkil eder. İkinci açı, idealin gerçekleşme olasılığıyla ilgilidir. Komünizm bir idealdir; fakat Marx bu ideal ile gerçeklik arasında geçerli bir kanal bulunduğunu düşünür; işte bu geçerli kanal gerçek tarihtir.

92 Karl Mannheim: *İdeoloji ve Ütopya*; s. 244-253.

93 Karl Lowith: *Dünya Tarihi ve Kurtuluş Tarihi*, s. 52-53.

Komünizmi daha önceki ideallerden, özellikle de Ütopik sosyalizmden ayırmak için, Marx ve Engels, komünizmin ilk açıdan anlamını çok fazla ele almamışlar, ikinci yöndeki anlamına daha çok odaklanmışlardır. Oysa Marksist olmayan pek çok düşünür komünizm ile insanlığın çeşitli dönemlerdeki diğer idealleri arasındaki özdeşlik yönünü değerlendirerek komünizmin farklı olan yönünü yadsımaya çalışmıştır. Komünizmin ilk açıdan anlamını yadsımak komünizmi yetersiz anlamak demektir; ancak yalnızca ilk bakış açısının anlamını dikkate almak da, genelde komünizmin yanlış anlaşılmasına yol açar. Bu yüzden iki bakışın anlamını birleştirmeliyiz.

Aslında, idealin varoluşunun gerçekçi anlamı bakımından, komünizm ile diğer idealler arasında hiçbir fark yok değildir. Komünist idealin inşası gerçek ve sonlu varoluştan hareket eden bilinçli bir süreçtir; oysa insanlığın diğer ideallerinde gerçek yaşam tam anlamıyla idrak edilmez. Komünizm kusursuz bir idealdir çünkü gerçek yaşam sonludur ve kusurludur. Bu sonluluk ve kusurluluk komünizmde en otAntik durum olarak değerlendirilir; oysa insanlığın diğer ideallerinin kusursuzlaştırılması (mükemmellik) genelde doğal bir süreç olarak görülür, buna karşın sonlu gerçek dünya ise genellikle gerçek değilmiş gibi düşünülür. Elbette günümüzden bakıldığında, ikinci tür ideal ile gerçek yaşam arasında çarpık bir ilişki vardır ve bu çarpık ilişki ancak komünizm ile gerçek yaşam arasındaki ilişkiye adapte edildiğinde doğru olarak kavranabilir. Çünkü ayaklarımızı gerçek sonlu varoluşa dayamadığımız zaman hiçbir ideal doğru bir şekilde anlaşılamaz.

Her halükârda, -bütün durumlarda- ideal dünyası insanlar tarafından yaşamın sonluluğunu aşmak için inşa edilen başka bir "doğru" dünya olarak görülebilir. Bu gerçek, yalnızca idealin gerçek yaşamdan kaynaklandığını anlatmamaktadır, ayrıca idealin gerçek yaşamda eleştirel ve yön gösterici bir rol oynadığını da anlatmaktadır. Diğer deyişle, idealin sadece gerçek yaşamın çok üstünde bir yerlerde olması imkânsızdır. Aksine, gerçek yaşamla çok çeşitli yollarla etkileşime geçebilmelidir. Öte taraftan da, idealin kökleri gerçek yaşamda olduğuna göre, gerçek yaşamdaki değişikliklere paralele olarak idealler dünyası da değişmelidir. Böylece farklı tarihsel dönemlerde farklı idealler ortaya çıkabilir. Aynı tarihsel dönemde farklı toplumsal sınıfların da farklı idealleri olabilir.

Çok sayıda **Ütopyada** ortaya çıkan biçimsel ve içeriksel değişiklikler toplumsal yaşamla bağlantısız değildir. Tersine, özellikle de modern tarihin seyri boyunca, bir dizi Ütopya biçiminde görülen değişiklikler tarihsel gelişimin belirli aşamalarıyla ve belirli özel toplumsal sınıflarla yakından ilişkilidir[94]. Şimdilik Mannheim'in ütopya kavramının burada tartışılan ideal kavramıyla özdeş olup olmadığını tartışmıyoruz. Fakat idealler dünyasının

94 Karl Mannheim: *İdeoloji ve Ütopya*; s. 210.

gerçek yaşamla birlikte değiştiği olgusu kuşku götürmemektedir. Bu, ayrıca komünizmin neden yalnızca Marx'ın döneminde mayalanmış olup da daha önce bunun mümkün olmadığını da anlamamıza yardımcı olur.

Diğer taraftan, **ideal** gerçek sonluluğu aşmaya yönelik inşa çabasında oluşturulan bir dünya ise, gerçek yaşamla arasına kesinlikle belirli bir mesafe koyar ve insanların ulaşmaya çalıştığı bir değer olarak ortaya çıkar ve böylece gerçekliğe değerler cephesinden eleştirel bir etkide bulunur. Herhangi bir ideali izleyerek ya da mevcut ideallerden birine gönül vererek gerçekliğe belirli bir eleştiri getirildiği kolayca anlaşılabilir. Hıristiyan ideali bakımından, insanın cennetten kovulmasından öncesi mükemmel dönem ve tarihin sonundaki Hesaplaşma gününden sonrası kuşkusuz ideal durumdur, ama bu ideal durumdaki insan ile seküler dünyadaki "düşkün" insan doğası görecelidir. Gerçeklik ile ideal arasındaki bu gerilim tarihi ilerleten motor güçtür. Elbette bunların hepsinin nihaî kökeni Tanrı'dır. Aydınlanma düşünürlerinin ideali ise akıldır. Erken-modern dönem filozoflarının öznel aklı genişletmesi ve geliştirmesi toplumsal yaşamdaki akıldışılığı eleştiriye karşılık gelen bir üretimdir.

Engels şöyle der:

> **Fransa'da insanların zihinlerini yaklaşan devrime hazırlayan büyük insanlar bizzat aşırı devrimcilerdi. Kendileri dışında hiçbir otoriteyi tanımıyorlardı. Din, doğa bilimleri, toplum, siyasî kurumlar... Her şey en acımasız bir şekilde eleştiriliyordu; her şey aklın oturduğu yargıç kürsüsünün karşısında varlığını haklı kılmalıydı, yoksa yok olup gitmeye mahkûmdu. Akıl her şeyin biricik ölçütü olmuştu.**[95]

Charles Fourier'nin de aralarında bulunduğu ütopyacı sosyalistler de şöyle düşünüyordu:

> **Bu filozofların ilkeleri üstüne kurulu burjuva dünyası irrasyonel olduğu kadar ve adaletsizdir de, dolayısıyla kapitalizm, feodalizm ve daha önceki toplum aşamaları gibi çabuk ve kolay bir şekilde tarihin çöplüğünde yerini alacaktır. Dünya üzerinde bugüne kadar saf akıl ve adalet hüküm sürmediyse, bunun nedeni insanlık onları doğru bir şekilde anlamadığı içindir.**[96]

Aslında, komünizm daha en başından itibaren gerçek dünyayı değerler boyutu ile eleştirmiştir. Marx *1844 Elyazmaları*'nda komünizmi anlatırken insanın gerçek hayatta kendine yabancılaşmasından başlar. Komünizm işte bu kendine yabancılaşmanın, yani özel mülkiyetin aktif bir biçimde aşılmasıdır; dolayısıyla insanın özünün insan için ve insan tarafından

95 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 3 (II), s. 719.

96 *A.g.e.*, s. 721-22.

gerçek anlamda geri kazanılması gerekmektedir. Böylece bu, insanın kendisine ve toplumsal insana geri dönüşüdür. Bu dönüş tamdır, bilinçlidir ve kendinden önceki zenginliği sahiplenmektedir. Tamamlanmış doğalcılık olarak **bu komünizm** hümanizmdir; öte yandan komünizm, tamamlanmış hümanizm olarak doğalcılıktır. İnsan ile doğa ve insan ile insan arasındaki çelişkinin; ayrıca varlık ile öz, nesneleştirme ve kendini onaylama, özgürlük ile zorunluluk ve birey ile tür arasında ki çelişkinin de gerçek çözümü işte burada yatmaktadır".

Komünist Manifesto'da, Marx ve Engels şöyle yazarlar: "burjuvazi ve kapitalizm feodalizmi alt ettiğinde, dinî ve siyasî illüzyonlarla perdelenen feodal sömürü yerine çıplak, arsız, dolaysız ve kaba sömürüyü geçirmiştir; dolayısıyla burjuvazinin ürettiği şey kendi "mezar kazıcıları" olmaktadır. "Burjuvazinin çöküşü ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır." Komünist toplum şöyle tanımlanır: "sınıflar ve sınıf karşıtlıklarıyla belirlenen eski burjuva toplumunun yerini, bireyin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin ön koşulu olduğu bir birlik/topluluk alacaktır."[97]

Gerçekliğin eleştirilmesi bakımından, komünistlerin **"bireyin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin ön koşulu"** olacağı önermesinin, Aydınlanma düşünürlerinin "akıl" ve "adalet" kavramları ve ütopyacı sosyalistlerin "herkes çalışmalıdır" (Saint-Simon) görüşü ile aynı işleve sahip olduğu aşikârdır. Dolayısıyla Mannheim gibi insanların komünizmi diğer insanî ideallerle aynı çerçevede ele alması pek de haksız değildir.

Rorty de bu benzerliğe dikkat çekmiştir. **Komünist Manifesto**'yu Hıristiyan *İncil*'iyle karşılaştırarak, "iki eserin de yazarının, insanlık tarihini belirleyen gücü eksiksiz-mükemmel bir biçimde bilmeleri temelinde, gelecek olaylara karşı belirli bir öngörüde bulunduğunu"[98] ileri sürmüştür. İki literatürde de mevcut sıkıntı ve adaletsizlikler eleştirilmekte ve insanlara geleceğe dair bir umut verilmektedir: "Bize en yakın ve en sevdiğimiz insanın gereksinimlerini karşıladığımız ve ona verici yaklaştığımız gibi, dünyada yaşaya tüm insanlara öyle yaklaşmak istiyoruz."[99] O halde, Rorty'e göre, Marx'ın pek çok öngörüsünün yanlış çıkması komünizmin gerçekdışı olduğunu göstermez; tıpkı İncil'in de pek çok öngörüsünün yanlış çıkmasına rağmen, insanların onu okuyarak yaşam karşısında bir esin gücü almayı sürdürmesi gibi...

---

97 *Marx & Engels Seçme Eserler*, C. 1 (II), s. 294.

98 Richard Rorty: *Post-Metafizik Umut*, s. 345, Shanghai, Shanghai Translation Publishing House, 2003.

99 *A.g.e.*, s. 347.

Her halükârda, komünizm burada tek yönlü olarak anlaşılmaktadır. Oysa bundan daha geniş bir anlamı, ayrıca önemli bir başka gerçekliği daha vardır. Ondan önceki idealler yalnızca ideal olarak kullanılabilirdi ve hepsinde bir miktar gerçekdışı hayalcilik -fantezi- söz konusuydu. Oysa komünizm gerçek yaşamla hiçbir alakası bulunmayan bir idealden ibaret değildir. Marx'a göre, komünizme ulaşılabilir gerçek bir tarihsel kanal ve yol bulunmaktadır. Her ideal ulaşılabilir olduğunu savunduğu bir vaatte bulunsa bile, komünizme giden yol diğerlerinden farklıdır; çünkü komünizm soyut bir ilke üstüne inşa edilen bir dünya öngörmez. Mevcut durum karşısında duyulan memnuniyetsizliğin ortaya çıkardığı temenni ve niyetlere dayalı bir tasarıdan da ibaret değildir. Bilinçli bir şekilde insanın sonlu ve gerçek yaşamından hareketle oluşturulan bir idealdir.

Ütopik sosyalistlerden Saint-Simon şöyle demiştir: "Herkes çalışmalıdır." Bu, ahlakî bir gereksinim biçiminde ileri sürülmüştür. Onun tasarladığı sosyalizm bu ahlakî alanın dışına uzanmamaktadır. İnsanların gerçeklik karşısında duyduğu memnuniyetsizlikten ortaya çıkan bir temenniyi ve talebi ifade eder. Onun sosyalizmi buna benzer pek çok temenniden oluşur. Esasında herhangi bir ideal bu karakteri, yani mevcut günün yaşamının eleştirisini az çok barındırır. Fakat Marx ve Engels tarafından ortaya konulan komünist ideal, yalnızca günün gerçekliğine karşı getirilen bir eleştiri değildir ve aynı zamanda bir tür "olması gereken"i tarif etmekle kalmaz; aksine bu ideal, tarihsel zorunluluğun açığa çıkarılmasıdır ve bu zorunluluk katıksız bir inanca değil, "bilim"e dayanır.

Aslında, Marx'ın hayatı boyunca sürdürdüğü teorik etkinliğin böylesi bir tarih bilimi oluşturma ve komünizme giden gerçek bir yol araştırma çabası olduğu söylenebilir. *1844 Elyazmaları*'nda, Marx komünizmin özel mülkiyetin, yani insanın kendine yabancılaşmasının aktif şekilde aşılması ve insanın kendisine ve toplumsal insana geri dönüşü olduğunu savunur. Bu dönüşümün ardındaki itici güç yabancılaşmış yaşamın barındırdığı içsel çelişkidir; çünkü "tüm devrimci hareket kaçınılmaz olarak kendi ampirik ve teorik zeminini **özel mülkiyetin**, daha kesin bir tabirle, ekonominin devinimi zemininde bulur."[100]

Marx'ın buradaki tezi açık biçimde Hegelcidir fakat buna karşın, onun gözlemlediği çelişkiler üretici emek sürecindeki ve iktisadî hayattaki çelişkilerdir. Bu çelişkilerin gelişimi komünizme giden yolu açar. Marx'ın başlangıç çalışmalarındaki bu kanıtlama tarzı gerçek çelişkilerden ziyade **kurgulamaya** dayanmaktadır; çünkü o günlerde Marx gerçek insanlardan değil, **insanın türsel özünden** hareket etmektedir.

100 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 42, s. 120-1.

Alman İdeolojisi'nde, Marx gerçek insanlardan hareket etmeye başlar ve komünizme böylece yeni bir anlam kazandırır. Bu eserde insan yaşamının sonluluğu işbölümü teorisi çerçevesi içinde ele alınır, bu sonluluğun üstesinden gelinmesi ise üretici güçlerin gelişimine dayandırılır. Bunun sonucunda, bu sonluluğun diyalektik aşılması işbölümünün kaldırılmasına bağlanır.

Kapital'le ilgili **son hazırlık notlarında**, bu kez Marx komünizme giden daha gerçekçi bir yol tarif eder. Bu, komünizmin gerçekleştirilmesinin somut koşullarının, çeşitli gerçek insanın sosyal üretim ilişkilerindeki değişimlerin incelenmesinden hareketle araştırılmasıdır. Marx bu noktada maddî üretim alanının daima bir "zorunluluklar dünyası" olduğunu, gerçek özgürlük alanının ise maddî üretim alanının dışında yer aldığını belirtir[101]. Marx, komünizmi üretim etkinliğinin yarattığı özgür zamanda varlığını bulan sanatsal bir etkinlik olarak ele alır, dolayısıyla komünizmin koşulları gerçek hayatın içine taşınmış olur. Üretici güçlerin büyük ölçüde gelişmesinin ardından, gerekli emek süresi sonsuz olarak kısalır ve boş zaman sonsuz olarak artar. İşte komünizm böylece gerçek yaşamda gerçekleşebilir olur.

MARKSİZMİN KARŞI KARŞIYA BULUNDUĞU İKİ ÇAĞDAŞ SORUN

Marx'ın bu teorisi pek çok taraftar bulmuştur; ancak kimi insanlar da bu teorinin gerçekleştirilebilirliğini en başından beri sorgulamıştır. Marx'ın teorisinin hiçbir değişiklik gerektirmeyen bir hakikat olduğunu kanıtlamaya çalışmanın bence hiçbir yeterli sebebi yoktur; aynı şekilde insanların bu teoriden, bu idealden tamamen vazgeçmelerini gerektirecek de hiçbir sebep yoktur. Marx'ın komünizm teorisini ve karşılaştığı güçlükleri kendi teorik perspektifimizden incelediğimizde. Kanımca, Marx'ın komünizm teorisinin çözmesi gereken -en azından- iki mesele vardır ve bu meseleler tam olarak bu teorinin dayandığı iki varsayım ile ilişkilidir.

Bunlardan ilki üretici güçlerin sonsuz gelişiminin mümkün olup olmadığıdır. Marx'ın bu konudaki teorisinin kilit derecede önemli bağlantı noktası, serbest zamanın artışının bilimin ilerlemesine ve bunun yol açtığı üretici güçlerdeki gelişime bağlı olmasıdır; üretici güçlerin sürekli gelişiminin önkoşulu ise, üretici güçlerin gelişmesine yetecek sonsuz düzeyde kaynak bulunmasıdır. Doğal kaynakların sonsuzluğu on dokuzuncu yüzyılda bir sorun teşkil etmeyebilirdi; ancak yirmi birinci yüzyılda bu ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Üretici güçler sonsuz düzeyde gelişemeyecekse, özgürlük dünyasının gerçekleştirilmesi sorunu nasıl çözülmelidir? Bu, titiz bir Marksist açısından kaçınılamayacak bir meseledir. Marx'ın teorisinin

101 *Marx & Engels Toplu Eserleri*, C. 25, s. 926.

günümüzde tamamıyla geçersiz olduğunu ileri sürmek de, onu basitçe onaylayıp olumlamak da temelsiz olacaktır. Teorik tutarlılık bu temel meselenin incelenmesini gerektirmektedir.

İkincisi ise, üretici güçlerin gelişiminin kaçınılmaz bir şekilde insanın özgürleşmesine yol açıp açmayacağıdır. Marx'ın işbölümü üzerine teorisini geliştirmesinden itibaren insan doğasının gelişimindeki paradoksal yapının farkında olduğu söylenebilir; ancak komünizm teorisinde insan doğasını her yönüyle ele almamıştır. Geçtiğimiz yüzyılda üretici güçler muazzam boyutta gelişim göstermiştir. Bu gelişim insanların maddî yaşamlarını önemli ölçüde zenginleştirmiştir; fakat insanların artan ölçüde güçlü bir huzursuzluk duygusu içinde oldukları da görünmektedir. Weber ve onun ardından tekniğin eleştirilmesine dair teorilerin ortaya çıkışı -bir derecede- Marx'ın üretici güçler teorisi, teknoloji ile aynı şey olmamakla birlikte- Marx'ın komünizm teorisine eleştiriler de içermektedir. Bu sorun, Marx'ın komünizm teorisinin yüzleşmesi gereken ikinci olgudur. Bu yüzden, bence komünizm teorisinin geliştirilmesi ve mükemmelleştirilmesi çabasına yeni boyut getirilmeli, Marx'ın tekniği eleştiren düşüncelerinden de faydalanarak, teknolojiyi eleştiren teorik temelin güçlendirilmesi sağlanmalıdır.

Özgürlük dünyasının tümüyle gerçekleştirilmesi, üretici güçlerin gelişmesinin getirdiği kısıtlar nedeniyle ertelendiğinde, Marx'ın özgürlük anlayışı gerçekleştirilebilir olmaktan uzaklaşmış mıdır? Kesinlikle hayır. Marx'ın teorik çabalarının değişmeyen çizgisi, özgürlüğün gerçekleştirilmesinin araştırılmasıdır. Buna göre, Marx'ın tüm teorik etkinliğinin vardığı nihai sonuçlar insanın özgür gelişimine işaret etmektedir. Marx'ın -piyasa ekonomisinin özel bir biçimi olan- kapitalizme getirdiği eleştiriyle açığa çıkarmaya çalıştığı şey tam da budur: Kapitalizmde ya da dünyada genel olarak uygulanan sıradan bir piyasa ekonomisinin var olduğu herhangi bir toplumda, üretimin karakteristiği üretim için üretmektir; bu esnada insan varoluşunun temel anlamı unutulmaktadır. O halde, böylesi bir toplumsal üretim biçiminin uyarı niteliğinde eleştirilmesi bu toplumların sağlıklı gelişimi için kesinlikle zorunludur. Bu eleştiri bir tür düzeltmedir. Öyleyse, tamamıyla zenginliğe tapan böyle bir toplumu düzeltirken hangi standart kullanılmalıdır? Her şeyi dünya tarihinin akışına bırakan ve gerçeklikteki her şeyi rasyonelleştirmeye çabalayarak onaylayan Hegel gibi yapamayız. Bizim için tek yol, gerçekliği, gerçek olmayan ideal bir varoluş biçimiyle ve sanatsal etkinliğin mükemmelliği ile kıyaslamak ve insanları, insani kutsallık boyutu ve gerçekliğin sonluluğu üzerine aydınlatmak ve böylece insani varoluşun koşullarını ve niteliğini yükseltmektir.

EK 1: HEİDEGGER'İN KAVRAMLARI

Martin Heidegger, (1889-1976) en önemli eseri *Varoluş ve Zaman* kitabını 38 yaşında yazar, Nazizm ile ilişkisi nedeniyle çelişkili bir figür olarak ortaya çıkan bir düşünürdür. Bilindiği gibi Heidegger'e göre varoluşun üç biçimi bulunmaktadır.

DÜŞÜNÜRÜN VAROLUŞ VE ZAMAN ADLI ESERİNDEN NOTLAR

Heidegger, varoluşun üç farklı mod içinde (tarzda) ortaya çıktığını düşünmüştür: birincisi, Dasein; diğeri olduğu-gibi elde hazır olma hali (present-at hand) ve üçüncüsü de bunun karşıtı olan elde-kullanıma hazır olma hali (ready-at hand): Burada Dasein, almanca Da (orada) ve Sein (varolma) sözcüklerinden üretilir; böylece Dasein kelime anlamıyla, orada-varolma olarak tercüme edilebilir.

OLDUĞU GİBİ ELDE HAZIR OLMA HALİ: (VORHANDEN) - SOYUT VAROLUŞ

Almanca vorhanden olan bu kavram kitapta İngilizce'ye 'present-at-hand olarak çevrilmiştir. Bu kavram varoluşun tarzlarından biri olup, burada varoluş gerçekte "öylece" olduğu gibidir. (s. 26)

Varlığın -olduğu-gibi elde hazır olma hali- hakkında farkında olmak zamanla ilgili bir yapıdır; çünkü farkında olmak bir olaydır, farkında olmak, kaçınılmaz olarak zamanla bağlantılıdır ve ebedi olamaz. Böylece, olduğu-gibi elde hazır olma halinin farkında olma, ile varlığı mevcut kılmış oluyoruz. (s. 48) Böylece, farkında olma ile bu varlık, Dasein'ın farkında olduğu bir tür ilişkinin nesnesi haline gelmektedir. Dasein,böylece nesnesinin ve onunla ilişkisinin farkına varmış olur.

Olduğu-gibi elde hazır olma hali- biçimindeki varoluş ile sonuçlanan görünme süreci, kendini gösterme süreci değildir, aksine bu o varlığın başka bir şey tarafından bilinme ve kanıtlanma sürecidir (s. 52). Olduğu-gibi elde hazır olma durumunda olan bir şeyin bu nitelikleri; bu nedir? sorusunun cevabı değildir. Bu nitelikler kim? sorusunun cevabı olan niteliklerdir. (s. 71) Bir varlığın -olduğu-gibi elde hazır olma halinin- bir diğer niteliği, 'dünya içinde' olmasıdır. Burada "içinde" terimi, "aynı mekanı paylaşma" anlamına gelir. (s. 79)

"İçinde varolma" veya "aynı mekanı paylaşmanın" ortaya çıkan sonucu şudur: "aynı mekanı paylaşma" modu içinde olan bütün varlıkların modu: olduğu-gibi elde hazır olmaya indirgenebilir. Fakat sadece bir indirgeme yaptığımızda, o varlığın daha yüksek varoluş biçimlerinin inkarına gitmiş oluruz. Oysa bu daha yüksek varoluş modları-o varlığı ; olduğu-gibi elde hazır olan durumda-görebilmemiz için yapmak zorunda olduğumuz soyutlamanın sonucu olarak; o varlığa ait olması gereken modlardır (soyutlamanın sonucu uygun olan budur).

Ortaya bu durumda iki tür varoluş (varlık) çıkar. Birinciler, "Dünya içinde" olan; fakat olduğu-gibi elde hazır olan durumunda görünmesine karşın, daha yüksek varoluş modlarına sahip varlıklar. İkinciler ise sadece olduğu-gibi elde hazır olan durumunda olan varlıklar.Birincilerinin aksine ikinciler "dünyaya ait olan varlıklardır" ve dolayısıyla dünyanın bir parçası olan varlıklardır. (s. 93). Dünyanın bir parçası olmanın etkisi şudur : bu tür varlıklar Dasein'ın farkında olduğu ve Dasein'ın karşılıklı etkileşim içinde olduğu bir bağlamın parçası olurlar. Onun çevresi olurlar.

ELDE KULLANIMA HAZIR OLMA HALİ: (ZUHANDEN)

Bunu araçsal varoluş durumu veya aletsel varoluş durumu olarak ele alabiliriz.

Heidegger, -elde-kullanıma hazır olma halini- varoluşun olduğu-gibi elde hazır olma halinin karşıtı olan, bir varoluş biçimi olarak tanımlar. Vorhanden ile Zuhanden olma halinin karşıt olması. Heidegger, varlıklarla bir şekilde ilgilendiğimiz ve dikkatimizi onlara verebildiğimiz zaman, onların erişilebilir olabileceklerini ileri sürer. (s. 96) Varlıklara dikkat göstermek onlarla bir şekilde ilgilenmek anlamına gelir. Böylece varlık, artık varoluşun olduğu-gibi elde hazır olma halinde tanımlandığı gibi olmaktan çıkar. O varlık, böylece artık sadece gözlemlediğimiz ve analiz ettiğimiz bir şey sadece bizden belli bir mesafede bulunan bir nesne değildir. Artık, o varlıkla ilgiye dayalı bir ilişki içine girmiş oluruz. Bu önem verme ve dikkat etme olgusu, varlığı "alet" veya "araç" olarak tanımladığımız bir tür

şeye dönüştürür. Böylece, bu varlık bir şey için işe yarayan bir nesneye dönüşür. Bu o varlığın elde-kullanıma hazır olma halini kazanmasıdır. (s. 96).

Heidegger'e göre kesinlikle bir düşünceden kaçınmamız gerekir, çünkü böyle bir şey olmaz: bir alet bizzat kendi başına bir şey yapmak için var olduğu anlamını taşımaz. Elde-kullanıma hazır olma halinde içerilen "bir şey yapmak için" karakteri bir şeyin bir şeyle bağlantılı olması anlamına gelir. (s. 97) Yani, elde-kullanıma hazır olma halinde, o aletin varlığı, daima bir başka şeyle bağlantılıdır. Bir başka şeyi etkileme amacı ile bağlantılıdır, kendisinden başka bir şeyi etkilemek için vardır. Alet kendisi için var değildir. Bu durum elde-kullanıma hazır olma halidir. Yani aletin-bir amaca yönelik olma - şeklinde ilişkisel bir karakteri veya niteliği bulunur. Alet kendi içinde-kendi başına- ne olduğu olarak bilinmez çünkü bir aleti kullandığımız zaman, biz onun kendisinden ziyade kullanıldığı amacın farkında oluruz. Yani, biz onun elde-kullanıma hazır olma halinin farkında oluruz. (s. 98) Böylece, Dasein'ın, o varlığın bir amaç için olduğunu kavrayabilmesi için bir işlem olması gerekmektedir. Bu işlem de olduğu-gibi elde hazır olma halinin ortalıktan çekilmesinin gerekli olmasıdır. Ancak bu takdirde o varlığın elde-kullanıma hazır olma hali ortaya çıkar.

Vorhanden ile Zuhanden arasındaki bu ilişki birbirini izler; çünkü kullanıcı bir aleti kullandığı zaman, kullanıcı kişi, bizzat onun varlığının kendisinden ziyade kullanım amacının farkındadır. Onun varlığı ile ilgilenmez. (s. 99) Çalışmak ve bir şeyi tamamlamak, bir şey kullanmayı gerektirir. Çalışmak demek, bir şeye ulaşmak için bir şey kullanmak demektir. Amaç ister kamusal ister özel olsun, çalışmak sonuçta, bir alet kullanmaya dayalıdır. (s. 100) Ancak Zuhanden olan şey aynı zamanda Vorhanden'e indirgenebilir olmak zorundadır. Zorunludur, çünkü bir aletin kavranan ve analiz edilebilen bir şey olabilmesi için, elle tutulur gözle görülür bir şey olması gerekir. Yani, eğer bir insan algının ötesine geçip bir aleti alet olarak kavrıyorsa, onun elle tutular gözle görülür olması gerekmektedir. (s. 101) Sonuçta,bundan dolayı, yararlı/kullanılabilir olması gereken şey, iki varoluş özelliğine de sahip olmalıdır: yani, elde-kullanıma hazır olma haline ve olduğu-gibi elde hazır olma haline sahip olmalıdır. Dasein'ın bir aletin veya bir varlığın olduğu-gibi elde hazır olma halini kavraması ve anlaması zor olmaktadır. Çünkü elde-kullanıma hazır olma hali, karşıtını gizlemektedir (olduğu-gibi elde hazır olma halini). Dasein, çoklukla doğrudan bir varlığın elde-kullanıma hazır olma halini görür.

Eğer, normal olarak elde-kullanıma hazır olma hali ile görülen bir varlık/alet bozulur ise; bu takdirde, bu şey faydalı olmayan bir şey olduğu-gibi elde hazır olma halinde bir görünüm verir. (s. 103) Şimdi ilaveten iki ayrı kişi düşünelim: birinci kişi o alet üzerine yeterli bilgisi ve tecrübesi

olmayan bir kişi olsun; diğer de bilgili olsun. Bilgisiz olan kişi, o aletin, elde-kullanıma hazır olma halini -özel olarak o şey için olduğunu kavrayamayacaktır; o aletin başka bir elde-kullanıma hazır olma hali olarak kavrayabilir veya muhtemelen amacı olmayan bir alet olarak kavrayabilir; dolayısıyla da sadece olduğu-gibi elde hazır olma halini kavrar. Elde-kullanıma hazır olma haline sahip olan bir varlığın bütün kullanım olanakları, bir şekilde Dasein'ın bir ya da daha fazla amacı ile ilişkilidir ve bu amaçlara hizmet eder. (s. 116) Bundan dolayı, bir varlığın elde-kullanıma hazır olma halinin ortaya çıkması, Dasein'a bağlıdır. Dasein her şeyden önce; olduğu-gibi elde hazır olma halinde olan bir varlığı alıp ona ilave bir varoluş modu olarak ortaya çıkarır;böylece ona başka ilave bir amaç ekler.Ancak bu arada ilginç bir durum ortaya çıkar. Bu dönüştürmeyi yaptığında, olduğu-gibi elde hazır olma halinde olan bir varlığı; elde-kullanıma hazır olma haline dönüştürdüğünde; onun ilk halini görmez veya bunu görmesi çok güç olur;öncelikle onun son halini dönüştürülmüş halini görür. Heidegger, kitabının bir yerinde, özel bir durumdan da söz eder; zuhanden olarak bilinen, ancak rastlanma imkanı bulunmayan ve dolayısıyla analiz edilebilecek nesnel varlıklar olarak tanınmayan, bazı varlıkların da olabileceğini belirtir.Bunların vorhanden niteliğini zuhanden niteliğinden ayırt etmek imkansızdır. (s. 122)

VARLIĞIN DASEİN HALİ

Hedegger, Dasein kavramıyla bir olguya dikkat çekmek ister: Bir insan diğer şeylerin arasında/ortasında olduğu bir dünyada var olmak durumundadır; insan bu koşul dışında düşünülemez. (Warnock 1970) Dasein "orada olmak durumundadır " ve dünyada "oradadır". İnsan olmak, elle tutulur, fiziksel, gerçek gündelik dünyada sabitlenmeyi, ona bağlanmayı ,gündelik dünya tarafından kuşatılmayı gerektirir. (Steiner 1978)

Heidegger, Dasein kavramını insanların kendi yaşam varoluşları içinde kendi tecrübeleri ile edindikleri varoluş biçimi anlamında kullanır. (s. 32) Bununla birlikte, Dasein'ı kesin olarak sadece insanlarla sınırlandırmaz. Dolayısıyla, Dasein varoluş biçimine sahip bazı insan olmayan varlıkların da bulunması mümkündür veya kabul edilebilir. Ancak Heidegger, bu görüşünü pek açıp tartışmaya girişmez. Dasein'ın ayırt edici karakteri, Dasein'ın kendi varlığının farkında olması, varoluş sorununun farkında olmasıdır. Dasein olmayan herhangi bir şey böylesi bir varoluş farkındalığı yoktur. (s. 32, 33)

Dasein, kendi varoluşunun farkında olduğu ve varoluş sorununu anladığı için, Dasein'ın hedeflerinden bir tanesi, varoluşun otantik anlamının arayışı içinde olması, Dasein'ın varoluş yapısını araştırıp takip etmesi

olmuştur. (s. 62) Bu hedef, Dasein'ın paralel olarak kovaladığı bir başka diğer hedefle çelişir. Dasein, bu diğer paralel hedefi, çeşitli yollarla diğer varlıklarla paylaşmaktadır; bu hedef varlıkların maddi varoluşlarını ayakta tutma çabasıdır. Yani iki amaç ortaya çıkmaktadır: bir yandan, Dasein olarak vorolma sorunu için çabalamak; öte yandan yaşamın dünyevi sorunlarını halletmek için çabalamak ve kendi bedeninin fiziki varlığını arzu edilir bir biçimde ayakta tutmak. Dasein, bu dünyevi meseleleri halletmek için diğer varlıklardan daha karmaşık bir şekilde çaba gösterir, fakat diğer varlıklar da bunun için, daha basit bir biçimde ve bir şekilde çaba göstermektedirler; bu çaba ikinciler için birincil nitelikte bir faaliyettir.

Varoluşun Dasein hali, olduğu-gibi elde hazır olma hali değildir; çünkü, Dasein etrafımıza baktığımızda "rastladığımız" bir şey değildir. (s. 69) Dasein bize yakın olan ve gayet iyi bildiğimiz bir şeydir; çünkü Dasein kendimizden ayırmamız mümkün olmayan bir şeydir. Ancak bu, günlük -gündelik yaşamda fazla anlaşılmaz; çünkü bize çok yakındır. (s. 69) Ayrıca Dasein, elde-kullanıma hazır olma hali de değildir. Çünkü Dasein mevcuttur ama o bir şeyi etkilemek amacı için var olmamaktadır.

Tarihte,geleneksel bakış açısı, rasyonel hayvanların görüşlerine benzer olmuştu, bu bakış açısı Descartes'ın savunduğu "düşünüyorum, o halde varım" görüşünde olduğu gibi rasyonelci kavramlar vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Ancak bu Heidegger'i bir sorunla karşı karşıya getirir.

X kişisi, olduğu-gibi elde hazır olma halinde türündendir ve öte yandan, bu kişi, belirsiz bir varoluş türündendir.Bu şekilde bakıldığında, sonuç olarak ortaya çıkan bir kişi belirsiz bir varoluş türüne sahip olacaktır. (s. 74)

Heidegger, bu noktada antik Yunan ve Hıristiyan öğretisindeki antropolojik yaklaşımdan ayrı düşündüğünü ortaya koyar. Çünkü, onların her ikisinin bakışı da, insanı tözsel bir varlık olarak tanımlar. (s. 75) Heidegger burada "benimkilik" şekline bir kavram geliştirir ve Dasein'da böylesi bir nitelik olduğunu söyler. "Benimkilik", Dasein'ın gerçek niteliğidir. Bu karakteri sayesinde Dasein otantik veya gayrıi-otantik olarak yaşama olasılığını elde eder. Bu Dasein'ın iki varoluş modudur. Otantik veya gayri-otantik olarak yaşamak; hangisinin olacağı Dasein'ın yaşadığı yaşam tarzına bağlıdır. (s. 78)

Dasein "dünyada var olmayı", dünyanın bir parçası olarak değil, dünyada bir mekanı paylaşmak olarak tecrübe eder. (s. 79) Böylece Dasein, dünyada olduğu gibi yaşar ve dünya ile etkileşim içine girer, ama o, dünyadaki diğer varlıklardan farklı bir türdendir. Bunun sonucunda, Dasein'ın olduğugibi elde hazır olma hali türünden bir varoluşa sahip olduğunu söylemek

mümkündür, Ancak böyle söylediğimizde, Dasaein'ın "içinde varolma" türünü bilerek göz önünde tutmamak, ya da farkında olmadan "içinde var olma" halinin nasıl bir şey olduğunu görmemek demektir. (s. 82) Dasein'ı vorhanden veya da zuhanden olarak görmek görme olasılığının olması, bir olguya bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü, "dünya içinde var olması" nedeniyle, Dasein'ın dünya gibi maddelerden meydana gelmektedir; bundan dolayı yanılma ihtimali ortaya çıkar.Dasein'ın şu ya da bu varoluş türü ile karıştırılıp yanılgıya düşülmesi, uygunsuz ilişkilere ve davranışlara yol açar; çünkü, bu yanılgı insanları sadece alet veya nesne olmaya indirger. Heidegger 'in Dasein'ı tanımlamak için söylediği gibi, Dasein 'dünya içinde var oluş' olabilme olasılığını içerir; Dasein olarak var olabilmek ; ben-sen ilişkilerini bilme ve yönetebilme becerisinin sonucudur. Bu ilişkiler vorhanden türden olmayan varlıklardır; Dasein'ın bunların bu türden olduklarını bilmesi mümkün değildir. Böylece, Dasein'ın 'dünya içinde var olması ' görüşü ; olduğu-gibi elde hazır olanlar ile ters düşer; çünkü bunlar "dünya içindedir" veya 'dünyaya aittirler' ve dünyanın parçalarıdırlar. (s. 93) . Böylece Heidegger, "dünya içinde var olma" ile "dünya içinde" olmayı ayırır.

Heidegger'e göre "insanın varoluşu ile ilgili önceki Batılı görüşler,insanı ya beden ve ruh olarak ikiye bölmüş, veya insanı beden, ruh ve maneviyat olarak üçe bölmüştür" ve insanın bu parçaların sentezi olduğu varsayımından hareket edilmiştir. Ancak Heidegger'e göre, Dasein birbirinden ayrı olarak var olan parçaların sentezi değildir; Dasein var oluşun kendisidir. (s. 153) Dolayısıyla, Heidegger, Dasein'ı ilişkilere giren, eksiksiz ve bölünmez,bütünsel bir var oluş olarak görür. Dasein, içkin olarak eksiksiz, bileşik bir varlıktır. Birden çok, çoklu Dasein vardır. Bunların birbiriyle aralarında kaçınılmaz olarak bir tür ilişki vardır. Bu ilişkiler, sıcak ve dostça olduğu gibi içe kapanık veya başka şekillerde olabilir. Bu ilişkiler Heidegger tarafından "birlikte- var olmak" şeklinde nitelenmiştir.

ELDE-KULLANIMA HAZIR OLMA HALİ-KÖLE-TİPİ VAROLUŞ

Köle-tipi varoluş durumunda, biz gerçekten de köleyi elde-kullanıma hazır olarak görürüz; elde mevcuttur, kullanmaya hazır bir alettir. Karşılıklı onayla oluşan, kölelikte, köle bu şekilde kullanılmayı onaylar, ister ve böyle görülmek ihtiyacını duyar. Bir Dasein olarak o hala "dünya içinde var oluşa" sahiptir; fakat bu durumda dünya onun değil efendisinin dünyasıdır. Köle asla sadece bir nesneden ibaret değildir. Aslında, kölenin "nesnelleştirilmesi", gerçekte öznellikten-arındırmadır; çünkü köle aynı zamanda hem Dasein hem alet olarak kalır. Hem bir alet hem kendi varoluş anlamına sahip bir varlık. Fakat öte yandan bu köle efendinin dünyasındaki aletler bütünselliği içinde bir alet olma duyumuna/bilincine sahiptir.

YAZARLAR HAKKINDA

Prof. Wang Nanshi (1953), halen Çin Halk Cumhuriyeti, Nankai Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır. Asıl araştırma alanları, çağdaş Marksist felsefe, politik felsefe ve toplumsal özne felsefesidir. Başlıca eserleri, ortaklaşa yazdığı,İnsanın Pratik Faaliyetleri Teorisine Giriş (1996); Entegrasyon Alanından Bölünme Alanına (1998); Toplumsal Felsefe (2001); Çok-tonlu Kültür Çağının Gelişi (2002). Yazar yüzü aşkın bilimsel makaleye imza atmıştır.

Bayan Xie Yongkang (1978), aynı okul ve bölümde, doktor statüsünde çalışmaktadır. Araştırma yönü çağdaş Marksist felsefe olup, önemli akademik dergilerde makaleleri yayımlanmıştır.

Stalin, Marksist felsefeyi diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm olarak nitelemişti. Bu aslında Plehanov, Lenin ve Buharin'in bakışıydı ve Marx'ın ortodoks yorumu olarak benimsendi. Bunu ilk Lukacs eleştirmiş, bugünkü Batı Marksizmi'ni köklendirmişti; onun yorumu tarihsel materyalizmdi. Tarihle ilgili her tür genel ilke soyuttu ve ona göre, doğa bir "sosyal kategoriydi"; doğanın diyalektiği olamazdı. Doğada diyalektik olursa, özne bu diyalektik süreçle birleşemeyecek ve eski felsefedeki madde ve düşünce karşıtlığı sorunu aşılamayacaktı. Böylece, Lukacsçı "pratik" özne ile nesneyi birleştirmeyi hedefliyor, birlik öznede gerçekleşiyordu. Post-Kant tüm eski filozoflar da bunu çözmeye uğraşmışlar, çözüm güçlü özne olmuştu. Lukacs'ın sınıf bilinci de böyleydi ve Hegelci "mutlak idenin" yerini almıştı. Oysa, Marx ise kendisini pratik materyalist olarak tanımlamış ve bu eski "materyalizmleri" aşmıştı.

Çatışarak bugüne gelen iki akımdan, birincisi determinizm, diğeri ise Lukacs'dan bu yana hakim olan rasyonel iradecilikti. Birincisi, tözcü felsefeye ve tarihteki kaçınılmazlığa, diğeri ise, post-Kant öznelciliğe ve güçlü tarihsel özneye sarılıyor, tıkanıp Marx'ın aştığı teorik felsefeye geri dönüyorlardı. Oysa, Marx'ın eski felsefeyi aşan devrimi, teorik felsefenin aşılıp ve pratik felsefeye geçişti.

Özne, "yaşam-dünyasındaki" "gerçek bireydi"; bu bakışla Marx, teorik felsefenin özne/nesne ikiliğini aşmıştı. 1981'de Çin'de el yazmaları çevrilerek tartışma başlıyor ve Ouyang Kang, pratikçi sistemi yeniden kurarak, Marx'ın "pratiğini" açıyor ve onun yorumu başat konuma geliyordu: "onun felsefesi diyalektik, tarihsel, hümanist ve pratik materyalizmdir; özü, tarih ve pratiği içsel bağlantılı olarak gören "pratik" anlayışıdır ve sorun ise, dünyayı açıklamak değil, değiştirmektir". Çin dışında ilk kez yayınlanan bu kitapta Marx'ın devrimi gülümsüyor.

ISBN 978-605-5679-96-5

27.00