payel

AKLIN YIKIMI

İkinci Kitap

Çeviren: Ayşen Tekşen Kapkın

GEORG LUKÁCS



GEORG LUKÁCS

❐

AKLIN YIKIMI

❐

CİLT II

❐

ÇEVİREN: AYŞEN TEKŞEN

❐

BİRİNCİ BASIM

PAYEL YAYINLARI : 167
Felsefe Kitapları : 4

ISBN: 975-388-156-8

Dizgi Operatörü: Filiz Koçer
Düzelti : H. Necmi Öztürk-Filiz Koçer
Baskı : Özal Matbaası
Kapak Filmleri : Ebru Grafik
Kapak Baskısı : İpomet Matbaası
Cilt : Yıldız Cilt

Macar düşünürü ve yazarı olan Georg Lukács 1885 yılında Budapeşte'de doğdu. Hukuk okudu. 1906'da Budapeşte Üniversite'sinden doktora derecesini aldıktan sonra 1909-10 yıllarında Berlin'de bilimsel incelemeler yaptı. 1911-17 yılları arasında Almanya, Fransa ve İtalya'da bulundu. Genç yaşta toplumcu düşünceleri benimseyen Lukács, 1919 yılında Bela-Kun hükümetinde kültür bakanlığı yaptı. 1933-44 yıllarında Moskova Bilimler Akademisi'nde çalıştı ve 1945'te ülkesine dönerek Budapeşte Üniversitesi'ne estetik ve kültür felsefesi profesörü olarak atandı. 1956'da İmre Nagy hükümetinde yeniden kültür bakanlığına getirildi.

Macarca, Fransızca ve Almanca olarak yazdığı çok sayıda eseri bulunan Lukács, önde gelen toplumcu düşünürlerden biridir. Eserlerinden bazıları şunlar: *Tarih ve Sınıf Bilinci, Lenin, Roman Kuramı, Avrupa Gerçekçiliği, Estetik, Genç Hegel, Aklın Yıkımı.*

Çağımızın bu büyük düşünürü 1971 yılında Macaristan'da öldü. (Lukács'ın yaşamı hakkında daha geniş bilgiyi, yazarın yayınlarımız arasında çıkan *Estetik* kitabının birinci cildinde bulabilirsiniz.)

Yapıtın özgün adı: Die Zerstörung der Vernunft

©

Türkçe birinci basım: Kasım 2006

GEORG LUKÁCS

AKLIN YIKIMI

CİLT II

ÇEVİREN: AYŞEN TEKŞEN

payel

PAYEL YAYINEVİ
İstanbul

Georg Lukács'ın yayınlarımızdan çıkan öteki kitapları:

- ❒ ESTETİK (3 cilt)
- ❒ ÇAĞDAŞ GERÇEKÇİLİĞİN ANLAMI
- ❒ AVRUPA GERÇEKÇİLİĞİ
- ❒ AKLIN YIKIMI I

İÇİNDEKİLER

IV. BÖLÜM

EMPERYALİST ALMANYA'DA DİRİMSELCİLİK

1. Dirimselciliğin Özü ve İşlevi.....9
2. Emperyalist Dirimselciliğin Kurucusu Olarak Dilthey...23
3. Savaş Öncesi Dönemde Dirimselcilik (Simmel).....48
4. Savaş ve Savaş Sonrası Dönem (Spengler).....65
5. Dirimselci "Göreli İstikrar" Felsefesi (Scheler).....81
6. Asalaksal Öznelciliğin Büyük Perhiz Çarşambası (Heidegger, Jaspers).....95
7. Faşizm Öncesi ve Faşist Dirimselcilik (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieck, Rosenberg).....130

V. BÖLÜM

YENİ-HEGELCİLİK

VI. BÖLÜM

EMPERYALİST DÖNEMİN ALMAN TOPLUMBİLİMİ

1. Toplumbiliminin Kökenleri.....185
2. Alman Toplumbiliminin Başlangıcı (Schmoller, Wagner ve Diğerleri).....188
3. Ferdinand Toennies ve Yeni Alman Toplumbilimi Okulunun Kuruluşu.....191
4. Wilhelm Döneminde Alman Toplumbilimi (Max Weber).....202
5. Liberal Toplumbilimin Acizliği (Alfred Weber, Mannheim).....221

6. Faşizm Öncesi ve Faşist Toplumbilim
(Spann, Freyer, Carl Schmitt).....242

VII. BÖLÜM

SOSYAL DARWİNCİLİK, IRK KURAMI VE FAŞİZM

1. On Sekizinci Yüzyılda Irk Kuramının Başlangıçları.....265
2. Gobineau'nun Irk Kuramı Savı.....267
3. Sosyal Darwincilik (Gumplowicz, Ratzenhofer,
Woltmann).....280
4. Çağdaş Irkçılığın Kurucusu H. S. Chamberlain.....296
5. Alman Emperyalist Felsefesinin Demagojik Sentezi
Olarak "Nasyonal-Sosyalist Felsefe".....315

SONSÖZ

Savaş Sonrası Usdışıcılık Üzerine.....361

Kavramlar Dizini.....451
Sözcük Dizini.....455
Latince-Fransızca Terimler Dizini.....457
Adlar Dizini.....459

IV. BÖLÜM

EMPERYALİST ALMANYA'DA DİRİMSELCİLİK (LEBENSPHILOSOPHIE)

1. *Dirimselciliğin Özü ve İşlevi*

DİRİMSELCİLİK ya da *Lebensphilosophie* Almanya'da tüm emperyalist dönem boyunca egemen ideolojiydi. Ama etkisinin derinlik ve genişliğini doğru değerlendirebilmek için bu felsefenin yeni-Kantçılık ya da görüngübilim gibi bir ekol ya da net olarak tanımlanmış bir konu bile olmayıp neredeyse tüm ekolleri kapsayan ya da en azından onları etkileyen genel bir eğilim olduğunu akılda tutmalıyız. Ayrıca, etkisi de sürekli olarak artıyordu. Örneğin savaş öncesi dönemde dirimselciliğin bilinen tek yandaşı yeni-Kantçılardan Simmel'ken savaş sonrası dönemde hem yeni-Hegelcilik hem de ileri evresindeki Husserl ekolü tamamen dirimselciliğin peşinden gidiyordu.

Dirimselcilerin etki alanını tam olarak betimlemek için terimin dar anlamıyla felsefenin ötesine geçmeliyiz. Dirimselciler bir yandan, başta tarihsel bilimler (yazın ve sanat tarihi) olmak üzere ruhbilimden toplumbilime kadar tüm sosyal bilimler üzerinde etkiliydiler. Diğer yandan, etkileri üniversite yerleşkesinin çok ötesine geçiyordu; özellikle bağımsız felsefecilerin daha geniş yankılar yaratan yazıları en başından beri dirimselciydi. Bu durum yalnızca Nietzsche'nin geniş yazın çevrelerinde giderek artan etkisinden kaynaklanmıyordu; görece olarak daha erken tarihlerde Weininger'de Dilthey'in, Rathenau'da Simmel'in ve Stefan George ekolünde her ikisinin benzer yankılarını buluruz. Savaş sonrası

dönemde, geniş çevreler tarafından okunan kentsoylu felsefe yazınının neredeyse tamamı dirimselciydi.

Dirimselciliğin evrensel etkisinin nedeni ancak emperyalist Almanya'nın sosyal ve ideolojik durumunda aranabilir. Doğal olarak dirimselcilik emperyalist dönemin genel bir ürünüydü ve farklı ülkelerde önemli temsilcilere sahipti (Fransa'da Bergson, Anglo-Sakson ülkelerde pragmacılık vb.). Ama bu kitabın her yerinde olduğu gibi burada da yalnızca Alman gelişimlerinin tipik özellikleriyle sınırlı kalacağız.

Emperyalist dönemde felsefi bir konu olarak ortaya çıkan ve gelişen dirimselcilik bu çağın özel bir ürünüydü: sosyal evrimin, yeni sınıf mücadelesi biçimlerinin ortaya çıkardığı sorunları emperyalist kentsoyluluk ve onun asalaksal aydın sınıfının bakış açısından felsefi olarak çözme doğrultusunda bir girişim. Söz konusu felsefecilerin uslamlamalarını kendileriyle aynı doğrultuda düşünceleri dile getiren ve önemli gördükleri daha uzak geçmişte kalmış düşünürlerin buluş ve yöntemleriyle desteklediklerini açıktır. Bunu daha da güçlendiren bir etmen de —sıklıkla niteliksel— tüm değişikliklere rağmen felsefi önerme ve yöntemlerin ortaya çıktığı sosyal koşulların, doğal olarak ideolojik anlamda da yansıtılması gereken, belli bir süreklilik gösterecek olmasıydı. Dirimselcilik olgusunda sürekliliği belirleyen şey Fransız Devrimi'nden bu yana yönetici sınıfların ilerlemeye karşı olan gerici düşmanlıklarıydı. Daha önceki bölümlerde usdışıcılığın yöntembilim ve içerikle ilgili özel sorunlarının bu sınıfların giderek gerileyen egemenliğine felsefi destek sağlama çabasından kaynaklandığını göstermeye çalışmıştık. Bu amaç ve araçların bir sürekliliği olduğu sürece felsefi anlamda da süreklilik olacaktır. Mevcut gereksinimlerinin benzeşimlerini onlarda aradığı ve bulduğu sürece her dönem geçmişe, geçmiş gelişimin belli evrelerine geri döner.

Tüm bunlar, söz konusu sürekliliğin yalnızca görece bir niteliği olabileceğinin göstergesidir. Yönetici sınıfların tutuculuğu ve kapıyı çalmakta olan yeni güçlere muhalefet eğilimi kesintisiz

sosyal değişime maruz kalır. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, on dokuzuncu yüzyılın başında usdışıcı felsefenin ilk dışavurumları feodal mutlakıyetçi sömürücülerin Fransız Devriminin yol açtığı genel kentsoylu ilerici harekete direncinden doğmuştur. Bu gerici hareketin kentsoylu eğilimi yalnızca Schopenhauer'da ortaya çıkmıştı ve ilgili kesimde göstermiş olduğumuz gibi, bu felsefenin ancak 1848 devrimi yenilgisinden sonra evrensel geçerlilik kazanması bir tarihsel gereklilik sorunuydu. Çünkü 1789 ve 1848 arasındaki dönem Almanya'da kentsoylu demokratik devrim güçlerinin bir araya gelme ve harekete geçme dönemiydi. Önde gelen gerici sınıf güçleri hâlâ kentsoylu demokrasinin hırslı eğilimlerine yönelikti. Dönüşüm ancak 1848 devrimi yenilgisinden sonra tamamlandı: sonuç, kentsoylu sınıfın kendi özel sınıf çıkarlarına hizmet eden uç bir felsefi tepkinin, kentsoylu bir usdışıcılığın gelişmesiydi. Schopenhauerci felsefenin 1848 sonrasındaki güncelliği buradan kaynaklanır.

Haziran savaşı silahlı çatışmada kentsoyluluğun yeni ve gerçek düşmanının emekçi sınıf olduğunu göstermiş ve böylece kentsoyluluğun kendi devrimine ihanet etmesine neden olmuştu. *Komünist Manifesto*'nun yayımlanması tüm ideolojik silahlarını kuşanmış bu düşmanı açık olarak gösterdi: bundan böyle kentsoylu felsefe feodal düşününün kalıntılarını yok etmek ve bu kalıntılardan arınmış bir kentsoylu toplum kurmak için savaşmıyordu. Bunun yerine, devrimci işçi sınıfını baskılamak için tüm gerici güçlerle ittifak yaptı. Kuşkusuz, ideolojik alanda bu süreç yavaş yavaş gerçekleşti ama kendi içinde çelişkiler barındırıyordu. Nietzsche bu değişimdeki her eğilimin açıkça ifade bulduğu yeni bir kentsoylu usdışıcılık biçimini ancak kentsoylulukla emekçi sınıfı arasındaki ikinci büyük tarihsel savaştan; bir emekçi sınıfı zaferi halinde ortaya çıkacak olan sosyal değişimi anıştıran Paris Komününden sonra tam olarak tasarladı. Nietzsche incelememizde bir yandan bu durumu gösterirken diğer yandan da felsefi-tarihsel anlamda onun Schopenhauer'la ilişkisini, usdışıcılıklarının kentsoylu niteliğinin

ortak sınıf kökenini ve buna rağmen Nietzsche'nin felsefi olarak Schopenhauer'ın kavramlarının ötesine geçme gereksinimini açıkladık. (Bu, daha sonraki biçimiyle bile Schelling'in usdışıcılığının 1848'den sonra neden giderek artan biçimde gözardı edildiğini aydınlığa kavuşturur. Emperyalist usdışıcılığın daha ileride neden Schelling'e ve daha da önemlisi Kierkegaard'a geri döndüğünü zamanı gelince açıklayacağız.)

Ama emperyalist dönem felsefesi usdışıcılığın kurucuları ve "klasikleriyle" doğrudan ani bir birleşme gerektirmiyordu. Bunun da sosyo-tarihsel nedenleri vardı. En önemli nedeni çağın başlangıcında büyük sosyal krizin Bismarck'ın düşüşünde ve sosyalizm karşıtı yasaların feshinin hızla hükümsüz kılınışında ifade bulmasında ve Alman emperyalizminin gelişiminin Birinci Dünya savaşına dek —dıştan ve yüzeysel olarak— köklü krizler içermeyen bir refah tablosu olarak sunulmasında yatar. Bunun yalnızca yüzeysel bir izlenim olduğu açıktır. Ama bu izlenimin gerçeklik olarak gösterilmesi ve tanıtılması emperyalist kentsoyluluğun çıkarına uygun düşüyordu. Ayrıca, dirimselciliğin yaratıcıları ve okurlarının aralarından derlendiği emperyalist asalaksal aydın sınıfı bu görevi sürdürmeye fazlasıyla hevesliydi çünkü sosyal konumları, olması yakın sosyal değişiklikler ve yeni başlamakta olan krizler konusunda onlara "yararlı" bir körlük bahşetmişti. Bu nedenle sosyal rollerini sıklıkla kendiliğinden ve güvenle oynayabiliyorlardı.

Ortak durumun dörtnala krize koşan bu özelliği çeşitli yollardan kendini göstermişti. Ama önde gelen düşünürlerin sosyal durumunun bir sonucu olarak bunu kültürel bir kriz biçiminde, saf ve basit bir kültür krizi biçiminde gerçekleştirdi (oysa ki çarpıtılmış biçimde yansıtılan asıl somut öğeleri istisnasız olarak emperyalist kapitalizmin kültürel krizinden kaynaklanıyordu). Dolayısıyla, kentsoyluluk büyük ölçüde kendiliğinden ortaya çıkan bu entelektüel hareketi kendi sınıf amaçlarına uygun olarak sömürebilirdi. Onu kısmen dikkatleri nesnel krizin sosyo-ekonomik niteliğinden

uzaklaştırmak için ve kısmen de ilerlemeye genel düşmanlığın, Almanya'nın sosyal ve politik geri kalmışlığını "daha üstün" bir devlet ve kültür biçimi olarak yüceltme —daha önce tartışılan ve ileride de tartışılacak olan— eğiliminin öğesi olarak kullandı. Tüm bunlar, Nietzsche'nin sağladığı tahrikler Birinci Dünya Savaşından önce dirimselciliğin gelişiminde önemli bir rol oynamışken burada esas olarak onun bir "kültürel filozof" etkisi yaratmış olmasıyla da ilişkilidir. Onun aşırı gerici soru ve çözümlerinin etkili olmaya başlaması ancak emperyalist sistemin krizinin Birinci Dünya Savaşından sonra herkes tarafından açıkça bilinir hale gelmesiyle mümkün oldu.

Krizin bu şekilde gizli kalması savaş öncesi dirimselcilikle onun doğrudan habercileri olan 1848 devrimi sonrası felsefeciler arasındaki bağlantıyı sağlar. Aynı zamanda aralarındaki önemli farkları da açıklar. 1848 sonrası dönem, Hegel sonrası felsefenin neredeyse tamamen yok oluşunu; ayakta kalanların çoğunun Hegel'den Kant'a (Vischer, Rosenkranz vb.) uzanan yolu —kimi kararlı kimi kararsız biçimde, farklı bir hızla— yürüdüklerini gördü. Kentsoyluluk kendini sanki sınırsız bir kapitalist refah ve kentsoylu toplumun kendine güvenini hiçbir şeyin sarsamayacağı gerçek bir sosyal güvenlik dönemine geçmiş gibi görüyordu. Kuşkusuz bu aynı zamanda Alman kentsoyluluğunun Bismarck'ın "Bonapartçı monarşisine" kayıtsız şartsız teslim olduğu bir dönemdi. Bu motifler Schopenhauer'ın büyüyen ünü ve bilimsel olarak mekanik, sosyal olarak liberal-fırsatçı materyalizmin yayılmasıyla birlikte (Büchner, Moleschott vb.) Olgucu-bilinmezci yeni-Kantçılığın egemen felsefe haline gelmesini belirledi. Kentsoyluluğun sosyal özgüveni ve kapitalizmin "sonsuz" büyümesine sarsılmaz inancı evrensel sorunların reddine ve felsefenin başta ruhbilim olmak üzere mantık ve epistemolojiyle sınırlanmasına yol açtı. Bu, bir yandan ekonomi ve teknolojinin gelişiminin tüm yaşam sorunlarını "şak diye" çözeceğine ilişkin bir inancı yansıtır (olsa olsa "etik" değeri için Prusya devletine gereksinim olacaktı).

Öte yandan, epistemolojinin üstünlüğünün Alman kentsoyluluğunun "çılgınlık yılında" (1848) yaşamak zorunda bırakıldığı türden gerçekdışı, aşırı, "bilimdışı" sapınçlara bir savunma olacağı düşünülüyordu. Bu savunma aracı esas olarak Hegelci felsefenin sonuçlarına (ve dolayısıyla 1848 öncesi demokratik harekete) doğrultulmuştu. Ama Alman işçi sınıfı güç ve farkındalık kazandıkça ve daha iyi örgütlendikçe bu araç giderek artan bir biçimde onun dünya görüşüne karşı çıkmak için kullanılmaya başlandı. Materyalist "metafiziklerin" "bilimdışı" doğalarına karşı —yeni-Kantçı bilinemezcilik adına açtığı— çılgın savaşın sosyal köklerini burada buluruz. Ama *Weltanschauung* (dünya görüşü) sorunlarını felsefeden çıkarmak yeterli görünmüştü. Bir dünya görüşü gereksinimi ancak emperyalist dönemdeki gizli krizde açık bir hal aldı ve o gereksinimi doyurmak için bu noktada ortaya çıkan dirimci felsefenin ana görevi buydu.

Dirimselcilikle onun ataları arasındaki farkı oluşturan da bu gereksinimdi. Önemli dış farkı daha önce belirtmiştik: Emperyalizm öncesi Alman felsefesi yaygın bir etki için çabalamaktan çok uzak, genellikle skolastik bir öğretiydi (Eduard von Hartmann'ın, Nietzsche ya da Lagarde'ın dışarıdan olmaları bu temel özelliğin altını çizer). Öte yandan, dirimselciliğin —aydın kesim üzerindeki— etki alanı bu sınırları fazlasıyla aşıyordu ve sunum biçiminde bir değişim yapılması bu etkinin hem ön koşulu hem de sonucuydu. Nietzsche'nin artan bir biçimde, bir "şair" olarak değil de tam anlamıyla nitelikli bir felsefeci olarak kabul görmesi bu değişimin bir sonucudur. Ama aynı zamanda —daha sonra ayrıntılı bir biçimde tartışacak olduğumuz üzere— felsefenin bilinmezci epistemolojik temeli değişmeden korundu.

Peki bu üstyapısal değişim, dirimselciliğin diyalektik ve materyalizm gibi son derece belirleyici bir sorun yığını karşısındaki duruşunda nasıl yansıma buldu?

Bildiğimiz gibi, emperyalizm öncesi Alman skolastik felsefesi diyalektikler karşısında kesinlikle gözardı edici bir tutum benimse-

mişti. Artık çok etkin hale gelmiş olan Schopenahuer ve olgucu yeni-Kantçılar bu konuda fikir birliği içindeydi: diyalektikler ilkesel olarak saçma ve bilimdışıdır; Alman felsefesinin Kant'dan Hegel'e uzanan gelişimi büyük bir sapınç, bilimin büyük bir çıkmazıdır; felsefenin sloganı "Kant'a geri dön!" olmalıdır. (Liebmann: *Kant und die Epigonen*, 1865.) Felsefe dışından olanlar arasında başka eğilimlerin de ortaya çıktığı doğrudur: örneğin Eduard von Hartmann geç dönem Schelling, Schopenhauer ve Hegel'in seçmeci bir sentezini yaratmaya çalışırken ileri dönemdeki Nietzsche bile zaman zaman Schopenhauer'ın Hegel'e karşı nedensiz düşmanlığından söz eder. Ama bu eğilimler epizodik kalmıştır çünkü Hartmann'ın seçmeci görüşlerinde 1848 öncesi dönemin pek çok kalıntısı gizliydi. Kısmen de olsa bu eğilimlerin emperyalist-dirimselci görüşün bir anlamda entelektüel öncelemesi oldukları da kesindir. Bu eğilimler değişmiş sosyal durumu ve onun entelektüel yansımasını —Nietzsche söz konusu olduğunda özellikle belirgin biçimde— ifade eder: Yeni-Kantçılar "güvenlik döneminde" yeni düşmanları sosyalizmi (diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm) örtbas ederek yok edebileceklerine inandılar. Hohenzollern sistemine koşulsuz itaat şeklindeki kategorik ahlâk emriyle tek "bilimsel" felsefi yöntem olan Kantçı bilinmezciliğin tüm ideolojik tehlikeleri ortadan kaldırmak için yeterli olacağını düşündüler. Dolayısıyla, yeni-Kantçı liberal kanatta ilerleme düşüncesi ortaya çıkmışsa bu yalnızca olgucu-evrimci yani, ne yapı ne de içerik açısından değişmemiş durumda kalan kapitalist sistem içinde bir ilerleme düşüncesiydi. Kapitalist zaferler ve bunların pekiştirilmesi uzun zaman önce bu olgucu evrimciliği batı ülkelerinde egemen bir doğrultu haline getirmişti bile; Prusya tınılı "güvenlik" kendi özel Alman nüanslarını yarattı. Her koşulda, bu açıdan bakıldığında çelişkiler ve karşısavlar yoluyla bir tarih hareketi tamamen bilimdışı bir saçmalık olarak görünüyordu. Bu evrim kuramı gülünç bir ütopya olarak kolayca gözardı edilebilirdi

— özellikle de kendisini devrimci işçi hareketinin kuramı olarak sunduğunda.

Böylesi bir "güvenliğin" kesintiye uğraması deneyiminin kentsoylu felsefi düşünceyi nasıl etkilediğini ve tüm yöntembilimsel tutumları nasıl kökten değiştirdiğini Nietzsche'de gösterebilmiştik. Nietzsche yeni düşmanın işçi sınıfı olduğunu net olarak sezdiğinden ona göre diyalektikler artık uzun zaman önce akademik düzlemde kararlaştırılmış olan kuramsal bir sorun değildi. Bu yeni düşmanı onun entelektüel yıkımını birincil görevleri haline getirecek kadar tehlikeli bulmayan Nietzsche'nin çağdaşları için diyalektiklerin anlamı buydu. Bu nedenle aslında tarihsel olaylar tarafından önü kesilmiş olan (Hegelci) diyalektik biçimlerini bir üstünlük havasıyla bir yana bırakabileceklerini düşündüler — kuşkusuz, Hegelci diyalektiklerin bile tarihsel ve nesnel anlamını tamamen yanlış yorumlamışlardı. Benzer biçimde, Nietzsche'nin yalnızca tehlikeyi algıladığını (ya da daha doğrusu hissettiğini ve sezdiğini), yalnızca düşmanı anladığını ama onun kuram ve eylemini gerçek anlamda incelemediğini gösterdik. Dolayısıyla, Schelling ve Kierkegaard'da gördüğümüz türden diyalektiklerle bilinçli bir mücadele Nietzsche'de söz konusu değildi. Yaptığı tek şey materyalist diyalektiklere, tarihsel materyalizme kendi karşıt kavramı olarak usdışıcı bir mitle karşı çıkmaktı. Bu kavramın temel yapısının diyalektiklere daha önceki usdışıcı muhalefet kavramının temel yapısına karşılık geldiği doğrudur. Ama görmüş olduğumuz gibi yönteminde bile ilke olarak bilim karşıtı, duygusal ve usdışıcıydı.

Emperyalist dönemde kapitalist toplumun krizini önceleyen bir felsefeci olarak Nietzsche'nin düşüncesi gerçek okur ve yandaşlarını ancak bu krizin toplumda genel olarak belirginleşmesinden yani, Birinci Dünya Savaşından ve Rusya'da emekçi sınıfının ilk diktatörlüğünün kurulmasından sonra kazandı. Gizli krizden akut krize uzanan ideolojik gelişimi oluşturan şey bizzat dirimselciliğin

diyalektiklerle ilişkilerinin tarihçesidir. Bu nedenle söz konusu süreç Birinci Dünya Savaşından önce yavaş ama zaman zaman da ani silkinmelerle ilerledi; yine bu nedenle gelişimi Marxçılıkla, çeşitli sosyolojik çekişmelerle yan yana ilerledi. Bu tartışmalar bir yandan esas olarak Marxçılığı "bilimsel olarak" yıkmayı amaçlarken diğer yandan da kısmen onun "işe yarar" ve uygun biçimde "arıtılmış" öğelerini (sosyal demokrasideki revizyonist hareketle karşılıklı ilişki içinde) kentsoylu tarih görüşüne dahil etmeye çalıştı. Dolayısıyla da kentsoylu felsefe romantik çağa, Kant'ın vârislerine, Hegel'e vb. geri döndü. Tüm bu eğilimler, gizlilik dönemleri olarak adlandırdığımız süreçte bile sosyal gelişmelerdeki çelişmelerin eskiden olduğu gibi akademik bir *kibir* gösterisiyle gözardı edilemeyecek kadar açık bir biçimde ortaya çıkmaya başlamasının düşünüdeki —çarpıtılmış— yansımalarıdır. Ama bunu izleyen tartışma çok isteksizdi. Hiç kimse öncülerle kendi aralarında bir kopukluk olmasını istemiyordu; yalnızca, felsefeyi biraz önce sözü edilen nedenlerle ortaya çıkan felsefi gereksinimlere uygun olarak geliştirme doğrultusunda bir istek vardı. Değerli müttefiklerin 1848 öncesi dönemin açık biçimde gerici usdışıcı felsefesinde, idealist diyalektiklerin gerici zaaflarında bulunabileceği giderek daha fazla kabul görüyordu. Dolayısıyla felsefe, epistemolojisini koruyarak gerici doğrultuda olgucu yeni-Kantçılığın ötesine ilerledi. Burada da diyalektikler ve onların uzantılarında yansıtılan nesnel ilerlemenin usdışıcı bir tersine çevrimini buluruz. Bu zaten, —özünde büyük çelişkilerin dışsal biçiminde ifade bulmamasına karşın— diyalektik materyalizmle tarihsel materyalizmin bu şekilde felsefi olarak yıkılması olgusuydu. Bu ve izleyen bölümde bu gelişimin yayılmasını ve rakibin büyüme ve etkinliklerine dayalı olan o önemli evrelerini ayrıntılı olarak çözümleyeceğiz.

İkinci olarak, materyalizme karşı savaş emperyalizmin felsefi gelişimini de biçimlendirdi. Bu nedenle öznel idealizm epistemolo-

jisinden kendini koparamadı. Almanya'da olduğu gibi esas olarak Kantçılığa ya da Hume ve Berkeley'e yönelimli olması önemli değildi: bilinçten bağımsız bir nesnel gerçekliğin düşünülemez doğası, bilinemezliği ve aslında varolmayışı bu dönemin her felsefesinin gizli aksiyomuydu.

Çağın "bir *Weltanschauung* gereksiniminin" bu noktada kendi düşünüsünün epistemolojik önkoşuluyla çatışır hale geldiği açıktır. Tam da bu aşamada ikilemi çözme girişimiyle dirimselcilik ortaya çıktı. Klasik temel epistemoloji sorunu—bilinçle varlık arasındaki ilişki— yavaş yavaş formülde önemini yitirdiğinden egemen çağdaş bilinmezcilik biçimlerini benimsemesi kolaydı: kavranan varlığa karşı anlama (anlamayla bir tutulan ve makullüğe indirgenen akıl) formülünde öznel idealizmin temellerini sarsmadan bir anlama eleştirisi, onun sınırlarını aşma doğrultusunda bir girişim başlatmak olasıydı. Bu güçlükleri aşmanın tek anahtarının "yaşam" kavramında bulunabileceği düşünüldü; özellikle de dirimselcilikte her zaman olduğu gibi "deneyimle" özdeşleştirildiğinde. Organonu sezgi ve "doğal" nesnesi usdışıcılık olan deneyim, öznel idealist felsefenin bilinmezciliğini *de facto* ve açık olarak terk etmeksizin ve materyalizm karşıtlığı için büyük önem kazanmış olan bilinçten bağımsız gerçekliğin reddini hükümsüz kılmaksızın, gerekli tüm *Weltanschauung* öğelerini akla getirebilirdi. Dıştan bakıldığında bu mücadele artık başka biçimler almıştı. Bir yandan, anlamanın kısır yoksulluğunun tersine yaşam ve deneyimin zenginliğine başvurmak felsefenin doğal bir bilim, biyoloji adına sosyal ve bilimsel gelişmelerden materyalist çıkarımlarda bulunulmasına karşı çıkmasına izin verdi. (Ama göreceğimiz gibi, dirimselciliğin biyolojiyle ilişkisi hiçbir zaman biyoloji biliminin somut sorunlarının felsefi bir değerlendirmesi değil, somut olmaktan ziyade gevşek ve metafizik bir ilişkiydi.) Öte yandan, deneyime başvurma sahte bir nesnelciliğe, idealizm ve materyalizm karşısavının üstüne çıkmaya yol açtı.

Asılsız olduğu iddia edilen idealizm ve materyalizm ikileminin üstüne çıkma eğilimi emperyalist dönemde felsefenin evrensel çabasıydı. Her iki "izm" de kentsoylu vicdanına aynı şey olarak görünüyordu: (arka planda büyük idealist sistemlerin çöküşüyle birlikte) yandaşlarının verimsiz akademicilikleri nedeniyle idealizm ve işçi hareketiyle birleşmesi nedeniyle materyalizm. Yeni diyalektik materyalizmin bu tartışmalarda ender olarak ortaya çıktığı da belirtilmeye değer. Marx'ın anlattığı materyalizm eski materyalizmle (Moleschott, Büchner vb.) özdeşleştirildi ve eski materyalist felsefenin fiziğin yeni başarılarını kavramsal olarak anlamadaki başarısızlığı genel olarak materyalizmin başarısızlığı olarak yorumlandı. Dolayısıyla emperyalist dönem arifesinde Mach, Avenarius ve Nietzsche'de neredeyse eşzamanlı olarak felsefi bir "üçüncü yol" ortaya çıktı. Ancak, aslında bu yalnızca idealizmin yeniden hayat bulması anlamına geliyordu. Çünkü ne zaman varlık ve bilincin karşılıklı olarak birbirlerinden ayrılmazlığı öne sürülse kaçınılmaz olarak birincinin ikinciye epistemolojik bir bağımlılığı —idealizm— ortaya çıkar. Bu nedenle, felsefi "üçüncü yol" salt epistemolojik olarak kaldığı sürece eski öznel idealizmden (Berkeley'le ilişkili olarak Mach-Avenarius) pek de farklı değildi. Asıl sahte-nesnellik sorunu yalnızca bu felsefe epistemolojik alanın ötesine geçtiği zaman ortaya çıktı. Çünkü dönemin *Weltanschauung* gereksinimi somut bir dünya resmi, bir doğa, tarih ve insan imgesini gerektiriyordu. Önerilen nesnelerin yalnızca ağırlıkta olan epistemolojiye uygun bir özneyle yaratılabileceği doğrudur. Ama bir *Weltanschauung* gereksinimini doyurmak için aynı zamanda nesnel varlığın nesneleri olarak da karşımıza çıkmaları gerekir. "Yaşamın" bu felsefe yönteminde, özellikle de yaşamın her zaman "deneyime" tabi kılındığı ve deneyimin yaşam olarak "nesnelleştirildiği" o özel biçim içinde, işgal ettiği merkezi konum öznellik ve nesnellik arasında —kuşkusuz, bilginin doğru bir eleştirisi karşısında ayakta duramayan— böyle bir gel-gite izin veriyordu. Felsefi kavramlara mit düşüncesinin

girmesiyle birlikte —belirgin biçimde ilk kez Nietzsche'de ortaya çıkan— bu eğilim daha da güçlendi. Mitsel nesnelerin öznenin yaratıları oldukları kuşku götürmez. Öte yandan, mitlerin uzun tarihsel yaşamı, geniş kültürel çevreler için evrensel ve karşı çıkılamaz geçerliliği, öznel kökenlerine ve geçerliliklerinin özneyle sınırlı doğasına rağmen onların nesnelliğin özel bir türünü temsil edebilecekleri yanılsamasına yol açtı. Ayrıca, biraz önce sözü edilen öznellik ve nesnellik (deneyim ve yaşam) arasında gel-gitin bir sonucu olarak yeni felsefe kavramı bu yanılsamaları daha da güçlendirdi ve onlara rağbet gören bir vurgu kazandırdı. Anlama sayesinde yıkılan ve tanrısız kalan dünyayı tekrar tutarlı hale getirmek, onu anlamlı ve yeni perspektifleri ayırt edilebilir kılmak tam da "yaşam deneyimi" ve yeni bir mitin yeni figürleriyle bu dönemin yazgısıymış gibi görünüyordu.

Özet olarak: dirimselciliğin özü bilinmezciliğin gizemciliğe, öznel idealizmin mitin sahte-nesnelliğine dönüştürülmesinde yatar.

Ardında daima bir öznelci-bilinmezci epistemoloji yatan bu mitsel "nesnelcilik" emperyalist gericiliğin felsefi gereksinimlerini tam olarak karşılıyordu. Hüküm sürmekte olan genel duygu, iç ve dış büyük tarihsel kararlar döneminin yaklaşmakta olduğu şeklindeydi (bu duyguyu ilk kez Nietzsche açık olarak seslendirdi). Sosyal gelişmeler, tarih ve toplum hakkında tözlü ve olumlu bir şey, felsefi bir şey söylemenin yani, yeni-Kantçı biçimciliği aşma gereksiniminin kaynağı budur.

Aydın kesiminde kapitalizm karşıtı tutumların sürekli olarak arttığı hissedilebiliyordu. Son Bismarck krizinde sosyalizm karşıtı yasaların kaldırıldığı dönemde Alman yazınında doğalcı mayalanma gerçekleşirken genç ve yetenekli aydınların büyük çoğunluğu sosyal demokrat kampın üyesiydi. Dolayısıyla, aydın kesimin sosyalist eğilimleriyle, normal gerici ideolojinin yapabileceğinden daha etkin bir biçimde savaşmak için bu eğilimlerin felsefi dünya görüşüne uydurulması gerekiyordu. Canlı ve ölü, taşlaşmış ve mekanik arasındaki zıtlıklarıyla dirimselci felsefe tüm somut

sorunları "derinleştirme" görevi üstlendi; korkulan sosyal sonuçlardan büyük bir sapma yaratacakları ölçüde derinleştirme.

Ama Almanya'da gerici güçleri tehdit eden atmosfer hiçbir biçimde kendini sosyalizmle bir duygudaşlık içinde sınırlamadı. Emperyalist dönem arifesinde Bismarckçı uzlaşma Alman Reich'ı iskeletinin neredeyse her ekleminde çatlamaktaydı. Yeniden yapılanma gereksinimi sol tarafından olduğu gibi sağ tarafından da evrensel olarak yaşanıyordu. Gerici tarihçi ve sosyologlar ikinci Reich'ın geri politik yapısını tarihsel olarak önemli, yeni ve batılı demokratik biçimlerden üstün olarak göstermek için zorlu bir çaba içindeydi ve bu çabalar aydın sınıfının geniş kesimlerinde büyük başarı kazandı.

Felsefi olarak yardımlarına koşan şey dirimselcilikti. Bu felsefenin göreciliği, tarihsel ilerlemeye inancın ve dolayısıyla Almanya'nın kökten demokratikleşmesi olasılık ve değerinin altını etkin bir biçimde oydu. Dirimselciliğin kutupsal "asıl görüngüsü," canlı ve kemikleşmiş karşısavı bu sorunun yapısına uyarlanabilir ve mekanik ve kemikleşmiş bir şey olarak felsefi düzlemde demokrasiyle uzlaşabilirdi. Bu noktada söz konusu önemli bağlantıyı özetlemekten fazlasını yapamayız. Değerlendirmekte olduğumuz sorunlarla ilgili oldukları sürece Alman sosyolojisinin, tarihinin, hukuk felsefesinin vb. tarihsel önemini daha ileride tartışacağız.

Deneyimlenmiş yaşamın dirimselci epistemolojideki merkezi konumunun kaçınılmaz olarak bir aristokrat duyguyu beslediği şeklinde bir nokta daha vardır. Deneysel bir felsefe yalnızca sezgisel olabilir — ve sezgi kapasitesine sahip olanlar yalnızca seçkinler, aristokrasi üyeleridir. İleri dönemlerde, sosyal zıtlıklar daha da güçlü bir biçimde ortaya çıktığında anlama ve akıl kategorileri demokratik kitlelere aitken gerçekten üstün olanların dünyayı yalnızca sezgi temelinde algıladıkları açık olarak ifade edildi. İlkesel olarak, dirimselciliğin aristokrat bir epistemolojisi vardı.

Yalnızca çok önemlilerini belirttiğimiz tüm bu motifler dirimselciliğin üstünlüğüne ve onun bilinmezci göreciliğinin yeni bir

felsefeye şişirilmesine katkıda bulundu. Başlangıçta resmi skolastik felsefe ve devlet yetkilileri bu eğilimler karşısında kuşkucu bir tutum takındı. Dirimselciliğin emperyalist Almanya'nın tüm düşünüsüne sızması ancak aşama aşama gerçekleşti. Emperyalist dirimselciliğin kurucusu ve en önemli önceli Dilthey zaman zaman bu durumla ilgili olarak programatik açıklamalarda bulundu. Felsefi bir *Weltanschauung*'un geçmişteki sosyo-politik mücadelelerde oynamış olduğu baş rolü betimledi. Şunları yazdı: "Politikacı için bir ders! Düşüncelerden ve onların felsefi ifadelerinden uzaklaşma konusunda günümüz devlet memurları ve kentsoylularımız istedikleri kadar üstünlük havası takınabilirler: bu bir gerçeklik duygusuna değil onların entelektüel yoksulluklarına işaret eder: yalnızca doğal olarak güçlü duygular değil kapalı bir düşünceler sistemi de günümüzün diğer politik güçleri karşısında sosyal demokrasi ve ultramontanizme bir avantaj sağlar."[1]

Araştırmalarımızda, bu noktada başlayan ve sonuçları açısından "Nasyonal Sosyalist felsefeye" uzanan gelişimin ana evrelerini izlemeye niyetliyiz. Kuşkusuz, izlediğimiz çizgi Alman faşizminin düşüncelerini yalnızca bu kaynaktan türettiği anlamına gelmez; tam tersine. Sözde faşizm felsefesi kendisini esas olarak ırk kuramına, hepsinden fazla da Houston Chamberlain'ın geliştirdiği biçime dayandırır ve bunu yaparken dirimselciliğin bazı buluşlarından yararlandığı da kesindir. Ama bu kadar küçük bir temel ya da tutarlılığa sahip, bu kadar bilimdışı ve amatör bir "felsefenin" egemen hale gelmesi için özel bir felsefi ruh hali, anlama ve akla güvenin parçalanması, insanın ilerlemeye inancının yıkılması, usdışıcılığa, mit ve gizemciliğe inanç gerekiyordu. Dirimselcilik tam da bu felsefi ruh durumunu yarattı.

Elbette bunu bilinçli olarak yapmadı. Üstelik Hitler'den uzaklaştıkça bunun sözü bile edilemez. Dilthey ya da Simmel'i faşizmin kasıtlı öncelleri olarak kabul etmek saçmalık olur; Nietzsche ve Lagarde'ın onun ataları olması anlamında bile bu tanımlamayı hak

[1] Dithey, Wilhelm: *Bütün Eserleri*, Leipzig-Berlin 1914, II. Cilt, s. 91.

etmezler. Ancak, burada ilgilendiğimiz şey niyetlerin ruhbilimsel bir çözümlemesi değil gelişimin nesnel diyalektikleridir. Nesnel anlamda değerlendirildiğinde tartışmış olduğumuz her düşünür felsefede biraz önce sözü edilen ruh halinin yaratılmasına katkıda bulunmuştur.

2. *Emperyalist Dirimselciliğin Kurucusu Olarak Dilthey*

Wilhelm Dilthey emperyalist dirimselciliğin Nietzsche'den sonraki en önemli ve etkili öncelidir. Ama Nietzsche saldırısını tarihsel ilerlemenin yeni temsilcisi olan emekçi sınıfına yoğunlaştırarak ve böylelikle her bilimsel yönteme açık saldırıyı erkenden başlatarak dirimselciliğe kesin dönüşünü gerçekleştirirken Dilthey çok daha doğru anlamda bir öncel, bir geçiş figürüydü. Başlangıç noktası altmışlı ve yetmişli yılların olgucu yeni-Kantçılığıydı. Yeni bir felsefede bunu yeniden düzenlemek istiyordu. Öznel olarak, Kantçılık ve özellikle de bilimlerle bir kopuş yaşamadan her zaman bilimsel bakış açısına bağlı kaldı. Nesnel olarak ise, bilimsel felsefe yöntemini pek çok geri tepmeler yaratan bir biçimde sarsmak için yola çıktığı tartışma götürmez ve uzun erimde bunun Nietzsche'nin doğrudan saldırıları kadar etkin olduğu kanıtlanmıştır.

Dilthey'in başlangıç noktası ruhbilimsel ve tarihseldi. Yaşamını adadığı çalışma aslında "Tarihsel Aklın Eleştirisi" olmayı amaçlıyordu; Kant çağdaş gereksinimlere uyarlanacak ve felsefesi insan bilimleri ve esas olarak tarihin temellerini oluşturmaya elverişli bir biçimde geliştirilecekti. (Kentsoyluluğun ilerici dönemindeki anlamda değil Ranke ya da Jakop Burckhardt anlamında tarih olduğunu söylemeye gerek yok.) Olgucu biçimde anlaşılmış Kant'ın altında yatan özellikler —bilinmezcilik, görüngücülük— değişmeden korunacaktı; tüm çağdaş Kantçılarda olduğu gibi Dilthey'de de ustanın materyalizmle ilgili belirsizlikleri *Ding an sich* —kendinde şey— öğretisinde tamamen giderilmişti. Ama Dilthey'in Kantçı ortodoksluğuna rağmen felsefesi dirimselci usdışıcılık doğrultusunda Kantçılığın ötesine önemli bir adım atmıştır. Felsefesi yalnızca esas dirimselciliğin yükselişini

pekiştirmekle kalmadı onunla yakından bağlantılı olarak Kant sonrası felsefelerin (yeni-Romantizm, yeni-Hegelcilik) yeniden doğmasını da destekledi. Aynı zamanda dirimselci ilerlemelerini herkesten çok Dilthey'in önceliediği ve etkilediği görüngübilimsel ekolle ve Almanya dışındaki ülkelerin pragmacılığı ve Bergson'la yan yana ilerledi. Doğal olarak bu eğilimlerin Dilthey'de mutlak bir netlikle ortaya çıkması ancak yavaş yavaş gerçekleşti. Yenilik tohumlarının daha en başından görünür halde olmasına rağmen önceleri olgucu yeni-Kantçılığa çok yakın durdu. Burada en önemli görüşlerinin yalnızca kısa bir özetini verebiliriz.

Dilthey'in dirimselciliğinin epistemolojik mantıksal temeli dünyayı yaşamanın bilginin nihai temeli olduğu tezinden gelişir. "Ardına sızamadığım yaşam, canlılık her deneyimlemeyi ve her düşünüyü açıklayan yapısal bağlantılar içerir. *Ve tüm bilme olasılığının belirleyici etmeni budur.* Bir gerçeklik bilgisinin var olmasının nedeni düşüncenin biçim, ilke ve kategorilerinde ortaya çıkan yapısal tutarlılığın yaşam ve deneyimde de mevcut olması ve bu tutarlılığın yaşam ve deneyimde analitik olarak gösterilebilmesidir."[2] İlk bakışta bu, nesnel idealizmi epistemolojik olarak tartışma doğrultusunda bir girişim olarak görünür. Tüm kategoriler nesnel gerçeklik içinde yer alıyor ve algımız onları yalnızca orada tanımlıyorsa doğru bir dünya imgesi sağlamadaki başarısızlığıyla yeni-Kantçı idealizmin öznelci dar görüşlülüğü aşılmış olur.

Dilthey'in konumuna ilişkin daha fazla bilgi edinildiğinde bu izlenim daha da güçlenir. Dilthey insanın nesnel dış dünyayla ilişkisine epistemolojik bir çözümün yalnızca eylem yoluyla açıklanabileceğini duyumsadı. "Tamamen gözlem ve bilgi olan bir insanımız olduğu varsayıldığında o zaman bu entelektüel aygıt imgeleri yansıtmanın olası her türden aracını içerebilir: yine de bir özneyi somut nesnelerden ayırmayı asla başaramayacaktır. Ayrımın özü daha ziyade itki ve engellenmiş niyetin, istenç ve direncin ilişkisidir..." (*Realität der Aussenwelt.*)(*) Ancak, Dilthey'in açıklamalarını biraz daha izlersek her noktada asla nesnel gerçekliğin

[2]Aynı yayın, V. Cilt, s. 83.

(*)Dış Yaşamın Gerçekliği. —çev.

kendisinden söz etmediğini görürüz. Dilthey'e göre itkiler vb. bilinçten bağımsız olarak var olan bir gerçekliği kavramayı ve ilerici bir biçimde entelektüel olarak üstesinden gelmeyi sağlayan organ ya da aracılar değildi. Yalnızca "sanki gözlemlerimiz, düşüncelerimiz ve düşünce süreçlerimizin tutarlı iskeletinin iç yüzünü" oluşturuyorlardı. Artık itki, baskı ve direnç tüm dış nesnelere dayanıklılıklarını belirten sabit unsurlardır. İstenç, mücadele, iş, gereksinim ve doyum entelektüel etkinlik iskeletini oluşturan, sonsuza dek yinelenen nüklcer öğelerdir"(*Realität der Aussenwelt*). Dilthey'in epistemolojisinde betimlenen dünya tıpkı yeni-Kantçılarınki gibi tamamen bilinç tarafından belirlenir çünkü belirttiği tüm "pratik" kategoriler, karşı çıktığı ve aşmaya çalıştığı "tamamen entelektüel" olanlar gibi öznel bir dünyanın öğeleridir. Bu dönemde Dilthey'in gerçek dünyanın nesnelliğini kavrama girişimi ender olarak bilinçli ve kararlı olup, eylem ve nesnel gerçekliği kavrama arasındaki ilişkiyi belli belirsiz duyumsamaktan kaynaklanıyordu. Girişiminin yazgısı, dirimselci epistemolojinin ilkesel olarak önceki dönemin öznel idealizmini asla aşamamış olduğu şeklindeki görüşümüzün doğruluğunu gösterir.

Ama tam da bu noktada dirimselci sorgunun yeni ve ayırt edici yanını göstermek gerekir. Dilthey, düşünce dizisini şu sözcüklerle tamamlar: "Yaşam bizzat budur. Daima kendisinin kanıtıdır."[3] Bir başka parçada Kantçı "kendinde şeyin" içerdiği tüm aşkınlık sorunlarının böylece otomatik olarak çözüldüğünü ekler: "Bilinçte var olanın ötesine, aşkın bir şeye ilerleyerek yaşam açısından hiçbir kanıt elde edilemez. Biz yalnızca dış dünyada hangi inancın bizzat yaşama dayalı olduğunu inceliyoruz. *Yaşam, bilginin önkoşullarını verir ve düşünce onların ötesine ulaşamaz.* Bilim de gerçekleşme boyutları açısından onları inceleyip sınayabilir. Ama onlar bu nedenle varsayımlar değil bağlı oldukları araçlar olarak bilime giren, yaşamdan doğmuş ilkeler ya da önkoşullardır. İstenç ya da duygular olmadan aklın varlığını düşünelim. Bir bilinç olacak olan

[3]Aynı yayın, s. 130.

bu entelektüel dünya, ortaya çıktığı zaman pekâlâ farklı ölçülerde bağımlılık ve nedensel düşünceye de Egoyla nesneler arasındaki ayrıma da uygun olacak bir düzenlilik geliştirebilir. Ama yine de son erimde işlevlere, etkinliklere ve imgeye özne ve nesne ayrımı eklenir. Özne ve nesne karşısavının bilgi değeri aşkınsal bir konu değildir: özne ve ötekilik ya da dışsallık yaşam deneyimlerinde içerilen ve verilenden başka bir şey değildir. *Tüm gerçeklik budur.*"[4] Burada karşımıza çıkan şey su katılmamış dirimselciliğin epistemolojik temelleridir. Yaşam ve deneyimin (bilinçdışı) özdeşleştirilmesinin bir sonucu olarak dirimsel sahte-nesnelliğin özü olan (görünür) nesnellik ve (gerçek) öznellik arasındaki o kaçamağı yakaladık. Çünkü, Dilthey ilk nesnellik amacını bir sonuca ulaştırmış olsaydı kısa sürede itkilerinin vb. karşılaştığı "direncin" yalnızca yaşamın "nesnel" yanı olmaktan oldukça farklı, daha geniş, daha kapsamlı bir şey olduğunu görmek zorunda kalacaktı. İnsan, canlı bir biçimde tüm nesnel gerçekliği yaşam olarak görmediği sürece —ve bu Dilthey'e yabancı bir şeydi— burada deneyim nesnel gerçeklikle karşı karşıya kalır ve yaşam yalnızca onun bir bölümünü oluşturur. Ama Dilthey'in sorgusu hiçbir zaman sonuna dek düşünmediği ya da gerçekten çözümlemediği bir deneyim ve yaşam birliğinde saplanıp kalır. Bilinçten bağımsız bir nesnel gerçekliği hiç düşünmemiştir.

Bu durum klasik Alman felsefesinin sorunlarıyla uzak bir benzerlik gösterir. Benzer bir özne-nesne aranmış ve sözde bulunmuştur (Hegel'in *Aklın Görüngübilimi*'nde özne ve töz). Ama bu örnekte farklar benzerliklerden çok daha açıklayıcıdır. İlk olarak, Hegel bilerek ve kararlı bir biçimde Kantçı epistemolojinin öznelliğini aşmışken Dilthey onun yeni-Kantçı, daha da kesin biçimde öznelci sonuçlarına varmıştır. İkinci olarak, klasik Alman felsefesinde özne-nesne düşüncesinin nesne yanı tüm gerçekliği kapsarken Dilthey'in özne-nesnesi yalnızca, ilkinin belirgin

[4]Aynı yayın, s. 136.

ağırlığıyla deneyimin ve yaşamın eşitlenmesiydi. Dolayısıyla, nesnel idealizme ilişkin tüm sorunlarla kuşatılmış da olsa klasik felsefede bir tür nesnellik doğmuşken Dilthey'inki kaçınılmaz biçimde bir sahte nesnellik olarak kalır. Üçüncü olarak, klasik felsefi çözüm dünyanın ussal diyalektik bir algısına izin verir ve aslında bunu talep eder; Hegel'de tözün özneye dönüştürülmesi aynı zamanda aklın —tamamen kuşatan, tüm derinlikleri kapsayan— gerçeklikteki egemenliğinin keşfiydi. Öte yandan Dilthey'in belli belirsiz yaşam ve deneyim birliğinin bu şekilde anlaşılan gerçekliğin özünü tamamen usdışı birşey olarak ileri sürmesi kaçınılmazdır.

Dolayısıyla, Dilthey'in büyük keşfi, dış dünyanın gerçekliğine inancımızın dış dünyadaki insan ve şeylerle istencimizin kontrol ettiği ilişkilerimiz tarafından dayatılmış olan direnç ve engelleme deneyiminden kaynaklandığıdır. Bu, (Maimon'dan Marburg ve Güney-Batı Alman okuluna dek tüm yandaşları için engel oluşturan) "kendinde şey" sayesinde öznenin *duygulanımı* şeklindeki Kantçı kavramın dirimselci anlamda yeniden canlandırılmasıdır. Ama dirimselcilik onu ilk materyalist niteliğinden yoksun bıraktı. Dilthey görüşlerini şu şekilde ileri sürdü: "Şey ve onun kavramsal formülü olan töz, anlamanın bir yaratısı değil tinsel güçlerimizin bütününün bir parçasıdır."[5] Dolayısıyla, dış dünya insan bilincinden bağımsız değildir ama onun "yapımcısı" anlama ya da akıl olmayıp —dirimselci biçimde kavranmış— insan aklının bütünüdür. Dilthey'e göre temel epistemolojik sorunların bu şekilde açık olarak genişletilmesi, entelektüel olarak ele alınması halinde bilinci aşan, çözümsüz biçimde paradoksal bir kavramı ortaya çıkaracaktır. Ama görüşlerini bu kategorilerin temelinin "istencimizin ve ortak duygularımızın deneyiminde" yattığını söyleyerek sürdürür; "Tüm duygular ve düşünce süreçleri deyim yerindeyse bu çıplak deneyimin üstünü örter." Deneyimlerin

[5] Aynı yayın, s. 125.

birikmesiyle orantılı olarak "o gerçeklik özelliği imgelerin bizim için taşıdığı anlama gelişecektir. Bizi tamamen kuşatan... bir güç haline gelecektir. Yaşam bizzat budur. Daima kendisinin kanıtıdır."

"Buluşuna" ve yeni terminolojisine rağmen temel epistemolojik sorunda yeni-Kantçılığın bilinmezci tekbenci özelliğinin ötesine ne kadar da az geçmiş olduğunu iyice netleştirmek için Dilthey'i biraz daha ayrıntılı biçimde alıntıladık. Ama tüm çağdaş idealistler gibi epistemolojisinden çıkarılan sonuçlara, kendi konumunun öznel bir idealizm ve bilinmezcilik olarak yorumlanmasına karşı çıktı. İlk sorundan somut açıklamalara ilerledikçe giderek daha güçlü bir biçimde sanki bilinçten bağımsız bir dış dünyayı kabul ediyormuş gibi davrandı. Bir keresinde doğal bilim yasalarının ve onların olgulara ilişkin varsayımlarının tüm kuşkuculuğu altüst ettiğini belirtti. "Görünümlerin ardında, bizden bağımsız ve kendi yasalarına sahip nesnel bir düzen olduğunu net olarak gösterirler. Bu, bizden bağımsız olarak var olan büyük gerçekliğin ifadesidir." Ve ekledi: "Hiçbir zaman bizzat gerçekliği algılamadığımız kesindir,"[6] yalnızca simgeler, işaretler vs.

Kantçı temel epistemolojik sorunun bu dirimselci çarpıtması kaçınılmaz olarak ruhbilimini felsefenin ilgi merkezine taşıdı. Bu da Kant ve Dilthey'in ilk eğilimlerinin olgucu yenilenmesinin genel bir özelliğidir. Ama Dilthey kendi özel görüşlerini geliştirdikçe burada niteliksel olarak yeni bir şey ortaya çıkar: özel türden bir ruhbilimi için bir program. Bunun anlamı daha önceki (nedensel olan ve yasalar arayan) "açıklayıcı" ruhbilim ve "betimsel" ya da "anlama" ruhbilimi arasında bir karşısavdı. Bu yeni bilimin başta tarih olmak üzere tüm "insan bilimlerinin" (Dilthey'in sosyal bilimlere verdiği adla *Geisteswissenschaften*) temelini oluşturacağı düşünüldü.

Dirimselciliğin doğuşunun tarihçesi genelde bu sorun etrafında somut biçim alır. Önermenin görece bir doğrulaması olguculuğun

[6]Aynı yayın, VIII. Cilt, s. 225.

önyargıları ve sınırlarına ilişkin eleştiride mevcuttu çünkü olgucular bazı soyut ruhbilimsel kategorilerin yardımıyla tarihin akışını ve hatta onun tutarlılığını açıklamanın olası olduğunu düşünüyordu. Ama dirimselcilerin hoşnutsuzluğu tarihsel iskeletin, toplumun ekonomik yapısının ve değişimlerinin gerçek nedenlerini incelemeyle ilgilenmiyordu. Yanlış yanıt buradan kaynaklanır: yeni, niteliksel olarak eksiksiz ve dirimsel bir ruhbilim gereksinimi.

Yanıt yanlıştı çünkü tarihin akışı açısından yeni ruhbilim eskisi kadar soyut, eskisi kadar ikincildi. Tarihin nesnel temelleri herhangi bir bilinçten daha geniş, daha kapsamlı ve daha derin olduğundan —görecek olduğumuz gibi Dilthey'in de başka bağlamlarda kabul etmek zorunda kaldığı bir olgu— tarihin temel bir yöntemi olarak ruhbilim mecburen soyuttur ve önemli sorunları baypas eder. Tarihte rol alan insanların ruhbilimi yalnızca yaşamlarının ve eylemlerinin maddi temelinden ve hepsinden önemlisi de çalışmaları ve bu çalışmaların onun nesnel koşullarından yola çıkarak kavranabileceğinden tarih biliminin temellerini döşeyecek bir ruhbilimi olamaz. Doğal olarak burada da karmaşık karşılıklı etkiler vardır ama "son çözümde" (Engels) belirleyici olan maddi temel birincil etmen olarak kalır. Dolayısıyla Dilthey'in "insan" (sosyal) bilimlerinin temeli yapmak için ruhbilimi yeniden yapılandırma girişimi karşı çıkmakta olduğu olguculuğunkini olduğu gibi bu bilimin de nesnel, sosyo-tarihsel gerçeklikle ilişkisini baş aşağı çevirdi. Dilthey'in yaptığı tek şey yalnızca, anlamanın egemenliği altında olanın yanlış soyutlamasının yerine deneyimlenmiş yaşamın usdışı, varsayılan bütünlüğünü koymaktı. Tek fark, —ve bu "tek" yeni dirimselcilik dönemine geçişi tam olarak ifade eder— olguçuların ruhbilimi yüzeysel, mekanik bir uşçuluğu temsil ederken, Dilthey'in gerçek diyalektik bir sorun hissederek onu en başından itibaren usdışıcı bir biçimde ileri sürmesi ve yanıtlaması, böylece de diyalektik özelliğinin yok olmasına yol açmasıdır.

Dilthey'in eski "açıklayıcı" ruhbiliminde gördüğü baş eksiklik tinsel dünyanın fiziksel olanla ilişkisi sorununu çözmedeki yeter-

sizliğiydi; gerçekliğe uzanan yolu engelleyen eşit ölçüde kanıtlanamaz varsayımlar yığını içeriyordu. Materyalist anlamda maddi-fiziksel olanlara dayalı tinsel görüngüleri kabul etmeyen ama açık bir idealist yanıttan kaçınan bir ruhbilimden hoşnutsuzluk duymakta görece olarak haklıydı. Ancak, dirimselci çözüm yalnızca gerçek sorunun usdışı bir biçimde yok edilmesini içeriyordu. Yaşamın içeriği beden ve ruh birliği olacaktı. Ama bildiğimiz gibi Dilthey'e göre yaşamın anlamı deneyim olduğundan kökten biçimde öznel temelli bir yanıtı sözde nesnel terminolojiyle örttü ve beden-ruh ikiliğini "yok etti." Bu ikiliği ortadan kaldırmasının sonucu, ruhbilimsel araştırmanın tüm nesnelerinin deneyimlenmiş yaşam düzeyine yansıtılmış olarak görünmesiydi. Psişik olguların basit bir tanımı eski varsayımların yerine geçecekti. Bu, sözkonusu alandaki tüm nedensel ve düzenli bilginin ikincil bir role atanması ve usdışıcılık için daha fazla alan yaratılması anlamına geliyordu.

Dilthey'in önermesinin amacı tarihsel bilimler için yeni bir yöntembilimsel temeldi. Olguculukta bunlar o kadar yozlaşıyordu ki bilim adamlarıyla tarih, yazın, sanat, felsefe vb. görüngülerine ilişkin akademik anlaşmazlıklar karşısında tarihin asıl gerçekliği giderek daha fazla geri çekiliyordu. Dilthey'in bu İskenderiye ekolüne karşı çıkışı, eyleminde zaten gösterdiği ve şimdi kuramsal-yöntembilimsel anlamda formüle ettiği "maddenin kendisine dönme"si anlaşılabilir bir şeydi ve sonradan büyük etki yarattı. (Görüngübilimsel yöntemin verimli etkisi de aynı kaynaklardan besleniyordu.) Böylece Dilthey "insancı yöntemin" kurucusu haline geldi. Ama akademik olguculuk eleştirisinin göreceli doğrularını kabul ederken Dilthey ve görüngübilimcilerin merkezi önem atfettikleri "maddenin kendisinin," bütünlüğü ve nesnelliği içinde maddenin kendisi olmadığını da vurgulamalıyız. Bütün değildir çünkü asıl sosyal bağlantılar ve koşullar tek tek nesnelerin "benzersizliklerinin" ardında yok olur ve tekrar birbirine bağlandıkları zaman bu, mitselleştirilmiş soyutlamalar ve benzeşimlerin yardımıyla gerçekleşir. Nesnel değildir çünkü bilgi organonu

olarak deneyim, seçim, vurgu, atama vb. konularında öznel bir keyfiyet havası yaratır. Dilthey'de nesnelliğe yönelik bir eğilim yine de vardı; ama Gundolf'da bilinçli olarak uygulanan bir yöntem olarak öznel keyfiyet açık biçimde öne çıkar.

"Betimsel ruhbilim" yardımıyla nedensellik ve yasaya karşı bu savaşımın —bir süre sonra yeni-Kantçılar Windelband ve Rickert'de de olduğu gibi— Dilthey'de yalnızca sosyal bilimlerle ilgili olduğu doğrudur. Bunlarda nesneler "bir gerçeklik, canlı bir *yaratıcı* yapı olarak içten" çıkarken doğal bilimler "görüngüler ve ayrı ayrı veriler olarak bilince dışarıdan giren olguları" nesneleri kabul eder. Dolayısıyla: "Doğa açıkladığımız bir şeydir, tinsel yaşam ise anladığımız bir şey."[7]

Dilthey'in epistemolojisi açısından doğanın (aynı zamanda görüngücü de olsa) düzenli nesnelliğinin bu kabulündeki bir tutarsızlığı belirtmemiz gerekir. Eğer Kantçı "kendinde şeyin" yerini gizemlileştirilmiş yaşam alırsa doğanın bir istisna oluşturması için bir neden yoktur. Bu nokta Dilthey'in yaşam ve deneyimi ne kadar içgüdüsel biçimde özdeşleştirdiğini gösterir. Çünkü deneyim açısından bakıldığında ikiye bölünme aynı zamanda tamamen öznel de olsa mantıksaldır. Bu nedenle, daha ilerideki gelişmelerin Dilthey'in öznel-usdışıcı yaşam ve deneyim eşitliğine doğayı da dahil etmeye varan mantığa aykırılığını doğrulamış olması raslantısal değildir.

Böylece, en azından sosyal bilimler söz konusu olduğu sürece usdışıcılık Dilthey'in felsefesinin merkezine taşındı ve neredeyse tüm *çalışmasını* kuşattı. "Anlama" sürecinin özünü şöyle tanımladı: "Yaşamın kendisinin usdışı olması gibi tüm anlamada usdışı bir öğe bulunur; bu mantıksal süreçlerle ulaşılmış formüllerle gösterilemez. Bu yeniden deneyimlemede (*Nacherleben*) yatan tümüyle öznel olmakla birlikte nihai kesinlik, anlama sürecini temsil edebilecek akıl yürütme zincirinin bilgi değerinin sınamasında bir ye-

[7]Aynı yayın, V. Cilt, s. 143.

rine-geçen bulamaz. Kendisinin mantıksal olarak ele alınmasına bu sınırları koyan şey bizzat anlamanın doğasıdır."[8] Dilthey, daha sonraki açıklamalarında bunu daha da sıkıştırılmış biçimde özetledi: "Yaşam, aklın yargı makamının önüne getirilemez."

Bunun kaçınılmaz sonucu aristokrat bir epistemolojiydi. Dilthey burada da tutarlı bir biçimde sonuna kadar gitti. Yorumbilgisiyle, "anlamanın" sistematik uygulamasıyla ilgili olarak bunların "varsayımsal ve asla kanıtlayıcı kesinlik üretmeyen" özellik taşıdığını söyledi. Diğer parçalarda "sanatsal biçimde kotarılan (*kunstmässig*) üretken anlama olarak"[9] yorumun her zaman bir parça daha içermesi gerektiğini vurguladı. Dolayısıyla, Dilthey'e göre yeni ruhbilim tanım olarak, özel bir estetik-tarihçi tinsel aristokrasinin ayrıcalıklı, gizli öğretisidir.

Belirtmiş olduğumuz gibi Dilthey'in emperyalist dönemin kentsoylu aydın kesimi arasında derinlere kök salmış bir ideolojik gereksinimi ifade eden önermeleri açısından bakıldığında sezginin bu yöntembilimsel olarak merkezi konumu kaçınılmaz bir sonuçtur. Umutsuz durumlar umutsuz çareleri gerektirir. Felsefe tarihinde her zaman olduğu gibi bir çare arandığında ve *bir salto mortale*'da bulunduğuna inanıldığında "çözümün" gerçek epistemolojik ve yöntembilimsel ön koşulları sorgulamadan kurtuldu. "Bir çözüm" gereksinimi olası tüm kuşkuları örtecek kadar güçlü olduğundan yandaşları en kaba yöntembilimsel *quid pro quo*'yu(*) gözardı etti.

Yeni "nesnellik" yeni bir bilgi organı gerektiriyordu. Kavramsal, ussal düşüncenin karşısına bu yeni bilgi biçimini, bu yeni organı, sezgiyi yerleştirmek emperyalist felsefenin ana konusuydu. Gerçekte sezgi her bilimsel çalışma yönteminin ruhbilimsel bir öğesini oluşturur. Yüzeysel inceleme sezginin soyut, gidimli,

[8] Aynı yayın, VII. Cilt, s. 213, 261.
[9] Aynı yayın, V. Cilt, s. 278.
(*) Karşılıklı alışveriş. —çev.

kavramlarla düşünmeden daha somut ve sentetik olduğu izlenimini yaratabilir. Kuşkusuz bu yalnızca bir izlenimdir; çünkü ruhbilimsel olarak sezgi, şimdiye dek kısmen bilinçdışı biçimde devam etmiş olan bir düşünce sürecinin aniden bilinçli olarak fark edilmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, nesnel olarak hiçbir zaman büyük ölçüde bilinçli işleme sürecinden ayrılamaz. Dürüst bilimsel düşününün iki ciddi görevi vardır: birincisi, bu "sezgisel olarak" elde edilmiş sonuçların bilimsel olarak desteklenip desteklenmediğini kontrol etmek ve ikincisi de, organik olarak onları sonradan neyin (bilinçli olarak) çıkarım gücüyle ve neyin (bilinç eşiğinin altında ve ancak sonrasında bilinçli hale gelen) sezgi yardımıyla keşfedildiğini söylemek oldukça imkansız olacak biçimde ussal kavramsal sisteme dahil etmektir. İşleme sürecinin ruhbilimsel bir öğesi olarak bu şekilde doğru yerine yerleştirildiğinde sezgi, kavramsal düşüncenin karşısavı değil onun tamamlayıcısıdır ve bir bağlaşımın sezgisel keşfi hiçbir zaman bir hakikat ölçütü olamaz.

Bilimsel araştırmanın yüzeysel bir ruhbilimsel incelemesi, sezginin daha üstün bağlaşımların kavranması için soyut düşünceden bağımsız bir organ olduğu yanılsamasını besleyecektir. Bu yanılsama yani, öznel araştırmanın nesnel bilimsel yöntemle karıştırılması emperyalist felsefenin genel öznelciliğinin desteğiyle çağdaş sezgi kuramının beşiği haline geldi. Sonuçta ortaya çıkan süreç ve diyalektik bilgi arasındaki ilişki bu yanılsamayı daha da arttırdı. Öznelci bakış açısından diyalektik çelişki kavramsal bir süreç yoluyla ortaya çıkarken onun çözümleyici sentezinin, daha üst bir birliğe özümsenmesinin sezginin ürünü olduğunu varsaymak cezbediciydi. Doğal olarak bu bir yanılsamadır çünkü hakiki diyalektikler her sentezi kavramsal olarak bir kez daha açıklar ve hiçbir sentezi kesin bir yanıt olarak kabul etmezler. Gerçek dünyanın nesnelerinin tam bir yansıması olduğundan gerçek bilimsel diyalektik düşünce her zaman düşüncelerin kavramsal birliğini ve çözümlemesini içerir. Bu nedenle sezgi bir bilgi organı, bilimsel

yöntemin bir öğesi değildir. Görmüş olduğumuz gibi Hegel, *Görüngübilim*'in önsözündeki Schelling'e yanıtta tüm bunları net olarak açıklamıştır.

Öte yandan, emperyalist dönem felsefesinin nesnel yöntem kuramında sezgi ana konumu işgal ediyordu. Düşünürler bir önceki dönemin epistemolojik biçimciliğinden uzaklaşmakta oldukları için bu gereksinim ortaya çıktı. Bunu yapmak zorundaydılar çünkü bir *Weltanschauung* arayışı kendi içinde sağlam bir önermeyi gösterir. Ancak, öznel idealizmin epistemolojisi zorunlu olarak diyalektik bir çözümleme, kavramsal içeriğin düşünsel bir formülasyonu değil tamamen biçimsel bir epistemolojiydi. Eğer düşünce bu türden sınırların ötesini amaçlar, gerçek içerikleri felsefi olarak algılamaya çalışırsa iki misli desteğe sahip olmalıdır. Bir yandan materyalizmin yansıma kuramında ve diğer yandan da diyalektik olarak kavranmış evrensel düzende destek bulmalıdır; yani, yalnızca nesnelliklerin ve yapıların statik bir iskeleti olarak değil (yükselişteki hareket olan) evrimin ve ussal tarihin dinamik iskeleti olarak da anlaşılması gereken bir düzen. Sezgi, emperyalist felsefenin —onların temellerine hiç dokunmadan— hem epistemolojinin biçimciliğinden hem de öznel idealizm ve bilinmezcilikten uzaklaşmasına yardımcı oldu.

Dolayısıyla bu felsefe her zaman, amaçladığı içeriğin ve elde etmeye çalıştığı felsefi gerçekliğin anlaşılabilir dünyadan niteliksel olarak farklı, daha üstün bir gerçeklik olarak takdir edilmesi gerektiği iddiasını ileri sürecektir. Bu bağlamda öznel olarak yorumlanmış sezgi olgusu, söz konusu bu üstün dünyayı anlamada bir esin parlamasının işareti olma izlenimi verecektir. Kavramsal çözümleme tarafından gelen eleştiriyi ne pahasına olursa olsun çürütmek yeni felsefe için artık can alıcı önem taşıyordu. Sezgi yoluyla bu koruyucu eylem, aristokrat bir epistemoloji çizgisine zaten girmiş olan benzeri eski felsefelerde de ortaya çıkıyordu (bu eskiden dinsel gizemciliğin bir bölümünde de geçerliydi) ve herkesin

üstün gerçekliği sezgisel olarak kavrama yeteneğinde olmadığı görüşüne dayalıydı. Bu nedenle, sezgisel algı için kavramsal bir ölçüt arayan biri yalnızca üstün gerçekliği sezgisel olarak kavrama yeteneğinden yoksun olduğunu kanıtlıyordu. Tıpkı Hans Andersen'in çıplak kralındaki güzel, yeni giysileri göremeyenlerin "niteliksiz ya da dayanılmaz ölçüde aptal" olmaları gibi bu kişinin eleştirisi de yalnızca kendi aşağı doğasını ortaya çıkarıyordu. Bu şekilde kavranan tüm "gerçekliğin" doğası gereği keyfi ve denetlenemez olması nedeniyle de böyle bir sezgi "epistemolojisine" gerek vardı. Daha üst bilgi organı olarak sezgi, aynı zamanda bu keyfilik için de bir doğrulama sağlıyordu.

Dilthey'in savaştan önce bile yarattığı büyük etkinin temelini oluşturan şey —Dilthey'de soğuk bir ciddiyetle ifade bulan— yaşamın düzenli iskeletinin ve bilgi organı olarak varsayımsal sezginin usdışıcılığına ilişkin bu açıklamadır. George okulunun esas olarak yazınsal-tarihsel ve estetik etkinliklerinden söz etmek yeterli olacaktır. Bu okulun ruhsal lideri Gundolf'a göre açıklama ve anlama arasındaki ayrım artık yeterli değildi. Deneyim alanında bile "asıl deneyimle" "eğitimli deneyim" arasında bir ayrım çizdi ve sezgi öğretisinin tarih karşıtı, toplum karşıtı özelliğini Dilthey ve hatta Simmel'den bile çok daha sağlam biçimde ifade etti. Gundolf'un ayrımının içerik ve yöntembilimini daha yakından incelersek gerçek, çarpıtılmamış deneyim, "asıl deneyim" ölçütünün kendi sosyal çevresinden, anlama ve akılla kavranabilen çevresinden koparılmış olmasına bağlı bulunduğunu görürüz. Doğrudan içeriği, belirlenmiş olan sınırların ötesine sıçrar, felsefi tözü tamamen usdışıcı (meta-usçu) hale gelmiştir. Gundolf şunları yazar: "Asıl deneyimden anladığım şey örneğin, dinsel, insanüstü ya da erotiktir. Goethe'nin eğitsel deneyimlerinden Alman mirasına, Shakespeare'e, klasik antikiteye, İtalya'ya, Doğuya, ve hatta Alman toplumuna ilişkin deneyimini anlıyorum."[10]

[10]Gundolf, Friedrich: *Goethe*, Berlin, 1920, s. 27.

Elbette Dilthey savaş sonrası ölçeklerde bir usdışıcı değildi. Yöntemini sosyal bilimlerle sınırlaması da bu durumu gösterir. Ama yönteminin mantıksal bir sonucu olmasına karşın usdışıcılık burada da sürekli olarak aşmaya ve yarı-bilimsel bir yönteme geri döndürmeye çalıştığı bir sonuçtu. Çünkü Dilthey akıl ve yaşam, bilim ve sezgi arasında uzlaşmaz bir karşısav olduğuna inanımıyordu. Daha ziyade, tüm görkemiyle öznel ve nesnel dünyayı deneyimden geliştirmenin olası olduğunu düşünüyordu; deneyimden yola çıkarak onun anlayışı ve bu anlamanın yorumbilgisinin yöntemsel açıklamasında dizgeselleştirilmesi yoluyla daha üstün ve daha anlaşılabilir bir bilimsel yöntem kavramına ulaşmak. Olağanüstü bilgi ve gerçek ilim sahibi bir insan olan Dilthey kendi iki eğiliminin karşılıklı olarak çelişkili olduğunu fark etti ve sonuçta ortaya çıkan zıtlıkları açıkça dile getirdi. Ama tekrar tekrar bunları —boş yere— aşmaya çalıştı.

Şimdiye kadarki açıklamamız, Dilthey'in yola çıkış noktası ve yöntemi nedeniyle bu zıtlıkların değiştirilemez olduğunu gösterir. Dilthey, tarih biliminin dirimselci uslamlamasında var olan döngüden söz etmiştir: "Tarih yaşamın ne olduğunu öğretmeyi amaçlar. Ve kaynaklarını yaşamda bulmalıdır."[11] Dolayısıyla, yöntemin en başında bile kısır bir döngü vardı. Bu döngü sahte nesnellikten başka bir şey değildi. Temelleri, Dilthey'in özdeş özne-nesne düşüncesinde yatıyordu: yaşam eşittir deneyim. Gerçekten nesnel bir yöntemde (nesnel idealizm yöntemi bile olsa) kategorilerin —en azından kendinde-şeylerin de— nesnel gerçeklikte içerildiği ve yalnızca özneyi algılayarak "anlaşıldığı" kesindir. Bu nedenle Dilthey'in ikilemi çok anlamlı temel özelliği, felsefi başlangıç noktasının epistemolojik bölünmüşlüğünü içerir.

Ama daha somut ve daha temel olduğu için daha da fazla önem taşıyan şey deneyimde, tarihsel bilimlerin temellerini atmaya uzanan bir yol bulmanın olanaksızlığıydı. Kuşkusuz Dilthey tüm

[11] Aynı yayın, VII. Cilt, s. 262.

nesnel gerçeklik kategorilerinin deneyimde var olduğu ve geliştirilmeleri için yalnızca doğru yönteme ("anlama" ruhbilimi, yorum bilgisi) gerek olduğu yanılsamasıyla çaba gösterdi. Epistemolojik olarak deneyimin nesnel gerçeklik biçimleri olarak bu kategorileri öngördüğünü göz ardı etti; onlar deneyimi belirler ama deneyim onları belirlemez. Ayrıca bu başlangıç noktasının öncelikle, yöntemin üzerine kurulu olduğu deneyimlere yönelik eleştirel olmayan bir tutumu emretmesini bir yana bırakıyoruz. Ancak, Diltheyci yöntem tarihte rol oynayan insan bilincinin (deneyimler) hiçbir biçimde tarihsel bağlantıların ortaya çıkışına ilişkin bir anahtar sağlamadığı şeklindeki tarihsel olarak belirleyici yapıyı hesaba katmaz. Bu sorunu Hegel ileri sürmüş ve Marxçılık "sahte bilinç" kuramıyla çözmüştür.

Dilthey'in tarihsel bilgisi, tarihsel yöntem kuramı onu epistemolojik olarak kavramayı başaramadığı şeyle —yetersiz ve eksik biçimde de olsa— karşı karşıya bıraktı. Dilthey'de bile tüm tarihsel görüngülerin deneyimde yani, öznel bilinç olgularında çözülmesi kendisinin de tarihin ana kategorisi olarak kabul ettiği "nesnel ruhla" sınırlıydı. Kendi adına güçlüğü, zıtlığı gayet net olarak gördü. Bu nedenle nesnel ruh sorunuyla ilgili olarak şunları söyledi: "Şimdi, insan aklında bu şekilde üretilmeyen ve dolayısıyla ne doğrudan ya da dolaylı biçimde deneyimlenmiş ne de bir bireyin deneyimlerinde izi bulunmayan bir bağlaşımın sadece kişinin onlara ilişkin açıklamaları ve ifadelerinden kendisini tarihçide nasıl bu şekilde oluşturduğu sorunu ortaya çıkar? Bu durum, ruhbilimsel olmayan mantıksal özneler oluşturma olasılığını gerektirir... Aradığımız şey ruhtur.. ama bireysel bir ruh söz konusu olmadığında ruhu hangi yoldan keşfedebiliriz?"[12] Dolayısıyla Dilthey güçlüğü çok net olarak görürken epistemolojik kökenlerini fark edemedi. Bunu çözmek için tüm yeni ruhbiliminden ve tarih temelinden vazgeçmek zorunda kalacağını göre-

[12]Aynı yayın, s. 282.

memesinin nedeni de buydu. Bir diğer nokta da Dilthey'in ruhbilimsel-antropolojik ve tarihsel şeklindeki iki çağdaş görecilik bakış açısının da bir zıtlık, çözülmez bir çelişki oluşturduğudur. Tam da bu doğası nedeniyle Dilthey'in sosyal bilimlere ilişkin ruhbilimsel-antropolojik uslamlaması, keşfetmiş olduğu temel olguları sürekli ve tarih-üstü olarak kabul etmeye yatkındı. Çünkü, insan haline geldiğinden beri insanın antropolojik açıdan artık büyük olmayan değişikliklere maruz kaldığı oldukça kesin görünür; insanın düşüncelerinde, duygusal yaşamında vb. saptamış olduğumuz bu değişiklikler sosyo-tarihsel özellik taşır. Tarihsel materyalizm gibi nesnel bir tarihsel kuram için sonuç bir zıtlık değil yalnızca her iki bakış açısının karşılıklı diyalektik tamamlayıcılarıdır; çeşitli antropolojik bakış açılarını bile tarihsel bilginin hizmetine sokabilir ya da tam tersi. Ancak, Dilthey'in deneyim kuramında iki görüş açısı kaçınılmaz olarak zıtlıkta kutuplaştı: antropolojik bakış açısından sonuç, insanın tarih-üstü niteliğiyken tarihsel bakış açısından da hiçbir şeyi tam kabul etmeyen sınırsız bir görecilikti.

Dilthey için bu zıtlıktan çıkışın bir yolu yoktu; bir bakış açısını destekleyip diğerini dışlayamazdı. İkisine de gereksinimi vardı — kısmen tarihçinin her iki ilkenin de birbirinden ayrılmaz biçimde gerçeklikte elde edildiği şeklindeki anlaşılır duygusu ve kısmen de hem antropolojik tarih-üstücülüğün hem de tarihsel göreciliğin eşit ölçüde önemli olduğu emperyalizmin felsefi gereksinimleri nedeniyle. Dolayısıyla zıtlığı gördü ve ısrarla üzerinde çalışmaya devam etti... (Bu bakış açısı yalnızca Dilthey'e özgü değildi; emperyalist dönemdeki tarihçilerin neredeyse hepsinde vardı. Bu nedenle o sıralarda ırk kuramı her zaman ırkın yaşamının —hayali— sürekliliğine dayanıyordu; ırk yozlaşabilirdi ama niteliksel olarak farklı bir şeye gelişmesi mümkün değildi.) Sık sık bu sorunla karşı karşıya gelen Dilthey ona çok çeşitli, çelişkili yanıtlar verdi. Bir yandan "İnsan doğası her zaman aynıdır"[13] dedi. Diğer

[13] Aynı yayın, V. Cilt, s. 425.

yandan da on yedi ve on sekizinci yüzyılların "doğal sistemini" çözümlerken yani, Aydınlanmanın tarih görüşüne karşı çıkarken şunları söyledi: "İnsan tipleri tarih sürecinde eriyip gider."[14] Soruyu yanıtlayamayacağını da biliyordu. Şunları söyledi "farklı dönemlerin insanlarının güdülerin gücü açısından belli sınırlar içinde aynı kabul edilip edilemeyeceği şimdilik yanıtlanamaz."[15] Bu, sosyal bilimlerin tüm ruhbilimsel-antropolojik mantıksal temelini şüpheli kıldı. Ama tüm tarihsel ve sosyal görüngülerin deneyim açısından yorumlanması Dilthey'in felsefesinin çekirdeğini oluşturduğundan temel kavramı bütün olarak yanıltıcı hale geliyordu.

Dilthey yalnızca —yerine daha sonraki gelişmelerde dirimselci görecilik için belirleyici önem kazanan özünde nedensiz ve hatta neden karşıtı tinsel görüngüler "morfolojisini" koyduğu— olguculuk nedensel ruhbilimini birleştirmeyi ve ayırmayı başardı. Belirtmiş olduğumuz gibi "betimsel ruhbiliminin" ve onun sezgisel yönteminin olağanüstü belirsiz ve çelişkili olmasına rağmen onların kalıcı etkisini sağlayan şey tam da bu niteliklerdi. Morfolojinin özgün anlamının giderek yok olduğu ve net olarak tanımlanmış bir yöntemden ziyade renkli bir slogan haline geldiği bir morfolojik eğilim ortaya çıktı.

Emperyalizmin —hem dış hem de iç çatışmaların giderek şiddetlenmesinin ürünleri olan— genel felsefi gereksinimleri, felsefeyi katı yeni-Kantçılığın soyut ve temelsiz biçimciliğinin giderek daha da ötesine götürüyor ve sorunları somut, sağlam bir biçimde ele almaya zorluyordu. Ama sınıf ve dolayısıyla yöntembilimsel bağlamda felsefenin somut içerik sorunlarını somut bir yöntemle çözmesine izin vermediklerinden yukarıda belirtmiş olduğumuz türden çift anlamlı bir "yöntem" günün yüzü geriye dönük talepleri için en uygun ifade biçimiydi. Dilthey'in "betim-

[14] Aynı yayın, s. XCI.

[15] Aynı yayın, s. 62.

sel" ruhbilimiyle aynı tarihsel kaynaktan, onunla yan yana ve ondan bağımsız olarak Husserl'in görüngübilimi ortaya çıktı ve ikisinin pek çok benzerlikleri vardı. Dilthey bu yeniliği hemen "çağ açan"[16] olarak kabul etti. Husserl başlangıçta saf biçim-mantık sorunlarının betimsel işlenişiyle ilgiliydi. Ama ileride göstereceğimiz gibi Dilthey'in etkisiyle Husserl'in en önemli öğrencileri (Scheler, Heidegger) bu sorunlar grubunun dışına çıktı. Dilthey gibi "betimsel" yaklaşıma dayalı evrensel bir felsefi yöntem için çaba göstereceklerdi.

Dilthey'in tüm düşüncesini belirleyen şey, parlak mazisinde felsefenin yarattığına benzer bir etkiyi güncel olaylarda yaratabilecek somut ve temel bir felsefe gereksinimiydi. (Onun bu konuyla ilgili programatik bir ifadesini alıntılamıştık.) Diğer yandan Dilthey özgün halleriyle eski felsefelerin mevcut günlerde bu rolü oynayamayacağını anladı. Genel kültürel tarihle birlikte felsefe tarihiyle ilgili kaygılarının dış görünümde *çalışmasının* büyük bölümünü oluşturmasına rağmen bunlar tek başına bir amaç değildi. Deneyimin anlama ve yorumbilgisine gelişiminin bir dünya görüşünde son bulmasını amaçladığı gibi felsefe sorunlarını tarihsel biçimde işleyişinin de çağdaş bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) sunumuna yalnızca bir giriş olacağını düşündü.

Dilthey'in tarihsel yenilikleri önemli ve etkiliydi. Nietzsche ve Eduard von Hartmann'la birlikte Descartes'dan bu yana doğa bilimsel eğilimiyle büyük akılcı felsefeye karşı kampanyayı başlatan ilklerden biriydi. Schleiermacher yaşamöyküsü, Novalis, Hölderlin vb. üzerine eserleriyle emperyalist dönemde romantik rönesansı başlatanlardan biriydi. Genç Hegel'in elyazmalarını keşfi ve notlar eklemesi savaş sonrası dönemde Hegelci felsefenin dirimselci yorumu için can alıcı önem taşıdı; Goethe incelemesi de Simmel ve Gundolf'tan Klages ve diğerlerine dek uzanan dirimselci Goethe yorumunu başlattı.

[16] Aynı yayın, VII. Cilt, s. 14.

Dolayısıyla bunun hatırı sayılır ve tarihsel önem taşıyan bir girişim olduğunu görürüz. Ancak, felsefi sonuçlar fazlasıyla yetersiz kaldı. Dilthey'in yazın ve felsefe tarihi araştırmalarını yalnızca onun dirimselci dünya görüşü uslamlamasına hizmet ettikleri kadarıyla ele alacağız. Bu açıdan, metafiziklerin ilkesel olarak olanaksız olduğunu ve dolayısıyla ortaçağa özgü tanrıbilimsel sistemin, on yedi ve on sekizinci yüzyılın bilimsel "doğal sisteminin" ve Kant'ın önemli varislerinin metafizikleri yeni bir biçimde canlandırma girişiminin kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkum olduğunu kanıtlama işlevine sahiptiler.

Ancak, sezgicilikteki köklü çelişkiler bu noktada bir kez daha ortaya çıkar. Dilthey şunları yazmıştır: "Felsefeler düşünme eyleminin ürünleri değildir. Sadece bilme isteminden doğmazlar. Gerçekliğin kavranması biçimlendirilmelerindeki önemli bir öğedir ama pek çok ögeden yalnızca biri."[17] Bu, insanın sosyal varlığındaki dünya görüşlerinin kökenlerinin daha kapsamlı ve dar anlamda felsefi olmayan temelleriyle ilgili gerçek bir sorundu; ve Dilthey bu sorun karşısında olguculuğun sınırlarını aşmaya çalıştı. Ama usdışıcılık tarihinde her zaman olduğu gibi varlık ve bilinç diyalektiklerinden kaynaklanan nesnel çelişkileri öznele, bir sezgi ve akıl karşısavına dönüştürerek sorunu sahte bir öznelciliğe çevirdi. Şunları belirtti: "Her hakiki felsefe (*Weltanschauung*) yaşamın içinde olma durumundan (*Darinnensein im Leben*) kaynaklanan bir sezgidir."[18] Bir kez daha zengin, gerçek, nesnel tarihsel yaşamı yalnızca öznel bir deneyime dönüştürüyordu. Aynı zamanda, dünya görüşünün bilimselliği, bilimsel uslamlamasının yöntembilimsel değeri artık yoktu. Böylece Diltheyci felsefede bilimsel yöntem dünya görüşünün eşiğine, hükümsüz kılındığı noktaya ulaşmakla sınırlıydı. Bu nedenle Dilthey —kısmen isteği dışında— dünya görüşü sorunlarında usdışıcı keyfiyetin kurucusu haline geldi.

[17] Aynı yayın, VIII. Cilt, s. 36.
[18] Aynı yayın, s. 99.

Bu açıdan çok başarılı olan Dilthey'in çözümü göreciliğine dayalıydı. Şimdiye kadar açıklamış olduklarımız Dilthey'in bir görüş açısının kıyısına net olarak çizilmiş bir içerik ve yöntemle ulaşamayacağını açık olarak gösterecektir. Çabaları yalnızca felsefi görüş açılarının ruhbilimsel ve tarihsel bir tipolojisinin elde edilmesini sağladı. Bu, ileride göreceğimiz gibi tüm emperyalist dönemin felsefesine egemen olacak bir gelişimin başlangıcına işaret ediyordu: tarihsel göreciliğin ifadesi olarak tipoloji. Bu varsayımlardan yola çıkarak gerçek tarihsel bağlantıları keşfetmenin olanaksızlığı, tarihin ardındaki ilkeler kümesinin ve özellikle de tarihte saptanabilir bir ilerlemenin giderek artan biçimde yadsınması Dilthey'de, benimsenebilecek bakış açılarının bir tipolojisini ileri sürerek tarihsel (ve genellikle sosyal), tinsel bağlantılara anlatım kazandırma düşüncesini esinlendirdi. Öncelikle, bu saf bir görecilik iddiasıydı: tipoloji, farklı ve sıklıkla zıt bakış açılarını eşit değere sahipmiş gibi ileri süren yargı gücünden gizli bir sakınmayı olası kıldı. Bu arada, emperyalizmin felsefi bir bakış açısına ilişkin gereksinimleri hızla bu tipolojik evrenin ötesine ilerliyordu. Bir yandan, tipolojide biçimsel olarak ifade edilen vahim sakınma giderek daha biçimsel hale geldi yani, esas olarak materyalizme karşı ama çoğunlukla tipolojinin sağladığı göreci avantajlardan vazgeçmeyen bir bakış açısı *de facto* benimsendi. Öte yandan, tiplerin antropolojik temeli hızla mit benzeri bir "tözcülüğe," bir "figüre" (*Gestalt*) sıkıştırıldı. Tipolojik figürler tarih sahnesindeki başrol oyuncuları olarak görüldü. Usdışıcı mitlerin doğuşunda öncü konumda olan ve dolayısıyla uzun bir süre bilimdışı olarak kabul edilen Nietzsche'de durum büyük ölçüde buydu. Tipolojinin açıkça mit yaratma işlevinin güçlü bir biçimde yeniden işlerlik kazanması Spengler'le birlikte başlar ve faşist antropolojinin tiplerinde doruğa çıkar. Antropolojiyle tarih arasındaki, incelemiş olduğumuz ve idealizmin çözemediği ikilemin bu noktada çok daha somut bir biçimde geri dönmekte

olduğunu görmek zor değildir. Usdışıcılığın gelişimi sırasında *de facto* bir tarihsel geçerlilik karşıtlığını, mitleştirilmiş bir sahte tarih yaratılmasını belirledi.

Dilthey, felsefi tipolojisi açısından tarihte üç temel tip buldu: (Dilthey'in —tamamen hatalı görüşüne göre— olguculuğa tarihsel olarak kaçınılmaz geçişiyle materyalizmi kastettiği) doğacılık; idealist özgürlük öğretisi (öznel idealizm); ve nesnel idealizm. Ruhbilimsel olarak bunları sırasıyla anlama, irade ve duyguda aradı. Yöntembilimsel ve tarihsel tartışmalarında her bir tipin kaçınılmaz kısıtlılığını ve tek yanlılığını ortaya koydu.[19] Ancak, bu sınırlamaların şimdiye dek felsefenin anlama çizgilerinde uygulanmış olmasından kaynaklandığına inandı: "Dolayısıyla çelişkiler nesnel dünya imgelerinin bilimsel bilinçte edindiği bağımsız konumdan doğar. Bir sistemi metafiziğe dönüştüren şey bu bağımsızlık kazanımıdır." Dilthey, dizgesel genişlemeye, metafiziğe yönelik bu eğilimin engellenmesi halinde çelişkilerin ortadan kaldırılabileceği yanılsaması içindeydi. Şöyle fikir yürüttü: "Nesnel yorum alanında bu görüşlerin her biri dünya bilgisi, yaşam değerlendirmesi ve eylem ilkelerinin bir birleşimini içerir."[20]

Dilthey burada da aslında yaşamın ileri sürdüğü bir sorundan yola çıkmaktaydı. Gerçekliğin zihinsel yansımalarının, öğelerinin entelektüel sentezinin tarih sürecinde farklı bakış açılarından alınmış olması felsefe tarihinin bir gerçeğidir. İncelenmeye değer bir diğer şey de —belli tarihsel koşullar altında— farklı bakış açılarının nesnel gerçekliğin önemli yanlarını kavramada yardımcı olabileceğidir. Ama Dilthey tıpkı öznelci ve sezgici bir biçimde, bir dünya görüşü kökeninin dar anlamda felsefeyi aşan yanını çarpıtmış olduğu gibi burada da çarpıtmadan suçludur. Çünkü tüm bu sorunlar ancak toplumun nesnel yapısından, onun gelişme çizgisinden ve içinde yer alan sınıf mücadelelerinden yola çıkılması

[19] Aynı yayın, s. 7.
[20] Aynı yayın, V. Cilt, s. 404.

halinde doğru olarak ileri sürülebilir ve yanıtlanabilirdi. Yeni-Kantçı felsefe tarihi tüm bu türden sorgulama yollarını göz ardı etti. Dilthey'in bir dünya görüşü gereksinimi onu bu doğrultuya zorladı. Soruna verdiği önemin yanı sıra onu doğrudan öznelci-idealist bir biçimde çarpıtması, emperyalist dönemin bir dünya görüşü gereksiniminin tarihsel materyalizmin gözardı edilmesi yerine ona karşı sürekli bir tartışmayı ve bu tartışmaların materyalizmin ortaya koyduğu sorunları "daha derin" bir biçimde yanıtlama iddiasında olmasını ne kadar güçlü bir biçimde talep ettiğinin göstergesidir. Dilthey'de bu yine de iyi kötü kendiliğinden, bilinçdışı bir biçimde dışavuruluyordu; genel materyalist tarih görüşüne felsefi olarak daha "yüksek" bir şeyle karşı çıkmak istedi. Simmel söz konusu olduğunda tartışmalar oldukça bilinçli görünür ve Mannheim ve Freyer'e varana kadar giderek şiddetlenir.

Onlar böyle yaptıkça vurgulamış olduğumuz antropolojik ve tarihsel bakış açısı arasındaki zıtlık da normale döndü. Dilthey, tipolojisinde kendisini (ona göre tarihsel görecilikle eşanlamlı olan) tarihselin üstüne çıkarmayı ve antropolojik ilkede tipolojisi ve özellikle de tiplerinin felsefi sentezi için bir dayanak bulmayı istedi. Tipolojiyi kurar kurmaz bu girişim son buldu çünkü büyük tarihsel görüngüler hiçbir zaman böylesine lime lime ruhbilimsel-antropolojik ilkelere ve anlama, irade ya da duygu gibi yapay olarak seçilmiş "tinsel becerilere" dayanarak kanıtlanamaz. (Diltheyci tipolojiye göre Aristoteles ya da Hegel'in antropolojik dayanakları duyguda aranmalıydı.) Bilimsel olarak uygulanabilir bir tipoloji, bu süreçteki yaygın öğeleri insanların nesnel gerçeklik karşısında benimseyebileceği tarihsel olarak oluşturulmuş bakış açılarından soyutlama yoluyla yalnızca tarihten anlaşılabilir. Ama o zaman belirleyici etmenler artık antropolojik-ruhbilimsel özellikler değil felsefi durumların temel tipleri olacaktır (örn, materyalizm ve idealizmin temel felsefeye, bilinç karşısında varlığa üstünlük verilip verilmediğine ya da bunun tersine göre ayrılması). Dilthey zaman zaman buna ilişkin ipuçları verdi. Şunları yazdı:

"Bireyleşimle koşullar arasında var olan büyük homomorfik ilişkiler kuramsal olarak geliştirilmelidir."[21] Ancak, yöntembilimi bu türden sorunlardan kaçınmak, onları usdışıcı bir belirsizliğin ardına gizlemek için geliştirildiğinden karşılıklı etkileşim içindeki bu türden ilişkileri kavramayı sağlayacak bir organa sahip değildi.

Çok daha açık olan bir diğer nokta da Dilthey'in tiplerin bir sentezi yoluyla antropolojik göreciliği aşma girişiminin başarısızlığıdır. Ruhbilimsel kökenli tiplerin özünü anlama, duygu ve iradede ararken felsefi tiplerin, bu ruhsal güçlerin insanda başarabileceğine benzer bir uyumunu düşledi. Ama Dilthey'e güçlük çıkaran uyum eksikliği esas olarak ruhbilimsel ya da antropolojik nedenlerden kaynaklanmadığı için tüm bunlar bir düş olarak kaldı. Kapitalizm içinde sosyal işbölümünün bir sonucu olduğundan —kapitalizmin sürekli varlığı çerçevesinde— hiçbir zaman ruhbilimsel ya da felsefi olarak yerine başka bir şey konamazdı. Burada, yaşamdan kaynaklanan bir sorunun öznelci-ideolojik çarpıtılmasından söz etmekteyiz ve bu Dilthey'de ilk kez olan bir şey değildir. Bu noktada gerçekleştirmiş olduğu gizemlileştirme aslında vicdanını oldukça rahatsız etmiştir. Çünkü, bu sorunu somutlaştırırken gerçekte tipolojisinden felsefi bir senteze ilerlemeyip kendi tipolojisinin soyut antropolojik temellerine zarar vermiştir. Her gerçek felsefenin anlama, irade ve duygu birliğinden gelişmesi gerektiğini bizzat kendisi kabul etmiştir. Ama şimdi bu konumda ya daha önceki felsefecileri taraftarlıkta fosilleşmiş canavar olarak kabul etmesi ya da tüm tipolojisini bir yana atması gerekiyordu. Kendi varsayımlarına göre, onu reddetmek bile felsefi-bilimsel temelli bir dünya görüşüne uzanan yolu gösteremezdi.

Kuşkusuz bu uçlardan hiçbirine başvurmadı. Ama sorunun çözülmez doğasını ve dolayısıyla kendi felsefi temellerinin kırılganlık ve boşluğunu sık sık duyumsadığı net olarak görülebilir.

[21] Aynı yayın, s. 272.

Bu türden bir dünya görüşünün sunumu Dilthey'in *çalışmasında* belirsiz imalarla sınırlı kaldı. Çünkü anlama, irade ve duygu bir kez —kendi keskin biçimde zıt, karşılıklı olarak özel felsefi tiplerine uygun— özerk, tarihsel olarak etkin oluşlarda kişileştirildiğinde tüm yapıyı yıkmadan tamamen tinsel etmenlere geri döndürülemezler. Özellikle de, düşlenen uyumu sağlamak için felsefi eğilimlerin özerk varlığını feshedemeyiz. Bilimsel olarak bakıldığında, bir tarih felsefecisi olarak Dilthey yalnızca tam bir görecilik kanıtlayabilmiştir — belli bir seçimin yapıldığı ama seçeneğin tek olmadığı rakip felsefelerin durmak bilmez bir savaşı: "Onun (felsefenin G. L.) temel tipleri özerk, kanıtlanamaz ve yıkılmaz biçimde yan yana durur."[22] Aslında Dilthey ara sıra hayali sentez olasılığını ilkesel olarak çürütme noktasına geldi: "Bu façetaları bir arada görmek bizden esirgenmiştir. Saf hakikat ışığını yalnızca kırılmış bir ışın yoluyla yakalayabiliriz."[23]

Dolayısıyla Dilthey'in *çalışması* boyun eğmenin ve umutsuzluğun son notasına basıyordu. Yaşamının sonunda inançlarını açık olarak ifade etmekten çekinmeyen, hiçbir bilimsel vicdan azabının caydıramadığı Rousseau ya da Carlyle gibi insanları derinden kıskandığını çok samimi bir biçimde belirtti. Daha geniş anlamda bu bilim ve felsefe ikilemi Dilthey'in felsefi çabalarının iflası açısından da fazlasıyla tipikti. Bu ikilem nedeniyle yeni-Kantçılık her türden dünya görüşü sorununu (görünürde bilimsel) felsefesinden uzak tutmuştu. Daha sonraki dirimselcilik, usdışıcılık adına bilimi ve bilimsel felsefeyi reddetti. Dilthey emperyalizm öncesi kentsoylu felsefenin bu iki ucu arasında bir geçiş figürüydü. Arkadaşı Graf Yorck von Wartenburg'u anımsarken şunları eklemesi boşuna değildi: "Onunki gibi bir yaşamla kıyaslandığında benim tarihsel bakış açım kısır bir kuşkuculuk değil midir?" Ama bu noktada bile —bir *Weltanschauung* arayışı için yararı

[22] Aynı yayın, VII. Cilt, s. 86.
[23] Aynı yayın, s. 222.

olmayan— bilimsel tabanlı bir dünya görüşüne bağlılığını belirtmiştir: "Sonra, düşünce karşısında ayakta kalmayan bir inanç yoluyla mutluluğu bile aramamaya karar verdim."[24]

Dolayısıyla bu açıdan Dilthey, kendi uslamlamasımn anlamını sürdüren ve genişleten düşünürlerden kesin olarak farklıdır. Dilthey'de bile teslimiyet yanılsamalardan arınmış değildi: "Tüm metafizikleri ve dinleri açınsayan tarihsel görecilik neşteri çareyi de bulmalıdır. Çok dikkatli olmalıyız. Felsefeyi felsefenin nesnesi kılmamız gerekir."[25] Bu yalnızca yöntembilimsel olarak değil tarihsel gerçeklik açısından da bir yanılsamaydı: izlemiş olduğu yoldaki ilerlemeler onun kafasında canlandırdığı türden yeni, bilimsel temelli bir dünya görüşü yaratmayacaktı. Bir yandan, Dilthey'in köklü olduğu kadar yaygın da olan büyük etkisi onları nihilist kuşkuculuğa yaklaştırarak hem ruhbilimsel hem de tarihsel göreciliği genişletti. Diğer yandan, giderek uç noktalara kayan sezgici ve usdışıcı hareketler aracılığıyla felsefeyi hastalıklı düşlem ve keyfi mit yaratıcılığı yoluna soktu. Daha sonraki gelişmeler bilimsel bir uslamlama doğrultusundaki tüm çabalarım çalışmalarından çıkarıp attı. Fikirleri yalnızca bilimsel ruha karşı çıkmak, onu yenmek için sömürüldü. Dilthey'in öznel niyetlerine ters bir biçimde gelişse de bunun nesnel olarak olası olması hem felsefecinin etkisini açıklar hem de bu etkiye usdışıcılık damgası basar. İçeriği ve amaçladığı yöntembilim açısından Dilthey'in faşizmle ilgisi yok denecek kadar azdı. Yine de nesnel olarak söylemek gerekirse Dilthey'i, akla karşı sonradan ortaya çıkan açık savaşın, Almanya' daki felsefi farkındalık tutulmasının istemeden ve yalnızca dolaylı biçimde de olsa öncüsü yapan şey çalışmalarının hiçbir biçimde raslantısal olmayan bu geri yansımalarıdır.

[24] Aynı yayın, s. 231.
[25] Aynı yayın, s. 232.

3. *Savaş Öncesi Dönemde Dirimselcilik (Simmel)*

Dilthey tüm zihniyeti ve eğitimiyle emperyalizm öncesi dönemin insanıydı ama yeni sorunları çok güçlü bir biçimde önceden gördü ve ardından kendi sorunlar yığınına geçirdi. Ondan yirmi beş yaş küçük olan Simmel'de savaş öncesi emperyalizmin entelektüel eğilimleri kıyaslanamaz ölçüde daha çarpıcı ve doğrudan bir biçimde yoğunlaşmıştı: gerçekten yeni dönemin çocuğu ve temsilcisiydi.

Dilthey'de felsefi başlangıç noktasını Kant ve olguculuk oluşturuyordu. Ama Simmel'de artık Comte, Taine ya da Buckle'la değil daha ileri evrede bir olguculukla karşılaşırız. Nietzsche'den çok güçlü bir biçimde etkilenen Simmel tarihsel materyalizmin felsefi ve sosyal sonuçlarına karşı mücadelede ün kazandı. Başından itibaren düşüncesi, kendiliğinden bir biçimde Anglo-Amerikan pragmacılığıyla yan yana gelişti ve Bergsoncu eğilimlerle yakın bir benzerlik geliştirdi. Kantçılığının da farklı, daha emperyalist bir nüansı vardı: kesinlikle öznelciydi ve ona göre dış dünyanın nesnel gerçekliği artık bir sorun değildi.

Tam tersine, epistemolojisinin ana eğilimi her türden taklide, gerçekliğin her türden zihinsel kopyasına karşı etkin bir savaştı. Bu nedenle tarihsel bilgiyle ilgili olarak "yalnızca bir kopya değil ama henüz kendinde varolmayan bir şeyi... kendi malzemesini kullanarak biçimlendiren bir zihinsel etkinlik"[26] demiştir. Simmel'de idealist bir temel ve yapısal bir mantık egemenliği verilen, dar biçimde mekanik taklit kuramının sağ kanat eleştirisinin nasıl kaçınılmaz olarak dirimselci öznelciliğe uzandığını net olarak görürüz. Pek çok çağdaş idealist gibi Simmel de eski materyalizmin mekanik taklit kuramının karmaşık somutluk sorunlarını doyurucu biçimde çözemediğini gördü. Yine bu gözlem pek çok

[26]Simmel, Georg: *Probleme der Geschichtphilosophie*, 3. Basım, Münih-Leipzig 1922, s. 55.

çağdaş idealist gibi onun da nesnel gerçekliğin bilinebilirliğini ve aslında varlığını reddetmesine yol açtı. Ama bu reddetme konusunda Simmel öncellerinden ve çağdaşlarından çok daha kararlıydı. Kararlılığı, özneden bağımsız bir nesnel gerçekliği kökten biçimde yadsımasına ve buna rağmen —yaşam burada kendisini ona gerçek bir aracı olarak gösterdiği için— insanın karşısına sahte-nesnel bir dış dünyayla çıkmasına izin veren dirimselci duruşundan kaynaklanıyordu: "Yaşam, canlı özneler olarak doğrudan içine işleyebileceğimiz öznenin en ileri, en kalıcı nesnelleştirilmesi, en uç nesnellik olarak görünür. Yaşamla, Ego ve idea, özne ve nesne, insan ve evren arasında bir orta konum işgal ederiz."[27] Buna uygun olarak, dirimselci bir "üçüncü yol" adına tek doğru ve açık formülasyonuyla —yani, varlık ya da bilincin üstünlüğü— epistemoloji sorununu göz ardı etti. Sorun şu şekilde değiştirilmeliydi: "Bilinç mi yaşama bağlıdır yoksa yaşam mı bilince? Çünkü önünde sonunda yaşam, bilinçle genel olarak varlık arasında duran varlıktır... Yaşam, bilincin ötesinde daha üstün bir kavram ve daha üstün bir hakikattir; o her koşulda yaşamdır."[28] Epistemolojik açıdan bakıldığında gerçek yaşam varlığa ve deneyim de bilince aittir. Ama "yaşamın" varlık ve bilince zıt bir üçüncü kavram olarak açıklanmasıyla birlikte sınırsız bir öznellik üstünlüğüne izin vermekle kalmayıp onu talep de eden o usdışıcı sahte-nesnel ara alan yaratılır.

Simmel'in dünya resminin yapısı bu şekilde ortaya çıktı. Simmel artık gerçek bir nesne dünyasını değil yalnızca dirimselci tutumun gerçeklik karşısında, her biri kendi nesneler dünyasını yaratan değişik biçimlerini kabul ediyordu (bilgi, sanat, din, erotizm vb.): "Belli temel tinsel güç ve itkilerin etkin hale gelmeye başlaması onların kendileri için bir nesne yarattıkları anlamına gelir. Bu sevgi, sanat ya da dinsel duygu işlevinin nesnesinin anlamı bizzat işlevlerin anlamıdır. Her biri böylelikle onu kendisine göre yaratarak

[27] Simmel: *Fragmente und Aufsätze*, Münih 1923, s. 7.
[28] Aynı yayın, s. 263.

kendi dünyası için kendi nesnesini oluşturur. Bu nedenle, özel biçimde bir araya getirilen içeriklerin başka biçimlerde de var olup olmadığı en ufak bir fark yaratmaz..."[29] Bu epistemolojik bakış açısı savaş öncesi emperyalizmdeki Doğalcılığı aşmak için kullanılan estetik usavurmayla çarpıcı bir benzerlik gösterir; Simmel'in epistemolojisi genellikle kendi döneminin estetiklerine yönelimliydi.

Bu durumun sonucu Dilthey'inkinden bile kökten bir görecilikti. Simmel'in felsefesine ilişkin açıklamalar sıklıkla onun yolunun olguculuktan metafiziklere yani, göreciliğin aşılmasına uzandığını belirtir. Bu hatalı bir görüştür: Simmel, içinde her zaman uyku halinde var olan dirimselci eğilimlerin giderek daha bilinçli bir biçimde düşüncesinin merkezine taşınması anlamında gelişmişti. Ancak bu, görecilikte bir azalma değil artış anlamına geliyordu. Emperyalist dönemde baş felsefi eğilim olarak dirimselciliğin özelliği, göreci düşünce sürecinin ana içeriğinin her zaman bilimsel yöntemden bir kaçış, inanç için bir yer açma ve bu göreci kuşkuculuğu silah olarak kullanan, belli bir nesnesi olmayan öznel bir dinsel duygu olmasıdır. Simmel'in son çalışmalarından birinden uzun bir parçayı alıntılayalım. Bu parça, özellikle Simmel'in son evresinde aşırı göreci eğilimin ne kadar belirgin bir biçimde dışa vurulduğunu gösterir:

Bilgimizin sürekli ve sınırsız ilerlemesine rağmen diğer yanda, daha önceleri "kesin" bilgi olarak sahip olduğumuz şeyin büyük bölümünün şüpheli hale geldiği ve yanlış olarak kabul edildiği göz ardı edilmemelidir. Bize göre ya tamamen modası geçmiş ya da en azından tamamen şüpheli olanı ortaçağ insanı ya da on sekizinci yüzyılın aydınlanmış düşünürü ya da on dokuzuncu yüzyılın materyalist bilimsel araştırmacısı ne kadar "biliyordu." Şimdi kuşku götürmeyen "bilginin" ne kadarı er ya da geç aynı yazgıyla karşılaşacak! İnsanın tüm tinsel ve pratik mizacının önemli bir özelliği —*cum grano salis*(*) ve geniş temellerde— yalnızca kendi inançlarına uygun olanı anlaması ve ne

[29] Simmel: *Die Religion*, Frankfurt-am-Main 1906, s. 32.

(*) İhtiyatla. —*çev.*

kadar sarsıcı olursa olsun karşı örnekleri gözardı etmesidir: daha sonraki dönemler için tamamen açıklanamaz bir durum. "Gerçeklere dayalı oluşları" ve "inandırıcılıkları" hiç de küçümsenemeyecek kanıtlar astroloji, mucizevi sağaltım, büyücülük için ileri sürüldüğü gibi şimdi de evrensel doğa yasalarının geçerliliği için duanın doğrudan yararı ileri sürülmekte. İlerideki yüz ya da bin yılların, onun "evrensel yasalara" bağlanamayacak çözülmez, birleşik bireyselliğini her görüngünün çekirdeği ve özü olarak algılayarak bu türden genellemelerin biraz önce sözü edilen iman şartları kadar bir boş inanç olduğunu ilan etmesi olasılığını hiçbir biçimde dışlamıyorum. Yine, yalnızca tarihsel bir yapı olan "mutlak doğru" düşüncesinden bir kez vazgeçtiğimizde, sürekli algı sürecinde yeni kabul edilen doğruların standartlarının terk etmiş olduğumuz hataların standartlarından yalnızca derece olarak farklı olduğu şeklindeki paradoksal düşünceye yani hiç kesintiye uğramayan bir dizide olduğu gibi, pek çok "doğru" algı ön basamaklara tırmandıkça "yanılsamaların" arka basamaklara düşeceği düşüncesine varabiliriz.[30]

Simmel'in açıklamalarını bu kadar uzun alıntılamamızın nedeni dirimselci göreciliğin partizan doğasını oldukça açık biçimde göstermektir. Ele aldığımız şey, belli koşullar altında gerici bir kültürün çözülmeye doğru sürüklenmesinde ilerici işlevleri olabilecek (örneğin ortaçağ adcılığı ya da Montaigne, Bayle kuşkuculuğunda olduğu gibi vb.) aşırı bir kuşkuculuk değildir. Çağdaş göreci kuşkuculuk direkt olarak nesnel bilimsel bilginin altını oyuyor ve buna yol açanların isteği dahilinde olsa da olmasa da en vahşi gerici karanlıkçılığa, emperyalist çöküşün nihilist gizemciliğine olanak sağlıyordu. Bu gelişim öyle hızlı adımlar attı ki Simmel'in evrensel doğa yasalarının yüz ya da bin yıl sonra bir boş inanç olarak görüleceği şeklindeki ifadesinde günümüz okurlarına komik gelen bir şeyler vardır. Çünkü, bildiğimiz gibi Spengler'in dirimselciliğin bu bakış açısını gerçekleştirmeyi üstlendiği kitabı Simmel'in öldüğü yıl yayımlanmıştı. Bu yıkıcı görecilik emperyalist felsefenin diyalektik materyalizm karşısında kendisini savun-

[30] Simmel: *Lebensanschauung*, Münih-Leipzig 1918, s. 104.

masıydı. Spengler'le birlikte bu eğilim net ve açık olarak ortaya çıktı ama Simmel'de de vardı.

İnanç, dindarlık ve din sorunu Dilthey'in dikkatini zaten fazlasıyla çekmişti. O bile dinde insanın gerçekliğe yönelik tutumunun ölümsüz bir tipini gördü; ama aynı zamanda tarihsel dinlerin, tarih yoluyla aktarılan Tanrı düşüncelerinin çağdaş insan için önemlerini yitirmiş olduğunu da sezdi. (Gençliğinde dinsel ruhaniliğin üstünlüğüne önem vermiş olan Schleiermacher'e güçlü sempatisi buradan kaynaklanıyordu.) Simmel tarihsel dinlerin ya da eski tip metafiziklerin yıkılmış olduğu düşüncesine Dilthey'den daha kararlı bir bağlılık gösterdi. Ama ona göre Schleiermacher'in ruhaniliğe dönüşü yeterince köktenci değildi. Din ve metafizik için sanatta "sanat sanat içindir" hareketinin gerçekleştirmeye çalıştığı türden bir özerk otokrasi elde etmek istiyordu. Buradan hareketle metafizikle ilgili olarak şunları yazdı: "Deneysel biliş kategorileriyle hiçbir ilgisi olmayan... kategorilere uygun bir dünya resmi sunarlar: dünyanın metafiziksel yorumu, gerçekçi anlamda tam bir resim için belirleyici olan doğru ve yanlışın ötesinde yatar."[31]

Dolayısıyla insanın çeşitli davranış biçimleri kendine yeterli biçimde yan yana durur ve birbirleriyle çelişkileri, —sanat sanat içindir estetiği anlamında— bir olayın dramatik işlenişinin epik işlenişiyle çelişmesinden daha fazla olmayan, özerk dünyalar yaratırlar. Simmel şunları yazdı: "Dinsel yaşam dünyayı yeniden yaratır, belli bir anahtara yerleştirilmiş tüm dünyaya işaret eder; böylece saf düşüncesinde, diğer kategorilere göre oluşturulmuş dünya resmiyle çarpışamaz ya da en az ölçüde çelişir..."[32] Bu dinsel görüş Simmel'in epistemolojisinin bu alandaki en sert uygulaması olmakla kalmayıp aynı zamanda kendi zamanındaki dinsel duruma ilişkin görüşünden kaynaklanır. Simmel, çağdaş insanın kendisini tüm yerleşik dinlerden kurtardığını ama şimdiye dek din-

[31] Simmel: *Probleme der Geschichtsphilosophie*, s. 153.
[32] Simmel: *Die Religion*, s. 11.

sel ergiyle doyurulan bu gereksinimlerin hâlâ yaşadığını ve kendilerini öne çıkarmaya çalıştığını gördü.

Kuşkusuz bu dinsel gereksinimlerin temelinin, emperyalist dönemde önemli belirleyici etmenleri çok daha şiddetli biçimde ortaya çıkan, kapitalizmin sosyal varlığı olduğunu göremedi: Lenin'in göstermiş olduğu gibi bu temel, söz konusu varlığın güvensizliğiydi. Simmel'in dinsel gereksinime eklediği özel nüans da benzer şekilde bu temeller üzerinde yükseldi; işçiye vahşi maddilikle sergilenen güvensizlik kentsoylu aydına "yüceltilmiş", daha dolaylı biçimde göründü. Emperyalist dönemin sosyal varlığı ve kapitalizmin üretmiş ya da —kendi gereksinimlerine uyduğunda— daha önceki oluşumlardan almış olduğu tüm ideolojik biçimler arasında giderek belirgin hal alan bir uyuşmazlık vardı. Kentsoylu aydın için bu uyuşmazlığın anlamı tam bir özgürlüğün karma kutsamasıydı: bir yandan insanın tamamen kendi haline bırakılmışlığının sarhoş edici duygusunu diğer yandan ise kederli bir çaresizliği gösteriyordu. Tüm eylem ve tutum standartlarını kendi Egosunda arama itkisinin yanı sıra tüm standartlara ilişkin olarak tırmanan bir nihilizmle karşı karşıyaydı. Bireysel yaşamın bu giderek artan anlamsızlığı Protestan tanrıbilimci Schleiermacher'in öncüsü olduğu çağdaş dinsel ateizmin ortaya çıkmasına yol açtı. Tüm geleneksel dinsel düşüncelerin bu gelişmeler karşısında solmasına rağmen onları gözardı eden dünya duygusu Feuerbach'ın açıklamak için çok şey yaptığı dinsel antropomorfizmi korudu.

Savaş öncesi emperyalizmde, tamamen entelektüel biçimlerde ortaya çıkan güvensizlik öğeleri hâlâ kentsoylu aydın kesimin ideolojisinin ön cephesini oluşturuyordu; özgürlük esrimesi ve eski bağlardan kurtulmuşluk öğeleri o zaman bile var olan bu dünyaduygusu bölünmesindeki egemen kutbu oluşturuyordu. Umutsuz nihilizm kutbu, ancak ilk emperyalist savaş herkes tarafından hissedilen biçimde temelleri sarstığında ve 1929'daki büyük ekonomik kriz "göreli istikrarın" süreceği umutlarını yıktığında felsefenin odak noktası haline geldi (Heidegger).

Dolayısıyla, Simmel'in yeni din görüşü "tüm canlı yaşamın bir biçimi" olan dinsel varlığa dayalıydı. Çağdaş insan bunu algılayarak şöyle bir olasılık yakaladı: "onun tözlülüğünden, aşkın içeriklerle bağlantısından, ileri ya da geri bir oluşum yoluyla din bizzat yaşamın ve içeriklerinin kendine özgü biçimi haline gelir."[33] Bu nedenle, dirimselci nihilizmin makul bir dindarlık biçimi için temeli sağlayacağı düşünülüyordu.

Tamamen epistemolojik anlamda düşünüldüğünde bu tutum yeni-Kantçı eğilimlerin mantıksal bir devamıydı. Yeni-Kantçılık bilinçten bağımsız bir nesnel gerçekliğin algılanabilirliğini reddetmenin yanı sıra felsefi dünya resminde sürekli olarak dine bir yer ayırmıştı. Simmel burada tam da böyle yapıyordu. Ama Schleiermacher'in dinsel öznelciliğinin Dilthey tarafından başlatılan canlandırılmasının ötesine geçtiği gibi onun yeni-Kantçı kabulünün de ötesine geçti.

Görmüş olduğumuz gibi, Simmel'in özelliği bir yandan dinsel tutumu her türden içerikle bir bağlantıdan ayırırken öte yandan bu tutumu yine insan öznelliği tarafından yaratılmış (bilimsel, sanatsal, erotik vb.) diğer dünyalardan bağımsız ve onlara eşit bir özerk dünya yaratma olarak görmüş olmasıdır. Dolayısıyla Simmel'in felsefesi ilk büyük felsefi formülasyonlarını Schopenhauer'da ve daha da önemlisi Nietzsche'de bulan ("Tanrı öldü") "dinsel ateizm" akımıyla karıştı. Bu akımın Avrupa ölçeğinde etkin etik-felsefi sonuçları Dostoyevski'nin *eserlerinde* (Kirilov, Karamazov vb.) ortaya çıktı ve daha ilerideki varoluşçulukta dünyanın yorumu için ana bir sorun haline geldi. Genellikle mekanik materyalizmle yakından bağlantılı olan eski ateizm daima dindarlığın toptan bir inkarı olmuştu. Ama Fransız materyalistlerini harekete geçiren ve yankısı 1848 öncesinde Feuerbach'da hâlâ ayırt edilebilir durumda olan sosyal devrim umutlarının buharlaşmasıyla birlikte ya tamamen boş ve sığ bir hal aldı (Büchner vb.) ya da bir ümitsizlik tınısı edindi (Jacobsen'ın *Niels Lyhne*'si).

[33]Simmel: *Philosophische Kultur*, Leipzig 1911, s. 235, 237.

Doğal olarak, tüm bu görüşler Marxçılıkta çürütülmüştü. Esas olarak tüm "dinsel ateizm" sorunları kentsoyluluğun kapitalizmdeki sosyal varlığından kaynaklanması nedeniyle bu durum kentsoylu düşünüyü hiç etkilemedi çünkü kentsoylu ufukların ötesindeki tüm çözümler kentsoylu sınıfın ideologları için kapalı bir kitaptan başka birşey değildi. (Çalışanların aristokrasi ve bürokrasisinin kentsoylulukta özümsenmesi bu türden çözümlerin orta ve batı Avrupa'nın işçi hareketlerini etkilemesini bile engelledi.) Marxçılığın dinsel sorundaki gerçek görüşlerine ilişkin bilgisizliğe karşın bu konuda da "dinsel ateizmin" dirimselci uyarlaması —nesnel olarak söylemek gerekirse— diyalektik materyalizmle tarihsel materyalizmin kentsoylu aydınlar üzerindeki etkisini püskürtme doğrultusunda bir girişimi içeriyordu. Özellikle insan toplumunda anlamlı bir yaşam ve kentsoylu bireyin yalnızlığına sosyal bir yanıt umutlarını yıkmaya çalıştı. Dirimselciliğin —onun "trajedisinin" ayrıntılarına girerken— uygar yaşamın en üstün değerini bu yalnızlıkta bulduğunu anımsatmadan edemeyeceğiz.

Dolayısıyla dinsel ateizm, bilimsel bulguların aydın kesimin geniş çevrelerini resmi dine ve kiliselere yabancılaştırdığı bir durumun ürünüydü. Diğer yandan, her şeye karşın bu aydın kesimin sosyal durumu (varoluşun belirsizliği, toplu ve özel yaşam üzerine somut bir bakış açısı eksikliği vb.) temel içeriği aşağıdaki gibi özetlenebilecek bir dinsel gereksinim uyandırdı. Kendi içinde ve içkin olarak düşünüldüğünde benim bireysel yaşamım tamamen anlamsızdır. Dış yaşam bana bir anlam sunmaz çünkü sosyal ilişki standartları bir işaret direği sağlamazken bilimsel bilgi dünyayı "kutsallıktan yoksun" bırakmıştır — şimdi yaşamımın anlamını nerede bulabilirim? Doğal olarak, kentsoylu felsefe bireye bir yanıt sağlayamaz çünkü önünde sonunda kapitalizmin sosyal varlığının kentsoylu bireyin önüne yanıtlanamaz biçimde koyduğu soruları bir kuramda özetlemiştir. Olguculuktan gelen tümüyle bilinmezci bir "yanıtın" yalnızca, kapitalizmdeki yaşamın belirsizlik ve anlamsızlığının henüz açık bir hal almadığı zaman ve sınıf kesit-

lerinde bir geçerliliği olabilirdi. Ama emperyalist dönem giderek artan biçimde bu belirsizlik ve anlamsızlığı ön plana çıkarıyordu. Olguculuğun kentsoylu aydınların elitleri arasında gözden düşmesinin nedeni budur ve dirimselciliği doğuran ve yine dirimselcilik tarafından desteklenen *Weltanschauung* gereksinimi de buradan kaynaklanır. Kuşkusuz dirimselcilik, olguculuğun sağlayabileceğinden daha gerçek bir yanıt sunamazdı. Diğer alanlarda olduğu gibi burada da yalnızca bilinmezcilerin net "*ignorabimus*'unu"(*) bireyci, öznel mitolojinin alacalı çaputuna sararak bilinmezciliğin gizemciliğe dönüşmesini sağladı. Dolayısıyla, bu alanda başardığı tek şey yukarıda tanımladığımız sosyal olarak belirlenmiş ruhbilimsel durumun ("insan"ın evrendeki ölümsüz durumu sayesinde) evrensel olarak felsefi ya da (insanoğlunun mevcut dünya-tarihsel durumu sayesinde) tarihi-felsefi bir durum olarak görünmesini sağlamaktı. Böylece, tinsel durum ilk ve öncelikli olarak felsefi bir onay, ebedi doğasının bir doğrulamasını elde etmişti. Dahası, bu noktada davranış ve öncelikle ahlâki davranış sorunlarının bu şekilde elde edilen —genellikle olumsuz— dünya resmiyle felsefi olarak birleştirilmesi ortaya çıktı. Bu durum, Nietzsche'de ve Dostoyevski'nin karakterlerinde bir yandan "Her şeye izin var" ahlâkına ve diğer yandan da Tanrısız ya da Tanrının terk edildiği bir dünyada insanın Tanrı olabileceği ve olması gerektiği iddiasına yol açtı. Böylece "dinsel ateizm" çağdaş Nietzscheciliğin her iki yanını geliştirdi: yerlerine yenileri konmayan ama artık özerk bir biçimde egemen bireysellik tarafından kararlaştırılan tüm eski sosyo-etik yasaların kaldırılması ve nesnel gerçekliğin, özellikle de sosyo-tarihsel dünyanın hiçlik olarak anlaşılması. Nietzscheci önermeyi devam ettirirken bu her iki yan da daha sonraki gelişmeler için ciddi sonuçlar yarattı: faşizm öncesi ve faşist felsefenin "kahramansı kötümserliğine," "kahramansı gerçekçiliğine" yol açtılar.

(*)Bilmeyeceğiz. —*çev.*

Bu açıdan Nietzsche ya da Dostoyevski karakterlerinin tiz seslerinin Simmel'de ılımlı hale geldiğini gözlemleyebiliriz. Nesnel gerçeklikte hiçliğin bir kabulü de olsa kendisini Tanrısız dindarlıkta ifade eden egemen bireycilik daha sonra göreceğimiz gibi insan uygarlığı "trajedisiyle" kendi arzularına göre bir uyuma yöneldi. Simmel burada Birinci Dünya Savaşı öncesi emperyalizmin temel ruh durumunu dile getiriyordu: yaşamın çözümsüz biçimde şüpheli doğası şimdiden elle tutulur haldeydi — ama bu sorunların ortasında bir yaşam oldukça kabul edilebilir bir şeydi ve insanın içi rahat edebilirdi; dirimselcilik felsefi yastığı, vicdan rahatlığını sağlamıştı.

Simmel'in dönemin aşırı göreciliğini bir felsefeye dönüştürme, gizemli giysi içindeki çağdaş bilinmezciliğe olumlu eğim verme niyetini burada net olarak görebiliriz. Dilthey'den farklı bir kuşaktan olması somut başarıda daha da belirgin olarak görünür. Dilthey, çağdaş ekonomi ve sosyolojiye tamamen yabancıydı; Simmel'in ilk dönemindeki ana ilgisi ise bu bilimlerdi ve çalışmasının sonuna dek süren yankıları oldu. Şimdi onu bekleyen görev emperyalizmin kapitalist kültürünün sorunlarını felsefi olarak olumlu anlamda yorumlamaktı. Bu nedenle artık tarihsel materyalizmi gözardı etmiyordu. Ondaki materyalizme ve somut sosyo-tarihsel çıkarımlarına —en kaba ve yüzeysel biçimde— karşı çıktı ama bu yöntemle saptanan ve kapitalizm karşıtı bir kültürel eleştiriye yönelik eğilimler biçimiyle aydın kesiminin ruhbiliminde önemli bir rol oynayan olguları yeniden yorumlama girişiminde bulundu. Bu olguları dirimselciliğin idealist görüşüne katmaya ve geleneksel emperyalist tarih kuramlarıyla uzlaştırmaya kalkıştı. Yöntembilimsel olarak bu, özünde bir "derinleştirme" süreciydi: bizzat sosyal gerçeklik ve onun somut sosyo-ekonomik ilkeleri evrensel bir "kozmik" düzenin dışavurumları olarak gösteriliyor böylece somut tözlerinin yanı sıra devrimci sertliklerini de yitiriyorlardı. Simmel *Philosophie des Geldes*'in ("Para Felsefesi") önsözünde bu görevi "ekonomik yaşamın tinsel kültürün nedenle-

rine dahil edilmesinin açıklayıcı değerini koruyacağı ama bu ekonomik biçimlerin daha derin fikirlerin ve ruhbilim akımlarının ve hatta metafizik varsayımların ürünü olarak kabul edileceği biçimde tarihsel materyalizmin altında bir bodrum inşa etmek"[34] sorunu olarak formüle etti.

Böylece Simmel'le birlikte kapsamlı, hayli etkili bir kültür felsefesi başladı. Şimdinin belli özelliklerini sosyolojik olarak anlamayı ve onları "daha derin" bir felsefi düşünüye dahil etmeyi amaçlıyordu. Simmel bu konuda da kökten öznelci bir biçimde ilerledi. Ekonomide onu ilgilendiren şey yalnızca belirli, ekonomik olarak biçimlenmiş durumların öznel refleksiydi. Bunları akla getiren şey ekonomik yaşamın yüzeyine ilişkin kategoriler olduğundan gerçek ekonomik bağımlılıklarını ve işlevlerini (para) dikkate almadan dikkatini yalnızca onlara yöneltti. Böyle yaparak —ve özellikle de "derinliğinin" bir sonucu olarak— emperyalizmin kaba ekonomisine çok yaklaştı. Aynı şey Simmel'in, tüm ciddi içerik sorunlarından özenle kaçınarak yalnızca sosyal yaşamın doğrudan ve en soyut ilişkisel kategorileriyle ilgilendiği sosyolojisi için de geçerlidir.

Bireysel görüngülerin somut analizi konusunda Schopenhauer ve Nietzsche'nin öğrencisiydi. Kurulu düzenin savunusu için yeni bir felsefi yöntem kuramı geliştirmişlerdi — kuşkusuz bu kuramda Nietzsche öğretmeninden çok daha etkiliydi. Onlardan önce kapitalizm adına savunubilgileri —sözde— nihai uyumdan yola çıkmış ve varoluşun mantıksızlık ve uyumsuzluklarını yüzeysel dışavurumlar, geçici ön plan görüngüleri olarak damgalamıştı. Ama Schopenhauer ve özellikle de Nietzsche'nin yeni savunubilgileri için dünyanın özünde çelişkili ve bölünmüş doğası aynı zamanda onun nihai zeminiydi. Schopenhauer'da bu, evrensel tözün anlamsızlığının (genel olarak sosyo-tarihsel dünyada) şimdinin her bir uyumsuzluğunu boğduğu bir kötümserliğe yol açtı. Gerçek dünyamızı geliştirme doğrultusunda her girişim anlamsız göründü.

[34]Simmel: *Philosophie des Geldes.*

Kurulu düzen, evrenin anlamsızlığı açısından savunuldu. Bir yandan, Nietzsche bu kötümserliği büyük bir tarihsel mit bağlamında genişletti; Schopenhauer'ı mitte tarihselleştirdi. Diğer yandan, tüm devrimci konumları çöküş ve köle ahlâkı olarak reddederek, dünyanın temellerine ilişkin bu kötümser yorumdan *quand même*(*) kapitalizmin etkin bir doğrulaması sonucunu çıkardı. Dolayısıyla Schopenhauer ve Nietzsche'de kurulu düzen yararına normal, doğrudan savunubilgilerinin yerini karmaşık, dolaylı savunubilgileri aldı. Onlarınki, hüküm süren sosyal düzenle ilgili bir *credo quia absurdum*(**) anlamına geliyordu.

Schopenhauer ve Nietzsche'nin mirasçısı olarak Simmel, kaba savunubilgicilerin yaptığı gibi yalnızca çağdaş kültürün mantıksız ve şüpheli doğasını reddetmeye çalışmadı. En zıt görüngülere, kültürel olarak elverişsiz güncel emperyalist eğilimlere bile karşı çıkmadı. Tam tersine, görünürde işini tam olarak yaptı ve somut, sosyo-ekonomik kültür sorunlarını evrensel bir "genel kültür trajedisinin" dışavurumu şeklinde göstererek soruna "daha derin" bir perspektif kazandırdı. Simmel'e göre bu trajedi "ruh" ve "akıl" (*Geist*) karşısavına, akıl ve kendi ürünleri, nesnelleştirmeleri arasındaki karşısava dayanıyordu.

Dilthey de kültürü yani, nesnel ruhu deneyimi aşan bir şey olarak sundu ve böylece ruhbilimsel yöntem bilimin mantıksızlık ve kısıtlılığını ortaya koydu. Bu durum, felsefi yöntembilimin nesnel bir zıtlığı olarak görünür; Simmel'in temel bir konu yapmak için büyük çaba harcadığı bir zıtlık. Bunun üzerine dirimselciliğin ana sorunu olan "katı" ve "canlı" arasındaki karşısav somut, yeni bir biçimde ortaya çıktı. Şunları yazdı: "Aklın ürünü olan her şeyde, devam eden yaşam sürecinin kendi sonucu olarak ortaya koyduğu her şeyde bu doğrudan canlı, yaratıcı gerçeklikle ilgili olarak katı, zamansız son bulmuş bir şeyler vardır. Yaşam, akılla

(*)Gene de. —*çev.*

(**)Saçma olduğu için inanıyorum. —*çev.*

birlikte bir çıkmaz sokağa girmiştir... Ama dikkat çekici olan şey, öznel yaşamın zenginliğine hiç yer bırakmayan bu gerçekten sefil kesimin... diğer yandan... yine de mükemmel olmasıdır."[35]

Bu durumda nesnel ruhun kendi mantığı vardır. Oluşumları bireyin en kişisel ve ruhani kendiliğindenliğinden gelişmesine rağmen bir kez oluştuklarında kendi yollarına ilerlerler. Simmel'e göre kapitalist işbölümü ve bundan da önemlisi para bu türden oluşumlardı. "Marx'ın ticari üretim döneminde ekonomik objelere yüklediği 'fetişlik özelliği' yalnızca kültürel içeriklerimizin bu genel yazgısının özel olarak düzenlenmiş bir örneğidir."[36] Dolayısıyla tarihsel materyalizmin "derinleştirilmesi," bu örnekte öznellik ve kültürel yapı, ruh (*sele*) ve akıl (*Geist*) arasında çözülmez bir zıtlık olarak temsil edilen buluşlarının dirimselci program başlığı altında sınıflandırılmasından oluşur. Simmel'e göre bu zıtlık kültürün gerçek trajedisiydi.

Buradaki temel eğilim açıktır: bireyin (özellikle bu kültürle ilişkili olan entelektüel bireyin) konumu için özel olan emperyalist dönem öğelerinin, genel olarak "kültürün" "sonsuz" trajik koşullarına şişirilmesi. Bu "derinleştirme" sürecinin çok çeşitli ama birbirleriyle kesişen sonuçları oldu. Hepsinden önemlisi, dikkati somut ekonomik durumdan ve somut sosyo-tarihsel nedenlerden farklı yerlere çekti. Geniş anlamda ele alınmalarına rağmen ekonomi ve sosyoloji bağımsızlıklarını ve hatta önceliklerini yitirdiler; daha ziyade "derin" mizaca sahip insanların ne pahasına olursa olsun aşması gereken yüzeysellikler olarak sunuldular. Örneğin, Simmel özelliklerini her keresinde çarpıttığı Nietzsche ve Goethe'yi tartışırken onların kendilerini her zaman tüm sosyal sorunlardan uzak tuttuklarını vurguladı.[37]

Dolayısıyla, bu felsefi genelleme sayesinde aydın kesimin kapitalist karşıtı hoşnutsuzluğu, kendinden hoşnutluğa ve narsisizme

[35]Simmel: *Fragmente und Aufsätze*, s. 264.
[36]Simmel: *Philosophische Kultur*, s. 270.
[37]Simmel: *Kant und Goethe*, Berlin 1906, s. 52, 54.

saptırıldı. Simmel, parasal bir kültürle ilgili olarak görebildiği tüm sorunları açıkladıktan sonra bu sorunlarda övülecek bir şey buldu. "Yaşamın nesnelleştirilemez kalıntısının daha da kişisel, çok daha tartışılmaz biçimde birinci kişiye özgü bir şey haline gelebilmesi için yaşamın gerçeklere dayalı tözü giderek daha kişilikdışı, daha olgusal bir özdek haline gelir."[38] Dolayısıyla, para "saf ruhanilik" için yararlıydı; "artık kendine özgü sınırları içinde gelişebilecek ruhaniliğin gardiyanından" farklı bir şey değildi. Bu vecize asalaksal emperyalist kapitalizmin felsefesi olarak "kültürün trajik durumunu" gösterir. (Simmel'in bu kültürel eleştirisi çok güçlü bir etki yarattı ve her türden yankılar uyandırdı. Burada yalnızca Walter Rathenau'dan söz edeceğiz.)

Simmel'in dirimselci biçimde düzenlenmiş Kantçılığı asalaksal bir amaca hizmet etti. Kant'ın yeniden biçimlendirilmesinin baş amacı tarihsel olarak modası geçmiş oldukları gerekçesiyle tüm kentsoylu devrimci öğelerin felsefesinden çıkarılmasıydı. Simmel'e göre Kantçı etikler, "özünde türdeş bireylerin özgürlüğü" yalnızca mekanikçi biçimde anlamaya dayalı dünya kavramının bir karşılığıydı. İkisi birlikte giderek demode hale gelmişti. Goethe, Schleiermacher ve romantizmden sonra, tüm Kantçı eşitlik ideallerinin yerini alan ve bireyin "eşsizliği" etiklerini içeren uslamlama gelişti. Böylece, insanın sosyal ve ahlâki eşitliği Kantçı etiklerin tamamen zamana bağlı ve şimdiden modası geçmiş bir öğesi olarak gösterildi. Simmel'in bu noktadaki (fazlasıyla sofistike) niyeti ahlâkın yeni temeli olarak kişiliğin eşsizliği ve özgürlüğü şeklindeki kavramının bu özgürlüğü göreci-anarşist bir kaosa döndürmediğini kanıtlamaktı. Çünkü eşsiz bireylerin karşılıklı olarak tamamlayıcı olacaklarını iddia ediyordu. Yalnızca Kant'ı zamanın ruhuna göre yorumladığını ifade ederken soyut talepleri kentsoylu demokratik devrimin kuramsal bir yansıması olan Kant'ın etiklerinden tamamen koptu. Bu etiklerin tarihsel olarak belirlenmişlik

[38]Simmel: *Philosophie des Geldes.*

özelliğinden söz ettiğinde Simmel elbette haklıydı. Ancak Kant'ın ötesine atılan gerçek tarihsel adım, kapitalist toplumun yıkılmasından sonra sosyalizm tarafından gerçekleştirilecek olan sosyal sınıfların somut ekonomik feshiydi. Simmel, Kantçı etiklerin zamanla sınırlılığına dikkat çektiğinde bunu emperyalist dönemin asalaksal, ayrıcalıklı aydın sınıfı adına, "kalabalığı" etik incelemeye layık bulmayan Nietzsche usulü bir aristokrat ahlâk adına yapıyordu. Aralarındaki tek fark Nietzsche bu aristokrat eğilimi açık, gerici-militan biçimde ifade ederken savaş öncesi sosyal duruma uygun olarak Simmel'in "kalabalıktan" kibirli bir uzak durmayla yetinmesiydi. Onun yeniden biçimlendirme yani, Kantçı a-priority'nin tümüyle öznelleştirilmesi eğiliminden daha önce söz ettik. Simmel bizi çeşitli *a priori* "dünyaların" bir yanyanalığıyla tanıştırır ve felsefe belli ölçüde bu yanyanalığın bir tür-kuramıdır. Bu görüş, Dilthey'in tipler öğretisinin göreciliğinin daha da artmasından ibaretti.

Simmel'e göre yaşam, bu sayısız, özerk dünyalara bölünme karşısında sonsuz birliği oluşturuyordu. "Yaşam kavramında kendimi ortaya yerleştiriyorum; bu noktadan başlayan yol bir yandan ruha ve ilk insana ve diğer yandan da düşünceye, kozmosa, mutlaka uzanır... Yaşam, ruha sahip özneler olarak doğrudan uzanabileceğimiz en uç nesnellik olarak görünür — öznenin en uzak ve kalıcı nesnelleştirilmesi. Yaşamla, ilk insan ve düşünce, özne ve nesne, insan ve evrenin tam ortasında dururuz."[39]

Yaşam burada tamamen mitsel bir kavram haline gelmiş ve bilimsel biyolojiyle tüm ilişkileri dışlamıştır. Böylelikle dirimselcilik bilimdışı düşünüye uzanan yolda bir adım daha atmıştır. Kuşkusuz Simmel —Dilthey gibi ama yalnızca daha ileri bir biçimde— yine de bilinçli olarak bilimin yeniden yapılanmasıyla ilgilenmekteydi; yasa ve nedenselliğe karşı savaşı yine de epistemolojik bir bireysel nedensellik kavramı işleme doğrultusunda bir girişim biçimini almıştı. Ama usdışıcı ve bilim karşıtı eğilim Dilthey'de olduğundan

[39]Simmel: *Fragmente und Aufsätze*, s. 6.

çok daha göze çarpar biçimdeydi: "Kanıtlanabilir olan her şey aynı zamanda karşı çıkılabilir bir şeydir. Tartışma ötesi olan tek şey kanıtlanamaz olandır."[40]

Simmel'in felsefesindeki anlamıyla yaşamın bu merkezi konumu onun kültürde gördüğü zıtlığa yeni bir "derinlik" perspektifi kattı. Yalnızca yaşam akımlarıyla aklın sınırlamaları arasında genel bir karşısav içermekle kalmıyordu çünkü her iki ilke de canlı "egoya" taşınmıştı. "Sorun birbirini 'etkisizleştiren' iki durumla, kısmen süreklilikte ve kısmen bireysellikte yaşayarak sınırsız yaşamla güvenli biçimin sınırları arasındaki bölünmüşlüğümüz değildir; bu iki ilke egonun içinde de birbirleriyle uyumsuzdur." Yaşamın paradoksu: her egonun temel sorunu "yalnızca biçimler içinde uzlaştırılabilmesi ama yine biçimler içinde uzlaştırılamamasıdır". Bu nedenle Simmel'e göre yaşamın temel özelliği: "Kendi benliğini aşmaktır."[41] Yaşam, her yaşam aynı zamanda "artık-yaşam" (*Mehr-Leben*) ve "yaşamdan fazla" bir şeydir.

Dolayısıyla kültür trajedisi yalnızca yaşamın nihai mantıksızlığının bir dışavurumuydu. Simmel, daha önceleri zamanın ötesinde olarak algılanan o karşısavı zamanımıza uygun olarak şöyle formüle etti: "Belki de mevcut yaşamımız bir yandan çok fazla ego ve diğer yandan çok fazla mekanik olan bir şey içeriyordur. Henüz saf yaşam değildir."[42] Ama tıpkı toplum ve kültürün trajik koşulunu sunarken Simmel'in ancak trajik çatışmaya kadar sızabilmesi ve sonra ona uzlaştırıcı, asalaksal bir eğim vermesi gibi şimdi de yaşamın nihai felsefi mantıksızlığı sorununu çarpıtıyordu. Ölümünden sonra yayımlanmış özel notlarından son dünyevi bilgelik parçasını alıntılayalım: "Derinliği olan insan için yaşama katlanmanın tek bir olasılığı vardır: belli miktarda yüzeysellik. Çelişkili, uzlaşmaz itkileri, görevleri, çabaları ve özlemleri çok

[40]Aynı yayın, s. 4.
[41]Simmel: *Lebensanschauung*, s. 19.
[42]Simmel: *Fragmente und Aufsätze*, s. 6.

derin bir biçimde düşünüp taşınmak ve bunları hem onların hem de kendi doğasının talep ettiği gibi tam ve mutlak biçimde kaydetmek için burada olsaydı patlamak, delirmek, yaşamdan kaçmak zorunda kalırdı. Belli bir derinlik sınırının ötesinde varlık, irade ve ahlâk duygusu çizgileri öylesine kökten ve şiddetli bir biçimde çarpışır ki kaçınılmaz olarak bizi paramparça ederler. Onları yaşamın mümkün olabilmesine yetecek kadar ayrı tutmak ancak bu sınırın ötesine geçmelerine izin vermeyerek başarılabilir."[43]

Kötü yanlarını vurgulayarak ve kabul ederek kapitalist sistemi savunan bu dolaylı savunubilgilerini kuran ama aynı zamanda onları kozmik paradokslara abartanlar Schopenhauer ve Nietzsche'ydi. Simmel'de açık olarak iflas ettikleri belirtildi. Paradoksların çözülmez doğasını görecek kadar zeki olmasına karşın sonuçta trajik bir yazgıyla karşılaşmak için fazlasıyla emperyalist asalaksal kapitalizm ideoloğuydu. Tam tersine, dirimselciliğinin içrek ahlâkı nihai sonuçlardan kasıtlı bir çekinmeden ibaretti; dışrak olarak ise, bir uzlaşma jestinde dişleri sökülmüştü. Dirimselciliğin istediği yüzeysellik, göreciliğin nihilist kafa dağınıklığında insan ruhu için bir konfor kırıntısı sağladı. Böylece Simmelci türden görecilik ve kuşkuculuk Alman felsefi bilincine yeni bir şey kattı; kendinden hoşnut kinizm. Bizzat Simmel söz konusu olduğunda bu hâlâ onun felsefi yöntembiliminin bir ürünü, Wilhelm Almanyası koşullarında sürdürdüğü felsefi çabaların ahlâki bir yansımasıydı. Tamamen kuramsal köktencilik ve eleştiri karşısında asla dayanamayacak olan koşullara —uygulamada— mutlak uyumun bir karışımından Simmel gibi canlı ve yetenekli bir insanda bile düşünen kişiliğin altının oyulması ortaya çıktı. Bu, çağın yani, artık bir mutlak'ı, gerçekten nesnel bir nesnesi olmayan bir düşünce ve duygunun eşlik ettiği (hayali) sosyal güvenlik durumunun genel belirtisiydi. Thomas Mann'ın gayet doğru olarak nitelediği gibi "güçle desteklenen ruhanilik" durumuydu. Spengler'de Simmel'in

[43]Aynı yayın, s.15.

gönülsüz kinikliği yöntembilime yükseltilmiş ciddiyetsiz bir amatörlüğe gelişti ve o noktadan felsefenin bilimsel ruhuna yıkıcı ve yok edici akınlar gerçekleştirdi. Ardından da gelişim hızla faşizme kadar ilerledi. Simmel felsefede bilimsel dürüstlüğün bu düşüşü ya da kinik bir oyun yoluyla kasten uydurulmuş mitlerle yer değiştirmesi konusunda Dilthey'den daha fazla bir öncü rolü oynamadı. Ama entelektüel konularla hokkabazlığının bilinçli, kimi zaman açıkça kinik uzlaşmalara önderlik etmesine izin verdi. Bu nedenle Simmel'de çöküş süreci Dilthey'de olduğundan çok daha ileri bir evrede dışavurulur.

4. *Savaş ve Savaş Sonrası Dönem (Spengler)*

Bu dirimselci gelişim çizgisi birinci emperyalist savaşın başlamasıyla ani bir kesintiye uğratıldı. Savaşın ilan edildiği gün entelektüel Almanya'nın nerdeyse tamamı "farklı bir biçimde bilgilenmişti." Dirimselciliğin teslimiyetle tefekküre dalan sesleri (resmi ya da gayrı resmi tüm diğer felsefelerinki gibi) sustu ve olayı emperyalist saldırganlık ve Wilhelm Almanya'sının dünyayı fethetme amaçları lehine tartışmak üzere reklamcı bir felsefe doğdu.

Bu genel rota değişikliğine dirimselciliğin de katıldığını söylemeye gerek yoktur. Bu savaş zamanı ürünlerin yüzeyselliğine, felsefi açıdan bakıldığında tüm değersizlik ve önemsizliklerine rağmen Alman dirimselciliğinde yeni bir evrenin başlangıçları olarak yine de önemliydiler. Doğal olarak, "yaşam" karşısında "katı" ve "can çekişen" eski temel karşısavı korunmuş ama yeni ve zamana uygun bir içerik edinmişti. "Dünyanın sağlığını geri getirecek" olan "Alman karakteri" (*das deutsche Wesen*) artık "yaşam" kavramını oluşturuyordu ve diğer halkların ulusal karakteri ise (esas olarak batı demokrasileri ve özellikle İngiltere) katı ve can çekişmekte olandı. Ayrıca, yaşamın eşiti olarak savaş; katı ve can

çekişmekte olanın eşiti olarak barış gibi yeni denklikler ve karşısavlar ortaya çıkmıştı. Bu kısa ömürlü eserlerin reklamcı sloganları hızla silinip gitti ve yitirilen savaşın krizleri tüm bu Babil'i kendi yıkıntıları altına gömdü. Ama bu, felsefi olarak değersiz yazında dirimselcilikteki ikinci belirgin yön değişikliğinin faşizme dönüşün önemli bir başlangıcını ayırt edebiliriz.

Kuramsal olarak, bu savaş taciri, saldırgan biçimde emperyalist felsefi yazılar önemli pek bir şey getirmedi. Tek bir örnek vermek için felsefesiyle ileride ilgileneceğimiz Max Scheler'in savaş risalesinden söz edelim. Bu risalede savaşın herhangi bir ekonomik yorumunu gözden düşürmek için onun insan doğasındaki "dirimsel kökü" olabildiğince güçlü bir biçimde vurgulandı. Böylece, savaş onayına Nietzsche usulü dirimselci bir usavurma eklendi: "Tüm savaşların gerçek kökü, yaşamın özünde yükseliş, büyüme ve gelişmeye yönelik bir eğilimin var olmasında yatar... Yaşam büyür ya da gerilerken mekanik ve can çekişen her şey yalnızca kendini 'sürdürmeye' çalışır..."[44]

Dirimselci savaş zamanı yazını kısa sürede iz bırakmadan tam anlamıyla yok oldu. Yine de bu durum dirimselciliğin gelişiminde kesin bir değişim anlamına geliyordu. Ancak, değişimin tek nedeni savaşın yıkımı değildi. İlk emperyalist savaş aynı zamanda sosyalizmin ilk büyük, kalıcı, dünya-tarihsel zaferi anlamına da geliyordu ve bu zafer dirimselcilikte temel bir değişikliği gerekli kıldı. Nietzsche'yle birlikte sosyalizmin nasıl baş düşman ve usdışıcı felsefenin yaşamsal mücadelesinin hedefi haline geldiğini belirtmiştik. Savaş öncesi dönemde Simmel'in —kuşkusuz zamana uygun olarak düzenlenmiş biçimlerde— bu polemikleri nasıl sürdürdüğünü de gözlemledik (ve daha ilerideki Alman toplumbilimi üzerine bölümde Toennies, Max Weber ve diğerlerindeki benzer eğilimleri çözümleyeceğiz.). 1917 Ekim Devriminin zaferiyle

[44]Scheler, Max: *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915, s. 42.

birlikte Almanya'nın emperyalist kentsoyluluğunun ve dirimselciliğin ideolojik mücadelesi yeni bir evreye girdi.

Değişimin kapsamının yanı sıra yöntembilim ve içerikle ilgili en önemli sonuçlarının doğası Oswald Spengler'in ünlü iki ciltlik eseri *Batının Çöküşü*'nde (1919 ve 1922) olası en net biçimde resmedilir. Kitabın çok güçlü ve kalıcı bir etkisi oldu çünkü bu değişiklik en köklü anlatımını Spengler'de buldu. Bu, günün örnek çalışması ve aynı zamanda faşist felsefeye gerçek ve doğrudan bir girişti.

Spengler'in felsefi düzeyi dirimselciliğin daha önceki liderlerine kıyasla daha düşük olmakla birlikte bu bir rastlantı değildi. Şimdiye kadarki incelememizde felsefi standartların bu düşüşünü giderek daha belirgin biçimde gözlemleyebildik. Yeni düşman sosyalizm, tartışmalarının odak noktası haline geldikçe usdışıcılar gerçek içeriğinden hiçbir şey anlamadıkları ve çoğunlukla da bir şey anlamayı önemsemedikleri bir sorunla giderek daha fazla karşı karşıya kaldılar. Aynı ölçüde de uslamları nesneye ilişkin gerçek, bilimsel bilgiden ve çoğu kere de entelektüel dürüstlükten, *bona fides*'den vazgeçti. Ama genel olarak Spengler'in etkisinin standartların bu düşüşüyle ilişkili olması çok olasıdır. Aslında dirimselciliğin yeni evresi, başlangıçta yalnızca yerleşik, tartışılmaz bilimlerin yanında dirimselciliğin sezgisel-usdışıcı dünya görüşüne yer açmaya çalışan ve şimdiye dek kısmen yarı-bilinçli kısmen ustaca gizlenmiş durumda var olan bilimsel yöntemin gözden düşürülmesinin, şimdi genel olarak bilimsel ruha ve önemli insani sorunların uygun biçimde ele alınmasında aklın yeterliliğine karşı açık bir saldırıya dönüşmesiyle diğerlerinden ayrılıyordu. Bilimsel yöntemden kesin olarak ayrılmaya yönelik bu eğilim kaçınılmaz olarak taraftarlarının düşünce ve sunum biçimine amatörce bir öğe kattı. (Bunu Nietzsche'de de görebiliriz.) Spengler'de bu eğilim bilinçli ve daha sonraki gelişmeler için ciddi sonuçlar doğuran bir yöntembilim halini aldı. Çünkü, görecek olduğumuz gibi bu yöntemle, onları yalnızca belli dönemlerin tarihsel görüngüleri kabul ederek

ve bilimsel, felsefi yöntembilim konusunda yeterliliklerini yadsıyarak nedensellik ve yasaları reddetti; nedenselliğin yerine benzeşimi koydu ve böylece (sıklıkla sığ) benzeşimleri araştırma ölçütü haline getirdi. Dahası, bu konuda kişisel olarak uzman olup olmadığına ya da kendi başlarına zaten tartışmasız, felsefi olarak uygulanabilir sonuçlar verip vermediklerine bakmaksızın insana ilişkin tüm bilgi alanlarını kendi tarih felsefesinin hizmetine soktu. Bu da, benzeşimlerle amatörce bir oyunu, olguların bir yeniden düzenlenmesini bir yöntem olarak ilan etmesi anlamına geliyordu. Dolayısıyla, Dilthey ya da hatta Simmel'in standartlarıyla kıyaslandığında Spengler çoğu kez usta ama sıklıkla sığ ve ciddiyetsiz bir amatörden başka bir şey değildi. Her koşulda, amatörlük Spengler'in uluslararası düzeye de yayılan genel ve kapsamlı etkisine zarar vermedi. Tam tersine, vicdansız biçimde kinik dürüstlüğüne, genellemeler yapmadaki neşeli cesaretine yol açan şey tam da bu amatörlüktü. Bu açıdan bakıldığında benzer akıldaki çağdaşlarından sınırsız ölçüde üstündü (Leopold Ziegler ve Hermann Graf Keyserling'den söz etmek yeterli olacaktır).

Spengler, tarihten evrensel bir bilim geliştirmeyi amaçladı. Spengler, Dilthey'in tarihsel göreciliğini zamanında kendisinin de —başarısız olsa da— sürekli olarak yapmaya çalıştığı gibi, bir eğilimden hareket ederek kavramın açık temeline dönüştürdü. Savaş öncesi yeni-Kantçılar (Simmel'in yanı sıra başta Windelband ve Rickert) onun doğal bilimlerle eşit olduğunu kanıtlamak üzere tarih bilimi için özel bir felsefi epistemoloji geliştirdiler. Bu, her türden yasanın tarihten titiz bir biçimde ayıklanmasından oluşuyordu. Uç olguculuk ve kesinlik ölçeği düşük olan yasaları nedeniyle tarih bilimlerinin daha alt düzey bilimler olduğunu belirtmişti ve çok sayıda olgucu sosyolog tarihte doğa yasalarının değişmeyen egemenliğini kanıtlamaya çalışıyordu. ("Sosyal Darwincilik, Irk Kuramı ve Faşizm" bölümünün Gumplowicz kesimine vb. bakınız.) Bu durumda, Windelband ve Rickert kendi bilimsel öğretilerinde Ranke ve haleflerinin gerici eylemini yücelttiler.

Özünde kastettikleri şey bir yandan, ilerleme düşüncesinin tarihten çıkarılması (Hegel'e karşı Ranke: her dönem Tanrıya eşit ölçüde yakın olarak) ve diğer yandan da tüm tarihsel olay ve oluşumların eşsizlik ve yinelenemezlik özelliğini tarih biliminin biricik özü durumuna yükseltilmesiydi. Bu eşsizlik ve yinelenemezliğin tarihsel iskeletin gerçek bir *öğesi* olduğu kuşku götürmez. Ancak, neyin tarihsel olduğunu belirleyen tek etmen olmaya abartılması ve tüm yasal öğelerinin tarihten uzaklaştırılması halinde ortaya çıkan şey tarihin gerici bir çarpıtma ve saptırması, usdışı kılınması, mantıklı ve düzenli doğasının yıkılması olacaktır. Windelband ve Rickert'in genel felsefelerinde kasıtlı usdışıcı olmamalarına rağmen yine de usdışıcılığın tarihle ilgili gelişimine büyük katkıları oldu. Çünkü Rickert'in, sayesinde tarihsel bağlantılar için belli bir ussallık sağlamaya çalıştığı "değer ilişkisi" yalnızca sahte bir nesnellik kurabilirdi. Bu özellikle, kentsoylu felsefenin tarihsel yöntembiliminin somut örnekte geçerli nedenden anladığı şey onun kaçınılmaz değişkenlik ve öznelliği olması ve aynı zamanda bu yöntembilimin eşsiz tarihsel görüngünün bu türden değerlerle bağlantısını gösterebilmesini sağlayan biçim olması nedeniyle böyleydi. Hâlâ "bireysel bir nedensellik" kurmaya çalışmasına ve bir nebze ussallık bakış açısını tamamen terk etmemiş olmasına rağmen Simmel'de usdışıcılıkla bu birleşme bilinçli bir niyet haline gelmeye başlamıştı bile. Spengler'e gelindiğinde bu, öznelci-göreci bir biçimde düşünülmüş tarihsel kategorilerin matematik ve doğal bilim üzerinde bile tartışılmaz egemenliği anlamına geliyordu.

Dolayısıyla, Spengler'ın epistemolojisi yalnızca aşırı tarihsel göreciliğin zaferini tamamlamanın bir aracıydı. Sloganlara başvuran fazlasıyla ilkel bir kuramdı. Yalnızca eski yaşam ve ölüm, sezgi ve akıl, biçim ve yasa dirimselci karşısavlarını tarihe uyarladı: "Biçim (*Gestalt*) ve yasa, benzetme ve kavram, simge ve formül çok farklı bir organa sahiptir. Burada elimizde olan şey

yaşam ve ölüm, yaratmak ve yok etmek ilişkisidir. Anlama ve kavram 'algılama' eyleminde can verir... Gerçek tarihçi olan sanatçı bir şeyin nasıl ortaya çıktığını sezer (*schaut*)."[45] Spengler'in sadeleştirme yoluyla savaş öncesi tarih yöntembiliminden dirimselci bakış açısının mutlak egemenliği için güncel sloganları nasıl gayretle çıkardığını burada kolayca görebiliriz. Bu noktada Diltheyci "dâhi insan aracılığıyla algı" yöntemi kesinlikle bilim karşıtı, aristokrat bir epistemolojiye doğru gelişmeye başlamıştı bile.

Spengler, bu epistemolojiyle tüm nedensel, yasa-egemen bilgiyi değersizleştirmeyi amaçladı. "Ölü biçimleri kavramanın aracı matematiksel yasadır. Canlı biçimleri anlamanın aracı benzeşimdir."[46] Spengler artık tarihin ana kategorisi olarak benzeşimi evrensel bir biçimbilim yöntemine, bir "simge sistemine," tarihin bir "fizyonomisine" genişletiyordu. Tamamen dirimselci bir açıdan yorumladığı ve bu nedenle çarpıttığı Goethe ve artık olası en yüksek etkinliğe ulaşmış olan Nietzsche'yi bu yeni yöntemin öncüleri olarak kabul etti. Spengler tıpkı Dilthey ve Simmel'e yaptığı gibi büyük bir gayretle basitleştirdiği Bergson'u da yüzeyselleştirdi. İskeletini "uzay mantığı"[47] olarak adlandırdığı neden ve sonucun tarihteki yerini yazgı, "zaman mantığı" iskeleti alacaktı. Böylece usdışıcı yaşam ve tarih özdeşleştirmesini başardı: "*Yaşam* başlangıç ve sondur ve bir sistemi, programı, ussallığı yoktur; kendi için ve kendisi sayesinde var olur ve kendisini gerçekleştirdiği köklü düzen yalnızca sezilebilir ve hissedilebilir — ve bundan sonra belki de anlatılabilir..."[48] Dolayısıyla tarihin evrensel bir bilim olduğunu belirtmiş ve aynı zamanda onun bilimsel bir karakteri olabileceğini yadsımıştır: "Tarihi bilimsel olarak ele alma isteği son çözümlemede hep paradoksal bir şeydir..."[49]

---

[45]Spengler, Oswald: *Batının Düşüşü*.
[46]Aynı yayın.
[47]Aynı yayın.
[48]Spengler: *Prusyacılık ve Sosyalizm*.
[49]Spengler: *Batının Düşüşü*.

Her şeyin deneyimde, sezgide eritildiği bu sığ ve keyfi epistemoloji Spengler'in tarihsel göreciliğin tartışılmaz üstünlüğünü ileri sürme biçimiydi. Her şey tarihseldir: Spengler'e göre bunun anlamı her şeyin tarihsel olarak görece, tamamen görece olduğudur. Savaş öncesi Alman emperyalizminin yöntembilimi ussallığa ait bir tür Ulusal Güvenlik alanında doğal bilimlere ayrı bir yer ayırmışken Spengler tüm doğa bilgisini "tarihselleştirmeye" yani, onu tarihsel göreciliğe tabi kılmaya çalıştı. Doğayı tarihsel olarak değerlendirme, doğada nesnel olarak var olan tarihsel geçerliliği kavram haline getirme konusu burada da dirimselcilik tarafından icat edilmemiş, toplum ve doğal bilimlerin gelişimiyle ortaya çıkmıştır. Ama Spengler bu sorunu da usdışıcı bir biçimde ters-yüz etti: ona göre bu, doğadaki gerçek sürecin tarihsel özelliğiyle değil tüm doğal-bilimsel kategorilerin nesnelliğinin sahte-tarihsel bir çözülmesiyle ilgiliydi. Dirimselciliğin yardımıyla bu sorunun giderek daha kökten bir biçim alan göreciliğe, giderek daha küstah ve denetimsiz hale gelen bir gizemciliğe yenik düşmekten başka çaresi yoktu. Doğanın (kuşkusuz nesnel yasaları içinde) tarihsel olarak ele alınması sorunu Darwin ve aslında Kant-Laplace kuramından beri gündemde olmuştu; genç Schelling ve Kant'ın doğal felsefeleri tamamen yetersiz araçlarla da olsa bunu yanıtlamada cesur girişimlerdi. Spengler önermeyi öznelci-dirimselci bir biçimde tersine çevirdi: doğanın nesnel biçimde tarihsel evrimini göz ardı ederken onu belli bir "kültürel döngünün" karakter tipinin bir işlevi yaparak doğa bilgisini "tarihselleştirdi". Dolayısıyla bu "tarihselleştirme" doğanın tüm bağımsızlık ve özerkliğini yok ederek gerçek sorunun, nesnel doğal yasalar içinde doğanın tarihsel varlığı sorununun ortadan tümüyle yok olmasına neden oldu. Bu tamamen çarpıtılmış önermenin ardında bile gerçek bir sorunun gizlendiğini unutmamalıyız yani, toplumun tarihsel evriminin doğa algımızın sınırını, özelliğini vb. nasıl ve ne ölçüde etkilediği sorununun. Ama Spengler doğru önerme için zorunlu olan temeli, belli bir toplumun üretim güçlerinin doğa ve evriminin nesnelliğinin

yanı sıra bilim ve teknolojinin gelişiminde bunlar tarafından belirlenen aşamayı dikkatlerden uzak tuttu. Doğa algımızdaki tarihsel görecilik öğesini mutlak bir ilke yaparak bunların doğanın nesnel gerçekliğine ilerici yaklaşımlarını da benzer şekilde yok etti. Üretim güçlerinin evrimi ve doğa algıları arasındaki karşılıklı etkileşimi kabul etmeyerek sezgisel bir biçimde doğal bilimin ayrı biçim ve sonuçlarını doğrudan "kültürel bir döngünün" "morfolojik biçiminden" türetti. Böyle yaparak da tüm bilginin kökten ve kalıcı göreceliğine dayalı bir mit oluşturdu.

Spengler süreç içinde en cesur iddiaları ileri sürmekten çekinmedi; pek çok açıdan, ani ve yaygın etkisini paradokslar üretme merakına borçluydu. Örneğin, ona göre sayı tamamen tarihsel bir kategoriydi: "*Tek başına sayı var olamaz ve zaten yoktur.* Pek çok uygarlık olduğu için pek çok sayılar dünyası vardır. Her biri temelde eşsiz, her biri olayların farklı bir akışının ifadesi olan Hint, Arap, eskil ve batılı sayılar görürüz... Bu nedenle birden fazla matematik vardır."[50] Spengler bu gülünç biçimde tutarlı nesnellik reddini, nedensellikle ilgili olarak onun "batılı ve daha da kesin olarak Barok bir görüngü" olduğunu söyleyebilme noktasına vardırdı."[51]

Spengler'e göre genel bir kural olarak tarih, doğadan önce geliyordu: "Dolayısıyla tarih, özgün dünya biçimi ve doğa da yalnızca olgun bir kültürün insanlarının gerçekleştirebileceği daha sonraki bir biçimdir; kentsel bilimsel anlayıştaki bir önyargının varsayma eğiliminde olduğu gibi bunun tersi değil."[52] Böylece, nesnesinin yanı sıra tüm fizik bilimi de batılı "Faustçu" kültürün bir miti olmuştu. Tıpkı ev cinlerinin ve hortlakların büyüye inanan bir dönemin kategorileri olması gibi atom, ışık hızı ve yerçekimi de "Faustçu insanın" mitsel kategorileriydi.[53] (Simmel'in bilginin tarihsel göreceliğine ilişkin açıklamalarını anımsarsak Spengler'in

[50] Aynı yayın.
[51] Aynı yayın.
[52] Aynı yayın.
[53] Aynı yayın.

nasıl da yalnızca savaş öncesi emperyalist dirimselciliğin sonuçlarını çıkardığını ve onları güncelleştirdiğini görebiliriz.) Bu nedenlerle, Spengler'e göre kültür "Gelmiş geçmiş tüm dünya tarihlerinin birincil görüngüsüydü."[54]

Spengler'de kültürün, tüm görüngülerin tutarlı göreceleştirilmesi için bir organon sağladığını daha önce belirtmiştik. Ama şimdi dünya tarihini evrensel bir bilim olarak ileri sürmekle dünya tarihinin bütünleşiklik özelliğini de ortadan kaldırıyordu. Tarihin antikite, ortaçağ ve çağdaş döneme bölünmesine hararetle karşı çıktı. Kuşkusuz bu dönemler, gerçek nesnel temelinin kölelik, serflik ve kiralık işgücü şeklindeki büyük ekonomik oluşumlarda yattığını fark etmeyi çoğunlukla başaramayan tarih araştırmasında bir uylaşım (konvansiyon) haline gelmişti.

Spengler'in polemiklerinin hedefi bu uylaşımmış (konvansiyon) gibi görünebilir ama yalnızca dolaylı bir biçimde ve görünürde öyleydi. Çünkü, bu türden saldırıların, dünya tarihinin yapısında bu türden temel değişikliklerin usdışıcılığın tam da sosyalizme karşı silahlanma aşamasındayken gerçekleşmesi rastlantı değildir (Spengler'den *önce* H.S. Chamberlain da ırk kuramı adına bu ayrıma karşı tavır almıştı). Ranke'nin kavrayış yeteneği eksikliğini bir ilkeye yükseltmesi ve bunun yeni-Kantçılık sayesinde felsefi değişimi örneğin, Hegel'in tarih felsefesinde ve sonra —uygun biçimde sorunlarından arındırılmış olarak— İngiliz-Fransız liberal toplumbiliminde formüle edilen şekliyle kentsoylu ilerleme kavramına uygun bir yanıt sağladı. Ama tarihsel materyalizm belli başlı tarih dönemlerini sosyal oluşumların düzenli ardıllığı olarak gösterdiği ve bunların değişiminin ekonomik yasalarının sosyalizmin daha ileri oluşumlarına yol açtığını kanıtladığı zaman kentsoylu tarih kuramcıları kendi konumlarının tamamen değişmiş olduğunu gördüler. Chamberlain ve Spengler bu durumdan en güçlü sonuçları çıkardılar: sosyo-tarihsel ilerleme

[54] Aynı yayın.

kavramına en etkin karşı çıkış tarihin akışının ve genel olarak insan evriminin bütünsel ve düzenli özelliğini yadsımada yatar. (Doğrudan ve yüzeysel polemiklerin, aslında gözden kaçırılmış olan doğulu kültürlerin keşfini bir uslamlama olarak aktararak, bilgiç üç bölümlü şemayı hedeflemiş olabilmesine rağmen bu yalnızca hayali bir rakiple güreşmekti. Çünkü tarihsel materyalizm onların gelişimlerini de ekonomik anlamda açıklamayı ve içeriğin ilkel komünizmden sosyalizme yönelimini —dolambaçlı bir biçimde de olsa— izlemeyi başarabiliyordu. Spengler'in polemiklerinin gerçek hedefi burada yatıyordu.)

Somut yöntembilimsel açıdan bakıldığında Spengler'in "birincil görüngü" olarak kültürü görmesi her biri her açıdan kendine özgü biçimde gelişmiş olan niteliksel olarak farklı çeşitli kültürler olduğunu söyleme anlamına geliyordu. Diltheyci tip kavramının nasıl bir mite geliştiğini burada net olarak görebiliriz. Dilthey'in tipolojik kavramının görelici temel özelliği daha da arttırılmıştı; onun tipolojinin katı göreciliğini giderecek bir felsefi sentez düşü tamamen gözden düşürülmüştü; Spengler'e göre kültürlerin tipolojisi onların nihai ve biricik temel algısını oluşturuyordu. Tipolojideki göreci öğeyi abartan köktenleştirme aynı zamanda mite yöneldiği noktayı da belirtiyordu. Dilthey'de (ve çok daha güçlü bir biçimde, örneğin Max Weber'de) tipoloji tarihsel bilginin, değeri ancak tarihsel gerçekliğin açıklanmasında saptanan, yardımcı aletiydi. Spengler kendi tiplerini "birincil görüngüler" olarak adlandırmakla terminolojik bir yenilikten çok daha fazlasından sorumluydu: her kültürün "biçiminin" (*Gestalt*) biçimde olduğu gibi içerikte, dinamikte olduğu gibi yapıda her dışavurumunun gerçek temeli olduğunu belirtti. İlkesel olarak usdışıcı ve yalnızca sezgi yoluyla anlaşılabilir de olsa bu bilimsel yardımcı yapı somut bir zemin haline gelmişti.

Buradan çıkan otomatik sonuç kendiyle çevrili bu "biçimlerin" kaçınılmaz olarak "penceresiz monadlar" olmasıydı: her biri

yalnızca kendi eşsiz özünde sezgisel olarak kavranabilir ve tanımlanabilirdi. (Bu noktada Windelband-Rickert tarih kuramı, bireyleştirme yöntemi mite yönelir.) Ama, görmüş olduğumuz gibi Spengler eşsiz "biçimlerinin" bir tanımlamasında durma konusunda isteksizdi; onları karşılıklı olarak eşsizlikte yan yana getirdikten sonra aralarındaki bağlantıları açığa çıkarmak istedi. Ancak, bunların bilimsel özellikte olamayacağı açıktır. Bunun için bir diğer sezgisel, usdışıcı kategoriyi Romantizmin en kötü, bilimdışı geleneklerinde buldu: farklı kültürlerin dışavurumları yalnızca benzeşimle karşılaştırılabilirdi. Örneğin, antikitenin dışavurumu olarak Öklit geometrisinin karşısında batı kültürünün dışavurumu olarak Öklit-karşıtı geometri. Artık tarihsel "morfoloji" her kültürel gelişimdeki kesin ve zorunlu olarak yineleyen aşamaları saptamıştı: "Her kültür insanın farklı dönemlerinden geçer. Hepsinin bir çocukluğu, gençliği, yetişkin yaşamı ve yaşlılığı vardır."[55]

Spengler'e göre her kültür kaçınılmaz yazgıya bu çizgiler üzerinde ilerlemeye başladığından ortaya yeni ve ona göre çok önemli bir kategori çıkar: "Her biri kendi kültüründe tam olarak aynı —göreli— koşullarda doğan ve dolayısıyla eşit önem taşıyan iki tarihsel olguyu *eşzamanlı* olarak adlandırıyorum."[56] Böylece Arkhimedes ve Gauss, Polignot ve Rembrandt vd. "çağdaştılar." Bu, uygarlığın birbirini izleyen dönemlerinin eskil ve basmakalıp ifadesiydi. Ama tarihsel materyalizmin ortaya çıkmasından önce Vico, Herder ve Hegel'de dile getirildiği şekliyle en azından sosyal oluşumların düzenli iniş ve çıkışının bir işaretini gösterirken Spengler mantıksız benzeşimlerle bunu ara sıra ustaca ama çoğunlukla düpedüz sahte bir hokkabazlığa dönüştürdü.

Ancak, bu görüş olayların daha sonraki akışı için önemliydi. İlk olarak, insan ırkının bütünleşik evrimini reddetti ve bu reddediş daha ileride —Spengler'den çok Chamberlain'a borçlu olan— ırk kuramına dayalı faşist tarih yorumunda bir dogmaya dönüştü.

[55] Aynı yayın.
[56] Aynı yayın.

İkinci olarak, tarilisel ilerleme karşısında, propaganda açısından yeni ve etkin bir meydan okumayı gerçekleştirdi. Görmüş olduğumuz gibi, ilerleme düşüncesine gerici ve kuşkucu bir noktadan karşı çıkmada savaş öncesi dirimselciliğin önemli bir payı vardı. Bu konuda Spengler'in biçim olarak yeni ve içerik açısından önemsiz paradoksu tüm sonuçları çıkarmaktan fazla bir şey yapmadı. Tüm tarihsel ilerlemenin usdışıcı inkarının bu ileri evresinin sosyal temelini oluşturan şeyin Spengler'in baş düşman gördüğü sosyalizme karşı mücadelesi olduğunu görmüştük. Üçüncü olarak, tek tek kültürlerle ilgili Spenglerci "biçimler" kuramı bu noktada kültürel döngüler tekbenciliğine yol açmıştır. Spengler'de kültür döngülerinin dirimselci ve usdışıcı biçimde insanbiçimci hale getirilmesi onlara büyüme ve yaşlanma atfetmekle sınırlı değildi; emperyalist dönem insanlarının (entelektüeller) ruhbilimsel yapısını da edinmişlerdi: tekbenci biçimde "yaşamışlardı." Emperyalist dönemin asalaksal sınıflarının duyumsama biçimi olarak bu tekbencilik o zamana dek kendisini yalnızca zamanın düşkün *yazınının* ruhbiliminde açık olarak ifade etmişti. Belirtmiş olduğumuz gibi bu, dirimselcilik savunucularının çoğunun epistemolojisinde egemendi ama genellikle sözsüz biçimde ve mitsel bir sahte-nesnelliğin ardında gizli olarak.

Bu "biçimler" açık ve tam olarak gelişmiş bir mitsel sahte-nesnellik kazanmış olduğundan Spengler dünyayla tekbenci ilişkinin bu özelliklerinin de açık ve tam olarak gelişmiş bir biçimde ortaya çıkmalarına izin verdi. İlkesel olarak her kültürel döngü yalnızca kendini deneyimler; bir döngüyle diğeri arasında karşılıklı anlayış köprüsü yoktur. Spengler'in "biçimlerinin" bu iç yapısına ilişkin tanımlama esas olarak emperyalist mitlerin iç tarihsel tözüne ışık tutması açısından önemlidir: tarihöncesi çağlara ait dağınık bağlantıları sonunda ortaya çıkardıkları iddiasını taşıyorlardı ama gerçekte emperyalist dönemin asalaksal aydın kesiminin ruhbilimini uygun biçimde düzenlenmiş, sözde tarihsel bir gerçekliğe eklenmesinden başka bir şey değildiler. (Bu eklemenin ardındaki

yöntemin bir yandan Nietzsche ve diğer yandan Mach-Avenarius' dan türetildiği ayrıntılı bir açıklama gerektirmez.)

Ama bu tanımlamanın ileriye yönelik bir anlamı da mevcuttur: tarihsel "biçimlerin" tekbenci özelliği faşist ırk kuramının yöntembilimsel prototipiydi. Başka ırktan olanlara karşı barbarsı zalimlik faşist ilkesinin "felsefi" gerçeklemesi bu türden tekbenci bir ırk yapısı kavramı üzerinde inşa edildi: çeşitli ırklar tıpkı Spengler'in kültürel döngüleri gibi birbirlerine yabancı, düşman, kapalı ve iletişimsiz kabul edildiler. Evet, Gobineau'da ve hatta daha geniş boyutta Chamberlain'da ırk kuramının bu evreye kendi gücüyle geldiğini göreceğiz ve benzer şekilde Nietzsche'nin bu açıdan daha ilerde olduğunu da belirtmiştik. Ama tüm bunlar, bu geçişe önderlik edenin dirimselcilik olduğu gerçeğinin önemini azaltmaz. İlk olarak, Spengler'de Nietzsche'nin barbarsı içgüdülerinin ergisini fark ederiz; ikinci olarak, çeşitli gerici emperyalist felsefe akımlarının yan yana, köklü gelişiminin ve bunların Hitler ve Rosenberg'in barbar düşünce ve eylemlerine kuramsal hazırlıkta birleşme eğilimlerini görürüz.

Benzer biçimde, bu usdışıcı, tekbenci tarih mitinin kurulmasının en önemli, nihai amacı sosyal evrim üzerine sosyalist perspektife direnme doğrultusunda bir diğer girişimdi. Bu felsefi karşı çıkışı ilk başlatan kişi olan Nietzsche kendine göre bütünsel olan tüm dünya tarihini efendilerle ayaktakımı arasında bir liderlik yarışı olarak göstermek zorundaydı. Dolayısıyla, mücadelelerinin sosyalizmin gelecekteki yenilgisiyle sonlanabilmesi için elverişli olan her aracı kullanarak efendilerin "güç istencini" uyandırma konusunu vurgulaması gerekiyordu. Spengler, Nietzsche'ninkinden çok daha zayıf umutlarla oyalandı. Kavramı, bir savaş ilahisinden ziyade avutucu bir melodi, bir uyarandan ziyade bir afyondu. Kültürel alanların döngüsel yaşamlarının tekrar tekrar çağdaş olana yani, kapitalizmin emekçi sınıfı tarafından tehdit edilmesine benzer tehlikelere yol açtığını düşünüyordu. Ancak, bu tehlike her

döngüden uzaklaştırılmış ve her kültür, uzun yaşam ya da kültürel felcin yol açtığı doğal bir ölümle yok olmuştur. Kapitalizmin Faustçu uygarlığının yazgısı neden farklı olsun ki? Önünde sonunda, güvenilir tek tarih bilgisi olarak sezgisel-benzeşimsel bir morfoloji vardı ve bu, yazgının "Sezarların" (yani, tekelci kapitalistlerin) egemenliğini devreye sokmak üzere olduğunun göstergesiydi. Bu egemenliğin söz konusu olan kültürün sonunun başlangıcı anlamına geldiği kapitalistleri ya da asalaksal entelektüelleri ilgilendirmiyordu. Ayakta kalmayı başarmalıyız — *après nous le déluge*:(*) Spengler'in avutucu şarkısı buydu ve gerçekten de etkiliydi.

Spengler, *çalışmasının* bir diğer güçlü etkisini iddia edilen kültür ve uygarlık karşısavına önemli yer ayıran kapsamlı bir kavramın sonuçlarına borçluydu. Bu karşısav gerici Alman tarih felsefesinde uzun süre önemli bir rol oynamıştı. Almanya'nın demokratikleşmesine karşı ideolojik savaş bu bayrak altında başlatıldı. "Uygarlıkla" kastettiği şey kapitalizmde kötü olan her şey ve esas olarak da şimdi kadim, organik ve gerçek Alman "kültürüyle" karşı karşıya gelmiş olan Batı demokrasisiydi. Spengler, gerici Prusyalı eğilimleri yapay biçimde paradoksal kılınmış çağdaş biçimle birleştiriyordu. Uygarlık sorunu yine dirimselci bir eğim kazanmıştı: tomurcuk dolu yaşam, kültür karşısında çöküş sorunu olarak sunuluyordu. Batı dünyasının gerilemesi sorunu şuydu: "Her kültürün kendi uygarlığı vardır... Uygarlık bir kültürün kaçınılmaz yazgısıdır... Uygarlık, daha üst bir insan türünün yetkin olduğu *en uç ve yapay* koşulları oluşturur. Bu koşullar nihai bir başlangıç noktasıdır; meydana gelmiş şeyler olarak oluşun devamıdırlar, ölüm olarak yaşamın devamıdırlar, felç olarak evrimin devamıdırlar... değiştirilemez *sondurlar*. Ama en içsel bir gereklilik olarak her zaman onlara ulaşılmıştır."[57]

(*)Bizden sonra tufan. —çev.

[57]Aynı yayın, s. 43.

Spengler bu açıklamada soruyu Prusya gerici hareketinin ruhuyla yanıtlar. Başlangıçta, vahim bir felç olasılığı olarak kulağa kederli bir yanıt gibi geldiğini kabul etmek gerekir. Ama Nietzsche'nin kendi zamanının kültürüne ilişkin kötümser eleştirisi gibi bu da aşırı gericilerin endişelerini gideriyordu. Çünkü bir kez daha şimdinin, Alman gericiliğini devirme tehdidi içeren devrimci bir dönem olmadığını vurguluyordu; tam tersine, gerici güçlerin pekişmesi olasılığının tartışılmaz olduğunu "kanıtlıyordu." Çünkü Spengler'e göre uygarlığın egemen biçimi Sezarcılıktı (emperyalizm). Bu, gerilemekte olan her kültüre, her uygarlığa özgü olan amorf yönetim biçimiydi. İnsanlar tarihi olmayan bir köylü sınıfına dönüştürülmüş ve Sezarlar onların üzerinde kendi egemenliklerini kurmuştu; "tarihin tarihöncesinin ilkel temposuna, tarih yokluğuna geri döndüğü" bir egemenlik.[58] Batı dünyası ve içinde bulunulan zaman için Spenglerci beklenti buydu: "köylü" emekçi amorf bir kitle üzerinde tekelci kapitalizmin Sezarlarının vahim, karşı çıkılamaz biçimde büyümekte olan egemenliği; "Faustçu" kültürün sonuna dek süren tartışılmaz bir egemenlik.

Bu beklenti çağdaş yazgının kötümser bir çözümlemesinden kaynaklandı ve gericiler için fazlasıyla kabul edilebilir bir şeydi. Spengler, faşist ideoloji için önemli olan *Prusyacılık ve Sosyalizm* adlı kitabında buna somut bir anlatım verdi. Temel "morfolojik" düşünceyi aşağıdaki şekilde açıkladı. Spengler'e göre her uygarlığın kendi sosyalizmi vardı (Zenon, Budizm vb; günümüz sosyalizmi bu dışavurumların Faustçu biçimidir). Ama bu genelleme Spengler'in benzeşim arayışını tatmin etmedi. Ek olarak "gerçek" sosyalizmi yani, Prusyacılığı keşfetmesi gerekiyordu; askeri subay, sivil hizmetli ve işçi tipleri. Bu "sosyalizmin" rakibi kapitalizm değil İngiltere'ydi.[59] (Spengler burada Scheler'in savaş risaleleri ve Sombart'ın *Tüccarlar ve Kahramanlar*'ındaki düşünce-

[58] Aynı yayın, II. Cilt, s. 418 ve 541.
[59] Spengler: *Prusyacılık ve Sosyalizm*.

leri genişletiyordu.) Prusyalılar ve İngilizler uygarlığın gelişimindeki iki tipi temsil eder. "Biri Viking ruhundan ve diğeri Germen Şövalye Örgütü yasasından yavaş yavaş gelişmiş birbirine zıt türden iki ahlâki emir vardır. Bir grup, Alman düşüncesini kendi içinde taşır diğer grup onu kendi *üzerinde* hisseder: *kişisel bağımsızlık ve kişisel ötesi avamlık.* Bugün bunlar bireyselcilik ve sosyalizm olarak adlandırılır." Karl Marx ve işçi sınıfı sosyalizmi bu sorunu yalnızca karmaşık hale getirmiştir ve dünya tarihinin vahim mantığı tarafından bir yana atılmaktadırlar. Zafer, I. Friedrich Wilhelm tarafından kurulan "sosyalizmin," "Prusya sosyalizminin" olacaktır. Gerçek Enternasyonel de bu temel üzerinde kurulacaktır: "*Gerçek* bir Enternasyonel yalnızca tüm diğerlerinin üzerinde *tek bir* ırk düşüncesinin zaferi sayesinde olasıdır... *Gerçek Enternasyonel* emperyalizmdir."[60] Bu "sosyalizmde" işçi, ekonomik bir memur ve girişimci de sorumlu bir yönetici memur haline gelir. Alman işçi sınıfı gerçek olasılıkları yalnızca bu "sosyalizmin" sunduğunu anlamak zorunda kalacaktır. Hiçbir ideolojiye gerek yoktur, yalnızca "cesur bir kuşkuculuk, sosyalist bir efendi-mizaçlar sınıfı."[61]

Nietzsche'yle kıyaslandığında Spengler'de yeni olan şey çok açıktır. Nietzsche —hakkında çok az şey bildiği— sosyalizme doğrudan bir cephe taarruzu gerçekleştirmişti. Kuşkusuz, Spengler'in sosyalist yazınını daha iyi tanıdığı söylenemez ama saldırı biçimi farklıydı; konunun etrafından dolaşma ve demagojik bir hile: sosyalizmin galip geleceğini kabul etti — ama "asıl mesele" Prusyacılıktı. Burada anlattığı tarihsel beklentinin *Batının Düşüşü*'ndekinden farklı olması yalnızca Spengler'de tutarlı sisteme sahip bir düşünür görmek isteyenleri ilgilendirecektir. Bize göründüğü biçimiyle iki bakış açısı arasında önemli bir sosyal bağlantı vardır. *Baş yapıtında* sosyalizm olasılığını kendi kültürel

[60] Aynı yayın.
[61] Aynı yayın.

morfoloji kuramından alınmış uslamlamalarla püskürtmüşse de burada aristokrat-askeri özellikleriyle Alman emperyalist kapitalizminin entelektüel kurtuluşunu onu "gerçek" sosyalizm olarak seslendirmekte aramıştı. Ancak bu, Hitlerci sosyal demagojinin temel düşüncesini öncelemekten başka bir şey değildi.

Böylece, savaş öncesi kriz zamanında militana dönüşen bu gerici dirimselcilik girizgahının faşist ideolojiye ne kadar yaklaştığını görürüz. Doğal olarak hâlâ Spengler'i faşizmden ayıran çok sayıda öğe vardı. Onun ırk kavramı Nietzscheci bir kavramdı. Egemenlik kavramı da öyle: tüm sosyal demagojiyi, kitlelere tüm başvuruları reddetmesiyle faşist egemenlik dönemindeki Rosenberg ve Baeumler'den kesinlikle farklıydı. (*Karar Yılları* adlı kitabına bakınız.) Ama bu farklar faşizme hazırlıklar tarihinde Spengler'in önemi açısından bir değişiklik yaratmaz. Dirimselciliği militan gericilik felsefesi olarak yeniden inşa etmekle dolambaçlı bir yoldan faşizme uzanan yön değişikliğini tamamladı. Faşist ideologlar tüm çekincelerine ve polemiksel yorumlarına rağmen yine de Spengler'in kendilerine yararlı olduğunu her zaman kabul etmişlerdir.

5. *Dirimselci "Göreli İstikrar" Felsefesi (Scheler)*

1923'den sonra devrimci dalganın geri çekilmesi tüm batı ve orta Avrupa'da olduğu gibi Almanya'da da "göreli istikrar" döneminin başlangıcına işaret eder. Bu başlangıç, ekonomik ve politik olarak pekiştirilmiş, aşamalı ve barışçı uzun bir gelişim dönemi şeklinde aldatıcı umutlarıyla birlikte dirimselcilikte farklı içerik ve eğilimleri öne çıkardı. Esas olarak küçük kentsoyluluktaki geniş kesimlerin savaş öncesi zamana geri dönme umutlarına rağmen aydın kesiminin kamuoyu böyle basit bir geri dönüşün nesnel olanaksızlığını giderek daha fazla kabul ediyordu. Savaş ve yıkımın doğurduğu yeni koşullar dirimselciliğin militan bir biçimde politikleşmesinde belirleyici oldu; bu, savaş döneminin

uzlaşmacı biçimde asalaksal, kendinden hoşnut biçimde kuşkucu ve tamamen bireyselci teslimiyetinin ötesine geçmek anlamına geliyordu. Yine de hâlâ savaş öncesi dönemdeki temel felsefe ve yöntemlerine tutunmuş olmalarına rağmen bundan böyle geçmiş yılların egemen felsefi geleneklerini yeni durumla uzlaştırmaya çalışan düşünür ve eğilimlerin hakimiyeti —bir süreliğine— ortaya çıktı.

Bu geçiş dönemindeki en önemli figür Max Scheler'di. İşlek bir akla sahip, esnek, katı inançları olmayan, moda olan şeylere kolayca kapılabilen, çok yönlü bir yazardı. Ama tüm bunlara rağmen "göreli istikrarın" taleplerine büyük ölçüde uyan temel bir yol izledi. İçerik açısından zengin, yeni-Kantçı biçimciliği aşan bir felsefe, Alman kentsoylu toplumun sağlamlaştırılmasında önemli bir rol oynamaya uygun bir sabit değerler hiyerarşisi kurma arzusundaydı.

Bu, daha önce görmüş olduğumuz Diltheyci felsefi programın kökten biçimde değişmiş koşullar altında yeniden başlaması anlamına geliyordu. Gerçekten de Scheler, Dilthey'in "önceden sezen dehasından"[62] övgüyle söz etmiştir. Dilthey'in eğilimleriyle benzerliği Spengler'inki gibi açıkça ifade edilmiş ve kökten biçimde paradoksal bir dirimselci görecilikten çok uzak olmasında da görülür. Aslında, değerler hiyerarşisi yaşamdan daha üstün değerlerde zirveye ulaşmak için sürekli olarak yaşamın ötesine de geçtiğinden zaman zaman ortodoks anlamda dirimselci olup olmadığı da sorgulanmıştır. Scheler'in Dilthey'le paylaştığı önemli bir şey de kategorilerin yani, normların, değerlerin vb. sezgisel olarak kavranmış ve "öze yönelik sezgiyle" (*Wesensschau*) deneyimlenmiş felsefi nesnelerin maddiliğinden organik olarak elde edilmiş ve geliştirilmiş olması gerektiği inancıdır — ve bu inancı Husserlci görüngübilimin entelektüel yöntemleriyle kurmaya ve tartışmaya çalışmıştır. Bu yöntemin sezgisel niteliği onu dirimselciliğe çok yaklaştırdı. Dilthey'in Husserlci görüngübilime yönelik

[62] Scheler, Max: *Posthumous Works*, Berlin 1933, s. 290.

merakına rağmen bu bilim o zamana dek dirimselciliğin felsefi eğilimlerinin dışında kalmıştı (Husserl bunları reddetmiş ve "kesin bilim"[63] olan bir felsefe için çaba göstermişti). Ama sezgisel aklıyla Scheler'in görüngübilimi dirimselci usdışıcılık ana akımına taşıdığını söyleyecek kadar ileri gidebiliriz.

Kuşkusuz, Husserl'in dirimselciliği reddetmesinin değerini abartmamalıyız. Dirimselciliğin bilinmezci aşırılıklarından uzakmış gibi davranmasına rağmen epistemolojinin temel sorunlarını bizzat ele aldığı zaman Machcılığa oldukça yakın durduğu anlaşılır. Dolayısıyla Scheler, Husserl'den yalnızca bir ölçüde gizli kalan usdışıcı görecilik çekirdeğini alıyordu. Husserl'in dış dünyanın gerçekliğine ilişkin açıklamasını alıntılamamız yeterli olacaktır: "'Dış dünyanın' varlığı ve doğası sorunu metafizik bir sorundur. İdeal özün ve bilişsel düşününün geçerli anlamının genel bir açıklaması olarak epistemoloji, somut biçimde 'gerçek' nesnelere —ilkesel olarak, onları algılama deneyimlerini aşan nesnelere— ilişkin bilginin ya da mantıklı tahmininin olası olup olmadığı ya da ne kadar olası olduğu genel sorununun yanı sıra böyle bir bilişin hakiki anlamının uyması gereken normlar sorununu kapsar. Ama epistemoloji biz insanların bize sağlanan veri temeli üzerinde böyle bir bilgiyi hakikaten kazanıp kazanamayacağımız şeklindeki deneysel olarak çarpıtılmış soruyu ve hatta bu bilgiyi fark etme görevini içermez. Bize göre, sözcüğün doğru anlamıyla epistemoloji hiç de bir kuram değildir. Kuramsal bir açıklamadan türetilmiş bir bütünlük anlamında bilim de değildir."[64] Göstermek üzere olduğumuz gibi, gerçeklik verisi sorununu "parantez içinde bırakma" şeklindeki Husserlci yöntem Machcılığa aynı yakınlığa işaret eder.

Scheler bir geçiş figürüydü ve lider etkisini kazandığı dönem de bir geçiş dönemiydi. Alman demokrasisi ve ideolojilerinin iki büyük krizi arasında geçici bir soluklanma yeriydi. Scheler'in çok

[63] Husserl: *Philosophy as a Rigorous Science.*
[64] Husserl: *Logical Investigations.*

yönlülüğü ve etkilenmeye açık doğası onu bu dönemin merkezi figürü haline gelmeye uygun kıldı. Başlangıçta Eucken'nin öğrencisi ve sonradan Husserl'in yandaşı olmasına rağmen hızla görüngübilimi hem içerik hem de dünya görüşü açısından genişletmeye çalıştı. Savaş öncesi döneme ait en önemli eserleri, Kantçı biçimciliğin aksine ve değerlerin nesnel bir sınıflandırması adına bir töz ahlâkı arayışını içeriyordu. Skolastisizmin kalıntıları olan katolikleştirmeye, hiyerarşiye yönelik eğilimler bu görünürdeki nesnelcilikte uzun süre varlığını sürdürdü — Bolzano ve Brentano'dan beri mantıksal görüngübilim yönteminde zaten yürürlükte olan eğilimler. Katolikleştirici Scheler, Spann'ın sosyal felsefesine belli bir koşutluk sağlar ve köktenci gerici akımların ikinci savaş sonrası kriz sırasında onların önünü kesmesi açısından iki yazar da aynı yazgıyla karşılaşmıştır

Scheler'in kararsızlık ve kolay etkilenebilirliğinin bir diğer işareti, savaş zamanı yazılarında "İngiliz aklına" karşı aşağı yukarı Sombartçı çizgilerde dirimselci bir saldırı başlatmış olmasıdır. Diğer yandan, göreli istikrar döneminde çağdaş batı kültürüyle açık bir duygudaşlık geliştirdi. Yine aynı dönemde bu uzlaşmanın yöntembilimin merkezini oluşturduğu bir "bilme sosyolojisi" bulmaya yardımcı olarak kendi nesnel değerler hiyerarşisini egemen olan tarihsel görecilikle uyumlu hale getirmeye de çalıştı. Akut evrelerini görecek kadar yaşamadığı yaklaşan kriz Spengler'in felsefesine kötümser bir hava kattı ve antropolojik göreciliğe verdiği ağırlığı arttırdı. Bu antropolojik görecilik de giderek daha da artan biçimde değerlerin sınıflandırılmasına ilişkin dogmaları güçsüz kıldı. Başlangıçta Tanrıya ilişkin düşünceleri Aquinas'ı çağrıştırırken şimdi insanla birlikte gelişen bir tanrı öne sürdüğünden din felsefesi yavaş yavaş neredeyse tam bir allahsızlığa yön değiştiriyordu. Spengler'in ileri dönemlerinde bu öğreti insanın yarı-dindar yarı-ateist biçimde tanrılaştırılmasıyla eşanlamlı hale geldi.

Dolaysıyla Scheler'in dirimselci göreciliği sabit bir sınıflandırmayla birleştirme girişimi dirimselciliğin faşizme uzanan gelişi-

minde yalnızca kısa süreli bir bölümdü. Ama önemsiz değildi çünkü görüngübilimi dirimselci akıma taşımıştı. Ya da daha doğru bir ifadeyle: görüngübilimin dirimselci-usdışıcı eğilimleri açık olarak ilk kez Scheler'le birlikte ortaya çıktı; Husserl'in kendi yöntemini yapısal mantık sorunlarıyla sınırlı tutarak gizlediği şeyi açık hale getirdi. Burada "betimsel" ruhbilimi, tarihsel görüngüler "anlayışı" da (nedensel açıklamanın tersine) Husserl'in "öze yönelik sezgisiyle" birleştirilmişti. Görüngübilimin "zaman ötesi" kanıtları (Bolzano ve Brentano'nun mirası) Scheler'in yöntemi somut sosyo-tarihsel görüngülere uyarlamasıyla birlikte bir serap olarak görülmeye başlandı: Dilthey ve Simmel'in göreciliğiyle yakın bağlantı aydınlığa çıktı.

Şimdi Scheler'in görüngübilimsel yöntemine daha yakından bir göz atalım. 1913 tarihli bir makalesinde bunun çok net bir resmini vermişti. Görüngübilim "insanın —aksi durumda gizli kalacak— sezecek ya da deneyimleyecek bir şey elde ettiği bir sezgisel tefekkür tutumuna verilen addır."[65] Scheler bu ifadesinde yöntemin öznelliğini açıkça kabul etmektedir: "Deneyimlenen ve sezilen şey yalnızca deneyimleme ve sezme eyleminde, bunun başarılmasında 'verilir': bunda ve yalnızca bunda ortaya çıkar." Temel niteliği "*dünyayla* en canlı, en yakın ve dolaysız *deneysel alışveriştir*." Burada, Husserl'in bir kavramın ne olmadığına ilişkin uzun bir tanım dizisi yarattığını ve sonra "sevgi sevgidir" gibi gereksiz tekrarlarla bitirdiğini söyleyerek Husserlci sunum biçimiyle alay eden Wilhelm Wundt'un ünlü eleştirisine karşı polemik yapmaktadır. Scheler'e göre Wundt'un hatası "okura *sezmesi* için... özünde yalnızca sezilebilecek olan bir şey *getirmesi* gereken..." aklın görüngübilimsel "tutumunu" anlamamasında yatıyordu. Scheler'e göre tüm ifade yalnızca giriş özelliği taşıyordu ve sondaki "gereksiz tekrarın" anlamı şuydu: "Bir de şimdi bak, artık göreceksin!"

[65]Scheler: *Schriften aus dem Nachlass*, s. 266.

Bu açıklamaların gösterdiği gibi daha en başından itibaren görüngübilimsel yöntemin güçlü dirimselci-usdışıcı özellikleri vardı. Scheler daima görüngübilimsel çalışma yöntemine bağlılığını koruyarak tüm yaşamı boyunca Husserlci yöntemin sadık ve minnettar bir öğrencisi olarak kaldı. Husserl'in tasarladığı şekliyle bu yöntem "sezgisel tefekkürü" amaçlanan her nesneyi "parantez içine yerleştirdi." Yani, gerçeklik verisi sorusuyla yüklü olmayan nesnel "saf özlerin görüntüsünü" elde etmek ve bunu nesnel olduğu iddia edilen bir biçimde ifade etmek için nesnenin gerçekliğini değerlendirme dışı bıraktı.

Bu yöntem emperyalist dönemin genel felsefi gelişimini yani, sezgisel usdışıcılık ve sahte nesnelliğin yakın birlikteliğinin her iki yanını da net olarak gösterir. Yöntemin sezgiye dayalı olduğu da Scheler'in bunu gizlemek için hiçbir şey yapmadığı da bilinen bir gerçektir. Başlangıçta, temeldeki usdışıcı özellik Husserl ve ilk öğrencilerinin genellikle yapısal mantık sorunlarıyla, anlam çözümlemeleriyle uğraşmalarıyla maskelenmişti. Bu nedenle Husserl'in görüngübilimle felsefeyi "kesin bir bilim" olarak ele alma yöntemini keşfetmiş olduğunu sanması mümkündü. Ama hemen belirtmemiz gerekir ki yapısal mantığın yöntembilimdeki önemli konumu hiçbir biçimde usdışıcılığı engellemiyordu. Tam tersine: yapısal mantık ve usdışıcılığın felsefi açıdan bir zıtlık oluşturmalarına rağmen yine de kutupsal koordinasyon halindeki gerçeklikle ilişki biçimleriydiler. Usdışıcılığın kökeni dünyayı yapısal mantık yoluyla anlamanın sınırlarıyla her zaman yakından bağlantılıdır. Gerçekliğin usdışıcı özelliğinin başlangıç noktası, kanıtı ve doğrulaması olarak burada ileri sürülen olgular anlama biçimlerinin, düşünsel koşulların çelişkili doğasının diyalektik olarak ele alındığı her örnekte aklın kategorilerine yükseltilecektir. Ayrıca, daha önce tarihte birbirine zıt eğilimler arasında bir çatışma olarak ortaya çıkan bu çatışmanın onların felsefelerinin iç yapısında belirleyici bir rol oynaması aşırı usdışıcılığa geçişi temsil eden düşünürlerin tipik bir özelliğidir. Bu nedenle, Scheler'de

de, hakiki gerçeklemesini sezgi sayesinde kazanmış olmasına rağmen, etik hiyerarşi aşırı mantıksal değerlendirmeler yardımıyla kurulmuş ve farklı tiplere ayrılmıştı. Yapısal mantığın sezgiler ve usdışılık için bir tür kavramsal korse olarak bu işlevi Husserl okulundan gelen tüm felsefecilerde ve hatta Heidegger'de bile gözlemlenebilir. Ama hepsi için yalnızca yardımcı bir aletti. Temel içerik giderek artan biçimde usdışıcı olduğu gibi, belirleyici, dıştan yapısal görünmeyen yapısal ilkeler de usdışıcıydı.

Sahte nesnelliğe eğilim görüngübilimde baştan beri mevcuttu. Ama Husserl'de görüngübilim önceleri yalnızca Bolzano-Brentano geleneğinin bir yenilenmesi olarak görüldü. Hakiki nesnellik sorunu ancak görüngübilimler tamamen mantıksal olan alanı bırakıp sosyal yaşam görüngülerini "temel sezginin" nesnesi olarak almaya başladıkları zaman en keskin biçimiyle ortaya çıktı. Görüngübilim, daha sonraki gelişim evresinde giderek daha da ısrarlı bir biçimde bir gerçeklik bilimi, bir varlıkbilgisi iddiasını ileri sürdü. Ancak bu durumda —görüngübilimsel bağlamda bile— görüngübilimsel olarak sezilmiş "temellerin" yerleştirildiği "parantezlerin" ne zaman ve hangi durumlarda kaldırılabileceği ve "temel sezginin" bilinçten bağımsız gerçekliği içerip içermediği kriterinin nerede bulunacağı ve gösterileceği sorularını sormak zorunda kalacaktı. Ama "parantez içine alma" bu sorunu köklü bir biçimde dışladı; "temel sezgi" yalnızca önemli bir bağlaşıma değil (doğru ya da yanlış) bir gerçeklik imgesinin yanı sıra tamamen imgesel bir oluşuma da uygulanabilirdi. "Parantez içine almanın" özü, gerçeklikle ilişkileri açısından böylesine köklü değişiklik gösteren tüm bu düşünce oluşumlarının onları türdeş kabul eden görüngübilimsel araştırmada ortak bir paydaya indirgenmelerinde yatar. Dolayısıyla, tüm gerçeklik sorununun, "parantezin kaldırılmasından" sonra geride kalan nesnenin bilincin bir oluşumu mu yoksa bilinçten bağımsız varlığa sahip bir şeyin imgesi mi olduğu sorununun kaçınılmaz hale geldiği açıktır. Bilinç araştırmasından varlık bilgisine, görüngübilimden varlıkbilime bu büyük geçişin —hak etme-

diği payeyle "gerçeklere dönme"—neredeyse hiç dikkat çekmeden tamamlanmış olması ilginçtir. Biri çıkıp görüngübilimsel nesnelerin varlıkbilim nesneleri olduğunu ilan etti ve hırsızlama bir biçimde "temel içgörüyü" "entelektüel sezginin" bir uyanışına dönüştürdü. Bu gelişim, mite yönelik bir düşünce biçiminin savaş sonrası emperyalizmde sıklıkla dikkat çekmeyen ve yavaş yavaş ama karşı konulmaz biçimde tırmanan gücünü niteler. Savaş öncesi yeni-Kantçı epistemoloji açık olarak geride kalmıştı (gerçekte onun öznelciliği ve bilinmezciliği hiç bozulmadan korunmuştu). Aynı zamanda, usdışı ve yalnızca sezgiyle anlaşılabilen bir "gerçeklik," onun tamamen sezgisel olarak anlaşılabilirliğe dayalı olduğunun otomatik kanıtı olarak gösterilmişti.

Görüngübilimsel yöntemin ve ondan türeyen varlıkbilimsel yöntemin epistemolojik boşluğunu ve savunulamazlığını net olarak göstermek için işe onun savlarının eleştirisiyle başlamaktan bilerek kaçındık. Doğru bir eleştirinin doğrudan "paranteze koymaya" geri gitmesi gerekirdi. Çünkü bu ünlü yöntemin bize örneğin, insan düşüncesinin de şeytan düşüncesinin de yalnızca düşünceler olduğundan başka bir şey söylemediği açıktır. Ancak, mantıksal araçlar olmadan böylesine yapısal bir özdeşleştirmeden tözlü sonuçlar çıkarılamaz ve "temel içgörü" tam da bunu yaptığı iddiasındaydı. Görüngübilimciler yöntemlerinin bu ana noktasını belli ölçüde de olsa incelemiş olsaydılar yordamları sezgisel de olsa gidimli de olsa nesnel gerçekliğe başvurmadan bir düşüncenin içerik açısından incelenmesinin olanaksız olduğunu kabul etmek zorunda kalırlardı. İçerik yalnızca onun bireysel özelliklerini, tutarlılığını vb. nesnel gerçeklikle karşılaştırarak, bu karşılaştırmalar sayesinde özgün düşünceyi zenginleştirerek, tümleyerek, düzelterek vb. elde edilebilir. Onun örneğine dönecek olursak, eğer Scheler sevgiyle ilgili bir "öze yönelik sezgi" aktarıyorsa sevgi görüngüsünü oluşturan nesnel gerçekliğin ziliinsel resimleri toplanmalı, anlaşılmalı, sıralanmalı ve ona ait olmayanlar (duygudaşlık, arkadaşlık vb.) dışlanmalıdır; ancak o zaman bu "temel

içgörüyü" gerçekleştirecek konumda olur. Dolayısıyla, aslında gerçekliği "parantez içine" koymayacak; sürekli olarak ona başvuracaktır. Öznel-idealist usdışıcı keyfiliğinin daha başından itibaren nesnellik izlenimi veren bir maske edinmiş olduğu göz ününde bulundurulduğunda "parantez içine alma" yalnızca görüngübilimin özel bir yöntemidir. Düşüncelerin nesnel gerçeklikle ilişkisi yalnızca epistemolojik açıdan değil somut içerik açısından da bozulmuş ve doğruyla yanlış, gerekli ve keyfi, gerçek ve hayali arasındaki ayrımı belirsiz kılan ve aslında ortadan yok eden bir "yöntem" yaratılmıştır. Eğer örneğin, insan ve şeytan benzer şekilde "parantez içine alınırsa" her iki durumda da ele aldığımız şeyin —ruhbilimsel olarak dolaysız biçimde— düşünceler olması nedeniyle, içeriği belirlerken ilk olarak gerçekliğe ve yalnızca ikinci olarak yine düşüncelere başvurmuş olduğumuz şeklindeki farkı gözardı etmiş oluruz. Görüngübilimsel varlıkbilimin tartışılabilir "parantezi açma" hakkını araştırmayı başaramamasının nedeni de budur. Çünkü onları yalnızca hakikat ve kurguyu, gerçeklik ve miti ortak bir düzeye indirmek ve mitsel bir sözde-nesnellik pusu yaratmak için ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, Husserl'in "kesinlikle bilimsel" olduğunu belirttiği bu yöntem öznel-idealist bir açıklamadan başka bir şey değildir: gerçekliğin özünü belirleyen şey benim düşüncelerimdir. Husserl'in Mach'a epistemolojik yakınlığı rastlantı değildi. Tam da bu noktada Machcılar ve Kantçılar çıkarımlarda bulunmaya kalkışırken Husserl sezgisel kesinlik iddiasında bulunmakla yetindi.

Bu gelişimin başlarında yer alan Scheler bağlı bulunduğu tüm ekolle birlikte Kantçıların biçimcilik ve öznelciliğini aştığını iddia etti. Bu yöntemin yeni-Kantçılığı bile aşan öznelci bir keyfiyetle ne kadar ilişkili olduğunu gösterdik; şimdi de Scheler'in ahlâk felsefesine ilişkin eserinden kısa bir örnekle bu noktayı aydınlatabiliriz. Bu çalışmada şunları söylemişti: "Dolayısıyla kölelik *sezgisi insanların... buyruk altına alınmasına* izin veren bir sezgi değil tam ter-

siydi: çünkü köle *kendisini... bir şahıs olarak değil* yalnızca örneğin, insan, ego, ruhsal özne vb. yani, hâlâ bir "olgu" olarak betimlediğinden normal olarak öldürülmesine, satılmasına vs. izin verilebilirdi."[66] Bu nedenle, köle bilinci sosyo-ekonomik kurumdan doğmadı (bu arada, bu bilincin her zaman —diyelim ki Spartaküs'te bile— Scheler'in onda "gördüğü" "temel sezgiyle" aynı şey olup olmadığı kuşkuludur). Tam tersine bir toplumda köleliği yaratmış olan şey köle bilinciydi. İnsanın, sözde nesnel "öz sezgisi" aracılığıyla canının istediği her şeyi "görebileceği" gayet açık haldedir.[67]

Scheler'in, üzerinde nesnel ve kalıcı bir sınıflandırma piramidini inşa etmeye çalıştığı temelin öznelci bir keyfiyetle ne ölçüde çürütüldüğünü ve karmaşıklaştırıldığını görüyoruz. Yalnız deneyim olanı tamamlayan her şey, Scheler'in olumlu değerlerin varlığının olumlu ve var olmayışlarının olumsuz olduğu şeklindeki açıklamasında olduğu gibi lime lime halde bir yapısal mantıktı. Bu yolla, böyle bir yapısal mantık en iyi olasılıkla soyut bir bağlam üretebilirdi. İçeriği dikte ettiren önemli etmen "sezmenin" yukarıda nitelemiş olduğumuz öznel keyfiliğiydi. Dolayısıyla, etik tutum tiplerinin (Dilthey gibi Scheler'de bir tipolojinin ötesine geçmedi) tanımı da keyfiydi; sözde nesnel sınıflandırmaları ise tamamen keyfi. Çünkü, Scheler'e göre bu "hiçbir zaman *çıkarsanabilir* bir şey" değildi. "Bunun (yeğlemelerin benimsenmesi G.L.) hiçbir mantıksal *çıkarsamanın* boy ölçüşemeyeceği bir *sezgisel*, '*yeğlemeli kanıtı*' vardır."[68]

Böylece Scheler'in etikleri, tiplerin tamamen keyfî bir düzenleme ve hiyerarşisine yol açtı. Scheler "kıdem sırasına göre" azizler, dâhiler, kahramanlar, entelektüel liderler ve hazcı

[66]Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt: I ve II, Halle 1913 ve 1916, II. cilt, s. 353.

[67]Aynı yayın, I. Cilt, s. 483

[68]Aynı yayın, s. 491.

sanatçıları da bu tiplere dahil etti. Zaman zaman, bir görüngünün diğeri üzerine "kurulu" olup olmaması gibi bazı sözde-bilimsel, sözde-nesnel özellikleri de dile getirdi. Ama bu sözde-mantıksal uslamlamalar da benzer biçimde salt öznel sezgiye dayalı olduğundan her örnekte isteğe bağlı olarak tersine çevrilebiliyordu. Dolayısıyla Scheler'in etik tipler öğretisi tıpkı Dilthey'in dünya görüşleri tipolojisi gibi basit bir yanyana dizmedir ve Dilthey gibi o da gerçeklikte bu tiplerin yeni dünya görüşünün bile çözemeyeceği çatışkılarla birbirlerinden ayrıldıklarını kabul etmek zorunda kalmış ve gerçekten geçerli bir kıdem sırası kurmuştur. Scheler bu aşırı görecilik itirafını tüm sonlu şahıs varlıklarının ve onların (özde) ahlâki eksikliklerinin "temel trajedisi" olarak adlandırdı.[69] Hiçbir sonlu kişi eşzamanlı olarak bir aziz, kahraman, dâhi vb. olamazdı. "Bu nedenle olası her istenç çatışkısı yani, (model örnekler olarak) kişilik tiplerinin temsilcileri arasında olası her "tartışma" sonlu bir insan sayesinde *çözümden kaçar*... Dolayısıyla, trajik, doğru çözümü *yalnızca* Allaha özgü değerlendirme sayesinde anlaşılabilir olan bir tartışma için kullanılan sözcüktür." Böylece Scheler kendi etiğinin tam bir görecilikte çözülüp gitmemesi için bir "Tanrı varhkbilimiyle" tamamlanmaya gereksinim duyduğunu gösteriyordu. Ama Scheler'in görüngübilimsel olarak kavradığı Tanrının yazarın gelişimi sırasında nasıl aşama aşama yok olduğunu daha önce göstermiştik.

Sosyal dünyada gerçek bir ayaklanma yaşanır yaşanmaz nesnel ve kalıcı olduğu iddia edilen değerler düzeninin yıkılmak zorunda kalacağı açıktır. Öznelci, görececi biçimde keyfi eğilim zaferle ortaya çıkacaktı. Kendi felsefesindeki çözülme eğilimi, sözde kalıcı nesnelliğin artık insan tiplerini düzenlemediği ve felsefecinin her şeyi antropolojik temellerde denemek ve tartışmak zorunda kaldığı, Scheler'in daha sonraki çalışmalarında da görünür haldedir. "Tüm varlık biçimleri insanın varlığına dayalıdır. Tüm

[69] Aynı yayın, II. Cilt, s. 472.

nesnel dünya ve bu dünyanın öz varlığı, bir 'kendinde varlığı' değil yalnızca bu kendinde varlıktan insanın tüm zihinsel ve fiziksel örgütlenmesine uygun olarak düzenlenmiş bir karşı-izdüşümü ve özü oluşturur. Şeylerin en yüksek zemininin hakiki özelliklerine ilişkin bir *sonucu*... ancak insanın özüne ilişkin imgeden çıkarabiliriz."[70] Bu noktada Scheler, Spengler'in nihilist kuşkuculuğuna yaklaşmaya başlamıştı bile. Savaş sonrası dönemde Husserlci tüm "katı" bilimsel düşünce geleneklerinden uzaklaşmış ve açık bir biçimde en usdışı bilim-karşıtı düşünceyle birleşmiş olması da dikkat çekicidir. Şunları söyledi: "Bir dünya görüşü edinmek ve kurmak için bilimin varlıkbilimsel olarak *hiçbir* önemi yoktur."[71] Böylece, tüm dirimselciler gibi Scheler de göreci bir tipler öğretisinin ötesine gitmemiştir; Spengler'in kültürel döngüler öğretisi bile gösterişli biçimde şişirilmiş ve olgulara dayalı olarak değerlendirildiğinde yüzeysel bir tarihsel tipolojiden fazlası değildi.

Scheler'in kişisel karakteri onun dirimselciliğe "göreli istikrarın" gereksinimlerine uygun bir eğilim katmasına olanak veriyordu. Yeni ve işe yarar ara bağlantısı "bilgi sosyolojisiydi". Bu bilgi sosyolojisinin buluşlarını ve özel yöntembilimini emperyalist dönemdeki Alman sosyolojisine ilişkin çözümlememizle bağlantılı olarak ele alacağız. Saptanması gereken, felsefi açıdan önemli bir nokta Scheler'in bir yandan, onu tanımlayacak yeni bir terim bulmakla giderek daha uç noktalara ulaşan göreciliğinden kurtulabileceğine inanmasıydı; sihirli yeni sözcük "perspektifçilik"di. (Benzer biçimde Mannheim, göreciliği "bağıntıcılık" sihirli sözcüğüyle yenmişti.) Öte yandan, Dilthey'in sanki en uç sınıra dek izlenen aşırı görecilik kendi çözümünü inşa edebilir şeklindeki yanılsamasını, o kurgusal umudu yeniden yaşama geçirdi.

Ama emperyalizmin daha ileri gelişimine uygun olarak Scheler, Dilthey'in çok ötesine geçti. Dilthey, sabit bir göreciliği yalnızca

[70]Scheler: *Philosophical Perspectives*.
[71]Scheler: *Moralia*, Leipzig 1923, s. 8.

tarihsel görüngülerin değerlendirilmesinde görmüştü. Scheler, göreciliğin bizzat olaylarla ilgili olduğu görüşünü benimsedi: "Sadece 'durumun tarihsel olgularına' ilişkin (kendi görecelik aşamalarına sahip) *algımız* değil aynı zamanda *bizzat* bunlar da yalnızca 'izleyenin bilincine' değil *varlığa* ve *öyle-varlığa* görecehdir. Tarihsel bir 'kendinde şey' değil yalnızca metafiziksel bir 'kendinde şey' vardır."[72] Mannheim'ın kısa bir süre sonra yapacağı gibi Scheler onu uç noktaya dek taşıyarak göreciliğin kendi kendini çözmesini sağlamaya çalışıyordu. Scheler, Einstein'ın görecelik kuramının yanlış aktarılmış bir versiyonuyla —o zamanlar moda olan— yüzeysel bir benzeşim temelleri üzerinde, bu varsayımlarla başlayan bir tarihsel "perspektifçilik" kurmayı amaçladı. Bunun anlamı, tarihsel olguların nesnel varlığının (tarihsel "kendinde şeyin") ve aynı zamanda "'olası' tüm tarihsel imgelerin izleyenin mutlak zamandaki bireysel konumunun ve bireysel anın tözüne" dayalı olduğunun kesin olarak reddedilmesiydi. Yani: tarih öğrencisi aslında onu yaratır. Bu bağlamda Scheler'in "bilgi sosyolojisinin" görevi özellikle Avrupalı ve Asyalı bilginin farklı temel yönelimini (ilkinde "maddeden ruha" ikincisinde "ruhtan maddeye") kanıtlayarak bu göreciliğin tarihsel kanıtını sağlamaktı. Tarihsel "perspektifçiliğin" batılı materyalist felsefeyi "taşralı önyargı" olarak değersizleştirmeye hizmet ettiğini burada da görebiliriz. Bu epistemolojik göreciliğe yeterince yüzeysel bir temel sağlanmıştı: "Kaba bir örnekle, bir günü Roma'da, ertesi günü Paris'te geçiren ve kısa süre sonra Berlin ya da Madrid'de olacak olan bir insan yer değişiklikleri nedeniyle genişlemiş fiziksel dünyayı daha az tözlü ve daha gerçekdışı bulacaktır. Fiziksel dünya onun gözünde giderek artan biçimde nesnel mecazi bir özellik kazanacaktır."[73]

Dolayısıyla Scheler dirimselci görecilikle kendi nesnel, kalıcı değerler hiyerarşisi arasında bir uzlaşma yaratmayı amaçlıyordu. Bu nedenle "göreli istikrarın" gereksinimlerini karşıladı ve savaş

[72]Scheler: *Versuch einer Soziologie des Wissens*, Munich-Leipzig 1924, s.117.
[73]Aynı yayın, 114.

öncesi dirimselciliğin belli eğilimlerine yaklaştı. Scheler "mekanikleştirilebilecek her şeyin mekanikleştirilmesi *gerekir*"[74] dediğinde Simmel'in konuştuğunu düşünebiliriz. Ama Simmel'in parayla ilgili, "içsel yaşamın gardiyanı" şeklindeki dirimselci kuralı hâlâ genel bir inanç ilkesiydi. "Göreli istikrar" döneminde, Scheler'le birlikte bu eğilim (Fransız Devriminin köylü demokrasisinin ve daha da önemlisi emekçi sınıf demokrasisinin tersine) "yukarıdan inme" bir demokrasiyi destekleyen bir duruş aldı. Bu duruş özellikle de "göreli istikrar" süresince Alman toplumunun geniş kesimlerini etkisi altına alan kapitalizmin kültürel beklentileri için yararlıydı. Scheler işlerin o an içinde bulunduğu durumu, başlangıcı mevcut sosyo-politik krizle yakından bağlantılı olan yeni metafizik için bir savaş olarak gördü. "'Aşağıdan yukarıya' sosyolojik demokrasi biçimi... bilginin *tüm* üst biçimleri için bir dosttan çok bir düşmandır. Pozitif bilimsel düşünüyü ilk destekleyen ve geliştirenler *liberal* kökenli demokratlardır." Köylü Savaşlarından Bolşevikliğe uzanan devrimci gelişimlerin yanı sıra "sınıf mitleri" de bunun "kanıtlarıydı;" Scheler'e göre faşizm de buna dahildi. "Bunlar fark etmemizin iyi olacağı güçlü bir metafiziksel gereksinimin işaretleridir ve de yeni ve görece olarak metafiziksel Avrupah çağında iyi, ussal metafizikleri yeniden geliştirerek bu gereksinimi karşılayamazsak büyük olasılıkla bilimsel yapıyı paramparça edeceklerdir." Scheler'in yeni göreciliği dikkati başka yöne çeken bu "istikrar sağlama" işlevini üstlenecekti. Çünkü etrafta "metafiziğe ilkesel olarak karşı olan bir düşünce türü olarak pozitif bilimin *sonuna*" ilişkin işaretler vardı. "Bu durumda parlamenter demokrasinin öz-yenilgisine yönelik eğilim tuhaf bir biçimde, daha önce sözü edilen materyalist ya da yarı materyalist hilenin ve *taklit* metafiziklerin öz-yenilgisiyle de metafiziklere düşman bir tarihsel yaklaşımın tarihsel perspektifçilik yoluyla yenilmesiyle de uyum içindedir."[75]

[74]Scheler: *Der Formalismus in der Ethik*, II. Cilt, s. 384.
[75]Scheler: *Versuch einer Soziologie des Wissens*, s. 133.

Güncelliğini esas olarak uygarlığın mevcut durumundan duyulan hoşnutsuzluğa, var olan sosyal duruma ilişkin pek de bilinçli olmayan huzursuzluğa borçlu olan dirimselcilik, Scheler'le birlikte hiyerarşi ya da daha ileride perspektifçilik sayesinde "pekiştirildi". Dirimselcilik, esas olarak sosyalizmi hedef almış olan saldırı okunu köreltmeksizin "göreli bir istikrar" yaşadı; yalnızca "göreli istikrara" ilişkin kentsoylu yanılsamalara uygun olarak savaş biçimi değişmişti. Çok yönlü, yeni-koşullara uyabilen, daha doğrusu omurgasız Scheler'in bu kısa geçiş döneminin ideolojik gereksinimleriyle bu içsel benzerliği onu bir süreliğine kentsoylu Almanya'nın güvenilir düşünürü olma düzeyine yükseltti. Ama Scheler bir uzlaşmadan fazlasını elde edemedi. Dönemin görecilik ve usdışıcılığına batmış olmasına rağmen "iyi ve ussal metafizikler" hayali görmesi çok anlamlıydı. Bu uzlaşma eğilimleri onu kısa bir geçiş evresinin egemen eğilimleriyle yakın bir birlikteliğe soktu. Ancak, aynı güçler kısa süre sonra onun tüm felsefesini unutulmaya terk edecekti.

6. *Asalaksal Öznelciliğin Büyük Perhiz Çarşambası (Heidegger, Jaspers)*

Scheler'in güncel duruma ilişkin ılımlı rahatsızlık duyguları, görüngübilimde kendisinin öğrencisi olan Martin Heidegger'in felsefesinde aniden bir patlamaya dönüşür. Heidegger'de görüngübilim bir süreliğine Alman entelektüellerin felsefi ilgilerinin merkezini oluşturmuştu. Ama emperyalist dönemde bireycilik çekişmesinin ideolojisi haline geldi. Scheler felsefesinin "pekiştirmesi" emperyalist öznelciliğin Dilthey ve daha da önemlisi Simmel felsefelerinde dile getirdiği farkındalığı yalnızca belirsiz bir biçimde yansıtıyordu. Bu farkındalığın sınırsız güvenini açıklar görünen tek şey aşırı görecilikti: somut olan her şey öznel bir bakış açısı sorununa ve tüm nesnellik de öznenin koşullandırıldığı göreli

bir işlev ya da ilişkiye bağlı olarak çözüldü. Bu, tüm göreci teslimiyete rağmen öznenin kendisini tinsel evrenin yaratıcısı ya da ona kendi büyük ihtişamına ilişkin bir anlam katarak ve onu deneyimlerinin alanı olarak atayarak aksi durumda anlamsız bir kaostan —kendi modeline, kendi değerlemesine ve kendi iç gereksinimlerine uygun— düzenli bir kozmos yaratan güç olarak görmesi anlamına gelir. Dirimselcilik, hatta Simmel'inki bile bu genel duyguyu emperyalist dönemdeki düş gücüne dayalı yazından daha dikkatli bir biçimde ifade etti (esas olarak Stefan George ve Rilke'nin lirik şiirlerinden söz ediyoruz).

Ani kader değişiklikleriyle dolu olan amansız Birinci Dünya Savaşı yılları ve onu izleyen yıllar ruh halinde belirgin bir değişim yarattı. Öznelci eğilim devam etti ama temel gidişatı, genel havası tümüyle değişmişti. Dünya artık Ben'in sürekli değişen kostümler içinde ve dekoru isteğine göre devamlı değiştirerek kendi içsel trajedi ve komedilerini oynayabileceği büyük, çok amaçlı bir sahne değildi. Artık yakılıp yıkılmış bir alan haline gelmişti. Savaştan önce kapitalist kültürde mekanik ve katı olanı tepeden bakan dirimselci bir açıdan eleştirmek olasıydı. Bu, masum ve güvenli bir entelektüel alıştırmaydı çünkü toplumun varlığı bozulmamış ve asalaksal öznelciliğin varlığını güvenceye almış gibi duruyordu. Wilhelm rejiminin düşüşünden sonra sosyal dünya bu öznelciliğe yabancı bir şey oluşturmaya başlamıştı; öznelciliğin sürekli olarak eleştirdiği ama varlığının vazgeçilmez temelini oluşturan o dünyanın yıkılışından lierkes payına düşeni alıyordu. Artık sağlam bir destek aracı yoktu. Yalnız kalan Ego bu terk edilmişlik konumunda korku ve kaygı içinde bekliyordu.

Genelde, göreceli olarak benzer sosyal durumlar duygu ve düşüncede göreceli olarak benzer eğilimler yaratır. Uluslararası bir Avrupa olayı olan 1848 devriminin başlangıcından önce Romantik bireyselcilik eni konu krizdeydi. Kriz ve düşüş döneminin en önemli düşünürü olan Dane Søren Kierkegaard o sırada geçerli olan Romantik-bireyselci çekişme felsefesini olası en özgün

biçimde formüle etti. Şimdi, bu keyifsiz ruh durumu gelecekteki kasvetli olayların bir önsezisi olarak —gerçek krizden yıllarca önce— kendisini hissettirmeye başlamışken yeni dönemin önde gelen akılları, Husserl'in öğrencisi olan Heidegger ve eski ruhhekimi Karl Jaspers tarafından Kierkegaard felsefesinin yeniden doğuşunun ilan edilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Kuşkusuz bunu güncelleştirmelerle yaptılar. Ortodoks Protestan dindarlık ve Kierkegaard'ın katı Lutherci İncil inancı günün gereksinimlerine uygun değildi. Ama nesnellik ve evrensel geçerlilik için mantıklı düşünce yardımıyla sürdürülen tüm çabanın ve tüm tarihsel ilerleme kavramlarının bir eleştirisi olarak Kierkegaard'ın Hegelci felsefe eleştirisi çok güçlü bir çağdaş etki yarattı. Kierkegaard'ın, aşırı, kendi kendini çürüten bir öznelciliğin en derin umutsuzluğundan —kaldı ki kendini tam da bu umutsuzluk duygulanımında doğrulamaya çalışmaktadır— bir "varoluşçu felsefe" uslamlaması da sosyo-tarihsel yaşamın tüm ideallerini tek başına varolan özneyle zıt bir biçimde ruhsuz, boş düşünceler olarak sunmasıyla büyük etki yaratmıştır. Değişen tarihsel durumun gerçekten kapsamlı değişiklikler gerektirdiği kuşku götürmez. Yine, bu değişiklikler Kierkegaard'ın felsefesi esas olarak kentsoylu ilerleme düşüncesini, Hegel'in idealist diyalektiklerini hedef almışken yazılarında açık ve doğrudan ifade edilmemesine karşın varoluşsal felsefeyi yenileyenlerin esas olarak Marxçılığı hedef almalarında yatar; zaman zaman bu yeni kampanya adına Hegelci felsefenin gerici yanlarını sömürmeye kalkıştıkları da olmuştur. Varoluşsal felsefenin Kierkegaard'da en üzücü dar görüşlülük, korku, titreme ve kaygı ideolojisinden başka bir şey olmaması Hitler'in gücü ele geçirmesinin ve nihilist sözde kahramansı gerçekçilik döneminin arifesinde bu görüşün Almanya'daki geniş entelektüel çevreleri ele geçirmesini engellemedi. Tam tersine: bu gösterişli trajik filistincilik Heidegger ve Jaspers'ın etkisinin sosyo-ruhbilimsel nedeniydi.

Varoluşsal felsefeyi dirimselciliğin geri kalanından ayıran şey bu umutsuzluk hali ve derinlere ulaşmayan programatik farklardı.

Vurgulanarak kullanılan "yaşam" sloganını "varoluş" üzerindeki vurgunun izlemesinin bir rastlantı ya da terminoloji sorunundan öte bir şey olduğu kabul edilecektir. Aradaki farkın felsefi yöntemden çok ruh durumuna ilişkin bir fark olmasına rağmen yine de içerik açısından yeni ve önemsiz olmayan bir şey ifade ediyordu: yalnızlık, düşkırıklığı ve umutsuzluğun şiddeti yeni bir içerik yaratmıştı. "Yaşam" üzerindeki kesin vurgu dünyanın öznelcilik yoluyla ele geçirilmesi anlamına geliyordu; bu nedenle Heidegger ve Jaspers'ı izlemeye hazırlanan dirimselciliğin faşist eylemcileri ona bir kez daha yeni bir içerik vererek de olsa bu sloganı canlandırdılar. Felsefi bir ana motif olarak "varoluş," dirimselciliğin başka yerlerde "canlı" olarak onayladığının büyük bölümünün reddi anlamına geliyordu ve bu "canlı" artık varoluşsal-olmayan, gereksiz olan şeklinde sunuluyordu.

Kuşkusuz bu ruh durumu savaş öncesi dirimselciliğe yabancı bir şey değildi. Onun durumunda "yaşamdan" seçilenin, "yaşamın" bir kesiminin reddinin daha ziyade faşizm ve faşizm öncesinin militan dirimselciliğini düşündürmesine karşın bu, özellikle Nietzsche'de belirgin olarak mevcuttur. Ama Dilthey ve Simmel de bu ruh durumuna yabancı değildi. Simmel'in "kültür trajedisini" ve bunu çözme doğrultusunda kinik biçimde teslimiyetçi girişimlerini anımsayalım. Hatta Dilthey bir keresinde şunları söylemişti: "İnsanın varoluşunun çağdaş çözümlemesi bizi bir kırılganlık, karanlık itkilerin gücü, bulanık imgeler ve yanılsamalardan muzdarip olma, bunların toplu yaşamın en üstün yapılarına yol açtığı yerde bile yaşamı oluşturan her şeyde sonluluk duygularıyla doldurur."[76]

Ama burada yalnızca niceliksel bir fark, bir vurgulama farkı görmek yanlış olur. Varoluşçuluğun oluşturduğu sosyal ve fiziksel motiflerin başlangıçtan beri işlemekte olduğunu görmek için toplumsal temeli, toplumun emperyalist dönemdeki varlığını

[76]Dilthey: *Bütün Eserleri*, VII. Cilt, s.150.

dikkate almamız gerektiği doğrudur. Diğer yandan, onda özellikle yeni olan şeyi göz ardı etmemek de eşit ölçüde önemlidir. Şimdi değişik oranlarda ortaya çıkan aynı motiflerin bizi yeni olana daha çok yaklaştırdığını söyleyebiliriz. Çünkü varoluşçuluğun temel felsefi ruh hali tam da bu niteliksel oran değişikliğinde ifade bulur. Daha önceki dirimselcilik esas olarak sosyal varlığın "can çekişen oluşumlarıyla" ilgiliyken ve onlara, "yaşamın" fethedilmesinin organı olan öznelliğin canlılığıyla karşı çıkarken şimdi bölünme özne içinde ortaya çıkmaktadır. Daha önce —bunun gerektirdiği aristokrat epistemoloji bağlamında— insanlar, biri yaşamı sürdüren ve diğeri ondan kopmuş iki sınıfa —belli ölçüde— ayrılmışken şimdi her insanın yaşamının, genel olarak yaşamın tehlike altında olduğu düşünülüyordu. Tehlike, gerçeksiz hale gelme, yaşamayana yenik düşme duygusunda ifade edilmekteydi. Yaşamın yerine ve hatta onun aksine varoluşun vurgulanması yaşamın genel olarak gerçeksiz hale gelmesi şeklindeki bu korkuyu dile getiriyordu; ayrıca, öznellikte hakikatin özünü bulmayı hedefleyen bir arayış anlamına da geliyordu; insanın yaklaşmakta olan yıkım karşısında kurtarmak için çaba göstereceği umulan bir öz. Dolayısıyla yeni yönelimin duygulanımı, çıplak varoluşu evrensel bir yıkımdan kurtarma arzusunu anlatıyor ve bu temel ruh durumunun Kierkegaard'ınkiyle benzerliği de bu noktada yatıyordu.

Heidegger, Diltheyci eğilim ve görüngübilimi Scheler'den daha kararlı ve bilinçli bir biçimde birleştirdi. Tanımlama ve yorumbilgisini bile Dilthey'in yaptığından daha fazla birbirlerine yaklaştırdı ve doğal olarak bu, açık öznelciliğin desteklenmesi anlamına geliyordu. Şunları söyledi: "Görüngübilimsel tanımlamanın yöntembilimsel anlamı *yorumdur*."[77] Heidegger'de tefekkür ve düşünce bile "anlamanın uzak türevleri" olarak görünür. "Görüngübilimsel 'öze yönelik sezgi' de varoluşsal anlamaya dayalıdır."[78]

[77]Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman)
[78]Aynı yayın.

Öznelci eğilimlerdeki bu artışa rağmen Heidegger felsefi "üçüncü yolu" belki de öncellerinden de güçlü biçimde temsil etmiştir: idealizm ve (gerçekçilik olarak adlandırdığı) materyalizm karşısavının üstünde olma iddiası. "Varlıkta-olan-şey (*Seiendes*) kendisinin çıkarılmasını, keşfedilmesini, tanımlanmasını sağlayan deneyimden, bilişten ve anlayıştan bağımsızdır. Ama varlık (*Sein*) yalnızca, Varlık anlayışı gibi bir şeyin onun Varlığına ait olduğu, o varlıkta-olan-şeyin 'anlayışındadır.'"[79] Tüm emperyalist dönemin tipik özelliği olan bu epistemolojik hokuspokus, "varoluşla" kastettiği şey insan varoluşundan başka bir şey olmamasına ve aslında son çözümlemede yalnızca onun bilinçteki dışavurumu olmasına karşın Heidegger'in her zaman "varoluştan" (*Dasein*) söz etmesiyle sürdürüldü ve böylece insan bilincinden bağımsız bir nesnellik izlenimi verildi.

Heidegger felsefi "üçüncü yolun" bu önemli sorununu itiraz kabul etmeyen açıklama ve "temel sezgi" temellerinde çözdü. Konumu nedeniyle daha önceki dirimselcilikte Dilthey'in dehşet içinde algıladığı o kısır döngüye yaklaşmakta olduğunu görmek zorunda kalmıştı. "Ama eğer yorum, anlama sınırları içinde işlemek ve onun tarafından sürdürülmek zorundaysa bir döngü içinde dolaşmadan nasıl bilimsel sonuçlar verecektir; özellikle de varsayılan anlama insanoğluna ve dünyaya ilişkin genel bilgi alanı içinde hareket ediyorsa?"[80] Ama Dilthey'in bilimsel olarak dürüst bir uyarıyla döngüyü dikkate almaya son vermesine rağmen Heidegger düğümü (usdışı keyfiyeti nedeniyle ve özellikle de Varlığa ontolojik bir geçiş aracılığıyla her şeyin aranıp bulunmasına olanak sağlayan) "temel sezgi" yardımıyla çözdü. Çünkü anlama "yaşamın varoluşsal ön-yapısının ifadesi" olduğunu "kanıtlar. Varoluşsal anlamıyla anlama, varoluşun potansiyel Varlığı olduğundan varlıkbilimsel, tarihsel algı varsayımları —ilkesel

[79] Aynı yayın.
[80] Aynı yayın.

olarak— katı bilimlerin güçlüklerini aşar. Matematik tarihten daha kesin değil yalnızca matematikle ilgili varoluşsal temellerin yarıçapı açısından daha dardır."

Heidegger'de tarihselin özel önemini daha sonra tartışacağız. Burada önemli olan tek şey Heidegger'in "anlamayı" yani, tamamen bilinç tarafından yönetilen bir yordamı ontolojik olarak nesnel Varlığa dahil etmesi ve böylece Mach'ın kendi döneminde kavrayışla ilgili olarak yaptığı kadar belirsiz bir zıtlığı öznellikle nesnellik arasında yaratmaya çalışmasıdır. Gerçekte, ikisi de tamamen öznel-idealist durumları nesnel (yani, sahte-nesnel) olanlara aktarma şeklindeki aynı işlemi —farklı niyetlerine uygun düşen farklı biçimlerde de olsa— gerçekleştiriyorlardı. Machcılar doğrudan gözlemleri erişebileceğimiz tek (sahte-nesnel) gerçekliğe çevirmede çok daha açık ve dürüstken Heidegger —iddia edildiğine göre— özel bir saf nesnellik bilimi, varlıkbilim projesini sunuyordu. Kuşkusuz, "parantez içine alınmış" nesnel gerçeklikten bilinçten bağımsız gerçek nesnelliğe uzanan yolu göstermede daha önceki görüngübilimcilerden daha başarılı değildi. Tam tersine: görüngübilim ve varlıkbilim arasında, daha fazla çabaya gerek kalmaksızın ikincisinin ilkinden gelişmesine izin veren yakın ve organik bir bağ tespit etti. "Görüngübilim ontolojinin konusu haline gelecek olanı kararlaştırma ve ona ulaşma biçimidir. *Ontoloji yalnızca görüngübilim olarak olasıdır.*"[81] Bunun "temel sezginin" sezgiselci (ve dolayısıyla usdışıcı) keyfiliğiyle ilişkili olması, ondan hemen önce gelen nesnellik tanımında görülür: "Açıkça, genelde dolaysız olarak dışavurul*mayan*, genellikle dolaysız olarak dışavurulanla ilişkide *gizli* olan ama aynı zamanda özünde genellikle dolaysız olarak dışavurulana ait olan ve onun anlam ve zeminini oluşturan." Bu, tam da "varlıktan-olan-şeyin (*Seienden*) Varlığıdır (*Sein*):" ontolojinin nesnesi.

[81] Aynı yayın.

Heidegger'in önermesinin Machcılığa kıyasla daha ileri olan yanı Machcılık yalnızca görüngüsel dünyada açık biçimde öznelci ("düşünce-tasarruflu") ayrımlar yapabiliyorken Heidegger'in ısrarla öz ve görüngü arasındaki farkı baş ilgi konusu kılmasında yatar. Ama nesnellik özlemi çeken bir dönemde Heidegger'in etkisine çok fazla katkıda bulunan bu ileri yan Heidegger'in yanıtlama biçiminde kendi amaçlarını hızla yok etti. Çünkü bu yöntemde özne tarafından doğrudan algılanan mevcut dolaysız gerçeklikte "gizli öz" olarak neyin anlaşılması gerektiğine yalnızca "öze yönelik sezgi" karar verebiliyordu. Dolayısıyla, Heidegger'de de ontolojik maddeciliğin nesnelliği tamamen beyansal kaldı ve ontolojik nesnellik iddiası yalnızca sahte nesnellikte ve —sezgici seçme ilkesi ve kriteri sayesinde— bu nesnellik alanının usdışılığında bir artışa yol açabildi.

Ama öznel idealizmin terminolojik kamuflajı Heidegger'in somut sorunlardan söz etmesinin gerekli olduğu her keresinde açığa çıktı. Tek bir örnek aktaralım: "*Ancak varoluş olduğu sürece ve olduğu kadarıyla 'hakikat' vardır...* Newton'ın yasaları, çelişki savı, genel anlamda her hakikat yalnızca varoluş doğru olduğu sürece doğrudur. Bir varoluş olmadan önce ve artık bir varoluşun bulunmamasından sonra hiçbir hakikat yoktu ve olmayacak çünkü çıkarılmış bir şey, bir keşif ve keşfedilmiş bir şey olarak var *olamaz.*"[82] Bu, Kant ya da Mach-Avenarius'un herhangi bir yandaşının görüşünden daha az öznelci-idealist bir görüş değildir. Aşırı öznelci bir temel üzerinde sözde-nesnel kategorilerle bu hokkabazlık Heidegger'in tüm felsefesine yayılır. Nesnel bir Varlık öğretisini, bir ontoloji tartıştığını iddia ediyordu ama sonra dünyası için en önemli şey olan ontolojik kategori özünü tamamen öznelci temellerde, sahte-nesnelci ifadelerle tanımladı. Varoluşla ilgili olarak şunları söyledi: "Ontolojik olarak, varoluş mevcut ve gerçek olan her şeyden temelde farklıdır. 'Kalıcılığı' bir tözün

[82] Aynı yayın.

tözlülüğünde değil Varlığı özel olarak kavranan benliğin '*özerkliğinde*' yatar."[83] Bir başka yerde ise: "...varlıkta olan şey daima biziz. Bu varlıkta olan şeyin (*das Seiende*) Varlığı (*Sein*) *daima benim*."[84] Yukarıda incelenen (sözde) nesnelliğe geçişteki keyfiyet daha önceki bazı yöntembilimsel ifadelerde oldukça açık biçimde dile getirilir: "Gerçekliğin üstünde *olasılık* yer alır. Görüngübilimsel anlama yalnızca onu olasılık olarak kavramada yatar." Çünkü öznelci-usdışıcı keyfiyeti bilimsel (ve aynı zamanda felsefi) olarak yenme doğrultusunda her ciddi girişimde, hakiki ya da hayali olasılık için bir standardı yalnızca nesnel gerçekliğin üretebileceği açıktır. Dolayısıyla Hegel soyut ve somut olasılık arasında net bir ayrım yapmakta çok haklıydı. Kierkegaard'ın bilinçli öznelciliği önce felsefi-hiyerarşik konumları tersine çevirdi ve kendi ruhunu kurtarmanın ötesinde hiçbir şeyle ilgilenmeyen bireyin özgür kararına yer —bir boşluk— açmak için olasılığı gerçeklikten daha yukarıya yerleştirdi. Heidegger ise felsefesinin mantık ve dürüstlüğünü fazlasıyla zedeleyen bir farkla da olsa bu açıdan Kierkegaard'ı izledi. Çünkü ustasının tersine, yine de bu şekilde ortaya çıkan kategorilerin (sözde var olanların) nesnelliğini iddia etti.

Heidegger'de nesnellik iddiası Scheler'de olduğundan bile daha belirgindir ve buna rağmen görüngübilimin öznelci özelliğini çok daha dikkat çekici kılmıştır. Katı bilimsel yaklaşıma yönelik Husserlci eğilim daha şimdiden tamamen yok olmuştu. Varlığın nesnel bir öğretisini, bir ontolojiyi savunmaya çalışırken Heidegger'in onunla antropoloji arasına net bir çizgi çekmesi gerekiyordu. Ama bu ana sorunlara geldiğinde ve saf, müstakil bir yöntembilimle uğraşması söz konusu olmadığında gerçekte Heidegger'in ontolojisinin nesnelci bir maske ardındaki dirimselci antropoloji olduğu ortaya çıkar. (Dolayısıyla Heidegger burada da Dilthey'de

[83] Aynı yayın.
[84] Aynı yayın.

belirtmiş olduğumuz türden çözümsüz bir ikilemle karşı karşıya kalır. Ve ikisi arasındaki aynı zıtlık burada da geçerlidir: Dilthey ikilemden çekinir ve ondan kurtulmaya çalışırken Heidegger tepeden bakan bir buyurganlık ve açıkça usdışıcı bir biçimde düğümü çözdü.) Örneğin, Kant'ın "aşkın mantığının" altında yatan antropolojik eğilimi kanıtlama çabaları; Kant'ı —tıpkı Simmel'in onu dirimselciliğin öncüsü yaptığı gibi— varoluşçu felsefenin bir öncüsü yapmayı amaçlayan çabaları tipiktir.

Ancak Heidegger, Kant yorumunun ötesinde ve üstünde bu eğilimi her noktada dile getirdi. Ona göre, çağdaş antropoloji özel bir bilim dalı değildir ama "sözcük, insanın kendine ve varlıkta olan şeyin (*das Seiende*) bütününe yönelik mevcut tutumunun *temel bir eğilimini* anlatır. Bu temel tutuma uygun olarak, herhangi bir şeyin algılanması ve anlaşılması yalnızca *antropolojik bir açıklama* bulması halinde olasıdır. Antropoloji yalnızca insana *ilişkin* hakikati aramakla kalmayıp şimdi de *genelde hakikatin ne anlama gelebileceğine* karar verme iddiasını ileri sürer."[85] Ayrıca, kendi ontolojisiyle antropoloji arasında olguya dayalı bir özdeşliği ima eden bu tutumu, hiçbir çağ insan hakkında şimdiki kadar bilgi sahibi değilken "hiçbir çağın insanın ne olduğu konusunda şimdikinden az şey" bilmediğinin de doğru olduğunu söyleyerek aydınlattı ve ekledi: "İnsan hiçbir çağda bizimkinde olduğu kadar kuşkulu bir şey haline gelmemiştir."

Bu, Heidegger'in felsefi eğilimlerinin olumsuzluğunu açık olarak ortaya koyar. Ona göre felsefe artık Husserl'in müstakil, "katı" bilimi olmadığı gibi Dilthey'den Spengler ve Scheler'e dek dirimselciliğin olduğu gibi somut bir dünya görüşüne uzanan yol da değildi. Görevi daha ziyade: "sorular aracılığıyla araştırmayı açık tutmaktı."[86] Heidegger, Kierkegaard'ı anımsatan bir duygulanımla kendi konumunu şöyle açıkladı: "hiçbir şeyi bir ontoloji kadar kök-

[85]Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)* (Kant ve Metafizik Sorunu).

[86]Aynı yayın.

ten biçimde reddetmeyen şey tam da sonsuz öz düşüncesi olduğunda kendine özgü sonluluğu —'ontolojiye' yani, Varlık anlayışına gereksinimi olduğu gerçeği— temelinde insanı 'yaratıcı' ve dolayısıyla 'sonsuz' olarak anlamamızın bir anlamı var mı ve buna hakkımız var mı?... Ya da temel, basit ve kalıcı olanı bilmenin olası olması için örgütlenmenin, endüstrinin ve hızın oyununa mı geldik...?"[87]

Bu nedenle, Heidegger'in görüngübilim ve ontoloji olarak adlandırdığı şey gerçekte insan varoluşunun soyut biçimde gizemlileştirici, antropolojik tanımından başka bir şey değildi; ancak, somut görüngübilimsel tanımlamalarında hiç beklenmedik bir biçimde emperyalist dönem krizindeki entelektüel dar kafalılığın —sıklıkla dikkat çekici biçimde ilginç— tanımına dönüştü. Heidegger'in kendisi de bunu belli ölçüde kabul etmiştir. Programı, varlıkta-olan-şeyi "*dolaysız biçimde ve çoğunlukla* olduğu gibi, olağan *gündelik durumunda*"[88] göstermekti. Heidegger'in felsefesinde gerçekten ilginç olan şey "insanoğlunun," varoluşu destekleyen öznenin "dolaysız biçimde ve çoğunlukla" kendisini bu gündelik durumda nasıl dağıttığına ve kaybettiğine ilişkin aşırı ayrıntılı açıklamaydı.

Yer sorunu bu açıklamayı ayrıntılarıyla ele almamızı engeller. Tek bir öğeyi vurgulamakla yetineceğiz; kendisinin "düşkün durum" (*Verfallensein*) olarak adlandırdığı Heideggerci gündelik varoluşun güvenilmezliğine yol açanın sosyal varlık olmasıyla. Heidegger'e göre insanın sosyal karakteri varoluş alanında düşünme kategorilerine eşit bir terim olarak kabul ettiği varoluşun bir "varolanıdır." Sosyal varoluş "birinin" (*das Man*) adsız egemenliği anlamına gelir. Okurun, Heidegger'in gündelik durum ontolojisinin somut bir resmini edinebilmesi için onun açıklamalarından uzunca bir alıntı yapmamız gerekir:

[87] Aynı yayın.

[88] Heidegger: *Varlık ve Zaman*.

Kim, şu ya da bu kişi değildir, kendisi değildir, çok ve hepsinin toplamı da değildir. "Kim" nötrdür, biridir (*das Man*)... "Biri" gerçek diktatörlüğünü göze çarpmayarak ve saptanamaz olmakla geliştirir. Kendimizi *birinin* kendini eğlendirdiği gibi eğlendirir ve oyalarız; yazın ve sanatı *birinin* yaptığı gibi okur, görür ve yargılarız; ama aynı zamanda kendimizi "büyük" insan "kitlelerinden" *birinin* geri çekildiği gibi geri çekeriz; *birinin* acayip bulduğunu "acayip" buluruz. Özel bir şahıs olmayan ve onların toplamı olarak olmasa da tüm şahıslar olan biri gündelik durum varlığının tipini belirler... Her biri diğeridir ve hiç kimse kendisi değildir. Gündelik varoluşun *Kim*'ine ilişkin sorunun yanıtı olan *birisi*, birbirinin-içinde-varlıktaki (*im Untereinandersein*) tüm varoluşun kendini teslim etmiş bulunduğu *hiç kimsedir*. Gündelik birbirinin-içinde-varlığın ontolojik özelliklerinde sergilenen bayatlık, sıradanlık, eşitleme, kamu yaşamı, varlığın dağılması ve katlanma varoluşun en yakın "kalıcılığı" yalanını söyler... *Birisi*, bağımsız ve güvenilir olmama durumundadır. Varlığın bu durumu varoluşun olgusallığında —hiç kimse olarak "birinin" bir sıfır olmasından daha fazla— bir azalma anlamına gelmez. Tam tersine, bu ontolojik tipte, "gerçekliğin" varoluş tarafından yönetilme olarak anlaşılması koşuluyla varoluş bir *ens realissimum*'dur.(*) Kuşkusuz, "birinin" mevcudiyeti genel varoluş kadar azdır. "Biri" ne kadar açık davranırsa o kadar anlaşılmaz ve gizli ama aynı zamanda o kadar az bir sıfırdır. Önyargısız ontik-ontolojik "görüş" karşısında kendisini gündelik durumun "en gerçek öznesi" olarak gösterecektir.[89]

Bu türden tanımlamalar *Varlık ve Zaman*'ın en güçlü ve en anlamlı kesimini ve aynı zamanda kitabın geniş ve köklü etkisinin temelini oluşturur. Burada Heidegger görüngübilim araçlarını kullanarak içsel yaşamdan, savaş sonrası dönemde çöküntüye uğramış kentsoylu aklının dünya görüşünden alınmış bir dizi ilginç imgeyi vermekteydi. Bu imgeler anlamlıydı çünkü savaş sonrası emperyalist kapitalizm gerçekliğinin, bireysel varoluşlarında deneyimlemiş oldukları şeyleri aşamayan ya da aşmak istemeyenlerde ve nesnelliğe yani, deneyimlerinin sosyo-tarihsel nedenlerini açıklamaya yönelemeyen ya da yönelmek istemeyenlerde tetiklediği bilinçli reflekslerin hakiki ve gerçek hayattakiyle aynı olan bir resmini

(*)Tanrıyı betimlemek için kullanılan "en gerçek varlık." —*çev.*

[89]Aynı yayın.

—betimsel düzeyde— sağlıyordu. Heidegger kendi zamanında bu eğilimler konusunda yalnız değildi; aynı eğilimler yalnızca Jaspers'ın felsefesinde değil dönemin yaratıcı yazınının büyük bir kesiminde de dile getiriliyordu (Céline'in *Gecenin Sonuna Yolculuk* adlı romanından, Joyce, Gide, Malraux'dan vb. söz etmek yeterli olacaktır). Ancak, tinsel durumlara ilişkin bu açıklamaların kısmi doğruluğunu kabul etsek bile nesnel gerçeklikle ne kadar bağdaştıklarını, tanımlamalarının tepki veren öznelerin dolaysızlığının ötesine ne ölçüde geçtiğini sormamız gerekir. Kuşkusuz bu sorun esas olarak felsefi önem taşır; saygınlığının yine de gerçeklik temsilinin kapsamlı somutluğu ve derinliğiyle belirlenmesine rağmen yaratıcı yazın çok daha esnek sınırlar içinde işler. Ama bundan doğan sorunları ele almak bu incelemelerin alanına girmez.

Heidegger'in tanımlamaları savaş sonrası emperyalist kapitalizm krizinin başlattığı tinsel koşullarla ilişkilidir. Bunun kanıtı yalnızca *Varlık ve Zaman*'ın etkisinin gerçek felsefe alanının çok ötesine geçmesinde görülmez — felsefe eleştirmenleri tarafından övgü ve kınama için tekrar tekrar ele alınmıştı. Heidegger'in anlattığı şey kapitalizmin ekonomik kategorilerinin —kuşkusuz kökten biçimde idealist bir öznelleştirme ve dolayısıyla çarpıtma biçiminde— öznelci-kentsoylu entelektüel arka yüzüydü. Bu açıdan Heidegger bu öğretinin felsefi ve aslında metafiziksel varsayımlarını görünür kılmak için Simmel'in "tarihsel materyalizmin altına bir bodrum inşa etme" eğilimini sürdürüyordu. Ama aradaki fark bize benzerlikten daha fazla şey anlatır. Bu, hem yöntembilimde hem de Heidegger'in çalışmasının genel havasında ifade bulan bir farktır. Yöntembilimsel olarak ele alındığında tarihsel materyalizmi açık olarak eleştiren ve kişisel yeniden yorumlama yoluyla onu "derinleştirmeye" çalışan Simmel'in aksine Heidegger benzer bir şey yaptığının en ufak bir işaretini vermemiştir. *Varlık ve Zaman*'da Marx'ın adı hiç geçmediği gibi ilgili anıştırmalarda da yer almaz. İçeriği, ekonomik gerçekliğin tüm nesnel kategorilerini de dışarıda bırakır.

Heidegger'in yöntemi çok daha kökten biçimde öznelciydi: hiçbir istisna olmaksızın tanımlamaları sosyo-ekonomik gerçeklik karşısındaki tinsel reflekslerle ilgiliydi. Görüngübilim ve ontolojinin içsel benzerliğini, iddia edilen tüm nesnelliğe rağmen ontolojinin tamamıyla öznel niteliğini burada gösterdik. Aslında ontolojiye —sözde nesnel bir ontolojiye— bu geçişin dünyaya ilişkin felsefi görüşü, Simmel gibi bir düşünürün açık biçimde kökten öznelciliği döneminde olduğundan daha da öznelci kıldığı açıktır. Çünkü, Simmel'de dış hatları çarpıtılmış biçimde de olsa nesnel sosyal gerçekliğin en azından pırıltıları mevcutken Heidegger'de bu gerçeklik görüngübilimsel olarak açıklanan bir dizi tinsel durumlara indirgenmiştir. Bu yöntem değişikliği temel ruh durumundaki değişimle yakından bağlantılıdır. Simmel, dirimselciliğin umut dolu ilk günlerinde felsefe yapıyordu. Bir "kültür trajedisi" kurmasına ve kapitalist uygarlığa ilişkin tüm eleştirilerine rağmen, anımsayabileceğimiz gibi parayı hâlâ "ruhaniliğin gardiyanı" olarak kabul ediyordu. Heidegger'de bu yanılsamalar uzun zaman önce un ufak olmuştu. Bireyin içsel yaşamı dünyayı ele geçirme planlarını terk edeli çok olmuştu; onun sosyal çevresi artık kendi içinde problemli bir şey olarak değil saf ruhaniliğin yine de özgür bir yaşam sürebileceği bir alan olarak kabul ediliyordu. Etrafımızı kuşatan dünya artık öznelliğin özünü oluşturacak her şeye karşı tekinsiz, gizemli, kalıcı bir tehditti. Kapitalizm egemenliğindeki kentsoylu insan için kuşkusuz bu da yeni bir deneyim değildi; örneğin Ibsen, —kendi yaşamında özlülük sorununu ya da onun eksikliğini simgeleyen— Peer Gynt karakterinin bir soğanı soyduğu ve göbek değil, yalnızca kabuk bulduğu ünlü sahnede bunu onlarca yıl önce resmetmişti. Bu yaşlanan ve umutsuzlaşan Peer Gynt anlatımı Heidegger'in tanımlamalarının belirleyici düsturu haline geldi. "Birinin" egemenliğinin anlamı budur (sosyal yaşam diline geri çevrilmiş: emperyalist dönemde ve dolayısıyla örneğin Weimar Cumhuriyetinde kentsoylu demokratik halk

yaşamının diline): "Ama 'birinde' varoluş anlayışı gerçek ontolojik olasılıklar açısından kendi projelerinde kendini daima *gözardı* eder."[90] Heidegger'e göre bu, demokrasi karşıtlığının ontolojik kanıtına benzer bir şeydi. Bu düşünceyi grafik bir kavramda güçlendirdi: "Varoluş kendi-benliğinden onun-benliğine, güvenilmez gündelik durumun dipsizlik ve hiçliğine fırlar." Kamu yaşamıyla gizlenen ve "somut yaşam" olarak gösterilen şey tam olarak budur. Ama bu, aldatıcı bir girdaptır. "Daima onu taklit ederken güvenilirlikten sürekli olarak uzaklaşma 'birine' saldırma süreciyle birleşiktir... Buna göre *varoluşun olağan gündelik durumu*, 'dünyayla' varlığında ve diğerleriyle ortak varlığında kendine özgü ontolojik potansiyeliyle ilgili olarak, dünyada-olmaklığın yalanlayıcı biçimde açıklanmış, fırlatılmışlık olarak yansıtılmış (*geworfen-entwerfend*) durumu olarak tanımlanabilir."[91]

Bu, Heidegger'de görüngübilimden varlıkbilime geçişin Nietzsche'den bu yana önde gelen tüm kentsoylu düşünürlerin usdışıcı yöntemi gibi sosyal gelişim üzerine sosyalist bakış açısına yönelik olduğunu kesinleştirir. Almanya'nın savaş sonrası krizi ve bunun sonucu olarak —arka planda Sovyetler Birliğinin varlığı ve giderek artan gücü ve Lenin tarafından bir aşama ileri götürülmüş olan Marxçılığın hem işçi sınıfı hem de aydın sınıf arasında yayılmasıyla— şiddetlenen sınıf mücadeleleri, tüm insanları daha dingin zamanlarda olduğundan çok daha güçlü bir biçimde kişisel bir seçim yapmaya zorladı. Belirtmiş olduğumuz gibi Heidegger Marxçılık-Leninciliğin ekonomik öğretilerine ya da bunların gerektirdiği politik sonuçlara açık bir biçimde karşı çıkmadı — ne o ne de temsil ettiği kast bunu yapamazdı. Bunun yerine "ontolojik olarak" tüm insanların kamusal etkinliğini "güvenilmezlikle" damgalayarak sosyal sonuçlar çıkarma gerekliliğinden kaçınmaya çalıştı.

[90] Aynı yayın.
[91] Aynı yayın.

Kentsoylu insanın gereksiz ve aslında değersiz hale gelme duygusu bu dönemin aydın sınıfı arasında evrensel bir deneyimdi. Heidegger'in karmaşık düşünce dizisinin, zorlu görüngübilimsel içebakışlarının bu sınıfta çok yaygın olan deneyimler malzemesine çarpması ve uygun bir yanıt bulması bundan kaynaklanır. Kendi zamanında Schopenhauer'ın kentsoylu ilerleme düşüncesinden, demokratik devrimden uzaklaşma iddiasında bulunması gibi Heidegger de tüm sosyal uğraşlardan bir geri çekilme vaazı veriyordu. Ancak Heidegger'in geri çekilmesi Schopenhauer'ın dinginciliğinde görülecek olandan çok daha güçlü bir gerici duruş içerir. Devrimin zirvesinde, bu dinginicilik bile kolaylıkla onu destekleyen düşünürün kendi içinde karşı devrimci bir etkinliğe dönüşebilirdi ve Schopenhauer'ın varsayımlarından karşı devrimci bir eylemciliğin felsefi düzeyde de kolayca nasıl gelişebileceğini Nietzsche göstermişti. Tıpkı kendi döneminde Schopenhauer'ın Nietzsche'yle ilişkilendirilmesi gibi sosyalizme karşı emperyalist kentsoylu mücadele döneminde Heidegger'in Hitler ve Rosenberg'le ilişkilendirildiğini söylemek yersiz bir abartı olmaz.

Buna karşın, olaylar asla mekanik bir biçimde kendisini yinelemez — felsefe tarihinde bile. Schopenhauer ve Heidegger'de geri çekilme sürecindeki insani duygusal vurgulama tamamen farklı ve hatta birbirine zıttı. Heidegger'de umutsuzluk duygusu artık bireye Schopenhauer'da olduğu gibi "mutluluk verici" bir estetik ve dinsel tefekkür için özgür alan bırakmıyordu. Heidegger'in tehlike duygusu bireysel varoluşun her alanına yayılmıştı bile. Görüngübilimsel yöntemin tekbenciliğinin onun tanımlamasını çarpıtmış olabilmesine rağmen hâlâ sosyal bir olguydu: ezici bir tekelci kapitalizmde kendi düşüş olasılığıyla karşı karşıya gelen kentsoylu bireyin (özellikle de entelektüelin) içsel durumu. Bu nedenle Heidegger'in umutsuzluğunun iki yüzü vardı: bir yandan, emperyalist krizde bireyin içsel hiçliğinin acımasızca ortaya çıkması; diğer yandan —ve bu hiçliğin sosyal zeminleri fetişçi bir biçimde zamansız

ve anti-sosyal bir şeye dönüştürüldüğünden— neden olduğu duygunun kolaylıkla umutsuz bir devrimci etkinliğe dönüşebilmesi. Hitler propagandasının sürekli olarak umutsuzluğa başvurması bir rastlantı değildi. Çalışan sınıf içinde umutsuzluğa neden olan şeyin onların sosyo-ekonomik durumu olduğu kesindi. Ancak aydın sınıf içinde Heidegger'in öznel gerçekliğinden yola çıktığı ve kavramsallaştırdığı, felsefi olarak açıkladığı ve "güvenilir" olarak yüceltti bu nihilizm ve umutsuzluk hali Hitlerci kışkırtmanın etkinliği için elverişli bir temel yarattı.

Dolayısıyla "biri" tarafından yönetilen varlığın bu gündelik durumu aslında bir varolmayıştı. Heidegger de Varlığı, doğrudan verilmiş bir şey gibi değil aşırı uzak biçimde tanımlamıştı: "Her birimizin içinde barındığı varlık (*das Seiende*) durumu ontolojik olarak en uzak durumdur."[92] İnsanın bu en özgün yanının unutulduğunu ve gündelik yaşama gömüldüğünü ileri sürdü; onu unutulmuşluktan kurtarmak ontolojinin göreviydi.

Yaşama (kendi döneminin sosyal yaşamına) yönelik bu programatik tutum Heidegger'in tüm yöntemini belirledi. Görüngübilimin aşılamaz öznelciliğini, ontolojinin sahte nesnelciliğini daha önce birden fazla kez göstermiştik. Ama Heidegger'in dünya resmi kesin bir somutlukla ancak şimdi karşımıza çıktığında tüm nesnel kırılganlığına rağmen hem içerik hem de yapı açısından bu yöntemin onun amaçlarına uygun olası tek yöntem olduğu gözönüne serilir. Çünkü Heidegger'in kavramında insanın toplumdaki yaşamı öznellikle nesnellik arasında bir ilişki, özneyle nesne arasında karşılıklı bir ilişki sorunu değil aynı öznede "güvenilirlik" ve "güvenilmezlik" ilişkisi sorunuydu. "Paranteze alınmış" nesnel gerçekliğin ontolojik olarak aşılması yalnızca görünürde, yöntembilimsel ifadelerde nesnelliğe yönelikti; gerçekte ise öznelliğin bir diğer, sözde daha derin katmanına dönüyordu. Aslında, Heidegger'de (varoluşsal) bir kategorinin Varlığı çok daha gerçeğe uygun

[92] Aynı yayın.

biçimde ifade ettiği ve nesnel gerçeklik koşullarıyla daha az engellendiği için Varlığa daha da yaklaştığı söylenebilir. Bu nedenle onun tanımlamada kullandığı sözcükler (ruh durumu, özen, korku, çağrı, vb.) hiçbir istisna olmaksızın kesinlikle öznel nitelikteydi.

Ama tam da bu nedenle Heidegger'in ontolojisi, kendi gerçek doğasını daha da geliştirdikçe giderek daha fazla usdışıcı hale gelmek zorundaydı. Onun sürekli olarak kendisini usdışıcılıktan ayırmaya çalıştığı doğrudur. Burada da amacı, tıpkı idealizm ve materyalizm konusunda olduğu gibi, kendisini usçuluk ve usdışıcılık karşısavının üstüne çıkarmak, felsefi bir "üçüncü yol" bulmaktı. Ama bu olanaksızdı. Tekrar tekrar usçuluğun sınırlarını eleştirdi ama sonra eleştirisine şunları ekledi: "Dolayısıyla, onların usdışıcılık sığınağına kaçmasına neden olan görüngülerin çarpıtılması konusu hiç de önemsiz değildir. Usçuluğun karşılığı olarak usdışıcılık ilkinin kör olduğu şeyi yalnızca kısık gözlerle görür."[93] Heidegger'e göre bu körlük usdışıcılığın gözlemlenebilir olguları ve nesnel gerçeklik yasalarını hesaba katmasında yattığından usdışıcılığın bu dışlanması tüm gerçek olasılıkların yok olmasına neden olur. Çünkü, eğer kişi somut bir durumdan gözlemlenebilir gerçeklikle ilgili her koşulu çıkarıp atarsa; eğer bu somut durum yalnızca içsel yaşamda ortaya çıkarsa bunu izleyen buluşların usdışıcı bir özellik taşıması kaçınılmaz olur.

Kierkegaard'da da durum buydu. Ancak, tanrıbilimci kategorilerle çalışabilmesine ve bu nedenle de bir sözde-usçuluğa ya da sözde-diyalektiğe varabilmesine rağmen en aşırı sonuçları çıkarmaktan çekinmemiş ve tam da "varoluş" sorunlarıyla ilgili olarak paradokstan yani, usdışıcılıktan söz etmiştir. Heidegger ise bir yandan açık biçimde tanrıbilimsel kategorilere başvurma olasılığından diğer yandan da usdışıcılığa bağlılığını açıkça belirtme cesaretinden yoksundu. Yine de ontolojik açıklamalarının her biri, tüm nesnellik durumlarının somutluktan arındırılmasının gerçeklikte

[93] Aynı yayın.

—adını ne koyarsak koyalım— usdışıcılığa uzandığını gösterir. Tek bir örnek verelim. Heidegger "ruh durumundan" (*Stimmung*) söz eder. İlkesel olarak bu onun Neden, Nereden ve Nereye'sinde anlaşılır. "Nereden ve Nereye'sinde gizlenen ama kendisini varoluşa çok daha açık bir biçimde gösteren varoluşun bu ontolojik özelliğini, bu 'Budur'u, varlığın söz konusu Orada'lık durumunun fırlatılmışlığı (*Geworfenheit*) olarak adlandırırız ve bu da dünyada-olmak *olarak* Orada'yı oluşturduğu anlamına gelir." Ama bunun sonucunda ortaya çıkan "*olgusallık, varolan bir şeyin factum brutum'unun*(*) *doğallığı değil başlangıçta dışarı atılmış olmasına rağmen varoluşa alınmış olan ontolojik bir varoluş özelliğidir.*"[94] Heidegger'in "tasarımında" Varlık araya girdiği ya da girmeye niyetlendiği sürece bulgular (ve onları elde etme yolu) yalnızca usdışıcı olabilir. Varlığa uzanan yol gerçekliğin tüm nesnel koşullarının bir yana atılması anlamına gelir. İnsanın (özne, varoluş) kendisini güvenilmez kılan ve özünü alıp götüren "biri"nin gücünden kurtulabilmesi için Heidegger'in ontolojisi buyurgan bir biçimde hep bunu talep etti.

Böylece Heidegger'in ontolojisinin kasıtlı olmayan bir biçimde ahlâki bir öğretiye, aslında neredeyse dinsel bir vaaza dönüşmekte olduğunu görürüz; bu etik-dinsel epistemolojik değişim Kierkegaard'ın Heidegger'in önerme ve yöntemleri üzerindeki belirleyici etkisini de gösterir. Vaazın ana fikri, insanın "asli" hale gelmesi ve "kararlılık" olgunluğuna erişmek için "vicdanın sesini" işitmeye ve anlamaya hazır olması gerektiğidir. Heidegger bu sürecin de son derece ayrıntılı bir açıklamasını vermiştir; ama biz yalnızca kısa bir özet aktarabiliriz. "Düşkün durumda" (*Verfallensein*) gizli olan hiçliğin ortaya çıkarılması ancak ontoloji sayesinde gerçekleşir: "Başlangıçta etkisizleştirici özelliğe sahip olan hiçin özü burada yatar: oradaki-varlığı (*Da-sein*) öyle-varlık (*das Seiende*) öncesine

(*)Kaba gerçeğinin. —çev.

[94]Aynı yayın.

yerleştirerek başlar... Oradaki-varlığın anlamı: hiçlikte içkinliğe (*Hineingehaltenheit*) bağlılıktır."[95]

Heidegger'in "varoluşunun" özü budur ve insanlar yalnızca bunun bilincinde olup olmamaları açısından farklıydı. Farkındalığa ulaşmak vicdan sayesinde gerçekleşiyordu: "Vicdan, kaygının bir çağrısıdır; varoluşu dünyada-olmanın tekinsizliğinden en yakın potansiyel suçluluk durumuna çağırması... Çağrıları anlamak kişisel varoluşu yalnızlığının tekinsizliğine alıştırır."[96]

Bu çağrıları anlamak insanı bir kararlılık durumuna getirir. Heidegger bu "varoluşun" önemini büyük bir duygulanımla vurgulamıştır. Daha önceki örneklere bakınca, insanın çevresi açısından "kararlılığın" (*Entschlossenheit*) en ufak bir değişiklik bile yaratamayacağını ileri sürmesi şaşırtıcı değildir; "birinin" egemenliği bile değişmez. "'Dünya' 'tözünde' başka bir şey haline gelmez ve 'diğerleri'nden oluşan çevre değişmeden kalır... 'Birinin' kararsızlığı hâlâ geçerlidir; yalnızca kararlı varoluşla savaşamaz durumdadır."[97] Burada Heidegger felsefesinin yöntembilim ve içeriği, ağır bir kriz döneminde entelektüel boş kafanın duygularını fazlasıyla karmaşık (ama en önemlisi yapmacık) bir terminolojiyle açıklar: kişisel "varoluşa" yönelik tehdit, insanın dış yaşam koşullarını değiştirme ya da aslında nesnel sosyal gerçekliği değiştirmek için işbirlığı yapma zorunluluğuna yol açmasını engelleyecek biçimde değiştirilir. Heidegger'i anlamak zor olabilse de felsefesinden bu kadarı doğru olarak anlaşılmıştır.

Burada varılan tek sonuç suçlanması gerekenin böyle bir varoluş olduğudur. Kararlı insanın sahici yaşamı şimdi ölüme bir hazırlığı içeriyordu; Heidegger'in terminolojisine göre "olasılığın önceden görülmesini." Burada da belirgin Protestan tanrıbilimi hariç olmak üzere Kierkegaard'ın izleri görülebilir.

---

[95]Heidegger: *Was ist Metaphysik?* (1929) (Metafizik Nedir?) Bonn 1926, s. 19.

[96]Heidegger: *Varlık ve Zaman.*

[97]Aynı yayın.

Her dirimselci felsefe gibi pozitif bir dinsel ya da özel Tanrısı olmayan bu Heidegger tanrıbilimi de kendine özgü yeni bir zaman öğretisi içermek zorundaydı. Bu da yöntembilimsel bir gereklilikti. Çünkü katı uzay ve zaman zıtlığı diyalektik olmayan usçuluğun en zayıf noktalarından biriydi. Ama bu zıtlığı aşmanın doğru yolunun nesnel gerçeklikte bulunan diyalektik uzay ve zaman etkileşiminde yatması gerekirken, usdışıcı dirimselcilik uzay ve zamanı —sosyal felsefe alanında kültür ve uygarlık gibi— taban tabana zıt ve aslında birbiriyle savaşan ilkeler olarak anlayarak en keskin saldırılarını her zaman usçu zaman kavramına yöneltmişti. Zaman sorununu aşmak dirimselcilik için pozitif bir açıdan çok önemliydi —bu, daha önce sözü edilen tartışmalı niyetin arka yüzüdür— çünkü dirimselciliğin sahte-nesnelliği için can alıcı önem taşıyan deneyim ve yaşam (varoluş) özdeşliği ancak bu ihtiyacı karşılayacak öznelleştirilmiş, usdışıcı bir zaman kavramının varolması halinde olasıydı.

Heidegger buna çok ağırlık vermiştir. Kendisini, —Aristoteles ve Hegel'in yanı sıra— zamanla ilgili "bayağı" görüşü temsil etmekle eleştirdiği Bergson'dan kesin olarak ayırır. Bu "bayağı" zaman geçmiş, şimdi ve geleceği bilen, kabul edilmiş zamandı; "birinin" "düşmüş" dünyasının zamanı, ölçüm zamanı, saat zamanı vb. Hakiki zaman ise bunun tam tersine bir ardışıklık içermiyordu: "gelecek, olmuştan *daha sonra* ve geçmiş de şimdiden *daha önce değildir*. Zamansallık, geçmiş ve geçmekte olana götüren gelecek olarak ilerler (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*)."[98]

Epistemolojik olarak, Bergson'la (ama Aristoteles ve Hegel'le değil) zıtlık yalnızca bir nüans farkıydı. Çünkü her ikisi de —Bergson ve Heidegger— gerçek nesnel zamanın karşısına sahici zaman olarak öznel biçimde deneyimlenmiş zamanı yerleştirmiştir. Yalnızca, düşüncesi Simmel'le ve pragmacılıkla çok sayıda benzerlik gösteren ve epistemolojisinin özünde savaş öncesi bir figür

[98] Aynı yayın.

olan Bergson'da deneyimlenmiş yaşam dünyanın öznel-bireyci fethi için bir organondu. Ancak Heidegger'in hastalıklı felsefesinde "gerçek" zaman dünyevilikten arındırılır ve içerikten yoksun, tanrıbilimsel ve yalnızca kişisel karar öğesinde yoğunlaşmış hale gelir. Dolayısıyla, Bergson'un saldırıları esas olarak "uzamsal" zamanı, kesin bilimlerde oluşturulmuş kavramları hedefler ve "gerçek" zamanı estetik deneyime yönelirken Heidegger'de bayağı zaman "biriyle" çatışan bir varoluşa karşılık gelir ve gerçek zaman ölüme işaret eder. (Heidegger ve Bergson'un zaman görüşleri arasındaki farkın sosyal özellikte olduğu ve kendi rakipleri tarafından belirlendiği kolaylıkla ayırt edilebilir. Özünde Bergson kentsoyluluğun yükselişi sırasında geçerli olan bilimsel materyalist dünya görüşüne karşı polemik yapıyordu. Heidegger, zaman kuramı ve onunla yakından bağlantılı tarihsel geçerlilik yorumuyla ilgili olarak bile yeni rakibe, etkisi yaşamın tüm alanlarında hissedilen tarihsel materyalizme saldırıyordu.) Ancak, her iki durumda da zaman kavramındaki bu karşısav usdışıcı bir felsefe kurmak için bir araçtı. Heidegger'in, Kant'ın *Arı Aklın Eleştirisi*'nde, özellikle de şema ya da temel biçimlerle ilgili bölümde zamanın şimdiye dek fark edilmemiş bir rol oynadığını "keşfettiği" doğrudur. Heidegger şunları yazmıştır: "Dolayısıyla, zamanın merkezi konumu akıl ve anlamanın egemenliğini altüst eder. 'Mantık' metafizikteki uzun süreli önceliğini yitirmiştir. Mantık düşüncesi tartışılır hale gelmiştir."[99] Böylece, Heidegger'e göre Kant çağdaş usdışıcılığın atalarından bir haline gelir.

Zamana ilişkin bu yorum göz önüne alındığında Heidegger'in ikinci programatik noktasının yani, tarihi anlamanın temeli olarak "varoluşun" tarihsel geçerliliği kanıtının yalnızca bir gölge oyunu olduğu ortaya çıkar. Heidegger, tarihselliği öznel bir "konumdan" tartışmaya çalışan yeni-Kantçılara karşı durmakta ve ortada tarihsel bir bilim olması için Varlığın tarihsel olması gerektiğini belirtmek-

[99]Heidegger: *Kant*, s. 233.

te haklıydı. Pek çok diğer noktada olduğu gibi burada da dirimselcilik diyalektik olmayan materyalizmin yıkılışının ön hazırlığını yapıyordu. Ama Heidegger kendi somut "varoluşsal" tarihsellik tanımında hâlâ yeni-Kantçıların çok gerisindeydi. Sonuç olarak tarihin birincil görüngüsü ona göre varoluştu yani, bireyin yaşamı; "doğum ve ölüm arasında yaşamın evrensel tutarlılığı." Bu da —Diltheyci dirimselci yöntemle oldukça uyumlu bir biçimde— deneyimden yola çıkarak tanımlanmıştı: "Bu (bu tutarlılık G. L.), deneyimlerin 'zaman içinde' bir ardıllığını *içerir.*"[100] Sonuç, ikili bir çarpıtmaydı. İlk olarak, Heidegger doğadaki tarihsel verileri "özgün" kabul etmedi (Kant-Laplace kuramı, Darwincilik vb.) ama insan deneyimlerinin tutarlılığını başlangıç noktası, "birincil görüngü" olarak "özgün durumdan" çok uzak biçimde gösterdi. İkinci olarak "birincil görüngüsünün" bir türev olduğunu göremedi: deneyimlerin böyle bir "tutarhlığının" yalnızca orada ortaya çıkabileceği o sosyal varlığın ve insan eyleminin bir sonucu. Bir bağlantı görmediği sürece "birinin" egemenliğine ait olduğu için onu reddetti. Böyle yaparak yalnızca —tarihi bir "birincil görüngü", "özgün" olarak— insanın sosyal eyleminin çarpıtılmış bir türevini gerçek tarihten ayırmakla kalmadı aynı zamanda bunları zıtlıklar olarak gösterdi. Gerçekliğin yapısını bu şekilde çarpıtma eğilimi Heidegger'in düşünüsünün ön-faşist özelliğini çarpıcı biçimde ifade eder. Birincil tarihsellik "ontolojik olarak" bu temellere "dayandırıldığından" bunun otomatik sonucu Heidegger'in "sahici" ve "güvenilmez" tarih arasındaki önemli ayrımıydı. "Tarihselliğin kaygıda köklenmesine uygun olarak varoluş sahici biçimde tarihsel ya da güvenilmez biçimde tarihsel olarak var olur."[101]

Ama Heidegger'in tarih yorumuna göre tıpkı gerçek zamanın "bayağı" türden olması gibi güvenilmez olan tam da gerçek tarihti.

[100]Heidegger: *Varlık ve Zaman.*
[101]Aynı yayın.

Tarihe görünürde ontolojik olarak düşünülmüş bir temel vermekle aslında, yalnızca bir boş kafanın ahlâki "kararlılığını" tarihsel olarak kabul ederek, her türden tarihselliği çıkarıp atıyordu. Gündelik varoluş çözümlemesinde sosyo-tarihsel yaşamdaki nesnel olgu ya da eğilimlere tüm insani yönelimleri çoktan reddetmişti. Söz konusu çözümlemede şunları söyledi:

İnsan, belli bir "ruh hali" içinde varoluşun "eşzamanlı olarak" bildiği, fikir sahibi olduğu ve inandığı açık malzemeyi düzenlemeyi amaçlasaydı onu *hangi* ruh durumunun (*Stimmung*) açığa çıkardığı ve bunu *nasıl* yaptığı konusunda görüngüsel olarak tamamen hata yapmış olurdu. Varoluş, onun "Neredeni" inancından "emin" olsa ya da Nereyesi hakkında ussal olarak aydınlandığını düşünse bile bunların hiçbiri saptanmış olan görüngüsel gerçeği etkilemez; yani, "ruh durumunun" varoluşa kendi Orada'sının Şu'suyla karşı çıktığı gerçeğini. Varoluşsal ve ontolojik olarak insanın, sadece mevcut olanın kuramsal bir algısının karşı çıkılmaz kesinliğiyle yargılayarak var olan durumun "kanıtını" baskılamaya hiç hakkı yoktur.[102]

Varoluş yalnızca içeriden aydınlatılabilir çünkü (Heidegger'e göre sözde) nesnel olarak yönlendirilmiş her algı bir düşüşü (*das Verfallen*), "birinci" teslimiyet durumunu ve güvenilmezliği yaratır. Dolayısıyla, varoluşun tarihselliğini öne sürerken nesnel olarak tarihsel her şeyi eşit ölçtide kararlılıkla yalanlamak Heidegger için mantıklıydı; o halde, Heidegger'in tarihselliğinin "varoluşun bir 'dünya-tarihi' içinde ortaya çıkmasıyla"[103] hiçbir ilişkisi yoktu. Bu noktada —bir yere kadar oldukça haklı olarak— tarih kuramının eski idealist uslamlamasına karşı çıkıyordu. Şunları söyledi: "Tarihsel sorunun yeri bir tarih bilimi olarak tarihte aranmamalıdır... Tarihin (soyutta) nasıl tarihin olası bir *nesnesi* haline gelebileceği yalnızca tarihselin ontolojik karakterinden, tarihsellikten ve onun zamansallıkta köklenmesinden anlaşılabilir."[104] Heidegger bu nok-

[102] Aynı yayın.
[103] Aynı yayın.
[104] Aynı yayın.

tada da varoluşun tarihsel doğasını tarihin başlangıç noktası haline getirmeyi planladığı izlenimini vererek ustalıklı bir biçimde idealizmin yıkılışını önceden hazırlıyordu. Ama gözlemlemiş olduğumuz gibi bir an bu varoluşa tamamen öznelci bir tanımlama verirken bir sonrakinde varoluşun özgün tarihselliğini gerçek, nesnel tarihle tüm ilişkilerden kökten biçimde "arındırıyordu." Çünkü: "Tarihin kaygıda köklenmesine uygun olarak varoluş ya sahici ya da sahici olmayan biçimde tarihsel olarak var olur."[105] Buna bakarak mantıksal olarak şu sonuca varabiliriz: "sahici, ölümedoğru-varlık yani, zamansallığın sonluluğu varoluşun tarihselliğinin gizli zeminidir."[106]

Kuşkusuz bu, "sahici olmayan" bir tarihselliği ileri sürme anlamına da gelir. Kavramının ana tözüne uygun olarak Heidegger neredeyse kendini rezil etmektedir. Çünkü tehdit altında olan tek tarihsel konu —tanrıbilimsel dilde— "ruhu kurtarmak" olarak adlandırılabilecek şeyse o zaman, dikkati tarihteki Varlıktan başka yere çekmekten öte bir rolü olamayacak diğer her şey'in de benzer biçimde tarihsel bir özelliğe sahip olması gerekliliğinin belirgin bir nedeni yoktur. Ama Heidegger bazen birincil ve ikincil bazen de sahici ve güvenilmez bir tarihselliği kabul etti. "Gereç ve iş (*Zeug und Werk*)... Kurumların kendi tarihleri vardır. Ama doğa da tarihseldir. Evet, 'doğal tarihten' söz ettiğimiz sürece durum bu *değildir*; tam tersine, insan yerleşiminin ve sömürüsünün manzarası, görüntüsü olarak, savaş alanı ve türbe olarak öyle olabilir."[107] Dolayısıyla, Heidegger'in "güvenilmez" tarihinden ortaya Spenglerci bir "tarihsellikten" (*Geschichtlichkeit*) fazla bir şey çıkmaz. Ama Spengler'de bu onun kavramının organik bir parçasıyken Heidegger'de temel düşünceye zarar vermişti ve son çözümlemede gerek-

[105]Aynı yayın.
[106]Aynı yayın.
[107]Aynı yayın.

siz bir safraydı. Kısmen Heidegger'in kökten usdışıcılığa, bilimsel bir yaklaşımın kökten reddine uyma isteksizliğinden kaynaklanıyordu ve kısmen de Heidegger'in ruhu kurtarmaya uzanan yol şeklindeki —artık organik olmayan— temel tanrıbilimsel kavramının bir mirasıydı; Heidegger'de daha önceki yol gösterici ilkelerini yitirmiş olan —tanrısız ve ruhsuz— bir yol.

Bu, Heidegger'in Kierkegaard'la ilişkisindeki önemli bir etmeni ışığa çıkarır. Çünkü Heidegger sahici ve sahici olmayan şeklindeki bu ikili tarih görüşüne Kierkegaard'ın Hegel'e karşı polemiklerinin etkisiyle ulaşmıştır. Ama tarihte her zaman olduğu gibi daha az ileri aşamadaki gerici düşünür emperyalist ikinci kuşak yandaşından daha samimi, açık sözlü ve özenliydi. (Birden fazla kez gösterimiş olduğumuz gibi bu da Kierkegaard kentsoylu tarihsel ilerleme kavramının yanlışlığını kanıtlamaya çalışırken Heidegger'in gelecekteki gelişmelere ilişkin sosyalist görüşün çekiciliğiyle savaşmaya çalışmasıyla bağlantılıdır.) Kierkegaard, Tanrının gözündeki dışında hiçbir dünya tarihini kabul etmedi. Ona göre, tarihte yalnızca izleyici olabilecek insan için bir tarih değil yalnızca bireysel bir ahlâk-ile-din gelişimi vardı. Kierkegaard şunları belirtti: "Etik alan için dünya tarihsel içkinlik her zaman kafa karıştırıcıdır ama yine de dünya-tarihsel tefekkür tam da içkinlikte yatar. Bir birey etik bir şey gözlemlediğinde gördüğü şey kendi içindeki etik öğedir... Çünkü şu sonuca varmak doğru olmaz: bir insan etik olarak ne kadar ileriyse dünya tarihinde etik öğeyi o kadar çok görecektir — hayır, tam tersi doğrudur: bir insan etik olarak ne kadar ilerlerse dünya-tarihsel alanla o kadar az ilgili olacaktır.

Etik ve dünya-tarihsel alanlar, bireyin Tanrıyla ilişkisi ve dünya-tarihselin Tanrıyla ilişkisi arasındaki farkı daha çarpıcı biçimde aktarmak için bir eğretileme kullanmama izin veriniz. Bir kralın yalnızca kendisine ait bir kraliyet tiyatrosuna sahip olduğu bir zaman olabilir ama kullarının bu dışlanması rastlantısaldır. Tanrıdan ve kendisine ait kraliyet tiyatrosundan söz

ettiğimizde bu farklı bir konudur. Dolayısıyla, bireyin etik gelişimi izleyicinin Tanrı olduğu özel bir tiyatrodur ama tüm etik gelişimin Tanrının görüşüne açılma süreci olması gibi aslında aktör yani, kendisini gizleyen değil açan bir aktör olması gerekmesine rağmen zaman zaman birey de bu tiyatroda izleyici olur. Dünya tarihi ise bunun tam tersine, rastlantısal olarak değil özellikle yalnızca o *olabileceği* için tek izleyicinin Tanrı olduğu kraliyet tiyatrosudur. Varolan bir ruhun bu tiyatroya erişimi yoktur. Eğer kendisinin seyirci olduğunu zannederse yalnızca kraliyet oyununda, *drama dramatum*'da kendisini nasıl kullanacaklarının kararını kraliyet seyircisine ve oyun yazarına bırakan küçük tiyatroda bir aktör olduğunu unutmuş olur.[108]

Bu, Almanya'nın klasik yazın ve felsefesine karşı güçlü tepkiyi ifade eder. Goethe için Faust'un en hakiki etik sorunlarına ulaşım ve bunların çözümü yalnızca oyununun İkinci Kısmının "geniş dünyasında" olasıyken Kierkegaard, etiği birinci kısmın "küçük dünyasıyla" sınırladı. Ayrıca, Hegelci etik dünya tarihine yönelmişken Kierkegaard ilkesel olarak tam da bunu insanın "varoluşsal" etkinliğinden dışladı.

O dönemde sıklıkla olduğu gibi Kierkegaard'la birlikte dirimselciliğin kentsoylu idealist diyalektiklerin çözüm bulmamış sorunlarıyla birleştirildiği doğrudur. Kierkegaardçı önermeyi olası kılan şey yalnızca Hegelci tarih felsefesinin o güne kadarki olayların toplam akışı konusunda tefekkürle son bulan zaafıydı; böylece Kierkegaard insan yaşamının önemli sorunlarına yönelik olarak benimsenecek soyut, profesörce, yetersiz ve aslında küçük düşürücü bir tutum olarak bu tefekkürü küçümseyebilir ve ona en azından bir eylem görüntüsüyle karşı çıkabilirdi. Bu Kierkegaardçı eylem Hegel'den ironik bir öç almaydı çünkü Hegel tarihsel eylemi mantıksal sonuna dek düşünememiş, şimdide kalmış ve onun bir tefekküre ("Minerva Baykuşu") dönüşmesine izin vermişti. Ama

[108]Kierkegaard: *Bütün Eserleri*, Jena, 1910'dan, VI. Cilt, s. 235.

gerçek özünde Kierkegaard'ın eyleminin gerçekten tarihsel eylemle hiçbir ilişkisi yoktu. Belirtmiş olduğumuz gibi aslında Kierkegaard'ın bunu şiddetle reddetmesi tarihe ilişkin tanrıbilimsel düşününün eski ikiliğinin sınırlı bir tutarlılıkla yeniden canlandırılması olasılığı anlamına geliyordu. Bunda da ruhun kurtuluşa uzanan yolu tarihin sahici içeriğiydi. Ama eski tanrıbilim, özellikle de Katolik tanrıbilimi kurtuluşa uzanan yolları evrenin ve insanoğlunun tanrıbilimsel tarihine dahil etmeyi ve böylelikle bir örneği Bossuet'de görülen birleşik bir tarih görüşüne ulaşmayı başarmıştı. Görmüş olduğumuz gibi tarihin içeriği olarak ruhun kurtuluşuna uzanan yolu Kierkegaardçı tarih görüşünün de temeliydi. Ama Kierkegaard'a göre varoluşunu ve ruhunun kurtuluşunu arayan her ruhun kurtuluşun kaynağı olarak İsa'yla doğrudan ilişkiye girmesi gerekiyordu; yalnızca kendi içinde gerçekleştirebileceği bir ilişki. Şimdi bu sahici varoluş alanında tüm tarihsellik (ve ilk havarileri olarak İsa'yla ilişkili her insan) ortadan kaldırılmış; böylelikle tarih tamamen aşkın hale gelmiş ve yalnızca İsa'nın ortaya çıkmasından önce insanların kendi varoluşlarına karşı temelden farklı bir tutuma sahip olduklarının kabulünde yine de tanrıbilimsel bir tarihselliğin izleri kalmıştır. Ama son çözümlemede, bu noktada bile iki "tip" varoluşsal davranış karşı karşıyadır; iki tip de kendi içinde ve kendisi için tarihten yoksundur ve tarihsellik yalnızca —dönemleri ve tipleri ayıran— İsa'nın ortaya çıkışıyla tanımlanır.

Kierkegaard'ın Hegel'den daha önce sözü edilen ironik intikamını alması olasıydı çünkü Hegel'in tarihi —kısmen başarılı bir biçimde— tamamen insan eyleminin ürünü olarak yorumlama çabalarına rağmen kendi tarih felsefesinin öne çıkan noktaları idealist bir tanrıbilimin sislerinde kayboldu. Bu da kuramsal bir inceleme yerine, gelecekte daha iyi, daha bilinçli bir eylem adına şimdiye kadarki eylem deneyimlerinin özeti olan "tanrı benzeri" ve

ex cathedra(*) bir tarih düşüncesine yol açtı. Bu düşünceyle ilgili olarak Kierkegaard'ın eleştirisi belli bir doğruluk payına sahipti. Ama kuşkusuz *yalnızca* eleştiri olarak çünkü eleştirisi somut hale gelir gelmez —kavramsal doruklara ulaşan usçu Hegelci tanrıbilimin aksine— usdışı bir tanrıbilime dönüşür. Ayrıca, Hegel'in tarihçiliği usdışıcıların tarihi açık reddine yol açtığında göreceli doğruluğunu da yitirir.

Heidegger'de Kierkegaard'ınkine benzer bir sorun yapısı buluruz ama bu yapıda Tanrı, İsa ya da ruh yoktur. Heidegger "dinsel ateizm" adına tanrıbilimsel bir tarih felsefesi yaratmak istedi. Tanrıbilimin tüm tözlü öğelerinin, hatta Kierkegaard'ınkilerin bile geride yalnızca tamamen boş bir tanrıbilimsel iskelet kalacak şekilde ortadan kaybolmasının nedeni budur. Kierkegaard'a göre de yalnız kalmış (boş kafa) bireyin üzgün yaşamının kaygı, tasa, suçluluk, kararlılık duyguları vb. gibi kategorileri "sahici" gerçekliğin "var olanlarıydı". Ama Tanrı için gerçek bir tarih öne süren tanrıbilimsel bir tarih felsefesinin kalıntısı nedeniyle Kierkegaard, kendi kurtuluşu için çalışan insan için tarihselliği kökten biçimde reddedebiliyordu. Öte yandan Heidegger, gerçek ("güvenilmez") tarihin reddi karşısında bir zıtlık sağlamak için bu tarihsel olmayan varoluşu "sahici tarih" kisvesi altına gizlemek zorundaydı. Bu karşısavda da belirleyici etmen sosyo-tarihsel içerikti. Düşünüsü kentsoylu demokratik ilerlemeyi reddeden Kierkegaard yine de feodal dinsel dünyaya geri uzanan bir yolu kafasında canlandırabiliyordu; hem de —göstermiş olduğumuz gibi— bu kavramın düşkün, kentsoylu bir çözülmeye dirençsiz olmasına rağmen. Eserlerini tekelci kapitalizmin kriz döneminde ve sürekli olarak güç ve çekicilik kazanan bir sosyalist devletin yakınında yazan Heidegger'in bu kriz döneminin sonuçlarından kaçınabilmesi ancak gerçek tarihi "güvenilmezlikle" kötüleyerek olasıydı. Bu yalnızca tasa, umutsuzluk ve benzerleri sayesinde insanı sosyal

(*)Yetkisine dayalı. —çev.

eylemlerden ve kararlardan uzaklaştırabilecek türden bir tinsel gelişimi "sahici" tarih olarak kabul etmek ve aynı zamanda Hitlerci türden gerici eylemciliğe geçişi alabildiğine yüreklendirecek böyle bir şaşkınlık ve karışıklık durumunda onları içsel olarak doğrulamak anlamına da geliyordu.

Bu nedenle Heidegger'in zaman ve tarih felsefesinin gösterişli yanı onun gündelik yaşam ontolojisinin ötesine geçmez. Çünkü içeriği yalnızca hiçlikten, kendi içinde bir değersizlikten ölesiye korkan ve yavaş yavaş bu hiçliğin farkına varmaya başlayan çağdaş boş kafanın içsel yaşamıdır.

Heidegger'in varoluşçu felsefesine ilişkin bu çözümlemeden sonra Jaspers'ınkini daha kısa bir biçimde tartışabiliriz. Çünkü her iki durumda da hem yola çıkış noktası hem de sonuçlar önemli ölçüde aynıdır. Jaspers'in bir ruhbilimci olarak yazması, Scheler ve Heidegger'de görüngübilimin gelişimiyle ve Dilthey'in betimsel ruhbiliminin giderek büyüyen etkisiyle bağlantılı olarak, onların ilk sahte-nesnelliklerinin açığa çıkarılışını tamamlaması açısından öğreticidir.

Jaspers'm ilk önemli felsefi çalışması olan *Dünya Görüşleri Ruhbilimi* (1919) Dilthey'in felsefeler tipolojisi programını gerçekleştirme doğrultusunda bir girişimdi. Jaspers, bu kitapta Dilthey'in nesnel bir felsefi dünya görüşüne uzanan yolu tipolojinin gösterebileceği şeklindeki düşünden çoktan vazgeçmişti bile. Tam tersi için uğraşıyordu. Jaspers'm zamanın felsefecileri olarak kabul ettiği Kierkegaard ve Nietzsche'nin ve aynı zamanda Max Weber'in sosyolojik göreciliğinin etkisiyle bu tipolojinin nesnel bir felsefi bilginin olasılık ve değerinin toptan reddini ilan etmesi amaçlanıyordu.

Bu açıdan Jaspers kökten dirimselci göreciliği öncellerinden çok daha öteye taşımıştır. Bilgiyle ilgili nesnel olan her şey için küçümseyici, alaylı "kabuk" (*Gehäuse*) sözcüğünü kullandı ve böylece canlı ve can çekişen şeklindeki eski dirimselci karşısavı yeniden gündeme getirdi; ama burada can çekişen ve tükenmiş

olarak ortaya çıkan şeyin açık biçimde nesnellik olması gibi özel bir nüansla. Jaspers bu sorunla ilgili olarak şunları yazmıştır: "Bütünü formüle eden her öğreti nihai durumların ilk deneyiminden yoksun bir kabuk haline gelir ve gelecekteki yaşamın anlamını benliğin arzusuyla yaşanan deneyimde arayan enerjileri engeller. Bunun yerine tam olarak algılanmış ve mükemmelleştirilmiş, sonsuza dek var olan bir anlam dünyasının dinginliğini koyar."[109]

Simmel'in —daha önce geniş biçimde alıntılanmış olan— ruhun nesnel tinle ilişkisi ve oldukça göreci bir biçimde düşünülmüş "kültür trajedisi" üzerine açıklamalarını anımsarsak aradan geçen zaman içinde dirimselciliğin göreci nihilizme ne kadar yaklaştığını görebiliriz. Jaspers her "kabuğu" yalnızca genel anlamda yaşam ya da —kendisi için önemli tek gelişim olan— bireyin gelişimi için vahim olarak değil aynı zamanda sosyal bir tehdit olarak da gördü.: "...bir hakikatin evrensel olarak tüm insanlar için geçerli olduğu iddiasıyla birlikte... hemen devreye *yalan* girer."[110] Bu, Kierkegaardçı bir çizgiyi izlemektir. Söz konusu açıklama evrensel, ortak biçimde bağlayıcı nesnel hakikatin kaçınılmaz olarak bireyin içsel öznel dürüstlük ve içtenliğine karşı olduğu, ikisinin birbirine düşman ve karşılıklı olarak özel oldukları varsayımından yola çıkar. (Bu noktada, benzer uslamlamaların peşinde olan Nietzsche'yi anımsarız.) Böylelikle bilim karşıtı düşünce etik-metafizik bir çarpıtma edinir. Örnek aldığı kişilerde olduğu gibi Jaspers'de de bu çarpıtma demokrasi karşıtı özelliktedir. Jaspers kitlelerin demokratik yönetiminin ortaya çıkmakta olduğu her yerde öznel hakikati tehdit eden nesnellik güçlerini gördü. Bu nedenle ona göre fanatizm ve kaba güç, dünyanın "kabukların" gerçekliğine inancından doğan böyle bir "yalanın" kaçınılmaz sonuçlarıydı. Heidegger'de de açık biçimde demokrasi karşıtı bir eğilim buluruz: mitsel, "görüngübilimsel" "biri" figürü,

[109]Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen* (Dünya Görüşleri Ruhbilimi), 2. Basım, Berlin 1922, s. 254.

[110]Jaspers: *Vernunft und Existenz* (Akıl ve Varoluş).

gerici propagandanın her zaman demokrasinin temel özelliği olarak gördüğü "isimsizlik" ve "sorumsuzluğun" damıtılmış bir karikatürüdür. Jaspers'de bu eğilim en aşırı dar görüşlülük anlamına geliyordu. Jaspers, hakikat, dürüstlük ve insanlığın yalnızca "içe" dönmüş, sadece kendine güvenen bireyde (tüm sosyal yaşamı reddeden entelektüel bir dar görüşlüde) bulunabileceğine inanıyordu; ve —gerçek Alman küçük kentsoylu tarzına uygun olarak— tüm kitle etkisini yalancılık ve barbarlık olarak gösterdi.

Jaspers'in felsefesinde özel olan şey "kabuk" öğretisinde dışa vurulan bu kökten öznelciliktir. Buna göre, nesnel dünyaya ilişkin her bilginin yalnızca teknik bir yararı vardı ve Varlığa ilişkin olarak önem taşıyan tek şey "varoluşun aydınlatmasıydı" (*Existenzerhellung*). Jaspers düşüncesinin bu ana noktasıyla ilgili olarak kendisini aşağıdaki gibi ifade etti:

> Bir kez daha, *insanın ne olduğunu bildiğine inansaydı* varoluşçu felsefe hemen ortadan *yok olurdu*. Bir kez daha, kendi tipleri içinde insan ve hayvan yaşamına ilişkin bir araştırmanın temel hatlarını sağlar ve antropoloji, ruhbilimi, toplumbilimi olmaya geri dönerdi. Yalnızca, kendi somutluğu içinde bir temele sahip olmadan kalması halinde bir anlamı olabilir. Bilmediği şeyi uyandırır, aydınlatır ve etkileştirir ama saptamaz... Somut bir nesnesi olmadan kaldığı için varoluşun aydınlatması hiçbir sonuç vermez. Farkındalığın açıklığı, onu yerine getirmeksizin talebi içerir. Gözlemciler olarak bununla yetinmemiz gerekir. Çünkü ben algıladığım şey değilim ve olduğum şeyi algılamıyorum. Varoluşumu gözlemlemek yerine yalnızca netleşmiş farkındalık sürecini harekete geçirebilirim.[111]

Bu durum Jaspers'de pek çok açıdan Heidegger'inkiyle bağlantılı bir Kierkegaardçı eğilime yol açtı: gerçek bir şeyi yalnızca ruhanilikte, kişinin kendi ruhunda, tamamen yalnız kalmış bireyin "varoluşu" koruyan duruşunda görmek. Ancak, Heidegger bu bakış açısını belli bir soyut gayretle ayrıntılandırdı ve üzgün boş kafalılığın tamamen görünür hal aldığı yer yalnızca bu temellere

[111] Jaspers: *Man in the Modern Age*.

dayanarak varoluşun tarihselciliğini ortaya çıkarmayı planladığı noktaydı. Jaspers, Kierkegaardçı tekbencilik temellerinde kapsamlı, tözlü ve tamamlanmış bir somut felsefe, kültürel eleştiri vb. kurmayı planlıyordu. Bu nedenle küçük kentsoylu entelektüel samimiyetsizliği —bir kibir ve dar görüş benciliği— çok daha hızlı bir biçimde ortaya çıkar.

Jaspers varsayımlarının ışığında saçma görünen bir şeyi, politik eylemi bile talep etti; "apolitik tutum ve kör politik iradenin" ikisini de kınadı. Bu, aşağıdaki küçük kentsoylu ideale yol açtı: "Gerçek konuların ötesindeki sonsuz olasılık diyarına açık duran kapsamlı bilginin kargaşadan ve yıkımdan fazlasını gerçekleştirebilmesi uzun erimde yalnızca ani bir müdahaleye ilişkin gizli bir kararlılığın eşlik ettiği sabır sayesinde başarılabilir."[112] Jaspers'in herhangi bir tahmin ya da öngörüyü mantıksal olarak reddetmesi açısından bakıldığında bu iddia daha da komik görünür: "İşlerin akışına ilişkin, onları öngörüyle değerlendiren bilgi, gerçekten olacak olanın gerçekleşmesi bile gerekmeyen bir olasılıklar bilgisi olarak kalır."[113] Böylece, gerçeklik dünyasına bu nafile gezintilerden sonra geçerliliğini koruyan tek şey Kierkegaardçı bakış açısıdır: "Dünyanın gidişatı kavranamaz olduğundan, en iyi olan şimdiye dek başarısız olduğundan ve yine başarısız olabileceğinden ve dolayısıyla *uzun vadede dünyanın gidişatı tek ve biricik konu değilken* uzak geleceği düşünerek yapılan tüm plan ve eylemler varoluşu burada ve şimdi yaratacak ve canlandıracak biçimde sadeleştirilmiştir... Son çare olarak benim için geriye kalan tek şey şimdide gerçek eylemlerde bulunmaktır."[114]

Heidegger'in öğretisiyle yakından ilişkili olan bu son değerlendirme Jaspers'de belli ölçüde şaşırtıcı bir çelişkiye neden olur. Çağdaş, tamamen kendine güvenen insanda ileri bir adım

[112]Aynı yayın.
[113]Aynı yayın.
[114]Aynı yayın.

gördü ("kabuğun" bir dışlanması, Kierkegaard ve Nietzsche'nin yardımıyla başarılan geçmişteki asılsız nesnel felsefelerin bir yenilgisi). Dolayısıyla, daha mantıklı olan Simmel'in öznelciliğiyle ilgili olarak yaptığı gibi, bu insanı ve bu hakiki felsefi önermeyi yaratmış olan mevcut dönemi gerçekten onaylamak zorunda kalmış olmalıydı. Ama Jaspers içinde, ölümcül bir kitle nefreti ve onlara, demokrasi ve sosyalizme ilişkin sarsıcı bir korku barındırdığından "kabuğa" karşı polemikleriyle yakından ilişkili olarak daha eski çağların romantik bir yüceltmesi ortaya çıktı. Bu nedenle örneğin, kendi kuramına göre her kilisenin zorunlu olarak bir "kabuğu" oluşturduğunu tamamen unutarak bazen "belli bir zamanda gelişmekte olan özgürlüğün varoluşsal önkoşulu"[115] olarak Kiliseyi savundu. Burada da felsefi gericiliğin "sınıf yazarlarının" kendi ikinci kuşak yandaşları karşısındaki üstünlüğünü görürüz: Kierkegaard varoluşsal Protestancılığı açısından sürekli olarak Kiliseye karşı ateşli itirazları dile getirmişti. Bu çelişki Jaspers'in muhtemel yüce jestini komik, uzlaşmacı ve önemsiz kılar. Nihilizm defalarca —Max Weber'in göreci sosyolojisinin dirimselci bir karikatürüne yol açan— küçük kentsoylu Calvinci, çağdaşlaştırılmış bir "iç dünyasal *askesis*'e" (çileciliğe) dönüştürüldü.

Heidegger yalnızca "varolanı" detaylandıracak kadar ileri gitti. Öte yandan Jaspers hem gururlu hem de mütevazı *Felsefe* başlığı altında üç ciltlik bir felsefi sistem yayımladı. Dünya-oryantasyonu ve varoluş aydınlatması üzerine hazırlık çalışmalarında bizim burada dikkat çektiğimiz konu geniş ölçekte açıklanmıştı. Yalnızca üçüncü kesimde (metafizik) gerçekliği nesnel olarak algılamanın olanaksızlığının dünyayı kavramanın olumlu bir biçimi olarak yeniden yorumlanmasını sağlayacak bir "şifreleme" ortaya çıkar. Jaspers bir yandan —Kierkegaard ve Nietzsche modellerini izleyerek— yılmaz bir nesnellik balyozu pozunu sürdürmek isterken diğer yandan ne Kierkegaard'ın bozulmamış Hıristiyanlık inancına

[115] Aynı yayın.

ne de Nietzsche'nin gelecek olan bir emperyalist çağ vizyonuna sahipti. Ama buna rağmen mantıksal bir biçimde nihilist sonuçlar çıkarmak yerine Heidegger'in öldürücü hiçliğinden esnek özellikte, pozitif bir şey çıkarmayı amaçladı. Heidegger'in kökten nihilizmiyle kıyaslandığında onun isteksizliği bu noktada yatar.

Dolayısıyla Heidegger'inki gibi Jaspers'in felsefesi de felsefi bir ürün vermedi ama yine de toplum için olağanüstü kapsamlı sonuçları oldu. Heidegger ve Jaspers en aşırı bireyselci, küçük kentsoylu-ile-aristokrat görecilik ve usdışıcılığı en uzak mantıksal noktalarına dek taşıdılar. Bu yolculukları bir buz çağında, bir kuzey kutbunda, boşalmış bir dünyada, anlamsız bir kaosta, insanın çevresi olarak bir hiçte son buldu ve felsefelerinin gizli içeriği insanın kendisine ilişkin bir umutsuzluk ve kişinin kaçınılmaz yalnızlığıydı. Böylece, yirmilerin sonunda ve otuzların başında Alman aydın sınıfında ne olup bittiğine ilişkin doğru bir resim sağladılar. Ama betimlemekle yetinmediler. Anlatımları aynı zamanda bir yorumlamaydı: bu dünyada herhangi bir eylemin anlamsızlığının sergilenmesi. Partizan tutumları "dünya" olarak adlandırdıkları şeyin olumsuz özelliklerini demokratik toplumla ilişkilendirmelerinde dışa vurulur. Bu yaklaşım kriz arifesinde ve sürecinde kesin bir *parti pris*'yle(*) eşanlamlıydı. Çünkü Alman kentsoyluluğunun geniş kesimlerinde umutsuzluk duygusunu ve bunun da ötesinde aydın kesiminde amacından sapmış potansiyel isyankar eğilimleri daha da derinleştirdi ve böylece saldırgan gericiliğe olumsuz anlamda önemli bir katkıda bulundu. Eğer faşizm Alman aydın sınıfının geniş kesimlerine iyimser bir yansızlıktan fazlasını aşılayabilmişse bunu hiç de az olmayan ölçüde Heidegger ve Jaspers'in felsefesi sayesinde gerçekleştirmiştir.

Bu bağlamda her ikisinin de Hitler hareketine kişisel olarak nasıl yanıt verdikleri pek de önemli değildir; her ikisi de kendi

(*)Önyargı. —*çev.*

düşünülerinin varsayım ve sonuçlarına Hitler'e karşı bir tutum takınacak kadar sadakatsiz olmayacaktı. Dolayısıyla Heidegger açık bir faşist olarak ortaya çıkarken Jaspers'in sadece özel nedenlerden ötürü o kadar ileri gidememesi —ve solcu bir havanın ağırlıkta göründüğü sürece, düşüşünden sonra faşizm-karşıtı bir izlenim bırakmak için Hitler döneminde *otium cum dignitate*'ını(*) kullanması— konunun temel gerçeklerini etkilemez. Felsefelerinin tözü açısından her ikisi de faşist usdışıcılığın yolunu döşemiştir.

7. *Faşizm Öncesi ve Faşist Dirimselcilik (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieck, Rosenberg)*

Dirimselcilik biraz önce resmettiğimiz "varoluşçu" dönemi hızla geçti ve kendisini olması yakın barbarca tepki için daha açık ve daha savaşçı bir ön hazırlığa uyarladı. Ludwig Klages'in felsefesinin önemi bu noktada başlar. Daha savaş öncesi dönemde bile bir yazar olarak öne çıkmıştı. Başlangıçta Stefan George çevresinin önde gelen bir üyesiyken daha sonra bu gruptan ayrılmış ve kendi yolunda ilerlemişti. Dirimselciliği akıl ve kültüre karşı açık bir savaşa dönüştüren kişi Klages'di. (Bunun tek tek bireylerden ziyade güncel eğilimlerle ne kadar ilişkili olduğu politik açıdan sol yönelimli Theodor Lessing'in izlediği felsefi yolun şaşırtıcı benzerliğinde dışa vurulur.) Klages'le birlikte dirimselciliğin antropolojik yanı öncellerinde olduğundan çok daha ayırt edilir biçimde ortaya çıkar. Yazınsal etkinliğinin önemli bir kesimi bu konuya, yeni "karakteroloji" bilimi uslamlamasına dayalıydı. Bu uslamlamada tipler kuramındaki tüm nesnel bilgi tamamen ortadan kalkmıştı bile.

Dilthey'de antropolojik tipoloji hâlâ nesnel bilimsel düşüncenin hizmetindeyken Jaspers'de bilimsel düşünce karşısında üstünlüğü ele geçirmiş bulunuyordu. Klages'e gelindiğinde ise bilimsel ruha,

(*)Onurlu inziva. —*çev.*

insanoğlunun ortaklaşa gelişiminde akıl, bilgi ve zihnin oynadığı ve oynamaya devam ettiği role cepheden bir saldırı anlamına geliyordu.

Klages'in temel kavramı fazlasıyla basitti: evrimlerinin başlangıcında insanların bir doğa yasası olarak katıldığı evrensel bir kozmik yaşam vardır: "Canlı bir bedenin olduğu her yerde bir ruh da vardır; bir ruh olan her yerde de canlı bir beden bulunur. Ruh, bedenin anlamıdır ve bedenin imgesi de ruhun dışavurumu. Dışavurulan her şeyin bir anlamı vardır ve dışavurulur vurulmaz her anlam kendisini ortaya çıkarır. Anlam içsel olarak ve dışavurum dışsal olarak deneyimlenir. Kendisini aktarabilmesi için ilkinin imge haline gelmesi ve etkin olabilmesi için imgenin tekrar içselleştirilmesi gerekir. Bunlar sözlük anlamıyla gerçekliğin iki kutbudur."[116]

Bu kozmik ve doğa tarafından yönetilen, organik ve canlı durum "zekâ" tarafından baskılanır ve aksatılır. "Zekâ yasası kozmik yaşamın ritminden uzaklaşır."[117] İnsan tarihinin tözü "*zekânın* kendisini ruhun üzerine yükseltebilmesi, kavrayış niteliğine sahip *uyanıklığın* düş üzerine çıkarılabilmesi ve de yaşamı aşmayı amaçlayan etkinliğin başlayan ve biten bir nitelik kazanmasıdır."[118] Bu güçlü tersine çevirmenin nasıl gerçekleştiğini kimse bilmez: ama "*fazlasıyla dünyevi bir gücün lızla yaşam alanına dalması*"[119] olgusudur. (Klages burada Bachofen'in ilkel komünizm açıklamasının mitsel ve gerici bir çarpıtmasını sunuyordu.) Ama zekânın egemenliği nasıl ele geçirdiği bilinmiyorsa da Klages'e göre etkisi tamamen açıktı: "yaşamın öldürülmesi."[120]

Klages'in tüm felsefesi yalnızca bu tek ilkel düşünce üzerine bir çeşitlemedir. Klages'in taşıdığı önem, daha önce hiçbir zaman bu

[116]Klages, Ludwig: *Vom kosmogonischen Eros*, 2. bas., Münih 1926, s. 63.
[117]Aynı yayın, s. 65
[118]Klages: *Der Mensch und das Leben*, Jena 1937, s. 32.
[119]Aynı yayın, s. 33.
[120]Aynı yayın, s. 51.

kadar açık ve kökten biçimde akla karşı çıkılmamış olmasında yatar. Aklın etkinliğini bir "skandal"[121] ve bir "ayıp"[122] olarak adlandırmıştı. Bilgi açlığı kaba merakla bir tutuluyordu. Bir keresinde Klages söylenceye göre Sais'in imgesinden örtüyü kaldırmak isteyen genci şöyle tanımlamıştır: "Delikanlı örtüyü kaldırmayı neden istedi? Bilimsel ilgi yüzünden ya da daha doğrusu *meraktan* mı? Bilimsel ve sıradan merak arasında önemli bir fark yoktur. İkincisi gibi ilki de henüz sahip olmadığı her şeyin huzursuz kıldığı anlamanın verdiği bir huzursuzluktan kaynaklanır. Algılama itkisi bir mallanma itkisidir... ve zekânın kendi mülkiyetine aldığı her şey, özlerinde birer gizem halindeyseler, süreç içinde daima büyüsünü yitirir ve bozulurlar."[123] Klages'e göre tüm bilimsel düşüncenin utanılası doğası tam da bu süreçte yatar çünkü felsefi olarak önemli olan şey asla bir algı değil yalnızca "sırları öğrenmekti."[124]

Yaşamla canlı bir ilişki yalnızca sırra yönelik bu saygıyı sürdürmekle olasıydı. Klages'de "yaşam" kategorisinin biyolojiyle her türlü ilişkiyi yitirdiği açıktır; biyolojinin "yaşayan şeylerin canlılığının (*Lebendigsein*) neyin içinde barındığını"[125] bilmediğini açıkça ifade etmiştir. Kendisini idealizm ve materyalizm karşısavının üstüne yerleştirme iddiası tüm diğer dirimselciler gibi Klages'in de tipik özelliğidir. Çünkü Varlık ve bilinç karşısavı "ne *cogitare* ne de *esse*, ne ruh ne de madde olmayan ama dünyevi varlıklar için ikisinden de önemli olanı: yani yaşamı..." bulanıklaştırmıştı "Akıl, Varlığı algılar ama yalnızca hayat yaşar."[126]

Yaşama ilişkin bu görüş dirimselci usdışıcılığın zirvesiydi. Ancak, artık basit bir nihilist inkar değil doğrudan mite bir ters

[121] Aynı yayın, s. 33.
[122] Aynı yayın, s. 214.
[123] Aynı yayın, s. 215.
[124] Aynı yayın, s. 79.
[125] Klages: *Vom Wesen des Bewusstseins*, Leipzig 1921, s. 4.
[126] Aynı yayın, s. 137.

dönüş oluşturuyordu. Klages, yeni mitler öğretisinin bir epistemolojisini ileri sürdü; şeye karşı imgenin şampiyonluk maçı. Bir "şey" aklın ölü bir ürünü, imge ise canlı bir dışavurumdu. Klages —kendi içinde salt bir safsata olmasına rağmen mit-yaratma evresinde dirimselcilik için önemli ve tipik hale gelen— epistemolojisini bu zıtlığa bağladı. Yani Klages, ruh dünyasında bu zıtlığın karşısına demagojik, sahte-materyalist özne ve nesne görüşünü koyma amacıyla zekâ dünyası için yeni-Kantçıların ve Olgucuların epistemolojisini kabul etti. Şunları belirtti: "İmgenin bilinçten bağımsız bir gerçekliği vardır (çünkü, ileride onu hatırlayıp hatırlamayacağımdan hiç etkilenmez); şey, bilinç dünyasını düşünmedir ve yalnızca bireysel kendiliklerin (entities)[127] ruhaniliği *için* vardır. Bildiğimiz gibi, maddi dünyanın bağımsızlığı felsefi materyalizmin epistemolojisinin temelini oluşturur. Klages'in tam da en öznel konuları, düşlem ürünlerini ele alırken onu desteklediğini itiraf etmesi dikkat çekicidir. Ama bu safsata, dirimselci mitler öğretisinin sahte-nesnelliğinin tipik bir özelliğidir.

Doğal olarak, mitsel eğimli bu dirimselci epistemolojinin kendi zaman kuramı vardı; anlama dünyasınınkinden Bergson ya da Heidegger'de olduğu kadar kökten biçimde farklı "gerçek" zamanın keşfi. Ama Klages'in polemikleri "gerçek zamanın mülkiyetinde olmayan" geleceğe yönelikti. Yalnızca "Prometheus tipi insan gerçekliğin geçmişle *aynı* olduğu evreye yükseldi... 'dünya tarihinin' Heraklitos tipi insanı olmuş olanı 'geleceğin' hayaliyle yıktı ve yıkmaya devam ediyor... yakın ve uzağın verimli bağlantısını tuzla buz ediyor ve onun yerine, gelecek olarak adlandırılan o uzak hayaletle birlikte şimdinin Ahasverus-benzeri(*) *cazibesini* koymaya çalışıyor."[128] Öte yandan gerçek zaman "gelecek*ten* geçmişe

[127] Klages: *Kosmogonischer Eros*, s. 79.

(*) Ahasverus (Gezgin Yahudi): Çarmıha giden İsa'ya kötü davrandığı için sonsuzluğa dek yürümeye mahkûm edilen efsanevi kişi. —*ed.*

[128] Aynı yayın, s. 137.

akan bir nehirdi."[129] Dolayısıyla, zekâ ve akıl tarafından gerçekleştirilmiş bir ayıp olarak sunulan ve en kötü özelliği gelecek için hedefler kurmaya kalkışmak olan ve böylelikle mite, daha önce gerçekleşmiş olanın üstünlüğüne gömülen ruhu rahatsız eden bir dünya tarihi gerçekliğine karşı mücadeleyi Klages'de de gözlemleriz. Klages'in zaman kuramının ve onunla yakından bağlantılı tarih görüşünün tıpkı Spengler ve Hegel'in bunlara karşılık gelen öğretileri gibi emperyalist kentsoyluluğun aynı sosyal gereksiniminden —sosyalizme meydan okuma gereksiniminden— kaynaklandığını vurgulamak gereksiz olur. Nesnel olarak bakıldığında aradaki farkın boyutu önemli değildir çünkü hepsinde de nesnel gerçekliğin hakiki bağlantıları kararlı bir biçimde baş aşağı edilmiştir; hepsi de Alman usdışıcılığının Hitler'e uzanan yolunun çeşitli evrelerini gösterir.

Böylece ortaya boş, kısır, ruhsuz, değersiz bir dünya çıktı. Zekânın saldırılarına karşı kendini koruyamamasına rağmen mit dünyası korkutucu bir biçimde akıl üstünlüğü dünyasına egemen olacaktı. Klages, Roma'nın çöküşünden günümüz devletlerinin beklenen yıkımına dek her şeyde haksızlığa uğramış mit güçlerinin bu intikam eylemini görür. Felsefesinin insanlara yükleyebileceği tek görev, adı kötüye çıkmış olan zekâ dünyasından kendisini kurtarmasıydı: "ruhu kurtarmak!"[130]

Klages'de yeni dirimselci evreyi çok belirgin bir biçimde ayırt ederiz. Bir yandan, dirimselcilik artık akla karşı açık biçimde militan bir düşman haline gelmişti; hem de daha önce tartışılan düşünürlerinkinden oldukça farklı bir biçimde. Öte yandan, Nietzsche'den sonra eserlerinde dirimselciliğin açıkça somut mitler yarattığı ilk düşünür —Spengler olayını gözardı edersek— Klages'di. Bu nedenle, söz konusu hareketin resmi felsefesinin her zaman memnuniyetle kabul ettiği gibi "Nasyonal Sosyalist dünya görüşünün" doğrudan bir öncüsü haline geldi. Bunu belli çe-

[129] Aynı yayın, s. 140.

[130] Klages: *Vom Wesen des Bewusstseins*, s. 52.

kincelerle yaptığı doğrudur. Çünkü, ilk olarak Klages'in militan bir dirimselci olmasına rağmen yine de temel olarak aldığı şey eski apolitik bireyselcilikti; tek alanı kahveler ya da salonlar olabilirdi; olasılıkla savaşı sokağa taşıyamazdı. İkinci ve daha önemli olarak, savaşı zekânın tehlikeli, kültürü yok eden bir diğer sonucu olarak görüyordu. Kuşkusuz bu noktada övgüye layık bir öncüye yönelik tüm Nasyonal Sosyalist saygı son buluyordu. Klages'in düşüncesindeki bu edilgencilik ve bireycilik faşist hayranları tarafından eleştirilmiştir.

Faşizme geçişi aşamasında dirimselcilik yaşam ve ölüm karşısavını sosyal ve politik olarak yorumlayan ve yazılarında aklı yıkma çabalarını sosyal bir vurgu edinen çok sayıda militan düşünür de yaratmıştır. Dirimselciliğin bu evresi genellikle, yirmili yılların ikinci yarısında çoğalan bu küçük gruplar ve ittifaklar temelinde yükseldi. Sosyo-politik eğilimleri kimi zaman içten biçimde hissedilen bir sosyalizm duygudaşlığıyla Nasyonal Sosyalizme çok yakın bir görüş arasında gidip geldi — kuşkusuz, çoğunlukla ikinci eğilimin belirgin ağırlığıyla. Bu tarzda sayısız ürün veren yazarlar arasından özellikle dikkat çeken, keskin biçimde sağ yönelimli bir temsilciyi alıntılayalım: Ernst Jünger. Jünger Birinci Dünya savaşına katıldı ve sonra da etkin, değeri tartışılmaz öykülerde savaş çarkının dehşetini betimledi. Bu konuyu her zaman insanı ahlâki olarak yükselten "cephe deneyimiyle" ele almıştır; genç, militan dirimciler kuşağına göre bu deneyim Almanya'nın gelecekteki canlanmasının içsel temelini oluşturuyordu. Mekanize savaş ve cephe deneyiminin birleşimi Jünger'i "toptan seferberliğin" ilk propagandacılarından biri yaptı.

Bu önerme canlı ve katı arasındaki karşısavın içeriğini değiştirdi. Çağdaş savaşı onayladıkları için Jünger gibi yazarların bu konuda aynı yolu benimseyen Heidegger, Jaspers ve Klages'in peşinden giderek çağdaş kapitalizmin tüm dışavurumlarını can çekişen, ölü bir "kabuk" olarak reddetmekten sakınmaları gerekiyordu. Jünger'de ölüm ve yaşam arasındaki çizgi Weimar

Cumhuriyetinin edilgen biçimde kentsoylu kapitalizmiyle saldırgan, Prusya-Alman emperyalizminin hayal edilen canlanması arasında yer alıyordu. Sosyal demagoji ve çalışan sınıfın emperyalist projelere dahil edilmesi bu noktada başladı. Scheler ve Sombart tarafından yayımlanan türden savaş yazını, hepsinden önemlisi de Spengler'in *Prusyacılık ve Sosyalizm* adlı eseri bu yeni sentezi önceliyordu. Ama yaşamı ölü kentsoylu dünyasından kurtarmak olarak görülen, yeni emperyalist savaş için gerek duyulan geniş sosyal temelleri sağlamak üzere emekçi ve kentsoylu karşısavını dirimselci biçimde yorumlayan ilk kişi Jünger'di. Bunun üzerine dirimselci usdışıcılık gerici tarihsel misyonunu oldukça açık bir biçimde üstlendi: Marxçılığın-Leninciliğin ve emekçi sınıfının dünya görüşünün yenilmesi. Daha önceki dirimselcilik taraftarlarında şifre çözercesine zor anlaşılan, belirsiz ve görünürde konuyla ilgisiz gösterilmesi gereken şeylerin şimdi açıkça ifade edildiğini görürüz. Aynı zamanda, —Spengler'de görmüş olduğumuz gibi— tüm açıklığına ve doğrudanlığına rağmen bu mücadelenin dolaylı ve demagojik olduğu da anlaşılır. Spengler ve Jünger ilk ya da emperyalizm öncesi savunubilgicilerinin yaptığı gibi sosyalizm karşısında kapitalizmin üstünlüğünü kanıtlamaya niyetlenmediler bile. Bunun yerine, gerçek sosyalizmin karşısına "sosyalizm" dublajı yaptıkları bir tekelci kapitalizm koydular ve bunu geleceğin sosyal sistemi olarak sundular. Ama bunu yaparken Spengler emekçi sınıfını göz ardı ederken Jünger, tıpkı Hitler gibi emekçi sınıfı adına demagojik açıklamalarda bulunuyordu.

Jünger bu felsefeyi *İşçi — Hükümet ve Biçim* (*Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*) başlıklı programatik bir kitapta ele aldı. "Biçim" uzun zamandır dirimselciliğin ana kategorilerinden biriydi — Spengler'in "morfolojisini" anımsayalım. Burada, mit-yaratma eğiliminin bir merkezi kavramı olarak ortaya çıkıyordu. Jünger'e göre biçimlerden gelişen yöntembilim devrimciydi: "Bütünde bir varlığı ve onun yaşamının bütünsel doluluğunu algılaması göz

önünde tutulduğunda biçimleri görmek devrimci bir eylemdir. Ahlâki, estetik ve aynı zamanda bilimsel yasanın ötesinde gerçekleşmesi bu sürecin büyük bir avantajıdır."[131] "Devrimin" burada faşist anlamda düşünülmesi gerektiğini söylemeye gerek yok: kentsoylu toplumu bu biçimlerle beraber ve bu biçimler içinde yenme iddiası taşıyan tavırla, demokratik parlamenter hükümet biçimlerinin yıkılması anlamında. Jünger'in militan dirimselciliği akıl ve zihni tıpkı Klages'inki gibi kökten bir biçimde reddetti ama ruh hali ve ton tamamen değişmişti; ahlâk ve tarih felsefesi artık politikaya dönüşmüştü. Jünger ayıptan ve rezaletten değil "zekânın büyük ihanetinden" söz ediyordu.[132] Jünger'le birlikte dirimselciliğin kökten öznelciliği de artmış ve politik-tarihsel bir eğim kazanmıştı. Mitin kökeni hakkında şunları yazmıştır: "Tarihsel miti fatih yaratır."[133] Bu kinik anlamda açık ifade tüm tarihsel nesnelliğin reddinin zirvesine işaret ediyordu.

Dirimselciliğin bu yeni ve militan evresinin ardındaki temel felsefî-tarihsel düşünce oldukça basit ve ilkeldi. İçinden ekonomi ve sosyal sınıfla ilgili her şeyin çekip çıkarıldığı işçi "tanımı" —varlığına ilişkin bir kavrama hiçbir zaman sahip olmamış olan kentsoyluluğun aksine— çağdaş kültür içersinde temel gücü, yaşam gücünü temsil eder. Ortaya koyduğumuz şekliyle bu yeni anlayış, Spengler'in "Prusya tipi sosyalizminden" belirgin izler taşısa da, aralarındaki farkı da belirtmek zorundayız. Spengler, açıkça bir özdeşleştirmeye girişti. Jünger ise Prusyacılıkta "temel olanın kısıtlandığını" görmüş ve "çalışma yaşamı, temel olanı dışlamaz, onu içerir"[134] demiştir.

Bu, usdışıcı sosyal demagojinin dirimselci bir bakışla mantığa büründürülme çabasıdır. Ölü kentsoylu dünya bir "güvenlik" dünyasıdır. Kentsoylu kültürün bu dirimselci-demagojik eleştirisi faşizmin felsefi uslamlaması açısından büyük önem taşıyordu.

[131] Jünger, Ernst: *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt.*
[132] Aynı yayın.
[133] Aynı yayın.
[134] Aynı yayın.

Daha önceki, güvenli, "sınırlandırılmış" dönemlere geri dönüş vaazları veren diğer gerici hareketlerin aksine faşist ajitasyon bizzat krizden ve tüm güvenli koşulların yok oluşundan yola çıktı. Baş hedefi emperyalist saldırganlık savaşını örgütlemek olan tümüyle keyfi bir hükümet kurmayı planladığından bu militan nihilizm için uğraşıyor ve bireyin yaşamındaki tüm güvenli koşulların kasıtlı olarak altını oymaya çalışıyordu. Dolayısıyla, can çekişen bir kentsoylu kavram olarak "güvenlik" ideolojisi ne pahasına olursa değersizleştirilecekti: faşizm hiçbir şeyle caydırılmayan ve hiçbir noktada durmayan acımasız bir kabadayı-delikanlı tipi yetiştirmeyi planlamıştı. "Güvenlik" (ilk kez büyük bir güç ve açıklıkla Wilhelm von Humboldt tarafından formüle edilmiş) klasik Alman insancılığına ait bir kategori olduğundan artık önde gelen faşist ideologların tüm bu döneme yönelik düşmanlıklarının nedenini anlamaya başlarız. (Bu arada, Heidegger ve Jaspers'in varoluşçu düşünüsünün "güvenliğin" altının oyulmasına —kendine özgü yoldan— çokça katkıda bulunduğunu belirtelim.)

Çalışan ve kentsoylu olarak iki biçim benzersiz bir biçimde karşı karşıya geldiler. Çalışan, kentsoylu vatandaştan mutlak bir ötekiliği simgeliyordu. Jünger'in kökten biçimde tarih karşıtı, mitselleştirici tarih görüşü —tarihin parça parça edilmesi— bu noktada başlar. "Bir biçim, bir *biçimdir* ve hiçbir gelişim ona katkıda bulunamaz ya da ona gölge düşüremez. Bu nedenle evrimci tarih bir biçim tarihi değildir... Evrim, biçimin içinden çıkarıp alındığı başlangıcı ve sonu, doğumu ve ölümü bilir. Tarih, bir biçim üretmez ama biçimle birlikte değişir. Tarih, muzaffer bir gücün kendisine bahşettiği gelenektir."[135] Bu da tarihin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Başlangıçta, Dilthey ve Simmel'de dirimselcilik doğa yasaları karşısında tarihin bağımsızlığını güvenceye almak için yola çıkmıştı. O zaman bile ve özellikle de Dilthey'de antropolojik bir usa vurma aracılığıyla tarihsel göreciliğe karşı

[135] Aynı yayın.

ayak basacak bir yer kazanmaya yönelik ikincil bir eğilim gösteriyordu; belirtmiş olduğumuz gibi Dilthey'de bu antropolojik ve tarihsel bakış açılarının bir zıtlığına yol açtı. Bir dünya görüşü gereksinimi, dirimselcilik yoluyla açıklanabilen bir görüş gerekliliği, tarihi bir mite döndürmek için —somutluk iddiasının büyüklüğüyle doğru orantılı olarak— daha fazla enerji harcamak anlamına geliyordu. Sonuçta ortaya çıkan mitleri yalnızca varlıklara şişirilmiş olan dirimselci antropoloji ve tipoloji "biçimleri" barındırabilirdi. Evrim ne kadar ilerlediyse dirimselcilik yandaşları için gerçek tarih o kadar önemini yitirdi. Spengler'de gerçek tarihin yerini mitler almıştı; Heidegger'de güvenilmezliğe gömüldü; Klages'de aklın ve adı kötüye çıkmış zekânın egemenliğinden kaynaklanan, insanın düşüşü üzerine bir dizi meseli temsil ediyordu. Tüm bu kavramlar birbirlerinden farklı olsa da tarihsel sürecin birkaç tipin düzmece hareketi olarak görünmesi şeklinde bir ortak özelliğe de sahiptiler. Bu mitler militan anlamda gerici hal aldıkları ve faşist miti daha doğrudan biçimde önceledikleri oranda düşman gruplar olarak kutuplaştılar; ve yaşamın gizemlileştirilmiş tarihi de o oranda tek bir "biçimin" yaşama hakkını ve diğerlerinin yanlışlığını resmetmeye hizmet etti. Jünger'de bu çizgi faşizm öncesi dönemde olası olabilecek en uç evreye dek sürdürüldü. Buradan Rosenberg'e ulaşmak için atılacak tek bir kısa adım kalmıştı.

Böylece (Spengler ve Hitler'de olduğu gibi yalnızca askeri değil girişimciyi de içeren) çalışan "biçimi" çağdaş dünya mitini belirledi. Bu dünya, bir "atölye manzarası" ve kentsoylu dünya söz konusu olduğu sürece de bir "müzeydi." Yalnızca çalışan-biçiminin zaferiyle tam anlamıyla bir atölye haline gelecek ve o noktada bir "savaş manzarasına," "imparatorluk alanı ya da bölgesine"[136] dönüştürülecekti. Jünger'de çalışan mit savaşçı saldırganlık özelliği taşıyan emperyalist bir mitti.

[136] Aynı yayın.

Görmüş olduğumuz gibi, militan giysi içindeki dirimselcilik artık "Nasyonal Sosyalist felsefeden" yalnızca birkaç adım uzaktaydı. Onları birbirlerinden ayrı tutan şey temelde yalnızca Jünger'in ve onun gibi düşünürlerin felsefelerindeki mezhepsi bir ince çizgiydi. İçsel olarak, dirimselciliği bilim adamlarının araştırmalarından ve entelektüel zümrelerden sokaklara taşımaya karar vermişlerdi bile çünkü, düşünceleri belirgin biçimde politik bir özellik göstermeye başlamıştı. Ama yöntembilim ve terminolojileri hâlâ küçük, kapalı, birbirine kenetlenmiş grupların içrek bilgeliğinde demleniyordu.

Nasyonal Sosyalizmin "felsefi" temsilcileri dirimselciliğin emperyalist dönemde ve ondan da önemlisi nihai evresindeki bu usdışıcı gelişiminin mirasını üstlendi. Hiçbir zaman fazla eğilemeyen Hitlerci propagandayla dirimselcilik üzerinde yükselmiş Alman aydınları arasında ideolojik köprüler kurmak için bu mirastan yararlandılar. Entelektüellerin dilini konuşarak —ki durum hem içsel hem de dışsal olarak buydu— onları Nasyonal Sosyalist kampa girmeye ikna ettiler ya da en azından ona karşı tutumlarında olumlu anlamda yansız kıldılar. Bu nedenle Nasyonal Sosyalist propagandanın farklı akımları vardı. Rosenberg, Hitler ve daha dar anlamda resmi Nazi düşünürleri, Baeumler ve Krieck gibi ideologlar arasında aşağı yukarı ortada bir yerde duruyordu.

Resmi Nasyonal Sosyalist düşününün temsilcileri olarak kabul edebileceğimiz bu iki kişi Jünger'in "toplam seferberlik" düşüncesini dirimselciliği faşist biçimde tamamlama doğrultusundaki kendi çalışmalarına dahil ettiler. Her ikisi de dirimselciliğin kentsoylu yaşama, çağa ve kültüre karşı demagojik polemiklerini sürdürdüler. Bu yazılar çalışanlara yönelik olmadığından Baeumler ve Krieck'in kentsoylu felsefe ve toplumbilimin geleneklerine uygun olarak genellikle kültürel eleştiriyle sınırlı kalmaları anlamlıdır. Hitler ve Rosenberg'in demagojik ajitasyonu anlamında da olsa sosyalizmle ilgili olarak söyleyecekleri çok az şeyleri vardı.

Baeumler yalnızca çok genel anlamda bir "kentsoyluluktan arındırma" görevi ortaya attı. Kentsoylu kültürü değersizleştirir ve küçümserken bunu esas olarak genel bir militanlaştırma peşinden koştuğu için yaptı. Entelektüeller "politik askerlerin yaşamına" uygun olarak eğitilecekti. Baeumler on dokuzuncu yüzyıl Alman tarihinin şanssızlığını şu şekilde resmetti: "On dokuzuncu yüzyılın gerçekten vahim yanı insancı düşünceyle Prusya milis askerlerinin sözsüz düşüncesi arasındaki ayrımdı."[137] Bir başka parçada Nietzsche ve Bismarck'ın, kentsoylu sınıfın egemen olduğu sırada yanlış bir gelişimin belirtisinde uzlaşamadıklarını gördü.[138] Bu noktada Jünger tarafından düzeltilen şekliyle Spengler'in "Prusya Sosyalizmi" düşüncesine çok yakındı. Şimdi, Nasyonal Sosyalizmde neyin yeni ve özel olduğunu vurgulamak ve kendisini eski gerici eğilimlerden ayırmak istiyordu. Bu nedenle eski militarizmi "kara vicdanlı bir kahramanlık" olarak eleştirdi. "Almanya savaş öncesinde 'militaristti' çünkü yeterince kahraman değildi." Her şey dikkate alındığında militan bir insan "rütbesi sivilliğe indirilmiş bir askerdi" ve militarizm yalnızca "ordunun ruhunu belirleyenin" siviller olduğu yerde egemendi. Ancak, —ve bu noktada dirimselcilik ortaya çıkar— "yiğit bir insan söz konusu olduğunda *askerin yaşamı bir yaşam-biçimini* temsil eder."[139] Dolayısıyla, "politik asker", S. A. ve S. S. ideali, fosilleşmiş kentsoylu dünyanın aksine insan şekline bürünmüş yaşamdı.

Böylece, bir kez daha canlı ve ölü karşısavıyla yüz yüze geliriz. Ekonomi, toplum, güvenli yaşam, haz ve "içsel yaşam" gibi tüm sosyal ve kültürel kategorileriyle kentsoylu "kibarlık" ve "güvenlik" dünyası ölümdü. Sezgiler yiğitlikten yoksun ve dolayısıyla tüm ruhaniliğe rağmen ruhsuz olduğundan hem klasik insancılık hem de Olguculuk düşüncesi ölüydü.[140]

---

[137]Baeumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin 1934, s. 127.
[138]Baeumler: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig* 1931, s. 125.
[139]Baeumler: *Männerbund und Wissenschaft*, s. 63.
[140]Aynı yayın, s. 62.

Kentsoylu kültür olarak adlandırdığı her şeye keskin saldırılarıyla militan faşist dirimselcilik, onlara mitsel ve pozitif bir öğe katar görünen bir dille de olsa, usdışıcı nihilizme ve bilinmezciliğe bağlılığını gururla dile getirdi. Bu mitsel öğe artık yeni dirimselci evrenin epistemolojisinin çekirdeği haline gelmişti. Faşist düşünür Boehm şunları söyledi: "Alman düşüncesi için, incelenemez-olan sınırlayıcı değil olumlu bir koşuldur... Tüm gerçekliğimize nüfuz eder ve küçük ya da büyük her şeyi yönetir... Gerçeklik kumaşımızın çözülmez bir bölümünü oluşturan incelenemez-olan temelde erişilmezdir ama bilinmez değil. Dile getirilemese bile onu biliriz, yaşamlarımızda işlerliktedir, kararlarımızı belirler ve üzerimizde denetimi vardır... Derinliğin ne olduğu söylenemez ama içinde onu yaşatan insan sayesinde gösterilebilir."[141] (Dirimselci canlı ve Alman uslamlamasının Hitler'in *Führer olarak* sınırsız keyfiyeti için bir temelden başka bir şeyi temsil etmediği burada son derece açıktır.)

Baeumler tarih ve mit ilişkisini Boehm'le aynı biçimde tanımladı: "İnsan mitin nasıl *ortaya çıktığı* sorusuna yapıştığı sürece mit sorunu umutsuz durumda kalacaktır. Çünkü o zaman kişi insan evrimi için sabit bir temel varsaymak durumunda olur ve *tarih içinde* mitin nasıl doğmuş olabileceğini sormaya geçer. Formülasyon yanlış olduğu için bu soruya hiçbir zaman doyurucu bir yanıt sunulamaz. Mit tamamen tarihdışıdır. Yalnızca tarihöncesine değil insan ruhunun *ilksel zeminlerine* de uzanır."[142]

İncelenemez ve ilksel zeminlere ilişkin bu mitsel içgörünün azameti açısından bakıldığında nedensellik bir "mutlak güvenlik" kategorisi olarak küçümsemeyle dışlandı. "Güvenliğin" bu küçümsenmesinin sosyal temellerini Jünger'den biliyoruz. Daha dar anlamda Nasyonal Sosyalist düşünürler için, "güvenlik" ifadeleri

[141]Boehm, Franz: *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938, s. 34.

[142]Baeumler: *Der Mythos vom Orient und Occident*, Bachofen'in Eserlerine Giriş, Münih 1926, s. XC.

olarak yasa ve nedenselliğe karşı bu mücadele aynı zamanda Hitler rejiminin tüm içsel keyfiyetini "felsefi olarak" daha üstün, yenik kentsoylu dünya düzeniyle karşılaştırıldığında yaşama ve Alman ruhuna daha yakın bir şey olarak resmetmeye de yatkındı.

Bu durumda yaşam ve ölüm karşısavı aniden her alanda ortaya çıktı ve artık savaş ve barış, Alman ve Alman olmayan, Nasyonal Sosyalist ve "kentsoylu" ("plutokrasi")(*) zıtlığını simgeliyordu. Böylece, dirimselciliğin temel kategorileri Nasyonal Sosyalist "devrimin" slogan ve eylemleri için bir temel oluşturacak biçimde yeniden düzenlendi. Geç dönem dirimselciliğin nihilizmi faşist "kahramansı gerçekçiliğin" temeli haline geldi.

Çünkü, tam olarak Kierkegaard'ın çağdaş yandaşlarının ruhuna uygun olarak Baeumler'e göre de yaşamın temsil ettiği şey: karardı. Nasyonal Sosyalist görüş temelinde eylem, ilkesel olarak usdışıcı ve tartışılmaz olmalıydı. Baeumler şunları yazdı: "Ancak eylem, kabul edilen değerlerin gerçekleşmesi değildir. Gerçekten etkin bir insan kendisini daima belirsizlik içinde bulur, Nietzsche'nin dediği gibi 'bilgiden yoksundur.' Hiçbir değerin onu kapsamaması eylemin kalite damgasıdır. Eylem insanı göğsünü açar, payına düşen şey hiçbir zaman *securitas* değil *certitudo*'dur."[143] (Yani: *Führer*'e inanç, G. L.) Ama Kierkegaardçı konumun sonucu bir nihilizmken; mantıksal olarak Heidegger'de ve Jaspers'de de durum böyleyken Baeumler biyolojik yaşam kavramının karşısına "kozmik bir olgu" olarak yaşamı koyarak kördüğümü çözdü. İlki göreciliğe uzanırken ikincisi "tüm göreceleştirmeye direnecekti."[144]

Faşist dirimselciliğin daha önceki eğilimleri nasıl sonuna götürdüğünü ve daha da kötüleştirdiğini burada da görürüz. Dirimselci yaşam kavramının biyolojininkinden yavaş yavaş ve giderek güçlenen biçimde ayrılışını gözlemleyebildik; burada, yalnızca

[143]Baeumler: *Männerbund und Wissenschaft*, s. 91.

[144]Aynı yayın, s. 95.

(*)Siyasal iktidarın servet sahiplerinin elinde bulunduğu sistem. —*ed.*

Baeumler tarafından değil Krieck ve diğerleri tarafından da ısrarla ifade edilen kesin bir karşısav şimdiden görünür durumdadır. Krieck'e göre diğer bilimlerinki gibi biyoloji tezleri de yalnızca mitin parçalarıydı.[145] Ortodoks faşizmin baş kategorileri olan ırk ve kanı bile yalmzca simgeler olarak yorumladı.[146] Dolayısıyla, yeni yaşam bilimini aşağıdaki şekilde tanımlamak mantıklıydı: "Evrensel biyoloji insanın kendisine ilişkin imgesinde mükemmelleştirilmiştir. İmge, bir ırksal-ile-popüler-ile-politik antropoloji yoluyla tanımlanır... Bu antropoloji tükenmiş olan felsefenin yerini alır."[147] Dilthey tarafından çekingen ve kararsız bir biçimde tanıtılan antropolojik ilkenin sonuçlarının nereye ulaşacağını ve faşist dirimselciliğin felsefede antropolojiciliğin çözümsüz ikilemi olarak gördüğü şeyi nasıl "çözdüğünü" görebiliriz.

Bu bizi "kozmik yaşamın" ne anlama geldiğinin somut açıklamasına götürür. Baeumler Alman klasisizminin "imgesiz idealizminden" küçümseyerek söz etmiş ve bir zıtlık yoluyla, felsefi olarak olumlu olanın bir açıklamasını eklemiştir: "Hitler düşünceden daha *az* bir şey değildir — düşünceden daha fazla bir şeydir çünkü gerçektir."[148] Krieck, yaşamın bu gerçekliğinin nasıl dışavurulduğunun fazlasıyla net bir resmini vermiştir: "Yazgı, her emri kabul eden onurlu kahramanı ister."[149] Kuşkusuz emir *Führer*'den gelecekti: "Önceden atanmış *Führer*'in kişiliği bütünün yazgısının belirlendiği bir arenadır."[150] *Führer*'in ve Nasyonal Sosyalist hareketin isteği dinsel bir vahiyden başka bir şey değildi. Krieck böyle bir vahyin bugün bile olası olduğu görüşünü büyük bir gayretle savundu: "Ama Tanrı savaşa hazırlanan bir insan gibi içimizde doğrudan konuşur."[151]

[145]Krieck, Ernst: *Völkisch politische Anthropologie*, I. Cilt: *Die Wirklichkeit*. Leipzig 1936, s. 27.

[146]Aynı yayın, s. 74.

[147]Aynı yayın, s. 43

[148]Baeumler: *Männerbund und Wissenschaft*, s. 127.

[149]Krieck: *Anthropologie*, s. 59.

[150]Aynı yayın, s. 90.

[151]Aynı yayın, s. 60.

Dolayısıyla dirimselciliğin nihilist göreciliğinin tüm zıtlıkları Nasyonal Sosyalist mit içinde çözülmüştü. Her sorunun çözümü Hitler'in emirlerine boyun eğmekti; bu emirlere uymak (kurgusal, cansız, kentsoylu) kuramcıyla Kierkegaardçı anlamda ilgili ve etkin canlı insan arasındaki karşısavı yok etmek anlamına geliyordu. Baeumler yeni "politik askerlik" döneminde liderliğin ne anlama geldiğini açıkça ifade etti: "Liderlikten Hitler ve Horst Wessel yoluyla söz etmeyen... bir eğitim fakültesi siyasal değildir,"[152] yani, cansız, kentsoylu, ayıplanacak bir şeydir. Bu "akıl ve düşünce yoluyla liderlik" bildirisini açık bir yorumla tamamladı: "Kendi yanıtını oluşturmak isteyen insan hiçbir işe yaramaz; olayların önceden belirlenmiş akışı onu işe yaramaz bir engel olarak kenara itecek ve gübre yığınına fırlatacaktır."[153]

Bu yolla dirimselcilik faşist demagojiyle iç içe geçti. Baeumler, Krieck ve arkadaşlarının ne ölçüde mantıksal sonuçlar çıkardığı ve yaklaştığını önceden gördükleri o acımasız sömürü ve baskı gücüne kinik olarak ne kadar uydukları önemli değildir. Nesnel felsefi bakış açısından dirimselciliğin en uç sonuçlarını çıkarmış ve emperyalist dönem arifesinde Nietzsche ve Dilthey'le başlayan ve kısa aralıklarla bölünen gelişimini en önemli aşamalarında izlediğimiz o yolculuğu tamamladılar. Dilthey ve Simmel gibi düşünürlerin faşist gerçeklikten dehşet içinde geri çekilecekleri ve sözde felsefesini şiddetle küçümseyecekleri kesindir ama bu, nesnel tarihsel bağlantıyı azaltmaz. Yazılarının tözü açısından Spengler faşizme diğerlerinden daha yakındı ama yine de kendisini faşizmin resmi temsilcileriyle sürekli bir tartışma içinde buldu. Okulu, dirimselciliğin yayılışında önemli bir rol oynayan Stefan George, (üyeleri arasında Gundolf, Klages ve faşist Kurt Hildebrandt da yer alır) şiirlerinin kahinsi bir biçimde *Führer*'i öngörmesine ve müjdelemesine dolayısıyla da etkisinin bu doğrultuda

[152] Baeumler: *Männerbund und Wissenschaft*. s. 35.
[153] Krieck: *Anthropologie*, s. 35.

gelişmesine karşın gönüllü sürgünde öldü. Ancak bu, Spengler olmadan Baeumler-Krieck-Rosenberg felsefesinin olmayacağı ve Spengler felsefesinin de Dilthey ve Simmel olmadan olası olmayacağı gerçeğini değiştirmez.

Hitler, herhangi bir felsefede etkin bir ajitasyon aracından fazlasını görmek için fazlasıyla eğitimsiz ve kinik biçimde inançsızdı. Ama onun görüşlerinin bile entelektüel "elit" arasında dirimselciliğe yol açan yıkıcı ve asalaksal emperyalist eğilimlerin etkisi altında biçimlendiği açıktır. Nihilist bir inanç yoksunluğu ve —zıtlıklarda olduğu gibi— mucizelere inanç Hitlerci propagandanın özel doğasını da belirledi. Hitler'de kinik nihilizmin ağırlıkta olduğu kesindir. Aslında, Rauschning'le konuşmalarından bildiğimiz üzere Hitler ırk kuramını bile bir şaka olarak kabul etmiş ama yağmacı emperyalist amaçları için onu acımasızca sömürmüştü.[154] Hitlerci ajitasyonu kuşatan genel hava dirimselcilikteki temel eğilimlerin güncel, kaba versiyonlarıydı. Propagandasında anlamanın yönettiği her inancı reddetti ve yalnızca bir cinnet yaratmak ve onu sürdürmekle ilgileniyordu;[155] ona göre ajitasyon yalnızca "insanın özgür iradesi üstünde bir çalışmaydı."[156] Tüm teknik Amerikan reklam dünyasından türetildiğinden içerik açısından Hitler'in ajitasyonu dirimselcilikle aynı topraktan yeşermişti.

Dirimselciliğin etkisi Rosenberg'de daha dolaysız biçimde gözlemlenebilir. Onda bile kinik inanç yoksunluğunun en önemli etmen olduğu kabul edilmelidir ama Beyaz Rus Muhafızlarının, Merejkovski'nin ve diğer çöküş gericilerinin öğrencisi olarak Rosenberg'in eğitimi gereği Alman dirimselciliğine açık olması gibi ufak bir farkla. Bu nedenle, *Yirminci Yüzyıl Miti* adlı kitabı dirimselciliğin son döneminin propaganda amaçlı kaba bir

[154]Rauschning, Hermann: *The Voice of Destruction*, New York 1940, s. 232.
[155]Hitler: *Kavgam.*
[156]Aynı yayın.

basitleştirilmesiydi. (Tüm eleştirel çekincelere aldırmaksızın Spengler ve Klages'den aldıklarını bile açık bir biçimde itiraf etti.) Rosenberg'de de tarihsel tözü olmayan bir mitsel-tarih, Almanların dünyadaki (ve Nazilerin Almanya'daki) mutlak üstünlüklerini "kanıtlama" amacıyla dünya-tarihinin bir reddini buluruz. Yine onda da yaşam ve ölüm, sezgi ve akıl karşısavı vahşice militan bir eğim kazanmıştır; zekâ ve bilime şiddetli demagojik saldırı onda da yeni mitin mantıksal temelinin ana noktalarından biridir. Yaşam ve ölüm karşısavı Almanlar ve Yahudiler, üretken ve açgözlü kapitalistler vb. karşısavı olarak sunulmuştu. Dilthey'in sağlamlaştırdığı aristokrat epistemoloji *Führer*'in mitsel yıkılmazlığı haline gelmişti. Spengler'in kültürel döngüler kuramı, o sosyolojik tekbencilik birbirleriyle yalnızca karşılıklı yıkım içinde birleşebilecek olan keskin biçimde ayrılmış ırkların çok yıllık doğasına ilişkin öğreti olarak sunuldu. Dirimselci tipler öğretisi tiplerin yaratılması için bir çağrı, S.A. ve S.S kabadayılarının egemenliği olarak gösterildi.

Dirimselciliğin son evrelerinin felsefi düzeyiyle ölçüldüğünde bile bunlarda felsefi olarak yeni hiçbir şey yoktu. Rosenberg dirimselciliği yalnızca yeni emperyalist dünya savaşının ve onun ön hazırlıklarının suçları için güçlü bir araçtı. Ama dirimselciliğin tam da bu biçimde sonlanması ya da "Nasyonal Sosyalist felsefenin" bu köklerden gelişmiş olması önemsiz değildir. Çünkü bunun hemen ardından bu barbarsı açmaz, ilk felsefi öncülerini Alman feodal mutlakıyetçiliğinin Fransız Devrimine karşı usdışı tepkisinde gördüğümüz, Alman emperyalist ideolojinin dirimselcilikte kendini yok etmesinin kaçınılmaz zirvesi olarak görünür. Bu zirve hiçbir biçimde rastlantısal olmayıp dirimselciliğin içkin eğilimlerinin hak ettiği bir yazgıydı. Henüz ileri aşamada olmadığı, bir "doğrudan bilme" öğretisi olduğu sırada dirimselcilikle ilgilenen Hegel kehanetsi bir biçimde şunları yazmıştı: "*Doğrudan bilmenin* hakikatin bir kriteri olması gerektiği tezinden ortaya çıkacak olan şey tüm boş inanç ve putperestliğin doğru kabul edilmesi ve

istencin en aykırı ve yakışıksız içeriğinin onaylanması olacaktır... Doğal arzu ve hevesler otomatik olarak çıkarlarını bilinçte biriktirecek ve ahlâkdışı amaçlar doğrudan aynı yere yerleşecektir."[157]

[157]Hegel: *Encyclopaedia*, madde 72.

V. BÖLÜM

YENİ-HEGELCİLİK

EMPERYALİST dönemde görece olarak kısa süreli "Hegel rönesansının" öncesinde Hegel'in pek de kabul görmediği çok daha uzun bir dönem vardı. Ama tarihsel açıdan bakıldığında Hegel'in unutulmuşluğa terk edilmesi onun etkisinin tarihçesinin yalnızca —çok daha önemsiz— bir yönüdür. Almanya'nın 1848 sonrası kentsoyluluğu kendi amaçlarına ulaşmak için artık Hegel felsefesindeki gerici öğelere bile gereksinimi olmadığı ve yeni-Kantçı olguculuk ve bilinmezciliğin Hegel'i tamamen gereksiz kıldığı düşüncesini benimsedi. Ama bir yanda Hegel'in gerici sistemleştirme eğilimleri felsefe sahnesinden silinip giderken düşüncesinde canlı, ileriye dönük, yenilikçi olan şey yani, diyalektik yöntem daha üstün dünya görüşüne, diyalektik materyalizme katıldı. Süreçte, Hegel'in diyalektiklerinin nasıl da temelden bir yeniden yapılandırmasının gerçekleştirildiğini tartışmanın yeri burası değildir. Hegel'in idealist diyalektiğinden Marx'ın materyalist diyalektiklerine geçmek için terimleri değiştirmenin yeterli olacağını sanmak tarihi basitleştirmek ve çarpıtmak olur. Hegel'le Marx arasında niceliksel bir dünya-tarihsel anlam sıçraması vardı; Marx'da —daha önce olanlarla kıyaslandığında— niteliksel olarak yeni bir felsefe, yeni bir diyalektik ortaya çıktı. Hegel ve Marx'ın bu ilişkisinin sonucunda Hegelci diyalektiklerde Marx'ın katılabileceği olumlu öğeler bile biçim ve içerik açısından tamamen değiştirildi ve materyalist diyalektikte eleştirel biçimde yeniden işlendi. Bu yordamın kentsoylu felsefe tarafından pek anlaşılmamasına rağmen sadece gerçekleşmiş olmasının kentsoylu düşünce-

nin Hegel'den uzaklaşmasının ortak-belirleyici etmeni haline gelmesi de kaçınılmazdı. Kentsoylu felsefi eğilimlerin bağnaz bir yandaşı ve revizyonculuğun kurucusu olan Bernstein, eşzamanlı bir biçimde Kant'ı "makul" Marxçılığın felsefecisi yapmaya ve öğretisinin diyalektik (evrimci değil devrimci) özelliği nedeniyle "Hegelciliği" yüzünden Marx'a saldırmaya çalışırken işlerin içinde bulunduğu bu durumu son derece net olarak ifade etmişti. Bu arada, tüm diğer revizyoncular gibi Bernstein da çoktan modası geçmiş kentsoylu eğilimleri himayesine almıştı. Marxçılığı Hegelci izlerinden arındırmayı, daha keskin zekâya sahip kentsoylu düşünürlerin Hegel'deki gerici öğelerin —emperyalist koşullar altında— uygun bir yeniden biçimlendirme sayesinde kentsoyluluğun bir dünya görüşü gereksinimine yararlı kılınabileceğini anlamaya başlamasından, daha güç bir biçimde başarmıştı. (Kentsoylu düşüncede Hegel'e ilişkin bu değişimin yankıları Weimar döneminin Sosyal Demokratlarında görülebilir.)

1848 devriminin yenilgisi Hegelci sistemin Alman felsefe sahnesinden çekilişini sonlandırdı. Rudolf Haym'ın, Hegel'in değerlendirilmesi açısından uzunca bir süre önemli olan ve pek çok nokta açısından bugün bile belli bir ağırlık taşıyan Hegel üzerine kitabı (1857) diyalektik yöntemle bu uzlaşmayı en etkin biçimde özetler. Doğal olarak, tüm Hegelcilerin artık dünya üzerinden yok olduğu söylenemez. Pek çoğu etkinliklerini sürdürdü; aslında, kendi dergisini bile yayımlayan (*Der Gedanke*, 1860-84) bir Hegelciler topluluğu Berlin'de uzun bir süre varlığını devam ettirdi. Ama, örneğin Adolf Lasson gibi ortodoks Hegelciliğe sadık kalanlar sadece bir avuç düşünürlerdi. Kuşkusuz bu ortodoksluk tarihsel açıdan doğru anlaşılmalıdır. Temmuz Devrimiyle 1848 arasındaki dönemde Hegel'in diyalektik yöntemi ve Hegelci sistem arasında açıkça ortaya çıkan bu çelişkiler diyalektik materyalizmde niteliksel olarak daha üstün düzeyde bir çözüm buldu. Kentsoylu Hegelcileı Aleksandr Herzen'in ifadesiyle bu "devrim cebirinden"

giderek daha da uzaklaştı. Lasson'un temsil ettiği tipin ortodoksluğu sıklıkla geriye yönelik tüm sonuçlarıyla Hegelci sisteme bağlılık anlamına geliyordu. Kaçınılmaz olarak bu bağlılık —1870-71 dönemi ve sonrasında Wilhelmci emperyalizme yönelen bir Alman gelişiminin ortasında— sistemle yöntem arasındaki çatışmayı gerici açıdan daha da kötüleştirdi ve diyalektik yöntemi arka plana itti. Kendisini ortodoks bir Hegelci kabul eden ve aynı zamanda devrimci olmak isteyen Lassalle bile çeşitli biçimlerde diyalektik yöntemi öznelleştirmek ve onu Fichte'ye yaklaştırmak zorunda kalmıştı. Mevcut olay ve eğilimlerin baskısıyla Hegelcilerin büyük çoğunluğunda Hegel'in öğreti ve yönteminden uzak —bilinçli ya da bilinçdışı— bir hareket ortaya çıktı. Böylelikle Hegelci yöntemden koptuklarının her zaman farkında olmayarak pek çoğu şimdi Kantçılığa yaklaşıyordu. (Lassalle'in Rosenkranz değerlendirmesine bakınız.) Yine o sırada ortaya çıkmakta olan olguculuğa yaklaşan diğerleri felsefeye usdışıcı eğilimleri sokmaya başlıyordu. (Franz Theodor Vischer'in gelişimine bakınız.) Esas olarak Trendelenburg, Schopenhauer'ın vb. temsil ettiği diyalektikleri keskin biçimde reddeden eleştiri, giderek yayılan bir biçimde felsefi düşünceye egemen oldu; Hegelci felsefe modası geçmiş bir metafizik olarak görülüyordu. Dolayısıyla Marx, Almanya'da Hegel'e tıpkı kendi döneminde Spinoza'ya yapıldığı gibi "eski bir şapka" olarak davranıldığını söylemekte haklıydı.[1] 1848 devrimi yenilgisinden sonra dikkat çekici bir biçimde güç kazanan yeni-Kantçılık Hegel'in felsefi olarak öldüğünü resmen dile getiriyordu. Yeni-Kantçılık, Fichte'den Hegel'e Alman gelişimini, telafisi ancak ondan kesin bir kopmayla ve tek bilimsel felsefe olduğu iddia edilene, Kant'a mutlak bir dönüşle gerçekleştirilebilecek büyük bir sapma olarak yorumladı (Liebmann: *Kant und die Epigonen*, 1865). Bu görüş, emperyalist döneme dek Alman felsefesine egemen oldu.

[1]Marx: *Kapital*, 1. Cilt, 2. Basıma sonsöz.

Olgusalcı yeni-Kantçılığın çağın felsefecilerin önüne koyduğu sorunlara hakim olamadığı yalmzca bu dönemde geniş ve güçlü bir biçimde hissedilir hale geldi. Çok geçmeden Güney-batı Alman ekolünde (Windelband-Rickert) Fichte'ye geri dönen bir hareket ortaya çıktı. Nietzsche'nin etkisi ise sürekli artıyordu. Buna paralel olarak tarihsel bilimlerin her alanında Romantizmin, yalnızca dar anlamda Romantik ekolle ilgili kalmayıp aynı zamanda Schelling ve Schleiermacher'in yeniden canlanmasına da yol açan, bir değer kazanımı başlamaktaydı (Dilthey, Ricarda Huch vb.). Tüm bu türden eğilimler emperyalist Alman kentsoyluluğunun daha önce görmüş olduğumuz genel "dünya görüşü gereksinimiyle" bağlantılıydı. Bu eğilimler, zamanın büyük iç ve daha da önemlisi dış mücadelelerine ideolojik olarak hazırlanmanın biçimselci yeni-Kantçı düşünce temellerinde mümkün olmadığı şeklindeki içgörüyle ilişkiliydi. Savaş öncesi dönemde Hegelci felsefenin yeniden canlanmaya başlaması bu entelektüel ortamda gerçekleşti.

Daha önceleri, yeni bir Hegelci eğilimin doğuşu saygın felsefeciler, liepsinden önemlisi de Akademi söylevinde Windelband tarafından saptanmıştı.[2] Bu hareketin temelini genel "bir dünya görüşü açlığının" oluşturduğunu o da gördü. Ama Windelband'm söylevi bu yeni eğilimin varlığını ve görece haklılığını kabul ederken esas olarak yeni-Hegelci eğilimin sınırlarını belirleme ve böyle bir hareketin yaratabileceği tehlikeler konusunda felsefe dünyasını uyarma amacını taşıyordu. Windelband emperyalist dönemde yeni-Hegelci hareketin önemli bir öğesini —sınırların önceden çizilmesi biçiminde de olsa— formüle etti: Kant'la bağlantının korunması. Ona göre, yeni-Kantçı "değer" yargısı (*Geltung*) —yani, öznel idealizm— "eleştirel felsefi analizin ulaşabileceği en uzak noktaydı."[3] Diyalektik yöntemin reddedilmesi bu bakış açısıyla çok yakından bağlantılıydı. Daha ilerideki

[2]Windelband, Wilhelm: *Die Erneuerung des Hegelianismus*, Heidelberg Bilimler Akademisinin raporu, Heidelberg 1910, s. 7.

[3]Aynı yayın, s. 13.

incelemelerimiz Windelband'ın burada da yeni-Hegelciliğin daha sonraki gelişimindeki önemli bir öğeyi öncelediğini gösterecektir: ister açık ister sözsüz olsun diyalektik yöntemin reddedilmesinin tüm Hegelci canlanmanın değişmez bir özelliği haline geleceğini. Bir Kantçı olarak Windelband'ın "bütün olarak böyle bir diyalektiğin tekrar felsefenin yöntemini" oluşturmasına izin vermemesiyle bunu olumsuz anlamda formüle ettiği doğrudur.[4]

Windelband'ın bu etkili uyarısı gereksizdi. Çünkü, yeni-Hegelci Almanlar Hegel'in Kantçı felsefeyle anlaşmazlığını yineleme düşüncesi içinde değildiler. Bildiğimiz gibi Hegel her zaman Kant'ın öznel idealizmini ve özellikle de. bu idealizmin "kendinde şeyin" algılanabilirliğini yadsımasını şiddetle reddetmişti. Bunun bilinebilirliği onun diyalektik epistemolojisinde dikkat çekici bir noktaydı çünkü görüngü ve özün, görüngü ve kendinde şeyin diyalektik göreceliğini ima ediyordu. Eğer şeylerin özellikleri (görüngüsel biçimleri) algılanınışsa o zaman şeylerin kendileri ve kendindelikleri bize-göre ve belli koşullarda kendilerine-göre algılanır hale gelir. Hegel'e göre, görüngüden öze uzanan bu somut algı süreci bir yana bırakıldığında kendinde şey boş ve anlamsız bir soyutlamaydı. Emperyalist dönemde Hegel'i yeniden canlandıranlar bu Kant elçştirisini benimsemek bir yana onu dikkate almaktan bile uzaktı. Emperyalist dönemin koşullarına uygun olarak değiştirilmiş bir yeni-Kantçı bakış açısını benimsemeye devam ettiler; yani, mekanik bir biçimde görüngüyü özden ayırmayı sürdürdüler ve nesnel gerçekliğin varlık ve algılanabilirliğini kabul etmediler.

Hegel'i yenilediklerini iddia ederken onu Kant'ı aşan bir düşünür olarak değil —gerçek tarihsel özelliğinin tersine— Kant felsefesinin devamı olarak gösterdiler. Bu epistemolojik temel Julius Ebbinghaus'un geniş çevreler tarafından bilinmemesine rağmen daha ilerideki, daha etkili yeni-Hegelcilerin yöntem ve görüşleri üzerinde belirleyici bir etkisi olan küçük kitabında

[4]Aynı yayın, s. 15.

(*Görece ve Mutlak İdealizm*, 1910) çok canlı bir biçimde ifade edilmişti. Ebbinghaus'un temel düşüncesini şöyle özetleyebiliriz: Hegel, Kant'ın aşkınsal yönteminin sonuçlarını yalnızca mantıksal sonuçlarına dek düşünürken Kant bunları Hegel'in yarısı kadar düşünmüştür. Dolayısıyla Hegelcilik gerçekten özenli, tutarlı bir Kantçılıktan öte bir şey değildi. Bu nedenle Ebbinghaus yeni-Hegelciliği bekleyen görevi şöyle formüle etti: "yüreksizliğinden kurtarılmış Kantçı 'Ben'in belirleyicilerinden felsefi ilke biçimini geliştirmek."[5]

Bu, yeni-Hegelci felsefe tarihi kavramında ikinci önemli teze yol açar: Fichte, Schelling ve Hegel arasında herhangi temel bir farkın bulanıklaşması anlamına gelen klasik Alman felsefesinin bütünlüğü. Ebbinghaus "tüm yönleriyle kavranması halinde Fichte'den Hegel'e dek dile getirilen spekülatif felsefe yapılarında *ilke* açısından bir fark bulunamaz" demiştir.[6] Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde ve ardından Erdmann ya da Kuno Fischer'de ulaşılan bulgularla karşılaştırıldığında bu önemli bir geri adımdı. Onların da Kant'tan Hegel'e uzanan gelişimi düz bir çizgi olarak göstermiş olmalarına rağmen yine de bu çizgide (örn. öznel idealizmden nesnele geçişte) felsefi ilkelerle ilgili önemli çatlakların, gediklerin vb. ortaya çıktığı —özellikle Hegel'in kendi anlatımında— gayet açık olarak görülebilir. Ama araştırmacı ve açık görüşlü bir tarihsel araştırma Kant'tan Hegel'e uzanan yolun Hegel'in resmettiği gibi düz ve doğrudan olmadığını göstermek zorunda kalacaktır. Gelişimin belli bir bütünlüğü elbette vardı. Bu bütünlük, istisnasız tüm önemli Alman klasik düşünürlerinin kendi zamanlarının, Fransız devrimi zamanının somut sorunlarına yanıtlar bulmaya çalışması sayesinde daha önceden sağlanmıştı. Ama şimdi bütünlük ortak sosyal Varlıkta ve onun entelektüel yansımalarında yatıyordu; öte yandan, gerçekleşmeye uzanan yollar Hegel'in gösterdiğinden

[5] J. Ebbinghaus: *Relativer und absoluter Idealismus*, Leipzig 1910, s. 31.
[6] Aynı yayın, s. 4.

çok daha karmaşık, dolambaçlı ve düzensizdi. (Hegel'in gelişimi için *Genç Hegel* adlı kitabıma bakınız, 1948.) Şimdi ise Ebbinghaus, Kant'tan Hegel'e gelişimin ardında bir ilke bütünlüğü olduğunu öne sürerek tüm Alman klasik felsefesini Kantçı öznel idealizm düzeyine indirmişti. Böylelikle onun büyük başarılarının, özellikle de Ebbinghaus ve yandaşlarının kuramda hiçbir zaman onu aşmamış olan Kantçı aşkınsal felsefenin organik bir devamı olarak sundukları, diyalektik yöntem çalışmasının değerini düşürüyordu. Böylece Hegelci felsefe Kantçılığın kesintisiz devamının zirvesi olarak görüldü; Hegel Fichte'ye, nesnel idealizm öznel olana geri izlendi. Ebbinghaus mutlak idealizmde "Ben-olmayan, Ben sürecinde tamamen yok olur... Nesne bütünüyle ve tamamen bir bilmedir" diye belirtir.[7] En iyi yorumla bu çağdaşlaştırılmış bir Fichte'ydi ama genç Schelling'in doğal felsefesindeki yeni öğeyi önemsemeden atlamış ve Hegel'in felsefi bilgiyi zenginleştirmek için yaptığı her şeyi gözardı etmişti. Ebbinghaus'un bu tezleri emperyalist dönemde Alman yeni-Hegelciliğinin gelişimi için örnek alınacak bir şey ve bir temel haline geldi.

Ancak, Hegel'in yenilenmesine tek katkı bu değildi, aslında en önemli katkı da değildi. Almanya'da "Hegel rönesansı" için en önemli kitap yaşlı Dilthey'in *Die Jugendgeschichte Hegels* ("Hegel'in Gençlik Öyküsü", 1905) adlı eseridir. Ama, Hegel'in canlanmasının bu en etkili öncüsü can alıcı epistemolojik sorunlar karşısında yeni-Kantçılığa olağanüstü ölçüde yakın durdu. Dilthey spekülatif yöntemle ilgili olarak "Kant'ın sınırlayıcı tanımlamaları burada da galip durumdadır" demiştir.[8] Diğer tüm farklılıklarına rağmen diyalektik yöntemi reddetme konusunda Windelband'la aynı görüşteydi. Spekülatif yöntemi analiz ederken şunları yazdı: "Bu yanlış tanımlanmış görevi yani diyalektik yöntemi çözmenin araçları Trendelenburg'un kanıtlamış olduğu gibi tamamen

[7]Aynı yayın, s. 69.

[8]Dilthey: *Bütün Eserleri*, Leipzig-Berlin 1921, IV. Cilt, s. 219.

yararsızdır."[9] Dolayısıyla, yeni-Hegelcilerin aksi durumda büyük değişiklikler gösteren eğilimleri temel sorun konusunda birleşmişti — diyalektik yöntemi reddetme.

Ama Dilthey'in kitabının önemi başka bir noktada, genç Hegel'de Hegel yorumu için çok büyük önem taşıyan bir değişiklik keşfetmesinde yatar: Hegel'i, en önemli taraftarının bizzat Dilthey olduğu emperyalist dönemin usdışıcı "dirimselciliğine" düpedüz yakın duruma getirdi. Kuşkusuz, dirimselciliğin Hegel'in düşüncesine taşınması şeklindeki bu uygulama yalnızca Dilthey'in, eserlerinde "mistik bir tümtanrıcılık" dönemini saptadığı genç Hegel'le sınırlıydı. Dilthey, bu dönemde Hegel'in dirimselciliği temsil ettiğini düşündü: "Hegel tüm gerçeklik özelliğini yaşam kavramı yoluyla tanımlar."[10] Bu, genç Hegel'in tüm gelişimini baş aşağı çeviren kasıtlı bir yanlış tanıtımlamaydı. Dilthey emperyalist-dirimselci bir eğimi ileri sürerek hem Hegel'in Fransız devrimi için cumhuriyetçi coşkuyu terk ettiği krizi hem de kentsoylu toplumun ekonomik temellerinin (Steuart, Smith) yanı sıra bu bağlamdan kaynaklanan diyalektik yönteme ilişkin incelemesini çarpıtıyordu. Ama bu çarpıtma büyük usdışıcılık modasına uygun yeni bir Hegel görüşüne olanak sağladı. (Bu konuyla ilgili olarak da genç Hegel üzerine daha önce sözü edilen kitabıma bakınız.) Dilthey'in bu yorumunu genç Hegel'le sınırlı tutması çok zengin sonuçlar doğurmuştur çünkü göreceğimiz gibi ileride Yeni-Hegelcilikte eskisinin karşısına güvenilir ve gerçek Hegel olarak gencini koyma doğrultusunda güçlü bir eğilim ortaya çıktı.

İki önemli nokta daha vardır. İlk olarak, Dilthey emperyalist dönemde Romantik düşünceyi canlandıranların en önemlilerinden biridir ve bu süreç Ebbinghaus'un Hegel ve tüm Romantik hareket (Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling) arasında bir bağlantı da kurarak, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'i birleştirme-

[9] Aynı yayın, s. 229.
[10] Aynı yayın, s. 138.

siyle tamamlanır. Bunu kanıtlamak için de tarihi en kaba biçimde çarpıtmaktan çekinmemiştir. Çünkü daha en başından itibaren Hegel Alman Romantizminin her biçimine karşıydı. F. H. Jacobi'ye karşı ilk polemiği adı açık biçimde dile getirilmese de Romantikleri hedefliyordu; *İnanç ve Bilgi*'nin kapanış bölümünde Romantizmin baş kuramsal eseri olan Schleiermacher'in *Din Üzerine Değinmeler*'ine açık ve sert bir biçimde karşı çıktı. (Tüm yaşamı boyunca bu yazara karşı düşmanca tutumunu sürdürdü.) Hegel *Sanat Felsefesi*'nin giriş bölümünde Romantik sanat kuramını gözardı etti, *Sağ Felsefesi* çalışması tarihsel hukuk ekolü temsilcilerine ve Romantiklerin politik ve sosyal kuramına (Hugo, Haller, Savigny) en sert polemiklerle doluyken *Aklın Görüngübilimi*'nin giriş bölümü Schelling'in Romantik ve sezgici epistemolojisine, "entelektüel sezgiye" vb. yöneltilmişti. Bu arada kendi adlarına Romantiklerin de Hegel'i eşit ölçüde düşman ve yok sayıcı biçimde yargıladıklarını da belirtelim. Örneğin, Friedrich Schlegel, Hegelci diyalektikte bir tür şeytancılık görmüştür. Her iki tarafta da sayısız eleştirel çekinceler bulunmasına rağmen karşılıklı saygıyı yalnızca Hegel ve —pek çok açıdan diyalektiği Romantik dönemi geride bırakan— en önemli Romantik estetikçi Solger arasında görürüz. Eğer Dilthey'in bilgi ve duruşu konusunda uzman bir tarihçi bu türden açık gerçekleri göz ardı edebiliyor, gerçeğinin tüm önemli özelliklerini, çizdiği Hegel resminin dışında bırakabiliyorsa geriye tek bir açıklama kalır. Bu da Dilthey'in, çağdaş anlamda dirimselcilik şeklindeki kendi tutumunu tarihsel ve değerlendirici olmayan bir biçimde Hegel'e atfettiğidir; Romantik düşüncede kendisininkiyle benzerlik gösteren eğilimleri doğru saptamıştır.

İkinci olarak Dilthey, Hegel'i çağdaş dönemle birleştirmek için tarihsel temeller arıyordu. Hegelci felsefenin Alman tarih araştırmaları, dinsel incelemeleri, hukuk, estetik vb. üzerindeki etkilerinin gerçekten alışılmadık ölçüde geniş kapsamlı ve köklü olması ve de daha dar anlamda felsefi etkinin yıkılışından sonra uzun süre devam etmesi açısından bu niyetin gerçek bir temeli

vardı. Bir diğer deyişle, yine diyalektik yöntemden tamamen uzak biçimde de olsa Hegelci düşüncenin belli eğilimleri, öğeleri ve parçaları Alman sosyal bilimlerini çok uzun bir süre etkilemeye devam etti. Görmüş olduğumuz gibi, Dilthey onu reddettiğinden kendisi için önemli olan neredeyse tek şey sosyal bilimler üzerindeki Hegelci etkiydi. Dilthey'in değinmiş olduğumuz iki çabası yan yana gelişti. Bir yandan Hegel ve Romantik düşünce arasındaki ayrımları Romantik düşünceye ait "tarihsel ekolle" bulanıklaştırırken aynı zamanda Hegel'in yaşlı Strauss, Zeller'e v.b. tepkilerine abartılı bir ağırlık verdi. Böylece, Dilthey Hegel'i yeniden canlandırırken onun etkisinin şimdiye dek devam eden sürekliliğini daha önce sözü edilen anlamda kanıtlama amacını taşıyordu.

Dilthey'in bu eğilimini güçlendirmeye tarihçiler de yardımcı oldu. Emperyalist dönemde Ranke geleneğini sürdürenler Bismarck'ın Reich'ı kuruşunu ve Almanya'nın Prusyalılaştırılmasını sanki klasik kültürle bir kopuş gerçekleşmemiş, sanki İkinci Reich ve daha da önemlisi Bismarck tamamen kesintisiz bir süreçte 1900'lerin özel eğilimlerinden gelişmiş gibi göstermeyi amaçlıyordu. Şimdi ise Hegel'i bu bağlama yerleştiriyorlardı. Bu tarzda en etkili çalışma olan Meinecke'in *Dünya Vatandaşlığı ve Ulusal Devlet*'i (1907) Ranke yoluyla Hegel'den Bismarck'a uzanan bir yol çizer. Meinecke şunları belirtir: "Dolayısıyla artık Devletin üç büyük kurtarıcısını belirtebiliriz: Hegel, Ranke ve Bismarck."[11] Burada Dilthey'inkine benzer eğilimler ağırlıktadır; ama bir yandan Hegel ve diğer yandan da Romantik düşüncenin yanı sıra "tarihsel okul" ve Ranke arasındaki karşısavın bulanıklaştırılması artık belirgin bir tarihsel-politik özellik taşıyordu. Mevcut Bismarck-Hohenzollern Reich'ı on dokuzuncu yüzyılda tüm Alman gelişiminin zirvesi ve mirası olarak gösterilecekti; Hegel ise büyük Bismarck heykelinde destekleyici bir figür olarak.

[11] Meinecke, Friedrich: *Weltbürgertum und Nationalstaat*..

Ama Hegel'i canlı ve etkin bir çağdaş güç, Prusya-Wilhelm tutuculuğunun güç yuvası haline getirme doğrultusunda tüm bu girişimler birinci emperyalist savaştan önce bağımsız olarak başlamış ve şimdiye dek net olarak tanımlanmış bir hareket ya da bir ekol oluşturmamıştı. Daha önce sözü edilen eğilimlerin yanı sıra, yeni başlamakta olan Hegel modasının bir diğer yanı da felsefesinin Marxçılığa karşı başarılı olabilecek bir entelektüel güç izlenimi bırakmasıydı. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi Nietzsche'den bu yana usdışıcılığın temel amacı —ender olarak açıkça dile getirilmesine ve sıklıkla bilinçli olarak fark edilmemesine rağmen— Marxçılığın yenilmesi olmuştu. Bu nedenle savaş öncesinde emperyalist kentsoyluluğun amaçları adına Marx ve sosyalizm karşısında Hegelci felsefenin gerici yanlarını sömürme girişimleri olması anlaşılabilir bir şeydi. Hammacher ve daha da önemlisi Plenge bu türden görüşlerle öne çıktı. Ama Alman sosyal demokrasisinin etkili revizyonist kanadı kendisini Marxçılığın Hegelci mirasından açık bir biçimde ayırdı; benzer biçimde, revizyonizme karşı olan "ortodoks" Marxçıların onunla hiçbir canlı bağlantısı yoktu (bu yalnızca ortada yer alan bir insan olan Kautsky için değil solun parlak ideolojik lideri Franz Mehring için de geçerlidir). Emperyalist felsefenin o sıradaki ideolojik mücadelesinin ana çizgisi olarak Hegelci öğretiyi Ebbinghaus ya da Dilthey biçimine uygun olarak çarpıtmak yeterli görünmüştü. Bu nedenle Hammacher ve Plenge'in çabaları önemli sonuçlar doğurmayan olaylar olarak kaldı.

Yeni-Hegelcilik ancak Birinci Dünya Savaşındaki Alman yenilgisinin ardından gerçek bir hareket haline geldi. Devrim tarafından tehdit edilen ve birleşme girişimleri, Almanya'yı yeni emperyalist saldırganlığa ideolojik olarak hazırlama çabaları açısından giderek kritikleşen durumların tuzağına düşen Alman kentsoyluluğu artık "bir dünya görüşü gereksinimini" daha güçlü biçimde hissediyor ve eskisinden daha büyük bir gayretle geliştiriyordu. Yeni-Hegelcilik

de bu ideolojik gereksinimi karşılamaya yönelmişti; başlangıçta yavaşça ama sonra taşkın bir güçle hareket eden genel gerici akımın yanında o da vardı.

Ama yeni-Hegelciliğin iki dünya savaşı arasında Alman kentsoyluluğunun gerçekten egemen ideolojisi olduğunu varsaymak yanlış olur. Görmüş olduğumuz gibi bu dönemde Alman kentsoyluluğunun egemen ideolojisi giderek daha da köktenci biçim alan "dirimselcilik" usdışıcılığıydı; yani gerici Alman kentsoyluluğunun faşizme uzanan yolunu döşemek için çok şey yapan felsefe. Doğal olarak yeni-Hegelcilik de yeterince gericiydi ama daha ılımlı, daha seçmeci kentsoylu eğilimleri gerici bir biçimde, daha "birleştirilmiş" olarak ifade ediyordu. Felsefi olarak ifade etmek gerekirse, ussal ilkeleri ya da bilimsel düşünceyi tamamen ya da önemli ölçüde terk etmeden usdışıcılığı bir sisteme dahil etme girişimiydi. Uğraşmakta olduğumuz şey hep varolan ve bazen ön plana çıkan ama son çözümlemede her zaman epizodik kalan Alman kentsoylu eğilimlerine uygun bir felsefi yönelimdir. Söz konusu eğilimler faşizmin "yapısal" öğelerini birincil olmayan ve kısmi bir öğe olarak gerici, birleşik bir kentsoylu cephcye dahil etmeyi içeriyordu. (Bu yönelim en net biçimiyle general Schleicher'in Reich'ın şansölyesi olduğu kısa dönemde ortaya çıkmıştır.)

Bu temeller üzerinde, savaş öncesi dönemde ayrı ayrı gelişen yeni-Hegelci yönelimlerin bir sentezi yükseldi. Buradaki sentezin çok geniş ve çeşitli anlamda anlaşılması gerekir. Yalnızca sözünü ettiğimiz savaş öncesi eğilimlerin özetlenmesi ve birleştirilmesini değil Hegel'in başına yıkılan yeni bir sentez düşüncesini de içeriyordu. Yeni-Hegelciler, Hegelci felsefeyi geçmiş zamanların ve bizzat Hegel döneminin tüm yönelimlerinin bir sentezi olarak yorumlayarak şimdi güncel tüm felsefi eğilimlerin benzer bir sentezini yeni-Hegelci bir temel üzerinde yaratmak istiyordu. Hegel'in, uğruna zamanının tüm yönelimlerine (Kantçılar, Jacobi, Romantikler, tarihsel sağ ekolü Fries vb.) şiddetle karşı çıktığı

kendine özgü bir yol izlemiş olduğunu göremiyor ya da görmüyorlardı. Geçmiş dönemlerde tartışılmaz bir seçmeci birlik aramadığını, yalnızca diyalektiklerin insan düşüncesinin ilk başlangıçlarından en ileri biçimleri olarak kabul ettiği —kendi sisteminde var olan— noktaya nasıl geliştiğini göstermeyi amaçladığını da göremiyorlardı. Dolayısıyla Hegel farklı felsefi eğilimleri yalnızca aşağıda açıklanan ölçüde sentezlemiştir. Bir yandan, tüm felsefe tarihinin insanın gerçek felsefi yöntemi, diyalektik yöntemi bulmak için entelektüel çabasından ibaret olduğunu gösterdi. Ayrıca bu gelişim sırasında —zamanları, kültürleri ve kişilikleri açısından— çok farklı düşünürler hem içerik hem de biçim açısından çok farklı sorunlar ileri sürerken yine de bu çeşitliliğin ardında bir birlik olduğunu da gösterdi: felsefenin nesnel birliği, temel tözünün birliği yani, kendinde varolduğu biçimde gerçekliğin yeniden oluşturulması. Bir diğer deyişle, diyalektik olarak belirleyici biçimin birliği. Diğer yandan, Hegel kendi felsefesini tüm gelişim biçimlerinin entelektüel taçlanması olarak gördü çünkü geçmiş felsefelerin, ilerici eğilimlerin ve özellikle de diyalektik yöntemin genişletilmesi sürecinde önce ürettiği ve sonra aynı zamanda onu hem korur hem de daha üst düzeye çıkarırken bir yandan da kusurlarını ayıklayarak değiştirdiği her şeyi kapsamaya çalışıyordu. Ancak Hegel, zamanının felsefi yönelimlerinin bir sentezini ömeğin, Kant ya da Schleiermacher'le bir sentezi bir an olsun düşünmemiştir.

Bunun tam tersine yeni-Hegelciler kendi zamanlarının tüm gerici eğilimlerinin barışçı bir birliği, bir tür felsefi "bütünleşme" için uğraşıyordu ve şimdi bu düşünceyi Hegel'e dayatmışlardı. Bu eğilimin yöntembilimsel temeli tüm diyalektiklerin kendi Hegel resimlerinden tamamen çıkarılmasıydı. Böylece, çalışmasında gördüğümüz çelişik tarih hareketi bir İskenderiye ekolü seçmeciliğine, olayların barışçı ve statik bir yanyanalığına dönüştürüldü. Ölümünün yüzüncü yılı anısına yaptığı konuşmada Kroner'in çizmeye çalıştığı Hegel tablosu böyle bir şeydi. Hegel'i Aristoteles

ve Aquinas'la karşılaştırdı. Sanki Kroner'in Hegel'e yüklemekte olduğu sentezi Aristoteles Platon'la, Aquinas da Yahudi dininin düşünürleri ve İslamiyetle gerçekleştirmeye çalışmış gibi. Sorunun basit formülasyonu onun niyetlerini tüm açıklığıyla gösterir: Hegel'in dünya görüşünün etkinliğinin nedenini "gerçekliğin bütünlüğünü her şeyin kendi yerine sahip olduğu bir hiyerarşi içinde düzenleyerek düşüncenin ezeli temel motiflerine adil davranmakta" yattığını düşünüyordu. "Bu mimari sayesinde zıtları bile birleştirebiliyor, çelişkili olgular arasında bir denge kurabiliyordu."[12] Burada Hegel'in mimari bir yapı yaratmış ve (beli bir sistem ya da yönelimde) zıtların diyalektik çözümünü çelişkili olgular arasında bir uzlaşmaya dönüştürmüş olduğu iddia edilmektedir; sanki örneğin Bacon ve Descartes'la bir uzlaşma sağlamak hiç aklına gelmemiş gibi!

Ancak, bu yalnızca yöntembilimsel temeldi; daha da önemli olan şey somut içeriktir. Kroner, birinci Hegel Kongresindeki açılış konuşmasında bunu programatik olarak dile getirdi. Hegel'in rakiplerinden, *Kritizismus*(*) ve görüngübiliminden, "diyalektik tanrıbilimden" (Kierkegaard), Heidegger'den söz etti ve sonra ekledi: "... yalnızca karşılıklı bütünleşme gereksinimlerini kavramadıkları, karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmedikleri ve bir araya toplanmadıkları için kendi içlerinde *dağınıktırlar*. Hegel'e karşı çıkmada *birleşmelerinin* biricik nedeni tek yanlılıkları içinde yalnızca birbirlerini değil içinde öğelere indirgedikleri bütünü de aynı şekilde dışlamalarıdır."[13] Glockner, —usdışıcı doğrultuda— kısmen daha da ileri giden aşağıdaki açıklamayla bu programı net olarak tamamlamıştır. "Yüzyılın son çeyreğinde ağırlıkta olan ve 'yeni Aydınlanma' olarak niteleyebileceğimiz usçuluktan kaçma arzusu her yerde mevcuttur. Ama yalnızca bu usçuluğun kendi karşısavı olarak akla getirdiği 'yeni romantizmin' tarafını tutmak

[12] *Logos*, Hegel sayısı, 1931, s. 9.

(*) Eleştiricilik. —*çev.*

[13] 1. Hegel Kongresi Tutanakları, Tubingen 1931, s. 25.

yeterli olmayacaktır. Burada görev 'uzlaştırmaktır'...Şimdi Almanya'da gerek duyulan bu 'uzlaştırma' eylemini Hegel gerçekleştirmiştir. Hegel sayesinde hizipler barışı sağlayabilir ve ortak bir dava oluşturabilir."[14]

Yeni-Hegelciliğin sosyal içeriği bu açıklamalardan anlaşılabilir. İlk olarak, Kroner (faşizm de dahil olmak üzere) zamanın çeşitli düşünce biçimlerinde yalnızca karşılıklı bütünleşme gereksinimini kavramamış ve sadece bu nedenle birbirleriyle savaşan partizan görüşler bulmuştur. Onların mücadelelerinin sahici bir olgusal tözü olmadığına ve bu eğilimlerin —vurgulamamız gerekir ki— gerici doğrultuda hareket etmediğine inanıyordu. Bu nedenle, felsefede (olduğu gibi sosyal yaşamda da) sonsuz bir barış için gerekli olan tek şey genel kabul görebilecek bir uzlaşma önerisiydi. Glockner, "yeni Aydınlanmaya" (yani, usçuluk kalıntılarına) karşı mücadele için haklı bir gerekçe olduğunu ekleyerek bu içeriği daha da güçlendirdi. Yalnızca insanın köktenci ya da militan usdışıcılıkta durması gerekiyordu. Doğal olarak, çalışan sınıfın dünya görüşü olan Marxçılık sentez dışı bırakılmıştı; bu daha ziyade, her zaman olmasa da Marxçılığa belli ölçüde karşı çıkmasıydı. Hitler kalkanı altında felsefi bir sentezin amacı emekçi sınıfa karşı tüm kentsoylu yönelimlerin bir koalisyonuydu. Zamanın politikalarıyla hiç de az olmayan benzerlikler taşıyan yeni-Hegelcilerin küçük kentsoylu dar görüşlülükleri esas olarak kentsoyluluk adına etkin bir savunma eyleminin tekelci kapitalizmin en gerici kanadının zaferiyle sonuçlanan şiddetli politik çatışmaları gerektireceğini kabul etme isteksizliklerinden kaynaklanıyordu. Ayrıca bu, kentsoylulukla emekçiler arasındaki sınıf mücadelesinin giderek daha acı hal aldığı bir dönemdi. En pratik şeyi yapar görünen ama gerçekte bunu tamamen ütopik bir biçimde yapan yeni-Hegelcilik burada güncel tüm gerici (ve dolayısıyla felsefi olarak da gerici) düşünce biçimleri için uygun bir şemsiye örgütlenmesi olarak ön plana çıkıyordu.

[14]Aynı yayın, s. 78.

Yeni-Hegelcilik çeşitli felsefi yönelimlerin bir sentezini üstlenerek emperyalist savaş sonrası dünya görüşü krizini "normal" ve "düzenli" kanallara sokma görevini benimsiyordu. Bu noktada savaş öncesi döneme kıyasla önemli bir fark görebiliriz. Yeni-Hegelcilik gerici bir uzlaşma çözümü bulma girişiminde böyle bir krizin varlığını kabul etti; savaş öncesi felsefede Varlık bağlamında bu motif doğamazdı. Siegfried Marck böylesi bir yeni-Hegelciliği ortodoks Kantçılığın aksine bir "kriz kuramı" olarak yorumladı. Rickert'le ilgili olarak aşağıdakileri yazmasının nedeni budur: "Dolayısıyla 'kentsoylu' dünya devrini doğrular, çözümlerini sağlam bulur ve bu devri yıkılma tehlikesi içinde görmez... Ama, on dokuzuncu yüzyılın güçlü ve birbiriyle ilişkili zıtları Hegel ve Kierkegaard, *gerçeğin ve idealin diyalektikçileri* (burada Hegel ve Kierkegaard'ın yanı sıra Marx'dan da söz edilir G.L.) ...*Kant sonrası. kentsoylu sonrası* ve aynı zamanda *Hıristiyan sonrası* dünya devrinin müjdecileri değil midir?"[15] Kroner de "Çağdaş Kantçılık krize girmiştir" demiştir.[16]

Tüm bunlar yeni-Kantçılıktan belli bir uzaklaşma anlamına gelir. Ama bunun reddedilmesi "yeni Aydınlanmayla" yani tüm sol yönelimli düşünceyle ilgili olarak Glockner'de fark ettiğimizden çok daha az köktendi. Çünkü önde gelen yeni-Hegelcilerin neredeyse tümü yeni-Kantçılıktan ve esas olarak da Kantçılığın her zaman usdışıcılık doğrultusunda en uzak noktaya uzandığı güneybatı Alman ekolünden (Kroner, Glockner, Siegfried Marck vb.) geliyordu. 1920'de Rickert'in dirimselciliğe saldıran bir kitap yayımladığını da belirtmemiz gerekir. Ama bu kitabın (saygılı) dirimselci usdışıcılık eleştirisi, bilginin geniş bir kesiminin yani tarihsel araştırmaların usdışıcılığını felsefi anlamda tartışan kişinin (Windelband'la birlikte) Rickert'den başkası olmadığı gerçeğini

[15] S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tubingen 1929-31, I. Cilt, s. 33.

[16] R. Kroner: *Von Kant zu Hegel*, Tubingen 1921-4, I. Cilt, s.25.

gizleyemez. Bu epistemolojik tartışmada "usdışıcılık" sözcüğünün geçmemiş olması fazla önemli değildir; çünkü bu tarih kuramı özünde elbette o doğrultuya yönelikti. 1920'lerde Rickert'in aşırı bir usdışıcılığın sonuçlarından kaygı duyduğu doğrudur. Farklı bir açıdan bakıldığında bu durum onun yeni-Hegelcilerle benzerliğini gösterir; onlar da usdışıcılığı önemsemiş ve aşırı sonuçlarından kaçınmak istemiştir. Usdışıcılığa "meydan okumanın" her iki tipi de tamamen usdışıcılığın büyüsüne kapılmış, her açıdan kendini ona kaptırmış ama yine de nihai sonucundan —Hitlerci faşizm— kaçmak istemiş olan Alman aydın kesiminin zayıflığını ve saldırıya açık oluşunu gösterir. Bu entelektüeller geri eğilimleri yok etmeye ya da kabul edilebilir boyuta yumuşatmaya çalışmaksızın sorunlu savaş sonrası gelişmeleri "düzenli kanallara" yöneltmeyi istediler. Weimar döneminin sonucu bunun politik olarak mümkün olmadığını net bir biçimde gösterdi. Yeni-Hegelciliğin doğası ve yazgısı aynı kötü durumu yansıtıyordu.

O halde, yeni-Hegelcilerde onu yeni-Kantçılardan ayıran bir çizginin yanı sıra Kant ve yeni-Kantçılığın devamlılığına çok daha belirgin bir vurgu dikkatimizi çeker. Glockner şunları bile belirtmiştir: "Paradoksal görünebilir ama bugün Almanya'da *Hegel* sorunu öncelikle bir *Kant* sorunudur."[17] Bu açıdan Kroner'in yeni-Hegelcilik üzerinde önemli bir etkisi olan büyük eseri (*Kant'tan Hegel'e*, 1921-4) Ebbinghaus'un kendi zamanında oluşturduğu programın somut bir gerçeklemesinden fazla bir şey değildi: Hegel'in felsefesinin temel ilkeden uzaklaşmadan, içsel bir gereklilik sorunu olarak Kant'tan gelişmiş olduğunu kanıtlama girişimi. Kroner şunları söyledi: "Kant'tan Hegel'e Alman idealizmi kendi gelişimi içinde tek bir bütün olarak anlaşılmalıdır: insan Kantçı aklın eleştirisinden Hegelci akıl felsefesinin nasıl geliştiğini... özünde varolan bir yasaya uygun olarak görkemli bir eğimle yükselen ve kendini başka hiçbir yerde göstermeyen bir

[17] 1. Hegel Kongresi Tutanakları, s. 79.

çizgi olarak betimlemelidir."[18] Ve ekledi: "Belli başlı vârisleri onu anlamış oldukları *için* Kant'ı aşmıştır."[19] Dolayısıyla Ebbinghaus'a olduğu gibi Kroner'e göre de klasik Alman felsefesinin bütünlüğü (Fichte, Schelling, Hegel) yalnızca Kantçı kavramda gizli biçimde var olan şeyin açığa çıkmasıdır. Kroner de bu şemayı tutarlı bir biçimde geliştirdi. Örneğin, Hegelci sistemi doğrudan Schelling felsefesinden gelişmiş olarak gösterdi. Ancak, *Aklın Görüngübilimi*'nde Hegel ve Schelling arasındaki açık uzlaşmazlığı artık gizleyemez hale geldiğinde Hegel'in ilerlemesini yanlış yorumladı — Kant ve Fichte'ye bir geri dönüş. Bu nedenle *Görüngübilim*'le ilgili şu yorumu yaptı: "Hegel, onu Schelling tarafından başarılan mutlak idealizm düzeyine çıkararak Kant ve Fichte'nin öznelciliğini yeniler... Kitap, Kant'ın aklın eleştirisinin ve Fichte'nin bilimsel düşünce kuramının ardındaki düşüncenin karşısına Schelling'in eski özdeşlik sistemini koyar ve böylelikle 'epistemoloji' düşüncesine karşı çıkar."[20] Bu, konunun tarihsel gerçekleriyle hiçbir anlamda bağdaşmaz. Hegel'in Kantçı anlamda bir epistemolojisi bile yoktu. Biliş yeteneğinin araştırılmasının bilgiden *öncelikli* olduğunu ilke olarak reddetmişti. Yüzmeyi öğrenmek için suya girmemiz gerektiğini söylerken algının doğruluk ya da yanlışlığının, bilme yeteneğimizin miktarının vb. yalnızca somut biliş süreci *içinde* gösterilebileceğini kastediyordu. İkinci olarak, *Aklın Görüngübilimi* Kant ve Fichte'nin öznelciliğine geri dönüşün hiçbir işaretini barındırmaz. Kant ve Fichte'ye göre bu, tüm felsefelerinin köşe taşıydı. Öte yandan, o sırada Hegel'in felsefesinde *Görüngübilimin* işlevi öznenin, nesnel felsefenin (ussal, doğal ve insancı felsefe) yeterince ayrıntılandırılabileceği ve kavranabileceği noktaya uzanan gelişiminin temsiliydi. Bu yöntembilimsel göreve uygun olarak *görüngübilim* Kant-Fichte episte-

[18] R. Kroner: *Von Kant zu Hegel*, 1. Cilt, s. 21.
[19] Aynı yayın, s. 27.
[20] Aynı yayın, II. Cilt, s. 364.

molojisinin yaptığı gibi öznenin yapısının, yeteneklerinin vb. değil insan gelişiminin nesnel tarihi içinde öznenin *tarihinin* analizini sağladı. Bu çalışmanın Haym ve diğerleri tarafından yanlış bulunan tarihsel, ruhbilimsel ve epistemolojik değerlendirmelerden oluşan "karışım" olması bir kusur değil Kant ya da Fichte'ninkinden kökten biçimde farklı bir niyetin yöntembilimsel olarak özenle sürdürülmesiydi. Yeni-Kantçı at gözlükleriyle Kroner bu niyeti anlamak bir yana görmek bile istemiyordu.

Dolayısıyla yeni-Hegelciliğin epistemolojik temeli özünde Kantçı olarak kalır. Bu ifadenin yeni-Hegelcilerin ne felsefi ne de tarihsel çabalarına tam anlamıyla adil yaklaşmadığı kesindir. Tarihsel alanda Meinecke'inin çizgisini izledi. Meinecke'nin açık bir destekçisi olan Rosenzweig Alman ulusal liberalizminin yani, daha önceki Alman liberalizminin Bismarck'la birleştirilmesinin ideolojik temellerini geriye dönüp Hegel'de aramıştır. Ulusal liberallerin "Devletin katı, dışa yönelik güç özelliği için felsefi mantıksal temeli" Hegel'de bulduklarını yazmıştır. Onların katı anlamda Hegelci olmadıkları doğrudur — ve Rosenzweig de bunu kabul etmek zorunda kalmıştı; ama "yöntemin 'resmi bildirisine' yapışmaya gerek olmadan sistemin 'tözünden' yararlanmanın olası olduğunu düşünüyorlardı. Ve tarihsel olarak buna hakları vardı."[21] Rosenzweig, Hegelci sistemin yani, gerici içeriklerinin bu yüceltilişi ve diyalektik yöntemin bu şekilde kökten reddiyle on dokuzuncu yüzyıl Alman kentsoyluluğunun gelişiminde ideolojik bir süreklilik sağladığına inanıyordu. Meinecke gibi o da Hegel'i çağdaş gerici kentsoyluluğun atası, Bismarck'ın önceli ve suç ortağı olarak gösteriyordu. Yeni-Hegelciler arasından özellikle Glockner bu çizgiyi en büyük şevkle benimsemişti. Bu sürekliliği felsefi alanda da kanıtlamak için Vischer ve Erdmann üzerine monografiler yazdı. Doğal olarak Glockner örneğin Vischer'in açık bir biçimde Hegel'den ayrıldığını gayet iyi biliyordu. Ama onu

[21] F. Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, Münih-Berlin 1920, II. Cilt, s. 198.

Glockner gibi "Hegelcilerin" gözünde değerii kılan şey tam da buydu; çünkü onu diyalektik yöntemin tasfiyesinde bir müttefik olarak görüyorlardı. Glockner'e göre Vischer onun diyalektiklerinden uzaklaşarak Hegel'de gerçekten kalıcı olan şeyi korumuştu.

Bu tarihsel eğim şimdi bizi Dilthey'e geri götürür. Yeni-Hegelcilikte Dilthey'in bir "dirimselci" olarak genç Hegel'i "keşfi" genç düşünürün "sahici" Hegel olarak yorumlanmasını ve sunulmasını gerektirdi. Hegel'in daha sonraki gelişimi, diyalektik yöntemi geliştirmesi gençliğindeki büyük başarıların yavaş yavaş kemikleşmesi, iyi-kötü yaşamı reddeden bir mantıksal düzenleme vb. olarak görülüyordu. Yeni-Hegelciler arasında bu sorunla ilgili olarak büyük ayrılıklar elbette vardı. Örneğin Kroner tarihsel olarak önemli geç dönem Hegel'i temsil etmekle yetinirken Herbert Marcuse, Hugo Fischer, Glockner vb. buna ilişkin farklı değerlendirmelere sahip olmalarına karşın Hegel'in gençliğindeki "dirimselciliğinden" uzaklaşmasını vurguladılar. Ancak, çalışmasındaki çağdaş ve ileriye yönelik öğeler gençliğinde başlamışken olgun Hegel'in yalnızca bu eğilimleri koruduğu kadarıyla önemli olduğu şeklindeki temel çizgiyi hepsi paylaşıyordu. Bu konuda da yeni-Hegelcilik tümüyle tarihdışı bir biçimde ilerliyordu. Yalnızca genç ve yaşlı Hegel'deki temel birliği yani diyalektik yöntemini tamamen reddetmekle kalmadı, Hegel'in yaşam ve düşüncesindeki gerçek tarihsel değişiklikleri de gözardı etti: Fransız Devrimi ve Frankfurt krizine desteği, Napoleon'a bağladığı umutlar, Jena döneminde buna karşılık gelen tarih felsefesi ve son olarak Napoleon'un son yenilgisinden sonra düşüncesinin (teslimiyetçi) değişimi ve kesin sistemini kuruşu. Bu somut gelişime ilişkin bir içgörü olmadan birincil soruları doğru yanıtlamak olanaksız olur. Çünkü bu içgörü, söz konusu değişimler sırasında bile Hegel'in sürekli geliştirmelerle ama kesin bir yeniden yapılandırma gerçek-

leştirmeden *Mantığını* sürdürebildiğini gösterir. Ama görmüş olduğumuz gibi yeni-Hegelcilere göre Hegel'in diyalektiği yoktu.

Glockner, Hegelciliğin çözülmesi şeklindeki genel görüşe bu bakış açısından karşı çıktı. Bunun yalnızca "usta sistematikçi, Berlin müdürü, tutucu devlet felsefecisi *yaşlı* Hegel'le" ilgili olduğunu belirtti.[22] Öte yandan Dilthey "genç düşünürü usdışının ezeli sorunlarını çözmeye iten yaşamın devingen doluluğuna" ışık tutan genç Hegel'i keşfetmiş görünüyordu. Bu öğreti Hegelciliğin çözülüşünden etkilenmemişti. "O zaman canlı olan *yaşlı* Hegel'di. Bu nedenle de o zaman ölen *yalnızca* yaşlı Hegel'di." Dolayısıyla şimdiki görev "genç olanın ruhunda yaşlı Hegel'in 'aşılmasıydı.'" Düşüncelerini Heidegger'den alan Marcuse biraz önce sözü edilen tarihsel yorumdan şu sonucu çıkardı: "Hegel'in bıraktığı en derin katmanda 'dirimselciliği' Dilthey tekrar ele aldı."[23]

Felsefi tarih açısından değerlendirildiğinde bu kavram Hegel'i Romantik düşünceye bir aşama daha yaklaştırmak anlamına geliyordu. Yeni-Kantçı çizginin Hegel'in nesnel idealizmiyle Kant ve Fichte'nin öznel idealizmi arasındaki farkları bulanıklaştırması gibi şimdi de Hegel'i Schelling'den ve özellikle de Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Novalis, Savigny ve Adam Müller'den ayıran tüm keskin zıtlıkların belirsizleşmesi söz konusudur. Metzger, Troeltsch, Hugo Fischer vb. de bu yolu izlemiştir. Gerçekte tüm yaşamları boyunca birbirlerine hırsla karşı çıkmış olmalarına rağmen —tamamen Dilthey ruhuna uygun biçimde— Hegel ve Schleiermacher arasında yakın bir bağlantıyı öne sürmüş olması açısından Glockner burada da en köktenci yaklaşımda bulunan kişiydi. Glockner "Schleiermacherciliğin olmadığı bir Hegelcilik tarihi yazılamaz" demiştir.[24] Görmüş olduğumuz gibi Kroner,

[22] H. Glockner: *F. Th. Vischer und das 19. Jahrhundert*, Berlin 1931, s. 155.

[23] H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1932, s. 278.

[24] H. Glockner: *Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus*, *Logos*, XIII No. 3, s. 355.

Kantçı çizgiyi izlemiştir. Ama *başyapıtı* döneminde Nicolai Hartmann Hegel'in Romantik düşünürlerle yakın benzerliğini vurgulayan bir Alman idealizmi tarihi yazdığında Kroner bu başarıyı kendisininkine birinci sınıf bir ekleme olarak selâmladı.

Hegelci felsefenin, varsayımlarının ve gelişmesinin kökeni ve etkisinin bu tarihsel çarpıtılması çifte amaca hizmet etti. Amaçlardan biri "doğru anlaşılmış" ve "makul biçimde yenilenmiş" Hegelci yöntemde diyalektiği kökten biçimde dışlamaktı. İkincisi ise dirimselci usdışıcılığı, yeni-Hegelciliğin uğruna çaba gösterdiği tüm gerici Alman felsefesinden oluşan yeni sentezinin yapısal temeli haline getirmekti.

Kroner, Hegel incelemesinin giriş bölümünde aşağıdaki programatik beyanda bulunmuştur: "Bu, J. E. Erdmann tarafından icat edilen 'tüm-mantıkçılık' sloganının neden olduğu zararı telafi etme sorunuydu; bu yalnızca diyalektiğin usçu değil *usdışıcı* niteliğini bir kereliğine olsun vurgulayabilmemiz halinde başarılabilirdi..."[25] Böylece Erdmann'ı özünde benzer biçimde yanıltıcı "Tümmantıkçılık" teriminin diyalektik bir yorumunu gerçekleştirerek değil emperyalist gerici düşüncenin egemen eğilimine yani, usdışıcılığa sığınarak düzeltti. Hazırlamış olduğu program Hegelci felsefeyi yıkma sürecinde titizlikle geliştirilmişti. Kroner şunları söyledi: "*Hiç kuşkusuz Hegel* düşünce tarihinin gördüğü *en büyük usdışıcıdır*. Kendisinden önce hiçbir düşünür bir kavramı onun gibi aydınlatmayı başaramamıştır... Hegel bir usdışıcıdır çünkü düşüncenin usdışı yönünü açığa çıkarmış, çünkü düşüncenin kendisini usdışılaştırmıştır... Bir *diyalektikçi* olduğu için usdışıcıdır çünkü bizzat diyalektik, *yönteme dönüştürülmüş, ussal kılınmış usdışıcılıktır* — çünkü diyalektik düşünce ussal-ile-usdışı düşüncedir."[26] Düşünce dizisini şöyle sürdürür: "Diyalektik, spekülatif biçimiyle düşünce usdışıdır yani, ussal-üstüdür çünkü

[25]R. Kroner: *Von Kant zu Hegel*, II. Cilt, s. VII.
[26]Aynı yayın, s. 271.

canlıdır: kendini düşünen yaşamdır."[27] Kroner, —tümüyle Diltheyci türden emperyalist dirimselcilik ruhuyla— *Aklın Görüngübilimi*'yle ilgili olarak da şunları yazdı: "Burada algılama sorunu derinleştirilmiş, daha altlardaki *deneyimleme* sorununa doğru genişletilmiştir."[28]

Bu, usdışıcı dirimselciliğe dönüşü oldukça açık biçimde gösterir. Kroner, Dilthey'den yalnızca bir açıdan farklıydı. Dilthey, Trendelenburg'un eleştirisine dayalı olarak diyalektikleri reddetmiş ve yeni-Kantçılıktan dirimselciliğe geçişi Kant'ın epistemolojik önermelerini genişletme gibi uzun, dolambaçlı bir yoldan başarmıştır. Diğer yandan, Kroner sadece diyalektikleri bir yöntem olarak ele alınan usdışıcılık olarak adlandırmıştır. (Gerici bir yönelimin ilk destekçilerinin sonrakilerden daha tutarlı ve dürüst olduğunu bir kez daha görmekteyiz.)

Bu yeni-Hegelci duruşun Hegel'le ortak hiçbir şey içermediği gerçeği üzerinde daha fazla oyalanmamıza gerek yoktur. Hegel kendi zamanında dirimselciliğin öncülerini (ve o zamanlar yalnızca F. H. Jacobi gibi "doğrudan bilgiyi" yani sezgiyi savunanlar dirimselci olarak adlandırılıyordu) her zaman olası en şiddetli biçimde reddetmişti. Algılama sorununun deneyimleme sorununa "aşağı doğru genişletilmesi" karşısında yalnızca küçümsemeyle gülerdi. Önünde sonunda, bilgi kuramındaki temel nokta —bu, onun *Görüngübilimi* ve dolayısıyla daha önceki düşünüsü için de geçerlidir— her doğrudan duygunun, her deneyimin *tıpkı* anlama kategorileri ve düşünsel belirleyicileri kadar soyut olduğuydu; ve aklın, kendini mükemmelleştiren diyalektiğin görevi *her ikisinin* de üstüne çıkmak, gerçek, somut belirleyici terimleri saptamaktı. Hegel'in usdışıcılığı henüz felsefenin merkezi bir sorunu olarak göremediği doğrudur. Terimi yalnızca matematiksel anlamda kullanmıştır. Ama burada ortaya çıkan bilgiye ait sorunlara ilişkin genel çözümlemesinde hem nesnel hem de öznel olgular grubunda yalnızca ussal, diyalektik düşünce için sorunlar ve görevler

[27] Aynı yayın, s. 282.
[28] Aynı yayın, s. 364.

gördüğü açıktır; oysa ki çağdaş usdışıcılık genellikle onları Varlığın temel yapıları, "birincil görüngüler" ve düşüncenin "sonsuz" sınırlamaları olarak ele alarak olgu gerçeklerini kendi amaçlarına uygun biçimde yorumlama eğilimindeydi. Dolayısıyla Hegel matematik ve geometrinin "usdışı" yanlarında "*usçuluğun* başlangıç ve izini"[29] gördü; yani, aslında "usdışıcılığı" (Hegel günlük dilde terimin anlamının saptırıldığını ileri sürdü) diyalektik olarak çözülmüş bulunan diyalektik düşünce için sabit bir sorun olarak. Durum böyle olduğundan yeni-Hegelci usdışıcılık kutlaması Hegel'in aklına hiç gelmemiş bir şeydi. Bu nedenle bir Hegel yorumcusu olarak Kroner'in konumu Hegelci felsefenin bilimsel konumlarının savunulamaz, bilimdışı bir karikatürüydü. Ama yeni-Hegelciliğin temel eğimini çok daha güçlü bir biçimde niteliyordu: emperyalist dönemin baş usdışıcı eğilimi olan faşizme felsefi hazırlıklar karşısında bir teslimiyet. Kroner'in düşüncesindeki tek özgün öğe artık, Dilthey'in yaptığı gibi usdışıcılığı diyalektiğe bir karşı-hareket olarak göstermemesiydi; sadece diyalektiği usdışıcılıkla özdeşleştirmişti.

Tartışılmaz olarak bu, derinleşmekte olan krizin bir belirtisiydi. Yaşamın somut sorunlarına sahte bir yanıt olarak nasıl usdışıcılığın doğduğunu ve gerçek sorunun öğelerini nasıl yanlış, gerici bir yanıt bütünlüğüne dönüştürdüğünü sık sık gözlemledik. Ancak, felsefi olarak bu uygulama genelde, somut sorunda (gerçeklikte) gizli olan ileriye dönük hareketi gerici bir kanala saptırmanın en etkili aracı olan diyalektiklerin reddi biçimini aldı. Kierkegaard'la birlikte başlayan ve usdışıcı bir biçimde diyalektik yöntemi hedef alan bir sahte diyalektik 1848 dolaylarındaki kriz yıllarına dek ortaya çıkmamıştı. Kroner'in, kendi sıradan dirimselci usdışıcılığını diyalektik diye onaylattırmakla yetinerek Kierkegaard'ın çektiği sıkıntılardan kurtulduğu kesindir. Kroner'ın içerikleri hiçbir noktada dirimselci atalarınınkinin ötesine geçmemiştir. Yeni olan tek şey diyalektiğe yapıştırılan etiketti — ve bu da kriz belirtisidir.

[29]Hegel: *Encyclopaedia*, madde 231.

Kroner'ın usdışıcılığa açık bağlılığı kayda değerdir çünkü aksi durumda —bu açıdan— yeni-Hegelciliğin ılımlı kanadına mensuptu. Glockner'de eğilim çok daha kökten bir biçimde ifade edildi; Glockner, Kroner'in açıklamasından tatmin olmamıştı. Ona göre bu açıklama yeterince ileri gitmiyordu. "Kroner, Hegel'in 'usdışıcılığını' fark edebildi ama bunu kesin olarak vurgulamadı. Deyim yerindeyse, yalnızca bir ima olarak sunuldu: diyalektik yöntemin bir öğesi olarak."[30] Glockner, bunun aksine aşağıdaki programı öne sürdü: "Tüm somut düşüncede içerilen usdışı öğeleri Hegel'de olduğundan daha incelikli bir biçimde farkındalığa taşımak isterim. Bu öğelerin diyalektik olmayan bir yoldan bilimsel felsefi bir yöntemle birleştirilebileceğini göstermek isterim."[31] Buna göre Glockner, Hegel'in varsayılan "tüm-mantıkçılığını" bir "tüm-trajedicilikle" aşmaya çalıştı. Bu deyimi Hebbel'in yazılarından biliriz. Temel içeriği 1848 devrimi sırasında Hegelciler arasından gelişmişti. (Frankfurt'ta Wilhelm Jordan ve Ruge, Stuttgart anılarında Vischer.) Temelinde iki anlam barındırıyordu. Bir yandan, tarihteki her "trajedinin" yazgının "ezeli" bir emri olarak kabul edilmesi gerektiği (böylece, örneğin feodal Polonya'nın gerilemesi orada bir demokratik köylü devriminin doğuşu sayesinde düzeltilemeyecek bir sondu.) Diğer yandan, her tarihsel çatışmanın gerici tarafı nesnel olarak ilerici taraf kadar haklıydı. Dolayısıyla bu Hegel'in tarihsel ilerleme kavramının tasfiyesinin başlangıcıydı.

Gerçekte bu kavram hiçbir biçimde basit bir iyimser "tüm-mantıkçılık" değildi; tam tersine. Hegel'in insanın gelişiminde ilerleme düşüncesine bağlı olduğu doğrudur ama yolun kesintisiz bir kişisel ve ulusal trajediler dizisiyle döşeli olduğunu net olarak algılamıştır. Bu nedenle hiçbir biçimde trajedi görüngüsüne karşı çıkmamış yalnızca onu tarihin toplam bağlamında uygun yere taşımıştır. (Bu noktanın *Faust* temel düşüncesiyle çok yakından bağlantılı olduğunu, burada Hegel ve Goethe'nin aynı doğrultuda

[30] H. Glockner: *Hegel*, I. Cilt, Stuttgart 1929, s. XI.
[31] Aynı yayın, s. XXI.

yürüdüklerini *Goethe ve Çağı*, Londra, 1968 adlı kitabımda göstermeye çalıştım.)

Öte yandan, yukarıda sözü edilen Hegelciler ya da sabık Hegelcilerde "kozmik olarak" trajik etmenin her tarihsel ya da sosyal ilerleme düşüncesine "çirkin" bir ışık tuttuğu Schopenhauer'ın tarih karşıtı usdışıcılığına bir yaklaşım görürüz. Glockner şimdi bu düşünceyi yeniden canlandırdığında bu, zaten bildiğimiz o tarihsel çizginin felsefi bir düzenlemesinden öte bir şeydi. Bu, yeni-Hegelciliğin dirimselci eğilimlerle birleştirilmesiydi; başlangıçta Nietzscheci "*amor fati*"ide(*) daha sonra Simmel'in "kültür trajedisinde" ifade edilen ve ardından da Spengler yoluyla Heidegger'in — kendince bir "tüm-trajedicilik" olan— varoluşsal nihilizmine uzanan dirimselci eğilimlerle birleştirilmesi. Orada dışavurulan eğilim savaş sonrası Alman emperyalizmiyle tanışıklığı olan herkes tarafından açık olarak anlaşılacaktır: yeni-Hegelciliğin daha önce karşılaşmış olduğumuz Heidegger ya da Jaspers'in nihilist dünya görüşüne bir yaklaşımıdır.

Diyalektik kılığına girmiş usdışıcılığın yeni-Hegelci yöntembilimin merkezine taşınmasıyla birlikte tüm diyalektiklerin sözde "yenilenmiş" Hegel'den özenle çıkarılması gerekiyordu. Bazı yeni-Hegelciler bunu olası olduğu noktalarda Hegel'in diyalektiklerini Kant'ın zıtlar öğretisine çevirerek gerçekleştirdiler. Bunların en önemlisi tamamen Kantçı bir ruhla şunları belirten Kroner'di: "Felsefe kendinin ötesine gidemez, çelişkide *son* bulur."[32] Yeni-Hegelcilerin geri kalanları arasında bu diyalektik karşıtı eğilimin ağırlığı daha da büyüktü. Siegfried Marck "eleştirel" diyalektiklerle ilgili konumunu aşağıdaki şekilde formüle etti: "*Kritizismus* diyalektiği reddederken diyalektik öğeyi onaylar."[33] Buna göre Marck "Hegelci 'aşma' (*Aufhebung*) teriminde yalnızca 'koruma ve yükseltmeyi,' *tollere* öğesini kabul etti ve 'inkarın inkarını'

(*)İnsanın yazgısını sevmesi. —çev.

[32]R. Kroner: *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, Tubingen 1928, s. 221.

[33]S. Marck: anılan eser, II. Cilt, s. 93

gösteren şeyi reddetti." Yeni-Hegelcilerin Hegel konusundaki bilgisizliklerini kaba bir örnekle göstermek isteriz; Hegelci "aşma" tanımlamasındaki *tollere* hiçbir biçimde "inkarın inkarıyla" özdeş değildir. Hegel'de ilk inkar, onsuz anlamsız olacak her aşamada —belirleyici— bir öğeyken inkarın inkarı üçlü-diyalektik düzene sahip bir yapının özel son evresini simgeler. Marck'ın burada tam olarak somut tarihe en derin biçimde kök salmış olan diyalektik koşulları reddetmesi açısından karmaşa çok tipiktir. Basit inkarla inkarın inkarını birbirine karıştırması diyalektik yöntemde ileriye dönük ve aslında devrimci olan her şeyin iki katlı bir reddiydi. Bir yandan, *tollere*'nin ardında —sıklıkla zorlu— bir tarihsel değişimin entelektüel yansıtması yatar (doğadaki diyalektikler Marck'ı pek ilgilendirmiyordu). Diğer yandan, eğer materyalist açıdan oluşturulmuşsa inkarın inkarı da aynı şekilde sosyal yapının, —yine sıklıkla zorlu— devrimci dönüşümüne Engels'in Dühring'i çürütürken Rousseau'nun sosyal doktrininde çözümlediği zıt ilerleme yoluna işaret eder.[34] Dolayısıyla Hegel'i "yeniden canlandıran" Marck'da açıkça belirgin olan bilgisizlik onun bu konuda Hegel'den çok Marx'la ilgili olduğunun net bir göstergesidir. Marxçılığın devrimci sonuçları, tıpkı Bernstein'ın yeni-Kantçı bir bakış açısından onları diyalektik karşıtı bir yoldan "çürütmesi" gibi yeni-Hegelci bir biçimde, sahte-diyalektiksel olarak "çürütülecekti." Almanya'da sosyal eğilim aynı kalırken —Siegfried Marck da bir sosyal demokrattı— krizin kötüleşmesi, Sovyetler Birliği'nin ve dünyadaki komünist partilerin varlığı göz önüne alındığında felsefi biçimin de buna uygun olarak değişmesi gerekiyordu. Beyan edilmiş amacı zamanının gerici düşüncesiyle uzlaşma olan bir felsefi yönelimin böyle bir politika seçmek zorunda kalması fazlasıyla anlaşılabilir bir şeydi. Ama —vurgulamış olduğumuz diğer noktalar gibi— bu, Hegel'i yeniden canlandıranların tıpkı daha önce onun saygınlığını zedelemiş olanların yaptığı gibi Hegel'e "eski bir şapkaymış" gibi davrandıklarını gösterir.

[34]Engels: *Anti-Dühring*.

Görüngübilimdeki diyalektik kavramlar "Baküsçü girdabına" itiraz etmek yalnızca Marck'ın tutarlılığıydı: "Diyalektik, bu zirvede kendisi kendisine üstün gelir, bu noktada gerçekten kendi zıddına, anlamsızlığa devrilir."

Glockner'le birlikte bu eğilim kararlı bir usdışıcılığa döndü. "Tüm-mantıkçılık" suçlaması karşısında Hegel'i savunmuş olmasına rağmen Hegel'in çelişiklik öğretisi nedeniyle bunu anlaşılır ve haklı buldu. "Çelişiklik öğretisini Hegelci felsefenin sürekli öğelerinden biri saymıyorum."[35] Bunun tarihsel varlığı kabul edilmeliydi ama kişisel olarak Glockner onu bir düzenleyici olarak kabul edemezdi... Çelişikliğin merkezi bir mantıksal görüngü olduğunu yazdı: sistem içinde yerini bulacaktı ama yöntemi belirlemiyordu. Yeni-Hegelciliğin önemli her sorun karşısındaki keskin biçimde diyalektik karşıtı özelliği burada da görünür haldedir. Glockner, —söylemeye gerek bile yok— tamamen öznelci bir yeni-Kantçı mantığın "doğa rezervinde" hapsedilmiş diyalektiği belirsiz, kaçamaklı bir biçimde selâmlayarak onu gerçekliğe uyarlama olasılığına karşı çıktı. (Bu "doğa rezervi" özenle sosyal gerçeklikten ayrı tutuldu; benzer biçimde yeni-Kantçı sosyal demokrat Max Adler çelişiklik kuramını devrimci içeriğinden "arındırmıştı" bile.) Dolayısıyla Glockner Hegel'in felsefesinin olumlu ve olumsuz yanlarını şöyle özetledi: "Hegel bir felsefeci olarak somut biçimde düşünmeye, nesnel biçimde felsefe yapmaya, tözlü biçimde varolmaya çalıştı..." (burada Hegel'i Kierkegaardlaştırıyor ve Kierkegaard'ın varoluşçu bakış açısına göre Hegelci diyalektikte bulunmayan şeyi gerçek anlamda Hegelci olarak gösteriyordu. Hegel ashında kendisine yabancı içeriklerin haksız bir biçimde sistemine sokulmasıyla bir kez daha "kurtarılıyordu" G. L.)... "Hegel olayların kendi akışı içinde gelişmesine izin vermeye, idealizm ve gerçekçilikten yana olmaya (böylece felsefede emperyalist "üçüncü yolu" seçmeye ve *de facto* bir Machçı öznel idealist olmayı seçmeye, G. L.) çalıştı ve tüm bunları bugün biz de

[35] H. Glockner: *Hegel*, s. XII.

istiyoruz."[36] Kuşkusuz Hegel bu sorunu diyalektik bir yoldan dolayısıyla da Glockner'e göre yöntembilimsel açıdan yanlış biçimde çözümlemişti.

Böylelikle yeni-Hegelcilik Hegel'in diyalektiğini büyük bir saygıyla ama tıpkı Haym ya da Trendelenburg'un sert, polemiksel bir biçimde yaptığı gibi kesin olarak "sildi." Diyalektiğe ilişkin olumlu bir görüş benimseyen tek çağdaş düşünür Nicolai Hartmann onu tamamen bir gizem, yalnızca dâhilerin başına konan bilmecemsi bir devlet kuşu olarak ele aldı: "Diyalektik keyfi bir biçimde Hegelci düşünceler yığınından çıkarılamaz... Cennetten gelen doğaüstü bir güç gibi bireylere aktarılır ve onlar da bunu, diğerlerinin izlediği ama ender olarak anladığı çalışmalar; diğer insanların yalnızca zahmetli ve dolambaçlı bir biçimde düşünebildiği entelektüel yapılar yaratmak için kullanırlar. Bu anlamda, diyalektik düşünce yeteneği sanatçı ya da dâhilerin yeteneğiyle aynı şeydir. Her zihinsel yetenek gibi ender ve edinilemeyen bir şeydir..."[37] Bu savunma da Hegel'i "eski bir şapkaya" döndürdü. Çünkü, *Aklın Görüngübilimi*'ni gerçekten okumuş ve arka plan tarihçesini birazcık incelemiş olan herkesin, Hartmann'ın Hegelci diyalektiğe atfettiği öğrenilmezlik özelliğinin ve onu sanatçı aklıyla kıyaslamasının tam olarak Schelling'in diyalektik görüşünü nitelediğini bilmesi gerekir. Ama *Görüngübilim*'in yöntembilimi büyük bir polemiksel güçle bu görüşe karşıydı ve ilkesel olarak diyalektiklerin evrensel erişebilirliğini iddia ediyordu. Aslında kitabın baş hedeflerinden birinin diyalektiğin öğrenilebilir doğasını göstermek ve hedeflerinden bir diğerinin de geleneksel düşüncenin adım adım diyalektiğe ilerlemesine rehberlik etmek olduğunu söylemek Hegel'e haksızlık olmaz. Bu noktada da yorumdaki ciddi hata çok önemli değildi — ama bir belirti olması önem taşıyordu;

[36] Aynı yayın, s. XIV.
[37] N. Hartmann: *Hegel*, Berlin 1929, s. 17.

özündeki, aristokrat usdışıcılık epistemolojisine teslimiyet ise çok daha fazla önemliydi. Zamanın aksi durumda çok farklı düşünürlerinin her sorunla ilgili olarak Hegel'e dayandırdıkları yorumlarda bu eğilim açık olarak ortadadır. Felsefenin usdışıcı faşist güçlerce ele geçirilmesi karşısında Alman aydın kesiminin mutlak savunmasızlığını gösterir.

Böylece, Alman emperyalizmi tarafından "rönesansı" gerçekleştirilen Hegel'in, ne tarihsel ne de sistematik olarak Hegel'in ilerici eğilimleriyle hiçbir ilişkisi olmadığını görürüz. Öte yandan, sisteminde tutucu ya da gerici olan her şey özenle korunmuş ve şefkatle geliştirilmiştir. Hegel'in bu "yenilenmesinin" baş kurbanının diyalektik yöntem olduğunu çeşitli örneklerde gösterebildik. Tüm bunlar bir rastlantı olmaktan uzaktı. Çünkü Hegelci diyalektikler çağdaş felsefedeki pek çok yöntemden birisi değildir. Kökeninde ve özünde, Rönesanstan beri insanoğlunun gelişiminin ussallık ve ilericiliğini felsefi olarak tartışmaya çalışan ve tartışan en üstün akılların çabalarının daha üst düzeyde bir devamıdırlar. Hegel tarafından ulaşılan bu daha üst düzey, ussallık ve ilericiliği anlamak zorunda kaldığı yeni tarihsel durumdan kaynaklanmıştı: Fransız Devriminin yarattığı sosyo-tarihsel durum. Bu, iki şeyi gerekli kılıyordu. Birincisi, Hegel aklı kendi çelişik doğası içinde yani, akıl ve yaşam arasındaki ilişkiyi —her zaman olmasa da— sıklıkla fazlasıyla doğrudan, düpedüz bir biçimde sunan genel Aydınlanma geleneğine zıt biçimde kavradı. Çelişiklikte, aklın yaşamda farklı bir biçim almasına yol açan nesnel süreci algıladı. Hegel'in ardılları, birbirinden ayrılmaz bu akıl ve çelişiklik birliğini basitleştirip kabalaştırarak, onu "tüm mantıkçılık" olarak adlandırarak zaten onun diyalektik yönteminden uzaklaşmaktaydılar. Görmüş olduğumuz gibi yeni-Hegelcilikte bu uzaklaşmaya karşı polemikler bir diyalektik ve usdışıcılık eşitliğine döndü — şimdiye dek yalnızca kabalaştırılmış olan ussallığın artık yöntem-

den tamamen yok olmasıyla Hegelci yöntemin toptan çarpıtılması. İkincisi, diyalektik yöntem ilerlemenin tarihsel bir savunusu anlamına geliyordu. Fransız Devrimini izleyen felsefi tepki ilerleme düşüncesinin ortadan kalktığı ve her sosyal devrimi özellikle tarih karşıtı olarak ilan eden bir tarihsel süreç görüşünü yerleştirmişti. Öte yandan, Hegelci diyalektik yöntemin ana fikri tarihin kıvrımlı, düzensiz yollarının onun sıklıkla hemen görülemeyen köklü ussallığının kanıtı olduğuydu — ve bu, çelişikliğin merkezi konumuyla ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Bu nedenle diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizmin kurucuları Hegel'le ittifak yapabiliyordu. Kuşkusuz bunu (içerik ve yöntembilim açısından tüm sonuçlarıyla) Hegel'in idealizminin, gerici sisteminin vb. amansız bir eleştirisi temelinde yapıyorlardı. Ancak, bu eleştirinin derinlik ve evrensel erimi, Hegel'e kıyasla Marxçılığın niteliksel olarak yeni özelliği ve Hegel'in idealist diyalektiğine kıyasla yeni materyalist-diyalektik yöntemin karşıtlık oluşturan dış görünümü eleştirel ittifakı ortadan kaldırmadı. Önünde sonunda diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm, ilerlemenin de, tarihin ussal olarak kavranabilir ilkelerinin de en üstün biçimleriyle temsil edildiği bir felsefedir; ilericilik ve ussallık davasını tümüyle tutarlı bir biçimde savunabilecek tek felsefe. Yeni-Hegelciliğin —her zaman açık olarak kabul edilmemesine rağmen— Hegelci diyalektiğin Marxçı yeniden şekillendirilmesine karşı polemiksel bir saldırı olduğunu daha önce gördük. Ayrıca, bu polemiğin "bilimsel" biçiminin Hegelci düşüncenin düpedüz bir çarpıtması olduğunu da gördük: onun diyalektiğini, ilericilik ve ussallığını alıp götürdü. Böylece, öznel amaçlarında sıklıkla usdışıcı dirimselciliğin despotizmine direnme çabası görüntüsü veren yeni-Hegelcilik, emperyalist akıl yıkımının ana med-cezirsel dalgalarına öncülük etti. Bu noktada, Hegel'in yenilenmesi Alman kentsoylu-luğunun ılımlı gerici kesimlerinin gerici uçlarla bir uzlaşmaya varma girişiminden öte bir anlam taşımaz.

Girişim başarısız oldu. Felsefi olarak, emperyalist kentsoyluluk içindeki gerici grupların zaferi en aşırı usdışıcı "dirimselciliğin" —ve onun en yozlaşmış biçimi olan "Nasyonal Sosyalist Felsefenin"— zaferine yol açtı. Doğal olarak, yeni-Hegelciler açık faşizmle de bir uzlaşma politikası sürdürmeye çalıştılar. Bu çabanın özel bir dış temeli vardı: (dış ilişkiler göz önüne alındığında) Hitler'in bir biçimde üniversiteleri işler durumda tutması gerekiyordu ve yeni-Hegelciler, yükselişe geçen nasyonal sosyalizmin onlara göz yumabileceği kadar gerici olarak tanınıyordu. (Yalnızca, Kroner gibi "Ari olmayan" yeni-Hegelciler göç etmek zorunda bırakıldı.) Böylece yeni-Hegelcilik bitkisel bir biçimde de olsa yaşamını sürdürdü; Göttingen'de özel bir yeni-Hegelci hukuk felsefesi okulu bile gelişti (Binder, Busse, Larenz, vb.); toplu kaynak-malzemenin, monografilerin, vb. yayımlanması devam etti.

Yeni-Hegelciler Hitler rejimiyle iyi geçinmek için Hegel'i güvenilir bir gerici ideolog olarak öven çeşitli girişimlerde bulundular. Bu sayısız girişimden tek bir örnek verelim. Herbert Franz'ın davasının dayanağı Hegel'in İtalya'da faşizmin politik felsefecisiyken "şimdilerde Almanya'da düşmanlıkla" karşı karşıya kalmasıydı. "Eğer Hegel'le o büyük dehâsının hak ettiği *kadar* ilgilenseydik Hegelci devlet kavramının, zengin ve yaşamsal 'ulusal hükümet' (*Volksordnung*) kavramını sıradan ve yeknesak bir şematik devlet düzeneği kavramının üzerine çıkaracağı düşünülen o dirimsellik koşullarını, organik döngünün fizikselliğini ve ruh olarak dışavurulan popüler duyguyu büyük ölçüde dikkate aldığını görürdük."[38] Böylece Hitler, Hegelciliğe daha olumlu bakmasını sağlamak için kendisine sunulan ve Hegelci sistemin tüm gerici içeriklerinden oluşan bir buketi kabul etti.

Bu girişimler hedefine ulaşmadı. Rosenberg "Nasyonal sosyalist dünya görüşünü" gezginlerin uzlaşma girişimlerinden kesin olarak ayıran resmi bir açıklamada Nasyonal Sosyalizmin yalnızca

[38] I. Franz: *Von Herder bis Hegel*, Frankfurt a. M. 1938, s. 149.

Wagner, Nietzsche, Lagarde ve Chamberlain'ı kendisinin entelektüel öncüleri, klasik otoriteleri olarak kabul ettiğini belirtti.[39] Hem Lagarde hem de Chamberlain'ın Hegel'e kesinlikle karşı oldukları yaygın olarak bilinmektedir. Lagarde —klasik çağın düşünür ve yazarlarının çoğunluğuyla birlikte— Hegel'i bir Alman olarak kabul etme konusunda çekingendir: "Geçen yüzyıla ait klasik yazınımız... tek tek geleneği taşıyanların kimlikleri açısından Almandır, yazarlar olarak değil: bir yandan evrendeştir diğer yandan Yunan ve Roma ideallerinin ardından koşar. Hegel bu yazının içeriğini skolastik hale getirirken tam da en iyi yanlarını atlamıştır."[40] Chamberlain'a gelince; zamanı gelince belirteceğimiz gibi Chamberlain Roma'yı yok edici "uluslar kaosunun" başı olarak değerlendirdiğinden Hegel'de bir "Protestan Thomas Aquinas"[41] görmüştür — ona göre bu, "her şeyi anlatan" bir tabirdi. Kendi ırk kuramının kurucusunu dirimselci, ırkçı ve mistik ışık altında yorumlanmış Kant'ta gördüğünden Kant'tan Hegel'e felsefi gelişimlerin bütünlüğü tezini küçümsemeyle reddetmiştir. "Kant, saf bilimsel yanıtın önde gelen temsilcisidir ama cahil ya da kötü niyetli niteliksiz yazarlar Fichte ve Hegel'in düşünüsünün özünde Kant'ınkiyle bağlantılı olduğu iddiasıyla hâlâ halkı yanıltmakta ve böylelikle dünya görüşümüzün doğru anlaşılmasını ya da ciddi biçimde derinleşmesini engellemektedirler..."

Rosenberg, Hegel'e şiddetle karşı çıkışında bu çizgileri izledi.[42] Gerici aşırıcıların Hegel'i reddetmelerindeki ana öğeyi açık bir biçimde ifade etti: Marxçılıkla ilişkisi. Bernstein'dan Siegfried Marck'a dek sosyal demokratların ve savaş sonrası yeni-Hegelcilerin tüm uzlaşma çabaları bu tek darbeyle geri püskürtülmüş oldu: nasyonal sosyalist "kuramcı" bu konuda hiçbir uzlaşmaya girmeyecekti. İleride göreceğimiz gibi Rosenberg daha da ileri giderek hem

[39]Rosenberg: *Gestalten der Idee*, Münih 1936, s. 11.

[40]Lagarde, Paul Anton de: *Drei deutsche Schriften*, Leipzig, s. 204.

[41]Chamberlain, Houston Stewart: *Die Grundlagen des neunzehnten jahrhundert* (Ondokuzuncu Yüzyılın Temelleri).

[42]Rosenberg, Alfred: *Der Mythus des 20. jahrhunderts* (20. Yüyılın Miti).

dünya tarihi çalışmasının hem de Hegelci devlet kuramının ussallığını şiddetle reddetti. Bu bize, yeni-Hegelcilerin faşizm öncesi ve faşist gericilikle iyi ilişkiler kurma girişimlerinin ne kadar boş olduğunu gösterir. Gericiler, aklın tam bir yıkımı doğrultusunda ilerliyordu; uzlaşma, taviz onların gözünde pek de önemli değildi: talepleri ya her şey ya da hiçbir şeydi. Yeni-Hegelcilik dirimselci usdışıcılığa tavizleri sayesinde, eğer böyle bir "ideolojik dayanağı" olmasaydı düşüncenin faşizm tarafından ele geçirilmesine daha güçlü bir biçimde direnebilecek olan aydın kesimini zihinsel olarak silahsızlandırmayı başardı.

Alman faşizminin resmi görüşü artık azimle daha önce Rosenberg tarafından izlenen Hegelcilik karşıtı yolu takip ediyordu. Hitler'in gücü ele geçirmesinden hemen sonra Berlin üniversitesinde politik bilimler profesörlüğüne atanan Alfred Baeumler açılış konuşmasında bu programı şöyle açıkladı: "İdealist geleneğin sistematik eleştirisi gelecekteki görevimizin bir parçasıdır."[43] Meinecke, Rosenzweig ve Glockner'in hazırlık çalışmalarından söz ettikten sonra —kuşkusuz değer etiketi tersine çevrilmiş olarak— rezil nasyonal liberalizmin felsefecisi olarak Hegel'e saldırdı. "İdeolojik temeli Hegel tarafından atılan nasyonal liberalizm Nietzsche'nin ortadan kaldırılması için çağrıda bulunduğu o Aydınlanma ve Romantik düşünce sentezinin en son biçimiydi."[44] Baeumler'e göre, Nietzsche kendi döneminin devletine karşı çıkarken "Hegelci total devleti bir *kültür-devlet* olarak anlamakta içgüdüsel olarak haklıydı... Nietzsche, Goethe'nin Weimar ruhunun devlette somutlaştırılmasına karşı çıkmaktadır."[45] Açıktır ki, devletlerinin kültürle olası her türden birleşmesini tartışma konusunda tüm Alman faşistler Baeumler'in arkasındaydı.

Resmi Hitlerci düşünce artık Descartes'la birlikte başlayan büyük ve evrensel Avrupalı hareketin son aşaması olarak Hegel

[43]Baeumler: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin 1934, s. 125.
[44]Baeumler: *Nietzsche. der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931, s. 134.
[45]Aynı yayın, s. 133.

imgesine gerçek felsefi anlamda karşı çıkıyordu. Bu nedenle Hegel de Nasyonal Sosyalizmin yok etmesi gereken o tehlikeli, batıdan ithal ürünlerden biriydi. Bu, en net olarak Franz Boehm tarafından yazılmış olan bir kitapta ifade edilir: "Descartes'la birlikte insanlar bütün olarak batı uygarlığına bağlandı ve ulusal köklerin yerini... *Avrupalı insan* aldı — gerçekdışı ve tarihdışı bir ussallığın yaratılması."[46]

Bu gelişim Hegel'de zirvesine ulaştı. "*Hegel batının düşünce tarihiyle ilgili farkındalığını hâlâ aşılamayan bir biçimde mükemmelleştirmiştir*... Çünkü, Alman felsefesindeki en üstün akıllar yüzyıllar boyunca ona karşı *savaştıktan* sonra Kartezyenciliğe kalıcı bir doğrulama kazandıran şey Hegel'in tarih resmidir. Yine, Hegel'in evrenselci kavramı Alman felsefe tarihinin motiflerini zorla batı düşüncesine yöneltti ve kısmen onları bir yüzyıl boyunca gömdü."[47] Bu, Hegel'e faşist saldırının mantıksal olarak tüm Avrupa ussal felsefesine yayılmasıydı. Hegel, Descartes'la başlayan ortaçağ felsefesinden kopuşu tamamlamış olduğu için ateş altındaydı; düşünce tarihi açısından değerlendirildiğinde Hitler destekçilerinin bütün olarak ilerici Avrupa uygarlığına ve kültürüne karşı açtıkları yok etme, savaşın bir formülasyonuydu. Kuşkusuz bu konuda da faşist ideologlar herhangi bir yenilik göstermiyordu. Schopenhauer'den Chamberlain'a uzanan Hegel karşıtı gelenekle tanışmıştık. Ama Hegel'e saldırının tarihsel olarak Descartes'la başlaması gerektiği tezi de gerici düşüncede tohumlanmış eski köklere sahiptir; bunu yaşlı Schelling başlatmış, Eduard von Hartmann ve ekolü onu izlemiştir. Nesnel olarak söylemek gerekirse, burada da karşımıza çıkan şeyin daha önce merkezi sorunlar olarak vurguladıklarımız olduğu gerçeği Boehm'in ilerleme kavramına saldırılarında görülür. "İlerleme, mevcut koşulların kademeli bir yükselişidir. Bu, tarihsel süreci *yaratıcı* özellikten yoksun bırakır ve

[46]Boehm, Franz: *Anticartesianismus*, Leipzig 1938, s. 55.
[47]Aynı yayın, s. 24.

korkunç bir beklenti eylemiyle geleceği *sakatlar*."[48] Bu türden polemiklerde her zaman olduğu gibi Boehm, Hegel'in diyalektik ve tarihsel ilerleme kavramını göz ardı ediyor (Marxçılıktan söz etmeye bile gerek yok) ve olası tek kavram olarak kaba kavramı ileri sürüyordu.

Dolayısıyla; Hegel'de gerçekleştiremedikleri emperyalist-gerici ayarlamalarıyla yeni-Hegelcilik çok arzuladığı gibi kendisini (ilericilik hariç) tüm yönelimlerin bir "sentezi" olarak kabul ettiremedi. Alman üniversitelerinin kıyısında köşesinde kıt kanaat varlığını sürdürdü. Felsefenin gelişimi açısından sonuçları tam bir hiçti. Bu eğilimin uyandırdığı tek tarihsel ilgi de olumsuz bir ilgidir: felsefi uzlaşmaların ne kadar etkisiz olduğunu; kararlı olmadığı sürece direncin nasıl çaresiz bir biçimde ana gerici akımlarla birlikte sürüklenip gittiğini ve dünya tarihsel kargaşalarda nüansların ve çekincelerin ne kadar önemsiz olduğunu gösterir. Giderek gerileyen bir liberalizmin (ve çeşitli küçük gruplarının) yalnızca gerici tırmanış tarihinde, faşist istilada oynamış olduğu değil gelecekte de oynayacağı rolün felsefi bir yansımasını sunması açısından yeni-Hegelciliğin gelişimi öğreticidir.

[48] Aynı yayın, s. 99.

VI. BÖLÜM

EMPERYALİST DÖNEMİN ALMAN TOPLUMBİLİMİ

1. *Toplumbilimin Kökenleri*

BAĞIMSIZ bir bilim olarak toplumbilim, klasik politik ekonomi ve ütopyacı sosyalizmin erimesinden sonra İngiltere ve Fransa'da ortaya çıktı. Her biri kendine özgü biçimde olmak üzere ikisi de sosyal yaşamın kapsamlı öğretileriydiler ve dolayısıyla toplumun tüm önemli sorunlarını onları dikte ettiren ekonomik sorunlarla birlikte ele aldılar. Bağımsız bir bilim olarak toplumbilimin ortaya çıkış biçimi, bir sosyal sorunu ele alırken ekonomik temelleri hesaba katmayı içermiyordu; sosyal sorunların ekonomik olanlardan sözde bağımsızlığı toplumbilimin yöntembilimsel başlangıç noktasını oluşturuyordu. Bu ayrım, toplumbilimin sosyal temellerini çok açık biçimde ifade eden kentsoylu ekonomideki büyük krizlerle yakından bağlantılıdır. Krizlerden biri, klasik yazarların emek değeri kuramından sosyalist sonuçlar çıkarmada acele eden İngiltere'deki Ricardo ekolünün dağılması ve diğeri de Saint-Simon ve Fourier'nin açıklamasız bıraktıkları sosyalizme uzanan o sosyal yolun deneysel biçimde aranmasıyla başlayan Fransa'daki ütopik sosyalizmin parçalanmasıydı. Bu ikiz kriz ve daha da önemlisi her ikisinin de tarihsel materyalizm ve Marxçı politik ekonominin ortaya çıkışıyla çözülmesi, toplum bilgisi için temel bir disiplin olarak klasik anlamda kentsoylu ekonominin son bulmasına yol açtı. Bir uçta, dar hedeflerle sınırlı bir uzmanlık disiplini olarak —daha ileride öznel ekonomi olarak adlandırılan— kentsoylu

"kaba ekonomi" ortaya çıktı. Bu eğilim baştan itibaren sosyal dışavurumları açıklamaktan kaçındı ve artı değer sorununu ekonomiden uzaklaştırmayı temel görevi kabul etti. Diğer uçta ise ekonomiden uzaklaşmış, insancı bir disiplin olarak toplumbilim ortaya çıktı.

Başlangıçta toplumbilimin evrensel bir toplum bilimi olma iddiasını da taşıdığını söylemek elbette doğru olur (Comte, Herbert Spencer). Bu nedenle doğal bilimde ekonomik temellerin yerini alacak bir temel bulmaya çalışıyordu. Bu da ekonominin —toplumsal olarak dikte ettirilen— gelişimiyle yakından ilişkiliydi. Kendi zamanında pek de anlaşılmamış olmasına rağmen Hegel ekonomik kategorilerde çelişiklik ilkesini keşfetmişti bile; Fourier'yle birlikte kapitalist ekonomilerin içsel çelişikliği açık biçimde gösterildi; Ricardo ekolünün yanı sıra Proudhon'un dağılmasıyla birlikte ona verilen tek tek yanıtlar ne kadar yanlış olursa olsun ekonominin merkezi sorunundan farklı bir şey olarak görülmedi. Ekonomide doğru diyalektik iskeleti ilk keşfeden Marxçı öğretiydi. Evrensel bir bilim olarak toplumbilimin doğal-bilimsel temellerle desteklenmesi, öğretisinden yalnızca ekonominin değil sosyal Varlığın çelişikliğinin de dışlanması anlamına geliyordu yani, kapitalist sistemin kapsamlı bir eleştirisi. Başlangıçta, özellikle de kurucuları söz konusu olduğunda toplumbilimin sosyal ilerleme görüşüne bağlı kaldığı doğrudur; aslında bunu bilimsel olarak göstermek ana hedeflerinden biriydi. Ama bu, ideolojik bir gerilemeye girmek üzere olan kentsoyluluğa göre düzenlenmiş bir ilerleme versiyonuydu; insanın gelişiminin doruğu olarak, idealize edilmiş kapitalist topluma uzanan bir ilerleme. Spencer bir yana, Comte zamanında bile bu ilerlemenin kanıtı artık ekonomik araçlarla sağlanamıyordu. Bu nedenle biricik temel olarak —topluma benzeşimle uygulanan ve bu yolla iyi kötü mitselleştirilen— bir doğal bilim arandı.

Ama ilerleme düşüncesiyle bu bağlantısı nedeniyle evrensel bir bilim olarak toplumbilim uzun süreli olamazdı. Doğal-bilimsel,

öncelikle de biyolojik uslamlama kısa sürede —kentsoyluluğun genel politik-ekonomik gelişimine uygun olarak— ilerici karşıtı, sıklıkla gerici bir ideoloji ve yöntembilime sapacaktı. Toplumbilimcilerden çoğu uzmanlık araştırmalarına döndüler. Toplumbilim toplumun yapı ve gelişimine ilişkin önemli sorunlara ender olarak değinen ayrı bir bilim dalı haline geldi. Dolayısıyla, feodal gericilik ve sosyalizm karşısında kentsoylu toplumun —artık ekonomik olarak tartışılmaz haldeki— ilerici özelliğini ideolojik olarak betimleme ve savunma şeklindeki ilk görevini artık gerçekleştirmezdi. Tıpkı ekonomi ve diğer bilimler gibi toplumbilim de bu uzmanlaşmış bilim dalına doğru büyüdükçe diğer bölünmüş sosyal bilimlerden olduğu gibi ondan da kapitalist işbölümünün dikte ettirdiği görevler ortaya çıktı. Bunlar arasında, kendiliğinden ortaya çıkan ve hiçbir zaman kentsoylu yöntembilimin bilinçli bir parçası haline gelmeyen biri göze çarpıyordu: sosyal yaşamın önemli sorunlarını onları çözmede yetersiz olan uzman bir disiplinden başka bir disiplinin otoritesine aktarmak. Aynı mantıkla bu ikinci uzman disiplin sonradan kendi yetersizliğini ilan edecekti. Doğal olarak bu her zaman belli başlı sosyal sorunları ele alıyordu çünkü gerilemekte olan kentsoyluluğun ilgisi giderek artan bir biçimde bu sorunların net olarak ileri sürülmesini ve aslında yanıtlanmasını engelleme üzerinde odaklanıyordu. İdeolojik olarak umutsuz durumları savunmanın bir biçimi olarak sosyal bilinmezcilik böylece —bilinçdışı biçimde işleyen— yöntembilimsel bir organ edinmişti. Bu süreç, hiçbiri nesnel bir karar alma konusunda kendini yeterli görmediğinden münasebetsiz sorunları yalnızca ilgili belgeleri durmaksızın bir ofisten diğerine geçirerek "çözen" kapitalist ya da kapitalleşen, yarı-feodal mutlakıyetçi bürokrasinin tutumuna benzer.

2. *Alman Toplumbiliminin Başlangıcı (Schmoller, Wagner ve Diğerleri)*

Ama Almanya'nın durumuyla, ardında uzun bir kentsoylu-demokratik gelişim bırakmış, kapitalizmin daha ileri evresindeki batı ülkelerinin durumu arasında gözle görünür bir fark vardı. Hepsinden önemlisi Almanya özgün bir ekonomi biliminden yoksundu. 1875'de Marx durumu şöyle nitelendirdi:

> Almanya'da politik ekonomi günümüze dek yabancı bir bilim olarak kalmıştır... İngiltere ve Fransa'dan hazır olarak ithal edilmiş, bu konuyla ilgili Alman profesörler öğrenci olarak kalmıştır. Yabancı bir gerçekliğin kuramsal ifadesi bu profesörlerin elinde kendi çevrelerini kuşatan küçük kentsoylu dünyanın ruhuyla yorumladıkları bir dogmalar koleksiyonuna dönüşmüş ve dolayısıyla yanlış yorumlanmıştır... Kapitalist üretim 1848'den sonra Almanya'da hızla gelişmiş ve bugünlerde sahte meyvelerini vermeye başlamıştır. Ama kader, uzmanlarımızın yüzüne gülmemeye devam ediyor. Onlar barış ve huzur içinde politik ekonomiyi izlerken çağdaş ekonomik koşullar Alman gerçekliğinde yer alınıyordu. Bu koşullar gerçek yaşamda işlerlik kazanmaya başlar başlamaz bunu kentsoylu düşünce alanında sınırsız biçimde incelenmelerine artık izin vermeyen koşullar altında gerçekleştirdiler.[1]

Bundan da önemlisi, bilimsel toplumbilimi ortaya çıkaranlar Alman akıllardı ve bu eğilim geniş bir yazınsal etki yaratmaya ilk olarak Alman topraklarında başladı. Son olarak, Alman toplumbiliminin başlangıçtaki durumu Almanya'da kentsoyluluğun gücü Fransa'da olduğu gibi demokratik devrimde yer alan politik bir sınıf olarak ele geçirmemiş olmasıyla daha da karmaşıklaşır. Bunun yerine, kentsoyluluk feodal mutlakıyetçilikle ve Bismarck yönetiminde *Junker* sınıfıyla bir uzlaşmaya vardı. Dolayısıyla Alman toplumbiliminin doğumu bu uzlaşmanın savunubilgileri bağlamı içinde gerçekleşti ve Alman ekonomi ve sosyal biliminin görevlerini bu savunubilgileri belirledi.

[1]Marx: *Kapital*, I. Cilt, 2. Basıma ek.

Bu durum Anglo-Fransız anlamında bir toplumbilimin ortaya çıkışını engelledi. Hegelci devlet ve toplum ayrımının ikinci kuşak yandaşlarının (L. von Stein, R. von Mohl) yanı sıra gerici idilciler (Riehl) tarafından ileri sürülen "sosyal öğreti" Alman kentsoylu bir toplum kuramı doğrultusunda ilk deneysel girişimleri temsil eder. Bu, başlangıçta büyük bir dirençle karşılaştı. İleride Prusyacılığın adı kötüye çıkmış tarihçisi haline gelecek olan nasyonal-liberal Treitschke bu girişimlere saldıran *Sosyal Öğreti* (*Gesellschaftslehre*, 1859) adlı bir kitapçık yayımladı. Söz konusu yayında tüm sosyal sorunların yalnızca politik ve yargısal olduğunu; dolayısıyla politik bilimde her şey iyiyse özel bir sosyal bilime gerek olmadığı görüşünü ileri sürdü. Sosyal bilimin kendine özgü bir nesnesi olmadığı görüşündeydi; gerçeklikte toplumbilim nesnesi olarak görünen her şey anayasa ya da medeni hukukla çözülebilirdi. Trietschke ekonomiyi popüler liberal uyumculuk açısından değerlendirdi; ona göre işçi sorunu yalnızca polisiye bir sorundu.

1870-1'den sonra tüm sosyolojinin böyle kaba ve hızlı bir biçimde gözden çıkarılması savunulmaz bir hal aldı. Kapitalizmin büyük tırmanışı, sınıf çatışmalarının kötüleşmesi ve "sosyal politikasıyla" bağlantılı olarak Bismarck'ın sosyal demokrasiye karşı savaşımı Alman kentsoyluluğunun bu sorunlara yaklaşımını değiştirdi. Bir diğer etmen de Bismarck'ın Alman kentsoyluluğunun büyük kesimlerini yanına alarak serbest ticaret popüler dogmasından uzaklaşmasıydı. Bu yeni durumda Alman ekonomistlerinden bir grup popüler ekonomi öğretisini sosyal bir bilime genişletmeye çalıştı (Brentano, Schmoller, Wagner vb.). Klasik ekonomiyi reddeden ve ek olarak toplumun sorunlarını kavrayabilecek olan tamamen kuramsız, deneysel, tarihsel ve aynı zamanda "etik" bir politik ekonomi yaratmayı tasarladılar. Bu seçmeci sahte bilim, gerici tarihsel hukuk ekolünden (Savigny) ve daha eski Alman ekonomilerinden (Roscher, Knies vb.) gelişti. Yöntembilimsel olarak tamamen ilkesiz olan bu bilim Bismarck'ın "sosyal politikasının" sınıf çatışmalarına bir çözüm sağlayacağını düşünen

belli kentsoylu çevrelerin ideolojisiydi. Dalia yaşlı Alman ekonomist kuşağıyla ortak biçimde, Marxçılığa karşı savaşımla yakın birliktelik içinde klasik ekonomilerle savaştılar. Bu çevreler, ekonomiyi radikal bir öznelleştirmeye tabi tutarken klasik düşünürlerin nesnel ekonomik sorunlarını göremediler ve ekonomik çıkar gözetmede yalnızca ekonomik davranış güdü gücünü algılayan sözde dar bir ruhbilimine karşı polemik yaptılar. Şimdi niyetleri bu ruhbilimini "derinleştirmek" ve aynı zamanda ona etik bir özellik vermekti. Schmoller'e göre çeşitli ekonomi kuramları "esas olarak, ekonomi ahlâkı için çeşitli idealler sağhyordu."[2] Ya da özel bir örnekle, tüm talep sorunu "belli bir zaman ve belli bir ulusla ilgili somut etik tarihin bir parçasından başka bir şey değildi."[3] Bu ekonomistlerin tüm "soyutlama" ve "çıkarıma" yani, her türden kurama karşı olmaları buradan kaynaklanıyordu; yalnızca tarihsel deneyci ve göreciydiler. Bu nedenle o sırada yıldızı parlamakta olan olgucu yeni-Kantçılığın kendi görüşlerini deneysel bilinmezcilik doğrultusuna çevirmeye cesaret etmesi rastlantı değildir.

Eşzamanlı olarak ortaya çıkmakta olan "organik" türden sosyal sistemler de sosyalizmi çürütmeye koyulmuştu. Bismarck'm imparatorluğuyla eski yarı-feodal, yarı-mutlakıyetçi Almanya arasında bağlantıyı entelektüel olarak doğrulamaya ve böylece zamanın Alman kentsoyluluğunun ilerleme olarak adlandırdığı şey için uygun bir kuram bulmaya çalıştılar. Bu ilk Alman toplumbilimi de gerici romantik felsefeden ve "tarihsel hukuk okulundan" gelişti (Schäffle, Lilienthal vb.).

Ama böyle bir toplumbilim yerine-geçeni bile bilimsel bir öğreti olarak toplumbilimin o sırada egemen olan felsefi bilim öğretisi tarafından keskin bir biçimde reddedilmesine yol açtı. Alman felsefesinin yeni oluşmaya başlayan toplumbilime en tipik tutumu Dilthey'in *İnsancı Bilimlere Giriş*'inde (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883) gördüğümüz eleştiridir. Kuşkusuz,

[2]Schmoller, Gustav von: *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre*, 2. basım, Leipzig 1904, s. 292.

[3]Aynı yayın, s. 50.

Dilthey öncelikle Comte, Spencer ve benzerlerinin Anglo-Fransız toplumbilimine karşı çıkıyordu. Toplumbilimsel kategorilerin yardımıyla tarihsel süreçleri birleşik bir biçimde anlama iddiasını *a limine* göz ardı etti.[4] Bakış açısı kökten biçimde deneyci, uzmancı ve göreciydi. Yeni toplumbilimde —yanlış olmayan bir biçimde— eski felsefe tarihinin bir varisini buldu ama bir tür sahte-bilimsel simya oldukları gerekçesiyle her ikisine de karşı çıktı. Gerçekliğin yalnızca tam anlamıyla uzmanlaşmış bilim dalları sayesinde kavranabileceğini düşündü. Öte yandan hem tarih felsefesi hem de toplumbilim metafiziksel ilkelerle uğraşmaktaydı.

Dilthey batılı toplumbilimin yöntembiliminin sonuçlarını yani, kökleri temel tarihsel olgulara dayanmayan evrensel bir tarih felsefesi iddialarının ortaya çıkışını oldukça net olarak gözlemledi. Ama toplumbilimin gerçeklikten bu uzaklığını ve soyutluğunu (nasıl mümkün olduysa) kurucularından bile daha az anladığından eleştirisi tümüyle etkisiz kaldı. Batı Avrupalı toplumbilimcilerin büyük bir kesimi tam anlamıyla uzmanlaşmış bir bilim dalı kurmak için yola koyuldu. Ama bunu yaparken toplumbilimin esas amacından vazgeçtiler; toplumbilim tarafından benimsenen bu doğrultu bir bilim değil ondan feragatti. Dolayısıyla, Dilthey'in eleştirisi toplumbilimin genel gerilemesine paralel gelişen —yöntembilimi Alman koşulları tarafından belirlenen— bir görüngüden öte bir şey değildi. Toplumbilim kentsoylu ilerleme uslamlamasını giderek daha fazla terk ediyordu ve Dilthey'e göre bütünsel bir ilerleme kuramı bilimsel olarak eşit ölçüde olanaksızdı.

3. *Ferdinand Toennies ve Yeni Alman Toplumbilimi Okulunun Kuruluşu*

Almanya'nın hızla kapitalleşmesi toplumbilimin biraz önce tanımladığımız türden kuramsal bir reddini uzun erimde savunulamaz kıldı. (Dilthey'in Simmel ve emperyalist dönemin diğer

[4]Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Tinsel Bilimlere Giriş)

toplumbilimcilerine karşı daha ilerideki tutumu da tamamen değişti; aslında zamanla gelişen kendi tarih görüşü geç dönem Alman toplumbiliminde ortak-belirleyici bir etmen haline geldi.) Doğal olarak özünde Alman kentsoyluluğun Hohenzollern rejimiyle gerçekleştirdiği politik-ideolojik uzlaşma çerçevesi içinde kalmasına karşın sosyal görüngülerin kuramsal olarak kavranmasının özel bir biçimi giderek ivedilik kazanan bir konu haline gelmişti. Ama *Junker* sınıfı da giderek artan biçimde kapitalizme yaklaştıkça ve ülke, gelişiminin emperyalist evresine ilerledikçe (Bismarck'ın düşüşünün bunun arifesinde gerçekleşmiş olması rastlantı değildir) tüm bu sorunların yeniden formüle edilmesi gerekiyordu. Sosyal demokrat işçi hareketinin karşı koyulamaz gelişimi de yeni önermeleri zorunlu kıldı: ne Treitschke'nin talep ettiği ve Bismarck'ın yönettiği polisiye önlemler ne de Schmoller ve Wagner'in fazla tatlı dilli vaazları yeterli değildi. Marxçılık karşıtı polemiğin yeni bir biçimine gereksinim vardı.

Bu gereksinimlerin baş sonucu, kentsoyluluğun mevcut ekonomik sorunlarını "kuramsal olarak" yanıtlama ve böylece ekonomik alanda Marxçılığı bile aşma iddiasını taşıyan yeni bir ekonomik öğretiydi. Aynı zamanda o kadar soyut ve öznelciydi ki daha en başından itibaren —yalnızca yöntembilimsel nedenlerle de olsa— bir toplumbilimin temelini atma iddiasını baskılamak zorunda kalmıştı. Bundan böyle ekonominin toplumbilimden ayrılması ve ikisinin yan yana varlık sürdürmesi şeklindeki batı Avrupalı uygulama Almanya için de geçerliydi. "Tarihsel okul" kadar kökten biçimde öznelci "Avusturya okulundan" (Menger, Böhm-Bawerk vb.) söz ediyoruz. Yalnızca belirsiz, her yere çekilebilen ahlâk düzenlemesinin yerini tamamen ruhbilimsel bir yaklaşım almıştı: tüm nesnel ekonomik kategorilerin soyut eğilim ve eğilimsizlik karşısavı safsatasında yok olması. Böylece tek nesnelerini ekonomik yaşamın yüzeydeki dışavurumlarında arayan (arz, talep, üretim, maliyet, dağıtım) ve bu görüngülere karşı öznel tepkilere

ilişkin sahte-yasalar belirleyen (*marjinal fayda*) sahte kuramlar ortaya çıktı. "Avusturya okulu" kendisinin, bir yandan klasik düşünürlerin (Böhm-Bawerk) ve dolayısıyla Marxçılığın diğer yandan da "tarihsel okulun" "diş çıkarma sorunlarını" aştığını düşünüyordu. Bundan doğan yeni popüler ekonomiler —Batı Avrupa'da olduğu gibi— ekonomiden ayrılmış ve onu "tümlemiş" bağımsız bir toplumbiliminin önündeki engelleri temizledi. Ekonomik görüşleri açısından toplumbilimin emperyalist Almanya'daki en önemli temsilcileri ya açık ya da sözsüz olarak bu okula bağlıydı. İki ekonomik yönelim arasında, Karl Menger'in çalışmalarıyla ilgili yöntembilimsel tartışma artık önemli değildir. Yeni toplumbilime bir yol açmış olması bizim için yalnızca tarihsel önem taşır.

Bu mücadelelerle yalnızca gevşek bir bağlantısı varmış gibi görünen bir şey de yeni Alman toplumbiliminin uzun süre en etkili yayını olarak kalan Ferdinand Toennies'in (1887) *Toplum ve Birlik* adlı eseridir. Bu kitap Alman toplumbiliminin gelişiminde özel bir yer tutar. Hepsinden önemlisi, yazarının klasik Alman gelenekleriyle ideolojik bağlantısı daha sonraki toplumbilimcilerinkinden çok daha güçlüydü. Buna uygun olarak batı Avrupa'nın ilerici bilimsel ilmiyle daha yakın bir ilişkisi vardı. (Daha sonra, uluslararası ün kazanan Hobbes yaşamöyküsünü yazdı.) Dahası, başta Lewis Henry Morgan'ınki olmak üzere ilkel toplumla ilgili araştırma sonuçlarını takdir eden ilk Alman düşünür ve aynı zamanda Marx'ı hemen göz ardı etmeyen; onu yeniden işlemek ve kendi kentsoylu amaçlarına yararlı kılmak için çalışan ilk Alman toplumbilimciydi. Bu nedenle, Toennies açık bir biçimde emek kuramının yanında yer aldı ve kentsoylu eleştirinin *Kapital*'in birinci ve üçüncü bölümleri arasında çözülmez çelişkileri açığa çıkarmış olduğu şeklindeki iddiasını reddetti. Kuşkusuz bu, Marxçılığı anlamak ve kabul etmek anlamına gelmiyordu. Toennies şunları yazdı: "Önerilen biçimiyle Ricardo-Rodbertus-Marxçı

değer kuramını değil ama onun çekirdeğini ve temel düşüncesini doğru olarak kabul ettim."[5] Marx ve Ricardo ve Rodbertus özdeşleştirmesiyle bu ifade Toennies'in Marxçılığı ne kadar az anladığını gösterir.

Yine de Marx ve Morgan'ın Toennies üzerindeki etkisi, kitabında onlara açık göndermelerinde görünenden daha derine iner. Toplumbiliminin temelini oluşturan şey eski sınıfsız ilkel toplumla sosyo-ekonomik gelişimler sırasında ortaya çıkmış olan kapitalizm arasındaki karşıtsavdı. Toennies'in kendi kaynaklarının temel düşüncelerini kökten biçimde yeniden işlediği kuşku götürmez. İlk olarak, daha ilerideki Alman toplumbilimcileri kadar kökten biçimde olmasa da tüm somut ekonomileri bir yana bıraktı. İkinci olarak, somut biçimde tarihsel sosyal formülasyonları tarihüstü "özlere" buharlaştırdı. Üçüncü olarak, burada da sosyal yapının nesnel ekonomik temelinin yerini öznel bir ilke aldı — istenç. Dördüncü olarak ise, sosyo-ekonomik nesnellik Romantik bir kapitalizm karşıtlığına izin verdi. Dolayısıyla Morgan ve Marx'ın buluşları Toennies'in çalışmasında, daha sonraki tüm Alman toplumbilimini etkilemeye devam eden o "topluluk" ve "toplum" zıtlığına yol açtı. Öznelleştirme süreci gizemlileştirilmiş istenç kavramlarıyla başarılmıştı. "Çünkü tüm bunlardan, keyfi istenç toplumu meydana getirirken temel topluluk istencinin nasıl önkoşulları kendi içinde taşıdığı ortaya çıkar."[6] Toennies gizemlileştirilmiş bu iki istenç kavramını iki oluşumun yaratıcıları olarak sundu.

Romantik kapitalizm karşıtlığı açısından bakıldığında "toplum" kapitalizmdir. Toennies'i daha önceki Romantik kapitalizm karşıtlarıyla kıyaslarsak, artık aşılmış olan sosyal koşullara ya da feodalizme geri dönmeyi dile getirmediği şeklinde özel ve sonrası için önemli bir nüansı görürüz. Toennies bir liberaldi. Konumu,

[5]Toennies, Ferdinand: *Community and Association.*
[6]Aynı yayın.

kapitalist kültürün sorunlu, olumsuz özelliklerini güçlü biçimde vurgulayan ama aynı zamanda kapitalizmin kaderin bir ürünü ve kaçınılmaz olduğunun da altını çizen bir kültürel eleştiri için gerekli olan temeli sağlıyordu.

"Topluluğun" karşıtsal özelliği Toennies'in eleştirisinin niteliğini belirledi. Bu, "toplumla" ilgili ölü, mekanik ve makinemsi olanla "topluluğun" organik doğası arasındaki karşısavdı. "Yapay bir araç ya da özel *amaçlar* için tasarlanmış bir makine olarak canlı bir bedenin organ sistemleri ve tek tek organlarıyla ilgilidir; dolayısıyla bu türden bir istenç toplamı —bir keyfi istenç biçimi— diğer türle —bir temel istenç biçimiyle—ilgilidir."[7] Bu zıtlık hiçbir biçimde özgün değildi ama Toennies buradan yola çıkarak, daha ileride Alman toplumbilimi için can alıcı önem taşıyacak olan "uygarlık" ve "kültür" arasındaki zıtlığa ilerlediğinden yöntembilimsel olarak önemli hale geldi.

Bu karşısav kentsoylu aydın kesimin kapitalist ve özellikle de emperyalist kültürel gelişimden duydukları hoşnutsuzluktan doğdu. Bu duygunun ardında nesnel olarak varlığını sürdüren kuramsal sorun Marx'ın genel olarak kapitalizmin sanatın (ve bütün olarak kültürün) evrimi üzerinde olumsuz bir etkisi olduğu şeklindeki ünlü keşfiydi. Şimdi, bu sorunun gerçekten anlaşılması —eğer gerçekten kavranır ve kapsamlı olarak düşünülürse— kültür için samimi olarak kaygılanan her aydını kapitalizm düşmanı haline getirecekti. Ama entelektüellerin büyük bir bölümü varoluşlarının kapitalist temeline çok sayıda iple bağlıydı (ya da en azından bu ipleri koparmanın geçimlerini ölümcül biçimde tehlikeye sokacağını düşünüyorlardı). Ayrıca, kendi zamanlarının kentsoylu ideolojisinden etkilenmişlerdi ve bu da geçimlerinin sosyo-ekonomik temellerine ilişkin hiçbir sezgiye sahip olmadıkları anlamına geliyordu.

Bu topraklarda kültür ve uygarlık yanlış karşısavının kendiliğinden yeşermesi olasıydı. Kavramsal olarak formüle edil-

[7] Aynı yayın.

diğinde karşısav —olgusal anlamda yanlış ve yanıltıcı— şu biçimi edindi: kapitalizm tarafından desteklenen uygarlık yani, teknoekonomik gelişim sürekli olarak tırmanıyordu ama onun evrimi kültürü (sanat, felsefe, insanın içsel yaşamı) giderek büyüyen bir dezavantaj durumuna soktu; ikisi arasındaki çatışma trajik, dayanılmaz bir gerilim noktasına dek şiddetlenecekti. Marx tarafından saptanan kapitalist gelişimin olgu-gerçeklerinin Romantik biçimde kapitalizm karşıtı, öznel biçimde usdışı bir yoldan nasıl çarpıtılmakta olduğunu görüyoruz. Kültür ve uygarlığın —doğru anlaşıldığında— karşıt kavramlar olamayacağı şeklindeki basit değerlendirme, ele almakta olduğumuz şeyin bir dizi sosyo-tarihsel olgunun usdışıcı çarpıtmasıyla uğraşmakta olduğumuzu gösterecektir. Önünde sonunda, kültür insanın doğanın bahşettiği kişisel özellikleri doğada, toplumda ve kendi içinde yenmesini sağlayan tüm etkinlikleri içerir. (Örneğin haklı olarak işin, insan davranışının geliştirilmesinden söz ederiz.) Öte yandan, uygarlık insanın barbarlıktan çıkıştan sonraki tarihinin kapsamlı, zamanlayıcı bir ifadesidir; kültürü içerir ama onun yanı sıra insanın toplum içindeki tüm yaşamını da. Böyle kavramsal bir karşısav ileri sürmek ve zıt etkinlikte güçler, varlıklar vb. miti uydurmak yalnızca bir soyutlama ve aynı zamanda kapitalist yaşamda kültürün gerçek çelişkili doğasının usdışıcı bir çarpıtılmasıydı. (Bu gerçek çelişiklik maddi üretim güçleri için de geçerlidir; bunların kriz döneminde yıkılmalarını, Marx ve diğerleri tarafından resmedildiği şekliyle kapitalist yaşamda insan emeğiyle ilgili olarak makine çelişkisini düşünelim.)

Konunun özgün olgularının usdışıcı çarpıtması kendiliğinden bir biçimde entelektüellerin kapitalizm içindeki sosyal durumundan türedi. Kendiliğinden oluşması nedeniyle sürekli olarak kendini yeniden üreten bu çarpıtma kapitalizmin ideologları tarafından hem derinlemesine hem de enlemesine genişletildi. Bunu kısmen, Romantik kapitalizm karşıtlığının potansiyel isyancı eğilimlerini

zararsız bir kültürel eleştiriye yöneltmek için ve kısmen de pek çok entelektüel, kültür ve uygarlık sahte karşısavının mutlak kılınmasını sosyalizme karşı etkin bir araç gördüğü için yaptılar. Çünkü maddi üretim güçlerini daha da geliştirdiğinden (makineleşme vb.) sosyalizm de kültürle uygarlık arasındaki çatışmayı çözemiyordu. Daha ziyade çatışmayı sürekli kılıyordu — bunun sonucu olarak, söz konusu bölünmeden yakınan aydın kesiminin sosyalizm hatırına kapitalizme karşı çıkarak zamanını boşa harcamış olacağı savı gelişti.

Toplumu Hobbes'un hukuk felsefesine uygun tonlarda resmeden Toennies onu tüm insanların düşman olduğu ve dış düzeni yalnızca yasanın koruduğu bir durum olarak betimledi. Ve devam etti: "Bu, ...içinde ifade bulan gelenek ve karşılıklı korkunun barışı ve sosyal ilişkiyi koruduğu ve devletin hukuk ve politika sayesinde koruyup geliştirdiği sosyal *uygarlık* durumudur; bilimsel çalışma ve kamuoyu kısmen onu gerekli ve kalıcı olarak kavramaya kısmen de mükemmelliğe yönelik bir ilerleme olarak yüceltmeye çalışır. Ama daha ziyade, *popüler yaşamın* (*Volkstum*) ve bu yaşamın *kültürünün* ayakta durmalarını sağlayacak bir şeyler bulduğu toplumsal yaşam biçimleri ve kurallarıdır..."[8] Burada Toennies'in Romantik kapitalizm karşıtlığı apaçıktır.

Morgan ve Engels de ilkel komünizmi daha sonraki sınıf toplumlarıyla karşılaştırmış ve —kaldırılmasının sosyo-ekonomik gerekliliğine ve ilericiliğine rağmen— bu ileri adımla kaçınılmaz olarak bağlantılı olan alılâki çöküşe, etik yozlaşmaya dikkat çekmiştir. Ayrıca, Marxçılıkta zıtlık hiçbir biçimde ilkel komünizm ve sınıflara bölünmüş toplum karşısavıyla sınırlı değildi. Düzensiz gelişim düşüncesi kaçınılmaz olarak belli kültürel alanlarda, örneğin sanat ve felsefenin belli dallarında erişilen düzeylerin ve aslında sınıf toplumlarında genel kültürel düzeyin sıklıkla maddi üretim güçleriyle ulaşılan gelişim düzeyiyle uyumlu olmadığı

[8]Aynı yayın.

anlamına geliyordu. Marx epik şiirle ve Engels çeşitli önde gelen uluslarda çağdaş felsefenin altın çağlarıyla ilgili olarak, belli durumlarda daha geri koşulların doğanın kısmi bir kültürel çiçeklenmesi için daha ileri koşullardan çok daha elverişli olduğunu gösterdi.[9] Ancak, düzensiz bir gelişimin sonuçları olarak bu türden bağlantıların doğrulanması her zaman somut biçimde tarihsel özellikteydi. Burada ifade bulan sosyal ilkeleri açığa çıkarmak kültürün bütününe basit ve dolaysız bir uyarlama için yeterli olmadı.

Kapitalist kültürde durum farklıydı. Marx kapitalist ekonomilerin gelişiminin kültürün belli dalları için genellikle olumsuz sonuçlar doğurduğunu tekrar tekrar belirtmişti (sanat ve şiirden söz ediyordu).[10] Bu noktada, Toennies'de bulduğumuz Romantik kapitalizm karşıtı anlatımların somut başlangıç noktasını görürüz. Görmüş olduğumuz gibi maddi üretim güçlerinin hızlı gelişimi ve bununla eşzamanlı olarak sanat, yazın, felsefe, ahlâk vb. alanlarında çöküş eğilimleri arasındaki çarpıcı zıtlık pek çok düşünürün aslında birleşik ve organik olarak tutarlı insan kültürü konusunda ikiye ayrılmalarına yol açtı. Kapitalizmin yüksek bir düzeye çıkarmış olduğu bölümlerini (daha dar, özel anlamda) tehlike altındaki kültürlerin uygarlığıyla karşılaştırdılar; aslında bu zıtlıkta çağın ve hatta tüm insanlık gelişiminin temel damgasını gördüler. Bu yanlış önermenin ardındaki yola çıkış noktasının gerçek bir sosyal olaylar dizisi olduğunu burada da görebiliriz. Ama yanlış, tarihsel olmayan genelleştirme nedeniyle doğrudan ve öznel olarak haklı sorunun yanlış bir önermeye ve tamamen yanlış bir yanıta yol açması kaçınılmazdı. Bunların —ve aynı zamanda dönemin genel, gerici doğrultudaki felsefi eğilimleriyle bağlantılarının— yanlışlığı öncelikle kültür ve uygarlığa bu türden bir karşı çıkışın zorunlu olarak geriye dönük olmasında, ilerici karşıtı bir doğrultu-

[9]Marx: *Introduction to the Grundrisse* ve Engels'den C. Schmidt'e 27.10.1890. Marx-Engels: *Ausgewählte Briefe*. Berlin 1953, s. 504.

[10]Marx: *Theorien über den Mehrwert*, I. cilt, Stuttgart 1919, s. 382.

da ilerlemesi gerekliliğinde dışa vurulur. Çıkarımlarda bulunmada son derece ihtiyatlı olmasına karşın bunu Toennies'de de gözlemleyebiliriz. Dirimselci eğilimler, özellikle de Nietzsche'ninki toplumbilimi ve genel olarak sosyal bilimleri ne kadar güçlü biçimde ele geçirirse kültür ve uygarlık arasındaki zıtlık o kadar çok vurgulanıyor, geçmişe dönüş o kadar canlı bir hal alıyor ve önermeler de o kadar tarihdışı, tarih karşıtı hale geliyordu. Savaş sonrası ideolojik gelişimlerin iç diyalektiği bu dışlayıcı tutumun değişmez bir biçimde giderek kültüre de yayıldığı anlamına geliyordu. "Ruh" (Klages), "sahici varoluş" (Heidegger) vb. adına hem kültür hem de uygarlık reddediliyordu.

Toennies'de gördüğümüz şey bu gelişimin yalnızca başlangıcıdır. Ama daha şimdiden Morgan'ın araştırma sonuçlarından —kalıcı— bir tarih-üstü süreklilik yapısı kuruyor ve tözünde toplum yapısına kalıcı bir zıtlık oluşturuyordu. Böylece Toennies yalnızca aile ve kontratı (soyut hak) birbirine zıt konuma yerleştirmekle kalmadı; onunla birlikte kadın ve erkek, yaşlı ve genç, sıradan ve eğitimli insan karşısavları da toplum ve topluluk arasındaki zıtlığı yansıttı. Sonunda ayrıntılı olarak belirtmemize gerek olmayan, soyut biçimde şişirilmiş, birbirine zıt özne kavramları sistemi ortaya çıktı.

Başlangıçta somut sosyal oluşumların yine somut çözümlemesinden elde edilen kavramların bu tarih karşıtı biçimde şişirilmesi yalnızca bu kavramları sulandırmakla (ve tam da bu nedenle onları Alman kentsoylu toplumbiliminde fazlasıyla etkin kılmakla) kalmadı. Onların Romantik kapitalist karşıtı özelliklerini de güçlendirdi. Böylece topluluk, kapitalist öncesi her şeyi kapsayan bir kategori, ilkel, "organik" koşulların bir yüceltilmesi ve kapitalizmin makineleştiren, kültür karşıtı etkileriyle savaşmanın sloganı haline gelmişti. Kapitalizmin bu kültürel eleştirisi —Alman toplumbiliminde bir sonraki evre için tipik olduğu üzere— bundan sonrasında ilgi merkezini oluşturdu ve bir önceki evrenin belirsiz etik ütopyacılığının yerini aldı. Değişiklik, Almanya'da kapita-

lizmin gelişimine uygundu. Mevcut koşullardan duyulan ve giderek elle tutulur hale gelen yaygın entelektüel hoşnutsuzluğu karşılamanın iyi bir yolu haline geldi ve aynı zamanda dikkatleri emperyalist kapitalizmin gerçek, belirleyici ekonomik ve sosyal sorunlarından uzağa çekti. Saptırma eğiliminin bilinçli bir eğilim olması gerekmiyordu. Ancak, bir yandan belli bir sosyal oluşumun ekonomik özelliğinden türeyen somut sosyal veriler felsefi bir "derinliğin" sonucu olarak sosyal köklerinden koparılıyordu. Diğer yandan ise yine aynı soyutlama süreciyle tümüyle tarihdışı kılınıyorlardı. Bu, tarihsel açıdan bakıldığında somut görüngünün uyandırabileceği ve hatta uyandırması gereken o karşı çıkış ve mücadelenin nesnesinin ortadan kalkmasını gerektiriyordu. ("Derinleştirme" yoluyla bu saptırmanın ileri biçimlerini daha önce Simmel'de görmüştük.)

Toennies'de tüm bu eğilimlerin yalnızca gizli durumda olduğu kabul edilmelidir. İlerici etmeni öncellerinden daha güçlü bir biçimde vurgulamıştır. Kapitalist kültür eleştirisinin daha ileride aldığı tamamen savunubilgici biçim yani, —eşsiz politik gelişimi nedeniyle— Almanya'nın sosyal ve ideolojik olarak batı demokrasilerinden daha üstün olduğunun "kanıtı" Toennies'de görülmez. Aynı zamanda, onun çalışmalarında dirimselci-usdışıcı öğe —en azından bilinçli yöntembiliminde— henüz kendini göstermemiştir; kuşkusuz gizli olarak oradaydı. "Tarihsel okulda" ve daha önceki Alman toplumbiliminde kullanılan ilkel "organizma" kavramı artık bu evrenin gereksinimleri için yeterli değildi. Yalnızca faşist ırk kuramında geri dönecekti. Ama belirtmiş olduğumuz gibi, onu dirimselci düşünce çizgileriyle birleştirme konusunda çağdaşı Nietzsche'nin izinden gitmemesine rağmen yeni "canlı" ve "makineleştirilmiş" ("oluşturulmuş") karşısavı Toennies'in toplumbilimsel kavramının merkezini oluşturuyordu.

Evet, Nietzsche'nin bu çizgisinin ipuçlarını ve işaretlerini Toennies'de de görürüz. Örneğin, Roma hukukunun gelişiminde arka

yüzü "*yaşamın* çürümesi" olan bir süreç gördüğünde olduğu gibi.[11] Anakentin yaşamı bozucu etkilerine ilişkin tartışmasında daha da belirgindir. Toennies'in sosyalizme yönelik tutumunu açık olarak ifade ettiği için bu parçayı aktarmamız gerekir. Şöyle yazmıştır: "Dolayısıyla anakent ve genel olarak toplumun durumu, sayıları nedeniyle umutsuzca gücü ele geçirmeye çalışan ve talihsizliklerini yenmek istiyorlarsa güçlerini yalnızca isyan davasında kullanabileceklerini düşünenlerin yıkım ve ölümünü dile getirir.... Yol, sınıf bilincinden sınıf mücadelesine doğru yükselmektedir. Sınıf mücadelesi yeniden biçimlendirmeyi düşündüğü o toplum ve devlete zarar verir. Kültürün bütünü uygar bir toplum ve devlete dönüştüğünden bu değişmiş biçimiyle kültür de son bulacaktır..."[12]

Toennies'de ekonomik kategorilerin kültür tarihçisi tarafından "içselleştirilmesinin" ve "derinleştirilmesinin" başlangıçlarını da görürüz — Simmel'de zirveye çıkacak olan bir gelişim çizgisi. Toennies, para kavramıyla etkileri savaş sonrası "bilgi toplumbilimi" modasına dek uzanacak olan benzeşimlerin peşinden koşuyordu. Bu nedenle bir keresinde para ve bilimle ilgili olarak şunları yazdı: "Bunun sonucu olarak, bildik kökenleri ve gerçek doğaları açısından etkin yapılara *adlar* veren yargılar olan bilimsel kavramlar bilimde toplumdaki mallar gibi davranır. Sisteme, pazardaki mallar gibi dahil olurlar. Artık somut birşeyin adını içermeyen en bilimsel kavram parayı çağrıştırır; örneğin, atom ya da enerji kavramı."[13] Toennies kendi kültürel eleştirisini işçi hareketinde reformculuğa bir ideolojik destek olarak sömürme konusunda daha ilerideki toplumbilimi önceler — örneğin building society'lerde(*) topluluk ilkesinin kapitalist toplumdaki zaferini gördüğünde olduğu gibi.

[11] Toennies: anılan eser.

[12] Aynı yayın.

[13] Aynı yayın.

(*) Türkçe'de karşılığı bulunmayan bir tür yatırım ortaklığı ve/veya yapı kooperatifi. —*çev.*

4. *Wilhelm Döneminde Alman Toplumbilimi (Max Weber)*

Toennies'in kitabının etkinlik kazanması uzun zaman aldı. Benzer biçimde, yeni toplumbilimin Birinci Dünya Savaşından önceki on yıllarda bilimsel kabul görmek için durmaksızın uğraş vermesi gerekiyordu. Ama bu mücadelenin koşulları ve özellikleri değişmişti. Hepsinden önemlisi, emperyalist dönemde toplumbilim evrensel bir bilim olarak tarih felsefesi ya da genel olarak felsefenin mirasını üstlenmekten —uluslararası ölçekte— giderek vazgeçmişti. Felsefi bilinmezciliğin genel zaferiyle bağlantılı olarak, giderek daha bilinçli bir biçimde diğerleri gibi sınırlı bir uzmanlık disiplinine dönüşmüştü.

Almanya'da bu gelişimin özel bir nüansı vardı: toplumbilimin Ranke geleneğindeki Romantik-usdışıcı tarih kavramlarıyla büyük bir uzlaşma sergilemesi. Buna göre, ağırlıkta olan Kantçılığm bilimsel öğretisi bilimler sınıflandırmasında ona mütevazı bir yer verme konusunda giderek daha isteksiz hale geliyordu. Rickert'in toplumbilim elçştirisini Dilthey'inkiyle karşılaştırmak öğretici olacaktır. Rickert mantıksal-yöntembilimsel açıdan değerlendirildiğinde sosyal görüngülerin doğal-bilimsel "genelleştirme" çalışmalarını izlemede çelişkili bir durum olmadığını ve dolayısıyla böyle bir toplumbilimin pekâlâ olası olduğunu düşündü. Yalnızca "bu bilimin bize insanoğlunun yaşamının eşsiz akışı içinde kendisini nasıl biçimlendirdiğini söyleyebileceği" düşüncesine karşı çıkmamız gerekiyordu.[14] Bu nedenle, bir toplumbilim olasıydı ama asla tarihin yerini alamazdı.

Bu, toplumbilimin yöntembilimsel "onurunu" korudu. Böylece toplumbilimciler (özellikle de Max Weber) tarihsel gelişimin evrensel anlamını açıklama iddiasında olmadıklarının, toplumbilimin Dilthey-Rickert anlamında tarih biliminin bir yardımcı bilimi

[14]Rickert, Heinrich: *Science and History.*

olduğunun altını çizdiler. Bu açıdan Simmel'in duruşu tipikti. Bir yandan, bağımsız, kesinlikle biçimci bir toplumbilim olasılığını büyük bir heyecanla desteklerken diğer yandan tarih kuramıyla ilgili çalışmalarında tarihsel nesnelerin usdışıcı "tekillik" ve "eşsizliği" bakış açısına uyacak kadar ileri gidiyordu.

Toplumbilim ve tarih arasındaki bu dostça komşuluk ilişkisi ikincisinin gelişimiyle de desteklendi. Savaş öncesi emperyalizm döneminde bile tarihsel açıklamalar Treitschke'de gördüğümüz kaba savunubilgisi biçimlerinin ötesine geçti. Lamprecht'de son derece yetersiz de olsa tarihsel araştırmaların "toplumbilimselleştirilmesine" yönelik belirgin eğilimler bile söz konusuydu. Alman tarihçilerin büyük bölümünün bu projeyi reddetmelerine rağmen yine de pek çoğunun (en belirgin olarak Delbrück'ün savaş tarihinde görüldüğü gibi) sosyal kategorilere eskisinden daha fazla önem vermeye başladıkları kuşku götürmez. Bu da kapitalizmin Almanya'daki gelişimiyle yakından bağlantılıydı: bundan böyle kapitalizmin (emperyalist kapitalizm) kökeni, karakteri ve bakış açısıyla entelektüel uzlaşma mutlak bir zorunluluktu. Artık Marxçılığa yönelik tutum da değişmişti: Marxçılıkla ilgili olarak çağın gerisinde kalan tam bir bilgisizlik ya da kaba, kesin bir ret ortaya çıktı ve bu tutum işçi hareketinin sürekli olarak büyüyen gücüyle ilgili değildi. Marxçılığı "çürütmenin" daha "incelikli" bir yoluna gerek vardı. Bu gereksinim Marxçılığın söz konusu dönemde kentsoylu ideoloji için kabul edilebilir görünen —kuşkusuz çarpıtılmış biçimleri içinde— belli öğelerine yönelik eşit ölçüde gerekli bir alırlıkla yan yana ilerledi.

Böyle bir tutumun ortaya çıkabilmesine yol açan şey sosyal demokraside reformcu hareketin giderek büyüyen gücü, kuramsal ve pratik reformculuktu. Bildiğimiz gibi, önde gelen revizyoncu kuramcı Bernstein işçi hareketinden ilerici olan her öğeyi ayıklamak istemişti (felsefeden materyalizm ve diyalektikler, politik kuramdan emekçi sınıfın diktatörlüğü ve bunun gibi). Kapitalizm barışçı bir biçimde sosyalizme "gelişecekti." İşçi hareketinin strate-

ji ve taktikleri söz konusu olduğunda bu, işçi örgütlenmelerinin —"büyüme" sürecindeki evreler olarak görülen reformları gerçekleştirmek amacıyla— liberal kentsoylulukla işbirliği yapması ve onunla koalisyonlar oluşturması anlamına geliyordu. Burada ele almakta olduğumuz şey emperyalist ekonominin asalaksal doğasının, çalışan sınıfının elit kesimi ve bürokrasisi üzerindeki etkisinin yol açtığı uluslararası bir eğilimdir. Bu eğilim Fransa'da sosyal demokrat bakanların kentsoylu kabinelere kabul edilmesine (Millerand) kadar uzandı vb.

Sınıf mücadelesinin hem kuram hem de uygulamasında gerçekleştirilen bu tasfiye işlemi, kentsoyluluk ve emekçiler arasında sınıfsal işbirliği ilanı kentsoylu toplumbilimcileri derinden etkiledi. Onlara göre de revizyonculuk bir işbirliği platformu sağlıyordu; kentsoyluluk için yararlı olan parçalarını toplumbilime dahil etmek üzere —şimdiye dek evrensel bir sistem olduğunu örtmeye ya da çürütmeye çalıştıkları— Marxçılığın revizyoncu modele göre parçalanabileceğini düşündüler.

Gerçekleşmekte olan değişimin yalnızca birkaç önemli örneğini seçeceğiz. En öncelikli olarak, materyalizme karşı mücadele eskisi kadar kararlı bir biçimde yürütülüyordu — ve toplumbilimsel alanda bu, sosyal varlığın önceliğine ve üretim güçlerinin gelişiminin oynadığı belirleyici role karşı bir mücadele anlamına geliyordu. Ama yeni-Kantçılık ve Machcılık temellerinde ortaya çıkmakta olan göreci yöntembilimcilik temel ve üstyapı arasındaki etkileşimin belirli, soyut biçimlerinin kentsoylu toplumbilime soğurulmasını olası kılıyordu. Simmel'in *Para Felsefesi*'nde bunu çok açık olarak görmüştük. Aynı şey Max Weber için de geçerlidir. Ekonomik oluşumlarla dinler arasındaki etkileşimi araştırırken ekonominin önceliğini kesin bir biçimde reddetmiştir: "Bir ekonomi etiği ekonomik örgütlenme biçimlerinin basit bir "işlevi" değildir; tersi durumda bu etiklerin kendilerine özgü karakterlerini tartışmasız bir şekilde bu biçimlere damgalamalarından daha basit değil... Tekil olgularda dinsel etik üzerindeki ekonomik ve politik

olarak biçimlenmiş sosyal etkiler ne kadar kapsamlı olursa olsun bu etikler yine de kendi kalite damgalarını esas olarak dinsel kaynaklardan alır."[15]

Max Weber bu konuda maddi güdüler ve ideoloji arasındaki etkileşimden yola çıkmıştır. Bu yönelim, bilimsel olarak kabul edilemez olduğunu iddia ettiği bir biçimde ekonomik etmenin önceliğini kabul ettiği için tarihsel materyalizme karşı çıktı. (Tarihsel materyalizmin de toplumun somut gerçekliğinde karmaşık karşılıklı etkileri saptadığım; Engels'in ifadesiyle ekonomik zeminlerin yalnızca son durumda belirleyici bir etkisi olduğunu söylemeden geçti.) Ama çağdaş göreciliğe son derece uygun olan bu karşılıklı etkiler yapısı korunmadı; yalnızca, tarihsel materyalizme saldırmanın polemiksel bir başlangıcıydı. Düşünce dizisi Weber'i giderek daha güçlü bir biçimde ideolojik (dinsel) görüngülere bizzat görüngülerden doğan "içkin" bir gelişim atfetmeye yöneltti. Sonradan bu eğilim o denli ters yüz edildi ki görüngüler tüm sürece göre nedensel bir öncelik edindi. Bu durum Weber'in biraz önce aktarılan görüşlerinde bile açıktır. Aynı bağlamda şunları belirtti: "İnsanın eylemlerini doğrudan yöneten şey düşünceler değil (maddi ve ideal) çıkarlardır. Ama düşünceler sayesinde yaratılan 'dünya resimleri' deyim yerindeyse anlamları değiştirerek sıklıkla çıkarların dinamiğinin bu eylemleri hangi yollara götüreceğini belirlemiştir."[16] Dolayısıyla Weber'de de toplumbilim genel olarak insancı araştırmalar çizgisine ve tarihin insancı, idealist bir yorumuna bağlı kalmıştır. Max Weber'in bilinçli hedefleri açısından usdışıcılığa karşı olmasına rağmen usdışıcı nüans da eksik değildi. Özellikle bu toplumbilim kapitalist usçuluk temellerinde bir usdışıcılığın doğmasının kaçınılmaz olduğunu, aslında tüm hareketin zemininde bunun yattığını göstermeyi amaçlıyordu. Weber'in daha önce sözü edilen kapitalizmin (kapitalist zihniyet)

[15]Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, I. Cilt, s. 238 ve 240.

[16]Aynı yayın, s. 252.

başlangıcı yorumunu daha yakından incelersek çağdaş usdışıcılığı dinin onunla birlikte "usdışı alanına kaydırıldığı" düşüncesiyle birleştirmesinde önemli bir nokta buluruz. Usdışıcı insancı bilimlere daha yakın durmaları dışında Troeltsch ve diğerleri de benzer bir konumu işgal eder.

Belirtmiş olduğumuz gibi tarihsel materyalizm eleştirisinin bu yeni, "incelikli" biçimi işçi hareketine yönelik bir tutum değişikliğiyle de bağlantılıydı. Bismarck'ın "havuç ve sopasının" emekçilerin sınıf örgütlenmelerine bir son verebileceği şeklindeki ilk yanılsamalar Bismarck'ın ve sosyalizm karşıtı yasalarının düşüşüyle birlikte yıkılmıştı. Hiç kuşku yok ki işçi hareketlerini sınıf mücadelesi yolundan çevirmek için durmaksızın deneyler gerçekleştiriliyordu (Stöcker, daha sonra Göhre ve Naumann; Alman toplumbilimciler pek çok örnekte bu çabaları destekliediler). Ancak, daha ileride sosyal demokraside reformcu eğilimlere ideolojik destek vermek Alman toplumbilimi için giderek daha da önem kazandı. Bu eğilimler, ticaret birliği hareketinin sosyal demokrasiden bağımsızlığının gerekliliği ve yararlılığını bilimsel olarak kanıtlama amacını içeriyordu. Bu konuda öncü rolünü Werner Sombart oynadı.

Alman toplumbilimi için savaş öncesi emperyalizminde ana sorun kapitalizmin kökeni ve doğasına ilişkin bir kuram bulmak ve kendine özgü bir yorum sayesinde bu alanda tarihsel materyalizmi "aşmaktı." Çekişmenin gerçek iskeletini oluşturan şey ilk birikim yani, çalışanın üretim araçlarından zorla ayrılmasıydı. (*Marjinal fayda* kuramının yandaşları olarak Alman toplumbilimcilerinin çoğunluğu artı-değer doktrinini bilimsel olarak çözülmüş kabul ettiler.) İlk birikimin toplumbilimsel yerine-geçeni olarak onlarca yeni varsayım ve kuramlar oluşturuldu. Özellikle Sombart bu alanda ateşli bir etkinlik geliştirdi. Kapitalizmin kökeniyle ilgili bir dizi açıklama sağladı: Yahudiler, savaş, lüks, kentte yer kiraları vb. Ancak, daha ilerideki gelişmeler açısından Max Weber'in kavramı en etkili olandı. Görmüş olduğumuz gibi, Weber dinsel motifin

etkin önceliğini iddia ettiği, dinlerin ekonomik etikleriyle ve ekonomik oluşumlar arasındaki etkileşimden yola çıktı. Onun sorunu kapitalizmin neden yalnızca Avrupa'da ortaya çıktığını açıklamaktı. Kapitalizme ilişkin herhangi bir servet birikimi şeklindeki ilk görüşün tersine Weber çağdaş kapitalizmin özel niteliğini kavramak ve onun Avrupalı kökenini doğu ve batı arasındaki etik-dinsel gelişim farkına bağlamak için uğraşıyordu. Bunu başarmak için attığı en önemli adım kapitalizmin doğasını ekonomiden arındırmak ve "tinselleştirmekti". Bunu, sosyo-ekonomik yaşamın ussallaştırılması, tüm görüngülerin ussal hesaplanabilirliği olarak sundu. Tüm doğulu ve eskil dinlerin günlük yaşamın ussallaştırılmasında engelleyici etmenleri oluşturan ekonomik kanunlar yarattığını göstermek için evrensel bir din tarihi oluşturmuştu. Bu ussallaştırmaya uygun ve onu destekleyen bir ideolojiye yalnızca Protestancılık (ve Protestancılığın içindeki, karşıt görüşlü mezhepler) sahipti. Weber defalarca ekonomik kanunlarda ekonomik yapıların bir sonucunu görmeye yöneldi. Örneğin Çin'le ilgili olarak şunları yazdı: "Ama burada etik anlamda ussal dindarlık eksikliği birincil etmendir ve teknolojisinin ussallığındaki çarpıcı sınırlılığı etkilemiş görünür."[17] Teknoloji ve ekonomiyi özdeşleştirmesinin —yalnızca mekanikleşmiş kapitalizmi sahici kabul eden kaba bir sadeleştirme— bir sonucu olarak kapitalist gelişimi hızlandıran ve besleyen Protestan ekonomik değer ve inanç sisteminin "'kapitalist gelişimden' *önce* de" orada olduğu şeklindeki "kesin" tarihsel "uslamlamaya" vardı ve bunda tarihsel materyalizmin çürütülmesini gördü.[18]

Alman toplumbilimcilerinin yöntembilimini aydınlatmak için bu birkaç örnek yeterlidir: gerçek ekonomik sorunlarına (hepsinden önemlisi de artı-değer ve sömürü sorunlarına) girmeye gerek duymaksızın görünürde kapitalizmin özünün anlaşılması. Kuşkusuz,

[17]Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, s. 277.
[18]Max Weber: *Religionssoziologie*, s. 37.

işçilerin üretim güçlerinden ayrılması ve özgür emek olgularını kabul etmişlerdi ve bu, özellikle Max Weber'in toplumbiliminde önemli bir rol oynuyordu. Ama kapitalizmin en önemli ayırt edici özelliği ussallık ve hesaplanabilirlik olarak kaldı. Ayrıntılarda pek çok farklılığa rağmen bunda Toennies'in toplum kavramının bir devamını görürüz. Güncel kılınmış yüzeydeki görüngülerin üretim güçlerinin gelişim sorunları karşısında üstünlük elde etmeleri nedeniyle bu kavram kaçınılmaz olarak kapitalist ekonomiyi ters yüz etmeyi gerektiriyordu. Bu soyutlaştırıcı çarpıtma Alman toplumbilimcilerinin ideolojik biçimlere, özellikle de hukuk ve dine ekonomininkine eşit ve aslında ondan üstün bir nedensel rol atfetmelerine de olanak sağladı. Şimdi ise bu eğilim nedensel bağlantılar için giderek artan bir biçimde yöntembilimsel benzeşimler kullanmayı gerektiriyordu. Örneğin, Max Weber çağdaş devlet ve kapitalist bir endüstriyel tesis arasında güçlü bir benzerlik gördü. Ama bilinmezci-göreci zeminlerde birincil nedensellik sorununu gözardı ettiğinden benzeşimler yardımıyla tanımlamaya başvurdu. Bunlar, hiçbir zaman kapitalizmin temel sorunlarına inmeyen bir kültürel eleştirinin zeminini oluşturmaya başladı. Bu uygulama, kapitalist kültürden duyulan hoşnutsuzlukların özgürce ifade bulmasına izin vermekle birlikte kapitalist ussallaştırma sürecini "kaderin" (Rathenau) işi olarak gördü ve bu nedenle tüm eleştirilerine rağmen kapitalizmi gerekli ve kaçınılmaz olarak gösterdi.

Bu düşünce biçimi her zaman sosyalizmin ekonomik ve sosyal olanaksızlığının kanıtlanmasıyla son buldu. Toplumbilimsel araştırmaların görünürdeki tarihsel geçerliliği kapitalizmi gerekli, artık değiştirilemez bir sistem olarak savunmayı ve uygulamada olduğu gibi kuramda da sosyalizmin gerçekleşmesini olanaksız kıldığı iddia edilen içsel ekonomik ve sosyal —sözde— çelişkileri açığa kavuşturmayı amaçlıyordu — ama asla açık bir biçimde değil. İleri sürülen sav, daha ayrıntılı olarak incelenmeye değmez. Alman toplumbilimciler ekonomik olarak yeni ve öznelci popüler

ekonomiye bağlı olduklarından onları nesnel olarak tartışmak bir yana Marxçı ekonomileri ne bilebilmeleri ne de anlayabilmeleri olası değildi. Emperyalist dönemin kentsoylu ideologları olarak yalnızca —işçi hareketindeki konumlarıyla ilgili taktiksel kaygıları nedeniyle— sözcülerinin yapabildiğinden daha büyük bir özenle revizyonculuktan olası tüm sonuçları çıkardılar.

Bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan kültürel eleştiri Almanya'da özel bir nüans kazandı. Burada savaş öncesi toplumbilim daha önceki eğilimlerin değişikliğe uğramış devamıydı. Alman politik biçiminin ve sosyal yapısının batılı demokrasiler karşısındaki üstünlüğünü kanıtlamaya çalışıyordu. Bu konuda da değişiklik yalnızca yöntemlerin güncelleştirilmesi anlamına geliyordu. Bildiğimiz gibi bu dönemde kentsoylu demokrasideki çelişiklikler batıda net olarak görünür hale gelmekteydi ve yalnızca gerici, demokrasi karşıtı toplumbilimsel yazılarda değil batılı işçi hareketinin bir bölümünün kuramında da (sendikacılık) güçlü yazınsal yankı buluyorlardı. Dönemin Alman toplumbilimi bu demokrasi eleştirisinin tüm buluşlarını soğurmuş, onlara felsefi ve toplumbilimsel anlamda "derinleştirilmiş" bir biçim vermiştir. Buradan başlayarak, esas olarak *kitle* özelliği nedeniyle demokrasi "yaşamın", özgürlüğün, bireyselliğin mekanik ihlalinin kaçınılmaz bir biçimi olarak sunuldu. Sonra da Almanya'nın özel durumu ve gelişimi, mekanik anarşiyle kıyaslandığında organik bir düzen, demokratik "demagoji" yoluyla liderliğin sorumsuzluğuyla kıyaslandığında sorumlu ve yetenekli liderlerin yönetimi olarak demokrasiye karşı kullanıldı. Hasbach'ın *Çağdaş Demokrasi*'si gibi etkin toplumbilimsel çalışmalar demokrasiye saldıran, bilimsel olarak şişirilmiş risalelerden başka bir şey değildi. Tıpkı daha önceleri Alman ekonomisinin "tarihsel okulunun" üstün bir sosyal ve politik biçim olarak Bismarck rejimini yüceltmesi gibi şimdi de Alman toplumbilimi Wilhelmci emperyalizm için savunubilgileri kaleme alıyordu.

Max Weber bu gelişimde özel bir konum işgal eder. Yöntembilimsel temellerinin çağdaşlarınınkine çok benzediğini kabul etmek gerekir; o da çağdaş demokrasiye ilişkin batılı toplumbilimsel eleştirileri benimsedi. Ama buna yönelik tutumu tamamen tersineydi. tüm eleştirilere rağmen demokrasiyi büyük bir çağdaş gücün emperyalist genişlemesine en uygun biçim olarak gördü. Alman emperyalizminin zayıflığının iç demokratik gelişim eksikliğinde yattığını düşündü. "*Yalnızca politik olarak olgun* halk bir 'efendi ırktır'... *Yalnızca efendi ırklar global gelişimlerin akışına katılmaya davet edilir.* Ulusların bu niteliğe sahip olmadan buna kalkışmaları haline karşılarında yalnızca diğer ulusların güvenlik içgüdüsünü bulmakla kalmayacak girişimleri içsel olarak da boşa çıkacaktır... Yazarların vaazlarında belirttiği içişlerinde *güçsüzlük istenci* gürültülü bir biçimde ilan edilmiş olan dışarıda 'güç istenciyle' uzlaşamaz."[19]

Max Weber'in demokrasisinin sosyal kökeni bu noktada kolayca kavranabilir. Diğer Alman emperyalistlerle "efendi ırkların" dünya-tarihsel görevine (kolonileştirme) ilişkin görüşü paylaşıyordu. Ama yalnızca sahte parlamenter hükümet yönetimi altında Alman koşullarını idealize etmemesiyle değil onları şiddet ve heyecanla eleştirmesiyle de diğerlerinden ayrılıyordu. İngiliz ve Fransızlar gibi Almanların da yalnızca bir demokraside "efendi ırk" haline gelebileceklerini düşündü. Bu nedenle Almanya'nın emperyalist amaçlarına ulaşması adına içsel olarak bir demokratikleşme gerçekleşmeli ve bu amaçların gerçekleşmesi için gerekli olduğu kadar ileri gitmeliydi. Bu Weberci bakış açısı Hohenzollern hanedanının "kişisel rejiminin" ve onunla yakından bağlantılı olan bürokratik gücün kesin bir reddi anlamına geliyordu. Weber bu rejime yalnızca politik düzlemde karşı çıkmadı; toplumbiliminde de sürekli olarak bu rejimi kasvetli bir görüntü olarak resmetti. Bu noktada durumu tersine çeviriyordu: Alman rejimi gibi bir rejimin

[19]Max Weber: *Collected Political Works*, Münih 1921, s. 258.

anlamının asla "organik özgürlük" değil bunun tam tersi olduğunu gösterdi — tüm özgürlük ve bireyselliğin bürokratik, mekanik biçimde engellenmesi. (Bu arada, yaşamın toptan bürokratikleşmesi olarak yorumladığı sosyalizme karşı bir uyarı olarak da aynı kasvetli görüntüyü kullandığını söyleyebiliriz.) Weber Alman dış politikasının, insanların hatalarından değil sistemden kaynaklandığına inandığı düşük düzeyini eleştirdi ve doğru bir lider seçiminin yalnızca güçlü bir parlamento ve demokratikleşme sayesinde gerçekleştirilebileceği görüşünü ısrarla doğruladı. Emperyalist temelleri nedeniyle bu Weberci demokrasinin çok garip nüansları vardı. Karısının notlarına göre Weber savaştan sonra Ludendorff'la sohbetinde kendisini şöyle ifade etti: "Bir demokraside halk güvendiği kişiyi lider olarak seçer. Sonra seçilen kişi 'Şimdi çenenizi tutun ve itaat edin!' der. Ne halk ne de partiler onunla ters düşemez... Daha sonra, yargılama sırası halka gelir — eğer lider hata yapmışsa darağacına!" Ludendorff'un buna şu yanıtı vermesi şaşırtıcı değildir: "Böyle bir demokrasi kulağıma hoş geldi!"[20] Weber'in demokrasi düşüncesi böylelikle Bonapartçı bir mutlakıyetçiliğe gömüldü.

Toplumbilimsel kültür eleştirilerinin bu somut politik zemini en zıt dışavurumlarında bile emperyalist dönemin çağdaş felsefesiyle, yeni-Kantçılığın belli biçimleriyle ve dirimselcilikle derin bir benzerlik gösterir. Toplumbilimine baktığımızda da yöntembiliminde aşırı bir biçimcilik ve epistemolojisinde artık usdışıcı bir gizemciliğe dönüşmüş olan aşırı bir görecilik ve bilinmezcilik görürüz. Belirtmiş olduğumuz gibi, toplumbilim bir uzmanlık disiplini ve aslında tarihe yardımcı bir disiplin olma aşamalarından geçmiştir. Ancak biçimciliği somut tarihsel açıklama doğrultusunda tüm olasılıkları ortadan kaldırmıştır. Bu açıdan bakıldığında farklı tüm disiplinlerin gelişim çizgileri giderek daha biçimci hal alarak, her biri kendisi için içkin, resmi bir yorum yaratarak ve böylelikle

[20]Marianne Weber: *Max Weber*, Tübingen 1926, s. 665.

içerik ve köken sorunlarını birbirlerine aktararak yine birbirlerine paralel biçimde ilerlemiştir. Bu nedenle Jellinek —hukuk örnek alındığında— yargının tözel sorunlarını "mega-yasal" sorunlar olarak kabul etmiştir; bu nedenle Kelsen adaletin kökeniyle ilgili olarak "Yasama eyleminde sergilenen büyük ve gizemli Adalet ve Devlet oyunudur..." demiştir;[21] bu nedenle Preuss "Ancak, yasal kurumların içeriği asla hukuksal değil, politik ve ekonomik doğadadır." diye belirtmiştir.[22]

Böylelikle toplumbilim görünürde bu içerikleri ve sapma süreçlerini somut biçimde açıklamak gibi önemli bir işlev edindi. Ama bu yalnızca görünürde böyleydi. Gerçekte neyi başarmıştı? Eşit ölçüde biçimci yüceltmeleri, nedensel açıklamalar yerine tamamen biçimsel benzeşimler doğurdu. Simmel'de bu biçimcilik zaman zaman bir *jeu d'esprit*'e(*) dönüştü; örneğin, tamamen farklı içeriğe sahip özdeş sosyal biçimler olasılığını tartıştığında ve dinsel birliklerle haydut çeteleri arasında benzeşimler bulduğunda olduğu gibi. Bu, giriş açıklamalarımızda vurguladığımız şeyin yani, uzmanlık dallarının sosyal kuram uygulamasının sorunların çözümünün ertelenmesi anlamına geldiğinin somut kanıtıdır. Sorunları birbirlerine aktarıp durmaları açısından yöntemleri bürokratik otoritelerin evrak aktarımlarıyla çarpıcı bir benzerlik gösteriyordu.

Max Weber'in zaman zaman Simmel'in abartılı biçimciliğini eleştirmesine rağmen kendi toplumbilimi de bu türden biçimci benzeşimlerle doluydu. Bu nedenle örneğin, eskil Mısır bürokrasisini sosyalizmle, konsüllerle (*Räte*), sınıflarla (*Stände*) bir tuttu; liderin usdışı yeteneğinden (karizma) söz ederken Sibiryah bir şamanla sosyal demokrat lider Kurt Eisner arasında bir benzerlik kurdu vb. Biçimciliği, öznelciliği ve bilinmezciliğinin bir sonucu olarak çağdaş felsefe gibi toplumbilim de belli tipler oluşturmak-

[21] Kelsen: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen 1911, s. 411.

[22] Preuss, Hugo: *Zur Methode der juristischen Begriffsbildung*, Schmoller's Yearbook, 1900, s. 370.

(*) Espri. —çev.

tan, tipolojiler kurmaktan ve bu tipolojide tarihsel görüngüler düzenlemekten başka bir şey yapmadı. (Dilthey'in daha ilerideki felsefesi Alman toplumbilimi üzerinde kesin bir etki yaratmıştı. Savaş sonrası dönemde —Spengler'den sonra— gerçek çiçeklenmesine tanık oluruz.)

Max Weber'de bu tipler sorunu merkezi önem taşıyan bir yöntembilimsel sorun haline geldi. Kurgulanmış "ideal tipler" oluşturulmasını toplumbilimin en önemli görevi olarak kabul etti. Ona göre toplumbilimsel bir çözümleme ancak bu tiplerden yola çıkılması halinde olasıydı. Ama bu çözümlemenin biricik ürünü bir gelişim çizgisi değil yalnızca işe gelen yoruma uygun olarak seçilmiş ve düzenlenmiş ideal tipler dizisiydi. Rickertçi çizgilerde, eşsiz ve düzenli bir kalıba uymayan şekliyle anlaşıldığında toplumun gidişatının düzeltilmesi olanaksız bir usdışılık özelliği vardı; oysaki ideal tipin ussal yorumuna göre usdışı, "bozucu" bir öğe, bir sapmaydı.

Weber'in toplumbiliminin nihai öznel doğası en iyi ifadeyi yasa kavramında bulur. Bir "anlama toplumbilimi" kategorileriyle ilgili olarak özellikle şunları vurguladı: "toplumbilimsel kavramların oluşturulma biçimi her zaman büyük ölçüde bir pratiklik sorunudur. Aşağıda ileri sürülen tüm... kategorileri oluşturmak *zorunda* değiliz."[23] Bu pragmatik yönelimli epistemolojiye uygun olarak şunları yazdı: "'Yasalar' —'anlama toplumbiliminde' bir dizi kurala verdiğimiz bildik ad— belli bir verinin varlığında *gerçekleştirilecek* sosyal eyleme ilişkin gözlemle pekiştirilmiş tipik *fırsatlardır*, tipik nedenlerden ve tipik olarak değerlendirilmiş aracıların zihniyetinden *anlaşılabilecek* fırsatlar."[24] Bu, yalnızca tüm nesnel sosyal gerçekliği öznelci bir biçimde askıya almakla kalmadı bu sayede sosyal veri de görünürde kesin ama gerçekte

[23]Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s. 403.

[24]Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 9.

aşırı belirsiz bir karmaşıklık edindi. Örneğin, Weber "iş akdini" öyle tanımladı ki çalışanların yükümlülüklerini sıraladıktan sonra şunları yazdı: "...tüm bunları yaparsa, başkalarının eline verildiğinde ekmek, kömür, pantolon vb. almasına olanak sağlayan özel biçimli metal diskler ya da kâğıt parçalarını belli aralıklarla alma şansı vardır. Bunun sonucu, herhangi birinin bu eşyaları ondan geri almak istemesi halinde belli bir olasılıkla miğferli adamların pazarlıkta kendisine katılmaları ve onları geri almasına yardımcı olmalarıdır vb. vb."[25]

Weber'in toplumbilimsel kategorilerinin yalnızca hesapçı kapitalizm ajanının soyut biçimde formüle edilmiş ruhbilimini ortaya çıkaracağı bu açıklamadan —güç, adalet, devlet gibi çok farklı sosyal oluşumları "fırsatlar" olarak tanımlamasından— bellidir. Bu noktada, öznel amaçlarında kendi disiplinini tümüyle nesnel biçimde izlemek, tam bir nesnellik yöntembilimi bulmak ve uygulamaya geçirmek için en dürüst ve gayretli çabalarda bulunan Alman bilim adamında bile emperyalist sahte nesnellik eğilimlerinin daha güçlü olduğu anlaşılmıştır. Çünkü Weber'in "fırsat" kavramı bir yandan doğal görüngülerin Machcı yorumuna göre biçimlendirilmiş diğer yandan da "marjinal fayda kuramının" ruhbilimsel öznelciliğiyle oluşturulmuştu; sosyal yaşamın nesnel biçimlerini, dönüşümlerini, olaylarını vb. karmaşık bir —gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş— "beklentiler" ağına ve düzenli ilkelerini de bu türden beklentilerin gerçekleştirilmesinin az ya da çok olası "fırsatlarına" dönüştürmüştü. Bu doğrultuda işleyen bir toplumbilimin genellemelerinde soyut benzeşimlerden öteye gidemeyeceği de açıktır.

Ancak, emperyalist toplumbilim yalnızca kendisine yukarıda özetlediğimiz görevi yüklemekle kalmadı. O sıralarda, hepsi de mistik bir usdışıcılık doğrultusunda birbirine bağlı olan "dirimselcilik," Hegel'in canlandırılması, Romantik canlanma vb. tarafından

[25]Max Weber: *Wissenschaftslehre*, anılan eser, s. 325.

uyandırılan "bir dünya görüşü gereksinimlerini" doyurma girişiminde de bulundu. Alman toplumbiliminde bu eğilimler çeşitli biçimler almıştı. Bazen kendilerini oldukça açık bir biçimde ifade ettiler; kapitalizmin mekanik aygıtına karşı "ruhun" usdışı isyanından söz ederken Rathenau'nun (benzer biçimde Stefan George okulunun) yaptığı gibi. Simmel, biçimci toplumbilim ve usdışıcı 'dirimselcilik' ikiliğini "kültür trajedisi" sorununda çok daha karmaşık bir biçimde sundu.

Esas olarak bu usdışıcılıkla mücadele ederken onun bir üst aşamasına uzanan köprüyü sağladığı için bu konuda da Max Weber'in özel konumunu vurgulamamız gerekir. Görecilik suçlaması karşısında sürekli kendisini savunurken kendi bilinmezci-biçimci yöntemini tek bilimsel yöntem kabul etti çünkü toplumbilime kesin olarak doğrulanamayan bir şeyin sokulmasını yasaklıyordu. Weber'e göre toplumbilim yalnızca teknik bir eleştiri sağlayabilirdi yani, "hayal edilen bir sonuca ulaşmak için *hangi* araçların uygun olduğunu" araştırmayı ve öte yandan "gerekli araçların uygulanmasının amaçlanan hedefe ulaşmanın *yanı sıra*... yaratacağı diğer *sonuçları* saptamayı."[26] Bunun dışındaki her şey bilim alanının dışında kalıyordu; bir inanç nesnesi ve dolayısıyla usdışıydı.

Böylece, Max Weber'in toplumbilim için "değer-özgürlüğü", görünürde bunun tüm usdışı öğeleri ayıklamış olması sonuçta sosyo-tarihsel olayların daha da büyük ölçüde usdışı kılınması anlamına geldi. Bunun kendi bilimsel yöntembiliminin tüm ussallığını alıp götürmek anlamına geldiğini görememesine rağmen "değer yargılarının" usdışı temelinin sosyal gerçekliğin derinliklerine demir attığını kabul etmek zorunda kalmıştı. Şunları yazdı: "Benimsenen pratik bakış açılarının 'bilimsel' sunumunun olanaksızlığı... çok daha derin nedenlerden kaynaklanır. Dünyanın çeşitli değer düzenleri ayrılmaz biçimde karşılıklı çatışmada ki-

[26]Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 149.

litlendiğinden ilkesel olarak bunun bir anlamı yoktur."[27] Weber bu konuda *Komünist Manifesto* sorununun yani, tarihin bir sınıf mücadeleleri tarihçesi olduğu sorununun aksi yönünde ilerliyordu. Ama dünya görüşü nedeniyle bu gerçekleri kabul edemezdi ve etmedi. Sonuç olarak, sosyal gerçekliğin bu diyalektik yapısından diyalektik sonuçlar çıkarma konusunda ne yeterli ne de istekli olmadığından usdışıcılığa sığınmak zorundaydı. Bizzat gerçeklik tarafından ileri sürüldükleri için haklı olan sorulara verilen yanlış yanıtların nasıl emperyalist usdışıcılığa yol açtığı burada çok açık olarak görülmektedir. Gerçeklik, büyük ve giderek artan bir güçle ideologların önüne —sosyal ve dolayısıyla yöntembilimsel nedenlerle— diyalektik olarak yanıtlayamayacakları diyalektik sorunlar getiriyordu. Diyalektik bir soruna diyalektik bir yanıttan kaçışın aldığı nihai biçim usdışıcılıktı. Dolayısıyla gerçekte toplumbilimin bu sözde bilimsel özelliği ve katı "değer-özgürlüğü" usdışıcılığın o ana dek erişilen en yüksek evresine işaret etti. Max Weber'in entelektüel özeninin bir sonucu olarak onun yazılarında bu usdışıcı sonuçlar emperyalist yeni-Kantçılıkta olduğundan çok daha net olarak ortaya çıktı.

Aynı zamanda Weber eskiden gelen egemenliğini sürdürmekte olan geleneksel Alman usdışıcılığına da şiddetle karşı çıktı. Bir şeyin yalnızca başka bir şeyle ilişkili olarak, dolayısıyla da yalnızca göreceli olarak usdışı olabileceğini mükemmel bir netlikle gözlemledi. Çağdaşlarının deneysel usdışıcılığını küçümsüyordu: "'Vizyon' (*Schau*) isteyenler sinemaya gidebilir."[28] Varoluşçu felsefenin önde gelen isimleri Jaspers ve Klages'i bu suçlamadan muaf kıldığı belirtilmeye değerdir. Dolayısıyla, eleştirel reddi yalnızca usdışıcılığın modası geçmiş ve popüler biçimlerine yönelikti. Weber'in yöntembiliminde emperyalist motiflerden doğup da kendisi için başa çıkılmaz hale gelen ve Alman emperyalizminin yanı

[27]Aynı yayın, s. 545.
[28]Max Weber: *Religionssoziologie*, s. 14.

sıra Almanya'nın demokratikleşmesine ilişkin kendi konumunun içsel çelişikliğinden kaynaklanan usdışı eğilimler de zaman zaman göze çarpıyordu. Bu nedenle usdışıcılığın yeni, rafine biçimlerini —kısmen kendi çift anlamlı yöntembilimi tarafından belirlenen biçimleri— kabul etmek zorundaydı. İleri, faşist-öncesi ya da gerçekten faşist biçimleri içinde onları elbette reddedeceği gerçeği bu tarihsel-yöntembilimsel bağlantının varlığını çürütmez. Olasılıkla Weber faşizm konusunda kendisini daha sonraları Stefan George ya da Spengler'in işgal ettiği konuma benzer bir yere —*mutatis mutandis*— yerleştirdi.

Max Weber, Alman toplumbiliminin Roscher, Knies ve Treitschke tarafından temsil edilen modası geçmiş usdışıcılığına karşı çıktı. Meinecke'nin daha çağdaş ama epistemolojik olarak yine de naif usdışıcılığına meydan okudu ve alaylı bir biçimde şunları yazdı: "Böylece, insan eylemleri kendi özel anlamlarını *açıklanamaz* ve dolayısıyla *anlama ötesi* olmalarında bulurlar."[29] Romantik usdışıcılığın "önünde sonunda 'kişiyi' hayvanla paylaşan" kişilik kavramından da aynı alaycılıkla söz etti.[30] Ama o sıralarda ağırlıkta olan kaba usdışıcılığa karşı bu canlı ve haklı polemik Max Weber'in yöntem ve görüşünün usdışı çekirdeğini ortadan kaldırmaz. "Değer-özgürlüğü" sayesinde toplumbilimin bilimsel özelliğini kurtarmaya çalışmışsa da yaptığı şey yalnızca tüm usdışıcılığı değer yargılarına, benimsenen bakış açılarına kaydırmaktı. (Ekonominin ussallığı ve dinin usdışılığına ilişkin tarihsel-toplumbilimsel açıklamalarını anımsayalım.) Weber görüşlerini şöyle özetledi: benimsenen pratik davranışların bilimsel bir sunumu olanaksızdır.

Dünyanın çeşitli değer düzenleri ayrılmaz biçimde karşılıklı çatışmada kilitlendiğinden ilkesel olarak bunun bir anlamı yoktur... Bildiğimiz bir diğer konu da bir şeyin yalnızca güzel olmamasına rağmen değil güzel olmadığı *için*

[29]Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 46.
[30]Aynı yayın, s. 132.

ve güzel olmadığı *sürece* kutsal olabileceği... ve bir şeyin yalnızca iyi olmamasına rağmen değil iyi olmadığı için güzel olabileceğidir. Bunu Nietzsche'den beri biliyorduk ve daha önce de Baudelaire'in şiirlerinde adlandırdığı biçimiyle *Kötülük Çiçekleri*'nde gördük — bir şeyin güzel, kutsal ve iyi olmamasına rağmen ve öyle olduğu için doğru olabileceğini söylemek basmakalıp olur... Çeşitli tanrıların bile kavgalı olduğu ve hep olacağı nokta budur... Birey söz konusu olduğu sürece benimsenen en son görüşe bağlı olarak bir şey Şeytan ve diğeri Tanrıdır ve *kendisine göre* kimin Tanrı kimin Şeytan olduğuna bireyin karar vermesi gerekir. Yaşam düzenlerinin tümünde durum böyledir... Eskil çoktanrıcılığın tanrıları büyülerinden yoksun kalmıştır ve kişilikdışı güçler olarak görünür, mezarlarından çıkar, yaşamlarınıza egemen olmaya ve birbirleriyle sonsuz savaşlarını yinelemeye çalışırlar.[31]

Weber'e göre insanın benimseyeceği görüşlerdeki bu usdışılık —özellikle de belli başlı eylemleri açısından— sosyal yaşamın tarih-ötesi bir gerçeğidir. Ama Weber'in anlatımı ona günümüzün bazı özel niteliklerini katmıştır. Hepsinden önemlisi toplum yaşamından çekilmeyi vurgulamış ve böylece birey bilincini karşı çıkılamaz hakem konumuna yükseltmiştir; nesnel bir otorite olasılığını bile böylece reddederek yargının usdışı özelliğinin altını daha da koyu biçimde çizmiştir. Max Weber'de bu evrensel durum dünyanın "gözlerinin açılmasıyla" ve savaşan tanrılar mitsel figürlerinin mitsel-dinsel-tensel biçimlerini yitirdikleri ve yalnızca soyut zıtlıklarıyla (varoluşlarının yanı sıra kendilerine yönelik öznel tepkilerin de usdışılığında) varlıklarını sürdürdükleri çağdaş düzyazının doğuşuyla da bağlantılıydı.

Bu noktada Max Weber'in görüşü emperyalist dönemin "dinsel ateizmiyle" iç içe geçti. Gözleri açan tanrısızlık ve yaşamın tanrı tarafından yüzüstü bırakılmışlığı zamanın tarihsel yüzü olarak gösterildi. Bir yandan tarihsel bir olgu olarak kabul edilmesi gerekiyorken diğer yandan eski, henüz "gözü açılmamış" dönemlere ilişkin köklü bir yas, güçlü bir arzu da uyandırmak zorundaydı. Weber'de bu tutum, çağdaşları arasında yer alan çoğu "dinsel

[31] Aynı yayın, s. 545.

ateistinkinden" daha üstü kapalı bir romantik özellik taşıyordu. Çalışmalarında "dinsel ateizmin" gerçek temeli olarak sosyo-tarihsel perspektiflerin eksikliği daha da çarpıcı biçimde ortaya çıkar. Her zaman olduğu gibi bu konuyu söz konusu bakış açısını temsil eden daha ilerideki kültür eleştirmenlerinden daha dikkatli bir biçimde ele aldı ve bilimsel düşünceyle teması yitirmeme konusunda çok daha özenliydi. Ona göre, perspektif eksikliği bir perspektif olasılığını *a limine* ve *a priori* dışlamıyordu. Yalnızca bu olasılığı mevcut dönem için yadsıyor ve bu yadsımayı entelektüel dürüstlüğün işareti kılıyordu. Weber'in bu noktaya dek açıkladığımız görüşlerini dikkate aldığımızda bu tutum kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü Almanya için dilediği her şey gerçekleşseydi bile bu durum sosyal gerçekliğe ilişkin temel değerlendirmesini hiçbir biçimde değiştiremezdi. Ona göre Almanya'nın demokratikleşmesi yalnızca daha iyi işleyen emperyalizme yönelik teknik bir adım, Almanya'nın sosyal yapısının batı Avrupalı demokrasilerinkiyle aynı çizgiye gelmesiydi. Temel sosyal yaşamları açısından bu demokrasilerin de aynı şekilde "gözlerin açılması" vb. sorunlarına maruz kaldığını net olarak sezmişti. Dolayısıyla, toplum yaşamının özüne bakmaya başladığında etrafında genel bir kasvetten başka bir şey görmedi. Bu evrensel durumu çok etkileyici bir biçimde tanımladı: Weber'e göre âlimlerin en üstün erdemi,

> yalnızca entelektüel dürüstlük... Ama bu bize, günümüzde yeni peygamberler ve kurtarıcılar bekleyen çok sayıda insan için durumun Yeşaya kehanetlerinde yazılan, sürgündeki Edomlu muhafızların eşsiz güzellikteki şarkısında dile getirilenden farklı olmadığını belirtmeyi emreder: "Edom'daki Seir şehrinden emirler geliyor: şafak sökmekte ama gece toparlanmakta oyalanıyor. Başka bir zaman yine gel dersiniz diye." Hitap edilen ulus iki yüzyıldan beri istemiş ve beklemiştir ve hazin sonunu biliyoruz. Bundan insani olduğu kadar profesyonel düzeyde de bir ders çıkaralım — arzulama ve beklemenin yeterli olmadığı. Farklı bir biçimde davranalım, işimize bakalım ve "günün talebini" yerine getirelim. Ancak, her birimiz *kendi* yaşamının iplerini elinde tutan ilahı bulur ve ona itaat ederse bu talep açık ve basittir.[32]

[32] Aynı yayın, s. 555.

Max Weber bu noktada oldukça açık bir biçimde "dinsel ateizmin" perspektif yoksunluğunu Dilthey ve hatta Simmel'in ötesine taşımıştır. Jaspers olgusunda olduğu gibi artık varoluşçuların nihilizmi onunla doğrudan ilişkilendirilebilirdi.

Dolayısıyla Max Weber kendi yöntembiliminden ve tek tek olguların çözümlemesinden usdışıcılığı uzaklaştırmışsa da bunu şimdiye dek Almanya'da görülmemiş bir kararlılıkla onu kendi dünya resminin felsefi temeli olarak göstermek için yapmıştır. Usdışıcılığın yöntembilimden bu şekilde çıkarılmasının bile tam anlamıyla bir uzaklaştırma olmadığı kabul edilmelidir. Tıpkı Weber'in toplumbilimdeki her şeyi ussal tiplere göreceleştirmesi gibi "karizmasının" bir sonucu olarak görevi ele geçiren kalıtsal olmayan lider tipi de tamamen usdışıcıydı. Ancak, bu bir yana bırakılsa bile emperyalist yeni-Kantçılık usdışıcı varoluşçuluğa uzanan köprüyü gerçek anlamda ilk kez yukarıda alıntılanan satırlarda geçmiştir. Bu nedenle Jaspers'in Weber'de yeni bir felsefeci tipi görmesi rastlantı değildi. Weber'in burada emperyalist dönemin en kültürlü (ve politik olarak sol yönelimli) Alman entelektüellerinin genel eğilimini ne kadar güçlü bir biçimde ifade ettiği, katı bilimsel yaklaşımının nasıl da yalnızca insanın dünya görüşünde usdışıcılığın kesin olarak yerleşmesine uzanan bir yol olduğu ve dolayısıyla en iyi Alman akıllarının usdışıcı saldırı karşısında ne kadar çaresiz oldukları Walther Rathenau'nun aşağıdaki yorumunda görülür: "Aklın dil ve imgeleriyle sonsuzluk kapısına dek gidelim; bu kapıları yıkmak için değil gerçekleştirilmesini güvenceye alarak akla son vermek için."[33] Bu noktadan sonra usdışının mutlak egemenliğine yalnızca bir adım kalmıştı; gerekli olan tek şey akıl ve bilimsel düşünce üzerinden bu "dolambacın" sağlam bir reddiydi. Bu adımın atılması fazla zaman almayacaktı. Weber'in bilimsel kesinlikten dünya-görüşü alanına geçerken bir amentü biçiminde açıklamış olduğu, aşırı görecilikten usdışı gizemciliğe uzanan aynı köprüyü Spengler temelde amatör ve mitleştirici biçimde kurmuştu.

[33]Walther Rathenau: *Letters*, Dresden 1927, s. 186.

5. *Liberal Toplumbilimin Acizliği (Alfred Weber, Mannheim)*

Görmüş olduğumuz gibi Max Weber'in toplum kavramında köklü bir bölünmüşlük egemendi. Bir yandan, Prusyalı *Junker* tepkisi karşısında —daha uyanık bir Alman emperyalizmi hizmetinde de olsa— Almanya'da demokratik gelişim gereksinimini doğruladı. Öte yandan, genel olarak çağdaş demokrasi ve kapitalist kültüre ilişkin eleştirel bir görüş benimsedi ve bunlara karşı derin bir kötümserlik besledi. Bu nedenle tahmin ve perspektiflerinin çift anlamlı olması kaçınılmazdı. Demokratik bir mutlakıyet şeklindeki gerici ütopyasını gözlemlemiştik. Aynı zamanda, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşındaki yenilgisinden sonra Alman emperyalizmine ilişkin olasılıkların gelecekteki uzun bir dönem için sona erdiği ve Alman halkının bu durumu hesaba katmak zorunda olduğu görüşünü açıkça dile getirmişti. Bu bağlamda demokrasiyi böylesi bir uyumun politik biçimi ve aynı zamanda devrimci işçi hareketi karşısında en etkin koruyucu olarak gösterdi. Yöntembilim ve dünya görüşündeki aynı bölünmüşlüğü usdışıcılıkla ilgili olarak da belirtmiştik.

Savaş sonrası Alman toplumbilimi en ufak bir demokratik düşünce iziyle desteklendiği sürece bu bölünmüşlüğü ondan miras olarak aldı. Bu geçiş biçiminin en önemli temsilcisi Weber'in kardeşi Alfred'di. Ancak, ikincisinde usçuluk ve usdışıcılık ikiliği daha başından itibaren (ve savaştan önce bile) farklı oranlar aldı. Alfred Weber, Bergson ve diğer dirimselci usdışıcılardan güçlü biçimde etkilenmişti. Yani, Varlığın dış yönlerinin ölü "kabuğuna" yalnızca *bir* giriş olabileceğinden tamamen teknik, pragmacı-bilinmezci ışık altında ussal ve bilimsel olan her şeyi yalnızca dış teknik yardımlar olarak kavrama konusunda Max Weber'den daha köktenciydi. Ona göre "yaşama" bu girişi oluşturan şey usdışılığı içinde doğrudan "deneyim" öğesiydi. Ama Alfred Weber, savaş

öncesinde Stefan George'un öğrencilerinin yaptığı gibi deneyim uğruna tüm bilimlerden kökten bir kopuş gerçekleştirmedi. Usdışılık sorununu aşırı bilimsel bir felsefi düzleme taşıma konusunda ağabeyini de izlemedi. Usdışının bir "sentezi," entelektüel bir "aydınlatılması" için çaba gösterdi ama onu ussallaştırmaya çalışmadan; özünde bilimdışı olan bilimsel bir yaklaşım. Dolayısıyla bu noktada Max Weber'in ikiliği daha üst düzeyde yinelenmişti.

Bu, yalnızca basit bir kişisel düşünü farkı değildi. Savaştan önce Alfred Weber'in durumu yalnız bir kurdunkine benziyordu. Sovyetler Birliğinde giderek sağlamlaşan ve büyüyen bir sosyalist toplum hüküm sürerken sınıf mücadeleleri şiddet kazanıyor, kentsoyluluk tehlikeli bir duruma giriyor, tüm dünyada işçi hareketlerindeki bilinçli devrimci eğilimler güçleniyordu. Spengler'in tarih felsefesini incelerken belirtmiş olduğumuz gibi kentsoylu ideologların tüm bu olaylara tepkisi toplumbilimsel sorunlar konusunda yeni, tam anlamıyla gelişmiş bir usdışıcı bilime uzanan yolu açtı. Bir yandan, sosyal ve tarihsel bilimlerde Dilthey ve Max Weber'in sosyo-felsefi bir "morfoloji" ve "biçimler öğretisine" dallanan tipolojisiyle usdışıcı bir "yöntem" ortaya çıktı. Öte yandan, savaşın sonunda ortaya çıkan yeni cumhuriyet üzerine şiddetli sınıf mücadelelerinde usdışıcılık giderek artan bir biçimde, yerleşmiş tepkinin ideolojik bayrağı haline geldi. Alfred Weber'in yöntembilimi usdışıcılık konusunda savaş sonrası eğilimlerin yanında yer almakla birlikte onları yeni bir demokratik hareket için toplumbilimsel uslamlamaya dönüştürmeyi de amaçladığından belirsiz ve kararsız seçmeciliği geçici olarak daha büyük bir önem kazandı.

Alfred Weber ağabeyinin Almanya'yı batılı demokrasilerle kıyaslayarak değerlendirmesini olumladı ve böylelikle kendisini Alman koşullarını idealize eden yerleşik tepkiden keskin bir biçimde ayırdı. Bu sorunla ilgili olarak tarih mitolojilerinden uzak

durdu. Farkı ulusal karakterde değil ulusların tarihsel yazgılarında gördü. Batılı kültürlerin ulusal statüye ulaşmalarının büyük devrimci hareketlerle bağlantılı olmasından nasıl kazançlı çıktıklarını gördü oysa "politik bir ulus olmak bize tabakta sunulmuş bir şeydi."[34] Bu, gerici tarih kuramlarının iyi kötü reddi anlamına gelir. Ama Alfred Weber liberal görüşlerinden kaynaklanan bu reddi hızla geri çekti ve onu gerici bir doğrultuya yöneltti. Çünkü çağdaş kentsoylu demokrasiye ilişkin, her zaman usdışıcılıkla bağlantılı olan batılı eleştiriden o da güçlü bir biçimde etkilenmişti. (Sorel'in Bergson'la ilişkisini düşünün.) Bu eleştiri liberalizmin gerici çürümesini çok net olarak gösterir. Sonuna kadar götürülmüş bir demokrasinin sosyalist olasılıklarına ilişkin bir korku nedeniyle pek çok kez ilan edilen demokratik ruha alçakça ihanet edildi. Alfred Weber bu konuda genel emperyalist modayı izleyerek onun sorunlarını geriye, kitle biçimine dek götüren demokrasi eleştirmenlerinin yanında yer aldı. Bu nedenle, —yaşamın ileri sürdüğü gerçek sorun olan— çağdaş demokrasinin kentsoylu, kapitalist zincirlerini eleştirmek yerine böyle bir eleştirinin sosyalist sonuçlarından çekindi ve demokrasinin kitle özelliğine saldırmaya başladı; bunun üzerine de —tüm çekincelerine rağmen— eleştirisinin genel gerici eğilimle birleşmesi kaçınılmaz hale geldi. Bu onu reddetmeye çalıştığını gördüğümüz konumlara geri götürdü: Almanya'nın sosyal geriliğiyle bağlantılı dünya misyonuna. Artık, Almanya'nın tüm insanlığın aramakta olduğu yeni bir yolu bulma şansı olduğunu düşünüyordu.

Bu noktada, Bismarck'ın Alman ulusunu birleştirme çözümüyle başlayarak, Birinci Dünya Savaşı sırasında *Am deutschen Wesen soll die Welt genesen* (Almanya' nın özü dünyayı düzene sokacak) sloganıyla birlikte geçici bir zirveye ulaşan o gerici Alman geleneğinin kalıcılığını görürüz. Bu geleneğin iddiasına göre onun uluslararası üstünlüğünün kaynağını, uluslararası liderlik yeteneği-

[34] Alfred Weber: *Ideen zur Staats und Kultursoziologie*, Karlsruhe 1927, s. 120.

ni oluşturan şey batılı demokratik gelişimlere kıyasla Alman halkının geri olan yanlarıydı. Max Weber'in özel konumu onun bu şoven önyargılardan uzak olmasına bağlıydı. Belirtmiş olduğumuz gibi aslında Alman tarihi değerlendirmesinde ağabeyi ile görüş birliği içinde olan Alfred Weber tam da kesin sonuçlar çıkarması gereken noktada tutarlı değerlendirmeden uzaklaştı. Önemli tavizler verdiği gerici şoven görüşe teslim oldu. Bu teslimiyet onun, sosyal olarak Weimar Cumhuriyetinde demokrasinin güçsüzlüğüyle ve yöntembilimsel olarak da kendisinin seçmeci, adressiz usdışıcılığıyla bağlantılı olan tutarsız, kararsız konumunu gösterir.

Bu bize Alfred Weber'in toplumbiliminin görevini tanımlar. Bu bilim kendimizi tamamen yeni bir dünya-durumunda buluşumuzdan yola çıktı. Alfred Weber düşünce tarihinde üç dönem olduğunu ve mevcut çağın üçüncü dönemin başlangıcına işaret ettiğini belirtti. Bu nedenle klasik geleneklerden net bir kopuşu gerekli gördü. Felsefi olarak Descartes ve ondan gelişen usçuluk karşıtı kampanyanın yanında yer aldı; yaşlı Schelling'le başlayan ve faşizmle son bulan bir gelenek. Geleceğin kültürünü bir "Descartes sonrası dönemin" ortaya çıkışında görmüştür. Bu konuda usa vurması çok da ilgisiz değildir. Alman idealizmin mirasıyla ilgili şunları söylemişti: "Ama paradoksal da olsa bu, materyalist önermelerin şekillenmesine ve tarihsel materyalizmle sürekli uzlaşmalara yol açar."[35] Troeltsch'i bu türden uzlaşmalarda bulunmakla suçlamıştır.

Bu konuda da Alfred Weber'in tarih kavramı aşırı gericiliğinkine çok yaklaşmıştır. Hegel tartışmasında klasik dönemin bu şekilde reddinin Lagarde'dan Baeumler'e uzandığını belirtmiştik. Şimdi bu çizgi Hitlerciliğe yaklaştıkça entelektüel olarak tarihsel materyalizmin Alman klasik döneminin ideolojisiyle köklü bir bağı olduğu buluşu da önemli hale gelmişti; Rosenberg, Hegel ve Marx arasındaki bağla ilgili olarak bunu netleştirmiştir.

[35] Aynı yayın, s. 23.

Alman kültürünün gelişimi açısından bakıldığında bu sorun, üzerinde bir süre durulmasını gerektirecek kadar önemlidir. Daha başından itibaren tüm demokrasi karşıtı tepkiler Marx ve Marxçılığı Alman kültüründen dışlama eğilimindeydiler; oysa Marxçılık ve Alman kültürünün altın çağının ideolojisi, Lessing' den Heine'a ve Kant'tan Hegel ve Feuerbach'a uzanan dönem arasındaki bağın ne kadar köklü olduğunu birazcık zeki olan her öğrenci görecektir. Uzunca bir süre Marxçılığın "Alman olmadığı" klişesini kullanmak olasıydı. Sınıf mücadelelerinin kötüleşmesinin ve özellikle de Birinci Dünya Savaşının yitirilmesinin ardından uygulama ve kuramda demokrasi ve sosyalizm sorunlarıyla kaçınılmaz ilk karşılaşma ideolojik ifadesini Alfred Weber'in daha önce sözü edilen bakış açısında bulabilecek olan yeni bir durum yaratmıştı. Toplumun nesnel gelişimi klasik dönemle Marxçılık arasındaki bu bağa ilişkin bir içgörüyü ondan zorla çekip almıştı: çünkü —Franz Mehring tek istisna olmak üzere— sosyal demokrat yazın bu sorunla ya hiç ya da çok az ilgileniyordu. Alfred Weber'in somut bağlantının bu doğru tanımı tüm klasik dönemi gözardı ederek vermiş olması hem yöntembilimsel hem de sosyal açıdan oldukça dikkat çekicidir. Yöntembilimsel açıdan, sonuçlarını temel usdışıcı durumdan çıkarmıştı; kültürün geleceği "Descartes sonrası dönemin" doğuşuna bağlıysa Lessing-Heine dönemini dışlamak ve bu "Descartesci" gelişimin —eşit ölçüde vazgeçilebilir— nihai gerçekleşmesini Marx'da görmek yalnızca ussal bir şeydi. Marxçılığa karşı mücadele Alman kültürünün en büyük gelenekleriyle bu kopuşu zorunlu kıldı. (Faşist demagojinin bazı istisnalar göstermesi —esas olarak Hölderlin ve Goethe parçaları— temel çizgiyi maddi olarak etkilemez.)

Bu yöntembilimde emperyalist dönemde kendi içlerinde doğru olan ayrılık noktalarının —klasik dönemlerle Marx arasındaki bağlantının— nasıl olup da en yanlış ve meşum sonuçlara —klasik dönemin bir reddine— varabildiğini bir kez daha gözlemleyebili-

riz. Bunun nesnel temelini Weimar Cumhuriyetindeki sınıf mücadeleleri oluşturmuştu. Demokrasinin, kaçınılmaz olarak sosyalizm doğrultusunda ilerleyecek olan genişleme ve idamesinin yalnızca devrimci işçi sınıfının desteğiyle olası olabileceği bu mücadeleler sırasında daha da kesinlik kazandı. Diğer yandan ise, bu şiddetli saldırı karşısında savunulmakta olan sözde demokrasi ancak aşırı gericilerin yardımıyla korunabilirdi. Bu koşullar altında, tamamen Batı (İngiliz) tipi bir demokrasiye sağlanan sosyal etkinlik alanı giderek daha da daralıyordu. Dolayısıyla, kendi liberal demokrasi kavramlarını korumak Alfred Weber'in de aralarında bulunduğu bu liberal orta-yolcu ideologlar için bir görev haline gelmişti. Bunu gerçekleştirebilmek ise yalnızca, gericilikle yakın temas ve aşırı gericilerin kökten taleplerine yönelik —kaçınılmaz olarak kusurlu— bir direnişe müttefiklik eden sola karşı kararlı bir mücadele sayesinde mümkündü. İkinci ilke Alfred Weber'in usdışıcı toplumbiliminde açık ifade bulur. Sola ve demokrasinin gerçek güçlerine karşı ateşli mücadele onun, Lagarde'ın klasik dönemi reddini ve Nietzsche'nin klasik döneme ilişkin eleştirisini Marxçılığı yıkma girişimiyle birleştirmesine yol açtı. Faşist ideolojinin ve Baeumler ve Rosenberg'in ileri sürdüğü tarih, kültür kuramlarının önündeki engelleri temizleyen şeyin tam da bu adım olması, kriz dönemlerinde inanınış liberallerin —hem de liberal ideolojileri nedeniyle— aşırı gericilik ideolojisinin öncüleri haline gelmesini sağlayan gelişimin hiç de şaşırtıcı olmayan olguları arasında yer alır.

Bu nedenle, Alfred Weber'in tarihsel materyalizmi reddi Max Weber ve Troeltsch'inkinden çok daha ateşli ve coşkuluydu. Tıpkı kardeşi gibi ama ondan daha kökten ve daha güçlü bir biçimde tüm ekonomik değerlendirmelerden uzaklaştı ve aslında ekonomiyi böyle kökten bir biçimde reddederek çağdaş toplumun temel niteliğinin genel ussallaştırma sürecinde yattığını kabul etti. Ama bu ussallaştırmayı başarmış olan şeyin tam da kapitalizm olması Alfred Weber'e göre "tarihsel bir rastlantıydı" "genel ussallaştır-

mayı gerçekleştiren öğe pekâlâ *devlet* de olabilirdi."[36] (Ekonomik yaşamın ve motiflerin böylesine kökten bir biçimde küçümsenmesi de bir kez daha Alfred Weber'e göre gerçek düşmanın sosyalizm ve Marxçılık olduğunu gösterir. Burada da faşist ideoloji adına bir hazırlık çalışması içindedir.)

Bu nedenlerle, toplumbilimin tamamen yeni biçimlerine gerek duydu: yeni bir sezgisel kültür toplumbilimi yöntemi. Dayanağı ise dünyanın "farklı devinim eğilimleri olan" üç alana bölünmüş olduğu savıydı: sosyal süreç, uygarlık süreci ve kültürel hareket. İlk olarak Toennies'de merkezi bir konum kazanan sahte kültür ve uygarlık karşısavımn nasıl önem kazandığını görebiliyoruz. Ama aynı zamanda Toennies'den bu yana söz konusu karşısavın gerici usdışıcı bir doğrultuda nasıl ileriye taşındığını da görüyoruz. Çağdaş kültürün Romantik, kapitalizm karşıtı eleştirisi tamamen mekanik bir kültür ve sosyo-ekonomik yaşam zıtlığında kemikleştirilmiş, insanoğlunun tüm diğer gelişim eğilimleri ve güçleri karşısında kültürün ötekiliği iddiası halini almıştır: kendilerini toplum yaşamından ürkek ve yapay bir biçimde uzaklaştıran çökmüş entelektüeller için gizemli kılınmış bir fetiş.

Alfred Weber'e göre uygarlık süreci çözümlendiğinde ortaya "*yalnızca doğal* varlığımızı korumamızı ve genişletmemizi sağlayan" insan evriminin biyolojik aşamalarının bir devamı çıkar.[37] Bir yandan, ilkesel olarak bu evrimin kültürle hiçbir ilgisi yoktu; kültür artık en üstün çiçek olarak insan evriminden köklenmiyor, insanın fiziksel ve sosyal varlığından kesin bir biçimde bağımsız kılınıyordu. Öte yandan, kültürün insanın içinde bulunduğu durumun zirvesini temsil etme özelliği polemiksel olarak yaşamın tüm diğer ifadelerine zıt olarak gösteriliyordu. Alfred Weber'e göre, kültür ürünleri olarak yalnızca sanat ve düşünce biçimlerini, onun aktarıcıları olarak da yalnızca sanatçıları ve

[36] Aynı yayın, s. 84.

[37] Aynı yayın, s. 38.

kâhinleri kabul etmek oldukça mantıklıydı. Gerçek içeriğine bakıldığında, temel sorunlara hiçbir zaman değinemeyen bu kültür toplumbiliminin tüm sosyal eylemlerden tam bir sakınmayı emretmesi kaçınılmazdı. Ama, görecek olduğumuz gibi bu toplumbilim dikkatini yine de sosyal alana çevirdiğinden Alfred Weber, Stefan George okulu ve Hitlercilik arasında önemli bir entelektüel bağ ortaya çıkar. Bu usdışıcı sosyal öğretinin gelişimini faşist ruha uygun olarak tamamlamak için Hitler ve Rosenberg'in yapması gereken tek şey "kâhini" tamamen gerici bir içerikle donatmaktı. (Burada Max Weber'in "karizmatik lideri" ve Hitler'in talep etmiş olduğu *Führer*'e körü körüne bağlılık arasındaki ilişkiyle bir benzerlik söz konusudur.)

Alfred Weber'de bu kültür ve uygarlık karşısavı duygu ve zekâ, usdışıcı sezgi ve usçuluk karşısavıyla çakıştı. Tüm evrim usçuydu ve yalnızca kültürel alan dışında yöntembilimsel bir anlamı vardı; kültürde bir gelişim, bir ilerleme değil yalnızca bir "yaşam nehri" —gerçek bir Bergsoncu ifade— söz konusuydu. Bu noktada Alfred Weber tüm perspektifleri, geleceğe ilişkin tüm "kültürel tahminleri" reddetti; gelecek —usdışıcı mantığa uygun biçimde— zorunlu olarak bir sırdı. Başarmak istediği şey "yalnızca şimdide yönlenmeydi."[38] Burada ortaya çıkan çelişkiyi fark etmek için fazla bir şey yapmış olmaması mantıksal açıdan çarpıcı ama Alfred Weber'in savı açısından şaşırtıcı değildir. Çünkü, kendisinin tekrar tekrar ifade ettiği gibi kültür —Bergson'un ifadesiyle— bir "nehirse" nehrin yönünü araştırmadan kendimizi onun içinde nasıl yönlendirebiliriz (perspektifle ilgili bir sorun)? Weber'e göre bu "nehrin" bir görüntüsüne ulaşmak ve onu "etkileyici simgelerle" ifade etmek toplumbilimin göreviydi. Böyle bir temele dayandığında nerede durduğumuz sorusuna bir yanıt sağlayabilirdi. Dolayısıyla, Alfred Weber bir yandan toplumbilimin bilimsel "saygınlığını" bilinçli olarak reddederken, nedensel bir açıklamay-

[38]Aynı yayın, s. 9.

la hiçbir ilişkileri olmayacak olmasına rağmen bu temeller üzerinde sezgiye dayalı kesin bir sentez ve analizin yine de olası olabileceğine inanıyordu. Bu yeni toplumbilimin Heidegger ve Jaspers'in varoluşçuluğuna ne kadar yaklaştığına dikkat çekmek gereksiz olacaktır.

Şimdi, Alfred Weber'in toplumbiliminin somut ana sorununu ele alalım — mevcut şeylerin, mevcut konumumuzun tarihteki konumları. Buna ilişkin tanısı büyük ölçüde Max Weber'inkine uyuyordu: bu sosyal dışavurumların kaçınılmaz olduğu şeklinde bir tahminin eşliğinde mekanikleşme, teknik tuzaklar ve varoluşun kitle özelliği. Alfred Weber'e göre demokrasi de bu uygarlık sürecinin bir parçasıydı. Bu noktada kardeşinin ötesine geçerek demokrasiyi "devletin politik istencinin akılsız ekonomik güçlere boyun eğmesi" olarak tanımladı.[39] Doğal olarak bu, demokraside "varoluşun kitle özelliğini" reddetmesiyle yakından bağlantılıydı. Ancak, Alfred Weber'in toplumbiliminin özel perspektifine yol açan şey de bu tanıydı. Weber, demokrasinin yazgısı ve onun oluşumunda bize düşen görevlerle ilgili olarak daha derin bir katmana inilmesi gerektiğini; sahici sorunun ilk kez oradan kaynaklandığını belirtmiştir. "Demokratik düşüncenin, insanın öz-bilinç gelişiminden kaynaklanan kesimlerini ussal arabulucu uygar düşünce ve tefekkür aygıtından gelişenlerden ayırmamız gerekir."[40] Dolayısıyla, insan "yaşamın birincil olgularını" düşünmeye başlamalıdır. Somut olarak bunun anlamı: dışavurulan şey uygarlıktır ama birincil olgular "önderlik etme" ve "önderlik edilme" süreçleridir. Dolayısıyla demokrasinin ana sorunu yeni bir lider kastının yaratılmasıdır.

Alt sınıfların liderliği ele geçiremediği Alman gelişimini eleştirmesi açısından bu noktada Alfred Weber'de gerçek demokratik içgüdünün bir parıltısı hâlâ sürmektedir. Ama yapabil-

[39] Aynı yayın, s. 126 ve 104.
[40] Aynı yayın, s. 113.

diği tek şey tamamen belirsiz gerici ütopyalar oluşturmaktı. Bu da bir rastlantı değil kendi önermesinin ve bu önermenin sosyal temelinin kaçınılmaz sonucuydu. Aslında lider sorununun gerçek anlamda ileri kentsoylu demokrasiye sahip olmayan ülkelerin toplumbilimcileri tarafından ileri sürülmüş olması da rastlantı değildi (Almanya'da Max Weber, İtalya'da Pareto). Max Weber, —somut çözümlemelerinde— Almanya'nın demokratik olmayan, sözde parlamenter gelişiminin kusurlu ve vahim bir lider seçimini kaçınılmaz kılacağını da net olarak gördü. Bu noktayı göz önünde tutarak politik anlamda Almanya'nın demokratikleşmesi, parlamenter sisteme geçmesi için çağrıda bulundu. Ama görüşlerini kuramsal olarak özetlediğinde tekrar usdışıcı bir gizemciliğe sürüklendi. Gayet iyi bilindiği gibi Max Weber kendi toplumbiliminde demokratik liderin seçilmişlik durumunu "karizma" olarak değerlendirdi: liderliğin kavramsal olarak anlaşılmaz ve akıl almaz usdışı özelliğini ifade eden bir terim. Ona göre bundan kaçınılması gerekmiyordu. Çünkü eğer —yalnızca tekil görüngüleri kabul eden Rickertçı tarih yöntembilimini izleyerek— Perikles ya da Julius Caesar'ın, Oliver Cromwell ya da Marat'ın neden lider olduklarını sorar ve birbirinden farklı tarihsel yanıtları kapsayan bir toplumbilimsel genelleme bulmaya çalışırsak, cahil şaşkınlığımızı sahte bir kavramda açığa çıkaran "karizma" kavramı yani, usdışı bir şey ortaya çıkacaktır. Öte yandan, Hegel "dünya-tarihsel bireyden" söz ederken bireyden değil bir çağın, bir ulusun tarihsel olarak belirlenmiş görevinden yola çıkıyor ve bu görevi yerine getirebilecek bireyi "dünya-tarihsel" olarak kabul ediyordu. Hegel, böyle bir durumda gerekli olan potansiyel farkındalık ve eylem yeteneğine sahip olanlar arasında gerçekten "dünya-tarihsel" hale gelen X ya da Y kişisinin gözardı edilemez bir şans öğesi barındırıp barındırmadığı sorusunun pekâlâ farkındaydı. Max Weber sorunu tam da bu kaçınılmaz şans öğesi açısından ileri sürdü ve bir "açıklama" aradı. Bu durumda kısmen soyut, kısmen gizemli ve usdışı "karizma" sahte-kavramını bulup çıkarması doğaldı.

Bu arada asıl sorun tarihsel materyalizmde Hegel'in ulaşabildiği içgörünün çok ötesinde bir açıklama bulmuştu. Sınıf mücadelelerinin ve sınıfların tarihsel dönemlere, ülkelere ve evrim aşamalarına bağlı olarak daha da değişik hal alan çeşitli bileşim ve yapılarının analizi bu sorunda gerçek anlamda ve bilimsel olarak çözülebilir olan şeyi tam bir netlikle ileri sürmek ve çözmek için yöntembilimsel olanağını sağladı. Bunu, bir sınıfın ekonomik ve politik mücadelesinin daima lider kastının eğitimiyle bağlantılı olduğunu saptayarak yaptı. Bu kastın doğası, bileşimi, seçimi vb. sınıf mücadelesinin koşullarından, sınıfın bileşiminden, evrimsel aşamasından, kitle ve lideri arasındaki karşılıklı ilişkiden yola çıkarak bilimsel olarak açıklanabilirdi. İçerik ve yöntembilim açısından Lenin'in "*Ne Yapmalı*?"sı bu türden bir çözümlemeye model oluşturuyordu. Bu türden bir bilimsel önermenin buluş ve yöntemleri kentsoylu toplumbilime otomatik olarak kapalıydı ve nedeni de yalnızca onun ilkesel olarak sınıf mücadelesini reddetmesi değildi (bu görüşe rağmen yine de en azından Hegelci bir netlik kazanabilirdi). Kapalıydı, çünkü kentsoylu toplumbilim sorunu —iyi kötü bilinçli bir biçimde— demokratik tırmanışa bir meydan okuma olarak ortaya koymuştu; çünkü daha en başından itibaren sorunun yöntembilimsel temeli liderlik ve kitlelerin karşılıklı etkileşimi değil —az ya da çok— aralarındaki karşılıklı düşmanlıktı. Bu türden sınıfsal nedenler aynı anda soyut ve usdışıcı bir önermeye yol açtı: demokrasi sorununun lider sorununa indirgenmesi. Böylesine kısıtlı ve çarpıtılmış bir soruya yalnızca çarpıtılmış biçimde usdışıcı, demokrasi-karşıtı yanıtlar verilebilirdi. Bu durum en iyi Robert Michels'in parti politik yaşamı toplumbilimi üzerine kitabında görülür. Demokrasiyi, özellikle de işçi sınıfı demokrasisini değersizleştirmek için reformculuğun sosyal demokrat partilerde ve onların etkilediği sendikalarda yarattığı görüngüler "toplumbilimsel yasalara" yüceltildi. Michels, emperyalist dönemdeki işçi hareketinin bir kesiminin belli bir görüngü-

sünden kitlelerin kendi saflarından uygun bir lider kastı geliştirmelerinin olanaksız olduğu "yasasını" çıkardı.

Max Weber'in bir yandan Wilhelm Almanya'sıyla ilgili olarak yarı-parlamenter mutlakıyetçiliğin bir liderler kastı geliştirme yetersizliğini kanıtladığı somut politik-tarihsel eleştirisi ve diğer yandan da usdışı gizemli "karizma" toplumbilimi arasındaki zıtlığı göstermiştik. Benzer bir iç tutarsızlık kardeşinde de mevcuttur. Ama Alfred Weber'de usdışıcı gizemcilik yalnızca lider seçimini değil tüm demokrasi ve liderlik sorununu kapsarken Almanya'nın demokratik geri kalmışlığının eleştirisi yalnızca epizodikti. Alfred Weber, ülkenin gençliğine seslendi, lider seçerken kişisel kriterin parti görüşünden ayrılmasını istedi ve "özlü, karakter olarak betimlenmiş, entelektüel olarak aristokrat bir norm" oluşturulması için çağrıda bulundu.[41] Kuşkusuz, böyle bir normun özünün ne olacağını söyleyemiyordu çünkü kendi kuramına göre öz tanımlanabilir bir şey değil yalnızca bir "deneyimdi". Dolayısıyla Alfred Weber'in yeni toplumbiliminin hızlı çıkışı tamamen temelsiz, hayali bir yeni yön değişimi görüntüsüyle, dünya görüşünde büyük bir değişikliğin bulanık ipuçlarıyla ve "sarışın hayvanı" çıkarılmış da olsa "Efendisi, Nietzsche olmadan düşünülemeyecek bir kuşağa"[42] başvuruyla son buldu. Yeni insanların uluslar arasında barışçı bir işbirliğini bu "temeller" üzerinde sağlaması bekleniyordu.

Bu çalışmaların karmaşık olmasına ve entelektüel sonuçlarının kaçınılmaz yetersizliğine ve seçmeciliğine rağmen bu türden liderlik toplumbilimi denemelerinin Nazilerin *Führer* mistiğinin kabulü için uygun bir zihinsel iklim yaratmadaki önemini küçümsememeliyiz. Tüm sorun yığınının öznel deneyimlerin zorunlu olarak usdışı nesnesi haline getirilmesiyle artık yöntembilimsel bir temel bulunmuştu. Böyle bir iklim olmasaydı faşist *Führer* kuramının

[41] Aynı yayın, s. 130.
[42] Aynı yayın, s. 141.

aydın kesimi arasında kabul görmesi asla söz konusu olamazdı. Hitler hareketinde lider seçiminin deneysel, usdışıcı özelliği bu hareketi niteleyen yozlaşma ve zulüm için yalnızca bir dış görüntüydü ve kendine özgü kesin, ussal seçim ilkelerine sahipti (en barbarsı araçların eşlik ettiği tekelci kapitalizmin gözünde güvenilirlik). Bu daha sonraki motifler Max ve Alfred Weber'in düşüncelerine çok uzaktı. Ama bunların hiçbiri Alman ideolojisinin faşizme gelişimindeki nesnel bağlantıyı etkilemez.

Belirgin gerici felsefe, belirsiz liberal toplumbilimsel sonuçlar ve sahte demokratik ütopyacı perspektiflerden oluşan bu karışım Weimar "cumhuriyetçileri olmayan cumhuriyet" ideolojisinin net bir yansımasıdır. Bu toplumbilimin tutarsız ve seçmeci özelliği yalnızca Alfred Weber'in kişisel niteliklerini değil bu görüşlerin ortaya çıktığı dönemde gerçekleşen değişimleri de yansıtır. Özgün kavram, savaş öncesinden başlamış ve sonunda "göreli istikrar" döneminde yazınsal biçimini alana kadar savaş dönemini ve devrim dalgasını yaşamıştı. Bir yandan felsefi alanda gerici "dirimselcilik" eğilimleriyle yan yana ilerlerken diğer yandan bu eğilimin aşırı temsilcilerinin, özellikle de faşistlerin sosyo-politik çıkarımlarından geri duran ılımlı Alman aydın kesimi bu dönemde büyük umutlar ve yarulsamalar besliyordu. Bu gelişim evresi söz konusu bulanık ütopyalar için en elverişli zamandı. Aydınlar, gericilere karşı —ideolojik temelde bile— gerçek bir mücadeleye girecek durumda değildi. Dolayısıyla "göreli istikrarın" kalıcılığı (ve bunun yıkılmasından sonra da geri geleceği) hayallerine daldılar. Buna uygun olarak sosyal kuramlarını, toplumbilimin bilimsel özelliğinden bir şeyleri korurken aynı zamanda dirimselcilik ve varoluşçuluktan olası en fazla şeyi alacak biçimde düzenlediler. Alfred Weber olgusunda belirtmiş olduğumuz gibi bu kurtarma operasyonu eşzamanlı olarak sola ve daha da önemlisi tarihsel materyalizme karşı etkin bir mücadele anlamı da taşıyordu. Ayrıca, bu "yüzer-gezer" aydın kesiminin sosyal önemini, önde gelen sosyal rolünü kuramsal olarak kanıtlamayı da amaçlıyordu.

Alman toplumbilimcilerinin daha genç kuşağı arasında yer alan Karl Mannheim bu yönelimin önde gelen temsilcilerindendi. "Göreli istikrarın" etkileri onun görüşlerinin biçimlenmesinde yaşlı Alfred Weber'de olduğundan bile daha belirleyici bir rol oynadı. Bu nedenle Weber'in açık biçimde gizemci, sezgici kültür toplumbilimi Mannheim'da yerini varoluşçulukla flörtü sürdüren, kuşkucu biçimde göreci bir "bilgi toplumbilimine" bıraktı. (IV. Bölümde göstermiş olduğumuz gibi Alman toplumbiliminin gelişimindeki bu evre felsefeci Max Scheler'in çağdaş eserlerinde de ifadesini bulur.)

İmparatorluk döneminin tüm bilinmezci ve görecileri gibi Mannheim da görecilik suçlamasına karşı çıktı. Sorunu yeni bir terimle çözdü ve kendisini bir bağıntıcı olarak adlandırdı. Görecilikle bağıntıcılık arasındaki fark Lenin'in Gorki'ye mektubundaki sarı ve yeşil şeytan arasındaki farkla aşağı yukarı aynı şeydir.[43] Çünkü Mannheim, en azından nesnel gerçeklik talebi ileri süren ve bunun reddini görecilik olarak adlandıran eski epistemolojiyi modası geçmiş ilan ederek ve ıskartaya çıkararak göreciliği "aşmıştı." Öte yandan, çağdaş epistemoloji "bağımsız ve bağlantısız bilişin düşünülemez olduğu düşünce alanlarının varlığı savından yola çıkacaktı."[44] Ya da sosyal bilgi alanı söz konusu olduğunda daha köktenci bir biçimde: "Ama öncelikle her birimizin istenç anlamında yönelmiş olduğu sosyal bütünün o yönünü görmesi gerekir."[45] Bu noktada Mannheim'ın kaynağı açıktır: tarihsel materyalizmin ideolojiler kuramı. Ama bu öğretinin tüm popülerleştiricileri ve popüler düşmanları gibi onda mutlak ve görecelinin diyalektik bir karşılıklı ilişki içinde birbirine geçtiğini ve bu geçişin nesnel hakikatin (nesnel gerçekliğin doğru yansımasının) her zaman bir temel öğesi ve kriterini oluşturduğu insan bilgisinin yaklaşıklık özelliğine yol açtığını görememiştir. Dolayısıyla,

[43]Lenin: *Yazışmalar*, 14.11.1913.
[44]Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia*.
[45]Aynı yayın.

kuram doğru bilincin tamamlayıcı bir kutbu olarak "sahte bilinci" gerekli kılarken Mannheim kendi bağılcılığını olası her türden sahte bilincin simgeleştirilmesi ve sistemleştirilmesi olarak tasarladı.

Ama Mannheim'ın tarihsel materyalizmi çürütmede kullanmayı amaçladığı şey tam da buydu. Kentsoylu epistemoloji ve toplumbilim bilinci sosyal Varlığın belirlediği düşüncesini umutsuzca uzaklaştırdıktan sonra bu sorunla ilgili olarak tarihsel materyalizme teslim olmak zorunda kalmıştı. Ama biraz önce belirttiğimiz gibi bu teslimiyet bir yandan, sayesinde bilginin her türlü nesnelliğinin reddedildiği göreci bir karikatürdü. Öte yandan ise Marxçılığa bu teslimiyet hemen tarihsel materyalizme karşı —çürütülemez— bir sava dönüştürülmeliydi. Tutarlı olabilmesi için insanın ikinciyi kendine uyarlaması gerekiyordu; yani ideolojiler kuramı doğruyduysa o zaman emekçi sınıfına, Marxçılığa da uyacaktı; eğer tüm ideolojiler yalnızca göreceli bir hakikat içeriyorduysa o zaman Marxçılık da daha fazlasını iddia edemezdi. Bu "çürütülemez" usa vurma hem mutlak ve göreceli diyalektiğini hem de bu mutlak ve göreceli diyalektiğinin her durumda nasıl işlediğini her zaman büyük bir netlikle gösteren tarihsel gelişimi ve onun somut olgularını yok etmenin sonucuydu. Tüm kedilerin gri ve tüm algıların göreceli göründüğü tam görecilik karanlığı olarak bildiğimiz şeye böyle varıldı. Dolayısıyla Marxçılığın bu reddi bize yalnızca Spenglerci kültür döngüleri kuramına dayalı toplumbilimsel bir çeşitleme sağlar. Hakikati saptama sorunu Mannheim'ın kitabında tekrar ortaya çıksa da yalnızca şu şekildeydi: "en uygun hakikate ilişkin en büyük olanakları hangi bakış açısı sağlar..."[46] Mannheim'a göre bununla birlikte görecilik sorunu unutulmaya terk edildi.

Burada Max Weber'le bağlantı açıktır. Yalnızca, Rickert'ın yeni-Kantçılığı Jaspers ve Heidegger usulü bir sosyalleştirilmiş varoluşçuluğun yolunu açmıştır; çünkü görmüş olduğumuz gibi ilkede her sosyal algı "durumla sınırlı" olarak gösterilmiş ve

[46] Aynı yayın.

düşüncedeki mevcut krizler, epistemolojik başlangıç noktası ve modası geçmiş nesnellik talebini gözardı etmenin epistemolojik temeli haline getirilmişti. Mannheim kendi epistemolojik konumunu şu şekilde formüle etti: "'genel düşünce' diye bir şey yoktur; tam tersine belli bir canlı, yaşamdaki belli bir işlevi yerine getirmek için belli bir dünyada düşünür."[47] Mannheim düşüncede mutlak gerçek isteminde yalnızca "güvenlik gereksinimi" üzerine —değersiz— bir spekülasyon görecek kadar ileri gitti.

Böylelikle Mannheim kendisini tarihsel materyalizm konusunda öyle ya da böyle uygunsuz bir konuma soktu. Tüm sosyal kategorilerde yalnızca gerçekdışı bir "kabuk" gördüklerinden Heidegger ve Jaspers'in Kierkegaard etkileri taşıyan "varolan insana" başvuruyu yanıtlamaları kolaydı. Ama Mannheim bir toplumbilimciydi ve onun durumunda, Varlıkla sınırlı bir düşünü mantıksal olarak bilinci sosyal Varlığın tarif etmesi anlamına geliyordu. Biçimci ve göreci bir safsata geliştirerek, usdışıcılığı tarihsel materyalizme yansıtarak ve —tüm bunlarla yakından bağlantılı olarak— ekonomiyi toplumbilimden köklü bir biçimde dışlayarak bir çıkış yolu buldu. Sonuncusuyla başlayalım. Mannheim daha sonraki eserinde rekabet ve denetimlerin ekonomik değil "her nasılsa ilk olarak ekonomide saptadığımız ve gözlemlediğimiz genel toplumbilimsel ilkeler" olduğunu belirtti.[48] Mannheim tüm somut nesnellikten ve net olarak tanımlanmış nesnelcilikten böylesine soyut bir genelleştirmeye vararak her ekonomik ve sosyal kategoriyi istediği gibi tanımlamayı ve bu türden boş, soyut kavramlar arasında istediği kadar çözümleme ve zıtlık ileri sürmeyi kendisi için olası kıldı. Tarihsel materyalizmdeki "usdışı" motifleri ortaya çıkarmak ancak nesnel sosyo-ekonomik gerçeklikten bu soyut uzaklaşmayla mümkündü. Sonuç olarak, Mannheim tarihsel materyalizm yöntemini "sezgicilik ve aşırı bir ussallaştırma arzusu arasında bir sentez" olarak kabul etti.[49] Devrimci durum ya da

[47]Mannheim: *Man and Society in an Age of Reconstruction.*
[48]Aynı yayın.
[49]Mannheim. *Ideology and Utopia.*

Mannheim'ın ifadesiyle "geçmekte olan an" (*Augenblick*) usdışı bir "boşluk" olarak görüldü. (Diyalektiklerin yeni-Hegelci yozlaşması ve Kroner'le Glockner'in diyalektikle usdışıcılığı bir tutmasının sonuçları toplumbilimsel yankılarını bu noktada bulur. Mannheim, Marxçılıkta son derece somut olan devrim diyalektiğine yeni-Hegelcilerin bütün olarak diyalektiği çarpıtmaları kadar güçlü bir Kierkegaardçı çarpıtma katmıştır.)

Bu yorumdaki —yani aşırı göreciliğe uygun biçimde düzenlenmiş ve dirimselci biçimde usdışı kılınmış— tarihsel materyalizmin Mannheim'a göre büyük önemi vardı. Ama aynı zamanda toplumun sosyo-ekonomik yapısını "mutlaklaştırma" hatası da yapmıştı. Dahası, gösterilmiş olduğu üzere, ideolojilerin maskesini düşürmesinin de bir başka ideoloji olduğunu görmedi. Mannheim'ın tarihsel materyalizmi yukarıda belirtilen biçimde yeniden biçimlendirme gereksiniminin hangi amaca hizmet ettiğini artık görebiliriz. Ekonominin ortadan kaldırılması ve sosyal sürecin usdışı kılınmasıyla ekonomik temel ve ideoloji arasındaki tarihsel olarak her zaman somut ilişkinin yerini düşünce ve bilişin "durumla sınırlı hali" aldı. Bu nedenle gerçek ve sahte bilinç arasında ayrım yapmak tarihsel materyalizm için mantıksız görünüyordu. Kısacası, "çağdaş epistemoloji" işareti olan bağıntıcılık düzeyine ulaşmadı. Bu nedenle tarihsel materyalizmin ideolojiler kuramı yeterince genel bir biçimde formüle edilmemişti. Mannheim, bu evrenselliğe ancak düşüncenin "bağıntıcı, durumla sınırlı halinin" genelleştirilmesi yani düşüncenin göreciliğinin tüm nesnelliğin yok edilmesi yoluyla düzeltilmesi haline ulaşılabileceğini savundu. O zaman bir bilgi toplumbilimi için vazgeçilmez olan çeşitli düşünce biçimlerinin birbirinin içinde eridiği o hal karşımıza çıkacaktı. O zaman tarihsel materyalizm bu evrensellik ve bütünlükle ilişkili çok sayıda ayrıntıdan birini oluşturacaktı.

Mannheim bu noktadan yola çıkarak ideolojik ve ütopik düşünce, bilimsel politika olasılığı, yönetsel planlama gibi sorunları tartışmaya geçmişti. Bu sorgulamaların meyveleri fazlasıyla

yetersizdi. Onlara ilişkin olguya dayalı önemli bir açıklamada bulunamadan, her olayda olası durumların tamamen soyut bir tipolojisini elde edebildiği fazlasıyla biçimci bir bakış açısına bağlıydı. Tipolojileştirmesi o kadar soyuttu ki sosyo-tarihsel gerçeklikte özet halinde, sınırlı sayıda tip üretebilmesi için, oluşturduğu tipleri en farklı ve özünde çelişkili yönleri kapsıyordu. Dolayısıyla, bir yandan sosyal demokrasi ve komünizmi diğer yandan da liberalizm ve demokrasiyi aynı tipler olarak tanımladı. İleride göreceğimiz gibi açıkça gerici olan Carl Schmitt bu konuda ondan çok daha ileriydi. Schmitt, liberalizm ve demokrasi karşısavında önemli bir güncel sorun gördü.

"Mannheimcı bilgi toplumbiliminin" sonucu Max Weber'in "ideal tip" öğretisinin gerçeklenmesinden başka bir şey değildi. Mantıksal olarak Mannheim da tüm kararı sezgiye, deneyime ve bireyin "karizmasına" bırakarak bilimsel bir bilinmezciliğe bağlanmak zorundaydı. Ama burası "göreli istikrar" yanılsamalarının başladığı noktadır. "Yüzer-gezer" aydın kesimine çeşitli bakış açıları ve bu bakış açılarıyla bağlantılı tutumlar içinden mevcut duruma uygun olan gerçeği bulma görevi yüklenmişti. Mannheim'a göre bu aydın kesimi sosyal sınıfın dışında yer alıyordu: "Bir merkez oluşturur *ama sınıf anlamında bir merkez değil.*" Şimdi, "yüzer-gezer" aydın kesiminin düşünüsünün neden artık "durumla sınırlı" olmadığını ve bağıntıcılığın tarihsel materyalizmden yapmasını istediği gibi neden kendi ilkesini kendisine uygulamadığını yalnızca bilgi toplumbilimi biliyordu. Mannheim bu sosyal grubun "dinamik olarak çatışan güçlerin duygularını paylaşmasını" sağlayan sosyal bir duyarlılığa sahip olduğunu iddia etmişti ama bu, kanıtı olmayan boş bir iddiaydı. Bu grubun sosyal sınıfların ve sınıf mücadelelerinin üstünde olma sanrısı yaşadığı gayet iyi bilinen bir şeydir. Tarihsel materyalizm tekrar tekrar bunu anlatmakla kalmamış aynı zamanda onu bu grubun sosyal Varlığından çıkarsamıştır. Bu noktada Mannheim'a

düşen görev sosyal Varlıkla, —yeni epistemolojisinde— toplumda yaşayan her insanın düşüncesini belirleyen "durumla" bağlantının bu grupta var olmadığını ya da farklı bir biçimde var olduğunu göstermekti. Ama bunu göstermeye niyet bile etmedi ve yalnızca "yüzer-gezer aydın kesiminin" kendisine ilişkin yanılsamalarına başvurdu. Mannheim tarafından ileri sürüldüğü şekliyle bu aydın kesiminin durumu "her olayda, olmakta olana toplam yönelimin yüklenilebileceği noktayı saptama ve aksi durumda tümüyle karanlık bir gecede bekçi gibi davranma" çağrısına yol açtı.[50] Yöntembilimsel varsayımları göz önüne alındığında Mannheim, Alfred Weber'in "vizyon"una başvuramayacağından kuşkusuz bu "toplam yönelimin" içeriği hakkında bize bir şey söyleyemiyordu.

Hitler rejimindeki deneyimleri Mannheim'ın temel kavramlarını değiştirmedi. Kuşkusuz bu deneyim onu etkilemişti çünkü görüşleri daha keskin bir biçim aldı: "Çağdaş toplumun temel derdi, çoğalan sayı değil liberal iskeletin geniş kapsamlı bir toplum için gerekli olan organik yapıyı oluşturmayı henüz başaramamış olmasıdır."[51] Mannheim'a göre bunun nedeni on dokuz ve yirminci yüzyılların, usdışıcılığın yanlış bir biçimde işlemesini olası kılan "köklü bir demokratikleşme" yaşamış olmasıdır. "Sosyal çerçeve içinde henüz oluşmamış ve koordine olmamış durumdaki bu usdışıcılıkların politikaya zorlandığı bir kitle toplumunda durum budur. Bu tehlikeli bir haldir çünkü demokrasinin kitle aygıtı usdışılığı ussal rehberlik gerektiren noktalara taşır."[52] Bunun arkasından gelecek olan şey Almanya'daki faşist gelişimin temel nedeninin demokrasi, demokratik deneyim ve gelenek eksikliği değil demokrasi fazlalığı olmasıydı. Mannheim bu noktada demokrasi karşıtı, emperyalist biçimde yozlaştırılmış liberalizmin

[50] Aynı yayın.
[51] Mannheim: *Man and Society in an Age of Reconstruction*.
[52] Aynı yayın.

pek çok önemli sözcüsüyle aynı şeyi yapıyordu. Söz konusu sözcüler sosyal sonuçlarına ilişkin bir korku nedeniyle her zaman demokrasiye karşı çıktıklarından eski, değişmez demokrasi karşıtlıklarını sağa ve gericiliğe karşı bir savaş maskesi ardına gizlemek için büyük bir zevk ve hoşnutlukla Hitler olgusuna yapıştılar. Bunu yaparken de "hakiki" (yani, liberal) demokrasinin ortak düşmanları olarak tamamıyla demagojik, sosyal-demokrat faşizm ve bolşeviklik eşitliğini kullandılar.

Mannheim'a göre dönemin ana sorunu şuydu: sosyal planlama çağına girdik ama düşüncemiz, ahlâkımız ve diğerleri hâlâ gelişimin daha geri evrelerinde. İnsan ve görevleri arasındaki bu farklılığı düzeltmek toplumbilimin ve onunla bağlantılı olan ruhbilimin göreviydi. Şunları yazdı: "Toplumbilim militan enerjiyi yeniden yönlendirecek ve onları yüceltecek ilkeleri izleyecektir."[53] Bu nedenle o günün ruhbiliminde üç ilerici eğilim vardı: pragmacılık, davranışçılık ve "derinlik ruhbilimi" (Freud ve Adler). Önde gelen partilerin, elitlerin sosyal olaylardaki rolleri büyük önem taşıdığından bunların yardımıyla "öncü tipler" eğitilecekti. Böylece Mannheim eski, lider seçimi sorununu bir kez daha canlandırıyordu. Alfred Weber'in açık usdışıcılığı artık ortadan kalkmış ama sorun asla daha somut bir biçim almamıştı. Mannheim, ekonomik temelleri ve sosyal yapısı tekelci kapitalizme bağımlı kalmaya devam eden ve dolayısıyla bu temel değişmediği sürece emperyalist doğrultuda gelişmesi kaçınılmaz olan bir toplumda eğitim yoluyla, usdışıcılığın ruhbilimsel olarak yüceltilmesi yoluyla emperyalizm karşıtı bir lider kastı yaratmaya çalışıyordu. Eğer emperyalist çıkarlar doğrultusunda tamamen boş bir demagojiyi temsil etmiyorsa böyle bir ütopya ancak toplum yaşamının tüm nesnel kategorilerinin kökten bir biçimde yok edilmesiyle yaratılabilirdi. Mannheim daha sonra yeni elit kesimin

[53] Aynı yayın.

eğitim, ahlâk gibi bazı sorunlarını, eski elit kesimle ilişkisini vb. ayrıntılı olarak tartıştı. Ama bu yeni elit kesimin sosyo-politik tözünü Alfred Weber'in yaptığından daha somut bir hale getirmedi.

Mannheim yalnızca bir noktada görünür biçimde net bir tavır takındı. Şiddet kullanımı ve diktatörlük yoluyla her türden sosyal çözümü reddetti. Gerçekten biçimci bir tavırla bu konuda da faşist diktatörlük ve emekçi sınıfın diktatörlüğü, devrimci ve karşı devrimci şiddet arasında bir ayrım yapmadı. Çünkü toplumun kökten bir demokratik değişiminden, tekelci kapitalizmin emperyalist güçlerinin çözülmesi ve kısa devre yapmasından duydukları korku faşizmin yinelemesinden ve yeniden dirilmesinden duydukları korkudan daha büyük olan ideologlar her zaman böyle davranmıştır.

Mannheim'ın biçimselciliği aşıp kişisel bakış açısına benzer bir şey geliştirdiği tek bir nokta vardı. Bu nokta onun ayrı ayrı devletlerin güç durumdaki partileri arasında, güç durumdaki güçler arasında uluslararası ölçekte bir uzlaşma umuduydu. "Ama böyle bir zihniyet değişikliği dünya tarihinde gerçek bir devrim olurdu..." Mannheim, böyle bir yanıtın olası olduğunu göstermek için Marslıların bir saldırısının düşman grupları uzlaşmaya sokabileceğini ileri sürdü. Bunun olanaksız olduğunu kendisi de kabul ediyordu. Ancak, çağdaş savaşın yok edici özelliğinin giderek artan biçimde netlik kazandığını düşündü. "Korkunç yıkım güçleriyle gelecekteki bir savaşa ilişkin korkular somut bir düşman korkusuyla aynı etkiyi yaratacak kadar artabilir. Bu durumda, insanlar olması yakın genel yok oluş korkusu karşısında uzlaşma çözümleri kararlaştıracak ve hepsi adına sosyal planlamayı yönetecek olan merkezi bir şemsiye örgütlenmesine boyun eğecektir."[54] Mannheim'da alışıldık olunduğu üzere böyle bir "şemsiye örgütlenmesinin" ekonomik ve sosyal özelliğinin ne olabileceğine, bu türden örgütlenmelerin sosyo-ekonomik özelliğinin ne fark yarata-

[54] Aynı yayın.

cağına ilişkin hiçbir gösterge yoktu. Mannheim açık bir biçimde Anglo-Sakson emperyalizmini —daha önce aydın kesimini olduğu kadar dogmatik bir biçimde—"yüzer," sosyal çatışmaların üstünde ve "duruma bağlı" düşünü olarak kabul etti. Bu görüşüyle Hitler'in düşüşünün ardından ortaya çıkan emperyalist tepkinin çok sayıda öncülerinden biri haline gelir.

Max Weber'den yayılan toplumbilimsel hareket her anlamda verimsizdi. Verimsizliği, mücadele vermeden gerici faşist usdışıcılığa teslim olmayı istemeyen ama ona net ve belirgin bir programla karşı çıkma konusunda tamamen yetersiz kalan kentsoylu ideologlar için hazırlanan bu türden bir programdan belliydi. Epistemolojik ve toplumbilimsel görüşlerinin, önünde sonunda ideolojik düzeyde faşizmi ortaya çıkaran o gerici eğilimlerin içinde saklı olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Tutarsızlıkları, faşizm karşıtı aydınların bu kesimini faşist demagoji karşısında güçsüz ve ashında ideolojik açıdan savunmasız bıraktı. Mannheim örneğinin gösterdiği gibi faşizm deneyimi bu savunmasızlık durumunu aşmaya yardımcı olmadı. Bu kitapta gözler önüne serilen görüşlerinin yanı sıra savaş öncesi dönemdeki bilgi toplumbilimi de gerici bir dalgaya çaresiz bir teslimiyettir.

6. *Faşizm Öncesi ve Faşist Toplumbilim (Spann, Freyer, Carl Schmitt)*

Weimar Cumhuriyeti boyunca Alman sınıf mücadelelerinin özelliği ve sonucuna uygun olarak Alman toplumbiliminde tamamen gerici bir yönelim egemen oldu. Max Weber'in yöntembilimsel olarak yeni bir usdışıcılığın kaldırım taşlarını —istemeden— nasıl döşediğini ve Alfred Weber'in varoluşçuluğa ne kadar yaklaştığını gördük. Ama bu dönemde basit ve açık bir gerici içerik, basit ve açık bir gerici yöntembilim ileri sürmek yeterli olmadı. Sınıf mücadelelerinin sonucu, (Hohenzollernler olsun ya da olmasın) yerleşik Prusya gericiliğinde tüm denemelerin başarısızlığını gös-

terir. Kazanan yalnızca gericiliğin yeni, barbarsı bir biçimi, Hitlerci "Nasyonal Sosyalizmdi." Buna uygun olarak, ideolojik olarak egemenliği ele geçirenler de —başından itibaren bunun farkında olsalar da olmasalar da— faşist zafere yardımcı olan eğilimlerin müttefiki haline gelen toplumbilimcilerdi.

Othmar Spann gibi ünlü bir gericinin Alman toplumbiliminde oynadığı epizodik rol de bu durumun tipik bir özelliğiydi. Hitler'in gücü ele geçirmesinden uzun zaman önce Spann faşizmin sosyal görüşlerinin pek çoğunu paylaşıyordu. Baş düşmanlarını kısmen 1789'un liberal görüşlerinde ama hepsinden çok da 1917'nin Marxçı görüşlerinde buldu. Gerici olmayan herkesi Marxçılıkla suçlayan nasyonal sosyalist demagogları önceledi; Spann, Alman ekonomi liderlerine ve özellikle de Max Weber'e bile bu suçlamayı yöneltti. Faşizmi öncelerken "kapsamlı ekonomiden" "kişisel çıkarı" çıkardı ve kapitalistleri "ekonomik liderlere," işçileri bir "yandaş takımına," yeni bir sınıfa vb. dönüştürdü.[55]

Bu birkaç göstergeden anlaşılacağı gibi Spann, daha sonra gelecek olan nasyonal sosyalizmle büyük ölçüde bir uzlaşmayı gerçekleştirmişti; ayrıntılara girmek vakit ayırmaya değseydi benzerlik daha da net olarak ortaya çıkardı. Buna rağmen Rosenberg, Spann'ı tamamen reddetti.[56] Peki, neden? Çünkü, Spann tüm görüşlerini kesin olarak aşırı gerici bir felsefi-sosyolojik sistemden ama (Avusturya kilise ağırlıklı faşizmine uygun) Katolik ve skolastik bir anlamda geliştirmişti. Bu nedenle Alman faşizminin sosyal demagojisinin en önemli ilkelerine aykırıydı. Savaş sonrası dönemin tüm diğer bilgili gericileri gibi Spann da nedensellik kategorisini gözardı etti; ama bunun yerine usdışıcı bir mit koymak için değil de bütün ve bütünü oluşturan parçalara ilişkin statik ve katı bir skolastik öğreti kurmak için. Böylelikle *a priori* değişmez bir sınıflandırma sistemi başlattı. Bu "kapsamlı" çalışma faşizmle aynı

[55]Spann, Othmar: *Kämpfende Wissenschaft*, Jena 1934, s. 9.

[56]Rosenberg: *20. Yüzyılın Miti.*

biçimde tüm ilerici bilimsel düşünüye meydan okurken ortaçağ Katolik skolastisizmine benzer bir sistem yarattı. Buna uygun olarak eskil, kalıtsal, geleneksel bir otoriteye dayanması gerekiyordu. Dolayısıyla Spann'ın Katolikliğe borcu rastlantısal değildi ve Katolik olan her şey gibi onun da Nasyonal Sosyalistler tarafından reddedilmesinin en önemli nedenlerinden biri bu noktada yatar. Dahası, Spann'ın kuramı devrimin ve şiddet içeren ayaklanmanın her biçimini reddediyordu — Nasyonal Sosyalizmin gücü ele geçirmeden önce hoş göremeyeceği bir görüş. Spann, örneğin Hegel'i kategorileri aşağıdan yukarıya ilerlediği ve felsefesi ilerleme düşüncesi üzerine kurulu olduğu için eleştirmiştir: bu, "Nasyonal Sosyalist dünya görüşünün" yine de kabul edebileceği bir şeydi. Ancak Spann, Hegel'in "aşma" (*Aufhebung*) kavramının yerine tümüyle tutucu "masumiyetin korunması kategorisini"[57] koyduğunda yani, statükonun otoriter bir biçimde sürdürülmesini amaçladığında bir kez daha Nasyonal Sosyalizmin sosyal demagojisinin gereksinimlerini çiğniyordu. Bu nedenle, kendi sosyal demagojileri adına "Kızıl Cephe *ve* gericiliğe" karşı polemik içinde olan faşist ideologlar Spengler'e olduğu gibi Spann'a da sırtlarını döndüler. Son olarak, Spann'ın skolastik, Katolik hiyerarşisinde ne ırk kuramı ne de usdışıcı *Führer* mistiği için yer yoktu. Genelde gerici kategorileri nedeniyle Spann bir süreliğine tüm Alman karanlıkçıları arasında çokça rağbet gördü ama sonradan Hitlerci faşizm onu bir yana attı.

Faşizme geçişte çok daha önemli olan figürler Hans Freyer ve Carl Schmitt'dir. Freyer'in ilk çalışması kısmen tarihsel uzmanlık araştırmalarından ve kısmen de kaside benzeri, gizemli felsefeden oluşuyordu. Bundan hemen sonra, esas olarak Max Weber'in tipolojik ahlâk yorumu ve Dilthey'in deneysel felsefesinin bir sentezi yoluyla Alman toplumbiliminin daha önceki geleneklerinden yeni, güncel bir toplumbilim oluşturmaya çalıştı. Daha en başından

[57]Spann: *Geschichtphilosophie*, Jena 1932, s. 138.

itibaren bu toplumbilimin güçlü bir dirimselci, hatta varoluşçu bir yönelimi vardı ama aynı zamanda "zekâ" ve "yaşam" arasında bir sentez arama doğrultusunda kalıcı bir eğilim de içeriyordu. Bu nedenle, devlet söz konusu tezlerin merkezinde yer aldı. Freyer, *Prometheus* adlı eserinde devletin karşı koyulmaz şiddetinin ve zekânın güç karşısındaki tam erksizliğinin Leviathan benzeri bir resmini verir. Ama bu yalnızca onun önsözüydü. Bunun tam tersine bunların birbirlerine bağlı olduğunu göstermeye çalıştı: "Gücün tarihi onun diyalektiğidir; dünya üzerinde ve insanlar arasında gerçek kabul görmek için zekânın güce ihtiyacı vardır. Ancak, özüne bakıldığında parçalanmış ve ayaklar altına alınmış olasılıklar yığınından gerçek bir güç olarak ortaya çıkması için gücün zekâ ihtiyacı çok daha acildir."[58] Freyer, bu karşılıklı etkileşimi Devlet üzerine kitabında çok daha ayrıntılı olarak açıklamıştır. Bu kitapta iki diyalektik yol gösterdi. Ona göre bunlardan biri somut biçimde tarihseldi: zekâdan devlete uzanan yol. Öte yandan, ikincisi "devlet yapısının zamanla sınırlı olmayan yasası,"[59] devletten zekâya uzanan yoldu. Ama Freyer bu ikinci yoldaki evrelerin (kudret, yasa, biçim) yalnızca ilk yoldaki gerçek evrelerin (inanç, üslup, devlet) entelektüel tekrarları olduğunu iddia etti. Bu yolların ikisi de *Aklın Görüngübilimi*'nin Toennies'den Max Weber'e Alman toplumbiliminin tüm "başarılarına" dikkat çeken, dirimselci bir karikatürünü temsil eder.

Bu "görüngübilimsel" yolların evrelerine gelince; Freyer'in inanç evresi Toennies'in topluluk kavramından başka bir şey değildi. Biçimleri mit, kült ve dilden oluşuyordu. Bir sonraki evre olan üslup daha karmaşık ve çelişkili görünür. Freyer'e göre "zekânın zorunlu bir epizoduydu." Bu evrenin bir öncekinden ayrıldığı nokta somut biçimin bir öncekinde "siz" iken şimdi "o" olmasıdır. Bu durumda biçimler bilim, sanat ve adalettir. Bütün

[58]Freyer, Hans: *Prometheus*, Jena 1923, s. 25.
[59]Freyer. *Der Staat*, Leipzig 1925, s.131.

olarak bakıldığında bu evre Hegel'in faşizm öncesi entelektüellik karşıtlığı ruhunda "mutlak zekâsının" bir karikatürüydü; onu bir insansızlaştırma alanı ve aynı zamanda —Hegel'in aksine— "nesnel akıl" olarak adlandırdığı şeye bir geçiş olarak betimleyen bir karikatür. Freyer'de üslup yalnızca topluluğu parçalamakla kalmaz belirgin çöküş özellikleri de sergiler: "Deha sosyal dünyanın en olumsuz görüngüsüdür. Dehanın topluluk gereksinimi şeytanın Allaha gereksiniminden farklı değildir: reddetmek için ona gereksinim duyar."[60] (Bu, Max Weber'in "Tanrılar savaşının" makul bir versiyonuydu.)

Freyer'ın sistemi için daha önemli olan şey topluluğun dağılmasına uzanan somut yoldu ve yönetim sorununda ifade edilmişti. Burada, Freyer'in toplumbiliminin faşist yanları oldukça görünür haldedir. "Biri doğuştan efendidir, diğeri talihsizlikten değil yaratılıştan köle."[61] Makam ve konumların yerini sınıfların alması da bir geçiş dönemine eşlik eden bozulmanın işaretiydi. Her çöküşün tarihi "ekonomileşmenin tarihiydi... Bir üslup son bulduğunda dünya tarihinin sınıf mücadeleleri tarihi olduğu deyişi doğru çıkar."[62] Daha ileride, daha somut biçimde görecek olduğumuz gibi bu ifade tarihsel materyalizmin —olumsuz— bir kabulünü içerir. Bu kabulün bile bol miktarda Spenglerci motifler barındırdığı kesindir. Çünkü, çöküşün bir işareti olarak makamların sınıflara dönüştürülmesi görüşü *Batının Çöküşü*'nden Mutlakıyetçiler ve avamlar devrini model alıyordu. Buna rağmen, Alman ideolojisinin faşist yayılmasının tuttuğu yol açısından önemli bir fark vardı; Spengler'in gerici yazgıcılığının Freyer'de önemini yitirmesi ve yerini karşı-devrimci bir eylemciliğe bırakması.

Tarihsel materyalizmin görünürde kabul görmesi yalnızca onu "özgün" bir yoldan eleştirmenin bir aracıydı. Bundan daha önemlisi, Freyer toplumun ekonomiden arındırılmasını öncellerinden

[60] Aynı yayın, 92.
[61] Aynı yayın, 86.
[62] Aynı yayın, 88.

çok daha kökten bir biçimde çözdü. Max Weber'in etkin bir karşılıklı etkileşim biçiminde dikkatle ifade ettiği kuramı daha da ileri götürerek kapitalizmin tüm başlangıcını salt ideolojik motiflere indirgedi. "Bildiğimiz gibi, kapitalizm ve gelişimi kuramı son derece başarılı bir biçimde felsefi öğelere başvurur.... kapitalist yaşam biçiminin en içteki tözü belli bir ahlâk, metafizik ve yaşam öğretisinden oluşur."[63] Freyer'ın öğrencisi Hugo Fischer, Marx ve Nietzsche arasında bir benzerlik kurarak aynı düşünceyi daha da etkili bir biçimde dile getirdi: "Kapital kategorisi kültür felsefesinde, metafizik ve toplumbilimde dal budak salmış olan *çöküş kategorisinin* bir türüdür. Kapital, ekonomik yaşamın bir biçimidir; çöküşünü temsil eden biçimi. Marxçılık ve bizzat Marx'ın yaptığı temel hata kapitalizmi çöküşün bir biçimi olarak kabul etmek yerine çöküşü kapitalizmin bir biçimi olarak kabul etmektir."[64]

Bu "eleştirel" duruş Freyer'e pek çok avantaj sağladı. İlk olarak, Marxçılığın dinamikleri olarak adlandırdığı şeyi kendi amaçlarına uyarlamasına olanak sağladı. Sosyal nesnelliğini —tüm dış görünümlerde— geçersiz kılmadan ama aynı zamanda ekonomik sürecin gerçek nesnel diyalektiğine bağlı kalmadan toplumbilime kökten ve aşırı öznelci bir varoluşçuluğu sokabildi. Freyer de bir sahte-nesnelliğe, usdışıcı bir yarı-diyalektiğe yol açtı ama düşüncesine Marxçılığı "kabul ediş" biçimi diyalektik ve nesnellik benzerliğini atalarında olduğundan daha güçlü bir biçimde sağlamlaştırdı. Böylelikle sınıf mücadelesi olgusunu bile kabul edecek duruma geldi çünkü benimsediği eylemci soyutlama bakış açısına göre sınıf mücadelesi artık tehlikeli olmaktan çıkmıştı. Freyer'e göre "heterojen parti grupları arasında yönetim gücüyle ilgili bir gerilim" anlamına geliyordu.[65] Bu öylesine soyut bir iç sosyal mücadele kavramıydı ki devrimci güçlerin dış biçiminin korunması halinde her gruplaşma ve strateji "devrimci mücadele" olarak yeniden tanımlanabilirdi. Benzer bir eğilimi Carl Schmitt'de de gösterebili-

[63]Freyer: *Theories des objektiven Geistes*, Leipzig 1928, s. 39.
[64]Hugo Fischer: *Marx*, Jena 1932, s.31.
[65]Freyer: *Sociology as the Science of Reality*.

riz ve bu bir rastlantı değildi. Faşizm, gücün "devrim yoluyla ele geçirilmesi" için kendisini giderek artan bir biçimde silahlandırdıkça hem bunu sahici devrim olarak gösterme hem de tüm hareketin tekelci-kapitalist özelliğini gizleme ihtiyacı ortaya çıktı.

Bir diğer nokta da faşizmin bu başlangıcının —entelektüeller de dahil olmak üzere— kitleler üzerindeki ekonomik baskının giderek dayanılmaz hal aldığı bir dönemde ortaya çıkmasıdır. Faşizmin bu durumdan kaynaklanan umutsuzluk ve acılığa, direniş ve ayaklanma eğilimine ihtiyacı vardı. Durumun yol açtığı kapitalizm-karşıtı duygulardan yararlanırken yalnızca sonuçta ortaya çıkan gerilimlerin ve hatta patlamaların, aslında terörist yönetim aracıyla desteklemek istediği, kapitalizme yönelmesini engellemeye çalıştı. Faşizm-öncesi toplumbilim bu konuda önemli bir hazırlık çalışması gerçekleştirdi. Yüzeyden bakıldığında, dünya görüşü anlamında tüm ekonomi alanını değersizleştirmede Marxçılıktan çok daha köktenciydi. Çünkü Marxçılık yalnızca "yüzeysel" bir kapitalizm görüngüsüne yönelmişken bu faşist ya da faşizm-öncesi toplumbilim —tekelci kapitalizm egemenliğini bir nebze etkilemeden— "toptan" bir ayaklanma talep ediyordu. Ama aynı zamanda, "ekonomi çağını" izleyen "ekonomi siz" bir dönem sunarak ve zekâ, devlet vb. sayesinde "ekonominin uysallaştırılması" perspektifi icat ederek geniş kitlelerin, özellikle de küçük-kentsoyluluğun mevcut özlemini karşılayabilirdi. Freyer (çoğu popülerleştiriciler gibi teknolojiyle özdeşleştirdiği) ekonomiyi "devletin bütünlüğüne karşı çıkan gerçek anarşist" ve görünürdeki kudretine rağmen temelde tamamen etkisiz bir güç olarak tanımladı: "yalnızca yollar ve araçlardan oluşan sonsuz bir dünya, kendi içinde sınırsız ilerleme gücü barındırır ama zekâ yoluyla kaderin işleyişi için kendine-yeterli alanlar oluşturma gücünü değil." Bu nedenle devletin ekonomi üzerinde diktatörlüğüne gereksinim vardı. "Ekonomi inatçıdır ve daha güçlü bir biçimde denetime alınmalıdır."[66]

[66]Freyer: *Der Staat*, s. 177.

Buna göre, Freyer'in toplumbiliminde tarihsel materyalizm "ekonomi çağının," çöküş döneminin zihinsel olarak yerinde bir ifadesine karşılık geliyordu. Gerilemenin entelektüel ifadesi olarak tarihsel materyalizm yalnızca gerilemeye karşılık gelebilirdi, olumlu yanına değil. "Bir üslup sınıf mücadelelerinde yok olur ama onlardan doğmaz. Doğanın emrettiği egemen ve tebaa ırkların arasındaki gerilimden doğar."[67] Her tarihsel örnekte bu sınıf mücadeleleri devlete yol açmıştı. Ama bu süreç tamamlanmış olmaktan uzak görünüyordu: "Belki de insanoğlunun tarihindeki politik akıl değişikliği genelde tüm anlamının aydınlığa çıkmasını sağlayacak bir biçimde gerçekleşmemiştir."[68] Bu değişiklik Hitler'e saklanıyordu. Şimdi devlet, tüm daha önceki biçimlerin yerini alan *Reich*'a gelişmişti.

Belirtilmiş olduğu gibi devletten zekâya uzanan aksi yol, somut yolun entelektüel bir tekrarıydı. Freyer'in yaklaşım çizgisinden yalnızca en önemli öğeleri seçeceğiz. Gücü ele alırken doğal olarak savaş ve zaferin yüceltilmesi noktasına ulaştı: "Yalnızca gerçekle uygunluğu açısından değil tanım olarak da devlet, savaş üzerine kuruludur ve başlangıcı orada yer alır." Devlet "var olmak için yenmelidir."[69] Buna ırkın yüceltilmesi eklenmişti: "Irksal kan insanı oluşturan kutsal maddedir." Bu nedenle politik gücün en önemli görevi "ırkı kutsal tutmaktı."[70] Daha sonraki evre olan yasa esas olarak, Freyer'in her zaman teknolojiyle özdeşleştirdiği ve anarşik bir ilke ve yaşamın mekanikleştirilmesi olarak reddettiği ekonominin devletin buyruğu altına girmesini ele alıyordu. Sosyal sınıfların erimesi de bu sürece aitti. Son evreye gelindiğinde lider ortaya çıktı. "Lider, sınıfsız ama çok katmanlı, despotça olmayan ama birbirine kenetli halk oluşumunu yarattı. İnsan olmanın anlamı liderin rehberliğinde insan haline gelmektir."[71] Freyer'in o zamana

[67] Aynı yayın.
[68] Aynı yayın, 96.
[69] Aynı yayın, 146.
[70] Aynı yayın, 153.
[71] Aynı yayın, 199.

kadar uzanan Alman toplumbiliminin öğelerinden nasıl faşist bir kuramsal sistem kurmakta olduğunu burada da görebiliriz.

Freyer'in daha sonraki gelişimi bu varoluşçu, usdışıcı eğilimlerin daha da sağlamlaştırılması anlamına gelir. Kuramsal başyapıtı *Gerçeklik Bilimi Olarak Toplumbilim* bu türden eğilimler için kuramsal bir zemin oluşturma girişimiydi. Freyer, toplumbilimin yalnızca bir "logos bilimi" yani, yeni-Kantçı anlamda kuramsal bir bilim olarak kalması halinde kaçınılmaz olarak biçimci ve tarihdışı bir duruma, yalnızca "sosyal dünyanın bir morfolojisi" haline geleceğini göstermek için Dilthey, Toennies, Simmel ve Weber kardeşlerin değerini güçlü bir biçimde vurgulayarak toplumbilimin ayrıntılı bir eleştirisini sundu. Böyle bir toplumbilimin ardında bilinçli ya da bilinçdışı bir biçimde "tipik liberal görüşün"[72] yattığını vurgulayarak biçimsel toplumbilimin bu reddinin altını politik dünya görüşü anlamında da çizdi. Freyer, gerçek toplumbilimin bir "ethos bilimi" olduğuna inanıyordu. Epistemolojisi Heidegger-Jaspers varoluş kavramı üzerine inşa edilmişti. "Canlı bir gerçeklik kendisini algılar." Toplumbilimin yapıları "insanın varoluşsal durumuydu."[73] Freyer, bu nedenle toplumbilimin "değer özgürlüğünü" reddetti. Toplumbilimi bir uzmanlık bilimi durumundan çıkarmaya çalıştı: "Bilinçdışı ve isteksiz bir biçimde de olsa her toplumbilimsel sistem kendi içinde felsefi-tarihsel bir töz taşımalıdır."[74] Bir karar için yolu hazırlamak ve onu gerekli kılmak onun entelektüel göreviydi.

Bu toplumbilim ve Heidegger-Jaspers varoluşçuluğu arasında açık bir benzerlik bulunur ama temeli bilinçli olarak bireyden alınıp sosyal alana taşınmıştı. Bu yöntembilimsel değişiklik eşlik eden bir vurgu değişikliği anlamına geliyordu. Varoluşçularda temel noktayı nesnelliğin nihilist bir yıkımı, her "kabuğun" değersizleştirilmesi oluşturuyor ve "karar" —Kierkegaard'a göre— bireye kalıyordu.

[72]Freyer: *Sociology as the Science of Reality*.
[73]Aynı yayın.
[74]Aynı yayın.

Öte yandan, Freyer devletin, *Reich*'ın ve halkın "canlı yaşamı" adına ekonomide "ölü" ve "mekanik" olan her şeye karşı bir mücadeleyi ateşliyordu. Dolayısıyla, varoluşçular yaklaşmakta olan faşizme karşı kentsoylu sınıfın tüm entelektüel savunmalarını ideolojik olarak yıkacak kadar ileri gitmişken Freyer bu öğelerden faşizme uzanan mutlak yolu inşa ediyordu. Bu nedenle toplumbilimin "durumunun" özünü şöyle formüle etti: "Toplumbilim kendisini önemli bir evrenin işareti olarak gören kentsoylu bir toplumun bilimsel öz-bilinci olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, daha en başından itibaren günün bilimi olarak doğar..." Freyer'e göre geçmişi "geçmişi canlandırmak için değil mevcut gerçeklik ve mevcut kararlara ilişkin algımızı onların önkoşullarına ilişkin bir içgörü yoluyla derinleştirmek için" inceleriz. "Tartışmasız tarihsel durum-değerine ilişkin bir gerçeklik, devletle ayrışmış bir toplum ve büyük bir kendini meşrulaştırma, sistemin diyalektik merkezi haline gelir."[75] Kentsoylu toplumun daha önceki yorumlarında, hepsinden önemlisi de Hegel ve Toennies'de yer alan kusur bunların statik doğalarında yatar. Freyer, toplumbilime bir dinamizm katmak istedi ve bu bağlamda devrimlerin tarihsel gerekliliğini kabul etti. Ona göre günümüz dünyası bu türden bir devrimin eşiğindeydi. Toplumun "peripeteia'sı(*) toplumbilimin demir attığı varoluşsal durumdu."[76]

Freyer, *Yönetim ve Planlama* ve en önemlisi de *Sağdan Gelen Devrim* gibi polemikli risalelerde toplumbilime ilişkin bu uslamlamadan somut çıkarımlarda bulunuyordu. Bu çalışmalarında Fransız Devriminden bu yana Avrupa'nın gelişiminin tarihsel-felsefi bir incelemesini verdi. Söz konusu dönemi kalıcı ve daima "Soldan gelen" bir devrim dönemi olarak gördü. On dokuzuncu yüzyılı özetlerken şunları yazdı: "Bu yüzyılın bozuk dengeleri, ulusların

[75] Aynı yayın.

(*) Tragedyada durumun aniden tersine dönmesi. —*çev.*

[76] Aynı yayın.

aldatıcı sınıf mücadeleleri, kriz üzerine kurulu ekonomileri... Bu, tam anlamıyla diyalektikler çağıdır: diyalektik materyalizm dönemin hareket yasasını en derinlemesine anlamış olan öğreti haline gelmiştir. Tamamıyla bir mit ve bir tür kiliazm olmasına karşın materyalist felsefe soldan gelecek devrimi tam anlamıyla kavrayan ilk felsefedir. Ama devrim oluşmamıştı. On dokuzuncu yüzyıl kendi kendini tasfiye eder."[77] Ama Freyer'e göre büyük değişikliği reformculuk yaratmıştı. Değişiklik sosyal politikaların ortaya çıkışıyla başladı ama emekçi sınıfın etkin katılımı olmadığında bu, "zavallı bir uzlaşı düşüncesiydi." Sosyalist hareketin tarihsel anlamda belirleyici bir güç haline gelmesini sağlayan şey yalnızca reformculuğun işçi hareketi içindeki zaferiydi; çünkü o noktaya varıldığında on dokuzuncu yüzyıl kendi devriminden vazgeçmişti.

Freyer'in bu politik görüşleri aslında "özgün" olan bir tarihsel materyalizm reddini içerir. Özünde on dokuzuncu yüzyılı ve onun tarihini tekbenci biçimde özerk ilkeleriyle Spenglerci bir "kültür döngüsü" haline getirmelerine rağmen yine de kendi içlerinde göreceli olarak nettiler. Usdışı belirsizlik yalnızca pozitif kesimde başlar. Freyer, emekçi sınıfının reformculuğa dönüşünün "sağdan gelecek bir devrimin" yolunu açtığını düşündü. Bu devrimi gerçekleştirecek olan ise halktı; "toplum, sınıf, çıkar ve dolayısıyla bastırılabilir olanlar değil, köküne kadar devrimci olan" halk. Halk "kendi istenci ve kendi adaletiyle yeni bir oluşum, endüstriyel toplumun rakibiydi."[78] Bu noktada Freyer baştan sona mistik bir usdışıcılık ağızları yapmaya başlamıştı bile. İnsanın popüler güçler hakkında yorum yapamayacağını savundu: "İnsan bir hiçi ölçüp biçemez — ya da bir her şeyi." Heidegger'in şimdi kendini bulmaya başlayan hükümsüzleştirici Hiç'iyle birlikte geleceğe, oluşmaya başlayan yeni devlete ve "halk" yönetimine ilişkin yorum

[77]Freyer: *Revolution from the Right.*
[78]Aynı yayın.

yapmayı da reddetti. Freyer'e göre "sağdan gelecek devrimden" ortaya çıkacak olan devlet "halkın yoğunlaşmış istenciydi: bir kesinti değil ama bir gerilim, enerji hatlarının yapıcı bir oluşumu... Bir çağı haber veren devrimci ilke aslında bir yapı ya da düzen değil salt enerji, salt patlama, salt karşı çıkıştır... Çünkü yeni ilkenin mevcut diyalektiğin hiçinde etkin kalmayı göze almasına ve dolayısıyla da saf politik enerjiye dayanmaktadır; aksi durumda bir gecede inşa edilecek ve asla etkin olmayacaktır."[79] Freyer diğer risalesini de eşit ölçüde belirsiz, mistik-usdışıcı bir biçimde tamamladı: "Burada da (yani, politik etikde) tek gerçek buyruk bunun doğru olduğunu ya da nedenini bilmek değil doğru karar vermektir."[80]

Ancak bu belirsizliğin kolaylıkla görülebilecek bir anlamı vardır. Freyer, "sağdan gelecek devrimin" Hitler'in sınırsız, tümüyle dizginsiz diktatörlüğüne yol açabilecek biçimde gerçekleştirilmesine çalıştı. Dolayısıyla "sağdan gelecek devrimin" onu yasalaştıran halkın farkındalığına kasıtlı bir gölge düşürmesi bekleniyordu; sabit bir hedefi ya da bir programa bağlılığı olmadan Weimar sistemine yönelik politik bir etkinlik. (Daha önceki ekonomi ve "ekonomiden kurtuluş" tartışmasını anımsayalım.) Freyer bu amaçla, daha önceki çalışmalarında Max Weber'in karizmatik lider kuramını güncel bir biçimde yeniden canlandırmıştı. O zaman bile lidere "ulusu, yazgısı *Reich* olacak bir biçimde oluşturma"[81] yani, ne olursa olsun geniş Alman halk kitlelerini Alman tekelci kapitalizminin emperyalist amacına bağlama görevi yüklemişti. Freyer, liderin bununla kaçınılmaz olarak bağlantılı hırsını da gördü. Ama tam da bu hırsa, global Alman gücü çabasına felsefi-sosyolojik bir onay vermek istedi. "Devlet adamı dayanağını şanstan değil zaman çizelgesinden alır. Olasılığı bir gerçeklik haline getirmez ama

[79] Aynı yayın.
[80] Freyer: *Rule and Planning*.
[81] Freyer: *Der Staat*, s. 119 ve 202.

gerekli olanı bir olasılık haline getirir." Bu noktada, Alman emperyalist saldırganlığının gerçekdışılığının felsefi yüceltilmesinde varoluşçuluğun belirsizliği tekrar ortaya çıktı: bu hedefler "insan mantık ve etiğini aşan" şeylerdi. Usdışıcı karanlık çökmüştü ama anlam görülebilecek kadar belirgindi.

Alman toplumbiliminin faşizme katkısı Carl Schmitt'in eserinde daha da belirgindi. Schmitt bir avukat ya da daha doğrusu hukuk felsefecisi ve toplumbilimcisiydi. Bu donanımıyla Dilthey'in insancı (sosyal) biliminin ve Max Weber'in toplumbiliminin programatik düşüncelerini genişleterek işe başladı. Sosyal nedeni aşmak için Max Weber'in "yansızlığına" başvurdu ve Weber gibi onu tarihsel materyalizme karşı bir silah olarak kullandı. "Burada kökten soyutlama konusunun toplumbilimsel bir gerçekliğin yansıması mı olduğu yoksa sosyal gerçekliğin belli bir düşünce ve dolayısıyla davranış biçiminin bir sonucu olarak mı görüldüğü konusu önemli değildir."[82] Toplumbilimin görevinin çeşitli sosyal ve ideolojik biçimler arasında paralellikler, benzerlikler bulmakla sınırlı olduğuna inanıyordu. Schmitt'in temel gerici eğilimleri her zaman çok açık ve dirimselcilik ve varoluşçulukla yakından bağlantılı durumdaydı ama daha en başından itibaren kavramının kendine özgü nüansları vardı.

Her şeyden önce Schmitt'in tüm "restorasyon" ideolojisini göz ardı ettiğini vurgulamamız gerekir. Bununla bağlantılı olarak Romantik düşünürlerin yüceltilmesine yalnızca küçümseyerek bakıyordu; özellikle de Spann ve diğerleri tarafından büyük saygı duyulan Adam Müller'i alaya alıyordu. Schmitt, bu yaklaşımın boşluğunu kanıtlamak için "Politik Romantizm" adlı bir kitap yazdı. Ona göre, romantizm "yalnızca, estetik alanın on sekizinci yüzyılın ahlâkçılığından on dokuzuncu yüzyılın ekonomiciliğine geçişte attığı bir adımdı."[83] Bu polemiğin başlangıç noktası Schmitt'in Romantik düşüncenin gerici çekirdeğini modası geçmiş

[82]Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, 2. basım, Münih/Leipzig 1934, s. 58.
[83]Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Münih/Leipzig 1932, s. 70.

bulması ve yeni bir gerici ideolojiye gerek olduğunu düşünmesiydi. Kararlı ön-faşist tutumu, gericiliğin tüm eski ve modası geçmiş biçimlerini reddetmesinde ve ilgisinin yalnızca zamana uygun bir gerici ideoloji kurmaya odaklanmasında dışa vurulur. On dokuzuncu yüzyıl ortaları İspanyol gericisi Donoso Cortés'in "akıl tarihi için" önemini keşfetmesi buradan kaynaklanır. Cortés önemliydi çünkü "restorasyon" ideolojisinden kopuşu başarmış ve kralların ortadan kalkmasından sonra geleneksel anlamda meşruiyet de olmadığını kavramıştı. Bu nedenle, devrimci güçlere karşı koyacak bir diktatörlüğe davetiye çıkardı. Schmitt, Cortés'in kentsoyluluğun "tartışmalı bir sınıf" olduğu görüşünü de beğeniyle alıntılamıştır. Ona yönelik tek eleştirisi Cortés'in — daha sonraki konfederasyonunun öğelerini barındırıyor olmasına rağmen polemiklerini Proudhon'a yöneltmesi ve gerçek düşmanı yani Karl Marx'ı görememesiydi.[84]

Aynı zamanda Schmitt yeni-Kantçı hukuka ve onun tüm devleti boş resmi ilişkiler ağına dönüştüren ve bir tür "hesaplaşma noktası" olarak kabul eden norm düşüncesine karşı da şiddetli bir tartışma açtı. Hukuk felsefesinde yeni-Kantçılığa karşıt olarak şunları yazdı: "İnsanın entelektüel alanının tüm önemli düşünceleri normsal değil varoluşsaldır." Yeni-Kantçılık hukuk felsefesinde "normların yalnızca normal durumlara uyduğu ve durumun varsayımsal normalliğinin onun 'geçerliliğinin' yasal bir öğesi olduğu şeklindeki basit hukuksal gerçeği" gözardı etmiştir.[85] Bu, bir yandan Max Weber'in güç kavramının genişletilmesi diğer yandan ise Jellinek-Kelsen "meta-hukuksal" kavramının bir eleştirisiydi. Schmitt, tam da yeni-Kantçılığın kendi ilgi alanının dışında bıraktığı şeyi hukuk felsefesinin gerçek, sahici sorunu olarak görmeye çalışıyordu: yani, adaleti emreden ve sonra da hükümsüz kılan gücü. Liberal toplumbilime karşı kimi zaman ustaca polemiğinde olduğu gibi bu konuda da liberal yeni-Kantçılık karşısında tamamen sağdaydı.

[84] Schmitt: *Positionen und Begriffe*, Hamburg, 1940, s. 118.
[85] Aynı yayın, s. 124.

Demagojik, tekelci-kapitalist bir diktatörlüğün bakış açısından bakarken yeni-Kantçılığın epistemolojisi ya da estetikleri modeline uygun olarak adaleti özerk, kendi kendini meşrulaştıran bir alana dönüştürmesini sağlayan katı epistemoloji kılığına gizlenmiş tözsüz dogmatizmi sıklıkla net olarak gördü. Yeni-Kantçılıkta "simgesel biçimlerin" geçerliliğinin sosyal gelişim süreçlerinden ayrılması epistemolojik ve estetik düzlemlerde de tamamen savunulamaz bir şeydi. Ama, bunlar her zaman somut, toplumsal olarak belirlenmiş biçimde uygulandıklarından yasal ilkelerin geçerliliğiyle bu alan arasında dogmatik benzerlikler kurmak hakikaten çok çekiciydi. İkiyle ikinin dört etmesi bilinçten bağımsız bir gerçektir. Ama şu ya da bu suç için beş ya da on yıl hapis cezası emredilmesi yasal ilkenin iç tözüne bağlı değildir. Yetkili politik otoritenin bu konuda vereceği karara bağlıdır; ama o otoritenin özelliği, oluşumu vb. sosyo-politik ve sonunda da ekonomik etmenlerce belirlenir.

Aynı fark, geçerliliğin hükümsüz kılınması için de söz konusudur: bir yandan bilinçten bağımsız olarak var olan bir gerçeklikle uzlaşmazlığın kanıtı diğer yandan ıslah edici bir yasa, bir düzeltme vb. Yeni-Kantçılar yasal ilkelerin "geçerliliğini" tüm sosyal konulardan ayırdıklarından (toplumbilim ve hukuk; Kelsen'in ifadesiyle Varlık ve Borçlu) sağlayabilecekleri en iyi şey yasal ilkelerin içeriklerinin, ortaya çıkış ya da yok oluşlarının bilimsel bir açıklaması değil her örneğe uyan içkin bir yorumuydu. Jellinek'in "meta-hukuksal" kavramı tam da burada yatar. Schmitt, haklı bir ironiyle, Anschütz'ün "yasada bir gedik" olarak bütçesizlik durumu üzerine ifadelerini alıntılamıştır: "anayasal hukuk burada son bulur."[86] Esas vurguyu sosyo-politik yaşamın gerçek sürekliliğine koyma ve biçimsel hukuku yalnızca onun bir parçası olarak ele alma konusunda da haklıydı.

Bu yöntembilimsel nedenlerle ilgisi hukuki istisnaların çözümlemesi üzerinde yoğunlaştı. "Adalet gerilerken devletin sağlam dur-

[86]Schmitt: *Politische Theologie*, s. 22.

masının" bunların doğasında yattığını söyledi; "yasa ve düzenin yokluğunda bile hukuki anlamda bir düzen yine de vardır."[87] Bu bütünlüğü araştırırken —şimdilik hangi nedenlerle olduğu önemli değil— yeni-Kantçıların liberalizminin ötesine geçti. "İstisnai durum normal olandan daha ilginçtir... istisnada gerçek yaşamın gücü yinelemenin katılaştırdığı bir düzeneğin kabuğundan içeri sızar." Sonunda savını şöyle özetledi: "O, istisnai durum üzerinde karar gücü olan hükümdardır."[88]

Schmitt'de bu yöntembilimsel yaklaşım ve diktatörlük kuramına bu coşkulu ilgi onun başından beri Weimar sistemine düşman oluşuyla bağlantılıydı. Başlangıçta, bu düşmanlık kendisini bilimsel bir eleştiri, liberal ideoloji krizinin ve onunla bağlantılı olarak parlamenter sistemin krizinin bir açıklaması olarak gösterdi. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi liberalizm ve demokrasiyi özdeşleştirmiş olan Karl Mannheim'ın aksine Schmitt liberalizm ve demokrasi karşısavını kanıtlamak ve kitle demokrasisinin kaçınılmaz olarak diktatörlüğe geliştiğini göstermek için on dokuzuncu yüzyılın tüm demokrasi karşıtı polemiklerini sistemine dahil etti. Hepsinden önemlisi Schmitt parlamenter sistemi toplumbilimsel bir çözümlemeye tabi tuttu. Sosyal bağdaşıklığı parlamenter hükümetin ön koşulu olarak gördü: "Sadece çoğunluğun gücünün saptanmasıyla bir istenç belirleme yöntemi tüm insanların tözsel bağdaşıklığını varsaymamız halinde anlamlı ve kabul edilebilir olur."[89]

Doğal olarak, böyle bir bağdaşıklık sınıf toplumlarında hiçbir zaman var olmamıştır. Schmitt, tanımlamış olduğu liberal parlamenterizmin işleyişiyişi —yine kendi ifadesine göre— çıkarların belli bir eşitliğine bağlıyken bunun tüm insanlar için değil yalnızca egemen sınıflar için geçerli olduğunu gözardı ediyordu. Dahası, halkın geri kalanının güçsüzlüğünü gerektiriyordu ve bu da onun

[87] Aynı yayın, 18.
[88] Aynı yayın, 11 ve 22.
[89] Schmitt: *Legalität und Legitimität*, Münih/Leipzig 1932, s. 31.

göz ardı ettiği bir noktaydı. Dolayısıyla, sisteminin harcayıcı eğilimlerini yalnızca çok soyut anlamda tanımlayabildi: "Bu sistemin yasallığına ait, her iki taraf için de eşit ölçüde yasal bir geçerlilik savı son bulur bulmaz artık bir çıkış yolu yoktur."[90] Bu yalnızca bir dış belirtinin tanımlamasıdır; esas konunun yalnızca somut sınıf çözümlemesine dayalı olarak mümkün olabilecek açıklaması değil. Gerçeklikte, Schmitt'in tanımladığı bu koşula uygun düşen uzun bir İngiliz parlamenter hükümeti dönemi vardır; kendisinin de model olarak aktardığı Guizot'nun *altın orta* dönemi. Bu noktada, halka açık oturum ve tartışmalardan, görüş alışverişinden doğan gerçekler —önemli çekincelerle— ideolojik belirtiler olarak yorumlanabilir ama Schmitt'in yaptığı gibi parlamenter sistemin entelektüel temelleri olarak değil.

Schmitt'e göre tüm bu çözümlemenin amacı diktatörlüğe geçme zorunluluğunu göstermek için Weimar cumhuriyetinin parlamenter yönetiminin olanaksızlığını kanıtlamaktı. Bu çözümlemede geçmişin ve liberal kentsoylu tutumun genellikle ideolojik de olsa zaman zaman doğru bir incelemesini verdi. "Krallık ve aristokrasi nefreti liberal kentsoyluluğu sola yöneltir; kökten demokrasi ve sosyalizm tarafından tehdit edildiğinde mülkiyetine ilişkin korkular onu sağa, ordusu tarafından korunabileceği güçlü bir monarşiye geri döndürür; böylece her ikisini de kurnazlıkla alt etmek isteyeceği iki düşman arasında gidip gelir."[91] Bundan daha da önemli olan şey "ekonominin" (yani, kapitalizmin G. L.) "artık *eo ipso*(*) özgürlük olmadığını" (Schmitt bunun hiçbir zaman öyle olmadığını göremediğinden onu tam olarak kavrayamaz, yalnızca emperyalizm altında "özgürlükteki" değişimi tahmin edebilirdi) ve üretim güçlerinin gelişiminin onun çelişkili doğasını açığa çıkardığını fark etmesiydi[92] (doğal olarak, Schmitt burada yalnızca

[90] Aynı yayın.
[91] Schmitt: *Politische Theologie*, s. 77.
(*) Tam da bu yüzden. —*çev.*
[92] Schmitt: *Der Begriff des Politischen* s. 62.

teknolojiyi kastediyordu). Schmitt tüm bu ifadeleri yalnızca demokratik parlamenter yönetimi kötülemek, onun krizlere yatkınlığını, tarihsel eskimişliğini ve hepsinden önemlisi kitle demokrasisiyle uyuşmazlığını vurgulamak için kullandı. (Bu noktada Max Weber'in mutlakıyetçi krizlerini, Alfred Weber ve Mannheim'ın kitle demokrasisi görüşlerini anımsayalım!) Schmitt'e göre kitle demokrasisi örneğin, İngiliz parlamenter sisteminde liberal düşüncelere beşiklik etmiş olan özünde ortak çıkarların o bağdaşık temelini çürütmüştü.

Kitle demokrasisinin bu pastoral durumları geride bıraktığını ileri sürdü. Ama onun düşünce biçimine göre demokrasinin etkisi tamamen olumsuz ve doğası gereği krizlere bağlıydı. Schmitt, günün demokrasisinin "hızla, bizzat demokrasi krizine ilerlediğini" yazdı "çünkü genel insan eşitliği ilkesi demokrasi için gerekli olan tözsel eşitlik ve bağdaşıklık sorununu yanıtlayamaz. Demokratik krizden ayırt edilmesi gereken bir parlamenter krize doğru ilerler." Ayrıca "kitlelerin, insanların demokrasisi demokratik devlet de dahil olmak üzere hiçbir politik biçimi gerçekleştiremez"[93] diye belirtti. Ayrıca, demokratik kitle partilerinin bir sonucu olarak bizzat demokrasi bir hayale dönüşüyordu. Schmitt'e göre artık seçim süreci bile yoktu. "Oldukça bilinmez ve gizli bir biçimde oluşmuş ve beş örgüt tarafından dikte edilmiş beş parti listesi ortaya çıkar. Kitleler sanki kendilerini bekleyen beş koyun ağılına ilerler ve bu sürecin istatistik kaydına 'seçim' denir." Bu, söz konusu koşullar altında bundan böyle halkın istencinin asla "tek bir oluşumda birleşemeyeceği"[94] anlamına geliyordu. Dolayısıyla parlamentonun tek görevi "saçma bir statükoyu korumak" olarak görünüyordu.[95] Schmitt, parlamenter sorunu üzerine görüşlerini parlamento-

[93]Schmitt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. basım, Münih/Leipzig 1926, s. 21.

[94]Schmitt: *Positionen und Begriffe*, s. 188.

[95]Aynı yayın, s. 185.

nun "örgütlü sosyal güçlerin çokçu bölünmesinin sahnesi" haline geldiğini söyleyerek özetledi.[96] Tıpkı prenslerin büyüyen gücünün bir zamanlar eski Alman İmparatorluğunun parçalanması anlamına gelmesi gibi bu da devletin parçalanması anlamına geliyordu. Bu çöküş ve sürekli kriz durumu istisnai önlemler zorunluluğunu, *Reichspräsident* diktatörlüğü zorunluluğunu doğuruyordu. Schmitt'in Hitler-öncesi politik etkinliği esas olarak bu konuda, *Reichspräsident* diktatörlüğü için bir onay bulmada odaklanıyordu.

Bu noktada görünürdeki zıtlığa rağmen Schmitt'in Bismarck ve Wilhelm İmparatorluğunun gerici ideologlarıyla temel benzerliğini görürüz. Bu ideologlar, iyi ve kötü günde kendi dönemlerinin statükolarını savunurken Schmitt kendi dönemininkine ateşli bir biçimde karşı çıkıyordu. Biçim ve "aklın tarihçesi" konusundaki zıtlıklar buradan kaynaklanır. Gerçekte her iki taraf da demokrasiye farklı koşullarda ama eşit şiddette karşı çıktı: küçümsenen statüko Weimar Cumhuriyeti ve Versailles Anlaşmasınınkiydi. Tıpkı öncellerinin gerici emperyalistler olarak kendilerininkini savunduğu gibi Schmitt de gerici bir emperyalist olarak statükoya meydan okuyordu.

Varoluşçu süslemelere, "yaşamla" sonsuz cilveleşmeye ve sözde tarihsel somutluğa rağmen Schmitt'in, tüm bu polemiklerin ardında yatan hukuk toplumbiliminin pozitif çekirdeği çok yıpranmış bir tasarımdı. Tüm politik ve dolayısıyla yasa ve devlet ilişkilerinin dost-düşman koşuluna indirgenmesiydi. Düşünüsünün varoluşçu esaslarına uygun olarak bu temel şemadan tüm ussallığı ve onunla birlikte tüm somut içeriği çıkardı. Şunları belirtti: "... hiçbir program, hiçbir ideal, hiçbir norm ve hiçbir amaç diğer insanların fiziksel yaşamı üzerine otorite sunmaz... Savaş, savaşan insanların ölüme hazır oluşu, düşman safında yer alan insanların fiziksel yıkımı — tüm bunlar normsal değil yalnızca varoluşsal bir anlam taşır. Bu, idealler, programlar ve normlar durumunda değil

[96]Aynı yayın, s. 156.

gerçek bir düşmanla gerçek bir savaş durumunda böyledir... Gerekli olduğunda onları fiziksel olarak püskürtmek ve onlarla savaşa girmek ancak sözcüğün burada kastettiğimiz ontolojik anlamıyla bir düşmanın var olması halinde anlam taşır ama yalnızca politik bir anlam."[97]

Schmitt politik kavramının özünü bu türden düşüncelerden türetti: "Politik düşünce ve politik içgüdü ... kuram ve uygulamada dostu ve düşmanı ayırma kapasitesiyle kanıtlanır." Devletin pohtik varlığı "dost ve düşman arasında ayrımı belirlemesine" dayalıydı.[98] Schmitt'in formüle ettiği şekliyle hukuk felsefesinin bu ana kavramlarına baktığımızda varoluşçu kavramın hangi noktalara uzandığını görebiliriz: bir yandan fazlasıyla yetersiz ve tözsüz bir soyutluk ve diğer yandan usdışıcı bir keyfilik birliğine. Schmitt'in karşıt "dost ve düşman" eşlemesinin boş ve keyfi özelliği tam da toplumsal yaşamın tüm sorunlarını çözme iddiasıyla ortaya çıktı. Ama bu iddia Alman ideolojisinin faşizm tarafından ele geçirilme döneminde fazlasıyla etkili oldu: Hitler ve Rosenberg tarafından oluşturulan ırk karşısavına yöntembilimsel, soyut, sözde bilimsel bir girizgah olarak. Özellikle, bu kavramın özü olan keyfilik "Nasyonal-Sosyalist dünya görüşüne" "bilimsel" bir köprü sağladı.

Schmitt, liberalizmin sistematik olarak bu politik temelin ve devletin altını oyduğunu açıkladı. On dokuzuncu yüzyıl kültür adına bir yansızlaşma ve apolitikleşme dönemiydi. Bu yanlış karşısavda politikanın karşısına kültür, ilerleme, eğitim ve politik olmayan bilimi koydu. Schmitt ise bu eğilimde "güçlü bir Alınanya'ya" karşı düşmanlık gördü. Ona göre, bu ideolojinin merkezleri küçük yansız devletler, İsviçre, Hollanda ve İskandinavya'ydı. Ama bu yönelim Jacob Burckhardt, Stefan George, Thomas Mann, Sigmund Freud'un vb. kişiliklerinde Almanya'da da etkin temsilciler buldu.

---

[97]Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, s. 37.

[98]Aynı yayın, s. 54 ve 38.

Schmitt artık Almanya tarihini bu bakış açısından değerlendiriyordu. Max Weber'in tam tersine anayasal yönetimin başlangıcında ve parlamenter hükümete uzanan yolda bu "güçlü Almanya'nın" değersizleşmesini gördü. Bu nedenle parlamenter sistem krizine ilişkin çözümlemesi ve —Alman emperyalizmini yenileme arzusuna dayalı olan— dost ve düşman kavramı onu Hitler'i koşulsuz biçimde onaylamaya yöneltti. Liberalizm ve demokrasiye ilişkin daha önceki eleştirisi bile faşizmin demokrasiyle çelişmediği "özgün" savını içeriyordu. Hitler'in gücü ele geçirmesinden önce de Schmitt İtalyan faşizminden "ekonomik çıkarların çokçuluğuna karşı devletin saygınlığını ve ulusal birliği koruma ve ileri sürme amaçlı kahramanca bir girişim" olarak övgüyle söz ediyordu.[99] Yine, Hitler döneminden önce bile "ulusal alanda daha güçlü bir mit yattığına" ve sosyalizmin görece olarak "aşağı bir mitolojiye" sahip olduğuna dikkat çekti.[100]

Schmitt'in bu savlarla Hitler'in ateşli bir destekçisi haline gelmesinde ve tüm kötülükleri için "yasa felsefesinden" uygun bir kuram bulmasında şaşılacak bir şey yoktur. Böylece, "ikinci devrim" (1934) destekçilerinin kıyımından sonra Schmitt şu başlığı taşıyan bir deneme yazdı: "*Führer* Adaleti Koruyor". Bu denemede keyfi faşist adaletin en kaba biçimini savundu ve "dost ve düşmanı ayırma hakkına" sadece *Führer*'in sahip olduğu görüşünü ileri sürdü.

Führer Alman tarihinin uyarıları karşısında çok ciddidir. Bu ona yeni bir devlet ve yeni bir düzen kurma hakkını ve gücünü verir... Tehlike anında liderinin görevi nedeniyle üstün otorite olarak doğrudan adaleti yarattığında aslında adaleti en rezil kötüye kullanımdan korumaktadır... Yargı görevi *Führer*'in görevinden yayılır. İkisini birbirinden ayırmaya çalışan ...biri adalet

[99] Schmitt: *Positionen und Begriffe*, s. 110.

[100] Schmitt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. basım, Münih/Leipzig 1926, s. 86.

yardımıyla devleti çığırından çıkarmaya çalışmaktadır. Yasaya karşı herhangi bir ihlalin içerik ve kapsamını bizzat *Führer* belirler.[101]

Bu açıklamalardan sonra Schmitt'in savaş öncesi demokrasi karşıtı propagandanın eski temasını yani, Almanya'nın demokratik devletler karşısında ideolojik üstünlüğünü Hitler dönemi için yeniden canlandırması bizi şaşırtmayacaktır. "Günümüz batılı demokrasilerinde belli başlı yirminci yüzyıl sorunları hâlâ Talleyrand ve Louis-Philippe döneminin önermeleriyle ele alınmakta ve buna uygun olarak yanıtlanmaktadır. Alman hukuk araştırmalarında bu tür sorunların araştırılması görece olarak daha ileri durumdadır. Bu yolu sıklıkla güç ve acılı deneyimler sayesinde kazandık ama doğruluğundan kuşku duyulamaz."[102] Bu üstünlük yağmacı emperyalizmin üstünlüğüydü. Schmitt —eski dost ve düşman karşısavını global politika anlamında genişleterek— artık Hitlerci devleti felsefi olarak şöyle açıklamaktadır: "Konunun özü savaştır. Toplam savaşın özelliği devletin bütün özellik ve biçimini belirler. Ama toplam savaş anlamını toplam düşman yoluyla kazanır."[103]

Schmitt yalnızca Hitler'in iç işlerindeki vahşi diktatörlüğünü desteklemekle kalmadı. İkinci Dünya Savaşının patlamasından önce, ona hazırlık sırasında Hitlerci Almanya'nın dünyayı fethetme planlarının önde gelen hukuk ideologu oldu. Milletler Cemiyetinin "evrenselci" isteklerine direndi ve bunun yerine Almanya'ya ve Almanya'nın çıkarları bulunan alanlara Monroe doktrininin uygulanmasını istedi. Hitler'in bu konuyla ilgili bir açıklamasını aktardı ve şu yorumda bulundu: "En ciddi anlamda bu, belli başlı alanların sınırlarının barışçı biçimde kararlaştırılarak (*schiedlich-friedlich*) çizilmesi düşüncesini ifade eder. Ekonomik bir emperyalizmin, kabul edilebilir bölgesel sınır düşüncesini global müdahale doğrul-

[101] Schmitt: *Positionen und Begriffe*, s. 200.
[102] Aynı yayın, s. 5.
[103] Aynı yayın, s. 236.

tusunda bir ideolojik isteğe çevirerek, Monroe doktrini etrafında yaratmış olduğu karmaşayı yok eder."[104] Bu kuram da faşist "Reich" dogmasına dayalıydı. "Bu anlamdaki imparatorluklar, politik düşüncesi büyük bir alana yayılan ve bu alanla ilgili olarak bölgedışı güçlerin müdahalesini temelden dışlayan önder ve destekleyici güçlerdir."[105] Schmitt'e göre Almanya ve Japonya için uygun "ana bölgeleri" garantiye alan böyle bir bölünme uluslararası adaletin yeni ve daha üstün bir aşamasının başlangıcına işaret eder. Artık, eskiden olduğu gibi ulus devletler değil yalnızca "imparatorluklar" olacaktı. Bunun somut sonuçlarını "Yansızlara Lanet!" başlığı taşıyan bir başka makalede ayrıntılarıyla açıkladı. Bu makalede ana bölgeler kavramının yansızlığın ortadan kalkması anlamına geldiği ileri sürüldü. Dolayısıyla, Schmitt 1938'de Hitlerci saldırganlık ve ulusların faşist yağmalanması için "uluslararası" savunuyu önceden hazır etmişti. Alman toplumbilimi Hitler'in vahşi emperyalizm propagandasına bu şekilde katkıda bulunmuştur. Alman profesörler daha öncekeri Hohenzollernlerin entelektüel muhafızı olarak adlandırılırdı. Artık entelektüel S. A ve S. S idiler.

[104] Aynı yayın, s. 302.
[105] Aynı yayın, s. 303.

VII. BÖLÜM

SOSYAL DARWİNCİLİK, IRK KURAMI VE FAŞİZM

1. *On sekizinci Yüzyılda Irk Kuramının Başlangıçları*

FELSEFE VE TOPLUMBİLİMDE biyolojicilik her zaman gerici felsefi eğilimler için bir temel oluşturmuştur. Kuşkusuz bunun bir bilim olarak biyolojiyle hiçbir ilgisi yoktur; daha ziyade sözde biyolojik kavram ve yöntemleri ilerleme düşüncesine karşı gerici mücadelenin uygun bir aracı kılan sınıf mücadelelerinden kaynaklanmıştır. Tarih boyunca, bozulmuş ve çarpıtılmış biyolojik kavramların felsefe ve toplumbilimde bu şekilde kullanılması koşullara bağlı olarak ya naif ya da sofistike bir biçimde gerçekleşmiştir. Ancak, organizma benzeşiminin toplum ve devlete uyarlanması her zaman ve rastlantısal olmayan bir biçimde belli bir sosyal yapının ardındaki "doğal ilkeyi" kanıtlama eğilimi içerir; bu eğilim Menenius Agrippa masalının eski, fıkra tarzındaki versiyonunda bile açık bir biçim almıştır. Fransız Devrimine karşı gerici mücadele sırasında ve Burke kadar erken bir dönemde organizma benzetmesi yalnızca durağan bir duruma değil aynı zamanda dinamik bir gelişime de işaret etmesiyle yeni bir nüans kazandı. Yalnızca "organik gelişim" yani, yönetici sınıfın rızasıyla küçük ve aşamalı reformlar yoluyla değişim "doğal bir ilke" kabul edilirken her devrimci ayaklanma "doğaya aykırılık" etiketi edindi. Gerici Alman romantikliğinin (Savigny, tarihsel hukuk okulu, vb.) gelişimi sırasında bu görüş özellikle kapsamlı bir biçim aldı. "Organik büyüme" ve "mekanik üretim" karşısavı artık daha da

detaylandırılmıştı: "Fransız Devrimi eylemi ve onun altında yatan (mekanik, entelektüel ve soyut oldukları için reddedilmiş olan) kentsoylu ideolojiler karşısında "doğal olarak gelişmiş" feodal ayrıcalıkların bir savunusunu oluşturuyordu.

İlk olarak Fransız Devriminin alışılmadık ölçüde şiddetlendirdiği bu karşısav uzun zaman öncesinden kaynaklanır. Yükselen kentsoyluluk ideolojisi kendi sınıf çıkarlarına uygun olarak tüm insanların eşitliği için savaşıyordu (yani, resmi hukuksal bağlamda kentsoylu yurttaşlar olarak kendi eşit hakları için). Var olan feodal ayrıcalıkları, devletin bütün vatandaşlarının mevkileri arasındaki feodal eşitsizliği şiddetle eleştirmişti. Bu mücadelelerin şiddetlendiği sırada soyluluğun egemenliğinin altı hem ekonomik hem de politik olarak zaten oyulmuş durumdaydı, öyle ki somut, ortaçağa özgü sosyal işlevlerini yitiriyor ve giderek daha fazla asalaksal biçim alıyordu. Bu durum da ayrıcalıkları ideolojik olarak savunma doğrultusunda kaçınılmaz bir gereksinim yarattı.

Irk kuramı bu mücadelelerden filizlendi. Soyluluğun ideologları sosyal durumun eşitsizliğini bunun yalnızca insan türlerinin, insan ırklarının doğal eşitsizliğinin hukuksal bir ifadesi olduğu; "doğanın bir gerçeği olarak" insanoğlunun en üstün değerlerini tehlikeye atmadan herhangi bir kurum aracılığıyla geçersiz kılınamayacağı bir usavurmayla savundular. Daha on sekizinci yüzyılın başlangıcında Boulainvilliers Kontu, Fransa'da soyluluk eski Frank yönetici sınıfının torunlarını temsil ederken nüfusun geri kalanının köle Gauls'un mirasçıları olduğunu kanıtlamaya çalıştığı bir kitap yazdı (1727).[1] Dolayısıyla niteliksel olarak farklı iki ırk karşı karşıyaydı ve Frankların üstünlüğünü ortadan kaldırmanın tek yolu onların uygarlıklarına zarar vermek olacaktı. On sekizinci yüzyıl yazarları bu sava şiddetle itiraz ediyordu. Örneğin, 1734'de Dubos

[1] A. Thierry: *Considerations sur l'histoire de France*, *Oeuvres*, Paris, Garnier, VII. Cilt, s. 65.

Fransa'nın Franklar tarafından ele geçirilmesinin bir söylence olduğunu belirtti.[2]

Fransız Devrimi sırasında bu polemikler özellikle keskin bir hal aldı. Volney, *Yıkıntılar*[3] adlı eserinde soyluluğun üstün ve saf bir ırkı temsil etme iddiasıyla alay ediyordu. Mevcut soyluluğun ne kadar büyük bir kesiminin unvanlarını satın almış bulunan ve dolayısıyla "ırk" söz konusu olduğunda avam olan *yeni zenginlerden*, eski tüccarlardan, zanaatkarlardan vb. oluştuğunu alaylı bir biçimde gösterdi. Devrimin ilk günlerinde Fransız kentsoyluluğunun önde gelen ideologu Sieyès adaletin fetihlere dayalı olarak kurulmasına ilkesel olarak karşı çıktı. Üçüncü tabakayla(*) ilgili olarak şunları söyledi: "yalnızca kendisini fetihten önceki yıla geri aktarması gerekir bugün fatihlere yenik düşmeyecek kadar güçlü olduğundan kuşkusuz direnci daha etkin olacaktır. Aptalcasına, fatihlerin soyundan geldiklerini iddia eden tüm bu aileleri Frank ormanlarına geri yollamasının ve haklarını devralmasının önünde ne engel var ki?"[4]

2. *Gobineau'nun Irk Kuramı Savı*

Dolayısıyla Fransız Devrimi sırasında —ilk, gelişmemiş biçimiyle— ırk kuramı zaten bilimsel olarak kabul görmemişti. Ama ardındaki sınıf güçleri devrimde ortadan kaybolmadı; demokrasiye karşı mücadele devam etti ve sürekli olarak yeni biçimler aldı. Bu nedenle ırk kuramının çeşitli biçimlerde yeniden alevlenmesi kaçınılmazdı. Daha sonra uğradığı değişiklikler sınıf mücadeleleriyle —kısmen feodal ya da yarı-feodal gericiliğin kentsoylu demokrasinin krizle kuşatılmış gelişimi sırasında edindiği değişik

[2]Aynı yayın, s. 71.

[3]Volney: *Les ruines*, 15. Bölüm.

(*)Asiller, ruhban ve halk. —*çev.*

[4]Sieyes: *Qu'est-ce que le tiers état*? 2. Bölüm.

miktarlardaki etkiyle ve kısmen de demokrasi karşıtı hal alan bir gerici kentsoyluluğun ideolojik gereksinimleriyle— belirlendi. Çünkü gerici kentsoyluluk politik desteğini feodal çağın kalıntılarında aradı ve bu bağlamda onun ideolojisinin öğelerini kendine mal etti. Böylece, özellikle Almanya'da sözünü etmiş olduğumuz çeşitli "organik" kuramlar ortaya çıktı.

Ancak, on dokuzuncu yüz yılın ilk yarısında ırk kuramı ideolojik olarak dikkat çekici bir etki yaratmadı. Bu dönemdeki temsilcileri günümüzde tamamen unutulmuş durumdadır. Bu ataları yavaş yavaş aydınlığa çıkaranlar faşist "âlimlerdi;" örneğin 1855'de Karl Vollgraf adlı bir Macar profesör ırk kuramı üzerine, günümüzde en büyük referans kitaplarında bile izini bulmanın çok güç olduğu bir çalışma yayımladı. Bunun nedeni, Almanya'da 1848 devriminin bastırılmasından sonra gerici gelişimin, soylu ayrıcalıklarının ırkçı biçimde doğrulanma gereksinimi doğurmayan biçimlerde oluşmasıydı. Bismarck'ın Bonapartçı uzlaşması bir kentsoylu demokrasi yaratmaksızın kapitalizmin gelişimini destekleyen koşullara dayalı olarak Prusyalı Junkerlere Almanya'da politik açıdan egemen konumlarına ilişkin güvenceyi sağlamıştı. Dolayısıyla feodal Junkerler ırksal üstünlüklerini öne çıkarmalarını gerektirecek biçimde telıdit altında değillerdi.

Ama yukarıda sözü edilen çalışmayla yaklaşık aynı zamanda ırk düşüncesini —yavaş yavaş— evrensel ölçekte üne taşıyan bir kitap daha ortaya çıktı: Gobineau'nün *İnsan Irklarının Eşitsizliği.* Bu kitap da gerici bir dönemde, III. Napoleon döneminde yazılmıştı ama ortaya çıkışındaki koşullar Almanya'daki paralel görüngülerden belirgin biçimde farklıydı. Burada, Junkerler politik güç konumlarını ellerine geçirmişti ve Almanya'nın kapitalleşmesi yalnızca onların çıkarlarını koruyacak biçimde gerçekleştirilebilirdi. Öte yandan, İkinci İmparatorlukta gericiler, "düzen partisinin" yandaşı olarak devrimci kriz sırasında Louis Napoleon'un iktidara gelmesini sağlayan Fransa'daki legitimist-feodal çevreleri düşkırıklığına uğratmıştı. Aralarından bazıları devrimden kentsoy-

lu demokrasinin çelişkilerine ilişkin birkaç şey de öğrenmişti. Uzun erimde en etkili sözcüsü biraz önce sözü edilen Gobineau olan feodal ırk ideolojisinin yeni bir ilerleme gerçekleştirmesi olasılığı buradan kaynaklanıyordu. Fransa'da Gobineau'nun bile başlangıçta çok az etkili olduğu doğrudur. Tocqueville'e yazdığı mektuplarda kitabının Fransa'da örtbas edildiğinden ve yalnızca Birleşik Devletlerde gerçek anlamda etkili olduğundan yakındı. Gobineau'yla arkadaşlığına rağmen kitabı reddeden Tocqueville kitabın güney eyaletlerindeki köle sahiplerinin çıkarlarına uygun olmasından kaynaklandığını belirtti.[5] Her halükarda, çağdaş ırk kuramının etkisine ilişkin bu ilk örnek sosyo-tarihsel düzlemde anlamlıdır. Gobineau, feodal-aristokrat sınıf çıkarları ve kaygılarından yola çıkmıştı. Yine de, kentsoyluluğun yükselmekte olan emekçi sınıfına karşı savunma mücadelesi olayların merkezine taşınmışken (Haziran 1848 savaşı) soyluluğun eski kalıtsal payelerine geri dönme arzusunun uzun zaman önce gerici bir ütopyaya gömüldüğü bir toplumda yaşamak ve düşüncelerini bu toplumda belirtmek zorundaydı. Birleşik Devletlerin güneyindeki büyük toprak sahipleri —sömürülerinin köle sahipliği biçiminde gerçekleşmesine rağmen— kapitalisttiler, dönemin kapitalist ekonomisinin temel hammaddelerini üretiyorlardı. Dolayısıyla on dokuzuncu/yirminci yüzyıl koşullarında ırk kuramının etkin bir biçimde canlandırılması ancak gerici kentsoyluluğun savaş ideolojisi haline gelmesiyle mümkündü. Görmüş olduğumuz gibi, Schelling'den Schopenhauer yoluyla Nietzsche'ye uzanan felsefi usdışıcılık genelde böyle bir yol izlemişti. Gobineau'den Rosenberg'e uzanan ırk kuramı da bu süreçten geçmek zorundaydı.

Gobineau'nun başlangıç noktası ve temel eğilimi demokrasiye, insanların eşitliği şeklindeki "bilimdışı" ve "doğadışı" düşünceye karşı mücadeleydi. Tocqueville tek bir okumadan sonra, Gobineau'ya göre tarihte kötü olan her şeyin bu eşitlik düşüncesinden

[5] *Correspondence entre Tocqueville et Gobineau*, Paris 1909, s. 291.

çıktığını belirterek bunu eleştirmiştir. Kitabın gerici olduğunu ve genel bir devrim bezginliği ruhundan doğduğunu söyledi. Etkisi ölümcüldü; hasta birine verilen afyondan başka bir şey değildi. Aslında Tocqueville, Gobineau'nun —ki bu onu özellikle incitmiştir— ırk kuramının Hıristiyanlık ve Katolikliğe aykırı olduğunu kanıtlama fırsatını değerlendirdi.[6]

Ünlü ılımlı-liberal tarihçi Tocqueville bu gözlemlerde Gobineau'nun politika ve dünya görüşü anlamında tipik özelliklerini doğru olarak göstermişti. Bu gözlemlerde Gobineau'nun ırk kuramı tariliinde bir geçiş figürü olduğu son derece açıktır. Bir yandan, insanların "doğal" eşitsizliğine ilişkin eski, feodal-gerici söyleme yeni, "kabul edilebihr", yani yarı-kentsoylu bir biçim verdi. Diğer yandan, bu yenileştirmeyi, ırk kuramımn bu kentsoylu versiyonunu gerçekten köklü bir biçimde tamamlaması henüz mümkün değildi. Bir doğal bilimci pozu takındı ve onun "yüce yansızlığını" taklit etti ama karşı-devrimci yönü hızla açığa çıktı. Gobineau şunları yazar: "Bunu göz önüne alarak (doğal-bilimsel gözlem, G.L.) isyancı, sabırsız ve hırslı bir kötü tohumdan, *Timoleon* bir suikastçıdan ve *Robespierre* acımasız bir suçludan başka bir şey olmayacaktır."[7]

Bu, sözde "doğal-bilimsel" nesnellik ve feodal gerici propaganda ikiliği Gobineau'nun tüm *çalışmasında* görülür. Kendisi köşeye sıkışmış bir gerici ve ırk kuramı da demokrasi karşıtı bir savaş kuramıydı. Bu nedenle ona göre insanların eşitliğinin kabulü yalnızca bir melezleşme, ırksal bir karışıklık belirtisiydi. "Normal zamanlarda" eşitsizliğin aksiyomatik kabul edildiğini iddia etti. "O karışık kan bir kez damarlarında aktığında bir devletin vatandaşlarının büyük bir bölümü sayılarının çokluğuna dayanarak yalnızca kendileri için geçerli olan bir şeyi genelde geçerli bir gerçek olarak ileri sürmeye yönelir: insanların eşit olduğu."[8]

[6]Aynı yayın, s. 194, 254 ve 306.
[7]Gobineau: *The Inequality of Human Races.*
[8]Aynı yayın.

Ancak, bu kavgacı çizgiyi somutlaştırmayı ve destekçilerine uygun hedefler ve hatta yöntemler göstermeyi başaramadı. Yalnızca, ırksal karışmanın bir sonucu olarak kaçınılmaz bir kültür ölümüne ilişkin yazgıcı bir bakış açısı sundu: "Özgün beyaz ırk dünya üzerinden yok olup gitmiştir... Dolayısıyla günümüzde beyaz ırkı yalnızca melezler temsil eder."[9] Bu karışma süreci bir kez tamamlandığında ortaya çıkacak olan şey "değersizliğe gerilemedir... bu noktadan sonra kasvetli bir uyuşukluk altında sığırlar gibi ezilen insanlar Pontine bataklıklarının durgun su birikintilerinde geviş getiren öküz gibi kendi tutarsızlıklarında kemikleşmiş olarak yaşayacaktır... Kederimizi uyandıran şey ölüm değil onun bize yalnızca onurdan yoksun biçimde ulaşacağının kesinliğidir."[10]

Gobineau'yu önemli ardılları Chamberlain, Hitler ve Rosenberg'den ayıran şey esas olarak bu yazgıcı kötümserliktir. Onlar söz konusu olduğunda ırk kuramı giderek artan ölçüde, eylemci, gerici bir demagojinin organıydı. Benzer biçimde bu demagoji de gerici tekelci kapitalizmin karanlıkçı ideolojisi haline gelmek için gericiliğin eski feodal sınırlamalarını bir yana bıraktı. Kuşkusuz bu noktada Gobineau'nun ardıllarının onun ırkçı kötümserlik öğelerini bir anlamda yani, gelişimin her zaman bozulma anlamına geldiği görüşünde koruduklarını unutmamalıyız (ırksal karışım zorunlu olarak türlerin yozlaşmasıdır). Dolayısıyla, daha ilerideki ırk kuramının eylemciliği Gobineau'yla aynı kötümser ve evrim karşıtı temelden gelişmiştir. Aradaki tek fark yazgıcı umutsuzluğun yerini gözü dönmüş, hırslı bir eylemciliğin almasıydı. Bu değişiklik Gobineau'da eksik olan iki öğeyi öne çıkardı. Bunlardan biri, eylemin temeli olarak sözde isyankar bir kapitalizm karşıtlığı şeklindeki sosyal demagojiydi (çünkü Gobineau'nun da kapitalist kültüre ve ideolojisine karşı köklü bir hoşnutsuzluk duymasına rağmen bu, özünde feodal ve içeriğinde estetik-yazgıcı kaldı). İkincisi, bu

[9]Aynı yayın.
[10]Aynı yayın.

değişiklikle paralel olarak daha sonraki kuramcılar Hıristiyan-feodal gerici ideolojiden ayrıldı ve geniş kitlelerin dinden giderek uzaklaşmasına —yine demagojik türden— katkılarda bulundu. (Birazdan, diğer pek çoğunda olduğu gibi bu konuda da Chamberlain'ın Gobineau'yla Rosenberg arasında köprü oluşturduğunu göreceğiz.)

Bu farklar kişisel değil tarihsel etmenlerce belirleniyordu. İmparatorluk dönemine dek çağdaş sosyal demagoji ortaya çıkmamıştı. İlk —ilkel ve geçici— biçimleri Almanya'da (1878'den) Stöcker'ın Yahudi karşıtlığı ve Fransa'da (1886-9) *boulangercilikti.*(*) Avusturya'da gençliğinde Hitler'i doğrudan etkilemiş olan Lueger'in Hıristiyan Sosyal Yahudi karşıtlığı propagandasında daha ileri biçimiyle ortaya çıktı. Birinci Dünya Savaşından sonra gündemden hiç çıkmamıştı. Hitler hareketi yalnızca onun en ileri, vicdansız ve başarılı bir türüydü.

Ama buna ek olarak sınıf mücadelelerinin Gobineau'nun zamanında olduğundan daha farklı bir biçimde şiddetlenmesi de gerekiyordu. Geniş kitlelerin kentsoylu demokrasinin çelişkilerinden daha da rahatsızlık duyması; kentsoylu demokrasinin ve işçi hareketinde reformculuğun işaret ettiği yollarla ilgili daha fazla düşkırıklığı yaşaması lazımdı. Özünde aristokrat-gerici ve demokrasi karşıtı olan ırk kuramı sosyal demagojisi artık yeniden kurulmaya değer ideal bir koşul olarak feodal geçmişe doğrudan gönderme yapmıyor, kendini geleceğe yönelik bir doktrin olarak gösteriyordu. III. Napoleon döneminde feodal-aristokrat muhalefet hâlâ açık biçimde feodal ve yüzü geçmişe dönük haldeydi. Bonapartçı rejimin düşkırıklığına uğrattığı çalışan kitleler 1848 darbesinden iyileşebildikleri ve Aralıkçıların demagojisinin etkisinden kurtulabildikleri ölçüde giderek daha güçlü biçimde sola, demokrasiyi yeniden kazarmaya ve aslında sosyalist mücadeleye yöneliyordu. Gobineau belli özelliklerini, özellikle de yazgıcı kötümserliğini bu durumdan geliştirdi. Demokratik gelişim olasılığı kökten biçimde

(*)Fransız General Georges Boulanger önderliğindeki aşırı sağcı hareketin yandaşları. —çev.

yadsındığında ve değiştirilemez, geçmişte kalmış feodal bir eşitsizliğe zorlanımlı bir bağlılık söz konusu olduğunda ortaya çıkabilecek tek sonuç bu türden yazgıcı bir kötü-son ruhuydu.

Bu nedenle Gobineau'nun ırk kuramının gelişimindeki konumunu aşağıdaki öğeler belirlemiştir. Uzunca bir süre, ırk düşüncesini geniş çevrelere yeniden tanıtan ve onu en azından düşkün aydın kesimi arasında yeniden moda haline getiren ilk yazardı. Ayrıca, daha ileride Chamberlain kanalıyla Hitler ve Rosenberg'de etkin bir etmen haline gelecek olan keyfi yöntemi genişletmişti. Bu, mükemmel bir keyfiyet ve çözülmemiş, çözümsüz çelişkiler yumağı atmosferi içinde eski feodal ırk kuramını çağdaş okur için kabul edilebilir ve hoşlanılabilir kılmayı amaçlayan bir sözde doğal-bilimsel kesinlik ve yüksekten uçan bir gizemcilikten oluşan bir karışımıydı

Eskil ırk kuramı aşırı basitti; aslında buna kuram demek bile mümkün değildi. Herkesin bir aristokrat sayılabileceği savından gelişti. Çünkü, bir aristokrat olarak saf bir soydan ve üstün bir ırktan geliyordu. (Avam Gaul Keltlerine karşı Franklar.) Çağdaş ırk kuramı bilimsel gelişmeler karşısında artık bu basit konumda kalamazdı. Taktiksel bir geri çekilmeyle işe başlaması gerekiyordu. Önünde sonunda, tek bir saf ırkın (en azından tarih dönemlerinde) asla var olmadığı çağdaş bilimin genel kabul görmüş bir gerçeğidir. İkinci olarak, çeşitli ırklar için nesnel ayırt edici özelliklerin yalnızca çok sınırlı ölçüde var olduğu da genel olarak bilinen ve kabul edilen bir durumdur. Dolayısıyla, tarihsel bir halk, ulus ve hatta bireyin ırksal tanımına gelindiğinde bu genel kriterler tamamen yıkılır.

Bunlar tarihin açıklayıcı yöntemi olarak ırk kuramını yıkmaya yeterlidir. Gobineau'nun gerici ideolojinin gelişimindeki "başarısı" daha ileride Hitler'de zirveye çıkacak olan ırk kuramının yeniden canlanmasının kapısını açmasında yatar. İlk düşünceler yığını yani ırksal saflık kuramıyla ilgili olarak Gobineau tam anlamıyla bir geçiş figürüydü. Her zaman tamamen soyut olan bazı sahte-bilim-

sel söyleyişleri kullanarak baştan aşağı sezgisel, usdışıcı, tarihsel mit yolunu seçti. Yani, düşlemler örmeğe ve bir sözde ırksal temel üzerinde yeni bir dünya tarihi inşa etmeye başladı. Bunu, kendi davasını feodal-aristokrat geleneğe dayandırarak tamamen naif bir biçimde yaptı ve ırkları, melezleşmeyi vb. daha fazla açıklama ve çözümleme gerektirmeyen, iyi bilinen şeyler olarak ele aldı. (Bu eğilimleriyle zamanının, ırktan sanki bu kavramın içerik ve kapsamı bilimsel açıdan kesin ve tanımlanabilir bir şeymiş gibi söz eden, çok sayıda benzer biçimde sahte-bilimsel Fransız toplumbilimcileriyle buluşuyordu. Kuşkusuz meslektaşlarından hiçbiri kendi yöntembilimlerinde ırk kuramına bu kapsamlı ve merkezi yeri ayırmıyordu. Taine, Renan ve diğerlerinde eşit ölçüde belirsiz ve bilimdışı ırk kuramları pek çok başkaları arasında yalnızca bir açıklayıcı nedendi.)

Gobineau'nun sahte bilimsel ve aynı zamanda sezgici kesinliği etkisinin hiç de küçümsenecek bir öğesi olmamakla birlikte onun sınırlamalarından da biriydi. Faşizmin yolunu döşeyen daha sonraki bilinçli, militan ırk kuramcıları da Gobineau'daki bu açık biçimde bilimdışı yaklaşıma kınanacak bir şey olarak baktılar. Dolayısıyla diğer konularda ondan oldukça önemli miktarda şey alan Chamberlain, Gobineau'nun doğal-bilimsel hiçbir yaklaşımı olmadığı suçlamasıyla onun çalışmasını şiddetle bir yana itti. Bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirdi: "Yararlı ve ciddiye alınabilecek bir ırk kuramı Sam, Ham ve Yafes(*) masalı ve saçları diken diken eden varsayımlarla karışık sezgiler üzerine değil yalnızca kapsamlı bir doğal bilim bilgisi üzerine inşa edilebilir."[11] Bu eleştiri aynı zamanda, ortodoks Katolik bir inanır olarak Gobineau ırkçı tarih görüşünü Eski Ahit'e uydurmak için büyük sıkıntı çekmişken Chamberlain'ın Eski Ahiti Yahudi borazancılığı olarak reddetmesi şeklindeki karşısavı da ifade eder.

(*) Nuh Peygamberin oğulları. —*çev.*

[11] Chamberlain: *Wehr und Gegenwehr*, Münih 1912, s. 14.

Yine de Gobineau'nun ırksal saflık sorununu önermesi gerekiyordu. Ona göre ırkın saflığı ideal ve asla gerçekleşmemiş bir koşuldu. Şunları söyledi:

Tüm melezleşmelerin kötü olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Eğer üç büyük temel tip birbirinden kesin olarak uzak dursa ve hiçbir bağlantı kurmasaydı o zaman üstünlük her zaman beyaz ırkın en iyi dallarında kalır ve siyah ve sarı benizliler sonsuza dek bu ırkın en kötü uluslarına tabi olurdu. Bu, tarihin hiçbir zaman sunmadığı bir tür ideal koşul olurdu. Bunun nasıl bir şey olacağını ancak ırkımızın en az karışmış olarak kalan gruplarının tartışılmaz üstünlüğünü düşündüğümüzde anlayabiliriz... her koşulda insan ırkları tarihin doğuşundan bu yana bir melezleşme durumu içinde yaşamıştır.[12]

Gobineau'nun tarihsel gizemciliği zamanının bilimsel gelişmelerine bu zorunlu teslimiyetten gelişir. Irkın ne olduğunu bilmez, özelliklerini tanımlayamazken tarihsel olarak bildiğimiz halkların melezleşme yoluyla ortaya çıkmasının yanısıra melezleşmelerin ne zaman, nasıl ve ne miktarda gerçekleşmesinin iyi ya da kötü sonuç vereceğini "biliyordu." Gobineau'nun çılgınca ve anlamsız tarih uydurmacılığının ayrıntılarını anlatmak da onları çürütmek de anlamsız olur. Yönteminin spekülatif özelliğini göstermek için bir örnek vermek yeterli olacaktır. Gobineau, dünya üzerinde her yerde sanatın siyah ırkla karışmanın bir sonucu olarak ortaya çıktığı iddiasını ileri sürdü. Epik şiiri "Ari halklar ailesinin" bir başarısı olarak tanımladığı doğrudur. Ama şunları da ekledi: "ama bu gözde ırk söz konusu olduğunda bile alevini ve ihtişamını yalnızca siyah insanlarla melezleşmeden kurtulamamış uluslarda geliştirdi." Bu savı tartışırken daha da ileri gidip şunları belirtti: "Zenciler, onsuz bir sanatın düşünülemeyeceği çok yüksek miktarda kösnül mizaca sahiptir. Ama öte yandan entelektüel becerilerden yoksun oluşu onları sanatsal incelikten yoksun bırakır... Doğal eğilimlerinin meyve vermesi için becerileri farklı eğilim gösteren bir ırkla birliğe girmesi gerekir."[13]

[12] Gobineau: Anılan eser.
[13] Aynı yayın.

Dolayısıyla, Gobineau'ya göre melezleşmenin, daha alt sınıftan ırklarla (ve zencileri en aşağı ırk olarak değerlendirdi) birleşmenin tüm kültürün yazgısını belirlediğini görürüz; ona göre daha önce sözü edilen şu acıklı tanrısal evrensel-sona ilişkin bakış açısına yol açan şey bu melezleşme süreciydi. Ancak, kültürün sanat gibi son derece belirleyici bir etmeninin yalnızca daha aşağı olduğu iddia edilen ırkla, zenci ırkıyla bir karışımdan ortaya çıkabileceğini de ileri sürdü. Dolayısıyla bir yandan Homeros ya da İskandinav destanlarının "safkan kahramanlarının yüzlerce kez karışmış olan günümüz ırklarından" çok daha üstün olduğu söylenir.[14] Ama diğer yandan *İlyada* ya da *Edda*(*) yalnızca zencilerle melezleşmeden ortaya çıkabilirdi. Kuşkusuz Gobineau ne miktarda bir karışımın, ne zaman, nasıl ve nerede kültürel kazanımın zirvesini yaratacağını ya da bir kültürü yok oluşa mahkum edeceğini tam bir netlikle "biliyordu."

Bu tek örnek, Gobineau'nün yönteminin kaba çelişkilerini ve keyfiliğini göstermek için yeteli olabilir. Çünkü —Hıristiyanlığa ters düşmemek için— insanoğlunun ortak kökenini kabul etmek ya da daha doğrusu zaman zaman kabul edip, zaman zaman da açık bırakmak ve Nuh'un oğulları Sam, Ham ve Yafes'in kutsal kitaba dayalı üçlemesine başvurmak zorundaydı. Öte yandan —yukarıdaki varsayımla çözümsüz çelişkilere düştüğünden rahatsızlık duymadan— tüm kuramını ırkın dogmatik, niteliksel fizyolojik ve ruhbilimsel eşitsizliği üzerine kurmuştu. Bu kuramsal eşitsizliğin propagandacısı olarak Birleşik Devletlerin güneyindeki köle sahiplerini ateşli bir biçimde alkışlıyordu. Ayrıca, ilkel batı Asyalı nüfusun uygarlık için gerekli koşullara sahip olmadığını da ileri sürdü. "Uygarlaşamaz çünkü bunun için gerekli olan içgörüden yoksun... üyelerini canlı makineler gibi yararlı işlere zorlamakla yetinmeliy-

[14] Aynı yayın.

(*) Eski İzlanda yazınsal örneklerinin yer aldığı yapıtlara verilen ad. Şiir ölçüsünde (eski) Edda ve düzyazı (yeni) Edda olarak iki bölümde incelenir. —*çev.*

di."[15] Bununla birlikte Gobineau Katolik kilisesinin evrensellik iddiasında olduğunun farkındaydı, Hıristiyanlığın tüm insanlara açık olduğunu kabul etmek durumundaydı. Ancak bu, ırksal eşitlik için önemli değildi: "Bu nedenle, benim ileri sürdüğüm sorun ele alınırken Hıristiyanlığın tamamen ayrı tutulması gerekir."[16] Gobineau yine bir yandan Hıristiyanlığın kültürün en yüce dışavurumu olduğu ve ırkına bakılmaksızın tüm insanların bu kültürel zirveyi paylaşma yeteneğinde olduğu görüşünü benimsiyordu. Öte yandan ise ilkesel olarak, tüm aşağı ırkların uygarlaştırılamazlık özelliği taşıdığını, yalnızca daha üstün ırklar için köleler, canlı makineler ve yük hayvanları olarak hizmet edebileceklerini ileri sürüyordu.

Bu gibi noktalarda Gobineau, ırk kuramının çağdaş destekçilerine kıyasla daha geri kalır ve aslında onlar tarafından reddedilir. Bu karşısav çağdaş ırk kuramının tamamen barbarsı özelliğini çok açık bir biçimde ifade eder. Kuramın, çağdaş dönemlerdeki düşünce evriminin tüm buluşlarını nasıl emperyalist amaçlara hizmet eden benzersiz bir karanlıkçılığın aracına indirgediği açıklık kazanır. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda ilerleme ve özgürlük adına Hıristiyanlığa karşı ideolojik savaş açılırken ırk kuramının emperyalist savunucuları dinsel eleştiriyi bir aşırı gericilik aracına dönüştürdüler. Çağdaş ırk kuramcıları tam da Hıristiyanlığın tarihsel ilericiliğini oluşturan ilkeyi yani, (Tanrı önünde) tüm insanların eşit olduğunun —soyut da olsa— kabulünü reddettiler. Onlara göre Gobineau daha geriydi çünkü o bu noktada bir uzlaşma aramıştı; Tocqueville'in haklı olarak içinde bir ikiyüzlülük sezdiği bir uzlaşma. Irk kuramının daha sonraki emperyalist destekçileri Hıristiyanlıkla bu kopuşu gerçekten başardılar.

Gobineau'daki bu geriliğe rağmen ardılları ondan kabul etmeye hazır olduklarından çok daha fazlasını aldılar. Hepsinden önemlisi ırksal bir temele dayalı olarak demokrasi ve eşitliğe karşı çıkan,

[15] Aynı yayın.
[16] Aynı yayın.

gerçek anlamda etkin bir sahte-bilimsel risale hazırlayan ilk kişiydi. Dahası, kitabı ırk kuramı yardımıyla tüm dünya tarihini yeniden oluşturma ve bunu tüm tarihsel krizlerin, sosyal çatışmaların ve farkhhkların kökenini ırk sorunlarında arayarak gerçekleştirme doğrultusunda ilk büyük ölçekli girişime de işaret ediyordu. Gobineau söz konusu olduğunda bu, sosyal yapıdaki her değişikliğin "doğadışı" olduğu ve insanın çöküşüne yol açtığı dolayısıyla da ileriye dönük bir adım olamayacağını söylemekle eşanlamlıydı. Başlangıçta hüküm süren bu ideal koşulla ilgili olarak aşağıdakileri yazdı: "Her sosyal düzenin her biri bir ırkı temsil eden üç özgün sınıf üzerine kurulu olduğu saptanmıştır: muzaffer ırkın iyi-kötü doğru bir yansıması olarak soyluluk; ana ırka yaklaşan karışık soydan oluşan kentsoyluluk; köle olarak ya da en azından çok sıkıntılı bir durumda yaşayan sıradan halk. Bu sonuncusu, güneyde zencilerle ve kuzeyde de Finlilerle melezleşme yoluyla ortaya çıkan daha aşağı bir ırkın üyesidir."[17] Hintli kastlarında ve Avrupa feodalizminde gözlemlenebilecek bu ideal biçimi yalnızca Arilerin gerçekleştirdiğini ileri sürdü. Samiler kendilerini hiçbir zaman bu kadar yükseğe çıkarmamıştı. Bu geriye dönük eğilim de daha sonraki ırk kuramcılarınca reddedilmiştir. Ancak, onların sözde gelecek perspektifleri yalnızca eskil barbarsı koşulların, emperyalizmin tüm kötülüklerinin yardımıyla yeniden canlandırılmasından başka bir şey değildi. Bu nedenle, emperyalist dönemde gerici eğilimlerin daha ileri gelişimiyle bağlantılı olan reddedici tutumlarına rağmen bile geç dönem ırkçılar pek çok açıdan çağdaş ırk kuramının kurucusuyla aynı temelden yola çıktılar.

Gobineau ırk kuramının tarihsel "yöntembilimini" kurarken yine daha sonraki gelişmelerde de korunan bir şey yaratmıştı. İnsanın eşitsizliği üzerine dogmatik ısrar kaçınılmaz olarak insan kavramının reddi anlamına geliyordu ve böylelikle çağdaş bilimin

[17] Aynı yayın.

en önemli başarılarından biri de ortadan kaybolmuştu: insanın düzenli ve tektip gelişimi düşüncesi. Buna yönelik saldırılar uzun zamandır gündemdeydi. Irkçı bir temel olmadan da (Spengler'in yaptığı gibi) insanoğlunun tektip gelişimi düşüncesini parçalamanın olası olduğunu da biliyoruz. Ama ırk kuramının son dönem gerici düşünce tarihindeki önemi, dünya tarihine yönelik bu reddin tüm önemli öğelerinin akla saldırıya yoğunlaşmalarında yatar. İnsanoğlunun tektip tarihinin reddi ayın zamanda insanın eşitliğinin, ilerleme ve aklın reddi anlamına da geliyordu. Gobineau'ya göre yalnızca beyaz ırkın bir tarihi vardı. Bu korkunç gerici düşünce daha sonraki ırk kuramının temel maddesi olarak kaldı. Gobineau şunları söyledi:

Doğu dünyasında ırksal güçlerin kesintisiz savaşımı yalnızca bir yandan Ari öğe ve diğer yandan da siyah ve sarı ilke arasında canlandırılmıştı. Yalmzca siyah ırkların yarıştığı ya da sarı ırkların kendi çemberleri içinde dolaştığı ya da hatta siyah ve sarı derili insan karışımlarının birbirleriyle geçinemediği yerde bir tarihin olası olmadığını söylemek yersiz olmaz. Bu savaşımlar tıpkı onları kışkırtan etnik güçler gibi esas olarak kısır çabalardı. Hiçbir şey yaratmadılar ve geriye hiçbir anıları kalmadı... *Tarih yalnızca beyaz ırkların karşılıklı teması sonucunda ortaya çıkar.*[18]

Bu dünya tarihi görüşü şimdi ortaya ırk kuramının bir bölümü olarak kalacak olan eşsiz bir ilkel tarih "kuramı" çıkarmıştı. Irk kuramlarına göre kültür evrelerindeki farklar artık aynı insanlar, aynı toplum tarafından sırayla tamamlanan gelişim evreleri anlamına gelmiyordu. Bunun yerine, her evre belli ırklarla eşleştirilmiş ve sonsuz, metafizik bir bağlama yerleştirilmişti. Belli ırklar sürekli olarak barbarken diğerleri hiçbir zaman vahşi ya da barbar olmamıştı. Dolayısıyla Gobineau Taş Çağından Bronz Çağına geçişi ırkların! bir değişimi olarak düşündü. Beyaz ırkla ilgili olarak şunları yazdı: "Beyaz ırkın hiçbir zaman diğer ikisiyle aynı ilkel durumda görülmemesi bizi derinden etkiler. İlk günden

[18] Aynı yayın.

başlayarak (!) görece olarak gelişmiş ve daha üstün bir konumun tohumlarına sahip görünür. Daha ileride kendi dallarma ayrılmış ve çeşitli uygarlık biçimlerini yaratmıştır." Gobineau beyaz ırkların daha en başından itibaren düşmanlarıyla savaş arabaları üzerinde savaştıklarını, metal, ahşap ve deriyi biçimlendirebildiklerini iddia etti. "İlksel beyaz ırklar giysileri için kumaş dokumayı biliyordu. Piramitlerle, dikilitaşlarla ya da höyüklerle donattıkları büyük köylerde yaşadılar. Atlara alışkındılar... Servetleri sayısız boğa ve inek sürülerinden oluşuyordu."[19] Doğal olarak, Gobineau böyle bir kültürün nasıl başladığı sorusunu dile bile getirmedi; böyle bir sorgulamanın melezlik durumun ruhbilimsel işareti olacağını düşündüğü açıktır. Gobineau'nun batı Asya'nın uygarlaştırılamaz ilkel halkları üzerine daha önceki gözlemlerinin karşısına bu beyaz ırk resmini koyabiliriz.

Dolayısıyla Gobineau'da tarihsel bilimin yıkımının çok daha ileri durumda olduğunu görürüz. Görüşü, yalnızca Avrupalı kolonicilerin feodal geleneklerini değil aynı zamanda "tarihten yoksun" ve uygarlaştırılamaz kabul ettikleri "renkli insanlara" yönelik ırksal kibirlerini de yansıtır. Kuşkusuz, daha önce gösterdiğimiz gibi bu tarih yorumu mantıksal olarak Arilerin tarihin yalnızca zirvesini değil sonunu da temsil ettiğini gösteriyordu. Gobineau için yazgıcı kötümserlik kaçınılmazdı. Onlarca yıl sonra bu özellik benzer biçimde kötümser, düşkün aydın sınıfı arasında ona büyük bir popülerlik kazandırdı. Yine aynı özellik, emperyalist ırk kuramının karanlıkçılığı militan ve eylemci hal aldığında ve insan kültürüne karşı saldırganlığa geçtiğinde onu gereksiz kıldı.

3. *Sosyal Darwincilik* (*Gumplowicz, Ratzenhofer*, Woltmann)

Aşırı gericiliğin egemen ideolojisi haline gelmesi için ırk kuramının feodal süslerini çıkarması ve en yeni "bilimsel düşünce" maske

[19] Aynı yayın.

ve kostümünü giymesi gerekiyordu. Ama bu, yalnızca bir giysi değişiminden daha fazlasını gerektiriyordu. Giysi yalnızca yeni ırk kuramının belirleyici sınıf özelliğindeki bir değişikliğin yansımasıydı. Kuşkusuz, en çağdaş biçimiyle bile sınıf ayrıcalıklarının sahte-biyolojik bir savunmasıydı. Ama artık konu —Gobineau'da büyük ölçüde olduğu gibi— yalnızca tarihsel bir soyluluk sorunu değildi. Bir yandan, (Gobineau'da olduğu gibi) renkli ırkların aksine Avrupalı ırkların ve yine Avrupalı ırklar arasında yer alan (ve bunu Alman global denetiminin ideolojisi haline getiren) Germen ırklarının —esas olarak Alman ulusunun— ayrıcalıklarını ilgilendiriyordu. Diğer yandan, artık tarihsel feodal aristokrasinin korunması değil her ulus içinde kapitalist sınıfın egemenliği ve dolayısıyla da "yeni bir soyluluğun" doğuşu iddiasını içeriyordu.

Bu değişiklik yavaş yavaş ortaya çıktı. Yeni ırk kuramının Gobineau'nün eski kuramı ileri sürmede oynadığı role uygun bir kuramcıyı Chamberlain'da bulması için yaklaşık bir yarım yüzyıl geçmesi gerekti.

Sözde sosyal Darwincilik ırk kuramının bu iki evresini birleştirmede belirleyici bir rol oynadı. Darwin'in doktrininin bilimin ve dünya görüşünün on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki gelişimi üzerinde büyük bir etkisi vardı. Darwin'in çalışmaları ilerici bilimi inanılmaz ölçüde zenginleştirmiş ve harekete geçirmişti: gerçek bilim adamları ve felsefecilerin Darwin'in *eserlerinin* gerçek tözünü soğurmaya ve hazmetmeye uğraştığı her noktada büyük bilimsel ilerlemeler gerçekleşmişti. Bu nedenle Engels, Marx'a şunları yazmıştır: "Bu arada, şu sıralar okumakta olduğum Darwin oldukça önemli biri. Teleolojinin bir bölümü şimdiye dek el sürülmemiş durumdaydı ama artık durum öyle değil. Dahası, doğadaki tarihsel gelişimi göstermek için bundan daha iyi ve isabetli bir girişim hiç olmamıştı."[20] Marx da Engels'e benzer şeyler

[20]Engels'den Marx'a. 12.12.1859.

yazdı: "Kaba, İngiliz biçimiyle gelişmesine rağmen bu kitap bizim görüşümüz için doğal-tarihsel temel içeren bir kitaptır."[21]

Ancak Darwin sosyal bilimlerin genel bir krize girdiği sırada evrensel bir etkinlik kazanmış ve etkinliği bu krize paralel olarak ilerlemiştir. Bütün olarak bakıldığında gerici kentsoylu ideologlar —esas olarak felsefe ve dünya görüşünde yarattığı sonuçlar ama aynı zamanda yöntembilimi ve doğal bilimlerdeki buluşları açısından— Darwinciliğe karşı çıktı. Hepsinden önemlisi, gerici kentsoylu ideolojinin mücadelesi evrim kuramını ve dolayısıyla Engels'in Darwin'in çalışmasında simgelenen en büyük ilerleme olarak gördüğü noktayı hedef alıyordu. Dolayısıyla kentsoylu bilimlerin, özellikle de kentsoylu felsefenin benimsediği temel çizgi Darwin-karşıtı bir çizgiydi.

Ancak bu tutum, klişe haline gelmiş bir Darwinciliğin sosyal bilimlerde geçici olarak olumlu bir rol oynamasını engellemedi. Marx, F.A. Lange'ın bir kitabını değerlendirirken sosyal bilimlerde yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan bu eğilimi keskin bir biçimde eleştirdi:

> Saygıdeğer Lange büyük bir buluş yapmıştır. Tüm tarih, doğanın tek bir büyük yasası altında toplanacaktır. Bu doğa yasası "yaşam mücadelesi" *klişesi* (çünkü burada kullanıldığı şekliyle Darwinci terim yalnızca bir klişe haline gelir) ve tözü de Malthusçu nüfus ya da aşırı-nüfus yasasıdır. Dolayısıyla, yapılması gereken şey "yaşam mücadelesini" tarihsel olarak kendini gösterdiği çeşitli toplum biçimleri içinde çözümlemektense bu somut mücadeleyi "yaşam mücadelesi" sloganına ve onu da Malthusçu "nüfus düşlemine" dönüştürmektir. Bunun çok araştırıcı bir yöntem olduğu kabul edilmelidir — çarpık, sahte bilimsel, yüksekten uçan cahillik ve zihinsel tembellik söz konusu olduğu sürece.[22]

Toplumbilimde sözde Darwinciliğin ortaya çıkışının genel önkoşullarını kısaca gözden geçirelim. Özellikle İngiltere'de sınıf

[21]Marx'dan Engels'e, 19.12.1860.
[22]Marx'dan Kugelmann'a, 27.6.1870.

mücadelelerinin bir sonucu olarak klasik ekonomi zamanla ortadan kaybolmuştu. Klasik ekonominin popüler bir ekonomiye dönüşümü dar anlamda ekonomiyle sınırlı olmayan geri tepmeler yaratmıştı. Toplumbilimin tam da bu sıralarda ekonomiden ayrılması ve kendisini bağımsız bir bilim dalı olarak belirtmesi rastlantı değildir. (Comte, Saint-Simon'un ütopyacılığından uzaklaşmış ama bu, durumu fazla etkilememişti. Comte tıpkı Spencer'in daha sonra İngiltere'de yapacağı gibi toplumbilimi ekonomik temellerinden ayırdı.) Yeni toplumbilim yöntembilimsel olarak gerekli ekonomik temelinden vazgeçerken sözde nesnellik ve düzenliliği için desteği doğal bilimlerde aradı ve buldu. Kuşkusuz, toplumbilimin kimya, biyoloji vb. yoluyla gerçeklenmesi ancak, Marx'ın yukarıda Lange ve Darwin örneğinde göstermiş olduğu gibi, doğal bilimlerin buluşlarından soyut klişeler türetmekle sağlanabilirdi. Comte, Spencer ve Almanya'daki sözde organik toplumbilim hep bu şekilde işledi. Toplumbilimde böyle bir yönelime bakıldığında Darwinci kuramın dünya çapındaki etkisinin onu derinden etkilemeden geçemeyeceği açıktır.

Bu etkinin kentsoylu toplumbilimin yöntembilimsel gereksinimlerinden daha güçlü nedenleri olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde kentsoylu ideoloji yeni bir kapitalist savunubilgileri evresine girdi. Hem uyumcu popüler ekonomi öğretisini hem de yarı-biyolojik toplumbilimde organik büyüme kuramının özellikle de sosyalist düşüncelerle mücadele konusunda yetersiz kaldıkları anlaşılmıştı. Kentsoylu toplumbilimin hitap ettiği geniş halk çevrelerinde etkisizdiler. Uyumcu popüler ekonomi öğretisinin ve organik toplumbilimin bu başarısızlığı kapitalist çelişkilerin artması ve bununla bağlantılı olarak sınıf mücadelelerinin şiddetlenmesinde yatar. Kendilerini artan bir güçle ifade ederek uyumcu öğretinin değersizliğini giderek daha da açık biçimde ortaya koydular. Eğer kapitalizm en iyi ekonomik ve sosyal sitem olarak kabul edilecek ve toplumbilim kapitalist sistemle bir uzlaşmaya önderlik edecek ve kararsızları

değerlerinin aşılmazlığı konusunda ikna edecekse o zaman —kentsoylu bir savunubilgisi biliminin yapmak zorunda olduğu gibi— kapitalizmin çelişkileri ve hepsinden önemlisi insanlıkdışı yanları artık bağışlanamaz ve makul gösterilemezdi. Savunu tam da bu noktalardan başlamalıydı. Kısacası: kapitalist savunubilgileri bu sistemin "kötü yanlarını" şimdiye dek reddetmişken yeni savunubilgileri tam da bu noktadan yola çıktı. Kentsoylu aydın kesimini bu "kötü yanları" onaylamaya ya da en azından sözde değiştirilemez, doğal kökenli ve "çok yıllık" oldukları için onlarla uzlaşmaya ikna etmeye çalıştı.

Klişe biçimiyle Darwinciliğin, savunubilgilerinin bu yeni biçimi için olağanüstü uygunlukta bir başlangıç noktası sağladığı açıktır. Yaklaşık aynı zamanlarda Nietzsche'nin de basmakalıp Darwinciliği bu doğrultuda sömürdüğünü daha önce belirtmiştik. Bu güçlü ideolojik gereksinim göz önüne alındığında sahte-Darwinci temellere dayalı yeni tip kapitalist savunubilgilerini uygulayacak toplumbilimsel ekollerin ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Dahası, bu sosyal Darwincilik sayısız olasılıklar sunuyordu. İlk olarak, ortaya "tekçi," "doğal-bilimsel" bir toplumbilim görüşü çıkardı. Toplum, genel kozmik düzenin tamamen bağdaşık bir bölümü olarak sunuldu. Engels, Darwinciliği doğanın tarihsel bir yorumunu gerektirdiği için olumlu karşılarken bu toplumbilim sosyal bilimlerdeki tarihçiliği yıkmak için klişe bir Darwinciliği kullandı. İkinci olarak, yalnızca tüm ekonomik kategoriler değil aynı zamanda sınıflar da toplumbilimden çıkarıldı. Onların yerini ırkçı "yaşam mücadelesi" aldı. Üçüncü olarak, baskı, eşitsizlik, sömürü ve benzeri şeyler kaçınılamaz ya da ortadan kaldırılamaz "doğa gerçekleri" ya da "doğa yasaları" olarak sunuldu. Böylece, kapitalizmin tüm korku verici ürünleri "doğayla uyumlu" oldukları için onaylandı. Dördüncü olarak, "doğal yasalara" dayalı bir toplumbilim insanları kapitalist yazgıyı kabullenmeye yöneltti. Gumplowicz Sosyal Darwinciliğin bu yönünü çok sağlam bir

biçimde formüle etti. Ona göre, toplumbilimin son sözü "insan tarihinin doğal bir süreç olarak" yorumlanmasıydı. Bu yorum *tüm insanlığın ahlâk zivesidir*. Çünkü insanın tarihe egemen tek şey olan doğa yasalarına özveriyle boyun eğmesini son derece ikna edici bir biçimde öğütler çünkü bir ussal teslimiyet ahlâkıdır."[23] Son olarak, ana cephesinin sosyalizme ve yandaşlarına karşıt olmasına rağmen bu öğreti kendisini nesnel ve parti sorunlarının üstünde gösterdi. Bu nedenle Gumplowicz'in öğrencisi Ratzenhofer çeşitli partilerin toplumbilime yönelik tutumlarıyla ilgili olarak ayrıcalıklı konum işgal eden kişilerin ona karşı olduğunu ama baskı altında olanların da aynı tutumu benimsediklerini söyledi "çünkü onları arzularının tam olarak gerçekleşmesi şanslarıyla ilgili yanılsamalarından yoksun bırakacaktı."[24]

Bu Sosyal Darwincilik dar anlamda toplumbilimin çok ötesine uzanan uluslararası bir görüngüydü. (Örneğin, Lombroso'nun "doğuştan suçlu" kuramıyla kıyaslayınız.) Bu yönelimin kentsoylu toplumbilimde tek başına egemen olmayı hiçbir zaman başaramadığı doğrudur. Daha uyanık ve daha iyi eğitimli kentsoylu toplumbilimciler bu sansasyonel yeni yöntemin boşluğunu ve aslında bir laf ebeliği olduğunu hemen gördüler. Tartışmalar uluslararası düzeye yükseldi. Sosyal Darwinciliğe karşı çıkanlar yalnızca uyumcu öğreti ruhu içinde —en azından ideolojiden— tüm şiddeti ayıklamaya çalışan ve Sosyal Darwinciliğin "Machiavelliciliğine" ateş püsküren eski liberal düşüncenin temsilcileri değildi. Örneğin, Novikov[25] hem "yukarıdan" (Bismarck) hem de "aşağıdan" (Marx ve sınıf mücadelesi) "eşkıyalığa" karşı çıktı. İkinci konuda, Marxçılığı başka yöntemlerle çürütmeye çalışması dışında Darwinci rakipleriyle görüş birliği içindeydi.

Ama emperyalist dönemin ideolojik gelişimini başka yönlerden destekleyen toplumbilimciler de Sosyal Darwinciliği şiddetle red-

[23]Gumplowicz: *Outlines of Sociology*.
[24]Ratzenhofer: *Die soziologische Erkenntnis*, Leipzig 1898, s. 265.
[25]Novikov: *Critique du Darwinisme social*, Paris 1910, s. 10.

dettiler. Bunlar arasında en önde geleni aşağıdaki satırları yazan Toennies'di: "Çöküş kuramının ilkelerinde serbest rekabetin, karteller ya da tröstlerin, devlet çıkarları ya da tekellerin, kapitalizm ya da sosyalizmin lehine ya da aleyhine bir sav saklı değildir. Çünkü bu bir Yılbaşı çorabı değildir. Bunu uygulamanın sonucunda önemli bir şeye ilişkin ne bir umut ne de bir korku beslememehyiz... Sahte savlarla tüm süslenip püslenmelerde olduğu gibi bu çabalar da önemli ölçüde gülünçlük içerir ve düşük düzeyde bilimsel düşünceyi temsil ederler."[26]

Gumplowicz Sosyal Darwincihğin Almanca konuşulan bölgelerdeki tipik temsilcisiydi. Kendisi —ve daha belirgin olarak öğrencisi Ratzenhofer— doğal ve sosyal süreçler arasında niteliksel fark bulunmayışından ve mutlak benzerlikten yola çıktı. Gumplowicz'e göre toplumbilim "insanoğlunun doğal tarihiydi". Doğal bilimin görevinin "tarih sürecini değiştirilemez doğal yasaların egemenliği yoluyla açıklamak" olduğunu söyleyerek bu yöntembilimsel başlangıç noktasını açıklamaya devam etti.[27] Ratzenhofer bunun nasıl anlaşılması gerektiğini netliğe kavuşturdu. Yöntemini açıklayan bir iki cümleyi alıntılayalım: "Böyle değerlendirildiğinde kimyanın belli başlı yasaları da toplumbilimsel yasalar olmalıdır... Elementlerin ilişkileri, aralarındaki iyi-kötü karşılıklı ilişki ya da belli birleşimlere girmemeleri toplumsal yaşamdaki tutkulara, sevgi ve nefrete yalnızca benzemekle kalmayan, nedensel olarak onlarla aynı olan görüngülerdir."[28]

Gumplowicz ve Ratzenhofer eğilimlerinin tüm dışavurumlarında Gobineau'nun zıt kutuplarıydılar: Gobineau'nun sert spekülasyonlarına karşı ağırbaşlı uzmanlık bilimi, ortodoks kapitalizmin aksine katı biçimde doğal-bilimsel tekçilik vb. vb. Ama "biyolojik" yöntemin ortak bir temel özelliğini geliştirdiler: aldatıcı doğal-bilimsel benzerlikler yardımıyla sosyal görüngüleri bir yasa grubuna

[26]Toennies: *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena 1925, I. cilt, s. 204.
[27]Gumplowicz: *Die soziologische Staatsidee*, Graz 1892, s. 5.
[28]Ratzenhofer: Anılan eser, s. 91.

dek geri izlemek. Bu noktada, ileride faşizmde tamamen belirgin bir hal alan özel bir eğilimi de görürüz: sıklıkla aşırı yüzeysel, önemsiz, ilgisiz ve hiçbir açıdan savı perçinlemeyen benzeşimler temelinde ulaşılan sonuçlar apodosisi.(*)

Sosyal Darwincilik bu sözde doğal-bilimsel yöntem sayesinde tarihi hükümsüz kıldı. Tarih sürecinde insanın değişmediğini iddia etti. Gumplowicz şunları söyledi: "Günümüz insanının —uygar insanın!!!— doğası, itkileri, gereksinimleri, yetenekleri ve entelektüel özellikleri açısından ilk durumundan farklı olduğu yanılsamasından kendimizi kurtaralım."[29] Böylece, Darwinci kılığa bürünmüş toplumbilim yalnızca tüm ekonomiyi değil aynı zamanda tüm sosyal öğeleri de toplum incelemesinin dışında bıraktı. Bu, yöntembilimsel olarak gerekliydi. Çünkü eğer toplumbilim biyoloji ya da antropoloji üzerine kurulursa bırakın herhangi bir ilerlemeyi temel bir değişikliğe de izin veremezdi. Önünde sonunda, kayıtlı tarihte insanda oluşan tüm değişiklikler biyolojik değil sosyal türdendir. Dolayısıyla biyolojik önerme, temel olarak kabul ettiği şeyin daha fazla değişiklik ya da gelişime tabi olmadığını ima eder. Bu da faşist tarih yorumunun yolunu döşemeye önemli ölçüde yardımcı olmuştur.

Aslında Gumplowicz, benzer biçimde klişe enerji koruması yasasının yardımıyla bu tarih karşıtlığını "kozmik bir yasa" olarak göstermiştir. Şunları yazar:

Doğanın her alanında olduğu gibi toplumun doğal sürecinde de etkin güçler hiçbir zaman yanlış yola sapamaz ve toplamları farklı biçimde işleyen güçlere dönüştürülebilse bile hiçbir zaman azaltılamazlar. İlk zamanlardan beri insanlık alanında işleyen sosyal enerjilerin toplamının hiçbir zaman azalmayacak olması mümkündür. Kendilerini sayısız kabile savaşlarında ve klanların kan davalarında bir kez gösterdikten sonra ve tek tek alanlarda sosyal sürecin gelişimi, sosyal karışım sürecinin ilerlemesi ve kültürün gelişmesiyle birlikte bu enerjiler kaybolmaz ama değişik biçimlerde harcanırlar. Zaman zaman

(*)Şart cümlesinin ikinci kısmı. —çev.

29Gumplowicz: *The Racial Struggle*.

farklı biçimlerde uygulanabilseler de belli sosyal topluluklardaki karşılıklı sömürülerin toplamı hiçbir zaman daha az olmayacaktır. Günümüzde Avrupa'da eski yüzyıllarda olduğundan daha az sayıda savaş yer almaktadır ama her bir savaşın boyutu ve önemi (örn. Fransız-Alman, Rus-Türk, Rus-Japon) sayısız daha önceki savaşınkine denktir."[30]

Gumplowicz'e göre bu yasaları izleyen durum şuydu: "dünya üzerindeki canlılar *kitlesi* her zaman aynı kalmalıdır ve bu kitle yerküremizin kozmik koşulları tarafından önceden belirlenmiştir... Eğer bir kısmı artarsa diğerleri fırsatı kaçırmış olur."[31] Bu noktada tekçi toplumbilim başarılı bir biçimde bu sahte Darwinciliği kozmik olarak genişletilmiş Malthusçuluktaki kurak bölgeye taşır.

Tüm bunların Sosyal Darwincilik için yarattığı sonuç öncelikle evrensel bir insan gelişiminin olamamasıydı; en iyi koşullarda, belli bir kültürel alanı içinde ilerleme vardı. Gumplowicz bu noktada Spengler'in kültürel döngüler kuramını önceliyordu. İlerlemenin "yalnızca, her keresinde yeniden başlayan ve aynı yönü izleyen ayrı bir kültürel alan gelişimi içinde" anlaşılabilir olduğunu açıkladı.[32] Bu nedenle insanoğlunun tek tip bir tarihi yoktu. Görebileceğimiz gibi, Spengler ve Chamberlain sayesinde geçerlilik kazanan dünya-tarihinin reddi eğiliminin kökleri emperyalist kentsoyluluğun ideolojik gereksinimlerine uzanıyordu; dıştan çok farklı, yöntembilimsel olarak ise tamamen zıt sistemlerden kaynaklanmıştı. Gumplowicz "böyle bir bütünün öznesi konusunda kendi içinde yeterli bir düşüncemiz olmadığından birleşik bir bütün olarak insan gelişimine ilişkin hiçbir fikrimiz" olamayacağını ileri sürdü.[33] Daha sonra Spengler'de ve ileri ırk kuramında da olduğu gibi Gumplowicz'de de her kültürel alan içindeki gelişim dairesel bir çizgi izliyordu: "... her ulus en yüksek kültür evresine ulaşır, iniş

[30] Aynı yayın.
[31] Aynı yayın.
[32] Gumplowicz: *Grundriss der Soziologie*, s. 255.
[33] Aynı yayın, s. 249.

noktasına doğru olgunlaşır ve ilk barbarların gelmesiyle çöküş başlar."[34] Burada da ele almakta olduğumuz şeyin sarsak benzeşimler apodosisi olduğunu görmek güç değildir. Gumplowicz, kendisinden sonra Spengler'in yaptığı gibi yalnızca bireysel yaşamın biyolojik evrelerini (gençlik, olgunluk, yaşlılık) benzeşim yoluyla kültürel alanlara ya da kültürel döngülere uyguluyordu. Burada Darwinciliğin ilerici ve gerici yanları arasındaki keskin zıtlığı görürüz. Darwin'in buluşları Marx ve Engels'in doğa ve toplumu büyük, bütünleşik bir süreç olarak kavramalarına yardımcı olmuşken Sosyal Darwincilik ilerici kentsoylu düşüncenin ulaştığı birleşik bir dünya tarihi kavramını felsefi olarak eritmiştir.

Bu temelden yanlış mistik yöntem —tekçi bir maske ardında benzeşimlerle oynama— ilk başlangıç noktasının gerçeklere zıt olmayan sosyal gözlemlerde yattığı noktalarda bile tümüyle yanlış sonuçlara yol açtı. Böylelikle Gumplowicz devletin kökeninin insanın sosyal eşitsizliğiyle çok yakından bağlantılı olduğunu sezdi. Ama bu eşitsizliği ekonomik değil de sahte-bilimsel kozmik nedenlerle açıklamaya çalıştığından doğru gözlem gerici bir gizemciliğe yol açtı. Bu da Sosyal Darwinciliğin en gerici kuramla yakın benzerliğini oluşturdu çünkü —Gobineau için olduğu gibi— Gumplowicz için ayrılık noktasını insanın "özgün eşitsizliği" oluşturuyordu. Ratzenhofer, Gobineau ve daha ilerideki ırk kuramıyla aynı kesinlik içinde şunları belirtti: "Eşitsizlik... doğal koşuldur, eşitlik ise doğadışı ve olanaksız."[35]

Gobineau olgusunda olduğu gibi ekonomik gerçeklerin bu sahte-bilimsel gizemlileştirilmesinin temelleri genel bir demokrasi karşıtı eğilimde yatar. Aradaki büyük fark, Gobineau eski, feodal-aristokrat demokrasi karşıtlığını yeniden canlandırmışken Sosyal Darwinciliğin kentsoyluluğun ve artık galip durumdaki kapitalizmin demokrasi karşıtlığını ifade etmesinden başka bir şey değildir. Anlaşılabilir bir biçimde bunu ekonomik egemenlikten

[34]Aynı yayın, s. 252.

[35]Ratzenhofer: *Grundriss der Soziologie*. Leipzig 1907, s. 165.

önce muzaffer kentsoylu devrimin söz konusu olmadığı Almanya ve Avusturya-Macaristan gibi ülkelerde en güçlü biçimde gerçekleştirmiştir. Böylece Gumplowicz tarihteki eşitlik öğretilerinin yazgısını inceledi ve (daha sonraki ırk kuramı gibi) Musevilik, Muhammetçilik, Hıristiyan kilisesi ve Fransız devrimini tamamen eşit eğilimler olarak yorumladı. Artık, bu eğilimlerin başarısızlığa mahkum olduğunu saptamıştı;

> bu öğretilerin insanın doğasına ters düşmesi ve bu nedenle egemenliklerinin en fazla *ismen* söz konusu olması gibi basit bir nedenden ötürü... Dünyada *gerçekten ve daimi olarak* egemen olan şey kitlelerin gelişmemiş doğasına daha uygun düşen oldukça farklı öğretiler ve ilkeler setidir. Sıkışmış durumdaki ulusların gürültüsünde yankılanan şey Budist öğretiler, İsa'nın sözcükleri ya da Fransız Devriminin "ilkeleri" değildir — o gürültüde çınlayan çığlıklar: işte Ari, işte Sami, işte Mongol; işte Avrupalı, işte Asyalı; işte beyaz, işte renkli, işte Hıristiyan, işte Müslüman, işte Alman, işte Romen, işte köle vb. çığlıklarıdır. Bu türden savaş çığlıkları arasında *tarih yazılır* ve —görmekten hâlâ çok uzak olduğumuz bir *dünya tarihsel doğa yasasının* gerçekleşmesi için— bol miktarda insan kanı dökülür.[36]

Görebileceğimiz gibi Gumplowicz bu "doğal süreci" hevesle doğrulamaktan hâlâ uzaktı; daha önce belirttiğimiz üzere "ussal teslimiyet" yanıtını destekliyordu. Ama ilkel biyolog tarih görüşü, sınıf mücadelesi olgularını "doğanın emrettiği" bir ırk mücadelesine gizemlileştirmesi ve tüm bu kavramına etki eden demokrasi karşıtı tutumuyla faşist tarih görüşü için yolları hazırlamaktaydı. Bu nedenle, bu türden bir kavram ileri süren Haller, Lombroso ve Gobineau gibi açık gericilere belli çekincelerle de olsa övgüler dağıtması rastlantı değildi. Öğrencisi olan Ratzenhofer bu demokrasi karşıtı tutumu daha sert bir biçimde dile getirdi: "Özgürlük, eşitlik ve uluslararası kardeşlik sloganları yalancı hayallerdir... Ani devrim düşüncesi tarihdışıdır."[37]

---

[36]Gumplowicz: *The Racial Struggle*.

[37]Ratzenhofer: *Grundriss der Soziologie*, s. 93 ve 95.

Bu varsayımlar ışığında Gumplowicz ve ekolünde devletin neden toplumbilimin merkezini oluşturduğunu anlamak güç değildir. İnsanın "doğal" eşitsizliğine dayalı devlet, toplumda iş bölümünün demiurgosuydu. Bu görüş esas olarak çalışan sınıfın büyük amaçlarına karşı ileri sürülmüştü. "Eşitsizliğin düzenleyicisi" olarak devletin "insan için olası tek düzen" olduğunu göstermeyi amaçlıyordu.[38] Gumplowicz bu kuramlarla yalnızca toplumbilimi ekonomiden tümüyle koparmakla kalmadı —kuşkusuz yalnızca çağdaş kaba biçimiyle bildiği— ekonomiyi evrensel olan toplumbilimin aksine özel bir uzmanlık disiplinine indirgemeye çalıştı. Ekonomiyi küçümseme doğrultusundaki bu eğilimde Sosyal Darwincilik de emperyalist gerici ideolojiyi önceliyordu. Gumplowicz'e göre ekonominin toplumu içerme gibi bir iddiası olamazdı; yalnızca ekonomik görüngülerle ilgiliydi. "Ama" diye devam etti "tıpkı bireyin tamamen onunla meşgul olmaması gibi bir toplumun özü ve yaşamı asla tümüyle ekonomik etkinlikte harcanmaz. Aslında, toplumbilimin politik ekonomiyi kendi bölümlerinden biri olarak görme iddiasında bulunabilir."[39]

Politika ve ekonomi arasındaki ilişkinin bu şekilde tersine çevrilmesi Sosyal Darwinciliğin ana konusuyla yani, her sosyal ayrımı, sınıfın katmansı oluşumunu ve sınıf mücadelesini biyolojik açıdan kavrama ve böyle çözme çabasıyla bağlantılıydı. Bu noktada, öznel olarak dürüst bir adam olan Gumplowicz'de derinlere kök salmış bir çelişki ortaya çıkar. Bu geçiş evresinin entelektüel ve yöntembilimsel karmaşasını ve aynı zamanda güçlenen gerici gelişim konusunda Almanca konuşan aydın kesiminin ne kadar çaresiz olduğunu göstermesi açısından söz konusu çelişki çok dikkat çekicidir. Özetlemiş olduğumuz varsayımlar sınıfın katmansı oluşumunun bir ırkın diğeri üzerindeki egemenliği olarak sunulabilmesi için toplumbilimde sınıfla ırkın yer değiştirmesini

[38]Gumplowicz: *Die soziologische Staatsidee*, Graz 1892, s. 48.
[39]Gumplowicz: *Soziologische Essays*, İnnsbruck *1928*, s. 180.

gerektiriyordu; özellikle de fiziksel güç devletin gelişimindeki birincil öğe olarak kabul edildiğinden.

Gumplowicz ilk ve çok fazla alıntılanan *Irk ve Devlet* (1875) adlı kitabında gerçekten de sorunu ırk ve sınıfı özdeşleştirecek biçimde formüle etmişti. Ama bunu izleyen çalışmasında bu önermenin savunulamazlığını giderek daha net olarak görmeye başladı. İkinci önemli çalışması *Irk Mücadelesi*'nde (1883) bunu kabullenmişti. Bu eserinde ırk konusuyla ilgili olarak şunları yazdı: "Burada her şey keyfi, öznel görünüm ve görüştür (*Scheinen und Meinen*): hiçbir noktada sağlam bir zemin ya da sağlam bir kanıt parçası olmadığı gibi kesin bir sonuç da yoktur." Bilimsel bir tekçi olarak ırksal farklılıkların nesnel özelliğin en azından minimumunu aradığından aşağıdaki sonuçlara ulaştı.

Kafataslarının ölçülmesi gibi tüm antropolojik çalışmaların oynadığı üzücü rol insanoğlunun farklı tiplerine ilişkin bu araştırmalar yoluyla aydınlanmaya çalışmış herkes tarafından takdir görebilir. Her şey karmakarışıktır ve "kötü" figürler, ölçümler elle tutulur hiçbir sonuç üretmez. Bir antropologun Germen olarak belirlediğini diğeri köle tipe uygun sayar. "Antropolojik" kategorilere uyarsak "Ariler" arasında Mongol tipleri görür ve sürekli olarak "Arileri" Sami kabul etme durumunda kalırız — ya da tersi.[40]

Pek çok gerici nokta açısından öğretmenini geride bırakmış olan ve Gobineau gibi örneğin zencileri doğuştan köle olarak gören Ratzenhofer bile bu konudaki bilimsel kanıt eksikliğini kabul etmek zorunda kalmıştı. "Irksal mizaçlar sosyal davranış için güvenilir bir temeldir ama tek tek bireyler söz konusu olduğunda aynı şeyin kanıtlanması yalnızca ender durumlarda olasıdır."[41]

Ancak, Gumplowicz ve ekolü sınıf mücadelesinin ekonomik temelini reddetmiştir. Bunun sonucu olarak, ırkı belirleyen etmenler sorununa ilişkin bir gözlemin kötü ve karmaşık bir seçmeciliğe yol açması kaçınılmazdı. Böylece, Sosyal Darwincilik uyaranıyla

[40]Gumplowicz: *The Racial Struggle*.
[41]Ratzenhofer: *Grundriss der Soziologie*, s. 296.

zenginleştirildikten sonra emperyalist gerici ideolojinin gelişimi bunun ötesine geçti. Gumplowicz'in ırk kuramında bir geçiş figürü olmasının bir diğer göstergesi de Sosyal Darwinciliğin daha genç destekçisi Woltmann'la gerçekleştirdiği ve *Irk Mücadelesi*'nin daha sonraki basımında yayımlanan diyalogdur. Woltmann onu ilk kitabında tuttuğu doğru yoldan sapmak ve doğru ırk kavramının içine yabancı öğeler katmakla suçladı. Gumplowicz ise kendisini şöyle savundu:

> Kendi doğduğum bölgede sosyal sınıfların oldukça bağdaşık ırkları temsil etmesi beni zaten şaşırtmıştı; haklı olarak daima kendisini çiftçiden farklı bir soy olarak kabul eden Polonya soyluluğu vardı; Alman orta sınıfı ve onun yanında Yahudiler — pek çok sınıf, pek çok ırk... Ama daha sonraki deneyimim ve olgun düşüncenin eşlik ettiği bilgim batı Avrupa ülkelerinde toplumun sınıflarının uzun zamandır antropolojik ırkları temsil etmediğini öğretti... ama yine de birbirlerine ırk gibi davranıyor ve sosyal bir ırk savaşını sürdürüyorlardı... *Irk Mücadelesi*'nde antropolojik ırk kavramı terk edilmiş ama oldukça uzun bir zamandır ırkların artık antropolojik ırklar olmamasına rağmen ırksal mücadele aynı kalmıştır. Ama önemli olan *mücadeledir*; devletteki, adalet ve devlet gelişiminin kökenindeki tüm görüngüler için bir açıklama sağlar.[42]

Nesnel olarak bakıldığında Gumplowicz'in sosyal ırk kuramını özünde tümüyle terk ederken terminolojisinde —ve o söz konusu olduğunda bunun anlamı: can alıcı felsefi sonuçlarıyla— olduğu gibi koruması tipik bir durumdur.

Woltmann biyolojiciliğin gerici gelişimine geçişin daha üst bir evresini temsil eder. Özel konumu, sabık bir sosyal demokrat olarak (Marx'ı Darwin ve Kant'la birleştirmeye çalışan bir revizyonistti) ırkçı kuramı emperyalist gereksinimlere uyarlamada önemli ilerlemeler kaydedebilmesine dayalıdır. Gumplowicz'in sınıf mücadelelerinin özünde ırk mücadeleleri olduğu görüşünü genişletti, onu Gumplowicz'in şüphelerinden ve tutarsızlıklarından "arındırdı," sonunda da Gobineau'nun düşünüsünün belli çizgi-

[42]Gumplowicz: *The Racial Struggle*.

lerinin yanı sıra zaman içinde ilerlemiş olan Fransız ırk kuramının öğelerini de (Lapouge, vb.) —güncellenmiş biçimde— benimsedi.

Woltmann sosyal demokrat geçmişinden sosyal gelişim ve sosyal oluşum terminolojisini korudu ama tüm bu kategorileri biyolojik ırk kuramı kategorilerine dönüştürdü. Böylece, örneğin artı değeri biyolojik bir kavram olarak ele aldı. Sosyal işbölümü "fiziksel ve ruhsal niteliklerin doğal eşitsizliği... üzerine kuruludur."[43] Sınıf karşısavları "gizli ırksal karşısavlardır."[44] Bu temele dayanarak kapitalizmin revizyonist yüceltmesini onun doğal seçilim için en iyi sosyal düzeni oluşturduğunu ima edecek kadar çeşitlendirdi. Woltmann'ın kolonisel baskının da ideolojik savunucusu haline geldiğini söylemeye gerek bile yoktur. Ona göre "Zenci ve Kızılderilileri gerçek uygarlığa ulaştırmak umutsuz bir çabaydı;" kolonilerde beyazlar "her zaman yalnızca *efendi ırkı* oluşturacaktı."[45] Ayrıca Gobineau'nun öğretisini Sosyal Darwincilik temellerinde yeniden canlandırdı ama "Kuzeyli ırkın doğuştan global uygarlığın taşıyıcısı" olduğunu belirtmek suretiyle Alman emperyalizminin ideolojisi olarak.[46]

Dolayısıyla, Woltmann bir sosyal öğreti dış görünüşünün ardında tüm sonuçlarıyla birlikte kökten-gerici, emperyalist ırk kuramını temsil ediyordu. Bu, tüm yöntembilim için geçerlidir (eşitlik üzerine biraz önce sözü edilen yorumları anımsayalım). Gumplowicz gibi o da insanoğlunun tek tip gelişimini reddetti. "İnsan ırkının evriminden söz etmek yanlıştır... *evrimleşen şey tek tek ırklardır.*"[47] Kuşkusuz, tarihsel gerçeklikte "saf ırklar" olmadığını ve ırka atfedilen tüm ruhbilimsel ayırt edici özelliklerin fazlasıyla şüpheli olduğunu Woltmann da gördü. Ama Gumplowicz'in aksine bu çelişkiyi dürüst bir biçimde kabullenmedi.

[43] Woltmann: *Politische Anthropologie*, Eisenach-Leipzig 1903, s. 191.
[44] Aynı yayın, s. 192.
[45] Aynı yayın, s. 198.
[46] Aynı yayın, s. 287.
[47] Aynı yayın, s. 159.

Bunun yerine, demagojik çarpıtmalarla ondan kaçmaya çalıştı; bu amaçla —Gobineau'nun yazgıcılığının üstesinden gelmeyi göz önünde tutarak— ırksal "melezleşmeden muafiyet" kavramını ileri sürdü (ileride Hitler ve Rosenberg için önem taşıyacak olan bir düşünce). Bir melezleme ve ensest karışımında ortaya çıkan yapay ırk ıslahının önemini vurgulaması Gobineau'nünkine ters düşen, belirgin biçimde iyimser bir bakış açısına yol açtı. Ama etkileyici toplumbilimsel ve biyolojik terminolojisine rağmen Gobineau'dan daha az keyfi olmayı başaramadı: bazen melezleşmeyi tümüyle zararlı ve yozlaştırıcı bir şey olarak ele aldı bazen de "ırk ıslahının" en önemli öğelerinin tam da melezleşmeden elde edildiğini düşündü. Gobineau'nun kötümserliğini aşması "ırksal hijyen ve ırk politikası önlemleri sayesinde mevcut kuşağın sağlam ve soylu durumunu sürdürme ve koruma mütevazi umuduna" dayanıyordu.[48] Hitlerciliğin bu "mütevazi umuttan" nasıl barbarsı, despotça bir sistem yarattığını zamanı gelince göreceğiz.

Woltmann da belirleyici bir etki yaratmadı. Bunun nedeni onun önceki ya da sonraki ırk kuramcılarından "bilimsel olarak" daha iyi ya da kötü olması değil o sıralarda Almanya'da uygulamalı ırk kuramının daha etkili olması için sosyo-politik temelin henüz oluşmamasıydı. Woltmann'ın temsil ettiği özel ırk kuramı bu etki yoksunluğunu doğrular. Fransız ırk kuramcıları (örn. daha önce sözü edilen Lapouge) Ari efendiliğini yalnızca hayal edebilir ve —kötümserlikte Gobineau'yu geride bırakarak— Avrupa'da bir Rus'un egemenliği şeklinde korkutucu olasılığın ya da Yahudi liderliğinde bir Avrupa koalisyonunun altını çizebilirdi vb.[49] Bu arada, Otto Ammon gibi Alman kuramcılar en aşırı "Pan-Almanları" ancak kaba ve açık bir biçimde bilimdışı Alman üstünlüğü propagandasıyla yakalayabiliyorlardı. Öte yandan, Woltmann ırk kuramıyla geçmişteki revizyonculuğu arasında uzlaşma sağlamada

[48]Aynı yayın, s. 324.

[49]G. Vacher de Lapouge: *L'arien*, Paris 1899, s. 495.

kullandığı kesin eğilimler nedeniyle gerici çevrelerde kendini etkisizliğe mahkum etmişti. Tüm gericiler gibi insan eşitliği ve demokrasi düşüncesiyle savaştı. Ama örneğin bir köle ayaklanması, aşağı bir ırkın aristokrasiye (Ariler, Frenkler) isyanı olduğu gerekçesiyle Fransız Devrimini kınama eylemine katılmadı. Tüm işçi hareketinin ırksal olarak daha aşağı olanların isyanı olduğu görüşünü de paylaşmadı. Fransız Devrimiyle ilgili olarak şunları yazdı: "Devrimin liderlerinin neredeyse tümü Germendi... *Devrim yalnızca Germen ırkının farklı bir katmanını güce taşıdı.* Fransa'da gücü 'asiller, ruhbanlar ve halkın' ele geçirdiğine inanmak hata olurdu. Tıpkı, antropolojik olarak bakıldığında mevcut işçi hareketinin yalnızca işçi sınıfının üst Germen katmanının güç ve özgürlüğü karşısında etkin ayaklanmasını yansıtması gibi burada da gücü yalnızca kentsoyluluk yani, orta sınıfın üst Germen tabakası ele geçirmiştir."[50] İşçi aristokrasisi ayaklanmasının revizyonist bir gerçeklemesi ve Germen ruhunun ırkçı bir yüceltilmesinden oluşan bu birleşimin o sıralarda Alman gerici çevrelerde geniş kabul görmesi pek olası değildi. Hiçbir gerici Alman, "Germen" işçi hareketinden söz etmek bir yana, Fransız Devriminin "Germen ruhunun kahramansı eylemi" şeklindeki yorumunu hoş göremezdi Düşüncelerinden azımsanmayacak bir bölümü faşist döneme dek etkisini korumuşsa da bu türden dalgalanmalar ve tutarsızlıklar Woltmann'ın ırk kuramını geçici bir epizot haline getirdi.

4. *Çağdaş Irkçılığın Kurucusu H. S. Chamberlain*

Savaş öncesi dönemde ırk kuramının gerçek savunucusu H. S. Chamberlain'dı. Bir düşünür olarak gerçek bir özgünlüğe sahip olmaktan o da uzaktı. Eski ırk kuramını ve onun emperyalist yeniden uyarlanmasını emperyalist dönemin tipik özelliği olan genel gerici eğilimlerle, hepsinden önemlisi de dirimselcilikle

[50]Woltmann: Anılan eser, s. 294.

birleştirmiş olması açısından önem taşıyordu. Böylelikle ırk kuramına o sıralarda gerici aşırıcılığın gereksinim duyduğu "felsefi" sentezi sağladı. O dönemin özgün dirimselcileri (Dilthey, Simmel vb.) hâlâ güçlü bir biçimde eski, kısmen liberal, bilinmezci eğilimlere bağlıydı. Nietzsche bir yandan estetik, muhalefetçi bir çöküşe çok yakın duruyor diğer yandan ise başka açılardan Sosyal Darwinciliğe yakın olmasına rağmen dar anlamda ırk kuramını reddediyordu. Sosyal Darwincilik ise felsefi genellemelerden yoksundu; destekçileri ender de olsa felsefi genellemeler yapmaya kalkıştığında bunlar genellikle bilimsel-tekçi oluyor ve dolayısıyla gerici aşırılığın işine yaramıyordu. Şimdi ise Chamberlain gerici aşırıcılar için önemli olan tüm eğilimleri "felsefi olarak" özetlemişti. Bu noktaya gelene dek önemli bir figür olmaktan uzaktı: eski gericilik ve yaklaşmakta olan faşizm arasındaki ideolojik bağ.

Kuşkusuz, böyle bir bağı yalnızca Chamberlain oluşturmuyordu. Faşistlerin manevi ata olarak benzer biçimde saygı duydukları bir diğer önemli öncü de Lagarde'dı. Kayser II. Wilhelm'in Lagarde'la yakından ilişkili olması ve gençliğinde[51] bir yandan Stöcker'in Yahudi karşıtı demagojisini desteklerken onun entelektüel etkisi altında kalması bir rastlantı değildi. Daha ileride Alman Kayserle Chamberlain arasında kişisel bir yazışma doğması da rastlantısal değildi. 1901 gibi erken bir dönemde Kayser, Chamberlain'a yazdığı bir mektupta kendisini "Roma, Kudüs'e vb. karşı Almanya mücadelesinde bir savaşçı ve müttefik" olarak tanımlıyordu.[52] Chamberlain'ın kendi düşünüsü üzerindeki etkisiyle ilgili olarak şunları söyledi: "Ve artık içimde birikmiş ve uyku halindeki tüm eskil Ari Germen öğeler yorucu bir çabayla yavaş yavaş ortaya çıkıyordu. Sıklıkla kendilerini garip bir biçimde dışa vuran ve sıklıkla belirsiz bir ipucu özelliği taşıdıklarından içimde bilinçdışı ve biçimsiz bir biçimde kımıldanan şeyler bir çıkış yolu arayarak

[51]Lagarde'ın eşinin anılarına ulaşamadım. Olgu, Mehring'in bir makalesinden alıntılanmıştır, *Neue Zeit*, 1. Cilt, s. 225.

[52]Chamberlain: *Briefe*, Münih 1920, II. Cilt, s. 143.

"kalıtsal" olanla açık bir çatışma içine girmişlerdi. Sonra siz ortaya çıktınız ve sihirli değneğinizle karmaşaya düzen, karanlığa aydınlık getirdiniz; uğruna uğraşılması ve çaba gösterilmesi gereken amaçlar; Almanları ve dolayısıyla insanlığı kurtarmak için izlenmesi gereken, belli belirsiz biçimde sezilmiş yolların açığa çıkması."[53]

Bu dostluk Chamberlain'ın ölümüne dek sürdü. Chamberlain savaş taciri denemeleri için Demir Haç nişanı kazandı ve dostça iletişim hanedanın çöküşünden sonra da devam etti. Ama aynı zamanda Chamberlain aşırı gericiliğin yeni lideriyle de temas kurdu. 1923'de o ve Hitler arasında bir buluşma gerçekleşti ve Chamberlain buna ilişkin izlenimlerini şöyle özetledi: "Alman ruhuna inancım bir an için bile sarsılmadı ama —kabul etmem gerekir ki— umutlarım dibe vurmuştu. Ruh durumumu bir dokunuşla değiştirdiniz. Almanya'nın en çok ihtiyacı olduğu anda bir Hitler doğurması ondaki canlılığı kanıtlar; aynı şey Hitler'in yaydığı etki için de geçerlidir; çünkü bu iki şey —kişilik ve etki— yan yana var olur. Muhteşem Ludendorff'un açık bir biçimde size katılması ve sizden yayılan harekete sempatisini belirtmesi sizin değerinizi görkemli bir biçimde doğrular!"[54]

Lagarde ve az sayıdaki ardılları (örn. "Eğitimci Rembrandt" eserinin yazarı Langbehn) hâlâ grubun dışındaydılar. Mevcut gerici politikalara yalnızca dıştan ve aralıklı olarak katılabiliyorlardı. Chamberlain, Lagarde'da "Bismarck'ın devamı olan politik dehayı" görmüştü.[55] Lagarde'ın "Alman Yazılar"ını (*Deutsche Schriften*) "en değerli kitaplar" sınıfına dahil etmişti. Hıristiyanlıkta daha aşağı düzeydeki Sami dinsel içgüdülerini ve bunların Hıristiyan dinine zararlı etkilerini saptaması özel başarısıydı; bu, "hayranlık ve minnettarlık hak eden" bir eylemdi. Lagarde Eski Ahit'in tamamının Hıristiyan dinsel öğretisinden çıkarılmasını

[53] Aynı yayın, s. 142.
[54] Aynı yayın, s. 126.
[55] Chamberlain: *Politische Ideale*, 3. basım, Münih 1926, s. 114.

istiyordu; "Onun etkisi, İncili olabildiğince mahvetmiştir."[56] Chamberlain, kendisini yalnız bir yabancı kılan tek bir çizgiyi izlemesi nedeniyle Lagarde'ı eleştirmesine rağmen en önemli öncülerinden birini onun kişiliğinde bulmuştu.

Buradaki en önemli öğe din ve Hıristiyanlığa yönelik tutumdu. Gerici aşırılığın eski ve yeni biçimlerinin temalarını harmanlamıştı. Eski Prusya *Junker* gericiliği Protestan-Pietçi ve dolayısıyla dinsel konularda geleneksel ve ortodoksdu. Almanya'nın kapitalist gelişimi ve saldırgan biçimde emperyalist —ve saldırganlığı için tüm sosyal katmanları kucaklayıp ve harekete geçirecek bir ideolojiye ihtiyaç duyan— bir devlette politik üstünlük elde etme gereksinimi gerici saflardaki durumu değiştirmişti. Özellikle çalışan sınıfa bu şekilde sızılmasının kolay olmadığı doğrudur; Alman emperyalizmine teslimiyetin bir olasılık haline gelmesinden önce reformculuğun bu konuda yapacağı daha çok şey vardı. Dolayısıyla yeni gerici aşırıcılık esas olarak *Junker* etkisine doğrudan açık olmayan küçük kentsoylu kitlelere yönelmiş ve buradan da demagojik ideolojinin çeşitli biçimleri yeşermişti (Stöcker'ın Yahudi karşıtlığı, Naumann'ın nasyonalizmi vb.).

Entelektüeller arasında da çok farklı eğilimler egemendi. Lagarde'la yaklaşık aynı zamanda etkin olan Nietzsche de kendisini ortodoks Protestancılıktan ayırmıştı. Ama Nietzsche ateist sloganlarla örtülü yeni bir din aramış ve ilan etmişken Lagarde Sami öğeleri çıkararak Protestancılığı yenilemeye çalıştı. Her ikisi de kapitalist dönemin kültür eksikliğini eleştirdiler ama bunu öyle bir biçimde yaptılar ki eleştirilerinin ucu demokrasi ve işçi hareketine yönelikti. Bu noktada emperyalist dirimselciliğin gerici eğilimleriyle uyum içindeydiler. Ama Nietzsche'nin aydın sınıfı üzerindeki tüm etkisine rağmen bu felsefe geniş kitleleri etkileyecek bir temel oluşturmak üzere düşünülmemişti.

[56] Chamberlain: *Wehr und Gegenwehr*, s. 61.

Bu noktada Lagarde'ın düşünce çizgisini sürdürecek en önemli akıl olarak Chamberlain sahneye çıktı. Kendi ırk kuramını eski ve yeni tüm gerici-aşırıcı eğilimleri içeren ve "en üst düzeyde" bir kültürel eleştiriyi Alman ırkının ilahi yöneticilik görevi için Yahudi karşıtı bir ajitasyon ve propagandayla birleştiren genel bir "dünya görüşüne" genişletti. Modası geçmiş Hıristiyanlığa hem karşı çıkmış hem de onu yenilemiş böylece de bir yandan aynı anda hem inananlara hem de inançsızlara hitap ederken diğer yandan da bu Hıristiyan canlanmayı demokrasi karşıtı, dünyayı ele geçirmeye çalışan, emperyalist Hohenzollern politikasının bir aracına dönüştürmüştü.

Bu yeni felsefenin çekirdeğini ırk kuramı oluşturuyordu. Belirtmiş olduğumuz gibi Chamberlain, Gobineau'nun ırkçılık biçimini reddetmiş ve aynı zamanda Sosyal Darwinciliğe bağlılığını belirtmişti. Gobineau üzerine yukarıda sözü edilen eleştirel yorumlarından hemen sonra şunları yazdı: "Ustam esas olarak... Charles Darwin'dir."[57] Sözünü ettiği Darwin'in evrim kuramı elbette Darwin olduğu da belirtilmelidir. Chamberlain daha önce evrimle ilgili olarak şunları söylemişti: "İçgüdüm bana insan düşüncesinin doğayla uyum içinde olmadığını söylüyor."[58] Ona göre bu, evrim kuramı sorununu ortadan kaldırıyordu. Chamberlain'a göre Darwin'in başarısı "tüm canlılar dünyasında ırkın öneminin kanıtlanmasıydı."[59] Chamberlain'ın bu noktada da köken ve neden sorunlarının tümünü gözardı ettiği belirtilmelidir. Onun kabul ettiği Darwin yalnızca "eylem adamının" bir meslektaşıydı. "Büyük doğal bilimciyi ahırda, civciv peşinde ve bahçıvanken izledim ve burada 'ırk' sözcüğüne töz kazandıran bir şey olduğu tartışılmaz ve herkes tarafından bilinen bir gerçektir."[60]

[57] Aynı yayın, s. 14.
[58] Chamberlain: *Briefe*, I. Cilt, s. 84.
[59] Aynı yayın.
[60] Chamberlain: *Wehr und Gegenwehr*, s. 61.

Dolayısıyla Chamberlain'ın yöntemi göze çarpan biçimde uyumsuz görüşlerden oluşuyordu: yorumlarının her biri en kaba deneycilik ve mistik sezgisel felsefeyi yanyana getiriyordu. Kuşkusuz, Alman gerici felsefesinde bu ikilik yeni bir şey değildi. Yaşlı Schelling vahiysel bilgi kuramını, usdışıcı sezgi felsefesini bir "felsefi deneycilik" olarak adlandırmış ve daha sonra Eduard von Hartmann bu felsefeyi geçmişten kurtarmaya ve çağdaşlaştırmaya çalışmıştı. Chamberlain'ın bu isimleri bilip bilmediği çok önemli değildir. Her halükarda bir felsefeci olarak başarısı bu noktada yatar: "çağdaş" insana hitap ediyordu ve bu nedenle kapitalist endüstri ve teknolojinin ve de onu destekleyen bilimin tüm başarıları felsefi olarak korunacak, doğrulanacaktı. Aslında yeni felsefe sanki soyut bir felsefenin kabul edilemez akınları karşısında kökten bir deneycilik yoluyla bu çağdaş doğal bilimsel eylemi koruyacak bir şey olarak sunuluyordu. Yine de Alman ırkının dünya efendiliği ırksal-mistik iddiası tam da bu topraktan yeşerdi.

Böylece Chamberlain'ın ırkçılığı bir sözde deneyci belirginlik ve en katısından karanlıkçı bir gizemcilik arasında kaldı. Bir yandan, hayvan ve bitki yetiştiricilerinin deneyimlerini kanıt olarak aktardı. Bunlar ırkın ne olduğunu "biliyorlardı" ve "insan neden bir istisna oluştursun ki?" diye ekledi.[61] Başka bir yerde, yarış atlarının ve Newfoundland köpeklerinin üstün özelliklerini tartışırken şunları söyledi: "Bu konuda da hayvan yetiştiriciliğinin sonuçlarını ayrıntılarıyla bilen biri bizden önceki ve bizim dönemimizdeki insan tarihinin aynı yasaya tabi olduğundan kuşkulanamaz."[62] Darwinci toplumbilimin rolü burada da açık olarak görülebilir: gereksiz oldukları için tüm sosyal öğelerin toplum kuramından çıkarılması. Ama yine de Chamberlain ırkın nesnel belirleyici özelliklerinin insanlar için oldukça geçersiz kaldığını pekâlâ biliyordu.

[61]Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, 2. basım, Münih 1900, I. cilt, s. 265.

[62]Aynı yayın, s. 285.

Ünlü Alman bilim adamı Steinmetz bu noktayı dile getirdiğinde şöyle yanıtladı: "Bütün bunlar iyi de... ırkın tüm organik yaşam için önemli bir konu olduğunu her yerde gösteren yaşam... konunun aslını öğrenmek için... bilim adamlarını beklemez."[63]

Usdışıcı sezgiye ve içsel yaşama sıçrama gereksinimi buradan doğar. "*Kendi bilincimizde* 'ırk' olması başka hiçbir şeyin olmadığı kadar ikna edicidir. Kesinlikle saf bir ırkın herhangi bir üyesi bu gerçeği her zaman hissedecektir."[64] Bu "sav" gelecekteki ırkçılık için büyük önem taşıyordu. Çünkü Chamberlain bu noktada konuyu tersine çevirmekteydi: sezgi, nesnel bir olgular kümesinin doğruluk ya da yanlışlığını kararlaştıran bir öğe olmayıp bizzat sorgulayıcının ırksal duruşunu belirliyor ve bu sezgiye sahip olmayan biri tam da bu nedenle bir melez kabul ediliyordu. Dolayısıyla Chamberlain yönteminin özünü büyük bir gururla açıkladı: "Bir tanımı fazla dert etmeden kendi gönlümde, ırkın ne olduğunu dehaların büyük eylemlerinde ve insanlık tarihinin parlak sayfalarında gösterdim."[65]

Görüldüğü gibi en öznel keyfilik bu noktada bir "yöntem" olarak ileri sürülmüştü. (Chamberlain'ın yöntembilimsel çabalarının bir yandan Nietzsche'ye ve diğer yandan da Dilthey'in "betimsel ruhbiliminin" sezgi kuramına ve görüngübilimsel "öz sezgisine" ne kadar yaklaştığını kolayca görebiliriz.) Bu karanlıkçı çizgi bir mitte özetlenmişti. Emperyalist dönemde ve özellikle Almanya'da bir mite varma amaçları çok yaygındı. Bilinmezcilik, gizemcilik sınırını aşarken —Nietzsche'de de geçerli olan— gizemcilik ve mitin ikili bir işlevi vardı. Hepsinden önemlisi, gizemcilik her nesnel gözlemi bir mit düzeyine indirgemeye katkıda bulundu. Deneysel-eleştiri, yeni-Kantçı "sanki" felsefesi ve pragmacılık sürekli olarak epistemolojik alanda bu türden bir yöntemle çalışıyordu. Chamberlain, Cohen ve Simmel gibi ana temsil-

[63]Chamberlain: *Wehr und Gegenwehr*, s. 40.

[64]Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, I. Cilt, s. 271.

[65]Aynı yayın, s. 290.

cilerini (Yahudi olmalarına rağmen) tekrar tekrar övgü yağmuruna tuttuğu bu yeni-Kantçılığın tüm başarılarını sonuna dek kullandı ve bu gizemci düşünce çizgisini köktenci bir sona dek taşıdı. Darwinci kuramdan "tamamen bir kurgu, yararlı ve hayırlı bir düşgücü parçası" olarak söz etmesinin nedeni de budur.[66] Dolayısıyla, Chamberlain'a göre çok açık olan bir şey de şuydu: "Aristoteles yalnızca bir mitin yerine diğerini koymuştur... ve bunun nedeni hiçbir felsefenin mitler olmadan yapamamasıdır — yalnızca acil yardımlar ve birkaç boşluğu doldurmak için değil bütünü taşıyan temel bir öğe olarak mitler."[67]

Ona göre gerçek anlamda felsefi bakış açısı tüm düşününün mitsel özelliğine ilişkin bir farkındalığı içeriyordu. Felsefenin ilk çiçeklenmesi olan antik Hint felsefesi bu konuda çok netti; Hintli felsefeciler "mitlerinin mit olduğunu gayet iyi biliyordu."[68] Daha sonraki Avrupa gelişiminde insanlar bu gerçeği gözden kaçırmıştı ve doğru felsefi tutumu yeniden kazanan ilk kişi Kant'tı: "Kant'la birlikte insan kendi mit yaratıcılığının farkındalığına ulaşır."[69] Chamberlain'a göre bu Kant'ın "Copernic benzeri bir eylemesiydi." Bu yolla çağdaş okurlarının doğal bilimsel gelişimin sürekli geçerliliği konusundaki şüphelerini (tüm ayrıntılarıyla, uzmanlık araştırmasında) yok etti; karşı koyulmayı gerektiren tek şey nesnel gerçeklik iddiasıydı. Çünkü bilimin değeri "onun gerçeklik tözü değil —önünde sonunda bu yalnızca simgeseldir— uygulanabilir bir yöntem olarak yararlılığı ve düş gücüyle, karakteri biçimlendirmedeki önemidir."[70]

Eyleme başvurmayı Nietzsche ve Dilthey'de de görmüştük. Burada gerçek bir sosyal gereksinim risk altındaydı. İnsan gelişiminin ve bunun sonucu olarak insan eyleminin belli başlı

[66]Chamberlain: *Briefe*, I. Cilt, s. 26.
[67]Chamberlain: *Kant*, 2. basım, Münih 1909, s. 282.
[68]Aynı yayın, s. 300.
[69]Aynı yayın, s. 387.
[70]Aynı yayın, s. 751.

sorunlarıyla bağlantı standart kentsoylu düşünüden çıkarılmıştı. Kapitalist işbölümünün akademik bilim ve felsefeye dayattığı katı ve giderek artan bilimsel uzmanlık ve artık bunlara egemen olan bilinmezcilik göz önüne alındığında bu somut biçimde var olan gereksinimi kendi yöntembilimleri temelinde gidermeleri olanaksızdı. Belirtmiş olduğumuz gibi Max Weber gibi ünlü bir çağdaş kişilik bile soruları (kapitalist) gelişim sırasında olduğu gibi (kentsoylu) bilimin içgüdüleriyle yanıtlamak bir yana ussal biçimde ileri sürmeyi bile başaramamıştı. Aynı zamanda, bu çözüm gereksiniminin karşı konulamaz doğası bu türden önerme ve yanıtların temelden usdışıcı bir "inanca" aktarımıyla sonuçlandı. Kendisinden önce Nietzsche gibi Chamberlain da Max Weber'in pek çok çekinceyle üstlendiği şeyi vicdansız bir biçimde tamamladı: miti bu yanıtların kendiliğinden bir biçimde ortaya çıkabileceği bir dönem olarak gösterdi. Bu amaçla bilim bilinçdışı bir mite indirilmeliydi ve emperyalist dönemin aşırı göreciliği böylesi bir yorum için çok çeşitli başlangıç noktaları sunuyordu. Görmüş olduğumuz gibi Simmel bilimsel ilerlemeyi görreci bir biçimde ortadan kaldırmayı zaten amaçlamış ve mit oluşturmayla bilimi aynı düzeye koymuştu. Dolayısıyla, Simmel'de bilim kendi mitsel özelliğinin yarı yarıya farkındaydı ve Chamberlain'ın Kant'ın epistemolojisini her dünya görüşünün mitsel, kurgusal temel niteliğine ilişkin giderek artan bilinçlilik olarak yorumlaması için yalnızca bir adım atması yeterliydi. (Göreci akıllı çağdaş liberal düşünürler materyalizmin "dogmatik" yönüne giderek daha fazla karşı çıkarken zamanın en karanlıkçı entelektüel eğilimlerine karşı fazlasıyla sabırlı ve aslında duygudaş bir anlayışla doluydular. Onların bu göreciliğinin faşist ideolojinin doğuşuna yardım etmekte olduğunu bu noktada da nesnel olarak görürüz.)

Mit kuramının ve mit oluşturmanın emperyalist temele dayalı eyleme uzanan en elverişli felsefi yol olarak göründüğü de açıktır. Çünkü daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi bu yol yalnızca bi-

limsel uzmanlık alanlarına (ve mitsel alana geçmediği sürece bir uzmanlık bilimi olan emperyalist kentsoylu felsefeye) kapalı olmakla kalmıyordu. Tarih yoluyla aktarılmış olan eski dinsel felsefelerin kılavuz görevi görmediği de giderek daha fazla açığa kavuşuyordu. Felsefeleri ve felsefelerinin sonucu olan eylemleri çağdaş sorunlarla yeterince yakından bağlantılı değildi. Eski gerici düşünü geleneksel dinlerin bakış açısı ve değerler sistemini çağdaş felsefi gereksinimlerle birleştirmeye çalıştı ama yeni gericiler mevcut durumu görerek aradaki somut ayrılığı entelektüel anlamda onayladı ve mit yoluyla yalnızca yeni bir felsefe değil din için uygun bir yerine-geçen yaratmayı da üstlendiler. Yeni gericiliği eskisinden ayıran şey buydu.

Mit öğretisinin olumlu bir yanı daha vardı: salt içsel deneyimin, usdışıcılık ve sezgiciliğin onaylanmasının bir felsefeye yüceltilmesi. Chamberlain'ın dini yeniden canlandırması bu noktada sahneye çıkar. Başlangıç noktası çağdaş kültürün bir eleştirisiydi. Bu noktada Chamberlain da emperyalist dirimselcilikte başrol oynayan uygarlık ve kültür karşısavından yola çıktı. Kültür, Almansı ve aynı zamanda aristokrat öğeydi; öte yandan, uygarlık batı Avrupalı, yüzeysel, Yahudi ve demokratikti. Ancak, kültürün uygarlık ve Alman ırkının daha aşağı sınıflar karşısındaki tüm üstünlüğüne rağmen Alman karakterinin can alıcı, tehlikeli bir zayıf noktası vardı: kendine özgü bir dini olmayışı. Chamberlain, bu dinsel göreve çağırma ve yaşama geçirmeyi baş görevi olarak kabul etti ve bu anlamda Lagarde'ın yaşamını adadığı işi sürdürdü.

Chamberlain'ın doğru izini sürdüğü "gerçek" Alman Ari din eskil Hindistan'dan İsa'ya ve ondan da Kant'a uzanıyordu. Bu açıdan bakıldığında melezleşme yoluyla bozulmadan önce Hindistan çok daha avantajlı durumdaydı: "Burada gerçek bilim dinle daima çatışma halindeyken... orada din bilimin aktarıcısıdır."[71] Din ve bilim arasındaki ayrım "resmi bir yalanın kabullenilmesidir.

[71]Chamberlain: *Die arische Weltanschauung*, 2. basım, Münih 1912, s. 73.

Bireyin ve toplumun yaşamını bozan... bu yalan yalnızca biz Hindu-Avrupalıların... Yahudi tarihini sözde 'dinimizin' temeli ve Suriye-Mısır büyü sanatlarını da onun zirvesi olarak kabul edecek kadar düşmüş olmamızdan kaynaklanır."[72] Eskil Hint felsefesinin üstünlüğü onun "mantıkdışı" olmasında ve "mantığın felsefenin düşünüsüne egemen olmayıp yalnızca gerek olduğunda ona hizmet etmesinde" yatar. Hint felsefesi "kanıt kaygısının" ötesine geçen içrek bir bilgiydi.[73] Chamberlain'ın yolunun nereden nereye uzandığını bu noktada net olarak görebiliriz. Çağdaş dinsel ateizmin yayılmasının başlangıç noktasını oluşturan dine yabancılaşmadan yola çıkmıştı. Aynı zamanda bu yabancılaşmayı yeni, "arındırılmış" bir dinle yenmeyi önerenlerle birlik halindeydi. Dolayısıyla hem Nietzsche hem de Lagarde'ın düşüncesini devam ettiriyordu. Bulduğu çözüm şaşırtıcı ölçüde basitti: dirimselciliğin bilimsel ya da felsefi bir reform olduğunu iddia ettiği akıl ve bilimden kopuşu Chamberlain yeni bir din olarak ilan etmişti. Savaş öncesi dönem için bu (basit, çok basit) çözüm bir yandan tüm bilimsel düşünüden ani bir kopuş anlamına geliyordu ve diğer yandan ise dinsel ateizmin "trajik" tavırlarıyla fazlasıyla uzlaşmaz durumdaydı. Dolayısıyla bu dönemde Chamberlain —özellikle entelektüel seçkinler arasında— hâlâ bir yabancıydı. Gerçek faşizmin onu bir klasiğe dönüştürebilmesinin tek nedeni budur: Chamberlain dirimselciliği faşistlerin istediği noktaya çıkarmıştı.

Şimdiye dek belirtilmiş olanlardan bu konuyla ırkçılık arasındaki bağlantıyı tahmin edebiliriz. Çünkü İsa yalnızca şunu söyleyerek Avrupa'da Ari felsefesinin yeniden canlanmasına yönelik büyük bir adım atmıştı: Tanrının krallığı içimizdedir. İsa "yeni insan tipinin ortaya çıkışını" simgeliyordu; "insanoğlu yalnızca onunla *ahlâki bir kültüre* ulaşabilirdi."[74] Bu noktada Chamberlain'ın İsa'nın Yahudi ırkıyla bir ilgisi olmadığını "kanıtlamakta"

[72] Aynı yayın, s. 74.
[73] Aynı yayın, s. 51.
[74] Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrbunderts*, I. cilt, s. 204.

güçlük çektiği kesindir. Bu konudaki mazereti İsa'nın öğretisinin Musevilik ve çöküşü sırasında Roma'nın kabilesel kaosu tarafından ırksal anlamda bozulduğu şeklindeydi. Belirtilmiş olduğu gibi, Ari-Alman bakış açısını yeniden benimseyen ve dinin "Tanrı düşüncesinin insanın kalbinin derinliklerinden yayılması" olduğunu gösteren ilk kişi Kant'tı.[75]

Genel olarak bakıldığında Chamberlain'ın Kant yorumu imparatorluk dönemi yeni-Kantçılığın bilinmezci çizgisini izlemiştir ama çok daha büyük ölçekte gizemcilikle birlikte. Bu nedenle "kendinde-şey" için şunları yazmıştır: "Şey, özneden ayrı olarak ele alınamaz. Akıldan koparılmış bir 'kendinde'-şey, ya da daha açık olarak 'hiç nedensiz' bir şey, şey-olmayandan ziyade düşünce-olmayandır çünkü çeşitlilikte bir birlik yaratabilecek tek şey anlama ve akıldır. Dolayısıyla 'şeyi' yalnızca bunlar oluşturur. Bunun nedeni aklın dışında hiçbir şeyin var olmaması değil biçimlendirme gücüne yalnızca aklın sahip olmasıdır."[76]

Chamberlain'a göre Alman dünyasına özgün bir din, gerçek bir dinsel kültür sağlayabilecek olan tek şey yalnızca Kant öğretisinin bu yorumuydu. Bu açıdan Avrupa'da korkunç bir gerilik sürmekteydi: "Din söz konusu olduğunda biz Avrupalıların konumu Hotantoların bilimle ilişkileri noktasındadır; din olarak adlandırdığımız şey deneysel bir karışım ve (tüm mezheplerin) tanrıbilimi Kant'ın ifadesiyle 'mitolojik canavarların sihirli feneridir.'"[77] Bu geriliğin yok edilmesi gerekiyordu. Chamberlain'ın vaaz ettiği gizemli karanlıkçılık Avrupa'da egemen olursa gelecekte Ari ırkına yeni fırsatların kapısını açacaktı.

İyi de bu büyük zamansal aralıklara ne gerek vardı? Çünkü, bildiğimiz gibi eskil Hindistan'ı İsa'dan ve İsa'yı da Kant'tan ayıran yüzyıllar vardır. Chamberlain'ın felsefesinin tözü bu noktada ortaya çıkıyordu; ırk mücadelesi. Mücadele, aydınlık Ari-Alman

[75] Chamberlain: *Kant*, s. 746.
[76] Aynı yayın, s. 667.
[77] Aynı yayın, s. 749.

halkı ve karanlık güçler, Musevilik ve Roma arasındaydı. Chamberlain'ın, genişletilmiş haliyle bildik emperyalist dirimselcilikten pek de farklı olmayan düşünüsü bu noktadan sonra faşist geleceğe işaret eden "özgün" çarpıtmayı kazandı. Benzer biçimde, Chamberlain dünya tarihini hem yöntembilimsel hem de içerik olarak reddetti. Şunları yazdı: "Genel anlamda *insanoğlundan* söz eder etmez ve tarihte 'insanoğlunun' bir gelişimini, ilerlemesini, eğitimini vb. gördüğümüz hayaline kapılır kapılmaz sağlam gerçekler zeminini terk etmiş ve hayali soyutlamalarda yüzmüş oluruz. Çünkü, üzerinde bu kadar felsefe yapılmış olan insanoğlu aslında var olmaması gibi ciddi zayıflık nedeniyle acı çeker."[78] Yalnızca ırklar vardı. İnsanlık kuramı "tarihe ilişkin her doğru içgörüyü engellemektedir;" bu kuram; "anlaşılma umuduyla açık gerçeği belirtebilmemizden önce... yabani ot gibi özenle kazılmalıdır: mevcut uygarlık ve kültürümüz özellikle Almandır ve Alman ırkının eşsiz eseridir."[79]

Chamberlain büyük bir içtenlikle burada Alman dünya efendiliği "açık gerçeğinin" bir felsefe haline gelebilmesi için daha önceki tüm insan ve insanlık düşüncelerinin terk edilmesi gerektiği görüşünü ifade ediyordu. Gobineau ve Sosyal Darwinciler gibi Chamberlain da ilerleme ve gerilemeyi yalnızca ırklar söz konusu olduğunda kabul ediyordu. Ancak, Chamberlain ırk kuramını tarihsel bir perspektifle birleştirmesi açısından öncellerinden farklıydı. Böylelikle hem Gobineau'nun ve diğer Fransız ırkçılık yandaşlarının ırka ilişkin kötümserliğini hem de kuramları kozmosun kaçınılmaz devinimlerine ilişkin yalnızca teslimiyetçi bir içgörü doğuran Sosyal Darwincilerin bilimsel tekçiliğini aşmış oldu. Kuşkusuz bu, Alman ırkının mutlak yüceltilmesi ve Alman olmayan her şeyin mutlak reddi anlamına geliyordu. Chamberlain bu bakış açısını oluştururken kaba, pan-Alman propagandası çok

[78]Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, II. cilt, s. 703.
[79]Aynı yayın, II. Cilt, s. 709.

yaklaştı. Ama iki noktada ondan farklıydı. Bunlardan biri pan-Alman propagandası felsefi olarak çok daha geri ve çağdışı iken Chamberlain'ın dirimselcilikle yakından bağlantılı olmasıydı. Bununla ilişkili bir diğer nokta da Chamberlain'ın tarihsel kuram ve bakış açısının ilerleme karşısında pan-Almanlar kadar gerici ve düşman durmasına rağmen Prusya Almanya'sının *Junker* statükosuna çok da bağlı olmamasıydı. Birinci Dünya savaşından önce Chamberlain'a bir tür yabancı rolü yüklerken diğer yandan onu yeni savaş-sonrası tepkiyle, faşizmle doğrudan bağlantıya sokan şey de buydu. Bu nedenle Chamberlain çağdaş kültürle ilgili olarak şunları yazdı: "Onda Alman olmayan şey... bir hastalığın tohumu... ya da biz bu korsan gemilerini batırana dek Alman bayrağı altında seyreden yabancı bir yüktür..."[80] Çünkü "görevlerin en kutsalı... Alman ırkına hizmet etmektir."[81]

Chamberlain şimdi Alman emperyalizmine bu felsefi bağlılığı en kaba kiniklikle ifade ediyordu: "Hiç kimse Alman üstünlüğünün tüm dünya sakinleri için bir nimet olduğunu kanıtlayamaz; geçmişten günümüze dek Almanların kendilerine yer açmak için kabileleri ve insanları katlettiklerini gördük."[82] Chamberlain burada Nietzscheci dolaylı emperyalist savunubilgilerinin çizgisini sürdürüyordu; Nietzsche'nin liberal yandaşlarının pek çoğunun yok ya da önemsiz bir detay olarak kabul etmeyi yeğleyeceği "sarışın hayvan" çizgisini. Ama bu bağlamda bu çizginin hem Nietzsche hem de Chamberlain için ne kadar gerekli ve önemli olduğu açıklık kazanır. Başka yönlerden birbirlerinden büyük ölçüde farklı olabilir ve büyük bir duruş farklılığı yazınsal biçemci ve kültür ruhbilimcisi Nietzsche'yi Chamberlain'dan ayırabilir. Ama kötümser bir kültürel eleştiri temelinde emperyalist dönem için tarihsel bir perspektif sağlamaya çalışmaları onları diğer dirimselci ve ırkçılardan ayırır. Ama eğer emperyalist değilse bu nasıl bir perspektif ola-

[80] Aynı yayın, II. Cilt, s. 725.
[81] Aynı yayın, II. Cilt, s. 721.
[82] Aynı yayın, II. Cilt, s. 726.

bilir? Eğer emperyalist bir perspektifse o zaman —temel ilkesi olarak— emperyalist saldırganlık ve canavarlık mitinden başka neyi içerebilir? Dilthey ve Simmel'den Heidegger ve Klages'e uzanan dirimselcilik tarihinde yansıtıldığı üzere bu perspektifin olmadığı yerde ortaya çıkabilen tek şey nihilizme yaklaşan bir kuşkuculuk, "nihai erdem" olarak bir umutsuzluk ya da teslimiyet haliydi. Nesnel olarak bakıldığında emperyalist dönem iki yoldan yalnızca birini izleyebilirdi: ya dünya savaşları, koloni halklarını ve kendi kitlelerini boyunduruk altına alması ve sömürmesiyle emperyalizmi onaylayabilir ya da emperyalizm etkin bir biçimde reddedilebilir, kitleler tekelci kapitalizme karşı ayaklanıp onu yıkabilirlerdi. Düşünen insan açık ve kararlı bir biçimde ya bundan yana olmalı ya da karşı çıkmalıydı. Aksi durumda, ister faşizm ve emperyalizmden yana olsun ister onlardan hoşlanmasın tüm yaşamı yalnızca beklentisiz, umutsuz bir biçimde son bulabilirdi. (Umutsuzluk felsefesinin faşizme nesnel anlamda olumlu hizmetini daha önce tekrar tekrar gösterdik.) Kuşkusuz Nietzsche ve Chamberlain yalnızca duruşları açısından değil emperyalizmin somut gerçeklenmesine yakınlıkları açısından da farklıydılar. Nietzsche yalnızca emperyalizmin peygamberiydi; onun emperyalist mitinin genel, soyut, "şiirsel" biçimi bundan kaynaklanır. Chamberlain Birinci Dünya Savaşının ideolojik hazırlıklarının çok daha etkin, doğrudan bir katılımcısıydı. Bu nedenle Rosenberg ve Hitler usulü vahşi emperyalizmin ana hatlarını onda net olarak görebiliriz.

Chamberlain'da ırkçılık bu vahşete temiz bir vicdan sağlamaya hizmet etti. Çünkü, diğer ırklara ait olanların sözcüğün gerçek anlamıyla insan olmadıklarını iddia etti. Soyut biçimde epistemolojik konulardan söz ettiğinde bile hakikatin de yalnızca seçilmiş ırk için var olduğunu eklemeyi unutmadı: "'Özellikle doğru' dediğimde özellikle biz Almanlar için doğru olanı kastediyorum."[83] İnsanoğlunun Alman olmayan kesiminin kültüre ilişkin tüm doğal

[83] Aynı yayın, II. Cilt, s. 775.

hak ve yeteneklerin dışında bırakılması Chamberlain'ın sözde felsefesinin bütününe yayıldı. Saf ırksal özellikler kesin, biyolojik-aristokrat bir seçilim ilkesi oluşturdu. Chamberlain bu nedenle Hint felsefesi hakkında şunları yazdı: "Hint felsefesi çekirdeğine dek aristokrattır... en üstün algıların yalnızca seçilmiş olanlara açık olduğunu ve seçilmiş bireyin ancak özel fiziksel ırk niteliklerine sahip olması halinde eğitilebileceğini bilir."[84] Musevilik ve Müslümanlığın "mutlak eşitlik demokrasisini"[85] kabul etmesi onların üyelerinin ırksal düzey düşüklüğünü gösteriyordu.

Böylece Chamberlain dünya tarihi için ırkçı bir yerine-geçen yarattı. İnsanlık tarihiyle birlikte eski antik çağ, ortaçağ ve çağdaş dönem ayrımı da reddedilmişti. Rönesans düşüncesi bile Chamberlain'a saçma görünüyordu. Ona göre yalnızca Ari ırk kültürleri (Hint, Pers, Yunan, Roma ve ortaçağ Germen imparatorlukları, çağdaş Almanya) vardı ve melezleşmenin bir sonucu olarak bozulmuşlardı. Chamberlain'ın Ari üstünlüğüne karşı çıkan güçlere ilişkin açıklamasındaki en önemli kavram Roma bölgesel egemenliğinin sonucu olarak ortaya çıkan "kabilesel kaos" kavramıydı. Burada evrensel bir melezleşme gerçekleşmiş ve kültürel çöküş tehlikesine yol açmıştı. Yardıma Germen halkları koştu. İster İtalya ister İspanya'da olsun büyük, iyi ve daha üst kültürü temsil eden her şey Germen fatihlerin soyundan gelenlerin eseriydi. Tehlikeli, kötü ve kültürden yoksun olan her şey bu mücadelede Museviliğin ve —Chamberlain'a göre Roma Katolik Kilisesinin temsilciliğini ve ideolojik bekçiliğini yaptığı— kabilesel kaosun ürünü olarak gösterildi. Böylece Roma İmparatorluğunun çöküşünden sonraki tüm tarih Germen aydınlıkçılarla Kudüs ve Roma karanlık güçleri arasındaki bir çatışma anlamına geliyordu.

Chamberlain'ın kavramındaki din ve ırkçılık birliğini bu çatışma belirledi. Chamberlain'ın "kanıtlamış" olduğu gibi İsa Yahudi değil-

[84] Chamberlain: *Die arische Weltanschauung*, s. 17.
[85] Aynı yayın.

di. Kurmuş olduğu din Yahudi dininin kesin bir inkarıydı. İkincisi bir "soyut materyalizm" ve "putlara tapınmaydı."[86] Kant'ın büyük başarısı tam da onun "Nous-Yehova'yı sonsuza dek alaşağı etmesinde" yatar.[87] Onunla birlikte Chamberlain emperyalist gericiliğin şimdiye dek ayrı olan eğilimlerini birleştiren şeyi ele geçirdi: dirimselci usdışıcılık ve ırk kuramı. Felsefede Musevilikten ve Yahudi geleneklerinden vazgeçilmesi bu noktada aklın yıkımıyla eşanlamlıydı. Bundan sonra, düşünce ve aklın dirimselci-usdışıcı biçimde zedelenme ve yok edilmesi net, mit benzeri, evrensel olarak elle tutulabilir bir biçim aldı ve konferans kürsülerinin, yazınsal dergilerin dar sınırlarını aşmaya başladı. Ama aynı zamanda ırkçılık olgucu-bilimsel ciddiyetinden kurtuluyordu: umutsuz ve bağnaz biçimde ayaklanmış kitleler için ırkçılığın dinsel bir yerinegeçen haline gelebileceği entelektüel ve ahlâki bir hava doğmaktaydı. Chamberlain'ın buradaki tek peygamber ve gelecek olan insanın müjdecisi olduğu doğrudur. Ama gelecek olanın içerik ya da yöntembilim açısından Chamberlain'ın öğretisine ekleyecek yeni bir şeyi yoktu: yalnızca onu kitle tüketimine uyarlaması yeterliydi.

Bu öğretiye göre (Ari) İsa'nın ve Hıristiyanlığın büyük başarısı yarı-Yahudi Paul ve özellikle de "kabilesel kaosun" ürünü olan Augustine tarafından tümüyle çarpıtılmıştı. Roma Kilisesi, Musevilere özgü soyut materyalizmin karşılığı ve karşısavı olarak gerçek Alman görüşü için eşit ölçüde tehlikeli bir sözde "sihirli materyalizme"[88] yol açmıştı. Chamberlain, şeytansı bulduğu her şeyi (Yahudi olan her şeyi, tüm melezleşmeleri) felsefi açıdan materyalizm olarak damgalama konusunda da Hitler ve Rosenberg'in habercisiydi. Bu da tüm bu polemiklerin emperyalist ideolojinin ciddi bir rakibi olarak diyalektik materyalizme ve tarihsel

[86]Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrbunderts*, I. Cilt, s. 230.
[87]Chamberlain: *Kant*, s. 303.
[88]Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrbunderts*, II. cilt, s. 644.

materyalizme yönelik olduğunu gösterir. Öte yandan bu sözde kendinden menkul, temelsiz karalamanın yalnızca emperyalist dönemin Marxçılık karşıtı bilinmezciliğinin gerçekleştirdiği hazırlık çalışmalarına dayalı olarak mümkün olabileceğini de gösterir. Chamberlain şunları yazdı:

> En büyük tehlike Aryan ruhunun Yahudi ruhuyla ve bu ikisinin ulussuz, dinsiz "kabilesel kaos" saçmalıklarıyla bir tutulmasıdır. Saf haliyle benimsenmiş olsaydı Yahudi ruhu çok daha az zarar verirdi... ama şimdi olduğu şekliyle Hint-Avrupa simgeciliğinin üstün dünyasına ve yaratıcı, çok yönlü, biçimlendirici enerjisine sızmıştır. Bu ruh, Güney Amerika'ya özgü zehirli ok gibi yeniden yaratılma sürecinde yaşam ve güzelliğe sahip tek organizmaya nüfuz etmiş ve onu felce uğratmıştır... Aynı zamanda bu dogmatik ruh sefil kölelerin inandığı en saçma ve en iğrenç boş inançları kalıcı dinsel unsurlar olarak sabitlemiştir. Daha önceleri (Origen'ın görüşüne göre) "sıradan insan" ya da (Demosthenes'in alay ettiği gibi) köleler için iyi olan şeye bundan böyle sonsuz lanet cezası nedeniyle aklın prenslerinin inanması gerekecekti.[89]

Böylece İsa'nın Ari dini çarpıtılarak kabilesel kaosun Roma Kilisesine dönüştürülmüştü. Chamberlain, bu çarpıtmanın kabile göçleri döneminden günümüze dek Avrupa tarihini belirlediğini ileri sürdü: "on dokuzuncu yüzyılın temeliydi." Çünkü bu savaş henüz sonuna dek götürülmemişti; Germen Kuzeyin Güney Avrupa'nın kabilesel kaosuna isyanı henüz gerçek bir zafere ulaşmamıştı. Ari ırkın son dalı olarak Germen halkının "dünyanın meşru efendisi" olmasına rağmen iddiaları ve egemenlik şansları açısından kendisini sorunlu bir durumda bulmuştu. Chamberlain, bunların ancak Musevilik ve kabilesel kaos öğelerinin dinden kökten biçimde atılması, kendine özgü bir Germen dininin doğuşu sayesinde gerçekleşebileceğini düşündü. Böylece Chamberlain'la birlikte ırk kuramı "evrensel felsefe", Wilhelmci emperyalizmin saldırgan dünya efendiliği iddialarının ideolojik aracı haline geldi.

[89] Aynı yayın, II. Cilt, s. 592.

Şimdiye dek anlatılanlardan sonra Chamberlain'ın Birinci Dünya Savaşında sert bir pan-Alman propaganda sürdürdüğünü ve Almanya'nın yenilgisinden sonra Hitler'e katıldığını kolayca anlayabiliriz. Çok sayıdaki savaş risalesi şimdiye dek açıklamış olduklarımıza kıyasla yeni bir şeyler içermez. Bu risaleler Chamberlain'ın eğilimlerinin temel demokrasi karşıtı yönünü kuramsal yazılarından daha keskin bir biçimde vurgularlar; savaştan önce bile II. Wilhelm'e planlarına uzanan yolun temizlenmesi için *Reichstag*'ı uçurmasını öğütlemiştir. Bu risalelerde Germenlerin ilahi dünya efendiliği görevlerine daha önceki yazılarda olduğundan daha belirgin bir önem verilmişti; ayrıca temel, dinsel-ırksal sorunun yanı sıra aşılması gereken bir iç engel olarak, demokrasinin yok edilmesi ve yönetimin az sayıda seçilmiş tarafından kurulması da giderek daha güçlü bir biçimde vurgulanıyordu. Prusya'nın önemi de eskiden olduğundan daha güçlü bir onay görüyordu. Özellikle Anglo-demokratik çevrelerde dile getirilen Weimar ve Potsdam zıtlığına karşı çıkarken şunları söyledi: "Prusyasız bir Almanya'yı sevdiğini belirten bir yabancı ya aptal ya da alçaktır."[90] Doğal olarak, programatik eğiliminin emperyalist yanları bu yazılarda "felsefi" süsler olmadan, çıplak biçimde ortaya çıkıyordu. Alman dünya efendiliğinin tehlikede olduğunu oldukça açık bir biçimde vurguladı; Avrupa'da kazanılan bir zafer mücadelenin bittiği anlamına gelmiyor ve tüm dünyayı fethetmeleri gerekiyordu. Chamberlain'a göre konu global egemenlik ya da yok olma konusuydu: kafasında canlandırdığı Almanya saldırgan biçimde emperyalist bir Almanya'dan başkası olamazdı; "Eğer Almanya dünyaya egemen olmazsa... haritadan silinecektir; bu bir Ya-Ya da sorunudur."[91] Dolayısıyla Chamberlain'ın ırkçı felsefesi mantıksal olarak o sıralarda Alman emperyalistlerinin en saldırgan ve gerici grubunun, pan-Almanların propagandasına katkıda bulunmuştur.

[90] Chamberlain: *War Essays*, Münih 1915, s. 76. (1915'de *The Ravings of a Renegade* olarak çevrildi.)

[91] Chamberlain: *Politische Ideale*, s. 39.

5. *Alman Emperyalist Felsefesinin Demagojik Sentezi Olarak "Nasyonal-Sosyalist Felsefe"*

Çöküşteki gerici entelektüeller için bir sözde felsefede ve barbar, şoven kentsoylu kültür yoksunları için bir savaş propagandasında "Nasyonal-Sosyalist felsefenin" ana hatlarının neredeyse tamamlanmış olduğunu görüyoruz. Geriye yalnızca bunun salonlardan, kafelerden ve umuma açık mekanlardan sokaklara aktarılması kalmıştı. Almanya'da gerici aşırılığın gelişimindeki bu son adımı Hitler ve uşağı attı. Bunu yaparken Chamberlain'ın hizmetlerinin değerini biliyorlardı. Rosenberg, Chamberlain üzerine bir kitap yazdı ve gücün ele geçirilmesinden sonra faşist "yoldaşları" uyarmak ve onlara bir kılavuz sunmak için Nasyonal Sosyalizmin yalnızca Richard Wagner, Nietzsche, Lagarde ve H. S. Chamberlain'ı gerçek ataları olarak kabul ettiğini belirtti.[92]

Ama Chamberlain'ın önemini abartmamalıyız. O yalnızca Alman (ve uluslararası) gelişimindeki en gerici düşünce dizilerinin sondan bir önceki yazınsal özetini sunar. Alman faşizmi tüm gerici eğilimlerin seçmeci bir senteziydi ama Almanya'nın özel gelişimi nedeniyle burada diğer ülkelerde olduğundan daha güçlü ve sağlam bir biçimde gelişmişlerdi. Ortak gerici özelliğe rağmen farklılıkları oldukça önemliyken sayı açısından da sınırsızdılar.

Almanya'nın gelişiminin özel koşullarını dalia önce tartışmış olduğumuzdan şimdi birer başlık halinde onlardan yine söz edebiliriz (Otuz Yıl Savaşı, dukalık devleti mutlakıyetçiliği, kapitalizmin gecikmiş gelişimi, Bismarck'ın Prusyah *Junker* sınıfıyla ve Hohenzollern "kişisel yönetiminin" korunmasına destek veren sözde parlamentoyla Reich'ı kurması). Bunların sonucu, kentsoylu ideolojik çabalardan hiç birinin bir biçimde Alman gerçekliğiyle bir uyum, bir uzlaşma sağlamaya yardımcı olmaması ve dolayısıyla gerici bir

[92]Rosenberg: *Gestalten der Idee*, 2. basım, Münih 1936, s. 18.

özellik taşımasıydı. Kentsoylu düşünürler emperyalist dönemin klasik felsefecilerinin (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) yeniden canlandırılmasında sürekli olarak onların tam da gerici yanlarını kendilerine mal ederek kesin bir sınıf içgüdüsü sergilediler. Bunları öne çıkararak eski felsefeleri ilerici temel ve eğilimlerinden "arındırdılar."

Böylece Kant materyalizm ve idealizm arasında gidip gelmekten "arındırıldı" (Lenin); böylece Rickert'in gerici yeni-Kantçı okulu daha sonraki Fichte'nin usdışıcılığını yeni-Kantçılığa uzanacak biçimde sömürdü; böylece Eduard von Hartmann, gerici özelliği Kierkegaard'ın geç dönemdeki etkisinde daha güçlü ve daha etkin biçimde ifade bulan Schelling'in felsefesini yeniden canlandırdı. Yine böylece, yeni-Hegelcilik Hegel'in Prusya gerçekliğiyle uzlaşmasını onu Bismarck'ın habercisine dönüştürmek ve —tüm diyalektiklerden tamamen "arınmış"— felsefesini Alman geriliğini koruma felsefesine, tüm gerici eğilimlerin bir sentezine genişletmek için kullandı. Ayrıca, Schopenhauer, Romantikler (başta Adam Müller, Görres vb) ve Nietzsche gibi temel eğilimleri başlangıçtan itibaren gerici olan düşünürler de vardı. Almanya'nın gerici gelişiminin ortak mirasını üstlenen faşizm bunu iç ve dış işlerinde vahşi bir emperyalizm kurmak için kullandı.

Nasyonal Sosyalizm Alman halkının en kötü içgüdülerine başvuruyordu. Hepsinden önemlisi de başarısız devrimlerin ve demokratik bir Alman gelişimi ve ideolojisinin eksikliğinin bir sonucu olarak yüzyıllar içinde oluşan o kötü özelliklere başvuruyordu. (Engels "Otuz Yıl Savaşları utancının bir sonucu olarak ulusal vicdana sızmış olan onursuzluktan" söz eder.[93]) Bu onursuzluğun çağdaş biçimi, Alman kapitalizminin gelişmesine ve Prusyalılaşmış Alman Reich'ının dışa yönelik askeri gücüne rağmen içeride "Alman sefaletinin" neredeyse hiç değişmeden sürdüğünü görme konusundaki mutlak başarısızlıktı. Ama pek çok

[93]Engels: *Anti-Dühring.*

ideolog söz konusu olduğunda yalnızca işlerin bu durumunu algılayamamanın ötesinde bir şeyler vardı. Tam tersine, "Alman sefaletinin" korunmasında, Bismarck'ın Reich'ının sözde anayasal özelliğinde ve gerici Prusyacılığın, *Junker* yönetiminin karşı çıkılmayan üstünlüğünde, Prusya militarizmi ve bürokrasisinde Batıda kentsoylu devrim dizisinde gelişmiş olandan daha üstün bir sosyal ve politik yapı biçimini gören bir ideoloji geliştirdiler. Bildiğimiz gibi, kentsoylu demokrasinin çelişkileri ve sınırlamalarının aniden ortaya çıkışı nedeniyle emperyalist dönemde batılı demokrasiler bütün olarak demokrasinin giderek daha geniş ve daha keskin bir eleştirisini başlatmışlardı. Ama Rusya'da bu eleştiri devrimci demokratlar arasında, özellikle de Çernişevski'de liberalizmin ideolojik bir inkarına gelişmekteydi. Emperyalist dönemde Lenin, Marxçı emekçi sınıf diktatörlüğü ve emekçi sınıf demokrasisi öğretisini genişletmek için kentsoylu demokrasinin son derece tutarlı ve Marxçı bir eleştirisini kullandı ve böylece kapitalizmden sosyalizme geçiş kuramına bizzat Marx'ın yaptığından daha somut bir biçim kazandırdı. Öte yandan, Batı Avrupa'da demokrasi eleştirisi yalnızca işçi hareketindeki aşırı-gericilik ve anarşizm ya da sendikacılık şeklindeki uç ve yanlış kutuplar arasında işliyordu. Alman emperyalist ideologları bu eleştiriyi heveslc benimsemelerine rağmen onu yalnızca Prusyalılaşmış bir Almanya'yı demokrasinin çelişkilerini aşan, daha üstün, ilerı dönük bir sosyal ve politik biçim olarak göstermede kullandılar. Batılı demokrasi eleştirisinin benimsenmesi saldırgan Alman emperyalizmi ideolojisinin, Alman "misyonu" öğretisinin insanoğlunun geleceğine uzanan yoldaki işaret levhasını oluşturması sonucunu doğurdu ve bunu "Alman sefaletinin" yozlaşan tüm kurumlarının korunması temelinde gerçekleştirdi.

Alman "misyonunun" bu özel biçimi amaçları açısından ilerici olmaya eğilimli ya da en azından aşırı gericiliğe karşı savaşma niyeti taşıyan düşünürler arasında büyük bir karmaşa da yarattı. Günün politik otoritesi karşısında kör, onursuz bir dalkavukluğa,

geri kalmış Almanya'nın politik ve sosyal biçimlerinin idealleştirilmesi eşlik ediyordu. Bu, Almanya'nın bir kentsoylu demokrasiye gelişimini engelledi, onu tamamen yanlış kanallara yöneltti ve Alman geriliğinin yüceltilmesinin doğal sınıf çıkarlarına karşılık geldiği noktada gerici düşünce biçimlerine (sıklıkla istemeden) ideolojik bir destek yarattı. Alman gelişiminin bu çelişkili doğası Stein'ın reform hareketinde ve özellikle de Baron Stein'ın kimliğinde güçlü biçimde hissedilebilir durumdaydı. Hegel'in bürokratik-asilzade politik kuramında, —bir tür kentsoylu devrim olarak— Reformasyonla ilgili doğru bir görüşü Almanya'daki demokratik devrimci görevlerin tamamlandığı anlamına gelecek şeklinde çarpıtmasında dışavuruluyordu. Lassalle'in her zaman etkili kalan politik kuramıyla birlikte işçi hareketine bile sızdı ve başka yerde görülmeyen ölçüde bir fırsatçı yasacılık, devletin bir putlaştırılmasını orada yarattı.

Aşırı gericilik ideolojisi entelektüel olarak ilk kez, Prusya'daki *Junker* gericiliğinin en geri çevreleriyle yakından bağlantılı biçimde, romantizmin sağ kanadında biçimlendi. Ona karşı çıkan demokratik eleştirel direncin, Almanya'daki gerici ideolojinin demokratik eleştirel teşhirinin dünyadaki diğer ülkelerden çok daha zayıf olması nedeniyle güçlü bir destek buldu. Bu, Marx ve Engels'in doğrudan etkili olduğu dönemler dışında Alman işçi hareketi için de geçerliydi. Engels, Erfurt bildirgesini eleştirirken Alman sosyal demokrasisine yönelik olarak gericiliğe karşı mücadeledeki ve Alman demokratikleşmesindeki en yaşamsal görevlerini ihmal ettiğine ve "ayaklarını sürüyen ihtiyarların 'sosyalist toplumla' uyuşuk 'koalisyonu'" gibi hayalleri beslediğine ilişkin ciddi bir uyarıyı dile getirdi.[94]

Engels'in eleştirisi o tarihlerdeki Almanya'nın yani, henüz demokratikleşmemiş ve —Almanya'nın bir demokrasiye dönüşümünün ana konusu olan— ulusal birliğin somut olarak gerçekleş-

[94]Engels'den Kautsky'ye, 29. 6.1891.

mesi de dahil olmak üzere tüm demokratikleşme görevlerinin devrimci görevler olduğu bir ülkenin sosyalizmle "koalisyonunu" uman hayallere yönelikti. Engels'e göre Erfurt'da tartışılan, sosyalizme uzanan böyle bir yol yalnızca dikkati Almanya'nın devrimci demokratikleşmesine ilişkin temel görevlerden uzağa çekme sonucunu doğurabilirdi. Ve Almanya'da sosyalizme yönelik —nesnel ve öznel— tek doğru ön hazırlık, bu ikinci şık için savaşmak olabilirdi.

Ama Alman işçi hareketi bu eleştiriyi anlamadı. Bir yandan demokratik olmayan, emperyalist Almanya'yla bir "uzlaşma" ve öte yandan da devrimci demokratik görevler soyut bir biçimde baypas edilerek soyut bir sosyalizm ilanı gibi yanlış uçlar ortaya çıktı. Emperyalist dönemde Alman sosyal demokrasisinin önde gelen ideologları arasında Franz Mehring Prusya gericiliğine karşı devrimci mücadele geleneklerinin canlı ve tetikte olduğu tek kişiydi. Lenin olayların aldığı bu biçimi erken bir tarihte gözlemlemiş ve eleştirmişti: "Cumhuriyetçilik geleneği Avrupa'daki sosyalistler arasında büyük ölçüde güçsüz kılınmıştır... cumhuriyet propagandasının zayıflamasının genel olarak emekçi sınıfının toplam zaferine yönelik yaşamsal güven eksikliği anlamına gelmesi ender rastlanmayan bir şeydir. Engels'in 1891'de Erfurt bildirgesini eleştirirken tüm enerjisini Alman işçilerini cumhuriyetçi mücadelenin önemi, böyle bir mücadelenin Almanya'da da yaşamsal bir konu haline gelebilmesi olasılığı konusunda uyarmaya harcaması boşuna değildi."[95]

Bu koşullar altında tüm kentsoylu ideoloji, gerici biçimler ve içeriklerle dolmuştu. Bilinmezcilik ve gizemcilik temel politik eğilimlerinde ilerlemeden yana olan kentsoylu akılların bile düşüncesine egemendi. Bu çevrelere ırk kuramı bile sızmıştı; daha sonra faşist suikastçıların kurbanı olan Rathenau'dan söz etmemiz yeterlidir. Belirtmiş olduğumuz gibi bununla birlikte ilerleyen bir

[95]Lenin: *Eserler*, XII. Cilt, s. 151. (Rusça).

diğer şey de gerici *Junker* ideolojisinin çağdaşlaşmasıydı. Bu sürecin de tektip olmadığını söylemeye gerek yok. Eski biçim ve sloganlar ("Tanrı, kral ve vatan için;" "*Am deutschen Wesen soll die Welt genesen;*" ortodoks Protestanlığa başvuru vb.) sayısal olarak sınırlı küçük kentsoylu çevreleri etkileyerek Weimar Cumhuriyetine dek devam etti; Alman Nasyonalist propagandayı, "çelik miğferleri" vb. anımsayabiliriz. Ama bunun yanı sıra Alman emperyalizminin en aşırı gerici içeriklerini ve en saldırgan amaçlarını geniş küçük kentsoylu, çiftçi, entelektüel ve çalışan kitlelerin kabul edeceği bir biçime dönüştürme doğrultusunda giderek artan bir gereksinim de vardı.

Almanya'nın Birinci Dünya Savaşındaki yenilgisi birbiriyle yakından bağlantılı iki soruna yol açtı. Bu sorunlar aşırı gerici ideolojinin yeniden inşasını, onun "çağdaşlaşmasını" ve Alman halkının geniş kesimlerinde etkili olmasını kolaylaştırdılar. Bunlardan ilki Versailles Anlaşmasının yarattığı genel ulusal içerlemeydi. Sosyal demokratların fırsatçılığı ve komünistlerin zayıflığı Rusya'da olduğu gibi kökten bir devrim yoluyla geçmişin utanç verici yüklerinden kurtuluşa izin vermedi. 1918'deki bu başarısızlığın sonucu olarak emperyalist gerici liderlik altındaki kitleler kendi ulusal amaçlarında giderek artan biçimde tuzağa düşüyordu. Versailles Anlaşmasına karşı kampanya, ulusal kurtuluş düsturu Alman ulusunun devrimci demokratik birleşmesinin sloganı olarak kullanıldı ve giderek saldırgan Alman emperyalizminin yeniden canlandırılmasına dönüştü.

Her noktada ilkiyle iç içe geçen ve onun etkinliğini arttıran ikinci sorun kitlelerin 1918 ayaklanmasının toplumsal sonuçları karşısında yaşadıkları düş kırıklığıydı. O sıralarda umutlar olağanüstü yüksekti ve küçük kentsoyluluk ve aydın kesimine dek uzanıyordu. Dolayısıyla Weimar Cumhuriyetinin kalkanı altında büyük kapitalistlerle ittifak yapan Junker rejiminin eskisi kadar baskıcı olmasının büyük bir düş kırıklığı yaratması kaçınılmazdı. 1929'daki büyük ekonomik kriz ve bu kriz sırasında Weimar

demokrasisinin sıkı biçimde gerici ekonomik ve sosyal politikası bunu yalnızca arttırdı. Aynı zamanda, yalnızca işlerin savaş öncesindeki duruma geri dönmesini (bir Hohenzollern restorasyonu) amaçlayan hiçbir hareketin büyük bir etki yaratmayacağı da netleşmişti. Böylelikle gerici aşırılık kampında bir sosyal demagoji gereksinimi doğdu: saldırgan emperyalist amaçların "ulusal ve sosyal devrim" olarak kamufle edilmesi.

Hitler ve uşaklarının devreye girmesi Alman Junker sınıfı ve büyük kapitalistlerin en gerici üyelerinin bu yaşamsal gereksinimine cevap verdi. Bu gereksinimleri kabul edilebilir biçimde çağdaşlaştırılmış aşırı gerici ideolojiyi salon ve kafelerden sokaklara taşıyarak giderdiler.

Hitler'in ideolojisi bu sorunlar kümesinin aşırı kurnaz, kinik biçimde zekice bir sömürüsünden öte bir şey değildi. Geçmişteki etkinlikleri Hitler'i ve en yakınındakileri bu görev için yeterince donanımlı kılmıştı. Hitler Viyana'da Lueger'in Yahudi karşıtı sosyal demagojisinin öğrencisiydi ve sonra Almanya'da *Reichswehr*'in ajanı oldu. Baş ideologu Rosenberg, Çarlık Rusya'sında Kara Yüzün öğrencisi ve sonra da bir Alman ajanıydı. Diğer Alman faşist liderler gibi her ikisi de en gerici emperyalizmin acımasız ve vicdansız uşakları ve Prusya-Alman saldırganlık ve baskı politikasının demagojik öncüleriydiler. Bu nedenle ideolojik bir *iyi niyet* görüntüsünden bile vazgeçmişlerdi: kendi "öğretilerini" tam bir kiniklik ve kuşkulu bir aldırmazlıkla değerlendiriyorlardı. Alman halkının daha önce sözü edilen geri kalmış, tarihsel gelişimi sırasında yozlaşmış özellikleriyle ustaca oynayarak bu öğretiyi Alman emperyalist kapitalizminin, büyük kapitalistlerin ve Junkerlerin, Prusyalılaşmış Almanya'nın korunmasının, genişlemesinin ve onun global egemenlik savaşının hizmetine soktular.

Faşist liderler söylev ve yazılarında miğde bulandırıcı bir duygusal gösteriyle halk karşısındaki ikinci adları onur, sadakat, inanç, özveri vb. olan ulusal ve sosyal demagojilerini ortaya döktüler. Ama özel olarak toplandıklarında kendi mesaj ve bildirilerinden en

kinik ve kurnaz benzetmelerle söz ettiler. Faşist liderlerle ilgili bu özel malzeme hakkında bugün bile görece olarak az şey bilmekteyiz.[96] Yine de, örneğin Gdansklı kaçak lider Rauschning, Hitler ve diğerleriyle kişisel temasları konusunda durumun oldukça somut bir resmini elde etmemize yeterli olacak kadar bilgi yayımlamıştır.

Burada yalnızca bir iki tipik örnek vereceğim. Rauschning, Hitler'le Alman faşizminin ana dogması, ırk kuramını tartıştıkları bir konuşma yapmıştı. Hitler konuyla ilgili olarak aşağıdaki görüşü dile getirdi: "'Ulus' demokrasi ve liberalizmin politik ifadesidir. Bu yanlış kurgudan kurtulmalı ve yerine henüz politik olarak eskimiş olmayan ırk düşüncesini koymalıyız. Bilimsel anlamda ırk diye bir şey olmadığını... iyi biliyorum. Bir politikacı olarak daha önceki tarihsel temelleri ortadan kaldırabilmemizi, yerlerine tamamen yeni, tarih karşıtı bir düzen koyabilmemizi ve bunu entelektüel bir zemine yerleştirmemizi sağlayacak bir kavrama gereksinimim var." Onların görevi ulusal sınırları yıkmaktı. "Nasyonal sosyalizm ırk kavramıyla devrimini gerçekleştirebilir ve dünyayı altüst edebilir."[97] Avrupa'nın toptan ele geçirilmesini, boyunduruk altına alınmasını ve farklı uluslar oldukları için Avrupalı halkların yıkımını kitlelere çekici ve kabul edilebilir kılmada ırk kuramının Hitler için bir bahane olduğu açıktır.

Bildiğimiz gibi Alman halkının ilk başlangıcına ilişkin araştırma ırk kuramıyla yakından bağlantılıydı. Faşistler bunun kendi öğretilerinin en önemli kısımlarından biri olduğunu iddia etti ve hatta onu araştırmak için özel bilimsel bölümler kurdu. Kendilerinin bu özel bilimine yönelik tutumları Rauschning'in Gestapo lideri Himmler'le gerçekleştirdiği bir konuşmada görülür. Bir Alman bilim adamının Gdansk'da tarihöncesi dersleri vermesini yasaklayan Himmler bu yasakla ilgili olarak Rauschning'e şunları söyler: "Germen kabilelerinin ilk tarihine ilişkin gerçeğin şu ya da

[96]Bu, İkinci Dünya Savaşının sonundan önce yazılmıştı.

[97]H. Rauschning: *The Voice of Destruction*, New York 1940, s. 232.

bu olması bir nebze olsun önemli değildir. Hipotezler her yıl değişir ve bilim birinden diğerine geçer. Bu durumda, ağırlıkta olan bilimsel görüşle çelişse bile Partinin belli bir savı başlangıç noktası olarak şart koşmaması için gerçek bir neden yoktur. Önemli olan şey halkımızı gereksinimi olan ulusal onur konusunda doğrulayacak tarihsel görüşlere sahip olmaktır — ve devletin bu insanlara (profesörlere G. L.) ödeme yapmasının nedeni de budur."[98]

"Nasyonal Sosyalist felsefe" ve Hitlerci propagandada Yahudi karşıtlığının ne kadar önemli bir rol oynadığını da biliyoruz. Ancak, Rauschning bu sorunla ilgili olarak Hitler'le konuşurken naif bir biçimde Yahudileri yok edip etmeyeceğini sorduğunda Hitler şu yanıtı verdi: "Hayır. Aksi durumda onları yeniden uydurmamız gerekir. Yalnızca soyut biri değil de görünür bir düşmanımız olması bizim için her zaman önemlidir." Aynı tartışmada söz, Hitler'in soykırım ajitasyonunda önemli rol oynamış olan ünlü *Siyon Bilgesinin Protokolleri*'ne geldiğinde Rauschning bunların güvenilirliğine ilişkin kuşkuları dile getirdi. Hitler'in yanıtı şöyleydi: "Hikayenin tarihsel olarak doğru olup olmamasını hiç önemsemem. Doğru olmasa bile... tamamen inandırıcı geliyor."[99] Faşist liderlerin kişisel inançları üzerine sınırlı malzemeden bile buna pek çok örnek ekleyebiliriz. Ama alıntılamış olduklarımızın Hitler ve kafadarlarının kendi "kuramlarına" yönelik tutumunu aydınlatmada yeterli olacağını düşünüyorum. Eklememiz gereken tek şey yine Rauschning'le bir konuşmada Hitler'in kendi sosyal demagojik, sözde Prusyalı Sosyalizminin ana savını aptalca bir saçmalık olarak tanımladığıdır.[100]

Tüm bunlar Nasyonal-Sosyalist "yöntembilimin" temellerini net olarak yansıtır. Ama onları Hitler'in yazdıklarıyla da tamamlayabiliriz. Burada da Hitler ve arkadaşları söz konusu olduğunda ele aldığımız şeyin yalnızca entelektüel savlarla çürütülmesi

[98] Aynı yayın, s. 227.
[99] Aynı yayın, s. 237.
[100] Aynı yayın, s. 132.

gereken yanlış ve tehlikeli bir kuram olmadığını gösterecek birkaç ana önemli noktayı aktaracağız. Ele aldığımız şey, tek ölçütün Hitler'in kitlelerin gözünü boyamasını sağlamak ya da sağlayamamak olduğu çeşitli gerici kuramların vicdansız bir demagojiyle harmanlanmış karışımıdır.

Hitler'de bu propaganda insanlara karşı kibirli bir küçümsemeden türedi. Şunları yazdı: "Ezici çoğunluğuyla halk mizaç ve tutumunda o kadar dişildir ki düşünce ve eylemlerini ağırbaşlı tefekkürden ziyade duygular belirler."[101] Görebileceğimiz gibi Hitler burada imparatorluk "aristokrat epistemolojisi" ve "kitle birikimi" (*Vermassung*) sosyal felsefesinin sonuçlarını pratik demagoji diline çevirmekteydi. Propaganda yöntemlerini bu bakış açısından yola çıkarak detaylandırmıştı. İnancın yerine telkin geçirilmeli ve olası her araca başvurularak bir kör inanç, umutsuz insanın histerik inancı havası oluşturulmalıydı. Bu konuda da —Hitler'in ne kadarını bildiğine bakılmaksızın— akla karşı dirimselci kampanya tümüyle demagojik bir teknik için felsefi temeli oluşturdu. Hitler'in "özgünlüğü" onun Amerikan reklam tekniklerini Alman politika ve propagandasına uygulayan ilk kişi olmasında yatar. Hedefi, kitleleri sersemletmek ve aldatmaktı. *Başyapıtında* bu amacın insanın özgür istencini ve düşünme kapasitesini yıkmayı hedefleyen demagojik bir amaç olduğunu kabul etmişti. Bu amacın hangi oyunlarla elde edilebileceği ise Hitler'in sıkı ve titiz bir çalışma adadığı tek sorundu. Bunu yaparken telkin gücünün, kitlelerin etkilenebilirliğinin akla gelebilecek tüm dış ayrıntılarını inceledi. Yine, tek bir örnek aktaralım:

> Tüm bu örneklerde konu insanın özgür istencinde gedik oluşturma konusudur. Doğal olarak bu en çok, temelde birbirine zıt istence sahip insanların bir araya geldiği ve artık yeni bir istenç için ikna edilmesi gereken meclisler için geçerlidir. Sabahları ve hatta gün boyunca insanın iradesel güçleri kendilerine yabancı bir istenç ve görüşün dayatılmasına yönelik her girişime karşı olası en

[101] Hitler: *Kavgam.*

büyük bir enerjiyle direnir görünür. Öte yandan, akşamları daha güçlü bir istenç eyleminin egemen gücüne daha kolay yenik düşeceklerdir. Çünkü gerçekte bu türden her meclis iki zıt güç arasında bir yarışı temsil eder. Şimdi, egemen lider tipli birinin üstün ifade yeteneği, direniş güçlerinin son derece doğal olan zayıflamasını yaşamış insanları entelektüel ve iradesel güçlerini hâlâ tümüyle koruyanlardan daha kolay bir biçimde yeni istence döndürecektir.[102]

Hitler kendi parti programıyla ilgili olarak da kendisini aynı kinizmle ifade etti. Zaman içinde değişimlerin nesnel olarak gerekli hale gelebileceğini kabul etti. Ama otomatik olarak ilkede bu değişiklikleri reddetti: "Ancak, bu doğrultudaki her girişimin sonuçları genellikle korkunç olur. Çünkü sarsılmaz biçimde sağlam olduğu düşünülen bir şeyi tartışmaya açar... Dış yapısında sürekli değişiklikler yoluyla belirsizlik ve kuşku yaymamız halinde bir öğretinin doğruluğuna ilişkin kör bir inanç aşılamayı nasıl önerebiliriz?"[103]

Bu propaganda tekniği Hitler'in "felsefesinin" az sayıdaki doğru noktalarından biriyle bağlantılıdır. Hitler, nesnel gerçekliğe şiddetle karşıydı ve yaşamın her alanında nesnelliğe itiraz etti. Kendisini —nesnel gerçeklik ya da doğruluktan bilinçli bağımsızlıkla— insafsız kurnazlıktaki propaganda tekniklerini kullanarak amaçlarını gerçekleştirmeye çalıştığı kapitalist bir gösterinin ajanı olarak görüyordu. Bu açıdan, Amerikan reklamcılığının gerçekten akıllı bir öğrencisiydi. Propaganda tekniklerini tartışırken zaman zaman onun bu kendine özgü niteliği farkında olmaksızın gülünç bir hale dönüşüyordu. Yine bir örnek verelim: "Örneğin, yeni bir sabunu övmeyi amaçlayan ama aynı zamanda diğer sabunları da 'iyi' olarak tanımlayan bir poster hakkında ne düşünürsünüz? ...Politik reklam için de aynı şey geçerlidir."[104]

[102] Aynı yayın.
[103] Aynı yayın.
[104] Aynı yayın.

Alman dirimselciliğiyle Amerikan reklamcılığının bu birleşimi de rastlantı değildi. Her ikisi de emperyalist dönemin dışavurumlarıydı. Her ikisi de bu dönemin insanlarının yalnızlığına ve yolunu şaşırmışlığına, onların tekelci kapitalizme ait fetişleştirilmiş bir kategori sistemine hapsedilmişliklerine başvurdular. İnsanların sistem altında uyuşmuş acıları ve bundan kurtulma yetersizlikleriyle oynadılar. Ama Amerikan reklam sistemi, en acil güncel gereksinimlerine başvurarak sokaktaki adamı hedefliyordu ve bunlarda tekelci kapitalizm yoluyla nesnel standartlaştırma —bu çerçeve içinde— "kişisel" kalma doğrultusunda belirsiz bir arzuyla iç içe geçmişti. Öte yandan, dirimselcilik fazlasıyla dolambaçlı yollardan geçerek standartlaşmaya karşı iç direncin —nesnel konuşmak gerekirse— eşit ölçüde umutsuz da olsa çok daha ateşli olduğu entelektüel elit kesime ulaşıyordu. Bu nedenle reklam teknikleri daha başından itibaren kinik biçimde demagojik, tekelci kapitalizmin doğrudan bir ifadesiyken dirimselcilik uzun bir süredir *iyi niyetin* ya da en azından dolaylı, yarı-bilimsel ve yarı-yazınsal araçların peşinden gitmişti. Ama tüm farklılıklarına rağmen —nesnel olarak değerlendirildiğinde— dikkati nesnellikten çekme, duygulara, deneyimlere tek yanlı başvuru ve aklı, bağımsız ussal yargıyı dışlama ve küçümseıneye çalışma konusunda birleşmişlerdi. Dolayısıyla, dirimselciliğin ürün ve yöntemlerinin neden Amerikan reklam araçları yoluyla sokaklara aktarıldığını açıklayan özel bir sosyal gereklilik vardı.

Hitler'in dirimselcilik ve tekelci kapitalizmi kendi kişiliğinde birleştirmesinde tekelci kapitalizmin en ileri tekniklerine yani, Amerikan tekniklerine eşlik eden bir diğer şey en ileri emperyalist gerici ideoloji yani, Alman ideolojisiydi. Bu paralelliğin, bu birliğin gerçekleşmiş olması Hitler döneminin tüm vahşiliğini, kinizmini vb. ancak tekelci kapitalizmin ekonomisini, sosyal yapısını ve sosyal eğilimlerini dikkate alarak anlayabileceğimizi ve eleştirebileceğimizi gösterir. Hitlerciliği şu ya da bu barbarlığın

yeniden canlanması olarak yorumlama doğrultusundaki her girişim Alman faşizminin en can alıcı özel niteliklerini gözden kaçıracaktır.

Hitler faşistlerinin sözde ideolojisini ancak bu kinik, vicdansız reklam teknikleri açısından bakarak doğru biçimde resmedebiliriz. Çünkü sürekli olarak sordukları tek şey: —şiddetle ve küçümsemeyle reddettikleri nesnel gerçeklikten tamamen bağımsız olarak— bu fikrin ne yararı var, ne avantaj getirir? (Bu konuda Nietzsche'den pragmacılık yoluyla günümüze dek uzanan çağdaş felsefeyle tam bir uyum içindeydiler.) Ancak, şimdi bu kaba ve kassal reklam teknikleri emperyalist dirimselciliğin ürünleriyle, söz konusu dönemin en "süzme" akıllarının felsefesiyle güç birliği yapıyordu. Çünkü Nietzsche, Dilthey ve Simmel'den Klages, Heidegger ve Jaspers'e dek Almanya'da gelişmeyi sürdürmüş olan bilinmezci usdışıcılığın nihai sonucu, nesnel gerçekliğin Hitler'in başka güdüler ve başka savlarla dile getirdiğinden daha az şiddetli olmayan bir reddiydi. Dolayısıyla dirimselci usdışıcılığın faşist "felsefeye" ilgisi tek tek epistemolojik bulgulara dayanmıyordu; güç ve incelikli olan bunlar yalnızca küçük entelektüel çevrelere yönelikti. Nesnel bilgi olasılığına, akıl ve anlamanın değerine ilişkin genel bir kuşku ruh durumunun yanı sıra akıl ve anlamayla çelişen sezgisel, usdışı "kehanetlerle" ilgiliydi. Kısacası, nesnel gerçeklik, akıl ve anlamaya karşı kampanyanın karanlıkçılığının çağdaş bilim ve "en ileri" epistemolojide son söz olarak göründüğü histerik, boş inanca dayalı saflıkla ilgiliydi.

Bu birbirine bağlı eğilimler faşist çılgınlığın ani yükseliş ve yayılışını kolaylaştıran bir entelektüel hava yaratmaya yardımcı oldu. Önde gelen Nasyonal Sosyalist ideolog Rosenberg'in usdışıcı dirimselciliğin en sağ kanatta yer alan taraftarlarına karşı duygudaşlığı bunlardan kaynaklanıyordu. Örneğin, öğretilerinin somut tözünü gözden kaçırmış ve Nasyonal Sosyalizmin doğuşuyla birlikte tüm etkinliklerini yitirmiş olduklarını düşünmesine rağmen Spengler ve Klages'den onaylayıcı tonda söz eder. Çünkü dirim-

selci usdışıcılık bir yandan faşizmi kuşatan entelektüel hava için vazgeçilmezken diğer yandan kaba demagojik amaçlarla sömürülmek için çok rafine, ulvi, incelikli ve Alman tekelci kapitalizmle fazlasıyla dolaylı bir bağlantı içindeydi. Bunlar için gerekli olan şey dirimselcilik ve ırkçılık arasında Chamberlain'da belirttiğimiz türden bir birlikti. Hitler ve Rosenberg demagojik amaçlarına doğrudan uygulanabilecek entelektüel araçları burada buldu — bir yandan gericilik virüsünün bulaştığı bir Alman aydın kesimi için "felsefe" ve diğer yandan sert ve acımasız demagoji için bir temel, umutsuz bir kurtuluş arayışıyla dolaşan kitleleri şaşırtacak, görünürde herkes için anlaşılır olan bir öğreti.

Naziler Chamberlain'dan "içsel" ırk kuramını, ırksal özelliklerin sezgisel temelde kararlaştırılmasını aldılar. Propagandalarının sözde fizyolojik özelliklerden (kafatası biçimi, saç rengi, gözler vb.) çok yararlanmış olmasına rağmen yine de temel ölçüt sezgiydi. Hitler hareketinin resmi felsefecilerinden biri olan Ernst Krieck biyolojiyle bu ilişkiyi oldukça açık bir biçimde ifade etti: "Ancak 'biyolojik felsefe' var olan 'biyoloji' uzmanlık bilimiyle felsefi temeller atmaktan özünde farklı bir şeydir."[105] Bu nedenle Rosenberg de programatik yazılarında nesnel ırk özelliklerinden daha ziyade "ruhtan" söz etti. Bunu şu bildiriyle savundu: "Ruh, içeriden görünen biçimiyle ırk anlamına gelir."[106] Bu, Chamberlain'ın ırk kuramının doğrudan bir devamıydı.

Ama diğer tüm en önemli konularda Rosenberg'in Chamberlain'ın gayretli bir öğrencisi olduğunu da görürüz. O da ustası gibi nedenselliği yadsıdı; o da köklerin araştırılmasını reddetti. Ustası gibi o da insanlığın evrensel bir tarihi olduğunu gözden uzak tuttu: yalnızca tekil ırkların ve özellikle de Germen ırkının, Arilerin bir tarihi vardı. Ama onlarınki bile yalnızca dış görünüşte bir tarihti. Gerçeklikte bir ırktaki iyi değişemezdi. Rosenberg bu konuyla ilgili

[105] E. Krieck: *Völkisch-politische Anthropologie*, Leipzig 1936, II. Cilt, s. 2.
[106] Rosenberg: *The Myth of the Twentieth Century*.

olarak şunları söyledi: "Özünde başarının ilk büyük mitsel doruğu daha fazla aşılmamış, yalnızca değişik biçimler almıştır. Bir tanrı ya da bir kahramanı esinlendiren *değer* iyide olduğu gibi kötüde de çok yıllıktır... Odin'in bir biçimi ölmüştür... Ama Normandiyah insanının birincil ruhsal güçlerinin sonsuz bir yansıması olarak Odin günümüzde de beş bin yıl önce olduğu kadar canlıdır." Ve bu önermenin sonuçlarını şöyle özetledi: "Bir ırkın olası en son 'bilgisi' onun başlangıç mitinde gizlidir."[107]

Bununla birlikte dirimselciliğin iç çelişkisi de sona ulaştı. Nesnel biçimde tarih karşıtı, antropolojik tipoloji ve bu temel üzerinde (ilkesiz, usdışıcı) bir tarih kuramını tartışma girişimi arasındaki bölünmüşlük ortadan kalktı. Doğal olarak bu çelişki, Chamberlain'ın bir ve Spengler, Klages, Heidegger'in diğer biçimde öncelediği gibi tarihçilik karşıtlığı, tarihin kuramsal reddi adına bir zaferle çözüldü. Bu, ilerleme düşüncesinin dışlanmasından sonra tarihi yöntembilimsel olarak anlamanın nesnel-kuramsal olanaksızlığını tüm netliğiyle ortaya koydu. Rosenberg burada emperyalist sahtetarihçiliğe sert bir nokta koyuyorduysa da yalnızca Dilthey gibi bir düşünürün özenli zıtlıklarında zaten var olan bir durumdan kendi mitsel-demagojik tarzıyla tüm sonuçları çıkarıyordu.

Bu ırk yorumu yalnızca Chamberlain'a değil Gobineau'ya da uyuyordu. Bunun kaçınılmaz devamı olarak her değişim yalnızca melezleşmenin neden olduğu bir bozulma olarak görüldü. Rosenberg'in Chamberlain'ın "kabilesel kaos" düşüncesini —iki baş tehdit olarak Roma Katolikliği ve Musevilik— hevesle benimsemesinin nedeni budur. Chamberlain gibi o da "kendine özgü" bir dini olmamasını Almanı yaşamın baş kusuru olarak gördü. Bir düşünür olarak Rosenberg'in önemli biri olmadığı göz önüne alındığında Chamberlain'ı hangi noktada sözcüğü sözcüğüne kopya ettiği ve hangi noktada onu bir ölçüde değiştirdiğini incelemek sıkıcı olacaktır. Önemli olan şey Chamberlain'ın gerici

[107] Aynı yayın.

yazınsal düşüncelerini nasyonal ve sosyal demagoji için bir eylem programına dönüştüren yöntemdir. Buradaki en önemli öğe Gobineau'nun yazgıcılığı ve Sosyal Darwincilerin tersine Chamberlain'ın eylemci öğretisinin değer kazanmasıydı. Hitler ve Rosenberg Chamberlain'ın ana temalarından üçünü seçmişti: birincisi, kabilesel kaos ve ona direnç kavramı; ikincisi, kendini yeniden canlandırma için ırksal yetenek; üçüncüsü, dinin güncel yerinegeçeni olarak ırk kuramı. Alman emperyalist saldırganlığının çıkarları doğrultusunda üç nokta da demagojik olarak abartıldı ve basitleştirildi.

İlk nokta söz konusu olduğu sürece Rosenberg de Musevilik ve Roma'yı baş rakipler olarak mücadelenin ortasına yerleştirdi. Ama kampanya artık Chamberlain'ın özellikle başlangıçta "önde gelen" Yahudi ve Katoliklere her zaman saygı göstererek sergilediği türden "kibar" yazınsal bir biçimde sürdürülmüyordu. Onun yerini açık ve vicdansız bir soykırım demagojisi almıştı.

Chamberlain'a göre Yahudiler zaten "ırkeşum" eşitlik düşüncesinin temsilcisiydi. Şimdi ise sonuçlar olarak kapitalizm ve sosyalizm eşleşmesi doğmuştu. Bunlar eşit kabul edilmiş ve "kabilesel kaosun" şimdiki dışavurumları oldukları için karşı çıkılmıştı. Burada da eski bir gerici gelenek Hitler hareketinin sosyal demagojisine katkıda bulunuyordu. Bildiğimiz gibi, on dokuzuncu yüzyılda kapitalist sistemin çelişkileri her yerde romantik bir kapitalizm karşıtı hareket yaratmıştı. Çelişkilere yönelik heyecanlı eleştirisi nedeniyle bu hareket başlangıçta görece olarak bilimsel değere sahipti ve Sismondi kapitalizmde ekonomik krizlerin kaçınılmaz olduğunu gösterecek kadar ileri gitti; genç Carlyle sosyal alanda benzer bir iş başardı. 1848 devriminde bilimsel sosyalizmin ortaya çıkışı ve devrimci işçi sınıfıyla birleşmesi romantik kapitalizm karşıtlığının görüntüsünü hızla değiştirdi. Küçük kentsoyluluğun ideolojisi olarak başından itibaren geriye (Sismondi'de basit kapitalizm öncesi üretime; Carlyle'de kapitalist anarşinin aksine

ortaçağ "düzenli ekonomisine") yönelikti. Romantik kapitalizm karşıtlığının gelişiminin tamamen ideolojik olan yanı, bu geriye dönük eğilimi korudu. Uygarlığın karşısına kültürü koyma şeklindeki yakından bağlantılı eğilim kaçınılmaz olarak kapitalist kültür yoksunluğu eleştirisini gerektirdiğinden bu geriye dönüklüğü korumak daha da önemliydi. Ama kapitalizmin ötesine geçen bir hareket olarak sosyalizm üzerine de bir görüş oluşturma gereksinimi köklü bir yön değişimi meydana getirdi. Ölçütünü geçmişten alan o kapitalist kültür eleştirisinden vazgeçmeden de olsa kapitalizmde "düzen" ilkesi arandı ve bulundu. Ama bundan sonra anarşiden çıkma yolunu gösterebilecek olan güç bizzat büyük kapitalizmde arandı. 1848 devriminden sonra Carlyle'ın bakış açısı zaten buydu. Görmüş olduğumuz gibi Nietzsche emperyalist dönem arifesinde bu çelişik ve ikili eğilimin en canlı formülasyonunu sağladı.

Bu sosyal durum ve onun belirlediği entelektüel durumun iki sonucu vardı. İlk olarak, kapitalizmin "iyi yanlarının" "kötü" olanlardan ayrılması gerekti. Proudhon bunu zaten yapmıştı ve kaba liberal savunubilgicileri daima "kötü" yanları kapitalizmin değişken, ikincil özellikleri olarak resmetmek için çaba gösteriyordu. Bu eğilim yalnızca, gelişiminin kaba liberal kapitalizmin anarşisini aşması, yeni bir "düzeni" yakınlaştırması beklenen, dolaylı bir savunubilgisi kapitalist sistemi "kötü yanları" açısından savunmaya başladığı zaman romantik kapitalizmin karşıtlığının bir parçası haline gelebilirdi. Kısacası, romantik kapitalizm karşıtlığının bir emperyalist kapitalizm ideolojisine dönüştürülmesi gerekiyordu. İkinci ve bu değişimle çok yakından bağlantılı olarak, kapitalizme karşı bu yeni tutuma sosyalizmin çürütülmesi eşlik ediyordu: sosyalizm artık kapitalizmde karşı çıkılan kültür karşıtı eğilimlerin, insan kişiliğine yönelik tehditlerin devamı ve genişlemesi olarak gösteriliyordu. Ayrıca, emperyalizmin, "düzenlenmiş" kapitalizmin uygulamada bu eğilimleri yenmesi bekleniyordu.

Bu yön değişimine yardımcı olan bir etmen de şuydu: klasik ekonominin çöküşünden sonra kentsoylu aydınların ekonomik alandaki tüm kültür ve bilgilerini yitirmeleri. Bu nedenle kapitalizm ve sosyalizm arasındaki ekonomik zıtlık aydınların farkındalığının ötesinde kalıyordu. Sosyalizm, üretim güçlerinin daha üst düzey gelişimi yoluyla ileri doğrultuda kapitalizmi aşmayı amaçladığından ve entelektüellerin bundan anladığı şey yalnızca teknoloji ve işbölümü olduğundan ortaya bu türden (reddedilmiş) kapitalizm ve sosyalizm özdeşleştirmelerinin çıkması kolaydı. Bu özdeşleştirmeyi etkileyici biçimde açıklayan ilklerden biri Dostoyevski'ydi (*Yeraltından Notlar*). Felsefi olarak bakıldığında kapitalizmle ilgili eleştirilecek her şeyi demokrasi başlığı altına toplayarak bu düşüncenin başarılı bir destekçisi olan kişi yine Nietzsche'ydi. Spengler ve diğerleri aynı şeyi yineledi. Dolayısıyla, bu konuda da Rosenberg uzun süredir gelişmekte olan hatalı bir tutumun mirasçısıydı ve bu nedenle söz konusu tutumu kolaylıkla kendi demagojik amaçları için kullanabilirdi. Böylece "umutsuz kurbanları demokrasinin başlattığı şeyi, ırksal ve ulusal bilincin yok edilişini tamamlamak için Bolşevik Marxçılığa bulaşan liberal ticari emperyalizmin son anarşik dallarına" karşı savaş açtı.[108] Rosenberg başka bir yerde de şunları yazdı: "Irksız otorite özgürlük anarşisi istedi. Eskil ve daha sonra da Babeuf ve Lenin'deki biçimleriyle Roma ve Musevilik içsel olarak birbirlerini etkiler."[109]

Rosenberg'e göre bu tarih yorumu sosyal demagojinin ideolojik temellerini oluşturuyordu. Marxçılık kapitalizme karşı mücadelesinde uluslararası Yahudilik adına gerçek önerme ve işleyişi çarpıtıyordu. Öte yandan ırkçılar şunu sormak zorundaydı: "bu kapital *kimin* elinde ve hangi ilkelere göre düzenleniyor, yönetiliyor ve denetleniyor? Bu son nokta can alıcı bir noktadır."[110]

[108] Aynı yayın.
[109] Aynı yayın.
[110] Aynı yayın.

Irkçılık, romantik kapitalizm karşıtlığının karmaşık düşünce süreçlerini ırksal niteliklere bağlı mülkiyet sorununa indirgemeyi olası kıldı. Faşist sosyal demagoji Alman gerici tekelci kapitalizmini sürdürmeye, onu büyük ekonomik krize yol açan devrimci tehlikeden korumaya yönelmişti. Rosenberg'in ayrımı da Feder'in açgözlü (*raffend*) kapitalizm ve yaratıcı (*schaffend*) kapitalizm arasındaki ayrımı da buradan kaynaklanır. Emekçi olmayan kitleler parasal ve ticari kapitalizmde kendi sömürülerini gördüler. Bu noktanın avantaja çevrilmesi ve ırkçı sosyal demagojinin yardımıyla tekelci kapitalizm yoluyla sömürülmüş olmaktan doğan yaygın kitle hoşnutsuzluğu Yahudi karşıtı kanallara yöneltildi.

Ama aynı zamanda Chamberlain'ın kabilesel kaos kavramı da emperyalist saldırganlık için bir sav olarak kullanıldı. Alman emperyalizminin ele geçirme hırsı içinde olduğu devletler "ırksal kaos" olarak tanımlandı. Bu, hepsinden çok Rusya ama aynı zamanda Fransa için geçerliydi; Fransa "günümüzde artık bir Avrupa devletinden ziyade Yahudiler tarafından yönetilen bir Afrika dalı olarak" kabul edilmeliydi.[111] Hitler de Fransa'yı "Avrupa topraklarında Afrika devleti" olarak adlandırdı. Hitler ve Rosenberg'in Alman emperyalizminin saldırgan amaçlarını "ilkede" ırkçı kurallar açısından "savunduklarını" görürüz. Burada da faşistlerin sözde felsefelerinin satılacak farklı bir şeyleri olduğunda üzerine taban tabana zıt içerikli bir diğerinin yapıştırılabileceği reklam posterini anımsattığı yorumunda bulunmak yanlış değildir. Bu nedenle, Naziler "Dört Güç Uzlaşmasının" yardımıyla Sovyetler Birliğine karşı bir Avrupa koalisyonu yaratma umudu beslediklerinde Rosenberg Fransa'nın "siyahlaşması" ve "kirlenmesiyle" ilgili olarak yazdığı her şeyi aniden "unuttu." Geçici müttefik olarak kazanmaya çalıştığı Fransa artık "melezleşmiş" bir ülke değil belirleyici temel özelliği "toprağa tapınma"[112] olan bir tarım ülkesiydi yani, "Nasyonal Sosyalist felsefenin" gözünde olumlu bir şeydi.

[111] Aynı yayın.

[112] Rosenberg: *Krisis und Neubau Europas*, Berlin 1934, s. 10.

İkinci sorun olan ırkın ıslahı söz konusu olduğunda Hitler bunu açık bir biçimde kabul etti. Şunları yazdı: "Bunun temelinde yavaş da olsa doğal bir ıslah süreci yatar; ırksal anlamda saf öğeler temel malzemesinin hâlâ var olması ve artık melezleşmenin gerçekleşmemesi koşuluyla ırksal katışıklıkları yavaş yavaş gideren bir süreç."[113] Bu görüş faşizmi Chamberlain ve Woltmann gibi iyimser ırkçılarla da aynı çizgiye taşıdı. Ancak bu yazarlar için ırksal saflığı kurtaracak tek şey bir dizi ırksal hijyen önlemleriydi ve faşizm bunları (evlilik kontrolü, evlilik kısıtlaması vb.) benimsedi ama onları korkunç ve keyfi bir zorbalığın araçları olarak kullandı. Hitler kafatası ölçümlerinin, soy ağaçları ve benzerlerinin herhangi bir şeyi olduğu gibi onun tam tersini kanıtlamada da kullanılabileceğini pekâlâ biliyordu. Bu nedenle sistematik biçimde onları baskı ve zorbalık araçları olarak kullandı. Ernst Krieck'in yazdığı gibi: "Irk, ırk ve ulusun tüm yaşamı için potansiyel başarının türü ve miktarıyla değerlendirilir."[114] Bunun anlamı, bir yandan faşist sistemdeki ırksal saflığın tüm ileri dönük hareketin ve aslında katlanılabilir bir yaşamın önkoşulu olduğudur. Ancak öte yandan, kimin saf ırkın üyesi kabul edilip kimin edilmeyeceği yalnızca gücü elinde tutan faşist insanın kaprisine bağlıydı. Goebbels'e göre bir örnekte en kuşkulu görünüm ve en tartışmalı soy hiç önemli değilken bir konuda çekince göstermeye cesaret eden biri hemen melez ilan edilebilir, akıl ve kişilik olarak "Yahudileşmiş" damgası yiyebilirdi.

Faşizmin Chamberlain'ın ırka ilişkin "içsel," sezgici tanımlamasını neden onayladığı bellidir. Kitle toplantılarında ırk kuramının propagandasını yaparken "kesin," görünür ve kolayca anlaşılabilir ırksal özellikleri kullanmak yararlıydı. Öte yandan, faşist despotizmin yönetim düzeneği için Krieck tarafından for-

[113] Hitler: *Kavgam.*

[114] E. Krieck: *Völkisch-politische Anthropologie*, s. 544.

müle edilen "içe dönük" ölçüt en uygun olanıydı çünkü en keyfisi oydu. Böylece, ırksal saflığın yeniden canlanması ve korunması, tüm Alman halkını kölesi bir itaat durumunda tutmanın ve böylelikle her zaman Alman felaketinin işareti olmuş ama faşizmde ve Hitler'in ırk politikasında vardığı noktaya daha önce hiç ulaşmamış olan o akılsızlık, kölemsilik ve toplum ruhundan yoksunluğu aşılamanın aracı olarak kullanıldı.

Chamberlain'ın sadakati Alman insanına özgü bir ahlâki nitelik olarak tanıtması bu faşist etiğin gelişim biçiminin tipik bir örneğiydi. Chamberlain örnek olarak —ve bu da çok tipiktir— tüm Avrupa'da para karşılığında rezil, acımasız, her zaman karşı devrimci ve ilericilik karşıtı rol oynamış olan Alman paralı askerlerini gösterdi. Yaşlı Alman demokratlar bu paralı askerlik dönemini Almanya'nın utancı olarak damgaladı ama Chamberlain bunu ahlâksal olarak önemli bir ırksal özellik olarak görüyordu. Krieck, kahramansı insan hakkında yazarken onun özünü şöyle formüle etti: "Kader kahramansı insandan her emre boyun eğen bir onur duygusu ister."[115]

Ama bu, söz konusu yapının Hitler hareketi için önemini yok etmez. Bir yandan Almanya'nın içinden bir azınlığın sınırsız egemenliğini sağlamak için sömürülmüştü. Rosenberg, Chamberlain'ı başka sözcüklerle anlatırken hiçbir ulusun, Almanya'nın bile ırksal olarak üniter olmadığını belirtti. Bunu daha üst düzey, daha saf ırkın (İskandinavlar) olası her biçimde korunması gerektiği izledi. Rosenberg Almanya'da en azından beş ırk olduğunu ama yalnızca İskandinavların "gerçek kültürel ürün verdiklerini" belirtti. Şöyle devam etti: "İskandinav ırkına bu vurgu Almanya'da ırksal nefretin tohumlarının ekilmesi anlamına gelmez. Bunun tersi anlamına gelir; kendi ulusumuz içinde umutlu bir *birleştirici harcın* bilinçli kabulü anlamına... İskandinav kanının tamamen kuruduğu gün Almanya parçalara ayrılacak ve adsız kaosta duvara çarpacak-

[115] Aynı yayın, s. 59.

tır."[116] Rosenberg'e göre bu İskandinav kanının aksiyomatik taşıyıcısı Nasyonal Sosyalist hareketti; bu, "yeni soyluluktu." Soyu yüzde seksen İskandinav idi ve hareketteki "doğrulama" "kafa indeksi sayımından" öte bir şeydi.[117] Bu noktada gerici düşüncenin ırk kuramı sayesinde çağdaşlaştırılmasını da görüyoruz. Faşizm, Prusyalı *Junker* kastının ağırlığını korumakla birlikte onu yeni soyluluğun bir bölümüne de dönüştürdü. Junkerlerin eski asalaksal yaşamlarını yeni parazitlerle, Nazi hareketinin üst kabuğuyla paylaşması gerekiyordu. Bu ırksal olarak belirlenmiş soyluluğun hiçbir kesiminin bir şey talep etmemesi için faşizmin onların işlem alanını ölçüsüz oranda genişletmesi düşünüldü. Böylece Rosenberg ırksal saflık temelinde bir "kan ve başarı soyluluğu" yaratmayı planladı.

Yukarıdaki cümlelerde Alman faşizminin daha sonraki ve asıl amacına yani, tüm dünyada Alman egemenliği amacına değinmiş olduk. Faşizm tüm eski efendilik düşlerini ve en kötü Alman şovenizminin egemenlik iddialarını benimsedi ama onları fersah fersah geride bıraktı. Bu konuyu "Nasyonal Sosyalist felsefeyle" bağlantılı olarak inceleyeceksek önce onun aristokrat özelliğine ve sahte-biyolojik temeline göz atmamız gerekir. Hitler ırk kuramıyla ilgili olarak onun farklı ırkların daha yüksek ya da düşük değerinden ortaya çıktığını söylemiştir. Ayrıca "bu bilgi sayesinde, evreni yöneten ebedi istence uygun olarak kendisini daha iyi ve güçlü olanın zaferini desteklemeye, kötü ve güçsüz olanın boyun eğmesini istemeye mecbur hisseder. Böylece ilkesel olarak doğanın aristokrat temel düşüncesini onurlandırır ve son bireye kadar bu yasanın gücüne inanır."[118]

Nietzsche ve Sosyal Darwincilikte sömüren sınıfın ve kolonileştirici ulusların egemenliği için biyolojik sav zaten bir canavarlık ideolojisiydi. Çünkü baskı altındaki insanı temelden farklı bir yaratık, "biyolojik olarak," sömürülmek ve köleleşti-

[116] Rosenberg: *The Myth of the Twentieth Century.*
[117] Aynı yayın.
[118] Hitler: *Kavgam.*

rilmek için doğmuş biri olarak gösteriyordu. Hitler bundan da ileri gitti ve şunları yazdı: "Dolayısıyla, alt düzey insanın varlığı daha üst kültürlerin oluşumu için en önemli ön gerekliliklerden biriydi... İlk insan kültürünün evcilleştirilmiş hayvandan çok, alt sınıf insanının kullanılmasına dayalı olduğu kesindir."[119]

Irkçı gözlerde Ari ya da Alman, niteliksel olarak diğer insan ırklarından her açıdan farklı bir canlıydı. İnsan etkinliğinin hiçbir alanında ortak bir dil kullanmıyorlardı; —ırksal saflığın bozulması ve lekelenmesi gerçekleşmediği sürece— aralarında bir anlayış kurulması ilkesel olarak imkansızdı. "İçsel" ırk kuramına göre *eo ipso*(*) daha aşağı ırklara ait olan faşizm düşmanlarına karşı en ufak bir insancıl duygu, onu hisseden kişide ırksal katışıklığın işaretiydi. Böylece faşizm tüm Alman halkına dogmatik bir insaniyetsizlik aşıladı; ya da daha doğrusu, yukarıdaki açıklamalar göz önüne alındığında tüm halkı hayvansı bir insaniyetsizliği herkese dayatan, bunun için ödüller sunan ve insanca davranan herkesi "halk topluluğundan" dışlanmayla, sürgünle tehdit eden zorba bir baskıya maruz bıraktı.

İnsanın üst ve alt ırklara niteliksel ayrımı tüm "Nasyonal Sosyalist felsefeye" yayıldı. Felsefi alanda Chamberlain'da bu öğretiyle daha önce karşılaşmıştık ve Rosenberg oluşum halindeki düşüncelerini tüm epistemoloji, estetik vb alanlarında yılmadan uyguladı. Ancak bu, Nasyonal Sosyalizmin korkunç eylemi için yalnızca ideolojik bir temeldi, başından itibaren Alman halkının çoğuna, dünya savaşının başlangıcından itibaren diğer uluslara uygulanan korkunç, dehşet verici bir eylem. Bu nedenle Rosenberg, Chamberlain'ın erdemlerini vurguladıktan sonra şunları söylerken oldukça haklıydı: "Irksal tarih olarak dünya tarihi gerilemekte olan bu *humanitas* öğretisinin reddidir."[120]

---

[119] Aynı yayın.

(*) Tam da bu yüzden. —çev.

[120] Rosenberg: *The Myth of the Twentieth Century*.

Bu kuramın amacı Almanları içeride farklı görüşten herkese ve dışarıda ise yabancı ırkların üyelerine hayvan gibi davranmaya ikna etmekti: sırasıyla yük hayvanları ve mezbahalık sığırlar olarak. Böylece Hitler-Rosenberg tipi Alman emperyalist saldırganlık, ırkçı bir biçim alarak çağdaş bir yamyamlık felsefesi haline geldi. Irkçılığın gerici eşitsizlik kuramından olası her türlü barbarsı sonucu çıkardı ve onları vahşi uçlara taşıdı. Hitler ve Rosenberg'in eski şovenizm ve nasyonalizm biçimlerini sürekli olarak eleştirmesinin nedeni budur. Bu eleştiri kısmen eski Hohenzollern rejiminden hoşnutsuz ve bu nedenle yeniden canlanmasına yol açmak istemeyecek olan kitleleri kazanmayı amaçlayan bir demagojiydi. (Alman nasyonalistlerin propaganda zayıflığı.) Ancak bu eleştiri iyice şiddetlenmiş bir saldırgan şovenizm doğrultusunda ilerliyordu; ona göre eski Hohenzollern nasyonalizmi yeterince saldırgan olmayıp, fazlasıyla insancı ve kararsızdı.

Hitler kolonileşme ve genişlemeye yönelik eski Hohenzollern planlarını reddetti. Özellikle de fethedilmiş ulusları Almanlaştırma yoluyla güç kullanarak asimile etme amacını keskin bir biçimde eleştirdi. Onun savunduğu şey imha etmekti. Halkın "Almanlaştırmanın insanlar üzerinde değil yalnızca toprak üzerinde uygulanabileceğini" anlamadığını belirtti.[121] Yani, Alman Reich'ı genişlemeli, verimli toprakları fethetmeli ve nüfuslarını ya sürgüne tabi tutmalı ya da yok etmeliydi. Gücü ele geçirmesinden çok önce bile Hitler'in programı şuydu: "Ulusal devletin dış politikası, bir yandan insan sayısı ve büyüme ve diğer yandan da toprağın büyüklük ve verimliliği arasında sağlıklı, sağlam ve doğal ilişki yaratarak ırkın bu gezegen üzerindeki varlığını korumalıdır."[122]

Hitlerci Almanya'nın Sovyetler Birliğine saldırısının temelini bu faşist *Lebensraum* kuramı oluşturuyordu. Faşist hareketin daha en başından itibaren bu plan üzerine kurulmuş olduğu Hitler'in

[121] Hitler: *Kavgam.*
[122] Aynı yayın.

Kavgam adlı eserinde net olarak görülebilir. (Faşist liderlerin kendi kuramlarına karşı tavırlarını burada bir kez daha belirtmek ilginçtir. Görmüş olduğumuz gibi hem iç yapının hem de dış saldırganlığın sözde kuramsal temeli "İskandinav kanının" üstünlüğüydü. Hitler ve Rosenberg'in sürekli olarak "kabilesel bağlantılı" İskandinav halklarıyla flört etmesinin nedeni buydu. Ama dünya savaşı sırasında bu halkların kendi rızalarıyla Avrupa'nın "yeni düzenine" katılmaya ya da istilacıların aleti olmaya hazır olmadıkları ortaya çıktı. Bunun üzerine, Rosenberg Hitler'in sekreteri Martin Bormann'la yazdığı bir bildiride aniden bu halkların tam nitelikli Ari değil yalnızca ulusal bir karışım, Fin-Mongol, Slav, Kelt-Galya ve diğer öğelerle melezleşmiş bir ırk olduğunu belirtti. Japon emperyalistlerle birlikte ilerlemeyi gerektiren eşzamanlı Berlin-Roma-Tokyo "ekseni" Japonların yayılışını "Doğulu Prusyalılar" olarak adlandırdı. Dolayısıyla, burada da ırk kuramı Hitler ve Rosenberg için yalnızca bir propaganda aracı, saldırgan Alman emperyalizmi için bir "sabun reklamıydı".)

Hitler ve Rosenberg Almanya'nın dünyayı fethi vahşi düşüncesini tam bir kiniklikle ileri sürdü. Almanya'da S. A ve S. S. zorbaları bu şeytani planları engelleyebilecek her şeyi çizmelerinin altında ezecekti: başta işçi hareketi olmak üzere her türlü akıl, bilim ve insanlık izini. Alman kitleleri bu canavarlıklar konusunda eğitmede gerekli olan atmosferi yaratmak için geçmişteki gerici, şoven ve insanlıkdışı kokan her şey yeniden canlandırıldı. Bu bağlamda üçüncü sorunu, Chamberlain'ın kendine özgü bir Alman dinsel planının yeniden gündeme gelmesini ele almalıyız. Nasyonal Sosyalizmin zorbaca yönetimi kendinden başka hiçbir ideolojik gücü kabul edemezdi. "Nasyonal Sosyalist felsefenin" dinsel bir yerine-geçene gelişmesi kaçınılmazdı.

Bir kez daha, bu süreç için gerekli olan şey Chamberlain'da zaten görünür durumda olan çağdaşlaştırma eğilimiydi. Dağınık bir entelektüel olan Rosenberg'in dünya savaşı yıkımından sonra

Almanya'da başta aydın kesiminde ortaya çıkan ideolojik karışıklıklar konusunda belli bir yeteneği vardı: eski dinsel inançlardan uzaklaşma ve aynı zamanda saflık, karanlıkçılık ve şaşkın arayışta ifade bulan büyük bir yeni inanç ya da boş inanç gereksinimi. Şunları yazdı: "Milyonlar tam bir dağınıklık içinde ve kafa karıştırıcı dogmaların, para canlısı "peygamberlerin" merhametine kalmış olarak Marxçı karmaşanın silahlı güçleri ve Kilise yandaşları arasında gidip geliyor ama aynı zamanda çoğunlukla yeni değerler ve biçimler için güçlü bir özlem tarafından yönetiliyorlar."[123] Eski ekolün, görevden uzaklaştırılmış Kaiser gibi bir gericisi bile 1923'de Chamberlain'a şunu yazdı: "Kilise iflas etmiştir."[124]

Dolayısıyla Nasyonal Sosyalist hareket ulaştığı her yerde yeni bir din kurmakta olduğunu iddia etti. Gücü ele geçirmeden önce Hitler'in kazanmak istediği tarihsel inanç yandaşlarını ürkütmeme konusunda dikkatli davrandığı kabul edilmelidir; bu nedenle dinsel özgürlük ve dinsel konularda Nasyonal Sosyalist hareketin yansızlığını ilan etti. Ama gücü ele geçirdikten sonra Katolikliği baskılaması, Protestan kilisesinin altını oyması, inatçı Katolikleri, ortodoks Protestan inanları ezmesi dinsel özgürlüğü nasıl yorumladığını açık olarak gösterdi.

Ancak bu eğilim darbe öncesinde bile Rosenberg'in yazılarında açık biçimde yer alıyordu. Vurgulamış olduğumuz gibi Rosenberg Hıristiyanlığın Almanlaştırılması için Lagarde-Chamberlain planını benimsedi. Dinsel bir okuma olarak Eski Ahit'in ortadan kaldırılması gerekiyordu;[125] bir Alman olarak İsa, Chamberlain'ın dinsel canlanma programında zaten vardı. Rosenberg'de ise İsa S.A çizmelerini giymişti bile: "Günümüzde İsa bize ne olduğunun bi-

[123]Rosenberg: *The Myth of the Twentieth Century.*
[124]Chamberlain: *Briefe*, II. Cilt, s. 265.
[125]Rosenberg: *The Myth of the Twentieth Century.*

lincinde bir efendi olarak görünür."[126] Rosenberg aynı zamanda bu Arileştirilmiş "Yahudilikten arındırılmış" Hıristiyanlığın faşist imparatorluk politikasının pasif bir öğesi kılınması gerektiğini de ileri sürdü: "Ulusal olana gelişmeye yönelik bir Alman dinsel hareketinin, yardımseverlik idealinin ne pahasına olursa olsun ulusal onur düşüncesinin emrinde olduğunu belirtmesi gerekecektir."[127]

Hitler ve Rosenberg'in "ulusal onurdan" ne anladığı daha önceki açıklamadan yeterince net olarak anlaşılmıştır. Rosenberg bu faşist dinsel yerine-geçeni yaratmak için, bir yüzyılın romantik feodalizminden emperyalist dirimselciliğe dek tüm gerici eğilimlerinin seçmeci bir özeti yoluyla, ırk kuramını Almanların büyüklüğü mitinde doruğa çıkarmıştı. Hedef olarak şunu gösterdi: "Popüler mitte simgelendiği gibi İskandinav ırkı ruhunun büyük amacının Alman Kilisesinde vücut bulması — bana göre yüzyılımızın en büyük görevi budur."[128]

Hitler 1932'de Rauschning'e şunları açıkladı: "Bir insan ya Alman olabilir ya da Hıristiyan. İkisi birden olamaz... İnsan İsa'yı bir Ari'ye dönüştüremez, bu saçmalıktır." (Hitler'in kendi felsefecileri olan Chamberlain ve Rosenberg'in ırkçı çabaları konusunda ne düşündüğünü görmek ilginçtir.) Şöyle devam etti: "Ne yapabiliriz? İnancını kafirlere dayattığında Katolik Kilisenin yaptığının aynısını: anlamını değiştirirken işe yarayanı korumak."[129]

Biçim olarak demagojik, içerik ve doğa olarak kasıtlı biçimde despot olan tüm bu Alman faşist eğilimler ülkenin politik kuram ve uygulamasında bir araya toplanmıştı. Bildiğimiz gibi Almanya çağdaş dönemde batı Avrupa ve Rusya'dan farklı bir biçimde gelişmişti. Başka her yerde feodalizmin erimesi birleşik ulus devletleri doğururken Almanya'da politik bölünmeye yol açtı. Bu

[126]Aynı yayın.
[127]Aynı yayın.
[128]Aynı yayın.
[129]Rauschning: Anılan eser, s. 49.

nedenle Lenin Almanya'da kentsoylu devrimin ana konusunun ulusal birlik yaratmak olduğunu söylemekte haklıydı. Bu durum Almanya'nın gelişiminde ülkeye özgü ama daima olumsuz ve gerici düşüncelerin güçlenmesiyle bağlantılı çeşitli sonuçlar doğurdu. İlk olarak, Almanya'daki mutlakıyetçilik ulusun politik birliğini kurmanın organı olduğu her yerde görülen ilerici özelliklerden yoksundu. İkinci olarak, bu gelişim çizgisi kentsoylu sınıfın gecikmiş ve güçsüz gelişimiyle ve feodalizmin kalıntılarının, soyluluğun politik egemenliğinin uzun süre devam etmesiyle bağlantılıydı. Üçüncü olarak, baş görevi var olan gücün ilerici demokratik dönüşümünü gerçekleştirmek değil de varolmayan bir merkezi gücü kurmak olduğundan kentsoylu demokratik devrim daha güçsüz, daha belirsiz ve gerici öğelere daha açıktı.

Doğaldır ki bu özellikler Alman ideolojisinin gelişimini de biçimlendirdi. Marx bu eğilimle bağlantılı olan Almanya'daki gecikmiş sınıf gelişimiyle ilgili olarak şunları belirtti: "Burada en sakat, yarı-ataerkil biçimde ortaya çıkan mutlak monarşi döneminin kaçınılmaz bir sonucu da işbölümünde kamu idaresine düşen alanın anormal bir bağımsızlık kazanmasıdır. Bu bağımsızlık bürokrasi tarafından daha da ileriye taşındı. Böylece devlet görünürde özerk bir güç olarak ortaya çıktı ve diğer ülkelerde yalnızca geçici olan bir konumu —bir geçiş evresini— Almanya'da günümüze dek korudu."[130] Dolayısıyla devleti bir "canavara" dönüştürmüş de olsa diğer ülkelerdeki mutlakıyet ideolojisi sınıf mücadelesi ve çıkarlarının yanı sıra devletin bu çatışmalardaki konum ve işlevini de —hiçbir zaman tam ya da bilinçli biçimde olmamakla birlikte— net olarak yansıttı. Ama belirtmiş olduğumuz gerilik nedeniyle Almanya'da mutlak düşüncenin somut hali olarak devlet kuramı ortaya çıktı; bir devlet mistikliği ve putperestliğine yozlaştırılan bir kuram. (Bu, Hegel'in hukuk felsefesinde de görülür.)

[130]Marx-Engels: *Alman İdeolojisi.*

Hem on dokuz hem de yirminci yüzyılın gerici eğilimleri pek çok açıdan bu çizgilerde ilerledi. Hiç tartışmasız, tekrar tekrar sözünü ettiğimiz o batılı demokrasilerin geriye dönük eleştirisinin, o Alman geriliğinin yüceltilmesinin ideolojik dayanaklarından biri de devletin putlaştırılmasıydı. Emperyalist yeni-Hegelcilik, Hegelci felsefenin geri yanlarını sömürerek ve öne çıkararak bu gelişimde bir ölçüde önemli bir rol oynadı. Faşizm yalnızca geleneksel gerici eğilimlerin bir devamı değil Almanya'nın gerici gelişiminin niteliksel olarak önemli bir zirvesiydi; Dimitrov haklı olarak faşizmde bir kentsoylu hükümetin yerini bir diğerine bırakmakla kalmadığını, bir sistem değişikliğinin gerçekleştiğini belirtir.

Devlet sorunuyla ilgili faşist demagoji bu durumla yakından bağlantılıydı. Diğer alanlarda olduğu gibi burada da Hitler kitlelerin Almanya'nın şimdiye kadarki politik gelişiminden duydukları düşkırıklığını ve devletten uzaklaşmalarını propaganda amacıyla sömürmek için demagojik bir sahte-devrimci tavır benimsedi. Var olan politik sisteme ve onun ideolojik savunucularına saldırırken köktenci ve hatta "devrimci" bir poz takındı. Hitler şunları yazar: "Devlet otoritesini kendi başına bir amaç olarak alamayız çünkü o durumda bu dünyadaki tüm zorbalık tartışılmaz ve onaylanmış bir hal alır... Ama genel olarak insan yaşamının en üstün amacının bir devlet ve hatta hükümeti sürdürmek değil ulusal karakteri korumak olduğunu hiçbir zaman unutmamalıyız. Ancak, bu, bastırılma ya da yok edilme telilikesine düştüğünde meşruluk sorunu ikincil bir rol oynayacaktır... insan hakları politik hakları çiğneyebilir..."[131] Şimdi ise Hitler bu önermelerden "devletin bir amacı değil bir aracı temsil ettiği" sonucunu çıkarır "Pekâlâ daha üstün bir insan kültürünün önkoşulu olabilir ancak nedeni değildir. Bu daha ziyade kültürel yeteneklere sahip bir ırkın varlığında yatar."[132]

[131]Hitler: *Kavgam.*
[132]Aynı yayın.

Hitler'in aşırı demokrasi karşıtlığı da bu sahte devrimci demagojide ifade bulur. Kuşkusuz bunu da Alman emperyalist ideologlarının geri kalmış Almanya'nın batılı demokrasiler karşısındaki üstünlüğünü savunmak için uydurduğu tüm gerici saçmalığın Hitler tarafından sömürüldüğü yalancı bir demagojik tarzla yapar. Hitler devlet tanımında olduğu gibi burada da ajitasyonunu kurnaz ırkçılık demagojisinde yoğunlaştırdı. Chamberlain'ın iddia etmiş olduğu gibi, demokrasi Yahudileşmiş bir kurumdu: "Kendisi kadar pis ve yanlış bir kurumu yalnızca bir Yahudi övebilir."[133] Ancak, Hitler eski ekolün bildik ya da sıradan gericilerinin yaptığı gibi küçümsenen batılı Yahudi demokrasisinin karşısına Alman monarşisini koymadı. Planlamakta olduğu despot, keyfi hükümetin bayrağı olarak yeni bir demagojik slogan uydurdu: Alman tipi demokrasi. Yahudi demokrasisine karşıt olarak "özgürce seçilmiş liderin eylem ve kusurlarının tüm sorumluluğunu kabullenme zorunluluğuyla gerçek Alman tipi demokrasi" vardı. "Bu demokraside tekil konularda çoğunluğun oy sayısı değil yalnızca kararını yaşamı ve sahip olduklarıyla desteklemesi gereken tek bir insanın yönetimi vardır."[134] (Bu demagojinin de uzun bir hazırlık tarihçesi vardır; Max Weber'in Ludendorff'la konuşmasını anımsayalım.) Hitler bir başka parçada "Alman tipi demokrasinin" özüne ilişkin daha da net bir açıklama verir: "*Her liderin aşağılara uzanan otoritesi ve yukarılara uzanan sorumluluğu.*"[135] Bu güya Alman tipi demokrasi ilkesinin, Prusya'nın Kral II. Friedrich'inin *à propos*(*) bir askeri örgütlenmede askerlerin düşmandan çok teğmenlerinden korkması gerektiği şeklindeki aksiyomunun çağdaşlaştırılmış bir tekrarından başka bir şey olmadığı Alman tarihine aşina olan herkes tarafından anlaşılacaktır.

Hitler'in bu yeni olduğu iddia edilen politik kuramının köklerinin Prusya-Alman politik gelişim ve düşünüsüne uzandığı

[133]Aynı yayın.
[134]Aynı yayın.
[135]Aynı yayın.
(*)Doğru. —*çev.*

göz ardı edilmemesi gereken bir noktadır. Aslında, Hitler'in lider düşüncesi eski Prusya kral kavramının, eylemleri için yalnızca Tanrıya hesap verebilecek bir kral tarafından "kişisel yönetim" kuramının çağdaşlaştırılmış, tüm halkın oylamasına açılmış versiyonundan başka bir şey değildi. Ayrıca, devleti kralın diktatörce işleyen özel malı olarak gören Haller'ın Restorasyon kuramıyla; felsefi olarak geç dönem Schelling'e bağlı olan Prusyalı tutucuların kuramcısı Stahl'ın kuramıyla; Haller ve Stahl'dan etkilenmiş olan Romantik-gerici Prusya kralı IV. Friedrich Wilhelm'in görüşleriyle de bağlantılıydı. Bu, "bir kâğıt parçasının" (Anayasanın) kral ve ulusun arasına girmesine ve ilahi esinli kralın özerk hareket özgürlüğüne tecavüzde bulunmasına vb. dayanamayacak olan kraldı.

Kuşkusuz "Alman tipi demokrasi" insan eşitliğinin sert bir inkarıydı. Hitler şunları yazdı: "Bu yoldan çıkmış kentsoylu dünya, akla karşı gerçekten bir günah işlemekte bulunduğunun; en üstün ırkın üyesi olan milyonlar tümüyle değersiz görevlerde kalmak zorundayken doğuştan yarı maymun olan birini en üstün avukat gibi görünene kadar eğitmenin ceza gerektiren bir delilik olduğunun farkında değildir."[136] Rosenberg insanın eşitsizliği ırkçı öğretisini daha da kaba bir kiniklikle formüle etti. 1932'de Potempa duruşması ve Hitler'in duygudaşlığını bir telgrafla belirttiği domuz kılıklı Nazi kasaplarına verilen ölüm cezasıyla ilgili olarak Rosenberg düşüncelerini şöyle dile getirdi: "Bu, düşünce*mizi*, adalet duygu*muzu* liberalizm ve reaksiyondan sonsuza dek ayıracak olan büyük uçurumu gösterir. Bir insanın diğeriyle eşit sayılması günümüzde egemen olan ve tüm insanların sağlıklı kendini koruma içgüdülerini kuşatan 'adaletin' tipik özelliğidir."[137]

İlk bakışta, ele almakta olduğumuz şey yalnızca kitlelerin Weimar Cumhuriyetinden duydukları düşkırıklığını sömürmeyi ve onları sahte-devrimci —gerçekte, karşı devrimci— bir etkinliğe

[136] Aynı yayın.

[137] Rosenberg: *Blut und Ehre*, Münih 1934, s. 71.

sürüklemeyi amaçlayan küstah ve içi boş bir demagojidir. Ama bundan çok daha fazlası tehlike altındaydı. Hitlerci devletin, devletin "her şeye gücü yeterliğine" ilişkin tüm gerici düşlerin korkunç biçimde doğrulanmasını sağladığı kuşku götürmez. Bu kadar sınırsız bir güce sahip bir devlet, insanların tüm yaşamına böylesine özgürce müdahale edebilen bir despotizm daha önce hiç görülmemişti. Ama yine, ele almakta olduğumuz şey apaçık kasıtlı tecavüzler değil faşist devletin şeytani zorbalıktaki doğasıdır. Bir dışişleri bakanı olan Stuckart, Nasyonal Sosyalist rejimin "Almanların dünyasal varlığını kapsamlı biçimde kuşattığını" söylemiştir. Bu, devletin birey yaşamının her yönüne müdahale etmeye hakkı olduğu anlamına geliyordu. Ayrıca, Hitlerci faşizm bireysel hakların korunmasını ve herhangi bir yasal önlemi ilke olarak reddetmişti. Bu yine liberalizm olurdu. Stuckart liberal devlet görüşünün "vatandaşı üstün bir politik gücün bağlarından kurtarmak ve kişisel haklarını devletin müdahalesinden korumak için hazırlık yapmayı gerekli bulmakla, devletin karşısına birey ve toplumu yerleştirdiğini" belirtti.[138] Alman faşizmi bireyin kişisel haklarının tüm bu korumalarını yok etti.

Bu nedenle, Hitler'in darbesinden sonra eski politik kuramlara karşı sözde-devrimci demagojik polemikler Hitler kliğinin mutlak, sınırsız despotizminin bir doğrulanmasına dönüştü. "Politik kuramı" esas olarak bu sınırsız ve keyfi despotizme "kuramsal" bir temel sağlamaya ve faşist devlette adaleti ve adaletin korunmasını hem kuram hem de uygulamada yok etmeye hizmet etti. Rosenberg faşist adalet kuramını sözde eskil bir Hint yasa kuralına başvurarak formüle etti: "Adalet, Ari insanın doğru kabul ettiği şeydir."[139]

Hitler gücü ele geçirmesinden önce bile gelecekteki devletin iyiliği için, ırksal olarak saf vatandaşla devletin neredeyse hiçbir haktan yararlanmayan üyesi arasında ayrım yaparak politik bir

[138] *Grundlagen, Aufbau und Wirtschaftsordnung des national-sozialistischen Staates*, Berlin 1936, 15. Kitap, s. 16.

[139] Rosenberg: *The Myth of the Twentieth Century.*

bağlamda yasa önündeki eşitliğe programatik olarak karşı çıkmıştı. Bu ilke faşist devlette bir "iç" ırk kuramına dayalı olarak uygulandı. Daha önce sözü edilen içişleri bakanı Stuckart herliangi bir bireye devlet vatandaşlığı bahşetmenin "onun değerine ilişkin bir testten" sonra geldiğini ama "ırksal kan bağına kimin sahip olduğunun nasıl belirleneceğinin yasalarda açık olarak ifade edilmediğini" ileri sürdü.[140] Bu konularda karar vermek Hitler'in yönetici grubunun sınırsız keyfiyetine tâbi idi.

Şimdi de faşizm bir kez daha, avaz avaz bağıran maddi eşitsizlik göz önüne alındığında demokratik devletin yasa önündeki biçimsel eşitliğinin geniş kitlelerde yarattığı kırgınlığa demagojik bir başvuruda bulunarak, bu keyfiyeti bir "ilke" olarak ileri sürüyordu. Stuckart yeni Reich'ın "artık anayasal bir devlet değil... ama Alman geleneklerine dayalı felsefi bir devlet" olduğunu belirtti. Stuckart, Hitler devletinde adaletin evrimiyle ilgili olarak anayasa da dahil olmak üzere tüm eski yasal kategorilerin özlerini yitirdiğini ileri sürdü. "Resmi anayasal kavram... Alman Reich'ı için anlamını yitirmiştir."[141]

Dolayısıyla nüfus, haklarını tamamen yitirmiş ve yönetici Hitler ekibinin kaprislerine bağımlı durumdaydı. Bu durumu izah etmek için bulunan açıklama Nasyonal Sosyalist devletin eski "kentsoylu" yansızlığından ve daha önceki devletin nesnelliğinden uzaklaşmakta olduğuydu. Yine, kitlelerin eski devletin ikiyüzlü yansızlığına yönelik kızgınlığının bu faşist despotizmin ileriye yönelik belirgin bir adım olarak kabulünü sağlamak için kullanılması amaçlanıyordu. Bir diğer faşist dışişleri bakanı ve Yargıtay başkanı olan Roland Freisler şunları söyledi: Devlet "bilinçli olarak kendisini Nasyonal Sosyalist felsefenin Alman halkı arasında yerleşmesinin savaşçısı kılar... Eylemin başlangıç noktası ve hedefi birey değil birbirini izleyen kuşaklarıyla halktır."[142]

[140] *Grundlagen*, 15. Kitap, s. 25.
[141] Aynı yayın, s. 18.
[142] Aynı yayın, 17. Kitap, s. 6.

Faşist propagandaya göre böylelikle "Alman tipi demokrasi" kurumsal temeller üzerinde gerçekleşmişti. Gerçekte ise özünün politik kararlar üzerinde herhangi bir halk etkisinin tam bir reddinden oluştuğu şimdiye dek açıklamış olduklarımızdan bellidir. Ama Nazi propagandası bu köleleşme durumunu, bu kurumsallaştırılmış kulluğu halkın politik farkındalığının genel bir yükselişi olarak göstermeyi amaçlıyordu. Reich'ın baş basın danışmanı Otto Dietrich Nazilerin bu "Alman tipi demokrasiyi" ve ulusun politikleşmesini kafalarında nasıl canlandırdıklarını net olarak gösterdi: "Nasyonal Sosyalizm bireyden politikayı izlemesini istemez. Bu sanat, misyon sahibi az sayıda insan için ayrılmıştır. Ama Alman halkının her bireyinden politik olarak düşünmesini ve hissetmesini ister." Bu politik düşünce biçimi "karmaşık, karışık ya da bilimsel olarak problematik değildir. Basit, açık ve bütünleşiktir." Dietrich bununla ne kastettiğini de açıkladı. Çünkü *Führer* "halk istencinin uygulayıcısıydı" ancak seçim yoluyla değil "ırksal kana bağlı olarak her ulusta doğuştan var olan o kendini onaylama içkin istencinin" bir sonucu olarak.[143]

Tüm bu "Alman tipi demokrasi" maskeli balosu *Führer*'in sınırsız diktatörlüğünden (yani, onun aracılığıyla Alman tekelci kapitalizminin en gerici ve saldırgan kesiminin diktatörlüğünden) başka bir şey değildi. Yol açtığı korkunç köleleşme ve aptalca itaat en net olarak Stuckart, Freisler ve Dietrich'i alıntıladığımız o derlemenin giriş kısmında belirtilir. Bu derlemede aşağıdaki satırları okuruz: Tüm gerçek kararlar *Führer*'in elindedir; bu —resmi— derlemede ortaya konandan farklı bir yönde karar verirse "o zaman Nasyonal Sosyalizm konu üzerine görüşlerini değiştirmiş değil yazar bu belli sorun karşısında Nasyonal Sosyalizmin gerçek tutumu konusunda hata yapmış olur."[144]

[143] Aynı yayın, 2. Kitap, s. 9.
[144] Aynı yayın, Giriş, s. 9.

Bu *Führer* diktatörlüğü ancak Alman emperyalist tepkisinin en gerici ve saldırgan kesiminin uşak ve vurgunculanını yaratabilirdi. Onun "Alman tipi demokrasisi" üst rütbeli insanlar karşısında sınırsız bir kölelik durumunda olan ve altındakilere de yine sınırsız ölçüde acımasız, zorbaca yaklaşan tiksindirici bir insan tipi yetiştirdi. Alman *Sefaleti* sürekli olarak Alman halkı arasında böyle bir tipin öğelerini yaratmıştı. Almanya'nın ilerici yazınına bakarsak bu tipi sık sık alay konusu yaptığını görürüz. (Örneğin Heinrich Mann'm, bu tipin Wilhelmci dışavurumunu yıkıcı bir hicivle resmeden *Kukla Adam* adlı romanında.) Ama şimdiye dek Alman geriliği ve onun ideolojik ülküselleştirilmesinden kendiliğinden biçimde gelişmiş olan şey artık Hitler'in "eğitim çalışmasının" bilinçli bir ürünü haline gelmişti.

Hitler ve Rosenberg'in faşist felsefenin temeli olan çalışmalarda ahlâk ve eğitim sorunlarına ayrıntılı bir biçimde girmeleri boşuna değildi. Tıpkı Chamberlain'ın Ari-Alman ahlâkının merkezine sadakati koyması gibi Rosenberg de merkeze onuru yerleştirdi. Rosenberg'in "onurundan" anlamamız gereken şeyin ne olduğu şimdiye dek tartışmış olduklarımızda görülecektir. Hitlercilerin toptan ahlâksızlığına demagojik bir maske sağlamayı amaçlayan boş, yüksekten uçan bir klişeydi. Hitler, Rauschning'le özel bir konuşmasında bu ahlâksızlığı benzer bir açıklıkla dile getirdi: "Ahlâkçı klişeler kitleler için gereklidir. Bir politikacı için ahlâkdışı üstinsan olarak görünmekten daha büyük bir hata olamaz... Kuşkusuz beylik anlamda ahlâki davranıp davranmamayı bir ilke sorunu haline getirmeyeceğim. Gördüğün gibi, hiçbir ilke ya da benzerine uymuyorum — hepsi bu."[145]

Hitler "eğitim çalışmasını" somut anlamda kafasında nasıl canlandırdığını da Rauschning'e çok açık biçimde anlattı. Rauschning toplama kamplarında süren acımasızlıklara yönelik itirazları dile getirdi. Hitler'in yanıtı ise: "*Vahşilik saygı görür*... Sokaktaki sıra-

[145]Rauschning: Anılan eser, s. 281.

dan adam yalnızca vahşi güce ve acımasızlığa saygı duyar... İnsanların yararlı bir korku durumunda tutulması gerekir. Bir şeyden korkmak *isterler*... Vahşilik karşısında yaygara koparmanın ve işkenceler karşısında öfkelenmenin ne anlamı var? Bunu kitleler istedi. Onlar kendilerine terör ürpertisi verecek bir şey istiyorlar."[146]

Ancak bu, "eğitim çalışmasının" yalnızca bir yanıydı, geniş kitlelere dönük yanı. Faşist üst kabuk için Hitler'in "Zenginleşin!" şeklinde sınırsız yıkım sloganı vardı. Bu konuda da Rauschning'le içten ve kinik bir biçimde konuştu: "Adamlarıma her türlü özgürlüğü veriyorum... İstediğinizi yapın, ama yakalanmayın... Bataklıktan çıkardıklarımızı eve elimiz boş dönmek için çıkarmadık herhalde." Ama Hitler'e göre bu "Zenginleşin!" sloganının bir başka, "eğitsel" yararı da vardı: güvenilmez parti üyelerinin suçları bilinirse üzerlerinde daha büyük bir denetim sağlanabilirdi. "Parti eliti" arasında ajanlık ve karşılıklı ihbar başlayacaktı: "Herkes diğer herkesin güç alanı içindedir ve kimse kendisinin efendisi olarak kalmaz. 'Zenginleşin!' sloganının arzulanan sonucu budur."[147]

Üçüncü Reich'ın tamamı bir lider hiyerarşisi ekseni üzerinde döndüğünden ve hizmetliden şansölyeye uzanan bir yapı izlediğinden yıkıcılık ve vahşet karışımıyla kinik Hitler yöntemi Alman ulusunun en geniş kesimlerini ahlâksal açıdan yoldan çıkarabiliyordu. Almanlar soysuz bir cellat ya da işkence kurbanı olma seçeneğiyle karşı karşıyaydı ve bu sistematik baskı, müttefik güçlerin zaferi Hitlerin yarattığı yıkıma bir son verene dek tüm Avrupa'nın canavarlığı yüzünden acı çektiği barbar Hitler askeri tipine yol açtı.

Hitlerciler barbarlığı ilke haline getirmişti. Hitler, Hugenberg Alman yurttaşlarıyla çatışması sırasında Rauschning'e bu konuyla ilgili olarak şunları söyledi: "Beni pis bir barbar sanıyorlar... Evet

[146] Aynı yayın, s. 83.
[147] Aynı yayın, s. 94.

barbarız. Barbar olmak istiyoruz. Bu, şerefli bir addır. Dünyayı *biz* canlandıracağız!"[148] (Anımsayacağımız gibi, gerçekliği emperyalist dünya savaşında anlaşılan bu düşünceyi ilk kez Nietzsche dile getirmişti.) Hitler rejimi bu "canlanmanın" doğasını Hitler'in ordusunun Avrupa'nın her köşesinde yaptığı gibi Almanya'da da en korkunç eylemleriyle gösterdi. Ama —asla yeterince vurgulayamayacağımız— bu eylemler münferit aşırılıklar değil Hitler rejiminin kaçınılmaz sonuçlarıydı; Hitler'in amacı da tam olarak buydu. Bu konuda da Rauschning'le çok içten bir konuşma yaptı: "Benim öğretim çok sağlam bir öğretidir. Onlardaki (Hitler'in eğittiği insanlar G. L.) her türlü zayıflığın yok edilmesi gerekir. Rejimimin kalelerinde tüm dünyanın önünde titreyeceği bir gençlik yetişecek. Çok etkin, gururlu, katı, vahşi bir gençlik — başarmaya koyulduğum şey bu. Onlarda ne zayıflık ne de ılımlılık olmamalıdır. Bir gün onların gözlerinde bir gurur pırıltısı ve vahşi hayvanların bağımsızlığını görmek isterim... Bu yolla binlerce yıldır sürmüş olan insanı evcilleştirme sürecinin etkilerini silebilirim... O zaman saf ve soylu bir insan malzemesine kumandanlık ederim. Onlarla yeni düzenimizi kurabiliriz." Kuşkusuz, zekâ yoluyla değil: "Genç adamlarım için öğrenme zararlı bir şeydir."[149] "Onların disipline ihtiyacı var ve asla ölümden korkmamalılar."[150] Hitler burada Rosenberg'in "onur" üzerine demagojik konuşmasının gerçek içeriğini ortaya koymaktadır.

Gerçekten de Hitler bu alandaki gerçek niyetlerini uygulamaya koymuştur. Alman egemenliğini tüm uygar dünyaya dayatma şeklindeki hırslı planında başarısız olmakla birlikte Alman ulusunun büyük bir kesimini yoldan çıkarmayı ve vahşileştirmeyi başarmıştır. Görmüş olduğumuz gibi bu süreçte geri kalmış bir Almanya'da ortaya çıkan tüm karanlıkçı ve gerici kuramları gerek duyduğu her zaman demagojik bir kiniklikle ustaca sömürdü. Bir-

[148] Aynı yayın, s. 86.
[149] Aynı yayın, s. 252.
[150] Aynı yayın, s. 121.

likte Avrupa'yı istila ettiği sürüleri yaratmak için Alman *Sefaletinde* yeşermiş olan tüm kölesi ve hayvansı içgüdüleri bilerek besledi. "Ama onu ele geçiremesek bile dünyanın yarısını harabeye çevirecek ve Almanya üzerinde bir zafere izin vermeyeceğiz. İkinci bir 1918 olmayacak. Teslim olmayacağız."[151]

Dünya suçlusu Hitler'in intiharını bir teslimiyet olarak görüp görmediğimiz önemli değildir. Bir şey kesindir: 1945, 1918'in tekrarı değildi. Ne kadar ezici olursa olsun Hitler Almanya'sının çöküşü doğrudan bir yenilgi, yalnızca bir sistem değişikliği değil ama tüm bir gelişim çizgisinin sonuydu. 1848 devrimi yenilgisiyle başlayan ve 1870-1'de tamamlanan yanlış temele oturmuş Alman birliğine son verdi; Alman ulusunun bu ana meselesini bir kez daha ortaya koydu. Aslında, Almanya'nın tüm saptırılmış tarihinin gözden geçirilmesinin zamanının geldiği söylenebilir. Yüz yıl önce, gerçekte aşırı köktenci olmayan Alexander von Humboldt Köylü Savaşı yenilgisiyle birlikte Almanya'nın yolunu kaybettiğini görmüştü. Doğru yönü bulmak için o noktaya dek adımlarını geri izlemesi gerekiyordu; o zamandan beri olup biten her şey bunun kaçınılmaz sonucuydu. Ancak, sonsuz bir ontoloji anlamında değil ama çok somut Alman tarihi anlamında bir sonuç. Bu düşünce dizisi bizi Franz Mehring'in Jena Savaşının, Bastille saldırısının Alman versiyonu olduğu şeklindeki gözlemine götürür. Ayrıca, 1918'de olayların aynı nafile biçimde kendilerini yinelediğini ekleyebiliriz. 1945'deki ikinci tekrar, tüm düşünce ve entelektüel olarak dürüst Almanlardan bu içgörüden tüm politik, sosyal ve felsefi sonuçları çıkarmalarını istedi; dıştan dikte edilmiş ayaklanmayı isteyerek ve içten tamamlamalarını ve Alman Ortaçağının zararlı mirasını Alman ulusunun geleceğe uzanan yolundan kökten biçimde kaldırmalarını.

Ama Hitler'in demagojik biçimde iddia ettiği gibi bu bir gerileme değil bir yeniden doğum sürecinin başlangıcıydı. Stalin

[151] Aynı yayın.

daha 1942'de "Hitler kliğini Alman halkı ve Alman devletiyle bir tutmak saçma olur. Tarih deneyimi bize Hitlerlerin gelip gittiğini ama Alman halkının ve devletinin devam ettiğini söyler." demişti.[152]

Bu kitapta dikkatimizi bu gelişimin ideolojik ya da daha doğrusu felsefi yönüne yönelttik. Bu açıdan bakıldığında 1945 esas olarak şu anlamı taşır: usdışıcılık, aklın dogmatik ve tümden yıkımı büyük bir ülkenin resmi dünya görüşü haline geldiğinde ve o ülke sosyal ve ideolojik rakibiyle, Sovyetler Birliğiyle savaşa girdiğinde ezici bir yenilgiye uğramıştır. Yenilgi ise tıpkı savaş gibi topyekûndü. Hitlercilik gelişmiş olduğu biçimiyle yeniden canlandırılamaz. Onu yaratmış olan emperyalist güçlerin —daha da büyük ölçüde— bugün de işlediğine kimse karşı çıkmaz. (Sürekli olarak işleyen, sosyo-ekonomik olarak benzer eğilimlere rağmen durumdaki temel farkı Sonsözde tartışacağız.) Bu bağlamda, Alman usdışıcılığının kuramdan uygulamaya geçişini ve bir felsefi yönelimin bu şeytansı dünya tarihsel zirvesinin kaçınılmaz çöküşünü tanımlamış olduğumuzdan geriye yalnızca tüm bu kitabın göstermeyi üstlendiği noktayı yorumlamak kalır. Söz konusu nokta, tarihsel olarak hem zirvenin hem de yıkılışının eşit ölçüde gerekli olduğudur — kuşkusuz yazgıcı anlamda değil. Tıpkı Hitler'in politik ve askeri hüsrana uğrayışı bireysel —ve dolayısıyla kaçınılabilir— yargı hatalarından kaynaklanmadığı gibi bir dünya görüşü olarak usdışıcılık Hitlercilikte buna uygun bir pratik biçim aldı ve yine uygun bir biçimde yok oldu. İncelemelerimiz Hitler ve uşaklarının nihilist kinikliklerini göz önüne serer ve demagojik biçimde ileri sürdükleri öğretiye kendilerinin de inanmadıklarını —onu uygulamaya böyle geçirdiklerini— gösterirken konuya ilişkin bu gerçekleri reddetmiş değildir; tam tersine onları doğrular. Çünkü, kinik nihilizmle her usdışıcılığın dolaylı olarak içerdiği ve Hitler'de kendine uygun bir figür bulan spekülatif, eleştirel

[152]Stalin: 23 Şubat 1942 ordu emri.

olmayan saflık ve saçma boş inanç arasındaki diyalektik birliğin kusursuz dışavurumunu yalnızca burada görürüz. Hitler'i değerlendirirken yalnızca onun düşük entelektüel ve ahlâki standartlarını vurgularsak (usdışı felsefenin yazgısını da içeren) Alman yazgısının tarihsel önemini küçümsemiş oluruz. Böyle bir değerlendirme kendi içinde kuşkusuz doğrudur. Ama standartların düşmesine yol açan şey de tarihsel bir gereklilikti. Bu, Schelling ve Schopenhauer'dan —Nietzsche, Dilthey, Spengler vb. yoluyla— Hitler ve Rosenberg'e dimdik bir gerilemedir. Ama bu dikliğiyle usdışıcılığın karakterini ve gelişim gereksinimini yeterince ifade eder.

Bu gereksinimin bir parçası Nasyonal Sosyalizmin pratik, askeri-politik anlamda karşısında hüsrana uğradığı rakipti: Sovyetler Birliği. Burada sorunun yalnızca felsefi boyutuyla ilgiliyiz. Hitler usdışıcılığı pratik uygulamaya sokmasıyla Nietzsche'nin tinsel vasiyetinin ve Nietzsche'yle sonra gelen felsefi gelişimin uygulayıcısıydı. Nietzsche'deki usdışıcılığın sosyalizme karşıt bir hal almasının nasıl da kaçınılmaz olduğunu ilgili bölümde gösterdik. Daha sonra, bilinmez ve usdışıcı bakış açısından anlaşılmaz ve ulaşılmaz bir rakibe bayrak açtığını açıkladık. Zekâ ve kültür açısından felsefeci Nietzsche ve demagog Hitler arasındaki tüm düzey farklılığına rağmen —ve vurgulamış olduğumuz gibi bu da tarihsel gelişimin kaçınılmazlığını ifade eder— bu önemli konuda rakibe ilişkin bilgi ve anlayışlarında çok önemsiz bir fark vardı. Rahatlıkla arada bir fark olmadığının söylenebileceği kadar küçük. Ayrıca, Hitler'in politikalarında usdışıcı felsefenin uygulamaya geçişini görebiliriz.

Aklın yıkımı ya da eski haline iadesi uzman felsefecilere ait akademik bir sorun değildir. Bu kitap boyunca akla karşı benimsenen tutumun, onu onaylama ya da yadsıma eğiliminin ve etkinliğinin kabul ya da reddinin felsefeden yaşama değil yaşamdan felsefeye ulaştığını göstermeye çalıştık. Bizzat gerçeklik, düşünürün sürdürdüğü yaşam, onaylamaya değer geleceğe

yönelik bir ileri hareket, şimdiyi aşan bir gelecek beklentisi göstermediğinde akıl reddedilir ya da güçsüz ilan edilir (Scheler). Dolayısıyla, —nesnel olarak, sosyo-tarihsel gelişim sürecinde ve öznel olarak, söz konusu bireyin durumunda— tüm akıl karşıtı tutumların ardında kişinin gerilemeden ve çöküşten mi yoksa yeni ve doğmakta olandan yana mı tavır alacağı sorusu yatar. (Ayrıca, sözde yansızlığın, sözde tarafların üstünde olmanın ve üstünlük duygusunun her zaman gerilemeden yana olma anlamına geldiğini de defalarla gösterdik.)

Bu nedenle, akıldan yana ya da ona karşı her tavır —kişi bunu istese de istemese de ya da farkında olsa da olmasa da— o kişinin sosyalizm görüşüyle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Ama durum her zaman böyle değildi. 1848'e kadarki entelektüel mücadelelerin baş içeriği Fransız Devriminin harekete geçirdiği kentsoylu demokratik ilerleme ve Alman feodal-mutlakıyetçi statüko arasıdaki çatışmaydı. 1848'deki Haziran Savaşından, özellikle Paris Komününden ve en çok da 1917'deki Ekim Devriminden sonra saflar oldukça farklı bir biçimde oluşmuştu. Kişi bunu bilse de bilmese de artık tüm kararlarını sosyalizm ve tekelci kapitalizm arasındaki mücadele etkiliyordu. Genel dünya görüşünü ifade eden her şey —biçim açısından ne kadar soyut biçimde epistemolojik ya da ontolojik olursa olsun— sonunda benimsediği görüş tarafından kararlaştırılıyordu. İkinci Dünya Savaşının dünya tarihsel çözümünün kendi dünya görüşü sorunlarını ciddiye alan ve kendini meselelerin duygusal biçimde bulanıklaştırılmasıyla ya da mantıksal taklalarla kandırmak istemeyen birinde iz bırakmadan geçmesinin olası olmadığı artık açıktır. Bu savaşta, neredeyse bir yüzyıl egemen olduktan sonra uygulamaya sokulan usdışıcı felsefenin kuramsal anlamda da ezici bir yenilgiye uğradığı gerçeğini görmezden gelemez. Kuramda olduğu gibi uygulamada da ondan esinlenen Sovyet halkının eylemlerine bakıldığında sıklıkla üstü örtülen ve eşit sıklıkla —sözde sonsuza dek— reddedilen sosyalist

dünya görüşünün tarihsel bir zafer kazandığını da gözardı edemez. Bu, korkunç ve şeytani usdışıcılık mitleri karşısında aklın —somut ve pratik hale gelen— bir zaferiydi.

Her dürüst düşünür için dünyanın bu yeni durumundan doğan felsefi tartışmalar elbette onu Markçılığı-Leninciliği temsil eden ya da onu gerçekleştirmeye çalışan partilere katılmaya yöneltmez. Burada ele aldığımız şey her insanın kendi yolunu en evrensel düzeyde şimdiki yaşamında bulduğunu ima edecek kadar doğrudan politik bir sorun değildir. Çoğu düşünürün betimlemiş olduğumuz dönemde bunu pek de kavramamış olmasına rağmen —tam tersine, yeteneklerinin tüm gücüyle sorunu bulandırmaya yardımcı oldular— çağın en iyi sanatçı ve yazarlarını çokça meşgul etmiştir. Bu hareket Zola'nın somut bir konuyu ele aldığı her keresinde kendisini sosyalizmin karşısında bulduğu bildirisinden beri hiç kesintiye uğramamıştır. Kapsamlılık iddiasına kalkışmadan Courbet ve William Morris, Anatole France ve Romain Rolland, Shaw ve Dreiser, Heinrich ve Thomas Mann gibi isimleri aktarabiliriz. Bunların büyük çoğunluğu hiçbir zaman felsefelerinde sosyalist olmamıştı. Ama Courbet'nin resimlerinden büyük kentsoylu Thomas Mann'ın *Doktor Faustus*'una dek bu kişilerin çalışmalarını çağdaşlarının kötümser, nihilist çöküşünün üstüne taşıyan ve ürünlerinin içsel sağlamlığını destekleyen şey zamanın en büyük ilerici gücü sosyalizmle, bizi bekleyen gelecekle uzlaşma cesaretine sahip olmalarıydı. Bunu çekinmeden, korku ve nefrete kapılıp gerçeği çarpıtan mitlere yenik düşmeden ya da gerçeklikten kaçmadan yaptılar.

Bu da uluslararası bir görüngüydü. Ama Alman kültürü için özel bir önem taşıyordu ve bunun nedeni yalnızca söz konusu tartışmanın 1945'den beri Almanya'da özellikle acil bir konu haline gelmesi değildi. Daha ziyade, söz konusu olan şey Alman kültüründe var olan ve Hitler ve öncesi dönemde kritik bir zirveye ulaşan kronik bir hastalığı çözmekti — ve bunun mevcut genel

entelektüel durumla yakından bağlantılı olduğunu da belirtelim. Almanlar seçkin geçmişlerinden herhangi bir şey üretemiyor ve diğer büyük uluslar gibi başarıların ürününü toplayamıyordu. Bunun nedeni kendi klasik gelişimlerini kösteklemeleriydi. Bir yandan gelişimlerini yarı gömülmüş bir geçmişe, sönmekte ve kuramsal olan bir belleğe havale ettiler diğer yandan da onu gerici bir biçimde çarpıtarak mevcut kötü etkileri güçlendirdiler.

Kısaca belirtmek gerekirse burada gerçek Alman kültürünün yaşamsal işleve sahip ana kaynağı olarak aklımıza Karl Marx ve Friedrich Engels'in çalışması gelmekte. Nesnel tarihsel açıdan bakıldığında bu çalışma Alman halkının özgürlüğü ve bir ulusa dönüşmesi adına ortaya çıkan tüm ilerici eğilimlerin entelektüel zirvesidir. (ayrıca, içerik ve yöntem açısından tüm daha önceki çalışmalara kıyasla niteliksel bir ilerlemeyi temsil de eder). Almanya'da kentsoylu demokratik devrimin entelektüel ön hazırlıkları —Lessing'den Heine'ye, Kant'tan Hegel ve Feuerbach'a— klasik emekçi sınıfı devrimi formülasyonunda zirveye vardı. Nesnel tarihsel açıdan bakıldığında bu da Alman gelişiminde yer alan ve dünya üzerindeki her ulusun hayranlık duymasını gerektiren bir başarıdır. Ama öznel olarak, Alman kültürünü dikkatten kaçırmıştır. Marx Alman kültürünün etkin, zenginleştirici bir etmeni haline gelmedi. Ve tam da bu alanda gelişiminin engellenmesi nedeniyle Almanya'nın görkemli geçmişi kısmen kemikleşmeye ve akademik hoşbeşe ve kısmen de —yanlış ve zararlı— bir gerici birlik içinde çöküşün dumanlarına karışmaya mahkum edildi. Sık sık alıntılanan Goethe-Schopenhauer-Wagner-Nietzsche gibi bir kültürel gelişim çizgisi Almanya'nın büyük geçmişi adına Hitler'e başvurur.

Zıtlığı netleştirmek için Rusya'nın kültürel gelişimini ele alalım. Puşkin ve Gogol'ü belli başlı demokratik-devrimci kuramcılar Belinski ve Herzen, Çernişevski ve Dobrolyubov izledi. Bu isimlerin etkinliği Tolstoy'un ülkesinin, dışarıda olduğu gibi kendi kültüründe de büyük bir öncü figür olarak Lenin'i içine

almasını sağladı. Ruslar için sosyalizm ve ulusal kültüre saygı, bir önceki yüzyılda en önemli Alman akılları için olduğu gibi acı verici bir karşısav değil organik bir birlik oluşturdu.

Yineliyoruz: bu sorunun ivediliğini sezmek ve çözüm bulmada gayretli bir rol almak için insanın sosyalist olması gerekmez. Daha 20'li yıllarda Thomas Mann şunları yazmıştı: "Almanya'da işlerin ancak Karl Marx, Friedrich Hölderlin'i okuduğunda —gerçekleşmek üzere olan bir süreç— iyiye gideceğini ve ancak o zaman yolunu bulacağını söyledim. Tek yanlı bir tanışlığın verimsiz kalmasının kaçınılmaz olduğunu eklemeyi unuttum."[153] Mann, bu öğüdüyle Hitler felaketi öncesinde Almanya ve Alman kültürü için yanıtı net olarak belirtmiştir.

Üçüncü, dış kökenli "Bastille baskını" sonunda Almanların bizzat üstlendiği bir eylem haline gelecekse Almanya'nın geleceği adına geçmişinin gözden geçirilmesi gereklidir. Burada yalnızca sorunun kültürel ve esas olarak da felsefi yanını tartışmaktayız. Ama en soyutları da dahil olmak üzere tüm bu türden sorunların toplum yaşamından nasıl geliştiğini ve gelişiminde nasıl önemli etmenler haline geldiğini göstermeye çalıştık. Geleceğe yönelik bir yanı yoksa geçmiş olayların bilinmesinin şimdi için bir yararı yoktur; ve doğru biçimde aydınlatılmış bir geçmiş yoksa geleceğe dönük somut bir ulusal bakış da olamaz.

Elinizdeki kitabın amacı böyle bir çalışmaya bir çağrıdır. Alman *Sefaletinin* zararlı mirasıyla nihai bir hesaplaşmaya ve —zengin ve şimdiye dek tam anlamıyla anlaşılmamış olan ilerici mirası eleştirel biçimde hazmederek— gerçek, güvenilir bir Alman geleceğinin inşasına çağrıdır. Yıkmak, temizlemek ve yeniden başlamak büyük bir çalışmayı gerektirir. Dünyanın iyi niyeti de olsa, gerici bir yüzyıldan uzun zamandır var olan gerici usdışıcı gelenekler günler ya da aylar ölçeğinde yok edilemez. Ama iyileşmenin başka yolu da yoktur. Yitirilen ya da yıkılan akıl yalnızca gerçeklikte bulu-

[153] Thomas Mann: *Order of the Day*.

nabilir ve yalnızca onunla etkileşim halinde yerine konabilir. Ve gerçekliğe ulaşmak için ondan uzaklaşmak gerekir. Güçtür ama olanaksız değildir. Goethe, Faust'una şunları söyletir:

> Bundandır
> yüce ruhlu insanların cesareti
> sorumluluğun onlar gibilerde sınırsız olması
>
> *(Drum fassen Geister würdig gross zu schaun*
> *Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertraun.)*

SONSÖZ

SAVAŞ SONRASI USDIŞICILIK ÜZERİNE

ŞİMDİYE KADARKİ çalışmamızda belli başlı öğeleriyle usdışıcılığın Fransız Devrimine karşı feodal-gerici ideolojik tepkiden Hitlerciliğe gelişimini ve kaçınılmaz ölümünü resmetmeye çalıştık. Bu çalışmaya Hitler'in hâlâ güçlü, gücünün zirvesinde olduğu dönemde başladık; düşüşüyle birlikte özünde tarihsel bir çalışma oldu. Ama eklememiz gerekir ki yalnızca kısmen tarihsel. Çünkü günümüzde hiç kimse Hitlerciliğin ne ideolojisinin ne de yordamlarının tümüyle geçmiş tarihte kaldığını iddia etmeye kalkışmayacaktır. Savaşın sonunda faşizm kabusundan henüz kurtulmuş olan kitlelerin büyük bölümünün yeni bir barış ve özgürlük döneminin başlıyor olabileceği hayallerine kapıldığını kabul etmek gerek. Ancak, aradan bir yıl bile geçmeden gerçekleşen Churchill'in Fulton konuşması tüm bu düşlerin yıkılması anlamına geliyordu. Savaşın son bulmasının bir başka savaşa, Sovyetler Birliğine karşı bir savaşa hazırlık anlamına geldiği ve kitleleri bunu destekleme doğrultusunda ideolojik anlamda etkilemenin emperyalistler için ana sorun olduğu giderek daha geniş çevreler tarafından anlaşılır oldu — oysa başlatanlar bunu uzun süredir biliyordu. Bu nedenle, günümüzde şiddetlenmiş Soğuk Savaşın tam ortasında militan gericiliğin ideolojisi olarak usdışıcılığa karşı —özünde tarihsel yönelimli de olsa— bir polemik Hitler'le son bulamaz. En azından Hitler'in düşüşünden sonraki hareketin en önemli öğelerini özetlemeye çalışmalıdır.

Sonsözümüzün amacı budur. Kuşkusuz, daha önce de belirtildiği gibi hiçbir açıdan bilimsel olarak tam ve ayrıntılı olma iddiasında

değildir. Çünkü İkinci Dünya Savaşını izleyen dönemde Birleşik Devletler bu açıdan Almanya'nın yerini aldı ve emperyalist tepkinin önde gelen gücü olarak giderek daha da ün kazandı. O halde, günümüzdeki "Amerikan Çağı" ideolojilerinin hem sosyal hem de entelektüel kaynak ve kökenlerini göstermek istiyorsak, Almanya için yaptığımız kadar özenli bir biçimde, bu ulusun da felsefe tarihini yazmamız gerekir. Böyle bir çalışmanın elinizdeki kitap kadar kapsamlı olması gerektiği kesindir ve yazar (özet olarak bile) böyle bir çalışma için donanımlı olduğu iddiasında değildir. Bu Sonsözdeki amacımız yalnızca savaş sonrası sosyal trendlerdeki en önemli yeni öğelerin kaba bir özetini vermek ve bir dizi tipik örnekle bunların ideolojik yansımalarını göstermektir. Bu çabanın birincil hedefi önceki incelemelerimizle günümüz yaşamı arasında bir bağlantı sağlamaktır. Kısmen Amerikan emperyalizminin planlarının Almanlara ayırdığı önemli rol ve kısmen de faşizm öncesindeki önemli figürler günümüz Batı Alman ideolojisinde hiç de azımsanmayacak bir rol oynadığından çalışmamızın sonunda yine Almanya'ya geri dönmesi doğaldır. Genel tasarıma uygun olarak bu konuları da tek tek örneklerle çok kapsamlı bir biçimde ele almayacağız. Sonsözümüzün tek amacı Soğuk Savaş ideolojilerinde ağırlık taşıyan baş eğilimleri en tipik taraftarlarıyla birlikte göstermektir.

1

Gerçek sorunların özüne geçtiğimizde hemen 1945 sonrası dönemin yeni özelliklerinin kendilerini nasıl dışa vurduğu sorusuyla karşı karşıya kalırız. Faşizm karşıtı koalisyon hızla dağıldı ve demokratlar giderek daha büyük bir heyecanla —Hitlerci propagandanın ana *motifi* olan— komünizme karşı "haçlı seferine" katıldı. Doğal olarak bu, "demokratik" görüşlerde bir yön (ve aynı zamanda içerik ve yapı) değişimi anlamına geliyordu. Savaş sırasında faşizme karşı çıktıklarından ara sıra haklı olarak kendi-

lerini kentsoylu demokrasinin gerilerde kalmış altın çağının devamı kabul edebiliyorlardı — ya da en azından öyleymiş gibi yapabiliyorlardı. Bu ileriye dönük yönelimin büyük bir çekiciliği vardı ve tamamen tersine dönmesinden sonra bile, faşizm ve komünizmin ortak paydaya indirgenmesini sağlayan biçimde bir süreklilik görüntüsünü koruma ve mücadeleyi "totaliterliğe" yöneltme girişimlerinin nedeni bu çekicilikti. Bu görüşün sosyal demokratlığın ve Troçkiciliğin bit pazarından gelme eski bir şapka parçası olmasının dışında, hızla ve kaçınılmaz bir biçimde yeni bir ikiyüzlülüğün örneğini veriyordu. Çünkü, politik alanda komünizmi etkin bir biçimde yenmek için bu "demokrasinin" Fransa'nın yanı sıra Nazi hareketinden geri kalan Almanlarla da (Hjalmar Schacht, Krupp, Hitler'in generalleri) yakın bir ittifak oluşturması gerekiyordu. Kaçınılmaz olarak "totaliterlik karşıtı" ideoloji giderek artan bir biçimde faşist çizgiler kazandı.

Komünizme ve Marxçılık-Leninciliğe karşı "haçlı seferi" de gericiliğe dönmüş kentsoylu ideolojinin eski bir mirasıydı. Göstermiş olduğumuz gibi bu ideolojik mücadeleyi ilk kez Nietzsche harekete geçirmişti ve yine görmüş olduğumuz gibi mücadele 1917'den sonra giderek daha yaygın ve keskin bir hal aldı; ta ki sonunda Hitler'le birlikte şimdiye dek bilinen en düşük entelektüel standartları yalan, provokasyon (*Reichstag* yangını) ve hayvansı acımasızlıkla (Auschwitz vb.) birleştiren geçici bir zirveye ulaşana dek. Sonrasında, yönetmenliğini Washington'un yaptığı "Soğuk Savaş" bu noktanın da ötesine geçti. Burada da söz konusu mücadelenin Hitler versiyonunu her alanda geride bırakan çeşitli provokasyonlar ideolojik saldırıya eşlik ediyordu. Ama bu kitapta yalnızca konunun ideolojik yanıyla ilgileneceğiz.

Şimdiye dek A.B.D.'nin desteklediği ve aynı zamanda faşizmin bir parçası olan "özgür dünya" ideolojisinin özelliklerini vurguladık. Bunun nedeni, Hitlerci ideolojiden farklılıklarla ilgilenecek olan aşağıdaki açıklamamız için uygun bir zemin hazırlamaktı. Ama ortak sosyal ve ideolojik bağlamdaki bu farklılıkları, daha

doğrusu zıt özellikleri değerlendirmemek isabetsiz ve yanıltıcı olur. Var olan koşullarda Hitlerciliğin doğrudan canlanması pek de olası değildir. Elbette Franco'nun faşizmi rahatlıkla devam etti; elbette Adenauer'in politik düzeneği sabık faşist liderlerle doluydu; elbette —Amerikan yardımıyla— Almanya'da zaman zaman gizli faşist birlik ve örgütleri ortaya çıktı. Elbette Nazi ideolojisinin güncelleştirilmiş ve genişletilmiş biçimi yalnızca Nazi subaylarının "kayıtsız," isteksizce yadsınan açıklamalarında ve Hitlerci liderlerin anılarında değil programatik süreli yayınlarda da açık ifade bulabiliyordu. "Avrupa'nın canlanması için aylık Avrupa Ulusu" dergisi ikincisinin bir örneğidir ve içinde şu satırlar yer alır: "Birden fazla kez dağılan ve her zaman yeniden doğan Reich daha da büyük güç kazanmıştır" vb. vb. Ama Batı Almanya'da bile yeni ideolojinin baş çizgisi yalnızca bu değildir; en azından bu satırların yazıldığı sırada. Hitler'in yıkılışıyla birlikte uluslararası —dolayısıyla Alman— tepki yeni bir nesnel duruma düşmüş ve ideolojik düzlemde de sonuçlar çıkarmak zorundan kalmıştı.

Hitler sosyal ve ulusal demagojisiyle kitleleri sersemletti ve ele geçirdi. Bunun anlamı aşırı gericiliğin ürünü olan mitinin iki şeyi başarabildiğidir. İlk olarak, kendi içlerinde haklı olan belli ulusal duyguları emperyalist şovenizm, emperyalist saldırganlık ve diğer halkların Almanlar tarafından baskılanma ve yıkımı ideolojisine kanalize edebildi. İkincisi, bu mit Alman tekelci kapitalizmin sınırsız egemenliğini özünde en gerici ve barbarsı biçimde doğruladı. Ama resmi demagoguna göre bu, güya kapitalizm ve sosyalizm ikileminin üstünde kalan tamamen yeni, "devrimci" bir sosyal düzendi. "Alman sosyalizmi" ve "Alman tipi demokrasi" yalancı mitini hem doğuşu hem de işleyişi açısından o kadar ayrıntılı biçimde ele aldık ki şimdi bunu uzun boylu tartışma gereği duymuyoruz.

Yakından bağlantılı olan ve ideolojik bir bütün oluşturan bu iki mit, özellikle de Hitlerci sosyal demagoji biçimi savaş bittiğinde ortadan yok olmuştu. Özellikle Fransa ve İtalya'da kitlelerin güçlü komünist partileri gelişmeye başlarken Orta Avrupa ulusal

demokrasileri ve Çin'de sosyalizm zafer kazandı. Bundan sonra tekelci kapitalizmin her grubu kitleleri komünizmden uzaklaştıracak bir manevra olarak "öteki" sosyalizm sloganını tekrar riske atınayı çok tehlikeli bir taktik olarak gördüler. Yine de Hitler bu araçlarla güç kazanabilmişti ama 1934'e gelindiğinde "ikinci devrim" destekçilerini etkisiz kılmak için en kanlı terörü uygulamaya sokmak zorunda kaldığını anımsayalım.

Bunun yanı sıra her örnekte gerici tekelci kapitalizmin önde gelen gücü arasındaki ekonomik fark da önemlidir; yani Hitler'in Almanya'sı ve günümüzün Birleşik Devletleri arasında. Bildiğimiz gibi kapitalizmin Almanya'da gecikmiş gelişiminin sonucu, emperyalist döneme girdiğinde kendisini zaten bölüşülmüş olan bir koloni dünyasında bulmasıydı. Emperyalist politikalarının militarist bir saldırganlık göstermesi bundan kaynaklanır — açık biçimde saldırgan: toprakların yeniden bölüşülmesini istiyordu. Birinci Dünya Savaşında bu çabaların yenilgiye uğraması, savaşın sosyal ve ekonomik etkileri ve özellikle de 1929'da başlayan ekonomik krizin yankıları Alman kapitalizmini temellerine dek sarstı. Hitler'in çözümü yani, sosyal demagojisi Alman kapitalizminin bu zor durumundan gelişti. Ulusal demagojisi yani, yeni ve dalia kapsamlı bir emperyalist saldırganlık için hazırladığı program sosyal demagojiyle harmanlanabildi ve bunu, "proleter bir ulus" olarak Almanya'yı tekelci kapitalizmin Batılı taraftarlarına karşı barikatlara çağırarak ve emperyalist rekabetleri tekelci kapitalizme karşı ulusal ve sosyal bir özgürlük savaşı olarak göstererek başardı.

Bu motiflerden hiçbiri Amerika'nın ne iç ne de dış politikasında rol almadı. En kritik dönemlerde bile kapitalist sistemin sendelemesi asla söz konusu olmadı. Almanya'nın tersine, A.B.D. daha en başından itibaren demokratik olan bir anayasaya sahipti. Ayrıca, A.B.D. yönetici sınıfı özellikle emperyalist dönemde demokratik biçimlerin öylesine etkin olarak korunmasını sağladı ki en az Hitler'in zorba yordamlarıyla kurduğu kadar sağlam bir

tekelci kapitalizm diktatörlüğünü demokratik açıdan yasal araçlarla başardı. Bu sorunsuz işleyen demokrasiyi başkanlık yetkileri, anayasal sorunlarda en üst mahkemenin otoritesi (ve neyin anayasal sorun olduğuna her zaman tekelci kapitalistler karar veriyordu), basın, radyo vb. üzerinde finans tekeli, tekelci kapitalizmin iki partisinin yanında gerçekten demokratik partilerin gelişmesini engelleyen seçim propagandası maliyetleri ve son olarak da yıldırma araçlarının kullanımı (linç sistemi) yarattı. Bu demokrasi Hitler'in yapmaya çalıştığı her şeyi demokrasiye biçimsel olarak ters düşmeden yapabilirdi. Ek olarak, tekelci kapitalizm için kıyaslanamayacak ölçüde geniş ve sağlam ekonomik temeller vardı. Norman Mailer'ın son derece ilginç savaş romanı *Çıplak ve Ölü*'de General Cummings aradaki farkı çok canlı bir biçimde dile getirir:

> Kinetik enerji olarak bir ülke örgütlenme, koordineli çaba, sizin deyiminizle faşizmdir... Tarihsel olarak bu savaşın amacı Amerika'nın potansiyel enerjisini kinetik enerjiye çevirmektir. Eğer dikkat ederseniz insanın gerçek doğasından köklendiği için komünizmden çok daha sağlam olan faşizm kavramı yalnızca yanlış bir ülkede, tam olarak gelişmek için kendine özgü potansiyel güce yeterince sahip olmayan bir ülkede başlamıştır. Almanya'da, sınırlı fiziksel araçların engellenmiş olması nedeniyle aşırılıkların doğması kaçınılmazdı. Ama düşler, kavram yeterince sağlamdı... Geçen yüzyılda tüm tarihsel süreç giderek daha fazla güç birikimi için işliyordu. Bu yüzyıl için fiziksel güç evrenimizin genişlemesi ve bunu olası kılacak bir politik güç, bir politik örgütlenmedir. Amerika'da güç sahibi insanların tarihimizde ilk kez gerçek amaçlarının bilincine vardıklarını söyleyebilirim. İzleyin. Savaştan sonra dış politikamız hiç olmadığı kadar yalın, hiç olmadığı kadar ikiyüzlülükten uzak olacaktır.[1]

Bu nedenle Birleşik Devletlerin tekelci kapitalistlerinin kendi iç işlerinde ne "Alman Sosyalizmini" ne de "Alman tipi demokrasiyi" istememelerini de uygulayamamalarını da kolayca anlayabiliriz. Onlara göre "demokratik özgürlük" her devlet kurumunun ve

[1] Mailer: *Çıplak ve Ölü*, 26. basım, Londra 1971, s. 244-5.

hükümet biçiminin modelidir, kapitalizm ise ideal ekonomik sistemdir ve öyle kalacaktır. Bu "demokratik özgürlüğün" —biçimsel değişikliklere uğramadan— faşist baskıya nasıl geliştiği yalnızca dünyanın büyük çoğunluğu değil zeki ve dürüst Amerikalılar tarafından da uzun zamandır bilinmektedir. Artık bunu kavramak için bir Marxçı olmaya gerek yoktur. Sıkı biçimde kentsoylu yazar Sinclair Lewis, *Burada Olamaz* adlı romanında —liberal kentsoyluluğun tutumuna ilişkin bazı yanılsamalarla birlikte de olsa— bu gelişimi resmetti. Aynca, daha önceki çalışmalarında örneğin. *Elmer Gantry*'de "demokratların" hoş gördüğü ve aslında yapay olarak geliştirildiği faşist terörizmi doğru biçimde gözler önüne serdi.

Dolayısıyla Birleşik Devletlerdeki ekonomik, sosyal ve politik koşulların kapitalizm ve kapitalist "özgürlüğün" açık savunusunu ana meselesi haline getiren bir ideolojiye yol açması kaçınılmazdı. O halde, felsefi-yöntembilimsel açıdan bakıldığında bundan böyle Amerikan ideolojisinin gerici kamp içindeki etkin lider rolü Alman versiyonunda kapitalizm için dolaylı bir savunubilgisi olarak tanımladığımız yöntemden kopuş anlamına geliyordu. Gericiliğin önde gelen ideolojisi olarak bu yöntem Hitler'le birlikte çöktü; tekrar kapitalizm için doğrudan savunubilgisine başvurması gerekiyordu.

Açıklık adına, kapitalizmin savunma yöntemleriyle başlayacağız. Çünkü bu yöntemlerin aldığı biçim, amacı ulusal duyarlılıkları emperyalist çıkarlarla birleştirmek olan yapıyı belirledi. Tekelci kapitalizm sorunu dolaylı savunubilgileri için olduğu gibi doğrudan olanlar için de ana konu olarak kaldı ve bu da anlaşılabilir bir şeydi. Çünkü her savunubilgisinin ana görevi kitlelerin kendiliğinden doğan öfkesini yatıştırmak ve onu kapitalist sistemin desteklediği bir doğrultuya çevirmektir; ama bu öfke tam da tekelci örgütlere yönelikti. Kapitalist devinim yasalarıyla bağlantılarını kavramış olan kitleler liiçbir durumda savunubilgici bir propagan-

dayla kazanılamaz. Tekellerin varlığı, egemenliği ve büyümesi sosyalizm için otomatik bir günlük reklam anlamına gelir. Bu yalnızca doğrudan sömürülenler için değil entelektüeller için de geçerlidir. Raymond Aron Amerikan propagandasının Fransız aydın kesimi üzerinde istenilen etkiyi yaratmamasını ve aslında Fransızların onu düşmanca reddetmelerini derin bir üzüntüyle belirtmişti. İleri sürdüğü neden şuydu: "Çoğu Avrupalı entelektüel için kapitalizm karşıtlığı yalnızca bir ekonomik kuram olmaktan çok öte bir şey, bir iman şartıdır."

Hitler sorunu çok basit bir biçimde çözdü. Alman —ama yalnızca Alman— tekellerini yeni "Alman sosyalizmi" biçimine çevirdi. (Bu yağcılığa kör inanç havasını oluşturan şey aşırı usdışıcı felsefeydi.) Amerikan tekelci kapitalizminin ideologları artık bu yolu izlemeye ne yetenekli ne de istekli olmadıklarından tekelci kapitalizmi bir olasılığa, daha da önemlisi yok edilebilir olasılığa bağlı bir şeye dönüştürmeleri gerekti. Örnek olarak Lippmann'ı alıntılayalım. Onunki standart bir kaba ekonomi yöntemiydi: teknolojiyi ekonomiyle özdeşleştirerek, "kanıtını" sağlamak için —kendi önermeleri ışığında tek başına bunun hiçbir inandırıcılık taşımamasına rağmen— neredeyse her zaman ekonomi yerine teknolojiden söz etti: teknoloji ve kitle üretiminin gelişimi "bir tekeli öngörmez." "Birikimin kökeni teknolojide değil ayrıcalıktadır." Ama bu ayrıcalık nereden geliyordu? Yanıt aşırı ölçüde basittir: *Laissez-faire*(*) ilkesinin dar görüşlü ve yanlış biçimde uygulanmasının bir sonucu olarak liberaller bunun ortaya çıkışına izin vermiş ve hatta cesaretlendirmiştir: iddiaya göre ortaklaşacılığın "entelektüel üstünlüğü" 1848 ve 1870 arasında varolmuştu. (Bu üstünlük nereden geliyor? Yanıt yine çok basit: "entelektüel havanın" sonucu. Bir yüzyıl önce Reuter'in Bräsig Amcası[2] bu türden "açıklamalardan" oluşan bir parodide "yoksulluk *çaresizlikten*

(*) Bırakınız yapsınlar. —*çev.*

[2]Fritz Reuter'in (1810-1874) romanlarında yarattığı bir kahramanın adı. —*ed.*

kaynaklanır" demişti.) Lippmann tekellerin bu liberal hatadan doğduğunu iddia etti. Ve bu herkesçe bilinen gerçekte bir tekel oluşturmaktan uzaktı. İsviçreli ekonomist Röpke nedenlerini on dokuzuncu yüzyılın sonunda hüküm süren "büyüklük kültünde" saptadığını belirterek tekellerin kökenini benzer biçimde açıkladı. Lippmann gibi o da kapitalin ve onun yanı sıra kartellerin, tröstlerin şemsiye örgütlerin vb. birikiminin ekonomik kaçınılmazlığını yadsıdı. Başka bir yerde ise —biraz önce belirtilen kuramla çelişkiyi fark etmeden— tekellerde feodal dönemin mirasını gördü. Lippmann, tröstlerin organik olarak gelişmediğini, "yapay olarak büyüdüğünü" belirtti.

Her koşulda ve ortaya çıkış nedenlerini nasıl yorumlarsak yorumlayalım Lippmann ve Röpke tekellerin kaçınılmaz olduğu konusunda görüş birliği içindeydiler. Sonra da hiçbir kaygı taşımadan tüm temel nesnel koşulları emperyalist ekonomiden çıkardılar; prototipleri olan, on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki ekonomistler gibi zihinsel olarak kapitalizmin yalnızca yüzeydeki yanlarını aldılar. Doğal olarak, özünden, mekaniğinden yapay bir biçimde ayrılmış olan yanların çarpıtılması gerekiyordu; yüzeysel olanların bile.

Birikim ve tekel, emperyalist kapitalizmin ekonomik yasalardan doğan kaçınılmaz dışavurumları olmasa bile yine de savunubilgicilerin bir biçimde uzlaşma sağlaması gereken rahatsız edici etkileri olduğu doğrudur. Lippman'a göre klasik politik ekonomi zaten bunları (çağdaş tekelleri?! G. L.) "ilitilaf" ve "karışıklık" olarak kabul etmiş ama bu ifadelerle "sosyal önemlerini oldukça önemli ölçüde" küçümsediğini göstermiştir. Bu değerlendirme, doğrudan savunubilgileri demagojisi yoluyla yeniden düzenlenmeliydi. "Liberalizmin çöküşünü liberallerin hatasına mı yoksa ortaklaşacıların inandığı gibi bir tür kaçınılmaz tarihsel gerekliliğe mi yükleyeceğimiz sorusunun olağanüstü önemi buradan kaynaklanır." Çünkü yalnızca ilk seçenekteki hata onarılabilir bir hatadır. Kentsoylu toplumun mirası tröstleri vb.

meydana getirmişse onları yasaklaması ve aslında tümüyle kaldırması da olasıdır; Lippmann'ın dediği gibi kapital birikimine, "işadamlarının ortaklaşacılığına" bir son verebilir. Lippmann liberal canlanmayı bekleyen ana görevin bu olduğunu ileri sürdü. Staurt Chase gibi liberallerin uzlaşma girişimlerini küçümseyici bir biçimde uzaklaştırdı: "Politik demokrasi ancak ekonomiyle *uzaklığını koruması halinde tüm* alanlarda istikrarlı kalabilir." (İtalikler Lippmann'ın ifadeleri.) Tam tersine, liberalizmin gerçekleştirdiği hata şuydu: "mülkiyete ve kapitale dayalı toplumların otoritelerini mutlak ve dokunulmaz olarak kabul etmeyi seçti." Ama Lippman'a göre bir değişiklik mümkündü: "Günümüzde insanlar yasaları değiştirerek sosyal düzeni iyileştirme gücüne sahiptir."

Lippmann kapitalist toplumun yalnızca öznelci biçimde çarpıtılmış yüzeyini gördüğünden yasaların nasıl ortaya çıktığını sormak yani, ekonomi ve politik-hukuksal üstyapı arasındaki ilişkiyi daha yakından incelemek aklına bile gelmedi. Avanak bir Parlamenter'in karanlık yüzüyle, böyle bir değişikliğin olası olduğunu gayet serinkanlı bir biçimde söyleyebiliyordu. Ama ilginç bir soruyu göz ardı etti; gerçeklikte değişimi hangi güçlerin sağlayabileceği sorusunu. Naif okuru yanlışa sürükleyecek —kuramsal olarak sığ— demagojik biçimde süslenmiş projelerle yetindi. Lippmann'ın yandaşı olan düşünür Röpke'de bu düşünce çizgilerinde hiçbir *iyi niyet* olmadığını net olarak görürüz. Röpke, tıpkı Lippmann'ın yaptığı gibi yasamaya başvurarak zirveye ulaşan kendi "etkin" tekel-karşıtı politikasını şu açıklamalarla destekledi: "Bu son yolun uygulanabilir olduğu her tekeli ya da tekel anlaşmasını yasaklayan ve yine de günümüzde Amerikan ekonomik adaletinin temellerini temsil eden 1890 Sherman Yasası sayesinde A.B.D. tarafından kanıtlanmıştır." Kuşkusuz, yaşanan gerçekler onu hemen şu cümleyi eklemeye zorlamıştı: "bu yasanın bugüne dek etkisiz olduğu anlaşılmıştır." Ona göre bu, bir yandan A.B.D'nin tekelleri destekleyen vergi politikasından ve diğer yandan da bu yasanın

hiçbir zaman gerçek bir kararlılıkla uygulanmamasından kaynaklanıyordu. Bu gibi yazarlar (somut hatanın sosyo-ekonomik nedenlerine inmeden) yeni liberal çizgilerini —tekellerin yasa yoluyla kaldırılması— kesinlikle umut vaat eden bir olasılık olarak ileri sürmek için tüm bunlardan yararlanıyorsa onların cesareti karşısında yalnızca hayrete düşebiliriz. Olasılıkla böyle bir saçmalığa kendileri de inanmıyordu ama yine de okurlarının önüne koydular.

Kuşkusuz, Lippmann ve Röpke örneklerden yalnızca ikisiydi. Diğer yazarlar da aynı şeyi söyledi ama düşüncelerini farklı biçimlerde formüle ettiler. Hepsinde ortak olan iki öğenin özellikle vurgulanması gerekir. Bunlardan ilki, ideal sosyal düzen olarak ("serbest pazar ekonomisi" olarak adlandırılan) kapitalizm düşüncesidir. Meydana gelen "karışıklıklar" yasama yoluyla düzeltilebilecek yan etkilerdir; ve çoğunluk oyunun belirleyici ve güçlü olduğu bir "demokrasi özgürlüğü" içinde yaşandığından bu bir olasılıktı. İkinci olarak, ülküsel olarak bu yöntem klasik ekonomiye geri dönüş anlamına geliyordu. Ama bu geri dönüşün gerçek doğası neydi? Klasik düşünürlerin en büyük kuramsal eylemi emek değeri kuramını kamtlamış yani, (yanlış ve bölük pörçük de olsa) kapitalizmin ilkelerini gerçek anlamda kavramış olmaktı ve bunu Ricardo okulunun dağılmasında görünür hale geldiği üzere, artı-değer kuramının (sömürünün), kapitalizmin çelişkilerinin algılanmasının yalnızca bu bakış açısından saptanabileceği biçimde yaptılar. Kuşkusuz, gerçeklikte böyle bir geri dönüş söz konusu olamazdı. Bağlantı, bizzat klasik düşünürlerle değil kapitalizm kuramından tüm çelişkileri zaten silmiş ve klasikleri sanki kendi sığ uyarlamaları klasik öğretinin tam da özünü oluşturuyormuş gibi yorumlayan yozlaşmış ikinci kuşak yandaşlarıyla, kaba ekonomistlerle kurulmuştu.

Daha öncesinde Marx oldukça önemli bir geçiş figürü olan James Mill'da bu genelleyici eğilimi net olarak göstermişti. Ustayı (Ricardo) Mill'la karşılaştırarak şunları yazdı: "Usta söz konusu

olduğunda, yeni ve önemli olan, çelişkiler 'gübre yığınının' ortasında gelişir. Birbiriyle çelişen görüngülerden zorla yasayı çıkarır." Bunun tam tersine Mill'da: "Ekonomik ilişkinin —ve dolayısıyla onu belirten kategorilerin— karşısavları içerdiği, bir çelişki ve çelişkiler bütünü haline geldiği noktada onların *birliği* öğesini vurgular ve *karşısavları* yadsır." Doğrudan genellemecilerle birlikte bu eğilim daha da belirgin hal aldı.

Ancak, şimdi bile çağdaş ekonomiyi yeterince tanımlamış değiliz. Çünkü emperyalizm öncesi ve emperyalist dönem boyunca kuramdaki değişiklik yani, marjinal fayda kuramından Keynes'e ve çağdaş Amerikan öğretisine dek ekonominin tümüyle öznelleştirilmesi de klasik bir miras olma iddiasındadır ve yine örneğin Lippmann'ın Adam Smith'e başvurması tarihi çarpıtan bir yorum içerir. Gerçekte ise, çağdaş ekonomistlerle kıyaslandığında Say gibi sığ bir genellemeci ve savunubilgici bile kaçınılmaz olarak derin bir düşünür ve uzlaşmaz hakikat arayıcısı olarak görünür. Bu türden bir miras özelliğini Malthus'da çok net olarak görebiliriz. Belirtilmiş olanlardan sonra Malthus'un çağdaş dönemde büyük saygı görmesi ve nüfus kuramının olağanüstü önem kazanması şaşırtıcı görünmez. Ama savunubilgicilerin çağdaş amaçlarının emperyalist ekonomiye uydurulması için Malthus'un bile gerici doğrultuda "geliştirilmesi" gerekiyordu. Kendisi yalnızca "çalışan sınıfın sefaleti için bir savunubilgisi" yazmıştır (Marx). Ancak, şimdi Malthusçuluğun yeniden canlanması tüm ulusları yok etmek için bir çağrıya, bir dizi kitlesel insan kıyımını gerektiren savaşlar için savunubilgisine yol açmıştır (Vogt). Ama daha ılımlı, böylesine geniş kapsamlı sonuçlar çıkarma eğiliminde olmayan düşünürler bile nüfusun hızlı artışını sefaletin sebebi, kapitalizmin nimetlerinin evrensel refahla son bulmasını engelleyen şey olarak görmede tamamen Malthusçuydu (Röpke).

Bu tez, çağdaş kapitalist ekonominin sorunlarını ileri sürme iddiasında bile değildir. Bu çözümlemede tek amacımız Hitler'in düşüşünden sonra genel ideolojik yön değişimini göstermektir.

Hitlerci sosyal demagoji açık bir usdışıcılıkla bağlantılıydı ve onda son buldu: kapitalizmin —normal araçlarla— çözülmez olduğu düşünülen çelişkileri kökten biçimde usdışıcı bir mite sıçramaya yol açtı. Kapitalizmin mevcut, doğrudan savunubilgici savunusu mit ve usdışıcılıktan vazgeçer ya da öyle görünür. Burada ele aldığımız şey biçim, sunum şekli ve stil açısından tamamen kavramsal, bilimsel bir çıkarsamadır. Ama bu yalnızca görünürde böyledir. Çünkü kavramsal yapıların içeriği yalnızca kavramsal bir boşluktur, bir varolmayan bağlantılar yığını, somut ilkelerin bir reddi ve ekonomik gerçekliğin mevcut yüzeyinin açıkça (ve dolaysıyla kavramsal olmayan bir biçimde) sergilediği o sahte bağlantılarda bir moladır. Bu nedenle, uğraşmakta olduğumuz şey akılcılık kisvesi altına gizlenmiş yeni bir usdışıcılık biçimidir.

Ama bunun temelden yeni bir biçim olmadığı da söylenmelidir. Amerikan ekonomisinin (ve bunun Avrupalı yandaşlarının) kaba ekonomiye dönüşünü daha önce açıklamıştık. Aynı zamanda bu çağdaş ekonomide tüm bilim karşıtı eğilimlerin emperyalist dönemdeki doğrudan kapitalist savunubilgilerinin koşullarına uyacak biçimde arttığını da belirttik. Bu durumda, eğer Marx eski, kaba ekonomilerde içkin olan usdışıcı eğilimi kanıtlamışsa bu, nicelikteki büyümenin yeni bir niteliğe yol açacak ölçüde genişletilmiş olduğu çağdaş ekonomi için de geçerlidir: eski, kaba ekonomilerde gizli olan usdışıcılık şimdi açık bir usdışıcılık haline gelmiştir. Marx'ın konu üzerine açıklamaları doğmakta olan sorunlara ilişkin temel ve kapsamlı bir açıklama sağladığından ayrıntılı olarak alıntılanması gerektiğini düşünüyorum: "Usdışı biçimlerin özel ekonomik koşullar sunan ve uygulamada onları temsil eden ajanları bu koşulların etkin taşıyıcılarını uygulamada, olağan ilişkilerinde hiç etkilemez. Ayrıca bu koşullar içinde işlemeye alışkın olduklarından bunda itiraz edilecek bir şey görmek akıllarına gelmez. Onlara göre tam bir çelişkide garip bir şey yoktur. İçsel bağlantıya sahip düzenden uzaklaştırılmış ve tekil olarak alındığında saçma hale gelmiş görüngülerde sudaki balık kadar

rahattırlar. Burada söz konusu olan şey Hegel'in belli matematik formülleriyle ilgili olarak söylediği gibi sıradan sağduyunun usdışı olarak gördüğü şeyin ussal ve onun ussal kabul ettiği şeyin bizzat usdışı olmasıdır."

2

Bu noktada, yukarıdaki anıştırmanın Hegel'in II. Bölümde ayrıntılı olarak tartıştığımız matematik çalışmalarına yönelik olduğunu anımsatmak isteriz. Hegel bu yazılarında gerçek diyalektik çelişkilerin ortaya çıkışının nasıl da metafiziksel düşünü için bir usdışılık görüntüsü yarattığını gösterdi. Ama aynı zamanda diyalektik düşüncenin çelişkileri daha üst düzey bir ussallığa nasıl taşıdığını da gösterdi. Hegel'in matematikten alınma bir örnekle genel düzeyde gösterdiği şeyi Marx daha geniş ve daha derin bir sosyal genelleme düzeyinde sundu: usdışıcılık sorunlarına yol açan ve onların entelektüel yansımasını yöntembilimsel, felsefi usdışıcılık sorunlarına dönüştüren somut koşulları gösterdi. Kapitalizmin mevcut ajanlarının bu usdışı ortamda nasıl ve neden tam bir özgürlükle ve sorunsuz ilerleyebildiğinin inandırıcı bir kanıtını verdi. Aynı sosyal ve entelektüel düzeydeki ideologlar da büyük bir saflıkla, sosyal kategorilerin "usdışılığını" (Marx'ın ifadesiyle "varoluş biçim ve koşullarını") doğruluğu tartışılmaz şeyler olarak kabul edebildiler. Kuşkusuz, böylesine anlaşılmamış bir usdışıcılık çeşitli biçimlerde ortaya çıkar ama bunu önce fark edilmemiş, bilinçdışı ve henüz usdışı bir felsefede kristalize olmamış biçimde yapar. Doğal olarak bu durum eski popüler ekonomiler için ama aynı zamanda Machcılığın başlangıcı ve özellikle de önsözümüzde belirttiğimiz gibi bilinçli olarak kapitalist dolaysızlığa demir atmış kapitalist ajanların ideolojisi, bir Babbitt felsefesi olan pragmacılık için de geçerlidir. Ancak, sosyal çelişkilerin giderek artan şiddeti felsefi sorunların "derinleşmesini" gerekli kıldı. En tipik örnek ise Hitler'de ulaştığı dorukla, Alman usdışıcılığının emperyalist dönemdeki gelişimidir.

Ancak, günümüzde kapitalist savunubilgilerinin doğrudan biçime kararlı dönüşüyle birlikte felsefi açıdan da yeni bir durumun ortaya çıkması zorunluydu. Felsefede de Alman tipi usdışıcılıktan ziyade Machcı-pragmacılığın egemen olması doğaldır. Bu değişim hiçbir istisna olmaksızın A. B. Devletlerindeki tüm semantikleri belirledi; Wittgenstein ve Carnap'ın yeni-Machcılığı ve Dewey'in pragmacılığı genişletmesi. Ayrıca, yöntembilimleri açısından Alman usdışıcılığının faşizm öncesi çizgisini sürdürmeye daha fazla eğilimi olan felsefi akımların önde gelen ideolojilere gelişmemesini ve yalnızca "üçüncü yol" kuramları olarak etkin olabilmelerini de dikte etti; örneğin Fransız Varoluşçuluğu. (Yalnızca ana düşünce kaynaklarını ele alabildiğimiz bu çalışmada söz konusu hareketi tartışmayacağız; özellikle de farklı bağlamlarda bunu zaten gerçekleştirmiş olduğumuz için. *Varoluşçuluk mu Marxçılık mı?* adlı kitabıma bkz. Berlin 1951)

Bu sonsözün genel amacına uygun biçimde belli başlı yönelimlere ilişkin olarak bile aklımızda ayrıntılı bir çözümleme ve niteleme olmadığını da söylemeye gerek yoktur. Ağırlıkta olan savaş sonrası emperyalist felsefenin yeni yanlarını ana hatlarıyla çizmek için yalnızca gelişmekte olan belli eğilimleri göstermekle yetineceğiz. Bu eğilimlerin Amerikan felsefesinde uzun zamandır, yani tüm emperyalist dönem boyunca etkin olduğu da bilinen bir şeydir; bugün ise tüm ideolojisini onlar yönetmektedir. Daha en başından itibaren "Amerikan tarzı yaşam biçiminin" kurucusu ve etkin destekçisi olan kapitalist ajanların bilinçli ideolojisi olan pragmacılığın ileri bir aşaması olarak Dewey'de uzun zamandır görünür haldeydiler. Pragmacılık, bilinçten bağımsız bir gerçekliğin nesnel incelemesini bilinçli biçimde reddederek yalnızca değişmez olarak kabul edilen —tekil eylemle ilgili ayrıntılarda değil ama özünde değişmez kabul edilen— ortamlarda tekil eylemlerin pratik yararlılığını inceledi. Bu ortamların emperyalist gelişiminin Dewey felsefesinin içerik ve yapısında tam bir yansıma bulması doğaldı.

Ama çağdaş Amerikan emperyalizminin ideolojik gereksinimlerine uygun olarak semantikler ve yeni Machcılıkta —bunları ayıran çizgiler sıklıkla belirsizdir— ilk Machcılığın daha da güçlü bir gelişimi ortaya çıkmıştır. İlk Machcıların ilk "katı bilimsel düşünce" gösterisi olduğu gibi korunmuş ama aynı zamanda nesnel gerçeklikten uzaklaşma daha önceki standartların çok ötesine geçmiştir. Felsefenin görevi artık "duyulanımların bir çözümlemesi" değil ama yalnızca sözcüklerin anlamının ve cümle yapılarının bir çözümlemesiydi. Bunun gerektirdiği biçimsel-akademik töz yitimine paralel olarak daha önce hiç olmadığı kadar dikkat çekici biçimde doğrudan savunubilgileri ortaya çıktı. Machcılık başlangıçta —esas olarak doğal bilimler epistemolojisi alamnda— materyalizme karşı felsefi bir silah olarak ortaya çıkmıştı. Süreç içinde detaylandırılan çağdaş bilinmezci biçimler pek çok usdışıcı akım için iyi bir başlangıç noktası oluşturdu ve Machcılık her zaman usdışıcılığın felsefi yardımcısıydı. Artık genel bir doğrudan savunubilgisi ortaya çıkmıştı. Semantikler onları yalnızca önemsiz, boş sözcük oluşumu olarak görmek için büyük bir gayretle ve sistematik bir biçimde sosyal ve ekonomik yaşamın genel kavramlarını inceledi. Peki sonra? İngiliz Marxçı Maurice Cornforth, Barrows Dunham'ın *Mite Karşı İnsan*'ından bir alıntıda çok açık olarak anlatır: "Net bir biçimde gördüğümüz gibi genelde köpekler, insan ırkı, kâr sistemi, politik partiler, faşizm, iyi beslenmemiş insanlar, pejmürde giysiler, gerçek, sosyal adalet yoktur. Durum böyle olduğunda ekonomik sorun, politik sorun, faşizm sorunu, beslenme sorunu ve sosyal sorun da yoktur... Tüm tarihi boyunca insan ırkına dert olmuş tüm önemli sorunları yalnızca bir solukta dünya üzerinden silip süpürdüler."

Cornforth bu türden bir felsefenin toplumsal sonuçlarını da en duru biçimde gösterdi: "Basit bir örnek olarak işçi ve işveren arasında sürekli yinelenen bir tartışmayı ele alalım. Sorunu çözecek semantik öneri nedir? Bu, şunları söyleyen patronun sözcüklerinde

çok net bir ifade bulur: 'Yalnızca duygularınızla oynayan politik tahrikçilerin anlamsız uydurması olan emek ve kapital, kâr ve sömürüyle ilgili tüm bu zırvalıkları unutalım. Erkek erkeğe konuşalım ve birbirimizi anlamaya çalışalım.' Gerçekten de işverenler sıklıkla bu biçimde tartışır. Semantikler henüz icat bile edilmemişken semantikçi olmayı öğrenmişlerdir." Ayrıca, semantik yöntemin bu kaçınılmaz sonucunu, emperyalist kapitalizmin yüklediği sosyal işlevi yerine getirdiği noktayı başka olgularda da gösterir; tüm tarımsal sorunları —sınıf anlamında benzer sonuçlarla— semantik biçimde çözen Malthuscu Vogt gibi.

Ancak, Vogt'da yöntemin diğer yüzü de görünür: Machcılıkta gizli halde olan bir usdışıcı gizemciliği açığa çıkarır. Çünkü Vogt semantik yöntemi tarımsal sorunlara uygularken toprağın "anlatılmaz bir gerçeklik" olduğunu söyler. Bu noktada geleneksel bilinmezciliği geride bırakmaktadır. Ona göre gerçeklik artık yalnızca algılanabilirlik alanının dışında yatmakla kalmayıp aynı zamanda usdışı bir kaostur. Stuart Chase bu eğilimi daha da belirgin biçimde ifade eder. Soyutlama sürecini incelerken örnek olarak bir kalem tanımına başvurur. Bunun sözel-olmayan, zaman-uzamsal bir oluşum olmasına rağmen onu şu ya da bu biçimde açıklamaya çalışır. Sözel olmayanı sözcüklerle ifade etme doğrultusundaki bu çabanın ürünü de bir kalemin "elektronların çılgın dansı" olarak tanımıdır. Burada, yeni usdışıcılık doğal görüngülerin tamamen usdışı bir biçimde öznelleştirilmesi, insanlaştırılması ve gizemlileştirilmesi anlamına gelir. Çünkü, ilk olarak, Chase'in tanımlaması nitelikleri ve işlevleri sayesinde ikili anlam içermeyen bir biçimde tanımlanabilen, nesnel gerçekliğin belli bir bölümü olarak kalem tanımlamasıyla ilgisizdir. Chase'in ona ilişkin olarak söylediği şey bir at, masa vb. için de rahatlıkla söylenebilir. Somut gerçeklik, doğa ve (bir kalem sosyal bir nesne de olduğundan) toplumdaki nesneleri yalnızca elektronların hareketiyle bağlantılı olarak tanımlamak zaten usdışıcı gizemciliktir. Ama ikinci olarak, elektronların hareketi yalnızca istençli bir dolaysızlık izlenimciliği

için "çılgın bir danstır;" nesnel olarak değerlendirildiğinde bilimin ussal olarak —belli ölçüde— gözlemleyebileceği kendine özgü ilkeleri vardır. Stuart Chase'in kendi tanımlamasını bugünlerde moda olan çağdaş bilimsel "kesinlik" kisvesine büründürmesine rağmen ardındaki vahşi usdışı gizemcilik gözden kaçmaz.

Bu yeni usdışıcılığın ayrıntılı bir çözümlemesine girmeden bu yönelimin genel felsefi özelliğini kısaca göstermeye çalışalım. Önde gelen figürlerinden biri olan Wittgenstein bu yöntembilim için önemli olan bir dizi açıklama sunar: "Cümleler tüm gerçekliği temsil edebilir ama bu temsilin olası hale gelmesi için gerçeklikle kast edilmesi gereken şeyi temsil edemezler — mantıksal biçim... Cümleler mantıksal biçimi temsil edemezler, biçim cümlelerde yansıtılır. Dil, kendisini dilde yansıtanı temsil edemez. *Kendisini* dil yoluyla ifade eden şeyi *biz* dille ifade edemeyiz. Cümleler gerçekliğin mantıksal biçimini *gösterir*. Onu sergilerler... İnsan *gösterebildiği* şeyi dile *getiremez*."

Hem çeşitli çağdaş usdışıcı eğilimlerin (sosyal olarak belirlenmiş) bütününe hem de bunların (yine sosyal olarak belirlenmiş) değişik aşamalarına gereken ağırlığı vermek için okura görüngübilimsel yönteme ve özellikle de Max Scheler'in onunla ilgili tartışmasına ilişkin çalışmalarımı anımsatabilirim. Scheler felsefenin biricik temel ilkesi, biricik içeriği olarak bu doğrudan usdışıcı temele Wittgenstein kadar sık olarak başvurmuştur. Onun bu usdışıcı içeriği hâlâ dile getirilebilir bir şey olarak kabul etmesi gibi bir fark elbette vardı; temelin usdışılığı kendini yalnızca görüngübilimin varoluşçu evresinde açık olarak dışa vurur. Bu paralelliği vurgulayarak varoluşçuluğun Wittgenstein'ı etkilediği iddiasını dile getirme arzusunda değiliz; bu türden yöntembilimsel konuların sosyal bir temeli vardır ve de yöntemin ve çıkarımların hem ortak hem de farklı öğeleri bu temeli yansıtır. Aynı şey Wittgenstein ile görüngübilim ve semantiklerin daha ilerideki varoluşçu gelişimi arasındaki ilişki için olduğu gibi yeri geldiğinde sözünü ettiğimiz

Mach ve Husserl arasındaki epistemolojik benzerlik için de geçerlidir. (Bu bağlamda Scheler'in *Ohnmacht der Vernunft*, 'Aklın Yetersizliği' adlı çalışmasından da söz edilebilir.)

Bu nedenle, Wittgenstein bu durumdan sonuçlar çıkarmak zorundaydı. Bilimin (semantik biliminin) yaşamla ilişkisi hakkında şunları söyledi: "Bilimin tüm sorularını yanıtlamış olsaydık bile yaşam sorunlarına dokunacak kadar çok bir şey yapmamış olduğumuzu hissederdik. Çünkü o zaman geriye tek bir soru bile kalmayacaktır ve yanıt sadece budur. Yaşam sorununun çözümünü sorunun yok olmasında görürüz. (Yaşamın anlamını bulduğunu düşünen insanların bu anlamın içeriğini yüksek sesle dile getirememelerinin nedeni bu değil midir?) Bu gerçekten anlatılamaz bir şeydir. O *kendisini açığa çıkarır*: o gizemli olandır."

Wittgenstein'ın ateşli bir hayranı olan José Ferrater Mora'nın onu umutsuzluk felsefecisi olarak övmesi bir rastlantı değildir. Dönemin genel özelliklerine ve onu temsil eden düşünüre ilişkin yorumu aşağıda yer alır:

> Heidegger, Sartre, Kafka ve Camus, bırakın da dünyada güvenle yaşamaya devam edelim. İleri sürdükleri kopuş her ne kadar heybetliyse de kökten bir kopuş değildir. Ayaklarını bastıkları zemin sağlamdır. Yıkıcı deprem eski konutlarımızı yıkıntıya çevirir ama yıkıntılar arasında bile yaşamaya devam edebilir ve yeni evler inşa edebiliriz. Ama tüm bu üzücü kayıplardan sonra Wittgenstein bizi destekten tamamen yoksun bırakır. Çünkü eğer yıkıntılarla birlikte zemin, devrilen ağaçla birlikte kökler de yok olursa artık desteğimiz kalmaz. Artık, hiçliğe de başvuramaz ya da saçma olanı berrak zihinlerle karşılayamayız. Hep birlikte yok olmamız gerekir.

Mora, genel anlamda semantiklerde olduğu gibi Wittgenstein'da da baş suçlunun akıl ve düşünme olduğunu da kabul eder: "Düşünme kargaşa yaratıcı en büyük etkidir, en büyük baştan çıkarma olduğunu bile söyleyebiliriz. Kötülüğün ta kendisi olan düşünme eylemi insanın en büyük suçu, temel günahı haline gelir." Wittgenstein'ın tanımladığı dünyanın merkezi "katışıksız

saçmalıktır" bu saçmalıkta sorun "kendisini sorunun içine yerleştirmiştir." Chase açıklamanın garip biçimde eğlendirici hale dönüştüğü gibi kökten sonuçlar çıkararak, bu dünya görüşünü ve onun semantik çözümlemesini doğrular. "...Felsefe ve biçimsel mantıkla hiçbir ilişkisi olmadığından... yanlış sözcük kullanımının neden olduğu sanrılara maruz kalmayan" erkek kedi Hoby'ye gıpta etmektedir. "Dil ormanında yolumu kaybettiğim zaman bir mıknatıs gibi Hoby'ye dönerim."

Dolayısıyla "katı biçimde bilimsel" doğrudan savunubilgilerinin her gözeneğinden usdışıcılık sızar. Ama önde gelen savunucuları bunun Hitler'de son bulan hareketle bağlantısını kabullenmede isteksizdir. Bunun yerine, onun için şanlı bir şecere aradılar ve buldular (öyle sandılar). Tıpkı Truman ve Eisenhower'ın halka Hitler'in ardılı olarak değil de George Washington ya da Abraham Lincoln misyonunun devamı olarak görünmek istemeleri gibi günümüzün doğrudan savunubilgicileri de aslında usdışıcı olmalarına rağmen atalarını Aydınlanmada aramayı yeğlediler. Bu, ekonomistlerin kendi klasik yazarlarına geri dönüş yapar gibi görünme çabalarıyla tam bir uyum sergiler: göstermiş olduğumuz gibi uygulamada olanaksız olan bir şey. Onlara göre, Say ve onun daha da sığ ardıllarının yanı sıra —gerçekte olduğundan daha gerici ve barbarsı görünen— Malthus da *de facto* klasik yazarları temsil ediyordu. Aynı şey felsefede de geçerlidir. Örneğin Kaufmann Nietzsche'yi büyük Aydınlanma akıllarının değerli bir ardılına dönüştürmeye çalıştı ve günümüz "Aydınlanma Rönesansının" büyük bir yeniden keşfi olarak Marquis de Sade'ı selâmlaması son derece tipiktir.

Bu türden bağlantılar kurulmasının verimsiz kalması rastlantısal değildir. Daha önceki savunubilgicileri ve genellemecilerin yerlerine sahtelerini koymak için ekonomik gerçekleri baskıladığı, karşılıklı ilişkileri çarpıttığı ve gerçek sorunları gözden uzak tuttuğu doğrudur. Ama tüm bilimsel *kötü niyetlerine* rağmen dürüst

bir biçimde kapitalizmin dokunulmazlığına ve sınırsız gelişim olanaklarına inanıyorlardı. Bu, zayıf ve kötü de olsa Ohnet ya da Gustav Freytag'in konuyla ilgili yazınsal ürünleri için de geçerlidir. Ama günümüzde doğrudan savunubilgisi ekonomisi ve semantik felsefenin yazınsal paralelleri Kafka ya da Camus gibi nihilist umutsuzluk yandaşlarında görülür. (Burada yazından sosyal eğilimlerin bir çizgesi olarak söz ediyoruz; estetik sorunları bu bağlamın dışındadır.)

İleride umutsuzluk görüngüsünden daha kapsamlı olarak söz edeceğiz. Önde gelen ideologlarda kendi savunubilgisel açıklamalarına ve bunu izlemesi gereken iyimser bakış açılarına karşı köklü bir inançsızlığın varlığını belirtebileceğimiz gözlemimiz şimdilik yeterli olacaktır. Kuşkusuz, Lippmann'ın yavaş yavaş da olsa bir gün Birleşik Devletler yasama organının "aşırı" kapital, tröst vb. birikimini gerçek anlamda ortadan kaldıracağı görüşüne inanan taşkafalar —hatta cahil kitleler— olabilir. Ama doğal olarak Lippmann gibi deneyimli ve bilgili biri bunun tek bir sözcüğüne bile inanmaz. Peki bu durumda neye inanır? Tutumunu ne belirler? Umutsuzluk ya da kiniklik ya da ikisi birden.

Emperyalizmin ideolojik savunucuları arasındaki bu ruh hallerinin birden fazla açıklaması vardır. Bunlar, tekelci kapitalizm sorunlarına yalnızca doyurucu olmakla kalmayıp, kitlelerin düşmanca ruh halini yatıştırmanın yanı sıra kapitalizmin egemenliğini de olduğu gibi koruyacak bir kuramsal çözüm bulmanın olanaksızlığına dayalıydı. Aynı zamanda baş düşmana, sosyalizme karşı mücadelenin mevcut durumundan kaynaklanıyorlardı. (Bu ana sorun felsefi durumu da önemli ölçüde belirlemiştir.) Çünkü tüm kapitalist öğreti, giderek ağırlığı artan sosyalist seçeneği ideolojik anlamda ve tutarlı bir biçimde çürütmeye yönelmişti. İki dünya savaşı arasında kapitalist ideologlar için bu görece olarak daha kolay bir işti. Sovyet gücünün henüz kurulma sürecinde olduğu sırada, başarısız sosyalist "deneyimin" uzun süre sergilenmesine gerek kalmadan önümüzdeki hafta kesin olarak yıkılacağı

kehanetlerini dile getirdiler. Her Beş Yıllık Planı daha başlamadan gerçekleştirilemez ilan ettiler, sosyalist yeniden yapılanmanın diş çıkarma sorunlarını kesin bir başarısızlığın belirtileri olarak gösterdiler vb. Kuşkusuz bu türden savlar günümüzde de zaman zaman ortaya çıkmaktadır. Ama propaganda olarak başarıları giderek daha kuşkulu hal almıştır çünkü gerçeklerle uyuşmazlıkları her gün daha da netlik kazanmaktadır. Sovyet ordusunun dünya üzerindeki en büyük kara gücüne karşı başarılı direnişi, Hitler karşısında ezici zaferi, savaş sonrası dönemin barışçı ve anıtsal yeniden yapılanması, kendi atom bombalarını üretebilmesi — tüm bunlar dünyaya sosyalist ekonominin yüksek ekonomik ve teknik standartlarının, gelişiminin hep yükselen çizgisinin çürütülemez kanıtını sunmuştur.

Tüm bunların, gerçekleşmesi yakın çöküş propagandası üzerinde dondurucu etkileri olmuştu. Kuşkusuz bu propagandadan vazgeçilemezdi ama inandırıcılığı durmadan azalıyor ve yerlerini yeni yöntemlerin alması gerekiyordu. Ama Soğuk Savaşın can alıcı ideolojik çarpışmalarının sürdüğü bir sırada bu yeni yöntemler Sovyet-karşıtı propagandanın giderek gerileyen niteliğini göstermiştir. Yeni saldırı girişimleri yalnızca kiralık ajanların yalancı ve sahte tanıklıklarıyla sürdürülebilirdi. Otuz yıl önce bu türden dehşet ve ümitsizlik kuramlarının baş ideologu Otto Bauer'ken şimdi Amerikalıların Kravçenko'ya döndüğünü düşünürsek standartlardaki bu düşüşü tam olarak ölçebiliriz. Ayrıca, ele almakta olduğumuz şey ana ideolojik sorun olduğundan ekonomi, felsefe vb. gibi daha dolaysız propaganda alanlarında standart düşüşünün kesin bir indeksini de elde ederiz.

Kravçenko ilkelerinin en soyut görünümlü felsefi değiştokuşlara nasıl derinlemesine sızdığı en iyi Camus ve Sartre arasındaki tartışmada görülür. Camus'nun son kitabı Sartre'ın dergisinde Francis Jeanson tarafından ağır ama adil biçimde eleştirilmişti. Camus öfkeli bir yanıtta, Kravçenko meselesini yani Sovyetler Birliğindeki cezai çalışma kamplarını felsefi bir

tartışmanın odak noktası yapmak için tüm önemli savlardan —özellikle de birazdan başka bir bağlamda geri döneceğimiz tarihsellikle ilgili olanlardan— kaçındı. Bunu, Hegel, Marx, devrim, tarihsel gereklilik ve bireysel özgürlükle ilgili bir tartışmada gerçekleştirdi. Sartre haklı olarak yanıtmda Camus'nün demagojik saçmalıklarına girmedi. Bu konuda kendisini Camus ve benzerlerinin ahlâki *kötü niyetlerini* açığa çıkarmakla sınırlı tutarak onun savlarını nesnel bir biçimde çürüttü: "Ciddi olalım Camus ve lütfen bana Rousset'nin açıklamalarının komünizm karşıtı bir yürekte hangi duyguları uyandırdığını söyle. Umutsuzluk? Üzüntü? İnsan olmaktan utanma? Hadi canım sende!... Bu türden haberlerin bir komünizm karşıtında uyandırdığı tek duygu — söylemesi güç ama bir *keyif* duygusudur. İnsanın sonunda *kanıtını* ele geçirmenin ve görmek istediğini görmenin keyfi!"

İlgili bölümde ayrıntılı olarak gösterdiğimiz gibi bu türden temalar Hitlerci ideoloji ve propaganda da belirleyici bir rol oynamıştı. Bu bağlamda, kapitalist ülkelerde kitlelerin umutsuzluğu üzerine spekülasyon yapmanın ne kadar önemli olduğunu ve Hitler'in tekelci kapitalizmin egemenliğini sağlamlaştırmak için umutsuzluk ve hezeyanı nasıl kinik bir biçimde kullandığını da tekrar tekrar gösterdik. Ama bir yandan, tüm bunlar uzunca bir süre sosyal demagojinin sahte parıltısı ardına gizlenmişti. (Günümüzdeki durumun farkını göstermek için yalnızca Lippmann'ın tekellerin yasal biçimde yok edilmesi şeklindeki avutucu vaatlerinin aksine "derebeyliğin yıkılışı" gibi bir sloganın duygusal gücünden söz etmemiz yeterli olacaktır.) Diğer yandan ise, umutsuzluk Hitler için sosyal bir başlangıç noktası iken günümüzün doğrudan savunubilgisi toplumun umutsuzluğunu daha doğduğu anda bastırmayı amaçlar. Dolayısıyla Hitler olgusunda bir araç olan şey günümüzde —bu açıdan— bir engeldir.

Yine, bu karşısavı gerçekliğe taşımış olan şey ideoloji değildir. Propagandanın başlangıç noktasını ve hedefini belirleyen şey sosyal gerçekliktir. Hitler tekelci kapitalizmi süsleyip "sosyalist"

bir biçime büründürdüğünden kapitalistlerin sömürüsü karşısında kitlelerin yaşadığı umutsuzluk ve acıyı kendi çıkarları için kötüye kullanabildi. Öte yandan, Birleşik Devletlerde yönetici sınıfın ideolojisi kapitalizmin olduğu gibi sürdürülmesidir. Dolayısıyla, hoşnutsuzluğu hareketlendirmek yerine yatıştırmak zorundadır.

Hiç tartışmasız, çok sayıda Amerikalı emperyalist eylemci tekelci kapitalizmin doğrudan savunubilgisinin —Hitler'in dolaylı savunubilgilerine kıyasla— kendilerini propaganda açısından daha elverişsiz bir duruma soktuğunu hisseder. Bu durumda, kaçınılmaz olarak dolaylı savunubilgilerinin Amerikan koşullarına uydurulmuş yeni biçimlerini keşfetme doğrultusunda girişimler başlatılmıştır. Ama nasıl? Dolaylı ve dolaysız savunubilgileri arasındaki fark yalnızca bir biçim sorunu değil sosyal içerik sorunudur. Tekelci kapitalizm tarafından baskılanan ve sömürülen kitleler bir kaçış aracı arar. Örneğin Lippmann'ın kolay anlaşılır olmasının büyük dezavantajları vardır ve bunlar sürekli olarak usdışıcılık ve umutsuzluk biçiminde ortaya çıkarlar.

Hitler'in son derece etkin biçimde kullanmış olduğu, dolaylı savunubilgilerini tersine çevirerek yeni, daha yararlı bir kuramsal temel elde etme doğrultusundaki en ünlü ve etkili girişim Burnham'ın "yönetsel devrim"idir. Bu, dolaylı savunubilgilerinin ana yapısını benimseme ve uygulamaya koyma yönünde çok açık bir çabadır. Bumham tekelci kapitalizmin çelişkilerini yadsımak istemez, hatta bunları kolayca giderilebilir "karışıklıklar" olarak küçümsemeyi bile istemez. Tam tersine, tıpkı Hitler gibi bunları başlangıç noktası olarak alır ve onların çözümlemesinden yeni ve ikna edici bir sosyal-demagojik bakış açısı kazanmayı amaçlar. Dönek bir Troçkist olduğundan Bolşeviklik ve faşizm eşitliğini kullanmak onun için kolaydır. Dahası, normal kapitalizmde de benzer bir sürecin gerçekleşmesini sağlayan ve doğrudan teknokratlardan ödünç alınmış (embriyo halinde Thorstein Veblen'de de var olan) bir sonucu sunar. Üretim araçlarının yasal sahipleri olan

kapitalistler yerlerini önde gelen ücretlilere, Burnham'ın yöneticilerine bırakarak giderek artan biçimde kendilerini üretimden uzaklaştırmakta ve üretimin pratik yönetiminde giderek daha az etkin rol almaktadır. Çağdaş savunubilgilerinin tüm "içgörüleri" gibi bu da dağlar kadar eskidir. 1835 kadar erken bir tarihte Andrew Ure, *Üretim Felsefesi* adlı eserinde yöneticiyi "girişim sistemimizin ruhu" olarak adlandırmıştı. Günümüzün "klasiği" Malthus gibi Burnham da yalnızca vicdansız bir dalkavuk değil aynı zamanda unutulmaya terk edilen ekonomik yazıların utanmaz hırsızıydı. Burnham'a göre mevcut ekonomik gelişimde en önemli evrensel ilke, yöneticilerin *de facto* egemenliğidir. Bu durum sosyalizmde, faşizmde ve Birleşik devletlerde —politik olarak farklı biçimlerde— eşit olarak kendini gösterir. Böylelikle Hitlerci ideologlar ve semantikler gibi Burnham da farklı sistemler arasındaki tüm gerçek sosyo-ekonomik fark ve zıtlıkları dışlar. Bu da komünist görevlinin ya da fabrika müdürünün kapitalist yöneticiyle aynı şey olarak sunulduğu kavramdışı bir semantik belirsizliğe yol açar.

Ama her koşulda Burnham bu yolla bir dolaylı savunubilgileri programına ulaştı. Hitler gibi demagojik bir biçimde kapitalizmi reddettiğini itiraf eder. Yine Hitler gibi tarihin kapitalizm ya da sosyalizm arasında seçim ikilemini yarattığını yadsır; Hitler gibi bir *tertium datur* (üçüncü bir yol) bulduğunu iddia eder. Kuşkusuz, tüm geniş kapsamlı yöntembilimsel benzerliğe rağmen değişen zaman ve işlem alanındaki farklılıklar her iki yapının da içerik ve biçimine damgasını vurmuştur. Hitler sosyalizme karşı kapitalizm ikilemenin üstesinden güçlü duygular uyandıran usdışı bir mit yardımıyla geldi. (Bu, kitlelerin 1929 krizinin sefaleti içinde yaşadığı umutsuzlukla ve kurtuluş özlemiyle başladı.) Burnham da bir mitin kuramsal ana hatlarını çizer ama bunu ağırbaşlı, kuru, nesnel "bilimsel düşünü" tonuyla yapar. Aslında, Hitler'in ileri sürdüğü ideolojinin temel tözü, ikileme mitsel bir çözümün doğrudan sonucuyken Bumham bilimsel ifade (mit) ve ideoloji arasında keskin,

net bir ayrım yapmak ister; daha ayrıntılı olarak incelemek üzere bu soruna geri döneceğiz. Tek başına ton farkı bile zaman ve koşullardaki farkı gösterir ve şimdiden belli olduğu gibi yöntembilimi güçlü bir biçimde etkiler. Hitler, baş propagandacı ve tekelci kapitalizmin celladı rolünde kinik olmakla birlikte mitini açıklayarak umutsuz kitleleri peşine takacağı olasılığını hesaba katabildi. Peki, Burnham kendi mitinden ne bekleyebilir? Peygamberi rolünü üstlendiği tekelci kapitalizmin dolaylı savunubilgileri en iyi olasılıkla yalnızca bir "seçkinci dolaşımda" son bulabilir (Pareto). Ancak bu, toplumdaki gerçekten derin kargaşa karşısında kentsoyluluk ve kentsoylu aydın kesimi için ideolojik bir tampondan öte bir şey olamaz.

Hem Hitler hem de Burnham tekelci kapitalizmi yalnızca kurtarmaya değil sağlamlaştırmaya da çalıştılar. Ancak, Hitler bunu —yüzeyde— tüm toplumu değiştirecek bir "devrim" görüntüsüyle yapmaya çalıştı. Burnham'ın da devrimden söz ettiğini kabul ediyoruz ama kapitalizmin tüm yapısı, özellikle de kitle emeğiyle ilişkisi, temelde değişmeden kalır. Sözde devrim yalnızda önde gelen kesimle sınırlıdır. Kuşkusuz her ikisi de görüşlerini kitlelere yönelik küçümsemeleri üzerine inşa etmişti. Yine de Hitler bir kitle hareketini ateşledi ve demagojisi Nazi rejimi sırasında bile kitlelere söz hakkı verdiği *görüntüsünü* korudu. Öte yandan, Burnham —tıpkı küçümsediği liberaller gibi— "kitle birikimini" (*Vermassung*) baş tehlike olarak görür ve bu nedenle kitlelerin elindeki gücü açıkça engellemeye çalışır. Bunun görünür bir yüzü Burnham'ın Hitlerci propaganda ve Amerikan Basını propagandasını komünist aydınlanma ve kitlelerin eğitimiyle bir tutmasıdır. Tüm bunların sonucunda, dolaylı savunubilgilerine giden yolda Burnham çarpıcı sosyo-demagojik sloganlarda son bulacak etkin bir mit yaratmayı başaramamıştır. Onun dolaylı savunubilgileri yalnızca karşılık gelen bir ideoloji yaratma *çağrısında* son bulur. Ancak bu ideoloji (sözde) nesnel bilimsel kuramdan özenle ayrılmış, içerik ve yöntem açısından ondan tamamen bağımsızdı.

Dolayısıyla, Hitler'de birleştirilmiş olan şey Burnham'da ayrılır. Burada bilim (semantikler ve yeni-Machcılık anlamında) "nesneldir" ve ideoloji ya da propagandayla hiçbir ilişkisi yoktur. Burnham bu "nesnelliği" okurlarına yönetsel evrimin kaçınılmazlığı izlenimini vermek için kullandı. Öte yandan, ideoloji her keresinde somut görevlerce belirleniyordu ve sosyal evrim gerçekliği ve ona ilişkin algımızdaki artışla hiçbir ilişkisi yoktu. Burnham, ideolojiler "1. yönetici sınıfın çıkarlarına uyan ve belli bir sosyal düzenin anahtar kurum ve ilişkilerinin devamı için yararlı bir düşünce ve duyarlılık modeli yaratmaya yardımcı olan şeyi, en azından kaba hatlarıyla belirtmeli; 2. aynı zamanda bunlar kitle duygusunun hoşuna gidecek biçimde ifade edilmeli. Belli bir yönetici sınıfın çıkarlarını kucaklayan bir ideolojinin, işlevini yani toplumun geri kalanı karşısında yönetici sınıfın gücünü koruma görevini açıkça ifade etmesi halinde sosyal bir bağ olarak hiçbir değeri olmayacaktır. İdeoloji insanoğlu, halk, ulus, gelecek, Tanrı, yazgı vb. adına konuşur görünmelidir." demiştir.

Bundan daha ileri bir seçkinci kiniklik hayal etmek mümkün değildir. Yine de Burnham burada uygun propaganda düzeneğiyle herhangi bir eski ideolojinin bu işlevi yerine getirebileceğini düşünen meslektaşlarından kendisini ayırmaya çalışır. Bu türden düşüncelerin yanlış olduğunu söyler: "Ustaca bir propaganda tekniğinden daha fazla şey gerekir. Başarılı bir ideoloji —biçim olarak karmaşık da olsa— kitlelere kendi çıkarlarını dile getiriyormuş gibi görünmelidir." Bu ayrım kinizmin en son zirvesini oluşturur. Elbette son on yıllarda çok şey geçirdik; diğer şeylerin yanı sıra Hitler ve Rauschning arasındaki konuşmalarla tanıştık. Ama Burnham'ın kitabının etkisi, bu konuşmaları *Yirminci Yüzyıl Miti* adlı kitabına açıklayıcı yazılar olarak eklemiş olsaydı Rosenberg'in yaratacağı etkiydi. Yeni dolaylı savunubilgilerinin savunucusu olarak Burnham eşzamanlı olarak kendi Rauschning'idir.

Ama insanlık için kinik küçümseme biriktirmenin yalnızca şimdiye dek incelemiş olduğumuz gibi ahlâki yanı yoktu. Uygulamada bazı politik yanlar da sergiler. Hitler de zaman zaman benzeri kinik açıklamalar yapmış olmakla birlikte (örn. politik propagandayı sabun reklamıyla kıyaslarken) insanlık tarihinde şimdiye dek görülen en düşük entelektüel ve ahlâki düzeye temas etmesine rağmen ya da belki de bu yüzden kitleler üzerinde büyük ve tehlikeli bir gücü olan, şeytani etkiye sahip somut bir ideoloji de yaratmıştır. Burnham ise güya, savunucusu olduğu "bilim" ideolojiler üretmek için fazla büyük olduğundan etkin bir ideoloji için kinik biçimde planlanmış bir öneriyle yetinir. (Savaştan sonra kendisinin yeni saldırganlığın baş propagandacısı olarak ortaya çıktığından emin olabilirsiniz.) Gerçeklikte bu ikicilik —doğrudan savunubilgilerinin kitleler üzerindeki zayıf etkisini gidermek ve yenmek için yaratılmış olan— kendi dolaylı savunubilgilerini yaygın kitle heyecanı uyandıracak bir ideolojiye genişletmedeki yetersizliğini yansıtır. Yöntembilimsel bir reçeteyle yetinir çünkü artık tekelci kapitalizmin bu dolaylı savunusuna uyacak etkin bir ideoloji bulamamaktadır. Çünkü çalışan kitleler hissedarların yerini yöneticilerin alması düşüncesine hiç ısınamazdı, hele ki Burnham'ın çalışma koşullarının aynı kalmak zorunda olduğu şeklindeki savı göz önüne alındığında. Dolayısıyla Burnham'ın teknokratların kendi amaçlarını fazlasıyla açık biçimde ifade ettikleri suçlaması kendisine de uyar. Ama bunun üstünde ve ötesinde olmak üzere, Amerikan emperyalizmi için dolaylı bir savunubilgisi yaratma şeklindeki artık kötü anılan girişimi dolaylı savunubilgilerine başvurmanın ideologlar açısından beceri ya da deneyim eksikliğini yansıtmadığının kanıtıdır. Bu yalnızca Amerikan emperyalizminin yapısının ve potansiyel etkisinin kaçınılmaz ideolojik sonucudur. Burnham da daha ilerideki savaş propagandasında, Sovyetler Birliğine karşı haçlı seferi için bir ideoloji yaratmaya çalışan yazılarda bu "yönetsel devrime" hemen hemen hiç geri dönmeyerek bunu kanıtlar.

3

Tüm bunlar bizi ikinci demagojik yapıya, ulusal demagojiye götürür. Belirtmiş olduğumuz gibi Hitler köklü ve dolayısıyla alevlenmeye hazır olan Alman ulusal duygularını şoven saldırganlık ve global fetih ideolojisine yöneltti. Burnham ve benzeri doğrudan savunubilgicileri yalnızca Amerikan ulusu için değil her ulus için aynı hedefi koydu. Ancak, bu türden bir ideoloji yaratamadılar. Hitler de ideolojisinin Almanya sınırlarını aşıp bir "yeni Avrupa" ideolojisine genişlemesiyle hüsran yaşadı. Ama Burnham ve arkadaşlarının başarısızlığı bundan çok önce başlar. Çünkü insan sıradan Amerikalıda Kore'deki Yalu nehri ya da Fas' da ülkesini savunma duygusunu nasıl uyandırabilir? Kuşkusuz, tekelci kapitalistlerin dar bir kesimi ve onların uşakları bu planlar karşısında vahşi bir heyecana kapılmıştı. Kuşkusuz, —özenle paketlenmiş, tekelci biçimde pazarlanan savaş propagandasının etkisiyle— sıradan insanlar arasında bile klüp ya da kafelerde bu konuda ateşli tartışmalar doğabilirdi. Ama önemli soru şudur: bu sloganlar uygulamaya geçirilir, kişisel ölüm ve kalım meselelerine gelişirse ne olur? İkinci Dünya Savaşının resmi kayıtları hiç de umut verici olmayan bir görüntü sunar. Japonya'ya onlarca yıldır "eski düşman" olarak davranılmasına ve savaşın Pearl Harbor'a Japon saldırısıyla başlamasına rağmen Mailer'ın kitabındaki askerler şöyle konuşur: "Bu Allahın belası Japonlara karşı elimde ne var? Bu Allahın belası ormanı ellerinde tutup tutmamalarını umursadığımı mı sanıyorsun?" Diyalog, kendi üstlerine karşı gerçekten derin bir nefretin ifadesiyle devam eder. Bromfield aynı durumu daha da kayıtsız bir tonla resmeder. Stefan Heym'in[3] romanında tek tük ateşli savaşçılar varsa da bunun tek nedeni demokrasiyi yaymak için haçlı seferine —safça— inanmalarıdır. Romanın özü, işgal edilmiş Almanya'da Amerikan emperyalist politikası sonu-

[3] *Haçlılar.*

cunda yani, demokrasinin baskılanması ve faşistlerin gerçek askeri liderler tarafından korunması sonucunda yaşadıkları düşkırıklığıdır. Kore savaşının yarattığı etkilere ilişkin deneyimi de insanı aynı noktaya götürür.

Dolayısıyla Burnham ve benzerlerinin ana konusu sokaktaki insanın Amerikan halkının ulusal yaşamının Sovyetler Birliğinin "saldırgan amaçları" tarafından tehdit edildiğini kavramasını sağlamak olacaktı. Ama bizzat Burnham şunları söyler: "Kızıl Ordunun askeri gücüne ilişkin gerçek ne olursa olsun komünist liderlerin onun askeri rolünü stratejik savunma olarak gördüğü açıktır." Aslında Burnham Sovyetler Birliği politikasının bu savunmacı özelliğini o kadar ciddiye alır ki —MacArthur'un bazı açıklamalarına paralel— şu sonucu çıkarır: "Askeri çatışma tehlikesi olmadan iki ya da üç yıl Sovyetler Birliği ve komünizme karşı istediğimiz gibi davranmakta özgürüz." Bu, çıplak saldırganlık ideolojisini açık biçimde dile getirir. Dolayısıyla, kitleleri sözde ulusal savunma için harekete geçirememeleri Burnham ve arkadaşlarının kişisel propaganda zayıflığından kaynaklanmaz. Daha ziyade, Sovyetler Birliği kamu açıklamalarında farklı sosyal sistemlerin bir arada var olmasının pekâlâ olası olduğunu yorulmaksızın vurguladıkça kitlelerin Sovyetlerin barış politikası ve hevesini giderek daha net olarak anlamalarından kaynaklanıyordu. Uygulamada Hitler'in dolaylı ve Amerika'nın doğrudan savunubilgileri arasındaki fark Hitler, Alman iş gücünü yavaş yavaş emperyalist saldırganlık savaşına çevirmeyi başarmışken Amerikan emperyalistleri ve ideologlarının Hitler'in uzun bir hazırlık ve hile döneminden sonra vardığı noktadan başlamak zorunda olmalarında görülür.

Bu durumun daha derinlerdeki nedeni Amerikan emperyalist ideologların, hepsinden önemlisi de Burnham'ın esas olarak Sovyetler Birliğini Amerika'ya rakip bir politik güç olarak görmemesinde yatar. Aslında, belirtmiş olduğumuz gibi Sovyetler Birliği'nin aklında dünya üzerinde egemenlik için böyle bir politik yarışma

olmadığını sıklıkla kabul etmek zorunda kalmışlardır. Gerçek tehlikeyi komünizmin yayılmasında görürler ve gerçek rakipleri olarak gördükleri şey sosyalist devlet değil bu yayılmadır. Bu konuda da esas olarak bu sorun yığınının ideolojik yanıyla ilgilenmekteyiz ve tam da bu nedenle yukarıda belirtilen karşısav bizim için yeni değildir. Emperyalist kentsoylu ideoloji için Nietzsche' den bu yana baş düşman sosyalizmdi. Bu mücadelenin bir süreliğine (kentsoylu politik misillemelerle karışık biçimde de olsa) büyük ölçüde ideolojik bir mücadele olduğu tartışma götürmez. Bunun emperyalist güçlerin dış politikalarında kullanılan yöntemlere giderek daha güçlü bir biçimde bağlanması ancak Sovyetler Birliğindeki sosyalist zaferden sonra gerçekleşmiştir. Bu mücadelenin Sovyet gücünün büyümesi ve sosyalizmin diğer ülkelerde de zafer kazanmasıyla birlikte daha da sertleşmesi doğaldır.

Emperyalist güçlerin dış politikasının —bir Kolçak ya da Denikin desteğinden şimdiki Soğuk savaşa dek— nasıl giderek daha fazla iç savaş öğesini içine aldığını araştırmak bu çalışmamızın hedefinin ötesine geçmek olur. Bunun temamız için önemi, bu sayede komünist ideolojiye meydan okumanın eskisinden çok daha açık bir biçimde tüm tartışmaların merkezine taşınmasından kaynaklanır. Nesnel olarak ve aslında Nietzsche'den beri durum buydu ama bunu izleyen vurgu değişiklikleri niteliksel olarak yeni bir şey sunar. Önceki çalışmalarımızda sınıf mücadelesinin kötüleşmesinin kentsoylu ideolojide entelektüel ve ahlâki düzeyin sürekli olarak düşmesiyle bağlantılı olduğunu söylemek olasıydı. Bu, kentsoylu ilerleme kavramıyla savaşımda çağdaş usdışıcılığın kurucularıyla kıyaslandığında Nietzsche'nin söz konusu arenaya girişinden bile belliydi. Standartlardaki bu düşüş Hitler'de zirveye ulaştı. Şimdi ise Bumham ve benzerleri onu çok gerilerde bırakmıştır. Burnham'da kaçınılmaz bir biçimde insanın komünist dünya görüşüne neyle karşı çıkması gerektiği ve neyle

çıkabileceği sorusu ortaya çıkar. Hitler söz konusu olduğunda yine de mitinin yanardöner sabun köpükleri vardı; Burnham'ın ise yalnızca cürufu.

Buradaki konumunda bir zayıflık olduğunu Burnham da hissetmiştir. Bir dünya görüşü iddiasına direnmesinin nedeni budur. Pek çok insanın kendini bunun çekiciliğine kaptırdığını ve kentsoylu taraftan da aynı şeyi istediğini belirtti. "Durumun doğası gereği böyle bir inancımız *olamayacağından* belli belirsiz bir biçimde bir verimsizlik ve edilgenlik pozuna sıkışıp kaldık." Bumham iki sav aracılığıyla etkin ve atak bir ruhu yeniden canlandırmayı planladı. İlk olarak, bir dünya görüşünü totalitercilikle eş tuttu ve günümüzde kentsoylu dünyada felsefenin eksikliğini bu dünyanın kutsal bir servet gibi savunulması gereken en üstün erdemi olarak tanımladı. İkinci olarak, bir dünya görüşünü pratik politik açıdan da gereksiz saydı. "İkinci olarak, bir savaş ya da sosyal çatışmanın ancak program ve savunmasının 'olumlu' bir biçim alması halinde başarıyla sonuçlanabileceği doğru değildir. Sıklıkla tam tersi doğrudur. Bütün olarak bakıldığında insanlar neye *karşı* olduklarını neden *yana* olduklarından çok daha iyi anlar." Bir örnekleme yoluyla Fransız Devrimini *eski rejimin* reddi olarak aktardı. Ama bu savların safsata olduğunu görmek için köklü bir tarih bilgisine gerek yoktur. Fransız köylüleri feodalizme hayır dediklerinde bu, toprak sahibi olma, işlerinde ve işlerinin ürünlerinde özgür söz hakkı, politik özgürlük vb. yani olumlu bir şey için duydukları arzunun —pek çok diğerlerinin yanı sıra— sözel bir ifadesiydi. Toplum gerçekliğinde evet ve hayır sözcükleri diyalektik olarak ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Sosyal gerçeklikte özünde olumlu bir öğeyi barındırmayan bir hayır yoktur. Makineleri kırıp dökenler bile hayır yoluyla olumlu bir şey için uğraşıyordu; bu bir şeyin geri kalmış önyargılarla dolu ve aşırı belirsiz olması ayrı bir konudur. Ama kentsoylu demokratik amaçları söz konusu olduğu sürece Fransız Devriminde bu belirsizlik yer almıyordu. Ancak zaferin

çelişik özellikleri kentsoylu toplumun ötesine işaret etmeye başladığı zaman (sosyalizm kavramının o sıralardaki ilkel, gelişmemiş durumunun ideolojik bir özelliği olarak) belirsizlik ortaya çıktı. Ayrıca, bu noktada da Burnham'ın sözünü ettiği saf olumsuzluk biçimine bürünmedi.

Burnham'ın bakış açısının felsefi açıdan da kabul edilemez olduğunu söylemeye gerek yoktur. Belli ve özel bir gerçekliğin (Heidegger'in "yok edici hiç"i, vb) inkara ait olabileceği —savunulamazlığını konuyla ilgili çalışmamda kanıtlamış olduğum— varoluşçu bir mittir. Doğrulama ve inkar aynı nesnel gerçeklikle ilgilidir ve —sıklıkla değişik biçimlerde, kimi zaman içerik açısından belli değişikliklerle— aynı somut tözü ifade ederler. Ama inkarın fetişleştirilmesinin felsefi savunulamazlığına rağmen gerçek sosyal temelleri olduğu da kesindir. Bu temel, tüm sosyal istikrarı yitirmiş, bu nedenle kendini *vis à vis de rien*(*) bir durumda sosyal olarak tümüyle izole edilmiş hisseden entelektüellerin öz-savunmasıdır. (Doğal olarak, böyle bir durumun olumsuz özelliği yine, olumlu biçimde var olan bir şeydir ve Dostoyevski gibi önemli yazarlar onu tanımladığında anlatımları yalnızca bu figürlerin ruhbiliminin normal insanın ruhbiliminden farklı olması açısından değişiklik gösterir. Bu ruhbilimi yalnızca gerilemenin uç noktasında, bizzat gerçekliğin şekillenmesinin bir bileşenine abartılır; sonra varoluşçu felsefeye paralel bir yazın yaşama geçer.) Burnham bu nihilizmi sosyalizme karşı mücadelenin başlangıç noktası yapmaya çalıştı. Savunmakta olduğu dünyanın artık bir felsefesi ya da ideali yoktu ve bu gereklilikten bir erdem yarattı — yalnızca gerilemekte olan entelektüel asalakların gözünde değerli olan bir erdem.

İnsanoğlunun sözde sağlıklı gelişimi için bir temel olarak "özgür dünyanın" savunulmasının, gerileme düşüncesi ve ahlâkıyla aşırı yakın birliktelik içinde ilerlemesi günümüzde evrensel bir

(*)Hiçlikle karşı karşıya. —çev.

görüngüdür. Bu birliktelik rastlantısal değildir. Çünkü bir yandan, tüm gerileme akılları öznel olarak kendilerinin şiddetle bu dünyaya karşı olduklarına inansalar bile varlıklarının temelinin yalnızca nesnel anlamda gerilemiş bir dünyada olabileceğini içgüdüsel bir biçimde kavrar. Diğer yandan, aşırı gerici sistemlerin politik kinikliği tam da bu türden gerileme ideologlarından yararlanabilir. Günümüzde Burnham'ın iyi kötü Rosenberg ya da Goebbels'in yerini tutması rastlantı değildir: üçü de benzer bir çöküş tipini temsil eder. Tekelci kapitalizmin doğrudan savunubilgisi ideolojisinin özgürlük ve demokrasi adına tüm popüler özgürlükleri baskılayarak, barışı koruma adına savaşı hazırlayarak ve ilan ederek ikiyüzlü kinik yöntemleri kullanmak zorundadır. Dahası, bu propaganda iddialarında yalnızca doğrudan yalanlar (Kravçenko yöntemi) kullanmakla kalmaz. Basın tekelinin yardımıyla çeşitli emperyalist suçların yokmuş gibi gösterilmesini de sağlar (bakteri savaşı, Kore ve Çin'in savaş esirlerine kötü davranılması, vb.). Kinik nihilistler Rosenberg ve Goebbels'in Hitler'in "doğuştan" propagandacıları olması gibi Burnham tipi kinik ikiyüzlüler de günümüz soğuk savaşının "doğuştan" ideologudur.

Böyle bir propagandanın politik sonuç ve perspektiflerini daha yakından incelemek en azından burada gereksizdir. Bu nihilizmin pratik politikaların ardındaki ideolojiyi nasıl etkilediğinin ve de sosyal durumdan ve bu durumdan kaynaklanan ideolojiden sonuçlar çıkarırken kendi doğasını, olumsuzluğunu nasıl ifşa ettiğinin yalnızca bir örneğini verelim. Bir süre önce Hitler'in *Wehrmacht*'ının eski kurmay subayı Adalbert Weinstein bir derleme yayımladı. Bu yayında, hayata geçmekte olan Alman ordusunu "duygusuz ordu" olarak tanımladı. Sav, askeri duygunun savaşsal değerlerin abartılması anlamına geldiği şeklinde gelişiyordu; aynı zamanda ulusal bilincin, savaşma isteğinin ve eril onurun ürünüydü. Geçmişte bu türden duygular savaşların gerçekliğiyle bağlantılıydı. Hitler propagandasıyla birlikte bu bağlantı koparıldı

ama cephedeki askerler tüm duygularım terk ettiklerinden, olası olduğu her zaman düşmanı yok etmeye çalıştılar. Weinstein tüm bunlardan şu sonucu çıkardı: "Sanayileşmiş ulusların mücadelesi artık savaş 'duygulanımını' bilmiyor... Gerçekte Amerikan birlikleri savaş alanında ve eğitim yöntemlerinde duygusuz bir ordudur."

Buradaki sonuç, kendisine yol açan sav kadar ilginçtir. Weinstein eski savaşların duyguyla (yani, ulusu, kitleleri esinlendiren bir içerikle) yüklü olduğunu ve Hitler yönetiminde duygunun yok olduğunu net olarak algılamıştır. Ama Hitler'in insanlıkdışı savaş hedeflerine gerçek sosyo-insani ideallerle karşı çıkamadığından Burnham'ın genel ideolojik anlamda yaptığı gibi gereklilikten erdem çıkardı. Bu "duygulanım" yitiminin nedenini Amerika ve Almanya'nın sosyal gelişiminin gerici sapmasına değil de sanayileşmelerine bağlayarak Hitler'in boş propagandasına tam bir düşünsel boşlukla karşı çıktı.

Burnham'ın genel ideolojik formülasyonuyla vardığı noktaya bir savaş kuramcısı olarak Weinstein bununla ulaştı. Günümüzün pek çok yazarı arasında bu türden uzlaşmalar kanıtlanabilir. Sosyal gerçekliğin önerme, yöntem ve çözümü ne ölçüde belirlediğini gösterir. Tekelci kapitalizm ideologlarının tüm güncel sorunlar karşısında yalnızca tümüyle olumsuz bir yanıtı vardır: ne pahasını olursa olsun komünizm olmasın, yalnızca bu; ve eğer buna karşı çıkınada olumlu bir ülkümüz yoksa o zaman bırakalım ülkü hiçlik olsun. Ama Burnham gibi yazarlar sözde etkin ideolojinin "sosyomantıksal" kriterlerini ne kadar kinik biçimde tanımlarsa tanımlasın yaşamlarını feda edecekleri bir davaya kalıcı bir bağlılık için kitleleri gerçekten harekete geçirecek bir şey hiçlikten kotarılamaz: Burnham'ınki gibi bir ideoloji bile. Kamuoyu tekeli zaman zaman değişken ve çelişkili yalanlarla geniş kitleleri yanıltsa bile Hitler örneği, gerçeklikle durmaksızın yüz yüze gelmede bu türden etkiye ciddi sınırlar olduğunu gösterir.

Weinstein'ın görüşlerini inceleyerek şimdiden Birleşik Devletler sınırının ötesine geçtik. Bunu yapmak zorundaydık çünkü Burn-

ham tarafından komünizme karşı açılan haçlı savaşının yalnızca Amerikan halkını değil dünyadaki tüm halkları harekete geçirmesi isteniyordu. Günümüzde ağırlıkta olan gerici ideolojinin ikinci zayıf noktası burada yatar. Bumham da bunu açık bir kiniklikle dile getirir: "A. B. D'nin müttefiklere ihtiyacı vardır — paralı askerlere değil müttefiklere. Ama yine de kimin müttefik olduğu ya da olabileceği ve bunun ne ölçüde gerçekleşeceği kesin değildir." Birleşik Devletler dış politikası onları müttefik olarak adlandırmasına rağmen aslında paralı askerler aradığından Burnham'ın açıklamasının kinik ikiyüzlülüğü onun müttefiklerle paralı askerleri zıt konumlara yerleştirmesinde ifade bulur. Burnham'ın yukarıdaki sözcükleri yazdığı sırada zaten yerleşmiş durumda olan kuşkular iki yıl sonra Raymond Aron tarafından yayımlanan bir makalede çok daha belirgin ve somut bir biçimde sergilendi. Aron, Fransız-Amerikan ilişkisini ele alırken eski ve yeni yoldaşlar konusuna döner yani, "Amerika'nın emrini, eski zamanlarda Üçüncü Reich yönetimi karşısında eğildikleri gibi hızla kabul eden o insanlar. Ne yazık ki bunlar kimi zaman aynı insanlardır." Suçu —yine esefle— "kültürel alanda Rus üstünlüğü sayesinde doğmakta olan tehdidin görünürde hiç de kaygılandırmadığı Batı Avrupalılara" yükler. Ayrıca, —en belirgin olarak, komünist olmayanlarda— yansızların tutumunu bulur; bunlar "Amerika'nın sözde üstünlüğünü sarsacak gücün Avrupalılarda olduğunu ve Avrupalılar kendilerini etkin koruyucularından bir daha dönmemek üzere ayırır ayırmaz savaşın tamamen uzaklaştırılamasa bile gerileyeceğini ileri sürerek bağımlılığımızı yadsırlar. Bu görüş hepsinden çok Fransa'da ve özellikle de Fransız entelektüelleri arasında aşırı bir biçim alır."

Tüm bunlar bir belirti olarak kuşkusuz önemlidir — ama ardında ne yatar? Bumham'ın müttefiklere ve paralı askerlere ilişkin açıklamaları üzerine yorum yaparken yanıtı göstermiştik. Amerikan dış politikasının ardında yatan ilkenin şimdiye kadarki en iyi tanımı bu kitabın okurlarının gayet iyi tanımış olduğu Hitler'in resmi avukatı Carl Schmitt tarafından verilmiştir. Şimdi

Schmitt yalnızca tam bir af için uğraşmak ve elde etmekle kalmayıp bir yandan da "Amerikan Çağının" yasal kuramcılığına yükselme sürecindedir. Schmitt'in formülasyonu kiniklikte Burnham'ınkiyle yarışır ama kesinlik açısından onu geride bırakır: "*cujus economia, ejus regio*"(*) Bu, Birleşik Devletlerin global egemenlik mutlak iddiasının kinik biçimde samimi ifadesidir ve Augsburg Anlaşması üzerine güncelleştirilmiş laik bir varyasyon olması da rastlantı değildir (*cujus regio, ejus religio*).(**) Her iki durumda da çıplak güç ilişkileri mutlak belirleyiciler olarak belirtilmiştir; aradaki tek fark ise bu ilişkilerin şimdi kuşkusuz daha ileri bir aşamada ve dolayısıyla da tözde ekonomik ve politik tüm açılardan mutlak biçimde sunulmalarıdır.

Doğal olarak kapitalist dünyadaki ekonomik üstünlük oldukça uzun zamandan beri, politik olarak bağımsız ama ekonomik olarak bağımlı devletlerin içişlerine karışmanın bir aracıydı. Ama birbirine rakip emperyalist güç grupları olduğu sürece bu rekabet, söz konusu müdahaleye belli sınırlar getiriyordu. Ancak, İkinci Dünya Savaşının sonucu olarak A.B.D. en azından şimdiye kadar olan süre içinde ekonomik anlamda gerçekten bağımsız tek emperyalist güç olarak kaldı. Yani: yalnızca emperyalist devletler arasındaki sömürge topraklarıyla ilgili rekabet eşitsiz bir durum almakla kalmadı (bu hâlâ devam etmektedir) şimdiye dek emperyalist olan güçler şimdi kendilerini ekonomik olarak giderek daha fazla Amerika'ya bağımlı halde buldu. Bu yeni durum A.B.D'nin dış ve iç politikalarının karşılıklı dayanışmalarında da giderek güçlenen bir yansıma bulur ve dış politikalar giderek daha fazla bu yeni ekonomik temelce belirlenir. Schmitt, işlerin —uzunca bir süredir *de facto* var olan— bu durumunu bir zamanlar Hitler'in ideolojik sağ kolu olarak "Yansızlara Lanet!" ilkesini dile getirdiği aynı içten kiniklikle anlatır.

Niteliksel olarak değişen durumun ideolojide de yansıma bulacağı kesindir. İdeolojinin aldığı biçimlerden en önemlisi giderek

(*)Ekonominin dizginleri kimdeyse din onundur. —çev.

(**)Yönetici kimse din onundur. —çev.

yaygınlaşan evrendeşçilikti (kozmopolitlik), yani, ulus devletlerinin bağımsızlığının ve politik egemenliğinin önünün tarih tarafından kesildiği görüşü. (Evrendeşçiliğin ağırlık kazanması şoven saldırıların tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez; Batı Almanya'da Oder-Neisse hattına karşı ajitasyona bakınız. Ama bütün olarak ele alındığında önemsiz bir görüngüdür.) Evrendeşçi ideologlar ekonomik, politik ve kültürel gelişmelerin tekil devletlerin birleşmesi, ulusal egemenliklerin kaldırılması ve sonunda global bir devlete ulaşılması yönünde ilerlediğini söylediler.

Emperyalist dönemin kentsoylu düşünüsünün tarilisel materyalizmle entelektüel savaşta yenilgiyi sözsüz olarak kabullendiği Hitler ideolojisinde olduğu gibi burada da gözlemlenebilir. Tarihsel materyalizmle olası her yerde militan bir biçimde savaşmasına rağmen bir karşı-ideolojiyi yalnızca ondan (çarpıtılmış ve tahrif edilmiş biçimde) ödünç aldıklarının yardımıyla kurabiliyordu. Bu karşı ideoloji de tarihsel materyalizmin çarpıtılmış artıklarının yan yana dizilmesinden oluşmuş bir karikatürdür. Hitler'in "sosyalizmi" de böyle oluşturulmuştu; Burnham'ın yönetici kuramında da bu türden öğeler bulunur (üretimde kapitalistlerin fazlalığı vb.); ekonomik temellerin politik egemenlik karşısındaki üstünlüğü Schmitt'de ortaya çıkar; ve tüm bunlar karşı-ideoloji için de geçerlidir. Kapitalizmin tarihsel misyonuna, birleşik bir dünya pazarı ve dünya ekonomisi oluşturulmasına ilişkin Marxçı görüş şimdi her şeyin ters yüz edildiği ve her gerçeğin yalan haline getirildiği çarpıtılmış, karikatürleştirilmiş bir biçimde sunuluyordu. Çünkü ilk olarak, bugün eskiden hiç olmadığı kadar az seviyede bir birleşik kapitalist dünya ekonomisi vardır. 800 milyondan fazla sayıda insan kapitalist etki alanı dışında yaşamaktadır. İkinci —ve özellikle evrendeşçilik ve dünya devletiyle ilgili— olarak, bir dünya ekonomisi ve pazarının ortaya çıkışının ulusal egemenliği ve ulusların bağımsızlığını demode kılacağı ve bu yapıları ortadan kaldıracağı doğru değildir. Ekonomik bağların güçlenmesi özerk ulusal gelişimin sonu anlamına gelmez. Tam tersine, sosyalizmin

evrimi daha önce "tarihten uzak" yaşayan halkların bile tam da sosyalizmde bilinçli bir ulusal yaşama uyandıklarını gösterir. Sosyalist bir yaşam sürdüren halkların hiçbirinde ulusal kültürün, ulusal bağımsızlık farkındalığının ölmesi ve buna yönelik bir arzu söz konusu değildir. Tam tersine, sürekli olarak güç kazanmaktadırlar.

Ama bu hareket kapitalizm altında yaşayan halklarda da görülür. Aslında kapitalizmin şimdiye dek kapitalizm-öncesi evrede olan alanlara yayılması her yerde ulusal duygulara, ulusal bilince ve ulusal bağımsızlık için uğraşmaya yol açmıştır. Tarihsel evrendeşçilik tezi, dünya devleti kuramı güncel gerçekliğin olgularıyla çarpıcı bir çelişki içindedir. Doğal olarak, o da belli sosyal olgularla desteklenir. Ama emperyalist ideolojinin temel körlüğü burada da ortaya çıkar. Evet toplumda kitlelerin yükselen farkındahğının ve ekonomik, sosyal, politik ve kültürel kabul görme taleplerinin varlığını kabullenmeye zorlandığı doğrudur. Ama bunları kültüre yönelik bir tehdit, büyük bir ayıp olarak yorumlar ve böylece bir kez daha tüm çabaları savunmaya yönelik olur. (Politik bastırma önlemleri bu kitabın ilgi alanı içine girmez.) Bu kentsoylu tutumun tarihçesini *Vermassung* (kitlesel yoğunlaşma) sorunu olarak tekrar tekrar ve ayrıntılı biçimde ele aldık. Hitler'in ulusal ve sosyal demagojisinin bir geçiş dönemi için nasıl kısa süreli bir sahte çözüm dönemi sağladığını da belirttik.

Burada da kapitalizmin doğrudan savunubilgisinin sınırını on dokuzuncu yüzyıl liberal ideolojisine geri dönmekle o ideolojinin kitle korkusunu ve kitlelerin bağımsızlıklarına direnişini de miras olarak alması belirler; açıkçası bunu emperyalist dönemin koşullarını yansıtan, niteliksel olarak daha ileri bir biçimde yapmıştır. Bu, söz konusu ideolojinin yönetici sınıfı ve onun entelektüel yandaşlarının durum ve perspektifi dışında hiçbir şeyi hesaba katmadığı anlamına gelir; kitlelerin "geliştirilmesi" propagandaya (ve bastırmaya) bırakılmıştı. Dolayısıyla, Burnham'ın

bilim ve propaganda ayrımı savaş sonrası emperyalist kentsoyluluğun durumuna dayalıydı.

Ricardo Lombardi —bu bağlamda— haklı olarak ulusal sorun ve evrendeşçilik, dünya devleti vb. söz konusu olduğu sürece tüm kapitalist sömürgeciliğin eski yönetici sınıfların desteğiyle bağlantılı olduğunu belirtmiştir. Bu yönetici sınıflar sarsıcı güçlerini desteklemek için sömürgecilerle bir ittifak oluşturdu. Bunlar daha önceleri feodal sınıflardı — ve örneğin bazı Arap ülkelerinde hâlâ öyledir. Eğer günümüzde tam anlamıyla gelişmiş kapitalist devletler ve aslında büyük güçler Birleşik Devletler tarafından "sömürgeleştirilmekteyse" günümüzün tekelci kapitalizmi daha önceleri feodal sınıfların oynamış olduğu rolü üstlenmektedir: ulusal bağımsızlık ihaneti için "doğal" destek haline gelir. Evrendeşçilik ideolojisi bu temeller üzerinde gerçek, erksiz olmayan destekçiler edinir. Burnham'ın olumsuz sloganı —ne pahasına olursa olsun, hatta ulusal egemenlik pahasına bile komünizme direniş— bu sosyal grupta ve ona hizmet eden entelektüellerde somut bir temel bulur. Ve bu temel üzerinde evrendeşçi ideoloji bir anavatana ihanet öğretisine dönüşür.

Elbette bu durum var olan gerçek karşısavların ulusal sorunun gölgesinde kalması anlamına gelmez. Tam tersine, aslında sürekli olarak daha da önem kazanırlar. Çünkü hangi halk olursa olsun ulusal egemenlik ve bağımsızlığın korunması aksi durumda komünizme kayıtsız ve hatta ondan hoşlanan grupları bile harekete geçirecektir. Komünistler —Marxçı-Leninci öğretide olduğu gibi— her yerde ulusal özgürlük ve hür iradenin öncüleri ve bekçileri rolü oynadığından komünizme Amerikan ruhuyla direnişin her zaman ona yeni müttefikler kazandırması kaçınılmazdır. Hitler "yeni Avrupa düzeni" için planıyla bu konuda fena halde başarısız olmuştur. Amerikanın Hitler politikasını global düzeyde canlandırma planının olanaksızlığı henüz tam olarak uygulamaya geçilmeden bile bellidir.

Weinstein'ın "duygusuz savaş" sloganı gibi boş ve etkisiz sloganların neden her yerde ortaya çıkması gerektiği de burada açık olarak görülür. Kışkırtıcı sloganlar, politik ya da savaşçı duygular yalnızca bir ulusun gerçekten sahip olduğu inanç ve duygulardan yeşerebilir; güncel çabalar karşısındaki, özetlemiş olduğumuz o dogmatik karşısav, Amerikan emperyalizminin doğrudan savunubilgisini daha en başından itibaren içi boş bir propaganda tekniğine indirgeyen bir güçtür.

Bunu daha yakından incelemek de bizim görevimiz değildir. İdeolojiye şimdiden girmiş olan önemli bir öğeyi yani, var olmayan şeyleri gerçeklik olarak betimleme ve açıkça görülebilen olguların var olmadığını —sözünü etmiş olduğumuz bakteri savaşı gibi— iddia etmek için basın tekelinin sömürüsünü vb. daha önce dile getirdik. Tüm bunlar Hitler döneminde zaten gerçekleşmişti. Aradaki tek fark Amerikan propaganda düzeneğinin —uluslararası açıdan bakıldığında— çok daha güçlü olmasına rağmen Hitler'in baştan çıkarıcı gizemciliğinin yıkıcı çekiciliğine sahip olmamasıdır. Daha kuru, daha ağır olmak zorundadır ve bu nedenle onun amaçlarıyla kitlelerin gerçek istekleri arasındaki zıtlık çok daha hızlı bir biçimde ortaya çıkacaktır. Hiç kuşkusuz, böylesine güçlü bir düzeneğin potansiyel etkisini küçümsemek büyük bir politik hata olur. Planlamış olduğumuz gibi konunun somut bir değerlendirmesine girmeyeceğiz. İdeolojiyi çözümlerken önemli olan şey bir yandan düzeneğin baskısının diğer yandan da belirtilmiş olan "kitle duygusu" görüşünün yarattığı yanılsamalara dikkat çekmektir — hepsinden önemlisi, böyle bir propagandanın "Amerikan dönemi" ideallerine karşı direnci yalnızca "komünist beşinci kolun"(*) geliştirebileceğine herkesi gerçekten ikna edebileceği

(*)Fifth Column: Ellerindeki her türlü araca başvurarak bir ulusun dayanışmasını ve bütünlüğünü yok etmeye çalışan yer altı grubuna ve bu harekete verilen isim. İspanya iç savaşı sırasında faşistlerin dört koldan Madrid'i kuşattığı sırada Franco taraftarları beşinci kol olarak adlandırılmıştır. —çev.

yanılsamasına. Hitler kendi döneminde vatan hainlerini uluslarla karıştırmıştı; şimdi ise pek çok doğrudan savunubilgisi ideologu ulusların büyük bir bölümünü "beşinci kollarla" karıştırıyor. Her iki durumda da ana neden, kitlelere yönelik bir aşağılama ve dolayısıyla onların gerçek isteğine karşı bir körlüktür. Bunun yanı sıra düzeneğin megalomanisi de söz konusudur — ve burada bir iç bağlantı da mevcuttur. Amerikalı profesör Henry Morgenthau Amerika'da basının, radyonun vb. hiçbir biçimde gerçek kamuoyuyla aynı şey olmadığına; yanlış çağrışımın yanlış politikalara yol açtığına dikkat çeker. "Yönetim kendi propagandasının tutsağı olmuştur." der.

4

Amerikan emperyalizminin doğrudan savunubilgilerinin bu derme çatmalığı Hitler'in dolaylı savunubilgisiyle arasındaki bir diğer farkla yakından bağlantılıdır. Halkın din ve kiliselerle ilişkisinden söz ediyoruz. Hitler miti din için bir yerine-geçen olma iddiasını ileri sürmüştü. Dolayısıyla Katolikliğe karşı açık bir tartışma içeriyordu; ilgili bölümde göstermiş olduğumuz gibi usdışıcı felsefenin dinsel ateizminin demagojik bir devamıydı. Günümüz savunubilgilerinde bu motifler hiç yoktur: tam tersine bunlar tüm kiliselerden ve özellikle Katolik Roma kilisesinden etkin biçimde destek ararlar; Vatikan'ın propaganda düzeneği "Amerikanın Sesine" Banca di Santo Spirito'nun Wall Street'e olduğu kadar yakındır. Bu noktada, Rosenberg'in Katolikliğe düşmanlığının da fazla ciddiye alınmaması gerektiğini vurgulamamız gerekir. Belli kesimler için bu ideolojik bir gölge boksu anlamına geliyordu ama Hitler rejiminin Vatikan'dan ve önde gelen Alman Katoliklerinden somut destek almasını engellemedi.

Bu farkın esas olarak ideolojinin kusurlarından değil de Birleşik Devletlerin sosyo-tarihsel evriminden doğduğu açıktır. Burada

Kilise ve ticaret, kuruluşları sırasında kapitalizm ve Protestan mezheplerinin olduğu kadar yakından bağlantılıydı. Birleşik Devletler Fransız Devriminden sonra Avrupa uluslarının yaşadığı türden krizler yaşamadığından dinsel inancın köklü bir biçimde sarsılması da söz konusu değildi. Dolayısıyla Amerika'da kapitalist toplum savunusunun dolaylı savunubilgilerine dinsel ateizmi dahil etmesine gerek yoktu. Aydın kesim entelektüellerinin bir bölümünün sözde bilinmezciliği Avrupa ideolojik krizlerine kıyasla son derece zararsız bir şeydi. Bu nedenle kiliseler —hepsinden önemlisi Vatikan— ve Amerikan emperyalizmi arasındaki ittifakın komünizme karşı bir haçlı savaşına gelişmesi Birleşik devletlerin sosyal evriminden, organik olarak doğuyordu.

Bu ittifakın politik-pratik propaganda açısından önemini (örn. geri kalmış tarım ve küçük-kentsoylu kesimler üzerindeki etkisini) çözümlemek ve değerlendirmek de şu andaki görevimiz değildir. Bizi ilgilendiren tek konu ideolojik yöndür: din ve kiliseyle ittifakın bu doğrudan savunubilgisinin saf ve boş olumsuzluğunu felsefi bir içerikle doldurup dolduramayacağı, Rosenberg usulü bir dinsel yerine-geçenin zorunlu reddini telafi edip edemeyeceği. Bu soruların da olumsuz yanıtlanacağını düşünüyoruz. Dinsel-ateist çizgiyi sürdüren Fransız varoluşçuluğu gibi felsefi eğilimlerin uluslararası ölçekte önder rolü üstlenememesi, bir geçiş evresini, bir "üçüncü yol" ideolojisini temsil etmeleri yalnızca bu durumun olumsuz bir belirtisidir. Olumlu yan ise yalnızca din ve Kiliseyle bu ittifak sayesinde yeni bir tinsel motifin, bir dinsel (ya da hatta yalnızca sözde-dinsel) coşku öğesinin nerede ve ne zaman doğduğunun gösterilebilmesi halinde kanıtlanabilir.

Ama bunun izi bile yoktur. Beyaz Rus göçmeni Berdyayev gibi köklü biçimde karşı-devrimci bir düşünür bile nedeni doğru olarak gösterir. Derin bir kederle çağdaş insanın dindışı durumundan söz eder: "Hıristiyanlar da dahil olmak üzere insanların ezici bir çoğunluğu materyalisttir ve ruhun gücüne inanmazlar; başka hiçbir

şeye değil yalnızca askeri ya da ekonomik maddi güce inanırlar." Ama bu temel tutum hiçbir biçimde dine ya da hatta bir mitler kültüne bağlılıkla zıtlık oluşturmaz. Schopenhauer ve Kierkegaard'ı incelerken bir yandan dinsel ateizmin ve diğer yandan duygusal dindarlığın düşkün aydın kesimine sağladığı ruhsal konfordan söz etmiştik. Çöküş ilerledikçe böyle bir konfor gereksinimi de giderek güçlenecektir. Daha önceki dönemlerde tartışmasız dinsel biçimleri zaten almıştı (örn. Avusturya tipi barok Katolikliğinde). Dolayısıyla günümüzde temel ahlâki tutumda en ufak bir değişiklik ya da felsefi konularda herhangi bir zenginleşme olmaksızın politik olarak moda olan dinsel tonu alabilir ve bunu içten bir kiniklikle yapabilirdi. Son zamanlarda gizemcilik vaazları vermeye başlayan Aldous Huxley alışılmadık ölçüde dürüst bir kiniklikle bu tutumu temsil eder. Kuşkusuz, hakikaten mistik bir durumun gerçek çekirdeğine, Tanrıyla mistik birleşmeye hiç inanmamakla birlikte şunları yazar: "Ama bu, mutluluğa uzanan bir yol olarak gizemciliğin önemini azaltmaz. Hiç kimse İsveç jimnastiğini ya da diş temizliğini doğrudan Tanrıya uzanan yol olarak görmez. Eğer bir yoga ya da Pepsodent(*) alışkanlığı geliştirirsek bunu kendi mutluluğumuz için yaparız. Aynı nedenle bir gizemcilik ve ahlâki erdem alışkanlığı geliştirmemiz gerekir."

Böyle bir ideolojik konforun tam da entelektüellerin umutsuzluk içinde Tanrıya yalvardıkları bir zamanda ortaya çıkması artık okuru şaşırtmayacaktır. Aradakı ilişki Aldous Huxley'in kinikliğinde net olarak görünür haldedir. Bertrand Russell'da bu "dinsel" umutsuzluk —görünürde şakacı bir biçimde— tüm karşıdevrimci, saldırgan emperyalist sonuçları izleyerek, daha da kinik biçimde ifade edilir. Russell, dinsel metafizik düzleminde aşağıdaki bakış açısını sağlar: "Bazen Tanrının maddi evreni yönetmede kullandığı düzeneği anlamamızı istemediğini düşünü-

(*)Kitle iletişiminin ilk yıllarında çok yaygın olan bir diş macunu markası. —çev.

yorum. Olasılıkla nükleer fizikçiler nihai sırlara o kadar yaklaştılar ki Tanrı onların çalışmalarına bir mola verme zamanının geldiğini düşünüyor. Benimseyebileceği en kolay yöntem insanoğlu ortadan silinene dek onların araştırmalarını sürdürmelerine izin vermek değil mi? Geyik ve sincapların, bülbüller ve tarlakuşlarının bu felaketi atlatacağını düşünebilseydim bunu belli bir ılımlılıkla karşılardım; önünde sonunda insanoğlu Yaratılışın efendisi olmaya layık olmadığını kanıtlamıştır." Ama bu türden vahiysel ruh halleri her zaman net olarak çizilmiş bir politik içerik barındırır: sosyalizme karşı ölüm kalım savaşı. Bertrand Russell gibi insanlar için insanlığın ölümü bir sosyalist zafer olasılığından daha katlanılabilir bir şeydir. Kuşkusuz vahiy ciddiye alınmamalıdır; Russell'ın arzuladığı şey olan gerçek tözü "Beyaz terörün Kızıl terörü geride bırakması" ve "tüm dünyada tek bir askeri yönetim (doğal olarak Amerikan yönetimi G. L.) kurulmasıydı." Bu durumda "dinsel rönesans," atom ve bakteri savaşının ideolojik onayından başka bir şey değildir.

Lippmann bir zamanlar şunları yazmıştı: "Zaman çığırından çıktığında bazı insanlar barikatlara hücum eder ve bazıları manastıra çekilir." Karşı-devrimci barikatların ideolojik güçlüklerini gösterdik ve aynı zamanda ideolojik olarak bakıldığında dinin yardımına fazla değer biçilmemesi gerektiğini dolaylı olarak ifade ettik. Manastır düşüncesine gelindiğinde ise bu, kriz dönemlerinde çöküşün genel bir işaretidir: büyük çatışmalardan ideolojik bir geri çekilme ve bir bakış açısı benimsemeyi reddetme. Geri çekilme ideolojisini incelersek (ki burası yeri değildir) bunun Budist-ateist mi yoksa Katolik manastırı mı olduğu şeklindeki ayrıntı hiç önem taşımaz. Ancak, çok daha önemli olan şey kaçışta tutulan yöndür. Çünkü, ideolojiyi değerlendirirken bile (özellikle çatışmaların büyük ve belirleyici olduğu noktada) "ondan yana olmayan ona karşıdır" görüşünü benimsemek ya da "üçüncü bir yol" arayan ya da tarafsız olmak isteyen herkesi bir kefeye koymak yanlış olur.

Hayır, bu açıdan her "manastır" yine de mücadele edilecek gruplardan birinden yana ya da ona karşıdır. Mauriac ya da Graham Greene tüm somut biçimde sosyal konunun dinsel temalar yanında önemini yitirdiği dinsel romanı yazarken yalnızca "manastırda" kalarak —Mauriac'ın açık biçimde savaş çığırtkanı yayınlarını hesaba katmasak bile— barikatın emperyalist tarafında durmaktadırlar. Öte yandan, örneğin Karl Barth'ın dinde her türlü sosyal ayrımı reddetmesi emperyalist savaşın bir reddini içerir. Emperyalist basının özellikle Barth ve Niemöller'den "hiç kimse ülkesinde" kayıp ruhlar (ya da hatta bir "hiç kimse ülkesine" insan kaçıranlar) olarak söz ederken Mauriac ya da Graham Greene'de kendi zihinsel dünya resminin derinlemesine bir uzantısını görmesi boşuna değildir. Bu basın burada sağlam bir politik ve estetik içgüdü sergilemektedir. Söz konusu yazarlar tarafından biçimlendirilen dünya, —yapısında var olan "mucizeler" hariç— gerileme hareketinin içgüdüleri barbarca salıvermesinden hiçbir biçimde farklı değildir ve bu türden "manastırlar" geleceğin işbirlikçilerini ve hattâ emperyalist kasapları eğitmek için uygun yerler pekâlâ olabilir.

Sözün bu dinsel ideolojilere gelmesi bize günümüzün "büyük tarih felsefecisi" A. J. Toynbee üzerine birkaç cümle söyleme şansı verir. Şimdi ünlü olan *başyapıtı* felsefi olarak yeni hiçbir şey sunmaz. Toynbee temel noktalar söz konusu olduğunda tarihin birliğine karşıtlık, tüm uygarlıkların eşitlenmesi, ilerlemenin hayali ilan edilmesi vb gibi tüm önemli kavramlarını ödünç aldığı dirimselci Spengler'in doğrudan takipçisidir. Sözde özgünlüğü tamamen önemsiz ayrıntılarda ifade bulur; çünkü her ikisi de —eşit bir keyfilikle— pek çok bu türden "kültür döngüleri" oluştursa da bunlar —Lenin'in şakasını anımsarsak— kırmızı ve mavi şeytan arasındaki az sayıda somut farkla sonuçlanır.

Toynbee'nin Spengler'in biyolojik usdışıcılığına başvurmaması da çok önemli değildir. Ona göre, bir kültürün statik bir durumdan

dinamik bir duruma tarihsel geçişi tamamen usdışı bir mucizedir. Bu geçişi sağlamak için tümüyle mitolojik benzetmeler kullanır ve söz konusu yöntemi aşağıdaki "epistemolojik" değerlendirmelerle savunur: "Oluş en iyi bu türden mitolojik imgelerle ifade edilebilir çünkü imgeler bir gözlemin mantıksal terimlere tercüme edilmesi sırasında ortaya çıkan çelişkilerden etkilenmezler. Tanrının evreni mükemmelse mantıksal olarak ondan bağımsız hiçbir Şeytan var olamaz; eğer Şeytan varsa, yıkmaya geldiği mükemmellik yalnızca onun varlığı sayesinde zaten kaçınılmaz olarak kusurlu olacaktır. Mantıksal bir çözümün ötesinde kalan bu çelişkiyi şair ve kâhinin düş gücü sezgisel olarak aşar...." Dolayısıyla burada, daha geç dönem Schelling'de olduğundan daha hantal ve daha gelişmemiş bir biçimde de olsa mitoloji "evrensel hakikatleri benimseme ve ifade etmenin sezgisel yolu" haline gelir. Böylece, Spengler'in biyolojik usdışıcılığının ortadan kaldırılması daha da büyük bir saçmalıktan başka bir şey üretmedi. Bu noktada Spengler'le bir karşılaştırma Dilthey ve Nietzsche'yle kıyaslandığında Spengler'de zaten gözlemiş olduğumuz standartlardaki genel düşüşü net olarak gösterir.

Bu göz önüne alındığında Toynbee'nin yazıları ayrıntılı olarak incelenmeye değmez. Tek bir noktayı, Hıristiyan ittifakıyla bağlantısının tarih felsefesinin belli bir kesiminde net olarak dışa vurulduğu noktayı vurgulamamıza izin veriniz. Toynbee, mevcut krizden çıkışın tek yolunu İsa taklidinde görür: "Kılıç iradesiyle yaşayan kılıçla yok olacaktır." Ama bu uyarı özellikle "iç" ve "dış" emekçi sınıfına yöneltilmiştir (Toynbee'nin tüm tarih için gerçekleştirdiği bir diğer keşif ama yine faşist "emekçi uluslar" kuramının bir kopyası). Uyarısı, şiddet kullanımını Hıristiyanlığa son derece uygun bulduğu yönetici sınıfı için geçerli değildir.

Şimdiye dek özetlenmiş olan tüm ideolojik durumu dikkate aldığımızda hemen özgünlük, kapsamlılık ve etkinlik adına ne sağladığını sormamız gerekir. Yanıt, hiçliktir ve bunu söyleyen

yalnızca biz değiliz. Çöküşün saygın bir ideologu ve Amerika dostu Denis de Rougemont'a dönelim:

Ama ne yazık ki kültürün bizi kuşatan dünyaya bu isyanı şimdiye kadarki tüm doğrudan etkiyi yadsımıştır. Bu durum genel kitleden giderek uzaklaşarak kendi yasalarına, insan ruhu için giderek daha da kabul edilmez hal alan yasalara boyun eğen politik, sosyal ve ekonomik oluşumlara yabancılaşan bir elit kesiminin işidir. Bir yandan işadamları, politikacılar ve emekçi sınıfı ve diğer yandan da Rilke ya da Heidegger arasında artık ortak bir dil, yaşam ve toplumun amaç ya da değerlerine ilişkin ortak bir canlandırma söz konusu değildir. En iyi koşulda birbirlerine özgürlük, demokrasi ve adalet gibi belirsiz sözcüklerle bağlıdırlar ve bunlar herkesin aklında başka bir şeyi canlandırır. Artık "hakikati gösterecek" ve bir ortak değerler dizisi oluşturacak evrensel olarak kabul gören bir otorite yoktur. Günümüzde Avrupa'da olup biten neredeyse her şey kendisini çeşitli ortodoksluklara, kentsoylu ahlâka ya da akıl kriterine göre neyin doğru ve yerinde olduğu konusunda şaşkın halde bulur.

Ünlü yazarımız bu gözlemle yetinmez. Aynı hareket içinde yer alan bir diğer önemli figürün, Arthur Koestler'ın kahramanlığını yaptığı ve kendisinin de saygı duyduğu bir ideolojinin yararsızlığının çok tipik bir örneğini verir. Komünizm-karşıtı romanlarından birinin yayımlanmasının ardından Koestler öğrencilerden bazı mektuplar almıştır ve Rougemont aşağıdaki parçayı aktarır: "Benim görüşüme göre Stalincilik betimlemeniz çok doğrudur. Bu nedenle Komünist Partisine katılıyorum çünkü tam da böyle bir disiplin arıyordum."

Bu başarısızlık ve erksizlik şaşırtıcı değildir. Bu ideolojinin tözü olarak yalnızca "umutsuzluk" sözcüğü konuları açıklamak için yeterli değildir çünkü görmüş olduğumuz gibi Heidegger'in umutsuzluğu doğrudan Hitlerciliğin yolunu hazırlayabilmişti. Günümüzde Graham Greene gibi bir yazar benzer bir etki yaratabilmektedir. Ama şimdi uğraşmakta olduğumuz şey farklı, daha somut bir şeydir. Ele aldığımız şey yalnızca tüm insan etkinliğine ilişkin genel bir umutsuzluk değildir; bu, Schopenhauer'den Heidegger'e

kadar gerici kampa ya da en azından onunla işbirliğine yol açmıştır. Ancak, Rougemont, Koestler ve yandaşları yalnızca genel anlamda umutsuz değildi; kuşku ve umutsuzlukları esas olarak, ilan etmek zorunda kaldıkları "mutlu haberlere"; "özgür dünya" savunusuna yönelikti.

Tekrar, olayların güvenilir bir tanığına, *Özlem Çağı* adlı romanındaki bir kişiliğin ağzından konuşan Koestler'e geri dönelim. İnsan, Julien kişiliğinin aksi durumda yazarın göze alabileceğinden daha dürüst biçimde konuştuğu duygusuna kapılır: "Artık, Avrupa'nın tarihin son bulmakta olan bir kesimine mahkum olduğuna inanmaya başladım. Deyim yerindeyse bu benim düşünsel hakikatim. Dünyaya uzaktan, sonsuzluk içinde bakarken onu rahatsız edici bile bulmuyorum. Ama aynı zamanda savaş umutsuz bile olsa kötüyle savaşmanın etik zorunluluğuna da inanıyorum... Bu düzlemde benim düşünsel hakikatim bir bozguncu propaganda ve dolayısıyla ahlâkdışı bir etki haline geliyor." Bu itiraf yazar tarafından gayretle savunulan "özgür dünyada" sanat ve edebiyatın geleceğine ilişkin —Koestler'den gelen belli ölçüde önemli— bir gözlemle son bulur: "Avrupa sanatı ölmektedir çünkü hakikat olmadan yaşayamaz ve onun hakikati arsenik haline gelmiştir..."[4]

Bunun anlamı Koestler'in kendi dünyasıyla ilgili olarak onun gerçekliği sadık bir biçimde yansıtan bir sanatı taşıyamayacağını söylemekte olduğudur. Ama önde gelen faşizm-karşıtlarının bir zamanlar Üçüncü Reich'ın doğru ve gerçekçi sanatla ilişkisi hakkında gözlemlemiş olduğu şey de tam olarak budur. Bu türden gözlemlerin Rougemont ve Koestler gibi insanların Amerikan savaş propagandasına girmelerini hiçbir biçimde engellememesi de ortaya çıkmakta olan resmin bir parçasıdır. (Dolayısıyla, Hitler karşıtı dürüst edebiyatçıların "özgür dünya" savunucularında yalnızca bir öz-ironi, kendi emperyalist propagandalarına yönelik

[4]Koestler: *The Age of Longing*, Danube Edition, Londra 1970, s. 142.

yüzsüzce bir öz-hoşgörü nüansının lüksünü yaratmalarına olanak sağlayanla aynı gözlem.) Bu ideologların ikiyüzlü kinikliğine ilişkin daha önceki açıklamalarımızın yeni bir alanda da doğrulandığını görüyoruz. Övdükleri şeyin Lippmann'dan başkası olmadığına inanarak kendi Rauschning'leri olarak davranmada —uyuşmazlıkları farklı yazılara dağıtmakla birlikte— Burnham'ı taklit ettiler.

Doğal olarak umutsuzluk yalnızca emperyalist tepkiye boyun eğmeye ya da hatta onu ortak dava haline getirmeye yol açmaz. Kimi zaman yeni bir akıl farkındalığına yol açan bir krize işaret edebilir. Ama aynı zamanda öyle bir hareketsizliğe çöküşü, intihar düzeyine ulaşan planlı bir öz-teslimiyeti de barındırabilir ki —gerici bile olsa— yararlılığı tartışılabilir olmanın ötesine geçer. Başarılı Amerikalı romancı Louis Bromfield *Mr Smith* adlı eserinde böyle bir yazgıyı betimlemiştir. Anlatıcı, kendisiyle Babbitt arasında bir benzerlik çizerken sosyal açıdan kuşkusuz haklıydı:

> Bu insanları yazarken yalnızca Babbittleri yazmıyorum. Geriye Babbitt kalmadı. Onlar Amerikan yaşamının belli bir dönemine aitler ve o dönem bitti. Kibri, yumuşak mizacı, güçlü dışadönüklüğü ve kültür yoksunluğunu örten gürültücülüğüyle Babbitt günümüzde bir uyumsuz ve hatta toplumdışı biridir. Kurbanlarının farkında olmadığı ve materyalizme, aşırı etkinliğe ve alkole sığınmaya çalıştıkları hastalık ve karışıklık tüm niteliklerini ve gerçek sorununu belli ölçüde gözden uzaklaştırılmıştır. Babbitt kendi yolunda ilerlerken kaba ama sağlıklıydı. Hakkında yazmakta olduğum ve sürekli olarak artan hastalık oldukça farklıdır. Neden bahsettiğimi biliyorum ve tüm ulus ve insanlar için korkuyorum.

Kuşkusuz Bromfield ve kahramanı, Babbitt'in sağlığını abartmaktadır. Her iki romanı da okuyanlar Bromfield'in kahramanının hayatım mahveden şeyin yalnızca bir epizot olarak da olsa Babbitt'in yaşamında da ortaya çıktığını bilecektir; Babbitt'de embriyo halinde var olan Bromfield'ın umutsuzluk tohumları (maddi ve ahlâki yıkıma bir boykottan) "Amerikan özgürlüğü" sayesinde

burada arzulanan biçimi aldı. Bu, Bromfield'ı küçümsemek değildir. Mr Smith'in gözünden bakıldığında Babbitt sağlıklı ve güçlü görünmek zorundaydı ve bir tipin sosyal gelişimler sonucunda niteliksel olarak farklı bir tipe dönüşmesini doğru biçimde betimlemek Bromfield'ın başarısıdır. Mr Smith'in kendi yazgısının gerçek belirleyici nedenlerini Babbitt'den daha az sezmiş olması bu yükselişin bir parçasıdır. Ancak, her iki kişilikte de Amerikan "konformizmine," tüm duygu ve düşüncelerin —gerektiğinde zorla— "standardizasyonuna" karşı içgüdüsel bir isyan vardır. Bu konularda Bromfield'in şimdi olduğundan daha bilinçli olan Sinclair Lewis (Babbitt'in eksantrikliğe yolculuğunu ortadan kaldıran) "İyi Vatandaşlar Birliğindeki" bu türden eğilimlerle ilgili olarak şunları söyledi: "Amerikan demokrasisinin servetin eşitliği anlamına gelemeyebileceğini ama öte yandan düşünce, giysi, ahlâk, resim ve ifade biçiminde güçlü bir aynılığı dikte ettiğini doğrularlar." Babbitt olmasa da Sinclair Lewis "demokrasi" ve "özgürlük" biçimleri içindeki bu uyumculuğun evrensel bir kapitalist görüngü olduğunu, yalnızca kendisini Birleşik Devletlerde başka yerlerde olduğundan çok daha güçlü bir biçimde dışa vurduğunu bile biliyordu. "Uyumculuk karşıtlığı" hakkı adına tam da *bu* dünyayı savunma düşüncesi Rauschning sendromunun bir diğer açık örneğidir.

Dolayısıyla bu gelişimde risk altına giren şey —Bromfield bunu bilse de bilmese de— tohuma kaçmaya başlayan kapitalizmde ortalama insanın yazgısıdır. Sağlıklı yaşam içgüdülerine sahip olan insanın kendi varlığına ilişkin böyle bir bakış açısına kendiliğinden bir biçimde neden isyan etmesi gerektiğini gayet iyi anlayabiliriz. Bu isyan sıklıkla kapitalizm-karşıtı, genellikle belirsiz bir biçim alır; Raymond Aron'ın Avrupa'da bu türden duyguların genel yayılımı karşısındaki öfkesini daha önce anlatmıştık. Ama buna karşı çıkan tek düşünür o değildi. Örneğin, Chambridge'li Profesör D. W. Brogan pek çok Avrupalının kapitalizm-karşıtı duygularında onların Amerikan-karşıtlığının köklerini görür. Profesör Brogan'ın

bu duyguları yenmek istemesi bizim için önemli değildir; aslında Amerika'ya duyduğu yakınlık gözlemlerine özel bir değer katar. Şunları yazmıştır: "Çünkü, eğer bir insan çağdaş (kapitalist G. L.) dünyayı reddederse onu en tipik biçiminde reddetmeye hakkı vardır ve olguların çoğunluğunda bu biçim Amerikan biçimidir. Amerikalılar özellikle ahlâksız oldukları için değil günümüz dünyasında teknoloji alanında lider konumunu işgal ettikleri için. Bundan Amerika hakkında olumsuz sonuçların çıkarılabilmesi engellenemez. Her koşulda, çağdaş dünyayı şu ya da bu nedenle reddeden birine onu en mükemmel biçimde reddetmesi öğütlenmiştir." Mr Smith'in ortalama Avrupalıda ve daha da önemlisi entelektüellerde paniğe ulaşan bir korku yaratan yazgısı budur. Hâlâ görece olarak gelişmemiş durumda olan kendi tekelci kapitalizmi onu şimdiden şaşırtmış ve umutsuzluğa sürüklemiştir — dolayısıyla bunun Amerikan versiyonu ona ne kadar korkunç görünüyordur!

Bromsfield'ın bir diğer başarısı da çağdaş çöküş sanatı (sürrealizme dek) ve Mr Smith'in umutsuzca pusulayı şaşırması arasındaki bağlantıyı göstermiş olmasıdır: bize, bu sanatın etkisine yol açan duyguları ve görüşü (daha doğrusu görüş yoksunluğunu) gösterir. Mr Smith eski muhitinin anısını birkaç günlük sarhoşluk ve fahişelikle boğmak için New Orleans'a yaptığı bir yolculuğu anlatır. "O yolculuğa geri baktığımda ona ilişkin tüm izlenimlerim 'Neşeli Çocuk' ve 'Vahşi Adam' diye bağıran korkunç neon ışıklı sokakların karmaşasından oluşan sürrealist resimlerden birini anımsatır; bağlantısız el ve kolların bir karışımı, dar sokaklardan uzanan hayalet figürler ve bir insanı yoldan çıkaracak giriş kapıları. Kuşkusuz, içecek daha çok şeyi olana böyle görünür."

Mr Smith'in deneyimi bilinçsiz, ilkeldir. Ama soyut sanatın Birleşik Devletlerdeki seçkin çevrelerde neden üstünlük kazandığını ve bunu neyin böyle yaptığını daha net olarak gösterme doğrultusundaki eleştirel çabalarla kolayca birleştirilebilir. Bir de-

nemesinde bu yöntemlerin canlı bir göstergesini veren Marxçı Finkelstein *New York Times*'da Aline B. Louchain'ın bir makalesini alıntılar: "İnsancılık, insanın dünyada rahat ettiği, kendisini 'şeylerin ölçeği' kıldığı ve -—olduğu şekliyle dünyada— sanatın, insanın olmasını istediği gibi bir dünya temsili yaratarak ifade bulduğu Yunanlıların insanbiçimci felsefesine geri uzanır. Böyle bir düşünü, merkezinde bağımsız, güçlü insanla sonlu, kestirilebilir bir dünyayı ve insanın anlama becerilerinin büyük ölçüde erişebilir olduğu bir gerçekliği varsayar. Ama çağdaş bilimsel araştırmamızla böyle bir evren resmi artık olası değildir." Kuşkusuz, makalenin yazarının sonuç olarak ileri sürdüğü şeyin günümüz doğal bilimlerinin buluşlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Gerici-düşkün, bilinmezci-gizemci bir gazeteciliğin neden belli doğal bilimcilerin bile dikkatini çektiği şeklindeki çarpıcı soru bu incelemenin sınırını aşar. Bizim için önemli olan şey insanca olmayan bir durumdan insan ötesi alana kaçışın kendiliğinden tanımından, bu sanatın insan-karşıtı ilkeden kuramsal bir uslamlamasına uzanan doğrudan bir yol olmasıdır. Bu çağdaş yol Paul Ernst ve Worringer'dan başlayarak Ortega y Gasset yoluyla Malraux'ya uzanıp emperyalist döneme kadar geri gider.

Bu yalnızca estetik bir sorun olsaydı şimdi bununla uğraşıyor olmamız için bir neden olmazdı. Ama Paul Emst'ün kariyerini bir Hitler destekçisi olarak tamamlaması, Ortega y Gasset'nin —*Vermassung*'un önde gelen bir savaşçısı olarak— zamanımızın tipik demokrasi-karşıtı haline gelmesi ya da Malraux'nun De Gaulle'ün Goebbels'ine dönüşmesi yalnızca bir rastlantı mıdır? Çünkü bunlardan hiçbiri rastlantısal olmadığı gibi soyut yani, bilinçli bir biçimde insan-karşıtı, gerçek-karşıtı sanatın Amerika'daki önde gelen çevreler tarafından korunması da tesadüf olmayıp yüzeyde de yalnızca snopluk değildir. Gerçekçiliğin ittirilmesi ve baskılanmasından daha rastlantısal değildir. Hitler'in kanıtlamış olduğu gibi bu türden bir sistem gerçekçiliğe katlanamaz. Bugün elimizde

yine aynı resim vardır ama Amerikan "demokrasisinin" dışavurumlarından gelen bir resim. Kendi başına eğilim yeni değildir ama günümüzdeki tırmanışı niteliksel olarak yeni bir şeyi gösterir. Bir yazar olarak Mark Twain'in yazgısı iyi bilinmektedir. Babbitt'deki "demokratik" terörizmden zaten söz etmiştik. Daha ileride Sinclair, *Arrowsmith*'de "kırılgan" ve *Elmer Gantry* ile *Kingsblood Royal*'da "özgür dünyanın" terörist yöntemlerini anlatmıştır. Bunlar, söz konusu olan fazlasıyla yetenekli gerçekçideki büyük dalgalanmaların yanı sıra John Steinbeck ve diğerleri gibi başlangıçta son derece umut vaat eden gerçekçilerin de yazgısını açıklar. "Özgür dünyanın" gerçekçilikle ilişkisi Chaplin, Howard Fast ve Paul Robeson'un konu işleyişlerinde görülebilir.

Sanatsal gerçekçiliğin gördüğü kötü muamele artık yalnızca estetik bir sorun değildir. Özellikle bir çöküş görüşünün ahlâki sonuçlarının net olarak ortaya çıktığı noktalarda korumaya alınan bir çöküş yazınında ifade bulan insan içeriğini dikkate alırsak bunun sosyo-ideolojik yanları daha da belirgin olarak açığa çıkar. Bir Amerikalı olan Profesör H. S. Commager'in gözlemlerinden de göreceğimiz gibi bu yalnızca bir Marxçının "Amerikancılık karşıtlığı" da değildir. "Doğal içgüdülerini Faulkner, Caldwell, Farrell ve Hemingway'de, Waldo Frank, Evelyn Scott ve Eugene O'Neill de olduğu gibi kendilerini çılgınca serbest bırakan kadın ya da erkekler hayvanlar kadar ahlâksızdır... Ezra Pound'un kariyerini inceleyen hiç kimse onun karanlık arayışının demokrasiye duyduğu nefretle bağlantısından kuşku duyamaz." Commager, değerlendirmesinin sonunda bu türden yazarlar tarafından tetiklenen akla karşı saldırının "insanın en büyük alçalması" olduğunu ekler.

Çağdaş sanat sorununun —etikler yoluyla— politikaya devrilmesi tam da bu noktada gerçekleşir. Birleşik Devletlerde izlenen sanat politikası bunu heyecanla desteklemiştir. Daha önceleri ve özellikle Avrupa'da sanatın tözü olarak içgüdülerin salıverilmesi düşkün, asalaksal aydın kesim içindeki küçük "elit" çevrelerle

sınırlıyken bu içerik şimdi geniş ölçüde popüler kılınmaktadır. "İçrek" sanat ve kitlelerin dolmuş edebiyatı arasındaki bariyerler giderek artan bir şiddetle parçalanmaktadır. Sinema, radyo, yazın derlemeleri vb. örneğin Faulkner'da "nitelikli" yazın olarak övülen şeye, en kötü içgüdülerin bile sınırsız biçimde salıverilmesine doğru hızla yayılmakta. Örneğin, gençlik suçlarındaki artış bu türden "sosyal pedagojilerin" sonuçlarını gösterir.

Nedenleri edebiyatta aramak kuşkusuz yanlış olur; biz yalnızca belirtileri ele alıyoruz. Ku-Klux-Klan ve diğer linç örgütlenmeleri içgüdülerin hayvanca salıverilmesini yazarların konuya yönelmelerinden çok önce uygulamaya sokmuştu. (Bir yanlış anlamadan kaçınmak için: şu anda sözünü ettiğimiz şey içgüdülerin salıverilmesinin edebiyatta onaylanması ve yüceltilmesidir. "Doğrucu Davut" şeklinde gerçekçi sunum biçiminin bu konuyla bir ilgisi yoktur.) Elbette dedektif ve gangster filmleri, çeşitli türden değersiz yazın, karikatür bantlarının Superman'i ve sporun vahşileştirilmesi vb. bu gelişimin öncüleriydi. Ama hem tepeyi hem de dibi eşit ölçüde kapsayan bir sistem ancak şimdi ortaya çıkmaktadır.

Ustalıklı manevralarla zararsız bir sıradanlık içindeki ve hatta bazen de yetenekli insanları en kötü suçların ve barbarsı insanlık suçlarının ortağı ve hatta etkin katılımcısı olmaya yöneltmesi Hitler rejiminin tipik özelliğiydi. Bu türden "sosyal pedagojiler" olmadığında örneğin Auschwitz mümkün olamazdı. Şimdi ise —kölelerin özgürleşmesinden bu yana Güneyde— bu türden eğilimlere ait öğelerin her zaman varlığını koruması Amerikan gelişiminin özel bir niteliğidir. Kısmen özgün bir kapital birikiminin tekelci kapitalizm çağına doğrudan geçişi ülkenin böyle bir yol tutmasını kolaylaştırdı ve yüreklendirdi. En geri ve zamansal dizine en aykırı sömürü biçiminin (köleliğin) daha en başından itibaren iyi kötü belirgin bir kapitalist özellik taşıdığı Güneyli nüansı da göz ardı edilemez. Tüm bunların bir sonucu olarak, aksi durumda tamamen özgün birikime ait olan öğeler uygun düzen-

lemelerle doğrudan emperyalist kapitalizme gelişti. Bu ayrıca, tüm bunların örnek oluşturan bir kentsoylu demokrasi kalıbı içinde gelişmesi şeklindeki özel duruma da yol açtı; Birleşik Devletler Avrupa'da gelişmiş olan türden bir feodalizm ya da mutlak monarşiye yabancıdır. Ayrıca, ırkçılığın hâlâ Avrupa'daki gerici aşırıcıların ve yabancıların kişisel görüşünü oluşturduğu bir sırada Hitlerciliğin bir diğer önemli öğesi —ırk kuramı ve ırk ayrımı— Amerika'da başta özellikle Güneyde ama daha sonra da yaygın biçimde her yerde işlerlikteydi. Kendi yurdunda tanınmayan Gobineau'nun ilk heyecanlı okurlarını Kuzey Amerika'nın güney eyaletlerinde bulduğunu daha önce belirtmiştik. Amerikan emperyalizmi dünyanın önde gelen gerici gücü haline geldikçe bu eğilimler daha da yaygınlaştı. Bunlar saldırganlık, emperyalist savaş ve zaten başlamış bulunan barbarca savaş ilanları (örneğin Kore) için yolu hazırlamada —Hitler'de olduğundan daha kasıtlı ve sistematik bir biçimde— kullanıldı. A.B.D'nin saygın Demokratları bu eğilimlere karşı boşuna bir mücadeleyi sürdürmüş ve sürdürmektedirler.

Aynı resmin bir diğer yüzü de gangsterlerle resmi devlet ve belediye düzenekleri arasında böylesi bir ağın, böyle bir "çapraz bağlantılar" sisteminin A.B.D'nden başka hiçbir yerde görülmemesidir. (Profesör H. H. Wilson 1944'de Ulusal Görüş Araştırma Ofisinin gerçekleştirdiği bir anketi yayımlamıştır ve buna göre sorgulanan yedi Amerikalıdan beşi tüm politikacıların rüşvetçi olduğunu düşünmekteydi.) Sıradan iyi insanın kesintisiz öfke duygusunu burada da saptayabiliriz. Ama esas olarak kamunun tartışma tekeli, daha önce sözü edilen ağın yönettiği basının gücü ve iki politik parti düzeneği sürekli olarak bunu yanlış yöne saptırmak için birleştiğinden bu duygunun ardında gerçek bir güç yoktur. Örneğin, Cumhuriyetçilerin 1952'deki seçim zaferinin çok sayıda sıradan insanın Demokratların çürümüşlüğüne kendiliğin-

den isyanına bağlı olması fazlasıyla olasıdır. Birkaç yıl içinde Cumhuriyetçilerin çürümüşlüğüne karşı benzer bir isyanın olacağını belli bir kesinlikle tahmin edebiliriz; mükemmel biçimde örtbas edilen Başkan Yardımcısı Nixon olayı Cumhuriyetçilerin doğaları gereği Demokratlar kadar çürümüş olduğuna göz kamaştırıcı bir ışık tutar. Bunu rasgele bir örnekle göstermek için O'Dwyer olgusunu ele alalım. Aşağıdakiler —kuşkusuz Amerikan-karşıtı olmayan— *Neue Zürcher Zeitung*'dan alıntılanmıştır:

> O'Dwyer'ın Meksika büyükelçisi olarak atanması yalnızca, pek de övülesi olmayan yönetiminin utanç verici skandallarının ortaya çıkmasından önce New York Belediye Başkanını ülkeden uzaklaştırma gereksiniminin bir sonucuydu. Amerika toprağı bu eski New York polisi için o kadar ısınmıştı ki yaşamının geri kalanını oradaki bir avukatlık bürosuna "danışman" olarak geçirmeyi yeğledi. Truman, yanıtında da belirttiği gibi O'Dwyer'ın istifasını "isteksiz ve verilen hizmetler için içten teşekkürlerle" kabul etti. Ama yine de O'Dwyer yeni Meksika Başkanı Ruiz Cortines'in göreve başlama töreninde çok sayıda başka özel delegeyle birlikte Birleşik Devletleri temsil edecekti.

Ayrıca, bu sonsözün yazıldığı tarihlerde MacCarran olayı "patlamak" üzeredir. Bir semptom olarak onun olayı kuşkusuz daha ilginçtir çünkü gangster örgütleriyle ilişkilendirilen MacCarran "gerçek Amerikan yaşam biçiminin" hakiki bir öncüsü ve "Amerikan-karşıtı eğilimlerin" kamçısıydı. Çok daha masum olan Kaptan Köpenick'in işlerin Wilhelmci Almanya'daki durumunu[5] temsil ettiğinin söylenilebileceği gibi MacCarran olayı da egemen savaş tacirleri kesiminde neler olup bittiğini simgeler.

Çürüme, gangsterlik, suç ve politik terörizmden oluşan özel karışım Hitler rejiminin de tipik özelliğiydi. Rauschning'in *Führer*'le yaptığı ve Führer'in çürümüş tutumları iyi bilinen bir gerçek olduğundan üyelerinin koşulsuz itaati zorla sağlanabileceği

[5]Carl Zuckmayer'in hicivsel oyunu *Der Hauptmann von Köpenick*'in konusu. —*çev.*

için yönetici sınıfın yozlaşmasını onayladığı konuşmasını anımsayalım. Doğal olarak, bu motif günümüzde ağırlıkta olan çürümede de önemli bir rol oynar. Ortaya çıkan her olayda üyelerden çoğunun konudan uzun zamandır haberdar olduğu ama bunu toplumdan gizlemek için nedenleri bulunduğu anlaşılır. Ama gangster dünyasıyla "çapraz bağlantıların" zor durumlarda yönetici sınıfın elinde her zaman gözdağı verecek ve gerek olması halinde sorun yaratan öğeleri tasfiye edecek terörist örgütler bulunması gibi "politik" bir avantajı daha vardır. Savaş zamanında askeri disiplinin başardığı şeyin "normal" barış zamanlarındaki yerine-geçeni budur. Mailer'ın General Cummings'i "Korku yirminci yüzyıl insanının koşuludur" der. Bu korkuyu daha da güçlendirmek için giderek artan bir gizli polis aygıtı, polis sorgulamalarında yasal olarak izin verilmiş işkence kullanımı vb. vardır. Kuşkusuz tüm bunlar zirvesini orduda bulur. Aynı General Cummings "Ordu en iyi işlevi her bireyin kendi üstündeki insandan korkması ve altındakileri küçümsemesi halinde görür" der. Bunun sonucu olan genel korku havası daha önce sözü edilen içgüdülerin salıverilmesi sorununa hiçbir biçimde ters düşmez. Tam tersine, bu hem iç hem de dış düşmanı yenmek için mutlak bir gerekliliktir. Hitler rejiminde olduğu gibi yalnızca uygun kanallara çevrilmesi, arzulanan doğrultuya sokulması gerekir. Ayrıca, yönetici sınıfın gangster dünyasıyla ilişkisi bu süreçte önemli bir entelektüel-ahlâki ve örgütsel ara bağlantıdır.

İçgüdülerin salıverilmesi, gangster yaşamı, entelektüel ve ahlâki çürüme sorunları döneklerin komünizme karşı çıkmada oynadığı olağanüstü güçlü rolden kaynaklanır. Kuşkusuz bu tümüyle yeni bir görüngü değildir. Önünde sonunda, iki dünya savaşı arasında Troçki'nin uluslararası propaganda etkinliğine ve provokasyon eylemlerine tanık olduk; çeşitli Eastmanlar, Doriotlar vb. vardı. Ama günümüzde dünyanın huzuruna çıkanlar yalnızca Kravçenko ve yandaşları gibi sıradan polis ajanları değildir. Dos Passos, Silone, Koestler ve Malraux gibi en ünlü yazarlar, Ernst Reuter gibi

önde gelen politikacılar, Burnham gibi yayıncılar ve çok sayıda diğerleri komünizmin dönekleridir.

Doğal olarak bu durum şu soruya yol açar: komünist hareketin döneklerini günümüzde savaş tacirlerinin gözünde bu kadar değerli kılan şey nedir? Daha önce söz etmiş olduğumuz gibi emperyalist ideolojinin boşluk ve yetersizliği Marxçılık-karşıtı mücadelede, saçma bir biçimde çarpıtılan Marxçılığın ayrıntılarından yararlanma çabasıyla sürekli olarak, —çarpıtılmış— Marxçı ilkelerden ödünç almayı gerektiriyordu. Doğal olarak da dönekler bu konuda uzmandır. (Bkz. Bumham'm tekelleri Lippmann ya da Röpke'nin aksi bir biçimde ele alışı.) Marxçılığa ilişkin en yüzeysel incelemenin bile başta ekonomi ve politika olmak üzere en kapsamlı kentsoylu üniversite eğitimi karşısında büyük avantajlar sağladığı anlaşılır. Bu noktada, şimdi ün kazanmış olan döneklerin ezici çoğunluğunun yalnızca kısa bir süre için komünist hareket etrafında dolaştığını belirtelim. Hain Borkenau'nun gözlemlediği gibi sorumlu Komünist Parti görevlileri yalnızca Silone ve Reuter' di. (Komünist döneminde Silone ciddiye alınması gereken bir gerçekçiyken Koestler'in ruhbilim ve toplumbilimden oluşan karışımlarıyla büyük beğeni kazanan, çorbasını çıkardığı yazılarında her zaman önemsiz ve yüzeysel bir gazeteci olmasına rağmen yeteneklerindeki farklılıklar ayrıntılı olarak incelenmeye değer değildir.) Dikkate alınması gereken bir diğer nokta da söz konusu döneklerin komünizme ilişkin açıklamalarının "güvenilirliğidir" çünkü emperyalistler, hareketin fazlasıyla dışında yer alan konumları göz önüne alındığında döneklerin bu konuda gerçekten bilgili olup olmadıklarına bakmaksızın onların açıklamalarına belli bir propaganda değeri biçmiştir. Göstermiş olduğumuz gibi komünizm-karşıtı propaganda Kravçenko'ya isabet etmiş olduğundan her ne kadar çıkarcı amaçlara göre düzenlenmiş de olsa her yalan ve iftirada belli bir değer bulacaktır. Dahası, dönekler özellikle güvenilir bulunur çünkü artık arkalarında açık bir kapı yoktur.

Burnham bunu aynı geçiş evresini yaşamamış olanlara kıyasla onların komünizmin ideolojik zehrine karşı bağışıklıkları olduğunu söyleyerek ifade eder; onların komünizme "hayırları" diğerlerininkinden daha fazla duygu barındırır. Nefretleri, intikamcılıkları ve içerlemeleri komünizm-karşıtı propaganda için büyük değer taşıyan duygulardır. Bu nedenle, bilgi ve becerilerinin fazlasıyla mütevazi standardına rağmen komünizme karşı ideolojik mücadelede öncü ve lider figürler haline gelmişlerdir. Yine bu da günümüzde kentsoylu ideolojinin ne kadar derinlere battığının bir göstergesidir.

Döneklerin gurur ve kibri bu durumdan, mevcut efendilerinin entelektüel ve ahlâki düzeysizliğinin anlaşılmasından doğar. Crossman'ın aktardığı bir görüşmede Koestler şunları söylemektedir: "Bizler yani eski komünistler sizin yanınızda yer alan ve neyin gerçek tehdit altında olduğunu bilen tek insanlarız." Silone de "nihai savaş komünistler ve eski komünistler arasında gerçekleşecektir" diyecek kadar ileri gitmiştir. Kuşkusuz bu, Silone'nin herhangi bir ilkokulda öğrenilmiş olabilecek şeyi unuttuğunu gösteren kötü bir şakadır. Ama ifade, döneklerin entelektüel ve ahlâki duruşunun tipik bir yüzüdür. Diğer yüzü ise yeni bir nüans, ruhbilim ve ahlâkının çöküşünün daha da şiddetlenmesidir. Çağdaş kentsoyluluk için önemlerinin can alıcı bir öğesi tam da bu noktada yatar. İkincisi (ahlâk) yalnızca ahlâk özürlüleri ve gangsterlerin işine yarar. Bu nedenle dönekler onun en iyi malzemesidir. Ara sıra, kibirle dengeledikleri ruhsal mizaçlarının eğri ve parçalanmış temelini sergilerler. Crossman gözlemini şöyle aktarır: "Gerçek bir eski-komünist bir daha asla bütünleşik bir kişilik haline gelemez." Koestler de karakterlerinden biri olan eski komünist şaire kendisiyle ilgili olarak şunları söyletirken bu tanıyı doğrular: "Lirik şiir ve ilahi şiir vardır; bir de aşk şiiri ve isyan şiiri; döneklik şairleri diye bir şey yoktur."[6]

[6]Koestler: *The Age of Longing*, s. 141.

Döneklik ruhbilimi bir yandan uç bir yabancı yaratmasına rağmen yine de tüm dönemin tipik özelliği olan bir şey içerir. İkiyüzlü bir kiniklik biçiminde dışavurulan içsel bütünlük eksikliği yaşamın tüm iç ve dış tezahürlerine yayılır. Komünizme karşı ideolojik mücadelenin yani, onu sonlandırma girişimi karşısında sömürüyü koruma mücadelesinin gerçek tözünü açık olarak belirtmek oldukça olanaksız ve izin verilemez bir şeydir. Dolayısıyla ideolojik tartışmanın tüm temeli yalan olmalıdır: mücadele "özgürlük" ve "baskı" arasındaymış gibi gösterilir — bir kez daha kinik biçimde yürürlüğe konmuş düpedüz bir yalan. Tüm Kravçenko yöntemi bu temel "özgür dünya" yalancılığından gelişir.

Bunun sonuçlarını kültürel her alanda sezebiliriz. Amerikan kültürel egemenliği için yönetsel itki yalnızca politik alanlara yönelik değildir. Amerikan ideolojik liderliği kısmen evrensel bir sorun olarak görülür ama kısmen de Amerikan yayıncılarının, film yapımcılarının maddi çıkarları da bunda can alıcı bir rol oynar. Sanatsal olarak Fransız ve İtalyanlar kadar gelişmiş durumda olan film yapım birimleri A. B. D'nden gelen devlet destekli çöpün rekabeti karşısında ayakta kalabilmek için umutsuzca mücadele etmek zorundadır. İlerici Fransız yazını dehşet, dedektiflik öyküleri ve derlemelerin kitlesel dağıtımına rağmen yaşayabilmek için örgütlü bir kitle hareketi vb. aracılığıyla kendini korumak zorundadır. Amerikan Soğuk Savaş propagandası Avrupa kültürünü "doğunun totaliterliğinden" kurtarma iddiasındayken gerçek Avrupa kültürü çıplak varlığını korumak için topyekun bir savaş vermektedir; "Amerikan yüzyılının" ajanlarına karşı bir savaş.

Dış durum budur. Peki ya iç durum? Bir dizi belirleyici kültürel sorundan daha önce söz etmiştik. Şimdi bir tanesini daha vurgulamak istiyoruz. Aydın kesiminin görece olarak dar bir kesiminin gerçek çıkarıyla ilgili de olsa bu sorun aksi durumda birbirinden uzak olan entelektüelleri birleştiren ve onları "özgür dünya" felsefi eğilimlerine bağlayan ortak bir etmeni oluşturur. Uyumsuzluk

hakkından söz ediyoruz. Ama tam da bu noktada, ele aldığımız şey tam bir yanılsamadır. Tekelci kapitalizmin yayıncılık, filmcilik, basın ve diğer düzenekleri —özellikle Soğuk Savaş koşullarında— bu uyumsuzluğun etkinlik alanını alışılmadık ölçüde kısıtlar. Her örnekte ortaya serilen içerikte yer alan kişisel eğilim nüanslarına yalnızca izin verilmekle kalınmayıp aynı zamanda bunların beklendiğini söylemeye gerek bile yok. Ama özgün içerik konularında, belirlenmiş olan yoldan bir sapma gerçekleştiğinde kamu aygıtı tarafından genellikle doğrudan zulme karşılık gelen (Chaplin) bir örtbas etme süreci başlar (örn. Eluard'ın cenazesi ve ölüm ilanı). Bu nedenle uyumsuzluk savunucularının uygulamaya bakıldığında "özgür dünyada" ne tür bir uyumsuzluğa izin verildiğini kendilerine sormaları gerekir. Örneğin, Sartre yazılarında komünizme karşı çıktığı sürece bir "düşünce özgürlüğü" kahramanıydı; 1952'de Viyana'daki Halkların Barış Kongresine katılmasından sonra "özgür dünya" için bir küçümseme öznesi halıne geldi. Dolayısıyla "özgür dünyada" şu sorunun en kaçamaksız yanıtını buluruz: neyc ve kime uyumculuk? Birleşik Devletlerde, Adenauer'in Almanya'sında vb. insan Sovyetler Birliğine ve sosyalizme karşı bir tavır alarak kendi uyumsuzluğunu cesurca ilan edebilir. Hatta bunu arzuladığı savlarla da sürdürebilir. Ama gerçek bir "uyumsuz" olarak kabul edilmesi için tekelci kapitalizm ve onun saldırgan emperyalist politikalarına uyumlu olmalıdır.

Ama uyumsuzluk sorunu daha derinlere uzanır. Lenin, *Deneysel-Eleştiri*'sinde akademiklerin çılgıncasına saldırılan ve savunulan çeşitli epistemolojik farklarının gerçekten can alıcı epistemolojik sorun açısından bakıldığında artık ayırt edilemez durumda olduğunu zaten göstermişti: idealizm ya da materyalizm. Bu, günümüzün ideolojik sorunları için daha da büyük ölçüde geçerlidir. Dikkatini gerçek anlamda belirleyici olan felsefi sorunlara çeviren biri —ilk bakışta— sınırsız bireysel nüanslar karmaşasında tehlikeli bir uyumcu tekdüzelik görecektir. Örneğin, bu açıdan

bakıldığında (aralarında karşılıklı bir etkileşim bulunmayan) Wittgenstein ve Heidegger arasındaki yakınlığı belirtmiştik. Etiklerde, tarih yorumunda, topluma karşı benimsenen tutumda ve estetikte de durum tam olarak aynıdır. Kuşkusuz yazın ve sanatta da.

Özellikle en bireyci, en kökten biçimde uyumcu eğilimler bu türden bir törpülemeyi gerektirir. Çünkü, nesnel (ve dolayısıyla sanatsal) olarak, "bireyin gerçek zenginliği tümüyle gerçek ilişkilerinin zenginliğine" bağlıdır (Marx) ve çağdaş sanat toplumdan ve sosyal ilişkilerden koparılmış, kendine yeterli kişiliğe ne kadar odaklanırsa, dıştan bakıldığında olağanüstü farklı figürler arasındaki benzerlik o kadar büyük olacaktır — ta ki aralarında algılanabilir bir fark kalmayana dek. Çünkü nesnel (ve dolayısıyla sanatsal) olarak, kültürel anlamda gelişmiş insan ilişkileri dünyası çıplak içgüdüler dünyasından kıyaslanamayacak ölçüde daha çok çeşitlilik gösterir. Neredeyse dogmatik bir ısrarla içgüdülere yoğunlaşan bir sanatın kaçınılmaz bir biçimde tekdüzeliğe ve törpülenmeye koşmasının nedeni budur. Toplumları ve kültürlerinin belirlediği erotik duygulardaki farklar gerçek ve sağlam bireyler yaratmışken Aeneas ve Dido ilişkilerinde Romeo ve Juliet'e ne kadar benzer. Çağdaş uyum-karşıtlarının büyük çoğunluğunun tekbenci, soyut yaklaşımları yaratıcı eser standartlarında insanlıkdışı bir törpüleme meydana getirmiştir. Dolayısıyla (gönülsüz) bir iç tasnif, yukarıda tekelci kapitalizmin gerçekleştirdiğini belirttiğimiz dış tasnifle el ele ilerler. Ünlü Avusturyalı düşünür Ernst Fischer, Wroclaw'daki Barış Konferansında haklı olarak çağdaş uyum-karşıtlarının kabuğundaki bezelyeler gibi birbirine benzediğini söylemiştir.

Uyum-karşıtlığı ilanı ne kadar yüksek sesle ve kavgacı biçimde dile getirilirse kişilik o kadar sığ, tektip ve standart olacaktır. Sanatsal yaratıda ve onu izleyenlerde yansıdığı üzere bu yapı, tekelci

kapitalizm toprağında kaçınılmaz olarak yeşeren nesnel bir sahtekarlıktır; öznel olarak, sıklıkla bir kendini kandırma, bir hezeyan olgusudur. Günümüzün "özgür dünyasının" genel özelliği budur. Hitler döneminde de böyleydi. Ama Hitler zamanında, bazı insanlar tek engeli (Hitler'in yalnızca bir aracısı olduğu, ileri düzeyde tekelci kapitalizmin özelliği değil de) Hitler'in demagoji ve zorbalığının oluşturduğunu ve bunun ortadan kaldırılmasıyla birlikte uyum-karşıtı bireyciliğin kendine geleceğini düşünürken bu sahtekarlık zevksiz bir mitler örtüsüyle diğer insanlardan gizlenmişti. Şimdi ise örtüler kaldırılmış ve hezeyan son bulmuştur. Günümüzde herkes hoş görülen bir uyum-karşıtlığının ön koşulunun tekelci sistemin olmazsa olmaz bir savunubilgisi olduğunu ve şimdi bunun saldırgan ve kavgacı bir biçim aldığını görmek zorundadır. Bu dünyada manevra alanı giderek daralmakta ve işlerliğe sokulması önerilen içerik giderek yavanlaşmakta ve aldatmacaya dönüşmektedir. İnanması zor da olsa gerçek budur. Soğuk Savaş ideolojisi Hitler dönemiyle kıyaslandığında bile standartlarda bir düşüşü gerekli kılmıştır. Yalnızca Hans Grimm'i Koestler'le ya da Rosenberg'i Bumham'la kıyaslamak yeterlidir.

Nedenleri göstermiş olduk. Bunlar, ideologlara en azından insanlarla hayali bir bağlantı görüntüsü sağlayan dolaylı savunubilgilerinin çöküşünden kaynaklanır. Çağdaş "beyinler tröstleri" bunun için ne kadar çaba gösterirse göstersin yine de ana içerikleri —komünizmle mücadele— için insanların coşkusunu uyandıracak bir biçim geliştirmeyi başaramamışlardır. Sahtekarlık giderek büyümekte ve sunum biçimi giderek daha az çekici hal almaktadır. Belirtmiş olduğumuz gibi Hitler, usdışıcılığı kibar toplumdan sokaklara taşımak için bir buçuk yüzyıl öncesinin usdışıcı gelişmelerinden gelen gerici her şeyi özetlemeyi başarmıştı. Günümüzde sosyal olarak belirlenmiş doğrudan savunubilgileri gereksinimi bunu da olanaksız kılar.

5

Şimdiye dek, ağırlıkta olan Amerikan ideolojinde ortaya çıktıkları şekliyle özetlemiş olduğumuz tüm bu eğilimlerin Batı Almanya'da da bulunduğunu söylemeye gerek yoktur. Burada özel biçimler aldıkları doğrudur ve Batı Almanya'nın rolünün önemi açısından bakıldığında bu eğilimlere en azından bir göz atmak iyi olacaktır. Temel nokta, Batı Almanya'nın eski Hitlerci faşistlerin beşiği olduğunu görmektir. Doğal olarak, işgal güçleri örgütsel ve ideolojik anlamda Naziciliğin kökünü kazımak için hiçbir şey yapmamıştır. Tam tersine, Nazi hareketindeki Sovyetler Birliğine karşı saldırıda kullanılabilecek öğeleri ve zihinsel çevresini kurtarmak ve korumak için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır. Yine de bir Hitler uşağının Truman ya da Eisenhower'ın ideologu haline gelmesi için —hem içsel hem de dışsal açıdan— belli bir zihinsel uyarlamaya gerek vardı. Temel sorunlardaki tüm benzerliklere rağmen ideolojik yapıdaki, temel çizgileriyle belirtmiş olduğumuz farkları anımsamak yeterli olacaktır. Hitler egemenliğini hazırlama ve sağlamlaştırmada önder rolü oynayan ideologların Amerikan döneminde üstlendiği daha da ileri gelişimi inceleyebilmemizi sağlaması açısından konu özellikle ilginçtir.

Nesnel ideolojik açıdan bakıldığında usdışıcılığı uç noktalara geliştirenler olarak Hitler için entelektüel bir çığır açmış ve onun yönetimi altında sakin, güvenli bir yaşam sürdürmüş olmalarına rağmen —kendi rızaları ya da rastlantısal kişisel koşullar nedeniyle— Hitler rejimine doğrudan katılmayanlar söz konusu olduğunda durum basittir. Bu tipin baş temsilcisi Jaspers'dir. Felsefe eylemesinin çokça sınanmış ilkesi günümüzde hâlâ geçerlidir: bir yandan onları küçük kentsoylu entelektüel salonunun *altın orta* ılıklığına uygun hale getirirken diğer yandan moda olan gerici eğilimlerle yan yana ilerlemek. Jaspers bir varoluşçu, usdışıcı, Kierkegaardcı ve Nietzscheci olduğundan Hitler döneminde hiç

kimse ona somut bir itiraz yöneltemezdi. Şimdi, Hitler'in düşüşünden sonra Jaspers aklı... keşfeder. Bu doğaldır: artık "akıl" daha önce usdışıcılığın yaptığı gibi Marxçılığı çürütmeye adanmıştır. Marxçılığın aslında sahte-bilimsel türden bir sihir olduğunu iddia ederek "özgün" bir biçimde işe başlar: "Yıkıcı olan öğe yaratıcı öğedir. Hiçlik araya girdiğinde otomatik olarak Varlık ortaya çıkar. Ama anlama ve eylem sürecinde bu aslında sahte-bilim kisvesi altında bir sihirli uğraş provasıdır. Bu sihrin karşılığı daha üstün bir bilgi iddiasındaki Marxçılıktır." Jaspers'in sözde özgünlüğü semantik mantık döneminde Marxçılığa yok edici biçimde uzlaşmacı bir tını vermeyi amaçlayan "sihirli" gibi moda bir sözcüğün kullanımından oluşur. Bu bir yana, aynı sav yetmiş beş yıl önce Dühring tarafından da ileri sürülmüştü ve bunun çürütülmesi Engels'in *Anti-Dühring*'inde kolayca bulunabilir. Jaspers burada Marxçılığın ABC'sini gözardı ederek kendi icadı olan yenilikleri reddeder.

Jaspers, Marxçılığın sunduğu iddia edilen "bilgi boş inancına" iyi bir çare olarak kendi, modaya uygun olarak güncellenmiş usdışıcılığını önerir: sözde ontolojinin "ilk eylemine" geri dönmeliyiz. "O zaman her şeyin dili ayırt edilebilir ve mit de anlamlı hal alır; şiir ve sanat ise 'felsefe organonu' haline gelir (Schelling). Ama mit dili bilişsel bir içerikten uzaktır. Akıl, gerçeklik testini zorladığında tefekkürde algılanan ve sonra uygulamada canlanan şey ne yok edilebilir ne de bilişsel özellik kazanır. Bu doğrulama deneyimin bir sınavı değil insanın kendi özgün doğasına karşı bir sınavdır; benlikte (*Selbstsein*) bir yükselişe mi düşüşe mi neden olduğunun, sevgimizin büyüklüğünün bir sınavı."

Jaspers bununla bağlantılı olarak eski ve yeni felsefesi arasındaki ilişkiyi aşağıdaki gibi tanımlar: "Onlarca yıl önce varoluşsal felsefeden söz ettim ve yeni ya da özel bir felsefeyle değil, bir tümüyle nesnel alana teslimiyet anında, Kierkegaard'ın temel düşüncesiyle vurgulanabilecek çok yıllık bir felsefeyle

uğraşmakta olduğumuzu ekledim. Bugün felsefeyi ussal felsefe olarak adlandırmayı yeğliyorum çünkü öyle görünüyor ki eskil özünü vurgulamak bize düşmektedir. Akıl yok olursa bizzat felsefe de yok olacaktır." Aklın egemenliğini vurgulamak gerçek mitin doğuşu için olası biricik garantidir: "Dolayısıyla mit aşkın hakikatin kaçınılmaz dilidir. Gerçek mitin yaratılması hakiki aydınlanmadır. Bu mit, içinde aklı gizler ve akıl tarafından denetlenir. Mit, imge ve simge sayesinde nihai noktaya ilişkin en köklü içgörüyü kazanırız." Bu korumamn olmadığı yerde kaçınılmaz olarak saygı doğacaktır. Jaspers'e göre buradaki tehlike, ortaya bir "erksiz hiçlik" değil "erkli sihir" çıkmasıdır. Böylece Soğuk Savaş liderlerinin izlediği çizgiyi felsefeye sokmak için eski ak ve kara sihir ayrımını kullanır. Yani, suçlu Münih politikası "deneyimi", bir taviz olduğu için Sovyetler Birliğiyle herhangi bir ciddi görüşmeyi reddetmenin nedeni olarak kabul edilir. Dolayısıyla Jaspers, Naziciliğin ideolojik çürütülmesine eklemeyi ihmal ettiği şeyi şimdi bir Marxçılık-karşıtı olarak telafi etmektedir. Benzerlikler, Chamberlain'ın Hitler'e politik yakınlığının Jaspers'in usdışıcılığının Nazi eğilimine yakınlığından az olmamasında da geçerlidir.

Miti vurgulamak Jaspers'in semantiklerle temasını etkilemez. Bunu şimdiden söyleyebiliriz çünkü sürekli olarak Kant'a başvurması semantiklerin temel felsefi konumu kadar bilinmezci ve usdışıdır; Wittgenstein'ın usdışıcılığını anımsayalım. Her ikisi de uyduruk bir ussallık maskesi altında akla yönelik bir umutsuzluğu, aklın erksizliğini ve yok oluşunu dile getirdiler. Örneğin, Jaspers'e göre "akıl" *a priori* tarihdışıdır (Marx tarihin ussallığını kabul ettiğinden Jaspers onu bir göreci olarak adlandırır) ve nedensel algıya karşısav oluşturur — "nedensel olarak yalnızca ussal olmayanı kabul ederim" diye yazar. Dolayısıyla, gerçekçilik karşısında tamamen güçsüz kalması kaçınılmazdır. Jaspers'ın akıl felsefesinden anladığı şey çağdaş Amerikan gereksinimlerine uygun bir kılığa bürünmüş olan eski usdışıcılıktır. Kendine yeten

bir küçük-kentsoylu aydın kesiminin tinsel ve ahlâki konforuna göre düzenlenmiş aym "çıkış yok" felsefesi.

Bu türden bir geçiş düzenlemek Heidegger için çok daha zordu. Yalnızca Naziciliğin ortaya çıkışına ideolojik katkıda bulunmakla kalmamış aynı zamanda Hitler adına doğrudan ve etkin bir tutum takınmıştır. Felsefenin yeniden barbarlaştırılmasına yardımcı olmak için bir kez daha bir af ve önder rolü elde etmek ve bunu sözde Hitler savaşçılarıyla birleşerek ama Hitler'in yolunu entelektüel olarak döşemede kazanılan "başarıları" elden bırakmadan yapmak —bir diğer deyişle aynı zamanda hem değişmiş hem de değişmemiş bir toplumsal imge sunmak— bu koşullarda daha güç bir iştir. Heidegger bunu nasıl çözdü? Kierkegaardcı cephane bu amaçlar için önemli bir silah sağlar: bir kılık değiştirme. Bu, Heidegger'in günümüzdeki düşüncesinde merkezi önem taşır. Kierkegaard'da durumun görece olarak basit olduğu tartışma götürmez. Nesnel olarak bakıldığında bunun nedeni Kierkegaard söz konusu olduğunda kılık değiştirmenin Tanrıyla ilişkinin mantıksal olarak insan-karşıtı, akıl-karşıtı olmasından gelişmesiydi; kişisel olarak bakıldığında ise saklayacak uzlaşmacı bir şeyi yoktu.

Heidegger Vatikan ve Wall Street arasında bir ittifak varken ateizmin geçerli bir mal olmadığını gayet iyi bilmektedir — dünyevi olmayan, dünyayı küçümseyen düşünürler sıklıkla özel yaşamlarını yönetmede çok pratiktirler. Bundan uygun sonuçlar çıkarır. Kuşkusuz, *Varlık ve Zaman*'ın ateizm ve nihilizmiyle açık bir ters düşme biçiminde değil yalmzca *baş yapıtının* ne nihilist ne de ateist olmadığını kesin bir dille söyleyerek. Ama günün dinsel eğilimlerine bu teslimiyete rağmen Kierkegaard'ın tanrıbilimini kendi kişisel amaçları için kullanamaz. Tam tersine bildik tarih ve zaman kuramının bir genişletilmesinden tüm tarihsel geçerliliğin özü olarak dogmatik bir kılık değiştirme türetmeye kalkar. (Özgün içeriğinde bunun yine de Kierkegaard'ın bir dünya tarihinin

yalnızca Tanrının gözünde varolduğu tezinin güncel bir versiyonu olduğunu kabul etmek gerek.) Heidegger'e göre artık tarih bir yanlışlık (*Irre*) ve dogmatik, ontolojik kılık değiştirme diyarıdır:

> Varlık kendisini varlıkta olanla (*das Seiende*) kuşatarak geri çekilir. Bu yolla Varlık, varlıkta olanı yanlışlık durumuyla karıştırırken bir yandan da onu düzeltir. Varlıkta olanın farkına, Varlığın onu yanlış yola saptırdığı ve böylece hatayı yarattığı... yanlışlıkta varılmıştır. Hata tarihin baş arenasıdır. Onda tarihin ana konusunun kılığı yok olup gider... Varlık devrinden, güvenilir dünya tarihini içeren yazgısının, devirsel doğası ortaya çıkar. Varlığın yazgısında sağlam durduğu her keresinde dünya ani, beklenmedik bir olaydır. Dünya tarihindeki her devir bir yanlışlık devridir.

Heidegger burada ontolojik savlar ve Hitler dönemindeki davranışının onayını bulur. İnsancılık üzerine ya da daha doğrusu insancılık karşıtı kitabında bu düşünce daha da somut bir biçim alır. Hölderlin'i çarpıtarak ikincisinin Yunan antikitesiyle ilişkisinin "temelde insancılıktan farklı" olduğunu vurgular. "Hölderlin'i tanıyan genç Almanların ölüm karşısında Alman görüşü olduğu iddia edilenden farklı biçimde düşünmüş ve yaşamış olmasının nedeni budur." Heidegger burada, söz konusu olan genç insanların Hitler yönetiminde yalnızca "ölümle yüz yüze bir durumda" olduklarını değil aynı zamanda cinayet ve işkencede, yağma ve tecavüzde fazlasıyla etkin bir rol oynadığını söylemekten özenle çekinmektedir — bunun ontolojik anlamda tarihsel kılık değiştirmenin bir gereği olduğu da açıktır. Bundan söz etmeyi gereksiz bulur çünkü önünde sonunda kılık değiştirme her şeyi sarıp sarmalar: Hölderlin tarafından zehirlenmiş bir Heidegger öğrencisinin Auschwitz'de kadın ve çocukları gaz odalarına iterken ne "düşünüp ne yaşadığını" kim söyleyebilir? Freiburg öğrencilerini Hitler için oy vermeye sürüklediğinde bizzat Heidegger'in ne "düşünüp ne yaşadığını" da kimse söyleyemez. Onun sunduğu şekliyle tarihte tartışmasız olarak bilinebilir bir şey yoktur: genel bir "yanlışlıktır."

Heidegger burada üçlü bir amacı göz önünde tutmaktadır. İlk olarak, Hitler'e etkin destek vermek için yaptıklarının sorumluluğunu toptan reddetmek. İkinci olarak, eski varoluşçu duruşunu korumak. Üçüncü olarak ise şimdi Amerikan politikalarına kendini uydurmak için yaptığı değişikliklerin her zaman görüşlerini temsil etmiş olduğu izlenimi vermek. Bu türden akrobatik başarılar yalnızca bilimsel riyakarlığa başvurarak gerçekleştirilebilir. Eski öğrencisi Karl Löwith, *Neue Rundschau*'da bu türden bir sahtekarlığı açıklamıştır:

> Ama bir çelişki ne insanın bakış açısında bir değişiklikle ne de diyalektik bir benzerlikle çözülemez. *Was ist Metaphysik*'in? dördüncü basımında Varlığın gerçekliğiyle ilgili olarak Varlığın varlıkta-olan olmadan da "pekâlâ" varolabileceğini "ama" varlıkta-olanın Varlık olmadan varolamayacağını okuruz. Altı yıl sonra yayımlanan beşinci basımda "ama" yani, bir karşısav vurgulaması çıkarılmış ve "pekâlâ" yerini "asla"ya bırakmış yani, bu değişikliğe ilişkin hiçbir şey söylenmeden cümlenin anlamı tamamen tersine çevrilmiştir. Bir keresinde bir Yaratılış olmadan Tanrının pekâlâ varolabileceğini ve başka bir keresinde Tanrının onsuz asla varolamayacağını iddia eden bir tanrıbilimci için ne söylenebilir? Sözcüklerini Heidegger kadar özenle tartan dilbilimci bir düşünürün bu kadar önemli bir parçada böyle bir değişiklik yapmasını nasıl açıklarız? Çünkü formülasyonlardan yalnızca bir tanesi uygun ve doğrudur.

Şimdi, bu felsefe nereye gitmektedir. Faşizm-öncesinden gelen aşırı ussal-karşıtı özelliğini korur. Heidegger şimdi "Düşünme, yalnızca yüzyıllardır yücelttiğimiz aklın düşüncenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımız zaman başlar" dediğinde Husserl'in "sezgisel vizyon" (*Wesensschau*) baştan beri varolan şeyden en aşırı sonuçları çıkarır. Ayrıca, göstermiş olduğumuz gibi kökenleri açısından görüngübilim Machcılıkla yakından bağlantılı olduğundan semantiklere çok yaklaşmak —özünde— Heidegger için fazla ustalık gerektiren bir şey değildir. Sözel kılı kırk yarmaları gibi terminolojik tuhaflıkları da ünlüdür. Şimdi ise Machcılığın, görüngübilimin ve semantiklerin zirvesi olarak felse-

fi bir dil yöntemi kurmayı başarmıştır. "Düşünme, dili basit anlatımda biriktirir. Dolayısıyla gökteki bulutların bulut olduğu kadar dil de Varlığın dilidir. Düşünme, dilde mütevazi saban izleri bırakır. Bir çiftçinin tarlada yavaşça bıraktığından daha mütevazi izler." Burada karşımıza çıkan şey özel bir Alman nüansı olarak "şiirsel" semantiklerdir. Ama ifade biçimi kasıtlı olarak "şiirsel" ya da ağırbaşlı biçimde yavan da olsa usdışıcı uçurum her iki durumda da aynıdır.

Yöntembilimsel yaklaşıklık nesnel bir yakınlığa işaret eder. Heidegger'in Varlığı (varlıkta olanın aksine) Wittgenstein'a göre yalnızca gösterilebilen ve ifade edilemeyenden o kadar da uzak değildir. Ayrıca benzer bir yöntem benzer sonuçlara yol açacaktır. Heidegger, Hitler'de yeni bir çağın doğuşunu selamladı ve böylelikle —kibarca ifade etmek gerekirse— kendine sonsuz bir utanç yükledi. Bugün en azından ifade biçiminde daha dikkatli olmakla birlikte tıpkı Hitler'le olduğu gibi bugünün ya da yarının liderlerinin gözüne girmek için de çabalamaktadır. Kendisini dikkatle, kasıtlı bir belirsizlikle ifade eder ama yine de bu alacakaranlıkta bir yeni çağ düşüncesinin pırıldamasına izin verir.

Gerçekten dünyanın ve dayalı olduğu tarihsel uzay zamanının en büyük değişiminin arifesinde miyiz? Farklı bir şafağın öncesindeki gecenin arifesinde miyiz? Bu global akşamın tarihsel toprağına doğru ilerlemek üzere miyiz? Ortaya önce batıtoprağı mı çıkacak? Bu toprak[7] Batı ve Doğunun ötesinde ve üzerinde; Avrupa evresinin ötesine geçecek olan, yaklaşan ve daha yeni biçimde aktarılmış tarihin sahnesi mi olacak? Yalnızca global karanlığa geçişimizle ortaya çıkan bir anlamda biz çağdaşlar zaten batılı mıyız? Açıklayıcı nedenlerinin temellerini tarihin özünden ve ikincisini de bizzat Varlıktan yola çıkarak anlamadan yalnızca tarihsel olarak telkin edilmiş malzemede görülebilir olanla gözleri kamaşacaksa tamamen tarihsel bir biçimde ayarlanmış tarih felsefeleri nasıl olur da tarihi açıklar? *Biz* geç kalanlar mıyız? Ama aynı zamanda şimdiki tarihsel tarih düşüncelerimizi geride bırakacak olan oldukça farklı bir dünya çağının şafağının görevlileri miyiz?

[7] *Abendland*: Heidegger Batı anlamına gelen bu Almanca sözcükteki "akşam" imgesiyle oynamaktadır. (İngilizce Eveningtide.) —*çev*.

Sorgulama biçimi ve kötümserci izlenimler Almanya'nın bugünkü durumunu düşündürür. Bunlar vazgeçilmezdir çünkü kötümserci bir ton olmadan sözde entelektüeller elitini bugün bile etkileyemezsiniz — özellikle Alman entelektüellerini. Ama bunun ardında —kasıtlı bir alacakaranlıkta— Amerikan yönetimi altmda global devletin, "Amerikan Çağının" ana hatlarını görebilir ya da en azından bir an için yakalayabiliriz. (Kuşkusuz, eğer günün birinde Alman emperyalizmi bağımsızlık kazanır ve tekrar global gücü amaçlarsa Heidegger'in bu sözcükleri bir "kelıanet" olarak ona da uyarlanabilir.) Heidegger'in Hitler konusundaki utancı kendisi için yeterli değildir: ne pahasına olursa olsun ikinci bir utanca gereksinimi vardır. Bu, onun —bir "yanlışlık" öğretisi olarak— tarih felsefesinin uygun bir ergisi olur.

Doğal olarak, çizdiğimiz perspektif Heidegger'in bu açıklamalarının —dolaysız anlamda— en önemli özelliğidir. Ama perspektifin yanı sıra yöntem de tümüyle göz ardı edilmemelidir. Heidegger'in "kaba" olduğu için gerçek tarihsel geçerliliğe daha etkin bir biçimde meydan okumak üzere "sahici" bir tarihsel geçerlilik ileri sürdüğünü daha önce belirtmiştik. Bu eğilim savaş sonrası dönemde daha da keskin biçim alır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı bu özelliğini belirgin bir gönderme gibi açığa çıkarmadan da olsa Marxçılığa karşı tek büyük polemik özelliği taşırken şimdi Marx'dan açıkça söz etme gereği duymaktadır. "Marx'ın tözlü ve dikkat çekici bir anlamda Hegel'den alarak insanın yabancılaşması olarak kabul ettiği şey çağdaş dönemde insanın evsizliğinde köklerine geri ulaşır... Marx yabancılaşmayı deneyimlerken tarihin önemli bir boyutunu araştırdığı için Marxcı tarih görüşü tüm diğer versiyonlardan üstün tutulur." Tarihsel algının tüm kentsoylu genellemecileri gibi Marxçılığı hemen tekniğe indirgediği doğrudur. Ama kuşkusuz bu açıklama Heidegger'in Marxçılığı baş düşman olarak gördüğünü söylemek anlamına gelir. Bir yandan tüm bunlar kentsoylu felsefenin Marxçılığa karşı evrensel artçı

eylemini ifade eder: tıpkı Schopenhauer'ın tüm tarihi reddetmesinden sonra Nietzsche'nin mitsel bir sahte-tarihçiliği savunmak zorunda kalması gibi emperyalist görüngübilim de Scheler yoluyla Husserl'in tarihçilikle ilgisizliğinden (a-historicism) Heidegger'in "sahici" tarihçiliğine geçer. Öte yandan, yukarıda alıntılanan yorumlar onun bu yolla tüm gerçek ve somut tarihsel bilgiyi değersiz kılmayı amaçladığını açık olarak gösterir. Çünkü şunları söylemektedir: "Açıklayıcı nedenlerinin temellerini tarihin özünden ve ikincisini de bizzat Varlıktan yola çıkarak anlamadan, yalnızca tarihsel olarak telkin edilmiş malzemede görülebilir olanla gözleri kamaşacaksa tamamen tarihsel bir biçimde tasarlanmış tarih felsefeleri nasıl olur da tarihi açıklar?"

Burada ele aldığımız şey çağın evrensel bir eğilimidir. Bunu güncel bir örnekle göstermek için başka bağlamlarda sözü edilmiş olan Camus-Sartre tartışmasını anımsayalım. Ayrıntılarda Camus'nün ne kadar Heidegger'le hesaplaştığı bu bağlamda önemli değildir. Önemli olan şey onun, tıpkı Heidegger'in "varlıkta olanın" tarihsel geçerliliğine karşı "Varlığınkini" kullanması gibi bir yandan bir "tarih ötesi" adına gerçek tarihten bireyci ve anarşik uzaklaşmasını savunurken aynı zamanda tarihçilikle ilgisizliğe ve aslında tarihçilik karşıtlığına sert bir biçimde direnmesidir. Ancak, yararlı bir varoluşçu krizin işareti olarak daha da önemli olan şey Sartre ve yandaşlarının Camus'nün konumuna ateşli itirazlarıdır: Sartre, Camus'ye yanıt —ve haklı— olarak şunları söyler: "Bugün sahip olduğumuz özgürlük *bizi özgür kılabilecek mücadelenin seçiminden* başka bir şey değildir. Bu formülasyonun paradoksal yanı yalnızca bizim *tarihsel* durumumuzun paradoksunu ifade eder." Sartre'ın felsefe eylemesinin uzandığı her yerde paradoks da kesinlikle mevcuttur ama nesnel olarak söylendiğinde kökleri bir protestoda bulunabilir. Bu durum, Amerika'dan harekete geçirilen bir global felaketin suçunu paylaşmak istemeyen günümüz insanının sağlam içgüdülerinden kaynaklanır. Emekçi sınıf

mücadelesi ve komünist partilerin bu savaş tehdidini önlemedeki rollerini net olarak görerek sonuçta —gerçek yankılarıyla— Heidegger-Camus tarih kavramının tehlikesini algılar. Ama bu konuda şiddetli biçimde varoluşçu bir bakış noktasına karşı paradoksal biçimde çelişkili bir varoluşçu bakışı kullandığının —şimdilik— farkına varmaz. Çünkü polemiksel yorumlarındaki tüm paradoks, özgürlük kavramını ilk olarak ortodoks varoluşçu anlamda ama sonra yine aynı tez içinde somut biçimde tarihsel anlamda kullanmasına indirgenir. Sartre'ın bir düşünür olarak yazgısı bu "paradoksu" hangi doğrultuda çözebileceğine ve çözmek istediğine bağlı olacaktır.

Heidegger kinikliğini karanlıkla flört eden ve şiir iddiası taşıyan bir laf kalabalığının arkasına saklar. Bu kiniklik Hitler'in eski kişisel hukukçusu ve hukuk kuramcısı Carl Schmitt tarafından oldukça çıplak biçimde dile getirilmiştir. Onun günümüzdeki uluslararası hukuk kuramının ideolojik ana fikrini daha önce vermiştik. Schmitt'in bir zamanlar Hitler'e olduğu gibi şimdi de aynı heyecanla Amerikan emperyalizmine hizmet ettiğini bu formülasyondan rahatlıkla görebiliriz. Bugün de eskiden olduğu kadar akıllı, paradoksal ve kinik bir biçimde davranmaktadır. Dolayısıyla cömert bir kabul görme, uluslararası gericilik ve savaş tacirliğinin şimdiki karargahlarında tam bir güç şansına sahiptir. Ama kendini Hitlerci günahlarından "arındırma" gereksinimini o da duyar — ya da duymuştur. Daha önceki tüm saldırgan biçimde gerici çabalarını —Heidegger'den daha kararlı bir biçimde— Amerikan geleceği (ya da yeni doğmakta olan ve bağımsız Alman emperyalizmi) adına korumaya çalıştığından o da ideolojik araç olarak kılık değiştirmeyi benimser.

Schmitt, savaştan hemen sonra Karl Mannheim'ın bir radyo konuşması üzerine yorumlarında Hitler rejimindeki rolü için o kadar masum bir açıklama sunar ki kılık değiştirmesinin kinik ve nihilist özelliği aklı olan herkes tarafından görülecektir. Şunları

yazar: "Geriye, yasal bir hükümet tarafından emredilen herhangi bir şeyle doğru ve uygun işbirliği için büyük bir gönüllülüğün yanı sıra özel iç yaşama geri çekilme şeklindeki köklü gelenek kaldı." Onun Hitler döneminde sergilediği türden bir tutumu eleştirmeye kalkışan birini yüzeysellikle suçlayacak cürete bile sahiptir: "Eğer dikkate değer tek şey tamamen bilinen ve onaylanmış kamu yaşamının spotları altında ortaya çıkan şeyse ve dahası, eğer bu kamu alanına girişte niteliksiz bir tinsel teslimiyet yattığı düşünülüyorsa o zaman bu on iki yılın bilimsel çalışmasının hiçbir şekilde dikkate değmeyeceği kesindir!" (Schmitt'in Hitler yönetimindeki "bilimsel" etkinliklerine "özel bir dikkat" göstermeyi ihmal etmedik.) Hitler dönemi boyunca Carl Schmitt'in kılık değiştirmiş iç yaşamında neler olup bittiği elbette saklı kalır; zaman zaman kendisinin Hitler'le aynı fikirde olmayan insanlardan biri olduğunu düşündürmek için dikkatli bir biçimde maskesini çıkarır. Ama örneğin, —komünistler bir yana— Niemöller, Wiechert ve Niekisch'in Nazizme karşıtlıklarını açık olarak dile getirdikleri bir dönemde Schmitt 1934 kitle katliamlarından Alman Ordusunun tarafsız ülkeleri istilasına dek Hitler'in eylemlerini temize çıkaran uluslararası haklar ve hukuk felsefesi ilkeleri geliştiriyordu.

Kendi durumu söz konusu olduğunda Kierkegaard ve Heidegger usulü öznelci bir soyutlama hahndeki kılık değiştirmesinin inandırıcılık taşımadığını Schmitt de hisseder. Bu nedenle önemli bir (sözde) tarihsel benzeşime başvurur. Hobbes'la ilgili olarak şunları yazar: "Öte yandan *Hobbes* çok daha iyi bir kavrayışa sahiptir. Tanrıbilimsel tartışmalar ve Avrupa iç savaşlarıyla geçen bir yüzyıldan sonra umutsuzluğu Bodin'inkinden çok daha derindir. Hobbes, on yedinci yüzyılın hepsi de birbirini tanıyan büyük figürlerindendir. Yalnızca, çağdaş canavarın çoklu özelliğini değil onunla ve böyle tehlikeli bir konuya dahil olması halinde bağımsız akla sahip bir bireyin önüne çıkan tutumla nasıl başa çıkılacağını da kavramıştı... Bu tehlikeli konularda her zaman

bozulmamış bir entelektüel özgürlükle düşündü, konuştu ve yazdı ve her zaman iyi korunmuş durumda, her zaman ya kaçış ya da göze çarpmayan bir inziva halindeydi." Aradaki "küçük" —ama ne felsefi ne de politik-etik olarak önemsiz olmayan— fark, kendi zamanında Hobbes ilerlemeden yana tavır alırken Schmitt'in gününün en aşırı gericiliğini desteklemiş olmasıydı. Ama bu benzeşimin ardında daha fazlası yatar: Schmitt'in etkinliğini militan gericiliğin en uç kanadında devam ettirmesi. Benzerliği aşağıdaki gibi yorumlar: feodalizmin ortadan kalkmasının, çağdaş kentsoylu merkezi devletin kurulmasının Stuartlar tarafından mı yoksa Cromwell tarafından mı gerçekleştirileceği Hobbes için nasıl önemli değildiyse tekelci kapitalizmin mutlak diktatörlüğünün Hitler, Eisenhower ya da yeni ortaya çıkan Alman emperyalizmi tarafından kurulması da onun için —Carl Schmitt— önemli değildir.

Bu nedenle, daha önce göstermiş olduğumuz gibi şimdi, tıpkı bir zaman Hitler için yaptığı gibi Birleşik Devletlerin dış politikasının en nükteli özetini hazırlayabilirdi. Günümüzde A. B. D. için izolasyon ya da müdahale ikileminin kaçınılmazlığını göstermesi de buradan kaynaklanır: "Çelişkiler, ya saldırıya sınır koyma ve kendilerini böyle kabul edenlerin yanı sıra başka büyük topraklar bulma ya da şimdiye dek ulusal haklar savaşı olan şeyi dünya çapında bir sivil savaşa döndürme zorunluluğunu içeren bir bölgesel gelişimin çözülmemiş sorunlarından kaynaklanır." Şimdi Schmitt'in uzun zamandır hayran olduğu Donoso Cortés üzerine yeni ve eski makalelerini yayımlamasının nedeni de budur. Bunların anlatmak istediği şey nedir? Anlatmak istedikleri şey kentsoylu ideoloji ve Marxçılık arasındaki karşısavdır. Marxçılık 1848'den sonraki tarihsel gelişmelerin son halinin şimdiyle olan bağlantısını kavramışken kentsoylu ideoloji bunu başaramamıştır. Schmitt durumu şöyle özetler: "Sürekliliğin farkında oluşlarıyla komünist yazarlar, 1848 olaylarını kabul edemeyen ve bu nedenle şimdiyi

betimleme hakkını kaybeden diğer tarihçilere kıyasla önemli bir üstünlüğe ve hatta bir tekele sahiptir. Kentsoylu tarihçiler büyük bir utanç içindedir. Bir yandan, gerici olmak istemedikleri için devrimin bastırılmasını kınarken diğer yandan dinginlik ve güvenliğin yeniden kurulmasını düzenin bir zaferi olarak karşılarlar." Sorun artık bu komünist tekelinin yıkılması ve "sosyalist olmayan süreklilikliklerin" (yani, karşı devrimin başarı ve geleneklerinin) ışığa çıkarılması sorunuydu. Schmitt'e göre Donoso Cortés böyle bir süreklilik iddiasına en uygun olan ideologdu. "Ama önemli olan şey insanlıkdışı terör alanına kapıyı açanın tam da mutlak insanlık sahte dini olduğunun doğru olarak gözlemlenmesidir. Bu, de Maistre'in devrim, savaş ve kan dökme üzerine çok sayıda görkemli buyruklarından daha sağlam, yeni bir gözlemdi. 1848 dehşetinin dipsiz uçurumuna göz atmış olan Spaniard'la kıyaslandığında de Maistre hâlâ *eskil rejimin* restorasyonuna bağlı, on sekizinci yüzyıl ruhunu sürdürmüş ve derinleştirmiş bir aristokrattır." Schmitt'e göre bunu izleyen sonuç şudur: "ancak yüzyılın yorumuna ilişkin tekel çok önemli bir şey içerir yani, tarihsel özerk güç hakkı, şiddet liakkı ve onun adına işlediği tüm suçlar için dünya kamuoyu tarafından affedilme hakkı."

Böylece Donoso Cortés gelecekte kurulacak olan tekelci kapitalizm keyfi, mutlak diktatörlüğünün atası haline gelir. Donoso'nun "karşı-devrimci kuram tarihi için büyük kuramsal önemi yasacı savlardan vazgeçmesinde ve artık politik bir restorasyon felsefesi değil bir diktatörlük kuramı önermesinde yatar." Bu umut Schmitt'i o kadar heyecanlandırır ki kılık değiştirmeyi bir yana bırakır ve kahramanını bu kadar dayanılmaz biçimde çekici kılan şeyi açıkça ifade eder: "İnsanlara yönelik küçümsemesi hiçbir sınır tanımaz; kör anlayışları, güçsüz istençleri, bedensel arzularının gülünç *élan*'ı ona o kadar zavallı görünür ki insan dillerine ait tüm sözcük dağarcığı bu yaratıkların rezilliğini ifade etmeye yetmez." Schmitt'in geçmiş ve geleceğin tüm insan karşıtı eğilimleriyle

ilişkisinin yanı sıra sosyal-insani anlamda bunun nedenini de net olarak kavrayabiliriz: nefretten kör olmuş bir kitle düşmanı, *Vermassung* ya da kitle duygusuna karşı saldırıda bir fanatiktir. Bu cümlede Schmitt'in Hitler rejimiyle uzlaşma içinde olmama iddiasının ardındaki gerçeği de görürüz. Yanlışlığını elbette gördüğü Hitler'in sosyal demagojisini tekelci kapitalizmin mutlak diktatörlüğü için rezil bir maske olarak kabul etmişti. Spengler, Ernst Jünger ve diğerleri için olduğu gibi Schmitt için de Hitler "fazla demokratik," "fazla kabaydı." (Dile getirdiği bu muhalefet Schmitt'in yetenekleri ölçüsünde Hitler'e ideolojik olarak yardımcı olmasını engellemedi.) Sosyal demagoji ve dolaylı savunubilgilerinin çöküşünden sonra günümüzde Carl Schmitt anlaşılabilir biçimde yeni bir umut saçar.

Bu kılık değiştirme ideolojisinin kinikliği Batı Alman entelektüeller arasında doğal olarak çok yaygındır. En açık ve yoğun biçimini Ernst von Salomon'un *Fragebogen*'inde[8] görürüz ve kitabının büyük başarısı bununla açıklanabilir. Nesnel olarak bakıldığında Salomon da Hitler'in yolunu döşeyenlerden, Hitler rejimiyle ilgili "çekinceleri" olanlardan ve dolayısıyla savaştan sonra *J'ai vécu*'leri(*) için ideolojik bir haklılık bulmaya çalışanlardan biridir. Kitapta ifade edilen biçimiyle Salomon'un kinikliği en azından *J'ai vécu* duygularını cilalamama konusunda dürüst olması açısından Heidegger, Carl Schmitt ve Ernst Jünger'inkinden farklı ve lehinedir. Yalnızca Hitler rejimini —kuşkusuz olası en iyi maddi koşullarda— atlatmak istedi ve sözde muhalefeti çok özel çevrelerde belli endişeleri dile getirmekle sınırlıydı. Dolayısıyla Salomon söz konusu olduğunda kılık değiştirme, varoluşçu gizemcilik içermeyen güçlü biçimde yavan bir özellik taşır: Nazi koşulları altında doğrudan bir taklittir.

[8] 1919'dan 1945'e uzanan dönemi içeren ve 1951'de yayımlanan özyaşamöyküsel bir tarih. —*ed.*

(*) Yaşadım. —*çev.*

Öte yandan, bildiğimiz üzere *İşçi* adlı eseri Nazi ideolojisinin doğuşuna Salomon'un yazılarından çok daha fazla katkıda bulunmuş olan Ernst Jünger genellikle yalnızca bir korkuluk olarak da olsa Hitler rejimine daha belirgin biçimde katılmıştır. Ancak, olaydan sonra "muhalefet" tutumunu çok daha açık olarak resmetti. Ama bu da sosyal içeriğine değil Hitler demagojisinin kabalığına karşı aristokrat bir karşı çıkış çizgisini izledi. Jünger, yalnızca mutlak bir diktatörlükte (*Heliopolis* romanında "Burgenland") kalıtımsal Prusya *Junker* soyluluğunun rolüne verdiği önem açısından Schmitt'den ayrılır. Buna ilaveten, felsefi arka plan olarak çağdaş dönem ve on dokuzuncu yüzyıl arasındaki farkın simgeleri olarak mit ve sihri dile getirir. "On dokuzuncu yüzyıl ruhunun özel niteliği, ussallığın bilincin derinlikleriyle bu ilişkisini gözardı etmesinde yatar. Kendine yeterliliği içinde, gelişmelerin yaratmış olduğu ve üzerinde denetimi bulunan ve bilinç olarak tanımladığı belli bir *altın orta* içinde yine kendisi tarafından belirlenen bir düzeyde ilerlediğini düşündü. İşlerin içinde olduğu bu durum nedeniyle uyanışın gerçekleşmesi kaçınılmazdı. Bu, ussal köklerin mitlerin toprağına ulaştığı anda gerçekleşti. Bu durum sözcüklerde, betimlemede, düşüncelerde ve hatta bilimde bile doğrulanabilir. Tüm bunlar yakışık alan insani boyutlardan, insan adabından daha güçlü hale geldi. Mitsel figürler bir dizi korkunç savaşta ussal olanların ötesine geçti ve büyük yangınların alevinde yeni mit, düş ve geceye özgü sihir dünyaları açığa çıktı." Böylece Jünger, Hitler "karşıtları" olarak yeni emperyalizme bir silah diye usdışı miti ve asker diye de kendilerini sunan Jaspers, Heidegger ve Schmitt gibi ideologlar safına katılır.

Salomon'un Hitler öncesi dönemdeki tutumunun yabancılık öğesini daha önce vurgulamıştık. Bildiğimiz gibi Rathenau cinayetinde, *Landvolk* hareketinde vb. rol alarak çok çeşitli gerici gruplar arasında dolaştı; ikinci etkinliğini "bir parça eğlence" olarak adlandırması nihilist kinikliğinin tipik özelliğidir. Hitler'in

gücü ele geçirmesinden önceki krizi ve bu dönemde komünist felsefenin giderek artan etkisini yaşadı; kardeşi Bruno komünist bile olmuştu. Bu kriz Ernst'i de Marxçılıkla uzlaşmayı denemeye zorladı. Kuşkusuz bu girişimden gerçek bir anlayış kazanamamış ve aslında Salomon'un "Ama komünist bu konuda haklıydı" demesine rağmen bu buluşma Jünger'in Marxçılığı reddetmesiyle son bulmuştu — bu da onun kinikliğinin tipik bir örneğiydi. Ancak, böyle bir gözlemin daha sonraki tutumunda hiçbir etkisi olmaması da eşit ölçüde tipik bir özelliğiydi.

Böylece sakin ve sorunsuz bir yaşam sürerek Hitler rejimine uyum sağladı. Zaman zaman Nazilerin eylemlerinin onu fazlasıyla kızdırmasına rağmen özünde —hatta yüreğinde— tamamen edilgen kaldı. Berlin'deki Yahudi soykırımlarından söz ederken *yeri geldiğinde* karısına bu edilgenlikten, bu karşı çıkıştan kaçınmadan da söz etti: "Yanıtlayıcı bir yankı bulamayacağımızı bildiğimiz için mi? Neden bu değil. Çok daha kötüsü. Gerçeği söylemek gerekirse şimdiden birer ölüyüz. Artık kendi ışıklarımızla yaşayamayız." Bundan hemen sonra Berlin'de yaşanan bir olayı anlattı ve olayın etkilerini şöyle özetledi: "Kurfürstendamm yolundan eve döndüm ve ciddi ciddi düşündüm — üçüncü bir çözüm olmalı, mutlaka olmalı. Ve eğer yoksa hangisi daha iyi: bir aptal gibi davranmak mı bir korkak gibi davranmak mı?"

Bu dürüst pragmacılık Salomon'u Jünger ve yandaşlarının romantik ve mistik biçimde şişirilmiş nihilizminden —kendi avantajına olmak üzere— ayırır. Hitler döneminde günlük yaşamdan canlı sahneler resmedebilmesi bundan kaynaklanır; Amerikalı "kurtarıcıların" acımasızlık ve çürümüşlüklerini gerçekçi bir biçimde ortaya koyabilmesinin nedeni budur. Ama *Fragebogen*'in özü Salomon'un bir *J'ai vécu* kinikliğine sadakatidir. Kendisi ve karısı kısa süreli Amerikan tutsaklığından kurtulduklarında aralarında çağdaş ruh halinin tipik özelliğini sergileyen öyle bir diyalog geçmiştir ki uzunca bir alıntıyı hak eder. Salomon karısına

şunları söyler: "Bu işten gayet iyi çıktın! Yakınman için bir neden yok. Bildiğin herkesten ve bilmediğin milyonlarca insandan daha iyi durumdasın! Aynı şey benim için de geçerli. Bunu iyi değerlendirdik, İlle'ye de kırgınlık duymamalıyız, kırgınlık duymaması gereken az sayıda insan arasında yer alıyoruz." Böylece Salomon kendisini yeni dönemde bir *J'ai vécu* (yaşadım) tutumuna uyarlar.

Ama Hitler dönemi deneyimlerinin geriye dönük bir özeti olarak bundan daha da tipik ve gerçek kitle duygusunun daha güçlü bir ifadesi olan şey karısı İlle'nin yanıtıdır: "Sana kötü bir şey söylemeden edemeyeceğim! Bundan yararlanmadım! Baştan beri önemli olan şeyin dışarı canlı çıkmak olduğunu düşündüğünü biliyorum. Ama ben canlı çıkmadım. Artık seninle evlenen kadın değilim! İçimdeki en iyi ve değerli şey öldü. Onu öldürdüler. Son on iki yıl benim için korku doluydu. Daima bunu görmemen için çaba harcadım. İyi bir hayatımız oldu, günden güne iyi bir hayat." Her ikisinin de Hitler döneminde gerçekleştirilen tüm katliamların ayrıntılarını bildiklerini ama —refah ve görece güvenlikle dolu bir yaşamı tehlikeye sokmamak için— asla bunları kabul etmediklerini ve hiçbir zaman buna hazırlıklı olmadıklarını anlatır. Sonunda tüm bunların sonucu olarak içgücünü özetler: "Yaşamı seviyorum ve ya tam bir yaşamım olmalı ya da hiç olmamalı! Ama saygınlık bunun bir parçası! Yalnızca bir yüz, kollar ya da bacaklar değil aynı zamanda saygınlık da! Bu on iki yıl saygınlığımı alıp götürmeye çalıştı! Sevgi yoksa yaşamanın anlamı ne? Günü, ülkeyi, aralarında yaşadığım Almanları, seni ve kendimi sevmek istedim! Buna izin vermediler. Günü, ülkeyi, Almanları, seni ve kendimi küçümsemeyi öğrenmem gerekiyordu!"

6

Kuşkusuz İlle de bile kendi deneyimlerinden çıkarılmış belirgin sonuçlar yoktur. Ama patlamasının somut tözü duygusal tonlu

eleştirel bir özetten fazlasını içerir; kendisi bilmese de bir çıkış yolu için insani olasılıkları da ele verir. Hitler döneminde milyonlarca İlle —çoğunlukla en az onun kadar bilincinde olmadan— benzer ve sıklıkla çok daha üzücü şeyler yaşamıştı ve şimdi bir başka savaşın hazırlıklarına ve yeni faşizmin filizlenmesine dehşetle bakıyordu. Kendiliğinden "Bizi bırakın!" çığlığı kaba bir biçimde de olsa İlle von Salomon'un yaşadığı ve molalarda ifade etmeye çalıştığı şeyin duygusal sonuçlarını dile getirir. Şimdilerde bu çığlık yalnızca geniş kitleler arasmda tırmanmakta olan bir korkuyu, yeni bir savaş korkusunu, insanın kendi yaşamı, akrabalarının yaşamı, mülkiyetleri için duyduğu korkuyu ifade eder. Ama bir başka ihlalden, kişisel bütünlük şeklindeki insanlık onurunun bozulmasından duyulan dehşet de söz konusudur. Kuşkusuz çok daha büyük bir farkındalığın belirtileri de mevcuttur; Hitler rejimine benzer bir şeyin Almanya'da bir kez daha ortaya çıkmamasını sağlamak için her şeylerini feda etmeye hazır insanların kararları ve demeçleri vardır. Ayrıca, Amerikan Soğuk Savaşı ve onun Almanya şubesi Adenauer hükümetinin (görünüşte) farklı ve (sözde) taban tabana zıt biçimler içinde, benzer bir şeye hazırlanmakta olduğuna ilişkin bir farkındalık yavaş ve paradoksal bir biçimde de olsa ortaya çıkmaktadır.

Şimdilik —esas olarak Batı Almanya'da ama aynı zamanda kapitalist dünyanın diğer ülkelerinde de— bu türden sesler "Amerikanın Sesi" tarafından bastırılmaktadır. Bu propagandanın tözünü daha önce ayrıntılı olarak açıklamış, içsel boşluğunu, değersizliğini ve yalanlarını ortaya koymuştuk. Ama elbette bu türden bir propagandanın özünde var olan tehlike hâlâ büyüktür. Yanlış yöne çekilmeye uygun, kolayca sindirilebilen, zayıf ve edilgen ruhlu, tinsel ve ahlâksal olarak zehirlenmiş akla sahip insan kitlesi hâlâ olağanüstü büyüktür. Ancak, bütün olarak bakıldığında durum kökten bir biçimde değişmiştir. İkinci Dünya Savaşından önce Hitler sokaklarda usdışıcılık ve aklın yıkımı bayrağını dalga-

landırdı. Günümüzde, akıl kendi davasını kitlelere sunmak için ve kitlelerin öncülüğünde kürsüden, çalışma gruplarından ya da laboratuardan sokaklara inmektedir. İlerici felsefenin, aklın savunusunun bu stratejik saldırısı savaş sonrası dönemin yeni öğesidir.

1848 dolaylarında aklın yıkımının en önemli, gerçekten belirleyici ilk rakibi ortaya çıktı: Marxçılık. 1917'den bu yana da yalnızca dünyanın altıda birini oluşturan insanların felsefesine gelişmekle kalmamış aynı zamanda, dünya savaşları ve dünya devrimleri döneminde Marxçılığın daha ileri bir gelişimi, Marxçılık-Leninçilik olarak daha üstün entelektüel düzeyde dışavurulmuştur. *Komünist Manifesto* uzun bir süredir dünya edebiyatında en çok okunan ve çevrilen eserlerden biridir. 1917'den sonra buna —Marx ve Engels'in yazılarının daha geniş biçimde dağıtımının yanı sıra— Lenin'in çalışmaları eklendi. Ama 1945 sonrası dönem bu açıdan da niteliksel bir değişikliğe işaret eder. Bu eserlerin çeviri ve dağıtımının büyük bir hızla ilerlemediği az sayıda ülke vardır. Komünist destekçilerin nüfusun üçte birini oluşturduğu Çin, yeni Halk Cumhuriyetleri ya da Fransa ve İtalya gibi ülkelerden söz etmeye gerek bile yoktur. Komünistlerin örgütlü gücünün hâlâ göreceli olarak önemsiz olduğu ülkelerde bile Marxçılık-Leninçilikle tanışıkhkta hızlı bir artış gözlemleyebiliriz ve Marxçı felsefenin etkisi bu sınırların çok ötesine uzanır. Bu konuyu ele alırken de yalnızca ideolojik yanla ilgiliyiz. Ama söz konusu ülkelerde bunun artık yalnızca Marxçı-Leninci klasiklerin çevirisi ve dağıtımı sorunu olmakla kalmadığını; yerel Marxçı araştırmada bir artışa, gericiliğe karşı mücadelede onun entelektüel silahlarının kullanılmasına, ülkenin tarihinin ve mevcut durumunun Marxçı-Leninci ruhla bilimsel olarak ele alınmasına dönüştüğünü de söylemek gerekir.

Bu yükseliş parti politikası sınırlarının çok ötesinde gerçekleşmektedir. Önde gelen ilerici entelektüeller için Marxçılık-Leninciliğin çekiciliği giderek artmaktadır. Somut bilimsel sorunlara

ilişkin çözümleri sayesinde hem bilimi hem de diyalektik materyalizm yöntemini Sovyetler Birliğinde daha üst düzeye çıkarmış olduğundan, diyalektik materyalizmin kendilerine ne kadar yardımcı olabileceğini giderek daha fazla sayıda doğal bilimci anlamaktadır. Çok sayıda yazar da sanatlarıyla ilgili olarak aynı şeyi yaşamaktadır. Sovyetler Birliğinin buluş ve başarılarının gerici kentsoylu bilim ve felsefede (Lisenko anlaşmazlığı) böylesine keskin bir savunma eylemini tetiklemesinin nedeni budur. "Özgür dünyada" giderek daha fazla Kravçenko tadı kazanan tartışmalar bu yüzden ortaya çıkar. İlerici sanat ve bilimin giderek daha da karşı koyulmaz hal alan çekiciliğini engellemek için insanlar gerçek sorunlardan ziyade Sovyetler Birliğinde "uyumcu olmayan" bilim adamları ve sanatçıların maruz kaldığı (sözde) eziyetlerden söz etmektedir. Hiç kuşku yok ki Kravçenko olayları her zaman bazı teknik aksamalara yol açacaktır; insanın yalanlar ve iftiralar yayma fırsatlarındaki tüm ajanlarını uygun biçimde anlatabilmek pratik bir olanaksızlık olarak görünür. Uzun olmayan bir süre önce Senatör Wiley'in, söz konusu kişinin Çar I. Nikolay döneminden kalma ünlü bir gerici general ve politikacı olduğunu ve Stalin'in bilimsel tartışma özgürlüğünü kısıtlayanlara benzer bir küçümseme yüklemek için onun adına ve yöntemlerine başvurduğunu bilmeden Stalin tarafından zulüm gören "dilbilimci Arakçeyev" destekçilerini özgürlük adına inatla savunma talihsizliğini yaşamış olmasının nedeni budur.

Aklın, etkin ve geniş ölçekli savunusundaki bir diğer yeni öğe barış hareketidir. Bunu da yalnızca konumuz açısından değerlendireceğiz: aklın yıkımı ya da onarımı. Hitler döneminde olduğu gibi günümüzde de savaş tacirliğinin aklın yıkımı için çalışan temel bir sosyal güç olduğu açıktır ve bugün onun ideolojik savaş alanı Soğuk Savaştır. Bu, dünya üzerindeki insanlar arasında belirsiz bir yazgıcılığın, paniğin ve felç edici bir korkunun yayılmasıyla eş anlamlıdır. Tanıklığının yeterliliği kuşku götürmeyen Faulkner, Nobel Ödülü konuşmasında şunları söyler: "Çağımızın trajedisi

tüm dünyaya egemen olan genel bir korkudur. Onu o kadar uzun bir süre içimizde taşıdık ki onunla yaşamamız olası hale geldi. Geriye tinsel bir sorun değil yalnızca şu soru kalmıştır: ne zaman patlayacağım?" Alman yazar Zuckmayer de benzer biçimde şunları söyler: "Şimdi karşımıza çıkan bu dünya halinin gerçekliği nedir? Büyük bir çoğunluk için bir kâbusa dönüşmüştür. Günümüzde dünya üzerinde yaşayan insanların yüzde doksanının olması yakın görünen şeyi istemediklerine inanıyorum. Ama karşı önlemler şansı olmaksızın gerçekleşmesine izin vermek zorundalar; tıpkı bir kâbusta kişinin düş görmekte olduğunu, kâbus gördüğünü, karabasan yüzünden işkence çektiğini ve boğazının sıkıldığını bilmesi ama yine de ondan sıyrılamaması, hareket edememesi, bağıramaması ve uyanamaması gibi."

A. B. D. atom bombası tekeliyle gösteriş yapabileceğine inandığı sürece bu korku, bu kâbus Soğuk Savaştaki en önemli ideolojik silahtı. Şimdi buna diğer öğeler —sahte zeytin dalları, sosyalizmin "baskıladığı" ulusların "kurtuluşu" vb— katılsa da bu türden panik duygularını beslemek hâlâ önemli bir Soğuk Savaş silahı olarak durmaktadır (*Collier* Dergisinin özel sayısına bakınız). Kitleleri —ve hatta hükümetleri— gafil avlamak hâlâ stratejinin önemli bir bölümüdür. Ama günümüzde, 1914'de olduğu gibi beklenmedik bir şey değildir. İnsan istenci ve anlayışının yazgıcı bir felce uğraması, gergin bir panik halinin sürekli varlığı hazırlık taktiklerini oluşturur.

Ancak, kitlelerin tepkisi geçmiş iki dünya savaşından öncekinden tamamen farklı ve yenidir. 600 milyon barış imzası herkes tarafından bilinmekte. Bir kez daha, bunu konumuzla ilgili olduğu kadarıyla değerlendirmeliyiz. Bu haliyle barış hareketinin felsefesi yoktur ve politik, felsefi ya da dinsel inançlar açısından hiçbir engel tanımaz. Bu harekette Hıristiyan ve Müslüman din adamları, Quakerlar(*) ve barışçılar, liberaller ve yansızlar vb.

(*)17. yüzyılda İngiltere'de kurulan Hıristiyan mezhebi. —*çev.*

sosyalist ve komünistlerle el ele çalışır. Ama barış hareketinin az da olsa bir "uyumculuk" gerektirmesine rağmen varlığı, büyümesi ve giderek somutlaşan dış hatları büyük felsefi sorunun ileri sürülmesi ve yanıtlanmasına işaret eder: akıldan yana mı akla karşı mı? Kuşkusuz yeni oluşumda yer alan, birey ve gruplara ilişkin soru ve yanıtlar fazlasıyla çeşitli ve sıklıkla tamamen zıttır. Ama bu türden ayrılıkların ardındaki ortak ilke, insan aklının savunulmasından başka bir şey değildir ve yalnızca genel anlamda aklın varlığının değil iyi kötü etkin katılımcıları olduğumuz tarih üzerindeki gerçek etkisinin de savunulması.

Her yerde barış hareketi başlangıcını, en net olarak Batı Alman *Ohne uns* hareketinde dışa vurulan, kendiliğinden bir duygudan almış ve almaktadır. Atom savaşma karşı Stockholm protestosuna verilen 500 milyon imza da özünde kitlelerin bu suç projesine içgüdüsel isyanını gösterir. Ancak, kitle duygusunun bu kendiliğinden patlaması tüm daha öncekilerden niteliksel olarak farklıdır. Kitle kızgınlığının bu türden bir tırmanışının kendi başına yeni bir şey anlamına gelmesine rağmen boyutlarını niceliksel olarak ölçmek yanlış olur. Patlama anını düşünürsek özellikle yeni olan öğesi keskin hatlarıyla ortaya çıkar. Genellikle savaşın üçüncü ya da dördüncü yıllarında ortaya çıkan daha önceki kitlesel savaş karşıtı duygu dalgaları sıklıkla büyük yenilgilerden doğan ve neredeyse her zaman bir savaş ekonomisinin ezici yükünün tetiklediği görüngülerdi. Ancak günümüzde bu kitle hareketi *Soğuk* Savaş *döneminde* de olsa bir savaştan *önce* ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle engelleyici, önleyici özelliğe sahiptir ve gerçekleşen tarihsel olgulara bir tepki olmaktan öte anlamlar taşır. Tek başına bu özellik, hareketi saf kendiliğindenlik ya da duygusallık alanının dışına taşır. Engellemeye yönelik her girişim geleceği, yaklaşan olayları denetlemek için akılcı, bilinçli bir arzu öğesine işaret eder. Dolayısıyla iki dünya savaşına ilişkin deneyimler bu kendiliğindenlikte toplanmıştır. Tamamen yeni bir fizyonomiyi gösterir: kendiliğindenlikteki akıl.

Dünya barış hareketinin başkan yardımcısı Pietro Nenni bir konuşmasında Stockholm başvurusuyla barış partizanlarının beş büyük gücün anlaşma yapmasını talep eden 600 milyon imzalı ikinci kampanyası arasındaki önemli bir farkın altını çizmiştir. Buradaki yolun kendiliğindenlikten bilinçli farkındalığa, duygudan aklın kullanımına —hem insanın hem de insanoğlunun yaşamını belirgin biçimde etkileyen çok somut bir görev için kullanımı— uzandığını söyler. Kökenlerini buradan alan ussal algı iki yönlüdür: nesnel görevin algılanması ve bunun yerine getirilmesinde kişinin kendi payının algılanması. Savaş ve barış söz konusu olduğunda —insanlığın felakete uğramaması için— insan aklının olayları kendi akışına bırakmadan ya da onların suç unsuru barındıran niyetlerden etkilenmesine izin vermeden inisiyatifi eline alması gerektiğini gösteren şey de bu iki yöndür.

Bütünle bireysel ilişkilerin ne ölçüde öznel farkındalıkla gerçekleştirildiği çok büyük değişiklikler gösterir ama bu noktada çok önemli değildir. Önemli olan şey 600 milyon imzanın net, nesnel olarak ayırt edilebilir anlamıdır. Barış hareketi, barışın giderek daha somut bir savunusunu oluştururken (saldırganlığı tanımlama, ulusların bağımsızlığını savunma, farklı sosyal sistemlerin barışçı ortak yaşam olasılığını inceleme, görüşmelere yöntemsel yaklaşım vb.) daha da üst düzey genellemelere liderlik etmekte ve milyonlarca insanın bağımsız yargısına —tüm yalan propagandalara direnç— ve aklına giderek daha güçlü bir biçimde başvurmaktadır.

Böyle bir entelektüelleşme ve usçuluk kitlelerin gözünü korkutmaktan uzak olmakla kalmaz aynı zamanda kitleler tarafından fazlasıyla çekici bulunur. (Bunu, az sayıda kentsoylu akıl destekçisinin usçulukları için özür diledikleri ya da yalnız, tuhaf biçimde paradoksal eksantrikler olarak göründükleri usdışıcı faşizm dalgasıyla karşılaştırın.) Aklın onarını ve barışın korunmasına —ikisi birbirinden ayrılmaz— yönelik bu hareket kitlelerin daha da geniş kesimlerinde yer bulmaktadır; giderek daha geniş

çevreler bir araya gelmekte, güçlerini birleştirmekte ve birlik olarak yürümekteler — kuşkusuz, felsefi bir "uyumculuk" izlenimi bırakmaksızın.

Barış hareketinin pratik amaçları ve bakış açıları şimdi tartışabileceğimiz bir şey değildir. Ama tek başına varlığı bile insan düşüncesi için dünya tarihsel önem taşır: *aklın bir kitle hareketi biçiminde korunması.* Usdışıcılığın giderek artan egemenliğiyle damgalanan bir yüzyıldan sonra aklın savunusu ve yıkılmış aklın onarımı kitleler arasında zafer yürüyüşüne başlamaktadır. Politik olarak bakıldığında barış hareketi sayısal olarak küçük ama şimdilik fazlasıyla etkili tekelci kapitalist ve militarist zümreyi kitlelerden ayırmak ve böylelikle güçsüzlüğe mahkum etmek için yola çıkar. Bu arada, barış hareketinin ideolojik yönü her türden çöküş ve usdışıcılık kuramlarını üretenlerin de akıl-karşıtı ve insanlık-karşıtı bildirilerinde popüler düşünce ve anlayışlar üzerindeki etkisini kaldırma şeklinde programatik bir eğilim de içerir. Denis de Rougemont gibi bir yazarın yandaşlarının etkisizliğinden yakınması yeterli değildir. Aradaki boşluk gangster filmleri ve niteliksiz yazın tarafından doldurulduğu sürece bu görevi tamamlanmış olarak kabul edemeyiz.

Histerik *Vermassung* ya da kitle hareketleri korkusuna ve bu korkuyla yakından bağlantılı olan usdışıcılığa en büyük çağdaş yanıt, *akıl adına ayaklanan* bu *kitledir.* Dolayısıyla, tarihsel olarak değerlendirildiğinde bu ayaklanma denetimsiz, akıl-karşıtı içgüdülerin Hitlerci ayaklanmasına bir karşı-patlamadır. Etkin bir geri dönüş ve daha da önemlisi gelecekte ortaya çıkabilecek Hitler'inkine benzer planlı katliamların daha başından durdurulmasıdır.

Yüzyıldan uzun bir süre önce Marx şunları yazmıştı: "Kuşkusuz, eleştiri silahı silahın eleştirisinin yerini alamaz. Maddi şiddet yine maddi şiddetle yok edilmelidir ama kitleleri ele geçirdiği anda kuram da maddi şiddet haline gelir." Felsefi olarak bakıldığında da —bu savaşın Marxçılık karşısında bir yarış haline gelmesinden çok

sonra— akıl ve akıl-karşıtlığı, materyalist diyalektikler ve usdışıcılık arasındaki belirleyici yarışın yalnızca emekçi sınıfın kentsoyluluk karşısında zaferi, kapitalizmin devrilmesi ve sosyalizmin kurulmasıyla nihai sonuca ulaşabileceğini biz Marxçılar biliyoruz. Tüm bunların barış hareketinin hedeflerinin tamamen ötesinde kalması gerektiğini söylemeye gerek bile yok. Bu nedenle, aklı geri getirme ve ona gücünü geri verme doğrultusundaki büyük çabası, ideolojik düzeyde bile nihai savaşı gerçekleştiremez. Ama bu onun dünya tarihsel önemini azaltmaz. Bu hareket, kampanyasını 600 milyonu harekete geçirerek açmıştır ve daha bir o kadarını harekete geçirme sürecindedir. Emperyalist akılsızlık çılgınlığı karşısında ilk büyük kitle ayaklanmasıdır. Kitleler akıl adına savaşarak sokaklarda haklarını, yazgımızı belirlemede bir pay sahibi olma haklarını dile getirmiştir. Bundan böyle bu haktan yani, aklı kendileri adına, insanlık adına kullanma, savaşın kaotik çılgınlığının ortasında değil ussal olarak yönetilen bir dünyada yaşama hakkından vazgeçmeyeceklerdir.

BUDAPEŞTE, OCAK 1953

KAVRAMLAR DİZİNİ

Adcılık: Tümel kavramların tek tek şeylerin aralarındaki ortaklıktan yola çıkılarak oluşturulmuş genel adlardan öte bir anlamları olmadığını savunan felsefe anlayışı.

Altın orta: İnsanın tüm eylemlerinde aşırılıktan kaçınma tutumunun benimsenmesi gerektiğini vurgulayan felsefi terim.

Aşkın: Dünyanın dışında kalan, olası her deney ve bilginin sınırlarının ötesine taşan.

Belirlenmezcilik: Dünyada olup bitenlerin bağımsız olduğunu, birbirini izleyen olaylarda nedensel bir bağlantı bulunmadığını savunan görüş.

Bencilik: Herkesin kendi yarar ve çıkarını gözeterek eylemde bulunması gerektiğini ileri süren ahlâk felsefesi öğretisi.

Bilinmezcilik: İnsan düşüncesinin ve sınırlı bilgisinin "Gerçek varlığı" kavrayamayacağı görüşünü temel alan felsefeler.

Bilişsel: Bütün bileşenleriyle bilgi edinimi süreci.

Bireyleşim: Bilen öznenin bir bireyi aynı türün diğer bireylerinden ayırt etme süreci.

Çilecilik: Ahlâki gelişmişlik için bedensel hazlardan uzaklaşıp, düşünsel, tinsel hazlara yönelmeyi savunan öğreti.

Dışrak: Herkese açık olan bilgi ve öğreti.

Dirimselcilik: Canlıların varlığını kavramanın ancak bu canlılara özgü, kendileri de canlı olan bazı öğelerle olanaklı olduğunu savunan felsefe anlayışı.

Dolaysız bilinç: Sezgi yoluyla bilinen şey.

Eğretileme: Belli bir gerçeklik katmanından alınarak benzerlik ilişkisi temelinde bir başka gerçeklik katmanına taşıma.

Evrendeşçilik: Bireyin tüm insanlığı ulus ve tüm evreni vatan olarak görmesi gerektiği görüşü.

Gidimli: Sezgisel düşünmenin karşıtı olarak önermeler, mantıksal çıkarımlar yoluyla, ilkelerden sonuca varan düşünme biçimi.

Gizemcilik: Hakikate ulaşma yolunda algısal-duyusal-bilişsel süreçleri yok sayan, gidimli düşünmenin yerine sezgisel düşünmeyi koyan öğretilerin tümü.

Görüngücülük: Yalnızca olguların yani nesnelerden edindiğimiz tasarımların varlığını kabul eden, şeylerin yalnızca bize göründükleri biçimiyle bilinebileceğini ileri süren felsefe akımı.

Hazcılık: Hazzı en yüksek iyi olarak gören öğretiler toplamı.

İçkin: Aşkın'ın tersi. Bir şeyin içersinde olma, o şeyin kendisi dışındaki bir ilkeye bağlı olmama.

İçrek: Dışarıya kapalı, belli insan topluluğuna açık olan bilgi, öğreti.

İkicilik: Gerçekliğin birbirinden bağımsız iki temel töz, öğe ya da kategoriden oluştuğunu savunan felsefe tutumu.

İnsancılık: İnsanın yazgısının kendisi dışında hiçbir güce emanet edilemeyeceğini, insana yaraşır bir yaşama yalnızca insanın kendi çabasıyla, aklıyla ulaşılabileceğini savunan görüş.

Karanlıkçılık: Gerçeği saklayıp doğruyu gizleme anlayışı; düşünce ve bilgileri bilerek karanlıkta bırakma tutumu.

Kendinde-şey: Bilen özneden bağımsız olarak varolan, görüngülerin temelinde bulunan ama deneyim ötesi olduğundan bilgisine ulaşamadığımız şey.

Kendinde-varlık: Bir şeyin gerçeklikteki bilinçten bağımsız, kendi başına durumu.

Kendisi için varlık: Bir şeyin bir özneyle, bir bilinçle ilişkisi içinde ne olduğu.

Kinizm: Gerçek mutluluğa ulaşabilmek için bireyin kendisiyle yetinmesi, yapay gereksinimlerden uzaklaşmasını savunan Sokrateşçi okul.

Koşulsuz buyruk: Kant'ın eylemlerimizde nasıl seçim yapacağımızı belirlemek üzere ortaya koyduğu ilke/ilkeler.

Lumpen proletarya (Alm: lumpenproletariat): Proletaryanın, belirli bir işi ve düzenli bir geliri olmayan, sınıf bilinci düşük serserileri ve ayaktakımını içine alan en alt tabakası. Bu terim ilk kez *Komünist Manifesto* adlı eserinde Marx tarafından kullanıldı.

Maddebiçimcilik: Varolan her şeyin maddeden, evrendeki tüm olayların maddi ya da fiziksel güçlerden oluştuğu görüşü.

Mutlak: Her şeyi kuşatan, tek bir ilke olarak kavranan en son gerçeklik. Görelinin karşıtı. Kendi başına varolabilen.

Nedensellik: Her şeyin bir nedeni olduğu, aynı koşullarda aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı ilkesi.

Olguculuk: Her türden bilgi araştırmasının olgulara ya da gerçeklere dayandırılması gereğini savunan felsefe anlayışı.
Olgusallık: İnsanın varoluşunun koşullar ve olgular tarafından belirlenen boyutuna verilen ad.
Olumsallık: Varlığa gelmede ya da eyleme geçmede zorunlu olmama, değişimin ve özgür istencin etkilerine açık olma durumu.
Oluş: Bir durumdan başka bir duruma geçerek gelişme.

Ötekilik: belli bir kişi ya da grup kimliği karşısında farklılık gösteren kişiler öbeği.
Öz: Varlığın zamandan bağımsız, değişmez biçimde varolan bölümü.
Özgecilik: Kişinin tüm eylemlerinde başkalarının mutluluğunu amaçlaması.
Öznelcilik: Bütün değer yargılarının kişinin öznelliğine indirgenerek anlaşılması yaklaşımı.

Savunubilgisi: Bir düşünce, inanç ya da öğretiyi tüm yönleriyle savunma sanatı.
Seçmecilik: Çeşitli düşünce akımlarının en doğru olduğu varsayılan düşüncelerinin seçilerek bir öğretide birleştirilmesi.
Sezgi: Gerçekliği dolaysız olarak, içeriden kavrayabilme yetisi.
Soykütük yöntemi: Bugünün en iyi biçimde kavranabilmesi için tarihte geriye giderek yürütülen araştırma tekniği.
Süre: Varlığın belli bir zaman dilimine yayılmış durumu.

Şeycilik: Dünyanın tekil ya da tek tek somut nesnelerden oluştuğu varsayımına dayanan kuram.

Tekbencilik: Ben'i tek gerçeklik olarak alan, ben düşüncesi dışında düşünce tanımayan felsefe anlayışı.
Tektanrıcılık: Tanrının "bir"liğini öne çıkaran din ve felsefe öğretisi.
Töz: Kendi kendine varolan, varlık nedeni kendisi olan, varolmak için kendisinden başka bir şeye gereksinim duymayan şey.

Tümtanrıcılık: Varolan her şeyin Tanrısal doğadan bir parça aldığını, doğanın Tanrıyla özdeş olduğunu savunan felsefe akımı.

Usçuluk: Bilginin güvenilir tek kaynağının us olduğunu savunan görüşün aksine gerçekliğin olmadığını, dünyanın belli bir anlamdan tutarlı bir bütünlükten yoksun olduğunu ileri süren görüş.

Uslamlama: Bir düşünceye, bir sonuca varmada izlenen ussal çıkarım süreci.

Üstinsan: Henüz varolmayan ama ileride gerçekleşeceği öngörülen gelecekteki insanlık ülküsü.

Varlıkbilgisi: Varoluşun doğasıyla en son anlamdaki gerçekliğin yapısını soruşturan bilim ya da felsefe.

Varoluşçuluk: Varoluşun belli bir özü olmadığı, insanın baştan verili bir doğası olmadığı; tek tek insanların ve onların yaşadığı deneyimlerin eşsiz olduğu şeklinde felsefe anlayışı.

Yeter neden ilkesi: Gerçekleşen her şeyin gerçekleşmesi için bir yeter nedenin bulunması gerektiğini bildiren ilke.

Yorumbilgisi: Kutsal kitaplar, şiirler, felsefe metinleri gibi ilk bakışta kavranması güç metinlerin en iyi biçimde yorumlanması için geliştirilmiş kuramlar, yöntemler, yaklaşımlar bütünü.

Yöntembilim: Araştırma, soru sorma, düşünme, öğrenme ve öğretme tekniklerini inceleyen yöntem kuramı.

SÖZCÜK DİZİNİ

Absolute: mutlak
Action: eylem
Agnosticizm: bilinmezcilik
Altruism: özgecilik
Aphorism: özdeyiş
Apodosis: şart cümlesinin ikinci kısmı
Apologetics: savunubilgisi
Argumentation: uslamlama
Asceticism: çilecilik
Authenticity: sahicilik

Becoming: oluş
Being: varlık
Being for itself: kendisi için varlık
Being-in-itself: kendinde varlık

Categorical imperative: koşulsuz buyruk
Causality: nedensellik
Chiliasm: İsa'nın kıyametten önce dünyaya dönüp bin yıl saltanat süreceğine ilişkin Hıristiyan inancı.
Cognitive: bilişsel
Collectivism: ortaklaşacılık
Complement: tümleyen
Conformist: uyumcu
Contemplation: tefekkür
Contingency: olumsallık
Cosmopolitism: evrendeşçilik
Cynism: kinizm

Discursive: gidimli
Dualism: ikicilik
Duration: süre

Eclecticism: seçmecilik
Egoism: bencilik
Esoteric: içrek
Essence: öz
Existentialism: varoluşçuluk
Exoteric: dışrak

Facticity: olgusallık

Genealogy: soykütük
Golden Mean: altın orta

Hedonism: hazcılık
Hermeneutics: yorumbilgisi
Historicity: tarihsel geçerlilik
Humanism: insancılık
Hylomorphism: maddebiçimcilik
Hylozoist: cancı

Immanent: içkin
Immediate: dolaysız
In itself/for itself: kendinde/kendisi için
Indeterminism: belirlenmezcilik
Individuation: bireyleşim
Intuition: sezgi
Inwardness: ruhanilik
Irrationalism: usdışıcılık
Inference: çıkarım

Leveller: eşitlikçi
Legitimist: yönetimin kalıtımsal hak olduğuna inanan
Logic: mantık

Metaphor: eğretileme
Methodology: yöntembilim
Mind: zihin
Monotheism: tektanrıcılık
Mysticism: gizemcilk

Nexus: bağ
Nominalism: adcılık
Non-absoluteness: mutlak olmayan

Obscurantism: karanlıkçılık
Omnipotence: her şeye gücü yeterlik
Optimism: iyimsercilik
Otherness: ötekilik
Overman: üstinsan

Panteism: tümtanrıcılık
Particular: tikel
Pathos: duygulanım
Perception: algı
Pessimism: kötümsercilik
Phenomenalism: görüngücülük
Phenomenology: görüngübilim
Philistin: dar görüşlü, estetikten yoksun kişi
Positivism: olguculuk
Praxis: eylem
Principle of sufficient reason: yeter neden ilkesi

Radicalism: köktencilik
Rational: ussal
Rationale: mantıksal temel
Rationalization: ussallaştırma
Reality: gerçeklik
Reason: akıl
Reasoning: usa vurma
Reism: şeycilik
Relativism: görecilik

Sceptisism: kuşkuculuk
Science of knowledge: bilgi kuramı
Solipsism: tekbencilik
Spirit: tin/ruh
Subjectivism: öznelcilik
Substance: töz
Substantiality: tözlülük
Superman: üstinsan

Theology: tanrıbilim
Thing-in-itself: kendinde şey
Transcendental: aşkınsal
Truth: hakikat

Ultramontanism: Papanın mutlak hakimiyetinden yana olmak.
Understanding: anlama

Vermassung: kitle yoğunlaşması
Vitalizm: dirimselcilik
Vulgarizer= popülerleştirici

Will: istenç
Will to power: güç istenci

LATİNCE-FRANSIZCA TERİMLER DİZİNİ

A limine: Daha başından.
Acte gratuit: Nedensiz edim.
Ad absurtum: Eni konu saçma.
Ad hominem: Konuyu saptırmak için iddia sahibinin başka bir özelliğine yönelme.
Agon: Yarışma.
Amor fati: İnsanın yazgısını sevmesi, kabullenmesi.
Aprés nous le déluge: Bizden sonra tufan.

Bel esprit: Esprili kişi.
Bona fide: İçten, yapmacıksız, dürüst tutum.

Cogitare: Düşünce.
Cogito ergo sum: Düşünüyorum demek ki varım.
Coup de grâce: Son darbeyi indiren.
Credo quita absurdum: Saçma olduğu için inanıyorum.
Cum grano salis: İhtiyatla.

Demiurgos: Platon felsefesinde dünyayı yaratan etmen, kainatın yaratıcısı.
Denominatio a potiori: Yeniden adlandırma.
Deus sive Natura: Tanrı ya da doğa.
Discite moniti: Uyarı yoluyla bilme.

Elan: İvme.
Ens realissimum: Tanrıyı betimlemede kullanılan "en gerçek varlık."
Eo ipso: Tam da bu yüzden.
Esse est percipi: Varolmak algılamaktır.
Esse: Olmak.
Et al: Ve diğerleri.
Ethos: Bir halk ya da topluluğun ruhsal, sosyal özelliği.
Ex Cathedra: Yetkisine dayalı.

Factum brutum: Kaba gerçeklik.
Fait accompli: Oldu bitti.

Ignorabimus: Bilemeyeceğiz.
Imitatio: Taklit.

Monstrum per excessum: Ölüm alameti.
Mutatis mutandis: Gerekli değişiklikler yapılmış olarak.

Odi profanum vulgus et arceo: İnsan sürüsünden uzak duruyor ve nefret ediyorum.
Otium cum dignate: Onurlu inziva.

Parti pris: Önyargı.
Peripetia: Tragedyada durumun aniden tersine dönmesi.
Privilegium agrantiati: Belli bir konum hakkı.

Quid pro quo: Verilen bir şey karşılığında alınan şey ya da alman bir şey karşılığında verilen şey.

Salto mortale: Ölüm atlayışı.
Sine numine: İlahsız.
Sub specie aeternitatis: Sonsuzluk görünümlü.

Telos: Erek.
Terminus ad quem: Son bulma noktası.
Tertium datur: Üçüncü çözüm.

Vis a vis de rien: Hiçlikle karşı karşıya.

ADLAR DİZİNİ

Adenauer, Konrad, (II. Cilt): 364, 422, 442
Adler, Alfred, (II. Cilt): 240
Adler, Max, (II. Cilt): 176
Agrippa von Nettesheim (Menenius Latanus), (I. Cilt): 365 (II. Cilt: 265)
Ammon, Otto, (II. Cilt): 295
Andersen, Hans Christian, (II. Cilt): 35
Anschütz, Gerhard, (II. Cilt): 256
Apuleius, Lucius, (I. Cilt): 92
Aquinas, Thomas, (I. Cilt): 110 (II. Cilt): 84, 162, 181
Arakçeyev, Aleksey, (II. Cilt): 444
Arkhimedes, (II. Cilt): 75
Aristoteles, (I. Cilt): 106, 183, 272, 338, 384 (II. Cilt): 44, 115, 161-62, 303
Aron, Raymond, (I. Cilt): 30-1 (II. Cilt): 368, 396, 411
Augustine, St. (Aurelius Augustinus), (II. Cilt): 312
Avenarius, Richard, (I. Cilt): 26-7, 31, 222, 224, 236, 359 (II. Cilt): 19, 77, 102

Baader, Franz Xaver von, (I. Cilt): 17, 134-35, 149-50, 167-69, 174, 198, 248
Babeuf, François (Gracchus), (I. Cilt): 57, 130 (II. Cilt): 332
Bachofen, Johann Jacob, (I. Cilt): 195 (II. Cilt): 131
Bacon, Francis, (I. Cilt): 92, 129 (II. Cilt): 162
Baeumler, Alfred, (I. Cilt): 95, 193, 334, 361, 373, 375, 378, 384 (II. Cilt): 81, 130, 140-46, 82
Balzac, Honoré de, (I. Cilt): 166, 169, 274, 344
Barbarossa, *bkz.* Friedrich I, İmparator
Barrès, Maurice, (I. Cilt): 34
Barth, Karl, (II. Cilt): 406
Baudelaire, Charles, (I. Cilt): 303 (II. Cilt): 218
Bauer, Bruno, (I. Cilt): 183, 251, 259, 261, 267, 290
Bauer, Otto, (II. Cilt): 382
Bayle, Pierre, (I. Cilt): 113-4, 229, 278, 357 (II. Cilt): 51
Beethoven, Ludwig van, (I. Cilt): 211
Belinski, Vissarion, (II. Cilt): 357
Bellarmin, Roberto Francisco, (I. Cilt): 110
Benthaın, Jeremy, (I. Cilt): 274, 340-41
Berdyayev, Nicolay, (I. Cilt): 295 (II. Cilt): 403
Bergson, Henri, (I. Cilt): 23, 29-34, 36-8, 117, 241, 266, 283 (II. Cilt): 10, 70, 115-16, 133, 221, 223, 228
Berkeley, George, (I. Cilt): 113, 135-36, 191, 219, 225, 228, 234, 249, 325, 380, 384-86 (II. Cilt): 18-9

Bernstein, Eduard, (I. Cilt): 35-6, 84 (II. Cilt): 150, 175, 203
Bertram, Ernst, (I. Cilt): 316
Binder, Julius, (II. Cilt): 180
Bismarck, Otto von, (I. Cilt): 24, 60, 63- 4, 69-70, 73, 76, 82, 90, 325-26, 328-29, 333-36 (II. Cilt): 12-3, 20, 141, 158, 189-90, 192, 206, 209, 260, 268, 285, 298, 315-17
Blanc, Louis, (I. Cilt): 291
Blücher, Gebhard Leberecht, (I. Cilt): 79
Bodin, Jean, (II. Cilt): 435
Boehm, Franz, (II. Cilt): 142, 183-84
Boehme, Jacob, (I. Cilt): 92, 138
Boesen, Emil, (I. Cilt): 298
Bolzano, Bernhard, (II. Cilt): 84-5, 87
Bonald, Louis (Vicomte) de, (I. Cilt): 22, 198
Borkenau, Franz, (II. Cilt): 419
Bormann, Martin, (II. Cilt): 339
Bossuet, Jacques Bénigne, (II. Cilt): 122
Boulainvilliers Henri de, (II. Cilt): 266
Bourget, Paul, (I. Cilt): 24
Boutroux, Emile, (I. Cilt): 23
Böhm-Bawerk, Eugen von, (II. Cilt): 192-93
Börne, Ludwig, (I. Cilt): 290
Brandes, Georg, (I. Cilt): 248, 312-16
Brentano, Franz, (II. Cilt): 84-5, 87, 189
Brogan, Denis William, (II. Cilt): 411
Bromfield, Louis, (II. Cilt): 389, 410-12
Brüning, Heinrich, (I. Cilt): 82
Bruno, Giordano, (I. Cilt): 101, 138, 155, 157
Bruyère, Jean de la, (I. Cilt): 114
Buckle, Henry Thomas, (II. Cilt): 48
Büchner, Ludwik, (I. Cilt): 197 (II. Cilt): 13, 19, 54
Bürger, Gottfried August, (I. Cilt): 47
Burckhardt, Jacob, (II. Cilt): 23, 261
Burke, Edmund, (I. Cilt): 22, 130, 133,198 (II. Cilt): 265
Burnham, James, (I. Cilt): 313 (II. Cilt): 384-98, 400, 419, 424
Busse, Ludwig, (II. Cilt): 180

Caesar, Gaius Julius, (II. Cilt): 230
Calas, Jean, (I. Cilt): 201
Caldwell, Erskine, (II. Cilt): 414
Camus, Albert, (I. Cilt): 286-87 (II. Cilt): 379, 381-83, 433
Carlyle, Thomas, (I. Cilt): 131, 286, 321, 337 (II. Cilt): 330-31
Carnap, Rudolf, (II. Cilt): 375
Céline, Louis-Ferdinand, (II. Cilt): 107
Chalybaeus, Heinrich Moritz, (I. Cilt): 254
Chamberlain, Houston Stewart, (I. Cilt): 19, 352, 370, 378 (II. Cilt): 22, 73, 75, 77,181, 183, 271-72, 281, 288, 296, 301-15, 328-30, 333-35, 337, 339-41, 344, 349, 427
Chamberlain, Neville, (II. Cilt): 427
Chamford, Sébastien-Nicolas, (I. Cilt): 318

Chaplin, Charles, (II. Cilt): 414, 422
Chase, Stuart, (II. Cilt): 370, 377-78, 380
Churchill, Winston, (II. Cilt): 361
Cohen, Hermann, (I. Cilt): 316 (II. Cilt): 302
Coleridge, Samuel Taylor, (I. Cilt): 198
Commager, Henry Steele, (II. Cilt): 414
Comte, Auguste, (I. Cilt): 340 (II. Cilt): 48, 186, 191, 283
Cornforth, Maurice, (II. Cilt): 376
Cortés, Juan Donoso, (II. Cilt): 255, 430, 437
Cortines, Adolfo Ruiz, (II. Cilt): 417
Courbet, Gustave, (I. Cilt): 303 (II. Cilt): 356
Croce, Benedetto, (I. Cilt): 23-6, 38
Cromwell, Oliver, (I. Cilt): 58, 79 (II. Cilt): 230, 436
Crossman, Richard, (II. Cilt): 420
Cusanus, Nicholas (I. Cilt): 259
Cuvier, Georges (Baron de), (I. Cilt): 127, 132, 178, 198, 244

Çernişevski, Nikolay, (II. Cilt): 117, 357

Darwin, Charles, (I. Cilt): 31, 303, 355, 366, 368-71, 393 (II. Cilt): 71, 281-3, 289, 293, 300
Daumier, Honoré, (I. Cilt): 303
Delbrück, Hans, (II. Cilt): 203
Demokritos, (I. Cilt): 385
Demosthenes, (II. Cilt): 313
Denikin, Anton, (II. Cilt): 391
Dernburg, Bemhard, (I. Cilt): 82
Descartes, René, (I. Cilt): 15, 33-4, 101, 106, 113, 115, 124-125, 128-29, 150, 167, 175, 315, 338 (II. Cilt): 40, 162, 182-83
Dewey, John, (II. Cilt): 375
Dickens, Charles, (I. Cilt): 303
Diderot, Denis, (I. Cilt): 113, 201, 219, 298, 350
Dietrich, Otto, (II. Cilt): 348
Dilthey, Wilhelm, (I. Cilt): 10, 19, 30, 34, 88, 148, 265 (II. Cilt): 9, 22-3, 26-32, 35-48, 50,54, 57, 59, 62, 65, 68, 7, 74, 82, 85, 91-2, 98, 100, 103-04, 124, 138-39, 145-46, 152, 155-59, 168-69,172, 190-91, 202, 213, 220, 222, 244, 250, 297, 302-03, 310, 317, 329, 354, 407
Dimitrov, Georgi, (I. Cilt): 85 (II. Cilt): 343
Dobrolyubov, Nikolay A., (II. Cilt): 357
Doriot, Jacques, (II. Cilt): 418
Dos Passos, John, (II. Cilt): 418
Dostoyevski, Fyodor, (I. Cilt): 294-95, 358 (II. Cilt): 54, 56-7, 332, 393
Dreiser, Theodore, (II. Cilt): 356
Dreyfus, Alfred, (I. Cilt): 32, 74, 311
Dubos, Jean-Baptiste, (II. Cilt): 266
Duhem, Pierre, (I. Cilt): 32, 372
Dürer, Albrecht, (I. Cilt): 38
Dühring, Eugen, (I. Cilt): 317 (II. Cilt): 175, 426
Dunham, Barrows, (II. Cilt): 376

Eastman, (II. Cilt): 418
Ebbinghaus, Juliu, (II. Cilt): 153-56, 159, 165-66

Ebert, Friedrich, (I. Cilt): 37
Eddington, Arthur Stanley, (I. Cilt): 167
Einstein, Albert, (II. Cilt): 93
Eisenhower, Dwight D., (II. Cilt): 380, 425, 436
Eisner, Kurt, (I. Cilt): 312 (II. Cilt): 212
Eluard, Paul, (II. Cilt): 422
Engels, Friedrich, (I. Cilt): 12-3, 42, 45, 47, 57, 60, 66, 70, 78, 110-11, 113,130, 132, 164,169-71, 195-98, 201, 249, 253, 260, 268, 291, 294, 307, 317, 340, 379, 381 (II. Cilt): 29, 197-987, 205, 281-82, 284, 289, 316, 318-19, 357, 426, 443
Epikuros, (I. Cilt): 318
Erdmann, Johann, Eduard, (I. Cilt): 10, 135 (II. Cilt): 154, 167, 170
Ernst, Paul, (II. Cilt): 413, 440
Eschenmayer, Adam Carl August, (I. Cilt): 156-58
Eucken, Rudolf, (II. Cilt): 84

Faguet, Emile, (I. Cilt): 75
Farrell, James Thomas, (II. Cilt): 414
Fast, Howard, (II. Cilt): 414
Faulkner, William, (II. Cilt): 414-15, 444
Feder, Gottfried, (II. Cilt): 333
Ferguson, Adam, (I. Cilt): 131, 350
Feuerbach, Ludwig, (I. Cilt): 21, 65, 123-24, 134, 164-65, 170-71, 182, 188, 195, 197, 214, 248, 251, 259-60, 267, 275, 280-81, 290-92, 357-58, 379 (II. Cilt): 53-4, 225, 357
Fichte, Johann Gottlieb, (I. Cilt): 18, 49, 96, 119,120, 122, 135-38, 141-42, 144, 146, 152, 154, 167, 174, 183, 199, 219-20, 235, 259, 274 (II. Cilt): 151-52, 154-56, 166-67, 169, 181, 316
Finkelstein, S., (II. Cilt): 413
Fischer, Ernst, (II. Cilt): 423
Fischer, Hugo, (I. Cilt): 21 (II. Cilt): 168-69, 247, 423
Fischer, Kuno, (I. Cilt): 95 (II. Cilt): 154
Flaubert, Gustave, (I. Cilt): 303
Forster, Georg, (I. Cilt): 48, 208
Fourier, Charles, (II. Cilt): 185-86
Förster, Nietzsche, Elisabeth, (I. Cilt): 319, 360, 362
France, Anatole, (I. Cilt): 72, 74 (II. Cilt): 356
Franco, Francisco, (II. Cilt): 364
Frank, Waldo, (II. Cilt): 414
Franz, Herbert, (II. Cilt): 180
Friedrich I, İmparator (Barbarossa), (I. Cilt): 169
Friedrich II ('Büyük'), Prusya Kralı, (I. Cilt): 79, 82, 334 (II. Cilt): 344
Friedrich Wilhelm I, Prusya Kralı, (II. Cilt): 80
Friedrich Wilhelm III. Prusya Kralı, (I. Cilt): 56
Friedrich Wilhelm IV, Prusya Kralı, (I. Cilt): 56, 82, 150,161, 165, 169, 172, 179, 181, 188 (II. Cilt): 345
Freisler, Roland, (II. Cilt):347-48
Freud, Sigmund, (I. Cilt): 232, 310 (II. Cilt): 240, 261

Freyer, Hans, (I. Cilt): 19 (II. Cilt): 44, 244-53
Freytag, Gustav, (I. Cilt): 63 (II. Cilt): 381
Fries, Jakob Friedrich, (II. Cilt): 160

Galilei, Galileo, (I. Cilt): 92-101
Gans, Eduard, (I. Cilt): 164
Gassendi, Pierre, (I. Cilt): 101, 113
Gast, Peter, (I. Cilt): 360
Gaulle, Charles de, (I. Cilt): 30 (II. Cilt): 413
Gauss, Karl Friedrich, (II. Cilt): 75
Gentile Giovanni, (I. Cilt): 25
Geoffroy de Saint-Hilaire, Etienne, (I. Cilt): 127, 132
George, Stefan, (I. Cilt): 38 (II. Cilt): 9, 96, 130,145,215, 217, 222, 228, 261
Gersdorff (Baron von), (I. Cilt): 319
Gide, André, (I. Cilt): 312, 353 (II. Cilt): 107
Gide, Charles, (I. Cilt): 207
Glockner, Hermann, (II. Cilt): 162-63, 165, 167-69, 173, 177, 182, 237
Gneisenau, August Neidhardt, (I. Cilt): 49, 67
Gobineau, Joseph Arthur, (I. Cilt): 21, 93, 179, 352 (II. Cilt): 77, 268-79, 286, 289-90, 292, 294-95, 300, 308, 329-30, 416
Goebbels, Joseph, (II. Cilt): 334, 394, 413
Goethe, Johann Wolfgang von, (I. Cilt): 38, 47-8, 118, 123, 126-27,132, 135, 138, 140-41, 151, 155, 160, 178, 201-02, 206, 209, 231, 244, 248, 334 (II. Cilt): 35, 40, 61, 70, 121, 173, 182, 225, 357
Gogol, Nicolay, (II. Cilt): 357
Göhre, Paul, (II. Cilt): 206
Göring, Hermann, (I. Cilt): 348
Gorki, Maksim, (II. Cilt): 234
Görres, Joseph, (I. Cilt): 17, 135, 166, 195 (II. Cilt): 316
Greene, Graham, (II. Cilt): 406, 408
Grimm, Hans, (II. Cilt): 424
Guderian, Heinz, (I. Cilt): 338
Guizot, François, (II. Cilt): 258
Gumplowicz, Ludwig, (II. Cilt): 68, 284-94
Gundolf, Friedrich, (I. Cilt): 30 (II. Cilt): 31, 35, 40, 145
Guyau, Jean Marie, (I. Cilt): 340
Guyon, Jeanne Marie, (I. Cilt): 33

Haeckel, Ernst, (I. Cilt): 355
Haller, Karl Ludwig von, (I. Cilt): 164, 179 (II. Cilt): 157, 290
Hamann, Johann Georg, (I. Cilt): 118, 124-25, 128
Hammacher, E., (II. Cilt): 159
Hartmann, Eduard von, (I. Cilt): 18, 20, 194, 313 (II. Cilt): 14-5, 40, 183, 301, 316
Hartmann, Nicolai, (II. Cilt): 170, 177
Hasbach, Wilhelm, (II. Cilt): 209
Hauptmann, Gerhart, (I. Cilt): 312
Haym, Rudolf, (II. Cilt): 150, 167, 177
Hebbel, Friedrich, (II. Cilt): 173
Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich, (I. Cilt): 13, 20-1, 24-5, 34, 47-8, 62, 65, 69, 95-102, 106, 112, 117, 119-24, 127-28, 134-36, 143-44,

146, 148, 151, 154, 156, 158, 160, 162-76, 180-84, 187-91, 194, 198, 201-03, 208-09, 217, 235-43, 248-63, 268-69, 273-78, 289-91, 295, 298, 300, 306, 314-16, 321, 376, 384, 386 (II. Cilt): 13,15, 17, 26-7, 34, 37, 40, 44, 69, 73, 75, 97, 103, 115, 121-23, 134, 149-51, 153-84, 186, 214, 224-25, 230-31, 244, 251, 316, 318,342, 357, 374, 383
Heidegger, Martin, (I. Cilt):14, 18-9, 22, 65, 88, 193, 217, 241, 266, 270, 283, 287, 296-97 (II. Cilt): 53, 87, 95, 97-120, 123-26, 128-29, 133, 135, 138, 139, 143, 162, 174, 199, 229, 235-36, 250, 252, 310, 327, 329, 379, 393, 408, 423, 428-35, 438-39
Heine, Heinrich, (I. Cilt): 65, 164, 169-70, 291 (II. Cilt): 225, 357
Helvétius, Claude Adrien, (I. Cilt): 113, 340, 350
Hemingway, Ernest, (II. Cilt): 414
Herakleitos, (I. Cilt): 259, 316, 375, 384-85 (II. Cilt): 133
Herder, Johann Gottfried, (I. Cilt): 13, 47, 118, 123-24, 127-30, 207, 219, 259 (II. Cilt): 75
Herzen, Aleksandr, (I. Cilt): 24 (II. Cilt): 150, 357
Hesiodos, (I. Cilt): 323
Hess, Moses, (I. Cilt): 183
Heym, Stefan, (II. Cilt): 389
Hildebrandt, Kurt, (II. Cilt): 145
Himler, Heinrich, (II. Cilt): 322
Hindenburg, Paul von, (I. Cilt): 82, 89-90
Hippler, Wendel, (I. Cilt): 44
Hitler, Adolf, (I. Cilt): 10, 14, 16-9, 33, 37, 38, 89-91, 93-4, 247, 297, 315, 324, 334, 336-37, 348-49, 352, 355, 378, 384 (II. Cilt): 22, 77, 97, 110-11, 129, 134, 136, 139, 141, 143, 145-46, 163, 180, 182-83, 228, 239-40, 243, 249, 253, 261-63, 271-73, 295, 298, 310, 312, 314-15, 321-28, 330, 333-41, 343-47, 349-54, 356-58, 361, 363-66, 368, 372, 374, 380, 382-92, 394-402, 409, 413, 415-18, 424-25, 427-32, 434-36, 438-42, 444
Hobbes, Thomas, (I. Cilt): 101, 113, 115, 358 (II. Cilt): 193, 197, 436
Holbach, Paul Henri Dietrich (Baron d'), (I. Cilt): 113, 350
Homeros, (II. Cilt): 276
Horty von Nagybánya, Nikolaus, (I. Cilt): 37
Höffding, Harald, (I. Cilt): 252
Hölderlin, (Johann Christian) Friedrich, (I. Cilt): 47, 134, 208 (II. Cilt): 40, 225, 358, 429
Huch, Ricarda, (II. Cilt): 152
Hugenberg, Alfred, (II. Cilt): 350
Hugo, Gustav, (II. Cilt): 157
Humboldt, Alexander von, (II. Cilt): 352
Humboldt, Wilhelm von, (II. Cilt): 138
Hume, David, (I. Cilt): 113, 225 (II. Cilt): 18
Husserl, Edmund, (I. Cilt): 18, 289, 296 (II. Cilt): 9, 40, 83-7, 89, 97, 379, 433

Huxley, Aldous, (II. Cilt): 404
Huysmans, Joris-Karl, (I. Cilt): 286

Ibsen, Henrik Johan, (I. Cilt): 247 (II. Cilt): 108
İsa, (I. Cilt): 21, 265-67, 287, 292, 371 (II. Cilt): 122, 306-07, 311-13, 340-41, 407

Jacobi, Friedrich Heinrich, (I. Cilt): 97, 114-23, 149, 167 (II. Cilt): 157, 160
Jacobi, Johann, (I. Cilt): 62
Jacobsen, Jens Peter, (II. Cilt): 54
James, William, (I. Cilt): 23-4, 26-31, 36-8
Jaspers, Karl, (I. Cilt): 18, 88, 316, 360, 362, 364, 384 (II. Cilt): 97-8, 107, 125-30, 135, 143, 174, 216, 220, 236, 250, 327, 425-27, 439
Jeans, James, (I. Cilt): 167
Jeanson, Francis, (II. Cilt): 382
Jellinek, Walter, (II. Cilt): 212, 255-56
Jordan, Wilhelm, (II. Cilt): 173
Joyce, James, (II. Cilt): 107
Jünger, Ernst, (II. Cilt): 135-40, 438-40

Kafka, Franz, (II. Cilt): 379, 381
Kant, Immanuel, (I. Cilt): 20, 24, 33-4, 47, 65, 111, 119, 132, 135-54, 167, 190-91, 208, 216, 218-22, 228-32, 234-34, 239-41, 244-45, 249, 268, 273-74, 315, 348 (II. Cilt): 13, 15, 17, 24, 41, 48, 61-2, 71, 102, 104, 116, 150, 152-56, 161, 164-67, 169, 171, 174, 181, 225, 237, 293, 303-05, 307, 312, 316, 357, 427
Kapp, Wolfgang, (I. Cilt): 80
Kaufmann, Walter, A., (I. Cilt): 316, 337, 361-62, 374 (II. Cilt): 380
Kautsky, Karl, (II. Cilt): 159, 318
Keller, Gottfried, (I. Cilt): 303
Kelsen, Hans, (II. Cilt): 212, 255-56
Kepler, Johannes, (I. Cilt): 92
Keynes, John Maynard, (II. Cilt): 372
Keyserling, Hermann, (I. Cilt): 18 (II. Cilt): 68
Kierkegaard, Soren Aabye, (I. Cilt): 13, 20-1, 28, 93, 116, 147, 174, 189, 191, 198, 199-200, 235, 247-302, 306, 316, 384, 386 (II. Cilt): 12, 16, 96-7, 99, 103-04, 112-14, 120, 121-24, 128, 162, 164, 172, 176, 236, 250, 316, 404, 425-26, 428, 435
Klages, Ludwig, (I. Cilt): 18, 193, 241 (II. Cilt): 40, 130-35, 135, 137, 139, 145, 147, 199, 216, 310, 327, 329
Kleist, Heinrich von, (I. Cilt): 344
Knies, Karl, (II. Cilt): 189, 217
Koestler, Arthur, (I. Cilt): 313 (II. Cilt): 408-09, 418-20, 424
Kolçak, Alexander, (II. Cilt): bir ad.
Kopernik, Mikolaj, (I. Cilt): 104, 110, 372 (II. Cilt): 303
Kravçenko, Victor A., (II. Cilt): 382, 394, 418-19, 421, 444
Krieck, Ernst, (II. Cilt): 140, 144-46, 334-35
Kroner, Richard, (II. Cilt): 161-73, 180, 237

Krupp von Bohlen ve Halbach, Gustav, (II. Cilt): 363
Kugelmann, Ludwig, (I. Cilt): 365 (II. Cilt): 282
Kuntze, Friedrich, (I. Cilt): 96

Lagarde, Paul Anton de, (I. Cilt): 18, 95 (II. Cilt): 14, 22, 181, 224, 226, 297-300, 305-06, 315, 340
Lamarck, Jean-Baptiste, (I. Cilt): 132
Lamprecht, Karl, (II. Cilt): 203
Langbehn, August Julius, (I. Cilt): 313 (II. Cilt): 298
Lange, Friedrich Albert, (I. Cilt): 365 (II. Cilt): 282-83
Laplace, Pierre-Simon (Marquis de), (I. Cilt): 111-132 (II. Cilt): 71, 117
Lapouge, Georges Vacher de, (II. Cilt): 294-95
Larenz, Karl, (II. Cilt): 180
La Rochefoucauld, François, (I. Cilt): 114, 209, 317, 341.
Lask, Emil, (I. Cilt): 18, 96
Lassalle, Ferdinand, (I. Cilt): 69-70, 320 (II. Cilt): 1514, 318
Lasson, Adolf, (II. Cilt): 150-51
Lavrov, Peter, (I. Cilt): 365
Le Bon, Gustave, (I. Cilt): 35
Leibniz, Gottfried Wilhelm, (I. Cilt): 101, 118, 121, 165, 207, 229
Lenin, Vladimir İlyiç, (I. Cilt): 12, 35, 37, 50, 55, 69, 98, 99, 107, 118, 160, 218-19, 222, 238-39, 291, 352, 379 (II. Cilt): 53, 109, 231, 234, 316-17, 319, 332, 342, 406, 422, 443
Leo, Heinrich, (I. Cilt): 312
Lepeshinskaya, Olga, B., (I. Cilt): 111
Lessing, Gotthold Ephraim, (I. Cilt): 65, 101, 118, 121-23, 165, 201, 298 (II. Cilt): 130, 225, 357
Lessing, Theodor, (I. Cilt): 18, (II. Cilt): 130
Lewis, Sinclair, (I. Cilt): 28 (II. Cilt): 367, 411, 414
Liebknecht, Karl, (I. Cilt): 81
Liebknecht, Wilhelm, (I. Cilt): 70
Liebmann, Otto, (II. Cilt): 15, 151
Lilienthal, Karl von, (II. Cilt): 190
Lincoln, Abraham, (II. Cilt): 380
Linguet, Henri, (I. Cilt): 131
Linnaeus (Carl von Linné), (I. Cilt): 127, 132, 178, 244
Lippmann, Walter, (II. Cilt): 369-72, 381, 383-84, 405, 410, 419
Lisenko, Trofim D., (I. Cilt): 31, 104, 111, (II. Cilt): 444
Locke, John, (I. Cilt): 113, 175
Löwith, Karl, (I. Cilt): 20-1, 249 (II. Cilt): 430
Lombardi, Ricardo, (II. Cilt): 400
Lombroso, Cesare, (II. Cilt): 285, 290
Louchain, Aline B., (II. Cilt): 413
Louis-Philippe, Fransa Kralı, (II. Cilt): 263
Ludendorff, Erich, (II. Cilt): 211, 298, 344
Lueger, Karl, (II. Cilt): 272, 321
Lunaçarski, Anatoli, (I. Cilt): 359
Lund, Henriette, (I. Cilt): 298
Luther, Martin, (I. Cilt): 364
Luxemburg, Rose, (I. Cilt): 80-1

MacArthur, Douglas, (II. Cilt): 390
MacCarran, (II. Cilt): 417

McCarthy, Joseph, P., (I. Cilt): 348
Mach, Ernst, (I. Cilt): 26-7, 31, 222, 224 236, 359, 385, 387 (II. Cilt): 19, 77, 89, 101-02, 379
Machiavelli, Niccolò, (I. Cilt): 203, 218
Mailer, Norman, (II. Cilt): 366, 389, 418
Maimon, Solomon, (II. Cilt): 27
Maine de Biran, François-Pierre, (I. Cilt): 22, 198
Maistre, Joseph Marie de, (II. Cilt): 22, 198 (II. Cilt): 437
Malebranche, Nicole, (I. Cilt): 236
Malraux, André, (I. Cilt): 312 (II Cilt): 107, 413, 418
Malthus, Thomas Robert, (II. Cilt): 282, 288, 372, 385
Mandeville, Bernard de, (I. Cilt): 114, 208, 317, 350
Mann, Heinrich, (I. Cilt): 63, 312, 316, (II. Cilt): 349, 356
Mann, Thomas, (I. Cilt): 74, 202-03, 232, 312, 316 (II. Cilt): 64, 261, 356, 358
Mannheim, Karl, (II. Cilt): 44, 92-3, 234-42, 257, 259, 434
Manzoni, Alessandro, (I. Cilt): 130
Marat, Jean-Paul, (II. Cilt): 230
Marck, Siegfried, (II. Cilt): 164, 174-75, 181
Marcuse, Herbert, (II. Cilt): 168-69
Marx, Karl, (I. Cilt): 14, 19-21, 35, 38, 42, 53, 61, 70, 91, 102, 104, 134, 164, 169-70, 198, 204, 249-50, 253, 259-60, 268, 273, 291, 300-01, 307, 318, 340, 367 (II. Cilt): 80, 107, 149-51, 159, 164, 175, 188, 193-96, 198, 224-25, 247, 255, 281-83, 285, 289, 293, 317-18, 342, 357-58, 371-74, 383, 423, 432, 443, 448
Mauriac, François, (II. Cilt): 406
Maurras, Charles, (I. Cilt): 34
Mehring, Franz, (I. Cilt): 20, 68, 70, 312, 320, 330-31 (II. Cilt): 159, 225, 319, 352
Meinecke, Friedrich, (II. Cilt): 157, 167, 182, 217
Mendelssohn, Moses, (I. Cilt): 117
Menger, Karl, (II. Cilt): 192-93
Merejkovski, Dmitri S., (II. Cilt): 146
Michels, Robert, (I. Cilt): 35 (II. Cilt): 231
Miçurin, Ivan V., (I. Cilt): 31, 104, 111
Mill, James, (I. Cilt): 340 (II. Cilt): 371-72
Millerand, Alexandre, (II. Cilt): 204
Moeller van den Bruck, Arthur, (I. Cilt): 18
Mohl, Robert von, (II. Cilt): 189
Moleschott, Jakob, (I. Cilt): 197 (II. Cilt): 13, 19
Molière (Jean-Baptiste Poquelin), (I. Cilt): 103
Moltke, Helmuth, (I. Cilt): 79
Mommsen, Theodor, (I. Cilt): 73
Monroe, James, (II. Cilt): 264
Montaigne, Michel de, (I. Cilt): 317 (II. Cilt): 51
Mora, José Ferrater, (II. Cilt): 379
Morgan, Lewis Henry, (I. Cilt): 111 (II. Cilt): 193-94, 197, 199

Morgenthau, Henry, (II. Cilt): 402
Morris, William, (II. Cilt): 356
Müller, Adam Heinrich, (I. Cilt): 166, 195, 365 (II. Cilt): 169, 254, 316,
Münzer, Thomas, (I. Cilt): 38, 44, 46, 130
Mussolini, Benito, (I. Cilt): 23, 35-8

Napoleon I, (I. Cilt): 47-9, 55-6, 59, 63, 79, 162-63, 207 (II. Cilt): 168
Napoleon III, (I. Cilt): 197 (II. Cilt): 268, 272
Natorp, Paul, (I. Cilt): 106
Naumann, Friedrich, (I. Cilt): 73 (II. Cilt): 206, 299
Nenni, Pietro, (II. Cilt): 447
Newton, Isaac, (I. Cilt): 140 (II. Cilt): 102
Nikolay I, Rus Çarı, (II. Cilt): 444
Niekisch, Ernst, (II. Cilt): 435
Niemöller, Martin, (II. Cilt): 406, 435
Nietzsche, Friedrich, (I. Cilt): 13-5, 18, 22, 29-30, 32-3, 65, 76, 85, 87-91, 95, 148, 153, 174, 198-200, 205-06, 209, 217, 242, 247, 297, 302-94 (II. Cilt): 9, 11-6, 19-20, 22-3, 40, 48, 56-60, 62, 64, 66-7, 70, 77, 79-80, 98, 109-10, 124-25, 128-29, 141, 145, 181-82, 199-201, 226, 232, 247, 269, 284, 297, 269, 284, 297, 299, 302-04, 306, 309-10, 315-16, 327, 331-32, 336, 354, 357, 363, 380, 391, 407, 425, 433
Nixon, Richard M., (II. Cilt): 417
Novalis (Friedrich von Hardenberg), (I. Cilt): 138, 166, 282 (II. Cilt): 40,169
Novikov, Jacques, (II. Cilt): 285

O'Dwyer, William, (II. Cilt): 417
Ohnet, Georges, (II. Cilt): 381
Oken, Lorenz, (I. Cilt): 134-35
O'Neill, Eugene Gladstone, (II. Cilt): 414
Oparin, Alexander J., (I. Cilt): 111
Origen, (II. Cilt): 313
Ortega y Gasset, José, (I. Cilt): 22 (II. Cilt): 413

Papini, Giovanni, (I. Cilt): 26
Paracelsus (Theophrastus von Hohenheim), (I. Cilt): 92
Pareto, Vilfredo, (I. Cilt): 23, 35-6 (II. Cilt): 230, 386
Pascal, Blaise, (I. Cilt): 114-16, 149
Paul, St., (II. Cilt): 312
Pausanias, (I. Cilt): 322
Pavlov, Ivan, P., (I. Cilt): 111
Péguy, Charles, (I. Cilt): 30, 33
Perikles, (I. Cilt): 348 (II. Cilt): 230
Petzold, Alfons, (I. Cilt): 106
Platon, (I. Cilt): 106, 154, 227, 244, 284 (II. Cilt): 162
Plenge, Johann M., (I. Cilt): 77 (II. Cilt): 159
Plotinos, (I. Cilt): 92
Plutarkhos Khaironeia, (I. Cilt): 92
Poincaré, Henri, (I. Cilt): 32, 224
Polignot, (II. Cilt): 75
Politzer, G., (I. Cilt): 33, 37
Pontoppidan, Henrik, (I. Cilt): 247
Porphyrios, (I. Cilt): 92
Pound, Ezra, (II. Cilt): 414
Preuss, Hugo, (I. Cilt): 63 (II. Cilt): 212

Protagoras, (I. Cilt): 106, 385
Proudhon, Pierre-Joseph, (II. Cilt): 186, 255, 331
Proust, Marcel, (I. Cilt): 30
Puşkin, Alexander S., (I. Cilt): 130, 344 (II. Cilt): 357

Rabelais, François, (I. Cilt): 203
Ranke, Leopold von, (I. Cilt): 125 (II. Cilt): 23, 68-9, 73, 158, 202
Rathenau, Walther, (I. Cilt): 74 (II. Cilt): 9, 61, 208, 215, 220, 319, 439
Ratzenhofer, Gustav, (II. Cilt): 285-86, 289-90, 292
Rauschning, Hermann, (II. Cilt): 146, 322-23, 341, 349-51, 387, 410-11
Rée, Paul (I. Cilt): 342
Reimarus, Hermann Samuel, (I. Cilt): 165
Rembrandt (R. Hermens van Rijn), (II. Cilt): 75, 298
Renan, Ernest, (II. Cilt): 274
Reuter, Ernst, (II. Cilt): 418-19
Reuter, Fritz, (II. Cilt): 368
Ricardo, David, (I. Cilt): 102, 203, 207, 303, 350 (II. Cilt): 185-86, 194, 371
Rickert, Heinrich, (I. Cilt): 18-9, 25, 125, 316 (II. Cilt): 31, 68-9, 152, 164-65, 202, 235, 316
Ridgway, Matthew Bunker, (I. Cilt): 348
Riehl, Aloys, (II. Cilt): 189
Rilke, Rainer Maria, (I. Cilt): 346, (II. Cilt): 96, 408
Robeson, Paul, (II. Cilt): 414
Robespierre, Maximilien de, (I. Cilt): 57, 110, 364 (II. Cilt): 270
Rodbertus, Johann Karl, (II. Cilt): 194
Rolland, Romain, (II. Cilt): 356
Roscher, Wilhelm, (II. Cilt): 189, 217
Rosenberg, Alfred, (I. Cilt): 14-5, 19, 90-1, 95, 352, 378 (II. Cilt): 77, 110,146-47, 180-81, 224, 226, 228, 243, 261, 269, 271-72, 295, 310, 312, 315, 321, 328-330, 332-33, 335-41, 345-46, 349, 351, 354, 394, 403, 424
Rosenkranz, Karl, (I. Cilt): 24, 164 (II. Cilt): 13, 151
Rosenzweig, Franz, (II. Cilt): 167, 182
Rougemont, Denis de, (II. Cilt): 408-09, 448
Rousseau, Jean-Jacques, (I. Cilt): 113, 124-25, 127-28, 131, 219, 259, 326-27, 350, 358, 364 (II. Cilt): 46, 175
Rousset, David, (II. Cilt): 383
Röpke, Wilhelm, (II. Cilt): 369-72, 419
Ruge, Arnold, (I. Cilt): 21, 249 (II. Cilt): 173
Russell, Bertrand, (II. Cilt): 404-05

Sade, Donatien Alphone François (Marquis de), (II. Cilt): 380
Saint-Simon, Claude Henri de, (I. Cilt): 364 (II. Cilt): 185, 283
Salomon, Bruno von, (II. Cilt): 440
Salomon, Ernst von, (II. Cilt): 438-40
Salomon, Ille von, (II. Cilt): 439-42
Sartre, Jean-Paul, (I. Cilt): 297 (II. Cilt): 379, 382-83, 422, 433

Savigny, Friedrich Karl von, (I. Cilt): 164, 179 (II. Cilt): 157, 169, 189, 265
Savonarola, Girolamo, (I. Cilt): 364
Say, Jean-Baptiste, (I. Cilt): 341 (II. Cilt): 372, 380
Schacht, Hjalmar, (I. Cilt): 338 (II. Cilt): 363
Schäffle, Albert E., (II. Cilt): 190
Scharnhorst, Gerhard von, (I. Cilt): 49, 67
Schauwecker, Franz, (I. Cilt): 334
Scheler, Max, (I. Cilt): 18, 30 (II. Cilt): 66, 79, 82-6, 89-95, 103-04, 124, 234, 355, 378-79, 433
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, (I. Cilt):13, 16-8, 20, 22, 95-6, 118, 123, 129-94, 195-98, 214, 219-20, 223-24, 226-27, 231, 234-35, 248, 255, 257, 295, 305-06, 378, 386, (II. Cilt): 12, 15-6, 34, 71, 152, 154-57, 166, 169, 177, 183, 224, 301, 316, 345, 354, 407
Schiller, Friedrich, (I. Cilt): 206, 231-32, 344
Schlegel, Friedrich, (I. Cilt): 17, 122, 171, 174, 282 (II. Cilt): 156-57, 169
Schleicher, Kurt von, (I. Cilt): 82, (II. Cilt): 160
Schleiermacher, Friedrich Ernst, (I. Cilt): 18, 174, 248, 273, 282 (II. Cilt): 40, 52-4, 152, 156, 161, 169
Schmidt, Conrad, (I. Cilt): 254, 307
Schmitt, Carl, (I. Cilt): 19 (II. Cilt): 238, 244, 248, 254-64, 396-98, 434-39
Schmoller, Gustav von, (II. Cilt): 189-90, 192
Schopenhauer, Arthur, (I. Cilt): 20, 22, 24, 28, 65-6, 76, 87, 90-1, 95, 115, 119, 136, 147, 153-54, 174-75, 185, 191, 194-247, 254, 257-58, 262-66, 282, 286-87, 295-302, 305, 313-15, 323-25, 338-39, 355-56, 370, 375-76, 384-86, 391 (II. Cilt): 11-3, 15, 58-9, 64, 110, 151, 174, 183, 269, 357, 404, 408, 433
Schuppe, Wilhelm, (I. Cilt): 380
Schweitzer, Johann Baptist, (I. Cilt): 69
Scott, Evelyn, (II. Cilt): 414
Scott, Walter, (I. Cilt): 130
Shakespeare, William, (II. Cilt): 35
Shaw, George Bernard, (I. Cilt): 72, 312 (II. Cilt): 356
Sherman, William, (II. Cilt): 370
Sieyès, Emanuel-Joseph (Abbé), (II. Cilt): 267
Silone, Ignazio, (II. Cilt): 418-20
Simmel, Georg, (I. Cilt): 19, 30, 34, 234, 236, 316, 372 (II. Cilt): 9, 35, 40, 44, 48, 51-4, 57-66, 68, 70, 85, 94, 96, 98, 104, 107-08, 138, 145-46, 191, 200-01, 203-04, 212, 215, 220, 250, 297, 302, 304, 310, 327
Sismondi, Jean Charles de, (I. Cilt): 321 (II. Cilt): 330
Smith, Adam, (I. Cilt): 203, 208, 274, 341 (II. Cilt): 156, 372
Sokrates, (I. Cilt): 265, 324, 391
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, (II. Cilt): 157
Sombart, Werner, (I. Cilt): 77 (II. Cilt): 79, 84, 136, 206

Sorel, Georges, (I. Cilt): 23, 30, 35-8, 72 (II. Cilt): 223
Spann, Othmar, (I. Cilt): 365 (II. Cilt): 84, 243-44, 254
Spartaküs, (II. Cilt): 90
Spellman, Francis Joseph, (I. Cilt): 362
Spencer, Herbert, (I. Cilt): 24, 31, 67, 340, 371 (II. Cilt): 186, 191, 283
Spengler, Oswald, (I. Cilt): 14-5, 18, 22, 30, 38, 65, 85-7, 241, 352, 381 (II. Cilt): 51-2, 67-82, 92, 104, 119, 134, 136-37, 139, 141, 146-47, 174, 213, 217, 220, 246, 279, 288-89, 329, 332, 354, 406-07
Spinoza, Baruch (Benedictus) de, (I. Cilt):15, 101, 111, 113, 115, 118, 122-24, 128, 136-37, 143, 155, 157, 160, 214, 229, 298, 318, 343, (II. Cilt): 151
Stahl, Friedrich Julius, (I. Cilt): 150, 189 (II. Cilt): 345
Stalin, Josef V., (II. Cilt): 352, 444
Stein, Karl (Baron) vom ve zum, (I. Cilt): 49 (II. Cilt): 318
Stein, Lorenz von, (II. Cilt): 189
Steinbeck, John, (II. Cilt): 414
Steinmetz, Rudolf, (II. Cilt): 302
Sternheim, Carl, (I. Cilt): 74
Steuart, James Denham, (II. Cilt): 156
Stirner, Max, (I. Cilt): 259, 290
Stöcker, Adolf, (II. Cilt): 206, 272, 297, 299
Strauss, David Friedrich, (I. Cilt): 164, 267, 320, 366 (II. Cilt): 158
Strindberg, Johan August, (I. Cilt): 312
Stuckart, Wilhelm, (II. Cilt): 346-48

Taine, Hippolyte, (II. Cilt): 48, 274
Talleyrand, Charles-Maurice de, (II. Cilt): 236
Thierry, Augustin, (II. Cilt): 266
Tieck, Ludwig, (I. Cilt): 282
Timoleon, (II. Cilt): 270
Tocqueville, Alexis de, (II. Cilt): 269-70, 277
Toennies, Ferdinand, (II. Cilt): 66, 193, 195, 197-201, 208, 227, 245, 250-51, 286
Tolstoy, Lev N., (II. Cilt): 357
Toynbee, Arnold Joseph, (I. Cilt): 22 (II. Cilt): 406-07
Treitschke, Heinrich von, (I. Cilt): 56-7, 67, 77, 312, 353 (II. Cilt): 189, 192, 203, 217
Trendelenburg, Friedrich Adolf, (I. Cilt): 174, 248, 251-58, 306 (II. Cilt): 151, 155, 177
Treviranus, Gottfried Reinhold, (I. Cilt): 135
Troçki, Leon, (II. Cilt): 363, 418
Troeltsch, Ernst, (I. Cilt): 43 (II. Cilt): 169, 206, 224, 226
Truman, Harry S., (II. Cilt): 330, 417, 425
Twain, Mark, (II. Cilt): 414

Ure, Andrew, (II. Cilt): 385

Vaihinger, Hans, (I. Cilt): 380
Vanini, Lucilio, (I. Cilt): 101
Vauvenargues, Luc de Capliers, (I. Cilt): 317

Veblen, Thorstein,(II. Cilt): 384
Vico, Giovanni Battista, (I. Cilt): 13, 25, 106, 124-29, 143, 259 (II. Cilt): 75
Virchow, Rudolf, (I. Cilt): 73
Vischer, Friedrich Theodor, (I. Cilt): 24 (II. Cilt): 13, 151, 167-68, 173
Vogt, Karl, (II. Cilt): 372, 376
Vollgraf, Karl, (II. Cilt): 268
Volney, Constantin Francois de Chasseboeuf, (II. Cilt): 267
Voltaire, François Marie Arouet de, (I. Cilt): 201-02, 207, 209, 326-27, 339, 342, 361-62

Wagner, Richard, (I. Cilt): 95, 195, 203, 312, 320, 323-25, 338, 391, (II. Cilt): 181, 189, 192, 315, 357
Wahl, Jean, (I. Cilt): 34, 249, 258
Washington, George, (II. Cilt): 380
Weber, Alfred, (II. Cilt): 221-29, 232-34, 239-40, 242, 250, 259
Weber, Marianne, (II. Cilt): 211
Weber, Max, (I. Cilt): 19, 43, 66, 73 (II. Cilt): 66, 74, 124, 128, 202, 204-08, 210-22, 224, 226, 228-30, 232-33, 235, 238, 242-47, 250, 253-55, 259, 262, 304, 344
Weininger, Otto, (II. Cilt): 9
Weinstein, Adalbert, (II. Cilt): 394-95, 401
Weisse, Christian Felix, (I. Cilt): 18, 174
Wessel, Horst, (II. Cilt): 145
Wiechert, Ernst, (II. Cilt): 435
Wiley, Alexander, (II. Cilt): 444
Wilhelm II, Alman İmparatoru, (I. Cilt): 64, 71, 82, 90, 308 (II. Cilt): 297, 313
Wilson, H. H., (II. Cilt): 416
Wilson, Woodrow, (I. Cilt): 77
Winckelmann, Johann, Joachim, (I. Cilt): 321
Windelband, Wilhelm, (I. Cilt): 25, 95 (II. Cilt): 31, 68,-9, 152-53, 155, 164
Wittgenstein, Ludwig, (II. Cilt): 375, 378-79, 423, 427
Wolf, Friedrich August, (I. Cilt): 321
Wolff, Christian, (I. Cilt): 118
Woltmann, Ludwig, (II. Cilt): 293-96, 334
Worringer, Wilhelm, (II. Cilt): 413
Wundt, Wilhelm, (I. Cilt): 316 (II. Cilt): 85

Yorck von Wartenburg, Ludwig, (II. Cilt): 46

Zeller, Eduard, (II. Cilt): 158
Zenon (Elealı), (II. Cilt): 79
Ziegler, Leopold, (I. Cilt): 18 (II. Cilt): 68
Zola, Emile, (II. Cilt): 356
Zuckmayer, Carl, (II. Cilt): 445



GEORG LUKÁCS

Georg Lukács *Aklın Yıkımı*'nın tartışmalı bir kitap olduğunu söylemekten çekinmez. Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'ndan yedi yıl sonra, 1952'de tamamlanan yapıt Alman usdışıcılığının tarihçesini tarihsel materyalizmin inceleme araçlarıyla yeniden değerlendirir. Lukács ender rastlanan bir bilgi ve farkındalık sergileyerek faşizmin canavarlıklarının yaşlı Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche'ye kadar geri uzanan bir dönemde atılan tohumlarını araştırır. Alman olmamasına karşın Kierkegaard da yirminci yüzyıl düşüncesi üzerinde olağanüstü etkisi açısından uzun uzadıya tartışılır. Lukács I. Dünya Savaşı öncesinin felsefe ve toplumbilimini ele alırken özellikle Georg Simmel ve Max Weber gibi Almanya'nın önde gelen düşünürlerinden kişisel tanışıklıkla söz eder. Kitabın ırk kuramının on sekizinci yüzyıldaki köklerinden başlayan gelişimini çizen son bölümünün ardından zamanımız için bir uyarı özelliği taşıyan doyurucu bir sonsöz gelir. Usdışı eğilimlere karşı Alman yatkınlığını açıklayan özel tarihsel koşullar bulunmasına karşın hiçbir ülke bağışıklık konusunda emin olamaz.

Lukács'ın seçilmiş düşünürlerde ortaya koyduğu karanlıkçılık, kendinden hoşnutluk, umutsuzluk ya da kiniklik eğilimlerine karşın yazar onların yapısal başarılarını yadsımaya çalışmaz. Lukács, Pietro Nenni'yle birlikte son uluslararası barış hareketlerinde, insanlığın rehber ışığı olarak, bilinçli aklın (kötüye kullanılmaya her zaman açık olan) kitle duygusunun yerini almasının ilk işaretini görür. *Genç Hegel*'le birlikte yazarın başyapıtlarından biri olan ve 2 cilt olarak yayımladığımız *Aklın Yıkımı* baştan sona yazarın gelecekteki uygar yaşama ilişkin ciddi kaygılarını dile getirir.

Kapak resmi: José Clemente Orozco (Adalet)

ISBN 975-388-156-8