GYÖRGY LUKÁCS

TARİH ve SINIF BİLİNCİ



▲ ÇAĞRI ▲

❛ YAYINEVİMİZ 3 ARALIK 1994 YILINDA, İÇİNDE YERALDIĞIMIZ BİNANIN **ÖZGÜR POLİTİKA** GAZETESİNE YÖNELİK OLARAK BOMBALANMASINDAN BÜYÜK ZARAR GÖRDÜ. BU ARADA YAYINA HAZIRLANMIŞ OLAN **"TARİH VE SINIF BİLİNCİ'** NİN DİZGİ ÇIKIŞLARI, DİSKETİ VE ORJİNAL METİNLER YOKOLDU. ÇEVİRİNİN TAM OLMAYAN FOTOKOPİLERİNİ, BİR ARKADAŞIMIZA DAHA ÖNCE VERDİĞİMİZ İÇİN SAĞLAYABİLDİK VE ELİNİZDEKİ METİN OLUŞABİLDİ. ANCAK BU FOTOKOPİLERDE YILMAZ ÖNER'İN ÖZGÜN YORUMLARININ YERALDIĞI YÜZ SAYFAYA YAKIN BÖLÜM BULUNMAMAKTAYDI. AYRICA İKİ YAZI DA EKSİKTİ. YAYIMIN DAHA FAZLA GECİKMEMESİ İÇİN ELİMİZDE BULUNANLARLA KİTABI YAYINLIYORUZ. ANCAK BÜTÜN METİNLERİN TAM KOPYASININ BİR ARKADAŞIMIZDA BULUNDUĞUNU BİLİYORUZ. AMA KİMDE OLDUĞUNA İLİŞKİN KAYITLARIMIZ DA BERHAVA OLMUŞ DURUMDA. BU METİNLER 1989-90 YILINDA **ALAN-BELGE** YAYINLARININ **BAŞMUSAHİP SOKAK TALAS HAN**'DAKİ BÜROSUNDAN ÖDÜNÇ ALINMIŞTI. YILMAZ ÖNER'İN ÖZGÜN YORUMLARINI YAYINLAMAK BİZİM İÇİN HAYATİ ÖNEM TAŞIYOR. BUNU ELİNDE BULUNDURAN MEÇHUL ARKADAŞIN, İKİNCİ CİLTLE BİRLİKTE BASILMAK ÜZERE BİZE İLETMESİNİ ÖNEMLE RİCA EDİYORUZ. ❜

BELGE YAYINLARI
Divanyolu Cad. Binbirdirek Han 15/1
Sultanahmet / İstanbul
Tel / Fax: (0 212) 517 44 53 / 638 34 58

BELGE YAYINLARI
Kuramsal Dizi

GESCHICHTE UND
KLASSEN BEWUSSTSEIN
Tarih ve Sınıf Bilinci
1923, Viyana

Türkçe-Açıklaması
Yılmaz Öner

Düzelti
Yasemin Gün

Dizgi / Mizampaj
Sena Adalı

İç / Kapak Baskı
Gülen Ofset

Kapak Tasarım
Yusuf Aslan

İç / Kapak Montaj
Adım Grafik

Cilt
Güven Mücellithanesi

Birinci Baskı Mart 1998

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK
Divanyolu Caddesi Binbirdirek İşhanı No: 15-4
Sultanahmet / İstanbul
Tel / Faks: (0212) 517 44 53 / 638 34 58

György Lukacs

TARİH VE SINIF BİLİNCİ

Çeviri / Açıklama
YILMAZ ÖNER



belge yayınları



KURAMSAL DİZİ

TARİH VE SINIF BİLİNCİ

György Lukacs, 1885'de Budapeşte'de doğdu. Bütün yaşamı boyunca gerek siyasal eylem içinde gerekse kuramsal alanda etkin oldu. Daha ilk yazılarıyla birlikte Avrupa'nın en önemli eleştirmenlerinden biri sayıldı. 1965 yılında Budapeşte'de öldü.

En önemli yapıtları: ***"Lenin'in Düşüncesi"*** (Belge Yayınları, 1979, 1998), ***"Genç Hegel", "Roman Teorisi", "Gerçekçilik Üstüne Denemeler", "Rus Gerçekçiliği", "Thomas Mann", "Aklın Yıkımı", "Tarihsel Roman", "Genç Marx", "Estetik", "Ontoloji".***

Tarih ve Sınıf Bilinci, Lukacs'ın en önemli yapıtlarından ve marksizme yapılmış en önemli katkılardan biri sayılmakta. İlk yayınlandığı 1922 yılından bu yana sayısız tartışmalara ve incelemelere konu olan bu temel yapıtı yayınlamış ve kitaplığımızın önemli bir eksiğini tamamlamış olmaktan dolayı kıvanç duyuyoruz.

İÇİNDEKİLER

7
1967 BASKISINA ÖNSÖZ

43
TARİH VE SINIF BİLİNCİ

44
ÖNSÖZ 1922

53
NEDİR ORTODOKS MARKSİZM?

87
MARKSİST OLARAK ROSA LUXEMBURG

111
SINIF BİLİNCİ

157
ŞEYLEŞME VE PROLETARYANIN BİLİNCİ

158
I. ALTBÖLÜM
ŞEYLEŞME FENOMENİ

193
II. ALTBÖLÜM
BURJUVA DÜŞÜNCESİNDE ANTİNOMİLER

246
III. ALTBÖLÜM
PROLETARYANIN BAKIŞ AÇISI

1967 BASKISINA ÖNSÖZ

Çok önceleri kaleme aldığım bir biyografi(1933)[1] taslağında, hayatımdaki ilk gelişmeyi *Beni Marks'a Götüren Yol* diye nitelemiştim. Bu ciltte[2] biraraya getirilen yazılar benim marksizm yolundaki asıl çıraklık yıllarımı belgeliyor. O dönemin (1918-

(1) Bak: *Georg Lukacs zum Ziebsigsten Geburtstag* (Georg Lukacs'ın 70. Doğum Günü), Aufbau, Berlin, 1955, s. 225-231. Ayrı basım: G. Lukacs, *Schriften zu Ideologie und Politik* (İdeoloji ve Politika Yazıları), Luchterhand, Neuwied, 1967, s. 323-29

(2) *Gençlik Yazıları, Eserler*, Cilt 2, Neuwied, 1968, Yeni (1967) Önsöz bu ikinci cilt için kaleme alındı. "Tarih ve Sınıf Bilinci" dışında bu cilt şu yazıları da kapsıyor: Taktik ve Ahlâk, Genç İşçiler Kongresinde Konuşma, Hukuk Düzeni ve Zor, Komünist Üretimde Törelerin Rolü, Parlamentoculuk Sorunu, Komünist Partisinin Ahlâkî Mesajı, Oportünizm ve Darbecilik, Sendikacılığın İtalya Krizi, Eğitim Çalışmaları Sorunu, Kitlelerin Spontanlığı-Parti Faaliyeti, Devrimci Atılımın Örgüt Sorunları, Yeniden Hayalci Politika mı? Lenin'in Düşünce Dünyası, Bernstein'ın Zaferi. Ayrıca N. Buharin: Tarihsel Materyalizmin Teorisi, Lassalle'in Mektupları (yeniden basım), K. A. Wittfogel: Burjuva Toplumunda Bilim, Moses Hess ve İdealist Diyalektiğin Sorunları, O. Spann: Kategoriler Teorisi, C. Schmitt: Siyasal Romantik, Blum-Tezleri.

1930) en önemli belgelerini burada yayınlarken aslında bunların deneyci karakterini vurgulamak istiyorum, yoksa marksizmin kendine has yapısıyla ilgili olarak bugünlerde yürütülen tartışmaların ortasında bunlara herhangi bir güncel anlam yakıştırmak niyetinde değilim. Çünkü marksizmin özündeki sürekli içerik, yöntemindeki kalıcılık derken neyin anlaşılması beklendiği konusunda bugün öyle bir belirsizlik hüküm sürüyor ki, burada bunlara böyle açık bir sınır çizmek artık aklın ruhsal dürüstlüğünün gereği haline geldi. Öte yandan, marksizmin özünü doğru dürüst kavrama girişimlerinde, gerek yukardaki sorunlara gerekse güncel duruma yeteri kadar eleştirel bir gözle bakarsak, bugün bile belli bir belge değerinin bulunduğu görülecektir. Burada derlenmiş olan yazılar o nedenle sadece benim kişisel gelişmemin akıl-ruhsal (*geistig*) basamaklarına ışık tutmakla kalmıyor, aynı zamanda entelektüel olayların yürüdüğü genel yolun aşamalarını da gösteriyor. Bu aşamalar, yeterli bir eleştirel mesafeden gözden geçirildiklerinde, bugünkü durumu anlamak açısından hiç de önemsiz sayılmazlar.

Benim marksizme karşı 1918'deki tutumumu, bu tutumun daha öncelerdeki tarihçesine kısa da olsa değinmeden doğru dürüst anlatabilmem olanaksızdır. Sözünü ettiğim otobiyografi taslağında belirttiğim üzere, Marx'tan bazı şeyleri daha lisede öğrenci iken okumuştum. Sonra 1908'de *Das Kapital*'ı iyice ele aldım. Amacım modern dram[3] konusundaki bir monografim için sosyolojik birtakım temeller saptamaktı. Çünkü o dönemde Marx ilgimi daha çok "sosyolog" olarak çekiyordu ve onu daha çok Simmel ve Max Weber'in bana taktığı yöntemsel gözlüklerle görüyordum. Ama 1. Dünya Savaşı sırasında Marx'ı yeniden incelemeye koyuldum, ancak benim için felsefenin genel sorunları yine de öncelik taşıyordu ve çağdaş sosyal bilimcilerden çok beni Hegel etkiliyor ve Hegel'in etkisi de bende elbette ki çok değişik anlamalara yol açıyordu. Çünkü bir yanda Kierkegaard benim delikanlılık çağımda önemli bir rol oynamıştı, hattâ savaş-öncesinin Heidelberg'deki son yıllarında onun Hegel eleştirisini uzun bir makaleyle ele almayı düşünüyordum. Öte yandan, toplumsal ve siyasal görüşlerimdeki çelişkiler beni sendikalizm akımıyla, özel-

(3) *Modern Dramın Gelişme Tarihi* (Macarca), 2 cilt, Budapeşte, 1911.

likle G. Sorel'in felsefesiyle akıl-ruhsal ilişkiler kurmaya itiyordu. Burjuva radikalizmini aşmaya çalışırken kendimi sosyal demokrat, özellikle Kautsky'nin anladığı teoriyle yüz yüze buldum. Macar sosyal demokrat çevrelerindeki sol-kanat muhalefetin akıl hocası Erwin Szabo benim dikkatimi Sorel'e çevirmişti. Çok sürmedi, yine savaş yıllarında Rosa Luxemburg'un eserleriyle tanıştım. İşte bütün bunların hepsindendir ki bende kuramlardan yaratılmış ve iç çelişkilerle dolu bir amalgam oluştu ve bu, benim savaş döneminde ve savaş sonrasının ilk yıllarındaki düşünüşüm açısından belirleyici oldu.

Bu dönemin sırıtkan birtakım çelişkilerini hep "akılruhsal açıdan" aynı paydaya oturtmaya ve derinde yatan organik bir gelişmeyi yine aklımızın ruhuyla kurgulamaya kalkarsak sanıyorum fiilî hakikatlerden uzaklaşmış oluruz.

Faust bile yüreğinde iki ruhu birden barındırabildikten sonra artık her bakımdan sıradan bir insan, bir dünya bunalımının göbeğinde bir sınıftan ötekine yuvarlanan biri, karşıt birtakım entelektüel eğilimlerin çelişkilerini nasıl olur da bağrında yaşamaz? Örneğin o yılları anımsayabildiğim kadarıyla ben de düşünce dünyamın iki paralel eğilimde yol aldığını görüyorum: Bir yanda marksizmi benimsemek ve siyasal etkinlik, öte yanda salt idealist düzeydeki anlâk sorunlarını durmadan yoğunlaştırmak.

O zamanlar yazmış bulunduğum makaleleri okuduğumda bu zıtlıkların paralelliğini yeniden görüyorum. O dönemin ne sayıları çokça olan ne de önemli sayılabilen edebî denemelerini düşünecek olursam, bunların saldırgan ve paradoksal idealizm açısından çoğu kez öncek: çalışmalarımı da bastırdığını fark ediyorum. Marksizmi benimseme süreci de durmadan birlikte gelişiyordu. Bu uyumsuz ikiliği akılruhumun o yıllara özgü temel karakteristiği kabul ediyorsam, bununla benim o dönemi akla kara gibi aşırı karşıtlıklara boyamak, sanki bu karşıtların dinamiği devrimci iyilik ile burjuva düşüncesinden kalma kötülük arasındaki mücadelenin sınırlarıyla tükeniyormuş gibi bir izlenim yaratmak istediğim anlaşılmasın.

Bir sınıftan, ona doğrudan düşman başka bir sınıfa geçmek bundan çok daha karmaşık bir süreçtir. Gerisin geriye bu sürece doğru baktığımda gördüğüm şu ki, Hegel'den aldığım ahlâkî idealizm, bütün romantik, anti-kapitalist öğeleriyle birlikte benim bu bunalımdan doğan dünya tasarımıma olumlu birtakım katkılarda

da bulundu. Ama bu katkıların taşıdığı ağırlık ya da oynadıkları birincil rol, elbette silinip atılacak ve yeni homojen bir dünya tasarımının öğeleri haline gelmeden önce temelden değişik kiplere oturtulacaklardı. Evet, benim kapitalist dünyayı yakından tanıyışımın yeni sentezde bir ölçüye kadar olumlu bir öğe rolünü oynamış olduğuna değinmemin yeri burasıdır. Birçok işçide, küçük burjuva entelektüelinde sık sık görebildiğim yanlışlığa, kapitalist dünya karşısında kapıldıkları o hayranlıktan kurtulamama yanılgısına ben hiç düşmedim. Kapitalizmin kucağında yaşamaktan duyduğum nefrettir beni bu yanılgıdan alıkoyan [I].*

Anlaşılmazlık ya da bulanıklık her zaman bir kaos demek değildir; gerçi iç çelişkileri geçici olarak zaman zaman pekiştirme eğilimi taşır, ama uzun vadede onların çözümüne götürebilir. O nedenle benim ahlâk anlayışım pratiğe, eyleme ve oradan da politikaya yöneldi. Sonra bu da ekonominin doğrultusuna girdi ki bu yol beni kuramsal derinleşmeye, eninde sonunda marksizmin felsefesine götürdü. Ancak bütün bu eğilimlerde doğal olarak yavaş ve birbirleriyle aynı hızlarda ilerlemeyen gelişmeler söz konusudur.

Böyle bir yönelim daha savaş sırasında, Rus İhtilâli'nin patlak vermesinden sonra kendini göstermeye başlamıştı. "*Roman Teorisi*", yeni baskısının[4] önsözünde belirttiğim üzere, genel olarak umarsızlıktan hâlâ çıkamadığım sıralarda yazılmıştır. Yaşanan çağın, orada Fichte'nin aşağılaşmanın eksiksiz koşulları dediği bir durum olarak göründüğüne, umut ve çıkış yolunun düpedüz hayal haline geldiğine hiç şaşmamak lâzım. Ancak Rus İhtilâli'yledir ki gerçekliğin içinde artık benim için de geleceğe bakan bir pencere açılmış oluyordu, yani çarlığın çöküşüyle, ama ilkin kapitalizmin çöküşüyle birlikte... Olgulara ve onların ardında yatan ilkelere ilişkin bilgilerimiz o zamanlar çok zayıf, üstelik güvenilir gibi de değildi. Ama buna rağmen insanoğlu için savaştan ve kapitalizmden kurtulma yolunun açıldığını nihayet görüyorduk, nihayet! Bu coşkudan söz ettiğimiz zaman bile geçmişi elbette güzelleştirmeye kalkmamak lâzım. Ben kendim -doğal olarak sadece

(*) Romen rakamlarıyla [...] içinde **bold** olarak belirtilen dipnotlar, çevirmen **Yılmaz Öner**'in açıklayıcı ve tartışmacı notlarıdır. Her bölümün sonuna ayrıca eklenmiştir.

(4) 2. Baskı, Luchterhand, Neuwied, 1963 ve 3. baskı 1965.

kendi adıma konuşuyorum- kısa bir geçiş dönemi yaşadım. Bu, son ve kesin, kesinlikle doğru olan tercihimi yapmadan önce yaşadığım duraksamalar dönemiydi. Ve kararsızlıklarda, soyut ve köhnemiş kanıtlarla süslü başarısız bir entelektüel kozmetiğin izleri vardı. Artık kararın önüne geçilemezdi. *Taktik ve Ahlâk* başlıklı kısa deneme bunun iç dünyadaki insanî gerekçelerini açığa vurmaktadır.

Gerek Macar Şûralar (sovyet) Cumhuriyeti gerekse onun hazırlık dönemi sırasında kaleme alınan birkaç makale konusunda söyleyecek fazla bir şey yok. Biz -ben dahil, hattâ en başta benkarşılaştığımız görevlerin üstesinden gelecek bir entelektüel düzeyde değildik. Bilgi ve deneyim açığımızı coşkumuzla iyi kötü kapatmaya çalışıyorduk. Bu arada yalnız bir tek şeyden söz edeyim ki bu çok önemli bir gerçekti; örneğin Lenin'in devrim kuramını, bu kuramın marksizm alanında getirdiği özlü katkıları pek tanıyor sayılmazdık. Elimizde çeviri türünden birkaç makale ve broşürden başka bir şey yoktu. Rus İhtilâli'ne katılanların bir kısmında (örneğin Szamuely) kuramcılık yeteneği olmadığı gibi bir kısmı da (örneğin Bela Kun) düşünce açısından Rus sol muhalefetinin etkisi altındaydılar. Lenin'in teorisini iyice tanıma fırsatını ancak Viyana'ya sürgün gittikten sonra orada bulabildim. Ama o zamanki düşüncelerim çözümsüz bir düalizmden yine de kurtulamıyordu. Şöyle ki oportünistlerin işledikleri fecî hatalara bir yanda ilke olarak doğru bir çözüm bulamıyordum; örneğin tarım sorununun çözümünde izlenen katıksız sosyal demokrat çizgi böyle bir hataydı. Öte yanda da kültür politikasına ilişkin kendi kafamdaki düşünceler beni soyut ve hayalci yönlere itiyordu. Bugün yarım yüzyıllık bir aradan sonra bakıyorum da faaliyetlerimizin, göreceli olarak ne kadar verimli olduğunu gördükçe şaşırıyorum. (Kuramsal düzeyde kalmak şartıyla şunu da belirtmek isterim ki "*Ortodoks Marksizm Nedir?*" ve "*Tarihsel Materyalizmde İşlev Değişikliği*" konulu iki denememi de ilk biçimleriyle bu dönemde kaleme aldım. Gerçi bunları *Tarih ve Sınıf Bilinci* içine aldığım zaman yeniden gözden geçirdim, ama özü olduğu gibi kaldı.) Viyana'ya sürgün gidişim benim için bir öğrenme döneminin başlangıcı oldu ki, bu en başta Lenin'in eserleriyle tanışmam açısından böyledir; hiç söylemeye gerek yok, devrimci faaliyetten hiçbir ân kopmayan bir öğrenimdi bu. En önde gelen

şey Macaristan'daki devrimci işçi hareketine yeni bir soluk kazandırmak, sürekliliğini sağlamaktı: Öyle yeni sloganlar ve politikalar bulunmalıydı ki bu hareket çehresini Beyaz Terör altında da korusun, genişleyip yayılsın, diktatörlüğün -ister düpedüz reaksiyoner ister sosyal demokrat- iftiraları yüzüne çalınsın. Ve proletarya diktatörlüğünün marksist özeleştirisi başlatılsın! Buna paralel olarak Viyana'da uluslararası devrimci hareketin akıntısına kapıldık. Macar göçmenleri belki o zamanlar en kalabalık ve en bölünmüş gruptu, ama biricik grup hiçbir zaman değildi. Balkanlar'dan, Polonya'dan gelen pek çok kişi Viyana'da geçici ya da sürekli olarak sürgün hayatı yaşıyordu. Üstelik Viyana uluslararası bir transiz meydanıydı; Alman, Fransız, İtalyan v.b. komünistlerle hep sürekli temas halindeydik. III. Enternasyonal'deki ultra-sol akımların bir süre ana organı haline gelen "*Komünizm*" dergisinin bu koşullarda kurulmuş olması hiç de şaşılacak bir şey olmasa gerek. Derginin kurmaylarını ve sürekli kadrosunu oluşturan Avusturyalı komünistler, Macar ve Polonyalı sürgünler yanında, İtalyan ultra-solundan Bordga, Terracini gibi Hollanda komünistlerinden Pannekoek ve Roland Holst v.b. gibi sempatizanlar da vardı.

Bendeki gelişme eğilimlerinde yatan ve önceden de sözünü ettiğim düalizm bu koşullarda yalnız doruk noktasına tırmanmakla kalmadı, teoride ve pratikte yeni ve acayip bir şekilde kristalleşti. "*Komünizm*" dergisi içindeki kolektif kadronun bir üyesi olarak, siyasal ve kuramsal sol bir çizginin yaratılması uğrunda yoğun faaliyette bulunuyordum. Bu çizgi o zamanlar çok canlı olan şu inanca dayanıyordu; bu, büyük devrimci dalganın bütün dünyayı en azından Avrupa'yı kısa zamanda sosyalizme kavuşturacağı inancıydı. Bu dalga Finlandiya, Macaristan ve Münih'te uğranan yenilgilerle kırılmış sayılamazdı. Almanya'da Kapp-darbesi, İtalya'da fabrika işgalleri, Polonya-Sovyetler savaşı, hattâ Mart eylemleri bizlerde dünya ihtilâlinin hızla yaklaştığı, uygar dünyanın hemence ve tümüyle dönüşüme uğrayacağı kanısını güçlendiriyordu. Yirmili yılların başındaki bu sekter anlayıştan söz ederken aklınıza hemen Stalinci pratikte rastlanan sekterlik gelmesin. Çünkü Stalinci sekterlik verilen iktidar ilişkilerini her türlü reforma karşı korumayı amaçlıyordu; kısacası amaçlarıyla tutucu, yöntemleriyle bürokratikti. Buna karşılık yirmili yılların sek-

terliğinde mehdî(mesih)varî ütopyacı özlemler yatıyordu, yöntemleri ise bürokrasiye şiddetle karşıydı. Bu iki eğilimin sadece adları ortak, yoksa içlerinde birbirine düşman iki ucu temsil etmekteydiler. (Bürokratik yöntemlerin, daha III. Enternasyonal'de Zinovyev ve çömezleri tarafından tezgâhlandığı nasıl doğru ise, Lenin'in de, hastalığının son yıllarında Şûralar Cumhuriyetinin proleter demokrasi temelinde kendiliğinden gelişerek yayılan bürokratlaşmasına karşı nasıl mücadele edileceği kaygılarıyla dolu olması aynı şekilde doğrudur. Bugünkü ve o zamanki sekterlik arasındaki farkı burada da görüyoruz. Macaristan'daki partinin örgütlenme sorunlarıyla ilgili makalem Zinovyev'in çömezi Bela Kun'un teori ve pratiğini hedef alıyordu çünkü.)

Bizim dergi, bütün sorunlara en radikal yöntemleri uyguluyor, köklerini burjuva dünyasından alan bütün kurumlardan, yaşam biçimlerinden v.b. her alanda kopma vaktinin geldiğini ilân ediyor, böylece dünya-kurtarıcısı mesih'e özgü mezhepçiliğini (sekterliğini) sürdürüyordu. Bu çalışmalarla öncü (avantgarde) kesimde, komünist partilerde ve komünist gençlik örgütlerinde yozlaşmamış bir sınıf bilincinin yüceltilmesi amaçlanıyordu. Burjuva parlamentolarına katılınmasına karşı kaleme aldığım polemik makale bu eğilimin tipik bir örneğidir. Bu makalemin kaderi -Lenin'in eleştirisi- benim mezhepçiliği aşmama yol açan ilk adım oldu. Lenin aradaki yaşamsal farklılığa, yani bir kurumun dünya tarihi açısından -örneğin parlamentonun yerini şûralara bırakarak- köhnemiş olabileceğini, ama köhnemenin hiçbir zaman parlamentolara katılınmasını taktik nedenlerle dıştalamayı gerektirmediğine, böyle bir paradoksa işaret ediyordu; kısacası bunun tam tersi yapılmalıydı. İsabetli olduğunu hemen kavradığım bu eleştiri, beni kendi tarihsel perspektiflerimi gözden geçirmeye ve bunları, gündelik taktiklerin gereklerine daha incelikli, ama daha dolaylı yoldan uydurmaya zorladı. O nedenle Lenin'in eleştirisi kendi görüşlerimdeki bir değişmenin başlangıcı oldu. Nedir ki bu değişme özünde hâlâ mezhepçilik yapan bir dünya tasarımı çerçevesinde yer alıyordu. Bunun böyle olduğunu ertesi yıl Mart eylemlerinde işlenen birkaç taktik hatasını eleştirdiğim, ama bu eylemleri yine de bütünüyle eleştirmeksizin o mezhepçi anlayışla onayladığım zaman fark ettim.

İşte o zamanki siyasal ve felsefî görüşlerimde yatan nesnel olduğu kadar da iç dünyamı ilgilendiren çelişkili düalizm bu nok-

tada gün ışığına çıktı. Bendeki devrimci mehdîliğin tüm entelektüel tutkuları uluslararası alanlarda ortalığı serbestçe kasıp kavururken Macaristan'da gitgide örgütlenmekte olan komünist hareket beni kesin kararlar almaya itiyordu. Bu kararların genel veya kişisel, uzun vadeli veya doğrudan sonuçlarını boyuna dikkate almak ve daha sonraki kararların temelleri haline getirmek zorunda hissettim kendimi. Doğal olarak Şûralar (sovyet) Cumhuriyetinde de durumum aynı oldu. Düşünceyi sadece mehdîlik ufkunda yönlendirmenin gerekmemesi, beni o zamanlar bile gerek Halk Eğitim Komiserliği'nde gerekse siyasal sorumluluğunu yüklendiğim bölümlerde kimi realist kararlar almaya itiyordu. Olgularla yüz yüze geldikçe, Lenin'in "zincirin en zayıf halkası" dediği şeyi araştırma zorunluluğu da artık hayatımda önceki dönemlerle kıyaslanamayacak kadar ivedi ve yoğun hale geldi. Bu türden kararların içeriği aslında öylesine salt empirik olarak görünüyordu ki, bu empirik karakterin benim kuramsal tavrım açısından uzunvadeli sonuçları olacaktı. Bu tavrın nesnel durum ve eğilimlere uyarlanması gerekti. Eğer ilke olarak doğru sayılan bir karara varmak istiyorsam sadece olguların o dolayımsız durumunu düşünüp taşınmakla hiçbir zaman yetinemezdim. Böyle bir durumun yaratmış olduğu o çoğu kez gizli dolayımları arayıp bulmaya çalışmalıydım.[II] Ve her şeyden önce bu dolayımlardan doğacak ve gelecekteki pratiği etkileyecek olan faktör ve dolayımları da önceden görmeye çabalamalıydım. Burada benimsenecek entelektüel tavrı bana hayatın kendisi çiziyordu ve bu, bendeki devrimci mehdîliğe özgü idealizm ve ütopyacılıkla çoğu kez taban tabana zıttı.

Bendeki ikilem, Macar partisinin tam karşıt düşünceli önder grubu içinde, şöyle modern bürokrasi türünden bir mezhepçiliğin, yani Zinovyev çömezi Bela Kun grubunun çöreklenmesi sonunda daha da şiddetlendi. Bu grubun görüşlerini salt teori açısından sahte-solun görüşleri olarak red edebilirim. Pratikte ise onun veya onların önerileriyle ancak günlük yaşamın bir hayli yavan gerçekliğine hitap yoluyla mücadele edilebilirdi. Ve bu gerçeklik dünya ihtilâlinin geniş perspektifleriyle ancak çok uzaktan ilişkiliydi. Hayatımda birçok kez olduğu gibi şansım burada da yaver gitti: Bela Kun'un karşısındaki muhalefetin başına Eugen Landler geldi. O sadece yüksek, özellikle pratik zekâ sahibi biri değil, dev-

rimci pratikle çok dolaylı da olsa gerçekten de ilişkili olan teorik sorunlarda derin anlayış sahibi biriydi. Ayrıca tavrındaki köklülük kitlelerin yaşamına olan içten bağlılıktan ileri geliyordu. Kun'un bürokratik ve maceracı projelerine yönelttiği protesto beni daha ilk anda etkiledi, inandırdı. Fraksiyon mücadelesinin patlak vermesiyle birlikte hep onun yanında yer aldım. Bu parti-içi mücadelelerin en önemli ve teorik açıdan çoğu kez ilginç ayrıntılarına girmeksizin burada sadece şu noktaya parmak basmak istiyorum: Benim düşüncelerimdeki yöntem kopukluğu artık teori ile pratik arasında bir bölünmeye dönüşüyordu, şöyle ki; ihtilâlin uluslararası büyük sorunlarında ultra-sol eğilimleri desteklemeyi sürdürürken, öte yanda Macar parti yönetiminin üyesi olarak Kun mezhepçiliğinin acımasız hasmı haline gelmiştim. Bu özellikle 1921'in ilk aylarında açıkça ortaya çıktı. Macar cephesinde Landler'in çizgisini izledim, mezhepçilik karşıtı bir politikayı şiddetle savundum, aynı zamanda uluslararası düzeyde Mart eyleminin kuramsal destekçisi oldum. Uzlaşmaz eğilimler arasındaki gerilim böylece doruk noktasına vardı. Macar partisindeki bölünme ve Macaristan'daki radikal işçi hareketinin gelişmesiyle birlikte benim fikirlerim de doğal olarak bu olayların doğurduğu kuramsal eğilimlerin giderek etkisine girdi. Nedir ki bu eğilimler, Lenin'in benim Mart eylemiyle ilgili görüşlerime yönelik eleştirisi beni şiddetle sarstığı halde, bu aşamada her şeyi belirleyecek bir ağırlığa ulaşamadı.

Tarih ve Sınıf Bilinci iç dünyamın böylesine bunalımlı bir geçiş döneminde doğdu ve 1922'de kaleme alındı. Bir bölümü önceden yazılmış metinlerin gözden geçirilmiş biçimidir. 1919 yılına ait olduğunu söylediklerim yanında 1920'de yazdığım *Sınıf Bilinci* bölümü de yer alıyor. Rosa Luxemburg'la ilgili bölümle *Legallik ve İllegallik* adlı deneme yeni derlemeye önemli bir değişiklik yapılmadan alındı. Yeni denemeler ise en önemli olan şu ikisidir: *Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci* ile *Örgütlenme Sorununda Yöntem Konusu*. [Bu son deneme, Mart eyleminin hemen ardından, *Die Internationale* (1921) dergisinde yayınlanan şu makaleye dayanmaktadır: *Devrimci Hareketin Örgütlenme Sorunları*] *Tarih ve Sınıf Bilinci* böylece benim Dünya Savaşının son yıllarında başlayan gelişme dönemimin derli toplu bir bitimi sayılır. Bu bitim, daha yaygın bir berraklığa geçme döneminin eği-

limlerini, bu eğilimler gerçek bir olgunluğa varamamış olsalar bile, hiç değilse yer yer içeren bir sentezdir.

Yenenin ya da yenilenin hiçbir zaman sözkonusu olamayacağı bu iki karşıt entelektüel eğilim arasındaki çözümsüz kavga yüzündendir ki, bu kitabın bütünsel karakteristiğini saptamak ve tutarlı bir eleştirisini yapmak bugün için bile kolay değil. Ama hiç değilse ağırlıklı motiflerini kısaca ortaya dökmek lâzım.

Burada en göze çarpan özellik, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin marksizmin tarihsel bağlamı içinde yer alan bir eğilimi -yazarın öznel niyetlerinin tersine- nesnel olarak temsil etmesidir. Bu eğilimin, gerek felsefî kökenleri gerekse siyasal sonuçları açısından pek çok farklılıklar göstermesine rağmen, özünde ortak bir noktası var: Marx ontolojisinin temellerine ister istemez yönelir olması. Kısacası şu eğilimi kast ediyorum: Marksizmi yalnızca bir toplum kuramı, toplumsal bir felsefe olarak görüp bu kuramın ya da felsefenin doğaya karşı aldığı tutumu görmezlikten gelme ya da red etme eğilimi. Daha I. Dünya Savaşı'ndan önce bile birbirinden ayrı yönlerdeki Max Adler ve Lunaçarski gibi marksistler de bu çizgiyi savunuyorlardı. Bugünlerde bu akımın bir kez daha, özellikle Fransız varoluşçuluğu ve onun entelektüel ortamı içinde -herhalde bir bakıma *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin etkisiyle olacak- ortaya çıktığını görüyoruz. Benim kitabım bu sorunlar karşısında çok belirgin bir tavır takınmaktadır. Kitabın pek çok yerinde, doğanın toplumsal bir kategori olduğu ileri sürülmekte ve içindeki kavramlama sistemi, felsefe açısından ancak topluma ve toplumun içinde yaşayan insanlara özgü bilginin önemli olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Benim kitabımdaki bu sapma, orada belirttiğim ekonomik görüşleri doğrudan etkilemiş ve ekonomi sorununun doğal olarak odak noktasını oluşturduğu için de zihinlerin kökünden bulanmasına yol açmıştır. Gerçi orada bütün ideolojik fenomenler onların ekonomideki temellerine dayanılarak açıklanmaya çalışılıyor; ama ekonomi, burada ekonominin temel marksist kategorisi -yani toplum ile doğa arasındaki metabolizma sürecine aracılık eden çalışma- hesaba katılmadığı için dar bir çerçevede tutulmuş oluyor. Ancak bu da buradaki temel yaklaşımın doğal sonucudur. Böyle olunca marksist dünya görüşünün gerçekteki en önemli direkleri kayboluyor ve marksizmden, en radikal biçimiyle

varılacak devrimci sonuçları çıkarma girişimi asıl ekonomik temel ve nedenlerinden yoksun kalıyor(*).

Bu demektir ki doğanın, bu metabolik sürecin varlığının temelini oluşturan ontolojik nesnelliği ortadan kayboluyor. Ama bu aynı zamanda, gerçek materyalist anlamdaki çalışma ile çalışan insanın evrimi arasındaki karşılıklı etkileşmenin de ortadan kaybolması demekti. Marx'ın akıl ettiği şu önemli fikir, yani "*üretmek için üretmek, insanın üretici güçlerini geliştirmekten, dolayısıyla insanın doğasındaki zenginliğin bu doğanın kendi bağrındaki amaç (doğanın kendi amaçladığı bir hedef-y.ö.) şeklinde gelişmesinden başka bir şey değildir*" düşüncesi *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin araştırabildiği bölgenin sınırları dışında kalıyor.**[III]**

Kapitalist sömürü bu nesnel devrimci yanını böylece yitiriyor. "İnsan soyunun yeteneklerindeki bu gelişme ilkin bireylerin çoğunluğunun ve insan sınıflarının pahasına gerçekleşmiş olsa bile, bu gelişme sonunda bu antagonizmayı parçalar ve özelde herhangi bir bireyin evrimiyle örtüşür; bireyselliğin daha ileri düzeyde gelişmesi de böylece ancak insanların feda olup gittiği tarihsel bir süreç pahasına mümkün olmaktadır"[5] gerçeği de bu yüzden anlaşılır hale gelemiyor. Sonuç olarak gerek kapitalizmin çelişkileri gerekse proletaryanın devrimcileşmesi konusundaki açıklamalar farkında olmadan öznelliği ağır basan bir havaya bürünüyor.

Bu durum bu kitap açısından merkezî bir önem taşıyan *praxis* (çeviri olarak "pratik" terimi de kullanıldı -y.ö) kavramı üzerine daraltıcı ve çarpıtıcı bir etki yapıyor. Bu konuda da Marx'tan yola çıkmak ve onun kavramlarını, sonradan yapılan bütün burjuva çarpıtmalarından arındırarak çağımızın büyük devrimci atılımına uyarlı hale getirmek niyetindeydim. Her şeyden önce, burjuva düşüncesine özgü düpedüz düşünsel-seyirciliğin (kontemplasyon) radikal biçimde aşılması gerektiğine kesin gözüyle bakıyordum. İşte bu kitaptaki devrimci praxis anlayışı da bu yüzden hafif meşrep bir kılığa giriyor, yani özgün marksist öğretiye değil, o zamanki sol komünizmin mehdîvari ütopyacılığına uygun dü-

(*) Hegel'in hakikî, dolayımsız ve dolayım kavramları için bkz. dipnot (126) ve Y.Ö'in **[XIV]** no'lu notu.

(5) *Artı-Değer Teorileri*, II, MEW 26, 2, s. 111

şüyordu. O döneme özgü tarihsel çerçeve gözönüne getirildiğinde anlaşılacağı üzere, işçi hareketi içindeki burjuva ve oportünist (eyyamcı-y.ö.) akımlara saldırıyordum. Bu hareket gûya nesnel, ama aslında her türlü praxisten kopuk bir bilgi anlayışını yüceltiyordu. Ben komtemplatif (çevresini, müdahale etmeksizin yalnızca seyredici-y.ö.) tavrı övgüleyen ve ona aşırı yaygınlık sağlayan bu tutuma karşı -bir bakıma da haklı olarak- polemiğe girdim. Marx'ın Feuerbach eleştirileri benim bu kanaatimi güçlendiriyordu. Ancak şunu fark etmiyordum: Gerçek pratiğin temellerine, böyle bir pratiğin ana biçimi ve modeli olan çalışmanın kendisine dayanmadan praxis kavramını her şeyin üstüne örtmeye kalkışmak işi sonunda tam zıddına, yani yeniden şu idealist kontemplasyona özgü bir praxis kavramına döndürecekti. Niyetim böylece proletaryanın doğru ve özgün sınıf bilinci ile her türlü empirist "kamuoyu araştırması" (bu terim o zamanlar henüz yaygın değildi) arasındaki sınırları çizmek ve bu bilince tartışma götürmez bir pratik nesnellik kazandırmaktı. Nedir ki "yakıştırma" (zugerechnet) bir sınıf bilincini formüllendirmekten öteye gidemedim. Bununla Lenin'in aynen *"Ne Yapmalı"*da dediği şeyi kast ediyorum; kısaca sosyalist sınıf bilincinin, içerde kendiliğinden oluşan sendikacı bilincinin tersine, işçilere "dışardan", "yani ekonomik mücadelenin dışından, işçilerle işverenler arasındaki ilişkiler dünyası dışından"[6] akıtılmasını.

O nedenle benim öznel olarak niyetlendiğim ve Lenin'inse pratik bir hareketin tam marksist bir analiziyle vardığı yer, sonuçta benim yorumlayışım açısından tamamıyla entelektüel bir noktaydı ve bu yüzden de özünde kontemplatif bir tutumdu. "Yakıştırma" bilincin devrimci pratiğe dönüşmesi -nesnel olarak bakarsak- düpedüz mucize olurdu.

Aslında doğru olan bir niyetin, böyle bir niyetin tam tersine dönüşmesi praxis kavramının önceden belirttiğim soyut idealist kavranışmdan ileri geliyor. Bu, Engels'e, deneyi ve sanayiyi, praxisin teorinin kıstası haline geldiği tipik durumlar olarak anlayan Engels'e karşı yürütülen -üstelik yine pek haksız sayılmayan- polemikte açıkça görülüyor. Engels'in tezinin teorik açıdan eksik ol-

(6) Lenin, *Eserler*, Viyana-Berlin, IV, s. 216.

duğunu, bu tezde, praxis alanının (bu alanın temel yapısı olduğu gibi kalırken) gelişme sürecinde çalışmanın kendi alanından daha geniş, daha karmaşık ve daha dolayımlı hale geldiğinin görmezlikten gelinmesi nedeniyle o zamanlar anlamaya başladım. Böyle olunca da bir nesneyi salt üretme eylemi elbette kuramsal bir varsayımı doğru olarak doğrudan gerçekleştirmenin kendi temeli haline gelebiliyor; dolayısıyla bu varsayımın doğru ya da yanlışlığının kriteri sayılabiliyor.

Nedir ki Engels'in dolayımsız ya da doğrudan praxis'e yüklediği, yani Kant'ın "kavranamayan kendinde-şey" teorisine son vermek amacıyla yüklediği görev çözülmüş olmaktan çok uzak... Çünkü çalışma eyleminin kendisi pekâlâ salt elişi düzeyinde kalabilir ve kendinde-şey (*Ding an sich*) probleminin çözümünü, kendiliğinden ya da bilinçli olarak etrafından dolanıp ya tamamıyla ya da kısmen görmezliğe düşebilir.

Tarih, pratikte doğru olan bir eyleme, tamamıyla yanlış teoriler temelinde kalkışıldığını gösteren örneklerle doludur; bu örneklerde, kendinde-şeyi Engels anlamında kavrama yanılgısına düşülmüştür. Aslında Kant'ın teorisi bu türden deneylerin nesnelliğini hiçbir zaman yadsımıyor, onların bilgi değerini tanıyor; ancak onları kendinde-şeylerin bilinemediği, sadece görüntülerin belirdiği bir dünyaya itiyor. Ve bugünkü yeni-pozitivizm, gerçeklik (kendinde-şey) ile ilgili her sorunu bilimin görüş alanından uzaklaştırmaya çalışmakta, kendinde şeye ilişkin her soruyu "bilim-dışı" olarak geri çevirmekte ve bunu da teknoloji ve bilimin tüm sonuçlarını kabullenerek yapmaktadır. Eğer praxis Engels'in kendisinden doğru olarak beklediği işlevleri yerine getirecekse, bu dolayımsızlığı, yine praxis olarak kalıp daha da kapsamlı bir praxis'e dönüştürmekle aşmak zorunda olacaktır.

Engels'in çözüm anlayışına karşı o zamanki itirazlarım, benim getirdiğim kanıtlar yanlış bile olsa, yersiz değildi. "Deney düpedüz bir kontemplasyondur" diye ileri sürmek tamamıyla yanlıştı. Benim kendi yorumlarım bunu (kanıtlama tarzını) çürütmektedir. Çünkü sorgulanacak doğa kuvvetlerinin, "oldukları gibi nasılsa öylece" (*rein*), yani nesnel dünyanın köstekleyici momentlerinin müdahalesi olmadan, dolayısıyla "arızaya uğramadan" (*ungestört*) (nesnel bir belirsizliğe yuvarlanmadan-y.ö.) veya öznenin gözlem yanlışlarından (öznel belirsizlikten-y.ö.) bağımsız

olarak etkinlik gösterebildikleri bir durumun yaratılması (daha doğrusu yeniden-üretilmesi-y.ö.) tıpkı çalışma durumunda olduğu gibi, teleolojik (amaç ya da hedef gözetici-y.ö.) bir varsayım, elbette özel türden bir varsayımdır; bu yüzden de özünde katıksız (ya da damıtmacı-y.ö.) bir praxis'tir.

Sanayideki praxis'i inkâr etmek ve onda "tarihsel ve diyalektik açıdan toplumsal doğa yasalarının öznesini değil, sadece nesnesini" görmek de bir o kadar yanlıştı. Bu cümlede -kısmen, hattâ büyük kısmıyla- doğru olan ya da yarı-gerçek sayılan şey, sadece kapitalist üretimin ekonomik bütünlüğü ile ilgilidir. Ama bu, sınaî üretimdeki her tikel eylemin sadece teleolojik çalışma eylemlerinin bir sentezini temsil etmeyip aynı zamanda bu sentezin içindeki teleolojik -yani pratik- bir eylemi temsil etmesiyle hiçbir zaman çelişmez. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin ekonomik olayların analizine çalışma'yı veya iş'i ele alarak değil, sadece gelişmiş meta ekonomisinin karmaşık yapılarını analizleyerek başlamak zorunda kalması da işte bu felsefî kavram saplantılarıyla aynı paralele geliyor. Böylece teorinin praxis ile, öznenin nesne ile ilişkisi gibi kesin sonuçlu sorunlara doğru felsefî bir yürüyüşün tüm umutları daha baştan sönüyor.

Bu ve buna benzer sorunsallı çıkış noktalarında, Hegel'in mirasını daha baştan materyalist bir yeniden-yorumlamaya tâbi tutma, dolayısıyla aşarak koruma yanlışının meyvaları görülüyor.

Şimdi yeniden merkezî bir ilke sorununu ortaya getiriyorum. Sosyal demokrat oportünistlerin "bilimselcilik" yoluyla unutturmaya çalıştıkları Bütün ya da Bütünlük kategorisine, Marx'ın eserlerinde yöntem açısından daima oynadığı o merkezî rolü yeniden kazandırmak hiç kuşkusuz *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nın büyük hizmetlerinden biridir. Lenin'in de aynı eğilimde olduğundan o zamanlar haberim yoktu (İlgili felsefî açıklamalar *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden dokuz yıl sonra yayınlandı). Lenin bu konuda Marx'ın yöntemini gerçekten yenileştirdiği halde benim çabalarım Hegelci bir çarpıtma şeklini aldı; kısacası ekonominin öncelliğini çiğneyip bütünlük kategorisini sistemin merkezine oturtuyordum: "Marksizmi burjuva bilimlerinden kesin sonuçlu olarak ayıran özellik, ekonomik motiflerin tarihin açıklanmasında oynadığı öncel rol değil, bütünlük anlayışıdır". Yöntemdeki bu paradoks, bütünü devrimci ilkenin bilimdeki kategorik ya da kavramsal temsilcisi

olarak görmekle daha da keskinleşmekte: "Devrimci ilkenin bilimdeki temsilci veya taşıyıcısı bütün kategorisinin kendi ağırlığıdır."[7]

Yöntemdeki bu tür paradokslar, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin daha sonraki düşüncelere etkisi bakımından kuşkusuz ki hiç de azımsanamayacak, hattâ çoğu kez geliştirici bir rol oynadı. Çünkü Hegel diyalektiğinin yeniden canlandırılması revizyonist geleneğe büyük bir darbe indiriyor; en başta Bernstein, Hegel diyalektiğinden kalan ne varsa "bilimsellik" adına hepsini marksizmden kovmak istiyordu. Öte yanda onun felsefedeki hasımları ve en başta Kautsky için bu geleneği savunmak kadar istenmeyen bir şey olamazdı.

Marksizmin devrimci geleneğine dönmek isteyen herhangi biri için marksizmin Hegelci geleneklerini tazelemek en büyük görevdi. O nedenle *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Marx'ın devrimci yanını, Hegel'in diyalektiğini ve yöntemini yenileyerek sürdürme yoluyla bir kez daha güncelleştirmek amacıyla o zamanlar yapılan belki de en radikal girişim rolünü oynuyor. Üstelik bu girişim, o sıralarda Hegel'i tazelemeye çalışan burjuva felsefe akımlarının giderek güçlenmesi yüzünden daha da güncelleşti. Ancak bu akımlar, Hegel'in Kant'tan kopuşunu kendilerine elbette temel almadılar; üstelik Dilthey'ın etkisiyle Hegel diyalektiği ile modern irrasyonalizm arasında kuramsal köprüler kurmaya yöneldiler. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yayınlanmasından sonra çok vakit geçmemişti ki, Kroner bütün çağların en büyük irrasyonalisti olarak ilân ediyordu Hegel'i ve Löwith'in son eserlerinde de, Marx ve Kierkegaard artık Hegelciliğin dağılmasından kaynaklanan birbirine paralel iki fenomen olarak gösterilecekti. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki sorunsalların ne kadar önemli olduğunu bize en iyi onun kontrastları gösteriyor. Onun radikal işçi hareketi ideolojisine katkıda bulunduğu bir olgu da, Hegel ile Marx arasında Feuerbach'ın oynadığı ve Plehanov'la başkalarının pek abarttıkları aracı rolünü arka plana atmasıydı. Ben bir süre sonra -ama Lenin'in son felsefî çalışmalarının yayınlanmasından yıllarca önce- Moses Hess'le ilgili makalede, Marx'ın doğrudan doğruya

(7) G. Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Malik, Berlin, 1923, s. 39.

Hegel'den yola çıktığını açıkça ileri sürmüştüm. Üstelik bu *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki tartışmaların pek çoğunda nesnel olarak da görülüyor.

İster istemez kısa boyutlu olan bu özetin içinde kitapta varılan tüm sonuçların tek tek somut eleştirisine kalkışmak, yani Hegel yorumlarının nerede ileriye ışık tutucu, nerede kafa karıştırıcı olduklarını göstermek imkânsızdır. Bugün eleştirme gücüne ulaşmış bir okuyucu belli ki her iki yönde de kimi örnekleri bulup çıkaracaktır. Ne var ki, kitabın gerek o zamanki etkisi gerekse bugünkü güncel önemi açısından tüm ayrıntı sorunlarını aşan bir sorun sözkonusu: Bu yabancılaşma sorunudur ve Marx'tan bu yana kapitalizmin devrimci eleştirisinde merkezî bir sorun olarak ilk kez ele alınmaktadır. Ve bu sorunun kuramsal ve yöntemsel kökleri Hegel'in diyalektiğine dayandırılmaktadır. Sorun o zamanlar elbette ki havadaydı, ama birkaç yıl sonra (1927) Heidegger'in *Varlık-Olgusu ve Zaman* (Sein und Zeit)'ı yayınlanınca felsefe tartışmalarının odak noktasına kayıverdi. Sartre'ın, onun öğrenci ve hasımlarının etkisiyledir ki bu merkezî konumunu hâlâ da yitirmedi. Lucien Goldmann'ın, Heidegger'in eserini yer yer yorumlarken benim -adı elbette belirtilmeyen- kitabıma yönelik polemik dolu yanıtında ortaya attığı filoloji sorununu burada bir yana bırakabiliriz. Sorunun havada kaldığına gelince, bu deyim tamamıyla yerinde; çünkü en başta bu olgunun nedenlerini burada tartışmak mümkün olmadığı gibi, II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, özellikle Fransa'da bunca etkinlik kazanan marksist ve varoluşçu fikirler karışımını burada çözümlemek de olanaksız. Burada ilkin kimin etkilendiği ve kimin kimi etkilediği aslında hiç önemli değil; önemli olan sadece insanın yabancılaşmasının, yaşadığımız çağın merkezî bir sorunu olarak, gerek burjuva ve proleter düşünürler, gerekse sağdaki ve soldaki yorumcular tarafından algılandığı ve kabul edildiği gerçeğidir. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin genç entelektüel çevrelerinde derin bir yankı uyandırması da böyle oldu. Hareketin saflarına tam da bu yüzden katılan bir yığın iyi komünist tanıyorum. Bu marksist ve Hegelci sorunun bir komünist tarafından kabullenilmesi kitabın etkisinin parti sınırları ötesine geçtiğini gösteren kanıtlardan biridir.

Bu sorunun ele alınış tarzına gelince, bunun salt Hegel anlayışı çerçevesinde gerçekleştiğini görmek bugün artık zor değil.

Bu tarzın özellikle en son felsefî temelini tarihsel süreçte gerçekleşen özne-nesne (öznenin nesnesiyle-y.ö.) özdeşliği oluşturuyor. Bu özdeşlik Hegel'de düpedüz mantıksal felsefî biçimde meydana geliyor, yani feragat edileni, özünden verileni (*Entausserung*) geri aldıktan, yabancılaşmayı içerip aştıktan sonra, felsefede mutlak akıl-ruhun (*Geist*) en üst aşamasına ulaşması ve öz bilinçliliğin (*Selbstbewusstsein*) kendine varış veya dönüşü şeklinde...

Tarih ve Sınıf Bilinci'nde ise bu süreç toplum-tarihsel bir süreçtir ve doruğuna, proletaryayı kendi sınıf bilincinde bu aşamaya -özne/nesne özdeşliği aşamasına- ulaştığı zaman varır. Hegel böylece "ayakları üzerine oturtulmuş" gibi gözüküyor. Öyle görünüyor ki, *Akılruhun Fenomenolojisi*'ndeki o mantıklı metafiziksel kurgu, proletaryanın varlık-olgusunda (*Sein*) ve bilincinde sanki onun var-olma şekline has bir tarzda gerçekleşmiş oluyor ki, proletaryanın devrim yoluyla sınıfsız bir toplum kurmak ve insanoğlunun "tarih-öncesi"ne son vermek için gereksindiği felsefî temeller böylece sağlanmış sayılabilir.

Peki, özne-nesne özdeşliği aslında düz metafiziksel bir kurgudan daha fazla bir şey mi sanki? İnsanın kendine dönük bilgisi (*Selbsterkenntnis*), gerçekliğe ne kadar uygun olsa veya topluma ilişkin gerçek bilgilere ne kadar gerçekçe dayansa bile, özne-nesne özdeşliğini böylesine has bir bilgiyle yaratmak mümkün mü? Bu soruya olumsuz yanıt verebilmek için onu sadece çok açık ve kesin biçimde sormak lâzım. Çünkü bilginin içeriği bilgi edinici özneye bağlı olsa bile, bilgi edinme (bilgilenme) edimi kendi yabancılaşmış karakterinden yine de kurtulmuş sayılmaz. Hegel *Akılruhun Fenomenolojisi*'nde, özne-nesne özdeşliğini mistik ve irrasyonel tarzda gerçekleştirme, yani Schelling'in "entelektüel" sezgi anlayışını haklı olarak red etmiş ve problemin felsefî yoldan rasyonel çözümünü gerekli görmüştür. O sağduyulu gerçeklik anlayışıyla bu gereği fazla üstelemeden öylece bıraktı. Onun en genel ya da evrensel kurgusunun (ya da metafiziksel şemanın - y.ö.) doruk noktası gerçi böyle bir sistemin gerçekleşme ufkunda yatmıyor değil, ama bu sistem o noktaya nasıl ulaşılabileceğini somut olarak göstermiyor. O nedenle insanlığın gerçek tarihinin nesnesiyle özdeş öznesi olarak proletarya, idealizmin kurgularını aşan materyalist bir gerçekleştirme değil, daha çok Hegel'i hegel-

ötesine götürmektir. Bu, akla gelebilen tüm gerçekliklerin üstüne cüretlice kurulmuş bir yapıdır, kısacası ustanın kendisini nesnel olarak aşmaya yeltenen bir kurgu.

Hegel'in kendisini bu noktaya bağlamaktaki isteksizliği kendi temel kavrayışında fazla ileri gitmiş olma kaygısından ileri geliyor. Çünkü insanın dünyadaki ve dünya karşısındaki yerinin temel sorunu olarak yabancılaşma sorunu ilk kez Hegel'de ortaya çıkmaktadır. Ama yabancılaşma onda, dıştalaşma (*Entäusserung*) terimi altında her türlü nesnelleşmeyi de içeriyor. O bakımdan yabancılaşma, mantıksal sonuçlarına vardırıldığında, nesnelleşme (nesneleşme) ile özdeş sayılır. Bundan ötürü nesnesiyle özdeş öznenin yabancılaşmayı aştığında nesneleşmeyi de aşmış olması gerekiyor. Ama nesne, yani Hegel'e göre şey, ancak bilinçliliğin (kendine yönelik bilincin) dıştalaşması, yabancılaşması şeklinde var olduğundan onu (dıştalaşanı, şeyi -y.ö.) özneye geri döndürmek nesnel gerçekliğin, hattâ genel olarak gerçekliğin sonu olur. *Tarih ve Sınıf Bilinci* Hegel'i, onun yabancılaşmayı nesneleşme ile eş tuttuğu düzlemde de izliyor. [Nesneleşme, Marx'ın *Ekonomik Felsefî Elyazmaları*'nda kullandığı *Vergegenstandlichung* kavramını karşılıyor-y.ö.] Bu temel ve kaba yanlış *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin başarısına kuşkusuz çok katkıda bulundu. Yabancılaşma üzerindeki perdenin felsefî düşünce yoluyla kaldırılması, yukarda belirttiğimiz üzere, o zamanlar havada kalmış bir sorundu ve insanın günümüz kapitalizmindeki durumunu araştıran kültür eleştiriciliği çerçevesinde kısa zamanda merkezî bir sorun haline dönüştü. Burjuvazinin felsefî kültürel eleştirilerinde (ki sadece Heidegger'e bir göz atmak yeter) toplum eleştirisini düpedüz felsefe sorununa dönüştürüp ruhanîleştirerek safdışı etmek doğaldı; kısaca özünde toplumsal olan yabancılaşmayı (ki Hegel-Lukacs çizgisinde hiç de toplumsal değil, metafiziksel görünüyor-y.ö.) ebedî -sonradan türetilen bir terimi kullanmak gerekirse- bir "insanlık durumu" haline getirmek onların işlerine geliyordu.

Tarih ve Sınıf Bilinci, kitap başka, hattâ tam karşıt anlamdaki şeyleri kast ediyor olsa bile bu tür tutumlara biraz imkân da sağlamış oldu. Çünkü ben yabancılaşmayı nesneleşme ile özdeş saymakla bundan toplumsal bir kategoriyi kast etmiştim - sosyalizmden yabancılaşmayı ortadan kaldırması bekleniyordu-

ama bu kategorinin, sınıflı toplumlarda ortadan kaldırılamayan varlığı ve hele felsefedeki kökleri bu kavramı yine de "insanlık durumu"na yaklaştırıyordu.

Bunlar aslında birbirine karşıt temel kavram ve kategorileri birbirleriyle her zaman belirtildiği gibi yanlış olarak özdeşleştirmekten kaynaklanıyor. Çünkü nesneleşme toplumdaki insan yaşamından gerçekten de sökülüp atılamayacak bir fenomendir. Örneğin bir nesneyi pratikte (en başta çalışırken) dıştalaştırdığımız her seferinde onu nesneleştirmiş oluyoruz. Kısacası dil dahil, insanın kendini her "dışa vuruşu" (*expression*) insanın düşünce ve duygularını nesneleştiriyor (tıpkı nesne gibi, dıştaki bir şey haline getiriyor-y.ö.) v.b. O bakımdan insanların arasındaki evrensel bir alış-veriş kipiyle karşı karşıyayız. Bu böyle olduğu sürece nesneleşme elbette nötr, yani değerlerden bağımsız bir olaydır. Doğrunun nesneleşmesi ile yanlışın nesneleşmesi arasında değer farkı yoktur, özgürleşme köleleşmekten ayırt edilemez. Ancak toplumdaki nesneleşmiş biçimler, insanın doğasını kendi varlık-olgusuyla (*Sein*) uyuşamaz duruma sokan işlevleri üstlendikleri, insanın doğasını toplumun varlığını vasıta ederek boyunduruk altına soktukları, yozlaştırıp soysuzlaştırdıkları zaman, yabancılaşmanın ancak o zaman nesnel toplumsal bir hale geldiğinden söz edebiliriz. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, içdünyamızın yabancılaştığına ilişkin tüm öznel belirtiler de ancak o zaman ortaya çıkar. *Tarih ve Sınıf Bilinci* bu ikiliği fark edememiştir; onun tarih felsefesinin temelindeki yanlışlık ve aykırılık budur (şeyleşme olayının yabancılaşmayla akraba olduğunu, ama onunla ne toplumsal ne de kavramsal açıdan özdeş, hattâ eşanlamlı olarak kullanıldığını bir kenara not edelim).

Temel kavramların bu eleştirisi eksiksiz olamıyor. Ama kendimizi merkezî sorunlarla sınırlı tutarken bilginin bir *yansıma* (*Abbildlichkeit, reflection*) olduğunu inkâr ettiğimize de değinmeliyiz. Bunun iki gerekçesi vardı. Birincisi mekanikçi materyalizme de yansıyan mekanik kaderciliğe karşı duyduğum derin tiksintiydi. Ve o sıralarda bendeki mehdîvarî ütopyacılığın protesto ettiği de buydu; praxis, düşüncemde baskın çıkarken bu kaderciliğe de -hiç de haksız sayılamayacak olan- yoğun bir tutkuyla karşı çıkıyordu. İkinci gerekçe, praxis'in kök ve temellerinin yine çalışma'dan kay-

naklandığını görmemdi. İlkçağ insanının taşları topraktan ayıklaması gibi, en ilkel bir çalışmanın temelinde bile insanın burada doğrudan karşılaştığı gerçekliğin insanda doğru olarak yansıması vardır. Çünkü erekselci (hedef gözetici, teleolojik-y.ö.) hiçbir faaliyet, kast ettiği pratik gerçekliğin insanda ham da olsa bir yansıması ya da imgesi olmaksızın yürütülemez. Teori, her gerçek teleolojinin önkoşulu olarak ontolojik anlamda ancak gerçekliğin doğru kabul edilen bir yansımasına dayandığı sürece, praxis de teorinin gerçekleşmesi ve kriteri sayılır. Buradan doğan polemiğin ayrıntılarına, herkesin bildiği şu yansıma kuramlarındaki fotoğraf benzetmesini red etmeyi haklı gösteren kanıtlara yeniden girmeye değmez.

Burada *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yalnızca olumsuz yanlarından söz edip bir yandan da kitabın o dönem için kendi açısından yine de önemsiz sayılamayacağını belirtmem sanıyorum ki bir çelişki değildir. Burada sıralanan yanlışların, yazarın mizacına has durumlardan çok, dönemin çoğu kez fiilen yanlış da olsa egemen birtakım eğilimlerinden kaynaklanmakta olması, kitaba belirli bir gösterge karakteri veriyor. Dünya tarihi açısından dev boyutlu bir dönüşüm, kendi kuramsal söylemini bulmak çabasındaydı. Bir kuram, büyük bunalımın nesnel özünü değil de, bu bunalımın sadece temel sorunları karşısında tipik bir tutumu dile getirebilmiş ise tarih açısından belirli bir yere ulaşabilmiş sayılır. Bugün *Tarih ve Sınıf Bilinci* açısından da durum budur.

Ne var ki, bütün bunlar kitapta dile getirilen düşüncelerin istisnasız olarak yanlış olduğu anlamına gelmez. Durum elbette öyle değildir. Örneğin birinci makalenin girişindeki yorumlar marksizm çerçevesindeki ortodoksluğun bir tanımlamasını veriyor. Bu tanımlamanın, bugünkü anlayışıma göre, sadece nesnel bir doğru olmayıp marksizmin yeniden-doğuşunun arifesinde bulunduğumuz bugünlerde bile, yaygın bir etki yaratabileceğini düşünüyorum. Bununla ilgili pasajı aynen alıyorum: "Diyelim ki, Marx'ın tüm söylemlerinin nesnel yanlışlığı yeni araştırmalarla tek tek kusursuzca kanıtlanmış olsun, o zaman her ciddî ortodoks marksist bu yeni sonuçları kayıtsız şartsız kabullenecek, Marx'ın bütün tezlerini -ortodoksluğundan bir an olsun vazgeçmeye zorlanmaksızın- tek tek red edecektir. O nedenle ortodoks marksizm, Marx'ın kendi araştırmalarının sonuçlarını hiç eleştirmeden ka-

bullenmek demek sayılmaz ki; şu veya bu teze *inanmak*, "kutsal" bir kitabı yorumlamak demek değildir ki... Tam tersine, ortodoksluk yalnız ve yalnız *yöntem* konusundadır. doğru araştırma veya sorgulama yönteminin diyalektik marksizmde bulunabileceği, bu yöntemin sadece onun kurucusunun anlayışı veya çizgisinde geliştirilebileceğl, genişletilip derinleştirilebileceği şeklinde varılan bilimsel bir kanaattir. Bu yöntemi aşmaya ya da "iyileştirmeye" yönelik tüm girişimlerin işi sonunda yüzeyselleştirmeye, besbellileştirmeye ve eklektisizm'e (düşünce devşirmeciliğine-y.ö.) vardırdıkları ve vardırmaya mahkûm olacakları kanaatidir"[8].

Alçakgönüllülükten fazlasıyla ayrılmaksızın diyebilirim ki aynı şekilde doğru olan pek çok fikirlere rastlanabilir. Örneğin Marx'ın gençlik eserlerini onun dünya görüşünü kapsayan toplu tasarıma dahil ettiğimi düşünüyorum. Oysa o zamanki marksistler bu gençlik yazılarını onun sadece kişisel gelişmesine özgü tarihsel birer belge olarak görmek istiyorlardı. Onyıllarca sonra bu durum tersine döndüyse, yani gerçek filozof olarak genç Marx'ın kendisi sunulup olgunluk eserleri ihmal edildiyse *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin bu nda hiçbir kabahati yoktur; çünkü kitap Marx'ın dünya tasarımını -doğru veya yanlış- daima temelinde bütünsel bir birlik olarak kabul edip öylece ele almaktadır.

Şunu da inkâr etmemek gerekir ki birçok yerde, diyalektik kategorilerin varlık düzlemindeki nesnelliğini veya gerçek doğasını ve hareketini sergilemeye giriştim. Bunlar o nedenle (insanın-y.ö.) toplumdaki varlık-olgusunun gerçek marksist ontolojisini hedefliyor. Örneğin *dolayım* kategorisi bu amaçla ortaya sürülüyor: "Dolayım kategorisi, empirik dünyanın dolayımsız düzlüğünü aşmaya yarayan yöntemsel bir kaldıraçtır ve bu şekliyle, nesnelerin içine dışardan (öznel olarak) aktarılmış veya akıtılmış bir şey değildir; nesnelerin kendi varlık-olgusu karşısında yer alan bir değer yargısı ya da idealist bir gereklilik (*Sollen*), olmasıgerekirlik değildir. Tam tersine o, nesnelerin kendi özgün nesnel yapılarını açığa vurmasıdır."[9] Ya da buna yakın bir bağlamda ge-

(8) *a.g.e.*, s. 13.
(9) *a.g.e.*, s. 178.

nezis (doğuşçu oluşma-y.ö.) ve tarih ilişkisi sözkonusudur: "Genezis ile tarihin çakışması, daha doğrusu aynı sürecin farklı momentleri olmaları ancak şu iki koşul yerine geldiği zaman mümkündür: Bir yanda insanın kendi ortadaki varlığını (*Dasein*) içinde inşa ettiği tüm kategoriler bu varlığın (sadece kavranabilirliğinin değil) kendi belirleyicileri olarak ortaya çıkmalı. Öte yanda kategori dediğimiz bu determinantların (belirleyicilerin) dizisi ve içdüzeni (gerek bütünsel gerekse tek tek bağlantıları), tarihsel sürecin birer momenti olarak, şimdiki zamanın yapısal bileşenleri veya karakteristiği olarak belirmelidir"[10].

Bu düşünme çizgisi salt mantıksal yönüyle Marx'ın 1850'li yıllarda yaptığı ünlü yöntem çalışmalarına ilişkin bir alıntıyla özetlenmektedir. Marx'ı gerçek materyalist ve diyalektik bir düzlemde yeniden yorumlayan buna benzer pasajlar hiç de az değildir.

Burada kendimi yanlışların eleştirisine yönlendirdiysem bunun aslında pratik nedenleri var. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin pek çok okuyucu üzerinde yoğun bir etki yaptığı ve bugün de yapmakta olduğu bir gerçektir. Bu etki düşüncelerdeki çizginin doğruluğundan kaynaklanıyorsa mesele yok, benim yazar olarak göstereceğim tepkinin hiç önemi ve ilginç yanı kalmaz. Oysa toplumdaki gelişmenin nedenlerinden ve bu gelişmelerin ürettiği siyasal kuramlardan biliyorum ki bugün kitapta kuramsal açıdan yanlış bulduğum bölümlerin etkisi çok fazla oldu. O bakımdan kırk yıl aradan sonra yapılan bu yeni basım vesilesiyle kitaptaki özellikle olumsuz yönelimleri ele almayı bir görev saydım. O zamanlar kaçınılması belki de zor olan, ama bugün o zorluğu kalmayan yanlış sonuçlara karşı okuyucularımı uyarmak istiyorum.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nin benim 1918-19'larda başlayan gelişme dönemimin derlentisi ve bitimi olduğuna önceden işaret etmiştim. Aradan geçen yıllar bunun böyle olduğunu çok daha açıkça gösterdi. En başta *döneme özgü mehdivarî ütopyacılık* bendeki gerçek (ya da gerçek gibi görünen) tabanını yitirdi. 1924'de Lenin öldü. Ve ölümünden sonraki parti kavgaları, sosyalizmin bir tek ülkede de olsa ayakta kalıp kalamayacağı tartışmasında yoğunlaştı giderek. Bunun kuramsal ve soyut açıdan mümkün olduğunu

(10) *a.g.e.*, s. 175.

Lenin çoktandır söylemiş bulunuyordu. Dünya İhtilâli'nin yaklaştığı umudu onun sadece kuramsal soyut karakterini açığa vuruyordu. Bu umudun şimdi ciddiye alınması ise dünya ihtilâlinin bu yıllarda artık yakın bir "tehdit" sayılamayacağını kanıtlıyor (ki bu umut, 1929 dünya ekonomik kriziyle birlikte bir ara yeniden canlanacaktı). Ayrıca 1924'ten sonra III. Enternasyonal, kapitalist dünyanın durumunu haklı olarak "göreceli bir istikrar" diye niteliyordu. Bu durum benim için kuramsal tavrımı yeniden düşünmem gerektiği anlamına geliyordu. Rusya'daki parti tartışmalarında Stalin'in yanında, sosyalizmi bir tek ülkede kabullenmenin doğruluğunda yer almam, düşüncelerimde yeni bir dönemin başladığını çok açıkça belgeliyordu.

Bu dönüşüm çok daha dolayımsız olarak Macar parti çalışmalarında edindiğim deneyimlerden kaynaklandı. Partideki Landler franksiyonunun doğru politikası meyvalarını vermeye başlamıştı. Partinin katı illegal koşullardaki çalışmalarının sosyal demokratların sol kanadındaki yankısı giderek genişliyordu; radikal ama legalliğe yönelik bir işçi partisi kuruldu. Bu parti komünistlerce illegal düzeyde yönetiliyor, Macaristan'da demokrasinin kurulmasını önüne stratejik görev olarak koyuyordu. Bu partinin çabaları cumhuriyeti kurma çağrısında doruğuna ulaşırken, illegal çalışan komünist partisi de proletarya diktatörlüğü şeklindeki eski stratejik parolasında diretiyordu. Ben o zamanlar bu siyasal taktiği onaylıyordum, ancak ortaya çıkan bu durumun kuramsal haklılığı konusunda çözülmemiş yığınla sorun beni işkence edercesine sancılandırıyordu.

Böylesine gelişen düşünceler 1917-1924 arasında oluşturduğum entelektüel temelleri dinamitlemekteydi. Buna ayrıca bir faktör daha eklendi. Dünya devrimine yönelik gelişmelerin artık gözle görülür biçimde yavaşlaması bu kez sol-kanattaki çeşitli hareketleri giderek güçlenen reaksiyoner akımlara karşı ister istemez işbirliğine yöneltiyordu. Bu yönelim, Horthy yönetimindeki Macaristan'da legal ve sol radikal bir işçi partisi için çok doğal bir yaklaşımdı. Üstelik uluslararası harekette de benzer eğilimler vardı. İtalyan faşistleri 1922'de Roma'ya yürüdüler, birkaç yıl sonra Almanya'da da nasyonal sosyalizmin güçlendiğine tanık olundu; tüm reaksiyoner güçler hızla yoğunlaşıyordu. Böylelikle Birleşik Cephe ve Halk Cepheleri sorunları gündeme gelecek;

gerek kuram gerek strateji ve taktik düzeyinde tartışılacaklardı. Öte yanda giderek Stalinci taktiklerin etki alanına giren III. Enternasyonal'den de doğru dürüst bir şeyler beklenemezdi. Bu Enternasyonal taktik açısından sağ ile sol arasında gidip geliyor, Stalin bu güvensizlik ortamında kuramsal düzeyde felâketi andıran bir müdahalede bulunuyor, 1928'de sosyal demokratları faşistlerin "ikiz kardeşi" ilân ediyordu. Böylelikle soldaki birleşik cephenin yüzüne tüm kapılar kapanıyordu. Gerçi ben Rusya'nın merkezî sorunları açısından Stalin'in yanındaydım. Ama onun bu tavrı derinden yaraladı beni. Ne var ki bu tavır benim devrimin ilk yıllarındaki ultra-sol eğilimlerden giderek kopmamı öyle Avrupa partilerindeki sol gruplaşmaların çoğunda olduğu kadar engellemedi. Çünkü trockizm çevresinde toplanan bu grupların tavırlarına hep karşı çıkmıştım. Ruth Fischer ve Masslov'un Alman sorunları -ki beni en çok ilgilendiren de bunlardı- açısından aldıkları tutuma karşı çıktıysam, bu benim Brandler ve Thalheimer'e yakınlık duyduğum anlamına gelmez. Düşüncelerimi açıklığa kavuşturmak, kuramsal ve siyasal açıdan kendi tutumumu kavramak için "gerçek" bir sol program aramaya koyuldum. Bu, örneğin Almanya'daki karşıt fraksiyonlara üçüncü bir alternatif oluşturmalıydı. Ne var ki geçiş dönemindeki çelişkilere böyle kuramsal ve siyasal bir çözüm getirme fikri bir hülya olmaya mahkûmdu. Ancak kendimi tatmin edecek bile olsa böyle bir çözümü bulmak bana hiçbir zaman nasip olmadı. O yüzdendir ki bu dönemde uluslararası kamuoyu önünde teoride ve pratikte çıkabilecek hiçbir yayında bulunmadım.

Oysa Macar hareketi için durum farklıydı. Landler 1928'de öldü ve parti 1929'da ikinci kongresine hazırlanıyordu. Kongrenin siyasal tezlerinin taslağını kaleme almak bana düştü. Macar sorununa ilişkin eski problemimle böylece yüz yüze geldim: Bir parti farklı iki stratejik hedefe (legal düzlemde: cumhuriyete, illegal düzlemde: şûralar cumhuriyetine) aynı anda yönelebilir mi? Ya da başka bir açıdan bakarsak: Partinin devlet biçimi karşısındaki tavrı sadece taktik bir amaç ya da çarenin konusu mudur? (Yani illegal komünist hareketin plânları gerçek hedef sayılırken, legal partinin plânları sadece taktik bir manevra mıdır?)

Macaristan'daki sosyal ve ekonomik durumun ayrıntılı bir analizi beni gitgide şuna inandırıyordu: Landler, cumhuriyeti amaç-

layan kendi taktik parola ve politikasıyla Macaristan için doğru bir devrimci plânın merkezî sorununa ancak içgüdüsel olarak değinmekteydi. Kısacası Horthy rejimi, köklü bir devrimin nesnel koşullarını yaratacak kadar derin bir bunalıma düşmüş olsa bile Macaristan, şûralar cumhuriyetine doğrudan doğruya geçecek durumda değildi. O nedenle cumhuriyet için legal faaliyetin parola ve politikası, Lenin'in 1905'de işçi ve köylülerin demokratik diktatörlüğü dediği anlamda somutlaştırılmalıydı. Bu parolanın o zamanlar ne kadar paradoksal veya yadırgatıcı bir yankı uyandırdığını anlamak bugün pek çokları için adamakıllı zordur. III. Enternasyonal'in 6. kongresi bu imkânı (somutlaştırmayı-y.ö.) bir imkân olarak açıklamış olsa bile genelde bunun, daha 1919'da Macaristan'ın bir şûralar cumhuriyetini yaşamış olması nedeniyle, geriye doğru bir adım olacağı düşünülüyordu.

Bu konudaki farklı görüşleri ayrıntılamanın yeri burası değil. Üstelik bu tezlerin, benim kişisel olarak sonraki gelişmemin bütün yönlerini değiştirmiş olmalarına rağmen, onlara ait metinlerin teorik bir belge olarak pek de büyük bir değer taşıdığı yok. Ayrıca benim analizlerim ne ilke ne de somut ayrıntılar açısından yeterli düzeydedir ki, bu da -kısmen- meselenin özünü kabul edilebilir duruma getirmek amacıyla, benim bir sürü ayrıntıyı geçiştirip sorunları fazlasıyla genelde ele almamdan kaynaklanıyor. Bu yüzden Macar partisinde büyük bir skandal patlak verdi. Kun grubu, tezleri düpedüz oportünizm olarak niteledi, benim kendi fraksiyonumdan gelen destekse oldukça ılıktı. Güvenilir bir kaynaktan öğrendiğime göre, Bela Kun beni "tasfiyeci" diye partiden attırmaya hazırlanıyordu. O yüzden -Kun'un Enternasyonal'deki prestijini bildiğimden olsa gerek- mücadeleyi sürdürmeyi bırakıp bir "özeleştiri" yayınladım. Aslında haklı olduğuma kesinlikle inanıyor, ama -Karl Korsch'un akıbetini bildiğimden- partiden dışlanmanın yaklaşan faşizme karşı aktif bir mücadeleye katılmamı imkânsız kılacağını da biliyordum. Böyle bir mücadeleye "giriş bileti" olarak bu özeleştiri'yi kaleme aldım, çünkü bu koşullarda Macar hareketinde çalışmaya ne imkân vardı ne de bende istek.

Bu özeleştiriyi ciddîye almadığım şuradan belli ki (üstelik içinde uzaktan veya yakından tatmin edici hiçbir ifade bulunmayan) Blum Tezleri diye anılan tezlerin temelinde yatan görüşlerimdeki esas değişiklik ondan sonra benim bütün kuramsal

ve pratik faaliyetlerimi belirleyecekti. Söylemeye hacet yok ki, bu kısa açıklama bu konudaki yaklaşımların çerçevesine girmez. Burada yazarın öznel bir kuruntusunun değil, nesnel gerçeklerin sözkonusu olduğunun belgesi olarak Joszef Révai'nin [1950 yıllarına ait Blum Tezlerine ilişkin] yorumlarını anabilirim. Kendisi partinin baş ideoloğu olarak bu yorumlarda benim edebiyata ilişkin o zamanki görüşlerimi Blum Tezlerinin doğrudan sonuçları olarak görüyordu: "Macar komünist hareketinin tarihini tanıyan herkes bilir ki, yoldaş Lukacs'ın 1945-49 arasında temsil ettiği *edebî* görüşler, onun Macaristan'daki siyasal gelişmeler ve komünist partisinin stratejisi konusunda yirmili yılların sonlarında temsil ettiği çok daha önceki siyasal görüşleriyle aynı bağlamda yer alır."[11]

Bu sorunun benim açımdan daha da önemli olan başka bir cephesi daha var ki sözü geçen değişme orada çok daha belirgin bir çehreye kavuşuyor. Beni komünist harekette aktif olarak yer alma kararına iten nedenlerin başında ahlâkî gerekçelerin geldiğini okuyucu herhalde fark etmiş olmalıdır. Bu kararı aldığımda gelecek on yıl boyunca politika adamı olacağımdan haberim bile yoktu. Koşullar öyle getirdi. 1919 Şubatında partinin merkez komitesi tutuklandığı zaman bana -yarı illegal- yedek komitede önerilen yeri kabullenmeyi görev saymıştım. Bunu dramatik bir süreklilikle şu görevler izledi: Şûralar Cumhuriyeti'nde Eğitim Halk Komiserliği, Kızılordu'da Siyasal Halk Komiserliği, Budapeşte'de illegal faaliyet, Viyana'da fraksiyon mücadelesi v.b. Ancak o zamandır ki gerçek bir alternatifle karşılaştım. Kendi kendime -özel olarak- yaptığım özeleştiriyle şu sonuca varıyordum: Sandığım gibi bu kadar haklıysam ve böylesine açık bir yenilgiye katlanmak zorunda kaldıysam pratik siyasal yeteneklerimde ciddî noksanlıklar olmalıydı. O bakımdan siyasal kariyerden artık gönül rahatlığıyla çekilebilir ve kendimi kuramsal faaliyetlerde yoğunlaştırabilirdim. Bu kararımdan hiçbir zaman pişmanlık duymadım (1956'da yeniden bir bakanlık görevini üstlenmem bir tutarsızlık örneği değildir, çünkü bunu sadece geçici olarak, had safhadaki bunalım süresi için kabullendiğimi, daha görevi kabullenmeden önce söylemiştim. Durum yatıştıktan sonra hemen istifa edecektim).

(11) Joszef Révai. *Edebiyat İncelemeleri*, Dietz. Berlin, 1956, s. 235.

Kuramsal faaliyetlerimin şu dar çerçeveli analizini sürdürürken beş yıllık bir süreyi atladım ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden sonraki o yazılara şimdi biraz daha ayrıntılı olarak dönebilirim. Kronolojik sıradan ayrılmamın gerekçesi şu: Blum Tezlerinin kuramsal içeriği, meğer hiç farkında değilmişim, benim gelişmelerimin vadesi o gizli gizli yaklaşan hesaplaşma süresini (*terminus ad quem*) oluşturuyormuş... Marksizmde geçen çıraklık yıllarım ancak, benim düşüncelerimi savaşın son yıllarından beri niteleyen o çelişkili düalizmi, birbirine yapyabancı sorunların birlikte yürüdüğü somut ve önemli meseleyle karşılaştığımda, gerçekten aşmaya başladığım zaman sona erecekti. Blum Tezlerine kadar süregelen bu gelişmenin tablosunu o zamanki kuramsal ürünlerime bakarak çizmek lâzım. Bu gelişmenin vardığı bitim noktasını önceden koyarsak sanıyorum bunun hesabını vermek daha kolay olacak. Bu süre içinde enerjimi, her şeyden önce Macar hareketinin pratik sorunlarına adadığım, dolayısıyla teoriye katkılarımın arada bir yazdığım makalelerden öteye geçmediği hatırlanacak olursa, bu hesap kolaylığının anlamı daha da belli olacak.

Bu makalelerimden ilki ve en uzun olanı, Lenin'in entelektüel portresini çizmekteydi, kelimenin tam anlamıyla zuhurattan bir yazıydı. Lenin'in ölümünden hemen sonra yayıncım benden onunla ilgili kısa bir monografi yazmamı rica etmişti. Ben de kabul ettim ve bu kısa denemeyi birkaç hafta içinde tamamladım. Benim büyük modelim üzerinde odaklaşma isteğimin bana destek olması, praxis kavramını, teoriyle daha açık, daha özgün ve doğal, daha diyalektik bir ilişkiye sokmama yardımcı olması açısından *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden öteye ileri bir adım oluşturuyor bu deneme. Benim dünya ihtilâli konusundaki görüşüm doğal olarak yirmili yılların görüşüydü. Bununla birlikte, kısmen aradaki kısa sürede edindiğim deneyimlerden ötürü, kısmen de Lenin'in entelektüel kişiliği üzerinde odaklaşma eğilimim yüzünden olacak *Tarih ve Sınıf Bilinci*'deki en göze batıcı sekter çizgiler silinmeye ve yerini gerçekliğe yakın çizgilere bırakmaya başladı. Bu kısa incelemenin yeni bir ayrı-basımı[12] için yazdığım sonsöz'de, bu incelemenin

(12) G. Lukacs, *Lenin*, Luchterhand, Neuwied, 1967, s. 87.

esas tavrı açısından hâlâ sağlam ve geçerli saydığım noktaları orijinalinden daha ayrıntılı olarak belirtmeye çalıştım. Burada Lenin'in her şeyden önce Marx ve Engels'in kuramsal ayak izlerini öyle düpedüz izleyen biri olmadığı gibi, pragmatik bir "real politika" dehâsı da olmadığı gösterilmek isteniyordu. Amacım onun akıl-ruhundaki özgün nitelikleri aydınlığa çıkarmaktı. Bu Lenin imgesini şöyle özetlemek mümkün: Onun kuramsal disiplini, her kategoriyi -felsefî açıdan ne kadar soyut da olsa- insanın pratiği üzerinde yaptığı etkilere göre veya bu etkiler doğrultusunda ele alması; eylem konusuna gelince, bunu somut her durumun somut bir analizine dayandırması ve bu analizini marksizmin ilkeleriyle organik ve diyalektik bir bağlam içine sokması, o nedenle Lenin kelimenin kesin anlamıyla ne kuramcı ne pratikçi olup derin bir pratik (praxis) filozofudur, teoriyi pratiğe tutkuyla dönüştüren biri, keskin dikkatini daima teorinin pratik, pratiğin de teori haline dönüştüğü düğüm ve geçiş noktalarında odaklaştıran bir düşünürdür. Benim bu eski incelememin, damarlarında böyle bir diyalektiğin dolaştığı entelektüel çerçevesinin hâlâ yirmili yılların çizgilerini taşıması gerçi Lenin'in entelektüel fizyonomisindeki bazı çizgileri kaydırmıyor değil. Çünkü Lenin yaşamının son döneminde çağının eleştirisini onun bu biyografi yazarının yaptığından çok daha ötelere götürmüştü. Bununla birlikte ana çizgiler özünde doğrudur, çünkü Lenin'in hayatındaki kuramsal ve pratik eser nesnel olarak 1917 öncesi hazırlıklardan ve bunların zorunlu sonuçlarından ayrı tutulamaz. Yirmili yılların zihniyetinden bakarsak, bu büyük insanın özgül yanlarının hakkını vermek isteyen bu deneme bugün öyle sanıyorum ki onun biraz alışılmışın dışında kalan bir portresini çiziyor, ama hiç de tanınamaz hale getirmiyor onu.

Daha sonraki yıllarda yazdıklarım yalnızca dışardan bakıldığında zuhurattan ya da rastlantı türünden yazılar değil (ki bunların çoğu kitaplarla ilgili olarak yaptığım görüşmelerdir), içten bakılınca da öyledir. Çünkü bunlardan spontan olarak yeni bir yönelim arıyor ve başkalarının görüşlerinden sıyrılarak kendime ilerde yürüyeceğim yolu aydınlatmaya çalışıyordum. Öz açısından en önemli söyleşi belki de Bucharin'le yaptığımızdır (Bugünün okuyucusu için şunu bir kenarda belirteyim ki, bu yazı 1925'te yayınlandığı zaman Bucharin, Stalin'in yanında Rus par-

tisinin önder grubu içinde en önemli kişiydi; birbirlerinden ancak üç yıl sonra koptular). Bu görüşmelerin pozitif yanı ekonomi alanındaki kendi görüşlerimi somutlaştırmasıdır. Bu her şeyden önce çok yaygınlaşan komünist vulger-materyalist ve de burjuva-pozitivist görüşlere karşı açtığım polemikte görülebilir. Sözkonusu görüşler, üretici güçlerin gelişmesini nesnel olarak sağlayan belirleyici ilkenin teknolojinin kendisi olduğu görüşü çevresinde toplanıyordu. Bu görüş veya anlayış, sonunda besbelli ki tarihsel kaderciliğe, insanın ve toplumsal pratiğin dışlanmasına varıyordu; teknolojinin "doğanın yasalarına" boyun eğen toplumsal bir "doğa gücü" gibi faaliyet göstermesi gerektiği idealine yönelikti. Benim eleştirim, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin çoğu yerinde olduğundan çok daha somut bir düzlemde hareket ediyordu, ama bu mekanikçi kaderciliğe karşı çıkacak iradeci (voluntarist) ideolojik momentlere o denli ağırlık tanımıyordu. Ben toplumu yönlendiren, dolayısıyla tekniğin kendisini de belirleyen momenti daha çok ekonomik kuvvetlerde görüyordum. Wittfogel'in kitabına ilişkin kısa eleştirilerim de aynı paraleldeydi. Bu iki analizde de, mekanikçi vulger marksizm ile pozitivizmi birbirlerinden ayırmadan bir ve aynı eğilim imiş gibi, hattâ pozitivizmi ötekinin içinde eriyip özümlenmiş olarak göstermek gibi ortak kuramsal bir yanılgı var.

Lassalle'in mektuplarının yeni baskısına ve Moses Hess'in eserlerine ilişkin ayrıntılı söyleşiler çok daha önem taşıyor. Her iki söyleşide de sosyal eleştiri ve toplumsal gelişmeye, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin hazırlayabildiğinden daha somut bir ekonomik zemin hazırlama eğilimi ağır basıyor. Aynı zamanda bilgilerimizi idealizm eleştirisi ve böylece varılan anlayış çerçevesinde genişletmek için Hegelci diyalektiği sürdürmekte yarar gördüm. Ya da şöyle diyelim: Genç Marx'ın, *Kutsal Aile*'de Hegel'i aştıklarını sanan idealist düşünürlere yönelttiği eleştiriyi yeniden ele aldım.

Marx'ın eleştirisi, bu türden düşünürlerin Hegel'i aştıklarına öznel olarak inandıkları halde, nesnel açıdan Fichte'nin öznel idealizmini düpedüz yeniden canlandırdıkları şeklindeydi. O nedenle, Hegel'in tarih felsefesinin, yaşanan dönemi kendi gerekliliği içinde sunmaktan öteye geçememesi, Hegel düşüncesinde yatan tutucu momentlerin karakteristiği sayılır. Böyle olunca öznel açıdan ba-

karsak, Fichte'nin tarih felsefesinde, yaşanan dönemi "tam bir aşağılaşma çağı" olarak geçmiş ile felsefî açıdan -gûya- bilinebilir bir gelecek arasına oturtan momentler, elbette devrimci karakter taşıyordu diyebiliriz.

Lassalle'le ilgili eleştiride ise, bu radikalizmin düpedüz hayal ürünü olduğu ve tarihin gerçek hareketini bilmek (yani determinizm-y.ö.) açısından Hegel felsefesinin nesnelde Fichte'ninkinden daha üst düzeyde yer aldığı sergilenmektedir. Bunun nedeni, toplumda yaşanan çağı yaratan tarihsel *dolayım* faktörleriyle ilgili Hegelci sistemin, geleceğin Fichte'deki sergilenme şeklinden daha gerçek, düşünce açısından da daha az soyut bir kurgu olmasıdır. Lassalle'in bu tür düşünce akımlarına olan sempatisi onun dünya görüşünü toptan bir idealizm çerçevesine oturtmak isteyişinden kaynaklanıyor. Ekonomiye dayalı tarihsel akışın çözümlenmesinden kaynaklanan dünyevî tablo karşısında bu toptancı görüşün tüyleri diken diken oluyor. Sözkonusu eleştiride Marx ile Lassalle arasındaki mesafeyi vurgulamak üzere, Lassalle'in Marx ile görüşmesinde kullandığı şu ifadeye yer verdim: "Kategorilerin ölümsüzlüğüne inanmıyorsan o zaman tanrıya inanmak zorundasın". Lassalle'in düşüncesini açığa vuran bu gerici felsefe çizgilerindeki keskinlik, sosyal demokrasinin içindeki eğilimlere karşı aynı zamanda kuramsal bir polemiği de simgeliyordu. Çünkü Marx'ın Lassalle'e yönelttiği eleştirilere karşıt olarak, sosyal demokratlar arasında Lassalle'i sosyalist dünya anlayışının Marx'la aynı çaptaki kurucularından biri yapma eğilimi vardı. Bu konuyu, açıktan açığa değinmeden, bir burjuvalaşma eğilimi olarak mahkûm etmeye çalıştım. Bu yaklaşım, gerçek Marx'a *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yapabildiğimden daha çok yaklaşmamı sağladı bir meselede.

Moses Hess'in yazılarının ilk baskısıyla ilgili tartışına ve söyleşilerim öyle belirgin bir siyasal güncelliğe oturmadı. Ama genç Marx'ın düşüncelerini yeniden ele aldığım için, onun çağdaşlarının, yani Hegel felsefesinin yıkıntıları arasında yükselen sol kanadın ve onlarla yakından bağlantılı "öz sosyalistler"in tavırları karşısında kendi tavrımı belirlemeye şiddetle ihtiyaç duydum. Bu zorunluluk benim ekonomik sorunları ve bunların toplumsal gelişimini felsefî düzeyde somutlaştırma eğilimimi çok daha fazlasıyla ön plana getirmemi sağladı. Çünkü Hegel kar-

şısında aldığım eleştirisiz tutumu hâlâ aşamamıştım. Ayrıı şekilde Hess'le ilgili eleştirim de, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde olduğu gibi, nesneleşme (*Vergegenstandlichung*) ile yabancılaşma (*Entfremdung*) arasında varsaydığım o özdeşlik'ten yola çıkıyor. O nedenle eski anlayışımı bırakıp ilerlemek artık paradoksal bir şekle bürünüyordu. Çünkü bir yandan Hegel'de, ekonomik kategorileri toplumsal gerçeklikler olarak sergileyen eğilimleri ön plana çıkarıyor; bunlarla Lassalle'i ve radikal genç Hegelcileri vurmaya çalışıyordum. Öte yandan da Feuerbach'ın Hegel eleştirisindeki diyalektik-dışı yönlere şiddetle saldırmaktaydım. Bu ikinci görüş, işi Marx'ın ipliğin ucunu Hegel'in bıraktığı yerden yakaladığı noktasına getiriyordu. Birinci görüş ise ekonomi ile diyalektik arasındaki ilişkiyi daha yakından tanımlamaya girişiyordu. "Fenomenoloji" ile ilgili bir örnek gerekirse, vurgulanmak istenen konu, her türden öznel idealizmde yatan nesnelliği aşma eğilimi karşısında Hegel'in ekonomik ve sosyal diyalektiğinde yatan dünyevîlikti. Yabancılaşma da aynı şekilde ne "düşünsel bir kurgu ya da oluşum ve ne de red edilecek bir gerçeklik" olarak ele alınıyor, ama "yaşanan veya şimdiki durumun, kendini tarihsel süreçte aşacağı duruma geçerken büründüğü, ancak dolayımsız verilen bir var-olma biçimi (*Daseinform*) anlamını taşıyordu. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni, toplumun evrim sürecindeki *dolayımsızlık* ve *dolayım* alanlarında nesnelliğe yönelik gelişmelerden alıkoyan halka da burada oluşuyor. Bu uslamlamalardaki en önemli moment, Marx'ın "Politik Ekonominin Eleştirisi" ile doğrudan bağlantı kurmak isteyen yeni bir eleştiri ihtiyacı ve arayışında gösteriyor kendini. Bu arayış, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin tüm yaklaşımında yer alan yanlışları kesin ve temelinden görüp kavradıktan sonradır ki, bu kez ekonomi ile diyalektik arasındaki bağlantıları temellendirmeye yönelik bir plan halini aldı. Bu planı pratiğe dönüştürme yolundaki ilk adım otuzlu yılların başında Moskova ve Berlin'de gerçekleşti, yani genç Hegel konusundaki kitabının taslağını yazarken (ki bu ancak 1937 sonbaharında tamamlandı).[13] Nedir ki bu problemler yığınının, ancak otuz yıl sonra, şimdilerde üzerinde çalıştığım *Toplumsal Varlık Olgusunun Ontolojisi*"nde

(13) G. Lukacs, *Genç Hegel* (*Eserler* cilt 8). Luchterhand, 1967.

(*Ontologie des gesellschaftlichen Seins*) üstesinden gelmeye çalışıyorum.

Bu eğilimlerin, Hess'le ilgili makaleyi Blum Tezlerinden ayıran üç yıl içinde ne kadar yol aldığı konusunda, bugün elimde hiçbir belge olmadığı için, bir şeyler söyleyecek durumda değilim. Ancak somut ekonomi analizlerine boyuna gerek duyulduğu pratik parti çalışmalarının, bana ekonomi teorisi açısından bile hiçbir gelişme sağlamamış olması sanıyorum tamamıyla ihtimal dışıdır. Ancak şu var ki, bende Blum Tezleriyle ortaya çıkan değişiklik 1929'da oldu ve aldığım bu yeni tavırla 1930'da Moskova Marx-Engels Enstitüsü'ne bilimsel araştırmacı olarak çağrıldım. Burada şans eseri iki olay yardımıma koştu: "Ekonomi ve Felsefe El-yazmaları"nın yazısı tamamıyla çözülmüş bir kopyasını okuma fırsatını bulabildim ve M. Lifschitz'le tanıştım, ki bu tanışıklık hayat boyu sürecek bir dostluğun başlangıcı oldu. Marx'ın bu el-yazmalarını okuma süreci içinde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde saplandığım bütün idealist önyargılar yok oldu. Beni kuramsal düzeyde böylesine sarsan fikirleri, Marx'ın önceden okuduğum metinlerinde de bulabileceğim elbette doğrudur. Ama bunun böyle olmaması belli ki benim o metinleri kendi Hegelci yorumlarım ışığında okumamdan ileri geliyor. O bakımdan böyle bir şoku ancak tamamıyla yeni bir metin yaratabilirdi (Bunun yanında elbette benim o sıralar Blum Tezleriyle birlikte o idealizmin toplumsal temellerini yıkmış olmam da bir rol oynuyor). Her ne hal ise, Marx'ın, her şeye ve her ilişkiye yakıştırılacak birincil sıfatın nesnelliğin kendisi olduğu yolundaki söyleminin bende yarattığı sarsıcı etkiyi bugün bile anımsıyorum. Nesneleşmenin, insanın dünyayla başa çıkmasının -olumlu veya olumsuz, ama- doğal bir yolu olduğu; oysa yabancılaşmanın bu yolun belirli toplumsal koşullarda gerçekleşen özel bir variyantı olduğu şeklinde önceden sözünü ettiğim görüş de aynı sarsıntıya uğradı. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin özel başarısı sayılan kuramsal temeller de böylelikle kesin sonuçlu olarak çökmüş oluyordu. Eski yazılarım 1918-19'da bana nasıl yabancı düştülerse bu kitap da bana artık aynen öyle yabancı düşüyordu. Birden aklım başıma geldi: Kuramsal olarak aklımdan geçenleri gerçekleştirmek istiyorsam, işe yeni baştan başlamalıydım.

O zamanlar bu yeni tavrımı kamuoyuna yazılı biçimde açık-

lamaktı niyetim; ancak hazırladığım müsveddeler kaybolunca gerçekleşemedi. Bunu o kadar dert edinmedim, çünkü yeniden başlamanın sarhoşluğu içindeydim. Ama gördüm ki *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki hataları düzeltecek, orada incelenen sorunları bilimsel bir marksist düzeye çıkarabilecek duruma gelmeyi düşünmeden önce yeniden ve çok kapsamlı araştırmalara ihtiyaç vardı. Böylesine dolambaçlı bir yolun ne olabileceğine daha önce değinmiştim: Bu, Hegel incelemelerinden başlayıp ekonomi ve diyalektik bağlantısına ilişkin bir eser projesi üzerinden benim şimdilerde uğraştığım (insanın-y.ö.) "*Toplumsal Varlık-Olgusunun Ontolojisi*"ne uzanan bir yoldu.

Buna paralel olarak içimde edebiyat, sanat ve sanat kuramı alanındaki bilgilerimi marksist bir estetik oluşturma yolunda değerlendirme isteği doğdu. İşte Mikhail Lifschitz'le birlikte ilk ortak çalışmamız böyle başladı. Pek çok söyleşi sonunda şunu anladık ki, Plechanov ve Mehring gibi en iyi, en yetkin marksistler bile, dünya görüşü açısından marksizmin evrensel karakterini yeterince derinlemesine yakalayıp kavramış değillerdi. O nedenle Marx'ın bizi, diyalektik-materyalist temeller üzerinde sistemli bir estetik oluşturma göreviyle karşı karşıya bıraktığını fark edemiyorlardı. Lifschitz'in bu alandaki büyük, ama felsefî olduğu kadar da filolojik katkılarını anlatmamın yeri burası değildir. Bana gelince, Marx-Engels ile Lassalle[14] arasındaki Sickingen tartışmasına ilişkin makalemi o sırada yazdım. Bu makaleye konu olan sistemi genel çizgileriyle gözler önüne sererken doğal olarak kendimi özel bir sorunla sınırladım. Başlangıçta özellikle vulgersosyoloji cephesinden gelen yoğun itirazlara rağmen bu görüşler marksist çevrelerde geniş bir kabul gördü. Bu konuya burada ayrıca değinmeye gerek yok. Belirtmek istediğim sadece şu ki, düşüncelerimde meydana geldiğini burada anlatmakta olduğum genel felsefî değişiklik, Berlin'de (1931-33) yaptığım eleştiri çalışmalarında açık ifadesini buldu. Çünkü ilgi alanımın odak noktasında yalnızca *mimesis* sorunu değil; natüralist eğilimleri daha baştan eleştirdiğim için, diyalektiğin *yansıma kuramı*'na (*Abbildtheorie*) uygulanması da yer alıyordu. Çünkü her türlü na-

(14) *Internationale Literatur*, III, No. 2, Moskova, 1933, s. 95-126.

türalizmin temelinde kuram açısından gerçekliğin "fotoğraf gibi" yansıtılması fikri yatmaktadır. Gerçekçilik ile Natüralizm arasındaki anti-tez ya da karşıtlık ne burjuva ne de vulger-marksist teorilerce vurgulanmaktaydı; oysa bu, yansımaya ilişkin diyalektik teorinin kaçınılmaz koşuludur; dolayısıyla Marx'ın aklındaki ruha özgü estetiğin de merkezî koşuludur.

Gerçi buradaki değintiler, titizlikle düşünürsek buradaki konuların çerçevesine girmiyor, ama *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nın yanlış temellere oturtulduğunu görmekten kaynaklanan değişikliğin yön ve gerekçelerini göstermek açısından gerekliydi. Marksizmdeki çıraklık devremin ve de gençlikteki gelişmemin bitim noktasını belirleyen de bunlardır demek hakkını bana işte bu gerekçeler sağlıyor.

Şimdi sıra benim *Tarih ve Sınıf Bilinci* üstüne yaptığım ve dillere düşen şu özeleştirim konusunda bazı yorumlar yapmama geldi. Önce şunu itiraf edeyim ki ben dönemini, daha aklımın ruhunda kapatmış olduğum çalışmalarıma karşı ömrüm boyunca hepten ilgisiz kaldım. "İnsan Ruhu ve Biçimler" (*Die Seele und die Formen*)'in yayınlanmasından bir yıl sonra, örneğin Margarethe Susmann'a kitapla ilgili yaptığı söyleşi için yazdığım teşekkür mektubunda, "kitabın kendisi de biçimi de bana artık yabancı düştü" diye eklemiştim. "*Romanın Teorisi*"nde, bu kez "*Tarih ve Sınıf bilinci*"nde de aynı şey başıma geldi. 1933'de Sovyetler Birliği'ne geri dönüp de orada önümde verimli bir çalışmanın ufukları açıldığında *-Literaturni Kritik* dergisinin 1934-39 arasında edebiyat kuramları düzeyinde oynadığı muhalefet rolü herkesçe bilinmektedir- kamuoyunda *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne karşı mesafeli davranmak benim için bir zorunluluk halindeydi. Çünkü resmî ve yarı-resmî edebiyat kuramlarına karşı verilen gerçek partizan mücadele karşı saldırılarla tedirgin edilmemeliydi; üstelik hasımların ne kadar dar kafalı davransalar bile, benim kanaatime göre, nesnel açıdan haklı da gözükebilirlerdi. Bir özeleştiri yayınlayabilmek için doğal olarak egemen resmî jargonu benimsemek, kendimi ona uydurmak zorundaydım. O zamanlar yaptığım açıklamada yatan tek konformist moment de buydu. Partizan mücadeleyi sürdürmek için ödediğim ikinci bir "giriş bileti"ydi bu. Blum Tezleri'ne ilişkin önceki özeleştiriyle aradaki fark "yalnızca", *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nın yanılgılı olduğuna *içtenlikle* inanmam ve bugün de inanmakta olmamdır. Sonraları, bu kitabın ku-

surları moda terimler haline getirildiğinde, bunları kendi amaçladığım fikirlerle özdeş saymamakta direttim ve bunu bugün de doğru buluyorum.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nin yayınından bu yana geçen kırkı aşkın yıl, gerçek bir marksist yöntem uğruna verilen mücadelede değişen durum, benim bu yıllar boyunca verdiğim ürünler, benim bugün artık o kadar sivri olmasa da, yine de tek-yanlı bir tavır almamı belki haklı gösterebilir. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde doğru dürüst amaçlanmış belli birtakım eğilimlerin, benim ve belki başkalarının sonraki faaliyetlerinde olsun, aslında ne dereceye kadar doğru ve geleceğe yönelik verimli sonuçlar doğurduğuna karar vermek, elbette benim görevim değil. Burada belli ki bir yığın sorun yatıyor, ama bunlara ilişkin karar ve çözümleri tarihin yargısına sanırım rahatlıkla bırakabilirim.

Budapeşte, Mart 1967

YILMAZ ÖNER'İN NOTLARI

I. Gerçekliğin yansıması (imgesi) aslında bilginin ancak ve sadece dolayımsız kaynağıdır. Ama bilgi, öğrenme süreci denilen bir oluşma süreci içinde ve bu kaynağın (yansımanın) pratikte yeniden-üretilmesi ölçüsünde gerçekleşir? Üstelik bu gerçekleşme de, kaynağın sadece yeniden değil, ama aynen yeniden üretilme olasılığı ölçüsünde meydana gelir. Bilinç, deneyim, mantık ilkeleri, üretim tarzı, v.b. kavramların hepsi de böyle, belli bir (ilk veya önceki) imgenin ya da giderek kavramın pratikte ancak ve sadece aynen-yeniden-üretilme-olasılığı ölçeğinde bilgi haline gelir. Üstelik bu olasılığı belirleyen de, imgenin ya da kavramın yeniden üretilmesine yapılan müdahalenin -dolayısıyla meydana gelen arızanın- şiddetidir. [Bak. *Canlıların Diyalektiği* (1978), *Pozitivizmi Eleştirmek* (1985) v.b.] Doğruluk denilegelen soyut kriterin anlamı aslında bu somut olasılığın ta kendisidir.

II. Bilginin temel ilkelerini oluşturma süreci içinde, insan düşüncesini ya da akıl-ruhunu (*Geist*), bu ilkeleri, örneğin özdeşlik gibi temel bir ilkeyi apriori diye kabul etmeye iten birtakım nesnel nedenlerin ortaya çıktığına; bu nedenler kümesinin Tarihsel Pozitivizm dediğim bilgi-kuramsal gelenekleri ve ideolojiyi yarattığına çevirimetin içinde ve her bölümün arkasındaki notlarımızda [ve tarihsel po-

zitivizmle ilgili kaybolan EK BÖLÜM'de] sık sık değindik. Pozitivizm ise "tarihsel pozitivizm"in, adı ancak ve sadece 19. yüzyıl sonlarında konabilmiş olan somut bir uzantısıdır. Bilgilenme'nin, daha Lukacs'ın karşı çıktığı rasyonalist eğilimlerden çok önce aslında bu eğilimleri de yaratan ve bilgilendirmeyi şartlandıran "ideolojik" damıtma süreçlerinden geçtiğini, böylelikle çağımız pozitivizmine doğru tarihsel yürüyüşünü tamamladığını göstermeye çalıştık. Ve bunu, Lukacs'ın rasyonalizme ve nicelikçi soyutlamalara karşı eleştirileri paralelinde yaptık. Çünkü tarihsel pozitivizm ile çağımızın modern pozitivizmi aynı noktada birleşiyor: Damıtmak, yani nesnel olayları düşüncede (veya *in vitro*) öylesine yeniden üretmek ki olaylar, kendilerini "tedirgin" eden doğa ve insan müdahalesinden damıtılıp soyutlansınlar, üstelik o denli soyutlansınlar ki dünya bizlere hep düzenli, kendi kendisiyle hep tıpkılaşırcasına veya tanrısı varmış gibi görünsün, güllük ve gülistan gözüksün! Ayrıca bak. Sonsöz, M. Planck, *Modern Doğa Anlayışı*- çeviri 1987 ve Yılmaz Öner, *Olasılıkçı Determinizm*, 1995.

III. Çünkü insanın, var-olma biçimi açısından, en başta toplumsal olarak ister istemez koşullanan bir varlık olması nedeniyle varlığını bu koşullar altında iddia edişi hiçbir mekanizmaya ya da fotoğraf makinesine sığmaz. Öyle ya, insanın ve makinenin var-olma biçimlerini oluşturan koşulların ontolojik kategorileri farklı değil midir? Üstelik makinenin doğasına giren ve onun var-olma biçimini belirleyen toplumsal kategori ve koşulların boyutları insanınkilerine ulaşabilir mi? Makinenin, kendi var-olma biçimini belirleyen toplumsal koşulları dinamik olanaklarıyla aşma yeteneği, insanın kendi toplumsal koşullarını aşma yeteneğinin çok gerisinde kalmıyor ve insana bu yüzden yabancı düşmüyor mu? İnsanın var-olma biçiminin, bilim-teknoloji-siyasal egemenlik üçlüsü tarafından koşullanma altındaki ve karşısındaki durumu, kısaca uygarlık diye anılan sorun bu değil mi? Yansıma kuramcılarının bu üçlü karşısında dizlerinin bağları çözülüyor. Ve diyalektik de insanın, sadece doğaya değil, işte artık bu üçlüye egemen olma mücadelesinde ortaya çıkıyor.

TARİH VE SINIF BİLİNCİ

Marksist Diyalektik Üstüne İncelemeler

Gertrud Bortstieber'e adanmıştır

ÖNSÖZ (1922)

Burada yer alan denemeleri bir araya getirip yayınlamış olmaktan amaç, onlara tekbaşlarına layık olduklarından daha fazla bir anlam kazandırmak değildir. Bu denemelerin çoğu, yazarın devrimci hareketin kuramsal sorunlarını gerek kendisi gerekse okuyucuları için aydınlığa çıkarma amacı bakımından tam da parti çalışmalarının ortasında yazıldı. Onun dışında "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" ve "Örgütlenme Sorununda Yöntem Konusu" başlıklı denemeleri ise iradem dışında itildiğim bir boşluk döneminde, ama özellikle bu derleme için, kaleme aldım. Aslında bu ikisi de daha önceden zuhurat gereği yazılmıştır. Gerçi bunlar - yer yer- yeniden gözden geçirildi, ama böyle bir zuhurat olarak yazıldıkları dönemin izlerini silmek için sistemli bir girişimde bulunulmadı; dolayısıyla bunların rastlantısal karakteri korundu. Bazı durumlarda bir denemeyi kökünden başlayarak yeniden kaleme almak, onun özündeki bence doğru olan gerçeği darmadağın etmek demek olacaktı. Örneğin "Tarihsel Materyalizmdeki İşlev Değişikliği" başlıklı denemede, birçoklarımızın devrimin süresi ve temposu konusunda beslediğimiz aşırı iyimser umutlar da birlikte yankılanıyor. O nedenle okuyucu bu denemelerden bilimsellik ve sistematiğiyle kusursuz bir örgü beklememeli.

Ama kitabın yine de belli bir bütünlüğü var. Denemelerin sıralanışında görüldüğü üzere, bütünlük de işte bu elverişli sıralamadan kaynaklanıyor. Ama yazar felsefî düzeyi olmayan bir okuyucuya yine de şeyleşme ile ilgili denemeyi atlayıp bunu en sonunda okumasını salık vermek niyetindedir.

Belki birçok okuyucu için, gereği olmasa bile, Rosa Luxemburg kuramlarına yönelik yorum ve tartışmalara bu sayfalarda neden bu kadar geniş yer verildiğini kısaca açıklamak lâzım. İlkin şunu söyleyeyim ki, R. Luxemburg Marx'ın öğrencileri arasında, onun "hayatının eseri"ni yine onun ekonomi teorilerini gerek içerik gerekse yöntem açısından gerçekten de en geliştirmiş olanıdır. Bu dev eseri, toplumsal gelişmenin bugünkü durumuna somut olarak o tek başına uygulamasını bildi. Onun amacına uygun olarak buradaki sayfalarda da elbette bu sorunların yöntemle ilişkili yanlarına ağırlık verildi. Ne birikim teorisindeki ne de Marx'ın teorilerindeki ekonomik içeriğin doğruluğu tartışılıyor. Tartışılan konu yalnızca bu kuramların yöntemlerine ilişkin varsayımlar ve de sonuçlarıdır. Yazarın ayrıca içerik konusunda da onlarla aynı fikirde olduğunu okuyucu kendiliğinden fark edecektir. Üstelik (R. Luxemburg'un analizinde yatan -y.ö.) bu sorunları ayrıntılarıyla ele almanın bir başka nedeni de var: Ondaki bu analitik yönelim, Rusya dışındaki. özellikle Almanya'daki devrimci marksistlerin, çoğu için kuramsal düzeyde, gerek vardığı verimli sonuçlar gerekse yanılgıları açısından belirleyici idi ve kimi yönleriyle bugün bile belirleyici... Bu sorunlardan yola çıkan biri, gerçekten devrimci, komünist ve marksist bir tutuma, ancak R. Luxemburg'un hayatının eseri olan bu kuramsal ürünle eleştirel düzeyde hesaplaştıktan sonra ulaşabilir.

Bir kez bu yolu tutturunca Lenin'in konuşma ve yazılarının da yöntem açısından kesin sonuçlar ürettiğini görürüz. Biz bu sayfaları Lenin'in hayatının eseri sayılan siyasal başarılarına ayırmak niyetinde değiliz. Ama görevimizi bilinçli olarak tek-yanlı ve sınırlı tuttuğumuz için, marksizmin gelişmesi açısından Lenin'in bir *kuramcı* olarak oynadığı rolün önemini bu sayfaların durmadan hatırlatması gerekir. Onun politikacı olarak öfkesindeki taşkınlık, kuramcı olarak oynadığı rolü bugün birçokları için gölgeliyor. Çünkü onun özel birtakım tavır ve açıklamalarının o an için taşıdığı pratik ağırlık daima öylesine büyük ki, birçokları onun ku-

ramcı olarak bütün derinlik, büyüklük ve verimliliğinin de eninde sonunda böyle bir etkiden kaynaklandığını sanıyorlar. Bu ağırlık ya da etki, onun marksizmin *pratik özünü* kendisinden önce kimsenin erişemediği bir berraklık ve somutluk düzeyine ulaştırmasında yatıyor. O, marksizmin bu (pratik-y.ö.) momentini unutulup gitmekten kurtarmış ve bu *teorik* eylemle de marksist yöntemi doğru dürüst anlamanın anahtarını elimize yeniden tutuşturmuştur.

Evet -bu kitabın temelinde yatan kanaat budur- Marx'ın yöntemindeki özü doğru anlamak ve doğru uygulamak gerekiyor, yoksa görevimiz onu herhangi bir anlamda "düzeltmek" değil. Kimi yerlerde Engels'in bazı söylemlerine karşı polemik yapılıyorsa bu, -anlayışlı her okuyucunun fark etmek zorunda olacağı üzere- aklın sistemi bir bütün olarak anlama eğiliminden kaynaklanıyor. Bu tikel konularda yazar, doğru veya yanlış, ortodoks marksizmi Engels'in kendisine karşı da savunduğu görüşündedir.

Marx'ın öğretisine, ondan sapmadan, onu düzeltme veya iyileştirmeye kalkışmadan bağlı kalıyoruz. Buradaki iddia ve açıklamaların bir *yorum*'dan, Marx'ın teorisini *Marx'ın anladığı gibi* sergilemekten öteye bir iddiası yok. O nedenle bu "ortodoksluk" hiçbir zaman, Bay Struve'nin deyimiyle, Marx'ın sistemindeki "estetik bütünlüğü" korumaya çalışmak gibi bir yönelim içinde değildir. Tam tersine buradaki yönelim, toplumu ve tarihi *doğru* anlama yöntemini nihayet Marx'ın öğretisinde ve yönteminde keşfetmiş olmanın görüş ve inancından kaynaklanıyor. Bu yöntem özündeki en derin temellerinde tarihseldir; o bakımdan kendisinin durmadan kendisine uygulanması gerektiği apaçık ortadadır. İşte bu anlayış buradaki denemelerin odak noktalarından biridir. Üstelik bu anlayış, yaşanan dönemin güncel veya ivedi sorunları karşısında bu sorunların içerikleri düzleminde bir tutum almayı da gerektiriyor. Çünkü marksist yönteme özgü bu anlayış açısından en önemli hedef *yaşanan döneme yönelik bilgi*'dir. Bu denemelerde yöntem-bilim'e tanıdığımız öncelik yaşanan dönemin somut sorunlarını çözümlemeye pek yer bırakmadı. O nedenle yazar, devrim yıllarına ilişkin deneyimlerin, marksizmin ortodoks (yani komünist) olarak kabul edilen tüm momentlerini parlak bir şekilde doğruladığı yolundaki kanaatini burada belirtmek ister. Savaş olsun, bunalım (kriz-y.ö.) ve devrim ve dev-

rimdeki gelişmelerin yavaşlayan temposu olsun. Sovyet Rusya'nın yeni ekonomi planı da dahil bunların hiçbiri, diyalektik yöntemle, *sadece* bu yöntemle çözümlenemeyecek olan hiç bir sorun yaratmamıştır. Tikel birtakım pratik sorunlara yönelik somut yanıtlar bu denemelerin çerçevesi dışında kalır. Denemelerin görevi marksist yöntemi -bizim için- bilinçli hale getirmek, başka türlü çözülemeyen açmaz ve ikilemleri çözen sonsuz bereketli bir kaynağı gün ışığına çıkarmaktır.

Marx'ın ve Engels'in eserlerinden yaptığımız ve kimi okuyucuların belki de pek bol bulacakları alıntılar işte bu amaca hizmet ediyor. Burada her alıntı aynı zamanda birer yorum yerine geçiyor. Yazarın kanısına göre, marksist yöntemin bazı -çok da önemli- yönleri, hele yöntemi sistemli ve mantık bağlamında tutarlı yapısı içinde anlamak bakımından kaçınılmaz sayılan yönleri, hiç hak etmediği halde, unutulmaya bırakılmıştır. Sonuç olarak, bu yöntemin candamarı olan diyalektiği kavramak da hemen hemen olanaksız hale gelmiştir.

Ne var ki yöntemin kurucusuna, yani Hegel'e ve onun Marx'la ilişkisine ayrıntılı olarak yaklaşmaksızın somut ve tarihsel diyalektiği ele almanın olanağı da yoktur. Marx'ın, Hegel'in bir "köpek ölüsü" gibi incelenemeyeceği yollu uyarısı birçok nitelikli marksist için sanki boşuna söylenmiştir (Engels ve Plechanov'un gösterdiği çabaların etkisi de çok zayıf oldu). Ama Marx bu tehlikeye sık sık dikkat çekmekten geri kalmıyor; örneğin Dietzgen'le ilgili olarak şöyle yazıyor: "Hegel'i incelemeyi beceremediş olması onun için büyük bir talihsizliktir" (Engels'e 7.11.1868 tarihli mektup). Ve başka bir mektup (11.1.1868): "Almanya'daki beyler... Hegel diyalektiğini köpek ölüsü sanıyorlar. Bu konuda Feuerbach'ın çok vebali var." 14 Ocak 1858 tarihli bir mektupta, Hegel'in Mantık'ını yeniden karıştırdığı her seferinde *Politik Ekonominin Eleştirisi*'ne özgü bir yöntem yaratmak açısından "büyük faydalar" edindiğini söylüyor özellikle. Kaldı ki, biz burada Marx ile Hegel arasındaki ilişkinin filolojik yanıyla ilgili değiliz. Kısacası Hegel diyalektiğinin, Marx'ın kendi yöntemi açısından taşıdığı önemle ilgili görüşleri değil, bu (marksist-y.ö.) yöntemin *kendi yapısında* marksizm için taşıdığı önem söz konusudur. Yukardaki türden ve istendiği kadar çoğaltılabilen ifadeleri buraya alıntılamaktan maksat, Kapital'in önsözünde Marx'ın Hegel'le iliş-

kisinden nihayet açıkça söz ettiği ünlü pasajın, çoğu kez bu ilişkinin özündeki önemin marksistler tarafından küçümsenmesine yol açmış olmasıdır. Yoksa aralarındaki ilişkinin benim de tamamıyla katıldığım ve bu sayfalarda sistemli olarak somutlaştırmaya çalıştığım içeriksel karakterini kast etmiyorum. Ben sadece Hegel'in "ifade tarzı" ile "flört etme" lafından söz ediyorum. Bu durum herkesi Marx'ın, diyalektiği sadece stil bakımından bir süs, yüzeysel bir öğe olarak gördüğü şeklinde bir yanılgıya sürükledi çoğu kez. Öyle ki diyalektiğin tüm izleri -bilimsel kesinliğin gereği olarak- tarihsel materyalizmin yöntemleri arasından kuvvetle kazınıp silinmeliydi. Hattâ kimi aklı başmda bilginler bile, örneğin Marx'ın Hegelci kavramlarla "sadece iki yerde", ayrıca olsa olsa bir de "üçüncü bir yerde" "flört" ettiğini ispat edebileceklerine inanıyorlardı. Ne var ki, yöntemin içinde *sürekli olarak uygulanan bir yığın merkezî kategorinin doğrudan doğruya* Hegel'in Mantık'ından kaynaklandığının farkında bile değillerdi. Ama Marx için arada bu kadar köklü olan bir farklılığın, Hegel'de köklendiği fark edilmeyecek ve de bu farklılığın gerek içeriksel gerekse yöntemsel önemi, dolayımsızlık ve dolayım arasındaki farklılık gibi *fark edilmeden* kalacaksa, o zaman haklı olarak bugün bile öyle diyebiliriz: Hegel'e (üniversitelerde *makbul kişi*, hattâ moda haline gelmiş olsa bile) ne yazık ki hâlâ bir *köpek ölüsü* muamelesi yapılmaktadır. Peki, o zaman Kant'ın bunca özgün ve eleştirel bir izleyicisinin eserlerinde, şunu, yani "İdrak'teki (*apperception*) sentetik birliğin" aslında *Salt Aklın Eleştirisi*'nden kaynaklandığını *fark edemeyen* bir felsefe tarihçisine ne söyleyecektir Bay Prof. Vorländer?

Bu satırların yazarı bu türden görüşlerden kopmayı düşünüyor ve inanıyor ki bu konuda ("Alman İşçi Hareketi"ni "Klasik Alman Felsefesinin Mirasçısı" olarak gören) Engels'in ve de Plechanov'un yarattığı Marx-Yorumları geleneğine dönmenin *pratik* önemi vardır. Ve tüm bu gerçek marksistler -Lenin'in deyimiyle- "Hegel diyalektiğinin materyalist dostları derneği gibi bir dernek" oluşturmalıdırlar.

Nedir ki, Hegel'in durumu bugün Marx'ınkinin tam tersidir. Marx için durum, onun yöntem ve sistemini kendi birlik ve bütünlüğü içinde -öyle olduğu gibi- anlamak ve bu bütünlüğü korumak ise, Hegel için durum bunun tersinedir: Orada birbiriyle

çapraza ve kısmen de kabaca çelişkilere düşen eğilimleri birbirinden çözüp ayırmak ve böylelikle Hegel'in düşüncesinde *yöntem açısından yatan verimli öğeleri, aklın yaşanan döneme yönelik canlı ruhsal (Geist) gücü olarak benimsemek üzere, kurtarmak* sözkonusudur. Bu bereket ya da verimlilik ve de güç, çoklarının sandığından *daha büyüktür*. Üstelik bana öyle geliyor ki, bu görevi ne kadar köklü biçimde somutlaştıracak olursak, ki bunun için Hegel'in yazılarını yakından tanımaktan başka çaresi yoktur (bunu söylemek ayıp, ama ne çare ki söylenmesi gerek), bu bereket ve güç de o denli açık ve belirgin olarak dışavuracaktır kendini. Ancak burada onun kapalı sistemini yine öyle bütünsel haliyle yeniden keşfetmeyi beklememeliyiz; çünkü Hegel'in sistemi önümüzde duran haliyle artık geçmişe aittir, tarihsel bir olgudur. Benim kanıma göre, keskin bir eleştiri bu olguda kendi içinde bütünsel organik bir sistem değil; içiçe, ama birbiriyle örtüşürcesine inşa edilmiş sistemlerin sözkonusu olduğunu belirtmek zorunda kalacaktır. (Fenomenoloji ile sistemin kendisi arasındaki çelişkiler bu sapınaların yalnızca bir örneği sayılabilir). Hegel'in artık "köpek ölüsü" gibi ele alınması istenmiyorsa, sistemin kendi tarihsel biçimi içindeki "ölü" mimarîsini yıkmak zorundayız. Onun düşüncesinde yatan en modern eğilimleri ancak böyle etkin ve canlı kılabiliriz.

Herkesin bildiği gibi, bir diyalektik yazmayı Marx'ın kendisi de tasarlıyordu. "Diyalektiğin gerçek yasaları" diye yazıyordu Dietzgen'e, "Hegel'in kendisinde var. Ne var ki bunlar mistik biçimlerde, onları bu biçimlerden sıyırıp çıkarmak lâzım". Benim burada, böyle bir diyalektiğin taslağını olsun ileri sürmek niyetinde olmadığımı, sanırım belirtmeye bile hacet yok. Benim amacım bu yönde bir tartışmanın başlamasına koltuk çıkmak, sorunları - yöntem açısından- yeniden gündeme getirmek. O bakımdan gerek Hegel yöntemine özgü kategorilerin tarihsel materyalizm için hayatî önem kazandığı noktaları, gerekse Hegel ile Marx'ın yollarının birbirinden kesinlikle ayrıldığı noktaları elden geldiği kadar somut biçimde gösterebilmek için işte bu yöntem bağlantılarını her fırsatta kullanmaya çalıştım. O nedenle bu sorunun çok zorunlu olan tartışılması için gereken malzeme sanıyorum ki sağlanmış ve mümkün olduğu yerde de, beklenen yön tutturulmuştur. Bu kaygılar şeyleşme konusundaki denemenin II. Altbölümünde yer alan ayrıntılı

klasik felsefe incelemelerini de kısmen belirledi. (Ama sadece kısmen; çünkü burjuva düşüncesinde yatan çelişkileri, tam da bu düşüncenin en üstün felsefî ifadesine kavuştuğu yerde ele almak bana aynı şekilde gerekli gözüktü.)

Bu sayfalardakine benzer türden açıklamaların kaçınılmaz kusuru, bilimsel teoriden -haklı olarak- beklenen tamlığı sağlayamamasına karşılık, üstelik popülerlik kazanmayı da beceememeleridir. Bu eksikliğin tamamıyla farkındayım. Bu denemelerin doğuş ve amacına ilişkin söylemler, o nedenle bir özür dilemekten çok bu çalışmaların gerçek amacını ortaya koymak anlamına geliyor. Kısacası amaç, diyalektik yöntem sorununu canlı ve güncel ya da ivedi sorun olarak bir tartışmanın odak noktası haline getirmektir. O nedenle bu denemeler, eğer diyalektik yöntemin gerçekten de verimli bir biçimde tartışılmasını, yöntemin özünü genelde yeniden bilinçli duruma getirecek bir tartışmayı başlatacak ya da hiç değilse böyle bir başlangıca fırsat yaratacak olurlarsa, görevlerini tam anlamıyla yerine getirmiş olacaklardır.

Kusur derken diyalektikle tanışıklığı olmayan okuyucuya, diyalektik yöntemin doğasında yatan, ama kaçınılması mümkün olmayan bir güçlükten söz etmem yerinde olacak. Bu güçlük, kavramların belirlenip tanımlanması ve terimlendirme mantığındadır (terminologie). Kendi soyut tek-yanlılıkları içinde yanlış (fiilîliğini yitirmiş-y.ö.) durumuna düşen kavramların sonunda ergitilip (fiilîleşen yeni bir biçim anlamında-y.ö.) aşılması diyalektik yöntemin özü gereğidir. Ama bu ergitme-aşma süreci de, bu -tek yanlı, soyut ve yanlış- kavramlarla aynı zamanda durmadan çalışılması, onlarla çalışmadan edememe gereğini de birlikte getiriyor. Bu kavramlar, doğru anlamlarına, onları tanımlama yoluyla değil, bütünün içinde aşılan veya kaldırılan birer moment haline gelip yöntem açısından aynı zamanda bu kez bir moment (ya da kaldıraç-y.ö.) işlevi gördükleri zaman kavuşuyorlar. Kavramın uğradığı bu anlam (yani kaldıraç rolü oynamakla-y.ö.) dönüşümü, terim mantığı açısından diyalektiğin Marx tarafından düzeltilen şekline oranla Hegel diyalektiğinde daha belirgin daha kolay ortaya çıkıyor. Çünkü kavramlar, eğer tarihsel gerçekliklerin sadece düşünsel yapı-biçimleri ise, onların -tek yanlı, soyut ve yanlış [I]- yapısal biçimleri de gerçek bütünsel birliğin hakikî mo-

mentleri (örneğin kaldıraçları-y.ö.) olarak yine bu gerçek (hakikî) birliğe aittirler. Hegel'in "Fenomenoloji"nin Önsöz'ünde yer alan terim mantığındaki bu güçlüklere ilişkin söylemleri Hegel'in yine orada şu söylemde kastettiğinden çok daha doğrudur: "Özne ile nesnenin birliği, sonlu ile sonsuzun veya varlık-olgusu ile düşüncenin v.b. *birliği* gibi ifadelerde, nasıl nesne ile özne v.b. *bu birliğin dışındalar* şeklinde bir sakınca varsa; bunlar bu birliğin içinde kendi ifadelerinde söylenilenden başka bir anlama geliyorlarsa; aynı şekilde yanlış olan da, hakikatin kendi içindeki yanlış bir şey sıfatıyla yine hakikatin bir momenti sayılamaz."

Diyalektiğin katıksız olarak tarihsel hale geldiği süreçte bu söylem bir kez daha diyalektik hale geliyor: "Yanlış", hakikatin veya doğrunun bir momenti olarak **[II]** aynı zamanda hem "yanlış" hem de "yanlış-değil" rolünü yükleniyor. Marx'ın profesyonel yıkımcıları, onu "kavramsal keskinlik noksanlığı" ile suçlar, onun "kavram"dan v.b. çok "imge"lerle uğraştığını ileri sürerken Schopenhauer'in, Hegel Eleştirisi'nde, Hegel'in "mantıksal hataları"nı sergilemeye çalışırken yaptığına benzer acınası bir duruma düşüyorlar: Bütün ispatladıkları şey, diyalektik yöntemin alfabesini bile kavrayamayacak kadar yeteneksiz olduklarıdır. Kaldı ki mantıklı bir diyalektikçi, bu yeteneksizlikten farklı bilimsel yöntemler arasındaki bir uyuşmazlıkla değil, aslında *sosyal bir fenomenle* karşı karşıya kaldığı sonucunu çıkarır: Öyle ki toplum-tarihsel olarak kavrayacağı ve diyalektik anlamda için için çürütüp ergiterek **[III]** aşabileceği bir fenomen.

Viyana, Noel 1922

YILMAZ ÖNER'İN NOTLARI

I. "Yanlış" teriminden bir niteliğin "artık fiilî gerçekliğini yitirmiş" bir var-olma biçimini ya da normunu anlamak daha doğru olur kanısındayım. Çünkü bir var-olma biçiminin fiilî gerçekliğini yitirmesi ve yerini fiilî gerçeklik olarak yeni bir biçime bırakmasıyla birlikte Hakikat da değişir, yeni bir fiilî gerçekliğe kavuşur.

II. Belli bir kategoriye ya da niteliğe özgü olup "fiilî gerçekliğini yitirmiş" olan varlık-biçiminin işte bu kendi fiilî gerçekliği ile olan yi-

tirme ilişkisine yakıştırılan "değer" olarak...

III. Herhangi bir niteliğin veya fenomenin var-olma biçimini fiilî gerçeklik düzeyinde yeni bir biçime dönüştürerek aşma anlamında...

NEDİR ORTODOKS MARKSİZM?

Filozoflar dünyayı ayrı yollardan, ama sadece yorumladılar; oysa meselenin özü onu değiştirmektir.

Marx, Feuerbach Üstüne Tezler

Bu sorun ne kadar basit de olsa gerek burjuva gerekse proleter çevrelerde birçok tartışmanın konusu haline geldi. Ama ortodoks marksizme bağlanmayı alay edercesine karşılamak da giderek bilimsel muaşeret adabı'ndan sayılır oldu. Marksizmin özünü hangi tezlerin oluşturduğu, hangilerinin eleştirileceği, hattâ tümden red edildiği konusunda "sosyalist" kampta da, ama "ortodoks marksist" olarak geçinme hakkından vazgeçilmeksizin egemen olur görünen büyük uyumsuzluk karşısında, kendisini "fiilî gerçekler"i "yansız" biçimde incelemeye adayacak yerde, modern araştırmaların "köhne" saydığı eski eserlerdeki cümle ve söylemleri, İncil metinleri gibi yorumlamaya kalkmak, hakikatin bir kaynağını bunlarda ama yalnızca bunlarda aramak hep "bilim-dışı" bir faaliyet olarak görüldü.

Ortaya bu şekilde getirilen bir soruya, onu acımaklı bir gülümseyişle geçiştirmekten başka uygun bir karşılık verilemeyeceği kendiliğinden anlaşılır. Ne var ki mesele hiç de (öyle getirilmediği gibi) o kadar basit değil. Diyelim ki Marx'ın tüm söylemlerinin nesnel yanlışlığı araştırmalarla tek tek ve kusursuzca kanıtlanmış olsun, o zaman her ciddî ortodoks marksist bu yeni sonuçları kayıtsız şartsız kabullenecek, Marx'ın bütün tezlerini -

ortodoksluğundan vazgeçmeye bir an bile zorlanmaksızın- tek tek red edecektir. O nedenle ortodoks marksizm, Marx'ın kendi araştırmalarının sonuçlarını hiç eleştirmeden kabullenmek demek sayılmaz ki, şu veya bu teze *inanmak*, "kutsal" bir kitabı yorumlamak demek değildir ki... Tam tersine, ortodoksluk yalnız ve yalnız *yöntem* konusundadır; doğru araştırma veya sorgulama yönteminin diyalektik marksizmde bulunabileceği, bu yöntemin sadece onun kurucusunun anlayışı veya çizgisinde geliştirilebileceği, genişletilip derinleştirilebileceği şeklinde varılan bilimsel bir kanaattır. Bu yöntemi aşmaya ya da iyileştirmeye yönelik tüm girişimlerin işi sonunda yüzeyselleştirmeye, besbellileştirmeye ve eklektisizme (derleme-devşirmeci düşünceye-y.ö.) vardırdıkları ve vardırmaya mahkûm olacakları kanaatidir.

I

Materyalist diyalektik devrimci bir diyalektiktir. Bu tanımlama, öylesine önemli, diyalektiğin özünü anlamak açısından öylesine kesin sonuçludur ki, soruna doğru dürüst yaklaşmak için daha diyalektik yöntemi tartışmaya başlamadan önce, ilkin onu kavramak gerekiyor. Çünkü burada sözkonusu olan teori ve praxis sorunudur. Ve burada sadece, Marx'ın[1] Hegel-eleştirilerinin ilkinde "teori, kitleleri kavrar kavramaz maddesel bir güç haline gelir" şeklindeki ifadesinde kast edilen anlam sözkonusu değildir. Burada daha önemli olan şey, gerek teoride gerekse teorinin kitleleri kavrayış tarzında yatan ve teoriyi de diyalektik yöntemi de devrimin aracı haline getirecek olan momentleri ve belirleyici faktörleri keşfetmenin gerektiğidir. Teorinin pratik özünü, yöntemden ve onun kendi nesnesiyle olan ilişkilerinden çıkarmalıyız; yoksa teorinin "kitleleri kavrama" denen momenti kof bir görüntü olup çıkar. Öyle olur ki, kitleler bambaşka itici güçlerin pençesine, bambaşka amaçların peşine düşerler. Bu durumda girişecekleri hareketin teorisi ile fiilî hareketleri arasındaki bağlantı zorunlu olmaktan çıkar, salt rastlantısal hale gelir. Teori gerçi kitlelerin toplumsal olarak gereken ya da (gerekmeksizin) rastlantısal olan davranışlarının bilincine varmalarını sağlayan bir biçime dönüşür;

(1) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Giriş, MEW* 1, s. 385.

ama bu biçim ile eylem veya davranış arasında (toplumsal olarak-y.ö.) gereken gerçek bağın oluşmasına olanak vermez.

Aynı makalesinde Marx[2], teori ile praxis arasında kurulacak böyle bir bağın koşullarını da tanımlıyor: "Düşüncenin kendi kendini gerçeklik haline getirmekte diretmesi yetmez; gerçekliğin de kendini düşünce haline getirmekte diretmesi gerek". Ya da daha önceki bir yazısında belirttiği üzere[3]: "Dünyanın, gerçeklikte sahip olmak için (kendisinin) sadece bilinçli olarak sahiplenmesini gerektiren bir şeyin çoktandır rüyasını gördüğü anlaşılacaktır." Teori ile praxis'in birliği, bilincin gerçeklikle böyle bir ilişki kurması durumunda *imkân* içine giriyor. Ama bu imkânın oluşması için, bilincin ortaya çıkışı da, tarihsel sürecin kendi amacına (insanların iradelerinden oluşan, ama keyfîliğe ve akıl-ruhun icadı olmayan bir amaca doğru atmak zorunda olduğu ***kesin sonuçlu bir adım*** şeklinde olmalıdır. Teorinin tarihsel işlevi işte bu adımı pratikte mümkün hale getirmektir. Öyle tarihsel bir durum ortaya çıkar da, bir sınıf, toplumu kendini savunma mücadelesi içinde anlamak zorunda kalırsa, bir sınıfın kendini anlaması toplumu bir bütün olarak anlaması demekse, dolayısıyla [sınıf böyle bir anlam veya bilgi açısından hem özne hem de nesne ise,] kısacası bu koşulların hepsi yerine geliyorsa, teori ve pratiğin birliği, yani teorinin devrimci işlevi de o zaman imkân içine girer.

Böyle bir durum proletaryanın tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte doğdu. "Proletarya bugüne kadarki dünya düzeninin dağıtılmasını ilân ediyorsa" diyor Marx[4], "sadece kendi yaşamsal varlık-olgusunun (Dasein) sırrını açığa vuruyor, çünkü sır dünyada yaşanan düzenin fiilen dağılmasıdır". Bu sırrı dile getiren teori ile devrim arasındaki halka ne şu ya da bu şekilde rastlantısal, ne de dolambaçlı veya yanlış anlamlara açık bir bağdır. Tam tersine bu, özünde devrimci sürecin düşüncedeki ifadesidir. Bu sürecin her aşaması teoride genelleştirilebilecek, iletişimleşecek, değerlendirilip geliştirilecek biçimde belirlenmiştir.

(2) *a.g.e.*, s. 386.

(3) "*Alman-Fransız Yıllıkları*"ndan mektuplar, *MEW* 1, s. 346 veya Nachlass I, s. 383 (1843 Yazışmaları).

(4) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Giriş*, *MEW* 1, s. 346. Ayrıca metinde "Sınıf Bilinci" başlıklı makale.

Çünkü teori her adımı tutup bilinçli duruma getirmekten başka bir şey yapmıyor, böylece sonradan atılacak adımın gerekli koşulu rolünü oynuyor.

Teorinin işlevi konusunda açıklığa kavuşmak aynı zamanda onun kendi temelini, yani diyalektik yöntemi kavramak demektir. Mutlak bir yol ayrımı sayılan bu noktanın görmezlikten gelinmesi diyalektik yöntemle ilgili tartışmalarda bir yığın kafa karışıklığına yol açtı. Çünkü Engels'in "Anti-Dühring"te yaptığı - teorinin sonraki canlılığını kesinlikle etkileyen- tartışmaları eleştirelim veya eleştirmeyelim, eksik belki de yetersiz bulalım veya bulmayalım ya da onları klasik sayalım saymayalım, şunu teslim etmek gerekir ki onun yazılarında bu yol ayrımcı moment hiçbir yerde ele alınmış değildir. Başka bir deyişle, Engels diyalektik yöntemin kavramlaştırma yollarını "metafiziğin" yollarına karşıt olarak göstermekle yetiniyor, kavramların (ve onlara tekabül eden nesnelerin) belirli kenar çizgilerinin diyalektikte çözülüp gittiğini büyük bir titizlikle vurguluyor; diyalektik diyor, belirli bir tanımlamadan ötekine sürekli geçişler sürecidir; karşıtların durmadan ergiyip aşılmasıdır, birbirlerine dönüşümüdür; o tek-yanlı ve katı nedenselliğin yerini karşılıklı etkilemeye bırakmasıdır. Ama Engels, etkileşmenin en canlı ve özlü momentinden bir kez olsun söz etmiyor. ki o da şu: Tarihsel süreçte özne ile nesne arasında oluşan diyalektik ilişki. Engels böyle bir iliskiden söz etmiyor, kaldı ki onu yöntemsel bir bakışın içine oturtsun! Nedir ki diyalektik ilişki bu rolü oynamadıkça, diyalektik yöntem de - "akışkan" kavramları olduğu gibi (o da son kertede sadece gösteriş olarak) korumak istemesine rağmen- devrimci olmaktan çıkar. Çünkü kavramlaştırma yolunun "metafizik" ile diyalektik yöntem açılarından farklı oluşu. her "metafiziksel" bakışta, nesnenin öyle hiç değiştirilmeden olduğu gibi bırakılması, düşüncenin *seyirci* (kontemplatif) kalması ve pratik haline gelememesi; buna karşılık diyalektik yöntem açısından *gerçekliği değiştirmenin* merkezî sorun sayılması demektir.

Teorinin bu merkezî işlevi dikkate alınmazsa yöntemin "akışkan" kavramlar oluşturma üstünlüğü baştan aşağı sorun, yani düpedüz "bilimsel" bir konu haline gelir. O zaman yöntem, bilimin bulunduğu düzeye bağlı olarak ya kabul ya da red edilir; üstelik gerçeklik karşısında alınacak merkezî tavır konusunda hiçbir şey

değişmezken, gerçekliğin değiştirilip değiştirilemez olduğu sorununda her şey olduğu gibi dururken. Hattâ teori, Marx'ın yandaşlarından Machçı denilenler arasında rastlandığı üzere, gerçekliğin, yasalara kontemplatif (yani gerçekliği seyreden veya düşünceyi seyirci gibi uygulayan-y.ö.), yani burjuva tarzı materyalizmin ve bununla yakından ilişkili olan klasik ekonominin kullandığı anlamda uvumluluğu çerçevesinde nüfuz edilemez, tıpkı kader gibi değiştirilemez olduğu görüşünü de güçlendirmektedir. Hattâ Machçılığın -yine burjuva türünden- bir iradeciliğe yol açabilecek durumda olması bile bu değiştirilemezlik ya da kadercilik görüşüyle çelişmiyor. Çünkü kadercilik (fatalizm) ve iradecilik (voluntarizm), birbirini ancak diyalektik-dışı, tarih-dışı düşünüş açısından dışlayan (ya o ya bu gibi, birlikte olamayan-y.ö.) karşıtlardır. Oysa bunlar, tarihin diyalektik görüşü açısından aslında birbirine denk düşen veya birbirini tamamlayan [1] kutuplardır. Kapitalist toplumun antagonizmalarını ifade eden, bu toplumdaki sorunların çözülemezliğini bu toplumun kendi terimleriyle dile getiren düşünsel yansımalardır.

O nedenle diyalektik yöntemi "eleştirel" yöntem aracılığıyla derinleştirmeye yönelik her girişim diyalektiği ister istemez yavanlaştırıp yüzeyselleştiriyor. Çünkü her "eleştirel" tutum yöntem olarak, yöntem ile gerçeklik, düşünce ile varlık-olgusu (*Sein*) arasındaki bu yol ayrımından yola çıkar. Eleştirel tutum işte bu yol ayrımını öyle bir ilerleme sayıyor ki bu, Marx'ın, yönteme özgü şu eleştirellik yoksunu kaba materyalizme gerçek bilimsel keskinliği getirme şerefine lâyık ileri bir adımmış! Eleştirel yöntemin kendine bu liyâkatı yakıştırmasına elbette kimse karışmaz; ama şunu da belirtmek gerek ki, eleştirel yöntem, diyalektik yöntemin asıl ruhunu oluşturan yönde ilerlemiyor.

Marx ve Engels'in bu konudaki söylemleri kolay kolay yanlış yorumlanamayacak kadar açıktır. "Diyalektik böylece" diyor Engels[5], "hareketle -hem dış dünyadaki hem de insan düşüncesindeki hareketle- ilgili genel yasaların bilimine indirgenmiş olur ki bunlar, *kendi öz* veya *içerikleri bakımından özdeş* olan yasaların iki ayrı dizisidir". Marx[6] çok daha keskin bir duyarlıkla ifade edi-

(5) *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, *MEW* 21, s. 293.
(6) *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*, *MEW* 13, s. 637. Yöntemin ☞

yor: "Genelde her tarihsel sosyal bilimde olduğu gibi, ekonomik kategorileri incelerken de kategorilerin aslında yaşamsal varlık-olgusunun biçimleri *(Daseinsforme)*, var-olmanın birer koşulu olduklarını akıldan çıkarmamak lâzım."

Diyalektik yöntemin anlamına gölge düşürülecek olursa bu yöntem ister istemez fuzulî bir katkı, marksist "sosyoloji"nin veya "ekonomi"nin süsü haline gelir; hattâ "olgu"ları "yansız" ve "aklı başında" olarak araştırmaya engel çıkarıyormuş gibi görünür, marksizmin olguların sanki ırzına geçmek için kullandığı kof bir kurguymuş sanılır.

Diyalektik yönteme karşı çıkan en açık en keskin ses, kısmen de felsefî bilgilerle hiçbir şekilde dizginlenmemiş "cüretkârlığı" yüzünden olacak Bernstein'dan yükseldi. Bununla birlikte, yöntemi Hegelciliğin "diyalektik tuzağından" kurtarma arzusundan yola çıkarak vardığı real, politik ve ekonomik sonuçlar bu yolun nerelere uzandığını apaçık sergiliyor. Sergiliyor ki, eğer mantıklı bir oportünizm kuramı, devrimsiz bir "evrim" ve şosyalizme kavgasız gürültüsüz doğal bir "geçiş" kuramı oluşturmak isteniyorsa, tarihsel materyalizmden en başta diyalektiğin çıkarılıp atılması gerekir...

II

Bütün revizyonist literatürde putlaştırma hizmeti gördüğü söylenen olguların yöntem bakımından ne anlama geldiği sorusu da burada karşımıza çıkıyor. Devrimci proleter eylemi yönlendiren faktörleri bu olgularda ne dereceye kadar görebiliriz sorusu. Söylemeye hacet yok ki, hangi bilgi olursa olsun hepsi olgulardan yola çıkar, ama burada bir mesele var: Bilgisini edineceksek, hayatın hangi verileri ve hangi yöntem bağlamında önem taşır bu olgular?

toplum-tarihsel gerçeklikle sınırlı tutulması çok önemlidir. Engels'in diyalektiği yorumlama biçiminden kaynaklanan yanlış anlamalar, aslında Engels'in -Hegel'in verdiği yanlış örneğe dayanarak- diyalektik yöntemi doğa bilgisine de genelleştirmeye kalkışmasından ileri geliyor. Çünkü diyalektiğin asıl belirleyicileri (determinantları) şunlardır: Özne ile nesne arası karşılıklı etkileşme, teori ile pratiğin birliği, kategorilerin düşüncede uğradığı değişmelerin kök-nedeni olarak onların temelindeki tözde, yani gerçeklikte meydana gelen tarihsel değişmeler. Ne var ki bu sorunları burada ayrıntılarıyla tartışma olanağımız yok.

At gözlüklü empirizm, olguların ancak bilginin *amacına göre* değişen bir sistem, yöntemli bir çalışma çerçevesinde olgu haline geldiklerini (getirildiklerini-y.ö.) elbette ki inkâr edecektir. O, ekonomik yaşama özgü her veride, istatistiksel her sayıda, her kaba olgu'da kendisince önemli bir olgu bulup yakalayabileceğine inanır. Ama şunu gözden kaçırır: Ne kadar basit de olsa "olguları" sayımlamak, onları yorumlamaksızın yanyana dizmek bile bir "yorumlama"dır. Olgular, daha bu aşamada bile bir teoriye, bir yönteme göre seçilip ona göre kavranmakta: daha (bu seçim ve kavrayıştan-y.ö.) önce kendi başlarına yaşadıkları ilişkiler bağlamından koparılmakta (yani müdahaleye uğrayıp kendi başlarına veya kendileriyle olan özdeşliklerini yitirmekte-y.ö.) ve bir teorinin (onları kendileriyle yeniden özdeşleştirici-y.ö.) bağlamı içine sokulup itilmektedir. Geniş kültürlü oportünistler -her türlü teoriye karşı duydukları derin ve içgüdüsel tiksinmeye rağmen- bu durumu hiç red etmezlik etmiyorlar; ama başvurdukları yöntem doğabilimlerinin yöntemi; yani bilimin, olguları gözlem, soyutlama ve deney v.b. yoluyla damıtma, "damıtık" (edinilecek veya sağlayacağı bilginin amacından bağımsız hale getirilip damıtılmış-y.ö.) olarak saptama ve aralarındaki ilişkileri bu damıtık ve amaç-yoksunu durumlara dayandırma yöntemi! Onlar diyalektik yöntemin zorlama kurgularına karşı işte bu modeli bilginin modeli olarak çıkarıyorlar.

Böyle bir yöntemin akla ilk bakışta yatkın görünen yanı, kapitalizmin bu tür görüşleri geniş ölçüde yüreklendiren bir sosyal yapıyı üretme eğiliminde yatıyor.[III] İşte bizim burada diyalektik yönteme tam da bu yüzden ihtiyacımız var; bu şekilde üretilen toplumsal bir yapının altında ezilmemek, bu hayatın ardındaki gerçekliği görebilmek için... Doğabilimlerinin "damıttığı" olgular aslında gerçeklik dünyasındaki bir fenomenin (görüngünün) (düşüncede veya gerçeklikte) belli bir çevreye taşınması veya aktarılması sonunda meydana geliyor. Öyle ki olguların yasalara uygunluğu bu çevrede artık başka birtakım fenomenlerin *müdahalesi olmadan* kanıtlanabiliyor. Bu taşıma veya aktarma süreci, fenomeni, sayılar ve sayısal ilişkilerle ifade olunan düpedüz nicel özelliklerine indirgemek suretiyle daha da hızlanıyor. Oportünistler (yani tarihsel pozitivistler-y.ö.) bu aşamada fenomenleri bu şekilde üretmenin kapitalizmin doğasından sayıldığını hep gör-

mezlikten gelirler. Marx[7] hayatın böyle bir "soyutlanma süreci"ni emek sözkonusu olduğunda derinlemesine açıklıyor; ama burada kapitalist topluma has *tarihsel* bir özelliğin sözkonusu olduğunu aynı derinlikle belirtmekten de geri kalmıyor: "En genel soyutlamalar ancak bir şeyin pek çoklarına aynı şey, hepsi için ortak olan bir şeymiş gibi gözüktüğü yerde, en yüksek düzeyli somut gelişmelerde ortaya çıkar. Bu şey o zaman özel bir biçim çerçevesinde (veya bu özel biçime özgü bir şeymiş gibi-y.ö.) düşünülmekten çıkar." **[III]**

Kaldı ki bu eğilim kapitalizmde daha da ileriye varır **[IV]**. Ekonomik biçimlerdeki *fetiş* karakteri, tüm insan ilişkilerinin şeyleştirilmesi, üretim sürecini soyutlamasına rasyonel olarak parçalayan işbölümünün giderek yaygınlaşması, bütün bunlar toplumdaki fenomenleri ve bu fenomenlerle birlikte aynı zamanda onların anlaşılma (*Apperzeption, perception*) tarzlarını da dönüştürüp başka biçim ve kılıklara sokuyor ve doğal olarak burada doğrudan üreticinin insanî imkân ve yeteneklerini ırgalayan yok.

İşte "yalnız veya yalnızlaştırılmış" (adacıklaştırılmış, atomlaştırılmış veya izole-y.ö.) olgular, "yalnız" olguların kompleksi, özgül yasalara sahip (ekonomi, hukuk v.b. gibi) kısmî alanlar ya da disiplinler böyle türüyor. Bu alanlar, içine sokuldukları biçimlere bakılırsa, bu biçimlere denk düşen veya yakıştırılan bilimsel yöntemler yolunda epeyce yol almışa benziyorlar. Öyle ki - olguların kendisinde yatan- bu eğilimi düşüncede sonuna kadar sürdürmek ve bu faaliyeti bilim statüsüne sokmak özellikle "bilimsel" bir iş sayılıyor.

Oysa bütün bu yalnızlaştırılmış ve yalnızlaştırıcı olgular ve kısmî sistemler karşısında bütünün somut birliğini vurgulayan diyalektik, bu parçalanmışlık görüntüsünün (ya da yapay parçalanmanın-y.ö.) ancak -elbette ki kapitalizmin yaratmak veya üretmek zorunda kaldığı- bir izlenim, kof ve amaçlı bir kurgu olduğunu açığa vuruyor. Böylesine bilimsel bir izlenim yaratan bu yöntemin bilim-dışı karakteri, dayandığı olguların *tarihsel karakterini* göremeyip savsaklamasıdır. Ama buradaki yanılgının

(7) *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı, MEW* 13, s. 635.

kaynağı sadece Engels'in [8] üzerine açıkça parmak bastığı (yöntemi uygulayanların hep görmezlikten geldiği) kaynak değildir. Buradaki yanılgının özünde, istatistiğin ve onun üzerine kurulu "keskin" ekonomi teorisinin aslında fiilî gelişmelerin gerisinde kalması yatıyor. "O nedenle çağımızın tarihi açısından, bunu, bu kesin sonuçlu faktörü sabit saymak ve ilgili dönemin başlangıcındaki ekonomik durumu bütün bu dönem boyunca verilmiş ve değişmez olarak kabul etmek ya da durumda meydana gelen, ama yalnızca önümüzde apaçık duran olaylardan kaynaklanan ve dolayısıyla yine sadece apaçık önümüzde duran değişmeleri dikkate almak çok sıkça rastlanan bir tutumdur".

Böylece anlıyoruz ki, kapitalist toplum yapısının bilimsel yöntemle uyum sağlamaya, bu yöntemin keskinliğine özgü toplumsal öncülleri yaratmaya teşne olması adamakıllı sorunsallarla dolu bir gerçektir. "Olguların" ve bunların kendi aralarındaki ilişkilerin içyapısı özünde tarihsel ise, yani duraksız bir dönüşüm süreci içinde bulunuyorsa, asıl büyük bilimsel kesinsizlik ve yanılgıların ne zaman başgöstereceğini pekâlâ sorabiliriz? Bu, ben "olguları", nesnel bir biçimde ve bu olgular için artık geçerli olmadıklarına yöntem (ya da hiç değilse olasılık) gereği emin olduğum yasalara uyarak ele aldığım zaman mı olacak, yoksa bu durumu bilinçle hesaba katıp böyle bir yöntemin sağladığı "kesinliğe" eleştirel gözle bakar ve dikkatimi, bu kez bu *tarihsel* momentin, bu kesin sonuçlu değişmenin gerçekten de belirdiği noktalara yoğunlaştırdığım zaman mı?

Bilimin böylesine bir "damıtma" çerçevesinde (yani kendi gerçekliğine aykırı, sahte birtakım alanlara çekip sürükleyerek veya aktararak-y.ö.) ele aldığı "olguların" bu tarihsel karakteri kendini çok daha yıkıcı bir tarzda gösteriyor. Çünkü tarihsel evrimin ürünleri olarak *olgular* sadece sürekli bir dönüşümün içinde yer almakla kalmıyor, onlar *kendi nesnel yapıları gereği aynı zamanda belli bir tarihsel dönemin, yani kapitalizmin de ürünleridir.* O bakımdan "bilim", verilerin, kendilerini dolayımsız olarak veya doğ-

(8) *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri, MEW* 22, s. 505-510. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, "bilimsel keskinlik", öğelerin aslında "sabit" kaldığını bir önkoşul olarak kabul etmek demektir. Bu yöntemsel postülatı ilkin Galilei koymuştur.

rudan doğruya temsil etme tarzını, bilimsel olguların esası olarak görüyor ve bu verilerin fiilî biçimini, kavramları oluşturmanın çıkış noktası olarak kabul ediyorsa, kendini düpedüz ve dogmatik olarak kapitalizmin toplumsal zeminine oturtuyor demektir. Ve böylece nesnenin doğasını nasıl verildiyse o şekliyle kabulleniyor, o toplumun yasalarını da "bilim"in değişmez temeli olarak hiç eleştirmeden olduğu gibi benimsiyor. Bu anlamdaki "olgular"dan kelimenin gerçek anlamındaki olgulara doğru ilerleyebilmek için, ilkin onların bu şekilde tarihsel olarak koşullanmış olduklarını görmek, onların dolayımsız olarak verildikleri görüşünü terk etmek lâzımdır. Kısacası olguları tarihçi diyalektiğin ellerine teslim etmek gerekir. Çünkü Marx'ın[9] belirttiği üzere, "Ekonomik ilişkilerin yüzeyde görünen o mamûl veya hazır yapısal biçimi, bir yanda bu ilişkilerin gerçeklikteki (real) yaşamsal (fiilî-y.ö.) varlığı (Existenz), öte yanda (bu ilişkilerin) taşıyıcı ve âmillerinin bu ilişkileri nasıl kavradığını yansıtan fikirler (Vorstellung) açısından çok farklı olup aslında tam tersinedir, içerdeki o gizli çekirdeğe ve onunla ilgili kavram'a karşıt düşer".

Eğer olguları doğru dürüst anlamak gerekiyorsa, onların hem fiilî veya yaşamsal (gerçeklikteki) varlıkları (var-olma biçimleri-y.ö.) ile özündeki çekirdekleri (veya henüz fiilî olmayan var-olma biçim veya gerçeklikleri-y.ö.) arasındaki bu ayırımı, hem de bu fiilî varlıkları yansıtan *fikirler* ile onların *kavramları* arasındaki ayırımı açık ve seçik olarak yakalamak gerekiyor. Bu ayrım gerçek bilimsel bir incelemenin ilk öncülüdür ve Marx'a göre[10] bu öncül, "şeylerin görünen biçimi ile özleri birbiriyle çakışıp örtüştüğü zaman fuzulî hale gelecektir". O bakımdan bir yandan fenomenleri, dolayımsız olarak verildikleri biçimlerden çözerek [V] ayırıp sıyırmak ve (bu sefer öyle-y.ö.) dolayımlar ya da ara-

(9) *Kapital III, 1. MEW* 25, s. 219 ve s. 53 v.b. Varlık (-olgusu) -ki asılsız görüntü, fenomen ve öz gibi diyalektik momentlere ayrışır- ile gerçeklik arasındaki bu ayrımlama Hegel mantığından kaynaklanıyor. Kapital'deki bütün kavramsallaştırmaların böyle bir ayrımlamaya ne ölçüde dayandırıldığını burada ne yazık ki tartışacak durumda değiliz. Burada fikir (tasarım) *(Vorstellung, idea)* ile kavram *(Begriff, concept)* arasındaki ayrım da Hegel'den geliyor.

(10) *Kapital III*, 2, *MEW* 25, s. 825.

halkalar bulmak gerekiyor ki bunlar, fenomenin kendi özündeki çekirdek veya öz ile ilişkisini sağlasın ve fenomen de bu özün (kendisinin henüz fiilîleşmemiş olanaklarının deposu-y.ö.) içinde kavranabilsin. Öte yandan fenomenin (görüngünün) görüngüleşmesindeki veya belirmesindeki karakterin veya özgül görüntünün de içerdeki çekirdeğin *zorunlu olarak* büründüğü veya göründüğü biçimin kendisi olup olmadığını anlamak söz konusudur [VI]. Bu biçim, ister istemez olguların tarihsel karakterinin, kapitalizmin toplumsal zemininde gelişmiş olmalarının sonucudur. Bu ikili karakter, yani *dolayımsız* [klasik felsefede, bir bakıma real (yapısı gereği düşünceden bağımsız) karşılığı-y.ö.] varlık-olgusu'nu (Sein) aynı anda hem kabullenmek hem de aşmak diyalektik bağın ta kendisidir.

Bu açıdan bakarsak, Kapital'deki düşünce yapısı, kapitalizmin yarattığı düşünce biçimlerine saplanıp kalan yüzeysel okuyucu için bu zorluklar çıkarmaktadır. Çünkü bir yanda, Marx'ın anlatım tarzı bütün ekonomik biçimlerin kapitalist karakterini son sınırına kadar kurcalarken, bu biçimlerin en katıksızcasına yaşandığı öyle bir düşünce ortamı yaratmaktadır ki toplum, "teoriye uygun olarak", yani sadece kapitalistler ve proleterlerden meydana geliyormuş gibi, baştan aşağı kapitalistleştirilmiş olarak gösterilmektedir. Ama tersine olarak, bu stratejinin herhangi bir sonuca varıp bu fenomenler dünyası bir teori halinde donmaya başlar gibi olduğu sırada, varılan sonuç da hemen çarpıtılmış ilişkilerin görüntüsü veya yansıması olarak, ama "görünürdeki hareketin sadece bilinçli bir ifadesi" olarak eriyip dağılıdı.

Olguların bilgisini *gerçekliğin* bilgisi olarak edinmek, ancak toplumsal yaşamın tek tek veya yalnızlaştırılmış olgularını tarihsel sürecin birer momenti olarak görüp bunları bütün'le tümleştiren buradaki bağlam çerçevesinde mümkündür. Böyle bir bilgi, açıklanan basit, (kapitalist dünyada) damıtılmış, dolayımsız, doğal determinantlardan yola çıkıyor ve somut bütün'ün bilgisini edinmeyi, yani gerçekliği [VII] düşüncede yeniden üretmeyi amaçlıyor. Bu somut bütün düşünceye hiçbir zaman dolayımsız olarak verilmiş değildir. "Somut somuttur" der Marx[11], "çünkü somut, bir yığın de-

(11) *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı, MEW* 13, s. 632.

terminantın bileşimi, yani çeşitli öğelerin birliğidir".

Ne var ki idealizm, gerçekliğin, *düşüncedeki* bu yeniden-üretilmesi süreci ile kendisinin fiilen inşa edilme sürecini birbirine karıştırmak gibi bir kurıntuya kaptırır kendini. Çünkü "gerçeklik, düşüncenin kendisinde bir sentezleme süreci olarak, çıkış noktası değil, varış noktası veya *sonuç* olarak belirir; oysa o aslında real (özü gereği düşünceden bağımsız-y.ö.) bir çıkış noktasıdır ve bu yüzden de sezginin ve imgelemenin çıkış noktasıdır". Buna karşılık vulger materyalizm - Bernstein'da ve ötekilerinde ne kadar modern bir kılığa sokulmuş olursa olsun- toplumsal yaşamın dolayımsız, basit determinantlarını (belirleyicilerini) yeniden-üretmekten öteye geçmiyor. Vulger materyalistler bu determinantları daha fazla analizlemeden ya da onları somut bütün'le kaynaştırıp sentezlemeden, olduğu gibi benimsedikleri için özellikle "kesinlikçi" (exakt) davrandıklarına inanıyorlar. Olguları o soyut yalnızlaştırılmışlıkları içinde başbaşa bırakıp onları sadece ve ancak *somut bütün*'le ilişkisi olmayan soyut yasalarla açıklıyorlar. Marx'ın[12] belirttiği üzere, "Hamlık ve kavram yokluğu, aslında organik birliği oluşturan şeyler arasındaki bağları keyfî olarak kurmak, bunları dolayımsız (kavramlarla koşullanmamış-y.ö.) bir refleksiyonlar bağlamı içine sokmaktan ileri geliyor".

Bu türden bağımdaş refleksiyonlardaki çiğlik ve kavram yokluğu her şeyden önce kapitalist toplumun geçici tarihsel karakterini gölgelemesinde gösteriyor kendini. Çünkü bu determinantlar sanki bütün toplumsal oluşumlarda ortak, zaman-dışı ve ebedî birer kategori haline geliyorlar. Bunun en vurucu örneğini vulger burjuva ekonomisinde görüyoruz, üstelik vulger marksistler de hemencecik bu yola saptılar. Diyalektik yöntem ve onunla birlikte, bütün'ün tek tek momentler karşısındaki mantıksal ağırlığı sarsıldı, parçalar veya bölümler kendi kavram ve doğruluklarını bir bütünün çerçevesinde bulamaz oldular. Böylece bütün, bilimsel açıdan gözden çıkarıldı ya da sadece parçaların soyut bir "idea"sı veya "toplam"ı halinde yozlaştı. Bütün'ün safdışı edilmesiyle yalnızlaştırılmış parçaların yansımalarından oluşan fetişist ilişkiler

(12) *a.g.e.*, s. 620. Aynı şekilde "refleksiyonlar (teemmül) bağlamı" denen kategori de Hegel mantığından kaynaklanıyor.

yığını, hangisi olursa olsun artık her insan toplumunun zamandışı veya ebedî yasası olacaktı. Çünkü Marx'ın[13] "Her toplumun üretim ilişkileri bir bütün meydana getirir" şeklindeki yargısı toplumsal ilişkileri *tarihsel* düzeyde anlamanın yöntem olarak çıkış noktası ve anahtarıdır. Yalnızlaştırılmış tüm tikel veya kısmî kategoriler -bu yalnızlama çerçevesinde- sanki her toplumda varmış gibi düşünülüp ona göre ele alınabilir (eğer bir toplumda bu kategorilere rastlanmıyorsa- bu, kuralı yine doğrulayan bir "istisna" veya "rastlantı"dır). Ama bu tikel ve yalnızlanmış kısmî momentlerin uğradığı değişmeler, toplumsal gelişmenin değişik aşamalarındaki gerçek farklılıkların birebir imgesini o kadar açık seçik vermiyor. Bu farklılıkları, o momentlerin *toplumun bütünü* ile olan ilişkileri, tarihin bütünsel sürecindeki işlevleri nasıl bir değişmeye uğramış ise ancak o değişmelerde yakalayabiliriz.

III

Bütün'ün diyalektik olarak kavranması, bütün ile *dolayımsız gerçeklik* arasına büyük bir mesafe koymuş, gerçekliği sanki "bilimdışı" kurgulamış gibi gözüküyor. Oysa bu kavrayış, gerçekliği düşüncede yeniden üretme ve anlamanın biricik yöntemidir. Somut bütün, o nedenle gerçekliğin asıl, özgün kategorisidir.[14] Bu anlayışın doğru olduğu, dikkatimizi ilkin yöntemimizin real, maddesel özüne; yani üretici güçlerle üretim ilişkileri arasında yatan antagonizmalarıyla kapitalist topluma çevirdiğimizde açıkça meydana çıkıyor. Her yansıtmacı veya fetişist bilimin ve her çeşit revizyonizmin yöntem idealini oluşturan doğabilimler yöntemi kendi konusu olan maddede hiçbir çelişki veya antagonizm fikrine ruhsat vermiyor. Ama tikel birtakım teoriler arasında buna rağmen birtakım çelişkiler patlak verirse bu sadece o zamana kadarki bil-

(13) *Felsefenin Sefaleti*, *MEW 4*, s. 130.

(14) Yöntem sorunlarıyla daha derinlemesine ilgilenen okuyucuların dikkatini çekmek istediğimiz konu şudur: Bütün'ün parçalarla ilişkisinin Hegel mantığında bile, varlıktan (varlık-olgusundan-y.ö.) gerçekliğe diyalektik geçiş sorununu meydana getirdiği... Bu bağlamda şunu da belirtelim ki, Hegel'de ele alınan, içteki'nin dıştaki ile ilişkisi sorunu da bütün sorunuyla ilgilidir. (Bak. Hegel, *Eserler IV*, 2. baskı, s. 156.)

gilerimizin kemâle ermediğini belgeliyor o kadar [VIII]. Kuramlar arasındaki çelişmeler, bu kuramların doğal sınırlarına ulaştığını göstermekte, o yüzden de ona göre dönüştürülüp sonunda bu çelişkilerin kaybolduğu daha kapsamlı teoriler altında yeniden örgütlendirilmeleri gerekmektedir.

Buna karşılık toplumsal gerçeklik sözkonusu olduğunda, bu çelişkilerin, bu gerçeklikle ilgili, kemâle ermemiş bilimsel bilgilerin bir işareti olduğu söylenemez; tam tersine onlar gerçekliğin kendi doğasından, kapitalist toplumun niteliğinden kaynaklanıyor. Bütün'ün bilgisini edinsek bile bu çelişkilerin aşılacağı ya da *çelişki olmaktan çıkacağı yok.* Tam tersine bunlar bu üretim düzeninin antagonist temelleri, gerekli çelişkileri olmaya devam edecek. Bütün'ün bilgisi olarak teori bu celişkileri aşmanın yollarını açacaksa, bunu toplumsal evrim sürecindeki şu real (ontolojik yapısı gereği düşünceden bağımsız-y.ö.) eğilimleri ortaya dökerek yapacaktır. Çünkü tarihsel süreçte ortaya çıkan çelişkileri real olarak çözümleyip aşmak bu eğilimlerin kendi doğasındandır.

Bu açıdan bakıldığında, diyalektik yöntem ile "eleştirel" (ya da vulger-materyalist, Machçı v.b.) yöntem arasındaki uyuşmazlığın aslında toplumsal bir sorun olduğunu görüyoruz. Doğabilimlerinin bilgi ideali sadece doğaya uygulanmak suretiyle bilimin ilerlemesine hizmet ediyor, ama topluma uygulandığında burjuvazinin ideolojik bir silâhı haline geliyor. Kendi üretim *düzenini,* sanki ebedî geçerli kategorilerle biçimlenmiş gibi göstermek burjuvazi için bir ölüm-kalım meselesidir. Bu düzen, doğanın ve mantıkçı-aklın (ratio, Vernunft) sanki ebediyyen yaşamasını (ölümsüz yaşar-kalıcılığını-y ö.) öngördüğü bir düzendir [IX]. Ayrıca yadsınamazcasına bastıran çelişkiler, bu düzenle ilişkisi yokmuş gibilerden sadece yüzeysel birtakım fenomenler gibi gösterilmelidir.

Klasik ekonominin yöntemi işte bu ideolojik ihtiyaçlardan doğdu; ama toplumsal gerçekliğin bu yapısı içinde, kapitalist üretimin bu antagonist karakterinde de bilimsel sınırlarına gelip dayanmış bulunuyor. Örneğin Ricardo çapında bir düşünür, "üretimin genişletilmesi ve sermayenin büyümesi paralelinde pazarı genişletmenin zorunluğu"nu red edebiliyorsa bunu (psikolojik olarak-elbette-farkına varmadan) krizlerin kaçınılmazlığından kaçınmak için yapıyor. Çünkü krizler kapitalist üretimdeki antagonizmaların en şiddetli belirtisidir ve besbellidir ki "burjuva

üretim tarzı üretici güçlerin serbestçe gelişmesi önüne çekilen sınırları da bağrında içerir".[15]

Ricardo'nun açık yüreklilikle söyledikleri Vulger ekonomistlerin yazılarında elbette burjuvazinin bilinçli olarak dilediği kaytarmacı bir özür haline bürünüyor. Vulger marksistler, diyalektik yöntemi proletarya bilimlerinden hepten kovmaya ya da en azından "eleştirel" olarak incelikleştirmeye çalışırken ister istemez aynı kapıya çıkıyorlar. Bunun -belki biraz kabaca ama- en tipik örneği olan Max Adler, yöntem veya düşüncenin hareketi rolündeki diyalektik ile varlık-olgusu veya metafizik olarak diyalektik arasında eleştirel bir ayırım yapmak istedi. Bu "eleştiri"nin doruk noktası, diyalektiği bu ikisinden de keskin biçimde ayırması ve diyalektiği, "genelde marksizmde real diyalektikten söz edildiği şekilde", "bir parça pozitif bilim" olarak nitelemesidir. Bu diyalektiğe "antagonizm" demek daha uygun düşer, çünkü "bireyin öz-çıkarı ile içine hapsedildiği toplumsal biçimler arasında mevcut karşıtlığı saptıyor" sadece.[16] Böylelikle ilkin *sınıf mücadelesinde* ifadesini bulan nesnel ekonomik antagonizm geriye sadece *birey ile toplum* arasındaki bir uyuşmazlık izlenimi bırakıyor. O zaman kapitalist toplumun ne doğuşundaki ve sorunsallarındaki ne de çöküşündeki gereklilik anlaşılır hale geliyor. Vardığı sonuç -kendisinin hoşuna gitsin gitmesin- Kant'ın tarih felsefesidir. Üstelik böylelikle burjuva toplumunun yapısı toplumun genelde büründüğü evrensel bir biçim olarak ortaya konmuş oluyor. Çünkü Max Adler'in "real diyalektik, daha doğrusu antagonizm" konusunda sergilediği merkezî sorun, kapitalist toplum düzenine özgü antagonist karakterin ortaya çıktığı tipik ideolojik biçimlerden başka bir şey değil. Kapitalizm, ister ekonomik ister naif bir tasasızlık veya eleştirel bir incelikleştirme şeklinde ebedîleştirilsin, meselenin özünde hepsi aynı kapıya çıkar.

Diyalektik yöntemi red etmek veya bulandırmakla tarih de *tanınamaz duruma geliyor*. Ama bu, özel kişilerin, dönemlerin v.b. diyalektik yöntem olmadan yine de az çok betimlenemeyeceği anlamına gelmez. Sözkonusu olan daha çok, tarihin *bütünsel bir süreç* olarak bu şekilde kavranamayacağıdır (Bu olanaksızlık,

(15) Marx, *Artı-Değer Teorileri, II, MEW 26*, 2, s. 525, 528.
(16) *Marxistische Probleme*, s. 77.

kendini bir yandan, Spencer ve Comte türünden soyut sosyolojik tarih kurgularında gösteriyor ki bu kurguların içerdiği çelişkileri modern burjuva tarihçileri bile, bu arada en acımasızca Rickert sergiledi. Aynı olanaksızlık kendini öte yandan "tarih felsefesi"ne duyulan ve tarihsel gerçeklikle ilişkisi yöntem açısından yine de çözülemez bir sorun olarak ortaya çıkan taleplerde gösteriyor). Tarihin bir bölümünü veya momentini betimlemekle bütünsel bir süreç olarak tarihi betimlemek arasındaki aykırılık bir kapsam farklılığı, örneğin özel tarih ile genel tarih arasındaki türden bir fark değil, bir yöntem, yaklaşım aykırılığıdır. İncelenen dönem veya özel alan v.b. ne olursa olsun, tarihsel süreci bütünselliğiyle kavrama sorunundan kaçınılamaz. Diyalektiğin bütünlük kavrayışındaki yaşamsal özellik burada gösterir kendini. Çünkü birinin, tarihsel bir olayın özünü dosdoğru kavradığı halde, bu olayı gerçeklikte olduğu gibi kavrayamaması pekâlâ mümkündür; olayın tarihsel bütün içindeki işlevi gerçek doğası açısından pekâlâ karanlıkta kalabilir. Kısacası olayın bütünsel tarih sürecinin bir parçası olduğunu göremeyebilir. Sismondi'nin kriz sorunu karşısında aldığı tavır bunun çok anlamlı bir örneğidir.[17] Üretim ve dağıtım süreçlerinde yatan gelişme eğilimlerini doğru dürüst anlayamamıştır. Çünkü kapitalizme getirdiği acımasız eleştirilere rağmen, Sismondi, kapitalizmin nesneyi (kapitalist) anlayış tarzında saplanıp kalmış ve üretim ve dağıtımı bu yüzden bağımsız iki ayrı süreç gibi görmüş; "dağıtım ilişkilerinin sadece ancak *sui generis* üretim ilişkileri olduğunu fark edememiştir". Sismondi böylece, Proudhon'un sahte diyalektiğiyle düştüğü tuzağın aynısına düşüyor. "toplumun değişik bölüm ve kesimlerini bir o kadar bağımsız bir toplum haline getiriyor."[18]

Tekrarlayacak olursak, bütün denen kategori değişik momentlerini aralarında farklılaşmamış tekdüze bir bütünselliğe, özdeş olmaya zorluyor, böyle bir özdeşliğe indirgiyor değildir. Bu momentlerin kapitalist üretim sisteminde sahip oldukları özerklik veya görünürdeki bağımsızlık, bunlar birbirleriyle diyalektik (yani iç çelişkilerden güç alarak hareket eden-y.ö.) dinamik bir ilişki içine girdikleri sürece asılsız bir görüntü haline gelir; çünkü bunlar

(17) Marx, *Artı-Değer Teorileri, III, MEW 26*, 3. s. 51, 79.
(18) *Felsefenin Sefaleti, MEW* 4, s. 131.

o zaman dinamik ve diyalektik bir bütünün dinamik ve diyalektik momentleri olarak düşünülebilirler. "Sonunda şuna varıyoruz ki" diyor Marx[19]: "Üretim, dağıtım, mübadele ve tüketim birbirleriyle özdeş olmayıp hepsi bir (ve aynı-y.ö.) bütünün üyeleri, bütünsel bir birliğin farklı cepheleridir... Üretimin belli bir biçimi tüketimin, dağıtımın, mübadelenin de belli biçimlerini ve de *çeşitli momentler arasındaki belirli ilişkileri* belirler... Çeşitli momentler arasında karşılıklı etkileşmeler meydana gelir. Her organik bütünde durum böyledir".

Ne var ki etkileşim kategorisinde de çakılıp kalmamak lâzım. Çünkü etkileşimden, genelde değişmeyen iki nesnenin birbirini karşılıklı olarak sadece nedensel (birbirinin nedeni olacak şekilde olmaksızın-y.ö.) etkilemesini anlayacak olursak toplumsal gerçekliği kavramakta bir adım olsun ileri gitmiş olamayız. Oysa arka arkaya tek-yönlü nedensel etkileri savunan vulger marksistlerin (ya da fonksiyonel ilişkileri savunan Machçıların) yaptıkları budur. Üstelik duran bir bilardo topuna hareket eden ötekisi çarptığı zaman da etkileşme oluyor: Birincisi hareket kazanıyor, ikincisi de çarptıktan sonra önceki hareket doğrultusunu değiştiriyor v.b. İşte bizim etkileşimden kast ettiğimiz böyle (bilardo topu gibi-y.ö.) genelde değişmeyen nesnelerin etkileşmesinden fazla bir şey olmalı; bütünle ilişkilere kadar uzanmalıdır. Çünkü bütünle olan ilişki bilgilenme konusu her nesnenin nesnellik biçimini belirler. Bilgiyi ilgilendiren her özlü değişiklik, bütünle ilişkinin değişmiş olmasında, dolayısıyla nesnellik biçiminin kendisindeki değişmede gösteriyor kendini.[20]

(19) *P.E.E. Katkı, MEW 13*, s. 630

(20) Cunow'un özellikle kurnazlama oportünizmi -Marx'ın eserlerini iyice tanımasına rağmen- bütün *(Gesamtheit, Totalität)* kavramı yerine "toplam" kavramını kullanarak (parça ile bütün arasındaki tüm diyalektik-y.ö.) ilişkileri yok saymasında gösteriyor kendini. Bak. *Marx'ın Tarih, Toplum ve Devlet Teorisi*, II, s. 155-157. [Parça ile bütün arasındaki ilişkilerin. Marx-Lukacs açısından diyalektik olması için, bunların sadece birbirlerini dışlamaksızın tamamlamaları ve değişmeleri -kısaca organizmacı pozitivist görüş- yetiyor. Ama bu pek geliştirilmemiş anlayışı bir yana bırakırsak, organizmacı diyalektik açısından bunlar yeterli olmuyor; çünkü diyalektik açısından, "değişme"den fazla olarak, ayrıca ilişkilerin değişirken bir de birbirlerinin işlevlerini dışlamaları

Marx bu düşünceyi eserlerinin pek çok yerinde açıkça ifade etti. Ben yalnız en iyi bilinenlerden bir tanesini alıntılıyorum: "Zenci zencidir; ama bir köle haline ancak belirli koşullarda sokulabilir. İplik eğirme makinesi ipliği eğiren bir makinedir, ama sermaye haline ancak belli koşullarda getirilebilir. O koşullardan koparıldığında, altın nasıl paradan veya şeker şekerin fiyatından fazla bir şey değilse, makine de ancak o kadar sermayedir."[21]

Tüm toplumsal fenomenlerin nesnellik biçimleri sürekli diyalektik etkileşimler boyunca durmadan değişiyor. Bir nesnenin kavramlarla kavranabilirliği (*intelligibility*), onun ait olduğu bütünde gördüğü işlevi kavradığımız oranda oluşup gelişiyor ki *gerçekliği toplumsal* bir süreç olarak kavramak da diyalektik bütün anlayışının özündeki bu imkân (işlevin kavranabilirliği-y.ö.) - sadece onun- yüzünden mümkün oluyor. Çünkü kapitalist üretimin ister istemez ürettiği fetişist nesnellik biçimleri ancak bu (diyalektik-y.ö.) anlayış içinde çözülüyor. Ve biz, onların üretilmeleri kaçınılmaz da olsa yine asılsız bir görüntüden başka bir şey olmadıklarını o zaman görüyoruz. Bu fetişist biçimlerin dolayımsız veya yansımalar halinde üreyen tasarımları ve onların kapitalist zeminden zorunlu olarak yeşeren "yasaları", nesneler arasındaki fiilî-nesnel (real) ilişkileri perdeliyor, kapitalist üretim düzeni temsilcilerinin zorunlu olarak sarıldığı tasarım veya fikirler halinde ortaya çıkıyor. Bunlar bilginin nesnesi haline bu şekilde ve bu yüzden geliyorlar, ama bilgisini bu tasarım ve biçimler altında ve aracılığıyla edindiğimiz nesne, kapitalist üretim sisteminin kendisi değil, bu sistemdeki egemen sınıfın ideolojisidir aslında.

Tarihin bilgisini edinmek ancak sözkonusu perdeyi ya da örtüyü (dolayımları-y.ö.) yırtıp parçalamakla mümkün. Çünkü fetişist nesnellik biçimlerine özgü şu dolayımsız veya yansıma şeklindeki tasarımların işlevi bile kapitalist toplumdaki fenomenleri tarih-üstü (toplumlar ya da sınıflar üstü gibi y.ö.) karakterler olarak göstermektir. Oysa bir fenomenin real, nesnel doğasından,

(bütün-içi çelişki), yani arıza (aksama) yaratması gerekiyor. Arızalara dayanan diyalektik için bak. *Canlıların Diyalektiği ve Yeni Evrim Teorisi*, 1978, Y.Ö]

(21) *Ücretli Emek ve Sermaye. MEW 6*, s. 407.

onun tarihsel karakterinden ve toplumsal bütünde gördüğü fiilî işlevden edinilen bilgiler, bunların hepsi bölünmemiş, bir tek bilgilenme edimi meydana getiriyor. Ama uyduruk (pseudo)-bilimsel yöntem bu birliği parçalıyor. Örneğin sabit ve değişken sermayeler arasındaki -ekonomiye temel olan- farklılığı kavramak ancak diyalektik yöntemle mümkün oldu. Klasik ekonomi sabit ve dolaşan sermayeler arasındaki farktan ötesini göremedi ki bu da rastgele bir olgu değildir. Çünkü "değişken sermaye, geçimlik ihtiyaçlar fonunun ya da işçinin kendini ailesiyle birlikte yeniden-üretmek için gereksindiği çalışma fonunun sadece tarih özelindeki bir belirtisidir. Öyle ki toplumsal üretim sistemi ne olursa olsun işçi çalışma fonunu kendisi üretmek ve de yeniden-üretmek zorundadır. Eğer çalışma fonu, onun eline hep sadece kendi emeği (emeği yeniden-üretmek-y.ö.) için ödediği ödeme-araçları (para) şeklinde geçiyorsa bu, onun ürettiği ürünün kendisinden boyuna sermaye şeklinde kaçtığı içindir... Üretilen ürünün meta şekline, metanın da para şekline bürünmesi aradaki işlemi (kaçışı-y.ö.) gizleyip örtüyor."[22]

Kapitalist sistemdeki tüm fenomenleri kucaklayan şu asılsız ya da fetişist görüntünün gerçekliği gizleyen bu işlevi, kendisinin tarihteki geçici karakterini örtbas etmekten de öteye varıyor. Daha doğrusu, bu örtbaslama, ancak kapitalist toplumdaki insana kendi çevresinin -zorunlu olarak- dolayımsız şekilde göründüğü tüm nesnellik biçimlerinin, en başta ekonomi kategorilerini, bunların nesnellik biçimleri olarak oynadığı rolleri, üstelik insan insana ilişki kategorilerini örtercesine örtbas etmesi yoluyla gerçekleştiriliyor. Ve o nesnellik biçimleri de böylece şeyler ve şeyler arası ilişkiler olarak belirmeye başlıyor. Demek ki diyalektik yöntem, kategorileri örten ölümsüzlük kılıfı veya perdesini yırtmakla aynı zamanda onların şeyleşmiş kılıfını veya karakterini de yırtmış oluyor ki gerçekliğin bilgisine giden yolu da böylece açmış oluyor.

Marx'ın Politik Ekonominin Eleştirisi'ni tartışırken "Ekonomi" diyor Engels, "şeylerle ilgilenmez, kişiler ve son kertede sınıflar arasındaki ilişkileri ele alır. Ama bu ilişkiler de daima şeylere

(22) *Kapital I, MEW 23*, s. 593.

bağlıdır ve şey olarak belirirler."[23] İşte bu açıdan bakarsak, diyalektik yöntemin ve onun bütünlük anlayışının toplumsal fenomenin gerçekliğine yönelik bilgi anlayışı olduğu ortaya çıkıyor. Parçalarla bütün arasındaki diyalektik ilişkiler, toplumsal gerçekliği oluşturan asıl kategorilerden burjuva ekonomisinin refleksiyon formülleri kadar uzak bir düşünce kurgusundan başka bir şey değilmiş gibi gelebilir. Eğer böyle olsaydı diyalektiğin üstünlüğü düpedüz bir yöntem sorunu olarak kalırdı, oysa aradaki fark daha köklü ve temelde.

Toplumsal gelişme ya da evrimin belirli bir aşamasında insanlar arasında belirli ilişkiler oluşur. Ancak bunların bilinçli hale gelmesi ve kavramlaştırılması sonundadır ki insan toplumunun hareketinde yatan mantığı veya yasaları anlamak kabil olur. Ama bu hareket ve onun yasaları, yine insanların kendilerinin ve onların birbirleriyle olan ilişkilerinden doğan, onların kontrollerinden kurtulan kuvvetlerin ürünüdür. Ekonomik kategoriler böylece iki anlamda [X] birden dinamik ve diyalektik hale gelirler: Hem saf ekonomik kategoriler olarak birbirleriyle canlı bir etkileşim içindedirler ve bu yüzden toplumdaki evrimin ancak verilen tarihsel bir enlem kesitinin bilgisini edinmemizi sağlıyorlar; hem de bu kategoriler, insan ilişkilerinden doğdukları ve bu ilişkilerin dönüşmekte olduğu süreç (boylam-y.ö.) boyunca işlev gördükleri için, bunların faaliyetinin temelinde yer alan gerçeklikle karşılıklı etkileşmeleri sırasında toplumsal evrimin fiilî (yani tarih boyunca ilerleyen boylamsal-y.ö.) sürecini görmek mümkün oluyor. Başka bir deyişle, bilimin bilgilenmeyi amaçladığı belli bir ekonomik bütünün yaptığı üretim ve yeniden-üretim zorunlu olarak belli bir toplumsal bütünün yaşadığı üretim ve yeniden-üretim sürecine dönüşüyor. "Saf" kategoriler bu dönüşüm sırasında gerçi aşılmış oluyor, ama bu, nesnellik-aşırı *(transandant)* kuvvetlere başvurmayı gerektirmez. Marx, diyalektiğin bu karakterini sık sık vurgular[24]: "Kapitalist üretim süreci, kendi içindeki bağımdaşlıklar açısından ya da yeniden-üretim süreci olarak, yalnızca meta, yalnız artı-değer üretmiyor; aynı zamanda hem kapitalist ilişkinin kendisini hem de ücretli işçiyi üretip yeniden üretiyor."

(23) Bak. Metinde *"Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci"*
(24) *Kapital I, MEW 23*, s. 604.

IV

Kendi kendinin varlığında diretmek (*Sichselbstsetzen*), kendini üretmek ve yeniden-üretmek (*Sichselbstreproduzieren*): Bu, gerçekliğin ta kendisidir. Bunun böyle olduğunu Hegel önceden açıkça gördü; gerçi bunu çok soyut, kendisini de başkalarını da yanıltan bir biçimde ifade ediyordu, ama temelde Marx'a yakındı bu ifade. "Fiilî gerçeklik kendi içinde gereklidir" diyor Hukuk Felsefesi'nde.[25] "Gereklilik bütünün değişik kavramlara ayrılmasında ve bu bölünmüş bütünün sabit ve kalıcı bir belirtiyi (*Bestimmtheit*) üretmesindedir; ama ölesiye sabit değil, çözülüp dağılarak kendini durmadan yeniden yaratan bir belirtiyi". Tarihsel materyalizm ile Hegel felsefesi arasındaki köklü yakınlık kendini işte burada gösteriyor. Çünkü ikisi de teoriyi gerçekliğin (insanın kendine) insana-dönük bilgisi (*Selbsterkenntnis der Wirklichkeit*) **[XI]** olarak anlıyor. Ama ikisi arasındaki kesin sonuçlu farklılığa kısaca değinmek lâzım. Bu ayırım yine gerçeklik sorununda yatıyor, tarihsel sürecin birliği sorununda.

Marx, düşünce ve varlık-olgusu (*Sein*), teori ve praxis, özne ve nesne ikiliğini aşamamış olmakla suçlamaktadır Hegel'i (onun Kant ve Fichte'ye dönüş yapan çömezlerini ise çok daha ağır bir dille). Onun diyalektiğinin -tarihsel sürecin doğasında yatan real, diyalektik olarak- düpedüz asılsız bir görüntü olduğunu söylüyor. Hegel'in tam can alıcı noktaya geldiğinde Kant'tan öteye gidemediğini; Hegelci bilgilenmenin -özü yabancı olan- bir maddeye yönelik olduğunu; oysa bunun, böyle bir maddenin, yani insan toplumunun kendine yönelik bilgilenmesi anlamına gelmediğini belirtiyor; bu maddenin, yani insan toplumunun bilgilenmeyi kendine yöneltmesi sözkonusu edilmiyordu diyor. Marx eleştirisinin kritik cümlelerinde şöyle diyor[26]: "Tarihin aklındaki mutlak ruhun maddesi Hegel'le birlikte kitlelere dayandı, ama bu ruh kendi ifadesini ilkin felsefede buldu. Ancak filozof burada, tarihi yapan mutlak

(25) Hegel, *Hukuk Felsefesi*, parag. 270 ve ek, ayrıca s. 354.
(26) *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, Bruno Bauer ve Avanesine Karşı Polemik*, *MEW* 2. s. 90.

ruh sayesinde o da ancak tarihsel hareket olup bittikten sonra bilinci (aklı-y.ö.) başına gelen bir organ rolünü oynuyor. Filozofun tarihteki rolü böylece sonradan başına gelen bilinciyle sınırlı kalıyor; çünkü gerçek hareketi mutlak akıl-ruh (*absoluter Geist*) bilinçsizce olup bitirmiş, filozof ise işe eğlence bittikten sonra (*post festum*) yetişiyor". Kısacası Hegel "tarihi, aklın mutlak ruhuna mutlak akıl-ruh olarak sadece asılsız bir görüntü olarak yaptırtıyor... Mutlak akıl-ruh, yaratıcı evrensel ruh kılığındaki filozofun aklına (bilincine-y.ö.) ancak olanlar olduktan sonra geldiğine göre, tarihi de filozofların bilincinde, kanaat ve fikirlerinde, kısaca spekülatif kurıntulamalarla tıpkı fabrika gibi imâl ediyor." Hegelciliğin kavram mitologyası genç Marx'ın eleştirel faaliyetiyle kökünden kazındı.

Kaldı ki Marx karşısında "kendini anlamaya yönelen" felsefenin, Hegelciliğin Kant'a doğru geriye-dönüşçü (reaksiyoner) bir hareketi haline gelmesi de rastgele bir olay değildir. Bu hareket, Hegel'deki karanlık noktaları ve onun zihnindeki belirsizlikleri fırsat bilip onun yönetimindeki devrimci öğeleri silip atmaya kalkıştı. Amaç, bu yöntemdeki reaksiyoner öğe ve içerikleri, reaksiyoner kavram mitologyasını, düşünce ve varlık arasındaki seyirlik (kontemplatif) ikiliğin kalıntılarını o dönem Almanyasının baştan aşağı reaksiyoner olan felsefesiyle bağdaştırmaktı.

Hegel yöntemindeki ileriye yönelik kesitleri, yani diyalektiği (gerçekliğin bilgisi olarak) benimsemekle Marx, Hegel'in mirasçılarından yalnızca kopmakla kalmıyor, aynı zamanda onun kendi felsefesini ikiye parçalıyordu. Hegel'deki tarihsel eğilimleri titiz bir uslamlamayla sonuna kadar götürdü: Toplumun ve toplumsallaşmış insanın bütün fenomenlerini radikal olarak tarihsel sorunlara dönüştürdü; bunu yaparken tarihsel evrimin reel temellerini somut biçimde ortaya döktüğü gibi bunları yöntem açısından bereketli hale getirdi. Hegel'in felsefesini, kendi keşfettiği ve sistemli olarak geliştirdiği bu ölçeğe vurduğunda onu çok hafif bulmuştu. Marx'ın diyalektikten safdışı ettiği "ebedî değerler"in mitologya kokan kalıntıları ise, aslında Hegel'in ömür boyu acımasızca mücadele ettiği ve karşısına tüm kendi tarihsel yöntemini, süreç ve somut bütün, diyalektik ve tarih ile ilgili fikirlerini çıkarıp diktiği refleksiyon (teemmül) felsefesiyle aynı düzlemde yer alıyor. O nedenle Marx'ın Hegel eleştirisi, Hegel'in kendisinin

Kant ve Fichte'ye[27] yönelttiği eleştirilerin sadece doğrudan bir devamı değil, aynı zamanda genişletimi de oluyor. Böylece bir yanda Hegel'in kendisinin çabaladığı, ama somut olarak ulaşamadığı noktanın mantıklı uzantısı olarak Marx'ın diyalektik yöntemi doğdu. Öte yanda filologlara ve sistem imalâtçılarına ganimet olarak geriye yazıya dökülmüş bir sistemin leşi kaldı.

Hegel'le Marx'ı birbirinden ayıran nokta aslında gerçekliğin kendisidir. Hegel tarihin gerçek itici kuvvetlerine nüfuz etmeyi başaramamıştı. Bu, bir bakıma Hegel'in daha sistemini kurarken böyle birtakım kuvvetleri açık seçik belirleyememiş olmasından geliyor. Tarihsel evrimin taşıyıcısı olarak halkları ve onların bilinçlerini görmek zorunda kalmasının nedeni de budur. (Ama bilincin bileşimi homojen olmadığı için onun gerçek doğasını göremiyor ve bilinci "halkın akıl-ruhu" şeklinde mitologyalaştırıyor). Bir bakıma da -şiddetle direnmesine rağmen- Platoncu ve Kantçı görüşlere saplanması, yani düşünce ve varlık-olgusu, biçim ve madde gibi ikiliklerde takılıp kalmasıdır. Somut bütün'ün anlamını keşfeden ilk o olsa bile, hattâ düşüncesi her türden soyutlamayı aşmaya her zaman yatkın olmasına rağmen, onun açısından maddenin üzerinde yine de bir damga vardı: "Belirlenmiş ya da koşullanmış olma damgası ya da kusuru". Bu onu Platoncu yapan tipik bir görüştü. Birbiriyle çelişen ve çatışan bu eğilimler onun sistemi içinde açıklık kazanamadı. Bunlar sistemde do-

(27) Marx'ın Hegel'den radikal olarak koptuğu bir noktada, Cunow'un Marx'ı yine -üstelik Kant'ın gözlüklerinden görünen- Hegel'le düzeltmeye kalkışması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek. O, Marx'taki salt tarihsel devlet anlayışını Hegel'in "ebedî bir değer" olarak gördüğü devlet'in karşısına koyuyor. Bu "değer" devletin "hataları" -aslında devletin işlevleri sınıfsal baskı araçları rolünü oynuyor- "devletin doğasını, kendini belirleyici ve de hedef gözetici karakterini belirleyici olmayan tarihsel şeyler"den öteye bir anlam taşımıyor. Cunow'e göre, Marx'ın Hegel'in gerisinde kalması, onun bu sorunu "bir sosyolog açısından değil, siyasal açıdan ele alması"ndan kaynaklanıyor. Bak. Cunov, *a.g.e.*, s. 308.
Görülüyor ki, oportünistler için Hegel felsefesinin (Marx tarafından-y.ö.) aşılması diye bir şey yok; vulger marksizme ya da Kant'a başvurmayacak olsalar bu kez Hegel'in devlet felsefesinde yatan reaksiyoner içeriklerden yararlanıyorlar. Böylece marksizmden devrimci diyalektiği kazımaya çabalıyor, burjuva toplumunu düşüncede ebedîleştirmeye çalışıyorlar.

layımsız olarak çelişkileri ve uzlaşmazlıklarıyla birlikte yanyana yer alırlar. Bu eğilimlerin sistemin kendi içinde varabildikleri (ve görünürdeki) en son sentez gelecekten çok ister istemez geçmişe yönelik olacaktı.[28] Burjuva biliminin, Hegel'in bu yönlerini daha ilk başlarda ortaya döküp Hegel'in belli başlı düşüncesi budur diye ilân etmesi işte bu yüzden, yoksa boşuna değil. Hattâ Hegel düşüncesindeki -devrimci- özün marksistlerin gözünde bile neredeyse hepten karanlıkta kalması da bu yüzden.

Kavram mitologyası yaşamsal varlık-olgusunun (*Dasein*) temelinde yatan ve sonuçlarına *karşı koyamayacakları* bir olgunun insanlara hep kavranamaz gibi görünmesinin düşüncedeki ifadesidir. Nesnenin içine nüfuz etmenin olanaksızlığı ifadesini nesnelliğin-ötesinde (transandant) hareket eden kuvvetlerde buluyor. Bu kuvvetler güya gerçekliği, nesneler arası ilişkileri, bizim nesnelerle ilişkilerimizi, nesnelerin tarih sürecinde uğradığı dönüşümleri kurup onlara yapısal biçimlerini (*Gestalt*) veriyor. Ama

(28) Hegel'in Ulusal Ekonomi karşısındaki tavrı bu bağlamda çok tipiktir (*Hukuk Felsefesi*, parag, 189). O, rastlantı ve zorunluluk probleminin kendi yöntemi açısından temel bir sorun olduğunu açıkça görüyor (tıpkı Engels, *Ailenin Kökeni, MEW 21*, s. 169 ve *Feuerbach, MEW 21*, s. 296 gibi); ama ekonominin temelindeki maddesel töz veya gerçekliğin kritik önemini, insanların aralarındaki ilişkileri göremiyor. Onun için geriye kala kala "keyfiliğin (veya rastlantının-y.ö.) karmaşası" kalıyor ki bu karmaşanın yasaları da "gezegenler sistemiyle benzerlik" gösteriyor (*a.g.e.*, parag. 189). [Hegel'in maddesel dünyaya yönelik kavramsallaştırmaları hiç beceremediği bellidir. Üstelik rastlantı kavramı, Hegel ve Marx'a kadar geriye gitmeyi bırakın, daha Lukacs zamanında bile salt filozofların kavrayamayacağı kadar genç bir sorundu. Gerçi tarihsel ya da maddenin doğasından bağımsız bir rastlantı kavramı, ilkin, Marx'ın çağdaşı olan büyük matematikçi K. F. Gauss tarafından pozitivizm çerçevesinde (yani istatistik yöntemiyle) yasallaştırıldı. Ama bu aslında rastlantıyı rastlantı olmaktan çıkarmaktı. Öte yanda, maddenin dolayımsız doğasına (yani tarihsel sürecin enlem kesitine) özgü bir rastlantı kavramı henüz ortada yoktu. Böyle bir kavram ilkin Heisenberg'in ünlü "Belirsizlik İlişkisi" -ve prodeterminist düşüncenin oradan hareketle getirdiği- özdeşlik sorunu ile birlikte ortaya çıktı. Bu, maddenin dolayımlanmamış doğasında yatan, ama aposteriori bir rastlantıydı ve ancak özdeşlik sorunu içinde çözülebilirdi: Rastlantı (arıza) Şiddeti veya Ani Olasılık boyutlarında! (Bak. *Fizik ve Felsefe*, 1976, II. Kısım) Y.Ö.]

bunları üstelik mitologyada olduğu gibi yapıyorlar. "Gerçek (real) yaşamın üretilme ve yeniden-üretilmesi tarihin son kertede belirleyici olan momentidir"[29] gerçeğini görmek suretiyledir ki Marx ve Engels artık her türlü mitologya ile hesaplaşma imkânını elde etmiş oluyorlardı. Hegel'in mutlak akıl-ruhu bu görkemli mitolojik biçimlerin sonuncusuydu, (kendi real karakterinden haberi olmasa bile) bütün ve onun hareketi bu biçim içinde ifadesini buluyordu. "Daima rasyonel biçimde olmasa bile yine de daima var olan" mantıkçı-akıl (ratio)[30], eğer kendi hakikî (doğru) özünü, yani insan-yaşamının kendi bilincine (farkına) gerçekten de varabileceği temeli, tarihsel materyalizmde keşfetti ise ve böylece kendi "rasyonel" (mantıksal akılcı-y.ö.) biçimine kavuştu ise Hegel'in tarih felsefesinin programı da -kendi felsefesinin yıkımı pahasına da olsa- işte tam bu noktada tamamlanmış oluyor. "Değişmenin dairesel bir döngü, yani aynı şeyin tekrarlanması biçiminde olduğu", doğanın tersine olarak, diyor Hegel[31] tarihteki değişme "yalnızca yüzeyde değil, aynı zamanda kavramlarda oluyor. Düzeltme veya doğrulanmaya uğrayan şey kavramın kendisidir". **[XII]**

V

İşte diyalektik materyalizmin hareket noktası da bu bağlamda ortaya çıkıyor: "İnsanların varlık-olgusunu (*Sein*) onların bilinci belirlemez, tam tersine onların toplumsal varlık-olgularıdır **[XIII]** ki onların bilinçlerini belirler". Bu çıkış noktası ancak bu bağlamdadır ki teoriyi aşıp praxis sorunu haline geliyor. Çünkü ilkin burada, yani varlık-olgusundaki çekirdeğin toplumsal bir süreç olduğu meydana çıktığında beliren durum şudur: 1) Varlık olgusu artık bir ürün'dür, insan faaliyetinin üstelik şimdiye kadarki bilinçsiz ürünü. 2) Bu faaliyet ayrıca varlık-olgusunun dönüşmesinde belirleyen bir öğe rolünü oynamaktadır.

(29) Engels'in J. Bloch'a mektubu (21.9.1890), *MEW 37*, s. 463.
(30) "Alman-Fransız Yıllıkları"ndan Mektuplar (Ruge ile 1843 yazışmaları), *MEW 1*, s. 345.
(31) *Tarihin Mantıkçı Aklı*, *Phil.* Bibl. 1, s. 133.

Çünkü insan kendisini salt doğadaki ilişkilerle ya da doğadaki ilişkiler şeklinde mistikleştirilmiş (kategorik olarak saptırılmış-y.ö.) toplumsal ilişkiler ile karşı karşıya buluyor; öyle ki bunlar insana bir yanda katı, hazır -özünde dönüşüme uğramayan- bir veri olarak, yasalarından olsa olsa faydalanabileceği, nesnel yapılarını olsa olsa kavrayabileceği, ama devinip geçmesini hiç beceremeyeceği bir veri olarak görünüyor. Öte yanda bu durum (varlık-olgusunun bu şekilde kavranması-y.ö.) bireyin bilincine praxis imkânını aşılıyor. Praxis (yani pratik-y.ö.) yalnızlaştırılmış bireye has faaliyetin biçimi oluyor, yani Etik (ahlâk) haline geliyor. Feuerbach'ın Hegel'i aşma girişimi işte bu noktada başarısızlığa uğramaktadır: O "burjuva (sivil) toplumun" yalnızlaştırılmış bireyinde tıpkı Alman idealistleri gibi takılıp kaldıysa, bu onda Hegel'in kendisinde olduğundan çok daha büyük ölçüde olmuştur.

Marx'ın, "duyumsal veriler"in (*Sinnlichkeit*), [XIV] nesnenin, gerçekliğin insanın duyumsal birer faaliyeti olarak anlaşılması gerektiğinde diretmesi[32] şu anlama gelir: İnsan toplumsal bir yaratık olduğunun, toplum-tarihsel sürecin aynı anda hem öznesi hem nesnesi olduğunun bilincine veya farkına varsın! Feodal toplumda, toplumsal ilişkiler henüz insanın kendi doğasına yatkın bir karakter taşıdığı, toplum bütünüyle çok az örgütlenmiş olduğu için ve üstelik toplum, insanlar arası ilişkilerin tümü üzerinde bunların insanın bilincinde onun kendi gerçekliği olarak belirmesini sağlayacak, bir kontrol yaratamadığı içindir ki insan toplumsal bir yaratık olduğunun bilincine varamıyordu. (Feodal toplumun yapısına ve birliğine ilişkin ayrıntılı sorunların yeri burası değil). Gerçi toplumun bu toplumsallaşma sürecini kapitalizm gerçekleştirdi; çeşitli ülkeler ve bölgeler arasındaki zaman ve mekân sınırlarını yırttığı gibi, zümrelerin ve tabakaların aralarındaki hukuksal perdeleri de yırttı. Tüm insanların biçimsel eşitliğe kavuştuğu kapitalizm dünyasında, insan ile doğa arasındaki metabolizmayı (yaşamsal madde mübadelesini-y.ö.) dolayımsız olarak doğrudan belirlemekte olan ekonomik ilişkiler de giderek kayboluyor. İnsan -kelimenin gerçek anlamında- toplumun yaratığı oluyor, toplum da bu insanın (bu yaratığm-y.ö.) aradığı gerçeklik.

(32) *Feuerbach Üstüne Tezler. MEW 3*, s. 5-7.

Böyle olunca toplumun bir gerçeklik olduğunu görmek ancak kapitalizmin, burjuva toplumunun zemininde mümkün oluyor. Ama bu devrimi gerçekleştiren sınıf bunu kendi işlevinin bilincine varmadan yapıyor. Körüklediği ve kendisini de iktidara götüren toplumsal güçler burjuvaziye *ikinci bir doğa*, ama daha da ruhsuz, feodalizmden daha da nüfuz edilemez bir doğa gibi görünüyor.[33] Toplumun böyle bir doğa görüntüsü değil, bir gerçeklik olduğunu anlamak veya bilincine varmak için ilkin proletaryanın doğması gerekiyordu. Çünkü bu bilinçli gerçeklik anlayışı ancak proletaryanın kendi bakış açısı içinde toplumun bir bütün olarak görülebileceği noktanın varlığı keşfedilince ortaya çıktı. Kendi sınıfsal durumu konusunda tam bir aydınlığa kavuşmak proletarya için bir ihtiyaç, bir ölüm-kalım sorunu olduğu için, bu sınıfsal durum ancak toplumun bütünüyle kavranabildiğinde anlaşılır hale geldiği için ve bu anlayış onun eylemlerinin vazgeçilmez önkoşullarını yarattığı için, işte bütün bu nedenlerden ötürü gerek "proletaryanın kurtuluş koşulları"nın teorisini gerekse toplumsal evrimi bütünsel bir süreç olarak anlayan *gerçeklik öğretisi* hep tarihsel materyalizmin bağrında oluştu. O bakımdan teori ile pratiğin birliği proletaryanın toplum-tarihsel durumunun sadece öteki yüzüdür. Proletarya kendi görüş açısından baktığında, kendineyönelik bilgisi bütüne-yönelik bilgisiyle çakışır, öyle ki proletarya kendi bilgisinin aynı zamanda hem öznesi hem nesnesi haline gelir.

İnsanlığın evrimini daha yukarı bir basamağa veya aşamaya yükseltip orada sürdürme çağrısı, Hegel'in (gerçi o bunu halk veya milletler için düşünüyordu) doğru olarak belirttiği üzere[34], "evrim aşamalarının dolayımsız doğal ilkeler tarzında var olması"na dayanmaktadır; üstelik "böyle bir doğal ilkeyle donanmış olan millete (yani sınıfa) onu gerçekleştirmek düşer". Marx bu fikri toplumsal evrime uygulayıp büyük bir saydamlıkla somutlaştırıyor[35]: "Sosyalist yazarlar dünya çapındaki bu tarihsel rolü proletaryaya yakıştırıyorlarsa bunu hiçbir zaman proleterleri birer

(33) Bu durumun nedenleri konusunda bak. metindeki *"Sınıf Bilinci"*
(34) *Hukuk Felsefesi*, parag. 346-347.
(35) *Kutsal Aile*, *MEW* 2, s. 38.

tanrı saydıkları için yapıyor değiller... Aslında tam tersine, proletarya kültürüyle tamamıyla gelişip insanlığından ve insanlığının görünümünden soyutlanmayı pratikte tamamladığı zaman kurtarabilir kendini ve kurtarmak zorundadır. Çünkü çağdaş toplumdaki yaşam koşullarının tümü onun kendi yaşam koşullarında insanlık-dışı en son sınırlarına ulaşmaktadır. Çünkü insan proleter sınıf içinde kalmakla kendini yitirmekte; ama aynı zamanda bu yitimin teorik bilincine ulaşmakla kalmayıp artık yadsınamayacak, artık güzel gösterilemeyecek kadar mutlak olan sefaletinin diktası altında -zorlanmışlığın pratik ifadesi olarak- bu insanlık-dışı durumuna isyan etmeye itilmektedir. Ne var ki proletarya kendi yaşam koşullarını, çağdaş toplumun kısacası kendi durumunda yoğunlaşmış olan insanlık-dışı tüm yaşam koşullarını ortadan kaldırmadan kurtaramaz kendini".

Anlaşılıyor ki tarihsel materyalizmin yöntemindeki özü proletaryanın "pratik-eleştirel" faaliyetinden ayırmanın olanağı yoktur: Her ikisi de toplumdaki aynı evrim sürecinin momentleridir. Aynı şekilde diyalektik yöntemin sağladığı gerçeklik bilgisi de proletaryanın sınıfsal dayanak noktası ya da görüş açısından ayrılamaz. O nedenle, marksizmin "saf" bilimselliğini yöntem olarak sosyalizmden ayrı sayma yolunda Avusturyalı marksistlerin ortaya attıkları sorun, benzer sorunlarda olduğu gibi, sahte bir sorundur.[36] Çünkü marksist yöntem, yani gerçekliği bilinçli anlama'nın materyalist diyalektiği sınıfsal bir dayanak noktasından, proletaryanın mücadelesi açısından kaynaklanıyor. Bu noktada direnmek nasıl proletaryanın mücadelesine götürüyorsa bu noktayı bırakmak da tarihsel materyalizmden uzaklaşmak olur.

Tarihsel materyalizmin, proletaryanın "dolayımsız doğal" yaşama ilkesinden kaynaklanması ve gerçekliği bütün olarak bilinçli kavrama'nın onun bu görüş açısından doğması, bu kavrayışın ya da yöntemin bu kavrayış karşısındaki tavrının bu kez proletaryaya (proleter bireylere değil) bir sınıf olarak dolayımsız ve doğal biçimde verilmiş veya onun mülkiyetinde olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, gerçi proletarya toplumun bütünsel gerçekliğine yönelik bilginin bilinçli öznesidir, ama bu Kant an-

(36) R. Hilferding, *Finans Kapital*, s. VIII-IX.

lamında, yani hiçbir zaman nesne olamayacak anlamında tanımlanmış bir özne değildir. Çünkü biz (Kant'ta olduğu gibi-y.ö.) sürece hiç katılmayan, ona seyirci kalan bir özneden söz etmiyoruz. Çünkü başka bir deyişle, proletarya (özne-y.ö.) bütünün (sürecin-y.ö.) sadece eyleyici (aktif) ya da eylenen (pasif, edilgen) bir öğesi olmaktan fazla bir şeydir; öyle ki tarih boyunca onun bilgisi bir yandan yükselir ve evrilirken, öte yandan da kendisi fiilen yükseliş ve evrim içinde olup bu ikisi birden aynı real sürecin sadece iki farklı çehresini oluşturmaktadır. Yoksa proletarya sadece şu da değildir, yani çalışan sınıfın ancak umarsızlıktan kaynaklanan spontan bilinçsiz davranışlarla yola çıkıp kendini sürekli toplumsal mücadele için giderek "sınıf hali"ne getirmesi de değildir. Üstelik toplumsal gerçekliğe yönelik, kendi sınıfsal durumuna ve bu durumdan kaynaklanan tarihsel çağrıya ya da misyona yönelik bilinç ve materyalist tarih anlayışı aynı evrim sürecinin ürünleridir, (kendi) gerçekliğine uygun biçimde -tarihte ilk kez- tarihsel materyalizmin kavradığı bir sürecin ürünleri.

Marksist yöntem denen imkân da tıpkı herhangi siyasal veya ekonomik ürün gibi, sınıf mücadelelerinin bir ürünü olarak doğdu. Proletaryanın evrimi de aynı şekilde, toplumun -ilkin- yine kendisince kavranacak olan iç yapısını yansıtıyor. "Bunun (kavrayış ve evrimin-y.ö.) önkoşulları nasıl hep birer sonuç gibi görünüyorsa sonucu da öyle hep birer önkoşul gibi gözüküyor."[37] Gerçekliği kavramak, bilgisini edinmek için gereken bir önkoşul, yani merkezî bir sorun olarak tanıyageldiğimiz bütün fikrî yöntem açısından tarihin bir ürünü, ama iki anlamda birden ürünüdür.

Birincisi, bilgilenme veya kavrayış olarak tarihsel materyalizmin biçimsel ve nesnel bir imkân haline gelişidir, ki bunun nedeni proletaryayı yaratan ekonomik gelişme ve proletaryanın (toplumsal evrimin belli bir aşamasında) doğuşu, toplumsal gerçekliğe yönelik bilginin öznesinin ve nesnesinin böylece dönüşüme uğramasıdır. İkincisi, bu biçimsel imkânın ancak proletaryanın evrimi sırasında nesnel bir imkân haline gelmesidir. Çünkü tarihin anlamını tarihsel süreçte yatan bir anlam olarak görme ve önceden olduğu gibi transandantal (nesnellik-ötesine

(37) *Kapital III*. 2, *MEW 25*, s. 879.

kaçan-y.ö.) ve mitolojik ya da ahlâkî, ama zorla yakıştırılan bir anlama büründürmeme imkânı, proletaryanın kendi durumuna yönelik bilincinin çok gelişmiş olmasını gerektiriyor; (göreceli olarak) çok gelişmiş proletaryayı, kısacası uzun süreli bir evrim dönemini şart koşuyor. Bu evrimin yürüdüğü yol, ütopyadan gerçekliğin bilgisine, işçi hareketindeki ilk büyük düşünürlerin öngördüğü transandantal hedeflerden 1871 Komün'ünün beraklığına giden yoldur: İşçi sınıfının "gerçekleştireceği idealleri yoktur", istediği "sadece yeni toplumun öğelerini özgürlüğe kavuşturmaktır". Yürünen yol "kapitalizme karşı olan" sınıftan "kendi için" sınıf olmaya uzanan yoldur.

Böyle bir ufuk çizgisinde bakarken hareket ile son hedef arasındaki revizyonist ayırım işçi sınıfı hareketinin en ilkel aşamasına geri dönmek anlamına geliyor. Çünkü son hedef, proletaryayı geride bıraktığı hareketten bağımsız olarak bir yerlerde "geleceğin devleti" şeklinde (hazır-y.ö.) bekleyen bir durum değildir; günlük mücadelenin sonunda kolayca unutuluveren ve olsa olsa pazar günü kilisedeki dualar arasında gündelik dertlere karşı haykıran bir kıyam türküsü değildir. O bir "görev" ya da gerçekliğin bağrındaki süreci düzenleyen bir "idea" da değildir. Son hedef aslında *bütünle ilişki*'dir (toplumun süreç halindeki bütünüyle olan ilişki). Mücadelenin her momenti ilkin bu son hedef sayesinde devrimci bir anlama bürünür. Bu öyle bir ilişkidir ki her momentin bağrında gündelik sıradan basitliği ve yavanlığıyla yer alır, ama ancak bilinçli duruma dönüşmesiyle gerçekliğine kavuşur ve böylece, yani bütün'le olan bir ilişki olduğu açığa çıkınca gündelik mücadeleye de gerçekliğini kazandırmış olur; bütünü düpedüz bir olgu olmaktan çıkarıp gerçekliğine oturtur. Ancak unutulmaması gerekir ki proletaryanın "son hedefi"ni ya da "özü"nü, (kapitalist) yaşam-olgusuyla (Dasein) girdiği ilişkilerden dolayı şu ya da bu şekilde kirlenmekten koruyacak çabalar, sonunda yine aynı şekilde gerçeklikten uzaklaşmaya, "pratik eleştirel" faaliyetten kopmaya, özne ile nesnenin, teori ile pratiğin şu ütopik ikiliğine saplanmaya, revizyonizmin yuvarlandığı bu çıkmaza götürür.[38]

(38) Zinovyev'in Guesde ile polemiği ve Stuttgart savaşına ilişkin tutumu. Bak. "*Akıntıya Karşı*", s. 470 ve Lenin'in kitabı, "*Komünizmin Çocukluk Hastalığı: Radikalizm*".

Bu türden bütün düalizmlerin pratikte düştüğü tehlike eylemlere yön verici momentin kaybolmasında gösterir kendini. Gerçekliğin diyalektik materyalizm tarafından kazanılmış (ama yeniden de kazanılması gerekebilen) zeminini terk ettiğiniz, varlığın "doğal" zemini, empirik dünyanın çıplak vahşî toprakları üzerinde oyalanmaya karar verdiğiniz anda, bir eylemin öznesi ile eylemin gerçekleşeceği "olgular" ortamı arasında artık bütün köprüler atılmış olur ve ikisi de birbirleriyle uzlaşmaz ilkeler şeklinde karşı karşıya kalırlar. Artık öznel iradeyi, istek ve kararları olgulara olduğu gibi kabul ettirmek ya da olgularda eylemlere yön verici bir moment keşfetmek imkânsız hale gelir. "Olguların", eylemin tutturacağı herhangi bir yönün yararına veya zararına karar verdikleri bir durum hiç olmamıştır; hiçbir zaman olamaz ve olmayacaktır da. Olguları -kendi yalnızlıkları, yani dolayımsız ilişkileri içinde- ne kadar güvenilir şekilde (yani gözlem alanını daraltarak-y.ö.) araştırırsak hangi yönü tuttuklarını belirleme olasılığı o denli azalır. Salt öznel bir kararın, kavranamadıkları halde "yasalar uyarınca" otomatik olarak gelişen olayların şiddetiyle darmadağın olacağı besbellidir.

O bakımdan diyalektik yöntemin (materyalizmin) bir eyleme yön verebilecek biricik gerçeklik yaklaşımı olduğu tam da eylem sorunurda belli oluyor. Proletaryanın gelişmesinin belli bir aşamasında kendisine-yönelik hem nesnel hem de öznel bilgisi aynı zamanda toplumun ulaştığı gelişme aşamasına yönelik bilgidir. Olgular, kendi ilişkileri arasındaki gerçeklik bağlamında, tüm kısmî momentlerin bütün içinde yer alan, ama henüz aydınlatılmamış kökleriyle ilişkisi çerçevesinde kavrandığı zaman yabancı olmaktan çıkarlar. Ve bu olgularda o zaman gerçekliğin merkezine, son hedef dediğimiz noktaya doğru yönelen eğilimler gözle görülür hale gelir. Ama bu son hedef sürecin karşısına dikilen soyut bir ideal değil, hakikatin ve gerçekliğin bir momentidir ve somut momentin tamamlayıcı bir parçasıdır; hangi aşamaya ulaşılmış ise onun somut anlamını ifade eder. O bakımdan bu momenti (yani son hedefi) kavramak olayların aldığı yönü ve bütüne doğru (bilinçsizce) yönelen eğilimlerin yönünü görebilmek demektir. Bu, eylemin doğrusunu verilen bir anda -bütün süreç ve proletaryanın kurtuluşu adına- somut olarak belirleyen yönü bilmek anlamına gelir.

Kaldı ki toplumun evrimi kısmî momentler ile bütün arasındaki

gerilimi durmadan arttırıyor. Gerçekliğin bağrındaki anlam gitgide parlayarak ışıldadığı için sürecin anlamı da gündelik olayların içine daha da derinden işliyor ve bütün, fenomenin mekân ve zamanda büründüğü o moment karakterini üstleniyor. Bilincin tarihsel süreç boyunca tuttuğu yol oturup düzleşmiyor; tam tersine daha ağır daha sorunlu duruma geliyor. Ortodoks marksizmin işlevi, onun revizyonizm ve ütopyacılığa karşı zaferi o bakımdan yanlış eğilimleri ilk ve son kez devirmiş olması değil, burjuva ideolojisinin proletaryanın düşüncesi üzerindeki saptırıcı etkilerine karşı verilen ve giderek tazelenen mücadeledir. Bu ortodoks tutum, geleneklerin koruyucusu değil, yaşanan şu ana düşen görevler ile tarihsel sürecin bütünü arasındaki ilişkiyi bıkmaksızın haykıran uyanık bir kâhindir. O nedenle Komünist Manifesto'nun, ortodoksluğun ve onu temsil edenlerin, yani komünistlerin görevlerine ilişkin sözleri anlam ve önemini olduğu gibi koruyor: "Komünistleri öteki proletarya partilerinden ayıran yalnızca şudur: 1) Farklı ülke proletaryalarının, giriştikleri ulusal mücadelelerde nüfuz ve yeteneklerini ulusallığa bağlanıp kalmaksızın tüm proletarya çapında ön plana sürmeleri, 2) Proletarya ile burjuvazi arasındaki mücadelenin yürümek ve geçirmek zorunda olduğu çeşitli gelişme aşamalarında hareketin yetenek ve üstünlüğünü bütün olarak daima ve her yerde temsil etmeleri."

Mart 1919

YILMAZ ÖNER'İN NOTLARI

I. Kısacası pekâlâ birlikte olabilen kutuplar: "aynen-yeniden-üretilme" ve "aynen-yeniden-üretilmeme" olasılıkları dediğimiz kutupsal olasılıkların birbirini aynı anda tamamlaması gibi.

II. Çünkü bilimin, bilim olmaya doğru yola çıktığı ideoloji tarihsel pozitivizmdir; kısacası daha çıkış noktasında bir kilise yargıcıdır ya da "ruhları damıtan" bir büyücü. Kapitalizme, artık bu yargıç ya da damıtıcı rolünü üstlenip sürdürmekten başka iş düşmeyecektir.

III. Salt ratio (mantıkçı veya deneyim-öncesi akıl) ürünü veya soyut mantık ürünü, yani apriori bir kavram gibi görünmekten başlar, örneğin özdeşlik ilkesi, dolayısıyla özdeşliğin mutlaklığı gibi.

IV. Çünkü Marx'ın yukarda değindiği "genel soyutlama" aslında (1) olguları, bilinçte, yani "in vitro koşullarda, ama uğramaları beklenen müdahalelerden arındırılıp damıtılmış olarak yeniden-üretmek" demektir ki bu da ancak kontemplatif (müdahale etmeyen) bilinçle mümkündür. Ve (2), bu kapitalizmden çok önce, insanoğlunun genel eşdeğer denen bir mübadele değerini düşünmeye ve böyle bir soyutlamaya başladığı çağlarda başlatılmış bir süreçtir. (3) Ratio (mantıkçı akıl) da işte böyle bir sürecin, yani tarihsel pozitivizmin meyvası olarak ama artık deneyimin ilkelerini 'de yaratacak biçimde girmiştir düşüncenin tarihine, üstelik durmadan yeniden üretilen ve doğrulanan bir fetiş olarak... Kant, "Salt Mantıkçı Aklın Eleştirisi" ile işte bu Fetiş'in yasalarını saptamaya çalışır. Ama -doğa gerçekliğini kendi bağrındaki öz müdahalelerle kendi başına değiştirirken- toplumun gerçekliğini toplumun da böyle kendi başına değiştirmesi gerekiyor; ancak "değiştirme" toplum açısından yeni bir amaçlama, yeni bir örtülü amaçsallıkla mümkündür. Yeni bir dolayım da bu yüzden gerekiyor! Nedir ki bu amacın ve dolayımın bizi, gerçekliğin kendisinden veya dolayımsız durumundan hiçbir zaman koparmaması, ütopyacılığa iteklenmemesi de bir o kadar önemli bir sorundur, dolayısıyla belli bir gerçeklik kriterine ihtiyaç gösterir. O nedenle (1) olguların kendilerine müdahale etmek gerek, (2) ama bu yetmiyor; aynı zamanda olguların, müdahalenin ardındaki amaç doğrultusundaki dönüşme yoluyla, dolayımsız gerçekliği de dönüştürme olasılığı'nı bile -dönüşmenin kriteri olarak- belirlemek gerekiyor.

V. "Özdeşlik" anlayışından, onun ardındaki 'örtülü amaçsalhğı", hattâ bu amaçlılığın da kaynaklandığı "damıtmacılığı" veya damıtmaya zorlayan üretim ilişkilerini soyup ortaya dökersek -ki prodeterminizm bunu doğa bilimlerinde yapıyor- olgular karşımıza gerçeklikte nasılsalar öyle, yani dolayımsız olarak ve müdahaleye uğradıkları şiddet ve ölçüde çıkıyorlar. Bu durumda araya yeniden başka dolayımlar ve amaçsallıklar sokmanın, dolayısıyla gerçekliğin bu dolayımsız ve çıplak durumundan vazgeçmenin anlamı kalmıyor! Gerçekliğin dönüşmesinin "gerçekliğe uygunluk" yani hakikat sorunu budur!

VI. Yukarıdaki dipnotta değindiğimiz hakikât kriteri sorununa bir bakıma işaret ediyor Lukacs.

VII. (Toplumsal) Gerçekliği Değiştirme amacını ve gerekliliğini, ister istemez şöyle anlamak gerekiyor: Dolayım denen -bilgi oluşturma, ama aslında bilgiyi de yönlendirme amacıyla, gerçekliğin üstüne amaçlı örtülen- örtülerden birini kaldırıp ötekisini örtmek... Bu gerekliliğin, gerçekliğe ve gerçekliğin çizgisine ancak ve ancak

hakikât kriteri dediğimiz bir kriter sayesinde oturtulabileceğine ve ütopyacılık ve mehdilikten ancak böyle kurtarılabileceğine yukarda değinmiştik. Gerçekliği düşüncede doğru olarak veya aynen yeniden-üretmek, kısacası Hakikati Görmek ancak böyle mümkündür. Ya da bir dolayımdan ötekine geçer veya tercih ederken, dolayımsız gerçekliğin de birlikte değiştiğini ve bunun da ancak özdeşlik olasılığı denen ölçü ve düzeyde olabileceğini görmek. İşte hakiki devrim budur.

VIII. Bunu doğrulayan bir yaklaşım M. Planck'da da yer alıyor. Bak. *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, Spartakus Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1996. (Y.Ö.)

IX. Özdeşlik ilkesi'nin bir "dolayım" olduğunu belirtmiştik. Bu dolayımı üreten mantıkçı akıl, yani ratio (vernunft) ise tarihsel pozitivizmin ürünüdür; çünkü dolayım dediğimiz örtüyü üreten de odur; yani bilgi oluşturma, ama aslında bilgiyi de yönlendirme amacıyla, gerçekliğin üstüne amaçlı olarak örtülen örtülerden en eskisini üreten...
Antik çağlardan beri, insanın karşılaştığı dolayımsız gerçeklikleri kendi yararına kullanmak amacıyla bu çıplak gerçekliğe örteceği örtüyü (dolayımı) üreten ideolojidir tarihsel pozitivizm.
Marx-Lukacs'ın bunca vurguladığı ekonomik krizler de, burjuva düşüncesiyle "dolayımlanmış" veya koşullanmış toplumsal gerçekliğin bağrında, olguların birbirlerine yaptığı "müdahaleleri" temsil ediyor. Bu iç müdahale veya çelişkileri "damıtmak" yani yokmuş gibi örtbas etmek, başta bu dolayım örtüsünü nasıl örttü ise, yine o (tarihsel pozitivizm denen) dolayımlama ideolojisine düşüyor.

X. Tarihsel akışın hem enlemsel hem de boylamsal kesitinde.

XI. İnsanın gerçekliği kendine yönelik bilgiye dönüştürmesi.

XII. İşte bu düzeltme ve doğrulamayı yerine getiren de ancak ve sadece bir ideolojidir, yani tarihsel pozitivizm'dir ki bu doğrulamayı şöyle yapar: Maddesel bir nesneye has belli bir kategorinin (örneğin enerjinin) fiili olarak gerçekleşme (yani var-olma) durumunun, nesnenin tarihsel süreçte kendini yeniden-ürettiği her seferinde, bu durumun da kendini hep özdeş olarak -yani bu durum var-olmanın sanki değişmez-dönüşmez biricik biçimi imiş gibi- yeniden-ürettiği anlayışı altında yapar.

XIII. Toplumsal varlık-olgusu, biçimi insanın toplumsal ilişkilerle koşullanmış var-olma biçimi olan olgudur.

XIV. Sinnlichkeit: Duyumsal İmgeleme Yeteneği anlamına da geliyor.

MARKSİST OLARAK ROSA LUXEMBURG

İktisatçılar bize, yukarda verilen ilişkiler çerçevesinde üretimin nasıl yapıldığını anlatıyorlar, ama bu ilişkilerin kendileri nasıl üretiliyor, yani onlara hayat veren tarihsel hareket nedir, onu açıkladıkları yok.

Marx, Felsefenin Sefaleti

I

Marksizmi burjuva bilim ve düşüncesinden ayıran nitelik, ekonomik gerekçelerin tarihin açıklanmasında oynadığı öncel rol değil, "bütün" anlayışı denen görüş açısıdır. Bütün kategorisi, yani bütün'ün parçalar üzerindeki her yönden belirleyici öncellik veya üstünlüğü Marx'ın Hegel'den alıp yepyeni bir bilimin temeli haline, ama özgün bir anlayışla getirdiği yöntemin özüdür. Kapitalizmin, üreticiyi üretimin bütünsel sürecinden koparıp ayırması; çalışma sürecini emekçinin insan-bireyi olarak özelliğini hiçe sayan bölümlere ayırıp paramparça etmesi, toplumun plansız ve birbirinden ilişkisiz olarak habire üretmeye koşulan bireyler halinde atomlaştırılması v.b. bunların hepsinin kapitalizmin düşünce, bilim ve felsefesini muhakkak ki derinden etkilemesi gerekiyor. Proletarya biliminin temeldeki devrimci yanı, burjuva toplumunun karşısına sadece kendi devrimci fikirlerini koymasında değil, her şeyden önce kendi yönteminin devrimci özünden geliyor. Bütün kategorisinin öncel üstünlüğü bilimdeki devrimci ilkeyi taşıyan temeldedir.

Hegel diyalektiğinde yatan bu devrimci özü veya ilkeyi -Hegel'in kendi yöntemiyle tutucu uygulamalar yapmış olmasmdan etkilenmeksizin- Marx'tan önce de görenler çok oldu. Ama edinilen bu görgüyü kimse devrimin bilimi haline getiremedi. Hegel'in diyalektik yöntemini, Herzen'in deyimiyle söylersek, "devrimin cebiri"ne dönüştüren Marx oldu. Ama bu, yöntemi öyle düpedüz materyalist anlamda tersine çevirmekle olmadı. Hegel yönteminde yatan diyalektik içerik gerçi bu ters-yüzlemeyle, ama daha çok yöntemin özüne, yani bütün anlayışına; tüm kısmî fenomenleri, bütünün, düşüncelerin ve tarihin birliği olarak kavranan ve bütün denen diyalektik sürecin momentleri olarak görme anlayışına bağlı kalmakla su yüzüne çıkabildi. Marx'taki diyalektik yöntem toplumu bir bütün olarak kavramaya yöneliktir. Burjuva bilimi, bir yanda araştırılan nesneleri ayrıştırma ve yalnızlaştırmak, öte yanda bilimsel işbölümü ve uzmanlaşmaktan ileri gelen -ve özel bilimlerin yöntemleri açısından gerekli ve yararlı- soyutlamalarla ilgileniyor; bunlara ya safdil bir gerçekçilikle "gerçeklik" yakıştırıyor ya da güya "eleştirel" bir yaklaşımla "bağımsızlık" tanıyor. Oysa marksizm bu ayrışık veya özelleştirilmiş belirtileri diyalektik birer moment düzeyine çıkarıp o düzleme yatırıyor, oraya indirgiyor. Gerçi elemanları ve kavramları soyutlamak, dolayısıyla yalnızlaştırma veya ayrışıklaştırmak hem bütün bir araştırma alanında hem de özel disiplinlerde bilimin elbette kaçınılmaz gereğidir. Ama belirleyici olan bu ayrışıklaştırmanın bütünü kavramaya yarayan bir araç olup olmadığı ve varsaydığı ve yöneldiği genel bağlamla daima bütünleşip bütünleşmediğidir; kısacası bu ayrışık parçalara ait soyut kavramların "bağımsızlık"larını hâlâ koruyup kendilerine-yönelik bir amaç (Selbstzweck) veya hedef haline gelip gelmedikleridir. Çünkü marksizm açısından son kertede hukuk, ekonomi, tarih v.b. gibi bağımsız bilimler yoktur, tam tersine toplumun bütün olarak evrimine yönelik -diyalektik ve tarihsel- bütünsel bir tek bilim vardır.

Kaldı ki "bütün" kategorisi sadece bilginin veya kavrayışın nesnesini değil, aynı zamanda öznesini de belirliyor. Burjuva bilimi toplumdaki fenomenlere -bilinçli ya da bilinçsiz, safdil ya da derinlemesine- hep bireyin açısından bakıyor.[1] Birey'den yola çı-

(1) Bunun bir rastlantı olmadığını, tam tersine burjuva toplumunun

karak bütün'e varamayız, olsa olsa kısmî alanların görüntülerine, daha çok kopuk, her türlü bağlamdan yoksun "olgu"lara veya kısmî ya da özel bazı alanlardaki soyut yasalara ulaşırız. Bir nesnenin bütünü, ancak belirleyici öznenin kendisi bir bütün olduğu ve kendini bu yüzden düşünmek, nesneyi bir bütün olarak düşünmek zorunda kaldığı zaman belirlenebilir. *Özne olarak bütün* anlayışını modern toplumda ancak ve ancak *sınıflar* temsil ediyor. Özellikle *Kapital*'de Marx her probleme bu açıdan bakarak "üstün birey ile halkın aklındaki soyut ruh" arasında karar veremeyen Hegel'i de çok daha kesin ve verimli biçimde yola getirmiş oluyor. Üstelik Hegel'in çömezleri bu kararlı adımı, "idealizmden materyalizme" atılan adımdaki kararlılıktan çok daha az fark ettiler.

Klasik ekonomi, hele onu vulgerleştirenler kapitalist gelişmeyi hep *kapitalist bireyin* bakışıyla ele aldılar ve bu yüzden de çözülemeyecek türden bir yığın çelişkilere ve sahte sorunlara saplandılar. Marx, *Kapital*'de bu yönteme kökünden son veriyor. Bunu, her momente hemencecik ve sadece proletaryanın bakışıyla -ajitatörcesine- yaklaşarak yapmıyor. Böylesine tek-yanlı bir yaklaşımdan -işareti değiştirilmiş denir ya, o anlamda- yeni bir vulger ekonominin doğacağı belliydi. Ama onun yöntemi, tüm kapitalist toplumun sorunlarını o toplumu oluşturan ve birer *bütün* olarak düşünülen sınıfların sorunları olarak ele almanın yöntemidir.

Bu denemelerin amacı yalnızca yöntem sorunlarını sergilemektir. O nedenle Marx yönteminin bir dizi sorunlara ne bakımdan yepyeni bir ışık tuttuğunu, klasik ekonominin değil çözmek, farkında bile olamadığı hangi yeni sorunların belirdiğini ve bu ekonomiye özgü nice sahte sorunların uçup gittiğini göstermek bu satırların işi değildir. Buradaki amaç, diyalektik yöntemin, Hegel'in çömezlerine yönelik iki önkoşulu mümkün olduğu kadar açık biçimde belirginleştirmektir. Bu önkoşullar, bütünü ilkin *varlığı ileri sürülen bir nesne* olarak, sonra da *varlığını ileri süren bir özne* olarak postülatlaştırma ihtiyacıdır.

yapısından kaynaklandığını Marx ekonomik "Robinsonad"lara gönderme yaparak kanıtlıyordu. *Politik Ekonominin Eleştirisi, Giriş, MEW 13*, s. 615.

II

Rosa Luxemburg'un temel eseri olan *Sermaye Birikimi,* marksizmin on yıllardır vulgerleştirilmesi ardından sorunu bu noktadan ele alıyor. Marksizmin nasıl yüzeyselleştirildiği ve orasından burasından eğilip bükülerek nasıl da burjuva "bilimi" kılığına sokulduğu Bernstein'in "Sosyalizmin Koşulları" adlı yazılarında açık ve seçik olarak görülmektedir. Bu kitabın, pozitif "bilim" adına diyalektik yönteme karşı bir saldırıyla başlayan bölümü Marx'ı Blanquizm'le suçlayarak sona eriyorsa bu hiç de öyle rastlantı sayılamaz. Sayılamaz, çünkü bütünlük anlayışını, yani diyalektik yöntemin hem çıkış noktasını hem de hedefini, onun hem koşul hem savını oluşturan bu ilkeyi terk ettiğiniz anda, devrimi bir sürecin momenti olarak değil, olayların genel akışından kopuk ve ayrışık bir adım olarak kavradığınız anda, Marx'ın devrimci yanı ya da momenti de gerisin geriye işçi hareketinin ilkel dönemine, yani Blanquiciliğe dönüş gibi görünecektir ister istemez. Tüm marksist sistemi ayakta tutan veya yok sayıldığı anda çökerten ilke şudur: Devrim, bütün kategorisinin baskın çıktığı bir anlayışın ürünüdür. Üstelik Bernstein eleştirisi kendi oportünizminde bile bu konuda bütün hedefleri ortaya döktürtecek kadar eyyamcıdır.[2]

Oportünistler, marksizmden her şeyden önce tarihin diyalektik akışı[1] denen kavramın kökünü kazımaya çalıştılarsa da onun kaçınılmaz sonuçlarından yakayı kurtaramadılar. Emperyalist çağdaki ekonomik gelişme, onların kapitalist sisteme yönelttikleri göstermelik saldırılara inanmayı ve ayrışık fenomenlerin -"nesnel ve pozitif bilimler" adına yapılan- "bilimsel" analizlerine kanmayı giderek zorlaştırdı. Kapitalizmin yanında ya da karşısında yer almak için sadece siyasal olarak karar vermek yetmezdi, bu kararı teorik olarak da vermek gerekiyordu; kısacası şu seçim yapılmalıydı: Ya toplumun bütün tarihini marksist açıdan, yani

(2) Bunu Bernstein'ın kendisi de kabul ediyor: "Partinin ajitasyona ihtiyacı olduğunu hesaba kattığım ve eleştirel önermelerimi bu yüzden tüm nihaî mantıksal sonuçlarına kadar götürmediğim doğrudur." *Sosyalizmin Koşulları,* IX. baskı. s. 260.

Bütün olarak kavramak, emperyalizm fenomeniyle de buna göre teoride ve pratikte hesaplaşmak ya da böyle bir yüzleşmeden kaçıp ayrışık momentlerin şu veya bu özel bir disiplin çerçevesinde analiziyle yetinmek. Monografileri esinleyen bu tavır tüm oportünistleşen sosyal demokrat hareketin karşılaştığında dehşete kapıldığı problemin önüne perde çekmenin en iyi yoludur. Ayrışık alanları (pozitif bilim anlamında-y.ö.) "kılı kırka yararcasına" betimleyerek, özgül durumlar için "zaman dışında veya ebediyyen geçerli yasalar" bulup buluşturarak bu hareket emperyalizmi önceki tarih dönemlerinden ayıran farklılıkların üstüne sünger çekiyor. "Genelde" kapitalizmden dışarı çıkıldığı yoktu; kapitalizmin varlığı, onlara insan aklının doğasına giderek en uygun şeymiş, Ricardo ve onun çömezleri olan vulger burjuva iktisatçılarına olduğu üzere onlara da öyle tıpkı bir "doğa yasası" imiş gibi görünüyor.

Vulger iktisat yöntemlerine yönelen bu kuramsal gerilemenin bu pragmatik oportünizmden mi kaynaklandığını, yoksa bunun tersi mi olduğunu irdelemeye kalkışırsak bu hiç de marksist ve diyalektik bir sorgulama olmaz. Tarihsel materyalizm açısından bu iki eğilim de aynı kapıya çıkar; çünkü sosyal demokrasinin savaşın öncesinde yaşadığı toplumsal ortamı yaratan da bu iki eğilimdir. R. Luxemburg'un *(Sermaye Birikimi)* eseri çevresinde koparılan kuramsal fırtınalar ancak ve sadece bu ortamda anlaşılabilir.

Çünkü Bauer, Eckstein v.b. öncülüğünde başlatılan tartışmalar, R. Luxemburg'un *sermayenin birikimi sorunu* için önerdiği çözümün doğruluk veya yanlışlığı etrafında dönüyor değildir. Tam tersine, tartışma böyle bir problemin aslında var olup olmadığı merkezindeydi ve varolduğu düpedüz, üstelik büyük bir şiddetle red ediliyordu. Vulger ekonomi açısından bu tavır kolayca anlaşılabilir, hattâ kaçınılmaz bile. Çünkü birikim sorunu bir yanda ulusal ekonomiye öte yanda da kapitalist bireye özgü bir sorun olarak ele alındığında ortada sorun diye elbette hiçbir şey kalmaz.[3]

(3) Yazdığı *Anti-Kritik*'te R. Luxemburg bunu kendisini eleştirenlerin en ciddisi olan Otto Bauer'i çürütmek amacıyla belirtiyor.

Sorunun böylece bütünüyle inkârı, R. Luxemburg'u eleştirenlerin onun kitabındaki asıl kritik bölümü *("Birikimin Tarihsel Koşulları")* hiç dikkate almadan geçiştirmiş olmalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bunu, onların temel sorunu şöyle ifade etmelerinde açıkça görüyoruz. Onlar temel sorunu şöyle koyuyorlardı ortaya: Marx, yalnızca kapitalistler ve proletaryadan oluşan bir toplum varsayıyor; yöntem açısından ileri sürülen bu ayrıştırma veya soyutlayıcı varsayıma dayanan bu söylem doğru mudur, bunu en doğrusu nasıl yorumlamak mümkündür? Ancak eleştirenler şunu tamamıyla gözden kaçırmaktalar: Marx'ın yaptığı varsayım, sadece meselenin (özelde, birikimin-y.ö.) daha açıkça kavranmasını sağlayan yöntemsel bir varsayımdı; çünkü hedef, daha kapsamlı bir meseleye, yani meseleyi toplum denen Bütün içinde konumlandırmaya doğru ilerlemekti. Onlar Marx'ın bu adımı (sorunu bütün'ün içine yerleştirmeyi-y.ö.) ilk birikim'le ilgili olarak daha Kapital'in birinci cildinde atmış olduğunu göremiyorlar. Bilerek ya da bilmeyerek onlar, tüm Kapital'in, tam da bu konuda (bütün'e yerleştirme-y.ö.) sorunu ortaya dökülmesi gerektiği yerde kesiveren tamamlanmamış bir eser olduğunu söylemeye de yanaşmıyorlar. İşte R. Luxemburg'un yaptığı şey, Marx ın tamamlanmadan bıraktığı eserini (Fragment) onun çizgisinde sürdürüp onun akıl-ruhu çerçevesinde tamamlamaktan başka bir şey değildir.

Ama onlar yine de tamamıyla tutarlı hareket ettiler. Çünkü kapitalist bireyin açısından, vulger ekonomi için sözkonusu olan bir sorun ortaya gerçekten de dökülmemeliydi. Kapitalist birey açısından ekonomik gerçeklik doğanın ebedî yasalarınca yönetilen bir dünya görünümündedir; bu birey yapıp ettiklerini böyle bir dünyanın yasalarıyla uyumlu hale getirmek zorundadır. Artıdeğer'in gerçekleşmesi, yani birikim onun açısından (daima olmasa bile, çoğu kez) öteki kapitalist bireylerle yaptığı mübadele biçiminde oluyor ve tüm birikim sorunu, bu yüzden P-M-P ve M-P-M formüllerinin üretim, dolaşım v.b. süreçleri boyunca dönüştükleri biçimler hangisidir sorunundan başka bir şey değil... Böylelikle birikim sorunu, vulger ekonomi için özel-bilimsel bir ayrıntı sorunu olup çıkıyor; kısaca kapitalizmin bütün olarak kaderiyle hiç ilişkisi olmayan bir sorun. Marx "formüllerinin" doğruluğu bu sorunun çözümünü yeterince garantiye alıyor; bu for-

müllerin -Otto Bauer'in yaptığı gibi- olsa olsa "çağın ihtiyaçlarına uydurulması" gerekiyor. Ancak bu formüllerin (toplum sanki sadece kapitalistlerle proletaryadan meydana geliyormuş gibi) bir soyutlamaya dayanması nedeniyle ekonomik gerçekliğin tek başına bu formüller temelinde kavranamayacağını; kısacası formüllerin asıl (birikim-y.ö.) sorunu toplumun bütünü içine oturtmak, yani açıklığa kavuşturmak için bir sıçrama tahtası işini gördüğünü Bauer ve yandaşları kavrayamadılar. Ricardo'nun öğrencileri o zamanlar Marx'ın sorunsallarını nasıl anlayamadılarsa aynen öyle...

"*Sermaye Birikimi*" genç Marx'ın "*Felsefenin Sefaleti*"nde kullandığı yöntem ve sorunları yeniden ele alıyor. O eserinde Marx, Ricardo'nun iktisadını mümkün ve geçerli kılan tarihsel koşulları irdeliyordu. Aynı şekilde R. Luxemburg da bu yöntemi *Kapital*'in 2. ve 3. ciltlerindeki eksik kalmış analizlere uyguladı. Yükselen kapitalizmin ideolojik temsilcileri olarak burjuva iktisatçıları, A. Smith ve Ricardo'nun keşfettiği "doğa yasalarını" yaşanan toplumsal düzenle ya da gerçeklikle özdeş tutmak zorunda kaldılar; çünkü amaçları kapitalist toplumu insanın "doğa"sına ve o deneyim-öncesi mantıkçı aklına (*Vernunft*), denk düşen biricik toplum biçimi olarak görebilmek, gösterebilmekti. Aynı şekilde sosyal demokrasi de, şu küçük burjuvalaşmış ve kapitalizmin son evresinde tüm dünyanın emperyalistlerce sömürülmesinden çıkarı olan işçi aristokrasisinin ideolojik ifadesiydi; ama bir yandan da kaçınılmaz kaderinden, yani Dünya Savaşı'ndan kaçınmaya çabalıyordu. Çünkü toplumun evrimini o şekilde sunmak istiyordu, ki kapitalist birikim sanki neredeyse matematiksel formüllerin o havasız boşluğunda (hiç sorun çıkarmadan, yani savaşa yol açmadan) gerçekleşecek durumdaydı. O yüzden de siyasal ileri görüş ve kavrayış açısından, tüm askerî sonuçlarıyla birlikte emperyalist sömürüyü kollayan o büyük burjuva kapitalist tabakaların bile gerisine düştüler. İşte bugünkü durumlarını teoride daha o zamanlar bu nedenle benimsediler; yani kapitalist ekonomik düzenin ebedîliğini koruma ve kollama görevi'ni; emperyalist kapitalizmin gerçek babalarının göz göre göre sürüklendikleri mukadder felâketlerin bekçiliğini.

Ricardocu "doğa yasaları"nın toplumsal gerçeklikte özdeş sayılması yükselen kapitalizmin kendini nasıl ideolojik bir sa-

vunması ise, Avusturya-Okulu'nun Marx yorumları, özellikle Marx'ın soyutlamalarını toplumun bütünü ile özdeş sayması da çökmekte olan kapitalizm için kendini savunmanın "rasyonel" bir aracıydı. Genç Marx'ın "bütün" kavrayışı o zamanlar hâlâ parlak çağını yaşayan kapitalizmin hipokratik (marazlı) yüzünü nasıl açığa vurduysa, Luxemburg'un kapitalizmin temel sorunlarını tarihsel sürecin bütünlüğü içine katarak giriştiği analizlerinde kapitalizmin son demleri de artık tüyler ürpertici bir ölüm dansına dönüşüyor; Ödipus kaçınılmaz kaderine doğru yürüyor.

III

Rosa Luxemburg (ancak ölümünden sonra yayınlanan) özel bir broşürü vulger "marksist" ekonominin çürütülmesine ayırmıştı. Aslında bu çürütüm gerek tasarım gerekse yöntem açısından, kapitalist gelişmenin bu kritik sorununun irdelendiği yerde dördüncü raundu oluşturuyor; o nedenle *Sermaye Birikimi*'nde ikinci bölümün sonuna yakışıyor. Çünkü bu kitabın tasarımındaki karakteristik, büyük bölümünün tarihsel analizlere ayrılmış olmasıdır. Bununla kast ettiğim, basit ve genişletilmiş yeniden-üretimle ilgili marksist analizin burada kitabın tüm çıkış noktasını ve problemin nihaî çözümüne başlangıç noktasından fazla bir şey meydana koyduğudur. Kitabın çekirdeğini birikim sorununa ilişkin büyük tartışmaların yazın-tarihi çizgisinde eklemlere ayrılması oluşturuyor: Sismondi'nin Ricardo ve öğrencileriyle tartışması, Rodbertus ile Kirchmann ve Narodnikler ile Rus marksistleri arasındaki tartışmalar. Kitabın bu tasarım şekliyle bile R. Luxemburg, marksist geleneğin dışına çıkmıyor; tam tersine onun kompozisyon tarzı marksizmin baştaki özgün ve bozulmamış tavrına, Marx'ın kendi tasarım biçimine dönmek anlamına geliyor. Çünkü o ilk olgun, eksiksiz ve sonuç üreten eseri olan Felsefenin Sefaleti'nde, Proudhon'un fikirlerini çürütürken kendi görüşlerinin gerçek kaynaklarına, bir yandan Ricardo'ya öte yandan da Hegel'e kadar gerilere uzanmaktadır. Onun Proudhon'un Ricardo ve Hegel'i nerede, nasıl ve herşeyden önce niçin yanlış anlamak *zorunda* olduğu yolundaki analizi, Proudhon'un kendi kendisiyle düştüğü çelişkileri acımasızca gün ışığına çıkaran kaynağın kendisi sayılır. Dahası da var; bu analiz aynı zamanda,

bu çelişkilerin kaynaklandığı, ama Proudhon'un bile farkında olmadığı karanlık temelleri de açığa vuruyor; yani teorik söylemini Proudhon'un görüşlerinde bulan sınıfsal ilişkileri... Çünkü "Ekonomik kategoriler kuramsal söylemlerden, toplumsal üretim ilişkilerinin soyutlanmış biçimlerinden başka bir şey değildir" diyor Marx.[4] Onun temel kuramsal eseri, içinde ele alınan sorunların kapsam ve zenginliği yüzünden böyle problemler tarihine uygun bir *tasarımı* ancak kısmen yerine getirse bile bu, Marx'ın *problemlere yaklaşımındaki yapısal benzerlikleri* gözden saklayamaz. "Kapital" ve "Artı-Değer Üstüne Kuramlar", içyapısı, Felsefenin Sefaleti'nde sadece göz kamaştırıcı değil, tasarım açısından da geniş bir çizgide konulan problemin tüm içerikleriyle çözümünü temsil eden tek bir eser sayılırlar.

Probleme kendi içinde verilen yapısal biçim bizi yine diyalektik yöntemin merkezindeki soruya yöneltiyor; yani bütün kategorisinin oynadığı rolün öncelliğini doğru dürüst anlamaya, dolayısıyla geriye Hegel felsefesine götürüyor. Hegel'in inandırıcılığını hem felsefe tarihi hem tarih felsefesi olarak en coşkulu biçimde *Akıl-ruhun Fenomenolojisi*'nde kanıtlayan felsefî yöntemini Marx işte bu önemli noktada (Bütün kategorisinin oynadığı rolde-y.ö.) hiçbir zaman terk etmiyor. Çünkü Hegel'in düşünce ve varlık-olgusunu -diyalektik anlamda- birleştirmesi, bunların birliğini bir sürecin birliği ve bütünü olarak görmesi aslında tarihsel materyalizmde yatan tarih felsefesinin de özüdür.

Tarihin "ideolojik" kavranışına karşı Marx'ın açtığı materyalist polemik bile aslında ustanın kendisinden çok onun çömezlerine yöneliktir; çünkü Hegel bu konuda Marx'a, Marx'ın diyalektik yöntemin "idealizm yoluyla" fosilleştirilmesine karşı mücadelesinde zaman zaman kendi kendine fark edebileceğinden daha yakındı. Çünkü Hegel çömezlerinin tutturdukları "mutlak" idealizm aslında özgün sistemin bütünlüğünü çökertmek anlamına geliyor[5]; diyalektiğin tarihin canlı maddesinden koparılması an-

(4) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 130.

(5) Hegel'in kendi çömezleriyle ilişkisi konusunda Hegelci Lassalle'in şu parlak makalesine bakınız: *Hegel'in ve Rosenkranz'ın Mantığı, Eserler VI*, yayınlayan: Cassirer. Hegel'in kendisinin, kendi sistemini ne ölçüde yanlış uyguladığı ve bu sistemi sonradan genişleten Marx'ın onu bu noktada nasıl eleştirip düzelttiği konusunda bak. *"Nedir Ortodoks Marxizm?"* başlıklı makale.

lamına geliyor ki bu, düşünce ve varlık-olgusu arasındaki diyalektik birliğin eninde sonunda parçalanması demektir. Kaldı ki Marx'ın dogmatik materyalist çömezleri aynı koparmacılığı tekrarlayarak tarihsel gerçekliğe özgü somut bütünlüğü parçalıyorlar. Onların yöntemleri, Hegel çömezlerinin yöntemleri gibi, içi kof düşünce şemalarına dönüşüp yozlaşmasa bile vulger ekonomi halinde taşlaşıp özel bilimciliğe yatkın mekanik bir uğraş biçiminde donup kalıyor. Hegelcilerin düpedüz ideolojik kurgularında tarihsel olayları anlama yeteneği kalmadığı nasıl anlaşıldıysa bu kez Marx'ın bu dogmatik çömezlerinin de aynı beceriksizliğe düştükleri görüldü: Ne "ideolojik" denen toplum biçimleri arasındaki bağlamı ve bunların ekonomik temellerini ne de ekonominin bir bütün, toplumsal bir gerçeklik olarak kendisini kavrayabildiler.

Hangi konuyu ele alırsa alsın diyalektik yöntem için sorun aynıdır: Tarihsel süreci kendi bütünlüğü içinde kavramak (bilgiyi bütünsel bir sürecin bilgisi olarak edinmek-y.ö.). "İdeolojik" ve "ekonomik" sorunların birbirlerine karşı ve birbirini dışlayan yabancılıkları bu yöntemin içinde dağılıp gidiyor, bu sorunlar birbirleriyle kaynaşıyor. Özel bir problemin tarihi birbiriyle (tarihsel bir bütün içinde-y.ö.) kaynaşan problemlerin tarihi halini alıyor.

Bir problemin edebî ya da bilimsel söylemi toplumsal bir bütünün söylemi, bu bütünün imkânlarının sınırları ve sorunlarının söylemi olarak beliriyor. Problemlere edebiyat tarihi açısından yaklaşmak tarihsel sürecin sorunlarını en katıksız biçimde ifade ediyor. Felsefe tarihi tarihin felsefesine dönüşüyor.

O nedenle marksizmin yeniden doğuşunu başlatan iki temel eser, yani R. Luxemburg'un *Sermaye Birikimi* ve Lenin'in *Devlet ve İhtilâl*'i genç Marx'a özgü tasarım biçimini benimsiyorlarsa bu hiç de rastgele bir olay değildir. Kendi eserlerindeki sorunları gözlerimizin önünde diyalektik olarak canlandırmak için bu sorunların doğuşunu bir bakıma yazın-tarihi çizgisinde tasarımlanan bir planda aktarıyorlar. Problemlerin kendilerinden önceki konuluş biçimlerinde meydana gelen dönüşümleri çözümlüyor, düşüncelerdeki arınma ya da bulanıklaşmanın her aşamasını saptayıp bu aşamaları, onları doğuran ve onlardan doğan tarihsel bağlamın içine oturtuyorlar. Böyle yapmakla, meyvalarını onların kendi yaklaşım ve çözümlerinde veren *tarihsel süreci* başka türlü ulaşılması mümkün olmayan bir canlılığa kavuşturmuş oluyorlar.

Bu yöntemin, (sosyal demokrat kuramcıların da dahil olduğu) burjuva bilimlerine özgü şu "kendinden öncekilerin başarılarını hesaba katma" geleneğiyle hiçbir ortak yanı yok. Çünkü burjuva bilimi, teori ile tarihi birbirinden yöntemli olarak ayırmakla; özel problemleri ilke ve yöntem açısından birbirinden ayrıştırmakla; yani bütünlük sorununu kesin bilimsellik adına dıştalamakla herhangi bir problemin tarihini de problemin kendisi için teorik bir safra, bir tasarlama hamallığı şekline sokuyor. Bu safra ya da hamallık sadece bazı bilgi uzmanlarının çıkarlarına geliyor; öylesine geliyor ki, bu çıkarlar şişirildikçe gerçek sorunların özündeki anlamı örtbas etmek ve akıllarında zerre kadar ruh olmayan bir uzmanlar gürühunu kodamanlaştırmak mümkün oluyor.

Marx ve Hegel'in tasarım yöntemine dayanan geleneğini sürdürmekle Lenin, kendi probleminin tarihini 19. yüzyıl Avrupa devrimlerinin iç tarihi haline getirmekte, R. Luxemburg'un edebî (yani tasarımlı-y.ö.) tarihsel yaklaşımı da kapitalist sistemin yaşama ve yayılma mücadelesinin tarihi halinde yücelmektedir. Henüz gelişmemiş, ama yükselen kapitalizmin ilk büyük sarsıntıları, yani 1815 ve 1818/19 yıllarının büyük krizleri mücadeleyi Sismondi'nin "*Nouveaux Principles d'Economie Politique*"de sunduğu biçimde başlatıyor. Hedefleri açısından reaksiyoner olan bu eser bize kapitalizmin karşılaştığı sorunsallara ilişkin ilk bilgileri sağlıyor. Kapitalizmin bu gelişmemiş biçimi ideolojik ifadesini, karşıtlarının tek yanlı olduğu kadar da aykırı görüşlerinde buluyor. Kuşkucu bir reaksiyoner olarak Sismondi krizlerin doğuşunu birikimin imkânsızlığının belirtisi sayarken, yeni üretim düzeninin sözcülerine has o yontulmamış iyimserlikle krizlerin kaçınılmazlığını ve ortada bir ikilem bulunduğunu inkâr ediyor.

Probleme bugünün koşullarından bakarsak görüyoruz ki, problemi sorgulayanların toplumsal dağılımı ve verdikleri yanıtların toplumsal anlamı bugün tamamiyle tersine dönmüş bulunuyor: İhtilâlin kaderi, kapitalizmin çöküşü -henüz hiç de yeteri kadar bilinçli olmasa bile- günün konusu haline geldi. Bu anlam değişikliğinde marksist analizin kuram açısından belirleyici rol oynamış olması, toplumun ideolojik önderliğinin artık burjuvazinin ellerinden giderek kayıp gitmekte olduğunun bir işaretidir. Ancak Narodniklerin küçük burjuva yapısı kendisini kendi teorilerinde ve açıkça göstermekte olduğundan Rusyalı "marksistlerin" gitgide

nasıl da kapitalist gelişmenin ideolojik mücahitleri haline geldiğini görmek çok ilginç oluyor. Kapitalizmin gelişme imkânı ve perspektifleri açısından Say, Mac Culloch ve benzerlerine özgü sosyal iyimserliğin ideolojik vârisleri olup çıktılar. "Meşru Rus marksistleri" diyor R. Luxemburg[6], "kendi hasımları olan popülistleri (halkçıları-y.ö.) kuşkusuz yendiler, ama pek fazla yendiler... Tartışma konusu, kapitalizmin gelişmeye genelde ve Rus kapitalizminin de özelde yatkın olup olmadığı idi ve bu marksistler bu yatkınlığı öylesine gösterdiler ki kapitalizmin sonsuza kadar yaşayabileceğini kanıtladılar. Şurası belli ki, sermayenin hiç sınır tanımadan biriktiğini kabul edersek sermayenin sınırsız bir yaşama gücü (ya da yaşar-kalıcılığı-y.ö.) olduğunu da kanıtlamış oluruz.[II] Eğer kapitalist üretim tarzı üretici güçlerde, dolayısıyla ekonomik ilerlemede sınırsız bir artış sağlayabilecek durumdaysa yenilmesi de olanaksızdır".

İşte birikim probleminin dördüncü ve son raundu, Otto Bauer'in R. Luxemburg'a karşı silâhlı saldırısı burada başlıyor. Sosyal iyimserlik sorunu işlevini yeniden değiştirmiş bulunuyor. Birikimin mümkün olduğuna ilişkin kuşkular R. Luxemburg'da mutlakçı biçimlere dönüşüyor. Bu kuşku, birikim koşullarına ilişkin tarihsel bir sorun halini alıyor. Ve dolayısıyla sınırsız bir birikimin imkânsız olduğuna ilişkin kesin karara dönüşüyor. Birikim böyle toplum genelindeki bütünsel bağlamı içine yerleştirildiğinde diyalektik bir duruma, tüm kapitalist sistemi saran bir diyalektik düzeyine ulaşıyor. "Marx'ın genişletilmiş yeniden üretim şemasının gerçekliğe denk düştüğü an" diyor Luxemburg[7], "işin sonunu, birikim hareketinin tarihsel sınırını, yani kapitalist üretimin tıkandığı yeri gösteriyor. Birikimin imkânsızlığı, üretici güçlerin bundan sonra gelişebilmesinin artık imkânsızlaştığı ve böylelikle kapitalizmin çöküşünün de nesnel ve tarihsel olarak kaçınılmazlığı anlamına geliyor. Sermayenin tarihsel kariyerindeki son dönemi temsil eden emperyalist dönemin çelişkilerle dolu hareketi de buradan kaynaklanıyor". Problemle ilgili kuşkuların diyalektik açıdan kesin bir kararlılığa dönüşmesiyle geçmişin tüm

(6) *Sermaye Birikimi*, 1. baskı, s. 296.
(7) *a.g.e.*, s. 393.

küçük burjuva ve reaksiyonerleri de ortadan kayboluyor: Kuşku iyimserliğe, yaklaşan toplumsal devrime yönelik kesin kuramsal kararlılığa dönüşüyor.

İyimserliğin işlevindeki aynı değişiklik, karşıt görüşleri, yani birikimin sınırsızlığına olan inancı küçük burjuva oynaklığına, kuşku ve tereddütlere sürüklüyor. Otto Bauer'in bağrına bastığı bu inançta bir Say ya da Tugan-Baranowsky'nin o bön ve vurdum duymaz iyimserliği yok. Bauer ve yandaşları gerçi marksist terimlerin mantığıyla çalışıyorlar, ama teorilerinin özünde hepsi Proudhoncu. Onların birikim sorununu çözme ya da daha doğrusu, sorunun varlığını yadsıma girişimleri, Proudhon'un, kapitalizmin "iyi yanları"nı koruyup "kötü yanlarından" kaçınmak üzere giriştiği çabalardan öteye geçmiyor eninde sonunda.[8] Birikim sorununun varlığını kabul etmek, bu "kötü yanların" kapitalizmin özüne koparılamayacak denli bağlı olduğunu kabullenmek demektir; o yüzden de emperyalizmi, dünya savaşını ve dünya ihtilâlini kapitalist gelişmenin kaçınılmaz faktörleri olarak kavramak gerektiği anlamına gelir. Oysa bu, belirttiğimiz gibi, ideolojik sözcülüğünü merkez-marksistlerinin üstlendiği, ama emperyalist "kamburları" olmayan ileri bir kapitalizmi ve "savaş" v.b. gibi sakınca veya arızaları olmayan "düzenli" bir üretimi arzulayan tabakaların doğrudan çıkarlarına aykırı düşüyor. "Bu anlayış" diyor R. Luxemburg[9], "burjuvaziyi, emperyalizm ve militarizmin kendisine kendi kapitalist çıkarları açısından zarar verdiğine inandırmaya çalışmaktır. Böyle bir manevrayla güdülen amaç, emperyalizmden nemalanan güya bir avuç insanı kendi haline bırakıp burjuvazinin geniş kesimleriyle birlikte bir proleter blok oluşturmak, emperyalizmi bu şekilde dizginlemek... ayağına batan dikeni çıkarmaktır! Çökmeye başladığı sıralarda liberalizm dünyadan habersiz bir monarşiden yüz çevirip nasıl bir başka monarşiyi davet ettiyse, *marksist merkezciler* de kötü yola sapmış burjuvadan yüz çevirip davetiyeyi daha terbiyeli bir burjuvaziye çıkarıyorlar..."

(8) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 131-33.
(9) R. Luxemburg, *Anti-Kritik*, s. 118.

Otto Bauer ve yoldaşları kapitalizmin önünde hem ideoloji hem ekonomi açısından pes ettiler. Bu teslimiyet onların ekonomik kaderciliğinde, yani kapitalizmin "doğa yasaları" kadar ölümsüz olduğuna inanmakta oluşlarında açığa vuruyor kendini. Ancak has birer küçük burjuva olarak onlar kapitalizmin ideolojik ve ekonomik kuyruklarından başka bir şey olmadıkları, "kötü yanları" ve "kamburları" olmayan bir kapitalizm arzuladıkları içindir ki kapitalizme muhalefetleri de tipik küçük burjuva "muhalefetidir", yani ahlâkî bir muhalefet.

IV

Sosyalizmin ahlâk yoluyla reformasyonu ve ekonomik kadercilik birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bunların Bernstein, Tugan-Baranowsky ve Otto Bauer'de benzer şekillerde ortaya çıkması rastlantı sayılmaz. Bu, kendilerinin kösteklemeye çalıştıkları ihtilâlin nesnel yolu yerine onların sadece öznel bir yol arayıp bulma zorunluluğundan kaynaklanıyor değil; bu aynı zamanda vulger ekonomik görüşlerin yöntemsel bir sonucu, yöntemli bireyciliğin sonucudur. Oysa sosyalizmin "ahlâkî" reformasyonu, bize genel bir bakış sağlayabilecek biricik kategorinin, yani eksikliği belli olan Bütün kategorisinin öznel yanını oluşturuyor. Çünkü ister kapitalist ister proleter olsun, bireyin çevresi, yaşadığı toplumsal ortam (ve onun kuramsal yansıması ve izdüşümü olarak: doğa) ona ebediyyen yabancı kalacağı gaddar ve anlamsız bir kaderin oyuncağı gibi geliyor. Birey, bu dünyayı ancak teoride "doğanın ebedî yasaları" biçimine büründüğü zaman anlayabiliyor; kısacası insana yabancı, bireyin eylemlerinden hiç etkilenmeyen, nüfuz edilmesi imkânsız bir rasyonelliğe büründürüldüğü zaman; insan bu dünya karşısında sadece kontemplatif (düşünürken seyirci gibi-y.ö.) ve kaderci davrandığı zaman.

Böyle bir dünyada eylemin sadece iki olanağı var; ama bunların ikisi de eylemin, dünyayı değiştirmenin real değil, sadece görünürdeki yüzeysel yolları. Birincisi, yukardaki tarzda (düşüncede seyrederek-y.ö.) kavranan, kadere inanırcasına sineye çekilen şu değişmez "yasaları" insanın belirli amaçları doğrultusunda yararlı veya faydalı kılmanın (örneğin tekniğin) yoludur. İkincisi ise, tamamıyla içe dönük bir eylem ki, bu da dünyayı değiştirme yo-

lunda açıkta kalan tek noktayı, yani insanın kendisini değiştirmenin yoludur. yani ahlâk. Ne var ki dünyadan yalıtılıp veya yalnızlaştırılıp ayrıklaştırılmış insanın bütünlüğüyle karşılaştırıldığında bu ahlâk normatif düzeyden öteye geçmiyor. insanın nesnel yaratıcılığında aktif bir işlev göremiyor; dolayısıyla yalnız birtakım kurallar öngören idealist bir gereklilik *(Sollen)* olarak düpedüz buyruklama veya imperatifler düzeyinde kalıyor. Kant'ın *Salt* (Mantıkçı veya Deneyim-Öncesi) *Aklın Eleştirisi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasındaki yöntemsel ve mantıklı bağlam zorlamacı ve kaçınılmazcıdır. Toplumsal ekonomik gerçekliği irdelerken tarihsel süreci bütün olarak anlamaktan, yani Hegel-Marx yönteminden vazgeçen ve onun yerine, bilimler özelindeki tarihdışı "yasaları" arayan "eleştirel" yöntemi koyan her "marksist" - eylem sorununu ortaya attığı anda- Kant okulunun soyut buyrukçu ahlâkına geri dönmek zorundadır.

Çünkü *bütünlük* anlayışını yıkıp atmakla *teori ile pratiğin birlik ve bütünselliği* de yıkılıp atılmış olur. Oysa eylem -yani Marx'ın Feuerbach Üstüne Tezler'inde en başa aldığı talep açısından bakarsak- *praxis özünde gerçekliğe nüfuz etmek, onu dönüştürmektir.* Gerçekliği ancak bir bütün olarak anlamak ve ona o haliyle nüfuz etmek mümkündür ve nüfuz etmeyi de, ancak kendisi bir bütün olan özne becerebilir.

Felsefesini "Hakikat'i veya doğru'yu yalnızca töz olarak değil, ama aynı zamanda özne diye görüp öyle ifade etmeli"[10] ilkesi üstüne oturtan Hegel bunu boşuna söylemiyor. O böylelikle klasik Alman felsefesinin en derlndeki yanılgısını ve dayandığı son sınırı ortaya koyuyordu, ama bu kuralı gerçekten yerine getirmek onun felsefesine de nasip olmadı, bu felsefe kendinden öncekileri mahkûm eden sınırlarla çoğu kez aynı sınırlar içinde kaldı.

Marx kavranan bütünün fiilî olarak gerçekleşmesini (*Erfüllung*) tarihsel sürece özgü gerçekliğin içinde odaklaştırıyor ve bu gerçekleşmeyi böyle bir gerçekliğin içine sınırlamakla hem kavranabilen bütünü hem de kavranabilecek bütünü belirliyordu. Ve "hakikatin özne olarak" somutlaştığını keşfetmek ve böylelikle teori ile pratiğin birlik ve bütünselliğini kurmak ilkin Marx'a ve böyle nasip oldu. Sınıfsal görüş açısının (bireysel açıya

(10) *Akıl'ın Fenomenolojisi*, Giriş.

oranla) bilimsel yöntem üstünlüğü işte bu bütünlük (ve bütünün tarihsel süreçte fiilîleşmesi-y.ö.) anlayışından açıkça ortaya çıkıyor, şöyle ki: *Toplumun gerçekliğine bir sınıf ancak eylemleriyle nüfuz edebilir ve onu bütünüyle değiştirebilir.* O nedenle, sınıfsal görüş açısından kaynaklanan "eleştiri" bütünlük anlayış ve açısından kaynaklanıyor aslında ve teori ile pratiğin birliğini böylelikle sağlıyor. Bu eleştiri parçalanmaz bir diyalektik bütün içinde aynı zamanda hem neden hem sonuçtur, tarihsel sürecin aynı zamanda hem yansıması hem de motorudur. Proletarya toplumdaki düşüncenin öznesi olarak iktidarsızlık ikilemini bir vuruşta parçalıyor; yani yasaların katıksızlığından gelen kadercilik ile arzuların katıksızlığından gelen ahlâk arasındaki dilemmayı.

Kapitalizmin tarihsel bir koşullanma (birikim sorunu) olduğunu kavramak marksizm açısından bir ölüm-kalım sorunu ise bunun nedeni, toplumsal devrimin ve toplumun bütünüyle dönüştürülmesinin (ve dolayısıyla sonunda diyalektiğin kapitalist bütün genelinde ortadan kaldırılmasının-y.ö.) gerekirliğini ancak bu kavrayışın, ancak teori ile pratik arası birliğin açıklayabilecek durumda olmasıdır. Ayrıca kavrayışın kendisi ile gerekirliği açıklama imkânı arasındaki bu bağlantıyı görebilmenin ve görmenin de tarihsel sürecin ürünü olduğu anlaşılırsa, o zaman diyalektik yöntem denen döngü de tamamlanmış olur -ki bağlantının, tarihsel sürecin bir ürünü olarak gerçekleşmesinin bir döngü oluşturduğu şeklindeki yorum da Hegel'den kaynaklanıyor. Bernstein'e karşı açtığı ilk polemikte R. Luxemburg, işte bütünsel ile kısmî [III] diyalektik ile mekanik (oportünist veya darbeci de olabilir) tarih görüşleri arasındaki bu özlü farkı vurguluyordu. "Kararlı bir azınlığın tabanca patlar gibi zamanlı zamansız yaptığı Blanquist *darbe* ile devlet gücüne, çökmeye başlayan burjuva toplumunun ürettiği, dolayısıyla onun çağdaş ekonomik siyasal görüntüsündeki meşru durumu simgeleyen büyük ve sınıf bilincine sahip halk yığınlarının *el koyması* arasındaki temel farklılık buradadır"[11] diyor Luxemburg ve aynı çizgiyi son yazısında da sür-

(11) *Sosyal Reform mu Devrim mi?*, s. 47.

dürüyor[12]. "Kapitalist gelişmenin bu hedefe yönelik nesnel eğilimi, toplumdaki uyuşmazlık ve çürümüşlüğün yaşanan son egemen sisteme bir an önce son verecek şekilde toplumsal ve siyasal olarak keskinleşmesi için yetiyor. Ancak bu toplumsal ve siyasal uyuşmazlıklar da eninde sonunda kapitalist sistemdeki ekonomik istikrarsızlığın ürünleridir; istikrarsızlık bu uyuşmazlıkları varacağı kritik noktaya doğru giderek daha büyük ölçüde besler."

Proletarya hem kapitalizmdeki sürekli krizlerin ürünü hem de kapitalizmi bu krizlere doğru sürükleyen eğilimlerin infazcısıdır. "Proletarya" diyor Marx[13], "özel mülkiyetin proletaryayı yaratmakla kendi hakkında verdiği hükmü infaz eder". Proletarya kendi durumunu bilerek hareket ediyor; kapitalizme karşı mücadele vermekle toplumdaki yerini de keşfediyor.

Nedir ki proletaryanın sınıf bilinci, yani süreçteki "özne olarak" hakikatin kendisi kararlı denge durumunda olduğu gibi aynı kalmaz, mekanik yasalarına göre hareket etmez. Çünkü bu bilinç diyalektik sürecin (bütünün içindeki birbirini dışlamacı eğilimlerin-y.ö.) bilincidir ve bu yüzden de diyalektik bir kavramdır. Çünkü sınıf bilincinin pratik ve aktif yanı, onun hakikî özü, gerçek yüzüyle ancak ve ancak, tarihsel süreç onun yürürlüğe girmesini buyurduğu, had safhadaki bir ekonomik kriz onu eyleme ittiği zaman ortaya çıkar; yoksa kapitalizmin bağrındaki sürekli ve örtülü bunalımlara paralel olarak hep kuramsal ve örtülü düzeyde kalır[14], gündelik yaşamın talepleri karşısında bireysel sorun ve mücadelelerle yüzyüze gelir, ama sınıf bilinci bu durumuyla "düpedüz" ya da "kendi başına" bilinç olmaktan öteye geçmez; R. Luxemburg'un deyişiyle bu sorun ve mücadelelerin "düşünsel bir toplamı" olarak kalır.

Marx'ın, proletaryanın kurtuluş mücadelesinde görüp bilinçli hale soktuğu birlik, yani teori ve praxis'in diyalektik birliği çerçevesinde bilincin "kendi başına" kalmasına olanak yoktur, ne "düpedüz" teori ya da iddia olarak, ne de sadece buyruk ya da eylem normu olarak... İddianın bile burada kendi gerçekliği vardır. Ya da şöyle diyelim: Tarihsel sürecin, proletaryanın sınıf bilincine

(12) *Anti-Kritik*. s. 37.
(13) *Kutsal Aile*, *MEW 2*, s. 37.
(14) *Kitle Grevi*, 2. baskı, s..48.

taleplerinde diretici ve iddiacı bir karakter, "örtülü ve kuramsal" bir karakter damgasını vuran momenti belli bir durumda bir gerçekliği de yaratır ki bu gerçeklik, sürecin bütününe eylemli olarak müdahale eder. Proleter sınıf bilincinin aldığı bu şekil partidir. Devrimci kitle eylemlerindeki *spontan* niteliği pek çoklarından önce ve açıkça fark etmiş olan R. Luxemburg (ki önceden ileri sürülen şu tezin başka bir cephesini vurguluyordu: Bu eylemler ekonomik süreçteki yasaların zorunlu sonuçlarıdır) doğal olarak partinin devrimdeki rolünü de yine çoklarından önce kavrayacaktı.[15] Mekanik vulgerleştiriciler için parti sadece bir örgütlenme biçimiydi. Kitle hareketi, yani devrim de aynı şekilde bir örgütlenme meselesinden öteye geçmiyordu.

R. Luxemburg şunu kavramıştı önceden: Proletaryanın kendini bir sınıf haline getirmesi nasıl ancak sonraları devrimci sürecin içinde ve bu süreç boyunca gerçekleşebiliyorsa, örgüt de devrimci sürecin önkoşulu olarak değil, daha çok sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Partinin ne yarattığı ne kaçınabildiği (ama ancak sonucu olduğu-y.ö.) bu süreç içinde yine partiye şu yüce görev düşüyor: Proletaryanın sınıf bilincini, onun tarihsel mesajındaki vicdan ve imanı taşımak. Yüzeysel olarak daha aktif, hattâ daha "real" görünen bakış açısı, partiye öncelikle ya da sadece örgütsel görevler yüklerken devrimin gerçekleriyle yüzyüze geldiğinde tutarsız bir kaderciliğe saplanmakta, oysa R. Luxemburg'un analizi devrimci gerçek faaliyetin kaynağına dönüşmektedir. Parti "Proletaryanın mevcut ve önceden harekete geçmiş ve geçirilmiş tüm güçler toplamının, mücadelenin her an ve evresinde seferber edilmesini ve bu toplamın kendini partinin mücadele durumunda ispatlamasını sağlamalıdır. Sosyal demokrasinin taktikleri kararlılık ve kesinlik bakımından fiilî güç dengesinin altına hiçbir zaman düşmemeli, tam tersine üstüne çıkmalıdır."[16] Parti, kendi bağrındaki hakikâti spontan kitle hareketi içine dökerek bu hakikati kaynaklandığı ekonomik zorunluluğun derinlerinden söküp bilinçli eylemin özgür tepelerine

(15) R.L.'un analizinin sınırları konusunda bak. "R. Luxemburg'un Rus İhtilâli'nin Eleştirisi'ne ilişkin eleştirel gözlemler" ve "Örgütlenme Sorununda Yöntem Konusu" başlıklı makaleler. Burada biz sadece R.L.'un görüşleriyle yetiniyoruz.
(16) *Kitle Grevi*, s. 38

diktiği zaman, işte o zaman, yani devrimin patlak verdiği anda kendi karakterindeki iddia veya direnmeyi de etkin bir gerçekliğe dönüştürmüş olacaktır.

Partideki karakteri iddia olmaktan çıkarıp gerçekliğe dönüştürmek proletaryanın gerçekten de sınıf tarzında, gerçekten devrimci örgütüne has bir kaldıraç halini alır. Bilgi eylem durumuna gelir, teori slogan haline... Sloganlar uyarınca harekete geçen kitle örgütlenmiş öncülerin saflarına giderek daha yoğun, daha bilinçli ve kararlı olarak katılır. Doğru sloganlardan mücadeleyi veren proletaryanın teknik örgütlenme koşul ve imkânları da örgütlenerek doğar.

Sınıf bilinci proletaryanın "ahlâk"ıdır, onun teori ve pratiğinin birliği, kendi kurtuluş mücadelesinde yatan ekonomik kaçınılmazlığın diyalektik olarak (karşıt sınıfı, artık ona veya o sınıfın yaşattığı deneyime ihtiyaç duymadığı neden veya inancından dolayı dışlayarak bütünleşme anlaminda-y.ö.) özgürlüğe dönüştüğü noktadır.[IV] Partinin, sınıf bilincinin tarihsel yapılanma biçimi ve eylemli taşıyıcısı olduğu anlaşılınca o artık aynı zamanda mücadele veren proletaryanın ahlâkını sırtlanan bir taşıyıcı haline gelir. Bu işlev artık onun politikasını da belirleyecektir. Ama partinin politikası o andaki empirik gerçeklikle daima uyum göstermeyebilir; o zaman onun sloganlarına da kimse uymaz. Ancak tarihin kaçınılmaz gidişi onlara ağzının payını vermekle kalmayacak; üstelik doğru sınıf bilincine, doğru bir sınıfsal eyleme yakışan moral gücü de -pratik ve real politika açısından- bunun meyvalarını taşıyacaktır.[17]

Çünkü partinin gücü moral gücüdür, yani ekonomik koşulların spontan olarak ayaklanmaya ittiği devrimci kitlelerin güveniyle beslenmektedir ve de partinin, kendilerinin -de pek farkına varamadığı- iradelerini nesnel olarak temsil ettiği, kendi sınıf bilinçlerinin gözle görülür örgütlü bir biçimi olduğu duygusuyla... Ancak bu besleyici güven uğrunda mücadele verdiği ve kazandığı zamandır ki parti, devrimin de önderi olabilir. Çünkü kitleler partiye doğru, kendi bilinçlenmeleri doğrultusunda tüm güçleri ve içgüdüleriyle spontan olarak ancak o zaman inatla koşacaklardır.

(17) Bak. *Junius-Broşürü*'ndeki (Futurus Yayınevi) zarif cümleler, s. 92.

Ayrışmaz olanı ayrıştırmakla oportünistler kendilerine, onları bu anlayışa, proletaryanın kendini eylemiyle anlayışına götürecek olan yolları kapadılar. O nedenle oportünistlerin liderleri bolşevizmin, devrimci marksizmin köklerinde yattığı söylenen "dinsel inanç"tan -tıpkı küçük burjuva özgürlükçüleri gibi- alay edercesine söz ediyorlar. Bu suçlamalarda kendi iktidarsızlıklarının suskun itirafı yatıyor. İçlerini kemiren kuşku illeti serinkanlı ve nesnel "bilimselliğin" kibar mantosuna boş yere sarınıp duruyor. Aralarındaki en iyilerinde bile her söz her tavır umarsızlığı açığa vuruyor; kötülerinde işe içlerindeki boşluğu, yani proletaryadan, onun yolundan ve çağrısından kopmuşluğu. İnanç dedikleri ve "din" diye niteleyerek aşağılamaya çabaladıkları şey ne fazla ne eksik, ama kapitalizmin çökmekte olduğundaki kesinliktir; proletaryanın zaferi -eninde sonunda- kazanacağının kesinliği. Bu kesinliği belgeleyecek "maddesel" hiçbir garanti olamaz. Bunu ancak yöntem -diyalektik yöntem- garanti edebilir. Ve bu garantiyi deneyip sınayabilecek olan da ancak eylemdir, devrimin kendisi, devrim yolunda yaşamak ve de ölmektir. Dünya ihtilâlinin zaferini "doğanın yasaları" ile sağlama almak ne kadar mümkün değilse, bir marksistin de nesnel dünyayı odasından dışarı çıkmayan bir akademisyen gibi kafadan üretmesi mümkün değildir.

Teori ile pratiğin birliği sadece teori için değil, pratik için de sözkonusudur. Proletaryanın bir sınıf olarak bilincini, ancak mücadele ve eylemlerle fethedip, öyle koruyabileceğini, kendini kendisine -nesnel olarak verilen- tarihsel görevinin düzeyine ancak böyle çıkarabileceğini gördük. Aynı şekilde parti ve bireysel mücahitler de kendi teorilerine, ancak bu birliği kendi pratiklerine aktaracak duruma geldikleri zaman, malik ve sahip olabilirler. Dinsel dedikleri inanç, tarihsel sürecin tüm geçici yenilgi ve tepkilere rağmen *bizim eylemlerimizde ve eylemlerimizle* gerçekleşeceğinin kesinliğine inanmaktır.

Oportünistler burada da kendilerini iktidarsızlığın verdiği eski dilemma ile karşı karşıya buluyorlar ve diyorlar ki: Komünistler eğer "yenilgi"yi önceden kestirebiliyorlarsa o zaman ya her türlü eylemden sakınmaları gerekir ya da düpedüz ve gözükara birer maceracı, felâket taciri ve darbecidirler. Ne var ki onlar, moral ve akıllarındaki ruhsal aşağılaşmadan ötürü, *kendilerinin ve eylemlerinin bütünlüğün ve sürecin birer momenti* olduklarını gör-

mekten düpedüz yoksundurlar: "Yenilgi"yi, zafere götüren kaçınılmaz bir yol olarak görmekten!

R. Luxemburg'un temel eserinde teori ile pratiğin birliğine ilişkin karakteristik, zafer ve yenilgideki bu birlikteliğin, bireysel kader ile bütünsel süreç arasındaki birliğin onun teorisine ve yaşam tarzına önderlik etmiş olmasıdır. Bernstein'la[18] girdiği ilk polemikte proletaryanın devlete ister istemez "vaktinden önce" el-koymasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürüyor: ama oportünistlerin önünde tirim tirim titredikleri şu ihtilâle inanmayışlarının, aslında "toplumun mekanik gelişiminden yola çıkıp sınıf mücadelesinin zaferine bu mücadelenin dışından ve ondan bağımsız olarak hayalî bir zaman biçen politik bir zırvalık" olduğunu yüzlerine vuruyordu. Hiçbir yanılsamaya kapılmayan bu kesinlik anlayışı, R. Luxemburg'u proletaryanın kurtuluşu, kapitalizm altında düştüğü kölelikten ekonomik ve siyasal kurtuluşu, oportünizm altında düştüğü ruhsal kölelikten ideolojik kurtuluşu uğrundaki mücadelesine götürmektedir. Aklı ve ruhuyla proletaryanın büyük önderi olarak Luxemburg'un asıl mücadelesi oportünizme yönelikti, altedilmesi daha güç, daha tehlikeli olan bu düşmana karşı... En acımasız en gerçek düşmanları olan Scheidemann ve Noske tarafından tezgâhlanan ölümü ise mantık açısından onun düşünce ve yaşamını taçlandırdı. Ocak ayaklanmasının yenilgiye uğrayacağını teorik olarak yıllar önce, taktik olarak da eyleme girişilmeden az önce gördü, ama Luxemburg eylemci kitlelerin arasından (öldürülünceye kadar-y.ö.) hiç ayrılmadı, onların kaderini paylaşmakla şunu kanıtlamış oldu: teori ile pratiğin birliğini eylemlerle koruyup yaşatmak, ama katillerinin, sosyal demokrat oportünistlerin düşmanlığını kazandıran aynı tutarlılık ve mantıkla yaşatmak...

Ocak 1921

(18) *Sosyal Reform mu Devrim mi?* s. 47-48.

YILMAZ ÖNER'İN NOTLARI

I. Fiilî gerçekliklerden meydana gelen (fiilî) dünyanın "sich.aufhcben" hareketi, yani (1) dünyanın, bağrındaki çelişkilerden (kısaca devrim motorundan) güç alarak, ama (2) aynı motorun kendini (bu çelişkileri) ergitmesi suretiyle, (3) dünyanın bu kez bu ergitilmiş yeni ve ileri düzey veya ortamdaki hareketi.. Devrim, böylece gerçekliğin bağrında (a) onun akışını duraklatan veya boğan çelişkilerin motor haline dönüştüğü, (b) ama sonradan motorun da ergiyip kaybolacağı, (c) ancak kaybolürken gerçekliğin kendisini de artık yeni bir ortama oturtmuş bulunan kritik bir oluşumu temsil ediyor: Gerçeklik ırmağının, kendi akışı sırasında, doğurduğu girdap oluşumu ve girdabın da, gerçekliğe getirdiği yeni ortamda yok oluşu gibi!.. Devrim böylece, varlık-olgusunu yok olmaktan kurtaran, onu yok-olma koşullarından çıkarıp yeniden var-oluşma imkânlarına döndüren bir "sağlık" belirtisidir; genel anlamdaki fiilî gerçekliğin vardığı ölüm noktasından hayata yeniden dönüşüdür. Bak. Y.Ö. *Canlıların Diyalektiği ve Yeni Evrim Teorisi* (1978) s.245, 267, 286.

II. Sermayenin birikmesini olanaklı kılan ve kılmayan sınırlara, bu arada kapitalizmin çöküş veya yaşama koşullarına ilişkin marksist hattâ belki de Buharin'in özlediği o "dönemlere ayırma" fikrini gerçekleştiren, dolayısıyla Marx'ın cebirsel tekniğini değil, periyodik kıyaslama yöntemini uygulayan yeni bir matematiksel analiz için bak. Y. Öner, *Dünya Ekonomisi, Bunalım ve Siyasal Yapılar* (Belge Yayınları, 1983) başlıklı derlemede *"Bunalım Teorisinin Matematiği"*.

III. Burada "bütün" derken aslında kendini-yeniden-üreten bir sistem'i anlamak gerekir. Hegel-Lukacs'ın açıklıkla kavrayamadığı, ama Marx'ta oldukça belirginleşen bu anlayıştan kast edilen şudur: Kendisi, kendini-yeniden-üretim faaliyetinin ürünü olan akar-sistem; daha açıkçası, biraz önce akıp ya da yok olup giden kendi yapısını, ama kendi ürettiği ürünlerinin -birer kısım veya parça gibi- her seferinde yeniden oluşturduğu akar-sistem! Böyle bir sistem her seferinde kendi içine akmakta, kendine yönelmektedir, tıpkı bilinç, hattâ tıpkı dalgamadde gibi... Ürünlerin birbirlerinin yerlerini böyle ardarda almaları, Herakleitos'da IRMAK, Hegel'de AKAR-DÖNGÜ imgesi ya da izlenimini uyandırır. Akar-sistem anlayışının doğabilimlerine uygulaması için bak. *Canlıların Diyalektiği* (1978) ve *Fizikte Diyalektik*. Bu yayınlarımızdaki prodeterminist yöntem açısından bakarsak, sistemin kendini yeniden-üretirken ürünlerin aynen (özdeş olarak) üretilip üretilmemesi ve bunların olasılıkları, özdeşlik sorununun diyalektik özünü oluşturur.

IV. Belli bir sınıfın kendisine empoze edilen Deneyim'i (kaçınılmazlığı) dışlaması ve özgürleşmesi arasındaki geçişi şöyle bir tanımla açıklığa kavuşturmak mümkündür sanıyorum: Deneyim, insanın duyumsal veri veya imgeleri, hattâ kendini -yeniden-üretme eylem ve davranışlarını -belli ya da egemen üretim ilişkilerine özgü koşullarda- yeniden aynen üretme olasılığı iken Özgürlük, bunları yeniden aynen üretmeme olasılığıdır! "Kaçınılmazlık"tan (deneyim) "özgürlüğe" geçişin diyalektik oluşu Deneyim ve Özgürlüğün birbirini böyle dışlayarak tamamlama niteliğinden geliyor.

SINIF BİLİNCİ

"Mesele, şu ya da bu proleterin veya tüm proletaryanın kendisine hedef olarak şu zamana kadar neyi tasarladığı sorunu değildir. Mesele, proletaryanın ne olduğu ve bu olguya uygun biçimde tarihsel olarak neyin yapılmak zorunda olduğudur."[1]

Marx, Kutsal Aile

Marx temel eserini, iş tam sınıfların belirlenmesine geldiğinde, proletaryanın gerek teori gerek pratiği açısından uğursuzluk ya da talihsizlik sayılabilecek şekilde kesiveriyor. Bundan sonraki hareket, yolun bu önemli noktasında artık yorumlara, Marx ve Engels'in sırası geldiğinde yaptıkları açıklamaların derlenmesine, yöntemin birbirinden bağımsız biçimlerde işlenip uygulanmasına kaldı. Toplumun sınıflar halinde eklemlere ayrılmasına marksizm açısından bunların üretim süreci içindeki konumlarına göre karar verilmelidir. Peki, ama o zaman sınıf bilinci ne demektir? Bu soru böylece hemen birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı bir dizi yan sorunlara dallanıp budaklanıyor. Birincisi: Sınıf bilinci denince (kuramsal olarak) ne anlaşılıyor? İkincisi: Böylece anlaşılan sınıf bilincinin sınıf mücadelesi içindeki işlevi (pratik olarak) nedir? Buna üçüncü bir soru daha ekleniyor: Sınıf bilinci sorununda söz konusu olan "genel" bir sosyoloji sorunu mudur, yoksa bu sorun, proletarya açısından tarihte şimdiye dek ortaya çıkan herhangi bir sınıf için olduğundan bambaşka bir anlam mı taşıyor? Ve sonunda, sınıf bilincinin niteliği ve işlevi bir bütün mü oluşturuyor, yoksa bunlarda bir basamak ve katman farklılığı mı söz konusudur? Eğer böyle bir farklılık söz konusu ise, bunun proletaryanın sınıf mücadelesi açısından pratik önemi nedir?

I

Engels[1] tarihsel materyalizmi sergileyen ünlü açıklamasında şuradan yola çıkıyor: Tarihin niteliği veya doğası, "hiçbir şey bilinçli bir edim olmadan, bir amaç gözetilmeden meydana gelmez" ilkesini taşısa bile, tarihi kavramak için bu ilkeyi aşmak gerekir. Çünkü bir kez "tarihte etkili olan bir sürü bireysel iradeler, çok defa öylesine -sık sık tam tersine- sonuçlara yol açmaktalar ki bunlar istenen veya amaçlanan sonuçlardan bambaşka oluyor. Üstelik bu bireylerin davranış gerekçeleri de elde edilen sonuçların toplamı açısından ikincil bir önem taşıyor. Öte yanda, bu davranış gerekçeleri ardında hangi itici güçler var, davranan kişilerin kafalarında bu tür gerekçelere bürünen veya dönüşen hangi tarihsel nedenler vardır, diye de sorabiliriz".

Bundan sonraki sorgulamalar, meseleyi bu itici güçlerin belirlenmesi gerektiği şeklinde ortaya koyuyor ki (aslında belirlenmesi gereken-y.ö.) bu güçler de "bütün halkları ve her halkın içindeki bütün (yani aslında belirlenmesi gereken bütün güçlerin etkisiyle oluşan-y.ö.) sınıfları harekete geçiren güçlerdir ve... büyük tarihsel bir değişme içinde süregelen eyleme doğru".

Bilimsel marksizmin özü demek ki tarihte insanları gerçekten davranmaya (davranış oluşturmaya-y.ö.) iten güçlerin, insanların *bu davranışla ilgili* (ruhbilimsel) *bilincinden bağımsız* olduğunu bilmekte yatıyor. Bağımsızlık, kendini ilkin bilginin ilkel basamağında gösteriyor, yani insanların bu güçleri doğanın bir çeşidi gibi görmelerinden, onları ve onların yasal ilişkilerini doğanın "ebedî" yasaları diye kabul etmelerinden kaynaklanıyor. Burjuva düşüncesini kast ederek[2] Marx, "İnsanın yaşama biçimleri konusunda düşünüp taşınmak, yani bunların bilimsel analizini yapmak" diyor, "aslında gerçek gelişmeye ters, yani paydostan sonra *(post festum)* bir yol tutturmaktır" ve bu yüzden de gelişme sürecinin ulaşılıp sona ermiş sonuçlarından işe başlar. Biçimler... insanlar toplum yaşamında onlara değişmezmiş gibi gelen doğal biçimlerin tarihsel karakteri konusunda değil, bunların

(1) *Feuerbach, MEW 21*, s. 296.
(2) *Kapital I, MEW 23*, s. 89.

içeriği konusunda hesap vermeye başlamadan önce dayanıklılık ve güvenilirliğe sahiptirler. En önemli temsilcilerinin, bir yanda klasik Alman felsefesinin devlet öğretisinde, öte yanda *Smith* ve *Ricardo* iktisadında yer aldığı bu doğmacılığın karşısına *Marx* eleştirelciliği getiriyor, teorinin teorisini, bilincin bilincini. Bu eleştirelcilik (kritisizm) -birçok yönden- tarihsel bir eleştiri: Toplumsal yapılanmaların her şeyden önce kaskatılığını, doğadanlığını, oluşmamışlığı ve hamlığını çözeltip eritiyor. Bu eleştiri, söz konusu yapılanmaların aslında tarihsel olarak beliren o nedenle her bakımdan tarihsel oluşmalara bağlı yani tarihsel ölüm'e daha baştan adanmış birer yapılanma olduğunu açığa vuruyor.

Tarih böylece yalnız bu biçimlerin geçerli olduğu bölge içinde cereyan etmediği gibi (ki bu biçimlere bakılırsa, tarih sanki sadece içeriklerin, insanların, durumların v.b. toplumsal ilkelerin geçerliliğinin ebediyyen aynı kaldığı sırada uğradıkları dönüşüm anlamına gelir) bu biçimlerin kendileri de tarihin yöneldiği birer hedef değildir ve ne de tarih, bu hedeflere ulaşıldıktan sonra görevini yerine getirdi diye hükmünü yitirecek değildir. Tam tersine tarih, işte bu biçimlerin tarihidir, yani insanları toplum halinde biraraya getirici biçimlerin, ekonomik düzlemdeki nesnel ilişkilerden başlayıp insanların birbirleriyle olan tüm ilişkilerine (ve dolayısıyla insanların kendileriyle, doğayla v.b. olan ilişkilerine) hükmeden biçimlerin uğradıkları dönüşümlerin tarihidir.

Ama burjuva düşüncesinin çıkış noktası ve hedefi, her zaman bilinçli şekilde olmasa bile, *eşyanın mevcut düzenini savunmak ya da en azından bu düzenin dönüşme veya değişmezliğini*[3] ka-

(3) "Kötümserlik" de tıpkı "iyimserlik" gibi şimdiki (yaşanan) ân'a özgü durumu insanlığın evrimindeki aşılamaz bir sınır olarak ebedîleştiriyor. Bu (ama yalnızca bu) konuda Hegel ile Schopenhauer aynı düzlemde yer alırlar.

[Aslında şimdiki-ân'a özgü durum ancak evrim sürecinin bir ân'ı olarak düşünülebilir; Hegel ve Schopenhauer de bunu ancak böyle düşünebilirlerdi. Öte yanda her şimdiki-ânın (Einstein'cı Zaman Görecelliği'nin bu anlamda bir rolü yoktur) daima şimdi olduğu ve şimdi olmaya mahkûm olduğu, dolayısıyla birbirini izleyen her şimdiki-ân'da yaşayıp öylece ebedîleştiği doğrudur: Şimdiki-Ân "şimdi" aşılamaz, her ân bir sınır oluşturur! (Karşılaştır: Henüz-Gerçekleşmemiş Bir Olaya Erişilemez İlkesi: Unerreichbarkeitsprinzip, bak. Y. Öner, Grundlagen zur Topologie der Zeit, İstanbul, 1971)

nıtlamak olduğundan bu düşünce burada aşılması olanaksız bir duvara gelip çarpmak zorunda kalıyor. "Böyle olunca" diyor Marx[4] burjuva ekonomisinden söz ederken, "tarih var olup bitmiş, üstelik bundan sonra olmayacak demektir". Nedir ki bu cümle, burjuva düşüncesinin tarih sürecini düşünme yoluyla imâl edip bitirme girişimlerinin hepsi için geçerlidir (Hegel'in tarih felsefesinin sık sık vurgulanan bir sınırı da buradan kaynaklanıyor). Tarih böylece görev olarak, ama *çözülemeyecek* bir görev olarak burjuva düşüncesinin sırtına kalıyor. Çünkü tarih sürecini ya toptan kaldırıp atmak ve şimdiki dönemin örgütlenme biçimlerini, geçmişte -"bilmecemsi" nedenlerden ötürü, akılcı ve yasa arayıcı bilimlerin ilkeleriyle bağdaşmaz biçimde- sırf eksik veya hiç gerçekleşmemiş ebedî doğa yasaları diye kabul etmelidir (burjuva sosyolojisi) ya da anlam taşıyan her şeyi, hedef gözeten her şeyi tarih sürecinden çıkarıp atmak zorundadır. Tarih dönemlerinin sanki çıplak "tekil görüntü"süyle ve bunların sosyal ve insan kılığındaki taşıyıcılarıyla yetinip durulmalıdır. Tarih bilimi, her tarihsel dönemin "tanrıya yakın" olduğunda, yani aynı olgunluk düzeyine eriştiğinde, kısacası -karşıt nedenlerden ötürü- yine de tarihsel bir gelişmenin meydana gelmediğinde diretmeli, insan bu düşünceye asılmalıdır.

Şimdi bu durumda, toplumsal yapılanmanın kökenlerini kavramak için hiçbir olanağımız kalmıyor[5]. Tarihin nesneleri değişmez, ebedî doğa yasalarının nesneleri gibi gözüküyor. Tarih, toplum-tarihsel yapılanmaları gerçek niteliğiyle, yani insanlar arasındaki ilişkiler düzeyinde kavramaktan yoksun bir biçimcilik halinde donup katılaşıyor. Bu ilişkiler, tarihin kavranabileceği en özlü kaynaktan koparılıp ulaşılamayacak uzaklıklara itiliyor. Marx'ın[6] söylediği gibi, "bu belirli sosyal ilişkilerin tıpkı bez, keten v.b. gibi insan ürünü şeyler olduğunu kavrayamamak anlaşılmaz bir şeydir".

Ancak şu da var ki böyle bir mantık ilkesine "iyi" veya "kötü" gibi değer kavramları yakıştırmak saçmadır. Böyle bir yakıştırma mantıksal bir durum için değil, Hegel ve Schopenhauer'de olduğu gibi, ancak evrimsel bir "durum" için söz konusu olabilir. Y.Ö.]

(4) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 139.

(5) *a.g.e.*, s. 126.

(6) *a.g.e.*, s. 130.

İkincisi tarih -eninde sonunda- kör birtakım güçlerin, olsa olsa "halk ruhu"nda ya da "büyük adamlar"da cisimleşir gibi gördüğü, yani sadece pragmatik olarak betimlenebilen, ama mantıkla kavranamayan, kısaca mantık-dışı bir yönetimi olup çıkıyor. Bu yöntemi bir çeşit sanat eseri gibi estetik düzeyde örgütlemek de mümkün. Ya da Kantçıların tarih felsefesinde olduğu gibi, bunu birtakım zaman-dışı, tarih üstü, ahlâkî ilkeleri gerçekleştiren, ama kendi başına hiçbir anlamı olmayan bir aletler yığını olarak anlamak zorundayız. *Marx* bu ikilemi, aslında ortada gerçek hiçbir ikilem olmadığını kanıtlayarak çözüyor. İkilemde söylenmek istenen şey yalnızca şu: Kapitalist üretim düzenindeki antagonizmin (uzlaşmaz çelişkinin-y.ö.) birbirini aynı konuda dışlayan ve karşıt görüşlerde yansıması. Çünkü tarihe, "sosyolojik" yasalar çerçevesinde, biçimci-akılcılık düzeyinden bakıldığı zaman, insanın üretici güçler açısından burjuva toplumunun insafına terk edilmişliği de ortaya çıkıyor. "Onların kendi toplumsal hareketi" diyor *Marx*[7], "kontrol edecekleri yerde, tam tersine kontrolu altına girdikleri nesnelere özgü bir hareketin biçimini taşıyor". En akla yatkın ve açık ifadesine klasik ekonominin katıksız doğa ve mantık yasalcılığında kavuşan bu görüşün karşısına Marx ekonominin tarihsel eleştirisini getirip oturttu. Bu eleştiri, ekonomik-sosyal yaşamda şeyleşmiş nesnelliklerin tümünü *insanlar arası ilişkiler* halinde çözüyordu. Sermaye (ve onunla birlikte ulusal ekonominin her nesnelleşme biçimi) Marx'a göre[8] "nesnel bir durum (Sache) veya nitelik değil, kişiler arasında nesnel durumların veya niteliklerin aracılık ettiği toplumsal bir ilişkidir". Böyle olunca, yani toplumsal yapılanmalarda insana bu kadar yabancı düşen nesnel durumsallık (Sachlichkeit) veya nesnellik böyle insan-insana ilişkilere indirgenince akıl-dışı bireysellik ilkesine yakıştırılan o yanlış anlam, yani ikilemin öbür yüzü de ortadan kalkıyor. Çünkü toplumsal yapılanmada yatan insana yabancı nesnel durumsallığın veya nesnelliğin ortadan kal-

(7) *Kapital I, MEW 23*, s. 89. Ayrıca Engels: *Ailenin Kökeni, MEW 21*, s. 169.

(8) *a.g.e. I, MEW 23*, s. 793. Ayrıca *Ücretli Emek ve Sermaye, MEW 6*, s. 407. Makinalar konusunda *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 149. Para konusunda *a.g.e.*, s. 107.

kışı ve bunun tarihsel hareketi, bu durumsallığı gerisin geriye kendi tabanına, yani insan insana ilişkilere oturtuyor, ama böylece bu (yabancı-y.ö.) durumsallığın veya nesnelliğin, insan iradesinden ve özellikle bireyin irade ve düşüncesinden bağımsız olan yasallığını ve nesnelliğini hiçbir zaman saf dışı etmiş de olmuyor. Bu nesnellik yalnızca insan toplumunun kendini, gelişmesinin belli bir aşamasında nesnelleşmiş hale getirmesidir. Bunun yasalarına gelince o da, sadece bu yasallığı yaratan ve de aynı zamanda tersine, bu yasallık tarafından belirlenen sözkonusu çevrenin boyutları içinde geçerlidir.

İkilemin böylece çözülüp ortadan kaldırılmasıyla sanki bilincin elinden tarihsel süreçte göstereceği her türlü karar verme etkinliği alınmış gibi gözüküyor. Ama ekonomik gelişmenin değişik basamaklarına özgü bilinçli reflekslerin çok önemli birer tarihsel olgu olduğu da gerçektir. Üstelik diyalektik materyalizm, insanların (kendi) tarihsel eylemleri ni kendilerinin yaptıklarını ve bilinçle yürüttüklerini hiçbir zaman yadsımıyor. Ancak -Engels'in Mehring'e yazdığı bir mektupta vurguladığı üzere[9]- bu sahte bir bilinçtir.

Nedir ki diyalektik yöntem, bu bilinci düpedüz saptayıp kalmamıza, doğru ile yanlışı kaskatı karşı karşıya getirmekle yetinmemize izin vermiyor, daha fazlasını bekliyor: Bu "sahte bilinci" bilincin ait olduğu tarihsel bütünlüğün momenti olarak, etkin olduğu tarihsel sürecin bir basamağı olarak somut düzeyde araştırılmasını bekliyor.

Somut araştırmalar yapmaya elbette burjuva tarih bilimi de çabalıyor; hattâ tarihsel materyalizmi, tarihsel olayların somut düzeydeki tekrarlanamazlık ya da bir-kezlik karakterinin ırzına geçmekle suçluyor. Ama onların yanlışı burada: Onlar, somutu empirik tarihsel bireyde (bu birey bir insan, bir sınıf ya da halk, yani ne kadar çok sayıda olursa olsun hiç önemli değil) ve bu bireyin empirik olarak verilmiş (yani bireyin veya kitlenin ruhbilimsel) bilincinde bulmak çabasındalar. Burjuva tarih bilimi en somut olanı yakaladığına inandığı noktada elinden en önemli somutu kaçırdı: Toplum denen somut bütünlük, toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki üretim düzeni ve bu düzenin top-

(9) *MEW 39*, s. 97.

lumda yol açtığı sınıflara parçalanmışlık... Bu gerçeği ıskalayarak yanından geçip giden burjuva tarihçiliği, aynı gerçeği bu kez somutluk adına tamamıyla soyut olarak ele alıyor. "Bu ilişkiler" diyor *Marx*,[10] "bireyden bireye değil, işçiden kapitaliste, toprağın kiracısından onun sahibine v.b. olan ilişkilerdir. Bu ilişkileri silerseniz, tüm toplumu ortadan kaldırmış olursunuz. Sizin Promete'niz artık kolsuz bacaksız bir hayalete dönüp çıkar..."

O nedenle somut araştırma derken toplumla, bir bütünle olan ilişki anlamında bir ilişki kast ediliyor. Çünkü insanların kendi yaşamsal varlıklarına (Dasein) ilişkin bilinçleri her an için ve *tüm eğilimleriyle birlikte* işte bu (bütünle olan-y.ö.) ilişkilerde ortaya çıkıyor. Söz konusu bilinç, bir yandan *öznel olarak* toplum-tarihsel durumdan gelen hak edilmiş, "olumlu" olarak anlaşılır ve anlaşılması gereken bir şey gibi gözüküyor, ama aynı zamanda *nesnel düzeyde* toplumsal gelişmenin özünü ıskalayan, bu gelişmeyi gereği gibi yakalayıp ifade edemeyen bir şey, kısacası "sahte bilinç" olarak gözüküyor.

Öte yanda aynı bilinç, *öznel düzeyde* kendi koyduğu hedefleri hem şaşıran hem de toplumsal gelişmenin bu kez kendisince bilinmeyen ve istenmemiş *nesnel* hedeflerini geliştiren ve bu hedeflere ulaşan bir şey olarak beliriyor.

Sahte Bilinç'in işte bu ikili diyalektik eğilimi, onu, insanların belirli tarihsel koşullarda belirli sınıfsal konumlarda v.b. *fiilen* düşünüp, hissedip ve istemiş oldukları şeyleri düpedüz sergilemekten alıkoyuyor. Oysa bunlar sadece tarih araştırmalarının -üstelik en önemli- malzemesidir. Somut bütünle olan ilişki ve bu ilişkiden kaynaklanan diyalektik eğilimler, söz konusu şu düz sergileme eğiliminin de ötesini gösteriyor ve *nesnel imkân kategorisini* doğuruyor.

Bilinç toplumun bütünüyle ilişki kurduğu veya ilişkilendiğinde insanların yaşamın belli bir konumunda edinecekleri düşünceler, duyumlar v.b. de o zaman tanınır hale gelir. Kısacası insanlar bu konumu, bu konumdan kaynaklanan çıkarları ve kendi nesnel konumlarına özgü düşünceleri v.b. gerek doğrudan eylemleriyle gerekse tüm toplumun -bu çıkarlara denk düşen- yapısıyla ilişkili biçimde *tamamıyla kavramaya hazır veya yetenekli* oldukları zaman

(10) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 123.

olur bu... Söz konusu (tikel-y.ö.) yaşam konumlarının sayısı hiçbir zaman ve toplumda sınırsız değildir. Bu konumların tipolojisi ayrıntılı araştırmalarla en incesine kadar saptanmış bile olsa birbirlerinden açıkça farklılık gösteren bazı temel tipler her zaman vardır, ki bunların nitelikleri insanların üretim sürecindeki konumlarını tiplemekle belirlenir. İşte üretim sürecindeki belirli bir tipe bu şekilde (öteki tiplerden açıkça farklılık gösteriyor, diye-y.ö.) yakıştırılan veya akılcı biçimde uygun ve lâyık görülen reaksiyon sınıf bilinci demektir.[11]

Bu bilinç, sınıfı oluşturan bireylerin düşündüklerinin, duyumsadıklarının v.b. ne toplamı ne de ortak kesimidir. Ama sınıfın bir bütün olarak yaptığı tarihsel anlamdaki eylemi, tikel'in (bireyin-y.ö.) düşüncesi, duyumsaması v.b. değil, bu bilinç belirler ve (tersine-y.ö.) bu eylemden çıkan bilgiyi de yalnızca bu bilinç fark edebilir.

Bu tanımlama, insanların kendi yaşamsal konumlarına ilişkin empirik gerçeklere dayalı olup ruhbilimsel açıklaması olan düşüncelerden uzaklığını en başta ortaya koyuyor. Ancak bu uzaklığı sadece saptamakla kalınamaz, ya da bundan doğan ilintiler bağlamını genel bir biçimsel çerçeveye sokmakla yetinilemez. Çünkü geriye araştırılacak çok şey kalıyor: Birincisi, bu mesafe, değişik sınıflarda bu sınıfların üyesi oldukları ekonomik-sosyal bütünle ilişkilerinin farklılığına göre değişiyor mu, değişmiyor mu? Ve farklılık *nitel farklara* ne ölçüde dönüşecek kadar büyüyebiliyor? İkincisi, nesnel ekonomik bütün veya ona yönelik bilinç ile insanların kendi yaşamsal konumlarına ilişkin gerçek-ruhbilimsel düşünceleri arasındaki bu farklı ilişkiler toplumun gelişmesi açısından *pratikte* ne anlama geliyor? Kısacası sınıf bilincinin *pratik-tarihsel işlevi* nedir?

Saptadığımız bu düşünceler ilk önce nesnel imkân kategorisinden yöntemli olarak yararlanma olanağını sağlıyorlar. Çünkü her şeyden önce şunu sormak gerekiyor: Belirli bir toplumun içinde, üretim sürecindeki bir pozisyondan bakarak bu top-

(11) Marksizmde bu düşüncelere ayrı ayrı hangi biçimlerin verildiğine, örneğin "ekonomik karakter maskesi" denen çok önemli bir kategoriye ayrıntılı olarak girmek bu bağlamda ne yazık ki olanaksız. Tarihsel materyalizmin burjuva bilimlerindeki benzer (Max Weber'in ideal tipleri gibi) eğilimlerle ilişkisine değinmek de bir o kadar olanaksız.

lumdaki ekonominin bütünü acaba ne ölçüde algılanabilir? Öyle ya, bireylerin kendi yaşamsal konumlarının kıskacına ve önyargılarına fiilen saplanmışlıklarını aşmaları ne kadar gerekirse gereksin, toplumun ekonomik yapısının o dönemde ve konumda onlara emrettiği sınırı aşma imkânı onlar için yine de azdır.[12] Sınıf bilinci o nedenle -soyut biçimsellikle ele alındığında- aynı zamanda sınıfın, kendi toplumunun tarihsel konumunu *farkedememezliği* veya bu konuda *bilinç oluşturamazlığı* sayılır.[13] Bu belli bir yapı ilişkisidir, yani yaşamın tüm nesnelerine egemen olur gibi görünen belli biçimsel bir ilişkidir. Bu nesnel konumda yatan "yanlış" veya "gözükür durum" o bakımdan keyfî bir şey olmayıp nesnel ekonomik yapının düşüncedeki ifadesidir.[14] Böylece örneğin, "... işgücünün değeri ya da fiatı emeğin kendi fiatının ya da değerinin görünümüne bürünürse" ve "... bu görüntü, her şey ücretli emek imiş gibi bir izlenim yaratacak olursa... Bunun tersine olarak, kölecilikte de emeğin ücretli bölümü ücretsizmiş gibi gözükür". O nedenle "gözükür durum"un ardındaki gerçeği anlamanın, bütünle olan gerçek ilişkiler bağlamına nüfuz edebilmenin hangi konumda mümkün olduğunu açıkça sergilemek titiz bir tarihsel analizin nesnel imkân kategorisi çerçevesinde yapması gereken bir görevdir. Çünkü fiili toplumun bütününü belli bir sınıf konumundan bakarak algılamak hiç de mümkün değilse, bu konumun çıkarlarını sonuna kadar hesaba katan bir düşünce bu topıumun bütününü hedeflemiyorsa, böyle bir sınıf ancak boyun eğici bir rol oynayabilir, tarihin gidişi içine bu gidişi ne koruyucu ne de ilerletici bir müdahalede bulunabilir. Bu gibi sınıflar genelde egemen sınıflarla devrimleri taşıyan sınıflar arasında sallanıp durmaya, edilgenliğe mahkûmdur. Duruma göre patlama yapacak duruma gelecek olurlarsa daha da ilkel ve hedefsiz bir tavır takınırlar ve rastlantı sonucu bir zafer kazandıkları zaman bile kesin sonuçlu yenilgiye mahkûm olurlar.

(12) Platon ya da Thomas More gibi büyük ütopyacıların tarih düzleminde doğru olarak anlaşılabileceği nokta da burasıdır. Ayrıca bak. Marx'ın Aristo üstüne düşünceleri, *Kapital I, MEW 23*, s. 73.
(13) Marx "bilmediğini de söylüyor" diyor Franklin için. *Kapital I, MEW 23*, s. 65. Başka bir yerde de "Bunu bildikleri yok, ama yine de yapıyorlar", s. 88.
(14) *Ücret, Fiat ve Kâr, MEW 16*, s. 134.

Çünkü bir sınıfın egemenliğe yatkınlığı, bu sınıfın kendi çıkarları ve toplumun bütününü bu çıkarlara göre örgütleyecek sınıf bilinci çerçevesinde mümkündür. Ve sonuçta her sınıf mücadelesini belirleyen ya da kesin sonuca bağlayan soru, bu (yeniden-örgütlenme-y.ö.) hazırlığa ya da yeteneğe (başka bir deyişle, yukarda dipnotlarında belirttiğimiz gibi, *deneyim*'e, dolayısıyla bu deneyimi sağlayan üretim tarzına-y.ö.) bu sınıf bilincine, hangi sınıfın sahip olduğu sorusunda yatıyor. Bunu, tarihte zor'un oynadığı rolü dışlıyor ya da toplumsal gelişmenin çıkarlarını taşıyan ve egemenliğe yönelen sınıf çıkarlarının otomatik olarak yerleşmesini garantiliyor şeklinde anlamamak lâzım. Tam tersine.

Birincisi, bir sınıfın çıkarlarının genelde egemen olmasının koşulları çoğu kez yalnızca zorun en acımasız şeklini uygulamakla yaratılabilir (örneğin, sermayenin ilk dönemlerdeki birikim şekli). İkincisi, sınıf bilinci sorunları, eninde sonunda belirleyici birer moment olarak aslında zor ve baskı (ve yarattığı risk-y.ö.) sorunlarında, sınıf sınıfa düpedüz bir ölüm-kalım mücadelesinin verildiği durumlarda kendini gösteriyor (yani risk-güvence ikilisi denilen üretim ilişkilerinin silahlı çatışma şeklindeki önsafhası-y.ö.). Örneğin önemli Macar marksisti *Erwin Szabo*, büyük Macar köylü ayaklanmalarını aslında reaksiyoner bir hareket olarak yorumlayan *Engels*'e karşı, kanıt olarak ayaklanmaların zor ve vahşet uygulanarak bastırıldığını ileri sürüyor; onların yenilgisini ayaklanmanın ekonomik-sosyal niteliğinden değil, köylülerin sınıf bilincinden kaynaklandığını belirtiyor. Ama Szabo burada prenslerin üstünlüğündeki, köylülerin güçsüzlüğündeki en son nedeni, yani prenslerin zor kullanma imkânını aslında bu sınıf bilinci sorununda aramak gerektiğini göremiyor. Oysa köylü savaşlarını savaş kuramları açısından en yüzeysel biçimde inceleyenler bile bunu kolayca görürler.

Egemen olmaya hazır veya yetenekli sınıflar bile kendi sınıf bilinçlerinin iç yapısı konusunda birbirlerine hiçbir zaman eş tutulamazlar. Burada onların, kendi egemenliklerini yaratmak ve örgütlemek için girişmek zorunda kaldıkları ve fiilen giriştikleri eylemlerin ne ölçüde farkında veya bilincinde olabildikleri söz konusudur aslında. Kısacası mesele şudur; söz konusu sınıf, tarihin kendisine yüklediği eylemlere ne ölçüde "bilinçli", ne kadar

"bilinçsiz veya farkına varmadan", ne ölçüde "doğru" bilinç ya da "sahte" bilinçle girişmektedir?

Bu farklılıklar salt akademik düzeyde geçerli değildir. Çünkü bu farklılıklar, kültür problemlerinden doğacak uyumsuzlukların büyük önemine rağmen bu problemi bir yana bırakırsak, bir sınıf tarihsel gelişmenin kendisine yüklediği sorunları açıklamayı ve çözmeyi becerebilsin veya beceremesin, bu sınıfın aldığı bütün pratik kararlar açısından kader niteliğini taşıyor. Sınıf bilinci, bireyler ne kadar ileri düzeyde de olsalar, ne onların düşünceleri ne de bilimsel bilginin söz konusu olduğu burada tüm açıklığıyla ortaya çıkıyor. Örneğin bugün açıkça belli olan bir şey var, o da antik toplumun kölecı ekonominin sınırlarına dayanıp çökmek zorunda kaldığıdır. Ama aynı şekilde açıkça şu da bellidir ki antik çağda bu görüşe ne egemen sınıf ne de bu sınıfa karşı devrimci ya da reformist tavır alan sınıflar varabilmişlerdir. Başka bir deyişle, bu toplumun çöküşü, bu sorunların pratikte ortaya çıkmasıyla birlikte zorunlu olarak ve karşı-çıkılamazcasına beliren bir veriydi. Üstelik bu durum, ekonomik ilişkilerin bağlamından haberli olarak feodal-mutlakiyetçi topluma karşı savaşa girişen günümüz burjuvazisinde daha belirgin biçimde kendini gösteriyor. Ama aynı burjuvazi daha baştan beri kendi yarattığı bilimleri, kendinin has bilimi olan sınıfsal bilimi sona erdirmekten tamamıyla yoksun kalacaktı: Daha bunalım teorisinde kuramsal düzeyde bile başarısızlığa uğrayacaktı. Kuramsal çözümü elinde bulundurması bile artık işine yaramıyor. Çünkü bu çözümü -yine kuramsal düzeyde- kabul etmek şununla eş anlama geliyor: Toplumsal fenomenlere artık burjuvazinin sınıfsal gözüyle bakmamak. Ve bunu da hiçbir sınıf beceremez -çünkü yoksa kendi egemenliğinden gönüllü olarak vazgeçmesi gerekecektir. Burjuvazinin sınıf bilincini "sahte" bilinç haline getiren sınır nesneldir, sınıfsal konumun ta kendisidir, toplumun ekonomik yapısının nesnel bir sonucudur, yoksa keyfî, öznel ya da ruhbilimsel bir şey değil. Çünkü burjuvazinin sınıf bilinci, bu bilinç, bu egemenliğin örgütlenme sorunlarını, kapitalizmin üretimin tümünü altüst etme ve avucuna alma sorunlarını ne kadar açıkça yansıtırsa yansıtsın bir anda kararıyor, çözümleri daha burjuvazinin egemenlik bölgesinde bile kapitalizmden öteye uzanan sorunların ortaya çıktığı anda karanlığa yuvarlanıyor. Ekonominin yasalarının "doğadan ve-

rilmişliği" burjuvazinin keşfettiği bir yasallıktır ve bu, feodal ortaçağa ya da geçiş döneminin merkantilizmine kıyasla aydın bir bilinç olarak artık için için yürüyen diyalektik bir süreçte "katılanların bilinçsizliğine dayanan bir doğa yasası"[15] haline geliyor.

Burada konulan görüş açılarından hareketle, sınıf bilincinin mümkün basamaklarını tarihsel düzeyde sistemli olarak tipleştirmek bu satırların görevi değildir. Bunu yapabilmek için önce şu noktaları irdelemek gerekiyor: Birincisi, genel veya bütünsel *üretim sürecinin*, tek tek sınıfların çıkarlarını (giderilmeyi ve genişletilmeyi bekleyen ihtiyaçlarını-y.ö.) en kestirme ve en yaşamsal biçimde ilgilendiren *momenti* hangisidir?

İkincisi, ilgili sınıfın çıkarlarının (bekleyen ihtiyaçlarının-y.ö.) özünde bu kestirme biçimleri aşma, sınıf açısından kestirme olarak önemli sayılan momenti bütünün başlıca momenti olarak kavrayıp ön plana çıkarma eğilimi var mıdır? Ve son olarak böylece ulaşılan bütünün niteliği nedir ya da bu bütün reel üretim bütününü gerçekten ne ölçüde kavrayabilir?

Çünkü şurası tamamıyla bellidir ki, örneğin sınıf bilinci, üretimden kopuk tüketim çıkarlarında tıkanıp kalırsa (Roma'daki lumpen proletarya) ya da dolaşımdaki çıkarların kategorik olarak biçimlenmesini temsil ediyorsa (tüccar sermayesi v.b.) bu bilinç nitel düzeyde başka türlü yapılanmak zorunda kalır. Bu mümkün tavırları burada sistemli olarak tipleştirmeye kalkışma imkânı olmadığına göre şimdiye kadar söylediklerimizden şu sonuca varabiliriz: "Sahte" bilincin çeşitli durumları arasında, nitel ve yapısal açıdan, sınıfların toplumsal durumlarını kesin sonuçlu olarak etkileyecek tarzda farklılıklar vardır.

II

Şimdi kapitalizm-öncesi dönemler açısından ve yaşamının ekonomik temelleri, kapitalizm döneminde bile kapitalizm-öncesi bir tarza dayanan birçok tabakaların davranışları açısından burada ortaya çıkan durum şudur: Bu tabakanın sınıf bilinci, doğası gereği ne açıkça belirgin bir biçim kazanmaya ne de tarihsel olayları bilerek veya bilinçle etkilemeye yatkındır.

(15) Engels, *Ulusal Ekonominin Eleştirisi'nin Taslağı, MEW 1*, s. 515.

Kapitalizm-öncesi bir toplumda sınıf çıkarları tam bir (ekonomik) berraklık içinde hiçbir zaman su yüzüne çıkamadığı, daha doğrusu bu olanaksızlık kapitalizm öncesi bir toplumun doğasında yer aldığı içindir ki toplumun, kastlara, zümrelere (Stand) v.b. göre inşa edilmiş olması, ekonomik öğelerin, toplumun nesnel ekonomik yapısı içinde siyasal, dinsel v.b. öğelerle birbirinden çözülemez şekilde birleşmiş olmasını da birlikte getiriyor.

Zaferini ilkin zümreleri ortadan kaldırmasına borçlu olan burjuvazinin egemenliği sonucundadır ki toplumdaki tabakalaşmanın katıksız ve istisnasız olarak artık sınıflaşmaya doğru yöneldiği bir toplum yapısı veya düzeni mümkün olabiliyor. (Kimi ülkelerde feodal zümrelere dayalı yapılanma kalıntılarının kapağı kapitalizme atabilmiş olmaları -Japonya örneğinde olduğu gibi-y.ö.- bu söylemin temelindeki doğruluğu etkilemez.)

Bu nesnel olgunun nedeni, kapitalizm-öncesi toplumların kapitalizmden temelden farklı bir ekonomik örgütlenme içinde bulunmalarından kaynaklanıyor. Şimdi bizim için en başta gelen, en göze çarpan farklılık, kapitalizm-öncesi her toplumun, kapitalist topluma oranla, *iç-bağımdaşlığı* -ekonomik açıdan- kıyaslanamayacak kadar zayıf bir bütün oluşturmasıdır: Kapitalizm-öncesi toplumda parçaların *özerkliğinin çok daha fazla,* yani parçaların *birbirine ekonomik* (yeniden-üretim süreci-y.ö.) *açıdan bağımlılığının* kapitalizme oranla *daha zayıf* ve daha tek yönlü oluşudur. Meta mübadelesi bütün toplumun yaşamı açısından ne kadar zayıf bir rol oynuyor ise, toplumun tek tek parçalarının ekonomik bakımdan kendine yeterliliği ne kadar yüksek (köy komünleri) veya bir yanda da bu parçaların toplumun gerçek yaşamında, üretim sürecinde (eski Grek kentlerinde ve Roma'daki hemşehrilerin çoğu gibi) *hiç rolleri yoksa,* toplumun bütünsel biçimi, örgütsel birleşimi, yani devlet, toplumun gerçek yaşamında o ölçüde zayıf temellere oturuyor demektir.

Toplumun bir bölümü, devletin kaderinden neredeyse tamamiyle bağımsız olan bir varlık olgusunu, yaşamı kendi doğasından kaynaklanan bir *varlık olgusu* (Sein) gibi yaşar. Kendilerini aynı biçimde durmaksızın yeniden üreten ve bu süreç bir rastlantı sonucu dağıldığında, kendilerini aynı yerde aynı ad altında yeniden oluşturan bu kendine yeterli sosyal parçaların basit üretken organizması, bize Asya toplumlarındaki değişmezliğin

sırlarını açan anahtarı vermektedir. Ve bu değişmezlik, bir yandan da Asya devletlerinin boyuna dağılıp durması ve yeniden-oluşmalarıyla ve duraksız hanedan değişiklikleriyle bir kontrast meydana getiriyor. Toplumun ekonomik düzlemdeki temel öğelerinin yapılanması siyasal fırtınalardan hiç etkilenmeden olduğu gibi duruyor.[16]

Toplumun başka bir parçası ise yine -ekonomik açıdan- tamamiyle asalak olarak yaşıyor. Devlet veya devlet biçimindeki iktidar aygıtı, bu asalaklar için, kapitalist toplumun egemen sınıfları için olduğu şekilde, kendi ekonomik egemenliğinin ilkelerini sıkıştığında zor kullanarak kabul ettirmeye yarayan ya da kendi ekonomik egemenliğinin koşullarını zorla yaratmaya (modern sömürgecilik) yarayan bir araç değil, yani topluma ekonomik düzlemde egemen olma aracı değildir, tam tersine *bu egemenliğin doğrudan doğruya kendisidir*. Ve bu, sadece düpedüz toprakların, kölelerin v.b. gasp edildiği durumlarda değil, barışçı denilen "ekonomik" ilişkiler alanında da böyledir. Marx, emek-rant konusunda şöyle diyor[17]: "Bu koşullarda artı-emek, onlara toprağın güya mülkiyetine karşılık veya güya mülkiyetinden dolayı ancak *ekonomi-dışı zorlama* yoluyla baskı yapılarak kabul ettirilir." Asya'da "bu nedenle rant ve vergi birbiriyle örtüşüyor ya da toprak rantının bu şeklinden farklı bir başka vergi yok". Ve kapitalizm-öncesi toplumlarda meta-mübadelesinin aldığı biçim de toplumun temel yapısını kesin sonuçlu olarak etkileyecek durumda değildir. Bu mübadele, üretim sürecinin kendisine, özellikle bu sürecin emekle ilişkilerine egemen olamamakta, yüzeyde kalmaktadır. Marx'ın dediği gibi, "tüccar meta olarak sadece emeği satın alamazdı, yoksa bütün metaları alabilirdi. Ona ancak zanaat ürünlerini tedarik eden biri gözüyle bakılırdı"[18]

Ama ne olursa olsun böyle bir toplumun da ekonomik bütünsel bir birliği vardır. Mesele yalnız bu birliğin, toplumu meydana ge-

(16) *Kapital I, MEW 23*, s. 379.
(17) *Kapital III, MEW 25*, s. 799.
(18) *Kapital I, MEW 23*, s. 380. Ticaret sermayesinin, kapitalizmin başlarında sanayi sermayesinin tersine olarak oynadığı siyasal reaksiyoner rolü buna bağlanabilir. Bak.. *Kapital III, I, MEW 25*, s. 335.

tiren tek tek grupların. toplumun bütünüyle olan ve bu topluma yakıştırılan bilinç içinde yer alan ilişkilerinin ekonomik bir biçime bürünecek tarzda olup olmadığıdır. Marx[19] bir yanda diyor ki, antik çağın sınıf mücadeleleri "genelde alacaklılar ile borçlular arasındaki bir mücadele şeklinde" cereyan etmiştir, öte yanda da çok haklı olarak şunu ekliyor: "Bu arada parasal biçim -ve alacaklının borçluyla ilişkisi bir para ilişkisi biçimini taşıyor- derinde yatan ekonomik yaşam koşullarının antagonizmasını yansıtıyor." Bu yansıtma tarihsel maddecilik açısından dışarıya kendini düpedüz bir yansıma olarak vurabilirdi, ama burada bir sorun var: Bu toplumdaki sınıfların elinde acaba söz konusu mücadelelerin ekonomik temellerini, toplumda acısını çektikleri *ekonomik sorunsalları* kendi bilinçlerinin düzeyine çıkarma olanağı, böyle nesnel bir olanak var mıydı? Bu mücadelelerin ve sorunların, bu sınıflar açısından -yaşadıkları hayat koşullarına uygun olarak- ya yaşamın doğasından gelen *dinsel*[20] ya da devletin doğasından gelen *hukuksal* birtakım biçimlere bürünmesi gerekmez miydi?

Toplumun zümrelere, kastlara v.b. ayrılmışlığı, bu "yaşamın doğasından gelen" konumların gerek kavram gerekse örgütlenme düzeyinde sabitleşmesinde ekonomik açıdan bir bilinçsizlik olduğunu gösterir. Bu ayrılmışlık, doğal büyümenin getirdiği salt gelenekselci tavrın doğrudan doğruya hukuksal kalıplara dökülme zorunluluğu demektir.[21] Çünkü toplum-içi öğelerin birbirlerine daha gevşek bağlılıkları nedeniyle, burada zümreleşmeyi, ayrıcalıkları v.b. meydana getiren devlet-kaynaklı hukuksal biçimlerin hem nesnel hem öznel düzeyde, kapitalizmde olduğundan bambaşka işlevleri vardır. Bu biçimler orada salt ekonomik işlev gören bağıntıların sabitleştirilmesi anlamına gelir. Öyle ki hu-

(19) *Kapital I, MEW 23*, s. 149.

(20) Marx ve Engels bu toplum biçimlerindeki doğadanlığı tekrar tekrar vurguluyor; *Kapital I, MEW 23*, s. 359 ve 371. Engels'in *Ailenin Kökeni*'nde izlediği düşünce çizgisi de buna dayanıyor. Marksistler arasında bu konuya ilişkin düşünüş farklılıklarına burada girmeyeceğim, ama belirtmek istediğim şu ki, ben Marx ve Engels'in gerekçelerini onları "düzeltenler"inkinden daha derin ve tarihsel olarak da doğru buluyorum.

(21) *Kapital I, MEW 23*, s. 359.

kuksal biçimler -Karner'in isabetle gösterdiği gibi[22]- çoğu kez biçim ve içerik olarak değişmeksizin, değişik ekonomik yapıların hesabına katkıda bulunabilirler.

Buna karşılık kapitalizm-öncesi toplumlarda hukuksal biçimler ekonomik ilişkiler bağlamına *yasa-koyucu* olarak müdahale etmek zorunda kalıyor. Burada hukuksal biçimlerle ortaya çıkan, yeniden bu biçimlerin kalıbına dökülen *salt ekonomik* kategoriler yok -ki Marx'a göre[23] ekonomik kategoriler "yaşamsal olgu veya varlık (Dasein) biçimleri, bu varlığın determinantları" idi-. Oysa ekonomik ve hukuksal kategoriler pratik (nesnel) olup *içeriklerine göre birbirlerinden kopmaz şekilde içiçe girmişlerdir* (toprak rantı, vergi, kölelik gibi biraz önce sözünü ettiğimiz örnekleri hatırlayalım). Ekonomi -Hegel'in diliyle söylersek- "kendi başına olma" aşamasına nesnel olarak da ulaşamadı. İşte bu nedenledir ki böyle bir toplumun içinde, bütün toplumsal bağıntı veya ilişkilerin ekonomik temellerini bilinç düzeyine çıkarma imkânı veren hiçbir konum olamaz.

Tüm toplum biçimlerini nesnel ekonomik düzeyde bir tabana oturtmanın olanağı bu söylemlerle elbette ortadan kalkmıyor. Tam tersine. Tüm zümre, tabakalaşma veya katmanlaşmaların tarihi, daha başlarda "yaşamın doğasından kaynaklanan" ekonomik *yaşam olgusu*'nu (*Dasein*) belli katı kalıplara dökmüş olan bu katmanların, alttan alta "bilinçsiz" olarak seyreden ekonomik gelişmeler boyunca, giderek nasıl parçalandığını, gerçek bütünsel birliklerini nasıl yitirdiklerini gösteriyor. Bu katmanların ekonomik içeriği hukuksal düzlemdeki biçimsel birliğini yırtıp parçalıyor (*Engels*'in reformasyon dönemindeki sınıf ilişkileriyle, ayrıca *Cunow*'un Fransız Devrimi'ndeki sınıf ilişkileriyle ilgili analizleri bu konuda yeterli kanıtları oluşturmaktadır).

Şimdi hukuksal biçim ile ekonomik içerik arasındaki bu uzlaşmazlığa rağmen hukuksal (yani ayrıcalıklar yaratan) biçim, parçalanmakta olan zümrelerin bilinci açısından çok büyük ve çoğu kez de doğrudan belirleyici bir rol oynuyor. Çünkü zümreler halinde katmanlaşmanın biçimleri, bir yanda zümrenin öte yanda toplumdaki bütünlüğün -gerçeklikteki, ama "bilinçsiz" düzendeki- işte

(22) *Hukuk Enstitülerinin Toplumsal İşlevi*, Marx-Studien, cilt I.
(23) *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*, *MEW 13*, s. 637.

bu ikisinin ekonomik yaşam olguları arasındaki ilişkiler bağlamını gizleyip örtüyor. Bu biçimler, bilinci ya kendi ayrıcalıklarının (reformasyon döneminin şövalyeleri) doğrudan pratiği veya doğrudanlığı içinde ya da ayrıcalıklarla (loncalar) ilgili toplum kesiminin -yine doğrudan- özellikçiliği içine hapsedilmiş gösteriyor. Zümre ekonomik düzlemde çoktandır tamamıyla parçalanmış, mensupları yine ekonomik olarak çoktandır ayrı ayrı sınıflarda yer almış olabilir, ama zümre bu (nesnel açıdan gerçeklik dışı) ideolojik birliğini yine de koruyabilir. Çünkü "zümre bilinci"nin bütünle kurduğu bağıntı başka bir bütüne yöneliktir, yani gerçeklikteki canlı ekonomik bütünselliğe: Zümresel ayrıcalıkları bir zamanlar kurallaştırmış olan toplumun geçmişteki kurgularına... Zümre bilinci -gerçekliğin tarihsel faktörü olarak- sınıf bilincini örtüyor, bu bilincin bir kez su yüzüne çıkmasına engel oluyor.

Buna benzer bir durumu kapitalist toplum çerçevesinde, sınıfsal durumları ekonomik düzleme doğrudan oturmamış olan bütün "ayrıcalıklı" gruplarda da gözlemleyebiliriz. Böyle bir tabaka kapitalistleşmeyi, yani kendi "ayrıcalıklarını" ekonomik-kapitalist egemenlik ilişkilerine dönüştürmeyi becerebildiği ölçüde, onun gerçeklikteki ekonomik gelişmelere (örneğin büyük toprak sahipliği) ayak uydurma becerisi de artıyor.

Bu duruma göre, sınıf bilincinin tarihle bağlantısı kapitalizm-öncesi dönemlerde kapitalizmde olduğundan tamamiyle farklıdır. Çünkü kapitalizm döneminde sınıf gerçeğine *doğrudan bir veri olan tarihsel gerçeklikten yola çıkarak* sadece tarihsel maddeciliğin *tarih yorumu* aracılığıyla varılıyordu. Burada ise sınıflar bu doğrudan veri olan tarihsel gerçekliğin ta kendisidir. Kısacası böyle bir tarih bilgisinin ilkin kapitalizm çağında ortaya konabilmiş olması *Engels*'in de vurguladığı üzere, hiç de bir rastlantı değildir. Bunun nedeni -Engels'in söylediği gibi- yalnızca bu yapılanmanın önceki çağlardaki "karmaşık ve örtülü ilişki bağlamlarının" tersine çok daha basit olması değildir, ama en başta ekonomik sınıf çıkarlarının *tarihin motoru* olarak tüm çıplaklığıyla ilkin ancak kapitalizmde ortaya çıkabilmiş olmasıdır[1].

"Tarihsel olarak (tarihin nesnel gerçekliği içinde veya bu gerçekliğe katılarak-y.ö.) davranan insanın hareket nedenleri ardında yatan" gerçek "itici güçler" bu yüzdendir ki kapitalizm-öncesi çağlarda bilinç düzeyine hiçbir zaman katıksız olarak çıkamadılar (o

örtülmemiş halleriyle, kendi halleriyle nasılsa *öyle oldukları gibi, yani ideal* biçimleriyle-y.ö), katkıda bulunamadılar. Bu güçler, gerçekte tarihsel gelişmenin kör güçleri olarak hareket (davranış-y.ö.) nedenlerinin veya gerçeklerinin ardında gizli kaldılar. İdeolojik momentler yalnız ekonomik çıkarları "gizlemek veya örtmek"le, bayrakları ve mücadele sloganlarını boğmakla kalmıyor, aynı zamanda gerçeklikteki mücadelenin öğelerini de örtüyor. Bu mücadelenin sosyolojik anlamı elbette tarihsel maddecilik doğrultusunda araştırılacak olursa, bu çıkarların eninde sonunda kesin sonuçlarıyla *açıklayıcı birer moment* oldukları da kuşkusuz meydana çıkıyor.

Ama kapitalizmle arada aşılması olanaksız bir fark var ki bu, kapitalizmdeki ekonomik momentlerin artık bilincin "ardına" saklanamaz, tam tersine bilincin kendi içinde (ama bilinçsiz ya da bastırılmış olarak) yer almış olmalarıdır.

Kapitalizmle birlikte, zümre yapısının kalkması ve salt ekonomik düzlemde organlaşmış veya katmanlaşmış bir toplumun yapılaşmasına paralel olarak *sınıf bilinci* de artık *bilincinde olabilme* (bilgiyi ya da bilinci, nesnel gerçekliğe müdahale ederken edinme - ki bilgi de aslında öznenin bu müdahalesi olmadan üremiyor- y.ö.) sürecini inceleme alanına ayak basmış bulunuyor. Toplumsal mücadele, şimdi bilinç (edinme veya bilinçlenme, yani prodeterminist bilgi üretimi-y.ö.) uğrunda, toplumun sınıfsal karakterinin örtülmesi ya da tam tersine, üstünün açılması uğrunda verilen ideolojik bir mücadelede yansıyor. Nedir ki bu mücadelenin olanaklarında şimdiden *diyalektik çelişkiler,* katıksız sınıflı toplumun kendi içinde çözülmesi gibi çelişkiler yatıyor. "Felsefe" diyor *Hegel*, "kendi siyahını siyaha boyarsa hayatın yapılanış biçimi de eskimiş sayılır ve siyah siyahın içindeyken bu biçimin kendini gençleştireceği de yoktur, olsa olsa kendini açığa vurur ancak. Minerva'nın baykuşu ancak tan ağarırken uçmaya başlar".

III

Burjuvazi ve proletarya burjuva toplumundaki biricik katıksız sınıflardır. Başka bir deyişle, bunların yaşam olgusu ve gelişmelerini sürdürmesi yalnızca modern üretim sürecinin gelişmesine dayanmaktadır. Ve tüm toplumu örgütleyecek bir planı

sadece bu sınıfların yaşam koşullarından hareketle *tasarlamak mümkündür*. Öteki sınıflara (küçük burjuva, köylü) gelince, bunların tutumundaki sallantı veya kararsızlık ya da gelişmeye yarar sağlamayan özellikler şuradan ileri geliyor: Bunların yaşam olguları onların sadece kapitalist üretim sürecindeki konumlarına dayanmıyor, bu olguların iplikleri aynı zamanda zümreli toplumun kalıntılarıyla çözülmez biçimde birlikte örgütlenmiş bulunuyor. Küçük burjuvalar ve köylüler bu nedenle kapitalist gelişmenin ilerlemesine ya da kendini aşmasına çalışıyor değiller, tam tersine bu gelişmenin geriletilmesine ya da hiç değilse dalbudak salmasını önlemeye çabalıyorlar. Onların *sınıf çıkarları* bu yüzden gelişmenin kendisine değil, sadece arızî belirtilerine yöneliktir; toplumun tüm olarak yapılanmasına değil, sadece toplumdaki parça parça belirti veya olaylara hitap etmektedir.

Bilinç sorunu, örneğin küçük burjuva çerçevesinde bir çeşit amaçlama (tercihleme-y.ö.) ve davranma sorunu şeklinde ortaya çıkabilir. Çünkü küçük burjuvazi hiç değilse birtakım kesimleri kapitalizmin büyük kentlerinde yaşamakta, tüm yaşam belirtileriyle kapitalizmin etkilerine doğrudan boyun eğmekte, burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf mücadelesi olgusuna gözlerini kapayıp geçip gitmesi olanaksızlaşmaktadır. Ama "iki sınıfın çıkarlarının aynı zamanda körleşip gevşediği bir ara ve geçiş sınıfı olarak kendini sınıf karşıtlaşmasının tamamıyla üstünde hissedebilir". [24] Bu durumda küçük burjuvazi, "sermaye ve ücretli emek gibi iki aşırı ucun ikisini birden ortadan kaldırmanın değil, tersine olarak bu karşıtlığı yumuşatmanın ve uyumlu hale getirmenin" yollarını arayacaktır.[25] Kısacası küçük burjuvazi, toplumun kaderini ilgilendiren bütün kararlara karşı ilgisiz davranacak ve sınıf mücadelesinde kimi zaman o yanda kimi zaman bu yanda, ama daima *bilinçsiz* olarak çarpışmak zorunda kalacaktır. Onun elbette sadece kendi bilincinde yer alan asıl hedefleri, giderek içi boşalmış, toplumsal davranışlardan gitgide kopuk, salt "ideolojik" biçimler haline gelmek zorundadır. Ancak bu hedefler kapitalizmin gerçeklikteki ekonomik sınıf çıkarlarıyla çakıştığı sürece, yani Fransız İhtilâli'nin zümreler halindeki ta-

(24) *Brumaire, MEW 8*, s. 144.
(25) *a.g.e.*, s. 141.

bakaları ortadan kaldırmasında olduğu gibi, küçük burjuvazi tarihsel yönde aktif bir rol oynayabilir. Bu misyonunu yerine getirdikten sonra küçük burjuvazinin -biçim açısından çoğu değişmeyen- söylemleri gerçeklikteki gelişmelerden gitgide kopuk, karikatürümsü bir niteliğe bürünüyor (Montagnard'ların 1848-51 Jakobenizmi). Ancak bir bütün olan toplumla ilişkilerin kopukluğu sınıfın iç yapısı, örgütlenme olanakları üzerinde de etkisini gösterebilir. Bu etkiyi köylülerin gelişmesinde en açık biçimiyle görüyoruz. "Parsel sahibi köylüler" diyor Marx,[26] "üyeleri aynı durumda yaşayan, ama birbirleriyle çeşitli ilişkilere girmeyen dev bir kitle oluşturuyor. Üretim tarzları onları karşılıklı bağlar kurmaya yöneltecek yerde, birbirinden yalnızlaştırıyor... Tek başına her köylü ailesi... geçimlik ihtiyaçlarını toplumla alış-veriş yoluyla değil, daha çok doğayla mübadele halinde kazanıyor... Milyonlarca aile, kendi yaşam, çıkar ve eğitim tarzlarını öteki sınıfların tarzlarından ayıran ve kendilerini bu sınıflara karşı düşmanca tavır alacak hale getiren ekonomik yaşam koşulları altında yaşıyor ise bunlar bir *sınıf* oluştururlar. Parsel köylüleri arasında sadece yöresel bir bağımdaşlık olduğu, ama çıkarlarının ayrılığından hiçbir ortak nitelik, ulusal hiçbir bağlantı ve siyasal hiçbir örgütlenme meydana gelmediği sürece hiçbir sınıf oluşturamazlar".

O bakımdan bu kitleyi birlik halinde harekete yönlendirmek için savaş, kentlerdeki devrimci hareketler gibi *dışardan* bazı kurcalamalara ihtiyaç vardır. Hattâ o zaman bile, onlar bu hareketi kendi parolaları altında dahi örgütleyecek ve harekete kendi çıkarlarına uygun pozitif bir yön verecek durumda değildirler. O nedenle bu hareketlerin (1789 Fransız İhtilâli, 1917 Rus İhtilâli gibi) ilerici ya da (Napolyon darbesi gibi) reaksiyoner bir niteliğe bürünüp bürünmemesi, mücadele veren sınıfların durumuna, onlara önderlik eden partilerin bilinç düzeyine bağlı olacaktır. O bakımdan köylülerin "sınıf bilinci"nin aldığı ideolojik şekil bile, öteki sınıflarınkinden içerik bakımından çok daha kaypak, kısacası ödünç alınmış bir biçimdir. Böyle bir "sınıf bilinci"ne kısmen ya da tamamıyla yaslanan partilerin, bu yüzdendir ki, asıl kri-

(26) *a.g.e.*, s. 198.

tik durumlarda yaslanacakları sağlam ve güvenilir dayanakları yoktur (1917-18 yıllarının Sovyet Rusyası). O nedenle köylü hareketlerinin birbirine karşıt ideoloji bayrakları altında mücadele vermesi mümkündür. Örneğin gerek kuram olarak anarşizm açısından gerekse köylülerin "sınıf bilinci" açısından çok dikkate değer olan şudur ki, Rusya'daki orta ve zengin köylülerin kimi karşı-devrimci ayaklanmaları ve mücadeleleri hedef olarak bu anarşist toplum görüşünden ideolojik destek bulmuşlardır. Sonuç olarak bu sınıflar için (kesin marksist anlamda sınıf olarak adlandırılsalar bile) esas olarak sınıf bilincinden söz edilemez: Onlara kendi durumlarını gösterecek olan tam bir bilinç, gelişmenin zorunluluğu karşısında onların kendi özel çabalarının umarsızlığını açıkça yüzlerine vuracaktı. Bilinç ve çıkarlar, burada, o bakımdan *birbirleriyle çelişen* (ama birbirini dıştalayan-y.ö.) *karşıtların ilişkisi* şeklinde yer alıyor. Ve sınıf bilinci, sınıf çıkarlarının (güvencelerinin-y.ö.) hesaba katılması sorunu olarak belirdiği için, bu durumda, onun doğrudan verilmiş tarihsel gerçekliğin bağrından gelişmesinin imkânsızlığını da felsefî açıdan anlamak mümkündür.

Sınıf bilinci ve sınıf çıkarları burjuva kesiminde de çelişkili bir karşıtlık ilişkisi içinde bulunuyor. Ama bu çelişki, *karşıtların birbirini dıştaladığı bir çelişki değil, diyalektik bir çelişkidir.*[27]

Söz konusu iki karşıt (bilinç ve çıkar-y.ö.) arasındaki farkı kısaca şöyle ifade edelim: Öteki sınıfların üretim sürecindeki durumu ve bu durumdan kaynaklanan çıkarları bir sınıf bilincinin doğmasını engellemeye kalktığı halde, aynı momentler *burjuvazide sınıf bilincinin gelişmesine yol açıyor, ama bu bilinç* - niteliği gereği ve daha baştan- *açılıp saçıldığı dönemin doruğunda, kendi kendisiyle çözülemez bir çelişkiye düşmek ve sonunda kendi kendini battal kılmak gibi bir lanete uğramış bulunuyor. Burjuvazinin bu trajik* durumu, tarihsel olarak daha kendi selefini, yani feodalizmi alt edemeden önce yeni bir düşmanının,

(27) Ama sadece eğilim olarak. Burada hiç de geçici sayılmayan bir olayın söz konusu olmadığım, tam tersine kapitalizmin -ekonomik olarak- toplumun içine kapitalizmin doğrultusunda işlemeye başladığı, ama henüz tam işleyemediğini göstermiş olma onuru R. Luxemburg'a aittir. Salt kapitalist bir toplumun kendi ekonomisiyle çeliştiği bu durum, kuşkusuz burjuvazinin sınıf bilincindeki çelişkilerin nedenlerinden biridir.

yani proletaryanın doğmuş olmasında yansıyor. Burjuvazinin siyasal ortaya çıkış biçimi, toplumdaki zümresel (veya grupsal-y.ö.) örgütlerle mücadeleyi "özgürlük" adına yürütmesiydi; ama zafere ulaştıktan sonra bu kez yeni bir baskı haline dönüştürülmesi gereken özgürlük adına... Sosyolojik açıdan çelişki, burjuvazinin sınıf mücadelesini açıkça ilkin kendi toplumsal biçimi gün ışığına çıkarmış olsa, bu mücadeleyi tarihsel bir olgu olarak ilkin kendisi örneklemiş olsa bile, sınıf mücadelesi olgusunu yine de teorik ve pratik olarak toplumun bilincinden silmek için elinden geleni ardına koymamak zorunda kalmasıdır

İdeoloji açısından bakarsak aynı çelişkiyi yine görüyoruz. Çünkü burjuvazinin açılıp yayılması *bir yandan* bireye önceden hiç tanık olunmamış bir önem bahşediyor, ama *öte yandan* bu bireyselliği, onun ekonomik koşulları yardımıyla, yani meta üretimini yaratan *şeyleşme* nedeniyle her yönden yok ediyor. Örneklerle açıklanması bitmeyen, hattâ sonsuza kadar sürdürmesi mümkün olan bütün bu ve benzeri çelişkiler kapitalizmin derinlerinde yatan çelişkilerin sadece birer yansımasıdır. Bu çelişkiler, burjuva sınıfının bilincinde bu sınıfın bütünsel üretim sürecindeki durumuna uygun bir şekilde yansıyor. Ve bu çelişkiler, burjuvazinin sınıf bilincinde bu yüzdendir ki *diyalektik birer çelişki* olarak ortaya çıkıyor, yoksa kendi toplumsal düzenindeki çelişkileri kavrayamayacak kadar (köyle sınıfın tersine-y.ö.) beceriksiz olmasından değil. Çünkü kapitalizm bir yandan, eğilimi gereği bütün toplumu ekonomik düzeyde tamamiyle saran ve gözleyen ilk ve öyle bir üretim düzenidir ki, bu düzene göre burjuvazi, bu merkezî görüş açısından hareketle üretim sürecinin tümü üzerinde (sorumlu) bir bilinç edinmeyi becermek zorundadır. Öte yanda kapitalist sınıfın davranışını belirleyen çıkarlar, bu sınıfın üretimdeki konumunu zorlaştırmakta ve kendi üretim düzenini - teorik bile olsa- yine de kontrol edemeyecek hale getirmektedir. Bunun çok çeşitli nedenleri var.

Birincisi, üretim, kapitalizm açısından sınıf bilincinin ancak görünürdeki merkez noktasıdır ve bu yüzden de, teorinin kavrayıcı gözlem noktası olarak sadece görünüşte bir rol oynamaktadır. Marx[28], Ricardo'dan söz ederken, onun yalnızca üretimi göz

(28) *Katkı, MEW 13*. s. 267.

önüne almakla suçlanmasına rağmen ashnda "ekonominin konusunu sadece dağıtım" olarak gördüğünü vurguluyor. Ve sermayenin gerçekleştiği (değer haline geldiği-y.ö.) somut sürecin ayrıntılı analizi, tek tek her konuda şunu gösteriyor ki, mal değil, ama meta üreten kapitalistin çıkarı ister istemez (üretim açısından) ikincil sorunlarla sınırlı kalmaktadır. Kapitalist sermayenin -kendi açısından ağırlık taşıyan- değerlenme (gerçekleşme-y.ö.) sürecinde taraf tutmak, ekonomik fenomenleri inceleyecek, ama en önemli fenomenlerin hiç algılanmaz hale geldiği bir gözlem noktasına sahip olmak zorunluluğu duyuyor.[29]

Bu uyumsuzluk, sermaye ile olan ilişkinin kendisinde, bireyci ilke ile toplumsal ilke (yani sermayenin özel mülkiyet biçimindeki işlevi ile nesnel ekonomik işlevi) birbirleriyle bağdaşmaz (çözülmez) bir diyalektik çatışma halinde yer aldığı sürece giderek daha da uyumsuz duruma geliyor. "Sermaye" deniyor Komünist Manifesto'da, "kişisel değil, toplumsal bir güçtür". Ama hareketleri, kendi faaliyetinin toplumsal işlevini bütünüyle göremeyen, dolayısıyla böyle bir işlevi tasa edinmeyen sermaye sahiplerinin bireysel çıkarları tarafından saptırılan toplumsal bir güç. Ama sonunda toplumsal ilke, yani sermayenin toplumsal işlevi, onların kafalarının ermeyeceği, bilincine de eremedikleri tarzda, ama onlarm iradelerine rağmen hükmünü yerine getirebiliyor.

Toplumsal ve bireysel ilkeler arasındaki bu çelişkiden ötürü Marx,[30] anonim şirketleri haklı olarak, "kapitalist üretim tarzının kapitalist üretim tarzı içinde hükmünü yitirmesi" olarak niteliyor. Salt ekonomi açısından bakıldığında anonim şirketin ekonomik (üretim-y.ö.) tarzı kapitalist bireylerin ekonomik (davranış veya üretim-y.ö.) tarzından bu düzlemde çok farklı olsa ve üretim anarşist karteller, tröstler v.b. yoluyla (ve Marx'ın söylediği şekilde-y.ö.) hükmünü yitirse bile, aslında sözü edilen çelişki, böylece hükmünü yitirmekten çok başka bir alana kaydırılmış oluyor. Bu olgu burjuvazinin sınıf bilinci açısından en belirleyici mo-

(29) *Kapital III, I, MEW 25*, s. 147, 324, 335 vb. Sanayi sermayesi, tüccar sermayesivb. gibi farklı sermaye gruplarının burada farklı olarak ele alındığı kendiliğinden belli; ama bu farkların ne olduğu buradaki problem açısından önemli sayılmaz.
(30) *a.g.e. III*, s. 454.

mentlerden biridir: Burjuvazi toplumun nesnel ekonomik gelişme sürecinde gerçi bir sınıf olarak davranıyor, ama kendi yürüttüğü bu sürecin gelişmesi, onda sadece bu gelişme onun dışında nesnel bir yasallıkla kendi başına meydana gelen bir olaymış gibi bir bilinç yaratıyor.

Burjuva düşüncesi, ekonomik hayata daima ve doğası gereği hep kapitalist bireyin görüş açısından bakıyor. Bu açıdan bakınca da, birey ile tüm toplumsal olayları harekete geçiren birey-üstü ve güçlünün güçlüsü "doğa yasası" arasındaki yüzleşme tüm sertliğiyle kendiliğinden ortaya çıkıyor.[31] Bir uzlaşmazlık halinde (ki bu, egemen sınıflarda ancak nadiren burjuvazide olduğu kadar sertleşiyor) bireyin çıkarları ile sınıfın çıkarları arasındaki çelişki buradan kaynaklanmakla kalmıyor, aynı zamanda kapitalist üretimdeki gelişmenin ister istemez doğurduğu sorunlarla teoride ve pratikte başa çıkmanın ilke olarak imkânsızlığı da buradan ileri geliyor. "Kredi sisteminin birdenbire para sistemine gelip dayanması kuramsal dehşete bir de pratikteki paniği katıyor ve dolaşımı sağlayan tüccarlar bu kez kendi ilişkilerinde yatan sırları görünce tirim tirim titriyorlar" diyor Marx.[32] Ve bu kuramsal dehşet de boş yere patlak vermiyor; çünkü bu kapitalist bireyin kendi bireysel kaderi karşısında çaresizliğe kapılmasından çok daha fazla birşey. Dehşete yol açan bu olgular ve durumlar, burjuvazinin bilincine öyle şeyler sokar ki, aslında burjuva bilinci bunları "canavarca bir durum" olarak tamamiyle inkâr edip dışlayamasa bile, yine de bunları kendi başına bilincine sokacak durumda değildir. Çünkü bu olguların ve durumların ardında tanınabilen, bilgisi edinilebilen bir gerekçe olarak yatan şey "kapitalist üretimin gerçek (yani nesnel gerçekliğe müdahale-y.ö.) sınırının sermayenin kendisi olduğudur".[33] Bu bilgi, bilincine vardığında kapitalist sınıfın kendini hükümsüz ya da battal kılması anlamına gelir.

Kapitalist üretimin nesnel sınırları, böylece, burjuvazinin sınıf bilincinin sınırları halini almaktadır. Ama "yaşamın kendi doğasından gelen -tutucu" eski egemenlik biçimlerinin hâkim olduğu

(31) Bu konuda bakınız *"Marksist Olarak R. Luxemburg"* başlıklı bölüm.
(32) *Katkı, MEW 13*, s. 123.
(33) *Kapital III, I, MEW25*, s. 260 ve 268.

tabakaların üretim biçimlerini olduğu gibi bırakan[34] ve bu yüzden devrimci değil, gelenekçi tarzda hareket eden bu eski tutucu üretim biçimlerinin tersine, kapitalizm ayrıcalıkla (*par excellence*) devrimci bir üretim biçimi oluşturduğundan, sistemin nesnel ekonomik sınırının bilinçsiz bir düzeyde mahkûm olup kalması sınıf bilincinin kendini bir *iç çelişki, diyalektik bir çelişki* [II] şeklinde açığa vurur. Bir başka deyişle, burjuvazinin sınıf bilinci ekonomik bilinçliliğe göre biçim düzeyinde ayarlanagelmiştir. Bilinçsizliğin en üstün derecesi, "sahte bilincin" en keskin biçimi, kendini ekonomik fenomenlere bilinçli şekilde egemen olur gözükmenin giderek yoğunlaştırılmasında gösteriyor. Bilincin toplumsal olayların tümüyle ilişkisi açısından bu çelişki, *ideoloji ile ekonomik temel arasında uzlaştırılması veya ortadan kaldırılması mümkün olmayan karşıtlık şeklinde* ifade edilir. Bu sınıf bilincinin diyalektiği uzlaştırılması veya kaldırılması mümkün olmayan şu karşıtlığa dayanıyor: (Kapitalist) birey, yani kapitalist bireyin şeması açısından birey ile "doğa yasası açısından" gerekli, yani bilincin ilke olarak egemen olamadığı (müdahale ederek kontrol edemediği-y.ö.) gelişme arasındaki karşıtlık. Diyalektik böylece teori ile pratiği birbirlerine karşı aşılamaz bir karşıtlık içine sokuyor. Öyle bir karşıtlık ki, bu ikiliğin (müdahaleye uğramadan-y.ö.) durağan halde kalmasına izin vermiyor diyalektik, tam tersine birbirlerinden kopuk ilkelerin birbiriyle durmadan birleşip bütünleşmesine çabalıyor. Bu karşıtlık, "sahte" bir iliklenip birleşme ile bu iliklenmenin fecî kopuşu arasında her seferinde sürekli bir itiş kakış yaratıyor.

Burjuvazinin sınıf bilincinde yatan bu diyalektik (iç-) çelişki, üstelik kapitalist üretim düzenine özgü nesnel sınırın, negatif alanda diretmekle ya da bilincin kavrayamadığı krizleri "doğa yasası" gereğince sadece hayata kavuşturmakla kalmayıp bilinçle davranan tarihsel bir kişiliğe bürünmesiyle şiddetleniyor. Bu tarihsel kişilik proletaryadır.

Toplumun ekonomik yapısına bakarken bu yapının perspektifinde kapitalistlerin bakış açısından kaynaklanan "normal"

(34) Bu, örneğin hazine oluşturmaya yönelik ilkel girişimlerle (Bak. *Kapital I, MEW 23*, s. 144) ve "kapitalizm-öncesi" tüccar sermayesinin belirli işlev biçimleriyle (Bak. *Kapital III, 1, MEW 25*, s. 335) ilgilidir.

kaymaların çoğu "artı-değerin gerçekteki kökeni"ni karanlığa boğan ve "mistikleştiren"[35] bir doğrultuda hareket ediyordu. Ama bu boğucu karanlık, "normal", salt kuramsal hareket düzeyinde sadece sermayenin organik birleşimini, girişimcinin üretim sürecindeki konumunu, faizin ekonomik işlevini v.b. ilgilendirdiği, yani olayların görüntüsü ardındaki gerçek itici güçleri görememe yeteneksizliğini ifade ettiği halde, bu karanlık (mistikleştirme ya da yeteneksizlik-y.ö.) pratiğe dönüştüğünde bu kez kapitalist toplumun temel gerçeğiyle ilgili bir duruma dönüşüyor: Sınıf mücadelesi halini alıyor.

Nedir ki sınıf mücadelesinde, ekonomik yaşamın yüzeydeki görüntüsü ardında kalan, kapitalistlerin ve onların kuramca sözcülerinin gözlerini büyülenmiş gibi diktikleri gizli güçler o şekilde ortaya çıkarlar ki onları algılayamamak artık olanaksız hale gelir. Kapitalizmin ileri hareket döneminde, ama proletaryanın sınıf mücadelesinin ancak ve sadece öfkeli spontan patlamalar biçiminde belirdiği sıralarda, sınıf mücadelesi gerçeği yükselen sınıfın ideolojik temsilcilerince bile tarihsel yaşamın artık temel gerçeği olarak (Marat, daha sonra tarihçi Mignet v.b. tarafından) kabul edildiği içindir ki bu gizli güçleri algılayamamak iyiden iyiye imkânsızdır.

İşte kapitalist gelişmenin bu bilinçsiz-devrimci ilkesi proletaryanın teori ve pratiği tarafından toplumun bilincine işlendikten sonradır ki, burjuvazi, ideoloji düzeyinde bilinçli bir savunma durumuna iteklenmiş bulunuyor. Burjuvazinin "sahte" bilincinde yatan diyalektik çelişki keskinleşiyor, "sahte' bilincin sahteliği haline geliyor: İlkin yalnızca *nesnel* olarak mevcut olan çelişki *öznel* duruma geçiyor. Başka bir deyişle, *kuramsal* sorun *ahlâkî* bir sorun olup çıkıyor, yani sınıfın tüm yaşam durumlarında ve sorunlarındaki pratik davranışlarını kesin sonuçlu olarak etkileyici bir tavır veya tutum haline geliyor.

Burjuvazinin bulunduğu bu durum (ya da aldığı bu tavır-y.ö.) onun topluma egemen olma mücadelesinde sınıf bilincinin gördüğü veya yüklendiği işlevi belirtiyor. Burjuvazinin egemenliği tüm toplumu sardığı için, tüm toplumu kendi çıkarlarına göre örgütleme çabasında olduğu ve bunu kısmen de gerçekleştirdiği için hem kapalı bir ekonomi-, devlet-, toplum-öğretisi v.b. yaratmak (ki bu aslında bir

(35) *Kapital III, I, MEW 25*, s. 177 ve s. 162, 393, 403.

dünya görüşü'nü gerektiriyor) hem de bu egemenliğe ve örgütlenmeye kendisinin yatkın ve yetkili olduğu inancını kendi içinde yaymak ve inandırmak zorundaydı. Burjuvazinin sınıf olarak durumundaki diyalektik trajedi, sınıf çıkarlarına (risk ve güvencelerine-y.ö.) yönelik bilinci tek tek her sorunla ilgili olarak elinden geldiği kadar açıklıkla edinmesinin sadece kendi çıkarına olmayıp, hattâ buna doğrudan zorunlu oluşunda gösteriyor kendini; üstelik bu trajedi, aynı berrak bilinç toplumun bütünüyle ilgili sorunlara yöneldiği zaman burjuvazinin başına açtığı belâlarda sahneye çıkıyor. Bu trajedinin nedeni, her şeyden önce burjuva egemenliğinin ancak ve yalnızca bir azınlığın egemenliği olabilmesidir. Bu egemenliğe sadece bir azınlık tarafından değil, aynı zamanda bu azınlığın çıkarları ya da güvenceleri doğrultusunda uygulanır olması yüzündendir ki öteki sınıfların gözlerini boyamak (güvence yollarını saptırmak-y.ö.), onların berraklaşmamış bir sınıf bilincinden öteye geçememelerini sağlamak burjuva rejiminin ömrünü sürdürmesi için kaçınılmaz bir koşul haline geliyor (sınıf karşıtlıklarının "üzerinde" yer alan devlet konusundaki teorileri, "tarafsız" adalet kavramını düşünün bir kez). Başka bir deyişle, burjuva toplumunun yapısı üzerine perde çekmek burjuvazinin kendisi için de yaşamsal bir zorunluluktur. Çünkü bu yapının giderek berraklığa kavuşmasıyla birlikte toplum düzeni içindeki çözülmez veya bağdaşmaz çelişkiler de gitgide meydana çıkar ve bu düzenin yandaşlarını bir seçime zorlar: Ya açılmakta olan görüş alanının önüne bilerek set çekmek ya da kendi bağrındaki tüm ahlâkî dürtüleri bastırmak ki çıkarlar gereğince onaylanan bu ekonomik düzeni ahlâkî düzeyde de onaylasınlar.

Bu tür ideolojik momentlerin gerçekteki etkinliğini abartmadan yine de şunu ortaya koymak gerekir ki, bir sınıf kendi yatkınlık ve yetkilerine olan inancı ardında ne kadar *vicdan* taşıyor, tüm olaylara kendi çıkarları uyarınca ne derece sürekli bir dürtüyle nüfuz etmeyi beceriyorsa onun mücadele gücü de o ölçüde büyüktür.

Burjuvazinin ideoloji tarihi, burjuvazinin yarattığı toplumun içerden gerçek niteliğiyle görülmesine, bu sınıflı toplum gerçeğinin bilinmesine karşı -Sismondi'nin klasik ekonomi eleştirisini, Almanlar'ın doğal hukuk eleştirisini, genç Carlyle'ı anımsatan ilk gelişme basamaklarından başlayarak- verilen umarsız bir mücadeleden başka bir şey değildir. Komünist Manifesto, burjuvazinin kendi mezar kazıcısını kendisinin ürettiğini vur-

guluyorsa, bu yalnız ekonomik açıdan değil, ideoloji açısından da doğrudur. 19. yüzyılın tüm burjuva bilimleri burjuva toplumunun temellerini örtbas edebilmek için çok büyük çaba gösterdi. Olguları yanlış yorumlayarak saptırmaktan tutun, tarihin, devletin v.b. doğasına ilişkin "ulvî" teorilere varıncaya kadar bu yönde elinden ne geldiyse ardına koymadı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde böylece geliştirilen bilimlerde (ve dolayısıyla kapitalizmin öncü tabakalarının bilincinde) karar artık kesinleşmişti.

Bu kararlılık bilinçli *örgütlenme düşüncesi*'nin burjuva bilincine daha bir hızla sökün edişinden belli oluyor. İlkin anonim şirketlerde, kartel ve tröstlerde v.b. giderek pekişen bir yoğunlaşma (merkezîleşme veya konsantrasyon-y.ö.) ortaya çıktı. Aynı kararlılık sermayenin toplumsal karakterini örgütleme açısından giderek daha açık biçimde kanıtladı, ama bu kanıtlama üretimdeki anarşi gerçeğini sarsamadı, tam tersine devleşen kapitalist bireylere göreceli olarak tekelleşme olanakları sağladı. Kısacası bu kararlılık, sermayenin *toplumsal* karakterini gerçi nesnel olarak çok enerjik biçimde su yüzüne çıkardı, ama bu karakterin kapitalist sınıfın bilincine girmesini sağlayamadı, hattâ üretimdeki anarşiyi altetme görüntüsü altında onların bilincini bu kez fiilî durumun gerçeğini tanıma yeteneğinden iyice uzaklaştırdı. Ama savaşın ve savaş sonrasının bunalımları bu çelişmeyi daha da ileriye vardırdı: "Planlı ekonomi" burjuvazinin hiç değilse en ileri öğelerinin bilincine işledi. Bu elbette ilkin çok dar kesimlerde ve orada da bunalım çıkmazından pratik bir çıkış yolu anlamında değil, kuramsal bir deney çerçevesinde yaşandı. "Planlı ekonomi" ile burjuva sınıfın çıkarları arasında ekonomik bir uzlaşma arayan bu bilinç durumunu, her türlü toplumsal örgütlenmeyi "kapitalist bireyin dokunulmaz mülkiyet haklarına, özgürlüğüne ve kendi kaderini kendi belirleyen Dehâ'sına *bir müdahale*"[36] sayan şu yükselen kapitalizmin bilinç durumuyla kıyaslarsak, burjuva sınıf bilincinin proletaryanın sınıf bilinci önünde boyun eğdiği gözlerimizin önünde apaçık ortaya çıkar. Burjuvazinin planlı ekonomiyi onaylayan kesimi bu ekonomiyi kabullenirken hiç kuşku yok ki proletaryanın beklediğinden bambaşka bir şeyi kast ediyor: Kapitalizmi kendi iç çelişkilerini kopma noktasına kadar zor-

(36) *Kapital I, MEW 23*, s. 371.

layarak son bir kurtarma girişimi... Ama onlar kuram düzeyindeki son mevzilerinden yine de geri çekilmiş oluyorlar (ve bunun karşıtı olan garip bir örnek de, proletaryanın bazı kesimlerinin burjuvazi önünde tam da bu anda pes etmesidir: Bu kesimler burjuvazinin -en sorunsal yaratan- örgütlenme biçimini benimsiyorlar). Böylelikle burjuva sınıfının tüm yaşam olgusu ve bu sınıfın ifadesi olarak burjuva kültürü en ağır bunalıma sürüklenmiş oluyor. Bir yanda yaşamdan koparılmış bir ideolojinin, az çok bilinçli bir yanılsatma girişiminin sınırsız kısırlığı, öte yanda kendi yaşam olgusunun (*Dasein*) içsel boşluğuna dünya tarihi boyunca çoktan kanaat getirmiş olan ve yalnızca kendi yaşam olgusunu, baştan aşağı bencil çıkarlarını savunan istihza ve huysuzluğun o bereketli çölleri ya da umarsızlığı var. Bu ideoloji bunalımı çöküşün en yanılmaz belirtisidir. Sınıf artık kendini savunmaya zorlanmıştır, sadece (mücadele araçları ne kadar saldırgan bile olsa) ayakta durabilmek için mücadele vermektedir; öncülük kuvvetini bir daha geri edinemeyecek biçimde yitirmiştir.

IV

Bilinç uğrunda verilen bu mücadelede tarihsel materyalizme kesin sonuçlu bir rol ya da görev düşüyor. Ekonomik alanda olduğu gibi ideoloji alanında da burjuvazi ve proletarya birbirleriyle ister istemez yüzleşen sınıflardır. Burjuvaziye bir çözüşme süreci, kesintisiz bir bunalım olarak görünen süreç, elbette proletarya açısından da bunalım biçiminde ortaya çıkıyor, kuvvetlerin birikmesi, zafere doğru bir sıçrama tahtası anlamına geliyor. İdeolojik bakımdan bu durum, toplumun iç yapısına yönelik giderek artan kavrama gücü, burjuvazinin o ölüm-kalım mücadelesi paralelinde proletarya açısından sürekli bir güç artışını temsil ediyor.

Proletarya açısından zafere ulaştıracak silah gerçeğin kendisidir, ne kadar acımasız ise zafere o denli ulaşır. Burjuva bilimlerinin tarihsel materyalizme karşı mücadelede kapıldıkları umarsız öfkeyi şu bakımdan anlamak mümkündür: Tarihsel materyalizmin zeminine çekilmeye ideolojik olarak zorlanır zorlanmaz bu bilimlerin sonu gelmiştir çünkü. Ama "toplumun içyapısını" doğru olarak görüp kavramanın, proletarya ve yalnız proletarya açısından niçin birinci dereceden bir güç faktörü, hattâ belki de karar-verdirici bir

silah olduğu da yine buradan anlaşılıyor.

Vulger marksistler, bilincin proletaryanın sınıf mücadelesinde gördüğü bu biricik işlevi daima gözden kaçırdılar ve nesnel ekonomik sürecin son problemlerine yaslanan büyük ilke mücadelesinin yerine *real politik* gibi küçük hesaplı bir politikayı koydular. Proletarya muhakkak ki şu andaki durumun verilerinden yola çıkmak zorundadır. Ama proletaryanın öteki sınıflardan farkı, onun tarihin tekil olaylarına saplanıp kalmaması ve bunlardan sadece itici güç kazanması değil, aynı zamanda bu itici güçlerin yapı ve özünü oluşturması, toplumsal gelişme sürecinin merkezini merkezden hareketle etkilemekte olmasıdır. Vulger marksistler, bu merkezî görüş açısından bakılırsa, proleter sınıf bilincinin doğuş noktasından -yöntemli biçimde- uzaklaşıyor, kendilerini böylece *burjuvazinin sınıf bilinci basamağı*'na oturtuyorlar. Burjuvazinin, bu basamakta kendi mücadele zemininde proletaryaya hem ekonomi hem ideoloji açısından üstün olmasına şaşıran birileri varsa onlar ancak vulger marksistler olabilir. Yalnızca kendi tutumundan kaynaklanan bu gerçeğe bakıp da burjuvazinin hep üstün olduğu sonucunu, çıkarsa çıkarsa vulger bir marksist çıkarabilir. Çünkü açıkça belli ki burjuvazinin elinde -real iktidar araçları bir yana- bu konuda daha geniş bilgiler, pratik deneyimler v.b. var. Evet, hasımı bile onun temel görüşlerini kabullendikten sonra burjuvazinin kendisinin hiçbir katkısı veya müdahalesi olmadan üstün bir konuma sürüklenmiş olmasında şaşıracak hiçbir şey yoktur. Proletaryanın, kendisine entelektüel, örgütsel v.b. her alanda üstün olan burjuvazi karşısındaki üstünlüğü ise, yalnızca proletaryanın topluma merkezinden bakması ve toplumu *ilişkileriyle içiçe bağımlaşmış* bir bütün olarak görmesinden ve bu yüzden de, merkezî olarak ve *gerçekliği değiştirerek hareket* etmeyi bilmesi veya buna yatkın olmasından ileri geliyor; teori ve pratiğin (proletaryanın) kendi sınıf bilinci düzleminde çakışmasından ve bu nedenle de, kendi davranışlarıyla tarih terazisinin gelişme kefesine kesin sonuçlu bir moment şeklinde ağırlığını koyabilmesinden kaynaklanıyor. Eğer vulger marksistler bu (teori-pratik) bütünlüğü parçalıyorlarsa, proleter teorisini proleter davranış ve eylemiyle bir bütün halinde birleştiren sinirleri koparıyorlar demektir. Onlar teoriyi gerisin geriye toplumsal gelişmedeki *araz ve belirtilerin* "bilimsel" irdelenişine indirgiyorlar ve pratiği de, düşüncede yöntemli olarak kontrol etmekten vaz-

geçtikleri bir süreçten üreyen tikel sonuçların dengesiz olarak, üstelik olmayan bir hedefe doğru sürüklenişi haline getiriyorlar.

Böyle bir konumdan doğan sınıf bilincinin, burjuva sınıf bilinciyle aynı iç yapıya sahip olması gerekir. Ama burada aynı diyalektik çelişkiler gelişmelerin etkisiyle bilinç düzeyine çıkmak zorunda kaldıkları zaman, bu kez bu çelişkiler proletarya açısından burjuvazi için olduğundan çok daha uğursuz sonuçlar doğuruyor. Çünkü burjuvazide oluşan "sahte" bilincin kendi kendini aldatış tarzı, tüm diyalektik çelişkilerde, bütün nesnel sahtecilik ve hiyanetlerde burjuvazinin kendi sınıfsal durumuyla uyum halindedir. Gerçi bu sahte bilinç burjuvaziyi çöküşten, bu çelişkilerin sürekli tırmanışından kurtaramıyor, ama onun, savaşını sürdürmesi için içerden birtakım olanaklar, geçici de olsa başarılarının kendi yapısındaki önkoşulları sağlayabiliyor.

Proletaryada ise böyle bir bilinç, sadece (burjuva yapısına özgü) bu iç çelişkilerle sakatlanmış değildir; aynı zamanda proletaryanın, ekonomik durumunun onu zorladığı davranış ve haraketlere girişme gerekirliğine set çekiyor. Proletarya proleter gibi davranmak zorundadır, ama onun kendi vulger marksist teorisi onun doğru yol üzerindeki görüş açısını da saptırıyor. Ve nesnel-ekonomik alanda gereken proleter hareket ile vulger marksist (burjuva) teori arasındaki bu diyalektik çelişki sürekli bir büyüme içindedir. Bir başka deyişle, doğru ya da yanlış bir teorinin ilerletici, bir bakıma da köstekleyici ağırlığı sınıflar savaşında kesin sonuçlu mücadelelerin yaklaşmasıyla birlikte artıyor.

"Özgürlük Ülkesi" demek, "İnsanlığın Tarih Öncesi"nin sonu demektir; aslında insanların birbirleriyle olan nesnelleştirilmiş ilişkilerinin ve şeyleşmenin artık güç ve iktidarı insan'a devretmeye başlaması demektir. Bu süreç hedefine doğru ne kadar hızla ilerlerse proletaryanın kendi sınıfsal mesajına, kendi sınıf bilincine ilişkin bilinci de o derece anlam kazanır; bu sınıf ya da bilinç kendi eylem ve davranışlarının her birini o derece güçlü ve dolayımsız olarak belirlemek zorunda kalır. Çünkü itici güçlerin kör kuvveti, kendi hedefine, kendini hükümsüz ve battal kılmaya doğru "otomatik olarak", ancak bu hedef ulaşılacak kadar yakın olmadığı sürece devam edebilir. Ama "özgürlük ülkesi"ne geçiş ânı nesnel olarak verilmiş ise, bu ân, kör kuvvetlerin uçuruma doğru gitgide artan ve görünüşte karşı çıkılmaz bir güçle böyle körü körüne sü-

rüklenmesi dolayısıyla, insanlığı bir felâkete sürüklemekten ancak proletaryanın bilinçli iradesinin, başka bir deyişle: *Kapitalizmin sonunda varacağı kaçınılmaz ekonomi bunalımı gelip çattığında devrimin (ve onunla birlikte insanlığın) kaderi proletaryanın ideolojik olgunluğuna, onun sınıf bilincine bağlı kalıyor.*

Sınıf bilincinin, öteki sınıflar açısından gördüğü işlevin tersine olarak, proletarya için gördüğü emsalsiz işlev böylece belirlenmiş oluyor. Proletaryanın sınıflı toplumu battal etmeden kendini bir sınıf olarak kurtarması imkânsız olduğu içindir ki onun bilinci, yani insanlığın tarihindeki son sınıf bilinci, bir yandan toplumun yapısını açığa çıkarmaya uygun ve denk düşmelidir, öte yandan da teori ve pratiğin giderek daha içten bütünlüğü haline gelmelidir.

Proletaryanın "ideoloji"si onun için altında savaştığı bir bayrak, kendi hedeflerini saklamaya yarayan bir örtü değil, tam tersine hedefin ve silâhın kendisidir. Proletaryanın ilke dışı ya da ilkesiz olan her taktiği, tarihsel maddeciliği düpedüz bir "ideoloji" düzlemine indirger, proletaryayı burjuva (ya da küçük burjuva) mücadele yöntemlerine iter; onun sınıf bilincine proleter bilincin hareketlendirici işlevini yükleyecek yerde burjuva bilincinin gördüğü sadece yandan koşturmacı ya da köstekleyici işlevi yükler, bilinci elindeki en değerli kuvvetlerden eder.

V

Sınıf bilinci ile sınıfsal durum arasındaki bağıntı proletarya için meselenin özü açısından ne kadar basit ise, bu bilincin gerçekleşmesine karşı da gerçeklik dünyasında o derece büyük engeller çıkıyor. Burada en başta bilincin kendi içindeki bütünlük veya birliğin eksikliği önplanda geliyor. Toplumun kendisi aslında tamamiyle bütünsel bir şeyi temsil ediyor olsa ve toplumun gelişme süreci yine bütünsel bir süreç olsa bile, insanın bilinci için, özellikle gûya doğal bir çevre diye, aslında (sınıf bilinci ile sınıfsal durum arasındaki-y.ö.) bağıntıların kapitalist anlamdaki eşyalaşmışlığı içine doğan bir insan için, her ikisi de, yani gerek toplum gerekse gelişme süreci, birbirinden bağımsız şeylerin ve kuvvetlerin bütünsel birliği olarak değil, tam tersine çokluğu olarak verilmiştir. Proleter sınıf bilincinin en göze çarpan en ağır sonuçlara yol açacak biçimde parçalanması kendini *ekonomik mü-*

cadelenin siyasal mücadeleden kopması sırasında gösteriyor. Marx[37] bu kopmanın kabul-edilemez olduğuna defalarca işaret etmiş ve her ekonomik mücadelenin doğasında siyasal alana sıçrama eğiliminin (ve bunun tersinin) nasıl yer aldığını ve bu eğilimi proletaryanın teorisinden söküp atmanın imkânsız olduğunu göstermiştir. Sınıf bilincinin yolunu böyle *kendiliğinden sapıtmasının* nedeni, tek tek hedefler ile son hedef arasındaki diyalektik uyumsuzlukta yatıyor ve eninde sonunda proleter devriminin diyalektik ayrılık ve uyumsuzluklarından kaynaklanıyor.

Çünkü eski toplumlarda egemenlik yetkisini ele geçiren ve başarılı devrimleri gerçekleştirmeyi beceren sınıflar, sınıf bilinçlerinin nesnel ekonomik yapıya göre yetersizlikleri, toplumsal gelişme içinde kendi işlevlerinin bilincine eremeyişleri yüzündendir ki işleri öznel düzlemde daha kolaydı bunların. Kendi *doğrudan veya dolayımsız* çıkarlarını kollamak için ellerindeki gücü kullanmak yetiyordu onlara. Yaptıkları eylemlerin toplumsal anlamının kendileri bile bilincinde değildiler ve bu anlam, gelişme sürecinde yatan "mantığın hile ve hünerine" bırakılmıştı. Ama tarih proletaryayı *toplumu bilinçli olarak dönüştürme* göreviyle başbaşa bıraktığından, onun sınıf bilincinde dolayımsız çıkarların son hedefle diyalektik çelişkisi, bireysel momentin ise bütünle çelişkisi patlak verecektir. Çünkü süreçte yer alan bireysel moment, yani somut taleplere dayanan somut durum, niteliği gereği şu şimdiki kapitalist toplumun doğası içinde yer alıyor, bu toplumda içkindir, onun yasalarına bağlıdır, onun ekonomik yapısına boyun eğmektedir. İlkin bireysel momentin sürecin bütününe ilişkin görüşlerle bütünleşmesi, son hedefle ilinti kurması yoluyladır ki bu moment, yani doğrudan talepler de somut ve bilinçli olarak kapitalist toplumun ötesine geçer, devrimci hale gelirler. Ama bu, öznel açıdan yani proletaryanın sınıf bilinci için, doğrudan (deneyimde yer alan-y.ö.) çıkarlar ve nesnel faaliyetlerin toplumun bütünüyle olan diyalektik ilinti ve bağlarının -önceki bütün sınıflarda olduğu gibi- (yakıştırılan veya varsayılan) bilincin dışında, salt nesnel süreç olarak rol alacak yerde, pro-

(37) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 182. "J. Phil. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, K. Marx vb.'nin F.A. Sorge ve ötekileriyle mektuplaşma ve özetleri", Stuttgart 1906.

letaryanın kendi bilinci içine kaydığı anlamına gelir.

Proletaryanın devrimci zaferi, önceki toplumların sınıflarında olduğu gibi, sınıfın toplumsal olarak verilen varlık-olgusu'nun (Sein) *doğrudan* (mekanik olarak-y.ö.) gerçekleşmesiyle değil, Marx'ın daha gençliğinde saptadığı ve keskin biçimde vurguladığı üzere, *kendini* (deneyimini, üstelik diyalektik biçimde-y.ö.) *aşarak kendini* (varsayılan bilinci-y.ö.) *hükümsüz kılmak* suretiyle gerçekleşiyor. Komünist Manifesto aradaki bu farkı böyle biçimlendirmektedir: "Egemenliği ele geçiren tüm önceki sınıflar hep önceden kazandıkları yaşamsal konumlarını güvenceye almak çabasındaydılar. Ve bunun için tüm toplumu kendi kazanılmış durumlarına boyun eğdirdiler. Proleterlerin toplumun üretici güçlerini ele geçirebilmesi için *şimdiye kadarki kendi sahiplenme tarzlarını* ve böylelikle şimdiye kadarki bütün tarzları ortadan kaldırmaları gerekiyor." Sınıfsal durumda yatan bu iç diyalektik, maddî sınıf bilincinin açılımı sırasında olayların dış yüzeyinde, empirik dünyanın en kaba en soyut görüntülerine takılıp kalan burjuvazinin tersine olarak, proleter sınıf bilincinin gelişmesini bir yandan da zorlaştırıyor; çünkü onun önündeki doğrudan verilenleri aşması proletarya için daha gelişmesinin en ilkel basamaklarında, yine onun sınıf mücadelesi açısından bir emir niteliği taşımaktaydı (Marx bunları daha Şilezyalı dokumacılar isyanıyla ilgili notlarında yazıyor).[38] Çünkü proletaryanın sınıfsal durumu çelişkiyi onun bilincinin içine doğrudan doğruya taşımakta, buna karşılık burjuvazinin kendi sınıfsal durumundan kaynaklanan çelişkilerse onun kendi açısından kendi bilincinin dıştaki görünür sınırları olarak gözükmektedir. Ancak öte yanda bu çelişki, proletaryanın gelişmesinde rol alan "sahte" bilincin önceki tüm sınıflarda olduğundan bambaşka bir işlev gördüğü anlamına geliyor. Çünkü burjuvazinin sınıf bilincinde, onun toplumun bütünüyle kurduğu bağlar çelişkiler yoluyla gelişmesinde yer alan momentlere ya da tek tek olgulara ilişkin doğru saptamalar bile bilinçteki sınırlanmışlığı açığa vurduğu, bu saptamalardaki "sahte" bilinci ortaya çıkardığı halde; buna karşılık proletaryanın "sahte" bilincinde, hattâ onun nesnel yanılsamalarında olsun bir *doğruya yönelim* (doğruyu bulma edim

(38) *MEW I*, s. 392, 404.

veya eğilimi-y.ö.) yatıyor. Burada ütopistlerin toplum eleştirisine ya da Ricardo kuramının -proleter devrimci yönden- değiştirilmesine işaret etmek yeterli olur. Ricardo kuramından söz ederken Engels, bunun "ekonomik biçim açısından yanlış" olduğunu kuvvetle vurguladıktan sonra hemen şunu söylüyor: "Ekonomik biçimi yanlış olan bir şey dünya tarihi açısından pekâlâ doğru olabilir... Biçimsel düzeydeki ekonomik bir yanlışlığın ardında ekonomi açısından aslında çok doğru olan bir içerik saklı olabilir." Proletaryanın sınıf bilincinde yatan çelişki ilkin böyle görülebilir ve aynı zamanda tarihin bilinçli bir faktörü haline gelir. Çünkü doğruyu bulma cesaret ve eğilimi -ki bu, proletaryanın "sahte" bilinci içinde de yatıyor- hiçbir zaman bu eğilimin -proletaryanın aktif bir katkısı olmadan- *kendiliğinden gün ışığına çıkacağı anlamına gelmez.* Tam tersine, ancak bilinçliliğin artışı, bilinçli davranış ve bilinçli eleştiri yoluyladır ki gerçekliğin doğru bilgisi, doğruyu bulmanın çıplak niyet ve eğiliminden, sahte örtüleri sıyırarak birdenbire doğar, tarihsel anlam· olan ve toplumu altüst eden bilgi elbette ki gerçekleşemez ve Marx'ın şu sözlerinin doğruluğu da işte burada çıkıyor ortaya[40]: "İnsanlık hep çözebileceği sorunları görev edinir kendine." Ama burada da *verilen* durum sadece imkân kategorisidir. Çözümün kendisi ise proletaryanın ancak *bilinçli* eylem ve davranışının meyvası olacaktır. Bilincin bu yapısı, yani proletaryanın tarihsel mesajını sırtlayan ve mevcut toplumun ötesini gösteren bu yapı *proletaryanın bağrındaki diyalektik uyumsuzluğu* su yüzüne çıkarıyor. Öteki sınıflarda, sınıf çıkarı ile toplumun çıkarı arasındaki karşıtlık olarak, bireysel eylem ile bunun toplumsal sonuçları v.b. arasındaki zıtlık olarak, kısacası bilincin dış sınırları olarak beliren şey, burada -gündelik çıkar ile son hedef arasındaki karşıtlık biçiminde- proleter sınıf bilincinin içine işliyor. *O nedenle bu diyalektik uyumsuzluğun içerden (bilinçle-y.ö.) aşılmasıdır ki proletaryanın sınıf mücadelesi boyunca dışarda galebe çalmasına imkân verecektir.*

Ama tam da bu uyumsuzluktur ki -Marx'ın en baştaki vecizesinde vurguladığı üzere- sınıf bilincinin, tek tek proleterlerin ruhbilimsel bilinci ya da tüm proleterlerin kitlesel psikolojik bilinci

(39) *Felsefenin Sefaleti'ne Önsöz, MEW 4*, s. 561.
(40) *Katkı, MEW 13*, s. 9.

değil, tam tersine *sınıfın tarihsel durumunun bilinçli hale gelmiş anlamı* demek olduğunu kavramamıza fırsat sağlıyor. Bu anlamın her seferinde nesnel olarak belirdiği gündelik bireysel çıkarlar -ki bunu atlayıp geçmeye kimsenin hakkı olamaz- proletaryanın sınıf mücadelesi, ütopyacılığın gerisin geriye en ilkel dönemine itilmek istenmiyorsa, ikili bir işlev yüklenebilir: Hedef doğrultusunda bir adım atmak ya da hedefi örtbas etmek. Gündelik bireysel çıkarın bu adımlardan hangisini atacağı, proletaryanın sadece ve sadece sınıf bilincine bağlıdır, yoksa bireysel mücadeledeki zafer veya yenilgisine değil... Sendikaların özellikle "ekonomik" mücadelelerinde görülen bu tehlikeye Marx daha çok öncelerden parmağını basıyordu[41]: "Aynı zamanda işçiler... bu mücadelenin sonucunu gözlerinde pek büyütmemelidir... Unutmamaları gerekir ki bu etkilerin (olayların) nedenleriyle değil, olaylarla mücadele ediyorlar... hastalığı tedavi etmiyor, yalnız hafifletici araçlar kullanıyorlar. O nedenle sadece bu kaçınılmaz gerilla mücedelelerinde kabarıp mayalanmaları doğru olmaz... aynı zamanda dönüştürme yolunda uğraş vermeleri ve örgütlü güçlerini çalışan sınıfların kesin sonuçlu kurtuluşunu, yani ücret sisteminin kökünden kazınmasını sağlayacak bir kaldıraç gibi kullanmaları gerekiyor."

Her türlü oportünizmin kaynağı, onun nedenlerden değil sonuçlardan, bütünden değil bölümlerden, esastan değil arazdan yola çıkmasıdır! Bireyin çıkarlarını ve bu uğurdaki mücadelesini, sonucu psikolojik bilincin varsayımsal veya yakıştırma bilince yaklaşmasına bağlı olan nihaî mücadele için bir eğitim aracı olarak değil; kendinde ve kendisi için değeri olan ya da hiç değilse, hedefe kendisiyle ve kendisi için götüren bir şey gibi görmesidir. Kısaca oportünizmin kaynağı, proleterlerin fiilî psikolojik bilinç durumunu onların sınıf bilinciyle karıştırmasında yatıyor.

Bu karışıklığın pratikteki fecî sonucu olarak proletarya, eylem ve davranışlarında nesnel ekonomik eğilimlerin birlik ve bütünlüğüne karşı göstereceği bütünsellikten bu kez karışıklık yüzünden çoğunlukla çok daha zayıf bir bütünsellik ve tutarlılık gösteriyor. Pratikteki gerçek sınıf bilincinin gücü ve üstünlüğü, aslında ekonomik süreci bütününden ayıran arızaların ardında,

(41) *Ücret, Fiat ve Kâr, MEW 16*, s. 152.

bu sürecin bütünlüğünü toplumun toplu gelişmesi olarak görme yeteneğinden kaynaklanıyor. Ancak bu sürecin toplumsal veya bütünsel hareketi -kapitalizm çağında beliren- dış biçimleri bakımından henüz doğrudan hiçbir bütünlük göstermeyebilir. Örneğin bir dünya bunalımının ekonomik nedenleri elbette aynı bütünün içindedir ve bu büttinselliği nedeniyle ekonomik düzlemde bir bütün olarak kavranabilir; ama krizin uzay-zaman içinde beliren biçimi, yalnız ayrı ülkelerde değil, aynı zamanda bu ayrı ayrı ülkelerdeki üretimin çeşitli dallarında da ayrı ayrı olarak hem bir ardısıralanma hem de bir yanısıralanma şeklinde ortaya çıkar.

Şimdi burjuva düşüncesi "toplumun çeşitli bölümlerini yukardakine benzer şekilde ayrı ayrı toplumlara dönüştürdüğü zaman"[42] öylesine ciddî teorik bir hata işlemiş oluyor ki, bu yanlış teorinin pratikteki doğrudan sonuçları kapitalist sınıf çıkarlarına rastgeliyor. Gerçekten de burjuva sınıfı bir yanda, ekonomik sürecin ayrıntıları ve semptomlarını (belirtilerini) kavramanın ötesine geçmekten acîz (burjuvazi işte bu aczinden ötürüdür ki eninde sonunda pratik düzeyde yenilgiye mahkûmdur), öte yanda da -güncel yaşamın pratiğindeki doğrudan eylem ve davranışlarda- bu davranışları aynen göstermeye proletaryayı da zorlamakta sonsuz yarar umuyor. İşte bu, ama sadece bu durumdadır ki burjuvazinin örgütlemeci üstünlüğü açıkça ifadesini bulurken, proletaryanın hepten farklı olan örgütlenişi, *sınıf olarak örgütlenebilirliği* pratikte ağırlık kazanamıyor.

Demek ki kapitalizmin ekonomik bunalımı ne kadar gelişirse ekonomik sürecin sözkonusu bütünlüğü de *pratik olarak o denli kavranabilecek* bir açıklıkla su yüzüne çıkıyor. Kriz gerçi normal denilen zamanlarda da var, üstelik proletaryanın sınıfsal görüşü açısından da algılanabilmekte. Ama krizin belirme biçimi ile nihaî nedeni arasındaki uzaklık yine de proletaryayı eylem ve davranışlarıyla pratik sonuçlara ulaştıramayacak kadar büyüktü. Ama bu mesafe kesin sonuçlu kriz dönemlerinde değişiyor. Genel sürecin bütünlüğü elle dokunulabilecek kadar yakına geliyor. Öyle yakın ki kapitalist teorinin, krizi doğru dürüst kavrayacak durumda olmaması bir yana, bu teori söz konusu bütünlükten paçasını yine

(42) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 131.

de tam olarak sıyıramıyor. Bu durumda proletaryanın ve onunla birlikte insanlığın tüm gelişmesinin kaderi, proletaryanın artık nesnel olanaklarına kavuşan şu biricik adımı atması ya da atmamasına bağlı kalıyor. Çünkü krizin tek tek belirtileri de (ülkelere, üretim dallarına göre, "ekonomik" veya "siyasal" v.b. krizler halinde) ayrı ayrı ve kesintili olarak ortaya çıktığında işçilerin doğrudan psikolojik bilincindeki refleks de buna paralel olarak kesintili, yalnızlaşmış bir karaktere bürünüyor; ama böylesine bir bilinci aşmak bugün de olanaklı ve gerekli, öyle ki bu gerekliliği proletaryanın gittikçe genişleyen tabakaları içgüdüsel olarak hissediyor.

Gelişmeyi had safhadaki bir krize kadar kösteklemekten - göründüğü kadarıyla- başka bir işlevi olmayan oportünizm teorisi şimdi tamamıyla ters bir yöne sapıyor. Proleter sınıf bilincinin, salt psikolojik verilmişliğinden hareketle, bu kez bütünün, kendi nesnel gelişmesine uyan bir doğrultuda ilerlemesine engel olmaya çalışıyor ve bunu, proletaryanın sınıf bilincini bu bilincin psikolojik verilmişliğinin düzeyine indirgemek için yapıyor, ki sınıf bilincinin şimdiye kadar sadece *içgüdüsel* düzlemde kalan ileri hareketine karşıt bir yön verebilsin diye...

Proleter sınıf bilincinin bütünleştirilmesi için pratik olanaklar nesnel-ekonomik düzlemde verilmediği sürece -biraz da memnuniyetle- hata olarak kabul edilebilen bu teori, bu durumda (sözcüleri -psikolojik olarak- ister bilincinde olsun ister olmasın) *bilinçli veya kasıtlı* bir aldatmacaya dönüşüyor. Teori, proletaryanın gerçek içgüdüleri karşısında kapitalist teorinin sürekli uyguladığı işlevi yerine getiriyor: Ekonominin bütünsel durumunun doğru yorumunu gammazlıyor, proletaryanın doğru yoldaki sınıf bilinci -ve onun örgütlü biçimini, komünist partisini -gerçek dışı bir şey, işçilerin "gerçek" (bazı bazı ulusal veya meslekle ilgili doğrudan) çıkarlarına düşmanca, onların "has" (psikolojik olarak verilen) sınıf bilincine aykırı bir şey diye jurnal ediyor.

Ne var ki sınıf bilinci, psikolojik hiç bir gerçekliği olmasa bile öyle düpedüz bir uydurmaca (fiksiyon) da değildir. Proleter devriminin sonsuz acılarla, karşı-devrimlerle dolu yürüyüşü, bu yürüyüşün kendini, Marx'ın Brumaire'in ünlü pasajında söz ettiği gibi, durmadan eleştirmesi, bütün bunlar açıklamasını hep sınıf bilincinin gerçekliğinde buluyor.

Kapitalizmin düştüğü krizden çıkmanın yolunu ancak proletaryanın bilinci gösterebilir. Bu bilinç olmadıkça kriz boyuna sürer gider, çıktığı noktaya geri döner, yaşanan durumu tekrarlar ta ki sonunda, tarihin dünya görüşü konulu dersi, sonsuz acılardan, tüyler ürpertici koyak ve dolambaçlardan geçerek proletaryanın bilinçlenme sürecini sona erdirinceye ve proletaryanın eline böylece tarihin önderliğini teslim edinceye kadar... Ancak burada proletaryanın elinde hiçbir tercih şansı yoktur. O, Marx'ın söylediği gibi[43] "sadece sermaye sınıfına oranla" değil, "kendisi için" de bir sınıf olmak zorundadır.

Kısacası kendi sınıf mücadelesinin ekonomik düzlemdeki gerekliğini bilinçli bir istem, etkin bir sınıf bilinci düzeyine çıkarmalıdır. Sınıf mücadelesinin, zaten acılar ve bunalımlar dolu bu uzun soluklu sürecin yavaşlatılmasına çalışan pasifist ve hümanistleri, bu dünya görüşü dersini boyuna uzatmış olmakla proletaryanın bağrında nice yaralar açmış olduklarını bir görebilseler dehşet içinde kalırlardı. Çünkü proletarya kendini kendi eğiliminden alıkoyamaz. Burada olsa olsa ideolojik olgunluğa ulaşıncaya, kendi sınıfsal durumunu tanımakta isabetli davranıncaya, sınıf bilincine erişinceye kadar acılara daha ne kadar dayanacağı söz konusu olabilir.

Bu sallantılı durum, bu belirsizlik elbette ki burjuva toplumuna özgü krizin belirtisidir. O nedenle proletarya, kendisini kapitalizmin ürünü olarak ister istemez üreten bu sistemin *yaşamsal olgu veya yaşamsal varlık-olgusu* (Dasein) *ya da var-olma* biçimlerine boyun eğmek zorunda kalıyor. Oysa bu olgunun biçimi insanlık-dışı bir şey, daha doğrusu *şeyleşme* (Verdinglichung)dir. Kendi yetinseyici düz yaşamsal varlığıyla proletarya bu yaşamsal olgu biçimlerinin eleştirisi ve yadsınmasıdır. Ama bu (eleştiri ve yadsıma-y.ö.), kapitalizmin nesnel krizi kemâline ermeden, proletarya bu krizin içine kendisi tam olarak nüfuz etmeden, gerçek sınıf bilincine varmadan önce şeyleşmenin sadece eleştirisi şeklinde gösterir kendini ve bu eleştiri, yadsınan şeye karşı onu sadece olumsuzlayarak isyan eder. Evet, eleştiri bir parçanın yadsınmasını aşamaz ve bütünü en azından hedef tutturamazsa, o zaman yadsınan şeyi hiç aşamamış olur ki, örneğin çoğu sen-

(43) *a.g.e.*, s. 181.

dikacıların küçük-burjuva tutumları bunu göstermektedir. Böyle bir eleştiriyle kısıtlanıp kalma, yani kapitalizm kaynaklı bu eleştiri en çok çeşitli mücadele alanlarının ayrımında göze batıyor. Daha ayrım yapmanın çıplak gerçeği bile gösteriyor ki proleter bilinci şeyleşmeye şimdilik yenik düşmüştür.

Kendi sınıfsal durumundaki insanlık-dışı yönü, ekonomik düzlemde politik düzlemdekine oranla ve politik düzlemdekini kültür düzlemindekine oranla boylu boyunca görebilmek proletaryaya elbette ki daha kolay geliyor ve o zaman mücadele alanlarını bütün bu ayrımlama girişimleri, kapitalist yaşam biçimlerinin proletaryanın kendi içine yansıyan yenilmez gücünü gösteriyor demektir.

Şeyleşmiş (veya şeyleştirilmiş-y.ö.) bilinç, ham empirizmin ve soyut ütopyacılığın uçlarında, yani bu iki kutuba aynı ölçüde çaresizlik içinde itilip *sıkışmış* olarak kalmaya mahkûmdur. Bilinç böylece, ya şeylerin yapısına kendisinin *hiçbir şekilde müdahale edemeyeceği* o yasalara uyumlu hareketi izleyen *tamamıyla pasif* bir seyirci haline geliyor ya da kendini, şeylerin kendinden hiçbir anlam taşımayan hareketine kendi -öznel- keyfine göre sorgulayıp hükmeden bir güç olarak görüyor.

Oportünistlerin ham empirizmini daha önce bunun proleter sınıf bilinciyle ilişkileri çerçevesinde tanıdık. Şimdi ütopyacılığın işlevine sınıf bilincinin içindeki basamaklarının nitel karakteristiği olarak akıl erdirmenin sırası. (Empirizm ile ütopyacılığı burada böyle yöntemsel olarak ayırmamız bunların ayrı ayrı yönlerde, hattâ kişilerde bağdaşmayacağı anlamına gelmez. Tam tersine, bunlar çoğu kez bağdaştığı gibi içerden bağlantıları da var).

Genç Marx'ın felsefî çabaları büyük ölçüde, yanlış birtakım (gerek Hegel'in "idealist" gerekse Feuerbach'ın "materyalist") bilinç öğretilerini çürüterek bilincin tarihte oynadığı rolle ilgili, ama doğruya yönelik bir görüşe ulaşma amacını taşıyordu. Daha "1843 mektuplaşmaları" bilinci gelişmenin bağrında (içkin olarak-y.ö.) yer almış biçimde görüyordu. Bilinç gerçeklikteki tarihsel gelişmenin öte yanında yer alıyor değildir. Dünyanın bağrına ilkin filozoflar tarafından sokulmuş olması da gerekmez. Filozofun dünyadaki küçük mücadelelere kendini beğenmişçesine tepeden aşağı bakmaya ve bunları aşağı görmeye hakkı yoktur.

"Biz dünyaya aslında ne için mücadele ettiğini gösteriyoruz ve bilinç, dünyanın istemese bile sahip olması gereken bir durumdur."[44]

İşte bu yüzden "dünyanın kendi eylemlerini ona açıklamak" meselesidir mesele. "Kutsal Aile"de Hegel'e karşı açılan büyük polemik genelde bu noktada odaklaşıyor. Hegel'in yüzeyselliği şurada: Mutlak akıl-ruh (*Geist*)un tarihi salt görünüşte gerçeklik haline getirmesinde. Ve bilincin, tarihsel gerçekliğin içindeki olaylar karşısında öbür dünyada kalışı buradan kaynaklanıyor, ki bu öbür-dünyalık, Hegel'in öğrencilerinde artık "akıl-ruh" ile "kitle"nin kendini beğenmişcesine -ve reaksiyoner bir tavırla- karşı karşıya getirilmesi şeklini alıyor. İşte yüzeyselliği ve saçmalığıyla, Hegel'in önceden ulaştığı basamağın gerisine düşen bu karşı-konumlaştırmayı Marx acımasızca eleştirmektedir.[45] Feuerbach'ın -derli toplu- eleştirisi bu eleştiriyi tamamlamaya yarıyor. Ama burada bilincin materyalizm sayesinde ulaştığı budünyalılık da yine gelişmenin sadece bir aşaması; 'burjuva-toplum" aşaması olarak görünüyor. Ve "pratik-eleştirel faaliyet", "dünyayı değiştirme" davranışı ve eylemi de burjuva toplumunun karşısına bilincin görevi olarak konuluyor. Ütopistlerle hesaplaşmak üzere konulan felsefî temeller de böylece verilmiş oluyor. Çünkü toplumsal hareket ile bu hareketin bilinci arasındaki bu ikilik kendini burjuvazinin düşüncesinde göstermektedir. Bilinç öbür-dünyadan kalkıp topluma yaklaşıyor ve toplumu şimdiye kadar yürüdüğü yanlış yoldan çevirip doğru yola sokuyor. Ama proleter hareketin gelişmemiş karakteri, ona kendisini tarihin bağrında, sınıf halinde örgütleneceği bir şekilde, yani sınıf bilinci içinde, üstelik bilinci gelişmenin taşıyıcısı olarak görmesine henüz fırsat vermiyor. Onlar "gözleri önünde olup bitenlerin muhasebesini yapacak ve kendilerini böyle bir muhasebe organı haline getirecek"[46] durumda henüz değiller.

Nedir ki bu ütopyacılık eleştirisiyle, tarihsel gelişme yolunda artık ütopyacı olmayan bir davranışın nesnel açıdan olanaklı du-

(44) "Almanca-Fransızca Yıllıklar"dan mektuplar, *MEW 1*, s. 34.
(45) Bak. *"Nedir Ortodoks Marksizm?"* başlıklı bölüm.
(46) *Felsefenin Sefaleti*, *MEW 4*, s. 143. Ayrıca *Komünist Manifesto III*, 3 (*MEW 4*, s. 498).

ruma geldiği şeklindeki bir tarih bilgisiyle, proletaryanın kurtuluş mücadelesi yolunda ütopyacılığın defterinin dürüldüğünü sanmak bir hayal olur. Bu defter dürüldüyse, ancak sınıf bilincinin şu aşamaları, yani teori ile pratiğin Marx tarafından betimlenen gerçek birliği, sınıf bilincinin tarihin gidişine gerçekçi pratik düzeyde müdahalesi ve böylece şeyleşmenin özünü pratik olarak görme imkânı fiilen nerede gerçekleşti ise o aşamalar için dürülmüştür. Ama bu hiçbir zaman bütünsel, yani bir hamlede olacak bir iş değildir. Öyle ki burada aynı işçi tabakasındaki sadece ulusal ya da "sosyal" basamaklar değil, sınıf bilincine özgü basamaklar da kendini gösteriyor. Ekonomi ile siyasetin birbirinden ayırımı bunun en belirgin ve de en önemli örneğidir. Proletarya içinde öyle tabakalar var ki bunlar ekonomik mücadelelerinde tamamıyla isabetli bir *sınıf içgüdüsü* ile hareket ettikleri, hattâ bu içgüdüyü sınıf bilinci haline getirebildikleri halde, devlet sorunu karşısında tamamıyla ütopik bir kanaatte direnip duruyorlar. Bunun mekanik biçimde bir ikiye bölünme anlamına gelmediği meydandadır. Siyasetin işlevinden gelen ütopik görüşün ekonomik gelişmeye ilişkin, özellikle ekonominin bütününe ilişkin görüşler üzerine gerisin geriye diyalektik bir etki yapması kaçınılmaz (örneğin sendikacılığın devrim teorisi)... Çünkü siyaset ile ekonomi arasındaki karşılıklı etkileşmenin gerçekçi bilgisini edinmeden ekonomik sistemin bütününe karşı mücadele etmek, hattâ bu bütünü yeniden örgütlemek imkânsızdır. Proletaryanın doğrudan yaşamsal çıkarlarına en yakın düşen ve isabetli davranmanın ne olduğunu da, günümüzdeki kriz sayesinde, tarihin kendi seyrinden öğrenme imkânını sağlayan bu aşamada bile ütopik düşüncenin niçin aşılamamış olduğu, Ballod'un ve de Lonca sosyalizminin teorileri gibi tamamıyla ütopik teorilerin yarattığı etkilerden belli oluyor. Bu yapı, toplumsal gelişmenin henüz o kadar, bütünlüğü kendiliğinden sezip kavrayacak, o ölçüde nesnel bir olanağı yaratacak kadar yükselmediği alanların tümünde gösteriyor kendini... Bu durum, proletaryanın salt ideolojik sorunlara, kültür sorunlarına karşı gerek kuramsal gerekse pratik tutumunda en açık biçimde ortaya çıkıyor. Bu sorunlar proletaryanın bilincinde bugün hemen hemen kopuk bir yer işgal ediyor; sorunların gerek sınıfın doğrudan yaşamsal çıkarlarıyla gerekse toplumun bütünüyle organik bağlamı henüz hiçbir şekilde bilince ulaşmış değil. O nedenle bu alanda ulaşılan başarılar kapitalizmin -ama proletarya ta-

rafından yapılan- bir özeleştirisi olmaktan öteye pek geçmiyor. O bakımdan bu -ideolojik ve kültürel-y.ö.- sorunların gerek kuramsal gerek pratik olarak olumlu sayılan yanları bile baştan aşağı ütopik bir karakter taşıyor.

Bu basamaklar, bir yandan nesnel tarihsel zorunluluklar olarak bilinçlenmenin nesnel imkânları arasındaki (kültür sorunlarına oranla siyaset ile ekonomi arasındaki bağımdaşlık) farklılıkları oluşturuyor, öte yandan da bilincin nesnel imkânları verildiği zaman ve yerde, psikolojik sınıf bilincinin durumun bütünlüğüne uyan bir bilgiden sapma derecesini temsil ediyor. Bu basamakları artık gerisin geriye ekonomik-siyasal nedenlere indirgemek olanaksızdır. *Sınıf bilincinin nesnel teorisi bu bilincin nesnel imkânlarının teorisidir.*

Burada, sorunların dilimlere ayrılması ile ekonomik çıkarların dilimlere bölümlenmesi proletaryanın içinde nerelere kadar uzanıyor? Bu soru, ne yazık ki hemen hemen hiç araştırılmış değil, ama belli ki çok önemli sonuçlara götürebilir. Ne var ki gerek proletarya içindeki böyle derinlemesine tipik bir tabakalaşma veya dilimlere bölünme sorunu gerekse sınıf bilinci sorunları çerçevesinde, bu bilincin nesnel imkânlarının fiilen gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorunu her seferinde ortaya çıkıyor. Bu soru eskiden sadece olağandışı bireylere ilişkin soru ise (Marx'ta diktatorya sorunlarına ilişkin hiç de ütopik olmayan tahminleri hatırlayalım), aynı soru bugün sınıfın tümü için gerçekçi ve güncel bir sorundur. Proletaryanın içindeki dönüşüm, yani kendi nesnel tarihsel mesajını verecek düzeye ulaşması sorunu... Bu, çözümüne ancak dünya ekonomik krizinin pratikte çözülmesi sonucunda ulaşılacak ideolojik bir kriz sorunudur.

Burada proletaryanın ideolojik olarak yürümesi beklenen yolun uzunluğu konusunda illüzyona kapılmak çok vahim bir şey olur. Kapitalizmin, proletaryanın bağrında ideolojik düzeyde aşılması için çalışan kuvvetleri görmezlikten gelmek de bir o kadar vahim sayılır. Her proleter devriminin -ve giderek daha hızlı ve bilinçli biçimde- tüm proletaryanın devlet organı haline dönüşerek gelişen müdahale organının, yani işçi konseylerini doğurmuş olması gerçeği bile, örneğin proleter sınıf bilincinin burada kendi önder kesiminde ortaya çıkan burjuva tutumları başarıyla alt etmeye hazır olduğuna bir işarettir.

Devrimci işçi konseyini kendisinin oportünist karikatürleriyle hiçbir zaman karıştırmamak lâzım ve bu konsey, proleter sınıf bilincinin proletaryanın ortaya çıkışından bu yana uğrunda durmadan mücadele verdiği biçimlerden biridir. Konseyin ortadaki varlığı ve sürekli gelişmesi proletaryanın kendi bilincinin eşiğine çoktandır ulaştığını ve zaferin eşiğine geldiğini gösteriyor. Çünkü işçi konseyi (şûrası) kapitalist şeyleşme'nin siyasal ekonomik düzlemde aşılması demektir. Diktatorya sonrası durumda konseyin yasalâma (yasa koyma), yönetme ve hukuksul içtihatlar arasında burjuvazinin yaptığı ayırımı aşması nasıl gerekiyorsa, egemenlik mücadelesinde de ondan şunu yapması beklenir: Bir yandan proleteryanın zaman ve mekân içindeki parçalanmışlığını, öte yandan da ekonomi ve politikayı proleter eylem ve davranışının gerçek birliği halinde biraraya getirmek ve böylece doğrudan çıkarlar ile nihaî hedef arasındaki diyalektik uyumsuzluğu bağdaştırmaya çalışmak.

Bir başka deyişle, en devrimci işçilerin bilinç durumunu bile proletaryanın gerçek sınıf bilincinden ayıran mesafeyi hiçbir zaman gözden uzak tutmamak lâzım. Üstelik bu meseleyi sınıf mücadelesi ve sınıf bilincine ilişkin marksist öğreti açısından da açıklığa kavuşturmak mümkün. Proletarya sınıf mücadelesini sonuna kadar sürdürüp sınıfsız toplumu yaratmakla, kısacası ilkin kendini ortadan kaldırmakla olgunluğuna ulaşmış olur. Proletarya diktatörlüğünün, sadece sınırlı bir evresini kapladığı bu toplum uğrunda verilen mücadele, sadece dış düşmanla, burjuvaziyle mücadele etmek değil, aynı zamanda proletaryanın kendi kendisiyle de mücadelesidir; yani kapitalist sistemin onların sınıf bilinci üzerinde yaptığı yıkıcı ve aşağılayıcı etkilerle mücadele... Proletarya kendi içine işleyen bu etkileri ancak alt ettikten sonra ulaşmıştır gerçek zaferine. Aslında birleşmiş olması gereken kesimlerin tek tek ayrıklığı ve proletaryanın bu farklı kesimlerde şimdiye dek ulaşmış bulunduğu farklı bilinç basamakları, neye ulaşılmış ve henüz neye ulaşılması gerektiğini gösteren duyarlı birer ölçek sayılır. Proletaryanın kendini eleştirmekten çekinmemesi lâzım çünkü onu zafere götürecek olanlar ancak bu doğrulardır ve özeleştiri bu yüzdendir ki onun yaşama ilkesi olmalıdır.

Mart 1920

YILMAZ ÖNER'İN NOTLARI

I. Kısacası mesele sosyal koşulları, proletaryaya hedef olarak neyi tasarlayacağını, neyi seçeceğini algılatıp buna karar verdirtecek ve onu harekete geçirecek biçimde nesnelleştirmek zorunda olunduğudur. Marx, karar vermekten yoksun bırakılmışlık gerçeğinden yola çıkıyor. Peki, karar vermek insanın hangi gerçekliğidir, onun öznel gerçekliğinin patlaması, dışa vurması değil midir? Öyleyse, insanın öznel gerçekliğinde neler ve hangi "nesnel" temellerden kaynaklanarak oluyor, önce onu saptamak gerek; kısacası insanın ihtiyaç nesnelerine "üretim ilişkileri" düzleminde tatmine yönelik davranışlarını, bu ilişkileri dönüştürürcesine değiştirme yeteneğini! Bak. "Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*", Belge Y., çevirimize Sonsöz.

II. Bir olayın (davranışın veya düşüncenin) aynı, ama olayın gerçekleşmesini hem sağlayan hem de engelleyen -yani gerçekleşmemesini sağlayan- koşullara dayanması, bu olayın v.b. diyalektik bir çelişki içerdiğini gösterir. Olayın doğasında, dayandığı koşullar yüzünden böyle bir çelişki vardır denir. Kısacası diyalektik veya iç çelişki, gerçekleşmenin ve gerçekleşmemenin birlikte olduğu bir koşulu içeren bir karakterdir. Ya da olasılık anlayışı açısından bu, koşu'un doğası gereği, olayda "gerçekleşme olasılığı yanında gerçekleşmeme olasılığının da birlikte olması" denen bir karakterdir. Oysa bu *birbirini aynı anda dışlayan ikilik*, yani diyalektik karakter aslında her koşulda var. Çünkü her koşul bir müdahaleye uğrama veya değişme riski altındadır... O nedenle bir koşulun sırtladığı olay'ın -hattâ düşüncenin- gerçekleşmesi, onun gerçekleşme olasılığı ya da (bu olasılığın diyalektik tamamlayıcısı olan) gerçekleşememe olasılığı ile bellidir. Kısacası "birbirini aynı anda tamamlayarak dışlayan ikili", düşüncenin veya olayın gerçekliğinde değil, gerçekleşme olasılığında yatıyor.

ŞEYLEŞME VE PROLETARYANIN BİLİNCİ

Köktenci olmak meseleyi kökünden kavramak meselesidir. Ama insanın açısından kök insanın kendisidir.
Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**

Marx'ın, her iki büyük ve olgunluk eserinde de, kapitalist toplumu bütünüyle sergilemek ve onun temel karakterini ortaya koymak amacıyla aslında işe meta'nın analiziyle başlamış olması hiç de rastlantı değildir. Çünkü insanlığın bu gelişme veya evrim aşamasında başka hiçbir sorun yoktur ki son çözümlemede bu meseleye, çözümüne ancak metanın yapısı denen bilmecenin çözümü ile ulaşılabilen bir meseleye gelip dayanmamış olsun. Meselenin bu genel durumuna varmak elbette sorun ancak Marx'ın kendi analizlerinde sergilediği derinlik ve boyutlarla ortaya konulduğu zaman mümkündür: Kısacası meta problemi, sadece tikel bir problem ya da sadece ekonomi gibi tikel veya özel bir bilimin merkezcil problemi olarak değil, daha da genelde kapitalist sistemin tüm yaşam belirtilerinin merkezinde yapısal bir problem olarak ortaya çıktığı zaman mümkün. Çünkü burjuva toplumundaki tüm nesnelleşme biçimlerinin ve bu biçimlere denk düşen öznellik biçimlerinin kökünü ancak bu durumda, yani meta ilişkisinin yapısında bulmak olanaklıdır.

I. ŞEYLEŞME FENOMENİ

I

Metanın yapısındaki nitelik önceden de sık sık vurgulandı. Bu nitelik, kişiler arasındaki bir ilişkinin, bir bağlantının içinde bir şeysellik (şey veya eşya türünden -y.ö.) karakteri taşımasına ve böylece "vehim veya hayalet gibi bir nesnelliği" içermekte olmasına dayanıyor; bu öyle bir nesnellik ki kendi içinde tamamıyla tutarlı ve akılcı görünen özgül yasaları çerçevesinde (uyarınca-y.ö.) kendi temel niteliğinden ve insanlar arası ilişkilerden gelen tüm izlerini gizleyip örtüyor. [I] Bu sorunsalın ekonominin kendisi için nasıl da merkezcil bir sorun haline geldiğini, bu yöntemsel çıkış noktasından kopmanın vulger marksizm ekonomik (ya da ekonomisi-y.ö.) görüşleri açısından hangi sonuçları doğurduğunu burada irdelemeye hacet yoktur. Burada -Marx ekonomik analizini önkoşul olarak kabul etmekle- işaret edeceğimiz sorunlardır ki bunlar, metanın bir yanda nesnelleşme biçimini yansıtan fetiş karakteri'nden, öte yanda bu biçime denk düşen öznel davranış'tan kaynaklanıyor. İşte ancak bu temel sorunları kavradıktan sonradır ki kapitalizme ve onun çöküşüne ilişkin ideoloji sorunlarını açıkça görmek mümkün oluyor.

Ama problemin kendisini ele almadan önce, meta fetişizmi sorununun aslında çağımızın, yani modern kapitalizmin özgül bir problemi olduğu konusunda açıklığa kavuşmamız gerekir. Meta dolaşımı ve buna paralel olarak öznel ve nesnel meta ilişkileri, bilindiği gibi daha toplumun çok ilkel gelişme aşamalarında verilmiş bulunuyor. Ama bizi burada ilgilendiren konu şudur: Meta dolaşımı ve onun yapısal sonuçları toplumun bütün dış ve de iç yaşamını etkilemeyi ne ölçülerde becerebilmektedir? Ancak meta dolaşımının, bir toplumun metabolizma'sına ne ölçüde egemen bir biçim olduğu sorusunu -şu modern, yani egemen meta biçimi halinde şeyleşmiş düşünme alışkanlıklarına paralel tarzda- öyle basitçe bir nicelik sorunu olarak ele almak mümkün değildir. [II] Meta biçiminin, tüm yaşam belirtileri ve olaylarını kesin sonuçlu olarak etkileyen egemen bir biçim haline geldiği bir toplum ile meta biçiminin sadece dönemsel (episodik) olarak belirdiği bir toplum arasındaki fark daha çok niteliksel bir farklılıktır. Çünkü söz

konusu toplumlarm öznel ve nesnel görünümlerinde bu farklılığa uygun olarak yine nitelik bakımından farklı nesnelleşme biçimleri vardır. Marx meta biçiminin ilkel toplum için taşıdığı bu episodik karakteri çok keskin olarak vurguluyor:[1] "Doğrudan takas ticareti, yani mübadele sürecinin doğadan gelen biçimi, metalardaki kullanım değerlerinin dönüşümünün ilkin metaların paraya dönüşümü olarak başladığı anlamına gelir. Mübadele değerinin serbest bir biçimi yoktur, tersine henüz kullanım değerine doğrudan bağlıdır. Bu durum kendini iki yönden gösterir: Ürün bütün kendi yapılanması içinde mübadele değerine değil, kullanım değerine yöneliktir ve bu yüzden, tüketim için harcanacak miktarın ötesinde bu kullanım değerleri birer kullanım değeri ve mübadele aracı olmaktan çıkar ve ancak ötedeki bu fazlalık yüzünden meta haline gelir; hattâ meta sahipleri tarafından mübadele edilecek metalar her iki taraf için, yani her kullanım değeri, ona sahip olmayan için birer kullanım değeri olacak şekilde kutupsal olarak dağılmış olsalar bile bu böyledir. Gerçekten de metaların mübadelesi aslında doğadan gelme ilkel toplumsal sistemin bağrında değil, tersine bu toplulukların sınırlarında, öteki topluluklarla temas ettikleri birkaç noktada gerçekleşir. Takas ticareti burada başlar ve buradan başlayıp topluluğun içine işler, onu parçalayıcı etkiler yaratır."

Topluluğun içine yönelen meta dolaşımının yaptığı parçalayıcı etki besbelli ki metanın egemenliğinden kaynaklanan nitel bir yönelişi açığa vuruyor. Ama toplumun yapısı içine yönelen bu etki, (ürünün-y.ö.) meta şeklini bir toplumun kurumsal durumuna özgü bir biçim haline getirmeye yetmez. Bunun için bu etkinin -yukarda belirtildiği gibi- toplumdaki tüm yaşamsal olay ve belirtilere nüfuz etmesi ve bunların biçimlerini kendi modeline göre değiştirmesi gerekir; yoksa kullanım değerlerinin üretimine aslında toplumdan bağımsız olarak yönelen süreçleri dışardan birbirine bağlaması yeterli olmaz.

İnsanlar arasında toplum düzeyinde (bir akar girdi-çıktı sistemi olarak-y.ö.) çalışan metabolizmanın birçok şekillerinden biri olan meta ile toplumun biçimlenmesine özgü evrensel bir biçim olan meta arasındaki nitel farklılık, kendini sadece meta ilişkisinin tikel bir ilişki halinde toplumun yapısı ve örgüsü (eklemlenmesi) üze-

(1) *P.E.E.'ne Katkı, MEW 13*, s. 35.

rinde iyice olumsuz bir etki yapmasında değil, bu farklılığın aynı zamanda gerisin geriye (toplum denen-y.ö.) kategorinin türü ve yaşamlılığı üzerine yaptığı etkide gösteriyor. Meta şekli kendi başına evrensel bir biçim olarak düşünüldüğünde başka bir görüntü, egemen olmayan, tikel, kopuk bir fenomen görüntüsü veriyor. Ancak geçişlerin burada da akıcı tarzda olması, sözkonusu kesin farklılığın nitel karakterini örtbas etmemelidir. Egemen-olmayan meta dolaşımının karakteristiği olarak şunu vurguluyor Marx[2]: "Ürünlerin mübadele edildiği nicel ilişki ilkin tamamıyla rastlantısaldır. Ürünler ancak mübadele edilebilir, yani yine mübadele edilebilen üçüncü bir şeyin ifadesi oldukları sürece meta şeklini alırlar. Mübadelenin sürdürülmesi (veya yeniden üretilmesi ki mübadele süreçlerini bir akar-sistem, yani metabolizma haline getirir-y.ö.) ve mübadele amacıyla *düzenli olarak yapılan yeniden üretim* bu rastlantısallığı giderek ortadan kaldırır. Ama bu ortadan kalkış (ya da düzenlileşme-y.ö.) ilkin üreticiler ve tüketiciler için değil, bu ikisi arasındaki aracı için, parasal bedelleri karşılaştırıp aradaki farkı cebine indiren tüccar için oluyor. Bu hareket (ortadan kalkış veya düzenlileşme-y.ö.) sırasındadır ki tüccar da eşdeğer'i ortaya çıkarıyor. Ticaret sermayesi başlangıçta sadece bu sermayenin egemen olamadığı uç durumlar ile yaratamadığı önkoşullar arasında aracı rolü oynayan bir harekettir." Ve meta şeklinin toplumun bütünü için egemen gerçek bir şekil olmaya doğru böylece gelişmesi ilkin modern kapitalizm çerçevesinde meydana geldi. O nedenle ekonomik ilişkilerdeki kişisel karakteri kapitalist gelişmenin başlarında bazen göreceli olarak daha açık görebiliyorsak buna hiç şaşmamak lâzım. Ama bu gelişme ilerleyip daha karmaşık ve araya daha çok aracının girdiği şekiller meydana çıkınca bu şeysel örtünün arkasını görmek daha da zorlaşıyor ki bunda da şaşılacak bir taraf yok. Marx'a göre mesele şöyle[3]: "Eski toplum biçimlerinde bu ekonomik mistikleştirme (gözden ıraklama, örtüleme-y.ö.) genelde yalnız parayla ilgili olup faiz getiren bir sermayeyi temsil ediyordu, çünkü eşyanın doğası gereği olanaksızdı. Birincisi, kullanım değeri, yani bireyin doğrudan kendi ihtiyacı için yapılan üre-

(2) *Kapital III, I, MEW 25*, s. 342.
(3) *Kapital III, II, MEW 25*, s. 839.

tim ağır bastığı için, ikincisi antikçağda ve ortaçağda toplumsal üretimin geniş tabanım serflik veya kölelik oluşturduğu için olanaksızdı. Öyle ki üretim koşullarının üreticiler üzerindeki egemenliği burada efendi-köle ilişkileri altında örtülüp saklanmaktaydı ve bu ilişkilere üretim sürecini doğrudan doğruya çalıştıran birer kuvvet gözüyle bakılıyordu."

Çünkü metayı kendi sahteleştirilmemiş niteliğiyle kavramak ancak tüm toplumsal varlığın (varlık-olgusunun-y.ö.) evrensel kategorisi çerçevesinde mümkündür. Meta ilişkisiyle ortaya çıkan *şeyleşme*, gerek toplumun nesnel gelişimi gerekse insanın toplumsal davranışı açısından ancak bu bağlam çerçevesinde kesin bir anlam kazanır; ayrıca hem insanların bilinçlerinin bu şeyleşmeyi ifade eden biçimlere boyun eğmesi açısından, hem de bu süreci kavrama ya da sürecin yıkıcı etkilerine karşı direnmek, üstelik böylece oluşan "ikinci doğa"nın koşullarında kölelikten kurtulma çabaları açısından..

Şeyleşme denen temel fenomeni Marx şöyle betimliyor[4]: Ürünün "meta şeklinde esrarengiz olan şey, bu şeklin insanlara kendi emeklerinin toplumsal karakterini düpedüz emek ürününün nesnel karakteri olarak, bu şeylerin toplumdaki doğal (aslında doğaya ait olup da toplumda mekanik olarak ya da salt biyolojik ihtiyaç tatmini için ortaya çıkarılmış-y.ö.) özellikleri olarak yansıtmasıdır. Üreticilerin harcadıkları tüm emekle olan toplumsal ilişkisi, onlara bu yüzden ürün veya nesnelerin kendi aralarında, ama insanların dışında (kendilerinin hiçbir katkısı olmaksızın-y.ö.) var olan toplumsal bir ilişki gibi gözükmektedir. *Emek ürünü quid pro quo* (son durak burası-y.ö.) *gibilerden meta haline dönüşmekte*, duyumsandığı halde duyum-dışı ya da toplumsal şey haline gelmektedir. İnsanlar arasındaki belirli toplumsal bir ilişki burada onlar açısından artık şeyler arasındaki bir ilişkinin fantazmagorik (bir hayal-görücünün vehmettiği) şekline bürünüyor."

Bu yapısal temel olgu düzeyinde en göze çarpan karakteristik, bu olgunun insanın kendi faaliyetini, kendi emeğini insanın kar-

(4) *Kapital I, MEW 23*, s. 85. Bu antagonizma konusunda karşılaştır: Metaların kendi değerleri üzerinden mübadelesi ile üretim bedelleri üzerinden mübadelesi arasındaki salt ekonomik farklılık. *Kapital III, 1, MEW 25*, s. 186

şısına nesnel (veya fiziksel ya da klasik nesnel dünyaya özgü-y.ö.) bir şeymiş, insandan bağımsız bir şey, insana (onun sosyal doğasına ve kategorisine-y.ö.) yabancı olan yasalar çerçevesinde hükmeden bir şeymiş gibi koymakta oluşudur. Ve *bu karakteristik hem nesnel hem de öznel düzlemde ortaya çıkmaktadır: Nesnel* olarak çıkıyor, çünkü öyle bir dünya yaratıyor ki bu, olmuş-bitmiş şeylerden ve şeyler arası ilişkilerden meydana geliyor (metalar ve metaların pazardaki hareketinden meydana gelen bir dünya). Bu dünyanın yasalarını gerçi yavaş yavaş insanlar da öğrenip kabul ediyorlar, ama bu yasalar insanların karşısında artık kendi kendine çalışan, yani insanların başa çıkamayacakları kuvvetler şeklinde yer alıyor. Bu kuvvetlerden edindiği bilgiyi birey, bu kuvvetleri, gerçi onların gerçekteki kendi seyrine ya da hareketine kendi faaliyetiyle değiştirici bir etkide bulunma imkânı verilmiş olmasa da, kendi yararına kullanabiliyor.

Aynı karakteristik *öznel düzlemde* de ortaya çıkıyor; çünkü -olgunluğa erişmiş meta ekonomisinde- insanın faaliyeti, insanın kendisine karşı da nesnelleşiyor, meta haline geliyor, yani toplumdaki doğa yasalarının insana (insanın sosyal kategorisine-y.ö.) yabancı olan nesnelliğine boyun eğiyor ve bu faaliyet, bu meta şekliyle kendi hareketlerini insandan bağımsız olarak yürütmek zorunda kalıyor, tıpkı ihtiyaçların tatmininde kullanılan ve meta-şey (Warending) haline gelmiş bir mal gibi. "Kapitalist çağı karakterlendiren özellik" diyor Marx[5]: "işgücünün işçi için bile işçiye özgü bir meta şekline bürünmesidir. Beri yanda emek ürünlerinin meta şekli de bu arada genellik düzeyine ulaşmaktadır".

Meta şeklinin evrenselliği demek ki, insan emeğinin hem öznellik hem nesnellik düzleminde soyutlanmasına yol açıyor; bu emek metalarda nesnelleşiyor. (Öte yandan bu nesnelleşmenin tarihsel imkânları da yine bu soyutlama -emeğin insana yabancı veya klasik nesnel bir dünyaya itilme-y.ö.- sürecinin gerçekte yerine oturmasına bağlıdır.)

Söz konusu *nesnellik* meta şeklinin doğasından geliyor; çünkü bu şekil, nitel olarak farklı nesnelerin eşitleşme veya mübadele edilme şekli olarak bu nesnelerin -nesnelliklerine ilkin elbette meta olarak kavuştukları bu eşitleşme ilişkisinde- bu kez biçimsel anlamda eşit

(5) *Kapital I, MEW 23*, s. 184, not 41.

sayılmaları yoluyla mümkündür. Burada nesnelerin biçimsel eşitlik ilkesi sadece onların soyut (yani biçimsel olarak eşit) insan emeğinin ürünleri olma özelliğine dayandırılabilir. *Öznellik* ise soyut insan emeğinin biçimsel eşitliğinin, meta ilişkisine giren bu farklı nesnelerin indirgendiği ortak bir payda rolü oynamasından değil, aynı zamanda metaları fiilen üretme sürecinin bir gerçeklik ilkesi haline gelmesinden kaynaklanıyor... Şurası belli ki, bizim niyatemiz bu süreci, modern çalışma sürecinin oluşmasını, tikel ve "özgür" işçinin işbölümlü olarak çalıştığı bu süreci v.b. kaba çizgilerle sergilemek değil. Burada sözkonusu olan şey, soyut, eşit ve kıyaslanabilir olan emeğin, toplumsal-gerekli emek süresine göre giderek artan bir kesinlikle ölçülebilen emeğin, şu kapitalist işbölümlü emeğin aynı zamanda kapitalist üretimin ürünü ve önkoşulu olarak ilkin bu gelişme boyunca ortaya çıktığını saptamaktır; yani bu emeğin ilkin bu gelişme içinde toplumsal bir kategori haline geldiğini, böylece oluşan toplumun gerek nesneleri gerekse öznelerinin, bunların doğayla olan ilişkilerinin ve bu toplumda mümkün insanlar arası ilişkilerin, hepsinin nesnellik şeklini kesin sonuçlu olarak etkileyen bir kategori haline geldiğini saptamak.[6]

Çalışma sürecinin el zanaatlarından başlayıp kooperasyon ve manüfaktür yoluyla makineli üretime kadar geride bıraktığı gelişme yolunu izlersek giderek artan bir rasyonelleştirme göze çarpıyor. İşçinin bireysel nitel özelliklerinin giderek dışta bırakıldığı ortaya çıkıyor. Bu, bir yandan çalışma sürecinin gitgide gelişen ölçülerde soyut-rasyonel *parça-işlemlere bölümlenmesi* yoluyla oluyor ki böylece işçinin ürettiği ürünün bütünüyle olan ilişkisi de parçalanmış ve harcadığı emek, kendini mekanik olarak tekrarlayan özgül bir işleve indirgenmiş bulunuyor. Bireysel nitel özelliklerin gitgide dışta bırakılması öte yandan da bu rasyonelleştirme boyunca ve sonucunda oluyor. Çünkü toplumsal-gerekli çalışma süresi, yani rasyonel hesabın temeli, önce düpedüz empirik olarak harcanabilen ortalama çalışma süresi haline, sonra da çalışma sürecinin giderek artan makineleştirilmesi ve rasyonelleştirilmesi yoluyla bu kez insanın karşısına bitirilmiş hazır bir nesnellik şeklinde çıkan ve nesnel düzeyde hesaplanabilen bir çalışma istihkak ve görevi haline getiriliyor. Çalışma sürecinin

(6) *Kapital I, MEW 23*, s. 341.

(Taylor Sisteminin) modern, "psikolojik" parçalanışıyla birlikte bu rasyonel (yani deneyim-öncesi akıl denen ratio yoluyla-y.ö) mekanikleşme artık işçinin "ruh"una kadar işliyor: İşçinin psikolojik özellikleri onun kişilik-bütünü'nden kopuyor, bu bütünün (sanki içinden kopup bu kez-y.ö.) karşısında nesne olarak beliriyor; böylece bu özellikler rasyonel (ya da mekanikçi-y.ö.) denen şu özgül sistemin içine itilmiş ve orada bir muhasebe ya da istatistik kavramına dönüştürülmüş veya indirgenmiş oluyorlar.[7]

Burada egemen olan *ilke* bizim açımızdan en önemli konudur: Hesaplamaya, hesaplanabilirliğe göre ayarlanmış olan rasyonelleştirme ilkesi! Burada ekonomik sürecin özne ve nesnelerinde gerçekleştirilen kesin sonuçlu değişiklikler şunlardır: Biricisi, çalışma sürecinin hesaplanabilirliği (matematiksel analizi) ki, ürünün kendisindeki organik-irrasyonel olan **[III]** ve daima nitel olarak koşullanan birlik veya bütünlükten kopmayı ifade etmektedir. Hedeflenen tüm sonuçların önceden giderek daha bir kesinlikle hesaplanması anlamına gelen rasyonelleştirmeye ancak her bir kompleksi öğelerine en duyarlı biçimde parçalamakla, bu parçalamanın özel kısmî yasalarını sonuna kadar araştırmakla ulaşılabilir. Buna göre rasyonelleştirme, bütün ürünlerin, empirik çalışma deneyimlerinin geleneksel amalgamı'na dayalı olan organik manifaktür veya imalâtıyla arasındaki tüm bağlarını koparmak zorunda kalmaktadır; uzmanlaşma olmadan bir rasyonelleştirmeden söz etmek olanaksızdır.[8]

Bitirilmiş veya bütün haline getirilmiş ürün çalışma sürecinin nesnesi olmaktan çıkıyor (tarihsel pozitivizmin nesnesi haline geliyor-y.ö.). Bu süreç, birlik ve bütünlüğü salt hesap yoluyla belirlenen ve bu yüzden de birbirlerine bağlılığı sadece keyfî veya rastlantı gibi görünen rasyonelleştirilmiş parça (özel) sistemlerin nesnel bir derlemesi veya sentezi haline geliyor. **[IV]** Çalışma sürecinin böyle rasyonel bir hesaplamacılık yoluyla parçalanması, birbirini izleyen veya birbirine bağlı parça işlemlerin, ürünün kendisindeki bütünlüğü sağlayan o organik (organlaşma veya birer organ işlevi

(7) Bütün bu süreç *Kapital I*'de tarihsel ve sistemli olarak açıklanıyor. Bunlarla ilgili olgulara -elbette çoğu kez şeyleşme sorunuyla ilgisi kurulmaksızın- Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl v.b. gibi burjuva ekonomistlerinin eserlerinde rastlayabilirsiniz.
(8) *Kapital I, MEW 23*, s. 497.

görme-y.ö.) zorunluluğunu yok ediyor. Ürünün bir meta olarak birlik ve bütünlüğü artık onun kullanım değeri rolündeki (organik-y.ö.) birlik ve bütünlüğüyle çakışmıyor: Toplum daha radikal biçimde kapitalistleştikçe meta üretimindeki bu özel veya parça işlemlerin teknik düzeyde özerkleşmesi de artıyor. Ve bu işlemler ekonomik düzeyde de özerkleşiyor, yani bir ürünün meta karakterini onun üretiminin değişik basamaklarına göre giderek göreceli hale getiriyor.[9] Bir kullanım değerinin üretimini mekânda ve zamanda parçalamak böylece mümkündür ve bu, tamamıyla heterojen kullanım-değerleriyle ilgili özel işlemlerin mekânda ve zamanda v.b. birleştirilmesiyle el ele yürür. İkincisi, üretim nesnesinin bu parçalanışı aynı zamanda üretim öznesinin parçalanmasını da ister istemez birlikte getirmekte... Çalışma süreci rasyonelleştirildikten sonra işçinin *insan olarak* özellikleri ve özgül yanları, bu soyut kısmî yasaların önceden rasyonelce hesaplanmış biçimde (sanki hiç arıza yapmazcasına veya birbirleriyle çelişmezcesine-y.ö.) işlemesi karşısında giderek tam bir *yanılgı kaynağı haline* dönüşürler. [V] İnsan, hem nesnel açıdan hem de çalışma süreciyle olan ilişkisi veya bu süreçteki davranışları açısından artık bu sürecin gerçek öznesi olmaktan çıkıyor; tam tersine kendisinden tamamıyla bağımsız ve hazır olarak önünde çalışır bulduğu, üstelik yasalarına da iradesi dışında uymak zorunda kaldığı mekanik (Lukacs, çalışma sürecinin makine gibi "arızasız" gerçekleştiğini varsaydığı için "mekanik"-y.ö.) bir sistemin içine sokuşturulmuş ve böylece mekanikleştirilmiş bir parça rolünü oynuyor.[10]

İnsanın buradaki (mekanik sisteme karşı-y.ö.) iradesizliği, çalışma sürecinin giderek rasyonelleştirilme ve makineleştirilmesiyle birlikte *işçinin faaliyetinin*, bu faaliyetin özünde yatan karakteri (bu faaliyetin mekanikçi -yani arıza veya çelişkilerden damıtıcı ve soyutlayıcı- anlayışın tersine, deneyimin olasılıklı karakteri nedeniyle mekanik veya mutlak özdeş biçimde programlanamama niteliğini-y.ö.) daha da şiddetlenerek yitirmesi ve düşünen bir se-

(9) *a.g.e.*, s. 376, not.

(10) Bireysel bilinç açısından bu görüntü tamamıyla yerinde gözüküyor. Sınıf açısından bakarsak bu bağımlılığın, proletaryanın sınıf olarak örgütlenmeye -daha üst düzeyde ve yeni silâhlarla- başlamasıyla yeni bir aşamaya ulaşan uzun bir mücadelenin ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

yircinin (mekanik olarak programlanmış-y.ö.) kontemplatif davranışına dönüşmesi sonucu artıyor.[11]

Bilinçten bağımsız olarak [VI] insanın faaliyetinden etkilenmeksizin işleyen, kendini ortaya hazır imâl edilmiş (ratio'nun soyutlamalarına göre öngörülmüş-y.ö.) kapalı bir sistem halinde koyan şu mekanik yasalı süreç karşısındaki kontemplatif (seyredici) davranış, insanın dünyaya karşı doğrudan davranışlarının da temel kategorilerini dönüşüme uğratmaktadır. Böyle bir seyircilik mekân ile zamanı aynı paydaya getiriyor, zamanı mekânın düzeyinde düzleştiriyor. "Mekanik düzenin insanın düzeyini (mekanik programlanamazlığını-y.ö.) ayaklar altına almasıyla" diyor Marx[12], "insanların çalışma denen faaliyet karşısında eriyip kaybolduğu, saat sarkacının iki ayrı işçinin üretimleri arasındaki ilişkiyi veya oranı tıpkı iki lokomotifin hızlarını ölçer gibi tıpatıp ölçen bir âlet haline geldiği" bir durum ortaya çıkıyor. "O nedenle, bir insanın bir (çalışma) saatinin başka bir insanın bir (çalışma) saatine eşit olduğu artık söylenemez, tam tersine bir insanın bir saatlik değerinin başka bir insanın bir saatlik değeri kadar olduğu söylenebilir. Vakit her şey demek oluyor, insansa hiçbir şey; insan olsa olsa zamanın cisimleşmiş şekli oluyor. Artık nitelik'ten söz etmenin anlamı kalmıyor, her şeyi nicelik tek başına belirliyor: Saat be saat, gün be gün...". Zaman böylece o nitel, değişken, akarsu benzeri karakterini yitiriyor: Nicel olarak ölçülebilen "şey"lerin (işçinin, şeyleşmiş, mekanik biçimde nesneleştirilmiş, onun insana özgü olan o kişilik-bütünü'nden kesin sınırlarla ayrılmış "beceri ve fiilleri"nin) içine doluştuğu, sınırları kesinkes belli ve nicel olarak da ölçülebilen bir kontinuum, kısacası bir mekân halinde donup kalıyor.[13] Tıpatıp ölçülebilen, fiziksel uzay haline gelen bu soyut mekân, çalışılan nesnenin bilimsel-mekanik olarak parçalanmış ve özelleştirilip, uzmanlaşmış biçimde üretilmesinin aynı zamanda hem önkoşulu hem de sonucu olarak insanın çevre dünyasıdır ve öznelerin de bu çevrede buna göre rasyonel olarak parçalanmaları gerekir.

(11) *Kapital I, MEW 23*, s. 394, 441, 483, v.b. Bu "kontemplasyonun kolgücüyle çalışmaktan" daha zor ve daha da moral bozucu olduğu kendiliğinden bellidir; ama bunu burada ayrıca tartışacak değiliz.
(12) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 85
(13) *Kapital I, MEW 23*, s. 365

Bu öznel parçalanma bir yandan şöyle oluyor: Öznenin mekanikleştirilmiş parçalı çalışması, işgücünün kendi kişiliğinin bütünlüğüne karşı nesnelleştirilmesi -ki bu, öznenin kendi işgücünü meta olarak satmasıyla çoktan gerçekleşmiş bulunuyor -artık sürekli ve aşılması imkânsız bir güncel gerçeklik haline getiriliyor; öyle ki kişilik, burada da yabancı bir sisteme tek başına uydurulmuş izole bir parçacık olan yaşam olgusunun başına gelenler karşısında pasif bir seyirci durumuna düşmekte..

Öznel parçalanma öte yandan da şöyle gelişiyor: Uretim sürecini makinalaştırıcı bu parçalama, çalışma sürecindeki tek tek özneleri "organik" (işlevli-y.ö.) üretim sırasında bir topluluk (biraradalık-y.ö.) halinde birbirine bağlayan bağları da koparıyor. Üretimin mekanikleştirilmesi onları bu düzlemde birbirinden kopuk soyut atomlar haline dönüştürüyor: Artık biraraya sadece beceri ve fiilleri nedeniyle doğrudan organik biçimde gelemeyip üstelik bağımdaşlıkları bile daha çok giderek artan ölçüde yalnız içine girdikleri mekanizmanın soyut yasal düzeni tarafından sağlanan atomlardır bunlar.

Sanayi işletmesinin içten örgütleniş biçiminin yarattığı böyle bir etki, eğer tüm kapitalist toplumun inşaası bu biçimin içinde yoğunlaşmış olarak gerçekleşmese -işletmenin içinde bile- imkânsız duruma gelirdi. Çünkü baskıyı, son kerteye varıncaya kadar tüm insan onuruyla alay eden sömürüyü kapitalizm-öncesi toplumlar yaşadılar. Hattâ Eski Mısır ve Önasya'daki (Urartular dönemi: İ.O. 900-600-y.ö.) kanal inşaatları gibi, mekanik bir monotonluklar çalışılan kitlesel yapım faaliyetlerinden, Romalılar'ın maden işletmelerinden de biliyoruz.[14] Kitlesel çalışma, orada bir yandan hiçbir yerde rasyonel mekanikleşmiş bir çalışma haline gelemezken, öte yandan da bu kitle işletmeleri başka türlü (kendi doğasından geldiği gibi) üreten ve ona göre yaşayan bir topluluğun içinde izole olaylar olarak kaldılar. Bu şekilde sömürülen köleler sözkonusu "insan" toplumunun dışında bırakılmış oldular. Onların kaderi kendi çağdaşları için, hattâ en büyük ve en soylu düşünürler için bile insanî bir kader, insanların kaderi anlamına gelemiyordu. Meta kategorisinin evrenselliğiyle birlikte bu ilişki de artık kö-

(14) Bak. Gottl, *İktisat ve Teknik, Sosyal Ekonominin Temel Çizgileri II*, s. 234.

künden ve nitelik bakımından değişiyor. İşçinin kaderi bütün toplumun genel kaderi haline geliyor; bu kaderin genelliği, işletmelerdeki çalışma sürecinin bu yönde biçimlenmesi için bir önkoşul değil midir? Çünkü çalışma sürecinin rasyonel mekanikleştirilmesi ancak "özgür" işçilik ortaya çıktığı zaman mümkündür; yani insanın kendi işgücünü "kendine ait" bir meta, kendi "sahip olduğu" bir şey olarak pazarda serbestçe satabilecek koşullar doğduğu zaman... Henüz daha bu sürecin oluştuğu sıralarda insandan artı-emeği söküp çıkartacak baskı araçları çok sonraki daha gelişmiş safhalarda olduğundan besbelli ki çok daha gaddarcaydı; ama emeğin, hattâ işçinin şeyleşme süreci çok daha yavaş gelişti. Ve bu da, toplumun ihtiyaçlarını tatmin etmesinin (toplum kategorisine özgü içgüdünün-y.ö.) tamamıyla meta dolaşımı şeklinde gerçekleşmesi yüzünden oldu.

Üreticinin kendi üretim araçlarından kopması, tüm dolayımsız üretim birimlerinin dağılıp parçalanması v.b. modern kapitalizmi oluşturan tüm ekonomik-sosyal koşullar etkilerini hep bu doğrultuda gösteriyor: İnsan ilişkilerini örtüsüz saklısız ve dolayımsız olarak kendi özgüllüğüyle gösteren ilişki veya bağıntıların yerine rasyonel olarak şeyleştirilmiş ilişkileri koymak! "Kişilerin çalışma faaliyetlerindeki toplumsal ilişkiler" diyor Marx,[15] "onlar için şüphe yok ki kendi kişisel ilişkileri sayılır ve bu ilişkiler eşyanın, emek ürünlerinin toplumsal ilişkilerine bürünmezler". Bu durumda demek ki rasyonel mekanikleştirme ve hesaplayabilirlik ilkesi yaşamın bütün belirme biçimlerini kuşatmak (en azından amaçlamak-y.ö.) zorundadır. İhtiyaçların tatminine konu olan nesneler artık bir topluluğun (örneğin bir köy cemaati içindeki topluluğun) organik yaşam sürecinin ürünleri **[VII]** gibi görünmezler; tersine olarak bir yandan bir tür'ün öteki örneklerinden ilke düzeyinde farklı olmayan soyut örnekleri olarak, öte yandan da sahip olunması ya da olunmaması rasyonel hesaplara **[VIII]** bağlı olan tek tek nesneler olarak gözükürler. "Özgür" işçi, ilkin toplumun tüm yaşamının böyle metaların birbirinden kopuk mübadele eylemleri halinde atomlaştırılması yoluyladır ki ortaya çıkabilir; onun kaderi aynı zamanda tüm toplumun tipik kaderi olmak zorundadır.

(15) *Kapital I, MEW 23*, s. 91.

Böylece meydana gelen kopuklaşma ve atomlaşma elbette sadece bir görünüştür. Metaların pazardaki hareketi, değerlerinin ortaya çıkışı, kısacası her türlü rasyonel hesabın gerçekleşme alanı yalnız katı yasalara boyun eğmiş olmakla kalmıyor; aynı zamanda bu hesapların temeli olarak tüm olaylarda kesin bir yasal düzeni de şart koşuyor. O nedenle bireyin atom haline gelmesi, kapitalist üretime özgü "doğa yasaları"nın sadece toplumun tüm yaşama belirtilerini kuşatmakta oluşundan kaynaklanan bilinç türünden bir reflekstir. Bütün toplumun -tarihte ilk kez- bütünsel bir ekonomik sürece hiç değilse eğilim halinde boyun eğmesinden gelen, toplumun tüm üyelerinin kaderini bu bütünsel yasaların güdümlemesinden doğan bir refleks... (Oysa kapitalizm-öncesi toplumların organik birimleri metaboliz-malarını birbirinden iyice bağımsız olarak gerçekleştirdiler.) Nedir ki bu görüntünün görüntü olması gerekiyor sadece. Başka bir deyişle, bireyin toplumla gerek pratik gerekse düşünce düzeyinde doğrudan cebelleşmesi, yaşamın doğrudan üretimi ve yeniden-üretimi -ki burada bütün "şey"lerin meta yapısı ve aralarındaki ilişkilerin bir "doğa yasaları düzeni" oluşu, bireyin önünde hazır olarak bulduğu, aşamadığı bir veridir -ancak tek tek meta sahipleri arasındaki rasyonel ve tek tek mübadele eylemleri biçiminde gerçekleşebilir. Yukarda vurgulandığı üzere, işçi kendini (aslında-yö.) bir meta olan kendi işgücünün "sahibi" olarak düşünmek zorundadır. İşçinin özgül konumu bu işgücünün onun biricik mülkü olmasından geliyor. Onun kaderinde tüm toplumun yapılaşması açısından tipik olan durum, kendini nesnelleştirmenin ve insana özgü (işgücü gibi-y.ö.) bir işlevin böylece metalaşmasının, aslında meta ilişkisindeki insanı insansızlaştıran ve insanlığından çıkaran karakteri tüm ağırlığıyla açığa vurmasıdır.

II

Bu rasyonel nesnelleşme en başta tüm şeylerin -nitel ve maddesel- doğrudan şey olma karakterini gizleyip örtüyor [IX]. Kullanım değerleri, istisnasız olarak meta görünümüne büründükçe bu kez yeni bir nesnelliğe, sıradan rastgele bir mübadele anında sahip olamadıkları, üstelik temeldeki asıl şeysellik veya nesnelliğin yok edildiği, yok olduğu yeni bir nesnelliğe bürünüyorlar. "Özel mül-

kiyet" diyor Marx,[16] "yalnızca insanların değil, şeylerin de birer varlık olarak bireyselliklerini yabancılaştırır. Toprak veya arazinin toprak rantı (denen şey-y.ö.) ile, makinanın kâr (denen şey-y.ö.) ile hiçbir alacağı vereceği yoktur. Ama toprak ve arazinin toprak sahibi için yalnız toprak rantı olarak anlamı vardır. O toprağını kiraya verir ve rantını alır ki bu (rant-y.ö.), toprağın doğasındaki özelliklerden herhangi biri yok olmadığı, örneğin verimliliğinden bir parça olsun yitirmediği halde, toprağın yine de yitirdiği bir özellik sayılır.[X] Ölçüsü, hattâ varlığı toprak sahibinin birey olarak hiç karışmadığı halde konulup kaldırılan toplumsal ilişkilere bağlı olan bir özellik. Makina (ve kâr ilişkisi-y.ö.) için de durum aynıdır".

Üretici veya tüketici rolündeki insanın tek başına doğrudan doğruya karşısında bulunan bir nesne bile kendi meta karakteri yüzünden nesnelliğini değiştirip başka bir nesnelliğe dönüştüğünde, bu dönüşüm süreci, besbelli ki insanın toplumsal faaliyeti içinde nesnelerle yaşama sürecinin nesneleri olarak kurduğu ilişkilerin arasına aracılar girdikçe daha da hızlanacaktır. Ama yine de belli ki kapitalizmin tüm ekonomik yapısının dağılması olanaksızdır. Ancak şunu söylemek yeter ki, modern kapitalizmin gelişmesi, üretim ilişkilerini yalnız kapitalizmin ihtiyaçlarına göre dönüştürmekle kalmıyor; ilkel kapitalizmin, şu kapitalizm-öncesi toplumlarda üretimden kopuk izole birer yaşam olayı sürdüren biçimlerini de kendi sisteminin bütünlüğüne uydurup katıyor; onları böylece tüm toplumu artık bütünüyle iyiden iyiye kapitalistleştirme sürecinin halkaları haline getiriyor (ticaret sermayesi, paranın ton veya parasal sermaye olarak rolü v.b.).

Sermayenin dönüşüp büründüğü bu biçimler, sermayenin kendi yaşama sürecinin altında, artı-değerin daha üretim sürecinde koparılıp alınması yoluyla gerçekten de nesnel bir düzene bağlı kılınırlar; yani bunlar sanayi kapitalizminin özünden sayılırlar. Ama sözkonusu biçimler burjuva toplumundaki insanların bilinçlerinde sermayenin katıksız, yalansız dolansız gerçek biçimleri olarak be-

(16) Bu özellikle kapitalist özel mülkiyetle ilgilidir. *Alman İdeolojisi, Aziz Max, MEW 3*, s. 212. Şeyleşmenin dilin içine de girdiğine ilişkin pek zarif birtakım gözlemlerde bulunuyor Marx. Tarihsel materyalizmden yola çıkan verimli bir filoloji araştırması buradan pekâlâ başlatılabilir.

lırıyor. Insanların, birbirleriyle ve kendi gerçek *ihtiyaçlarını tatmin* (yani bireyin toplumsal içgüdüsünün-y.ö.) konusu olan (ya da hedefı sayılan-y.ö.) gerçek nesnelerle kurduğu, ama doğrudan meta ılışkisi içinde gizli kalan ilişkileri, işte bu biçimler altında tam da algılanamaz ve tanınamaz hale geldiği içindir ki, *şeyleşmiş bilinç* için bu ilişkiler artık bilincin toplumsal yaşamını gerçekten temsil eder duruma düşüyorlar.

Metanın meta-olma karakteri, üretim sürecine yönelik teknik işbölümüne yol açan-y.ö.) hesaplamacılığın soyut-nicel biçimi burada en katıksız görünümüyle ortaya çıkmaktadır: Bu görünüm *şeyleşmiş bilinç için* -şeyleşmiş bilinç olarak- ister istemez hiç aşmaya çalışmadığı o kendi doğrudanlığı veya dolayımsızlığının belirme şeklidir; öyle ki o, bu belirme biçimini burada kavranabilen yasal düzeni "bilimsel olarak derinleştirme" yoluyla sabit tutmaya, ebedî kılmaya çalışır. **[XI]** Kapitalist sistem kendini ekonomik olarak daha üst bir aşamada hiç durmadan nasıl üretiyor ve yeniden uretıyorsa, şeyleşme yapısı da kapitalizmin gelişmesi boyunca insanların bılincine aynen öyle, yani daha da yapılaşarak daha da kader halini alıcı biçimde çöker. Marx, şeyleşmenin yöneldiği potansiyelleşme'yi (birikimleşmeyi-y.ö.) çoğu kez pek vurucu tarzda sergiler.[17] "Faiz getiren sermayenin içine bu yüzden bu otomatik fetiş iyice nakşedilmiştir, şu kendi kendini değerlendiren değer, para yumurtlayan para ve bu şekliyle de o artık kendi doğumundan kalma hiçbir göbek bağı taşımıyor. Toplumsal ilişki artık bir şeyin, paranın kendi kendisiyle ilişkisi haline getirilip olgunluğuna (kendisiyle mutlak özdeşliğine-y.ö.) kavuşmuş bulunuyor. **[XII]** Paranın sermayeye fiilen dönüşmesi yerine burada onların sadece içi kof biçimleri kalıyor geride... Böylece paranın bütün özelliği, değer yaratmak, faiz akıtmak oluyor, tıpkı bir armut ağacının armutlarını döküp akıtması gibi. Ve tefeci de parasını böyle faiz akıtan bir şey gibi satıyor. Ama iş bu kadarla kalsa yine iyi. Gerçekten ışleyen bir sermaye, gördüğümüz gibi, kendini ortaya öyle sunuyor ki faizi, işleyen sermaye olarak değil, kendi başına bir sermaye, parasal sermaye olarak akıtıyor. Ama bu da tersine dönüyor: Faiz aslında kârın, yani işleyen sermayenin işçiyi sömürüp aldığı artı-

(17) *Kapitalizm III, 1, MEW 25*, s. 405.

değerin, sadece bir bölümü olduğu halde bu sefer -tersine olarak- faiz sermayenin asıl meyvası imiş gibi görünüyor; kâr ise girişimcinin kazancı şekline bürünmekle yeniden-üretim sürecine eklenen bir katkı şeklinde... Sermayenin fetiş (her derde deva bir muska haline gelme, yani kendisinin varsayılan bütün var-olma biçimleriyle mutlak özdeşleşme-y.ö.) karakteri tamamlanmış ve fetiş halinde imgelenmesi böylece sağlanmış oluyor. Paranın böyle P-P' biçiminde yeniden paraya dönüşmesi (kendisinin başka bir var-olma biçimiyle özdeşleşmesi-y.ö.) durumundadır ki burada sermayeyi kavram yoksunu (ya da dolayımsız-y.ö.) şekliyle, üretim ilişkilerinin tersyüz edilip şeylerle pratik bir uyuma getirildiği en yüksek birikme gücüyle görüyoruz ki; bu yetenekteki bir sermaye, sermayenin kendi kendisinin yeniden -üretilme sürecinin önkoşulu sayıldığı o basit biçimidir, yani faiz getiren sermayedir; paranın, dolayısıyla metanın kendi değerini yeniden-üretim sürecinden bağımsız olarak (yani bir otokrat gibi mutlakıyetle-y.ö.) kendi başına değerlendirme yeteneğidir, kısacası sermayenin *mistikleştirilme* (fiilî veya yeniden-üreten dünyadaki gerçek kaynaklarını, örneğin kârı örtbaslama-y.ö.) şeklinin en çarpıcısı... Sermayeyi tek başına değerin, değer yaratımının bağımsız bir kaynağı olarak sunmak isteyen vulger ekonomi açısından, sermayenin bu (fetiş karakterli veya otogenetik, yani kendini kendisiyle değerlendiren ve kârdan oluşan doğasıyla ya da tüm var-olma biçimleriyle böylece mutlak olarak özdeşleyen) **[XIII]** biçimi, içinde kârın kaynağının artık gözden kaybolduğu biçimdir; bu hazırdan otlamaktır ki kapitalist üretim sürecinin sonuçları da -sürecin kendisinden kopmuş olarak- artık bağımsız bir yaşam olgusu (Dasein) haline gelirler."

Ve kapitalizmin ekonomisi kendi yarattığı bu dolayımsızlık ya da doğrudanlık çerçevesinde nasıl durup kalıyorsa, burjuvazinin şeyleşmedeki ideolojik fenomeni kavrama çabaları da öylece tıkanıp kalıyor. Buradaki ideolojik fenomeni hiç de inkâr ya da örtbas etmek istemeyen, hattâ bunun insanları yıkıp kahredercesine yarattığı etkilerin oldukça farkına varan düşünürler, sırayla şeyleşme olayındaki dolayımsızlığın (ihtiyaçları tatmin edici hedeflerle kurulan ilişkilerin hemen ve doğrudan metaya yönelik durumunun-y.ö.) analizine gelince durup kalıyorlar ve hiçbir girişimde bulunmuyorlar; kısacası şeyleşmenin nesnel olarak sonuna kadar türetilmiş, kapitalizmin kendi yaşam sürecinden iyice

uzaklaşmış, yani en çok dışa vurup içi en çok boşaltılmış biçimlerinden hareketle şeyleşmenin (ihtiyaç nesnesi ya da kullanım değeri diye meta'ya -bir bakıma içgüdüsel olarak- yönelmenin-y.o.) kökenindeki asıl fenomene inemiyorlar. Onların yaptıkları, bu koflaşmış (metaya yonelık-y.ö.) görünümleri kendi doğal kapitalist zemininden koparmak, onları bağımsız biçimler haline getirmek ve insanlar arası ilişki olanaklarının zaman-dışı tipleri halinde ebedileştirmek... (Bu eğilim, Simmel'in "Paranın Felsefesi" adlı çok ilginç ve keskin görüşlü ayrıntılarla dolu kitabında kendini çok açıkça gösteriyor.) Söz konusu düşünürler, "sermaye efendi ile toprak ananın hem sosyal birer karakter hem de doğrudan birer şey rolü" unde kaderini buyuleyip bağlamaya çalıştıkları dünyanın, şu cinlerin tepindigı tersyüz ve tepetaklak edilmiş dünyanın"[18] sadece düz bir betimlemesini yapıyorlar, ama bundan öteye geçtikleri yok. Onların, problemi "derinleştirdik" dedikleri şey hep şeyleşmenin yuzeyde kalan görunumi biçimleri çevresinde dönüp duruyor.

Şeyleşme fenomenlerini varoluşlarının ekonomik zemininden onları kavrayabilecegimiz ilke ve temellerden koparmak ve de onları yuzeysel görüntülere dönüştürmek... Evet, eğer kapitalist üretimin kimi tarihsel şartsız ya da sonuna kadar yaygınlaşması için gerekli koşulları yerine getirmek isteniyorsa, bu dönüştürme süreci toplumun tüm yaşamını, oradaki tüm görüntüleri kuşatmak zorunda kaldığı zaman daha da kolaylaşıyor. İşte kapitalist gelişme kendi ihtiyaçlarına denk düşen, kendi yapısına tıpatıp uyan bir hukuku, uygun bir devleti v.b. bu yüzden yaratmıştır. Gerçekten de aradaki (kapitalizm ile hukuk, devlet v.b. arasındaki) yapısal benzerlik öylesine büyük ki modern kapitalizmin gerçekten saydam kafalı tüm tarihçileri de sonunda görmek zorunda kaldılar bu benzerliği. Örneğin Max Weber[19] şöyle yazıyor bu gelişmelerin temel ilkesi konusunda: "Aslında ikisi de temel sistemleri açısından birbirinin aynısıdır. Modern devlet, toplum bilimleri açısından bakarsak bir işletme dir, tıpkı bir fabrika gibi, tarihsel düzlemde dev-

(18) *a.g.e.*, s. 838.

(19) *Siyasal Yazılar Derlemesi*, Münih 1921, s. 140-142. Weber'in İngiliz hukukundaki gelişmelere ilişkin göndermesi bizim sorunumuzla bağlantılı değil. Ekonomik hesaplama ilkesinin giderek yerleşmesi konusunda bak. M. Weber, *Sanayinin Yerleşim Yeri*, s. 216.

lete uygun düşen terim budur. Nerede olursa olsun bütün işletmelerin içindeki egemenlik ilişkileri de birbirinin aynısıdır. Zanaatçının ya da evinde çalışan ustanın, toprak sahibi köylünün, benefisyum (feodal çiftlik-y.ö.) sahibinin, şövalye ve vasal'in hepsinin göreceli bağımsızlığı, onların ekonomik veya askerî işlevlerini yerine getirmek amacıyla kullandığı ve kendine böylece yaşam sağlayan âletlerin, hammaddelerin, parasal kaynakların ve silâhların da sahibi olmasına dayanıyordu. Aynı şekilde işçinin, çırağın, teknik yardımcının, akademik asistanın ve devlet görevlisi ile askerin hiyerarşideki bağımlılıkları da buna benzer bir temele dayanıyor: İşletme ve ekonomik geçim açısından kaçınılmaz sayılan aletler, hammaddeler ve parasal kaynaklar ya girişimcinin ya da bilvesile siyasal âmirin kullanma (tasarruf) yetkisinde, onların elinde odaklaşmış bulunuyor."

Ve M. Weber, bu yoruma -çok isabetli olarak- şeyleşme fenomeninin analizini ve sosyal sonuçlarını da ekliyor: "Modern kapitalist işletme iç yapısı bakımından en başta hesaplama'ya dayanıyor. Ayakta kalabilmesi için bir adalet ve yönetim sistemine ihtiyacı var ki bu sistemin çalışması; hiç değilse ilke olarak, bir makinadan beklenen etkinlik ya da kalite nasıl hesaplanabiliyorsa aynen öyle belirli genel normlara göre rasyonel biçimde hesaplanabiliyor. Modern kapitalist işletme, belli bir durumda yargıcın dürüstlük duygusuna ya da başka birtakım akıldışı hukuksal yorum araçlarına ve ilkelerine göre adalet dağıtmasına ne kadar tahammül edemezse, kendi keyfî takdir ve lütfûna göre ve üstelik çiğnenemeyecek kadar kutsal, ama akıldışı sayılan geleneklere bağlı olarak hareket eden ataerkil yönetime de öylece tahammül edemez..

Modern kapitalizmin onu köhnemiş kapitalist kazanç biçimlerinden ayıran özgül yanı: çalışmanın rasyonel teknoloji temelinde kesin bir rasyonellikle örgütlenmesinin, böylesine irrasyonel (özellikle ataerkil kökende akıldışı kalan-y.ö.) biçimde kurulmuş devlet sisteminin içinde hiçbir yerde doğmamış ve orada hiçbir zaman da doğamayacak olmasıdır. Çünkü modern işletmeler, sabit sermayeleri ve keskin hesapçıklarıyla hukukun ve yönetimin akıldışı tutumlarına karşı olağanüstü duyarlıdır. Bu işletmeler ancak akılcı yasalarıyla bürokratik bir devletin bağrında... yargıcın az çok otomatik bir hukuksal maddeler makinesi haline

geldiği yerde doğabilirdi: Dosyaları gerekli masraf ve harçlarla birlikte tepesinden aşağı attığında altından kararları az çok tutarlı gerekçeleriyle dışarı fırlatan bir makine. Kısacası yargıcın davranışları artık genelde önceden tahmin edilebilir, hesaplanabilirdi."

Bu gördüğümüz süreç hem gerekçeleri hem de sonuçları açısından yukarda belirtilen ekonomik gelişmelerle sıkı sıkıya ilişkilidir. Burada da empirik ve akıldışı (irrasyonel) yönetim metodlarından ve adalet dağıtımında ise başka bir takım metodlardan kopma var: Davranış halindeki insanın isteklerine göre öznel düzeyde, eldeki somut maddenin gereklerine göre nesnel düzeyde, ama geleneklere dayalı metodlardan... Artık yaşamı akla gelebilen bütün durumlara uygulanabilecek kapalı bir sistemi temsil ederek veya hiç değilse böyle bir sisteme yönelecek biçimde düzenleyen hukuksal tüm statülerin rasyonel olarak sistemleştirilmesi sözkonusu oluyor. Böyle bir sisteme mantıksal biçimde, salt hukuksal dogmaları uygulama ya da yasaları yorumlama yoluyla mı ulaşılacağı, yoksa yasalardaki "gedikleri" kapamanın yargıçlara düşen bir görev mi olduğu, bizim modern hukuksal nesnelliğin bu yapısını kavrama çabamız açısından önem taşımıyor. Çünkü her iki durumda da, hukuk sistemi, yaşamda ortaya çıkabilecek herhangi bir duruma uygulanabilir tarzda genelleştirilmeye biçim açısından yatkındır. Ve bu yatkınlık dolayısıyla da sistemi önceden kestirmek ve hesap etmek mümkündür. Bu gelişmelere en yakın düşen, ama modern anlamda yine de kapitalizm-öncesi sayılan hukuksal bir çerçeve yani Roma Hukuku, bu anlamda empirik, somut, geleneksel çerçevenin ötesine geçmiyor. Herhangi bir hukuk sisteminin evrensel uygulama aşamasına ulaşmasından önce gerekli olan salt sistematik kategoriler ancak modern çağlarda ortaya çıkarıldı.[20]

Bu sistemleştirme ihtiyacı, empirikliği, geleneği ve maddesel bağımlılığı bırakma ihtiyacının keskin hesaplama ihtiyacından başka bir şey olmadığını daha da açıklamaya gerek var mı?[21] Ancak aynı ihtiyaç, hukuk sisteminin toplumsal yaşamın tikel olaylarıyla bu kez elde daima hazır, kılı kılına sabitleştirilmiş, yani

(20) Max Weber, *İktisat ve Toplum*, s. 491.
(21) *a.g.e.*, s. 129.

dondurulmuş bir sistem olarak yüzyüze gelmesini şart koşuyor. Bu durum kapitalist ekonominin durmadan gelişen kendi devrimci güçleri ile donmuş veya (makine benzeri-y.ö.) kaskatı kesilmiş hukuk sistemi "arasında sürekli olarak bir dizi uzlaşmazlığa" yol açıyor; ama bunlar da sadece yeni yasalarda yansıyor ve yeni sistem buna rağmen eski sistemin değişikliklere karşı pekişmiş ve dirençli yapısını korumak zorunda kalıyor. Böylece -görünürde- paradoksal sayılan bir durum ortaya çıkıyor. Bu paradoks, ilkel toplumların yüzlerce, hattâ kimi zaman binlerce yıl içinde ancak değişebilmiş "hukuk veya yasalarının" karakter bakımından akıldışı olması yüzünden her hukuksal kararda yeni bir karaktere bürünecek şekildeki akılcılığı bir yanda, öte yanda da modern hukukun durmadan ve hızla değişmesine rağmen katı, statik ve sabitleşmesi şeklinde ortaya çıkıyor. Ama bu paradoksun aynı duruma iki ayrı açıdan bakmaktan ileri geldiğini fark edersek ortada paradoks da kalmıyor, çünkü aynı duruma bir kez (görüşleriyle fiilî gelişme sürecinin "dışında" kalan) tarihçi açısından bakıyoruz, bir kez de olayları "birlikte yaşayan" özne, yani söz konusu toplumsal düzenin bu öznenin bilincine etkisi açısından.

Bu kavrayış çerçevesinde şunu hemen görebiliyoruz ki, burada geleneksel ve empirik zanaatçılık ile bilimsel ve rasyonel fabrika (işletmeciliği-y.ö.) arasındaki antagonizm (bağdaşamayan karşıtlık-y.ö.) başka bir faaliyet düzleminde tekrarlanmaktadır: Modern üretimde üretimi durmadan altüst ederek gelişen teknik -gelişmenin her bir aşamasında- üretici bireyin karşısına katı ve sabitleşmiş bir sistem olarak çıkarken, öte yanda nesnel açıdan nispeten stabil kalan geleneksel zanaatçı üretimi, zanaatçı bireylerin bilincinde kendini durmadan yenileme, üretici tarafından yapılan bir üretim olma karakterini koruyor. Ve kapitalist üretim süreci içinde öznenin bu sürece karşı davranışındaki kontemplatif (düşünerek seyreden-y.ö.) karakter de burada böylece aydınlığa kavuşuyor. Çünkü rasyonel hesaplama, özü gereği eninde sonunda, belirli olayların -bireyin "keyfî" davranışından bağımsız şekilde- aralarındaki zorunlu neden-sonuç zincirinin bilinip hesaplanmasına dayanıyor. Kısacası insanın davranışı, olayların (yasalarını önceden hazır bulduğu) ardarda dizilişindeki şansları (istatistiksel anlamda-y.ö.) doğru olarak hesaplamaktan başka bir şey değildir ve insanın önleyici düzenekler ve önlemler kullanarak arıza'ya yol

açan rastlantılardan ustaca kaçınabilir (ki aslında bu önlemler yine benzeri "yasaların" bilinip uygulanmasına dayanıyor). Hattâ bu davranış çoğu kez kendini bu "yasaların" beklenebilen etkilerini sadece istatistikçi olasılık hesabı çerçevesinde saptamakla sınırlı kalıyor; ama başka "yasaları" uygulayıp da olayların asıl kendi dizilişine müdahale etme girişiminde bulunmuyor (sigortalama sisteminde olduğu gibi v.b.). **[XIV]**

Bu durumu daha yakından inceler ve kapitalizm çağı öncülerinin "yaratıcılığı"na ilişkin burjuva masallarını bir yana atarsak, işçinin kullandığı, izlediği, çalışmasını seyredip (kontemplatif) izleyerek denetlediği makineyle ilişkisine benzer bir yapıyı böyle her davranışta daha da açık biçimde görebiliriz. "Yaratıcılık" ancak "yasaları" uygulamanın -göreceli olarak- ne kadar bağımsızca ya da salt hizmetkârca yapıldığından belli olur; yani salt kontemplatif davranışın nerelere kadar geriye itildiğinden...

Belli bir makinenin karşısındaki işçi ile geliştirilmiş belli bir mekanik düzen karşısındaki girişimci ve bilimin belli bir durumunda bunun teknik uygulamasının kârlılığını gören teknolog, bunların arasındaki fark sadece niceldir, bunların bilinçlerinin yapısında nitel hiçbir farklılığa yol açmaz.

Modern bürokrasi sorununu doğru dürüst anlamak ancak bu çerçevede mümkündür. Bürokrasi, insanın yaşam ve çalışma tarzını, dolayısıyla bilincini kapitalist ekonominin genel sosyo-ekonomik önkoşullarıyla benzer şekilde uyum içine sokmak demektir ki herhangi bir işletmedeki işçiler için de aynı durum söz konusuydu. Hukuk, devlet, yönetim v.b. düzlemlerindeki biçimsel rasyonelleştirme, nesnel bakımdan tüm toplumsal işlevlerin kendi öğelerine benzer şekillerde indirgenip parçalanması, birbirinden tamamıyla ayrı olan bu parça-sistemlerin rasyonel ve biçimsel yasalarının benzer şekilde aranıp bulunması anlamına geliyor. Öznel olarak bu, çalışmanın bireysel becerilerden (çalışanın doğrudan veya fiilî kararlarından-y.ö.) ve bu çalışmayı yapanların ihtiyaçlarından koparılması sonunda bilinçte benzer etkiler yaratıyor. Bu durum, işletmelerde teknik-mekanik açıdan gördüğümüz gibi, çalışmanın (işin) insanlık-dışı biçimde rasyonelleştirilip standartlaştırılarak bölümlenmesinde ortaya çıkıyor.[22] Burada söz ko-

(22) Devletin sınıfsal karakterinin v.b. bu bağlamda vurgulanmamış

nusu edilen şey, bürokrasinin, sadece makine çalıştırmaya benzeyen, hattâ yalnızlaşma ve tekdüzelik bakımından makineyi de aşan o tamamıyla mekanikleşmiş, "ruhsuz" çalışma tarzı değildir. Burada bir yandan tüm sorunların giderek biçimsel anlamda rasyonelleştirilmiş olarak nesnel düzeyde ele alınması, bürokratik faaliyeti ilgilendiren "şeylerin" nitel-maddesel özünden giderek kopulması söz konusudur; öte yandan da insanın işbölümü altında insanî özünün ırzına geçen o tek yanlı uzmanlaşma olayının dev boyutlara ulaşması... Marx'ın fabrika işçiliği konusunda "bireyin kendisinin bölündüğü, parça parça veya bir parçadan ötekine çalışan otomatik bir mekanizmaya dönüştüğü" ve böylece "bir hilkat garibesi halinde paramparça sakat bırakıldığı" şeklindeki yorumu, bu işbölümünde daha yüksek, daha ileri, "daha parlak" sonuçlar beklendiği zaman giderek daha da belirgin ve çarpıcı oluyor.

İşgücünün, işçinin kişiliğinden kopması ve onun bir şey'e, pazarda satacağı bir nesneye dönüşmesi burada da tekrarlanıyor. Arada yalnız bir fark var ki o da, makineli mekanikleşme yüzünden insanın bütün akıl-ruhsal yeteneklerinin sindirilip ezilmiş olmayıp bu yeteneklerden birinin (ya da bir grubunun) kişiliğin bütününden kopması, bu bütüne karşı nesnelleşmesi, bir şey, bir meta haline gelmesidir. Ama gerek toplumun bu yetenek veya becerileri "evcilleştirici" araçları gerekse bunların maddesel ve "ahlâkî" mübadele değeri aslında işgücününkilerden farklı olsalar bile (burada bir dizi ara bağlantı ve nüansları elbette unutmamak gerek), temeldeki fenomen yine aynı kalıyor.

Bürokratik "titizliğin" ve nesnelciliğin (tarafsızlığın) özgül tipi, bürokrat bireyin şeyler arasındaki ilişkileri zorunlu olarak tamamıyla kendi karşılaştığı şeyler arası ilişkilere bağlaması, onun bu bağlantıya salt kendi "onuru" ve kendi "sorumluluk duygusu" nedeniyle itildiğini sanması ve hayal etmesi[23] işte bütün bunlar, işbölümünün -Taylorizmde insanın "ruh"una nasıl işliyorsa- burada da insanın ahlâk dünyasına işleyip orayı istilâ ettiğini gösteriyor. Nedir ki bu, bilincin şeyleşmiş yapısını tüm toplumun temel ka-

olması, şeyleşmeyi tüm burjuva toplumuna özgü genel ve yapısal bir temel sorun olarak anlama amacından kaynaklanıyor. Sınıfsal görüş açısı aslında makine ile birlikte ortaya çıkacaktır. Ayrıca bak. *III. Altbölüm.*

(23) Max Weber, *Politika Yazıları*, s. 154.

tegorisi olarak zayıflatacak yerde tam tersine pekiştirir. Çünkü işçinin alınyazısı hâlâ bireysel bir kader (antik çağın kölelerinde olduğu gibi) olarak kaldığı sürece egemen sınıfların yaşamı da hâlâ bambaşka biçimlere bürünebiliyor. İlkin kapitalizmdir ki bütün topluma, bütünsel bir ekonomi yapısıyla birlikte yine tüm toplumu kucaklayan -biçimsel olarak- bütünsel bir bilinç yapısı getirmiştir. Ve bu da, ücretli emekten kaynaklanan bilinç sorunlarının egemen sınıf içinde süzülüp ve arıtılıp manevîleştirilerek, ama yine de daha yoğun biçimde tekrar tekrar ortaya çıkmasında kendini gösteriyor. Uzmanlaşmış "virtüoz", yani kendinin nesnelleştirilip şeyleştirilmiş akıl-ruhsal (*geistig*) yeteneklerin satıcısı, toplumsal olaylar karşısında sadece seyirci kalmıyor (modern yönetim ve yasaların v.b. zanaatta olduğundan çok fabrikadaki karakteristiklere büründüğünü burada bir kez daha hatırlatmaya gerek yok) artık kendinin bu nesnelleştirilmiş ve şeyleştirilmiş yeteneklerinin gördüğü işler karşısında *kontemplatif* (izlerken veya seyrederken düşünen-y.ö.) bir tavır alır duruma düşüyor. Bu durum en acayip biçimiyle kendini gazetecilikte belli ediyor. Çünkü burada öznellik, bilgi, mizaç ve ifade gücü, bu kez soyut bir mekanizmaya dönüşüyor: Ele alınan nesnelerin hem "sahibi"nin kişiliğinden hem de maddesel-somut özünden kopuk ve bağımsız olarak çalıştırılan bir mekanizmaya... Gazetecinin "zihniyetsizliği", yaşadıkları ve inançlarındaki orospuluk kapitalist şeyleşmenin ancak doruk noktası olarak nitelenebilir.[24]

Meta ilişkisinin "hayalet benzeri bir nesnellik"e dönüşmesi, ihtiyaçları tatmin konusu veya hedefi olan tüm nesnelerin meta haline gelmesiyle sona ermez. Bu dönüşüm insanın tüm bilincine damgasını vurur: İnsanın özellikleri ve yetenekleri artık kişiliğin organik birliği halinde birbirleriyle bağlantı kurar olmaktan çıkar, insanın dış-dünyada "sahip" olduğu veya tersine, "feragat edip elden çıkardığı" nesnelere benzer şeylerin kılığına bürünürler. Ve ortada insanların birbirleriyle ilişki kurabilecekleri hiçbir doğal biçim kalmaz. İnsanların fiziksel ve psişik "niteliklerini", bunları şeyleşme sürecine giderek artan bir ölçüde bağımlı kılmaksızın gerçekleştirme olanakları yok olur. Bu konuda evliliği anımsamak

(24) A. Fogarasi'nin *Kommunismus*'taki (II, no. 25/26) makalesi.

yeterlidir, hattâ 19. yüzyıldaki gelişmelere değinmeye bile gerek yok; çünkü örneğin Kant bu olguyu büyük düşünürlere özgü o katıksız ve alaycı dürüstlüğüyle açıkça ifade etmiştir. "Cinsel beraberlik" diyor Kant,[25] "bir insanın başka birinin cinsel organları ve yeteneklerini karşılıklı olarak kullanmasıdır... Evlilik... farklı cinsten iki kişinin birbirlerinin cinsel özelliklerine hayat boyunca karşılıklı olarak sahip çıkmak amacıyla birleşmektir".

Dünyanın rasyonelleşmesi böylece tamamlanmış oluyor. Çünkü insanın fiziksel ve psişik doğasının derinlerine kadar nüfuz ediyor; ama yine de kendi biçimselliğiyle sınırlı kalıyor. Bir başka deyişle, yaşamın kopuk kopuk öğelerini rasyonelleştirmek -biçimsel- yasalar yaratmakla sonuçlanıyor. Bütün bu yasalar birlikte, yüzeysel bir gözlemcinin hemencecik genel "yasaların" bütünsel sistemi saydığı bir sistemde eklemleniyor. Ama bu yasaların konusu olan maddenin somut görüntülerini yine bu yasaların otoritesine dayanarak hiçe saymak kendini yasalar sisteminin içten tutarsızlığı şeklinde fiilî olarak gösterir ve kısmî sistemlerin birbirleriyle bağlantılarının rastgeleliliğinde, bu kısmî sistemler birbirine oranla -göreceli olarak- büyük ölçüde bağımsız olmalarında... Bu tutarsızlık kendini en çarpıcı şekilde bunalım dönemlerinde belli ediyor. Bu dönemlerde iki kısmî sistem arasındaki doğrudan sürekliliğin nasıl koptuğunu ve aralarındaki bağımsızlığın, aradaki bağıntıların rastgeleliğinin, tüm insanların bilinçlerine birdenbire nasıl üşüştüğünü görebiliriz. İşte Engels de, kapitalist ekonominin "doğa yasaları"nı bu yüzdendir ki, rastgelecilik ya da rastlantı yasaları diye niteleyebiliyor.[26]

Ancak daha yakından bakıldığında bunalımın yapısı burjuva toplumunun güncel yaşamındaki nicelik ve yoğunluğun artışı olarak görünüyor. Bu düşüncesiz güncel yaşamın dolayımsızlık veya doğrudanlığı içindedir ki yaşamın da ancak "doğa yasaları" sayesinde sıkı sıkıya biraraya getirildiği görülüyor, ama bu beraberlik birdenbire çığrından çıkabilir ki bu da, bu beraberliğin çeşitli öğelerini ve kısmî sistemlerini birarada tutan bağların en normal işlevler düzeyinde bile rastgele oluşması yüzündendir. Öyle ki tüm toplumsal yaşamın, aslında farklı bölgeler için farklı

(25) I. Kant, *Ahlâkın Metafiziği*, I. Bölüm. parag. 24.
(26) *Ailenin Kökeni*, *MEW 21*, s. 169.

özgül yasalara dallanıp budaklanan, ama "ezelî, ebedî" boyun eğen görünüşünün sonunda yine kof bir görüntü olduğu meydana çıkıyor. Toplumun gerçek yapısı, aslında ara-bağlantı halkaları birbirlerine ister istemez salt biçim düzeyinde (yani biçimsel halkaları biçim düzeyinde sistemleştirebilecek şekilde) bağlanmış, bağımsız, rasyonelleştirilmiş ve biçimsel kısmî yasalar halinde beliriyor; hattâ somut gerçeklik açısından bu yasaların kendileri de rastgele birtakım bağlantı ve halkalardan başka bir şey değil.

Daha yakından bakıldığında, bu tür bağlantılar düpedüz ekonomik fenomenler kendini göstermektedir. Örneğin Marx şöyle vurguluyor -burada ileri sürülen durumlar, sorunların maddesel kökleriyle incelenmesini değil, sadece yöntem faktörlerini göstermeyi amaçlıyor- "doğrudan sömürü ile bu sömürüyü (artıdeğeri) gerçekleştirmenin koşulları aynı değildir. Bu koşullar sadece zaman ve mekâna göre değil, aynı zamanda mantık açısından farklıdır".[27] Böyle olunca "sosyal emeğin sosyal bir mala harcanan toplam miktarı" ile "toplumun, ihtiyaçlarının bu malla karşılanma veya tatmin edilme hacmi arasında gerekli olmaktan çok rastgele bir bağlantı vardır.[28] Bunlar sadece rastgele seçilmiş örneklerdir. Çünkü bellidir ki kapitalist üretimin bütün yapısı, tek tek bütün olaylardaki kesin yasalara bağlı zorunluluk ile sürecin bütününde yatan göreceli irrasyonellik arasındaki etkileşmeye dayanıyor.

"İşin imalât düzlemindeki bölümlenişi, kapitaliste ait genel mekanizmanın parçaları olan insanlar üzerinde kapitalistin kayıtsız şartsız otoritesini varsaymaktadır. İşin toplumsal bölümlenişi ise, üreticilerin karşılıklı çıkarlarının kendilerine yaptığı baskının kuvvetinden, yani rekabetin otoritesinden başka otorite tanımayan bağımsız meta üreticilerini birbirleriyle temasa geçirir."[29] Çünkü özel sektör ekonomisinin hesaplarına dayanan kapitalist rasyonelleştirme, yasal ayrıntılar ile rastgeleliğe dayanan bütün arasındaki bu etkileşmenin yaşamın her belirtisinde gerçekleşmesini ister; toplumun bu şekilde yapılanmış olduğunu varsayar; bu yapıyı topluma egemen olduğu ölçüde üretir ve yeniden üretir. Bunun kökleri spekülatif hesabın doğasında, yani meta mü-

(27) *Kapital III, I, MEW 25*, s. 254.
(28) *a.g.e.*, s. 196-197.
(29) *Kapital I, IV, MEW 23*, s. 377.

badelesinin evrenselleştiği aşamadaki meta sahiplerinin ekonomik pratiğinde yatıyor. Eğer tikel olayların rasyonelliği, toplumun tümü için kesin, rasyonel ve sistematik olan bir işleyiş tarzına uygun düşecek olsaydı farklı meta sahipleri arasındaki rekabet de imkânsız olurdu. Rasyonel bir hesaplamanın mümkün olması için, meta sahibinin kendi ürününün tek tek tüm ayrıntılarını yöneten yasalara kendisinin egemen olması lâzımdır. Metayı değerlendirme şansları, "piyasa"nın yasaları da yine (önceden-y.ö.) hesaplanabilen, yani istatistikçi olasılık anlamında rasyonel olmalıdır. Ama bu şansların bir yasaya tıpkı tikel olayların boyun eğdikleri anlamda boyun eğmesi gerekmez; hiçbir zaman baştan aşağı rasyonel olarak örgütlenmeleri zorunlu değildir. Bu elbette bütüne hâkim olan veya kendini kabul ettiren hiçbir "yasa" yoktur anlamına gelmez. Ancak böyle bir "yasa"nın, birbirinden bağımsızca hareket eden farklı meta sahiplerinin bu bağımsız faaliyetlerinin "bilinçsiz" ürünü olması gerekir; yani gerçekten rasyonel bir örgütlenme yasası değil, aslında birbirlerini karşılıklı etkileyen "rastgele durumlar"ın yasası... Ama aynı yasa öte yandan da kendini bireylerin isteklerine karşıt yönde kabul ettiremez; üstelik yasanın tamamıyla ve gereği gibi teşhis edilmesine de izin verilemez. Çünkü bütünün tam olarak fark edilmesi, yani bilinmesi bunu bilenlere öyle bir tekel durumu sağlayacaktır ki bu da kapitalist ekonominin ortadan kaldırılmasıyla aynı şeydir.

Bu irrasyonellik, bütünle ilgili -korkunç sorunsallar yaratan (daha doğrusu öznel veya termodinamik belirsizliğe yol açan-y.ö.)- bu yasalar, parçaların yasalarından (hattâ davranışlarından-y.ö.) ilke ve nitelik açısından farklı olan bu sistemleştirme (veya öznel determinizm-y.ö.) bu sorunsal çerçevesinde sadece bir postülat değil, kapitalist ekonominin çalışması için bir önkoşuldur; aynı zamanda kapitalist işbölümünün sonucu...

Önceleri de belirttiğimiz üzere, kapitalist işbölümü organik bütünlüğe sahip her çalışma ve yaşama sürecini koparıp öğelerine parçalıyor ve böylelikle de yapay olarak kopuklaştırılmış bu rasyonel parçaları (kısmî işlevleri), bu işlevlerle psişik ve fiziksel düzeyde uyumlu hale sokulmuş "uzmanlar" aracılığıyla en akılcı biçimde yaptırıyor.

Kısmî işlevlerin bu şekilde rasyonelleştirilmesi ve kopuk ve yalnızlaştırılması, sonunda onları ister istemez özerk bir duruma itiyor

ve onlar da gitgide toplumun (ya da toplumda ait oldukları kesimin) öteki kısmî işlevlerinden bağımsız olarak kendi başlarına, kendi özgül yasalarının mantığına göre gelişmeye başlıyorlar. Ve bu özerkleşerek gelişme eğilimi; işbölümü arttıkça ve artarak rasyonelleştikçe elbette ki daha da hızlanıyor. Çünkü işbölümünün veya işin bölümlenmesinin gelişip pekişmesiyle birlikte, sözkonusu özerkleşme eğiliminin taşıyıcısı haline gelen "uzman"ların meslekî ve statü talepleri de o ölçüde güçleniyor. Ve bir merkezkaç hareket gibi genişleyen bu talepler ve çıkarlar belli bir kesimle sınırlı kalmıyor üstelik. Evet, bu hareket işbölümünün yarattığı büyük faaliyet alanlarını gözönüne alırsak daha iyi görülebiliyor. Engels bu süreci hukuk ve iktisat ilişkileri bağlamında şöyle betimliyor:[30] "Hukuktaki durum da bunu andırıyor: Meslekten hukukçuları yaratacak yeni bir işbölümüne gerek duyulur duyulmaz yeni özerk bir alan açılmış oluyor, çünkü bu alan üretim ve ticaret kesimine temelde bağımlı olmasına rağmen bu kesimlere karşı özel bir tepki kapasitesine de sahiptir. Modern bir devlette hukuk yalnız genel ekonomik duruma uygun olmak, onun söylemi olmak zorunda değil, aynı zamanda bu durumun kendi içinde tutarlı bir söylemi olmak zorundadır; bu söylem kendi iç çelişkilerini kendi suratına vurmamalıdır. Ve bunu becermek uğrunadır ki ekonomik ilişkilerin olduğu gibi yansıtılması giderek imkânsızlaşıyor..." [XV] Bu durumda sivil yönetimin (bu arada askerî aygıtın özerkliğini de unutmayalım) tek tek görev ve yetki alanları veya üniversite fakülteleri arasındaki aile-içi evlilik ve kavgalarla ilgili örnekleri burada ayrıca sıralamaya gerek de kalmıyor.

III

Becerinin uzman işi haline getirilmesiyle birlikte Bütün'e ait her imge de ortadan kalkıyor. Ama bütün'ü -hiç değilse bilgi edinme açısından- kavramaya olan ihtiyaç yine de tükenip gitmiyor. O nedenledir ki aynı şekilde özgülleşip uzmanlaşmaya dayanan ve bu yüzden de aynı dolayımsızlığın (veya doğrudanlığın) içine saplanıp kalan bilim sanki gerçekliğin bütününü parçalara ayırmış, bu

(30) K. Schmidt'e mektup, 27.10.1890, *MEW 37*, s. 491.

uzmanca özgülleşme yüzünden bütünü gözden kaçırmış gibi bir izlenim doğuyor.[XVa] Bu "çeşitli faktör ya da momentlerin bir bütün halinde ele alınmadığı" yollu eleştiri ve suçlamalara karşı Marx[31] doğru olarak şunu belirtiyor ve diyor ki, eleştiri sanki "bu parçalayıp koparma, gerçeklikten kalkıp ders kitaplarına girmiş gibi" yapılıyor. Bu eleştiri, naif haliyle red edilmeyi ne kadar hak etse bile, bir ân için dışardan, yani şeyleşmiş bilinç açısından bakarsak, modern bilimin -gerek sosyolojik gerekse yöntemsel olarak gerekli ve bu nedenle "anlaşılabilir" olan- faaliyet düzleminde de o denli anlaşılabilir oluyor. Oysa böyle (dışardan) bir bakış, modern bir bilimin ne kadar gelişirse kendisini de ("eleştiri" getirmeden) yöntem düzeyinde o denli saydamlıkla kavradığını, kendi alanındaki ontoloji sorunlarına sırtını o denli kolayca dönmek ve bu sorunları, kendisinin kavranabilir hale ulaştırdığı bölgelerden bir o kadar kesin sonuçlu biçimde kovmak zorunda kaldığını ortaya koyacaktır. Modern bir bilim geliştiği oranda bilimsel oluyor, kısmî yasaların biçimsel olarak kapalı bir sistemi haline geliyor ki bu sistem açısından bakıldığında, kendi sınırlarının dışındaki dünya ve hattâ onunla birlikte her şeyden önce, kavramak görevinde olduğu madde, yani sistemin dayandığı somut gerçeklik yöntem ve ilke açısından kavranamayan bir duruma düşüyor.

Marx bu sorunu ekonomi dünyasıyla ilgili olarak kesin biçimde ve şöyle derleyip toparlıyor:[32] "Kullanım değeri kullanım değeri olarak siyasal ekonominin sorgulama sınırları dışında kalır." Ve "marjinal fayda kuramı"nda karşılaştığımız türden belirli analitik kurguların bu sınırların dışına çıkma yollarını gösterebileceğini sanmak bir hata olur: Metaların nesnel üretim yasalarından ve metaların piyasanın kendisini ve piyasadaki "öznel" davranış biçimlerini belirleyici hareket yasalarından değil de, piyasadaki "öznel" davranışlardan yola çıkmak mümkündür; ama böyle bir girişim, bizi meseleyi, yöntemin biçimsel karakterini olumsuzlamadan ve temeldeki somut malzemenin ilke olarak dışlanmasına engel olmadan, tam tersine giderek şeyleşmiş, birbirinden gitgide türetilmiş basamaklar düzeyinde ele almaya iter. Mübadelenin marjinal fayda teorisi için temel olgu sayılan bi-

(31) *P.E.E. Katkı, MEW 13*, s. 621.
(32) *a.g.e.*, s. 16.

çimsel genelliği de aynı şekilde kullanım değerini kullanım değeri olmaktan çıkarıyor; somut olarak birbiriyle eşitlenmeyen, dolayısıyla kıyaslanamayan nesneler arasında soyut bir eşitlenme ilişkisi kuruyor ki meselenin (ya da analitik kurgunun) sınırları da burada ortaya çıkmaktadır. O nedenle mübadelenin öznesi de tıpkı nesnesi kadar soyut, biçimsel ve şeyleşmiş oluyor. Kısacası bu soyut-biçimsel yöntemin sınırları, yasaları tıpkı klasik ekonominin yaptığı gibi marjinal fayda teorisinde odaklaşan, yani bu teoriyi bilginin hedefi olarak kabul eden soyut bir sistemin seçilmesinde belli ediyor kendini. Bu yasaları biçimsel olarak soyutlamakla ekonomi daima kapalı bir kısmî sisteme dönüşüyor. Öyle ki kapalı kısmî sistem, bir yandan ne kendi maddesel (hattâ ontolojik-y.ö.) tabanına nüfuz edebiliyor ne de olduğu yerden kalkıp toplumu bütün olarak kavramayı başarıyor; öte yandan bu maddeyi dönüşmez, değişmez, ebedî bir "veri" olarak görüyor. Böyle olunca da bilim, var-oluşma (Entstehen) ve yok-oluşma'yı (Vergehen) kendi maddesel malzemesinin toplumsal karakterini ve yine kendisine karşı alınması mümkün tavırların boyutlarını ve kendi biçimsel sisteminin doğasını kavrayabilmekten yoksun bırakılmış oluyor.

Burada bir sınıfın kendi zorunlulukları, yasaları ve ihtiyaçlarından, kendi toplumsal karakteri ve varlığından hareket ederken, sınıfın bu karakterini kavramlaştırma girişiminden kaynaklanan bilimsel yöntemler ile sınıfın kendisi arasındaki sımsıkı etkileşmeyi bir kez daha açıkça görebiliyoruz. Bu sayfalarda da önceden tekrar tekrar değindiğimiz üzere, bunalım, burjuvaziye has ekonomi düşüncesinin önüne bu düşüncenin aşamayacağı sınır ve duvarları çeken meselenin ta kendisidir. Biz şimdi -kendi tekyanlılığımızın tam bilincinde olarak- bu sorunu salt yöntemsel bir açıdan ele aldığımızda görüyoruz ki ekonominin baştan sona rasyonelleştirilmesi, elverdiğince matematikleştirilmiş soyut ve biçimsel bir "yasalar" sistemine dönüştürülmesiyle ulaştığı başarı, bunalımı kavrama yolunda karşımıza yöntem duvarları ve sınırları koymaktadır. Yaşamını ekonominin dışında kavranamamış ve yasaları normal işlediği sırada kolayca savsaklanıp dışlanmış bir kendinde-şey *(Ding an sich)* olarak, yani kullanım-değeri şeklinde sürdüren "şeylerin" nitel varlığı, bu bunalım sırasında birdenbire ağırlık kazanıyor (şeyleşmiş, rasyonel düşünce için birdenbire).

Daha doğrusu, bu "şey"in etkileri kendini bu "yasalar"ın artık işlemez hale gelmesinde belli ediyor ve şeyleşmiş zihin bu kaos'un içinde buna bir anlam da veremiyor. Bu anlamlaştıramazlık ya da geçersizlik, bunalımları sadece "geçici ve rastgele" arızalar olarak **[XVI]** gören klasik ekonomiyle değil, bütün olarak burjuvazinin ekonomik yaşam tarzıyla ilgilidir. Bunalımın kavranamazlığı ve irrasyonelliği *içerik* bakımından burjuvazinin sınıfsal durum ve çıkarlarının sonucudur, ama *biçim* bakımından aslında burjuva ekonomik yönteminin kaçınılmaz zorunlu sonucudur. [Bu iki (içerik ve biçim-y.ö.) momentin bizim için aynı diyalektik birliğin momentleri olduğunu artık ayrıntılarıyla belirtmeye hacet yok.] Bu sonuçlar öylesine kaçınılmaz ki, örneğin Tugan-Baranovsky, bunalımlarla dolu bir yüzyıldan çıkardığı sonuçları derlediği teorisinde, tüketimi tamamıyla ekonominin dışına atıyor ve sadece üretime dayalı "katıksız" bir ekonomi kurmayı deniyor. Birer gerçek olduğu inkâr edilemeyecek olan bunalımların nedenini üretimin değişik ögeleri arasındaki orantısızlıklara, kısacası düpedüz nicel momentlere bağlamak isteyen bu deneylere karşılık *Hilferding*[33] haklı olarak şunu vurguluyor: "Sadece sermaye, kâr, birikim v.b. gibi kavramlarla hareket ediyorlar ve sanıyorlar ki, basit ve genişletilmiş yeniden-üretime imkân veren ya da imkân vermeyip arızalara yol açan nicel bağlantıları keşfettiler ki problemi de çözmüş olacaklar... Ama şunu görmezlikten geliyorlar: Bu nicel bağlantılara tekabül eden nitel koşullar vardır; mesele sadece birbirleriyle kolayca kıyaslanabilen veya birbiri cinsinden hemence ölçülebilen değer birimleri meselesi değil, aynı zamanda üretim ve tüketimde belli bir takım işlevleri yerine getirmek zorunda olan belli türden kullanım-değerleri meselesidir. Ayrıca yeniden-üretim sürecinin analizinde genel olarak sermayenin bölümlerinden daha farklı şeylerin rol oynadığını unutuyorlar; kısacası sanayi sermayesinde bir eksiğin ya da bir fazlanın parasal sermayenin belli bir bölümüyle "denkleştirilebileceğini" söylemek yetmiyor. Sözkonusu olan sabit ya da döner sermaye de değil, tam tersine makineler, hammaddeler ve belli türden (tekniği belli) işgücüdür. Çünkü bunların da, arızaların meydana gelmesinden kaçınmak is-

(33) R. Hilferding, *Finans Kapital*, 2. baskı, s. 378.

teniyorsa, bu özgül işgücünün kullanım-değerleri olarak yerini almış olmaları gerekir."

Burjuva ekonomilerinin "yasa" dediği kavramların ve bu kavramlarca söylemleştirilen ekonomik hareketlerin aslında ekonomik yaşamın bütün halindeki gerçek hareketlerini açıklamaktan ne kadar uzak olduğunu Marx defalarca göstermiş; aradaki sınırın aslında kullanım-değerini ve *gerçek tüketimi* kavramaktaki yetersizlikten -yani ekonomi yönteminin kaçınılmaz kıldığı geçersizlik ve anlamlaştıramazlıktan- kaynaklandığını sergilemiştir:[34] "Yeniden-Üretim süreci, bu süreçte üretilen metalar gerçekte bireysel ya da üretken biçimde tüketilmeye başlamamış olsalar bile belli sınırlar içinde aynı ya da daha geniş bir aşamada ve oranda gerçekleşebilir. Metaların tüketimi bu metaların kaynaklandığı sermayenin döner-dolaşımı içine girmez. Örneğin iplik satılır satılmaz, sermayenin bu iplikte yatan karşılığı, satılan iplik nereye giderse gitsin, yeniden dönüp dolaşmaya başlar. Ürün satıldığı sürece kapitalist üretici açısından her şey kendi yolunu düzenli olarak yürür; temsil ettiği sermaye bedelinin döner-dolaşımı kesintiye uğramaz. Ve bu süreç genişletilecek olursa -ki bu, üretim araçlarının üretken biçimde tüketilmesinin genişlemesini de içeriyor- o zaman sermayenin bu şekildeki yeniden-üretimine paralel olarak işçilerin bireysel tüketimi (yani talebi) de genişlemiş olacaktır, çünkü bu süreci başlatan ve gerçekleştiren de üretken tüketimin kendisidir. Böylelikle artı-değerin üretimi ve onunla birlikte kapitalistin bireysel tüketimi de artacak, yeniden-üretim süreci en parlak aşamasına varacaktır; ancak metaların büyük bir bölümü tüketime sadece görünüşte girerler, aslında aradaki tüccarın elinde satılmadan beklerler, ama bulundukları durum yine de (üretken kapitalistin elinden çıkmış olarak-y.ö.) piyasadır."

Burada şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, bilimin tabanında yatan maddesel gerçekliğe nüfuz etmekteki beceriksizlik bireylerin kusuru değildir. Bu yeteneksizlik ya da yoksunluk, bilim ne kadar gelişir -kendi oluşturduğu kavramlardan yola çıkarak- kendi kafasının veya mantığının ne kadar dikine giderse (yani kendi varsayımlarıyla ipek böceğinin kozası gibi kendi içine kapalı bir sis-

(34) *Kapital II*, *MEW24*, s. 80.

tem örerse) o derece hödük bir hal alır. O bakımdan Rosa Luxemburg'un inandırıcı bir tarzda belirttiği üzere, kavram oluşturmanın biçimselliği Adam Smith'ten Ricardo'ya doğru kendi gelişimi içinde giderek keskinleştikçe, çoğu kez ilkel, kusurlu ve kesinsiz de olsa, Quesnay'in *Tableau Economique*'inde karşılaştığımız o köklü görüş de öylesine kaybolup gidiyor. Ricardo için, sermayenin bütün halinde yeniden-üretilme (ki bu sorun onun için de kaçınılmazdı) süreci artık merkezî bir sorun olmaktan çıkıyor.[35]

Bu durum çok daha berrak ve basit olarak kendini hukuk biliminde gösteriyor, çünkü orada şeyleşme daha bilinçli bir hal alıyor. Ama bu şeyleşme, yani nitel içeriğin rasyonel ve hesaplamacı biçim veya yaklaşımlar yoluyla kavranır hale gelememesi sorunu, aynı alandaki iki farklı örgütlenme ilkesi arasındaki rekabet biçimine (ekonomide kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki gibi) dönüşüyor diye değil, ama bu sorun daha başta ortaya biçim-içerik (gibi diyalektik birliğin ayrılmaz momentleri-y.ö.) sorunu olarak çıkıyor anlamındadır. Doğal hukuk çevresinde dönen kavga ve burjuvazinin bütün devrimci dönemi, yasaların biçimsel eşitliği ve evrenselliğinin, yani rasyonelliğinin aynı zamanda yasaların içeriğini de belirlediği görüşünden kaynaklanıyordu. Bu görüş, ifadesini bir yandan ortaçağdan gelen çok yönlü ve renkli ayrıcalıklar hukukuna, öte yandan monark'ların kutsal hukukuna, yani hukuk-ötesi durumuna karşı verilen mücadelelerde buluyordu. Devrimci burjuva sınıfı bir hak veya hukuk ilişkisinin sadece fiilî olarak yaşıyor diye geçerli bir temele dayandırılmasına karşı çıkıyordu. "Yasalarınızı yakın ve yenilerini yapın!" diye haykırıyordu Voltaire:[36] "Yasalarınızı neyle mi yapacaksınız? Aklınızla!"

Devrimci burjuvaziye karşı, örneğin Fransız Devrimi sırasında yürütülen mücadele bu düşüncelerin büyüsüne öylesine kapılmıştı ki burjuvazinin doğal hukukuna karşı ancak başka bir doğal hukukla (bak. Burke ve Stahl) karşı çıkılabilirdi. Ancak burjuvazinin hiç değilse kısmî bir zaferinden sonradır ki karşılıklı iki kampta

(35) R. Luxemburg, *Sermaye Birikimi*, 1. baskı, s. 78. Bu gelişme süreci ile büyük rasyonalist sistemlerin gelişmesi arasındaki yöntemsel bağlantıyı araştırmak çok çekici bir görev olsa gerek.
(36) Bergbohm'dan alıntı, *Hukuk Bilim ve Felsefesi*, s. 170.

"eleştirel" ve "tarihsel" bir görüş belirmeye başladı. Bu görüşlerin özünde, yasanın içeriği sadece fiilî bir şeydir, dolayısıyla hukukun biçimsel kategorileri bu içeriği kavrayamaz inancı yatıyor. Doğal hukukun istentilerinden geriye sadece biçimsel hukuk sistemini boşluksuz veya kesintisiz olarak örgütleme düşüncesi kaldı. Bergbohm, hukukun düzenlemeyip boş bıraktığı her şeyi fizikten örneklediği "hukuksal vakum, yani boş uzay" terimiyle betimliyor.[37]

Nedir ki bu yasaların veya hakların birbirleriyle örgülenişi düpedüz biçimsel; yani söylemleri şu: "Hukuk kurumlarının içeriğinde hiçbir zaman bir hak niteliği yok, tam tersine hep siyasal ve ekonomik bir nitelik vardır."[38] Böylelikle "Kantçı" Hugo'nun XVIII. yüzyıl sonlarında doğal hukuka karşı başlattığı ilkel ve alaycı kuşkularla dolu kampanya "bilimsel" bir biçime bürünüyor. Hugo bu arada kölecilığin hukuksal karakterini şöyle temellendirmektedir: Kölecilik "binlerce yıl boyunca milyonlarca kültürlü insan için gerçekten doğru bir yasa olarak kabul edildi."[39] Ama burjuva toplumundaki hukukun giderek büründüğü yapı da işte bu naif ve alaycı açık yüreklilik çerçevesinde aydınlığa kavuşuyor. Jellinek hukukun veya yasaların içeriğini hukuk-ötesi olarak görüyor, "eleştirici" hukukçular yasaların içeriklerini araştırınayı tarihe, sosyolojiye, siyasete v.b. bırakıyorlarsa, yaptıkları şey son kertede Hugo'nun baştaki istentisinden başka bir şey değildir: Hukuku bir sistem olarak mantıkçı yollarla temellendirmekten, içeriğini rasyonelleştirmekten feragat etmek, dolayısıyla yasaları belirli birtakım eylemlerin hukuksal sonuçlarını "rebus sic stantibus" (koşullar aynı kaldığı sürece-y.ö.) elverdiğince kesin hesaplamaya yarayan biçimsel bir hesaplama sisteminden farklı bir şey olarak görmemek!

Nedir ki hukuktaki bu görüşler, hukukun veya yasaların varoluşma ve yok-oluşma sürecini hukukçu için kavranamaz bir hale dönüştürüyor, tıpkı ekonomik bunalımın siyasal iktisatçı için kavranamaz bir hale gelmesi gibi... Yine keskin görüşlü "eleştirel" hu-

(37) *a.g.e.*, s. 375.

(38) Preuss, *Hukuksal Kavramlaştırma Yöntemi* (Schmoller Yıllığı, 1900, s. 370).

(39) *Doğal Hukuk Dersleri*, Berlin 1799, parag. 141. Marx'ın Hugo'yla polemiğinde hâlâ Hegel'in çizgileri var.

kukçulardan biri olarak Kelsen[40] yasaların veya hukukun varoluşması ve kökenleri konusunda şöyle konuşuyor: "Bu, hukukun ve devletin, yasa koyma eyleminde ifadesini bulan büyük bir sırrıdır. Ve bu sırrın doğasının ancak yetersiz imgeler halinde görüntülenmesi bu yüzden haksız sayılmaz". Ya da başka deyişle: "Yasal bir normun kökende hukuka aykırı veya haksız olması, yani bu normun yasal oluşma koşullarının hukuk kavramında yer almaması hukukun doğası açısından tipik bir gerçektir."[41]

Bu bilgi-kuramsal açıklama fiilî bir açıklık getirebilir, bilginin ilerlemesine pekâlâ katkıda bulunabilirdi. Ama bunu sağlamak için ilkin hukukun oluşma sorununu başka disiplinlere kaydırmak ve bu sorunun oralarda çözüme ulaştırılması gerekir. Ve aynı zamanda hukukun, eylemlerin sonuçlarını böyle düpedüz hesaplamaya ve belli bir sınıfa özgü eylem türlerini rasyonelleştirerek kabul ettirmeye yarayan doğasının gerçekten saydamlaştırması gerekir. Çünkü hukukun gerçek maddesel tabanı bu durumda birdenbire gözle görünür ve kavranır hale gelecektir. Ancak ne bunu ne de ötekini yapması mümkün. Hukuk "ebedî değerler" ile bağlarını yine eskisi gibi sımsıkı koruyor. Böylece doğal hukukun biçimsel ve sulandırılmış yeni bir nüshası (Stammler) karşımıza bu kez hukuk felsefesi şeklinde çıkıyor. Ve hukukun oluşup gelişmesi altında yatan gerçek taban ve sınıflararası güç ilişkilerindeki değişmeler bunları inceleyen bilimlerin içinde birbirine karışarak gözden kaybolup gidiyor. O bilimler ki -burjuva toplumundaki düşünce tarzlarına uygun olarak- hukuk ve ekonomi bilimlerinde gördüğümüz gibi, aynı problemleri bu kez kendi maddesel tabanlarını çiğneyip geçerek üretiyorlar.

Bu çiğneyip geçiş (transandans) ya da umursamazlık, özel bir takım bilimlerin kendi kavramlaştırma mekanizmalarının tabanındaki maddesel gerçeklerden uzaklaşarak ve bilerek sırt çevirmiş oldukları bütünsellik anlayışına artık felsefe gibi kapsayıcı bir disiplinle yaklaşılmasını beklemenin ne kadar boş bir umut olduğunu gösteriyor. Çünkü böyle bütünlemesine bir kavrayış, ancak felsefenin de kendi sorgulama ve yaklaşımını kökünden de-

(40) *Devletler Hukukunun Ana Sorunları*, s. 411.
(41) F. Somlo, *Temel Hukuk Öğretisi*, s. 177.

ğiştirmesi ve bilinebilen ve de bilinecek olanın somut maddesel bütünlüğüne yönelmesi halinde mümkün olabilirdi. Paramparça ve kırıntılaşmış biçimciliğin kurduğu barikatları devirmek ancak o zaman mümkündü. Ama bunu yapabilmek için bu biçimciliğin nedenlerini, oluşumunu ve de gerekirliğini için için derinlemesine görmek lâzımdır. Nedir ki bunun için tek tek özelleşmiş ve özgülleşmiş bilimleri mekanik olarak bütünleştirmek yetmeyecekti, tam tersine bunlar kendilerini içlerinden bütünleştiren felsefî yöntem yoluyla yine içerden dönüştürülmeliydiler. Oysa burjuva toplumundan gelen felsefenin bunu becerecek durumda olmadığı bellidir. Ama bu, bütünleştirme özlem ve isteğinin olmamasından değil, en iyi adamların yaşama düşman mekanik bir yaşam olgusu'nu *(Dasein)* ve bilimin yaşama yabancı düşen biçimciliğini coşkuyla karşılamalarından da değil... Görüş açısındaki kökten bir değişikliğin burjuva toplum tabanında olanaksız oluşu yüzünden...

Felsefe tüm bilgileri -ansiklopedi halinde- derleyip toparlamayı görev bilebilir (Wundt örneği) ya da biçimsel bilginin 'yaşamın canlılığı veya dinamiği" karşısındaki değerini kökünden sorgulayabilir (Hamann'dan Bergson'a kadar tüm irrasyonalist felsefeler). Ama bu gelip-geçer akımlar yanında felsefedeki gelişmelerin ana eğilimi hep şudur: Özel bilimlerin vardığı sonuçları ve yöntemlerini veri ve gerekli olarak tanımak ve felsefeye bu kavramlaştırmaların geçerli olduğu zeminleri keşfetme ve haklı gösterme görevini yüklemek. Felsefenin özel bilimler karşısındaki tutumu bu yüzden tıpkı empirik gerçeklik karşısındaki gibidir. Özel bilimlerin böyle tek başlarına ve biçimsel olarak oluşturduğu kavramlar felsefe için değişmez olarak verilmiş bir taban haline geldikçe bu biçimciliğin altında yatan şeyleşmeyi aydınlatabilecek tüm imkânlar sonuna kadar tüketilmiş demektir. Şeyleşmiş dünya böylelikle -yani felsefî anlamda sadece "eleştiriciliğin" ışığına sığınmış durumda- artık biz insanlar için verilmiş, ama biricik mümkün ve kavramlarla ifade edilmesi, kavranması mümkün biricik dünya olarak gözükür. Bu gözükümün coşkuya mı, tevekküle mi ya da umarsızlığa mı yol açtığı, yoksa yaşamın gerçeğine ulaşmak için irrasyonel mistik bir takım deneyimlerden mi geçmemiz gerekiyor, bunların hiçbirinin fillî durumu değiştirmeyeceği bellidir.

Modern burjuva düşüncesi, kendini tabanda var-olan olgunun belirdiği veya dışa vurduğu biçimleri geçerli kılmak ya da doğrulamak için gereken "imkânların koşullarını" incelemekle sınırlı tutarken, bu belirme biçimlerinin var ve yok-oluşmasına, bunların gerçek özüne ve tabanına yönelik sorunları açıkça görmenin yollarını da tıkamış oluyor. Burjuva düşüncesinin keskin zekâsı giderek, dünyanın bir filin omuzları üstünde durduğu şeklindeki eski efsaneyi duyduğunda, "Peki, fil neyin üstünde duruyor?" diye soran Hintli "eleştirici"nin durumuna düşüyor. Çünkü filin bir kaplumbağa üstünde durduğunu öğrenince artık "eleştiren" de rahatlıyor... Şurası belli ki o böyle durmadan "eleştirel" sorular sıralayacak olursa cevap diye karşısına üçüncü bir mucize hayvanın çıkacağından emindi, ama gerçek sorunun çözümüne ilişkin bir ipucu yakalamaktan yine de uzaktı.

Modern eleştirel felsefe bilincin şeyleşmiş yapısından doğdu. Bu felsefenin özgül sorunları işte bu şeyleşmiş yapının içinde kökleniyor ki bunları önceki felsefe sorunsallarından ayıran durum da budur (yani köklerin bile şeyleşmişliği-y.ö.). Gerçi bunun da bir istisnası var, o da Grek (eski Yunan) felsefesi; ama bu da rastgele bir istisna değil, çünkü şeyleşme Grek toplumunun olgunluk çağında bile belli bir rol oynamaktan geri kalmadı. Ancak antik felsefenin sorunları ve çözümleri tamamıyla farklı bir toplumun içinde yuvalanmış olduklarından bunların modern felsefedekilerden nitel düzeyde farklı olmaları da doğaldır. Kısacası -uygun bir yorumlama açısından bakarsak- Platon'u, Natorp'un yaptığı gibi, Kant'ın öncülü saymak, Aquino'lu Thomas'ın felsefesini Aristoteles felsefesi üzerine kurmaya kalktığını düşünmek gibi abes bir şey olur. Bunların ikisi de -keyfî ve ilgisiz bir şekilde de olsa- mümkün olabiliyorsa, bu bir yanda sonraki çağların kendilerine düşen mirastan hep kendi amaçları doğrultusunda yemek alışkanlığından geliyor, öte yanda da Grek felsefesinin şeyleşme olayını, varlığın evrensel biçimleri olarak yaşamamış olsa bile yine de bir ölçüye kadar tanımasından kaynaklanıyor; öyle ki bu felsefe bir ayağıyla şeyleşmiş dünyaya öteki ayağıyla da doğal topluma basıyordu. Bu felsefenin sorunlarının sonraki çağların sözkonusu iki geleneği boyunca uzatılıp uygulanabilmesi, zorlu bir takım anlamlandırma değişiklikleri yardımıyla da olsa işte bu ayak ikileminden ileri geliyor.

I

Peki, aradaki temel farklılık nerede? Kant, "Salt Aklın Eleştirisi"ne yazdığı ünlü Önsöz'ünde[42], bunu bilgi sorununa Kopernik Devrimi paralelinde getirilmek istenen bir dönüm noktası şeklinde vurgulayarak şöyle ifade ediyor: "Şimdiye kadar bütün bilgilerimizin nesnelere uyarlı ve bağımlı olması gerektiğini kabul ediyorduk... O

(42) *Salt Aklın Eleştirisi*, Önsöz, Reclam, s. 17.

bakımdan şimdi nesnelerin bizim bilgilerimize uyarlı olması gerektiğini kabul edip metafizik sorunlarında bu kez daha ileri adım atıp atamayacağımıza bakalım." Bir başka deyişle, modern felsefe şu sorunu getirmekte, kısacası dünyanın bilgi-edinen özneden bağımsız şekilde (örneğin tanrı tarafından yaratılmış) oluşmuş bir şey olarak kabul etmeye karşı çıkarak tam tersine dünyayı kendi kendisinin ürünü (yaratısı-y.ö.) olarak kavramayı yeğlemektedir.

Rasyonel (akılcı) bilgiyi akıl-ruh'un (Geist) ürünü olarak kavrayan bu dönüm noktası ya da düşünce devrimi Kant'tan kaynaklanıyor değildir. O kendi öncüllerine oranla bu devrimden sadece daha köktenci olan sonuçlar çıkarmıştır. Marx[43] da - bambaşka bir bağlamda- Vico'nun "insanlık tarihi ile doğa tarihi arasındaki fark bizim birincisini kendimizin yaratmış olmasıdır, ama ikincisini değil" şeklindeki söylemine değinmektedir. Birçok yönden anlaşılamayıp etkileri sonraları ortaya çıkan Vico'dan farklı yollarla da olsa bütün modern felsefenin getirdiği sorun buydu. Sistemli bir kuşkudan ve Descartes'ın *cogito ergo sum*'undan başlayıp Hobbes, Spinoza ve Leibniz üzerinden uzanan düz bir gelişme çizgisi var ki bunun zengin çeşitlemelerle merkezinde yer alan motif şudur: Bilginin nesnesi bizce ancak bizim tarafımızdan yaratıldığı *için ve ölçüde* bilinebilir.[44] Ayrıca matematiğin ve ge-

(43) *Kapital I, MEW 23*, s. 393, not 89.

(44) Bak. Tönnies, *Hobbes'un Yaşamı ve Öğretisi*. Ayrıca E. Cassirer, *Yeniçağın Felsefe ve Bilimlerinde Bilgi Sorunu*. Bu kitaptaki sonuçlara ilerde yeniden değineceğiz. Bu sonuçlar gerçi yepyeni bir açıdan yola çıkıyor; ama matematiksel, "keskin" bilimsel rasyonalizmin modern düşüncenin doğumu üzerindeki etkilerini göstermesi bakımından aynı süreci izliyor.

[Tarihsel Pozitivizm dediğim geleneksel "doğrulamacılık veya damıtmacılık" düşüncesinin (karşılaştır: Pozitivizmi Eleştirmek, 1985 ve M. Planck, Modern Doğa Anlayışı... çevirisindeki açıklamalarımız, 1987) 19. yüzyıldaki yeniden dirilişini temsil eden bilimsel kilisenin önemli babalarından E. Cassirer'deki yeni "dolayımsızlık" *anlayışını -yani bilgi-edinen özne ile onun nesnesi arasına duyumlardan ve onları simgeleyen matematiksel sembollerden başka hiç aracın giremeyeceğini savunan modern pozitivizmdeki bu anlayışı- Lukacs hiç fark etmiyor. Tarihsel bilim ideolojisinin, yani Deneyim-Öncesi Aklı (Ratio), dolayısıyla Mantık'ı yaratan ve onun kökeninde yer alan* damıtmacı *tutumun aslında bu yeni pozitivist anlayış tarafından (a) duyumsal ya da empirik dolayımsızlık*

ometrinin yöntemleri [nesneyi geneldeki nesnelliğin biçimsel önkoşullarından hareketle kurgulama (konstrüksiyon) veya yaratma yöntemleri] ve daha sonra matematiksel fiziğin yöntemleri, bütün bunlar böylece felsefenin, dünyanın bütün olarak bilgisini edinmenin yol göstericisi ve ölçekleri haline geldiler. Ama insan aklının kendi özünü oluşturucu bir sistem olarak tutup da bu biçim sistemlerini (bu biçimlerin veya sistemlerin içeriğinde "veri" olarak yatan yabancı, bilinemeyen karaktere karşılık) niçin ve ne hakla seçtiği sorusu kimsenin aklına gelmiyor.

Bu soru cevabı sanki besbelli ya da kendindeymiş gibi kabul ediliyor. Bu kabul veya varsayımın (ya da besbellilik iddiasının-y.ö.) - Berkeley ya da Hume'da görüldüğü üzere- "bizim" bilgimizin genel geçerli sonuçlara varma yeteneğinde duraksayıp uyanmak (veya *güvensizlik*-y.ö.), yani bir *kuşku* şeklinde ifade edilmesi ya da tersine - Spinoza ve Leibniz'de olduğu gibi- bu biçimsel sistemlerin her şeyin "gerçek" özünü kapsamaktaki elverişliliğine duyulan sonsuz bir *güven* şeklini alması buradaki bağlamda ancak ikincil bir önem taşıyor. Burada modern felsefe tarihinin -kaba çizgileriyle de olsa- bir taslağını çizmek niyetinde değiliz. Bizi ilgilendiren konu, bu felsefenin temel sorunları ile bu sorunların kaynaklandığı ve kavramlarını yarattıktan sonra zihin yoluyla geriye dönmeye çalıştıkları "tabanda neden olarak yer alan varlık (-olgusu)" (*Seinsgrund*) ara-

perdesi ardında gizlendiğini, (b) apriori birtakım (mantıksal) ilkelerin "dolayımsız" imiş gibi kullanılıp bu perdelemeye âlet edildiğini göremiyor, göremezdi de! Çünkü temel bir apriori (ya da ratio ürünü) kavram sanılan özdeşlik ilkesinin aslında aposteriori olduğu ancak birkaç yıl sonra Heisenberg'in ünlü "nesnel belirsizlik" -yani mutlak özdeşliğin yitimi veya yıkılışı- ilişkisiyle ortaya çıkacaktı. Bir kavramın apriori sanılan karakterinin aslında aposteriori bir nitelik olduğunun anlaşılması için bu ünlü nesnel gerçeğin keşfedilmesine kadar beklemek gerekiyordu. E. Cassirer'in başını çektiği yeni pozitivist akım, işte bu binlerce yıllık bekleyişi sanki son anda boşa çıkarmaya ve pozitivizmi can havliyle kurtarmaya çabalıyor: Çabalar, dolayımsızlık (veya empirizm) anlayışının, sessiz sedasız daima sığınageldiği apriori kavramları da öteki -yani mantıkçı- eliyle, mantıkçı (logicoempirist) kavrayış takkesi altında gizleme ideolojisinin hareketidir. Ideolojik bir harekettir; çünkü "klasik ya da pozitivist mantığın" kendisi dış dünyadaki gerçek-ve var-olma tarzını "tedirgin" edecek veya "arıza"larını su yüzüne çıkaracak nesnel müdahalelerden "damıtma" tutkusu ve zorunluluğundan doğmaktadır.Y.Ö.]

sındaki bağlantıyı imâ yollu ortaya çıkarmaktır. Oysa tabandaki (ya da neden rolündeki-y.ö.) bu varlığın (Sein) karakteri onun kendi toprağında gelişen düşünce için sorun haline gelmemesidir. Bu karakter kendini en azından neyin ve nasıl sorun haline geldiği şeklinde gösterir. Kısacası bu iki moment arasındaki etkileşmeyi ele almak daha doğru olur. Ve sorunu böyle ortaya koyduğumuzda görürüz ki, biçimsel-matematiksel ve rasyonel bilginin bir yanda genel anlamdaki bilgi ile, öte yanda bizim bilgimiz ile (en eleştirel filozoflarda bile) naif ve dogmatik olarak eş düzeyde tutulması bütün bu çağın karakteristik belirtisinden başka bir şey değildir. Düşünce tarihine en yüzeylemesine bir bakış bile bu iki eşdüzeyleştirmeden hiçbirinin herhangi bir şart ve şekilde kendiliğinden anlaşılır bir gerçek olmadığını gösteriyor. Bunu en açık biçimiyle modern düşüncenin doğuşunda görebiliriz ki orada, düşünce yapısında yeni görüşler ve yeni yöntemler geçerlilik kazanıncaya kadar ortaçağın kökenleri tamamıyla farklı olan düşünce yapısıyla en zorlu düşünce kavgaları verilmek zorunda kalınmıştır. Bu kavgaları burada elbette sergileyecek değiliz. Ama bu tartışmalarda bilindiğini varsaydığımız motifler şöyleydi: Bütün fenomenlerin (örneğin, Ay'ın "altındaki" dünya ile "üstündeki" dünya arasındaki ortaçağ ayırımına karşı) bir ve bütünleştirilmesi; fenomenlerin kendi nedenlerini ve aralarındaki bağları bu bağlamın dışında aramış olan transandantal görüşlerin tersine bu kez (astroloji yerine astronomi) içinde arama, yani nedensellik gereksinimi; bütün olayları (Rönesans'ta -Böhme, Fludd v.b.- yeniden yükselen ve hâlâ Bacon'un yöntemini oluşturan nitelikçi doğa felsefesinin tersine) açıklayabilmek amacıyla bu kez matematiksel-rasyonel kategorileri uygulama gereği v.b.

Felsefenin bütün bu evrimi aynı şekilde keskin bilimlerin gelişimiyle birlikte yürüdü. Bir yanda bu gelişmeler, öte yanda giderek rasyonelleşen teknoloji ile üretken işgücünün deneyimleri arasındaki karşılıklı etkileşimler verimli bir düzeye ulaştı.[45] Bu bağlamdaki düşünceler bizim analizimiz açısından kesin sonuçlu

(45) *Kapital I, MEW 23*, s. 498. Antikçağa karşıt düşen duruma Gottl işaret ediyor. O nedenle "rasyonalizm" kavramını tarih-dışı ve soyut olarak genelleştirmek değil, tam tersine bu kavramın ilgili olduğu ve herşeyden önce ilgili olmadığı nesneyi (ya da yaşam kesimini) tam tamına belirlemek lâzım.

anlamlar taşımaktadır. Çünkü rasyonalizm, yani olayların entellekt (kavram oluşturucu akıl-y.ö.) düzeyinde kavranabilen, tarafından yaratılan ve bu yüzden de bu akıl tarafından kontrol. tahmin ve hesap edilebilen yüzüne yönelen (dolayısıyla bilgilenme nesnesi olarak biçim'i tercih eden bilgilenmeci-y.ö.) ilişkilerin bir bütün oluşturduğu biçimsel sistem ki bu, tamamıyla farklı çağlarda, tamamıyla farklı biçimlerde var olagelmiştir. Ama bu biçimlerin aralarında, rasyonalizmin hangi malzeme ile ilişkili olduğuna ve insanın bilgi ve hedeflerinin genel sistemi içinde hangi rolü oynadığına bağlı olarak temelli farklılıklar var.

Modern rasyonalizmde yeni olan yan, onun -gelişimi sırasında giderek artan ölçülerde- insanoğlunun doğada ve toplumda karşılaşacağı tüm fenomenlerin birbirleriyle ilişkilerini bir bütün halinde bağlama ilkesini keşfetmiş olduğu iddiasıdır. Buna karşılık önceki rasyonalizmlerin her biri sadece birer kısmî sistemdi. Bu gibi sistemlerde insanın yaşamsal varhğına ilişkin "nihaî" sorunlar insan aklının ermediği bir irrasyonellik içinde yüzüyor. Böyle kısmî rasyonel bir sistem yaşamsal varlığın bu "nihaî" sorunlarına ne kadar yakın düşerse onun bu düpedüz kısmî olan, sadece hizmetçi rolünü oynayan, ama "özü" kavranamayan karakteri o derece belirginleşiyor. Bunun bir örneğini Hindu keşişlerinin bütün sonuçlarını önceden kılı kılına hesaplayan ve büyük bir duyarlılıkla rasyonelleştirilmiş teknik ve yöntemlerinde görüyoruz.[46] Bu yöntemdeki bütün "rasyonellik", doğrudan amaca yönelik araçlarla, yani dünyanın niteliğini aklın tamamıyla ötesinde yaşama deneyimiyle kurulan bağlarda yatıyor.

"Rasyonalizm"i soyut ve biçimsel bir şey olarak kabul edip onu böylece insan düşüncesinin özünde yatan tarih-üstü bir ilke haline getirmenin hiç de yararı olmadığı buradan da anlaşılıyor. Bizim gördüğümüz şu ki, bir biçimin evrensel bir kategori ya da sadece birbirinden tamamıyla ayrık kısmî sistemleri örgütleme tarzı olarak

(46) Max Weber, *Din Sosyolojisi Üstüne Derleme Makaleler II*, s. 165-170. "Özel" bilimlerin Hindistan'da gösterdiği gelişmelerde de buna benzer bir yapılanma görülüyor: Özelde, rasyonel bütünlükle ilgisi olmayan ve bütünü rasyonelleştirmeye, rasyonel kategorileri evrensel kategorilere dönüştürmeye kalkışmaksızın adamakıllı gelişen bir teknik. Benzeri bir durum Konfüçyüsçülüğe özgü "rasyonellik" açısından da söz konusudur.

ele alınması arasındaki fark aslında bir nitelik farkıdır. Ama bu türden bir düşüncenin salt biçimsel sınırlarını çizmek bile rasyonel ve irrasyonel arasındaki kaçınılmaz korrelasyonu açıklığa kavuşturuyor; kısaca her rasyonel sistemin irrasyonelliğin duvarlarına çarpmasının kaçınılmaz olduğunu... Ama Hindu keşişleri örneğinde belirttiğimiz gibi, rasyonel sistem eğer daha baştan ve kendi özü açısından kısmî bir sistem olarak düşünülüyor, eğer bu sistemi çevreleyen irrasyonel dünya (yani bu durumda, hem insanın rasyonelleştirilmeye değmeyen dünyevî empirik varlığı hem de rasyonel kavramlarla erişilemeyecek olan öteki dünya, tanrısal kurtuluş dünyası) ondan bağımsız olarak, o dünyevî dünyanın mutlaka ya altında ya da üstünde imiş gibi tasarlanıyorsa bu rasyonel sistemin kendisi için hiçbir yöntem veya teknik sorunu çıkarmaz. Bu sistem sadece -rasyonel olmayan- bir amaca ulaşmanın aracı sayılır. Ama rasyonalizm ortaya tüm varlığın bilgisini sağlayan evrensel bir yöntem olma iddiasıyla çıkarsa mesele tamamıyla değişir. Bu durumda irrasyonellik ilkesiyle aradaki kaçınılmaz korrelasyon (eşlenik veya eşleme ya da karşılıklı ilişkiler düzeni-y.ö.) kesin sonuçlu bir rol oynar, sistemin tümünü dağıtır, paramparça eder. Modern (burjuva) rasyonalizmin başına gelen de budur.

Bu sorunsal ya da açmaz, Kant'taki kendinden şey *(Ding an sich)* kavramının o her yöne çekilebilen acayip anlamında tüm berraklığıyla çıkıyor ortaya. Kendinden şeyin Kant'ın sisteminde birbirinden baştan aşağı farklı işlevlere büründüğünü çok göstermek isteyenler oldu. Bu farklı işlevlerin ortak yanı şudur: İşlevlerin her biri "insanın" soyut, biçimsel-rasyonalist bilgilenme yeteneğinin birer sınırını temsil ediyor. Bununla birlikte bu sınırlar birbirlerinden öylesine farklı gözüküyorlar ki bunları bir ve bütünleştirmek ancak kendinden-şey'in (*Ding an sich*) -o elbette soyut ve negatif- kavramı altında anlam kazanıyor; yani bu sınırların nedenlerini, sonuçlarının çeşitliliğine rağmen hep birden açıklayacak böyle bir çare var diye... Özetlersek bu sorunları birbirinden tamamıyla bağımsız -görünen- ve hattâ karşıt kompleksiere indirgemek mümkün: Birincisi, madde problemine (mantık ve yöntem anlamında), "bize" dünyanın bilgisini edinmemizi ve onları biz yarattığımız için edinme imkânını sağlayan biçimlerin içerik problemine indirgemek, ikincisi bütün problemine ve bilginin nihaî konusu olan töz problemine, bilginin kısmî sistemleri

bir bütün, tamamı kavranabilmiş bir dünya sistemi halinde toparlamak için gereken şu "nihaî" nesneleri problemine.

Salt (mantıkçı veya deneyim öncesi-y.ö.) Akhn Eleştirisi'nde ikinci grup sorunların yanıtlanabilirliğinin kesinlikle red edildiğini biliyoruz. Gerçekten de transandantal diyalektik bölümünde bu soruların sorulması genelde yanlış olduğu için bilimden dışlanması isteniyor.[47] Transandantal diyalektiğin niçin hep bütünsellik sorunu çevresinde dolanıp durduğunu daha ayrıntılarıyla açıklamaya hacet yok. Tanrı, ruh v.b. gibi kavramlar hep bir bütünleşik öznenin ya da bilgi konusu nesnelerin tamamlanmış (ve bilgisi tamamıyla edinilmiş) bütünlüğünü temsil eden bir ve bütünleşik nesnenin mitolojik kavramsal söylemleridir. Fenomen ile Noumen arasında gözettiği kesin ayırım yüzündendir ki transandantal diyalektik, (mantıkçı-y.ö.) "aklımızın" (ratio) ikinci gruptaki nesnelerin bilgisini edinme yollu tüm iddiasını red ediyor. İşte bu nesnelerdir ki bilgisi edinilebilen (ontolojik olarak verilmiş bilgilenme imkân ve yeteneğince kavranan-y.ö.) görüngü ve olaylara oranla bu kez kendinde-şey (*Ding an sich*) (ontolojik olarak verilmiş bilgilenme imkân ve yeteneğinin tüm farklı sınırları ötesindeki şey-y.ö.) olarak kabul ediliyor.

Şimdi birinci problem kompleksinin, yani biçimlerin içerikleri sorununun bu sonuçlarla hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünüyor; hele Kant'ın bazen bu sorunlara verdiği şu anlamda ilgisi yok: "Sezginin (düşünsel biçimlere, kategorilere içeriklerini sağlayan) duyum yeteneği (*das sinnliche Anschauungsvermögen*) aslında sadece bir duyumsal bilgilenme yeteneği (*Rezeptivitact*), imgelerden belli bir tarzda etkilenme kapasitesidir.. Bu imgelerin duyum-dışı nedenleri hiç bilinmiyor ve bu nedenleri o yüzden bir nesne olarak sezme olanağımız yok. Ama fenomenlerin (görüngü veya olayların) yalnız *kavramcı akıl* (*Intellekt*) ile, kavram ilişkileriyle (*intelligibel* olarak-y.ö.) kavranabilen nedenlerini biz genelde transandantal nesneler diye adlandırabiliriz ve bunu da, sınıf duyumsal imgeleme yeteneğine (*Sinnlichkeit*) duyumsal bilgilenme yeteneği (*Rezeptivitact*) olarak yakıştıracak bir şeyimiz olsun diye yaparız."

(47) Kant burada 18. yüzyıl felsefesini doruklarına ulaştırıyor. Locke-Berkeley-Hume çizgisi gibi Fransız materyalizm geleneği de bu doğrultuda hareket ediyor. Bu gelişmelerin farklı aşamaları arasındaki önemli ayrıcalaşmaları tek tek belirtmek buradaki çerçevenin dışında sayılır.

Kant bu nesneden söz ederken şöyle sürdürüyor: "Böyle bir nesne her türlü deneyimden (*Erfahrung*) önce bir kendinden-veri sayılır."[48] Nedir ki içerik problemi ile duyumsal imgeleme yeteneği (*Sinnlichkeit*) problemi arasında bir bağıntı olduğunu (özellikle "eleştirici" ve özellikle seçkin Kantçıların yaptıklarının tersine) elbette inkâr etmesek bile, içerik problemi bu ikinci problemin daha ötesine uzanıyor. Çünkü irrasyonellik, rasyonalizm açısından içerikleri rasyonel birtakım öğelerine indirgemenin olanaksızlığı (ki bunun modern mantığın çok genel bir problemi olduğu hemen anlaşılacaktır) kendini en kaba şekliyle duyumsal içeriği rasyonel ve hesaplamacı düşünsel biçimlere bağlama sorununda gösteriyor. Farklı türden içeriklerin irrasyonelliği bunların durumlarına bağlı göreceli bir irrasyonellik iken, duyumsal içeriklerin varlığı (yaşam olgusu) (Dasein) ve varlık (olgu) tarzı (Sosein) hiçbir zaman indirgenemeyecek mutlak bir veri olarak kalıyor.[49]

Ama irrasyonellik sorunu, herhangi bir veriye kavramcı-aklın (*Intellekt*) kavramlarıyla nüfuz edilemezlik sorununa ya da onu bu aklın kavramlarından türetememe sorununa dökülecek olursa, ilk bakışta "akıl-ruh" (Geist) ile "madde" arasındaki bağıntıya ilişkin metafizik sorununu andıran kendinden-şey probleminin bu yönü de, bu kez tamamıyla farklı bir niteliğe, hem mantıksal yöntem hem sistem teorisi açısından kesin sonuçlu bir karaktere bürünüyor.[50]

(48) *Salt Aklın Eleştirisi,* s. 403-404 ve 303 v.b.

(49) Duyumsal İmgeleme Yeteneği'nin (Sinnlichkeit) mutlak olarak nesnellik-ötesi (transandant) olduğu sorununu Feuerbach da Tanrının varlığındaki çelişkiye bağlıyordu: "Tanrının yaşayan veya *yaşamsal bir varlık* (Dasein) olduğunu ispatlamak Mantıkçı veya Deneyim-öncesi Akıl'ın (Ratio = Vernunft) sınırlarını aşar; ama bu görmek, işitmek, koklamak bu aklın sınırlarını ne kadar aşıyorsa o anlamda doğrudur." *Hıristiyanlığın Özü*, Reclam, s. 303. Buna benzer uslamlamalar Hume ve Kant'ta da var, bak. E. Cassirer, *a.g.e.*, s. 608.

(50) Bu sorunu en iyi şekilde Lask'ın dile getirdiğini görüyoruz: "Öznellik (yani uslamlamanın mantıksal öznelliği) açısından bu hiç de besbelli değil; tam tersine bu, herhangi bir konuyu kendi kategorilerine oturtmak gerektiğinde, mantıksal biçimin hangi kategorilere ayrıştığını belirlemek ya da başka bir deyişle, hangi konunun farklı kategori alanları oluşturduğunu keşfetmek ile ilgili olup filozoflara düşen bir iştir." *Uslamlama Öğretisi*, s. 162.

Bu durumda sorunsal şu şekli alıyor: Empirik olgular (ister salt-duyumsal olsunlar isterse bunların özünde birer olgu halinde yatan nihaî maddesel taşıyıcı onların bu duyumsal verilmişliğiyle verilmiş olsun) bu olgusal durumlarıyla veya nedeniyle bir "veri" olarak kabul edilebilir mi, yoksa bu "verilmişlik" rasyonel biçimlere indirgenebilir, yani, "bizim" kavramcı aklımızm (*Intellekt =Verstand*) ürünüymüş gibi düşünülebilir mi? İşte böylece sorun sistemin geneldeki imkânlarını ilgilendiren bir sorun haline geliyor.

Problem ortaya bu şekliyle daha Kant tarafından tüm açıklığı içinde konulmuş bulunuyor. O salt mantıkçı veya seçgici aklın (*Ratio=Vernunft*) bir tane bile olsun bir nesneyi tanımlayıcı, sentetik bir adım atamayacağını ve bu aklın ilkelerinin "doğrudan kavramlardan değil, tam tersine ancak kavramlar ile tamamıyla rastgele olan birşey, yani imkânlara bağlı olan deneyim[51] arasında ilişki kurarak dolayımlı biçimde elde edilebileceğini" tekrar tekrar vurguladı. Gerek imkâna bağlı deneyimin öğelerinin gerekse bu imkânla ilgili ve düzenleyici tüm yasaların "akıllı, kavram ilişkileriyle kavranabilen rastgeleliği" (bir bakıma düşünsel düzeyde kavranan olabilirlik, yani contingency-y.ö.) fikri "Muhakeme Yeteneğinin Eleştirisi"nde (*Kritik der Urteilskraft*) sistemleştirme açısından merkezî bir sorun haline getirilmektedir: Kant bunu yaptığında bir yanda görüyoruz ki, kendinden-şey'in (Ding an sich) birbirinden sınırlanarak tamamıyla ayrılmış gözüken işlevleri (Bütün'ü, rasyonel kısmî sistemlerin oluşturduğu kavramlardan hareketle kavramanın olanaksızlığı ve kavramların tek tek içeriklerinin irrasyonelliği) aslında bir ve aynı problemin iki ayrı cepheleridir. Öte yanda görüyoruz ki, bu problem, rasyonel (sezgici, yani deneyim-öncesi düzeyde akılcı-y.ö.) kategorilere evrensel bir anlam yakıştırmaya kalkan bir düşüncenin gerçekten de merkezî sorunudur.

Rasyonelliği evrenselleştirme girişiminden böylece ister istemez bir sistem arayışı veya isteyişi doğuyor; ama aynı zamanda evrensel bir sistemin imkân koşullarını düşünür düşünmez, yani sistem sorunu ortaya bilinçli olarak konulduğunda, bu sistem is-

(51) *Salt Aklın Eleştirisi*, s. 564.

teyiş veya istentisini yerine getirmenin imkânsız olduğu da görülüyor.[52] Çünkü rasyonellik anlamında bir sistem -ki bir başka sistem arayışı rasyonelliğin kendisiyle çelişir- biçimlerin birbirinden farklı kısmî sistemlerini (ve bu sistemler içindeki tikel biçimlerin kısmî sistemlerini) yanyana veya üstüste ya da altalta düzenlemekten başka bir şey değildir. Bunların aralarındaki bağların daima "gerekli oldukları, yani biçimlerin kendilerinden besbelli gözüküyormuş ya da biçimlerin kendisi tarafından, kısacası biçimleri kurgulama (konstrüksiyon) ilkesince "yaratılmış" gibi düşünülmelidir. Özetle, bir ilkenin doğru olarak -hiç değilse genel bir eğilim şeklinde- konulması ilkenin bütünüyle belirlediği sistemin konulması demektir. Buradan doğacak sonuçlar artık ilkenin içinde yer almakta, ilkeden hareketle çıkarsanabilmekte, önceden kestirilip hesaplanabilmektedir. Gerçi tüm postülatların (istentilerin) gerçek evrimi "sonu gelmeyen bir süreç" gibi görünebilir, ama buradaki kısıtlama sadece sistemin gelişen bütünü üzerinde öyle bir defada bir görüş elde edemeyeceğimiz anlamına geliyor. Aslında sistemleştirme ilkesinde böyle bir kısıtlama yüzünden değişen bir şey yok.[53]

Bu sistem düşüncesidir ki salt ve uygulamalı matematiğin bütün modern felsefe için neden hep yöntemsel bir model, bir yol gösterici rolü oynadığını ilkin anlaşılır hale getiriyor. Çünkü matematiksel aksiyomların bu aksiyomlardan geliştirilen kısmî sistemler ve sonuçlarla yöntemsel ilişkileri, rasyonellik sisteminin kendi getirip koyduğu gereklere ve postülatlara tıpı tıpına uyuyor. Çünkü bu gerekler, sistemin verilen her moment veya çehresinin sistemin kendi temel ilkesinden çıkarılıp yaratılabilmesi, bu ilkeden bakınca önceden tamamıyla kestirilip hesaplanabilmesi gerektiğinden başka bir şey değildi.

(52) Ne eski-Yunan (belki Proklos gibi çok sonraki düşünürler bir yana) ne de ortaçağ felsefesinde bizim anladığımız tarzda bir sistem kavramına sahip olunmadığını burada tartışacak değiliz. Sistem sorunu ilkin yeniçağda, Descartes ve Spinoza ile ortaya çıktı ve Leibniz-Kant çizgisi boyunca giderek bilinçli bir yöntem için gereken bir postülat haline geldi.
(53) "Sonsuz Kavramcı-Akıl (intellekt)", entelektüel sezgi v.b. fikri buradaki güçlüğü bilgi-kuramı düzeyinde çözmeye kısmen yarıyor. Ama bu sorunun bizi şimdi tartışacağımız soruna götürdüğünü Kant daha o zamanlar fark etmişti.

Açıkça belli olan bir şey var ki sözkonusu sistemleştirme ilkesi ile biçimlendirme ilkesinden ilke olarak türetilemeyen ve bu yüzden düpedüz olgu veya fiilî durum olarak kabulü gereken bir "içerik"i, herhangi bir olgusal veya fiilî durumu öylece kabullenmek arasında bir bağdaşmazlık vardır. Klasik Alman felsefesinin büyüklüğü, paradoksu ve tragedyası, onun verileri artık -Spinoza'nın tersine- yokmuş gibi dışlamamasında, kavramcı aklın (Intellekt) ürettiği rasyonel (?, yani mantıkçı akla özgü-y.ö.) biçimlerin anıtsal mimarîsi ardında kaybolmuş gibi görmemesinde yatıyor. Bunun yerine bu felsefe, kavramların fiilî (verilmiş) içeriklerinde yatan irrasyonel karakteri yakalayıp saptıyor, daha ötelere doğru uzanıyor, bu saptayışı aşıp bir sistemi ayakları üstüne oturtmaya çabalıyor. Ama bu söylediklerimizden, fiilî (olgusal) olarak verilmişlik nedir sorununun rasyonellik açısından ne anlama geldiği de açıkça belli oluyor. Verilmişlik öyle ortadaki gibi bir olgu (Dasein) gibi kendi haline ve olgu tarzı'na (Sosein) bırakılmaz, çünkü o zaman orada ister istemez hep "rastgele" bir şey olarak kalacaktır. Bunun yerine verilmişliği kavramcı-aklın (*Intellekt*) oluşturduğu kavramların (ve biçimlerin-y.ö.) rasyonel sistemi içine baştan sona sokuşturmak gerekir.

İlk bakışta çözülmez bir ikilem (Dilemma) karşısında kalmışız gibi görünüyor. Çünkü: (a) Ya "irrasyonel" içerik kavramlar sistemi içine baştan sona kadar giriyor, yani bu sistem o şekilde kapanıyor, her şeye uygulanmak amacıyla o şekilde kurgulanıyor ki ortada sanki irrasyonel olarak ne içerik ne de verilmişlik (fiilî durum) kalıyor (kalsa kalsa ancak yukarda değinilen anlamda bir problem olarak kalacaktır). Bu durumda düşünce, naif ve dogmatik bir rasyonellik düzeyine düşer ve kavramların irrasyonel içeriklerinde yatan düz olgusal (fiilî) durumu bu kez hiç var-olmamış gibi görür. (Bu metafizik, kendi gerçek doğasını bu içeriklerin bilgilenme açısından "konu-dışı" kaldığı şeklinde bir söylemin arkasına da gizleyebilir.) (b) Ya da verilmişliğin, fiilîliğin veya içeriğin, maddenin içeriye, biçimlendirmenin içine sızdığını, biçimlerin yapıları ve bunların karşılıklı ilişkileri ve böylece sistemin yapısı içine nüfuz ettiğini kabul etmek zorunda kalırız.[54] Bu

(54) Lask bu sorunu da hiç açık gedik vermeden çözümlüyor (bak. *Felsefenin Mantığı*, s. 60-62), amą kendi uslamlama çizgisindeki bütün ☞

durumda sistemi bir sistem olarak terk etmek gerekiyor. Çünkü sistem, birbirleriyle ilişkileri artık rasyonel olmayan ve bileşenlerinin kendileri (biçimleri) kavramcı-akıl bakımından rasyonel olsalar bile sistemli bir duruma sokulamayan olguların elverdiğince derli toplu bir tescili, elverdiğince düzenli bir raporu olmaktan öteye geçemeyecektir.[55]

Bu soyut ikilem karşısında şaşırıp kalmak çok yüzeysel bir tavır olurdu ve klasik felsefe de öyle yaptı, bir an olsun duraklamadı: Felsefenin temelindeki tüm anti-tezlerin birbirleriyle karşılaşıp gitgide aşırılaşarak çatıştıkları bu noktayı, yani biçimle içerik arasındaki mantıksal çatışmayı sonuna kadar götürdü. Klasik felsefe bu çatışmanın sistemli biçimde üstesinden gelmeye çalışırken kendi öncüllerini de aşmış ve diyalektik yöntemin temellerini atmış oluyordu. Kendi kavramlarının (verilmiş dünyanın) içeriklerinde yatan irrasyonelliğe inatla sarılmış ve bilgiyi bu irrasyonellik temelinde edinmiş olmak pahasına yine de rasyonel bir sistem kurmak veya kurgulamakta diretti. Bu diretme söz konusu anti-tezleri dinamik olarak görecelleştirme yolunda atılan yöntemli adımlardan başka bir şey değildi. Modern matematik bu yol ve yöntemlerde elbette model rolünü oynayacaktı ve matematiğin (özellikle Leibniz modelinin) etkilediği sistemler verilmişliğin (ve-

sonuçlara, özellikle rasyonel bir sistemin ilke olarak olanaksızlığına değinmiyor.

[Böyle bir sistemin ilke olarak olanaksızlığını .spatlamak, Lukacs'un yürüdüğü salt-öznelci yoldan değil, tam tersine nesnel yoldan, yani "nesnel gerçekliğin gerçeklik tarzını mutlaklaştırıcı ilkelerin" -örneğin bizim çeşitli yayınlarda gösterdiğimiz üzere- ratio'yu yaratan "mutlak özdeşlik ilkesinin" olanaksızlığını göstermekle mümkündür. Gerçi bu ilke, egemenlik ideolojisinin dayanağı ve bayrağı olarak 1920'li yıllara -nesnel belirsizlik ilişkisinin keşfine- kadar yaşatılmak istendi. Ama tarihsel pozitivizm eleştirimiz gösteriyor ki, Ratio, mutlak-özdeşlik gibi bir ilke saplantısıyla malûl bir yetenekten başka bir şey değildir. Ratio, "kendini-aynen veya özdeş olarak yeniden-üretme yeteneği (olasılığı)" düzeyinde yaşar-kalıcı *olan bir ideolojik kurgu, kısacası ancak* fenomen *düzeyinde bir kalıcı-yaşantı-kurgusudur.Y.Ö.]*

(55) Örneğin Husserl'in fenomenoloji yöntemini düşünürsek; orada mantığın tüm dünyası sonunda daha üst düzeydeki bir "olgular sistemi"ne dönüştürülüyor. Husserl'in kendisi bile bu yöntemi düpedüz "betimleyici" (deskriptif) buluyor (ama açıklayıcı, yani explikatif değil-y.ö.). Bak. Husserl Yıllığı'nın 1. cildinde, *Salt Fenomenolojiye İlişkin Fikirler*, s. 113.

rilen dünyanın) irrasyonelliğini bir mücadele çağrısı olarak gördüler. Gerçekten de verilen bir içeriğin irrasyonelliği, matematiksel yöntem açısından ancak şimdiye kadarki ilişkiler düzenini "yaratmaya" yardım etmiş olan biçimsel sistemin yapısını, ilk bakışta "verilmiş" gibi gözüken içerik yine eskisi gibi "yaratılmış" gibi gözüksün diye, fiilî (olgusal) durum gerekli duruma dönüşsün ve öylece çözüm bulsun diye, değiştirmek ve yeniden yorumlamak için bir dürtü rolünü oynuyordu. Bu gerçeklik anlayışı ("kutsal" matematiğin) dogmalar dönemine oranla büyük bir ilerleme sayılır; ama matematiğin de kendi yöntemsel gereklerine yöntemli biçimde uydurulup bu gereklerle homojen hale getirilmiş irrasyonel (sezgi ötesi, ratio ile sezgici ve mantıkçı akılla bile kavranamayan-y.ö.) bir kavramla (ve bu kavramın yol açtığı benzeri bir fiilîlik, olgusallık ya da varlık kavramıyla) çalıştığı gözden uzak tutulmamalıdır. Kavramın içeriğinin kendi rolü ölçüsünde irrasyonel daha baştan -seçilen yöntem ve aksiyomların doğası paralelinde- elverdiğince katıksız bir rol oynamak, yani göreceli olmakla sınırlıdır, bu sınırlar içinde tasarlanmıştır.[56] Nedir ki bununla sadece yöntemsel model keşfedilmiş oluyor, yoksa yöntemin kendisi değil: Çünkü şurası belli ki (gerek bütünün gerekse biçimlerin altındaki şu "nihaî" maddesel taşıyıcı anlamında) varlığın irrasyonelliği (sezgi ve mantık ötesiliği-y.ö.) maddenin irrasyonelliği -Maimon'la birlikte, intelligibel (kavramsal ilişkilerle kavranabilen-y.ö.) diyeceğimiz- bu maddenin irrasyonelliğinden nitel düzeyde farklıdır. Ama bu da filozofları matematiksel (kur-

(56) Leibniz felsefesindeki ana eğilim olgun biçimini Maimon'un felsefesinde bulur: Kendinden-şey (Ding an sich) ve "intelligibel (kavramlarla kavranabilen) rastlantısallık" [idealist veya salt düşünsel olabilirlik-y.ö.] sorununun çözülüp dağılması olarak... Bu çizgi Fichte aracılığıyla daha sonraki gelişmelere kadar uzanıyor. Matematikteki irrasyonellik sorununu ise Rickert en keskinlemesine "Biri, Birim ve Bir" (Das Eine, Die Einheit, Das Eins) adlı denemesinde inceliyor, bak. Logos II, s. 1.

[Burada "rastlantı" ile "olabilir olan" arasındaki farkın keskin olarak ayrımlanmadığı besbelli... Bu konuya ayrıntılarıyla girmenin yeri burası olmadığından sadece Olabilirlik kavramına ağırlık veren, dolayısıyla onu rastlantısallıktan ayırt eden bir pasaja işaret edeceğiz: Bak. Pozitivizmi Eleştirmek, *s. 53-54.Y.Ö)]*

gulamacı, üretme veya yaratmacı) yöntemi izlemekten ve bu maddeyi bile matematiksel biçimler içine yoğurmaktan elbette alıkoyamazdı. Ancak unutmamak lâzım ki, içeriğin durmadan "üretilip yaratılması", varlığın maddesi (maddesel temeli) açısından matematiğin baştan aşağı kurgulamaya dayanan dünyasında olduğundan tamamıyla farklı bir anlama geliyor; çünkü "yaratmak" filozoflar için sadece olguları kavram ilişkileriyle kavrama imkânı anlamına gelirken, matematik açısından "yaratmak" ile "kavrama imkânı" arasında hiçbir fark yok. [XVII] Kendisinin orta yaş dönemlerinde Fichte, klasik felsefenin temsilcilerinden biri olarak, bu problemi tüm açıklığıyla gördü ve en doyurucu biçimde söylemleştirdi. Söz konusu olan, diyor Fichte,[57] "kökeni veya oluşumu konusunda hiçbir hesap verilemeyen bir nesnenin mutlak projeksiyonudur (izinin mutlak anlamda düşürülmesi-y.ö.), öyle ki düşürülen iz ile izi düşürülen şey arasındaki uzay sonunda karanlık ve boş kalır. Bunu belki biraz skolastik bir tarzda, ama *projectio per hiatum irrationalem* (irrasyonel bir boşluktan dışarıya düşme) anlamında tamamıyla uygun biçimde ifade ettim sanıyorum".

Modern felsefedeki yol ayrımını ve bu felsefenin yürüdüğü başlıca gelişme aşamalarını görmek ancak bu sorunsal sayesinde mümkün oluyor. Felsefî dogmacılık aşaması ya da -sosyal tarih açısından söylersek- burjuva sınıfının, kendi düşünce biçimlerini, yani dünyayı kendisinin toplumdaki varlığına uygun bir dünya olarak tasarlayan biçimleri, gerçeklik ve varlıkla naif bir şekilde eş tuttuğu aşama artık bu irrasyonellik öğretisinin de gerisinde kaldı.

Bu sorunsalı hiçbir kayıt kuyut getirmeden olduğu gibi sineye çekmek, onu aşmaktan feragat etmek işi doğrudan doğruya *fiksiyon* kuramında yoğunlaşan değişik birtakım kuramlara vardırıyor. Bu fiksiyon öğretisi her türlü (varlığın bilimi anlamındaki) "metafizik"in reddidir ve felsefenin amacı olarak, gerçek diye, tek tek özgülleşmiş kısmî bölgelerdeki fenomenleri kavramayı, bu böl-

(57) *Bilim Teorisi* (1804), XV. Ders (yeni baskı) IV, 228. Bu sorunu, berraklık bakımından farklı düzeylerde de olsa sonraki "eleştirel" filozoflar da benzer şekillerde ortaya koydular. Varlığı "biçimden bağımsızlaşan içerik" biçiminde ifade eden Windelband bunu en açık biçimiyle dile getirmiş oluyordu. Onu eleştirenler bana kalırsa bu söylemdeki paradoksu sadece anlaşılması zor hale getirdiler, ama içinde yatan sorunu hiçbir zaman çözmüş değiller.

gelere tıpatıp uydurulmuş soyut rasyonel kısmî sistemler aracılığıyla, ama bilinebilen bütün bölgelere bir ve bütün halinde hâkim olmaya kalkmadan, hattâ bu girişimi "bilim dışı" diye red ederek kavramayı öneriyor. Böylesine bir feragattan birtakım okullarda (Mach, Avenarius, Poincare, Vaihinger v.b.) açıkça söz edilirken, kimi akımlarda gizli tutuluyor bu... Ancak unutmamak gerekir ki -I. Altbölümün sonunda belirttiğimiz gibi- birbirinden gerek konu gerekse yöntem açısından tamamıyla özerkleşip bağımsızlaşmış özel bilimlerin oluşması bu problemin çözülemezliğini kabul etmek anlamına gelmekteydi: Her özel bilimin "keskin" (exakt) oluşu buradan (bu çözülemezliği teslim etmekten-y.ö.) kaynaklanıyordu. Bu bilimler, kendilerinin nihaî olarak temelinde yer alan maddesel taşıyıcıyı hiç dokunmadan kendi irrasyonelliği ("yaratılmamışlığı", "verilmişliği") içinde olduğu gibi bırakıyor. Ve sıra, böylece oluşturulan, yöntemli olarak temizlenip kapatılmış bir dünyanın içinde hiç sorunsal yaratmayan entelektüel kategorilerle çalışmaya geliyor artık. Bu kategoriler bundan böyle gerçeklikteki maddesel taşıyıcıya (her özel bilimin de maddesel tabam olan) böyle bir tabana değil, sadece "intelligibel" (yani kavramlar arası ilişkilerle kavranabilen-y.ö.) bir maddeye artık rahatça uygulanıyor.

Felsefe özel bilimlerdeki bu çalışmalara -bilerek- karışmıyor, bu karışmazlığını üstelik kritik bir ilerleme olarak görüyor. Ama felsefenin rolü de böylelikle -işine ne karıştığı ne de düzelttiği- özel bilimlerin yaşaması için gereken biçimsel önkoşulları sorgulamakla sınırlı kalıyor. Ve bu bilimlerin çevresinden dolanıp geçtikleri bu sorunu da felsefe, bırakın çözmeyi, ortaya bile getirmiyor. Felsefe, gerisin geriye biçim-içerik ilişkisi ardında yatan yapısal varsayımlara el attığında ya özel bilimlerin "matematikselleştirici" yöntemini felsefenin asıl yöntemi diye ilân etmeye kalkıyor (Marburg Okulu)[58] ya da maddenin ir-

58) Felsefe akımlarının ayrı ayrı eleştirisini yapmanın yeri burası değil. Buradaki özetin doğruluğuna örnek olsun diye, burada doğal hukuk'a (yöntem açısından, eleştiri-öncesi döneme) doğru bir dönüşün ortaya çıktığına işaret etmek istiyorum ki bu -terim mantığı değil, özü açısından- Cohen'de ve düşünceleriyle Marburg Okulu'na yakın olan Stammler'de belirginleşiyor.

rasyonelliğini, mantıksal anlamda, "en son" fiilî durum olarak gösteriyor (Windelband, Rickert, Lask). Ancak sistematikleştirmeye kalkarsak, çözülmemiş olan irrasyonellik sorunu her iki durumda da bütünlük sorunu içinde yeniden su yüzüne çıkıyor. Burada yaratılmış ve yaratılabilecek olan bütünlüğü çevreleyen ufuk olsa olsa kültürdür (yani burjuva toplumunun kültürü). Bu kültür başka hiçbir şeyden türetilemez ve ancak olduğu gibi, klasik felsefenin anlamında "fiilî durum" olarak kabul edilmelidir.[59]

Gerçekliği bir bütün ve varlık olarak kavramaktan vazgeçmenin çeşitli biçimlerini analiz edip ayrıntılarına inmek bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bizim buradaki amacımız burjuva toplumunun düşüncesinde bu toplumun çalışmasındaki ikili eğilimin nerede ortaya çıktığını sergilemektir. Burjuvazinin bir yanda kendi toplumsal yaşam olgusunun ayrıntılarını artan ölçülerde kontrol etmesi, bu ayrıntıları kendi ihtiyaç biçimlerine bağımlı kılması, öte yanda toplumu bir bütün olarak düşüncelerle kontrol etme imkânını ve bununla birlikte kendi önderlik niteliklerini yitirmesi.

Bu gelişme süreci içinde klasik Alman felsefesinin kendine özgü bir geçiş yolu tutturduğunu görüyoruz: Bu felsefe, sözkonusu gelişmenin bütün bu sorunlar bilinçli olarak sorun haline getirilecek kadar ilerlediği dönemde ortaya çıktı. Nedir ki bu durum, bir yandan toplumdaki somut sorunların ve bunların somut çözümlerinin görülebilmesini engelliyor, ama öte yanda da -klasik felsefeye, burjuva toplumsal gelişmesinin en derin ve son problemlerini- felsefe problemi olarak, sonuna kadar, kurcalama olanağını veriyordu. Kendi sınıfının gelişmesini -düşüncede- sonuna kadar götürmek ve yine düşüncede, kendi durumuyla ilgili bütün paradoksları son kertesine vardırmak mümkündür ki, insanoğlunun bu tarihsel gelişme aşamasını aşması için artık bir yöntemin gerektiği ve bunun da bir sorunsal olduğu o zaman ortaya çıkar.

(59) Bu düşünce akımının en tutarlı temsilcilerinden Rickert, tarih yazımının temelinde yatan kültür değerlerine biçimsel bir karakterden başka bir şey yakıştırmıyor ki, meselenin özünü aydınlığa kavuşturan nokta da budur. Bak. içerde III. bölüm.

II

Sorunun bu şekilde salt düşünce alanına hapsedilmesi elbette ki klasik felsefenin işidir ve bu felsefe, zenginlik, derinlik ve yürekliliğini, düşüncenin geleceği açısından yarattığı bereketi de meselenin işte böyle düşünce alanına hapsedilmesine borçludur. Başka bir deyişle, geçmiş dönemlerin bütün metafiziksel yanılsamalarını acımasızca parçalayan klasik felsefe, kendisinin belirli varsayımlarına karşı tıpkı kendinden öncekilerin yaptığı gibi eleştirisiz ve dogmatik bir metafizikçi gibi davranmak zorunda kalacaktı. Bu noktaya önceden değinmiştik: Bu, rasyonel-biçimci bilgilenme tarzının, "bize" verilen olguların yabancılığına bakarsak, gerçekliği kavramanın mümkün biricik (ya da en eleştirel biçimiyle söylersek: "bizim" için biricik) yolu olduğu varsayımı gibi dogmatik bir varsayımdı.

Düşüncenin ancak kendi ürettiği şeyi kavrayabileceği anlamındaki şu görkemli ilke, belirttiğimiz üzere, dünyayı kendi kendine üretilmiş bir bütün olarak görme çabası içinde ve eninde sonunda, verilen dünyanın, yani kendinden-şey'in (Ding an sich) aşılmaz duvarlarına gelip çarpmaktadır. Bütünü kavramaktan vazgeçmeyecekse hiç değilse içerilere doğru yönelmeliydi. Düşüncenin öznesini arayıp bulmalı ve içten dışa vuran (ortadaki) varlık olgusu'nu (Dasein) -hiçbir *hiatus irrationalis* (irrasyonel boşluk) ya da nesnellik-ötesi bir kendinden-şey'e sapmaksızın- bu öznenin ürünü olarak düşünmeliydi. Yukarda değindiğimiz dogmacılık böylece hem kılavuz hem de bir şaşırtmacı haline geldi. Kılavuz rolünü oynuyordu; çünkü düşünceyi, verilen gerçekliği düpedüz kabullenmenin ötesine, refleksiyon'un (iç algının veya iç gözlemin-y.ö.), gerçekliği düşünmek için gereken koşulların ötesine itiyor ve kontemplasyonun (düşünsel seyirciliğin) ve yetinseyici sezginin ötesine doğru yönlendiriyordu. Şaşırtmacı rolünü oynuyordu, çünkü aynı dogmacılık, pratik denen ilkeyi bulup buluşturmaya ruhsat vermiyordu. (Verilen dünya işte tam bu nedenledir ki irrasyonelliği hiç aşamamış bir şey olarak kaldı ki bunu aşağıdaki satırlarda göreceğiz.)

Fichte, son ve önemli mantık kitabında, bu durumun felsefî ha-

reket noktasını şöyle formüllendiriyor:[60] "Fiilî olarak biçimi ne olursa olsun, bütün fiilî bilgileri gerekli diye kabul ettiysek şu varsayım yüzünden ettik. Bu varsayım, düşünmenin hiç kuşku duymadan mutlak koşulu olarak kalması gereken ve hakkında duyduğumuz kuşkunun da ancak fiilî sezgiyle dağılabildiği bir fenomen fiilen vardır varsayımıdır. Ama şu farkı gözetmeliyiz: Fiilî durumun bir bölümünün içeriğinde belirli ve nitel bir yasayı, yani benlik denen ben-ilkesi'ni kavrayabiliyoruz. Ancak bu ben sezgisinin fiilî içeriği olarak sadece insanın var olması gerektiğini de kavrıyoruz, ama gereklilik için elimizde bir yasa olmadığını da görüyoruz. Aynı zamanda böyle bir yasanın olamayacağını da açıkça fark ediyor ve bu gerekliliği açıklayacak nitel yasanın aslında yasasızlık olduğunu görüyoruz. Şimdi eğer gerekli olanı da apriori olarak belirlesek bütün fiilî durumları bu anlamda apriori diye bilecektik, hattâ empirik olanı bile; çünkü bu kez onun da türetilip çıkarsanabilir cinsten bir şey olmadığı sonucunu çıkaracaktık."

Burada bizim açımızdan önemli olan şey, bilgi-edinen öznenin, yani Ben denen ilkenin içeriği bakımından bilinmesi ve böylece hareket noktası ve yöntemsel bir kılavuz olarak kabul edilebilmesidir. Çok genel olarak söyleyecek olursak; felsefenin, içeriklerin bütününün yaratıcısı olarak düşünülebilen bir özne kavramına doğru ilerleme eğilimi de burada başgösteriyor. Ve yine çok genelde, salt program açısından söyleyecek olursak, *özne-nesne* (düşünce ve varlık ikiliği bu yapının sadece özel bir durumudur) *ikiliği*'nin aşıldığı ve ortadan kalktığı, özne ile nesnenin çakıştığı, özdeş oldukları bir nesnellik düzeyi, nesneleri oturtacak bir zemin arama program veya istemi de buradan kaynaklanıyor.

Klasik felsefenin büyük temsilcileri özne ile nesnenin empirik düzlemdeki ikiliğini gözardı etmekte besbelli ki çok eleştirici bir tavır aldılar; evet, empirik verilerin temel yapısını işte bu ikiye parçalanmışlıkta gördüler. Ama onların istemi ya da programı daha çok empirik düzlemdeki bu özne-nesne ikiliğin, yani empirik dünyanın nesnellik biçimini açıklayacak, çıkarsayabilecek ve "ya-

(60) *Transandantal (Nesnellik-Ötesi) Mantık*, XXIII Ders, VI, s. 335. Klasik Felsefenin terimleme mantığını pek bilmeyen okuyucuya, Fichte'deki Benlik (ego) kavramının empirik Ben'le hiç ilgisi olmadığını hatırlatalım.

ratabilecekleri" ortak noktayı, bu amaçla yola çıkaracakları bir noktayı hedefliyordu. Tek başına -özneden kopuk olarak- verilmiş bir gerçekliği dogmatik olarak kabullenecek yerde şunu istemlediler: Her veri özne-nesne özdeşliğinin bir ürünü olarak kavranmalı ve her ikilik, temeldeki bu özdeşlikten ya da birlikten kaynaklanan özel bir durum olarak kabul edilmeliydi.

Oysa bu özdeşlik ya da birlik faaliyet'tir. Kant, Pratik (mantıkçı) Aklın (Ratio) Eleştirisi'nde [ki bu, yöntem açısından çoğu kez yanlış anlaşılmış ve Salt (mantıkçı) Aklın Eleştirisi'ne ters gibi gösterilmiştir], teori (kontemplasyon = düşünsel gözlem veya seyir) tarafından aşılamayacak engellerin pratik çözümlere indirgenebileceğini göstermeye çalışmıştı. Fichte daha da ileriye gitmiş pratik olanı, eylemi ve faaliyeti kendi bütünselleştirici felsefe sisteminin yöntem merkezine oturtmuştu. "O nedenle" der Fichte,[61] "kimilerine, felsefenin bir olgudan ya da bir eylemden (yani hiçbir nesneyi varsaymayan, tam tersine kendisi yaratan ve eylemin böylece doğrudan doğruya olgu haline geldiği salt faaliyetten) yola çıkar gibi gözükmesi hiç de önemsenmeyecek bir durum değildir. Çünkü felsefe olgudan yola çıkıyorsa, kendisini varlığın ve sonluların dünyasına yerleştiriyor demektir ve bu dünyadan hareketle sonsuzların (sonlu-ötesinin) ve duyum-ötesinin dünyasına giden bir yol bulması ona zor gelir. Ama felsefe eylemden yola çıkıyorsa, bu iki dünyanın bitiştiği ve ikisinin de bir bakışta toplu olarak görülebileceği noktada yerini alır".

Demek ki Fichte'nin meselesi "eylemin" öznesini sergilemek ve öznenin nesnesiyle özdeş olduğunu kabul etmek suretiyle, bütün ikili özne-nesne biçimlerini bu özdeşlikten çıkarsamak, bu özdeşliğin ürünü olarak türetmekti. Nedir ki klasik Alman felsefesinin getirdiği bu meselenin çözülemezliği daha üst bir felsefe düzeyinde yeniden ortaya çıkıyor. Nitekim bu özdeş özne-nesnenin somut doğasını sorguladığımız anda düşünce kendini birdenbire şu dilemma (ikilem) karşısında buluyor: Bir yanda bilincin bu yapısı sadece nesneyle ilişkisi gerçek ve somut olan ahlâkî bir davranış içindedir, ahlâkî davranışta (eylemde) bulunan (bireysel) öznenin kendi ken-

(61) *Bilim Teorisi*'nın ikinci giriş bölümü, III, s. 52. Fichte'nin terimleme mantığı gerçi bir eserinden ötekine değişiyor, ama bu daima aynı sorunun tartışıldığını gözden uzak tutmaya neden olmamalı.

disiyle ilişkisi içinde yer alır. Öte yanda eylemde bulunan bireyin ahlâkî bilinci açısından ise, kendi kendini yaratmış, ama düpedüz içe dönük (Kant'taki ahlâkî emir) biçim ile akıl ve duyumdan uzak gerçeklik (yani verilen veya empirik dünya) arasındaki bağdaşmaz ikilik, şu bilgi-edinen ve kontemplatif (düşünen seyirci) öznenin kavradığı ikilikten daha da kaba bir şekle bürünmekte.

Bilindiği üzere, Kant bireysel bilinçteki ahlâkî olguları eleştirel olarak yorumlamaktan öteye gitmedi ve bu birtakım sonuçlara yol açtı: İlkin bu olgular, artık "yaratılmış" değil, sadece olduğu gibi rastlanmış birer olgusal durum şeklinde düşünülmeye başlandı.[62]

İkincisi, doğa yasalarına bağlı "dış-dünya"nın "intelligibel (kavram ilişkileriyle kavranabilen) rastlantısallığı" daha da ön plana getirildi. Ama özgürlük ve gerekirlik, iradecilik ve kadercilik denen ikilemler, somut ve gerçek şekilleriyle çözülecek yerde, yöntem olarak yedek hatta çekildi; yani "dış-dünya" veya doğa açısından yasalar acımasız bir gerekirlikle işlemeliydi.[63] Ahlâkî dünyanın keşfedilmesiyle birlikte doğuşu beklenen bağımsızlık ve de özgürlük, iç dünyadaki olguları değerlendirmeye yarayan bir görüş haline getirildi. Bu iç olgular ki onları oluşturan ruhbilimsel öğeler de dahil bütün gerekçeleri ve sonuçlarıyla nesnel gerekirliğin kaderci mekanizmasına terk edilmişti.[64]

Üçüncüsü ise, görüntü-olay veya görüngü (*Erscheinung*) ile öznitelik (*Wesen*) arasındaki ayırım (ki bu ayırım Kant'ta gerekirlik ve özgürlük ayrımıyla aynı şeydir) çözülecek, dünyanın birliği bu ikisinin birliğine dayandırılacak yerde, daha da kötüsü bu ayırım öznenin kendi içine sokuşturuldu: Özne, fenomen (görüngü, görüntü-olay) ve Numen diye ikiye parçalandı. Gerekirlik ve özgürlük arasındaki çözülmemiş, çözülemeyen ve çözülmez olarak ebedîleştirilen ikilik öznenin içine işlemiş bulunuyor.

(62) *Pratik Aklın Eleştirisi*, Phil. Bibliothek, s. 72

(63) "Aklın genelinde düşünürsek doğa aslında yasalara uyan şeylerin varlığıdır". *a.g.e.* s. 57.

[Karşılaştır: Bizim Ratio ve Pozitivizm eleştirilerimiz: O zaman açıkça anlaşılacaktır ki, ratio'nun ve tarihsel pozitivizmin insana sunduğu bu doğa, aslında bunların kendi "damıtmacılık", "mutlak-özdeşlemecilik" gibi yanılsatmalar doğrultusunda insana "lâyık" görüp öylece göstermek istedikleri bir doğadan başka bir şey değil.y.ö.]

(64) *a.g.e.*, s. 125-126.

Dördüncüsü, temelleri böyle bir düzlemde atılan Etik salt biçimsel bir duruma dönüştü, içeriği boşaldı. Bize verilen her içerik, doğanın dünyasına ait olduğundan ve böylece fenomenler dünyasının nesnel yasalarına kayıtsız koşulsuz bağlı kaldığından pratik normlar da eylemin sadece iç biçimleri için geçerli olabiliyor. Bu etik, kendini somutlaştırmaya kalktığı, yani kendini tek tek somut sorunlarla sınamayı denediği anda, bu tikel eylemlerin içeriğindeki öğeleri, bu kez fenomenler dünyasından, bu fenomenleri ve onların olabilirliğini veya rastlantısallığını özümseyen kavram sistemlerinden ödünç almak zorunda kalıyor. Yaratma ilkesi, ilk somut içerik yaratılır yaratılmaz tükenmiş oluyor. Kant Etiği'nin de böyle bir açmaza düşmekten kurtulması olanaksız; ama bu Etik, çelişmezlik ilkesi adına yine de içeriği belirleyen ve üreten, ama biçimsel ilkeyi -en azından negatif anlamda- bulup buluşturmaya çabalıyor. Bu ilkeye göre, ahlâkî normlarla çelişen her eylem bağrında bir çelişki barındırmaktadır, örneğin "mevduat"ın zimmete geçirilmemesi onun (mevduat'ın) özündeki bir nitelik sayılır v.b. Ancak Hegel çok haklı olarak şöyle soruyordu:[65] "Ortada hiç mevduat yoksa, çelişki nereye gidiyor? Çünkü mevduatın olmaması gereken öteki birtakım koşullarla çelişecektir, mevduat diye bir şeyin mümkün olması gereken öteki koşullara bağlıdır. Ama bunun için başka amaçları ve başka maddesel nedenleri işe karıştırmak olmaz. Birinci ve ikinci varsayımdan hangisinin doğru olduğuna ancak kavramın dolayımsız biçimi karar vermelidir. Ama karşıt koşulların biçime etkisi bakımından aralarında fark yoktur; her biri birer nitelik olarak kabul edilebilir ve bu şekildeki her kabulü bir yasa olarak ifade etmek mümkündür."

Kant'ın ahlâkî analizi bizi böylece gerisin geriye kendinden-şey ile ilgili çözülmemiş olan yöntem sorununa götürüyor. Biz bu sorunun felsefî açıdan önemli olan yöntemsel cephesini, daha önce biçim ile içerik arası ilişki problemi. olgusal'ın indirgenemezliği ve

(**65**) *Doğal Hukukta Bilimsel İnceleme Yolları, Eserler I*, s. 351-353. "Çünkü bu irade konusu her şeyden mutlak bir soyutlamadır: her içerikle birlikte özgür iradenin *kendine yabancı yasalara bağımlılığı* (heteronomi) getirilmektedir ortaya" ya da Akıl-ruh'un Fenomenolojisi'nde daha açıkça belirtildiği üzere: "Çünkü tek başına bir görev ya da yükümlülük... her türlü içerik için farksız olup her içerikle bağdaşabilir." *Eserler II*, s. 485.

maddenin irrasyonelliği problemi şeklinde tanımlayıp belirlemiştik. Kant'ın, bireyin bilincine uydurulmuş olan biçimci Etik'i kendinden-şey probleminin metafiziksel çözüm yollarını açmaya gerçi elverişlidir; çünkü bütün olarak kavranan bir dünyanın transandantal diyalektik tarafından paramparça edilen kavramları burada ufukta pratik, ama deneyim-öncesi sezgici veya mantıkçı aklın (ratio) postulatları olarak belirmektedir. Ama öznel ve pratik çözüm girişimi, yöntem açısından yine de *Salt* (mantıkçı) *Aklın Eleştirisi*'ndeki nesnel-kontemplatif analizin, hapsolduğu sınırların içinde tıkanıp kalıyor.

Bu durumda bütün bu problemler kompleksi, bizim için yeni bir anlam taşıyan yapısal bir bağlama dönüşüyor: Kendinden-şey (Ding an sich) probleminin irrasyonelliğini çözmek için, kontemplatif tutumu aşmaya kalkmak, yetmiyor. Sorunu somut olarak ele aldığımızda görülüyor ki pratiğin özü biçimin içerik karşısındaki ilgisizliğini -ki kendinden-şey problemi yöntem açısından burada yansıyor- yok etmektir. Pratik, felsefî bir ilke olarak aslında ancak, temeli ve geçerliği artık salt rasyonelliğe ve içeriği boşlukta tanımlamak serbestisine dayanmayan bir biçim kavramı bulunabildiği zaman gerçekten tesis edilmiş olacaktır.

Pratik denen ilke, gerçekliği **[XVIII]** değiştirme ilkesi olarak eylemin somut, maddesel temeline müdahale etmek amacıyla, bu temele oturtulmalıdır. Probleme bu şekilde yaklaşınca, bir yandan pratik tutumun kuramsal, kontemplatif ve sezgici tutumdan açıkça ayrımlanması mümkün oluyor; öte yandan da bu iki tutum arasındaki bağlantı açıklığa kavuşuyor ki pratik ilkesi yardımıyla böylece kontemplasyondaki bağdaşmaz çelişkilerin nasıl çözülebileceğini de görebiliyoruz. Her nesne, biçim ve içeriğin doğrudan doğruya veya dolayımsız olarak parçalanamayan bir kompleksi olarak verildiği içindir ki teori ve pratik gerçekten de hep aynı nesneye gönderme yaparlar. Ancak öznenin davranışlarındaki çeşitlilik, pratiği hep niteliği benzersiz olana, içerikselliğe, nesnedeki maddesel temele doğru yöneltiyor. Göstermeye çalıştığımız üzere, kuramsal kontemplasyon (düşünsel seyircilik-y.ö.) ise bu yoldan sapıyor. Çünkü nesnenin kuramsal olarak açıklığa kavuşturulması ve kuramsal analizi her türlü içerikten (tüm "olabilir, yani rastlantısal olgular"dan) ayıklanmış biçimsel öğelerin daha da ayrıntılarıyla çalışması halinde doruk nok-

tasına varır. Düşünce "naif" olarak hareket ettiği, yani kendi işlevi veya faaliyetinden öteye yansımadığı, içerikleri ya biçimin kendisinden kazanabileceğini sandığı ve biçimlere böylece metafizik düzleminde aktif işlevler yakıştırdığı ya da biçimlere yabancı olan malzemeyi yine metafiziksel düzeyde ve yokmuş gibi gördüğü sürece, bu problemin de ortaya çıkacağı yoktur.

Pratik bu durumda hep kontemplasyon kuramına bağlı kılınmış gibi gözüküyor.[66] Ama tam da öznenin kontemplatif tutumunu bilgi-konusu nesnenin salt biçimsel karakterine bağlayan çözülmez halkaların farkına varıldığı anda, ya irrasyonellik problemine çözüm bulmaktan vazgeçilecek ya da bu çözümü pratik doğrultusunda aramak gerekecek.

Bu eğilimin en açık ifadesini yine Kant'ta bulduğunu görüyoruz. Kant[67] "Varlığın (Sein) belli ki kendisine gerçeklik yüklenen bir şey (yüklem = Praedikat) olmadığı, yani kendisine sadece şey kavramının yakıştırıldığı bir şey'in kavramı olduğunu" söylerken bu eğilimi tüm mantıksal sonuçlarıyla en aşırı biçimde ifade etmektedir, öylesine aşırı ki kendi kavramlama sisteminin biricik alternatifi olarak sonunda ortaya hareket halindeki kavramların diyalektiğini getirip koymak zorunda kalır. "Yoksa kavramda düşünmüş olduğum şeyin kesinlikle aynısı değil, tam tersine daha çok (veya başka-y.ö.) şeyler var olacaktı. Ve var olan nesne tam da kavramda düşündüğüm nesnedir diyemeyecektim." **[XIX]**

Kant'ın gerçek pratiğin yapısını, varlık kavramında yatan antinomileri (bağdaşmaz çelişkili söylemleri) alt etmenin yolu olarak -elbette salt kontemplasyonculuktan kaynaklanan negatif ve saptırılmış şekilde- betimlemesi hem kendisinin hem de onun ontolojik kanıtlarını eleştirenlerin gözünden kaçmıştı. Kant Etik'inin onun tüm çabalarına rağmen nasıl da gerisin geriye soyut kontemplasyon sınırlarına gelip dayandığını biraz önce gösterdik.

Hegel, Kant'taki pasajı[68] eleştirirken bu teorinin yöntemsel temelini de açığa çıkarıyor. "Tek başına dikkate alınan bu içerik açısından bakarsak içerik var olmuş olmamış hiç önemli değil, varlığı

(66) Bu eski-Yunan felsefesi açısından besbellidir. Ama aynı yapı yeniçağın başlangıcındaki sistemlerde, en başta Spinoza'da da görülebilir.
(67) *Salt Aklın Eleştirisi*, s. 472-473.
(68) Hegel, *Eserler III*, s. 78.

ile yokluğu arasında fark yok... daha genel olarak söylersek, var olma (Sein) ve olmama (Nichtsein) gibi soyutlamalar, belli bir içeriğe sahip oldukları zaman soyut olmaktan çıkarlar; varlık o zaman gerçeklik sayılır." Bu demektir ki Kant'ın burada bilgi için koyduğu koşul şudur: Bilgilenmenin "soyut yasaları"nı sistemli olarak ayrıştırıp izole eden ve onları sistemli olarak ayrıştırılmış ve homojen duruma getirilmiş bir ortamda inceleyen yapısını betimlemek! (Örneğin Eter'in titreşmesi şeklindeki fiziksel varsayımda öngörülen eter'in "varlığı" **[XX]** eter kavramının kendisine yeni hiçbir şey katmış olmuyor.) Ancak nesnenin somut bir bütünlüğün bir parçası olarak kavrandığı anda, bu salt kontemplasyona özgü sınırsal ve biçimsel bir kavram tarzındaki varlık kavramı yanında gerçekliğin öteki basamaklarının da [Hegel anlamında: Dışa (ortaya) vuran ya da yaşanan varlık (-olgu), yani *Dasein*, dışa-vuran varlık, yani *Existenz*, Gerçeklik, yani *Realitaet*] düşünülmesi mümkün, hattâ gerekli olduğu andadır ki Kant'ın ispatı da suya düşer: Onun kanıtları artık sadece salt düşünmenin sınır çizgisi olarak hayatta kalır.

Marx, varlık sorunu ve bu sorundaki anlam basamaklarından tarihsel gerçekliğe ve somut pratik düzlemine geçmeyi doktora tezinde Hegel'den daha somut ve mantıklı biçimde gerçekleştirdi.[69] "Antik çağların monok'ları **[XXI]** değil miydi hükümdarlar? Greklerin yaşamındaki gerçek güç Delfos'lu Apollo değil miydi? Bu bağlamda ne işe yarar Kant'ın eleştirisi?" Olgunluk çağı eserlerindeki yöntemiyle Marx pratiğin hep değişik basamaklarına göre sıralanmış varlık kavramlarını kullanırken yukarki fikrin mantıksal sonuçlarını ne yazık ki geliştirmemiştir.

Bu Kantçı eğilim bilinçli duruma geldikçe, bu ikilem daha az kaçınılabilir hale gelir. Çünkü, bilgi nesnesinin tamamıyla arınmış biçimsel kavranışı ile temsil olunan bilgi ideali, matematiksel düzen ve zorunlu doğa yasaları ideali, bütün bunlar bilgiyi, gitgide şu salt biçimsel bağlantıları, -nesnel- gerçeklik dünyasında öznenin hiç müdahalesi **[XXII]** olmadan işleyen yasaları sistemli ve bilinçli olarak gözlemleyen (seyreden) bir düşünce (kontemplasyon) haline

(69) *MEW*, Ek Cilt, 1. bölüm, s. 371. (Demokritos ve Epikuros'un doğa felsefeleri arasındaki farklılık: Kalıtım yazıları.)

getiriyor. Ama içerikle ve irrasyonelle ilgili her şeyi dıştalama girişimi, yalnızca nesneyi değil daha da geniş ölçüde özneyi de ilgilendiriyor. Seyirci düşünceyi eleştirel olarak açıklamaya çalışanlar, bütün öznel ve irrasyonel momentleri, antropomorf olan ne varsa hepsini bu düşüncenin bağrından silip süpürmeye yönelmekte ve bilginin öznesini "insan"dan iyice koparmaya ve onu salt -salt biçimsel- bir özneye dönüştürmeye çalışmaktalar. **[XXIII]**

Seyirci düşünceyi (kontemplasyon) bu şekilde nitelemek, bilgiyi "bizim" tarafımızdan yaratılmış neyse onun bilgisi olarak gösterdiğimiz önceki açıklama tarzımıza ters düşüyor gibi, ama gerçekten de öyle. Bu çelişki aslında problemdeki güçlüğü ve mümkün çözüm yollarını aydınlatmaya çok elverişli. Çünkü çelişki burada filozofların ellerindeki olguları kesin olarak çözmekteki beceriksizliklerinde değil, onları kavramaları için verilen nesnel durumun düşünsel söylemindedir. Bir başka deyişle, modern akılcı biçim sistemlerinin öznelliği ile nesnelliği arasında beliren çelişki, problemin bu sistemlerin özne ve nesne kavramlarında gizlenen sarmaşıklığı ve anlam kaçamakları, bu sistemlerin "bizim" tarafımızdan yaratılmış olmaları ile insana yabancı, insandan ırak kaderci zorunluluk arasındaki uzlaşmazlık, bütün bunlar modern toplumsal durumun mantık yöntemiyle **[XXIIIa]** formüllendirilmesinden başka bir şey değildir: Çünkü insanlar bir yandan "doğadan kaynaklanan", irrasyonel ve fiilî bağlarını çözüp koparark gerilerinde bırakırken, öte yandan da "kendi yarattıkları" gerçekliğin içinde bir çeşit ikinci bir doğa yaratıp oluşturmaktalar, üstelik bu süreç de onların karşısına, eskiden irrasyonel doğa süreçlerinin (daha doğrusu, ortada bu şekilde beliren toplumsal ilişkilerin) dikildiği gibi aynı acımasızlıkla dikiliyor. "Onların kendi toplumsal hareketi" diyor Marx, "onlara, kontrol edecekleri yerde kontrolu altına girdikleri nesnelerin bir hareket biçimi imiş gibi geliyor".

1. Buradan çıkan birinci sonuç, insanın kontrolu dışındaki güçlere özgü acımasızlığın yepyeni bir karaktere bürünmesidir. Şimdiye kadar bu -aslında- irrasyonel kaderin kör gözlü gücüydü; insanın bilgilenme olanaklarının tükendiği noktaydı, nesnellik ötesinin mutlak olarak başladığı inanç v.b. ülkesine açılan yerdi.[70]

(70) Ontoloji açısından bakıldığında, "doğal hamlık" düzeyindeki durumlara inanmak gibi modern düşünceye bu kadar yabancı bir çıkış ☞

Şimdi ise bu acımasızlık bilinen, bilinebilen, rasyonel yasa sistemlerinin kaçınılmaz sonucu olarak karşımıza çıkıyor; kendinden önceki dogmacı filozofların tersine eleştirel filozofların artık açıkça gördükleri bir zorunluluk olarak beliriyor ki aslında bu zorunluluğun nihaî nedenleriyle ve kapsamlı bütünlüğü içinde kavranmasına olanak da yok. Bu bütünlüğün olsa olsa ancak parçalarını -insanların yaşadığı yaşam çevresini- giderek genişleyen bir ölçüde hesaplama, önceden görme olanağı var.

Modern felsefî gelişmelerin başlamasıyla birlikte evrensel matematiğin artık bilginin ideal [XXIV] şekli olarak ortaya çıkması hiç de rastlantı değildir. Bu bilgi ideali arayışı, yani rasyonel bir ilişkiler sistemi (gönderge sistemi-y.ö.) yaratma girişimi, rasyonelleştirilmiş yaşamsal varlığın (Dasein) bütün orantılı ilişkilerini, tüm biçimsel olanaklarını bu ilişkiler veya gönderge sisteminin içine sokmaktı ve varlığın her belirtisi (fenomen) bu sistemin yardımıyla artık -kendi maddesel farklılığı veya özgüllüğünden koparılmış olarak- keskin bir hesaplamanın nesnesi haline getirilebilmektedir.[71]

İşte yukarda sözü edilen çelişki, modern bilgi idealinin [XXV] kabaca çizilen bu karakteristik çerçevesi içinde patlak veriyor. Çünkü bu evrensel hesaplamanın temelinde, bu türden kavramlarca örülen gerçekliğe bizim sahiden de egemen olabileceğimiz şeklinde bir güvenme duygusu yatıyor. Öte yanda, gerçeklik üzerinde -bu evrensel matematiğin eksiksiz olarak gerçekleştirildiğini kabul etsek bile- bu şekilde kurulan "egemenliğin" veya kontrolün, söz

noktasını anlamak kabil oluyor: Canterbury'li Anselm'deki *credo ut intelligam* (inanç bilgiden önce gelir, yani ilkin inanca yönelinmelidir) ya da Hint düşüncesindeki tavır (Atman için söylendiği gibi: "O kimi seçiyorsa onu ancak o anlar"). Descartes'in, keskin (exakt) düşüncenin çıkış noktası sayılan sistematik kuşkusu, yeniçağın başlarında çok bilinçli olarak algılanan antagonizmin en etkili söylemini oluşturuyor. Bu söylem Gallilei'den Bacon'a kadar bütün önemli düşünürlerde yeniden belirmektedir.

(71) Bu evrensel matematiğin tarihi konusunda bak. Cassirer, a.g.e., I, s. 446, 563; II, 138, 156 v.b. Gerçekliğin bu şekilde matematikleştirilmesi ile yasaların sonuçlarını önceden kestirmeye yönelik burjuva "pratiği" arasındaki bağlantı için bak. Lange, *Materyalizmin Tarihi* (Reclam), I, s. 321-332'de Hobbes, Descartes ve Bacon'la ilgili pasajlar.

konusu orantı ve ilişkilerin soyut kombinasyonlarından çıkan sonuçları düşüncede nesnel bir doğrulukla seyretmekten başka bir şey olamayacağı bellidir. Düşüncedeki bu seyircilik (kontemplasyon) bu anlamıyla (Eski Yunan ve Hindistan'da olduğu üzere) bilginin evrensel felsefî idealine yakın düşüyor. [XXVa] Modern felsefenin özgül karakteri kendini tüm açıklığıyla ilkin bu evrensel kombinasyonlaştırmaların pratiğe geçirilebileceği varsayımını eleştirmeye başladığımız ânda gösteriyor. Çünkü bu yasaların "olabilirliği"nin intelligibel (kavram ilişkileriyle kavranabilir) olduğu bir kez ortaya çıkarılınca, böyle birbirleriyle kesişen ya da tamamıyla anlaşılmayan yasaların hareket alanı içinde artık "serbestçe" hareket etmenin mümkün olduğu da o zaman anlaşılıyor.

Eylemi yukardaki anlamda, yani gerçekliği değiştirme, nitel öze, eylemin maddesel temeline yönelme şeklinde alırsak tartışma konusu davranışın, örneğin Grek felsefesindeki bilgi idealinden çok daha kontemplatif olduğunu fark etmek önemli sayılır.[72] Çünkü bu "eylem", yasaların olası etkilerinin önceden elden geldiğince kestirilip hesaplanabilmesi ve "eylemin" öznesinin, bu etkilerden kendi amaçları doğrultusunda en fazla yararlanabileceği bir tutum alabilmesi şeklindedir. O bakımdan gerçeklik ne kadar geniş çapta rasyonelleştirilirse önceden kestirme imkânlarının da o kadar artacağı, gerçekliğin belirtileri yasalar sistemiyle ne kadar bütünleştirilirse bu imkânların da o denli fiilîleşeceği bellidir. Aynı zamanda şurası da bellidir ki gerçeklik ve "eyleyen" öznenin bu gerçekliğe karşı ilişki ve davranışı bu örneğe veya modele ne kadar uygun düşüyorsa özne de, yasalar sisteminin yarattığı fırsatları kullanmaya hazır bir algı organı haline o kadar kolaylıkla dönüşmektedir ve özne de "faaliyet"ini, bu yasaların (kendisi hiçbir müdahalede bulunmadan) kendi çıkarları doğrultusunda işlemesi

(72) Çünkü Platon'un idealar teorisi -hangi hakla olduğu bir yana- hem bütünle hem de verilen dünyanın ortadaki nitel varlığı ile kopmaz şekilde bağlantılıdır. Kontemplasyon (düşünsel seyircilik-y.ö.) en azından "insan ruhu"nu empirik sınırlar içinde tutsak kılan bağları koparmak anlamına geliyor. Stoacıların *ataraksiden* (lâkaytlık) bekledikleri ideal bu tamamıyla sarkan kontemplasyonun çok daha iyi örneğidir. Ama hummalı ve duraksız bir "faaliyet"le öyle paradoksal biçimde birarada olması imkânsızdır.

anlayışıyla o denli sınırlar. Öznenin gerçekliğe karşı ilişkileri ve davranışı felsefî anlamda böylelikle sadece kontemplatif düzeyde kalır.

2. Ama burada şunu görebiliyoruz ki tüm insan ilişkileri, bu tarzda düşünülmüş doğa yasalarının düzeyine indirgenmiş bulunuyor. Doğanın sosyal bir kategori olduğunu bu sayfalarda defalarca vurguladık. Burada belirttiğimiz türden bir görüş, hazır ideolojik biçimlerden, bunların kendi önüne getirdiği, üstelik kendi aklının tüm ruhunu derinlemesine etkileyen kalıplardan doğrudan doğruya hareket eden modern insana, elbette doğa bilimlerinde geliştirilen kavramları topluma sanki hemen uygulamakmış gibi geliyor.

Gençliğinde Fichte'yle yaptığı polemikte Hegel[73] kendi "devlet"inden söz ederken şöyle vurguluyordu: Devlet bir "makine"dir, temelindeki öz "atomistik... bir çokluktur... elemanları bir noktalar yığını olan çokluk... Noktaların böyle mutlak bir öz oluşturması pratik felsefede atomistik bir sistemin de temelini oluşturur. Doğanın atomistiğinde olduğu gibi, bu felsefe çerçevesinde de atomlara yabancı olan kavramlaştırıcı bir akıl (Verstand) yasa haline gelir".

Modern toplumu bu şekilde betimleme ve böylece analizleme girişimleri sonraki gelişmeler sırasında öylesine tekrarlandı ki bunları burada örnekleriyle belgelemeye hacet yok. Ama önemli olan buna ters yönlü anlayışların eksik olmayışıdır. İlkin Hegel, "doğa yasaları"nda yatan burjuva anlamlı mücadele karakterini[74] gördükten sonra Marx[75] da şu noktaya işaret eder: "Descartes hayvanları düpedüz makine olarak tanımlarken onları manifaktür çağının gözleriyle görüyordu; oysa ortaçağın gözünde hayvan

(73) Fichte ve Schelling sistemleri arasındaki farklılık (Hegel, *Eserler I*, s. 242). Toplumla ilgili böyle her "atom" teorisinin salt burjuva görüşünün ideolojik bir yansıması olduğunu Bruno Bauer'e yönelttiği eleştirisinde Marx açıkça göstermiştir. Bak. *Kutsal Aile, MEW 2*, s. 127. Ama bu, şu türden görüşlerin "nesnelliğini" inkâr etmek demek değildir: Bunlar aslında şeyleşmiş insanın, kendisinin topluma karşı davranış ve tavrına yönelik bilincinin gereksindiği biçimlerdir.

(74) Hegel, *Eserler IX*, s. 528.

(75) *Kapital I, MEW 23*, s. 411, not 111.

insanın yardımcısıydı" ve aynı bağlamda bazı değinmelerde bulunarak düşünce tarihinden örnekler verir; Tönnies[76] aynı bağlamda çok daha kaba ve kategorik düşünmektedir: "Deneyim-öncesi mutlak akıl'ın (mutlak ratio = mutlak *Vernunft*) özel bir durumu bilimsel akıldır; bunun öznesi ilişkileri tanıyan, yani kavramlarla düşünen, ama nesnel olan insandır. O nedenle 'ad'larını karmaşık duyum organlarından alan, ama kendi doğal kökeni ve kendi gerçek nitelikleri açısından her biri birer yargı sayılan bilimsel kavramlar bilim alanında tıpkı toplumdaki metalar gibi hareket ederler. Sistemin içinde hepsi tıpkı pazardaki metalar gibi biraraya gelirler. Gerçekliği olan bir şeyin adını taşımayan en üst bilimsel kavram para'yı andırır, örneğin atom ya da enerji kavramı." Kapitalizm ile "doğa yasaları" arasında tarihsel öncelik ya da tarihsel ve nedensel sıra nedir sorusunu araştırmak bizim işimiz değil. (Bu satırların yazarı, kapitalist-ekonomik gelişmenin - bilimsel kavramların metalaştırılmasından-y.ö.- önce geldiği görüşünü gizlemek niyetinde değildir). Asıl mesele şunu açıkça kavramakta: Bir yanda bütün insan ilişkileri (toplumsal eylemin nesneleri olarak) giderek genişleyen bir ölçüde doğa bilimsel kavram sistemlerine özgü soyut öğelerin, doğa yasalarına konu soyut temellerin nesnel biçimlerine dönüşüyor. [XXVI] Öte yandan da sözkonusu "eylem"in öznesi, giderek -yapay olarak soyutlanan- bu süreçleri düşüncesiyle sadece seyreden birinin deney yapan kişinin v.b. davranışını benimsiyor.

* * *

Burada bir ekleme yapmama izin verirseniz, F. Engels'in "kendinden-şey" (Ding an sich) problemine ilişkin düşüncelerine birkaç sözle değinmek istiyorum. Çünkü bu düşünceler, bizim sorunumuzla doğrudan ilgili olmasalar bile, birçok marksistin bu kavrama verdiği anlamı geniş ölçüde etkilemiş bulunuyor. Öyle ki değinmeden geçecek olursak bazı yanlış anlamalar yine olduğu gibi sürüp gidecek. Engels diyor ki:[77] "Öteki tüm felsefî aca-

(76) Tönnies, *Toplulık ve Toplum*. 3. baskı, s. 38.
(77) Feuerbach. *MEW 21*, s. 276.

yipliklerde olduğu gibi bu garabeti en vurucu şekilde çürütecek olan şey yine pratiktir, yani deney ve sanayi. Biz, doğadaki bir olayla ilgili anlayışımızın doğruluğunu kanıtlayabiliyorsak ve bunu o olayı kendimiz yaratarak, onu kendi koşulları içinde kendimiz üretip kendi amaçlarımıza yararlı duruma getirmek suretiyle yapabiliyorsak Kant'ın şu ele avuca sığmayan 'kendinden-şey'inin de sonu gelmiş demektir. Doğanın bitkisel ve hayvansal cisimlerde ürettiği kimyasal maddeler, organik kimya bunları birbiri ardından üretecek hale gelinceye kadar hep birer kendinden-şey olarak kaldılar. Kendinden-şey bu yüzden 'bizim için bir şey', yani kökboya dediğimiz Alizarin gibi bir şey haline geldi, kısacası artık bahçelerde bitki kökü olarak yetiştirmek zorunda olmayıp, kömür katranından çok daha kolay ve ucuza elde edeceğimiz bir şey."

Burada her şeyden önce Engels gibi bir Hegel uzmanından beklenmeyen terminolojik bir kargaşayı düzeltmek zorundayız. "Kendinden" ve "bizim için" terimleri Hegel'de hiçbir zaman birbirine karşıt kavramlar olmayıp tam tersine korrelatif (ilişkileri birbirleriyle eşleşen-y.ö.) gerekli terimlerdir. Bir şeyin sadece kendinden verilmiş olması, Hegel açısından sadece "bizim için" verilmiş olması demektir. "Bizim için" verilenin veya "kendinden" verilenin karşıtı[78] aslında "kendi için" verilendir, yani öyle bir karşıtlık ki nesnenin *düşünülmüş* olması, burada aynı zamanda nesnenin *kendi kendisince bilinmiş* (kendisinin bilincinde veya farkında olmuş = *Bewusstsein über sich selbst*) olması anlamına gelmektedir.[79]

Bu durumda kendinden-şey probleminin, bilgimizin somut düzlemde genişleme imkânına set çekebileceğini hayal etmek Kant'ın bilgi kuramını baştan aşağı yanlış anlamak olur. Tam tersine Kant, yöntem olarak o dönemin çok gelişmiş bir doğa biliminden, yani Newton astronomisinden yola çıkmakta ve kendi bilgi kuramını tam da bu bilime ve onun ilerdeki gelişme olanakları üstüne oturt-

(78) Örneğin *Fenomenoloji*'nın Giriş bölümü, *Eserler II*, s. 20-67, 451 v.b.
(79) Marx bu terim mantığını, proletaryayla ilgili olarak bu sayfalarda da sık sık alıntılanan önemli bir pasajda kullanıyor. *Felsefenin Sefaleti*, *MEW 4*, s. 181. Bütün bu sorunla ilgili olarak ayrıca *Mantık*'takı ilgili yerlere bak. Özellikle cilt III, s. 127, 166 ve cilt IV, s. 120 ve çeşitli pasajlardaki Kant eleştirileri.

maktadır; bu yöntemin, önüne hiçbir engel çıkmadan sınırsız genişleme (yani bilginin ardındaki bilinemezci çekirdeğin giderek küçülse bile yine de yaşaması-y.ö.) imkânına sahip olduğunu kabul etmesi de bu yüzdendir. Kant'ın "Eleştiri"si, tüm fenomenlerin bilgisinin eksiksiz de olsa aslında -kendinden-şeylerin tersine- yine de bir fenomenler bilgisi olmaktan öteye geçemeyeceğini anlatır. Fenomenlerin en eksiksiz bilgisi bu bilginin *yapısında yatan sınırları* hiçbir zaman aşamaz [XXVII]; yani bizim deyişimizle bütünlükte ve içeriklerde yatan antinomileri (bağdaşmaz çelişkileri)... Bilinemezcilik ve Hume (ve kendisinin adını vermediği, ama aklından da çıkarmadığı Berkeley) ile ilişkiler sorununu "İdealizmin Reddi" başlıklı bölümde[80] Kant yeteri kadar açıklıkla ele aldı.

Nedir ki Engels'in düştüğü bu derin yanlış-anlama, sanayinin ve bilimsel deneyin tavrını diyalektik-felsefî anlamda bir pratik saymasında yatıyor. Aslında bilimsel deney en saf anlamıyla kontemplasyonun (düşüncede gözleme veya seyretme tarzının) ta kendisidir. Deneyci, gözlemlenecek yasaların etkileri veya sonuçlarını, *hiç müdahale edilmeden*, kendi başlarına göstermesi için soyut ve yapay bir ortam yaratır [XXVIII]. İster özneden ister nesneden gelsin bütün irrasyonel [XXIX] faktörler dışlanır. Deneyci, seyrettiği maddesel özü salt rasyonel bir ürün haline, yani matematiğin "intelligibel" maddesi haline indirgemeye elinden geldiğince çabalar.

Ve eğer Engels, sanayi bağlamında, amaçlarımıza yarayacak biçimde yapılmış "ürün"den söz ediyorsa, o dahiyane gençlik yazılarında[XXX] benzersiz biçimde yansıttığı kapitalist toplumun temel yapısını bir ân için unutmuş gibi gözüküyor. Çünkü orada kapitalist toplumun bir "doğa yasası" üzerine kurulu olduğunu ve bu yasanın da "bu toplumun üyelerinin bilinçsizliğine dayandığını"[81] belirtiyordu[XXXI]. Sanayi -"amaç" gözettiği sürecediyalektik tarihsel anlamda ve kesin sonuçlu olarak toplumsal doğa yasalarının öznesi değil, sadece nesnesi sayılır.

Marx defalarca vurguluyor ve kapitalisti (çünkü geçmişte veya bugün sanayiden söz edersek ancak kapitalistten söz edebiliriz) bir karakter maskesi ya da kukla olarak ilân ediyordu. Ve kapitalistin zenginleşme içgüdüsünü cimrinin içgüdüsüyle kıyaslarken Marx

(80) *Salt Aklın Eleştirisi*, s. 208.
(81) *Ulusal Ekonominin Eleştirisi*'ne taslak, *MEW I*, s. 515.

açıkça şöyle söylüyor[82]: "Cimride kişisel bir manyaklık olarak beliren şey kapitalistte toplumsal mekanizmanın ürünüdür ve o yalnızca bunun çarklarından biridir. Üstelik kapitalist üretimin genişlemesi bir sanayi işletmesine yatırılan sermayenin durmadan arttırılmasını zorunlu hale getirir. Rekabet, kapitalist üretim tarzının bağrındaki yasaları bu kez her kapitalist bireye onu dıştan zorlayıcı birer yasa gibi hissettirir."

Bu yüzden "sanayicinin", yani ekonomik ve teknik ilerlemenin temsilcisi olarak kapitalistin kendisi eylemde bulunmaz, tam tersine "eyleme getirilir"; onun "faaliyeti" toplumdaki doğa yasalarının nesnel işlerliğini doğru dürüst gözlemlemek ve hesaplamaktan öteye geçmez. İşte bu gerçek, marksizm açısından herkesçe bilindiği gibi, Engels de bu gerçeği değişik yerlerde doğrulamıştır.

* * *

3. Yeniden asıl konumuza dönmek istersek, bütün bunlardan açıkça şu ortaya çıkıyor: Eleştirel felsefenin pratiğe yönelik ifade tarzının sunduğu çözüm girişimi belirttiğimiz kuramsal antinomileri çözmüyor, tam tersine ebedîleştiriyor[83]. Çünkü nesnel zorunluluk belirtilerindeki rasyonelliğe ve düzenliliğe rağmen, maddesel tabanı nasıl nesnelliğin ötesinde yer alıyor ve nasıl hep olabilirlik düzeyinde kalıyorsa, öznenin bu hileyle kurtarılması gereken özgürlüğü de boş bir özgürlük olarak kadercilik uçurumuna düşmekten kurtulamıyor. "İçeriksiz düşünceler boştur" diyor Kant[84] "Transandantal Mantık"ın başlangıç bölümündeki program çerçevesinde ve ekliyor: "Kavramsız sezgiler kördür." Ama biçim ve içeriğin birbiri içine böyle karşılıklı olarak işlenmesi gerektiği,

(82) *Kapital I, MEW 23*, s. 618 v.b. Ayrıca içerde *Sınıf Bilinci* bölümde, burjuvazinin "sahte bilinci" sorunu.

(83) Hegel'in tekrar tekrar yönelttiği eleştiri bununla ilgilidir. Ayrıca Kant ahlâkını red eden Goethe de aynı soruna parmak basıyor. Ancak Goethe'nin gerekçeleri, dolayısıyla terim mantığı da farklı. Kant ahlâkının ise kendini kendinden-şey sorununu çözmekle yükümlü saydığı, birçok yerde, örneğin Ahlâkın Metafiziği'nin temellendirilmesinde belli oluyor. Phil. Bibl. 87, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 123.

(84) *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 77.

Kant'ın Eleştiri'sinde sadece yöntemsel bir program olmaktan öteye geçmiyor. Eleştiri'deki bu program, birbirinden ayrı iki dünyada, biçim ve içeriğin birbirleri ile gerçekten işlemeye başlamaları gereken noktayı göstermekte ya da biçimsel rasyonellik, bu içiçeleşmeye birtakım olanaklar sağlarken, biçimsel olanakları biçimsel hesaplarla önceden kestirmekten çok daha fazlasını sağladığında, bu içiçeleşmenin başlayacağı noktayı gösteriyor.

Öznenin özgürlüğü, bilgi sistemine gereken duyumların ne gerekliliğini aşıp kaderci doğa yasalarının ruhsuzluğunu parçalayabilir ne de bu yasalara herhangi bir anlam verebilir **[XXXII]**. Aynı şekilde, *deneyim-öncesi akıl*'ın (ratio = Vernunft) gerek ürettiği içerikler gerekse bilgi edindiği dünya, özgürlüğü belirleyen (determinant) biçimleri yaşamın canlılığıyla dolduracak durumda değildir **[XXXIII]**.

Biçim ve içeriğin birliğini, salt biçimsel bir hesabın temeli olarak değil, somut bir birlik olarak kavrayıp "yaratma"nın imkânsızlığı özgürlük ve gerekirlik (zorunluluk), iradecilik ve kadercilik denen çözümsüz bir ikilem'e (Dilemma) varıyor. Doğadaki süreçlerin "ezelî ve ebedî" düzenliliği ve bireysel ahlâkî pratiğin salt içsel özgürlüğü, "Deneyim-öncesi Pratik Aklın Eleştirisi'ndeki son bölümde, insanın (yaşamsal-) varlığının (*Dasein*) birbirinden hiç bağdaşmamacasına kopuk**[XXXIV]**, ama bu kopukluğa rağmen değişmesi imkânsız temelleri olarak gözüküyor.[85] Her iki durumda da Kant'ın, meselenin herhangi keyfî ve dogmatik bir kararla çözülemezliğini örtbas etmeksizin bu çözülemezliği ya da çelişkiyi (diyalektik, yani birbirini bağdaşamamazcasına dışlayan kopukluğu-y.ö.) dobra dobra işleyip ortaya çıkarması onun felsefî üstünlüğüdür.

III

Bu tartışmaların klasik felsefede her zaman yapıldığı türden entelektüel bir kavga ya da bilgiçlik taslama olduğunu düşünmek yanlış olur. Bu meselenin gelişme tarihinde bir sayfa geriye çevirecek ve meseleyi, düşünce düzeyinde pek işlenmemiş, ama top-

(85) Bu iki ilke arasındaki yöntemsel ilişkiler konusunda bak. içerde *"Marksist Olarak Rosa Luxemburg"* başlıklı makalemiz.

lumsal zemine daha yakın, dolayısıyla daha somut olarak oturtulduğu bir aşamada ele alacak olursak bu yanlışlığı açıkça görebiliriz.

Plechanov[86] 18. yüzyıl burjuva materyalizminin dünyayı kavrarken gelip çarptığı düşünce duvarlarını özellikle vurguluyor ve şu antinomileri ortaya çıkarıyor: Bir yanda insan sosyal ortamın *ürünü* olarak gözükürken, öte yanda sosyal ortam *kamuoyu*, yani *insan* tarafından yaratılmış olarak görünüyor. Karşımıza -görünürde- üretimin salt bilgi-kuramsal sorunu çerçevesinde, "eylem"in öznesi, bütün olarak kavranan gerçekliğin "yaratıcısı" gibi sistemli bir sorun düzleminde çıkan antinomi burada toplumsal temelini de açığa vuruyor. Plechanov'un açıklamaları yine aynı şekilde, kontemplatif ilke ile (bireysel) pratik ilke arasındaki ikiliği de sergiliyor ve diyor ki, klasik felsefenin ilk doruk noktasını ve sonraki gelişmesinin çıkış noktasını gösteren bu ilkeler arasındaki ikilik giderek antinomiye dönüşmüştür. Holbach ve Helvetius'un daha naif ve daha ilkel olan analizi sözkonusu antinominin gerçek temelini de oluşturan yaşama daha berrak olarak bakabilmemizi sağlıyor. İlkin şunu görüyoruz ki, burjuva toplumunun gelişmesi sonunda tüm toplumsal sorunlar insanlığı aşan sorunlar olmaktan çıkıyor. Ortaçağın ve başlayan yeniçağın (yani Luther) toplumla ilgili görüşlerinin tersine insan faaliyetinin ürünleri olarak görülüyor.

İkincisi, açıkça anlaşılıyor ki yeni ortaya çıkan insan, kapitalizmin yapay olarak yalnızlaştırdığı, egoist bir burjuva birey olmalıdır ve onun bilinci, yani eyleminin ve bilgisinin kaynağı Robinson Crusoe'nun bilinci gibi bireysel ve yalnızlaştırılmış bir bilinçtir[87]. Ama asıl önemlisi ve üçüncüsü, bunun toplumsal eylemi eylemci karakterinden etmesidir. İlk bakışta bu, Fransız materyalistlerine (ve de Locke'a) özgü duyumsalcı (sensüalist) bilgi

(86) Plechanov. *Materyalizmin Tarihine Katkılar*, s. 54, 122. Ayrıca Holbach ve Helvetius'un kendinden-şey sorununa -elbette naif bir çerçevedeyaklaşımları konusunda a.g.e. s. 9, 51 v.b.

(87) Burada Robinsonad'lar (Robinsonvari macera öyküsü) tarihiyle uğraşamayız. Sadece Marx'ın *P.E.E. Katkı*'daki yorumlarına (*MEW 13*, s. 615) ve Robinson Crusoe'nun Hobbes'un bilgi kuramında oynadığı rolle ilgili olarak Cassirer'in yaptığı zarif değintiye gönderme yapmak isterim (*a.g.e.* II. s. 61).

teorisinin bir art-etkisi gibi gözüküyor. Çünkü burada sözkonusu olan şudur: Bir yanda, "insanın beyni, üstüne basılan her damganın izini saklamaya elverişli bir mumdan başka bir şey değildir" (Holbach'tan aktaran Plechanov); öte yanda faaliyet denen şey *bilinçli* eylemden başkası değildir. Ancak daha yakından bakıldığında bunların kapitalist üretim sürecindeki burjuva insanına özgü durumun basit bir sonucu olduğu anlaşılır. Bu durumun karakteristik çizgilerini daha önce defalarca belirttik: Kapitalist toplumun insanı, (bir sınıf olarak) kendisinin "yarattığı" ve kendisine bile (kendi özüne) yabancı bir "doğal fenomen" gibi gözüken bir gerçeklikle yüzyüzedir; o tamamıyla bu gerçekliğe özgü "yasalar"ın insafına kalmıştır, onun faaliyeti tek tek birtakım yasaların kaçınılmaz olan gerçekleşmesini kendi (bencil) çıkarları için kullanmaktan öteye geçmez. Üstelik bu "faaliyet"inde bile o -durumun doğası gereği- olayların öznesi değil, nesnesidir. Onun faaliyet alanı bu yüzden tamamıyla içine yöneliktir: Bu alan bir yanda, onun yararlandığı yasalara ilişkin bilinçliliğidir, öte yanda olayların gidişi karşısında içinden duyduğu reaksiyonlara ilişkin bilinçliliği.

Bu durum ister istemez öylesine önemli bir problem karmaşası, öylesine kavram çakışmaları doğuruyor ki, bu kavramlar üstelik burjuva-insanın kendisinin dünyayla ilişkisini ne şekilde anladığını gösteren kavramlardır. Bu arada örneğin "doğa" kavramı yaldızlı bir anlama bürünüyor. Doğa'nın, aslında Kepler ve Gallilei'den beri hiç değişmeyen, ama Kant'ın apaçık formülleştirdiği tanımına daha önce dikkati çekmiştik: Olayları yönlendiren "yasaların sistemli mozaiği". Yapısal gelişmesinin kapitalizmin ekonomik yapılanmasından kaynaklandığını defalarca gösterdiğimiz [XXXV] bu kavrayışa paralel olarak başka bir doğa kavrayışı da var: Değer kavramı ki bu, birincisinden tamamıyla farklı olup bağrında farklı anlamları barındırıyor.

Doğal hukukun tarihine bir göz atarsak sözkonusu bu iki kavrayışın ne kadar birbirleri içine girdiğini görürüz. Çünkü doğanın burada büyük ölçüde bir burjuva-devrimci vurgulamayla anıldığı meydandadır: Yaklaşan burjuva toplumunun kurallı ve "düzenli", hesaplanabilen, biçimsel ve soyut karakteri, feodalizmin ve mutlakiyetçiliğin (Absolutismus) "düzensizliği", yapaylığı, kapris, keyfîlik ve yasasızlığı yanında "doğa" (yani düzenliliğin simgesi gibi, hattâ deneycinin- düşünmekle yetinen seyircinin- doğaya mü-

dahale etmez tutumu yüzünden "kendi kendisiyle mutlak özdeş" kaldığı sanılan bir şey-y.ö.) gibi algılanıyor [XXXVI]. Ama Rousseau'yu hatırlayacak olursak doğa kavrayışının buna tamamıyla ters düşen bir anlamına rastlıyoruz. Bu anlayış toplumsal biçimlerin. kurumların (şeyleşmenin) insanı insanlığının özünden sıyırıp ayırdığı duygusunda odaklaşıyor, kısacası kültür ve uygarlık (yani kapitalizm ve şeyleşme) insana ne kadar sahip çıkarsa insan da o denli insanlığından çıkıyor. Ve doğa -kavramların ters yüz edildiğinin farkında olmaksızın- mekanikleşmenin, ruhsuzlaşma ve şeyleşmenin artmasına karşı çıkan bütün bu iç eğilimleri barındıran bir kazan haline geliyor.

Doğa böylece insanın yaratmadığı bir şeyin, insan uygarlığına özgü yapay oluşumların tersine organik olarak gelişen bir şeyin anlamına bürünüyor[88]. Ama doğanın biçimlerinden söz ederken Schiller, "Biz bir zamanlar ne oldu isek odur" diyor ve "bir gün yeniden ne olacaksak odur". Ancak bir doğa kavrayışı ortaya çıkıyor; değer karakteri ve şeyleşmiş yaşama olgusuyla ilgili sorunsalları aşma eğilimi bu kavrayışta açıkça beliriyor. *Doğa*, burada insanın has olgusu, toplumun yanlış ve mekanikleştirici biçimlerinden kurtulmuş gerçek özü anlamına geliyor: Kendi içinde kusursuzlaşıp olgunlaşmış bir bütün anlamında, teori ve pratik ayırımını, akıl ile duyum, biçim ile içerik arasındaki parçalanmışlığı aşmış ya da aşan insan anlamında... Kendine biçim verme eğilimini, kendisi için somut içerikleri bir yana itici soyut bir akılcılık saymayan, özgürlük ve zorunluluğun çakıştığını varsayan insan.

Böylelikle öyle bir noktaya geldik ki, salt ve pratik *aklın* (Ver-

(88) Bak. Özellikle Kant, *Uslamlama Yeteneğinin Eleştirisi* (Die Kritik der Urteilskraft). Gerçek bülbül ile bülbül taklidi örneklerinden Schiller sayesindedir ki sonraki tüm düşünürler de etkilendi. "Organik Büyüme" kavramının şeyleşmeye karşı bir protesto olmaktan çıkıp giderek reaksiyoner bir slogan haline geldiği -Alman romantikleri, tarihsel hukuk okulu, Carlyle, Ruskin v.b. çizgisindeki- tarihsel gelişmeyi izlemek çok ilginç olsa gerek. Ancak bunun yeri burası değil. Bizim için önemli olan nesnelerin yapısıdır; yani doğanın içselleştirilmesinde doruk noktası gibi görünen durumun aslında doğayı anlamaktan vazgeçmek anlamına gelmesi... Ruhsal veya zihinsel durumu içeriğin bir biçimi gibi yaşamak, tıpkı doğa yasalarının yaptığı gibi, nüfuz edilememiş ve edilemeyen nesnelerin (kendinden-şeylerin) varlığını varsaymadan mümkün değildir.

nunit, ratio) birbirine indirgenemeyen ikiliği karşısında, "eylemin" öznesi. gerçekliğin bir bütün olarak "yaratılması" sorununun cevabını ararken kalakaldığımız noktayı farkında olmadan keşfetmiş bulunuyoruz. Üstelik bu tutumu (bu kavramın kaypak olması elimizde değil, ama bunu şimdi fazla irdelemeyelim) nesnellik-ötesi bir kurgu çerçevesinde mitoloji haline getirmeden araştırmak gerektiğinde, bunun, yalnız "ruhsal bir olgu", bilinçte yatan bir özlem olmayıp aynı zamanda çok gerçek ve somut bir faaliyet alanına sahip olduğunu görüyoruz ki bu *sanat* alanıdır. Sanat teorisi ve estetiğin giderek artan öneminc 18. yüzyıl dünya sanatının toplu görüntüsü içinde daha da yaklaşmanın yeri burası değil. Bu çalışmanın her yerinde olduğu gibi, biz yalnız bu sorunları ortaya çıkarmakta olan ve estetiğe, sanat bilincine dünya görüşü paralelinde, ama sanatın o dönemlere kadar hiç sahip olmadığı bir anlam kazandırmış olan toplumsal ve tarihsel zemini aydınlığa kavuşturmak istiyoruz. Ama bu sanat benzersiz bir altın çağ yaşıyordu demek de değildir; tam tersine bu dönemdeki artistik üretim, tek tük istisnası dışında gerideki altın çağların üretimiyle öyle uzaktan kıyaslanamaz. Burada önemli olan nokta, *sanat ilkelerinin* bu dönemde kazandığı ve dünya görüşüne dayalı sistemli kuramsal önemidir.

Bu ilke, maddesel temelinin somut içeriğine yönelik olup bu yüzden öğelerin bütünle "rastlantısal" bağlantısını koparacak ve rastlantı ile gereklilik arasında sadece görünürde mevcut karşıtlığı ortadan kaldıracak bir biçim anlayışından kaynaklanan somut bir bütünlüğün yaratılmasıdır. Bilindiği üzere Kant "Üslamlama (muhakeme) Gücünün Eleştirisi"nde bu ilkeye *başka türlü uzlaşamayacak karşıtlar arasında aracılık etme, yani sistemi tamamlama işlevini* yakıştırır. Ama bu çözüm girişimi, bu ilk aşamada bile kendisini sanat olayının açıklanması ve yorumuyla sınırlandıramazdı **[XXXVII]**. Bu ilkin şu nedenle imkânsızdı: Çünkü keşfedilen bu ilke -gösterdiğimiz gibi- daha kendi kökeninden başlayarak, ama bu ilkeden en uygun işlev olarak gerek kontemplatif teori, gerekse ahlâkî pratik düzeyinde çözülemeyen bütün sorunların çözümü için bir ilke oluşturabilmesi bekleniyordu. Fichte[89] de bu ilkeden beklenmesi gereken yöntemsel

(89) Fichte, *Ahlâk Kuramında Sistem* (Das System der Sittenlehre),

işlevi bir program çerçevesinde kesin bir dille ifade etti: Sanat "transandantal görüş açısını sıradan bir açıya dönüştürür", yani transandantal felsefe açısından dünyayı açıklamak için sorunlarla dolu olan bir postülat gibi görünen şey sanatta kusursuz bir tamlık halinde hazır olarak yer alır: Sanat, transandantal felsefedeki bu postülatın ister istemez insanın bilinç yapısından kaynaklandığını gösteren bir kanıttır.

Bununla birlikte bu kanıt gerçekliğin somut bir bütün olarak yaratıcısı sayılabilen "eylem" öznesini keşfetmek görevini üstlenmeye zorlanan klasik felsefe için yaşamsal bir yöntem sorunudur. Çünkü bilinçte ancak böyle bir öznelliğin varlığına rastlanabildiği ve içerik karşısında kayıtsız kalmaktan ve kendinden-şey, intelligibel rastlantısallık v.b. konularında çıkabilecek sorunlardan hiç etkilenmeyen bir biçim ilkesi bulunabildiği zaman, biçimsel rasyonalizmin ötesine somut ve yöntemli olarak geçmek ancak o zaman mümkün olabilecektir. İrrasyonellik (biçimin içerikle ilişkisi) meselesi mantıklı olarak ancak o zaman çözülebilir. Dünyayı, tamama ermiş, somut, anlamlı ve bizim tarafımızdan "yaratılmış" bir sistem şeklinde düşünüp kavramak ve bilincine (farkına) vardığımız bir dünya olarak anlamak ancak o zaman mümkün olur. İşte sanat ilkesinin bu şekilde keşfiyle birlikte, "biçimci, kategorik ve sezgisel kavramcı akıl (intellekt)" sorunu da ortaya çıkıyor. Böyle bir akıl, Kant'ın deyişiyle,[90] sadece bilgi açısından değil, aynı zamanda sezgi açısından da *spontan* (kendiliğinden), yani *aktif* (etkin, faal) sayılır, ama ***reseptif*** (duyumsal bilgilenme yeteneğinde), yani kontemplatif değildir. Eğer Kant bununla sistemi kapalı, kusursuz ve tamama ermiş hale getirebilecek bir ker-

3. bölüm, parag. 31 (Eserler II, s. 747). Klasik dönemin yöntem olarak pek anlaşılamayan doğa felsefesinin aslında işte bu durumdan kaynaklandığını göstermek ilginç olduğu kadar da yerinde olacaktır. Goethe'nin doğa felsefesi Newton'un doğanın "ırzına geçmesi"ni kabullenememekten kaynaklanıyorsa ve bu tepki, sonraki bütün gelişmeler açısından belirleyici olduysa, bu hiç de bir rastlantı değildir. Bu iki faktörü anlamak ancak insan, doğa ve sanat arasındaki ilişkiler çerçevesinde mümkündür. Doğanın matematiksel kavranışına yönelik ilk tepkinin yöntem olarak Rönesans'ın nitelikçi doğa felsefesine dönme eğiliminden ileri geldiği bu bağlamda açıklığa kavuşuyor.

(90) Kant, *Uslamlama Yeteneğinin Eleştirisi*, parag. 77.

teyi kast ediyorsa, bu ilke ve onun gerektirdiği sezgisel kavrayıcı akıl (intellekt) ve onun akılcı (intellektüel) sezgisi Kant'ı izleyenlerin eserlerinde sistematik felsefenin temel taşı haline geliyor.

Ama Schiller'in estetik ve kuramsal eserlerinde bu sorunsal ve analizlere yol açan ihtiyacı ve önerilen çözümlerin işlevlerini felsefî sistemlerde olduğundan çok daha açık biçimde görebiliyoruz. Çünkü düşüncelerin, bu sistemlerdeki salt kurgusu yüzeysel bir gözlemci için kimi zaman bu problemlerin can damarını örtbas ediyor. Oysa Schiller estetik ilkesini (biçim içgüdüsüne ve içerik içgüdüsüne ters olarak) oyun içgüdüsü şeklinde tanımlıyor ve onun bu analizinde şeyleşme konusuna ilişkin çok değerli sezgiler var ve şöyle vurguluyor[91]: "Çünkü derli toplu söyleyecek olursak, insan ancak kelimenin tam anlamıyla insan olduğu zaman oynar ve *insan yalnız oynadığı zaman ve yerde insandır.*" Schiller, estetik ilkesini estetiğin sınırları ötesine doğru açıyor ve insanın toplumdaki yaşam olgusu'nun (Dasein) anlamı nedir sorusuna aradığı çözümün anahtarını bu ilkede buluyorsa bizi gerisin geriye klasik felsefenin temel sorununa götürüyor demektir. O bir yanda toplumsal yaşamın insanı insan olmaktan çıkardığını görüyor; öte yanda da şu ilkeye işaret ediyor: *Toplumun insanlıktan çıkardığı, paramparça ettiği, farklı kısmî sistemler arasında böldüğü insan düşüncede yeniden bütünleştirilmelidir.* Şimdi klasik felsefenin ana problemini açık olarak görebilirsek, onun ele aldığı sorunları, büyüklüğü ve kullandığı yöntemin yarattığı yeni ufukları ile birlikte uğradığı başarısızlığın kaçınılmazlığı da ortaya çıkıyor. Çünkü önceki düşünürler şeyleşmenin düşünce biçimlerine safdillilikle takılıp kaldıkları ya da en fazla (Plechanov'un belirttiği durumlarda olduğu üzere) nesnel çelişkilere sürüklendikleri halde burada sosyal yaşamın sorunsal yapısı kapitalizmin insanı için tamamıyla bilinçli hale geliyor. "Sentezin gücü" diyor Hegel,[92] "İnsanların yaşamından kayboluyor ve anti-tezler kendi canlı ilişkilerini ve etkileşme gücünü yitirip bağımsızlıklarını kazanınca felsefe ihtiyacı da hissedilmeye başlıyor." Ama aynı zamanda böyle bir girişimin sınırlarının ne olacağını da görebiliriz. Çünkü soru ile cevap nesnel

(91) Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üstüne*, 15. mektup.
(92) Hegel, *"Fichte ve Schelling Sistemleri Arasındaki Farklılık"*, *Eserler I*, s. 174.

olarak daha baştan salt düşünce alanıyla sınırlıdır. Bu sınırlar ortada eleştirel felsefenin doğmacılığı olduğuna göre nesnel sayılır: Bu felsefe, yöntem olarak biçimsel, rasyonel ve diskursif (çıkarsama ve sorgulamacı) aklın sınırları ötesine sürüklense ve Spinoza-Leibniz gibi düşünürlere karşı eleştirel tavır alsa bile yöntemindeki temel tavır yine rasyonalist olmakta devam eder. Rasyonellik denen doğmaya hiç dokunulmaz[93].

Keşfedilen ilke kendisinin bilincine varıldığı anda kendi geçerlilik alanının dar sınırlarını da açığa vuruyor ve sözkonusu sınır da o zaman öznel hale geliyor. İnsan eğer sadece "oynadığı yerde" insansa, bu elverişli noktadan yola çıkarak yaşamın tüm içeriklerini kavrayacak duruma gelebiliriz. Ve bu içerikler estetik biçimin elverdiğince geniş bir kapsamı içinde olmak üzere şeyleştirici mekanizmanın öldürücü etkilerinden kurtarılabilirler; ama ancak estetik oldukları sürece... Başka bir deyişle ya dünyanın estetikleştirilmesi gerekiyor ki bu, asıl problemden kopmak demektir ve özneyi yeniden salt kontemplatif özneye, bir başka şekilde dönüştürür ve "eylem"i yok eder. Ya da estetik ilkeyi nesnel gerçekliği biçimlendirme ilkesi haline yükseltmek gerek ki, bu da sezgisel kavramcı aklın (intellekt) keşfini mitoloji haline getirmek demektir[94].

(93) Schelling'in geç dönem felsefesinin özünü onun bu duruma karşı çıkışında aramak lâzım. Ne ki onun mitolojikleştirici yaklaşımı artık tam bir reaksiyoner tavıra dönüşüyor. Hegel -göstereceğimiz gibi- rasyonalist yöntemin mutlak ucunu temsil ettiği için, onun aşılabilmesi, düşünce ile varlık arasında artık kontemplatif olmaktan çıkmış bulunan ilişkiler sayesinde, özne-nesne özdeşliğinin somut olarak kanıtlanmasıyla mümkün. Oysa Schelling bu yolu tam tersine, yani salt düşünce düzeyinde yürümek gibi bir saçmalığa düşüyor ve klasik felsefenin tüm yolcuları gibi, içi kof bir irrasyonelliği yücelterek reaksiyoner bir mitolojiyle son buluyor.

(94) Problemin tarihçesine ayrıntılarıyla girmeksizin, romantizmin sorunsallarını analizlemeye buradan başlanabileceğine işaret etmek istiyorum. İroni gibi herkesin bildiği, ama nadiren anlaşılan kavramlar da aslında bu durumdan kaynaklanıyor. Örneğin getirdiği çarpıcı sorunsallarla hiç hak etmediği halde unutulup giden Solger, Fr. Schlegel'le birlikte diyalektik yöntemin öncüsü olarak Schelling ile Hegel arasında yer alıyor ki bu, Maimon'un Kant ile Fichte arasında aldığı yeri andırıyor. Mitolojinin Schelling estetiğinde oynadığı rol de açıklığa böylelikle kavuşuyor. Bu tür sorunsallarla doğanın zihinsel bir durum olarak kavra ☞

Fichte'den başlayarak "yaratma" sürecini mitolojileştirmeyi klasik felsefe için merkezî bir sorun, bir ölüm-kalım meselesi haline getirmek giderek yöntemsel bir gereklilik oldu. Oysa eleştirel görüş, verilen gerçeklik içinde ve bizim bu gerçeklikle olan ilişkimiz içinde keşfettiği antinomilere paralel olarak özneyi de aynı şekilde ele almak ve parçalara dilimlemek zorundaydı (nesnel gerçekliğin bağrındaki bu parçalanmışlık, süreci kısmen hızlandırsa bile düşüncede yeniden üretilmeliydi).

Hegel çeşitli yerlerde Kant'ın şu "ruh torbası" ile alay eder. İçinde (kuramsal, pratik v.b.) çeşitli yeteneklerin bulunduğu bu torbadan yeteneklerin "çekip çıkarılması" gerekmektedir. Ama öznenin bağımsızlaşan parçalara, empirik gerçekliği, hattâ gerekliliği bile yadsınamayan parçalara böylesine ve böylece parçalanıp dağılmasını önlemek için, Hegel'in bu parçalanmışlığı, bu dağıtmayı somut ve bütünsel bir özneden hareketle yaratmaktan başka çaresi yoktu. Görüldüğü gibi sanat burada bile Janus'un [XXXVIII] iki yüzüyle karşımıza çıkıyor ve sanatın keşfiyle birlikte ya parçalanmış özneye yeni bir alan açmak ya da bütünün somut olarak belirdiği güvenilir bölgeyi arkada bırakıp (sanatı en fazla örnek diye kullanmakla) "yaratma" sorununu özneden bakarak kurcalamak mümkün oluyor. Sorun artık gerçekliğin nesnel bir sistemini -Spinoza için olduğu gibi- geometri örneğine dayalı olarak yaratmak sözkonusu değildir. Yaratma artık felsefenin hem önkoşulu hem de görevi olarak söz konusudur. Böyle bir yaratma hiç kuşkusuz bir veridir, (Kant "sentetik apriori yargılar veya kararlar vardır -nasıl mümkündür bunlar?- şeklinde soruyordu), ama görev bu parçalayıcı yaratma biçiminin -bir veri olmayan- birliğini sonuçta çıkarıp sergilemek ve bunun yaratıcı bir öznenin ürünü olduğunu kanıtlamaktır; yani en'nde sonunda "yaratıcı"nın öznesini yaratmak.

nışı arasında göze açıkça çarpan bir ilişki var. Metafiziksel varsayımlardan yola çıkmayan gerçekten de eleştirel sanatkârca bir dünya görüşü, öznedeki birliğin iyice yırtılıp parçalanmasına, gerçekliğin şeyleşmesine özgü semptomların çoğalmasına yol açıyor. Modernleşen sanat anlayışının daha sonraki gelişmeleri bunu gösteriyor (Flaubert, Konrad Fiedler v.b.). Ayrıca şu makaleme bakınız: Estetikte Özne-Nesne İlişkisi (Logos. IV).

IV

Tartışmanız böylece salt bilgi teorisinden ötelere uzanıyor. Çünkü bilgi teorisi düşüncenin ve eylemin, "bizim" gerçekliğimiz içinde verilmiş olan biçimlerin "imkân koşullarını" arayıp bulmayı amaçlamıştır. Bu teorinin kültürel ve felsefî eğilimini, yani öznenin şeyleşen parçalanmışlığını ve öznenin yöneldiği nesnelerin -aynı şekilde şeyleşmiş- katılığını ve nüfuz edilemezliğini aşma çabası burada şaşmaz bir berraklığa kavuşuyor. Hamann'ın kendi gelişmesi üzerindeki etkilerini anlattıktan sonra Goethe bu çaba ve özlemleri şöyle vurguluyor[95]: "İnsanın, sözle ya da hareketiyle olsun, başarmak istediği her şey onun bütün birleşik güçlerinin ürünü olmak zorundadır; yoksa tekil ürünlerin değeri yoktur." Parçalanmış, ama yeniden bütünleştirilecek insana yöneldiğimizde, sanat sorununun oynadığı merkezî rolün bu kez öznedeki "biz"in farklı gelişme aşamalarında sahip olduğu farklı anlamlar da artık gizli kalamaz. Sorunsalın bilince daha keskin biçimde ulaşması, ama problemlerin birbirleriyle pek farkında olmadan sarmaş dolaş edilmesine öyle doğa kavramı probleminde olduğundan çok daha az müsamaha edilebilmesi durumu daha zorlaştırıyor. Öznenin birlik veya bütünlüğünün yeniden kurulması, insanın entelektüel restorasyonu, yani düşünsel düzeydeki kurtuluş parçalanmışlık dünyasından geçen yolu bilinçle veya bilerek yürümek zorundadır. Parçalanmanın çeşitli biçimleri, yeniden bütünleşmiş insana giden yolda aşılması gereken evreleri oluşturuyor, ama kavranan bütünlükle gerçek bir ilişkiye girip de diyalektik bir konuma ulaştıklarında özden yoksun bir kofluk içinde eriyip dağılıyor.

"Akıl-ruh (Geist) ile madde, ruh (Seele) ile beden (Leib), *inanç* ile *sezgisel kavramcı akıl* (intellekt = Verstand), özgürlük ile gereklilik v.b. şeklinde kullanılan ve daha sınırlı alanlarda da olsa yer yer su yüzüne çıkan ve kendilerinde tüm insan çıkarlarının yoğunlaştığı anti-tezler" diyor Hegel,[96] "kültürün gelişmesi pa-

(95) *Edebiyat ve Hakikat*, XII. kitap. Hamann'ın pek fark edilemeyen etkisi genelde sanıldığından daha büyük.

(96) Hegel, *Eserler 1*, s. 173-174. Fenomenoloji, böyle bir yöntem geliştirmek açısından şimdiye kadar kimsenin (hattâ Hegel'in bile) aşamadığı bir girişim sayılır.

ralelinde, *deneyim-öncesi akıl* (ratio = Vernunft) ile *duyumsal veriler*, zekâ ile doğa şeklindeki karşıtlara dönüştüler ki en genel şekliyle bunlar mutlak öznellik ile mutlak nesnellik arasındaki karşıtlıklardı. Böyle kemikleşmiş karşıtlıkları (anti-tezleri) aşmak deneyim-öncesi aklın tek çıkarıdır. Onun bu çıkarında karşıtlama ve kısıtlamalara genelde karşı çıkıyormuş gibi bir anlam yoktur. Çünkü gelişmenin gerekli yolu daima karşıtlaşmalarla ilerleyen yaşamın bir faktörüdür ve yaşamın bütünü, en yoğun düzeyinde ancak mutlak ya da en yoğun kopukluğun yeniden senteze kavuşturulmasıyla mümkündür. Genezis (yaratıcı veya doğuşçu oluşum-y.ö.) bilgiyi yaratanın yaratılışı, kendinden-şey'in irrasyonelliğinin eriyip dağılması, insanın mezarından yenidendoğuşu, bütün bunlar artık somut olarak *diyalektik yöntem* meselesinde yoğunlaşıyor. Sezgisel kavramcı aklın (intellekt) deneyim-öncesi akıl'a (ratio) özgü bilgilenme ilkesini yöntemli olarak aşma istentisi veya talebi diyalektik yöntemde açık, nesnel ve bilimsel şekline kavuşuyor.

Diyalektik yöntemin tarihi, rasyonalist (deneyim-öncesi akılcı-y.ö.) düşüncenin tarihinin elbette ki ta başlangıcına kadar uzanıyor. Ama meselenin burada aldığı durum önceki tüm yaklaşımlardan (Hegel, örneğin Platon'la ilgili incelemesinde bu farklılığın önemini küçümsüyor) farklı bir nitelik taşıyor. Çünkü rasyonalizmin sınırlarını diyalektik yardımıyla aşmaya çabalayan önceki tüm girişimlerde, kavramların katılığındaki eriyip çözülmeyi içeriğin mantığı sorununa, irrasyonellik sorununa açık ve belirgin biçimde bağlamak açısından eksiklikler vardı. Öyle ki bütün mantık sorunlarının bilinçli olarak yeniden kalıba dökülmesi, ama bunların içeriğin nitel maddesel doğasına, yani maddeye dayandırılması, mantık ve felsefe açısından ilkin -Fenomenoloji'sinde ve Mantık'ında- Hegel tarafından gerçekleştirildi[97]. Böylelikle *somut kavramın* -ama elbette çok sorunlu olan ve Hegel'den sonra üzerinde pek de düşünülmeyen- bir mantığı, bütünün mantığı oluşmaktadır.

(97) Modern Yeni-Kantçıların en keskin görüşlü ve en mantıklısı olan Lask, Hegel'in Mantık'ındaki bu aşamayı da açıkça görmektedir: "Eleştirenler Hegel'e bu açıdan da hak vermek zorundalar: İrrasyonelliği, ancak ve ancak diyalektik olarak dönüşen kavramların kabul edilebilir hale geldikleri anda aşmak mümkündür." Fichte *İdealizmi ve Tarih*, s. 67.

Daha da özgün olan şey, burada öznenin, varlık olgusuna (Sein) ve (Elca'lı filozoflarda ya da Platon'da olduğu üzere) kavrama ilişkin nesnel diyalektiğini dönüşüme uğramadan seyreden bir özne olmadığı gibi, bu diyalektiğin (Grek sofistlerinde olduğu üzere) salt düşünsel olanaklarının pratikteki cambazlığını da yapmamasıdır. Tam tersine, diyalektik süreç, katı biçimlerin birbirleriyle katı biçimde yüzleşmesinin sona ermesi özünde *özne ile nesne arasında* gerçekleşmektedir. Kuşku yok ki önceki birtakım diyalektikçiler, diyalektik süreçte (Nikolaus Cusanus'un ratio ile intellekt arasında yaptığı ayırımı düşünürsek) meydana çıkan çeşitli öznellik düzeylerinden tamamıyla habersiz değildiler. Ama görecelleşme süreci sadece özne-nesne arasında, birbiriyle yanyana veya üstüste ya da olsa olsa birbirine diyalektik olarak gelişen ilişkilerin farklılaşma imkânıyla ilgilidir; yoksa bu, öznenin ve nesnenin kendisinin birbiri içine akarak görecelleşmesi demek değildir. İlkin "gerçeğin veya doğrunun sadece töz değil, ama aynı zamanda özne olduğu" anlaşıldığı zaman; özne (bilinç, düşünce) diyalektik sürecin hem üreteci hem de ürünü olduğu ve bu yüzden de kendi-kendine yaratılmış, ama bilinçli biçimini kendisinin oluşturduğu bir dünyada hareket ettiği ve bu dünyada da özneye tüm nesnelliğini kabul ettirdiği zaman; işte ancak o zamandır ki diyalektik sorunu ve onunla birlikte özne ile nesne, düşünce ile varlık (-olgusu), özgürlük ile gereklilik v.b. şeklindeki karşıtlıkların yok oluşu çözülmüş sayılabilecektir.

Bu sorunsal, felsefeyi geriye yeniçağın başındaki büyük sistem kurucuları dönemine götürecek gibi görünüyor. Spinoza'nın ileri sürdüğü şekilde, fikirler dünyasında bulunabilen düzenin şeyler dünyasında rastlanan düzenle özdeşliği bu eğilime oldukça benziyor. Bu paralellik, bu özdeşliğin temelini Spinoza'nın gördüğü gibi nesnenin kendisinde, tözde gördüğümüz zaman daha da akla yakın geliyor (hattâ genç Schelling'in sistem arayışı üstünde büyük etki de yapmış bulunuyor). Geometrik kurgulama (konstrüksiyon) yaratıcı ilke olarak ancak nesnel gerçekliğin bilincinde (farkında) olma faktörünü temsil ettiği için yaratabilir gerçekliği. Ama burada (Hegel'in savlarında) nesnellik Spinoza'nın nesnelliğe verdiği yöne her bakımdan karşıt bir yönde yer alıyor. Çünkü Spinoza açısından her öznellik, özel her içerik ve her hareket bu tözün (nesnenin) katı ve hareketsiz sallığı ve birliği karşısında bir hiçliğin bağrında yok

olup gitmektedir. Eğer bu yüzden felsefe yine fikirler ve şeyler dünyasında birbiriyle özdeş bir düzen [XXXIX] arıyor ve varlığın nedeni birincil ilke olarak kabul ediliyor ve yine bu özdeşlikten somutluğu ve hareketi açıklaması bekleniyor ise, bu durumda açıktır ki, tözün ve şeyler dünyasındaki düzenin anlamı temelinden bir değişikliğe uğramış olmalı.

Klasik felsefe gerçekten de anlamdaki bu değişim noktasına kadar ulaştı ve ilk kez şimdi ortaya çıkan yeni tözü, şeyler arasında felsefî olarak temelde yatan düzen ve bağlantılar kapsamını, yani tarihi keşfetmeyi başardı. Somut bir zeminin, doğuran-oluşum (genezis) açısından burada ve sadece burada yer aldığını gösteren nedenler olağanüstü bir çeşitlilik gösteriyor. Bunların dökümünü yapmak buraya kadarki analizimizi yeni baştan almak olur. Çünkü çözülemeyen hemen her sorunun ardında çözüm yolu olarak karşımıza tarihe uzanan yollar çıkıyor. Öte yanda bununla ilgili kimi gerekçeleri hiç değilse kısaca ele almalıyız; çünkü klasik felsefe, genezis (doğuran oluşum) ile tarih arasındaki bağlantının mantıksal gerekirliğinin tam farkında değil ve (ilerde anlatılacak sosyal ve tarihsel nedenlerden ötürü) olamazdı da.

18. yüzyılın materyalistleri tarihsel oluşumun rasyonalist bir bilgi kuramı için aşılmaz bir engel oluşturduğunu fark etmişlerdi[98]. Ama kendi rasyonalist dogmaları gereği, bu engelleri [XL] insan aklının (ratio) genel olarak yıkılmaz ve ebedî sınır duvarları olarak gördüler. Bu aldantının mantıklı ve yöntemli yanı, rasyonalist düşüncenin, kendini soyutlandırılmış biçim içeriklerinin

(98) Plechanov, *a.g.e.*, s. 9, 51. Yöntem açısından bakarsak sadece biçimsel rasyonalizm için çözülemeyen bir sorun var. Ortaçağın bu sorunlara getirdiği çözümlerin ne kadar bilimsel değer taşıdığı bir yana, ortaçağın ortada değil çözülemeyen, aslında hiçbir sorun görmediği bellidir. Örneğin Holbach'ın Plechanov tarafından aktarılan "Tavuk mu yumurtadan çıkar, yumurta mı tavuktan?" bilemeyiz şeklindeki söylemini Meister Eckhart'ın şu sözleriyle karşılaştırabiliriz: "Doğa insanı çocuktan, tavuğu da yumurtadan yaratır; Tanrı ise insanı çocuktan, tavuğu da yumurtadan önce yaratıyor." (Soylu kişilerin öğütleri) Besbelli ki burada sadece yöntem açısından bir kontrast sözkonusu. Bu yöntemsel sınırlama nedeniyle tarih de sonunda kendinden-şey kılığına giriyor ve Plechanov da bu materyalistlere tarihe böyle yaklaştıkları için naif birer idealist gözüyle bakıyor. Hegel'in ölümünün 60. yıldönümü, *Neue Zeit*, X. I. 273.

biçimsel hesaplanabilirliğine adamakla bu içerikleri -herhangi bir *ân için* geçerli gönderge sistemi çerçevesinde- birer *değişmez* olarak tanımlamak zorunda kaldığını düşünürsek kolayca aydınlığa çıkar. *Gerçeklikteki* (real) *içeriklerin* oluşma ve evrimi, yani tarih sorunu, rasyonalist düşünce açısından ancak bu yasalara özgü ve *önceden kestirilebilen olanakların* tümünü yerine getirmeye çalışan bir sistem biçiminde kavranmaktadır. Bunu uygulamanın ne ölçüde mümkün olduğu bizim konumuz değil; yöntem açısından önemli olan nokta ise, bu yöntemin bir yandan içeriklerin niteliğini ve somutluğunu, öte yandan da içeriklerin evrimini, yani tarihsel oluşumunu kavramanın yollarını kilitlemekte oluşudur: Tanımı gereği -kendi geçerlik alanı içinde- *yeni hiçbir şeyin meydana gelememesi* böyle bir yasanın özünde yatar. Ve bu tür yasaların kusursuz olarak tasarlanan bir sistemi gerçi tek tek yasaların gösterdiği düzeltilme ihtiyacını azaltabilir, ama *yeni* olan şeyi hesapla kavrayamaz. ("Yanlışlığın kaynağı" denen kavram, oluşmanın veya evrimin ve yeniliğin o kendinden-şey ya da bilinemeyen karakteri için rasyonel bilgi düzleminde özel bilimlerce yaratılan örtü rolünü oynar.) [XLI] Ama genezis, klasik felsefenin yakıştırdığı anlamda gerçekleşecekse, kendine mantıksal temel olarak tarihte, tarihsel oluşum veya nitel yeniliğin kesintisiz oluşumu boyunca dönüşebilen içeriklerin bir mantığını da yaratmalıdır ki örnek alınacak gerekli düzeni de şeyler dünyasında bulalım[99].

Çünkü bu oluşma, bu yenilik yöntemin doğrudan sonucu, hedefi ve tözü olarak değil, düpedüz engeli olarak belirdikçe, kavramlar da -tıpkı yaşanan gerçekliğin nesneleri gibi- o kendi içine kapalılık ve katılıkları çerçevesinde kalmak zorunda kalırlar ki bu kapalılık görünürde gûya öteki kavramları birbirine yanaştırarak yok edilebilmektedir. Oysa şeylerin (nesnelerin) -fiilî- özerkliğini ve şeylerin kavramlarını bunların yol açtığı katılıkla birlikte ger-

(99) Sorunun tarihçesine burada da kısaca değineceğiz. Bu konudaki karşıt düşünceler çok daha önceden de kesin çizgileriyle tartışıldı. Örneğin Fr. Schlegel'in, Condorcet'nin (1795) -bir bakıma Comte-Spencer türü- rasyonalist bir tarih anlayışı yaratma çabasına karşı getirdiği eleştiriyi ele alalım. "İnsanın kalıcı özellikleri katıksız bilimin konusudur; buna karşılık insanın gerek birey gerekse kitle insanı olarak geçirdiği değişiklikler insanoğlunun bilimsel tarihinin konusudur." *Gençlik Yazıları*, Viyana 1906, II, s. 52.

çekte ilkin tarihsel süreç yok etmektedir. Beden ile ruh (*Seele*) arası ilişki konusunda[100] Hegel •"çünkü" diyor, "bunların ikisini birbirinden mutlak özerk ya da bağımsız kabul edersek, birbirlerine, bir madde ötekisi için nasıl nüfuz edilemez ve varlığı sadece ötekinin yokluğu ve gözenekleri içinde varsayılıyorsa aynen öyle nüfuz edemez sayılır. Epikür de aynen tanrılara otursunlar diye gözeneklerin içinde bir yer tanımakta, ama akıllıca davranıp onların sırtına dünyayla birlikte yaşamak gibi bir yük bindirmemektedir". Nedir ki tarihsel oluşum, bireysel momentlerin bağımsızlığını sıfıra indiriyor, bu bireysel faktörlerin aklına yatacak bilgiyi zorluyor, yani kavramları, olayların içeriği ve nitel biricikliği ve yeniliği üzerine oturtacak şekilde oluşturmaya zorluyor ise, (bu oluşum) böylece faktörlerin hepsini somut olarak tekrarlanamazlık, yani *birkezlik* düzeyinde kalmaya zorlamış oluyor. Tarihsel dünyanın somut bütünlüğü, somut ve bütünsel tarih süreci bu yüzden anlaşılması mümkün biricik görüş halini alıyor. Bu görüş çerçevesindedir ki kendinden-şey'in irrasyonelliğe (sintaks veya sintagma düzenindeki düşünceye ve belirleyiciliğe aykırılıky.ö.) özgü iki ana moment, bireysel içeriğin somutluğu ve bütünlük artık pozitif olarak verilmiş ve kendi birliğine kavuşmuş olarak görünmektedir, ki bu, teori ile pratik arasındaki ilişkinin ve böylelikle de özgürlük ile gerekirlik arasındaki ilişkinin değiştiğini haber vermektedir. Gerçeklik haline getirdiğimiz fikir burada hemen hemen uyduruk nitelikteki o karakterini yitirir: Böylece -Vico'nun önceden de andığımız kâhinci deyimiyle söylersek- kendi tarihimizi kendimiz yapmış oluruz. Ve bütün gerçekliği tarih olarak [yani kendi tarihimiz olarak, çünkü başka bir tarih yoktur] **[XLII]** gözönüne alabilecek durumda isek kendimizi de böylelikle öyle bir

(100) *Ansiklopedi* (Hegel), parag. 309. Burada bizim için sorunun elbette yöntemsel yanı ağır basıyor. Bununla birlikte, bütün biçimsel rasyonalist kavramlarda şeyleşme benzeri bir nüfuz edilemezlik karakteri olduğunu vurgulamamız gerek. Kavramların modern çağın şey karakterinden işlev karakterine dönüştürülmesi özünde hiçbir şeyi değiştirmiyor. Çünkü işlev karakterindeki kavramların, asıl önemli olan biçim-içerik ilişkisi açısından, şey-karakterli kavramlardan hiç farkları yok; tam tersine kendi biçimsel rasyonalist yapılarını üstelik son kertesine kadar zorluyorlar.

yere getirmiş oluruz ki, oradan baktığımızda gerçekliği artık kendi "eylemimiz" olarak görmek mümkün olur.

Materyalistlerin düştüğü açmaz (dilemma. ikilem) anlamını yitirmiştir, çünkü bunun rasyonalist (pozitivist demek istiyor-y.ö.) bir önyargı, biçimci ve *sezgisel kavramcı aklın* (intellekt) dogmacılığı olduğu meydana çıkmaktadır. Bu akıl olgu olarak sadece bilinçli (ya da sintaktik diyebiliriz-y.ö.) eylemleri tanır iken, bizim yarattığımız tarihsel çevreyi, yani tarihsel sürecin ürününü ise bizi bize yabancı düşen yasalarla etkileyen bir gerçeklik olarak kavrıyor.

Hegel'in Fenomenolojisi'nde belirttiği üzere, kazanılan yeni bilgi, yani "gerçek, hiç kimsenin sarhoşluğundan kaçınamayacağı bir Baküs şöleni haline geliyor", çünkü deneyim-öncesi akıl - Novalis'in benzetmesine uyarak söylersek- Sais'teki (*) kutsal sırrın örtüsünü kaldırmışa benziyor. Çünkü bu akıl bilmecenin çözümünden başka bir şey değil. Ama burada bir kez daha, ancak bu kez tamamıyla somut olarak bu düşünce çizgisinde yer alan kesin sonuçlu bir problemle karşılaşıyoruz: Eylemin öznesi, doğan durumun öznesi nedir sorunu! Çünkü özne ile nesnenin, düşünce ile varlığın birliği, yani "eylem"in kanıtlamaya ve sergilemeye giriştiği birlik, düşünceyi belirleyici momentlerin oluşmasıyla gerçekliğin oluşma (evrim) tarihinin birliği içinde gerçeklik kazanıyor; birliğin tözü oluşumların bu birliği içinde yeralıyor. Nedir ki bu birliği kavramak için, hem bütün sorunların çözülebileceği bölgeyi keşfetmek hem de tarihin öznesi olan "biz"i, yani eylemiyle aslında tarihi oluşturan biz'i somut olarak sergilemek gerekiyor.

Ama bu noktada klasik felsefe geriye dönüş yaparak kavram efsanelerinin sonsuz labirentlerinde yolunu kaybetti. O nedenle bundan sonraki bölümde işimiz, onun, doğuran oluşumun şu somut öznesini, yöntem açısından bcklenen özne-nesneyi keşfetmeyi niçin beceremediğini göstermek olacaktır. Bu aşamada, bu yol şaşırımından kaynaklanan engelin ne olduğunu saptamak yeter.

Bu gelişmelerin her bakımdan doruk noktasını temsil eden Hegel de söz konusu özneyi en ciddî şekilde araştırmış bulunuyor. Onun keşfedebildiği "biz", bilindiği üzere *evrensel akıl-ruh*'tur

(*) *Sais:* Nil'in kollarından birindeki Eski Mısır kenti.

(Weltgeist) ya da daha doğrusu, onun somut biçimleri olarak her *halkın akıl-ruhu* (Volksgeist). Şimdi bu öznenin -bir ân için- mitolojiye sapan, dolayısıyla soyut karakterini bir kenara bıraksak, ama Hegel'in tüm varsayımlarını eleştirisiz kabullensek bile yine de unutmamak gerekir ki bu özne, kendisine yakıştırılan yöntemsel ve sistematik işlevi (Hegel'in kendi açısından bile) yerine getirecek durumda değildir. Çünkü halkın akıl-ruhu, Hegel için bile evrensel akıl-ruh'un "doğal" bir belirleyicisi (veya koşulu-y.ö.) olmaktan öteye geçemez; kısacası öyle bir belirleyici ki sınırlarını ancak daha yüksek bir momentte, yani ***kendi özünün bilincine varma*** momentinde kaldıran ve kendi mutlak gerçeğine doğrudan doğruya kendi varlık olgusu (Sein) (ile yetinen-y.ö.) düzeyinde değil, ama ancak bu bilinç aşamasında ulaşan bir belirleyici[101].

Buradan çıkan ilk sonuca göre, halkın akıl-ruhu tarihin ancak görünürdeki öznesi, kendi eyleminin görünüşteki öznesi, kendi eyleminin görünüşteki eylemcisi (faili) dir. Çünkü bir halkın fiilî gereklere ve evrensel akıl-ruh'un fikrine denk düşen "doğal belirleyicileri"nden ya da doğal karakterinden aslında evrensel akıl-ruhun kendisi yararlanıyor ve eylemlerini halkın akıl-ruhunu kullanarak üstelik bu ruha rağmen gerçekleştiriyor[102]. Böylece eylem, eylemcinin kendisi için transandant (kendi eyleminin ötesinde, onu aşan-y.ö.) bir şey olup çıkıyor ve kazanılmış görünen özgürlük, farkında olunmadan insanı yöneten yasalara yansımak gibi uydurmaca bir özgürlük haline dönüşüyor. Bu öyle bir özgürlük ki Spinoza'nın fırlattığı taşın bilinci olduğu (veya bilince ulaştığı-y.ö.) zaman sahip olabileceği bir özgürlük. Gerçekçi dehâsıyla tarihin ne yadsıdığı ne de yadsıyabileceği fiilî yapısı için, Hegel "deneyim-öncesi aklın hileleri" içinden bir açıklama bulup buluşturmaya kuşkusuz ki kalkışmazdı. Üstelik şunu unutmamak gerekir ki, bu "akıl hilesi", bir mitoloji olmaktan öteye ancak aslına uygun bir akıl keşfedebildiği ve somut biçimde ispatlandığı zaman geçebilir. Deneyim-öncesi akıl (ratio) o zaman tarihin henüz bilinçli hale gelmemiş aşamalarının dehâ tarzında bir açıklaması yerine geçer. Ama bunları anlamak ve değerlendirmek ancak kendini keşfeden aklın ulaştığı görüş düzeyinden bakmakla ve aşamalar halinde mümkündür.

(101) Hegel. *Eserler II*, s. 267.
(102) Hegel. *Hukuk Felsefesi*, parag. 345-347. *Ansiklopedi*, parag. 548-552.

Hegel felsefesinin, yönteminin gereği mitolojinin kucağına kaçmılmaz bir şekilde düştüğü nokta da burasıdır. Özne-nesne özdeşliğini tarihin *kendisinde* keşfetmekten geri kalınca bu felsefe tarihin ötesine geçmek ve kendini kendi keşfeden veya kendine kendisi ulaşan *deneyim-öncesi akıl*'ın imparatorluğunu orada kurmak zorunda kaldı. **[XLIII]** Tarihi bir aşama ve tarihsel evrimi de "aklın hilesi" olarak anlamak bu elverişli noktadan bakarak mümkün oluyordu. Tarih bütünsel sistemin canlı gövdesine biçim verecek durumda değildir: O, "mutlak akıl-ruh"ta, sanatta, dinde ve felsefede doruğuna ulaşan bütünsel sistemin bir parçası, bir momenti olur. Oysa tarih fazlasıyla doğaldır, hattâ diyalektik yöntemin, yukardaki tasarımın göremeyeceği kadar canlı ve biricik öğesidir. Bir yanda tarih -yönteme aykırı olarak- sistem açısından tarihin ötesinde yer alması gereken dünyaların yapısına, ama kaçınılmaz bir şekilde girer[103]. Öte yandan tarihe böylesine uyumsuz

(103) Sistemin büründüğü son çerçeve açısından tarih, hukuk felsefesinden *aklın mutlak ruhu*'na (absolutar Geist) geçişi temsil ediyor (Fenomenoloji'de bu bağlantı daha karmaşık, ama yöntem açısından da anlamı birebir ve belirgin değil). "Mutlak Akıl-Ruh"un bir an önceki geçip giden ânın, yani tarihin gerçeği olduğundan, Hegel'in mantığına uygun olarak, tarihi kendi bağrında yok edip (geçmişe mal ederek-y.ö.) koruması gerekirdi. Oysa tarih, diyalektik yöntem (dışlamaksızın bütünleşme-y.ö.) çerçevesinde aşılamaz ve Hegel'in Tarih Felsefesi'nin sonunda verdiği mesaj da budur. Sistemin doruğunu oluşturan bu son nokta "aklın mutlak ruhu"nun kendine kendisini eriştirdiği ve eriştiği ân'dır ve tarih o ân yeniden ortaya çıkmakta ve öylece (tarih şeklinde-y.ö.) felsefenin ötesine kendi başına geçmekte, ulaşmaktadır: "Düşünceyi belirleyen kategorilerin bu anlama bürünmüş olmaları da ayrı kavramlar yaratır ki bunlar artık felsefenin tarihine ait değildir. Bu kavramlar evrensel (kendi kendisini dışlarnadan bütünleşmiş-y.ö.) akıl-ruhun en yalın belirtisi sayılır: Bu belirti en somut yapısal biçimiyle tarihtir." *Eserler, XV*, s. 618.
["Düşünceyi belirleyen kategorilerin" büründüğü anlam, yani "mutlak akıl-ruhun kendine kendisinin erişip ulaştığı ve tarihin yeniden belirdiği ân" kavramı, sanıyoruz ki düşüncenin, her şimdiki-ân'da bu ânı birlikte yaşayarak, yani şimdi ile birlikte ilerleyişini ifade ediyor ya da gerçekliğin, her yeni bir şimdiki-ân'da aynen değil, sadece yeniden fülîleştiğini ve tarihin de felsefeyi bu farklı yeniden fülîleşmeler yüzünden aştığını... Nedir ki Hegel, pozitivizmin baş sorumlusu olan ratio -yani yeniden-fülîleşmelerdeki mutlak özdeş-anlayışını yine farklılaşmaların (özdeşmezliğin) yıkabileceğini henüz göremiyor! y.ö.]

ve tutarsız bir yaklaşım, tarihi, onun Hegel sistematiği içinde kaçınılmaz sayılan özünden bile yoksun kılmaktadır.

Çünkü birincisi, tarihin deneyim-öncesi akılla ilişkisi böylelikle bir rastlantı halini alıyor. "Aklın kendini yeniden üretirken felsefe olarak ne zaman, nerede ve hangi biçimde ortaya çıkacağı rastlantısıdır"[104] diyor Hegel "Felsefenin İhtiyaçları" ile ilgili pasajda. Oysa bu rastlantısallıkla, yani gerekirliğin veya belirlenirliğin olmadığı durumlarla birlikte tarih gerisin geriye artık aşılmış olan "veriler"e, yani olgusallığa bağlı kalıyor ve irrasyonelliğe saplanıyor. Ve tarihin bunları kavrayan akılla (ratio) olan ilişkisi, eğer sadece irrasyonel bir içeriğin şu somut burası ve şimdi'yi, yer ve zamanı ve somut içeriği rastlantı sayan genel bir biçimle olan ilişkisi ise, akıl (ratio) da o zaman diyalektik-öncesi yöntemlere özgü ve kendinden-şey'le ilişkili her türlü antinomilere saplanıp gidiyor. **[XLIV]**

İkincisine gelince, mutlak akıl-ruh ile tarih arasındaki açıklığa kavuşmamış olan ilişki Hegel'i bu yöntemiyle zor anlaşılabilen şu varsayıma zorluyor: Tarihin bir sonu vardır! Bu son, onun yaşadığı dönemde, onun felsefe sisteminde artık kendinden öncekilerin sonunda varabileceği hakikat ve son aşama olarak gözükmektedir. Bu, ister istemez daha derinlerde yatan asıl tarihsel dünyalarda bile, tarih son aşamasına Prusya'nın restorasyon devletinde ulaşmak zorundadır anlamına geliyor.

Üçüncüsü, tarihten koparılmış olan genezis'in (doğuran oluşumun) kendi gelişme süreci mantıktan başlayıp doğa yoluyla akıl-ruha doğru uzanıyor. Ama tüm kategorilerin ve bunların hareketinin tarihselliği diyalektik yöntemin içine, ama onu belirleyici şekilde nüfuz ettiğinden ve diyalektik genezis ile tarih nesnel düzlemde ister istemez bir arada yürüdüklerinden, ama yolları sadece klasik felsefenin programını tamamlayamaması nedeniyle birbirinden ayrıldığı içindir ki tarih-üstü olarak düşünülen bu süreç de her adım başında ister istemez tarihsel bir yapı arz ediyor. Ancak soyut ve kontemplatif bir hale gelen yöntem, tarihi böylece sahteleştirip ırzına geçince sonunda tarih de intikamını alıyor ve ken-

(104) Hegel. *Eserler I*, s. 174. Bu (salt düşünsel-y.ö.) rastlantısallık veya olabilirliğin Fichte'de daha da kuvvetle vurgulandığını söylemeye hacet yok.

disini bütünlüğe kavuşturamayan yöntemin ırzına geçip onu darmadağın ediyor (bu bağlamda, mantıktan yola çıkarak doğa felsefesi yapmak isteyen akımları düşünün bir kez).

Sonuç olarak Marx'ın[105] Hegel eleştirisinde sert biçimde vurguladığı üzere. "akıl-ruh"un, "idea"nın oynadığı Demiurg (Platon anlamında. evreni idealar uyarınca yaratan tanrı-y.ö.) rolü düpedüz kavram mitologyasına dönüşüyor. Bir kez daha -Hegel felsefesi açısından- söylemek gerekirse, tarihi demiurg tek başına yapar gibi gözüküyor. Ama bu görüntü içindedir ki klasik filozofların, biçimci ve rasyonalist (deneyim-öncesi akılcı-y.ö.) düşüncenin, yani burjuva ve şeyleşmiş düşüncenin sınırlarını düşüncede delme ve şeyleşmenin yıkıntıya çevirdiği insanı düşüncede yeniden-üretme girişimi de yok olup gidiyor. Düşünce özne ve nesne gibi iki yaka arasındaki düşünsel seyirciliğin ortasında boğulup kalıyor[106].

Klasik felsefe kendi yaşamının temeli ve nedeninde yatan tüm antinomileri gerçekten de kendi düşüncesiyle ulaşabileceği son sınırlara kadar götürdü, onlara verebileceği en üstün entelektüel ifadeyi verdi. Ama bu antinomiler onun tarafından yine de çözülemedi, çözülemez olarak kaldı. Klasik felsefe tarihsel gelişmesi içinde bu yüzden öylesine paradokslu bir durumda bulunuyor ki bir yanda burjuva toplumunu düşüncede aşacak bir felsefe ararken, öte yanda bu toplumun yıktığı insanı spekülasyonlarla yeniden hayata döndürmeye uğraşıyor; ama vardığı sonuçlara bakarsak görüyoruz ki burjuva toplumunu düşüncede tıpatıp yeniden-üretmekten, onun entelektüel kopyasını çıkarmaktan, apriori bir çıkarsamasını (dedüksiyon) yapmaktan öteye geçmiş değil... Bur-

(105) Bak. Metinde *"Nedir Ortodoks Marksizm?"* başlıklı makalemiz.

(106) Böylelikle mantığın kendisi de evrensel hale geliyor. Hegel'in, kavramın kendisi "varlığın yeniden oluşturulmuş olgusu"dur ya da "yeniden oluşturulmuş varlık"tır (wiederhergestelltes Sein) şeklindeki (tipik idealist gerçekçi-y.ö.) postülatı ancak özne-nesne özdeşliğinin fiilen yaratılması koşuluyla mümkündür. Bu koşul gerçekleşmediği takdirde kavram Kant'ın idealist anlayışına bürünür, yani kendi diyalektik işleyiviyle çelişir ki bunu ayrıntılarıyla açıklamanın yeri burası olmasa gerek.
[İnsanın ürünü olan kavramı, Hegelci özne-nesne özdeşliğine bağlamak yerine, "bilinçli oluşturan nesne" ile "nesnesini sahiplenen bilinç" ikilisi arasındaki etkileşmeye bağlamak daha doğru olur. Bak. K. Korsch, Marksizm ve Felsefe *çevirimize Sonsöz. y.ö.]*

juva toplumunu aşan bir şey varsa o da bu çıkarsamayı *nasıl* yaptığı, yani çıkarsama *tarzı*, kısacası diyalektik *yöntem*. Ama bu yöntem de klasik felsefede ifadesini yine bu yalnız şu çözülmemiş ve çözülemeyen *antinomiler* biçiminde buluyor. [XLV] Ancak bu antinomiler de, burjuva toplumunun köklerinde yatan ve onun tarafından durmadan -elbette ki karmakarışık ve yetersiz düzeyde- üretilen ve yeniden-üretilmekte olan antinomilerin en derin ve en görkemli entelektüel (kavramlaştıran akılcı-y.ö.) ifadesidir. O nedenle klasik felsefe burjuvazinin gelecek kuşaklarına miras olarak şu çözülmemiş antinomilerden başka bir şey bırakamadı. Klasiklerin tuttuğu bu yolun, hiç değilse yöntem olarak söz konusu (antinomilere ilişkin-y.ö.) sınırların ötesine işaret eder görünen uzantısını, yani diyalektik yöntemi tarihin yöntemi olarak sürdürmek burjuva sınıfına düşecekti. Bu sınıf, özne-nesne özdeşliğini, eylemin öznesini, genezisin bağrındaki "biz"i, kendi yaşamının temelleri ve nedenleri, yani proletaryanın içinden keşfedip çıkarmayı bilecekti.

Gençlik çağında yazdığı Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nde Marx, proletaryanın, toplum ve tarih karşısındaki özel durumunu, yani tarihsel ve sosyal gelişme sürecinin özdeşleşmiş özne-nesnesi olarak gördüğü işlevin dayanak noktasını açıkça belirtir: "Proletarya dünyada şimdiye kadar yaşanan düzenin dağıldığını ilân ediyorsa sadece kendi yaşamsal varlığının (Dasein) sırrını açıklamış oluyor; çünkü proletarya bu düzenin fiilî olarak dağılmasından başka bir şey değildir." O nedenle proletaryanın kendisini tanıma ve anlama tarzı aynı zamanda toplumun doğasını nesnel olarak anlama tarzıdır. Proletaryanın kendi sınıfsal hedeflerini kollaması aynı zamanda toplumun -nesnel- hedeflerini, kendisinin bilinçli müdahalesi olmadıkça, soyut birer imkân olmak, nesnel birer engel oluşturmaktan öteye geçemeyecek olan hedeflerini bilinçli şekilde gerçekleştirmek anlamını taşıyor[107].

Peki, bu görüş, hattâ topluma karşı düşüncede böyle tavır alabilmek sayesinde toplumsal olarak ne değişti? "İlkin" hiçbir şey! Çünkü proletarya ortaya kapitalist toplum düzeninin ürünü olarak çıkabilmektedir. Onun yaşama olgusunun biçimleri -ilk alt bölümde gösterildiği üzere- öyledir ki şeyleşme olayı kendini bu biçimlerde insanı insanlıktan çıkarırcasına, yani en vurucu tarzda gösterir. Yaşamın her yönüyle şeyleşmekte oluşunu proletarya burjuvazisiyle birlikte paylaşır. Marx şöyle diyor[108]: "Mülk sahibi sınıf ile proletarya arasında insanın kendi kendisiyle yabancılaşması bakımından fark yoktur, ama mülk sahipleri bu yabancılaşma içinde kendini evinde, yani rahat hisseder, kendini *doğruladığını* görür [XLVI]; yabancılaşmayı kendi gücü ve âleti bilir; bu yabancılaşma içinde o insanca yaşamanın görüntüsüne girer. Oysa proletarya kendisiyle yabancılaşmanın içinde yıkıldığını

(107) Bak. Metindeki makalelerimiz: *"Nedir Ortodoks Marksizm?"* ve *"Sınıf Bilinci"*. Ayrıca -ikinci ciltte yayınlanacak olan- *"Tarihsel Materyalizmde İşlev Değişikliği"*. Konuları gereği birbirleriyle yakın bağlantılı olan bu makalelerde ara sıra bazı tekrarlamaların olması ne yazık ki kaçınılmazdı.

(108) *Kutsal Aile*, *MEW* 2, s. 37.

duyar, gücünün yittiğini görür ve insanlık-dışı yaşanan bir olgunun gerçekliğini."

I

Marksist açıdan bile sanki nesnel durumda hiçbir değişiklik olmamış gibi görünüyor. Değişen şey sadece "marksist görüşleri değerlendirme anlayışı"; kısacası bu görüşlerin "değerlendirilişi" farklı bir vurgulama kazandı. Bu yeni görüntünün ardında gerçeğin çok önemli tohumları saklıdır aslında ve doğruyu görmekten vazgeçip iş tersine saptırılmak istenmiyorsa, bu tohumlara sıkıca sarılmak gerek. Daha somut bir deyişle, toplumsal varlığın nesnel gerçekliği, gerek proletaryanın gerekse burjuvazinin gözünde dolayımsız ya da aracısız kavranan bir gerçeklik olduğu için "bir ve aynı" gerçekliktir. Ama bu, her iki sınıfın da bu dolayımsız koşulları bilinç düzeyine çıkarmasına aracılık eden, dolayımsız veya doğrudan çıplak gerçekliği her iki sınıf için de asıl nesnel gerçeklik haline getiren *özgül aracılık ya da dolayım kategorilerinin* birbirinden tamamıyla farklı olmalarını engellemiyor, bu iki sınıfın "bir ve aynı" ekonomik süreç içindeki konumlarının farklılığı nedeniyle engellemiyor. Şurası belli ki burjuva düşüncesinin temel sorununa, kendinden-şey sorununa bir kez daha -ama bu sefer başka bir açıdan- yaklaşmaktayız. Çünkü doğrudan, (dolayımsız aracısız) verilen şeyin (sadece aracısız olarak onaylanan değil) gerçekten öyle kavranan ve *bu nedenle* fiilen nesnel olan bir gerçekliğe *dönüştürülmesi*, yani dolayım (aracılık) kategorisinin insanın dünya tasarımı üzerindeki etkisini sadece "öznel" bir şey, sadece "değişmeksizin duran" gerçekliğin bir "değerlendirmesi" olarak kabul etmek, bütün bunlar aslında nesnel gerçekliğe yine bir kendinden-şey'lik **[XLVII]** yakıştırmak demek oluyor.

Böyle bir değerlendirmeyi düpedüz öznel ya da olguların özüne ulaşamayan bir tarz olarak gören kavrayış, fiilî gerçekliğin özüne yine de nüfuz ettiğini iddia ediyor. Bu kavrayıştaki aldanma, kendi dayanak noktasını bu noktanın (her şeyden önce kendi temelindeki toplumsal varlıkla) koşullanmış olduğunu hiç eleştirisiz kabullenmesinden kaynaklanıyor. Örneğin Rickert[109] "kendi kültür

(109) Rickert, *Doğabilimlerinde Kavramlaştırma Sınırları*, 2. baskı, s. 562.

çevresi"ni inceleyen tarihçi konusunda -bu tarih anlayışını en gelişmiş ve düşünsel ayrıntılara varan biçimiyle göstermek için- şöyle diyor: "Tarihçi, kavramlarını kendi ait olduğu topluluğun değerlerine göre oluşturursa, onun sunduğu nesnellik ancak ve ancak kendi olgular malzemesinin doğruluğuna bağımlı kalır ve geçmişteki olaylardan hangisinin kesin sonuçları olduğu meydana çıkmaz. O, örneğin sanat tarihini kendi kültürünün estetik değerleriyle, devletin tarihini onun siyasal değerleriyle ilişkilendirdiği ve tarih-dışı değer yargılarından kaçındığı sürece keyfîlikten kurtulmuş olacak ve estetik ve siyasal kültür değerlerini kendi topluluğunun üyeleri açısından birer norm olarak kabul eden herkes için geçerli bir tarihsel anlatım tarzı yaratmış olacaktır."

Malzemesi bilinmeyen ve yalnızca biçim olarak geçerli "kültür değerleri"ni "değerlere ilişkin" tarihsel nesnelliğin temel faktörleri olarak ortaya koymakla tarihçinin öznelliği -görünüşte- safdışı kalır, ama nesnelliğin ölçeği ve kılavuzu olarak "kendi topluluğu (yani sınıfı) için fiilen geçerli kültür değerlerini" yüceltme pahasına! Keyfîlik ve öznellik, tikel olgular malzemesinden ve bu olgulara ilişkin yargılardan ölçeğin (kriterin) kendisine, "geçerli kültür değerlerine" aktarılıyor. Ve bu değerlerin geçerliliğini yargılamak ya da hattâ sorgulamak *bu zeminde* mümkün olmuyor, çünkü *kültür değerleri* tarihçi için artık *kendinden-şey* hale gelmektedir ki bu, benzerlerini I. Altbölümde ekonomi ve hukuk çerçevesinde gördüğümüz yapısal bir gelişmeden kaynaklanıyor.

Bununla birlikte daha önemlisi sorunun öbür yönüdür: Biçim-içerik ilişkisindeki kendinden-şeylik karakterinin ister istemez bütünsellik sorununu gündeme getirmesi... Bu konudaki görüşlerini büyük bir açıklıkla ifade eden Rickert'e[110] teşekkür borçluyuz. Tarih felsefesine esas olacak bir değer kuramında yöntemin gerekliliğini vurguladıktan sonra şöyle sürdürüyor: "Evrensel ya da dünya tarihi bile *bütünleşik* bir şekilde ancak bir kültür değerleri sistemi yardımıyla yazılabilir ve bunun önkoşulu o nedenle esaslı bir tarih felsefesidir. Değerler sistemiyle ilgili bilgiler bundan sonra salt empirik anlatımın bilimsel nesnellik sorunu açısından artık önem taşımaz."

(110) *a.g.e.*. s. 606.

Bununla birlikte şunu sormak lâzım: Tarihsel monografi ile evrensel tarih arasındaki ayırım sadece bir *kapsam* sorunu mudur, yoksa *yöntem* sorunu mu? Rickert'in bilgi-kuramsal idealine göre, tarih bilimi birinci (kapsamla ilgili) durumda bile tam bir sorunsal yaratır. Çünkü tarihteki "olgular"ın -bütün "değer yakıştırma"lara rağmen- ham ve kavranmamış birer olgu veya olgusallık durumunda bulunmaları gerek. Çünkü bu olguları gerçekten kavrama imkânı, onların gerçek anlamını, tarih sürecindeki gerçek işlevlerini anlama olanağı, aslında bütünselliği kavramaktan yöntemli olarak feragat edilmiş olmakla yöntemli veya sistemli olarak olanaksız hale getirilmiştir. Nedir ki evrensel tarih sorunu -başka bir makalede gösterdiğimiz üzere[111]- tarihin en küçük diliminde bile zorunlu olarak ortaya çıkan yöntem sorunudur. Çünkü bir bütünlük ya da bütünsellik (evrensel tarih) olarak tarih, tikel birtakım tarihsel olayların mekanik bir toplamı olmadığı gibi, böyle tikel olaylar karşısında bir seyircinin transandant (olayların nesnelliğini aşan-y.ö.) düşünce ilkesi, yani sadece tarih felsefesi gibi özgül bir disiplin yardımıyla etkinliğe kavuşturulmayı bekleyen bir ilke de değildir. Tarihin bütünselliği -şimdiye kadar bilincine varılmasa ve kavranamasa bile- kendi başına nesnelliğiyle gerçek bir tarihsel güçtür. Tikel olayların gerçekliğinden (ve dolayısıyla kavranmasından), ama onların gerçekliğini, olgusallığını yok etmeksizin koparılamayacak bir güç! Bu güç tikel olguların gerçekliğinin, onların olgusallığının gerçek ve son kertedeki nedenidir ve bundan dolayı da onların tikel olgular olarak bilinebilirliğinin eninde sonundaki nedeni.

Yukarda andığımız makalede Sismondi'nin Bunalım Teorisi'ni örnek alıp bütünlük kategorisi eksik uygulandığı zaman, tikel bir fenomenin, ayrıntılarını doğru olarak yakalasak bile, gerçekliğini uygun biçimde anlamanın ne kadar imkânsız olduğunu göstermeye çalıştık. Orada gördük ki tikel fenomenin bütünlük kategorisi içine sokuşturulması (ki bu, asıl tarihsel gerçekliğin sürecin bütün'ünden kaynaklandığı varsayımına dayanıyor), bizim tikel fenomene ilişkin yargımızı kesin olarak değiştirmekle kalmıyor, bunun sonucunda *tikel fenomenin* nesnel yapısı, fiilî gerçeği -tikel bir fenomen olarak- köklü bir değişikliğe uğruyor. Tikel fenomenleri

(111) Bak. Metinde *"Nedir Ortodoks Marksizm?"*

yalnızlaştırarak ele alan bu yöntem ile onları bütünselleştirici görüş arasındaki farklılık, burjuva ekonomisinin ve Marx'ın makinenin işlevine ilişkin görüşlerini kıyasladığımızda daha da vurucu şekle bürünüyor. Marx şöyle diyor: "Makinelerin kapitalist kullanımıyla birlikte ortaya çıkan çelişki ve antagonizma yoktur diyorlar; elbette, çünkü bunlar makinenin kendi içinden çıkmaz, onun kapitalist kullanımından çıkar ortaya. Makine, tek başına alındığında çalışma süresini kısaltır, ama sermayenin hizmetine girdiği anda çalışma gününü uzatmaktadır. Makine kendi başına iken çalışmayı hafifletiyor, ama sermayenin hizmetinde iken emeğin yoğunluğunu arttırıyor. Ve yine kendi başına iken makine insanın doğal güçler üzerindeki zaferini temsil ediyor, ama sermayenin elinde iken insanı bu güçlerin kölesi yapıyor. Kendi başına iken üreticinin zenginliğini arttırıyor, ama kapitalistin elinde üreticiyi yoksullaştırıyor v.b. İşte bütün bu ve benzer nedenlerden ötürü diyor ki burjuva iktisatçısı: makineleri tek başlarına ele alırsak, bütün bu çelişkiler sadece gerçekliğin üstünde yüzen görüntülerdir, ama aslında, yani teoride hiç böyle bir şey yoktur".

Burjuva ekonomisinin kendi sınıfı adına özür dileyen bu bakış açısını -bir an için- bir kenara bırakıp aradaki karşıtlığı sadece yöntem düzleminde ele alalım. O zaman görürüz ki, burjuva görüşü, makineyi kendi yalnızlığı ya da tekbaşınalığı içinde, onu sadece "bireysel" bir olgu olarak ele alıyor. (Çünkü ekonomik gelişme sürecinin bir belirtisi olarak makine -ama tek başına türemiş veya nesebi belirsiz bir olgu olarak değil- Rickert anlamında tarihsel süreçten doğan bir bireydir.) Ve bu görüş, makinenin kapitalist üretim sürecindeki işlevini onun "ebedî" özü veya niteliği olarak kabul ediyor; bu işleve onun tek-başınalığının ya da yalnızlığı veya bireyselliğinin ayrılmaz bir öğesidir diye şiirler döktürüyor. Yöntem açısından bakarsak, böyle bir yaklaşım ele aldığı her tarihsel nesneyi hiç dönüşme yeteneği olmayan bir monad'a çevirmiş oluyor, yani öteki -yine aynı şekilde ele aldığı- monad'larla karşılıklı hiçbir etkileşmeye girmeyen ve hiçbir zaman değişmeyen karakteristiklere sahip bir monad haline sokuyor. Böyle bir monad (ya da tarihsel birey-y.ö.) gerçi bireyselliğine veya tek-başınalığına

(112) *Kapital I, MEW 23*, s. 465.

özgü biricikliğini koruyor, ama bu biriciklik sadece olguya (bir kez olup bitti'ye-y.ö.) özgü olmak, yani *bir kez nasıl olduysa öyle olmak*'tan kaynaklanan biricikliktir. "Değer yakıştırma ilişkisi" böyle bir yapıda hiçbir değişikliğe yol açmaz, çünkü bu ilişki bu türden sonsuz sayıdaki olguların kalabalığı içinde sadece bir *seçme* yapma imkânı sağlar. Tıpkı bu bireysel-tarihsel monad'lar birbirleriyle nasıl sadece yüzeysel olarak, salt olgu olarak ilişki kuruyorlarsa, onların kendilerini seçme yapmaya götüren değerlendirme ilkesiyle ilişkileri de aynen öyle, yani sadece olgu düzeyinde kalır; kısaca *rastlantısal*'dır (değerlendirme kriterine, nedensellik ve belirleyicilik ilişkilerine karşı ilgisiz veya ilgisi bilinmeyen-y.ö.).

Oysa 19. yüzyılın Riegl, Dilthey ve Dvorak gibi gerçekten de önemli tarihçilerinin gözünden kaçmadığı üzere, tarihin özü, insanoğlunun çevresiyle giriştiği etkileşmelerin odak noktalarında yer alan ve onun hem iç hem dış yaşamının nesnel doğasını belirleyen yapısal biçimlerin her an uğradığı değişikliklerde yatıyor. Ama bu öz, ancak bireysellik, bir çağın, tarihsel bir kişiliğin v.b. biricikliği bu yapısal biçimlerin karakterinde köklendiği, bu biçimlerde ve biçimler yardımıyla **[XLVIII]** keşfedilip sergilendiği zaman nesnel imkânına kavuşmaktadır (ve gereği gibi kavranması ancak böyle mümkün olabilmektedir).

Nedir ki, ne dolayımsız (aracısız) gerçekliği yaşayan veya yaşantılayan birinin ne de tarihçinin bu gerçekliğin gerçek yapısal biçimlerine aracısız nüfuz etme olanağı vardır. Bu biçimleri ilkin arayıp bulmak gerekiyor. İnsanı bunları keşfetmeye götüren yol tarihsel süreci bir bütün olarak kavrayan bilgiye götüren yoldur. Bu ilk bakışta -ve dolayımsız, aracısız yürümek isteyen biri ömrü boyunca bu ilk bakış'tan öteye geçemez- bu yolda geçilecek ilk aşamaların salt düşüncede geçilmesi, birer soyutlama süreci olması gerekir gibi görünüyor. Ancak bu görüntünün kendisi de dolayımsızlığı düşünme ve duyma alışkanlıklarının bir ürünüdür. Çünkü nesnelerin dolayımsız olarak verilen biçimleri, aracısız olarak şimdi şurada ortada bulunmaları veya olmaları (Dasein) ve olgu tarzları (Sosein) *dolayımsızlık* anlamına gelir; yani birincil bir şey olarak, gerçekliğe ve *nesnelliğe özgü* bir şey olarak görünür. Ama buna karşılık nesnelerin "ilişkileri" ise ikincil bir şey, sadece *öznel* bir şey olarak belirir. **[XLIX]** Şeyleri bu anlamdaki bir do-

layımsızlık çerçevesinde gören birinin gerçeklikteki herhangi bir değişikliği kavraması mümkün değildir (çünkü gerçeklik tarzını açıklayan nedensellik ve bunları belirleyen ilişkiler hep birer dolayım ürünüdür-y.ö.). Değişmişliğin inkâr edilmeyen olgusu, bu dolayımsızlığa özgü bilinç biçimleri açısından bir felâket gibi, birdenbire meydana gelen beklenmedik bir şey, dolayım veya aktarımı dıştalayan kökü dışarda bir değişme olarak görünür[113] [L]. Değişmişliği kavrayabilmek için nesnelerin birbirine karşı kaskatı davrandıkları, aralarındaki ilişkilerin donukluğu anlayışını bir yana bırakıp aşarak bu "ilişkiler" ile "şeyler" arasındaki etkileşmeyi aynı gerçeklik düzleminde ele almaları gerekir. Şu düpedüz dolayımsızlık düzleminden uzaklaşmak ne kadar mümkün olur, bu "ilişkiler" ağı ne kadar geniş dokunursa, nesneler bu ilişkiler sistemiyle ne kadar bütünleştirilirse, sözkonusu değişme de o kavranamayan ve felâketi andıran görünümden o denli çabuk sıyrılır ve kavranabilir hale gelir.

Ama bu, ancak dolayımsızlığı aşma hareketi daha geniş bir somutluk yönünde yol aldığı zaman, böylece kurgulanan dolayım kavramları sistemi -Lassalle'in Hegel felsefesini yorumlayan isabetli deyimiyle- "empirik dünyanın bütününü" temsil eder hale geldiği zaman mümkün olacaktır. Biçimsel, rasyonel (deneyim-öncesi akılcı) ve soyut kavramsal sistemlerin yöntem sınırlarını önceden belirtmiştik. O bakımdan tarihsel olguların şu salt olgusallığını aşmak için bu soyut kavramları kullanmanın yöntem açısından sakat olduğunu bilmenin büyük önemi var (Rickert'in ve modern tarih felsefesinin eleştirel çabaları da bu yönde ve bunun kanıtlarını da verdiler). Bu yolda varılabilecek en ileri nokta, tarihsel olguları birer örnek olarak ele alıp tarihte ve toplumdaki görüngü

(113) 18. yüzyıl materyalizmi için bak. Plechanov, a.g.e., s. 51. Burjuva bunalım (kriz) teorisinin, hukukun kökenleri kuramının v.b. temelinde bu sistematik inancın yattığını I. altbölümde göstermiştik. Dünya çapında bir tarihselliği olmadığı gibi gelişme sürecinin bütünüyle de ilgisi olmayan bir yaklaşımın tarihteki en önemli dönemeçleri ister istemez anlamsız birtakım felâketler şeklinde yorumlamaya kalkıştığını herkes daha tarihin içindeyken bilir; çünkü bu dönemeçlerin nedenleri, aslında sonuçlarının en feci şekilde ortaya çıktığı çevrelerin dışında oluşmaktadır. Bunun böyle olduğunu Cermen boylarının göç hareketinde, Alman tarihinin Rönesans'dan bu yana düşmekte olan grafiğinde görüyoruz.

biçimlerinin biçimsel tiplendirilmesidir. Bu demektir ki kavrayıcı sistem ile kavranacak nesnel tarihsel gerçeklik arasında bir ve aynı, ama sadece rastlantısal olan halka sözkonusudur. Bu halka ya da bağlantı, orada "yasa arayan" (Comte-Spencer tipi) naif "sosyoloji" biçiminde olabilir ki meselenin çözülemezliği de o zaman vardığı sonuçların saçmalığında gün ışığına çıkar. Ya da bu yöntemsel imkânsızlığı daha baştan (Max Weber'de olduğu gibi) eleştirmekle farkındasınızdır. Ve yöntemin yerine tarihi yardımcı bir bilim olarak gündeme getirirsiniz, ama sonuçta ikisi de aynıdır: Olgusallık meselesi yine gerisin geriye tarihin içine itilenmiş ve salt tarihsel dayanak noktası, özündeki dolayımsızlığı -istese de istemese de- aşamadan olduğu yerde durakalmıştır.

Tarihçinin Rickert anlamındaki tavrını (yani burjuva geleneğine özgü en bilinçli eleştirel tipi) biz dolayımsızlığın uzantısı içinde tıkılıp kalan bir tavır olarak betimlemiştik. Bu tavır, tarihsel gerçekliğe ancak karmaşık dolayım süreçleri boyunca ulaşılabilir, bu gerçekliğin ancak bu süreçlerde anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğuna ilişkin apaçık gerçekle çelişiyor. Bu arada unutmamak gerek ki dolayımsızlık olsun dolayım olsun her ikisi de diyalektik bir sürecin momentleridir. Ve varlığın (ve kavrayıcı tavrın) her aşamasında *Fenomenoloji*[114] açısından kendine özgü öyle bir dolayımsızlık vardır ki dolayımsız (aktarım veya aracısız) verilmiş bir nesneyle karşılaştığımızda, "nesne bize kendisini nasıl sunuyorsa onu aynen öyle olduğu gibi bırakır, yani biz onu hiç değiştirmeksizin (müdahale etmeksizin-y.ö.), kısacası dolayımsız ya da alıcı olarak davranırız".

Bu dolayımsızlığı aşmak, genezis, yani nesnenin "yaratılması" (ya da doğuran oluşum-y.ö.) anlamına gelir, ama bunun önkoşulu şudur: Nesnelerin nasıl verilmiş iseler o şekildeki varlığına özgü dolayımsızlığın aşılmasını sağlayan *dolayım* biçimlerinin, nesnelerin kendilerindeki *yapısal* birer ilke ve gerçek hareketlerindeki birer eğilim olduğunu göstermek.

Bir başka deyişle, düşüncedeki genezis ile tarihteki genezis -ilke olarak- çakışmalıdır. Biz, düşüncenin, burjuva düşüncesinin gelişmesi boyunca giderek bu iki ilkenin birbirinden kopmasına yol açan tarihsel çizgisini izledik. Gösterdiğimiz o ki, yöntemdeki

(114) Hegel, *Eserler II*, s. 73.

bu ikiliğin sonunda gerçeklik, rasyonelleştirilemeyen bir olgular yığınına dönüşüp dağılmakta ve bu yığının üzerine içerikleri bomboş, salt biçimsel birtakım "yasalar"dan oluşan bir dokusu serilmektedir. Dünyanın (ve onun düşünülebilirliğinin) doğrudan (dolayımsız) verilerine özgü bu soyut biçimleri aşabilen bir "bilgi kuramı" düzenlemekle aslında bu ağ-yapısını ebedîleştirmiş ve onu bu dünya görüşüne özgü "imkânların gerekli önkoşulu" olarak -mantık gereği- onaylamış oluruz. Ancak "eleştirel" hareketini nesneyi gerçekten yaratma yolunda gerçekleştiremeyip üstelik tam ters yöne sapınca gerçekliğin analizini mantıksal sonuçlarına vardırmak isteyen bu "eleştirel" girişim, *bu kez burjuva toplumundaki sıradan bir insanın günlük yaşamında karşılaştığı dolayımsızlıkla aynı dolayımsızlığa düşüyor, kavramlaştırılıyor, üstelik hep-dolayımsız düzeyde.*

O nedenle dolayımsızlık ve dolayım [LIII], yalnız gerçekliğin nesneleriyle *ilişki kurmanın birbirlerini karşılıklı olarak tamamlayıcı* türleri değil, ama aynı zamanda -gerçekliğin diyalektik doğasına ve bizim bu doğayı tartışma çabalarımızın diyalektik karakterine uygun olarak- aralarında diyalektik ilişki bulunan kategorilerdir. Başka bir deyişle, her *dolayım* (diyalektik veya genişletilmiş dolayım anlamında-y.ö.) öyle bir görüş açısına yol açmalıdır ki, bu açıdan yaratılan nesnellik ister istemez *dolayımsızlık* biçimini alsın (yani diyalektik anlamda kavranabilen bir gerçeklik anlayışı yaratsın-y.ö.) Ve bu açı da, burjuva düşüncesinin çok yönlü birtakım dolayımlarla aydınlatıp saydamlaştırdığı burjuva toplumunun sosyal ve tarihsel gerçekliğiyle ilişkisinden başka bir şey değildir. Burjuva düşüncesi, başkaca dolayımlar keşfetmekten, burjuva toplumunun gerçekliğini ve oluşumunu, üstelik bilginin kavranan bütününü de "yaratmış" olan aynı öznenin ürünü olarak kavramaktan âciz kalınca, bu düşüncenin sığınacağı en son ve düşüncenin tümünü bağlayan dayanak noktası artık dolayımsızlık denen noktaya gelip dayanır. Çünkü Hegel'in deyimiyle,[115] "dolayımcı faktör, iki tarafın da bağrında aynı göründüğü, yani bilincin her momenti bir başka momentte gördüğü, amaç ve faaliyetini kendi kaderinde, kaderini ise kendi amaç ve faaliyetinde, kendi doğasını böyle bir zorunluluk

(115) *a.g.e.*, s. 275.

için gördüğü bir şey olmalı".

Umarız ki buraya kadarki açıklamalarımızda bu dolayım tarzının asıl burjuva düşüncesinde eksik olduğunu ve olması gerektiğini yeterli ölçüde açıklığa kavuşturduk. Aynı eksiklik ekonomik bağlamda Marx tarafından defalarca ispat edildi[116]. Ve Marx, burjuva iktisatçılarının kapitalizmin ekonomik süreçlerine ilişkin yanılgılı fikirlerini açıkça dolayım eksikliğine, dolayım kategorilerinin yöntem olarak yokumsanmasına, nesnelliğin (nesneler arası ilişkilerde, bilgilenme araçlarının ideolojikliğine, dolayıma mahkûm olan-y.ö.) ikincil biçimlerini sanki bunlar dolayımsız imiş gibi kabullenmiş olmaya, düz dolayımsız (yani genişletilmiş dolayım anlamında hiç değil, dolayısıyla nesneleri çevreleriyle ilişkilerinden soyutlayarak, sanki adacıklar halinde-y.ö.) tasarlama aşamasında tıkanıp kalmaya bağlıyor.

Biz II. Altbölüm'de, burjuva toplumunun karakterinden ve burjuva düşüncesindeki yöntemin sınırlarından kaynaklanan değişik düşünsel sonuçları belirterek şu antinomilere elden geldiğince dikkati çektik: Böyle bir düşüncenin ister istemez yol açtığı antinomilere (yani özne ile nesne, özgürlük ile zorunluluk, birey ile toplum, biçim ile içerik arasındaki antinomiler). [LIV] O nedenle burjuva düşüncesinin -bu antinomilere üstelik çok büyük düşünsel çabalardan sonra gelip dayandığı halde- bu antinomilerin dayandığı temelleri hâlâ kendinden belli bir şey, sorgusuz sualsiz benimsenmesi gereken bir gerçeklik olarak kabul ettiğini görmek şaşırtıcı oluyor. Kısacası burjuva düşüncesi, gerçeklik nasıl (nesnelerin çevrelerinden müdahaleye uğramamış haliyle-y.ö.) verilmiş ise onu aynen o durumu ile, yani dolayımsız bir ilişki kuruyor.

Örneğin Simmel[117] şeyleşmenin bilinçteki ideolojik yapısına ilişkin olarak şöyle diyor: "Bu karşı-eğilimler bir kez patlak verince artık mutlak bir ayrışma idealine de yönelecceklerdi. Başka bir deyişle, yaşamın tüm nesnel içeriği giderek daha da nesnelleşip kişisel olmaktan çıkacaktı ve bu arada yaşamda şeyleşmeden kalan ne varsa hepsi tam tersine o kadar kişisellcşecek ki sonunda kişinin hiç tartışmasız mülkü haline gelecek." Nedir ki dolayım yoluyla tü-

(116) Bak. Örneğin *Kapital III, I, MEW 25*, s. 355, 369, 390, 395, 405 v.b.
(117) Simmel, *Paranın Felsefesi*. s. 531.

retilip, öyle kavranması gereken şey burada böylece bütün fenomenleri açıklayacağı kabul edilen bir ilke halinde bir değer statüsüne yükseltiliyor: Burjuva toplumunun ortadaki yaşamsal varlığında veya olgusunda (Dasein) ve olgu tarzında (Sosein) mevcut, ama açıklanmamış ve açıklanamayan olgusallık, ebedî bir doğa yasasının ya da her zaman için geçerli bir kültür değerinin karakterine bürünüyor.

Nedir ki bunun tarihin kendini yok etmesinden başka bir anlamı yok. "Bu yüzdendir ki tarih bir zamanlar vardı" diyor Marx[118] burjuva ekonomisinden söz ederken, "ama şimdi artık yok". Ve bu antinomi daha sonraki dönemlerde giderek daha ince biçimlere bürünse, hattâ tarihselcilik (historisizm), tarihsel relatifçilik biçiminde ortaya çıksa bile, bu, temeldeki sorunu, yani tarihin yok edilmesini hiçbir şekilde etkilemez.

Burjuva düşüncesindeki tarih-dışı (non-historik) ve tarih-aykırı (anti-historik) karakter *şimdiki zaman problemini tarihsel bir problem* olarak ele aldığımızda en vurucu biçimiyle sırıtıyor. Burada bunun örneklerini saymaya gerek bile yok. Bütün burjuva düşünür ve tarihçilerinin, şimdiki zamanın tarihsel olaylarını dünya tarihi ya da evrensel tarih olarak kavramaktaki hepten beceriksizlikleri, aklı başında her insanın dünya savaşından ve dünya çapındaki ihtilâlden beri belleğinde yer etmiş en tüyler ürpertici anılardır. Bu zihinsel iflâs aslında başarılı pek çok tarihçi ve keskin görüşlü düşünürü, en berbat taşra gazetecilerinin o acınacak ya da aşağılık düzeyine düşürdü. Ama bu iflâsı sadece dış nedenlere (sansür, "ulusal" sınıf çıkarlarıyla uyum v.b) bağlamak mümkün değil; çünkü bu iflâsın izlenen yöntemden gelen nedenleri var ve şöyle: Özne ile bilincin nesnesi arasındaki kontemplatif (düşünsel seyircilik) ve dolayımsız ilişki, Fichte'nin "karanlık ve boş" diye nitelediği şu irrasyonel (yani dolayımsızlığın yarattığı-y.ö.) uçurumu yaratmakta... Ve bu alacakaranlık boşluk, bizim geçmişle ilgili bilgilerimizde de var, ama zamanın, mekânın ve tarihin dolayımlarıyla gözlerden uzak kaldı; nedir ki burada artık gizlisiz saklısız gün ışığına çıkmak zorunda bırakılmıştır.

(118) *Felsefenin Sefaleti*, *MEW 4*, s. 139.

Ernst Bloch'un yaptığı güzel bir benzetme, bu yöntemsel sınırı burada zaten mümkün olmayan ayrıntılı bir analizden belki çok daha iyi açıklayabilir. Eğer doğayı -köylünün bağrında farkında olmadan veya bilincine eremeden yaşadığı doğadaki yaşamının tersine- kırsal bir ortam olarak alırsak bir sanatçının bu kırsal ortamı yaşayışındaki dolayımsızlığın (ki bu dolayımsızlığa elbette bir takım dolayımlardan sonra varılır) (yani kır ortamının sosyal çevreyle ilişkisinden kopmanın-y.ö.) temelinde gözlemci ile kır arasında oluşan bir mesafeleşme vardır. Çünkü gözlemci kırsal ortamın dışındadır, yoksa doğa onun için kırsal bir ortam olmaktan çıkar. Ama o, bu estetik-kontemplatif dolayımsızlığı aşmaksızın, kendisini ve de kendini mekânda dolayımsız (yani ideolojik araçlardan bağımsız-y.ö.) olarak çevreleyen doğayı, "kırsal ortam gibi gördüğü doğa"nın içine katıp bütünleştirmek istediği anda, bu kez kırsal ortamın böyle bir ortam haline ancak gözlemciden belirli (elbette değişken) bir mesafe içinde gelmeye başladığı, sanatçının doğayla ancak, doğayla arasına perde girmiş bir gözlemci olarak ilişki kurabildiği belli olur.

Bu benzetmeden amaç teorik veya yöntemsel durumu aydınlatacak bir örnek vermekti. Çünkü insanın kırsal ortamla kurduğu ilişki en uygun ifadesini, hattâ hiçbir sorunsal açmaksızın ancak sanatta buluyor. Şunu unutmamak gerekir ki özne ile nesne arasında açılan ve aşılması mümkün olmayan mesafeye modern yaşamın her yerinde olduğu gibi, sanatta da rastlıyoruz. Ve sanat, bu sorunsalın (çevreyle ilişkilerdeki dolayımlı veya dolayımsızlığın-y.ö.) gerçek çözümünü getirmek değil, biçimlerini örmekten başka bir şey yapamaz. Ama tarih, şimdiki zamanın içine itilir itilmez -ki bu, tarihle eninde sonunda, şimdi'yi gerçekten anlamak için ilgilendiğimizden dolayı kaçınılmaz oluyor- Bloch'un deyimiyle bu "sinsi uçurum" (ya da tuzak denen mesafe-y.ö.) da önümüzde birdenbire açılıveriyor.

Burjuvaziye özgü kontemplatif (düşünürken seyirci veya müdahale-etmezci, dolayısıyla dolayımsız sanılan, ama düşüncedeki dolayımla sakat-y.ö.) tutumu, bu tutumun tarihi kavramaktaki beceriksizliği yüzünden iki karşıt uçta kutuplaşıyor: Bir yanda, tarihin otokratik yaratıcıları olarak "büyük birey veya kişiler" var, öte yanda tarihsel çevrenin "doğa yasaları". İster ayrı ister birlikte iş görsünler, bu iki uç da, şimdiki döneme, şimdi'nin tüm radikal

yeniliği açısından anlam vermeye ya da yorum getirmeye zorlandıklarında, aynı iktidarsızlık içinde yüzüyor[119].

Sanat eserinin bağrındaki kusursuzluk önümüzde açılan uçurumun üstünü örtebilir ve bunu yine bağrındaki o kusursuzcasına dolayımsızlık, kontemplatif görüş açısından artık mümkün olmayan dolayımdan doğabilecek başka birtakım sorunlara izin vermediği için yapar. Nedir ki şimdiki zaman ya da dönem bir tarih sorunudur, gözardı edilmeye karşı çıkan ve dolayımlamada inatla direnen bir sorun. Bu sorunu deşmek gerek.

Bu deşme girişimi sırasında Hegel'in insanın kendine yönelik bilincini edinme, yani bilinçlenme aşamalarından biriyle ve dolayımın yukarda belirtilen tanımıyla ilgili bir gerçeği keşfediyoruz: "O nedenle bilinç, onun kendi gerçeğini (kendi) yüzüne vuracak kendi yaşantı veya deneyimi sonucunda artık kendisi için bilmece haline geldi; kendi yarattığı olguların sonuçlarını kendi olgusu olarak görmüyor: Başından geçenler, onun için onun bağrında olanların yaşanması değil. Bu geçiş, aynı içeriğin ve özün, bir defasında bilincin içeriği ve özü, öbür defasında bilincin nesnesi ya da *sezgilenen* özü sanılacak şekilde biçimsel bir değişmesi değil. *Mutlak zorunluluk* o nedenle, sadece genelliğin gücü, yani bireyselliği parçalayıp darmadağın eden o negatif ve kavranamamış güç için geçerli sayılır."

II

Proletaryanın tarih bilgisi şimdi'nin bilgisiyle, kendisi üstüne kendi toplumsal durumundan edindiği bilgi ile, bu bilginin (genezis anlamında) gerekirliğinin aydınlatılmasıyla başlıyor. Genezis ile ta-

(119) Plechanov'un materyalizmin eski biçimlerine özgü dilemma'ya ilişkin söylemine yeniden dönmek istiyorum. Marx'ın Bruno Bauer'i eleştirisinde (*Kutsal Aile, MEW 2*, s. 82) gösterdiği gibi, her burjuva tarihi görüşü mantıksal olarak sonunda "kitle"yi mekanikleştirmeye ve kahramanı irrasyonelleştirmeye varıyor. Bu düalizmin tipikşini Carlyle ve Nietzsche gibi düşünürlerde de görebiliriz. Rickert gibi çok ihtiyatlı bir düşünür bile (koyduğu kayıtlara rağmen, a.g.e., s. 380) "ortam"ı ve "kitle hareketleri"ni yine de doğa yasalarına bağımlı imiş gibi görmek ve tarihsel bireyden sadece bireyin kişiselliğini anlamak eğilimindedir. *a.g.e.*, s. 444, 460 v.b.

rihin çakışması, daha doğrusu aynı sürecin farklı momentleri olmaları ancak şu iki koşul yerine geldiği zaman mümkündür: Bir yanda insanın kendi ortadaki varlığını (Dasein) içine inşa ettiği tüm kategoriler bu varlığın (sadece kavranabilirliğinin değil) kendi belirleyicileri olarak ortaya çıkmalı. Öte yanda kategori dediğimiz bu determinantların (belirleyicilerin) dizisi ve içdüzeni (gerek bütünsel gerekse tek tek bağlantıları) tarihsel sürecin birer momenti olarak, şimdiki zamanın yapısal bileşenleri veya karakteristiği olarak belirmelidir. O bakımdan kategorilerin dizilimi ve içdüzeni, salt mantıklı bir sıralama olmadığı gibi salt tarihsel olgularla uyumlu bir örgütlenme içinde de değildir. "Kategorilerin sıralanış veya dizilişi, aslında modern burjuva toplumunda bunların birbirleri ardından oluşan ve bunların tarihsel gelişme düzeni ya da doğal düzeni gibi görünen düzenin tam tersi olan ilişkisiyle belirlidir". **120**

Bu belirlenişte varsayılan koşul, insanın teoride ve pratikte karşılaştığı dünyanın öyle bir nesnellik sergilemesidir ki -eğer dürüstçe düşünülüp kavranacak olursa- bu nesnellik, önceden sergilenen biçimlere benzer bir dolayımsızlık içinde hiçbir zaman tıkanıp kalmamalıdır. O bakımdan böyle bir nesnellik, geçmiş ile gelecek arasında dolayım yapan sabit bir faktör olarak kavranabilmeli ve bu nesnelliği, böylece onun kategoriler düzeyindeki tüm ilişkilerinde insanın ve toplumsal gelişmenin ürünü olarak sergilemek mümkün olmalıdır.

Toplumun "ekonomik yapı"sı sorunu da böyle bir sorunsalla birlikte getirilmiş oluyor. Çünkü Marx'ın[121], ilke (kategori) ile tarihi birbirinden ayırmak gibi bir yanılgıdan dolayı Proudhon'un sahte-hegelciliğine ve vulger-kantçılığına karşı yaptığı polemikte belirttiği üzere, "Belli bir ilkenin başka bir yüzyılda değil de neden tam da 11. ya da 18. yüzyılda ortaya çıktığını kendimize soracak olursak hangisinin 11. yüzyılın hangisinin 18. yüzyılın insanı olduğunu; bunların ihtiyaçlarının veya üretici güçlerinin ya da üretim tarzlarının hangisi olduğunu, hangi hammaddeleri kullandıklarını ve bu varlık koşullarından kaynaklanan hangi insan-insana ilişkiler içinde bulunduklarını ayrı ayrı irdelemek zorunda kalırız. Bütün bu

(120) *P.E.E. Katkı, MEW 13*, s. 638.
(121) *Felsefenin Sefaleti, MEW 4*, s. 134.

sorunların temel nedenlerini saptamak, böylece insanın ayrı ayrı her yüzyıldaki dünyevî gerçek tarihini çizmek ve bu insanları kendi dramlarının hem yazarı hem oyuncusu olarak sergilemek değil midir? Ama insanları kendi tarihlerinin oyuncusu ve yazarı olarak ortaya koyduğumuz andan başlayarak biz gerçekteki çıkış noktasına dolambaçlı yoldan varmış oluruz, çünkü yola çıktığımız ebedî ilkeleri çoktan terk etmişizdir".

Nedir ki bu görüşün dolayımsız verilen (yani empirik) toplumsal yapıyı düpedüz kabullenmek anlamına geldiğini sanmak yanlıştır ve bu yanlış tüm vulger marksistlerin yöntemsel çıkış noktasını oluşturur. Üstelik bu empirik gerçeklikte yetinmeyi red etmek, bu dolayımsızlığın sınırlarını aşmak hiçbir zaman bu empirik dünyadan durup dururken hoşnut olmamak, onu değiştirmek isteyen basit -soyut- bir irade anlamına gelmez. Böyle bir irade, empirik dünyayı böylesine değerlendirmek aslında öznel düzeyden öteye geçmez: Bu olsa olsa bir "değer yargısı", bir istek, bir ütopyadır. Ama ütopya özlemi *toplumsal bir gerekliliğin* (Sollen) felsefî düzlemde daha nesnel ve daha damıtılmış biçimine bürünecek olsa bile, bu özlemci irade aslında hiçbir zaman empirik gerçekliği kabullenme eğilimini aşmaz. Bu aşmazlık aynı zamanda değişikliği başlatacak hamlede yatan, üstelik felsefî düzeyde en pişkin bir öznellik için de geçerlidir.

Çünkü toplumsal gereklilik tam da Kant felsefesinde büründüğü klasik ve katıksız şekliyle öyle bir varlık varsayımı üzerine dayanmaktadır ki buna göre gereklilik (Sollen) kategorisi ilke olarak bu varlığa (Sein) uygulanamaz. Öznenin, kendisinin empirik olarak verilen ortadaki varlığını veya yaşam olgusu'nu (Dasein) durup dururken kabullenmeme eğilimi ya da niyetinin toplumsal gereklilik biçimine dönüşmesiyledir ki empirik gerçekliğin dolayımsız verilen biçimi de felsefenin eliyle onaylanmaya ve kutsanmaya başlar; kısacası felsefe tarafından ölümsüzleştirilir. "Fenomenler dünyasında hiçbir şey" diyor Kant,[122] "özgürlük kavramından yola çıkarak açıklanamaz; tam tersine burada daima doğanın mekanizmaları kılavuz rolünü oynar". Böylelikle her "top-

(122) *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 38, 24, 123 v.b. Ayrıca *Ahlâkın Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4, 38 v.b. Ve Hegel'in bu konudaki eleştirisi, *Eserler III*. s. 133.

lumsal gereklilik" teorisi açısından geriye şu ikilem kalıyor: Empirik gerçekliğin -anlamsız- varlığına, bu gerekliliğin temelini oluşturan anlamsızlığıyla (çünkü anlamlı olsa gereklilik sorunu da çıkmazdı) hiç değişmeden olduğu gibi ayakta kalma imkânı tanımak ve toplumsal gerekliliğe böylece katıksız bir öznellik karakteri vermek ya da teoriyi öyle bir varsayıma oturtmak ki bu varsayım, hem var-olma hem de gerekli-olma kavramlarını aşarak gerekliliğin varlığın gerçekten de içine işlediğini açıklayabilsin. Çünkü Kant'ın (erdeme, kutsal mutluluğa doğru) sonsuz yürüyüş anlamında önerdiği o pek sevilen çözüm aslında bu problemin çözülemezliğini örtbas etmekten başka bir şey yapmıyor. Felsefî açıdan söz konusu olan şey, toplumsal gerekliliğin varlığı yeniden biçimlendirmek veya yapısal biçimini değiştirmek için gereksindiği zaman süresini belirlemek değildir. Mesele, toplumsal gerekliliğin varlığın içine işlemesine genelde imkân veren ilkeleri keşfetmektir. Oysa yöntem açısından bunun imkânı kalmamıştır; çünkü doğanın mekanizmalarını varlığın değişmez biçimleri olarak kabullenmek, toplumsal gereklilik ile varlık arasında kesin bir ikilik yaratmak, bu ikilik çerçevesinde varlık ile gerekliliği birbirine karşı hareketsiz bırakmak bu imkânı ortadan kaldırmıştır. Üstelik teorik olarak imkânsız olan bir şey de artık ilkin sonsuz küçük parçalara ufalanıp sonsuz bir sürecin içine dağıtıldıktan sonra gerçeklik diye birdenbire yeniden ortaya serilemez.

Ama burjuva düşüncesinin, tarihsel verilerin yarattığı çelişkiden kurtulayım diye sonsuz bir yürüyüş yolunu (fikrini) seçmiş olması hiç de bir rastlantı değildir. Çünkü Hegel'e göre[123] bu yürüyüşün süreci "göreceli determinantlar, birbirine karşıt durumlarının parçalanmazcasına birleşip bunlara birbirlerine göre bağımsız bir ortada-yaşayan varlık (Dasein) yakıştırılacak kıvama geldikleri her yerde başlar. Bu ilerleyiş o nedenle çözülmüş değil hep yaşanagelen bir çelişkidir". Hegel aynı zamanda, sonsuz sürecin mantıksal koşulunu oluşturan yöntemsel operasyonun, bu sürecin nitel olarak birbiriyle kıyaslanamayan öğeleri arasında düpedüz nicel, ama "hiçbir öğe bu değişiklikten etkilenmeyecek şekilde" [124] bir ilişki kurmaktan ibaret olduğunu da göstermiştir.

(123) Hegel. *Eserler III*, s. 147.
(124) *a.g.e.*, s. 262.

Böylelikle eski kendinden-şey antinomisiyle bir kez daha, ama yepyeni bir biçimde karşılaşmış bulunuyoruz: Bir yanda var-olan ve gerekli-olan aralarındaki katı, aşılmaz karşıtlığı koruyorlar; öte yanda da bunların irrasyonel ve olgusal karakterine hiç yaklaşmadan aralarında kurulan düpedüz yüzeysel bağlantı yoluyla yine yüzeysel bir var-oluşma (Werden) ortamı yaratılıyor. Öyle ki tarihin gerçek konusu, doğuş ve çöküş bir türlü kavranamadan karanlıklarda iyice kaybolup gidiyor. Çünkü nicelikleri, sadece sürecin ana öğeleri arasında değil, sürecin tek tek evreleri arasında da indirgeme gereği vardır ve böyle bir indirgeme sırasında evreden evreye basamaklı bir geçiş oluyormuş gibi bir görüntünün doğduğu gözden kaçmaktadır... "Nedir ki geçişlerdeki bu basamaklanış, değişmenin niteliğini değil dış yüzünü yansıtıyor; önceki nicel ilişki sonrakine sonsuz derecede yakın olup aslında nitel olarak farklı bir ortada yaşayan varlıktır... Geçişteki basamaklanış ya da dereceler yardımıyla herhangi bir değişmeyi *anlaşılır* hale getirmek hiç de fena olmazdı; ama bu basamaklanış aslında nicel değişmenin tam tersi, yani gerçek değişmeyle ilgisi yok. Bu basamaklanış çerçevesinde iki gerçeklik -bu gerçeklikler ister birer durum ister bağımsız bir nesne olarak kabul edilsin- arasındaki bağıntı ortadan kalkmış oluyor, birinin ötekisinin dışında olduğu kabul ediliyor ve böylece kavrama açısından gerekli olan şey, buna ne kadar az ihtiyaç duyulsa bile, fırlatıp atılmış oluyor. Sonuç olarak, doğuş ve çöküş kökünden kaldırılmış oluyor ortadan ya da *kendindenlik* (Ansich), yani bir şeyin ortadaki-varlığından (Dasein) önceki iç durumu, ortadaki dışsal varlığın (äusserliches Dasein) küçük bir bölümüne dönüşmüş ve öz ya da kavramdaki farklılık da bu dıştakine özgü büyüklük farkına indirgenmiş oluyor."[125]

Empirik gerçekliğin dolayımsızlığını aşma istemi ve bu gerçekliğin yine de azımsanamayacak düzeyde dolayımsız, rasyonalist yansıtılışı, toplumsal varlığın temelinde yatan (immanent) gerçekliği aşıp geçmek gibi bir girişime meydan vermemeliydi.

(125) *a.g.e.*, s. 432, 435. Evrim ile devrim arasındaki fark konusunda Hegel'in *Mantık*'ında yer alan karakteristik yönlere daha 1891'de işaret etmiş olması bakımından Plechanov özenle anılmaya değer (*Neue Zeit X/1*, s. 280); ama bu, sonraki kuramcılarda ne yazık ki hiçbir yankı uyandırmadı.

Böylesine yanlış bir aşkınlamanın, Transandans'ın bedeli empirik gerçekliği tüm çözülmez sorunlarıyla birlikte, ama bu kez felsefî bir sublimasyon yoluyla yeniden yerine oturtmak ve ebedîleştirmek olur. Tam tersine empirik gerçekliği aşıp arkada bırakmak, bu empirik dünyadaki nesnelerin sadece bütüne özgü birer moment olduğu anlamına geliyor; yani bu nesneleri tarihsel değişme sürecinde kavranan toplumsal durumun momentleri olarak anlamak gerekiyor. *Dolayım kategorisi* empirik gerçeklik karşısındaki dolayımsızlığı aşmaya yarayan yöntemsel bir kaldıraç olarak, nesnelere dışardan (öznel olarak) sokuşturulan bir kategori değil, yani bir değer yargısı ya da nesnelerin varlığı karşısında yer alan toplumsal gerekli bir oluş veya imperatif veya ideal demek değildir. *Bu kategori nesnelerin kendine has nesnel yapısının kendini açığa vurmasıdır* (ancak bilgilenme ideolojisi aracılığıyla-y.ö.).

Nedir ki bu, ancak burjuva düşüncesinin [LV] nesnel gerçeklik karşısındaki yanlış tavrını terk ettiği anda gözle görülür bir hale gelir ve bilinç düzeyine ulaşabilir. Çünkü nesnelerin ortadaki empirik varlıkları (empirisches Dasein) dolayımlı bir varlık olmayıp da *dolayımsız* bir görüntüye, bir yandan dolayım bilincinin eksikliği, öte yandan nesnelerin (tam da bu yüzden) kendi gerçek determinantlarından koparılıp yapay birer adacık haline getirildiği ölçüde ve bu yüzden bürünürse, dolayım da o zaman olanaksız olur[126].

(126) Bu sorunun yöntemsel yönleri için her şeyden önce bak. Hegel, *Din Felsefesi*'nin birinci bölümü, özellikle *Eserler XI*, s. 158-159. "Dolayımsız hiçbir bilgi yoktur. Dolayımsız bilmek, dolayım bilincinin olmadığı yerde bile yine de dolayıma uğrar." Fenomenoloji'nin Önsöz'ünde de buna benzer bir pasaj var: "Öyle kökenden gelen veya özgün bir birlik ya da dolayımsız bir nitelik değildir *hakikî* olan; sadece kendini yeniden oluşturan eşitlik ya da başkalık, yani farklı varlık (Anderssein) halinde kendi içine yansıma'dır." *Eserler II*, s. 15

["Kökenden gelen, yani özgün" derken Hegel, gerçeklik düzeyi (ölçeği) "mutlak" bir niteliği, bununla "dolayımsız" bir niteliği kast ediyor. Çünkü "kendini kökenden gelmeksizin yeniden oluşturmak" gerçeklik düzeyi "mutlak" olan bir niteliğe yakışmaz, ona ters düşer... Öte yanda prodeterminist yöntem açısından "kendini-yeniden-oluşturan eşitlik" -ki bu, anî ve bir kezlik özdeşlik denen bir ânlık durum'dan başka bir şey değildir- "kendini özdeş olarak veya aynen yeniden-oluşturma" faaliyetinin her seferindeki sonucu olan anî veya bir kezlik bir üründür. İşte Hegel ☞

Ancak şunu unutmamak gerekir ki nesneleri böyle adacıklaştırma süreci de rastlantısal ya da keyfî bir şey değildir. Eğer doğru bilgi, nesneleri böyle yanlış olarak ayrıklaştırmayı (ve soyut ya da dolayımsız determinantlar aracılığıyla kurulan yanlış bağ-

hakikî olan budur, bu bir ânlık üründür, ama mutlak değildir demek istiyor: Kısacası özdeşliğin ait olduğu nitelik, dolayısıyla bu niteliğin ancak gerçeklik düzeyi değişebilir! Çünkü "hakikî"nin sadece bir kezlik ve de mutlak *olmadığı, aslında ancak ve ancak özdeşliğe ait bu niteliğin dayandığı gerçekliğin düzeyinde veya ölçüsünde bellidir ve bu ölçü de olasılıktır [ki bunu -yani anî özdeşliğin mutlak olmayışını- bir niteliğin, kendi içine, içeriğine (yani kendi varlığını dışarı vuracak biçimsel olanakların özgül deposuna) farklı bir varlık-olgusu (Anderssein) halinde düşünce olarak yansıması şeklinde de ifade ediyor; kısacası niteliğin varlığını öncekinden her seferinde farklı bir biçimde veya farklı bir biçimsel olanakla dışa vurabilen bir olgu halinde, ama düşünce olarak yansıması şeklinde...]*

Hegel'in Fenomenolojisi'nde hakikat'le ilgili ana karakteristikleri: (1) bir niteliğin kendini-yeniden-oluşturması *(kendini-yeniden-üretme anlayışı) ve (2) bunun, bir ân için özdeşlik yani eşitlik tarzında olabilmesidir.*

Peki, dolayım denen moment nerede ortaya çıkıyor? Dolayım, niteliğin "kendini-aynen-yeniden-oluşturma" sürecinde doğuyor ya da niteliğin "kendini-aynen-yeniden-oluşturduğunu" (kendini-yeniden-oluşturan eşitliği) düşüncede bir an ve bir kez değil, sürekli yeniden-üretmesini köstekleyen süreçlerle, dolayısıyla niteliğin aynen-yeniden-oluşmasını engelleyen doğa veya insan müdahalelerinden durmadan soyutlanıp damıtıldığı süreçlerde giriyor araya! Yoksa dolayım sadece "kendini-yeniden-oluşturan eşitlik" gibi bir kezlik bir kesitinde değil, tam tersine bu anî durumların (kesitlerin) birbirini izlediği dinamik (tarihsel) bir süreçte, düşüncede ve de nesnede yeniden üretildikleri süreçte tezgâhlanıyor.

Özetle, özdeşlik *(kendini yeniden oluşturan eşitlik), yani Hegel anlamındaki* hakikî, *düşüncede veya nesnel dünyada yeniden-üretilmedikçe hiçbir dolayım olmaz. Tarihsel pozitivizmi, daha modern pozitivizmden çok önce yaratan da işte bu dolayımdır, yani Hegel'in hakikî dediği karakteristiğin, özdeşliğin yeniden üretilmesi. Oysa Hegel bir yandan da hakikînin -yani kendini-yeniden-oluşturan eşitlik'in, özdeşliğin- mutlak olmadığını kast ediyor.*

Sonuç olarak hakikî'nin veya özdeşliğin, mutlak olmadığı, gerçi düşünce dünyasında *somut olarak ilkin marksist materyalizm anlayışı çerçevesinde anlaşıldı; ama bu mutlaklığın* nesnel dünyada *da olmadığı ancak ve ilkin prodeterminist yöntemin -Heisenberg Belirsizlik İlişkisi'ne- getirdiği yeni ontolojik açıklama çerçevesinde anlaşılabilir sanıyoruz. (Bak. 1976 sonrası yayınlarımız. y.ö.)*

lantıları) bırakacak olursa, bu, yanlış ya da yetersiz bir bilimsel yöntemi düzeltmekten veya sakat bir varsayım yerine daha işlevsel bir varsayımı getirmekten daha fazla bir şeydir. Şimdi'ye ya da güncelliğe (veya fiilîliğe-y.ö.) özgü nesnel biçimi düşüncede, tıpkı düşünceyi ele alırken yola çıktığımız noktayı nasıl seçtiysek aynen o şekilde ele almak güncel veya fiilî durumun sosyal karakteristiğidir [LVI]. Proletaryanın görüş açısı burjuva açısıyla karşı karşıya geldiğinde burjuva düşüncesinin bir *tabula rasa*'ya, gerçekliği kavramak için *önceden kavram oluşma*ya ihtiyacı yok. Oysa ortaçağın feodal biçimleri karşısında burjuvazi bunun -en azından genel eğilimleri düzeyinde- tam tersini yapıyordu. Onun pratik hedefi tüm toplumu temelinden dönüştürmek olduğundan, proletarya, burjuva toplumunu onun düşünce, sanat v.b. ürünleriyle birlikte kendi yönteminin hareket noktası olarak kavrıyor.

Dolayım -yani çevreyi, gerçekliğiyle kavramak için ancak ona müdahale ederek, çevrede arıza çıkararak öğrenme-kavrama olanağına dayanan bilgi-kuramsal kategori-y.ö.- kategorilerinin yöntem açısından işlevi, bu işlevin burjuva toplumundaki nesnelerin içine ister istemez işleyen anlamları, ama nesnelerin burjuva toplumundaki dolayımsız görünümlerinde rastlanmadığı için burjuva düşüncesinde de yansımayan anlamları nesnel olarak etkin hale getirmesi ve proletaryanın bilincine işleyecek düzeye çıkarmasıdır. Başka bir deyişle, proletarya dolayımsız, anlayışı aşarken burjuvazinin kuramsal olarak dolayımsızlığa saplanıp kalması *arızî veya rastlantısal* olmadığı gibi salt kuram düzeyinde bir bilimsel sorun da değildir. Bu iki kuramsal tavır arasındaki fark bu iki sınıfın toplumsal varlıkları arasındaki mesafenin ifadesidir.

Proletaryanın görüş noktasından kaynaklanan bilgi nesnel olarak elbette ki daha yüksek bir bilimsel düzeyde yer alıyor. Burjuva çağının yetiştirdiği en büyük düşünürlerin çözmeye boş yere uğraştıkları problemlerin çözümleri de bu bilginin yönteminde yatıyor. Çünkü bu bilgi özünde kapitalizmin tarihsel gerçeğine uygun, ama burjuva düşüncesinin menzili dışında kalan bir bilgidir.

Bununla birlikte yöntemlerin arasında bilgi değeri açısından mevcut bu nesnel derece farkı, bir yanda yine toplumsal ve tarihsel bir sorundur ve bu sorun, iki sınıfın temsil ettiği toplum tiplerinin ve onların tarihteki yerlerinin kaçınılmaz bir sonucudur. Ve bu da,

burjuva tarih görüşündeki "yanlışlık" veya "tek-yanlılığın", toplum hakkındaki bilginin sistemli veya yöntemli olarak oluşturulması için gerekli bir faktör gibi görülmesine yol açmıştır.[127]

Söz konusu derece farkı öte yanda her sistemin ilgili sınıfın varlığı ile ister istemez bağlantılı olduğunu göstermektedir. Burjuva açısından yöntem doğrudan doğruya kendi toplumsal varlığından kaynaklanıyor. Çünkü burjuvazinin düşüncesine bu varlık, bu düşünceyi kuşatan, dolayısıyla aşılmaz bir sınır gibi, yani *dolayımsızlık* biçiminde yapışmış bulunuyor. [LVII] Buna karşılık proletarya, dolayımsızlık denen bu sınırı kendi görüşlerine tutunarak yola çıkacağı noktadan hareketle yarıp parçalama ihtiyacı içindedir. Ve diyalektik yöntem, kendi özgün momentlerini durmadan ürettiği ve yeniden ürettiği için, kendi doğası gereği fikir hareketinin düz ve doğrusallığını inkâr ettiği için, o da gerek gerçekliği düşüncede kavramak, gerekse pratik tarihsel önlemler almak açısından kendini her adımda *yeniden* kendi hareket noktasının nerede olduğu sorunuyla karşı karşıya buluyor. Dolayımsızlığın koyduğu sınır proletarya için bir iç-duvar halini aldı. Sorun kendini böylece açıkça ortaya koyuyordu; sorunu ortaya böyle koyunca yanıtlamanın yol ve imkânları da beliriyor.[128] Ama sadece imkân söz konusu.

Yola çıktığımız önerme yine aynı kalsın, yani kapitalist toplumun bağrındaki gerçekliğin gerek burjuvazi gerek proletarya için -dolayımsız düzeyde- bir ve aynı gerçeklik olduğu önermesi. Ama buna şimdi şunu ekleyebiliriz: Bu bir ve aynı gerçeklik, sınıfsal çıkar denen motor yardımıyla burjuvaziyi bu dolayımsız anlayışın içine hapsediyor, buna karşılık proletaryayı bunun dışına itiyor. Bunun nedeni, proletaryanın toplumsal varlığının (Sein) tarihsel sürecin diyalektik karakterinden çok daha şiddetle etkilenmesidir.

(127) Aslında Engels de Hegel'in yanlış'la ilgili teorisini kabullendi (ki bu teoriyi en ince ayrıntılarıyla *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ünde buluyoruz, Eserler II, s. 30). Ayrıca Engels'in tarihte "kötü"nün oynadığı role ilişkin analizi. (Bakınız *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, *MEW 21*, s. 287). Bu analiz elbette sadece burjuva düşüncesinin gerçek ve özgün temsilcileriyle ilgilidir. Çömezler, eklektikler ve çökmekte olan bir sınıfın çıkarlarını savunan dalkavuklar bu kategorinin dışında kalır.

(128) Proletarya ile burjuvazi arasındaki bu ayırım konusunda bak. Metindeki makalemiz: *Sınıf Bilinci*.

O zaman bu süreçteki her faktör doğru ve özgün nesnelliğe ilkin dolayımlı olarak kavranan bütünün içinde kavuşmakta, dolayısıyla dolayımlı bir karaktere bürünmekte ve proletaryanın varlığını daha da etkilemektedir. Ortadaki kendi varlığının (Dasein) diyalektik doğasından haberli olmak proletarya için bir ölüm-kalım sorunudur; oysa burjuvazi, tarihsel sürecin güncel yaşamındaki diyalektik yapısını, nicelleştirme ve sonsuz ilerleyiş v.b. gibi soyut refleksiyon (içgözlem, teemmül) kategorileriyle gizlemeye çalışmaktadır ki sonunda bu eğilim tersine döndüğünde gelecek olan felâketi de dolayımsız olarak yaşasın diye.. Bunun nedeni - gösterdiğimiz üzere- burjuvazinin, tarihsel sürecin ve toplumsal gerçekliğin özne ve nesnesini daima iki ayrı biçimde imgelemekte olmasıdır: Kendi bilinci açısından, birey tek başına, toplumsal olayın yol açtığı o dehşetengiz ve ancak küçük dilimler halinde kavranabilen nesnel zorunluluklar karşısında sadece bilgi-edinen bir özne rolündedir; ancak gerçeklikte *bireyin bilinçli eylemi*, sürecin öznesi (sınıfı) bilinç düzeyinde uyanamadığı için *sürecin nesnesi* yanında veya düzleminde yer almaktadır, dolayısıyla bu eylem daima bireyin -yani görünüşteki- *öznenin bilinci dışında veya ötesinde*, kısaca transandant olarak kalmakta.

Görüyoruz ki toplumsal sürecin öznesi ve nesnesi diyalektik bir etkileşme içinde yer alıyorlar; birbirlerine böyle iki yüzlü ve dışardan davranır olduklarından bu etkileşmelerdeki diyalektik (dolayısıyla birbirini bir ve aynı zamanda dışlayıcılık-y.ö.) de bilinçli olamıyor. Ve nesneler de böylece iki yüzlü ve katı tutumlarını korumuş oluyor. Bu katılık ancak bir felâketin içinde eriyebiliyor, ama yerini sonradan yepyeni bir katı yapıya terk etmek üzere... Bu bilinçsiz ve bu yüzden de kontrol edilmesi imkânsız diyalektik, "biraz önce bir çırpıda tanımladıkları bir şey karşılarına birdenbire toplumsal bir ilişki olarak çıkıp sonra -sosyal bir ilişki olarak- tanımını pek beceremedikleri bu şey onları alaya almaya başlayınca bu kez çocukların düştüğü şaşkınlığın ifadesine dönüşüyor"[129].

Proletaryanın sosyal gerçekliğinde ise böyle iki yüzlü bir görünüm yoktur. Sosyal gerçeklik ona toplumdaki olayların düpedüz nesnesi olarak görünür. İşçi-bireyin yaşayan varlığındaki dolayımsızlık, onun kendini kendi yaşamının öznesi olarak im-

(129) *P.E.E. Katkı, MEW 13*, s. 22.

geldiği güncel yaşamın herhangi bir momentinde kapılabileceği tüm yanılsamaları paramparça eder. Aynı dolayımsızlık onu o şekilde bilgi edinmeye zorlar ki bu bilgiye göre, onun kendi ihtiyaçlarını en basit düzeyde tatmin etmesi, yani "işçinin bireysel tüketimi", sermaye üretiminin ve yeniden üretiminin -bu tüketim ister fabrikanın içinde ister dışında v.b. ister çalışma sürecinin içinde ister dışında olsun- daima bir momentini oluşturur; tıpkı çamaşır makinesinin, çamaşırı ister çalışırken ister dururken yıkaması gibi."[130]

Nesnelerin nicelleştirilmesi, soyut refleksiyon kategorilerine göre belirlenmiş olmaları, kendini işçinin yaşamında, ama işçinin sırtından yapılan, onu harcayan bir soyutlama süreci olarak belli eder. Bu süreç onu kendi işgücünden kesip koparır, kendi işgücünü piyasada meta olarak satmaya zorlar. İşçi kendine ait bu biricik metayı satmakla onu (ve kendi kendini, çünkü bu meta işçinin fiziksel varlığından ayrılamaz) özel bir sürecin içine sokuşturmuş oluyor. Çünkü bu süreç rasyonelleştirilmiş ve mekanikleştirilmiştir: işçi bu süreci kendisi olmadan da çalışabilen ve kendi içinde kapalı bir sistem olarak önünde hazır bulmakta ve bu süreçte artık soyut niceliklere indirgenmiş bir rakam olarak, sadece mekanikleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş ayrıntı âleti olarak yer almaktadır. [LIX]

Kapitalist toplumun dolayımsız görünüm tarzında yatan şeyleşmişlik karakteri işçi açısından böylelikle en son sınırına varıyor. Şurası doğru ki kişiliğin ikileşmesi kapitalist için de sözkonusudur, yani insanın bir yanda meta hareketinin bir öğesi, öte yanda aynı hareketin (nesnel ve iktidarsız) gözlemcisi halinde ikiye parçalanması onun için de geçerlidir.[131]

Ama kendi bilinci açısından, bu durum -elbette nesnel sanılan bir faaliyet biçimi, ona kendi öznesinin bir etkinlik biçimi olarak

(130) *Kapital I, MEW 23*, s. 597.

(131) Riyazet (Abstinenz) teorileri denen tüm kuramlar kategori açısından buna dayanıyor. Akıldaki kapitalist ruhun kökeninde "içdünya dervişliği"nin yattığına ilişkin Max Weber tezi bu çerçevede yer alıyor. Kapitalist için "kendi özel tüketiminin, tıpkı İtalyan muhasebecilerinin, kişisel giderleri kapitalistin kendi sermayesinin karşısına zimmet olarak kaydetmeleri gibi, kendi sermaye birikiminden çalmak" anlamına geldiğini belirtirken Marx da aynı şeyi söylüyordu (ama başka bir açıdan-y.ö.). *Kapital I, MEW 23*, s. 619.

görünüyor. Bu yanılsama, olayların gerçek durumunu kapitalistten gizliyor; ama buna karşılık öznenin uğradığı o parçalanmışlık böylesine yanılsatıcı bir faaliyetle oyalanma olanaklarından yoksun olan işçi için kendisinin sınırsız köleleştirilme eğilimine özgü acımasız biçimini koruyor. O nedenle işçi, kendisini meta haline getiren ve düpedüz niceliğe indirgeyen sürecin nesnesi olmaktan kurtulamıyor.

İşte tam da bu koşullanmışlık yüzündendir ki işçi dolayımsız tutumun dışına itilmektedir. Çünkü "Zaman" diyor Marx,[132] "insanın geliştiği alandır". Kapitalist açısından, kendi yaptığı hesapların nesnelerine yakıştırılan veya yakıştırdığı nicel determinantların dolayımsız biçimini taşıyan ve sömürüde yatan nicel farklılıklar, işçiye bunlar sanki kendisinin tüm fiziksel, akılruhsal, ahlâkî v.b. varlığının nitel ve kesin sonuçlu kategorileri imiş gibi geliyor. *Niceliğin niteliğe dönüşmesi*, Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde ve onun ardından Engels'in *Anti-Dühring*'inde sergilendiği gibi, diyalektik gelişme sürecinin yalnız belirli bir momenti değildir; bunun da ötesinde, Hegel'in mantığı yardımıyla gösterdiğimiz üzere, varlığın özgün ya da has nesnel biçiminin patlak vermesi demektir ve bu özgün nesnelliği, dolayımsız, pasif, kontemplatif bir ilişki basamağına indirgeyip orada yozlaştırmış olan o kafa karıştırıcı refleksiyon (hattâ mistikleştirme-y.ö.) kategorilerini darmadağın etmek anlamına gelir.

Nicelleştirmenin nesnelerin gerçek özünü örten şeyleştirici ve şeyleşmiş bir kılıf, ama nesnelliğin *nesnel* biçimi haline ancak, nesneyle kontemplatif veya (görünüşte) pratik ilişki kuran öznenin nesnenin özüyle böylece, yani aslında ilgilenmesi halinde gelebilen bir kılıf olduğu gerçeği, çalışma süresi sorununda çırılçıplak ortaya çıkıyor.

Engels[133] suyun sıvı durumundan katı veya gaz durumuna geçişini niceliğin niteliğe dönüşmesine örnek olarak gösterirken geçiş noktaları açısından haklıdır. Oysa burada sadece birer nicelik olarak görünen geçiş noktalarının kendisi de görüş açımızı değiştirmez nitel bir karaktere bürünür. (Çok belirgin bir örnek vermek gerekirse, suyun içildiği anı düşünün: Suyun içilmekle uğ-

(132) *Ücret, Fiat ve Kâr, MEW 16*, s. 144.
(133) *Anti-Dühring, MEW 20*, s. 42, 117.

radığı "nicel" değişme bu ân veya noktada nitel bir karakter kazanıyor.) Engels'in Kapital'den verdiği örneği ele alırsak durum çok daha açık: Çünkü söz konusu nokta, üretimin belli bir basamağında bir değerler toplamını sermayeye dönüştürmek için gereken niceliktir (yani değerler toplamı nicel olarak ne kadar olsun ki sermaye denen nitel karaktere bürünsün.y.ö.). Bu sınır durumda, diyor Marx,[134] nicelik niteliğe dönüşür.

Şimdi burada iki seriyi (değer -veya para- toplamındaki artış ya da azalış serisi ile çalışma süresindeki artış veya azalış) birbiriyle karşılaştırıp bunların uğraması mümkün nicel değişmeleri ve nitelik dönüşümlerini irdeleyelim. O zaman açıkça şunu görüyoruz: Birinci durumda, gerçekten de sadece -Hegel'in deyimiyle- "ölçüm ilişkilerinin düğüm noktası" ile karşı karşıyayız. İkinci durumda ise her değişme, değişmenin özü gereği (yani değişmenin ancak maddesel bir değişme olması ve bu yüzden de sadece madde denen nitelik kategorisini ilgilendirdiği için-y.ö.) *nitel* bir değişmedir. Oysa işçinin toplumsal çevresi onu bu değişmenin belirdiği *nicel* biçimi kabul etmeye zorlamakta, ama bu çevrenin doğası işçi açısından yine de bir (nicelikler dünyası değil-y.ö.) nitelik karakterini taşımaktadır. Değişmenin biçiminde yatan bu ikili karakter şuradan kaynaklanıyor: Çalışma süresinin (1) işçi için sadece sattığı metanın, yani işgücünün nesnel biçimi olarak kalmaması, (2) ama işçinin aynı zamanda özne ya da insan olarak, kendi *yaşayan varlığını* (Dasein) belirleyen bir *varlık biçimini* (Existenzform) oluşturması.

Nedir ki dolayımsızlık ve bunun yöntem açısından doğurduğu sonuçlar, yani özne ile nesnenin birbirleri karşısında aldıkları katı durum bununla tam olarak hiçbir şekilde aşılmış olmuyor. Çalışma süresi sorununda -bu arada şeyleşme, doruk noktasına ulaştığı için- proletarya düşüncesinin bu dolayımsızlığı aşmaya ister istemez nasıl zorlandığını görüyoruz. Çünkü bir yandan işçi kendi sosyal varlığı içinde dolayımsız olarak tamamıyla nesnenin yanına konuluyor: İşçi kendini toplumsal çalışma sürecinde aktör, yani aktif bir taraf olarak değil, dolayımsız olarak (yani doğrudan doğruya-y.ö.) bir nesne durumunda görüyor. Öte yandan onun nesne olarak oynadığı bu rol aslında hiç de dolayımsız değil. Başka bir deyişle,

(134) *Kapital I, MEW 23*, s. 327.

işçinin üretim sürecindeki düz bir nesneye (kölelik ve serfliğin tersine) kapitalist üretim yöntemleriyle dönüştürülmesi, nesnel olarak işçinin kendi işgücünü kendi bütünsel kişiliğinin önünde *nesne haline* getirmeye ve *kendine ait bir meta* olarak satmaya zorlanması biçiminde oluyor. İşte burada kendini meta olarak nesne haline sokan insanda *nesnellik ile öznellik* arasında açılan bu gedik yüzündendir ki durum farkında olunması, bilinci edinilmesi elverişli bir biçime kavuşuyor.

Önceki, yani yaşamı kendi doğasından kaynaklanan (organik) toplumsal oluşumlarda çalışma, "toplumsal organizmanın bir üyesinin dolayımsız işlevi"[135] olarak tanımlanıyordu. Kölelik ve serflik çağının egemenlik biçimleri veya yönetici güçleri ortada "üretim sürecinin dolayımsız veya doğrudan motoru" olarak gözüküyor ve bu motor, böyle bir sürece parçalanmamış bütünsel kişilikleriyle itilen emekçilerin kendi toplumsal durumlarının farkına varıp bilincine ermelerini olanaksız kılıyordu. Tam tersine, "mübadele değerinin temsil ettiği emek, birbirinden koparılmış bireylerden herhangi birinin emeği sayılıyordu. Toplumsal olarak emek, soyut bir genellik biçimini alıyor, kendi doğrudan karşıtının biçimine bürünüyordu".

İşçinin sosyal varlığı ile bilinç biçimleri arasındaki diyalektiği yaratan ve bunları dolayımsız olmaktan çıkaran momentleri artık daha açık ve somut olarak görüyoruz. Her şeyden önce işçi, kendi toplumsal varlığının bilincine ancak *kendisinin* -yani üretim ilişkileriyle kurduğu ve ürettiği ve kısacası işgücü denen ilişkinin-y.ö.- *bir meta* olduğunun **[LXII]** bilincine vardığı zaman varabiliyor.

İnsanın dolayımsız varlığı (*unmittelbares Sein*) -gösterdiğimiz gibi- onu üretim süreci içine düz ve çıplak bir nesne olarak sokmaktadır. Bu dolayımsızlığın çok çeşitli birtakım dolayımların sonucu olduğu, daha nice koşulları gerektirdiği ortaya çıkınca meta sisteminin fetişist biçimleri de çözülüp dağılmaya başlar: İşçi metalarda kendini ve sermayeyle olan ilişkilerini görüp tanımaktadır. Kendini, nesne olarak oynadığı rolün üstüne pratik olarak çıkarmak elinden gelmediği sürece onun bilinci de metanın *kendine yönelik bilinci* olarak kalacaktır. Ya da başka bir deyişle, meta üretimine ve mübadelesine dayalı kapitalist toplumun kendi maskesini

(135) *P.E.E. Katkı, MEW 13*, s. 13, 21.

indirmesi, kendi kendisini tanıması olarak ortaya çıkacaktır bu bilinç.

Meta sistemine veya yapısına öznenin bu "kendine yönelik veya dönük" bilincini (*Selbstbewusstsein*) katınca yeni bir öğe ortaya çıkıyor ki bu, normalde "nesneye dönük" bilinç dediğimiz bilinçten ilke ve nitelik olarak farklı bir öğedir, ama yalnız "kendine dönük" olduğu için değil. Çünkü bu -örneğin bilimsel psikolojide olduğu üzere- "nesneye dönük" bilinç anlamına gelebilir; bilinç ile nesne arasındaki ilişkinin türünü ve böylece elde edilen bilginin kendisini de değiştirmeksizin, kendi kendini "rastgele" nesne olarak seçebilen bir bilinç de olabilirdi. Ve bunun sonucu da şu olurdu: Bu şekilde edinilen bilginin doğruluk kriterleri "öteki" nesnelerden edinilen bilginin kriterleriyle aynı olurdu. Antik çağın kölesi, yani *instrumentum vocale* kendisinin köle olduğunun bilincinde olsa bile bu, buradaki anlamıyla "kendine yönelik" bir bilinç değildir; çünkü o bilgisini, kendisi (köle-y.ö.) olduğu ancak "rastlantı" sonucu belli olan bir nesneden edinebilir. "Düşünen" bir köle ile "bilinçsiz" bir köle arasında nesnel ve toplumsal anlamda gerçek bir farklılık yoktur. Çünkü bu fark, bir kölenin kendi toplumsal durumunun bilincinde olma imkânı ile "özgür" birinin köleliği anlama imkânı arasındaki farktan fazla değildir. Özne ile nesne arasındaki şu kaskatı bilgi-kuramsal ikilik değişmez ve dolayısıyla bilgi-edinen öznenin bilgisi-edinilecek nesnenin yapısına dokunamazlığı olduğu gibi devam eder. **[LXIII]**

Buna karşılık işçi kendini bir meta olarak tanıyıp bunun bilincine vardıkça bu bilgisi de pratik hale gelir; kısacası bu bilgi ***bilginin nesnesinde nesnel ve yapısal bir değişiklik meydana getirir*** **[LXIV]**. Emeğin (birikmiş işgücü anlamında-y.ö.) meta olarak büründüğü nesnel ve özel karakter, yani onun "kullanım değeri" (işgücünün veya emeğin artı-ürün üretme becerisi) olarak her kullanım değeri gibi kapitalizmin nicel mübadele kategorileri içinde hiç iz bırakmadan kaybolan bu değerler, bu bilincin içinde uyanıyor ve bu bilinç sayesinde toplumsal gerçeklik haline geliyor. Emeğin meta olarak bu özel karakteri, bu bilincin yokluğunda ekonomik süreçlerde kimsenin farkına varamadığı bir tahrik çarkı gibi çalışıyor ve kendini ilkin bu bilinç yoluyla nesnel hale getiriyor. Bu yüzden bir metanın nesnelliğindeki özgüllük, onun şey denen bir kalıp altında insanlar-arası ilişkiler oluşturması, nicelleştirici

bir kabuğun altında canlı nitel bir çekirdek yaratmasındadır. Ama bu çekirdek şimdi gün ışığına çıkınca *her metanın*, işgücünün meta karakterine dayalı fetiş niteliği de artık açığa çıkar; çıkarılabilir. Metanın çekirdeğini her metada görüyoruz, yani toplumsal gelişmeye insanlar arası ilişki şeklinde giren bir faktör olarak.

Bütün bunlar, elbette çalışma-süresi sorununda olduğu üzere, nicelik ile nitelik arası diyalektik karşıtlığın içinde, bu karşıtlaşmanın içine işlemiş durumda yer alıyor. Ya da şöyle diyelim: Bütün determinantlarıyla birlikte bu karşıtlaşma toplumun bilgisini tarihsel bir bütün olarak edinmeyi amaçlayan karmaşık bir dolayım sürecinin sadece *başlangıcıdır*. Diyalektik yöntemin burjuva düşüncesinden farkı, yalnızca bu yöntemin bütünün bilgisini tek başına edinebilir olmasında değil, üstelik bu bilginin ancak bu yüzden mümkün olmasındadır; yani bütünle parçalar arasındaki ilişkinin, (gerçekliği müdahale yoluyla değiştirme değil-y.ö.) teemmül (veya kontemplasyon-y.ö.) kategorileriyle düşünmeye özgü ilişkilerden tamamıyla farklı hale gelmesi yüzünden. Özetlersek, diyalektik yöntemin özü -bu açıdan baktığımızda- diyalektik anlamı doğru olarak oturtulan her momentte bütün'ün tümüyle kavranıp içerilmiş olmasında ve tüm yöntemin bu momentlerin her birinden çıkarsanabilmesinde yatıyor[136].

Çoğu kez -ve biraz da haklı olarak, Hegel'in *Mantık*'ındaki varlık (Sein), yokluk (Nicht-Sein = Var olmama) ve var-oluşma (Werden) ile ilgili ünlü bölümün onun tüm felsefesini içerdiği söylenir. Belki aynı derecede haklı olarak, metanın fetiş karakteriyle ilgili bölümün

(136) Marx şöyle yazıyor (22.6.1867) Engels'e: "İktisatçı beyler şimdiye kadar en basit şeyi görmezlikten geldiler; yani 20 arşın keten = bir elbisedir şeklindeki eşitliğin 20 arşın keten = 2 sterlin eşitliğinin ancak azgelişmiş temelini oluşturduğunu ve bu yüzden de bir metanın değerinin, onun henüz öteki metalarla olan ilişkisi şeklinde değil de, sadece metanın kendi doğal biçiminden farklılaşmış bir şey gibi ifade olunduğu en basit meta şeklini göremediler; kısacası (metada-y.ö.) para şeklinde yatan sırrı çözemediler. Oysa emek ürünlerinin tüm burjuva biçimleri metanın bu şeklinde embriyon halinde bulunuyor." *MEW 31*, s. 306. (*Seçme Mektuplar*, Moskova, s. 228) Ayrıca mübadele değeri ile fiat arasındaki farklılığa ilişkin o ustaca analize bakın (*P.E.E. Katkı*). "Metayı gerçek dolaşım sürecinde tehdit eden bütün fırtınaların" bu farklılığın bağrında nasıl yoğunlaştığını da orada ayrıntılarıyla görüyoruz. *MEW 13*, s. 53.

de, bağrında tarihsel materyalizmin tümünü ve ayrıca kapitalist toplumun (ve bu topluma uzanan basamaklar olarak daha da önceki toplumların) bilgisi olarak proletaryanın kendisine yönelik tüm bilgisini taşıdığı söylenebilir (*Kapital, I*, Bölüm 1, Altbölüm 4).

Ancak bu, tarihi içeriğindeki zenginlikleri bir yana bırakıp tümüyle fuzulî bir şey olarak düşünmek elbette değildir. Tam tersine. Hegel'in programı şuydu: *Mutlağı*, yani kendi felsefesinin hedefini *son nokta* olarak amaçlamak ki bu, bilgi konularının çok çeşitliliğine rağmen marksizm için de, üstelik daha büyük ölçüde geçerlidir. Çünkü diyalektik süreç burada tarihsel gelişmenin kendisiyle özdeş sayılmaktadır. Ama bu yöntemde vurgulamak istediğimiz nokta, tikel momentlerin mekanik bir bütünün parçaları olmadığı veya bütünün bu parçaların biraraya getirilmesinden oluşmadığıdır. Öyle olacak olsaydı, bilgiyi sonsuz bir ilerleme (ya da avutma-y.ö.) süreci olarak görecektik; tam tersine, bütünün içeriğindeki tüm zenginliği momentlerin her birinin içinden çıkarıp keşfetme olanağımız var. Ama bunu yaparken her momenti yine de sadece bir moment, yani bütüne geçiş kapılarından sadece biri olarak kabul etmemiz gerekiyor. Ayrıca dolayımsızlığı, böyle bir momenti (ki aslında iki düşünce kategorisi arasında belirgin hale gelen bir çelişkiden ibarettir) diyalektik sürecin bir momenti haline getirmek suretiyle aşan bir hareketin yeniden bir dolayımsızlık durumuna ulaşıp orada donup kalmaması gerekiyor.

Bu düşünce bizi gerisin geriye başlangıçta yola çıktığımız somut noktaya götürüyor. Kapitalist emeğin yukarda özetlediğimiz marksist analizinde bir yanda yalnızlaştırılmış, tikelleştirilmiş birey, öte yanda bu bireyin emeği ile toplum arasındaki ilişkinin bireye dolayımlı olarak göründüğü soyut genellik (evrensellik) arasındaki karşıtlaşmayı tanıdık. Ama şunu da yeniden vurgulayalım ki, varlık'ın olduğu gibi veya dolayımsız olarak verilen her soyut biçimde olduğu üzere, burada da burjuvazi ile proletaryayı birbirlerine dolayımsız düzeyde benzeyen biçimlerde görüyoruz. Nedir ki, burjuvazi sınıfsal durumu veya rolüyle *dolayımsızlığın içine saplanıp* kalmışken, proletaryanın kendi sınıfsal durumuna özgü diyalektik sayesinde bu dolayımsızlığın dışına çıkabildiği burada da kendini gösteriyor. Tüm nesnelerin, metalara dönüşmesi ve fetişist mübadele değerleri halinde nicelleştirilmesi, sadece yaşamın tüm nesnel biçimlerini bu yönde (çalışma süresi sorununda

saptayabildiğimiz gibi) etkileyen yoğun bir süreç oluşturmakla kalmıyor; bu sürecin içinde aynı zamanda bu biçimlerin toplumsal varlık olgusunun (Sein) tümünü kucaklayacak tarzda yaygınlaştığını da görüyoruz. Kapitalist açısından sürecin bir yanı hesaplarına ve spekülasyonlarına giren nesnelerin niceliğindeki bir artışı temsil ediyor. Bu süreç onun gözünde nitel bir karakter görünümünü aldığı sürece bu görünüm, karşısındaki dünyayı rasyonelleştirme, mekanikleştirme ve nicelleştirme özleminden öteye geçmiyor (ticarî sermayenin ve sanayi sermayesinin yükselişleri arasındaki fark, tarımın sermayelendirilmesi v.b. bunun örnekleridir). Durup durup "irrasyonel" felâketlerle yeniden kesintiye uğramasına rağmen sonsuz bir ilerlemenin yolu açılmış bulunuyor: Toplumun tüm olarak ve sonuna kadar her alanda kapitalizm tarzında rasyonelleştirilmesine uzanan bir yol!

Oysa proletarya açısından "aynı" süreç şu anlama geliyor: Kendisinin sınıf olarak doğuşu! Her iki durumda da niceliğin niteliğe dönüşmesi sözkonusudur. Bizim sadece ortaçağ zanaatçılığından tutup basit kooperasyonlar ve manüfaktür üzerinden modern fabrikaya kadar uzanan gelişme çizgisini izlemeye ihtiyacımız var; o zaman gelişme yolu üzerindeki nitel farklılaşmaların -burjuvazi için bile- birer kilometre taşı olarak ne kadar belirleyici olduğunu göreceğiz. Bu farklılaşma ya da değişmelerin *sınıf açısından anlamı*, burjuvazinin ulaşılan her yeni aşamayı hep gerisin geriye nicelleştirilmiş bir düzeye, ama bundan da sonraki rasyonel bir hesapçılık düzeyine getirmek isteyişinde yatıyor. Buna karşılık "aynı" gelişmelerin proletaryaya göre *sınıf açısından anlamı* farklıdır: *Yalnızlaştırılmış, tikel'e indirgenmiş olan bireyin* (ya da tikelleştirilmenin-y.ö.) *bu şekilde ortadan kaldırılması*. Başka bir deyişle, bu gelişmelerin sınıfsal anlamı, işçinin emeğinin toplumsal karakterinin (yani emeğin, ancak açık veya kapalı üretim ilişkileriyle kurduğu toplumsal bir ilişki olduğunun-y.ö.) bilincine ermesi demektir; toplumsal ilkenin belirdiği soyut evrensel biçimi somutlaştırma ve aşma eğilimidir.

İşte insanın emeğini bütünsel kişiliğinden koparıp meta haline getiren sürecin, devrimci bir sınıf bilincini neden sadece proletaryada gerçekleştirdiği buradan **[LXV]** anlaşılır.

Birinci altbölümde gösterdiğimiz üzere, *şeyleşme*'nin temel yapısına modern kapitalizmin tüm toplumsal biçimlerinde (bü-

rokraside de) rastlanabiliyordu. Nedir ki bu temel yapı, proletaryanın çalışma koşullarında çok daha açıkça ve bilincine tamamıyla erilecek biçimde ortaya çıkıyor. Çünkü onun emeği, dolayımsız veya aracısız ya da doğrudan yaşanan durumuyla bile meta'nın [LXVI] o çıplak ve soyut biçimini taşıyor. Oysa aynı yapı, emeğin başka biçimlerinde, "akıl-ruhsal emek", "sorumluluk" v.b. (hattâ bazen ataerkil biçimlerin) maskesi ardında gizlenmiş bulunmaktadır. Şeyleşme, emeğini meta olarak satan insanın "ruh"una (Seele) ne denli derinlemesine nüfuz ederse, bu görünüm (gazetecilikte olduğu gibi) o denli aldatıcı hale gelir. Meta-şeklinin böylesine nesnel gizlenmişliğine tekabül eden öznel bir öğe vardır ve bu, emekçiyi şeyleştiren ve metalaştıran sürecin, onu -bilinçle karşı çıkmadığı sürece- insanlıktan çıkarıp "ruh"unu kötürümleştirmekte ve lime lime etmekte oluşudur, bu süreçte metalaşmayan tek şey onun insancıl ve ruhsal özüdür. O nedenle emekçi kendisinin bu şekildeki yaşam olgusu (Dasein) karşısında kendini tamamıyla nesnel olarak görebiliyor; oysa bürokrasi v.b. içinde şeyleşen insan ancak bu şeyleşmeye karşı başkaldırmasını sağlayabilecek yetenekleri düzleminde şeyleşip mekanikleşiyor, meta haline bu düzlemde geliyor. Ama onun düşünce ve duyguları da şeyleşmiş değil. Hegel'in söylediği gibi,[137] "sabit ve katı düşünceleri akışkan hale getirmek duyumsal yaşam olgusunu akıcılaştırmaktan daha zordur".

Bu kokuşma ve çürümüşlük sonunda nesnel biçimlere de bürünüyor. İşçinin üretim sürecindeki konumu, işçi için bir yanda karar kılınmış bir durumdur, öte yanda metanın dolayımsız tüm biçimlerine sahiptir (Gündelik piyasa hareketlerindeki belirsizlikler v.b.). Oysa bu durum, hem stabil (hizmetin rutin karakteri, emeklilik v.b.) görünüme hem de bireyin -soyut- bir yükselme, egemen sınıfa katılma imkânlarına sahip öteki gruplara ters düşüyor. Böylelikle, sınıf bilincinin oluşmasını engelleyecek güçte bir "statü bilinci" yaratılmış oluyor. O bakımdan emekçinin yaşamında ya da yaşam-olgusunda (Dasein) yatan düpedüz soyut olumsuzluk, nesnel açıdan şeyleşmenin en tipik belirtisi, kapitalist toplumsallaşmanın yapılanmasındaki en tipik öğedir. Ve işte tam bu nedenledir ki sözkonusu olumsuzluk, öznel açıdan bu toplumsal ya-

(137) Hegel, *Eserler II*, s. 27.

pılanmanın bilince vurduğu ve böylelikle de dağılıp parçalanabileceği pratik noktayı temsil ediyor. "Emek" diyor Marx,[138] "bir kategori olarak artık bireyle birlikte ve ona özgü bir belirleyici olmaktan çıktı"; proletaryanın bir sınıf olarak kendi gerçek yaşam olgusunu ön plana çıkarması için bu yaşam-olgusunun dolayımsızlık içinde kalan sahte belirtileri de yok edilmelidir. **[LXVII]**

III

Bütün bu sürecin, gerek işçilerin büyük işletmelerde yığılıp yoğunlaşmasının, çalışma sürecindeki mekanikleşme ve standartlaşmanın, gerekse yaşam koşullarını düzeydeşlemenin "kaçınılmaz" ya da "yasal" bir sonucu olduğu izlenimini edinirsek, böyle bir izlenimin pek kolay olduğu işte tam bu noktada çok önemli bir şey sözkonusu: Bu tek-yanlı ve aldatıcı izlenimin ardında gizlenen gerçeği saydam hale getirmek. Yukarda belirtilen faktörler kuşku yok ki proletaryanın bir sınıf olarak doğuşu açısından *vazgeçilmez önkoşulları* oluşturmakta; bu önkoşullar olmadan proletarya elbette ki bir sınıf haline hiçbir zaman gelemezdi ve bu koşullar -kapitalist mekanizmalar sayesinde- durmadan yoğunlaşmasa proletarya bugün insanlığın gelişimindeki başlıca faktör durumuna ulaşamazdı.

Burada dolayımsız bir ilişkinin sözkonusu olmadığını söylersek herhalde kendimizle çelişkiye düşmüş olmuyoruz. Komünist Manifesto'nun sözlerini tekrarlarsak, dolayımsız olan durum "kendilerini lokma lokma satmak zorunda kalan bu işçilerin, öteki herhangi bir ticarî maldan farksız birer meta oldukları gerçeğidir". Ancak bu metanın, kendisinin bir meta olduğunu (yani kendisine dönük bilincinde kendisinin bir meta olduğu izleniminin uyanması-y.ö.) bilincine varma imkânlarına sahip olması bu problemi çözmeye yetmiyor. Çünkü metanın bu dolayımsız bilinci, metanın göründüğü yalın biçime uygun olarak tam da soyut bir tikelleşmenin ve bu biçimi toplumsal kılan momentlerle soyut bilinç-ötesi ilişkilerin bilincidir. Burada ben, bireyin (dolayımsız) çıkarları ile sınıfın deneyim ve bilgi yoluyla kazandığı (dolayımlı) çıkarları arasındaki uyumsuzluk sorununa girmek istemediğim

(138) *P.E.E. Katkı, MEW 13*, s. 635.

gibi, bir anlık dolayımsız çıkarlar ile sürekli genel çıkarlar arasındaki uyumsuzluk sorununu da tartışmak istediğim yok [LXVIII]. Dolayımsızlığın bu aşamada terk edilmesi gerektiği besbelli. Eğer sınıf bilincine biçim olarak dolayımsız bir yaşam olgusu biçimi (Daseinsform) yakıştırmak isterseniz o zaman mitologyalara saplanmaktan kurtulamazsınız: Öyle ki bilinci bir tür canlının (Hegel'in kast ettiği "halkın akıl-ruhu" gibi) esrarengiz bilinci haline getirirsiniz, çünkü bu bilincin bireyin bilinciyle nasıl bir bağıntısı olduğu ve onu nasıl etkilediği hiç de kavranacak cinsten değildir. Üstelik mekanikçi ve natüralist bir psikoloji bu bağıntı ve etkiyi daha da anlaşılamaz bir hale getirir. O nedenle böyle bir bilinç tarihsel harekete yön veren bir Demiurg olup çıkar[139].

Öte yanda, artık durum ve çıkarları görüp tanımakla uyanan ve oluşan sınıf bilinci, soyut olarak düşünürsek, sadece proletaryaya özgü veya sınırlı bir şey değildir. Proletaryanın durumundaki özgüllük, onun dolayımsızlığı aşma eğiliminin aslında *toplumun bütünlüğüne yönelik bir özlem veya edim* (Intention) olmasıdır. Bu eğilimin baştan bilinçli ya da bilinçsiz olması önemli değildir. Proletaryanın mantığı, kendisinin durmadan tekrarlanan dolayımsızlığın nisbeten daha üst bir aşamasında duraklamasına izin vermez; kendisini söz konusu bütünlüğe doğru kesintisiz bir hareket içinde, yani dolayımsız durumları hiç durmadan aşan diyalektik süreç içinde yer almaya iter. Marx, proleter sınıf bilincinin bu yanını çok erkenden açığa çıkardı. Şilezyalı Dokumacılar ayaklanmasıyla ilgili yorumlarında bu hareketin karakteristiği "bilinçli ve kuramsal karakteriydi" diyor[140], Dokumacılar Türküsü'nde "se-

(139) Feuerbach'ın "tür" terimini kullanması konusundaki -ki bu gibi görüşler Feuerbach'tan ileriye gidemediği gibi, çoğunlukla daha da gerilere düşüyor- şöyle diyor Marx: Bunu "Birçok bireyi sadece doğal olarak birleştiren içe dönük, sağır bir genellik olarak anlamak mümkündür." *VI. Tez, MEW 3*, s. 6.

(140) *MEW 1*, s. 404. Bizim için meselenin yalnızca yöntem yanı önemli. Marx'ın Dokumacılar Ayaklanması'ndaki bilinci ne dereceye kadar abarttığı yolunda F. Mehring tarafından getirilen soru buradaki çerçeveye girmez. Yöntem açısından Marx devrimci sınıf bilincinin proletarya içindeki gelişmesini burada da kusursuzca nitelemiştir. Onun burjuva ve proleter devrimleri arasındaki farklılığa ilişkin daha sonraki görüşleri hep başlattığı bu çizgide yürümektedir.

rinkanlı bir savaş parolası" görüyor. "Bu türküde ne ocak, ne atelye ne de mahallelerden söz var; tam tersine proletarya doğrudan doğruya özel mülkiyete karşıt tutumunu vurucu, keskin, acımasız bir şekilde şiddet kullanarak haykırıyor." Bu eylemin "üstün karakterini" belli eden şey, "tüm öteki hareketler ilkin sadece sanayi ağalarına, gözler önündeki düşmana yöneldiği halde, bu kez bu hareketin bankacılara, yani gizli düşmana karşı yönelmesidir." **[LXIX]**

Marx'ın Şilezyalı Dokumacılara -haklı veya haksız- yakıştırdığı tutumda, onların sadece burunlarının ucundan ötesini görebilme yeteneğini dikkate alıp ayrıca zaman ve mekânda daha uzak faktörlere ilişkin düşüncelere ağırlık vermediğini düşünecek olursak bu görüşlerin kuramsal anlamını küçümsemiş oluruz. Çünkü bu, tarihte ortaya çıkan hemen hemen bütün sınıfların eylemlerinde -şu veya bu ölçüde- görülebilen bir tutumdur. Asıl belirleyici olan şey, uzakta kalan bu faktörler ile eylemin doğrudan konusu olan nesne ve gerekçelerin yapısı arasındaki bağlantının nasıl yorumlandığıdır. Aradaki bu uzaklığın, gerek eylemi başlatıp yönetenlerin bilinci gerekse bu bilincin yaşanan fiilî durumla ilişkisi açısından taşıdığı önemi anlamak zorundayız. Ve burjuvazi ile proletaryanın görüşleri arasındaki farklılıklar da en keskin biçimiyle burada beliriyor.

Burjuva düşüncesi bu uzaklığı ya da uzaktaki faktörleri -eylem sorunu sözkonusu olduğu sürece- rasyonel hesapları için katmaktadır. Düşüncenin hareketi genelde, bu faktörleri yakın bir geleceğin faktörleri gibi rasyonelleştirip nicelleştirilmiş ve hesaplanabilir kabul etmekten ibarettir. Olayları, toplumsal "doğa yasaları" biçiminde kavramak Marx'a göre, burjuva düşüncesinin hem doruk noktası hem de "aşılamayan sınırı" demektir. Toplumsal yasa kavramının tarih boyunca uğradığı işlev değişikliği, bu kavramın kökende (feodal) gerçekliği devirme ilkesini temsil etmekte oluşundan kaynaklanıyor. Bu ilke, yapısını korumakla birlikte sonradan (burjuva) gerçekliği koruma ilkesi haline geldi. Nedir ki başlangıçtaki devrimci hareket -toplumsal açıdan bakarsak- yine de bilinçsizdi.

Oysa uzaktaki faktörleri ararken bu "uzaklığı", bu dolayımsızlığı aşma yeteneği proletarya için eylem konusu nesnelerin nesnel doğasını dönüştürmek anlamına geliyor. Bu dönüşüme ilk bakışta zaman ve mekândaki uzak nesneler kadar en yakındaki (do-

layımsız) nesneler de uğruyor ve o zaman (bu yakın nesneler durumunda) dönüşüm daha görünür, daha göze çarpar oluyor. Çünkü dönüşüm, bir yanda uyanan bilincin, hem kendisini oluşturan hem de bilinçlerini temsil ettiği nesnelerle pratik etkileşmesi sırasında gerçekleşiyor; öte yanda da bu dönüşüm, toplumsal gelişmenin, yani diyalektik bütünlüğün momentleri sayılan nesnelerin süreç haline gelip akışkanlaşması anlamına geliyor. Bu akışının ya da hareketin en içteki çekirdeği pratiğin kendisi olduğu içindir ki çıkış noktası da ister istemez eylemin çıkış noktası oluyor ve bu akışım, eylemin dolayımsız nesnelerini de en güçlü en kararlı şekilde yakalıyor; onları bütünüyle yapısal bir dönüşüme uğratıp o yaygın bütünü altüst edercesine sürükleyip götürüyor.

Bütünlük, daha nesnelerin çeşitlenme dünyasını tamamıyla aydınlatmaya vakit kalmadan etkisini kategorik olarak göstermekte-dir. Bütünlük kategorisi, kendilerini gerek içerik gerek bilinç açısından, özel nesnelere yöneldiği görülen eylemlerde bütünsel bir değişme özlemini koruyucu bir işlev görüyor; kısacası eylem nesnel olarak bütün'ü dönüştürmeye yöneliyor. Yukardaki yöntem tartışmaları bağlamında, bütün'ün diyalektik yöntemin değişik moment ve öğelerinde yapısal olarak yer aldığını belirtmiştik; aynı şeyi burada şimdi daha somut, eyleme çok daha yönelmiş biçimde görüyoruz. Tarihsel gelişmenin özü nesnel olarak bir diyalektik niteliğini taşıdığından, gerçekliğin değiştirilişinin bu şekilde kavranmasına kesin sonuçlu her geçiş ânında tanık olmak mümkündür. İnsanlar daha belirli bir ekonomik sistemin ve bununla bağıntılı toplumsal, hukuksal v.b. biçimlerin çöküşüne yönelik bir bilince varmadan çok önce çelişkiler onların güncel eylemlerinin konusu olan nesnelerde çoktan belirmiş oluyor. Örneğin Aristo'dan Corneille dönemi kuramcılarına kadarki tragedya kuramı ve bu kuramcıların geneldeki gelişmeler boyunca uygulaması, aile uyuşmazlıklarını tragedya için en bereketli konular olarak gördüyse bu görüşün ardında -bu tür konuları yoğun bir hale getirmenin teknik avantajı bir yana- toplumdaki büyük dönüşüm veya altüst-oluşların burada sadece duyumsal pratiğin tüm canlılığı içinde belirdiği veya belirebileceği duygusu yatmaktadır. Bu canlılık dönüşümlerin önyüzünü gerçi berraklaştırmakta, ama özünü yakalamayı, nedenlerini ve genel süreç içindeki rollerini öznel ve nesnel dü-

zeyde kavramayı olanaksız kılmakta... Akhillos[141] ve Shakespeare verdikleri aile tablolarında çağlarındaki toplumsal dönüşümlere ilişkin öylesine derinlemesine ve doğru görüntüler çiziyorlar ki bu sanatsal betimlemelere yaklaşmak ancak şimdi o da tarihsel materyalizmin yardımıyla mümkün oluyor.

Proletaryanın toplumdaki durumu ve bundan kaynaklanan görüş açısı burada aldığımız örneklerden öteye geçiyor, nitelik bakımından belirleyici bir noktada aşıyor. Kapitalizmin benzersiz ve biricikliği, tüm "doğal sınır ve engelleri" kaldırıp insanlar arası tüm ilişkileri düpedüz toplumsal ilişkilere dönüştürmesindedir[142]. Nedir ki burjuva düşüncesi fetişist kategorilere kapılınca sonunda insan ilişkilerinin meyvalarını kemikleştiriyor, şey haline sokuyor ve düşünce düzeyinde nesnel gelişmelerin gerisinde kalmaya mahkûm oluyor.

İnsan toplumunun tüm halinde bu -ilk- gerçek toplumsallaşmasının nesnel dolayımsız söylemini oluşturan soyut rasyonel yansıtım (refleksiyon, teemmül) veya düşünce kategorileri burjuvaziye kesinlikle karar-kılınmış (ultimat), yıkılmaz bir şey gibi gözüküyor. (Burjuva düşüncesinin bu kategorilerle dolayımsız ilişkisini sürdürmesi de bu yüzdendir.)

Oysa proletarya bu toplumsallaşma sürecinin tam da odak noktasında... Emeğin metaya dönüştürülmesi, bir yandan "insana özgü" her öğeyi proletaryanın dolayımsız yaşam olgusundan dışarıya kovalarken, öte yandan böyle bir gelişme "organik" (yani yaşamın kendi doğasından kaynaklanan-y.ö.) her şeyi, doğayla olan her doğrudan ilişkiyi v.b. toplumsal biçimler arasından giderek artan bir hızla silip süpürüyor... Öyle ki toplumsallaşan insan, özünü ancak ortaya çıkan toplumsal biçimlerin insandan uzak, hattâ insana aykırı nesnelliği içinde açığa vurabiliyor. Toplumun insan insana ilişkilerden oluşan yapısı da işte ilkin bu nesnelleştirmede, tüm toplumsal biçimlerin rasyonelleştirilip şeyleştirildiği bu çerçevede çıkıyor gün ışığına.

(141) Burada Bachofen'in Orestia analizi ve bunun toplumsal gelişmenin tarihi açısından önemi geliyor akla. Bachofen'in ideolojik çekingenliği onun bu dramı doğru yorumlamaktan öteye gitmesini engelliyordu ki, bu da burada geliştirilen görüşlerin doğruluğunu kanıtlar ayrıca.

(142) Marx'ın yedek sanayi ordusu ve nüfus fazlalığı konusundaki analizi, bak. *Kapital I, MEW 23*, s. 657.

Ama bu durumu görebilmek için insanlar arası bu ilişkilerin, Engels'in deyimiyle, "nesnelere yapışık" olup "nesne olarak gözüktüklerini" hatırlamak, bu ilişkilerin insan-insana doğrudan bir ilişki olmadığını bir ân olsun unutmamak lâzım. *İnsanlar arası ilişkiler aslında, üretim sürecine ilişkin nesnel yasaların dolayım rolünü oynadığı tipik ilişkilerdir. Öyle ki bu nesnel yasalar,* bu tipik ilişkilerin içinde ister istemez *insanlar arası ilişkilerin artık dolayımsız olarak* ya da doğrudan doğruya *belirdiği birer biçim halini alırlar.* Buradan çıkan ilk sonuç tüm şeyleşmiş ilişkilerin temeli ve çekirdeği olan *insanı keşfetmenin ancak bu ilişkilerde yatan "dolayım"ı ortadan kaldırmakla mümkün olabileceğidir.* O nedenle daima bu dolayımsızlıktan ve bu şeyleşmiş yasalardan başlamak gerekiyor. İkincisi, insanlar arası ilişkilerin belirdiği bu biçimler, düşüncenin hiçbir zaman katıksız biçimleri olmayıp içinde çağdaş burjuva toplumunun nesnelleştiği biçimlerdir. O bakımdan bu biçimler gerçekten ortadan kaldırılacaksa bu artık tek başına düşüncenin hareketiyle olamaz, bunları toplumsal yaşamın fiilî biçimleri olduğu için pratikte ortadan kaldırmak gerekir. Katıksız bilgi olmakta direnen ya da buna özenen her bilgi sonunda bu biçimleri yeniden ve yeniden doğrulamaya mahkûm olur (ya da bunları özdeş olarak yeniden ve yeniden üretmeye ki, tarihsel pozitivizmin yaptığı da budur-y.ö.). Üçüncüsü, sözkonusu pratiği bilginin kendisinden ayırmak da mümkün değildir. Sözkonusu biçimleri gerçekten değiştirmeyi amaçlayan pratik, ancak bu biçimlerde yatan (immanent) eğilimi yaratan hareketi "sonuna kadar düşünüp" taşınmakla, bilincine böyle sonundan öteye geçerek varmak ve bilinçli kılmakla etkili olmaya başlar. "Diyalektik" diyor Hegel,[143] "işte böyle (biçimlerin) iliğine işlemişçesine yürünen bir öteye-geçiş (transandans) ya da aşma sürecidir. Kavramcı aklın (intellekt) kategorilerine özgü tekyanlılık ve sınırlılık da bu süreçte kendisini nasılsa aynen öyle olduğu gibi, yani bunların olumsuzlanması şeklinde gösterir, açığa vurur". **[LXX]**

Proletaryanın bilimsel görüşü olarak, marksizmin Hegel'den öteye doğru attığı büyük adım şuydu: Yansıtım (refleksiyon) veya düşünce kategorilerini gerçekliği kavramanın "ebedî" bir aşaması

(143) Hegel, *Ansiklopedi*, parag. 81.

olarak görmeyip bunları sadece burjuva toplumunun yaşam ve düşüncesine, yaşamın ve düşüncenin şeyleştirilmişliğine özgü birer kalıp olarak anlamak. Diyalektik tarihin kendi bağrında keşfedilmiş olması da bu yüzden. Diyalektik böylece tarihin içine dışardan sokuşturulmuş ya da tarih aracılığıyla (Hegel'in çoğu kez yaptığı gibi) açıklanmış olmuyor; tam tersine tarihin içinden kaynıyor, tarihin belli bir gelişme aşamasında dönüştüğü mantıklı veya zorunlu biçim halinde ulaşıyor bilince.

Dördüncüsü, bu bilinç sürecini proletaryanın sırtlanmış olmasıdır. Proletarya bilincinin diyalektik bir karakter taşıması onun tarihsel diyalektiğin bağrında gelişen bir ürün olmasındandır; kısacası bu bilinç tarihsel zorunluluğun ifadesinden başka bir şey değildir. Proletaryanın "gerçekleştireceği idealleri yoktur". Bilincini pratiğe dönüştürdüğünde, bu bilinç tarihsel diyalektiğin bunalıma ittiği şeyleri hayata kavuşturabilir; ama "pratikte" tarihin gidişini hiçbir zaman görmezlikten gelemez, kendi isteği ve bilgisi olmayan şeyleri tarihe kabul ettiremez. Çünkü proletaryanın kendisi tarihsel gelişmenin bilinçli duruma gelen çelişkisinden başka bir şey değildir. Öte yanda diyalektik zorunluluk mekanik-nedensel zorunlulukla hiçbir zaman aynı şey değildir. Yukarda yaptığımız alıntıyı sürdürürken Marx şöyle diyor: İşçi sınıfının "yeni toplumun, sadece çökmekte olan burjuva toplumunun bağrında gelişmiş olan öğelerini özgürleştireceği vardır".[144]

O nedenle -kapitalist gelişmenin otomatik ürünü olan- çelişki sorununa *yeni* bir öğeyi katmak gerekiyor: Proletaryanın olgu haline gelen bilincini! Ama sözkonusu çelişki böyle bilinçli bir diyalektik çelişki düzeyine yükselmekle, bilinçleşme edim'i (Akt) pratikte bir geçiş noktası ya da kapısı haline dönüşmekle proleter diyalektiğin yukarlarda çizdiğimiz karakteri somut olarak bir kez daha ortaya çıkıyor. Bilinç burada kendi ***karşısındaki-nesneye-*** yönelik bilinç olmayıp nesnenin kendisinin ***kendine-yönelik*** bilinci olduğundan, bilinçleşme edimi bilincin nesnesine özgü nesnelliğin biçimini de altüst eder.

Burjuva toplumunun rasyonalist kısmî sistem ve disiplin ardında pusuda bekleyen o derinlemesine irrasyonelliği ancak bu bi-

(144) *Kapital I, MEW 23*, s. 249. Ayrıca *Ücret, Fiat ve Kâr, MEW 26*, s. 148.

linçleşme çerçevesinde anlamak mümkündür. Yoksa pusudaki bu irrasyonellik içinden patlayıp püskürerek bir felâkete dönüşüyor ve yüzeydeki nesnelerin biçim ve dokusunu değiştirmeksizin patlak veriyor. Bu durumu gündelik yaşamın her sahnesinde kolayca görmek mümkün. Çalışma süresi problemini yukarda, ama yalnız işçinin gözüyle ele almıştık. Bu süre, orada işçinin bilincinin metanın kendisinin *kendisine-yönelik* bilinci (yani burjuva toplumunun yapısal çekirdeğinin bilinci) halinde oluştuğu momenti temsil ediyordu. Bu bilincin oluştuğu ve verilen dolayımsız durumu aştığı anda, sınıf mücadelesinin temel sorunu da (kritik-y.ö.) bir noktada odaklaşmış oluyor: Zor kullanma noktası. Çünkü bu nokta, kapitalist ekonomiye has "ebedî yasaların" boşa çıktığı, diyalektik hale geldiği ve böylece gelişmelerin kaderine ilişkin kararları insanların bilinçli eylemlerine bırakmak zorunda kaldığı noktadır. Marx bu düşünceleri şöyle sürdürüyor: "Tamamıyla esnek sınırları bir yana bırakırsak görüyoruz ki meta mübadelesinin kendi doğası çalışma gününe hiçbir sınır koymuyor, artı-emeğe hiçbir sınır çizmiyor. Kapitalist iş gününü mümkün olduğu kadar uzattıkça, hattâ aynı günü iki güne çıkarmaya çalıştıkça emeğin alıcısı olma hakkını yine de sürdürüyor. Öte yanda satılan metanın özgül doğası da onun alıcı tarafından tüketilmesine de bir sınır koyuyor ve işçi, iş gününü belli ve normal bir süreye indirgemek istediğinde, emeğini satış hakkını koruyor. O nedenle burada hakkın hakka ters düşmesi gibi bir antinomi ortaya çıkıyor. Çünkü her iki hak da mübadele yasası tarafından eşit şekilde mühürlenip onaylanmıştır. Eşit haklar arasında karar vermek bu yüzden zor kullanmaya kalıyor. Kapitalist üretim tarihinde işgününün normlanması böylece işgününün sınırlarını çizme mücadelesi şeklinde gösteriyor kendini: Kollektif sermaye, yani kapitalist sınıfı ile kollektif emek, yani işçi sınıfı arasında.

Ancak burada şunu da vurgulamak lâzım ki kapitalist rasyonelliğin irrasyonel hale dönüştüğü, yasalarının işlemez hale geldiği noktada somut bir karaktere bürünen zor, burjuvazi için proletaryanın anladığından çok başka bir anlam kazanmaktadır. Zor, burjuvazi için gündelik yaşamın doğrudan uzantısıdır: Yeni bir şey olmadığı gibi, bu yüzden de burjuvazinin kendi yarattığı çelişkilerden herhangi birini çözecek durumda da değildir. Oysa proletarya için zor, uygulaması, etkinliği, oluşma imkânı ve kapsamı

açısından ortadaki yaşanan varlığa (*Dasein*) özgü dolayımsızlığın aşılma derecesine bağlıdır. Kuşkusuz ki verilen bu dolayımsızlığı aşmanın imkânı, yani bilincin kendi kapsam ve derinliği tarihin bir ürünüdür. Ve tarihsel perspektifte ulaşılması mümkün böyle bir doruk, doğrudan verilmiş veya dolayımsız şeylerin (ve bunların "yasalarının") düz doğrusal bir ilerleme çizgisi üzerinde yer almaz; tam tersine böyle bir doruğa, toplumun bütününe ancak birtakım dolayımlarla yönelebilen bilincin yoluyla, tarihsel gelişmenin diyalektik eğilimlerini gerçekleştirme niyet ve özlemiyle ulaşılabilir. Ayrıca dolayımlar serisini gerçekliğe seyirci kalan (kontemplatif) dolayımsız koşullarla tıkamamak lâzım. Bu seri diyalektik çelişkiden kaynaklanan yeni niteliklere yönelmelidir. Kısacası şimdiki dönemden geleceğe doğru ilerleyen dolayımların hareketi olmalıdır[145].

Ama bunun da koşulları var: Toplumsal süreçteki nesnelerin şeyleşmiş katı varlıklarının tam bir yanılsama olduğu meydana çıkmalı; *kendi-içindeki-çelişmişliği*, yani bir mantık saçmalığını ifade eden diyalektik bir "şey"in başka bir "şey"e (ya da şey benzeri bir kavramın bir başka kavrama) dönüşüp geçişi sözkonusu olduğu sürece, kendini her nesnede sınamalıdır. Kısacası şeylerin süreçlere dağılan birer moment oldukları ortaya çıkmalıdır. Böylelikle antik çağ diyalektiğinin sınırlarına, bu diyalektikle materyalist tarihçi diyalektiği birbirinden ayıran momente gelip dayanmış oluyoruz. (Bu noktayı Hegel de geçiş olarak niteliyor, ama iki görüşün öğelerini açık bir şekilde konbine ediyor.) Çünkü Elea'lı filozofların diyalektiği gerçi hareketin temelinde yatan çelişkileri sergilemekte, ama hareket halindeki şeyi boşta bırakmaktadır. Havadaki ok ister hareket etsin ister etmesin, diyalektik girdabın ortasında kendi nesnelliği içinde öylece ok ya da şey halinde olduğu gibi kalıyor. Herakleitos'a gelince, aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylüyor; ama ebedî akış bir oluşum olmayıp bir durumdur yani nitel olarak yeni bir şey oluşturmaz. O sadece *bireysel nesnelerin* katı varlıklarıyla kıyaslandığı zaman bir oluşum sayılır. Bütün'ün öğretisi olarak ebedî oluşum ebedî bir varlığın öğretisi biçimine bürünür. Akıp gitmekte olan ırmağın ardında öyle bir öz bulunmakta ki, bi-

(145) Burjuva bilincinin "cümbüş sonrası" durumu konusunda bak. metindeki makalelerimiz: *"Nedir Ortodoks Materyalizm?"* ve *"Tarihsel Materyalizmin İşlevindeki Değişme"* (İkinci ciltte yer alıyor).

reysel nesnelerin dursuz duraksız dönüşümü sırasında bu, kendini dönüşmez bir öz halinde, böyle bir karakterde açığa vuruyor.[146]

Buna karşılık diyalektik süreç, Marx'ta nesnelerin nesnellik biçimlerinin kendisini bir sürece, bir ırmağa çeviriyor. Bu sürecin devrimci karakteri sermayenin basit yeniden-üretim sürecinde açıkça ortaya çıkıyor. Düpedüz "tekrarlanagelmek ya da süreklilik sürece yepyeni karakterler bahşediyor ya da sürecin kopuklu veya süreksiz haliyle sahip olduğu kimi yüzeysel karakterleri silip süpürüyor". Çünkü "her türlü birikim bir yana üretim sürecinin salt sürekliliği, kısacası basit yeniden-üretim her sermayeyi eninde sonunda ister istemez birikmiş bir sermayeye ya da sermayeleşmiş artı-değere dönüştürüyor. Sermaye başlangıçta onu kullanan kişinin kendi emeğiyle oluşturulmuş bir mülk bile olsa, eninde sonunda eşdeğerine gerek kalmadan sahiplenilmiş bir değer haline gelmiştir, ya da başkalarının para veya başka bir nesne cinsinden maddeselleştirilmiş ancak ödenmemiş emeğidir". [147]

(146) Bu sorunu burada ayrıntılarıyla incelemek olanaksız. Ama şunu da belirtelim ki, söz konusu farklılık bize antik çağla yeniçağ arasındaki farkı açıkça gösteriyor. Çünkü Herakleitos'taki "nesnenin, kendi kendini ortadan kaldırırken başka bir düzeyde yeniden içermesi (sich aufheben)" kavramı modern düşüncedeki şeyleşme yapısıyla büyük bir benzerlik gösteriyor. Antik düşüncenin sınırları, yani çağın kendi toplumsal varlığını (gesellschaftliches Sein) yaşanan ân veya dönemde, dolayısıyla tarihte diyalektik olarak kavramaktaki, kısacası antik toplumun sınırlarını görmekteki yeteneksizliği, açıkça ilkin bu benzerlik sayesinde ortaya çıkabilir. Başka sorunları tartışırken bile Marx, yöntem açısından daima aynı hedefi gözettiği içindir ki benzer bir yeteneksizliği Aristo'nun "ekonomi"sinde de saptıyor. Hegel ve Lassalle diyalektiklerinin karakteristik yanı, Herakleitos diyalektiğinin modernliğini abartmış olmalarıdır. Düşüncenin "antik" sınırları (ki bu, eninde sonunda düşüncenin yola çıktığı biçimlerin tarihsel koşullanmışlığı karşısında alınan eleştirisiz tavır) da onların düşüncesi tarafından bu yüzden aşılamamıştır. Bu antik sınırlar onların felsefelerinde maddesel ve pratik çerçevede değil, hep kontemplatif ve spekülatif karakterde arz-ı endam etmektedir.

(147) *Kapital I, MEW 23*, s. 595, 597. Önceden belirttiğimiz üzere, niceliğin niteliğe dönüşmesi burada da *her tikel momente özgü* bir karakteristik olarak ortaya çıkıyor. Nicelleştirilmiş momentler ancak ayrı ayrı ele alındıklarında nitel düzlemde kalıyorlar. Sermayenin ekonomik yapısındaki nitel değişmeler düzleminde ise bunlar sürecin ya da akışın momentleri olarak gözüküyorlar.

Toplumsal nesnelerin (veya olguların-y.ö.) birer şey ya da nesne olmayıp insanlar arası ilişkiler olduğu bilgisi, bu nesnelerin tamamıyla birer süreç haline gelip eridiği noktaya doğru yoğunluk kazanıyor. Ama bu nesnelerin varlığı (Sein) birer var-oluşum (Werden) olarak ortaya çıkıyorsa, bu var-oluşumu öyle evrensel bir ırmağın soyut olarak akışması, *gerçekliğin* içerikten yoksun biçimde süregelmesi (durée réelle) şeklinde kurgulamamak gerekir. Tersine olarak bu var-oluşum, kendi bağlamlarından soyut yansıtım veya düşünce kategorileriyle koparılarak buruşturuldukça burjuva düşünürlerine de artık birer şey gibi görünmeye başlayan ilişkilerin dursuz duraksız üretimi ve yeniden üretimidir.

İşte proletaryanın bilinci de toplumun tarihsel gelişmesi içinde toplumun kendine-yönelik bilinci (Selbstbewusstsein) **[LXX]** haline tam bu düzeyde ulaşıyor. Yoksa salt meta ilişkisinin bilincini temsil etmekle proletarya ancak ekonomik sürecin nesnesi olduğunun bilincinde tıkanıp kalır (yani proletaryanın kendine-yönelik bilinci, ekonomik sürecin nesnesi olma veya bu nesneleşmeden kaynaklanan bilinç olma düzeyini aşamaz-y.ö.). Çünkü meta üretilmiştir ve işçi de meta olarak, dolayımsız veya doğrudan üretici olarak olsa olsa bu mekanik sistemde yer alan ve güç üreten mekanik bir dişlidir. Ama sermayenin şey veya nesne niteliği sermayenin dursuz duraksız üretildiği ve yeniden-üretildiği süreçte çözülüp eridikçe proletarya da, bu sürecin -zincire vurulmuş ve ilkin bilinçsiz de olsa- gerçek öznesinin kendisi olduğunu fark eder. O bakımdan insan karşısındaki *hazır*, dolayımsız gerçekliği bir yana atacak olursak ortaya şu sorun çıkar[148]: "Bir çırçır fabrikasında çalışan işçi sadece pamuk mu üretiyor? Hayır, sermaye üretiyor: kendi işgücüne (yeniden) komuta etmeye yarayacak değerleri üretiyor; öyle ki bu yeni değerler onun yeniden komuta edilmesine yarıyor."

IV

Bu durumda gerçeklik sorunu yepyeni bir ışığa kavuşuyor. Hegel'in terimleriyle söylersek, var-oluşum varlığın (veya varlık-olgusunun-y.ö.) gerçeği olarak belirmekte ve bu da, *tarihteki ge-*

(148) *Ücretli Çalışma (Emek) ve Sermaye, MEW 6*, s. 410.

lişme eğilimlerinin, katıksız empirik dünyanın olgularından daha zengin veya üst düzeyde bir gerçeklik oluşturduğu anlamına gelmektedir. Başka bir yerde gösterdiğimiz üzere[149], kapitalist toplumda geçmiş durum şimdiki duruma baskın çıkıyor ki bunun anlamı kısaca şöyle: Hiçbir bilincin yönlendiremediği, sadece kendi içindeki kör bir dinamiğin güttüğü öyle bir antagonist süreç vardır ki bu, dolayımsız olarak belirdiği tüm biçimlerinde geçmişin şimdiye, sermayenin emeğe egemenliği olarak ortaya çıkar. Bunun sonucu olarak bu dolayımsızlık düzeyinde düşünenler değişik aşamalarda donup kalan biçimlere yapışıp kalmaktalar; ama etkilerini göstermekten geri kalmayan esrarengiz güçlerle karşılaşınca bu kez apışıp kalıyorlar ve bu güçleri alt edebilecek bir eyleme de güçleri yetmiyor.

Sonu gelmeyen bir karabasana kapılmış giden bu donmuş gerçeklik, motoru insan olan bir sürece düşüp eridiğinde anlamını birdenbire yitiriyor. Bu erime sadece proletarya açısından görülebilir, çünkü süreçte yatan bu eğilimlerin anlamı kapitalizmin ortadan kalkışı demektir ve burjuva açısından bu eğilimlerin farkında olmak aklın ruhsal intiharını belgeler. Kapitalizmin şeyleşmiş ya da şey haline gelerek donmuş gerçekliğinin "yasaları" -ki burjuvazi bu gerçekliğin içinde yaşamaya mahkûm- egemenliğini sadece sermayenin fiilî temsilcileri olarak görünenlerin kafalarında kurabilir (ya da fiilî bir durumun, yeniden üretildiği her seferinde, özdeşliğini koruma veya hiç değiştirmeme ilkesini sürdürür, yani ayırtedilemezliğin mutlak egemenliğini, şeyleşmişliği, tarihsel pozitivizmi-y.ö.)

Ortalama kâr oranı bu türden eğilimlerin tipik bir göstergesidir. Bu oranın, eylemlerini bilinmeyen ve bilinemeyen bir güç halinde belirlediği kapitalist bireylerle ilişkisi Hegel'in "deneyim öncesi aklın hilesi" dediği şeyin tüm semptomlarını gösteriyor. Bu eğilimlerin için için gelişmesine engel olamayan bu bireysel "tutku"ların en titiz en keskin en uzak görüşlü hesaplar biçimine bürünmesi sonuçta bu fiilî durumu değiştirmiyor, tam tersine karakterini daha da sivriltiyor. Çünkü tüm ayrıntılarına kadar ol-

(149) Bak. Metindeki *"... İşlev Değişikliği"* başlıklı makalemiz (ikinci ciltte yer alıyor). Ayrıca olgu ve gerçeklik açısından bak. *"Nedir Ortodoks Marksizm?"* makalesi.

gunlaştırılmış bir rasyonalizmin -sınıfsal çıkarların emrettiği ve bu yüzden öznel temellere dayandıran- hayali, şunu çok daha açıklığa kavuşturuyor: Bu rasyonalizmin, süreçsel bütünün gerçekliklere oturan anlamını kavramaktan geri kaldığını... Ayrıca burada bir kezlik bir olay, bir felâket söz konusu olmayıp, tam tersine aynı ilişkinin dursuz duraksız üretimiyle ve yeniden-üretimiyle karşı karşıyayız; öyle ki bu ilişkinin öğeleri empirik birer "olgu"ya dönüşmüş ve rasyonel hesapların dokusu içine şeyleşmiş ve tikel olgular biçiminde örülmüş bulunmakta ve bu durum temel yapıyı hiçbir şekilde etkilememektedir. Tam tersine bu durum, bu diyalektik antagonizmin kapitalist toplumdaki tüm fenomenleri nasıl da büyük bir güçle kontrol ettiğini gösteriyor.

Sosyal demokrat düşüncenin diyalektik yöntemi terk ettiği zaman nasıl da burjuvalaştığı açıkça belli oluyor. Oportünizmin "ayakları yere, olgulara" basmak zorunda olduğu daha Bernstein tartışmaları sırasında belli olmuştu; gelişme eğilimleri ancak bir zeminden hareketle gözardı edilebilir [150] ya da toplumun emrettiği öznel ve ahlâkî bir gereklilik düzeyine indirgenebilirdi. Birikim konusundaki tartışmalarda beliren birtakım yanlış anlamalar da yöntem açısından yine aynı zemine indirgenebilir. Has bir diyalektikçi olarak Rosa Luxemburg, katıksız kapitalist bir toplumu tarihsel bir gelişme eğilimi olarak saymanın olanaksız olduğunu gösterdi; kısacası insanların eylemlerini daha henüz "olgu" (ya da fiilî durum-y.ö.) haline gelmeden önce -üstelik insan hangi eylemi yapacağını bilemeden- kesin sonuçlu olarak belirleyen bir eğilim olarak görmenin... Birikimin katıksız kapitalist bir toplumda gerçekleşmesinin ekonomik açıdan olanaksızlaşması, kapitalizmin kapitalist-olmayan sonuncu üreticinin mülksüzleştirilmesiyle "sona ermesi" şeklinde değil, bu durumun (empirik olarak henüz uzaktan da olsa giderek) yaklaştığı sırada aynı zamanda kapitalist sınıfı da yapmaya zorladığı eylemlerde kendini belli eder: Sömürgeleştirme furyası, hammadde kaynağı ülkeleri ele geçirme kavgası, emperyalizm ve dünya savaşı v.b. **[LXXII]**. Çünkü diyalektik gelişme eğilimi hedefine bir dizi nicel basamaklarla derece derece yaklaşan sonsuz veya bitimsiz bir ilerleme değildir. Bu eğilimler ifadesini

(150) Orta çaplı işletmelerin ortadan silinmesi ya da çoğalması konusunda bak. R. Luxemburg: *"Sosyal Reform mu, Devrim mi?"*, s. 11.

toplumsal yapıdaki (sınıfların bileşiminde, aralarındaki güç oranlarında v.b.) *nitel, ama kesintisiz bir altüst oluşlar zincirinde* bulur. Şimdilik egemen olan sınıf, bu değişmelere elindeki olanaklarla karşı çıkmaya çalışır ve kimi özel durumlarda üstesinden gerçekten de gelir gibi gözükürken bilincinde olmaksızın giriştiği, ama gerekli saydığı birtakım körü körüne önlemlerle aslında kendisinin yıkımı anlamına gelen eğilimlerin ortaya çıkmasını hızlandırmış olur.

"Olgu" (gerçekliğin fiilî bir durumu-y.ö.) ile "eğilim" (bir fiilî durumdan ötekine dinamik yönelim-y.ö.) arasındaki bu gerçeklik farkını Marx sayısız vesilelerle açıkladı, çalışmalarında ön plana geçirdi. Onun *ana eser*inin yöntemsel temelinde yatan ana düşünce, ekonomik nesnelerin *şey* olmaktan çıkarılıp yeniden sürecin, yani insanlar arasında süreç tarzında dönüşüp duran somut ilişkilerin içine kaydırılması işte bu gerçeklik farkı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca kuramsal ya da yöntemsel *öncellik* sorunu da burada ortaya çıkıyor, yani toplumdaki ekonomik yapıya özgü özel biçimlerin, nesnelerin yeniden-kaydırılacakları noktadan uzaklıklarına göre, sistemin (daha baştan veya türev olarak) neresinde yer aldıkları sözkonusu oluyor. Sanayi sermayesinin ticaret sermayesi, finans sermayesi (kapital) v.b. karşısındaki öncel durumu buradan kaynaklanıyor. Ve bu öncelliğin tarihsel ifadesi de bir yandan şudur: Sermayenin, üretim sürecini kendisi belirlemeyen, yani türevsel biçimleri sadece üretimin başlangıçtaki biçimlerini dağıtıp eriten negatif bir işlev görebilmektedir. Ama "bu erime sürecinin nerelere varacağı, yani etkisinin yerini hangi yeni üretim tarzının alacağı sorusu, ticarete bağlı olmayıp eski üretim tarzının karakterine bağlıdır".[151] Öte yandan öncellik sorunu şöyle yansıyor: Bu üretim biçimlerini yöneten "yasaları" aslında arz ve taleple ilgili empirik, ama "rastgele" hareketler belirlemektedir. Bu yasalar evrensel nitelikte herhangi toplumsal bir eğilimin ifadesi değildir. Faiz'den söz ederken Marx şöyle diyor:[152] "Rekabet, yasalardan yapılan sapmaları belirleyecek du-

(151) *Kapital III, I, MEW 25*, s. 344.

(152) *a.g.e.*, s. 369. Piyasadaki faiz oranı, böylelikle "metaların piyasadaki fiatı gibi sabit bir büyüklük olarak" verilmektedir. Genel kâr oranı ise tam tersine buna karşıt bir eğilim olarak ifade ediliyor (*a.g.e.*, s. 378). Bizi burjuva düşüncesinden ayıran kritik nokta da burasıdır.

rumda değildir, üstelik burada rekabetin öngördüğü yasadan başka hiçbir bölüşüm yasası da yoktur."

Marksizmin özel bazı sorunlarını (hareket ve nihaî hedef, evrim ve devrim v.b. arasında) tartışırken vurguladığımız anti-tez, gelişmelerin bütününü etkileyen eğilimleri empirik dünyanın olgularına oranla "daha bir gerçeklik" sayan bu gerçeklik kuramı çerçevesinde kendi has, somut ve bilimsel çehresine kavuşuyor. Çünkü "olgu" kavramını gerçekten de somut, yani oluşum ve yaşamının toplumsal temeli üzerinde sorgulamak ancak bu analiz çerçevesinde mümkün oluyor. Böyle bir sorgulamada izlenecek yola önceden başka bir vesileyle değinmiş[153], orada sadece "olgular" ile olguların ait olduğu ve bağrında ilkin "gerçeklik" haline geldikleri somut bütün arasındaki ilişkiden söz etmiştik. Şimdi açıkça anlaşılıyor ki toplumsal gelişme ve bu gelişmenin, (aslında doğadan kaynaklandığı gibi) bölüntüsüz olarak verilen kendi gerçekliğinden hareketle "olguları" da biçimlendiren düşünsel ifadesi doğayı insana bağımlı kılma olanağını yaratmıştır. Ama bu gelişme ve onun düşünsel ifadesi aynı zamanda bu olguların toplumsal-tarihsel karakterini, insanlar arası ilişkilere dayanan özünü gizlemeye, "insanın karşısına karabasan, yapyabancı güçler çıkartmaya"[154] yaramıştır. Çünkü şeyleşmiş düşüncenin [LXXIII], süreci dışlama eğilimi içinde donup kemikleşen niteliği olguları düzene sokmaya alışan "yasalar"dan çok bu olguların kendilerinde gündeme geliyor. İnsanın faaliyeti çoğu kez şeyleşmiş sahte bir öznellik çerçevesinde belirse bile yasalarda bu faaliyetin izlerine rastlamak mümkün; oysa olgu'nun kendisinde kapitalist gelişmenin insana yabancılaşmış, nüfuz edilemezcesine kemikleşmiş bir şey haline gelen özünü görüyor, hem de kristalleşmiş bir biçimde buluyoruz. Kemikleşme ve yabancılaşmanın yarattığı bu biçim, gerçekliğin ve dünya görüşünün her türlü kuşkudan yoksun, sanki aksiyom haline dönüşmüş temellerini oluşturmaktadır. İnsan "olgular"ın bu katılaşmışlığıyla karşı karşıya geldiğinde her hareket sanki olgulara çarpmak gibi, onları değiştirmeye yönelik her eğilim sanki öznel bir ilke [bir istek, bir değer yargısı, sosyal bir

(153) Bak. Metinde *"Nedir Ortodoks Marksizm?"*
(154) *Ailenin Kökeni v.b. MEW 21*, s. 169.

gereklilik (Sollen)] imiş gibi görünüyor. Ancak "olgular"ın kuramsal öncelliği parçalanıp, *her fenomen bir süreç olarak* kabul edildiği zamandır ki "olgu" diyegeldiğimiz şeyin süreçlerden meydana geldiği anlaşılacaktır. Olguların parçalardan, bütünsel sürecin kopuk, yapay olarak tikelleştirilip kemikleştirilmiş momentlerinden başka bir şey olmadığı ancak o zaman fark edilecektir. Bu durum şunu da açıklıyor: Şeyleşmeye uğramamış süreç-benzeri özün tüm saflığıyla hiç bozulmadan belirmesini sağlayan bütünsel sürecin niçin üst düzeydeki has gerçekliği temsil etmesi gerektiğini... Şeyleşmiş burjuva düşüncesinin teori ve pratikteki en yüce fetişlerini neden bu "olgular"dan yarattığı da aynı şekilde şimdi anlaşılıyor. *Herhangi bir şimdiki ân'da vukua gelen ya da fiilleşen gerçekliğin* ortada hiçbir dönüşüme uğramadan tamamıyla anlamsız bir şekilde öylece kaldığı, her şeyin "sabit bir büyüklük" halinde donakaldığı bu taşlaşmış olgusallık (oldu-bitti ya da olgu durumu-y.ö.) bu dolayımsız gerçekliğin anlaşılmasını yöntem açısından imkânsız duruma sokuyor.

Şeyleşme olayı böylelikle son sınırına kadar getirildi: Artık kendini diyalektik olarak aşabilen bir dayanağı yok; çünkü şeyleşmenin diyalektiğine özgü dolayımı sadece dolayımsız üretim biçimlerinin şeyleşmesi sağlıyor. Böylelikle dolayımsız varlık ve bu varlığı düşünsel yansıtım (refleksiyon) kategorilerinde karşılayan düşünce bir yanda, toplumun canlı gerçekliği öte yanda, bu ikisi arasındaki uzlaşmazlık doruk noktasına burada varmış bulunuyor. Çünkü bu biçimler (faiz v.b.) kapitalist düşünceye tüm öteki üretim biçimlerini belirleyen, onlar için model (ya da paradigma-y.ö.) rolünü oynayan temel biçimler olarak görünüyor. Aynı şekilde üretim sürecindeki her keskin dönemeç kapitalist ekonominin kategorik yapısının tepetaklak olmak zorunda olduğunu az çok meydana çıkarmalıdır.

Burjuva düşüncesi böylece dolayımsız ve temel biçimler olduğuna inandığı bu biçimlere yapışıp kalıyor ve bunlardan hareketle ekonomiyi anlamanın düşünsel yollarını arıyor, ama bilmiyor ki kendi toplumsal temellerini kavramaktaki yeteneksizliğini yaratan da yürüdüğü bu düşünce yolunun ta kendisidir. Buna kar-

(155) Marx'ın Bentham'la ilgili yorumları, *Kapital I, MEW 23*, s. 636.

şılık proletarya için şeyleşme biçimlerinin içini derinlemesine gösteren yollar açıktır. Proletarya bu yola diyalektik anlamda en saydam (sermaye ile emeğin dolayımsız ilişkisi) biçimden başlayarak koyulur; bu biçimi üretim sürecinden uzaktaki biçimlerle ilişkilendirir ve onları da diyalektik bütünlük içine katar, öylece kavrar.[156]

V

İnsan her (toplumsal) şeyin ölçeği haline böyle geldi (homo mensura ilkesi-y.ö.). Bu ölçeğin kavramsal ve tarihsel temelleri ekonominin yöntemli sorularıyla atıldı; yani fetiş biçimindeki şeyleri insanlar arası somut ilişkilerde nesnelleşen süreçlere dağıtıp eriterek, eritilemeyen fetişist biçimleri ise insanların ilkel ilişki biçimlerinden türetmek bunun tarihsel temel ve kategorisini oluşturuyor. Çünkü insanlık dünyasının bir kategori olarak yapısı, insan ile doğa, insanla insan (sınıf mücadelesi v.b.) arasındaki uyuşmazlıklarla dönüşen, dinamik değişimlere uğrayarak gelişen ilişki biçimlerinin sistemidir. Kategorilerin yapı ve hiyerarşisi, insanın bu ilişkileri çerçevesinde yer alan varlığının temellerine yönelik bilincinin berraklık derecesini temsil eder, kısacası insanın kendine-yönelik bilincini.

Bu yapı ve hiyerarşi aynı zamanda tarihin merkezî konusudur. Tarih, olayların, insanları ve şeyleri kullanarak bilmecemsi ya da esrarengiz bir akışımı artık çoktandır değil; nesnellik-ötesi (transandant) güçlerin müdahalesiyle açıklanabilen ya da tarihteki transandant değerlere gönderme yapılarak anlam kazandırılan bir şey de değil. Tarih bir yandan insanların faaliyetinin (şimdiye kadar elbette bilinçsiz) ürünüdür, öte yandan da bu faaliyet biçimlerinin, insanın kendisiyle (doğayla ve öteki insanlarla) olan bu ilişkilerinin şu devrile devrile yürüdüğü süreçlerin ardışık (yani diakronik-y.ö.) dizisidir. Önceden vurguladığımız üzere, eğer toplumsal sistemin yapısını temsil eden kategoriler doğrudan doğruya tarihsel birer kategori değilse; yani tarihsel olayların empirik ola-

(156) Farklı aşamalarla ilgili zarif bir açıklama için bak. *Kapital III, II, MEW 25*, s. 835.

rak ardarda-sıralanışı yaşanan-varlığa (Dasein) ya da düşünceye özgü belli bir biçimin köklerini ve oluşumunu açıklamaya yetmiyorsa, o zaman buna rağmen ya da daha doğrusu bu yüzden denebilir: Böyle herhangi bir kategoriler sistemi, kendi bütünlüğü sayesinde toplumsal bütünün belirli bir gelişme aşamasını pekâlâ betimleyebilir.

Ve tarihin doğasında her tanımlamanın bir yanılsamaya dönüşüp soysuzlaşması yatar: *Tarih, insanın yaşadığı varlığına (Dasein) yapısal biçimini sağlayan nesnellik biçimlerinin hiç durmadan altüst oluşunun tarihidir.* O nedenle bu özel biçimleri, onların (altüst-oluşlarını kavrayamadan, sadece pozitivistler gibi seyrederek-y.ö.) empirik düzlemdeki tarihsel ardısıralanışım incelemek yoluyla kavrayabilmek olanaksızdır. Ama bu olanaksızlık, sözkonusu biçimlerin tarihin nesnelliğini aşmakta oluşlarından değildir; tam tersine bunu, kopuk kopuk düşünce kategorilerinde ya da kopuk "olgular"la (ya da oldu-bitti anlayışıyla-y.ö.) düşünen burjuva görüşü yapmaktadır. Gerçek, aslında bu özel biçimlerin arasında dolayımsız olarak ne *yanaşık* düzende, yani tarihsel *eşzamanlılık* (sinkroni veya paradigmalar-y.ö.) düzeyinde ne de *ardışık düzende*, yani tarihsel *ardarda-sıralanma* (diakroni veya sintagmalar-y.ö.) doğrultusunda hiçbir ilişkinin olmadığıdır. Bunları birbirlerine bağlayan halka onların bütünün içindeki karşılıklı konum ve işlevleridir. Ve özel fenomenlerin bu şekilde "salt tarihsel" açıklanış tarzını red etmekle tarihin evrensel bir bilim olduğu daha açıklığa kavuşur.. Kopuk ya da özel fenomenleri birbiriyle ilişkilendirmek bir kategori sorunu haline getirilince, her kategori sorunu da aynı diyalektik süreç sayesinde bir tarih sorunu haline dönüştürülmüş oluyor, daha doğrusu evrensel bir tarih sorununa. Çünkü bu sorun -girişte yaptığımız polemiklerden daha açıkça- hem bir yöntem sorunu hem de yaşanan çağa ilişkin bilgimizin ne olduğu sorunu olarak ortaya çıkıyor.

İlkin bu açıdan baktığımızda tarih insanoğlunun gerçek tarihi haline gelmektedir. Çünkü orada eninde sonunda gerek varlık gerek açıklama nedeni olarak insana, insanlar arası ilişkilere dayanmayan hiçbir şey yoktur. Felsefeye bu yeni doğrultuyu ilkin Feuerbach kazandırdığı içindir ki tarihsel materyalizmin doğuş ve oluşumunu kesin sonuçlu olarak etkilemiş bulunuyor. Nedir ki felsefeyi bir "antropoloji"ye dönüştürmekle insanı sabit bir nes-

nelliğin içinde dondurdu, insanı bir kenara, diyalektik ve tarihi öbür yana itti. İşte her "hümanizm"de ya da antropolojik görüşlerde yatan büyük tehlike de burada.[157] Çünkü insan her şeyin ölçeği olarak kabul ediliyorsa, bu varsayım yoluyla nesnelliği aşmanın tüm şekillerinin yok edileceği düşünülüyorsa ve insan, bunu kendini bu kriterde ölçeklemeden, aynı "standard"ı kendine uygulamadan -ya da daha doğrusu- kendini diyalektik hale getirmeden yapıyorsa, o zaman insanın kendisi mutlaklaştırılmış oluyor; aslında kendisinden açıklaması, çözüp eritmesi ve yerine sistematik olarak başkasını koyması beklenen transandant güçlerin yerine kendini koyuyor demektir.

Dogmacı metafiziğin yerini böylece yine dogmacı olan bir relatifçilik alıyor. Bu dogmacılık, diyalektik hale getirilmeyen insana ister istemez yine diyalektik hale getirilmemiş bir nesnel gerçekliğin tekabül etmesinden kaynaklanıyor. O nedenle relatifçilik -özü gereği- statik bir dünyada hareket etmektedir ve ne dünyanın bu hareketsizliğinin ne de kendi görüşlerindeki katılığın bilincine varabildiğinden, kaçınılmaz olarak belli birtakım düşünürlerin dogmatik görüşlerine kapılıyorlar. Oysa bu düşünürler, dünyayı kendilerinin de bilinçli olarak tanımadığı, hiç eleştirisiz kabullendikleri önkoşullardan hareketle açıklamaya kalkıyorlar. Çünkü dünya eninde sonunda statik (ki bu statik durum, "aynı şeylerin döngüsü" ya da biyomorfolojik "periyodların ardışık sıralanışı" gibi salt görünürdeki bir hareketle maskelenmiş de olabilir) bir dünya ise, birey -insana ya da- canlıya ilişkin hakikati böyle bir dünyada göreceli hale getirmek başka, değişik "hakikat"lere özgü somut tarihsel işlev ve anlamların somut, ama bir-kezlik (tekrarlanamayan-y.ö.) bir tarihsel süreç içinde belirmesi başkadır. Relatifçilik ancak birinci durumda söz konusudur, ama bu durumda dogmatikleşmesi de kaçınılmaz olur. Çünkü relatifçilikten mantıklıca söz etmek ancak bir şeyin "mutlak" (ya da "özdeşliğini yitirmez" diye-y.ö.) kabul edildiği yerde mümkündür. Nietzsche ve Spengler gibi "cüretkâr düşünürler"in zayıflık veya yetersizlikleri onların bu relatifçilikleriyle mutlak'ı dünyadan sadece görünüşte kovabilmiş olmalarındadır.

(157) Modern pragmatizm bunun sıradan bir örneği sayılır.

Gerçekten de gerek yöntem gerekse mantık açısından bakarsak mutlak'ın bu sistemlerdeki yeri görünürdeki hareket nerede duruyorsa oradadır. *Mutlak, düşüncenin sabitleştirilmesinden başka bir şey değildir;* gerçekliği tarihsel bir süreç biçiminde somut olarak kavrayamama yeteneksizliğine düşüncenin giydirdiği pozitif ama mitologyacı bir kılıftır **[LXXIV]** ya da bu yeteneksizliğin mitologyaya yansıtılması. Relativistler dünyayı (aslında statik kabul ettikleri halde-y.ö.) nasıl sanki (görünüşte) hareket eder gibi görüyorlarsa, mutlak'ı da kendi sistemlerinden yine öyle görüntüş olarak kovmuş oluyorlar. Kendi koyduğu sınırları "ebedî" (zaman dışında-y.ö.) bir sınır haline sokan her "biyolojik" relatifçilik v.b. böyle bir relatifçilik anlayışıyla mutlak'ı, yani düşüncedeki "zaman-dışındalık" ilkesini düşünce sistemine ister istemez yeniden sokmuş bulunuyor. Ve "mutlak", bir sistemin (bilinçsizcesine de olsa) içinde yaşayıp durdukça oraya mantık açısından relatifleştirmeci düşüncelere oranla daha sağlam olarak oturur. Çünkü o, diyalektik-olmayan bir zeminde, kemikleşmiş şeylerin dünyasında ve kemikleşmiş kavramların mantıksal dünyasında ulaşılabilen en üstün düşünme ilkesini temsil etmektedir. Öyle ki böyle bir dünyada ister mantık ister yöntem açısından olsun, doğal olarak bir Sokrates sofistlere karşı, mantık ve değer teorisi ise pragmatizme v.b. karşı haklı çıkacaktır.

Nedenine gelince, bu relatifçilerin yaptıkları şey, insanoğlunun dünya görüşü önünde yaşanan çağla birlikte toplum-tarihsel olarak verilen sınırları biyolojik, pragmatik v.b. nitelikteki "ebedî" sınırlar **[LXXV]** biçiminde kemikleştirip dondurmaktadır. Böylelikle bu sınırlar, onların kuşkuyla karşıladıkları rasyonalizmin ya da dinselliğin böyle kuşku, umarsızlık v.b. biçiminde ifadesini bulan birer *yozlaşma belirtisinden* başka bir şey değil. O nedenle bu sınırlar, onların "mücadele ettikleri" rasyonalizmi üreten toplumsal varlığın için için giderek yuvarlandığı bunalımın -zaman zaman hiç de önemsiz sayılmayan tarihsel birer *semptom*'u rolünü oynuyor. Ama bunların sadece birer semptom olarak önemi var. Onların saldırdıkları, mücadele ettikleri şey daima kültür, gerçek akıl-ruhsal değerleri temsil eden, henüz parçalanmamış olan sınıfın kültürüdür.

Nedir ki burada köktenci yeni durumu ancak tarihin diyalektiği yaratabiliyor. Bunun nedeni, diyalektiğin sadece (yöntem açı-

sından-y.ö.) sınırları relatifleştirmesinde ya da akışkan hale getirmesinde değil; hattâ mutlak'ın kavramsal karşıtını oluşturan tüm varlık biçimlerini süreçlere dağıtıp bunları tarihin somut olayları biçiminde kavranabilir duruma getirmesinde, dolayısıyla *mutlak*'ı artık öyle soyut biçimde yadsınır olmaktan çıkarıp onu *tarihteki kendi somut biçimi içinde, ama sürecin kendi momenti olarak* kavranabilir hale getirmesinde de değil. Tam tersine, diyalektiğin yarattığı yeni durum, tarihsel sürecin, bir-kezlik (tekrarlanamazlık-y.ö.) denen karakteri, ama diyalektik ilerleyiş ve gerileyişleri içinde, (marksist anlamda-y.ö.) hakikat'in, yani *insanın kendisine-yönelik* (ya da kendisine-ilişkin-y.ö.) (toplumsal) bilgisinin daha yüksek aşamalarına doğru duraksız bir mücadele oluşturduğu gerçeğidir.

Hakikat'in relatifleştirilmesi, Hegel açısından sadece daha yüksek faktörün ya da momentin daima sistemde daha alt düzeyde veya aşamada kalan momentin hakikatini temsil etmesi anlamına geliyor. Ama hakikat'in "nesnelliği", böylece bu alt aşamalarda parçalanmış olmuyor, sadece daha somut ve kapsamlı bir bütünün içine sokuşturulup değişik bir anlama bürünüyor. Ancak Marx'm, diyalektiği tarihsel sürecin özü haline getirmesiyledir ki düşüncenin bu (daha yüksek aşamalara doğru duraksız-y.ö.) hareketi tarihin bütünsel hareketinin yine bir parçası oluyor. Tarih böylece insanın çevresini ve iç dünyasını oluşturan ve düşüncede, eylemde (pratikte), sanatta v.b. üstesinden gelmeye çabaladığı nesnellik biçimlerinin tarihi haline geliyor. (Buna karşılık relatifçilik nesnelliğin hep katı ve dönüşmez biçimleriyle uğraşıyor.)

"İnsan toplumunun tarih-öncesi" ve sınıf mücadelesi dönemlerinde *hakikat*'in görmesi mümkün biricik işlev -özünde- kavranamamış bir dünyaya karşı insanın, kendi çevresiyle başa çıkma mücadelesinde duyduğu gereksinmelere uygun olarak alabileceği çeşitli tavırları oluşturmaktı. Ve hakikat ancak ve ancak ayrı ayrı sınıfların görüşleri ve bu görüşlere denk düşen nesnellik biçimleri düzeyinde bir nesnellik kazanabiliyordu. Ama insanoğlu kendi yaşamının temellerini saydamlıkla görüp bu temelleri ona göre yeniden inşa eder etmez *hakikat* de tamamıyla yeni bir çehre kazandı. Kuram ile eylem (pratik) birleştirildiğinde gerçekliği değiştirmek mümkün olacak, böyle olunca mutlak ile onun "relativist" veya relatifçi karşıtı da tarihsel rollerini son kez oynamış olacaklardı.

Çünkü yaşamın temellerinden başlayarak gerçekliği eylem yoluyla ve tüm saydamlığıyla görüp değiştirmekle mutlak'ın ve relatif'in düşüncede aynı biçimde ifade ettikleri gerçeklik de ortadan yok olur.

Proletarya kendi sınıfsal görüşünün bilincine ulaştığı zaman bu süreç de başlıyor. O nedenle diyalektik materyalizmi "relatifçilik" diye nitelemek çok yanıltıcıdır. Çünkü "insan her şeyin ölçeğidir" ilkesi her ikisi için de ortak bir çıkış noktası olarak gözükse bile, aslında farklı, hattâ taban tabana karşıt nitelikleri var. Feuerbach'ın getirdiği "materyalist antropoloji"nin başlangıcı aslında sadece bir başlangıçtır, yani -kendi bağrında- değişik uzantılara yol açabilen bir çıkış noktası. Marx, Feuerbach'ın tuttuğu yolu radikal biçimde sonuna kadar sürdürdü, hattâ bu yolda Hegel'e karşı kesin tavır aldı[158]: "Hegel, *bilinçliliği* (kendine yönelik bilinci) insanın, yani nesnelerin gerçeklik dünyasında yaşayan ve kendisi de bu dünyayla koşullanan, kısacası gerçekliğin ta kendisi olan *insanın* (kendi) *kendine-yönelik bilinci* haline getirmektense, insanı (Hegel'e, insandan bağımsız bir kategori gibi görünen) bilinçliliğin insanı haline getiriyor."

Ama Marx aynı zamanda -üstelik Feuerbach'tan en yoğun etkilendiği sıralarda- insanı hem tarih hem diyalektik düzleminde ele almaktadır. Bu iki momenti birden birarada kavramak gerekiyor: (1) Marx, hiçbir zaman *genel* bir insandan, soyut olarak mutlaklaştırılmış (ya da zamanın dışına atılmış-y.ö.) bir insandan söz etmiyor; tam tersine insan hep somut (gerçekliği yaşayan ve yaşandığı-y.ö.) bir bütünün, toplumun üyesi ya da halkası olarak düşünüyor. Toplumu açıklayacak olan şey insanın kendi görüş açısıdır, ama ilkin insanın (yöntem açısından-y.ö.) bu somut bütünün içine oturtulup gerçekten somut bir hale getirilmesi gerekiyor. (2) İnsanın kendisi tarihin diyalektiğinin nesnel temelidir ve özne-nesne denen özdeşlik işte bu temelde yer alır. İnsan diyalektik süreci (bu özdeşlik yüzünden) kesin sonuçlu olarak yaşıyor. Bunu diyalektiğin soyut başlangıç kategorisi cinsinden söylersek: İnsan (kendi kategorisinde-y.ö.) aynı zamanda hem var-olucudur veya var'dır (Ist), yani özne'dir hem var-olmayıcıdır, var-değildir (Nicht Ist), yani özne-değildir, nesnedir. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin*

(158) *Kutsal Aile, MEW* 2, s. 204.

Eleştirisi'nde Marx,[159] "Din, insandaki özün hayalde gerçekleşmesidir, çünkü bu özün din düzeyinde hiç de gerçekliği yoktur" diyor. Var-olmayıcı insan her şeyin ölçeği, tarihin gerçek *demiurg*'u haline getirilirse onun bu yokluk olgusu (Nichtsein) da yaşanan çağın eleştirel bilgisine somut ve tarihsel düzlemde uyan diyalektik bir biçim olup çıkar; çünkü insan böyle bir çağda ister istemez var-olmama'ya (Nichtsein) mahkûmdur. İnsanın varlığının (var-olma'sının) bu şekilde olumsuzlanması burjuva toplumunun anlayışında somutlaşıyor. Aynı zamanda -önceden de gördüğümüz üzere- burjuva toplumunun diyalektiği ve onun soyut (özne-nesne özdeşliğinden habersiz-y.ö.) kategorilerinde yatan çelişkiler insanın doğasıyla ölçeklendiğinde olduğu gibi gün ışığına çıkıyorlar. Hegel'in yukarda sözü geçen kuramına yönelik eleştirisinde Marx kendi programını şöyle açıklıyor: "Devletin, özel mülkiyetin v.b. insanları nasıl birer soyutlama haline getirdiğini ya da bunların tek tek somut insanların gerçekliği olacak yerde soyut insanın ürünleri olduğunu göstermek gerekir."

İnsanın soyut yokluk olgusu'na (Nichtsein) ilişkin bu görüşü, Marx'm ilerki yıllarında artık ana görüş olarak savunduğunu *"Politik Ekonominin Eleştirisi"*ndeki Önsöz'ün sık sık alıntılanan ünlü söyleminde görüyoruz. Burjuva toplumu, orada "insan toplumunun tarih-öncesi"ne özgü son belirti olarak niteleniyor.

İşte Marx'ın "hümanizm"ini ilk bakışta hümanizmi andırır gibi görünen tüm öteki çabalardan kesinlikle ayıran nokta da burası. Çünkü kapitalizmin insancıl olan herşeyin nasıl da ırzına geçip kahrettiğini öteki hümanist akımlar da görüyor ve biliyordu. Bu konuda Carlyle'ın "Past and Present"ine gönderme yapmak yeter. Genç Engels bu kitabın betimleyici bölümlerini doğrulamanın ötesinde coşku ve hayranlıkla okumuştu. Bu anlatım çerçevesinde, bir yandan burjuva toplumunda insan-olmanın imkânsızlığı (ebedî ya da zamandan bağımsız bir olgu şeklinde) açıklanırken, öte yandan da insanın var-olucu veya olduğu şekli (seiende form) -bu varlık ister geçmişte ve gelecekte, ister toplumsal bir ideal veya gereklilik olarak düşünülsün- insanın yokluğu (olmadığı veya olmayıcı, yani yokluk olgusu-y.ö.) ile dolayımsız biçimde ya da başka bir deyişle,

(159) Giriş Bölümü, *MEW 1*, s. 378 (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*).

metafiziksel mitologyalarla dolayımlı biçimde karşı karşıya bırakılmaktadır. Ama bu, meseleyi bulanıklaştırmaktan başka bir şeye yaramıyor, dolayısıyla hiçbir çözüm yoluna ulaştırmıyor.

Çözüme ancak bu iki momenti, kapitalist gelişmenin somut gerçek sürecinde oldukları gibi, birbirleriyle nasıl kopmaz biçimde bağlantılı iseler aynen öyle ele aldığımızda ulaşabiliriz. Kısacası diyalektik kategorileri her şeyin ölçeği sayılan insana doğru olarak uygulamak gerekir; yani bu uygulamada hem burjuva toplumunun ekonomik yapısı betimlenmeli hem de yaşanan çağın bilgisi olduğu gibi doğru olarak aktarılmalıdır. Bunlar yapılmazsa, nasıl -üstelik ayrıntılarına kadar- betimlerseniz betimleyin, empirizm ile ütopyacılık, voluntarizm (iradecilik) ile fatalizm (kadercilik) v.b. gibi ikilemlere düşmekten kurtulamazsınız. Böyle bir betimleme ham bir olgusallıktan öteye geçemeyeceği gibi, üstelik tarihsel gelişmeyi onun bağrındaki gelişmeye yabancı düşen ve bu yüzden öznel ve keyfî faktörlere bağımlıymış gibi gösterir.

Böyle bir durum, koşul olarak insandan yola çıkan ve teoride onun ortada sallanan yaşamsal varlığı'nın (Dasein) sorunlarını çözmeye çalışan, pratikte ise insanı bu sorunlardan kurtarmayı amaçlayan tüm sistemlerin istisnasız hepsinin başına gelir. Bu ikircilliği havarîlerin hıristiyanlığına benzer bütün girişimlerde görebiliriz. Empirik gerçeklik, yani toplum kendi yaşamsal varlığı ve olgusu (Dasein) ve olgu (ya da varlık) tarzı (Sosein) içinde olduğu gibi kendi haline bırakılmıştır. Bu tavır, ister "Sezar'ın hakkını Sezar'a ver" ya da Luther'in yaptığı gibi, "Yaşanan düzeni kutsa!" veya Tolstoy'un "Kötülüğe karşı çıkmaya kalkma!" türünden bilgeliklere bürünsün, hepsi aynı kapıya çıkar. Çünkü -bu açıdan bakıldığında- insanın empirik (toplumsal) yaşayan varlığının (Dasein) ve varlık tarzının eğer değiştirilemez ya da kutsalın kutsalı olduğu ilân edilecekse, bu hangi duygusallıkla telâffuz edilsin ya da hangi dinsel metafizikle değerlendirilirse değerlendirilsin hiç fark etmez. Önemli olan şey, insanın toplumun dolayımsız görünüm biçimini dokunulmaz, değiştirilmez bir şeymiş gibi düşünmesi ve bu dokunulmazlığın ahlâkî bir buyruk gibi vurgulanmasıdır.

Bu ontolojinin ütopyadaki karşı kutbu olarak iki moment söz konusudur: (1) Bu empirik gerçekliğin, Tanrı tarafından İncil'in Apokalips denen vahiyler bölümünde ortadan kaldırılışı, ki böyle bir Apokalips'e kimi zaman Tolstoy'da olduğu gibi gerek kalmıyor,

çünkü özde değişen bir şey yok. (2) İnsanı, eğer bu şekilde ortadan kaldırılamayacaksa bu dış gerçekliği bu kez kendi içinde aşabilen bir "aziz" olarak gören *ütopyacı* anlayış. Böyle bir anlayışın kökündeki tüm hödüklüğünde direttiği sürece insanlığın sorunlarına "hümanist" çözümler getirme iddiası da kendiliğinden kalkar; çünkü aynı anlayış insanlığın büyük çoğunluğuna insan olmayı çok görmek, onları, yaşamlarının empirik düzlemde iken ulaşamadığı bir anlama kavuştuğu, insanın özüyle insan haline geldiği o "kurtuluş"un dışına itmek zorunda kalmaktadır. Ütopyacı anlayış böylece sınıflı toplumun insana aykırılığını metafiziksel ve dinsel bir düzlemde, öteki dünyada, ebediyette yeniden üretiyor ve bunu elbette ters yönde, tersine ölçek ve kıstaslarla, tepetaklak duran bir sınıf yapısıyla yapıyor. Herhangi bir keşiş tarikatının bir "azizler" topluluğu olmaktan başlayıp egemen sınıfın yambaşında ekonomik ve siyasal bir güç faktörü haline gelişine kadarki tarihsel gelişmenin basit bir incelemesi bile bu ütopyacı taleplerdeki herhangi bir yumuşamanın o günün toplumuna uyum sağlamak anlamına geldiğini gösterir.

Nedir ki bu görüşlerde yatan "devrimci" ütopyacılık bu diyalektik dışı "hümanizm"in içindeki sınırları aşacak durumda değildir. Hattâ bu ikili karakter Anabaptistler (vaftiz karşıtı hıristiyanlar-y.ö.) ve benzeri tarikatlarda hâlâ var. Ama bunlar bir yanda insanın hazırdaki empirik yaşamsal varlığını kendi nesnel yapısı nasılsa öyle olduğu gibi bırakıyor (tüketim komünizmi), öte yanda gerçekliğin değiştirilmesini insandaki içedönüklüğün veya içdünyanın uyandırılıp harekete geçirilmesinden bekliyorlar. Çünkü diyorlar, bu içe dönük dünya kendi somut tarihsel yaşamından bağımsız olarak ezelden beri vardır ve -duruma göre bir gün tanrının nesnelliği aşan bir müdahalesiyle- hayata kavuşturulacaktır. Kısacası onlar da yapısı değiştirilemeyen bir empirik dünyadan ve (yaşamsal, süreçsel veya değişebilen değil-y.ö.) olgu olarak (yani var-olduğu gibi kalan-y.ö.) (seiend) bir insan'dan yola çıkıyorlar. Bunun insanların tarihsel durumlarının bir sonucu olduğu ise besbelli, ama bu tartışmayı burada sürdürmeyeceğiz. Bu konuyu burada açmamızın nedeni hiç de rastlantı olmayan bir gerçeği vurgulamaktı: Devrimci tarikat dinselliğinin kapitalist ideolojiye en katıksız biçimini (İngiltere ve Amerika'da) kazandırması. Çünkü son haddine kadar soyutlaştırılıp arındırılmış,

etinden kemiğinden sıyrılmış bir içdünyanın nesnellik-aşırı (transandantal) bir tarih felsefesiyle birleştirilmesi kapitalizmin gerçekten de ideolojik temel yapısına denk düşer. Hattâ denebilir ki, bir yanda insanın kendini kanıtlamacı ahlâkı (içdünyacı keşişlik), öte yanda dünyayı harekete geçiren ve insanın kaderini kontrol eden (deus absconditus ve önceden belirleyici) nesnel güçlere nesnellik-aşırı nitelikler yakıştıran bir tasarımı, işte bu ikisini biraraya getiren Calvin devrimciliği burjuva bilincinin kendinden-şeyleri (Ding an sich) ile birlikte şeyleşmiş yapısını temsil ediyor, bu bilinci mitologyalaştırılmış, ama o katıksız durumuyla içeriyor.[160]

Münzer gibi birinin, fiilen devrimci tarikat ve mezheplerde girişebileceği elemanter faaliyet, empirizm ile ütopyacılık arasındaki sentezleşmemiş karışımı ve aşılamaz ikiliği ilk bakışta örtebilir. Ama daha yakından bakıldığında ve teorinin dinci ve ütopyacı önkoşullarının *somut etkileri* Münzer'in eylemlerinin pratik sonuçlarıyla birlikte incelendiğinde teori ile pratik arasındaki aynı "karanlık ve boşluğu", aynı "irrasyonel kopukluğu (hiatus)" görüyoruz. Kısacası bu gedik öznel ve bu yüzden diyalektik-dışı sayılan bir ütopyanın tarihsel gerçekliğe onu değiştirmek amacıyla doğrudan saldırdığı her yerde görülen bir kopmadır. Bu durumda gerçek eylemlerin görünümü -tam da nesnel devrimci anlamlar açısından- şu dinsel ütopyadan tamamıyla bağımsızdır: Bu ütopya, eylemleri ne gerçek anlamda yönlendirebilir ne de onlara somut hedefler ve araçlar önerebilir.

Dinin toplumsal-ekonomik devrimle birleştirilmesini Ernst Bloch[161] tarihsel materyalizmin "düz ekonomik" cephesini derinleştirmenin yolu olarak görmekle, bu derinleştirmenin aslında tarihsel materyalizmin gerçek derinliğini ıskaladığını görmezlikten

(160) Bak. Max Weber, *Din Sosyolojisi* I'deki makaleler. Onun neden-sonuç ilişkilerine dayalı yorumlarını kabul edelim veya etmeyelim, ama getirdiği olguları pekâlâ değerlendirebiliriz. Kapitalizm ile Kalvinizm arasındaki ilişkiler açısından ayrıca bak. Engels'in *"Tarihsel Materyalizm Üstüne"*deki notları (*Neue Zeit*, XI, I, s. 43). Varlık'a ve Ahlâk'a özgü bu aynı yapı Kant'ın sisteminde hâlâ yaşıyor (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 120'deki pasaj) ki bu, Franklin tarzında tam da kalvinist bir esnaf ahlâkını çağrıştırıyor. Daha derinde yatan benzerlikleri irdelemekse konumuzun çok dışında kalır.

(161) Thomas Münzer, s. 73.

geliyor. Ekonomiyi yine ruh'a ve içdünyaya v.b. karşıt düşen nesnel bir uğraş kabul ederken, aslında gerçek tarihsel devrimin insanın somut ve gerçek yaşamına yeni bir yapısal biçim vermekten başka bir şey olmadığını gözden kaçırıyor ve ekonomi denilen şeyin bu gerçek yaşamın sadece nesnelleşme biçimlerinden oluşan bir sistem olduğunu unutuyor. Devrimci tarikatlar yaşamın yeniden yapılandırılmasını, hattâ sorunun ortaya atılmasını geçiştirmek zorundaydılar, çünkü tarikatların tarihsel durumu buna elvermiyordu. Onların, gerçekliği altüst edecek Arkimed noktasını keşfetmekteki bu yetersizlik ve güçlükleri içinde meseleyi ya çok üstten ya da çok alttan tutmaya zorlandıkları o kendilerince elverişli durumlar içinde gerçekliği daha derinden kavrayabilmeleri söz konusu olamaz.

Birey her şeyin ölçeği hiçbir zaman olamaz. Çünkü bireyin nesnel gerçeklik karşısındaki durumu, sadece hazır ve değişmez olarak bulduğu, üstelik onları ya olduğu gibi onaylamak ya da red etmekten başka çaresi olmadığı kemikleşmiş birtakım nesnelerin kompleksi karşısındaki durumu neyse odur. Pratikte gerçekliğin bütünüyle olan ilişkiyi sadece sınıf'ın kendisi kurabilir (yoksa insan türü değil, çünkü tür düşünsel seyircilik sırasında belli bir stil altında mitologyalaştırılan bir bireydir). Ve sınıf bunu ancak verilen ya da karşısında bulunduğu dünyanın şeyleşmiş nesnelliğinde aynı zamanda kendi kaderi demek olan bir sürecin karakterini gördüğü zaman yapabilir. Oysa birey açısından ne şeyleşmişlik ne de onunla birlikte determinizm (determinizm, şeyleri birbirine düşünsel bir zorunlulukla bağlamaktır) **[LXXVI]** ortadan kaldırılacak gibidir. Bu önkoşullardan hareketle "özgürlüğe" doğru yara yara ilerlemeye kalkışmak boşuna olur. Çünkü dış dünyanın değiştirilemezliği "iç özgürlük"ün önkoşulunu meydana getirmektedir. O nedenle Ben (ego)in, *varlık* (Sein) ile *toplumsal gereklilik* (Sollen), intelligibel ben ile empirik ben şeklinde parçalanması, bireysel bir özne için bile diyalektik bir oluşma (Werden) sürecinin temellerini yaratmaz. Dış-dünya problemini ve onunla birlikte dış-dünyanın (şeylerin) yapısını yüklenen kategori empirik ben'in kategorisidir. Böyle bir ben içinde, dar anlamda dış dünya için olduğu gibi bu kez psikolojik ve fizyolojik açıdan aynı (yine şeylere ilişkin) determinizm geçerlidir. İntelligibel ben nesnelliği-aşan (transandant) bir fikir (bu fikir, ister metafiziksel bir varlık ister toplumsal bir gereklilik fikri olsun) haline gelir. Ben'in

empirik öğeleriyle diyalektik bir etkileşimin ve dolayısıyla intelligibel ben'in kendini empirik ben'de tanıyabilme olanağının dıştalanması daha baştan bu fikrin özünde yatmaktadır. Böyle bir fikrin kendine tekabül eden empirik dünyayı etkilemesi de, gerçekleştirilecek veya toplumsal gerekli olan ideal (Sollen) ile varlık (Sein) arasındaki ilişkiye özgü önceden açıkladığımız bilmecenin aynısıdır.

Böyle olunca bütün bu tür görüşlerin sonunda niçin mistik ve kavramsal mitologyalara dönüştüğü açıkça ortaya çıkıyor. Çünkü mitologyanın doğduğu yer daima iki uç noktanın ya da en azından bir hareketteki iki aşamanın, bu uç noktalarla hareketin kendisi arasında somut bir dolayımı keşfedemeden böyle birer uç olarak kabul edilmek zorunda oldukları yerdir. Hareket ister empirik dünyadaki bir hareket, ister düşüncenin, bütünü dolaylı yoldan kapsamaya yönelen dolayımlı hareketi olsun, mitologya yine aynı şekilde doğar. Söz konusu somut dolayımı keşfedememek, hareket ile hareket-eden arasında, hareket ile hareket-ettirici arasında ve yine hareket ile hareket-eden v.b. arasında aşılamaz bir uzaklık varmış görüntüsünü veriyor. Mitologya, başka bir kökten türeyemediği için ancak kendi kendisini türeten bir problemin yapısına bürünüyor ister istemez, ki Feuerbach'ın "antropolojik" eleştirisinin önemi de kendini burada gösterir.

Ve ilk bakışta paradoks gibi görünen durum da buradan kaynaklanıyor, yani bu mitologyalaştırılmış ya da izdüşürülmüş veya aktarma dünyanın bilince dolayımsız gerçeklikten daha yakın olduğu görüntüsü... Nedir ki eğer dolayımsız gerçekliğin üstesinden gelmek hakikaten isteniyorsa, o zaman dolayımsızlık görüşünü terk etmek gerektiği ve bu paradoksun da ortadan kalktığı görülür. Çünkü *mitologya, sorunun çözülemezliğini hayalde yeniden üretmekten başka bir şey değildir.* Bu şekilde dolayımsızlık da daha üst bir düzeyde yeniden kurgulanmış olmaktadır. Meister Eckhart'a bakılırsa, ruhun tanrısallığı bulmak için aramak zorunda olduğu Tanrı-ötesi çöl, bireyin yalnız ruhuna bu ruhun, insan toplumunun böyle bir yaşamın temellerinden bakıldığında genel çizgileriyle ister istemez algılanamayan somut bütünü içindeki kendi somut varlığından çok daha yakındır. O nedenle şeylere özgü sağlam bir nedenselci determinizm, şeyleşmiş bir insanın aklına onu kendi şeyleşmiş varlığından ötelere iten dolayımlardan çok daha yat-

kındır. Ama insanı birey olarak herşeyin ölçeği saymak düşünceyi mitologyanın labirentlerine sokmak demektir.

Ancak "indeterminizm" bireye böyle bir labirentten kurtulma yollarını açmaz. Modern pragmatistlerin indeterminizmi, aslında şeyleşmiş yasaların gerektirdiği bağdaşmaz iddiaların ve irrasyonelliğin kapitalist toplumun bireyine sunabileceği şu sınırlı "özgürlük" alanını hesaplama çabasından başka bir şey değildi. Bu indeterminizm sonunda şeyleşmiş dış dünyaya dönük kaderciliğe ilk kez adamakıllı dokunulmazlık sağlayan sezgici bir mistiğe gelip dayanmaktadır. Jacobi, "hümanizm" adına başkaldırıp "yasaların" Kant ve Fichte'deki zorbalığına karşı çıktı. Onun iddiası şuydu: "Yasalar insanın hayrı için yapılmalıydı, yoksa insan yasanın selâmeti için değil." Ama şunu da görüyoruz ki Kant'ın kurulu düzeni rasyonalizm adına olduğu gibi hiç dokunmadan bıraktığı yerde, Jacobi aynı salt olgusal empirik gerçekliği irrasyonel olarak göklere çıkarmaktan başka bir şey yapmıyor.[162]

Daha da kötüsü, insanın kendi dolayımsız negatifliğiyle diyalektik sürecin bir momentini oluşturduğunu fark edemeyen böyle bir felsefe, bu kez toplumun yapısını bilinçli olarak yeniden biçimlendirmeye kalkıştığında, bu toplumsal gerçekliğin yapısını iyiden yamultmak zorunda kalıyor ve bunu, bu yapının belirdiği biçimlerden birinde yatan pozitif yönü, yani olgu olarak veya olduğu gibi var olan insanı keşfetmek için yapıyor. Lassalle'in[163] "Bastiat-

(**162**) *Eserler III*, s. 37-38. Doğal toplumsal formasyonlara yönelik - burada hiç de önem taşımayan- bir özlemin yankılarını bir yana bırakmak lâzım. Hegel'in negatif düzeyde doğru olan yöntemli eleştirisi için bak. *"Inanmak ve Bilmek", Eserler I*, s. 105. Bu eleştirinin pozitif sonuçları elbette aynı kapıya çıkıyor.

(**163**) Lassalle, *Eserler* (Cassirer Verlag) *V*, s. 275. Lasalle'in doğal hukuka dayalı bir devlet kavramını yücelterek burjuva zemininde ne kadar rahatça hareket ettiğine tanıkhk ediyor, değildir... Üstelik bu teoriler, proletaryanın herhangi örgütlü bir hareketinin kabul edilemezliğini tam da insanın "özgürlük" ve "onur"u gibi ideallerinden türetmişlerdi. (Bak. Örneğin Amerikan Doğal Hukuku konusunda, Max Weber: *Iktisat ve Toplum*, s. 497.) Hukuktaki tarihçi okulun erdemsever ve müstehzî kurucusu C. Hugo bile -gerçi bunu Lassalle'in tersini ispatlamak için yapıyor ama- buna benzer bir düşünce kurgusuna varıyor: İnsanı, "İnsan onurunu" -öteki alanlarda- yine de yok etmeden meta haline getirmek için belli birtakım yasalar düzenlemenin mümkün olduğu görüşünü savunuyor.

Schulze" makalesindeki ünlü pasaj bunun tipik bir örneğidir: "Bu toplumsal durumdan kurtaracak *toplumsal* hiçbir yol yoktur: *Eşyanın insan* gibi davranmaktaki boşuna çabalarını İngiltere grevlerinde görüyoruz ki bunların acı sonuçları da yeterince biliniyor. İşçiler için *biricik* çare hâlâ *insan* sayıldıkları bir bölgenin içinde, yani *devlet*'in, daha çok uzun bir süre kaçınılmaz olan şeyi kendine görev edinmek isteyen böyle bir kesimin bağrında bulunabilir. Liberal burjuvazinin devlet kavramının her biçimine karşı duydukları içgüdüsel, üstelik sonsuz nefretin nedeni budur."

Burada Lassalle'in içerik ve tarih açısından düştüğü tutarsızlıkları sözkonusu edecek değiliz. Önemli olan şey, devletin ekonomiden soyut ve mutlak biçimde ayrı tutulduğunu, bir yanda şey yerine konulan insanla öte yanda insan yerine konan insan arasındaki katı ayrımlamanın sonuçsuz kalmadığını görmektedir. (1) Bu ayırım, dolayımsız empirik olgu durumunda saplanıp kalan kaderciliğin doğuşundan sorumludur (burada Lassalle'in "Ücretin Tunçtan Yasası"nı hatırlayalım), (2) devlet "fikri" kapitalizmin ekonomik gelişmesinden koparılmakta ve bu fikre, devletin somut karakterine hepten yabancı, hepten ütopyacı bir işlev yakıştırılmaktadır ki bu, bu gerçekliği değiştirmeye yönelik herhangi bir eylemin yolları yöntem ve sistem açısından daha başta tıkalı demektir. Daha ekonomi ile politikanın birbirinden mekanik olarak ayrı tutulması bile toplumun bütününe yönelecek gerçekten de etkili herhangi bir eylemi imkânsız kılar. Çünkü bu bütünün kendisi aslında (ekonomi ve politika gibi-y.ö.) bu iki momentin birbiriyle karşılıklı etkileşmesine dayanmaktadır. Ekonomik kaderciliğin ekonomik alanda yapılacak her köklü müdahaleyi engelleyeceği bellidir; öte yanda devletçi ütopyacılık ya bir mucize beklemekte ya da maceracı bir hayal politikasında diretmektedir.

Pratikteki diyalektik birliğin, empirizm ve ütopyacılık karışımı inorganik bir beraberlik halinde parçalanması, "olgu"lara (bunların nesnelliği aşmayan dolayımsızlığı içinde) yapışıp kalmakla çağa ve tarihe yabancı boş hayallere kapılmaktan doğan bir karışım halinde dağılması sosyal demokrasinin giderek geliştiğini gösteriyor. Biz bu durumu sadece buradaki sistematik şeyleşme analizimiz doğrultusunda ele alacak ve böyle bir tavırda burjuvazi önünde - tüm politikalar "sosyalizm" etiketini taşısalar bile- tam bir kapitülasyonun yatmakta olduğunu kısaca belirtmek isteyeceğiz.

Çünkü toplumdaki bireylerin tikel alanlarını birbirinden ayrı tutmak, insanları böyle bir kopukluklar dizisi halinde parça parça bölmek burjuvazinin sınıf çıkarlarına tamamiyle denk düşer. Ekonomik kadercilik ile "ahlâkî" ütopyacılık arasında devletin "insana yönelik" (farklı terimlerle söylense bile sosyal demokrasinin özüne ve tavrına yine de uygun düşen) işlevleri düzeyinde beliren bu ikilik şu anlama geliyor: Proletarya burjuva görüşleri alanına çekilecek ve bu zeminde burjuvazi doğal olarak üstünlüğünü korumuş olacaktır.[164]

Tarih sahnesine çıktığından beri proletaryanın daima karşısında bulunduğu tehlike, onun kendi yaşamsal varlığının -burjuvaziyle ortaklaşa paylaştığı- dolayımsızlığı içine hapsolmuş bulunmasıdır. Ve sosyal demokrasinin doğuşuyla birlikte bu tehdit, öylesine gerçek bir siyasal örgütlenme halini almıştır ki önceden binbir çabayla kazanılmış dolayımları yapay olarak devreden çıkarıp proletaryayı, kapitalist toplumun sadece bir öğesi olup ama aynı zamanda bu toplumun çöküş ve yıkımının motoru olamadığı bir durumda, yani kendi dolayımsız varlığına doğru gerisin geriye çekilmeye zorluyor. Proletarya böylece burjuva toplumunun "yasalarına" ya irade yoksunu bir kadercilik içinde (üretimin doğa yasalarına) boyun eğiyor ya da o yasaları "ahlâkî" açıdan iradesi (devleti bir ideal, bir kültür değeri olarak) içine özümlüyor. Bu "yasaların" şeyleşmiş bilincin kavrayamayacağı nesnel diyalektiğin birer parçası oldukları ve böylelikle kapitalizmi çöküşe doğru iteledikleri de doğrudur.[165] Nedir ki kapitalizm ayakta kaldığı sürece böyle bir toplum görüşü bür-

(164) Bak. metinde *"Sınıf Bilinci"* bölümü.

(165) Bu görüşlere katıksız biçimiyle Kautsky'nin yeni pragmatik yazılarında rastlıyoruz. Onun Lassalle'in yürüdüğü yanlış yoldan geçtiğini görmek için politika ile ekonomi arasında yaptığı katı, mekanik ayırımdan daha ötesine gitmeye hacet yok. Onun demokrasi anlayışı ise malûm; burada yeniden çözümlemeye bile değmez. Onun ekonomik kaderciliğine gelince, krizlerin ekonomik yönüne ilişkin önceden somut tahminlerde bulunmanın imkânsızlığını kabul etmesi bu kaderciliğin tipik bir göstergesi. O bakımdan olayların kapitalist ekonomi yasalarına göre seyretmek zorunda olması Kautsky için besbelli bir şeydir. s. 57.
[Burada yöntem açısından şunu da belirtelim ki, "tahminlerde bulunmak" mümkün olsa bile kadercilik yine de ortadan kalkmış olmuyor. Çünkü kapitalizm, ekonomik olayları aslında bambaşka bir cephede -yani siya- ☞

juvazinin elemanter sınıf çıkarlarına denk düşüyor. Bu dolayımsız yaşamsal varlığın (Dasein) yapısına özgü bazı kısmî momentleri (bunların soyutlaştırılmış biçimleri ardında çözülemeyen ne kadar sorun olduğuna aldırmadan) açığa çıkarmakla burjuvazi tüm pratik avantajlarını sağlıyor, ama öte yanda aynı yaşamsal varlığın tüm momentleriyle bütünleşmiş diyalektik yapısını gizliyor.

İşte bu zemin üzerindedir ki sosyal demokrasi daha baştan ister istemez zayıf bir konuma düşüyor. Bu sadece onun, proletaryanın, kapitalizmin burjuvazi tarafından çözülemeyen sorunlarına çare bulmak şeklindeki tarihsel misyonuna gönüllü olarak katılmak istememesinden veya kapitalizmin "yasalarının" uçuruma nasıl sürüklendiğini kadere inanmışçasına seyreder olmasından değildir. Tam tersine sosyal demokrasi ayrı ayrı her özel sorunda yenilgiyi kabullenmek zorunda kalıyor. Çünkü burjuvazinin iktidar araçları, bilgi, kültür ve rutin v.b. düzleminde hiç kuşkusuz sahip olduğu ve egemen bir sınıf olarak kaldığı sürece de sahip olacağı üstünlük karşısında proletaryanın sonuç alıcı silâhı, biricik ve etkili üstünlüğü, onun toplumun bütününü somut bir tarihsel bütün olarak görme yeteneğidir; şeyleşmiş biçimleri insanlar arası birer süreç olarak kavrama becerisidir; yani tarihsel gelişmenin, kendi bağrında yatan, ama soyut biçimlerin çelişkilerinde ancak negatif olarak ortaya çıkan anlamını görebilmek ve bu anlamın pozitif yanını bilinç düzeyine çıkarmak ve de pratiğe aktarmak... Sosyal demokrat ideolojiyle birlikte proletarya şeyleşmede yatan ve buraya kadar ayrıntılarıyla çözümlediğimiz çelişkilerin kucağına düşmektedir. Bu ideolojide "insanın" değer ilkesi olarak, ideal veya olması-gereklilik (Sollen) v.b. ilkesi olarak giderek daha geniş çapta oynadığı rol -fiilî (olgusal) ekonomik sürecin gerekirliğini ve yasalarını "daha derinden kavrama"ya yönelik eğilimin elbette daha da şiddetlenmesi paralelinde- gerisin geriye burjuvaziye özgü

sal güçlerce- yönlendirip manipüle edebiliyor. Bu konuda bak. N. Bucharin, "Dünya Ekonomisi", ayrıca matematiksel analizimiz "Bunalım Teorisinin Matematiği" ("Dünya Ekonomisi, Siyasal Yapılar... Alan Yayıncılık, 1983). Kapitalizmin salt ekonomik, yani siyasal güçlerin etkisinden bağımsız kaldığı, düzlemde ve koşullarda çöküşünün mümkün olduğunu kanıtlayan bu araştırma, doğal olarak siyasal ve sınıfsal güçlerin önemini bir kez daha ön plana çıkarıyor. y.ö.]

bu şeyleşmiş dolayımsızlığa saplanmanın bir belirtisi sayılır. Çünkü doğa yasalarıyla toplumsal anlamda olması-gerekliliğin (Sollen) dolayımsız olarak yanyana veya beraber oluşu, toplumun dolayımsız yaşamsal olgusunun burjuva toplumu çerçevesindeki en mantıklı ifadesidir.

VI

Eğer şeyleşme, kapitalist toplumda yaşayan her insan için kaçınılmaz bir dolayımsız gerçeklik ise bunu aşmanın biçimi ancak şudur: *Bütünsel gelişmenin somut olarak beliren çelişkileriyle somut ilişkiler kurmak, bu çelişkilerin bütünsel gelişme açısından için için taşıdığı anlamın bilincine varmak ve yaşamsal varlığın (Dasein) şeyleşmiş yapısını kırmak için, yani bu uğurda durmadan çaba göstermek ve bu çabaları durmadan yenileme eğilimini korumak.* Ancak bu uğurda şu 4 noktaya dikkat etmek gerekiyor:

(1) Şeyleşmiş yapının kırılması ancak gelişme sürecinin için için (immanent) taşıdığı çelişkilerin bilincine varmakla mümkündür. Proletaryanın bilinci, gelişmeye özgü diyalektiğin nesnel olarak kendisini atmaya zorladığı, ama kendi başına atamayacağı her adımı atacak durumda ise o zaman proletaryanın bilinci de sürecin kendi bilinci haline gelir, proletarya ancak o zaman tarihin *nesnesiyle özdeş öznesi* olur; onun (proletaryanın) pratiği gerçekliği değiştirme eylemine dönüşür. Ama proletarya bu adımı atamıyorsa çelişki ortada çözülemeden kalır ve tarihin (gelişmenin) diyalektik mekaniği bu çelişkiyi daha ileri bir düzeyde, başka bir biçimde ve daha yoğun bir şiddetle yeniden üretir. Gelişme sürecinin nesnel zorunluluğu da işte buradadır. Proletaryanın işi de gelişmeyi sağlayacak *her sonraki adımı* somut olarak atmaktan öteye geçemez.[166] Böyle her yeni adımm "kesin sonuçlu" ya da

(166) Marksizmin, kendi pratik özünün bilincine varma yolunu gösteren cephe ve çehresini yeniden keşfetme onuru Lenin'e aittir. Onun gelişme zincirinin "hemen sonraki halkası"nı, belli bir anda bütünün kaderinin bağlı olduğu halkayı tüm şiddetiyle kavramak gerektiği yolundaki sürekli uyarıları, tüm ütopyacı talepleri bir yana itmesi, yani "relatifçiliği" ve "real politikası", işte bütün bunlar genç Marx'ın Feuerbach-Tezleri'nin fiilî ve pratik duruma geçirilmesinden başka bir şey değildir.

"geçici, episodik" olması somut koşullara bağlıdır. Ama burada şeyleşmiş yapının bilgisiyle ilgileniyoruz ve yapının durmadan kırıldığı süreçlerden söz ediyoruz. O nedenle yeni adımın bağlı olduğu koşullar büyük önem taşımıyor. **[LXXVII]**

(2) Bunlarla kopmaz biçimde ilişkili olan nokta da şudur: Bütünle olan ilişkinin eksplisit (doğrudan-belirleyici-y.ö.) bir ilişki olmasına, bütünün tüm içeriklerini eylemin gerekçeleri ve nesneleriyle bilinçli olarak (doğrudan-y.ö.) bütünleştirmeye hacet olmadığı... Belirleyici olan bütünlüğe doğru bir özlemin, bir eğilimin olması, eylemin -yukarda betimlenen- işlevi eylemin bütünü içinde yerine getirmesidir. Toplumun giderek kapitalist tarzda toplumsallaşmasıyla birlikte elbette her tikel olayın içeriğini içeriklerin bütünü içine sokuşturma olanağı, dolayısıyla gerekliliği de artıyor[167] (Dünya ekonomisi ve politikası, yaşamsal varlığın Marx'ın döneminde olduğundan çok daha dolayımsız biçimleridir). Ama bu, burada savunduklarımızla, yani kesin sonuçlu veya kararlı eylemlerin yine de -görünüşe bakılırsa- besbelli birtakım içe-

(167) Bütün'ün ya da Bütünlük'ün bir kategori sorunu, özellikle devrimci bir eylem sorunu olduğu artık kendiliğinden anlaşılıyor. "Tüm sorunlar"ı -kontemplatif bir tavır takınarak- içerik düzeyinde (ki böyle bir tavrın yapısı gereği elbette imkânsızdır) ele alan bir yöntemi aslında bütünlükçü bir yöntem diye kabul edemeyeceğimiz açıkça bellidir. Bu herşeyden önce, sosyal demokrasinin tarih yaklaşımı için söz konusudur. Çünkü bu yaklaşımın içeriğindeki lâfazanlık dikkatleri daima toplumsal eylemden uzaklara kaçırmaya yöneliktir.

[Burada yine yöntem açısından şuna işaret edelim: Lukacs, daha çok "pozitivist", hattâ "yapısalcı" bir anlayışa kaydığının farkında olamadığı "bütün" kavramına bu kez, kontemplatif bir tavırda elbette bulamayacağı "devrimci eylem" momentini de yakıştırıyor. Oysa *Bütün* derken (1) kendini-yeniden-üretme faaliyeti gösteren, (2) ama bu faaliyet sırasında, temel kategorisi değişmeksizin, kategorinin sadece koşullanmaya hazır karakterdeki *var-olma* (dışa-vurma, fiilleşme) *biçimleri veya normları dönüşüme uğrayan bir niteliğini* anlamak gerekir ve (3) böylelikle nitelik de aslında Fenomen durumuna gelir. Çünkü niteliğin var-olma biçiminin ve biçimin koşullarının "yaşama-kalıcılığı" söz konusudur! (4) Devrimci eylem, işte fenomenleşen niteliğe özgü nesnel bir durumdur: Fenomenin yaşar-kalıcılık ölçeğinin düştüğü en dip nokta (bak. *Canlıların Diyalektiği*, s. 358), yani koşulların dolayısıyla varlık biçimi bu koşullarca belirlenen (sözkonusu) niteliğin "ölüm" ya da "can havliyle ayaklanma" noktası! Devrimci eylemin diyalektiği budur.]

riklere yönelmesiyle çelişmez. Çünkü tikel birtakım elemanların diyalektik bütün çerçevesinde bütünün yapısını sırtladıklarını burada fiilen görüyoruz. Bunu teorik düzeyde açıklığa kavuşturan olgu, örneğin tüm burjuva toplumunu onun meta yapısından hareketle kavrayabilmenin mümkün olmasıydı. Şimdi aynı yapısal durumu, bütün bir gelişmenin kaderinin -görünüşe bakılırsa- bes-belli içeriklerden yola çıkan bir karara bağlı olması halinde pratikte de görebiliyoruz.

(3) O nedenle bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığını değerlendirirken, onu bütünsel (gelişme) sürecin işlevinin doğruluğuna veya yanlışlığına göre değerlendirmek esastır. Proleter düşünce pratiktir ve bu yüzden de adamakıllı pragmatiktir; "The proof of the pudding is in the eating" (Puding'i yemek onu ispat etmektir ya da puding'in puding olduğu onu yiyince anlaşılır) diyor Engels ve bununla Marx'ın ikinci Feuerbach tezinde yatan özü popüler bir vuruculukla ifade ediyor: "İnsan düşüncesine nesnel bir hakikat yakıştırıp yakıştırmamak sorusu teorinin değil, pratiğin sorunudur. İnsan *hakikat*'i, yani gerçekliği ve gücü, düşüncesinin *bu dünyaya ait oluşu*'nu pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği kavgası düpedüz skolastik bir meseledir." Ama şu pudding, proletaryanın sınıf haline getirilmesidir: Onun sınıf bilincinin pratikte gerçeklik haline gelmesidir. Proletaryanın, tarih sürecinin *nesnesiyle özdeş olan öznesi*, yani tarihin öznesi, kendisine yönelik ve denk bir sosyal bilince (nesne olarak) ulaşabilen ilk özne olduğu görüşü böylelikle daha somut biçime bürünüyor. Anlaşılıyor ki tarihsel (gelişmedeki) mekaniğin içerdiği veya uğradığı antagonizmaların (arızalarını.ö.) ortaya çıktığı çelişkilerin toplumsal nesneler dünyasında çözümü ancak pratikte mümkündür, ama böyle bir çözüm proletaryaya onun pratikte varacağı yeni bilinç aşaması olarak görünüyorsa[168]... Eylemin işlev bakımından doğruluk ya da yanlışlığının nihaî kıstası proleter sınıf bilincinin gelişme sürecinde yatıyor.

(168) Bak. Metinde *"Örgütlenme Sorununda Yöntem Konusu"* (ikinci ciltte yer alıyor).

(4) Bu bilincin pratikteki seçkin özü şu anlama gelir: Özüne denk düşen veya doğru bilinç kendi nesnelerini, her şeyden önce (kendi) kendisini değiştirir. Bu çalışmamızın II. altbölümünde (Burjuva Düşüncesinin Antinomileri), Tanrı'nın ontolojik ispatı ile Kant'ın varlık (*Sein*) ve düşünme (*Denken*) sorunu karşısında izlediği tutumu tartıştık. Ve onun çok da mantıklı olan şu görüşüne yer verdik: Varlık eğer gerçek bir yüklem (*Praedikat*) ise diyordu Kant, "var olan nesnenin tam da bendeki kavrama ait bir nesne olduğunu söyleyemem". Kant bunu doğru bir uslamlamayla red edecekti. Aynı zamanda şu da açıkça belli ki, proletaryanın görüşü açısından bakarsak, nesnelerin empirik olarak verilen gerçekliği süreçler ve eğilimler halinde belirmektedir. Bu süreç, süreci örten perdenin bir defalık ya da tekrarlanamayan yırtılışı değildir, tam tersine kemikleşme, çelişki ve akışma arasında durmaksızın değişegelmektedir. Ve proletarya böylece gerçekliğe denk düşen gerçekliği temsil eder, yani gelişmenin (tarihin) bilinçliliğe doğru uyanma eğilimini... O nedenle Kant'ın paradoks gibi görünen ifadesi, proletaryanın -işlev bakımından doğru- her eylemi sonunda fiilen ortaya çıkan sorunsalın aynen ifadesidir.

İşte ilkin bu kavrayış tarzıdır ki bize bilincin şeyleşmiş yapısındaki ve bu yapının düşünsel biçimi olan *kendinden-şey* sorunundaki son kalıntıları derinlemesine görmeyi sağlıyor. F. Engels bile bir ara bu konuya kolayca yanlış anlaşılabilecek bir şekilde değiniyordu. Marx'ı ve kendisini Hegel okulundan ayıran karşıtlıktan söz ederken,[169] "kafamızdaki kavramları gerçek şeylerin yansıma veya görüntüleri olarak, yani yine materyalist anlamda kavradık, yoksa gerçek şeyleri mutlak kavramın şu ya da bu düzeydeki yansımaları olarak değil".

Ancak sormak lâzım ve Engels de sormakla kalmıyor, ertesi sayfada tam da bizim anladığımız çerçevede cevap veriyor: "Dünyayı hazır bir takım şeylerin kompleksi değil, bir süreçler kompleksi olarak anlamak gerekir." Peki, ama ortada şeyler (nesneler) yoksa, düşünceye "yansıyacak" olan nedir?

Yansıma teorisinin tarihi bu problemi tüm kapsamıyla ortaya dökebilecek olsa bile burası bu tarihe genel çizgileriyle de olsa değinmenin yeri değildir. Çünkü "yansıma" teorisinde, düşünce ile

(169) *Feuerbach, MEW 21*, s. 292.

varlık, bilinç ile gerçeklik arasındaki -şeyleşmiş bilinç için- bağdaştırılması olanaksız ikiliğin teorik anlamda nesnelleştiğini görüyoruz. İşte *bu görüş açısından* baktığımızda şeyleri (Hegel açısından-y.ö.) kavramların yansıması olarak kavramakla, kavramları (Engels açısından-y.ö.) şeylerin yansıması olarak kavramak arasında fark kalkıyor. Çünkü bu ikilik her iki durumda da mantığın içine bir kez sıkı sıkıya oturtulmuş bulunuyor.

Kant'ın bu ikiliği mantık yoluyla aşmayı amaçlayan o görkemli girişimi, yani bilincin teorik alanı yaratmaktaki sentetik işlevine ilişkin teorisi soruna *felsefî* hiçbir çözüm getiremezdi. Çünkü ikilik, sadece mantıktan kovulmuş oluyor, ama bu kez fenomen ile kendinden-şey arasındaki ikilik şeklinde -çözülemeyecek- bir felsefe sorunu olarak ölümsüzleştirilmiş oluyordu. Onun bu öğretisinin kaderi, getirdiği çözümün ne kadar yetersiz olduğunu gösterir. Kant'ın bilgi teorisini kuşkuculuk ve bilinemezcilik olarak yorumlamak elbette ki yanlıştır. Ama bu yanlış anlamanın bir ucu teorinin kendisinde yatıyor; gerçi doğrudan mantığında değil, ama mantığın metafizikle ilişkisinde, düşüncenin varlıkla ilişkisinde.

Şunu açıkça anlamak gerekir ki her düşünsel-seyirci (kontemplatif) tavır, dolayısıyla karşıda duran bir nesnenin bilgisini edinmeyi görev edinmek zorunda olan her çeşit "katıksız düşünüş" böylece aynı zamanda öznellik ve nesnellik problemini de birlikte getirmektedir. Düşüncenin nesnesi (karşımca, yani karşımda duran bir şey olarak) özneyabancısı bir şey haline sokulmuş oluyor ki bu da düşüncenin nesneyle çakışıp ya da örtüşüp örtüşmediği problemini getiriyor. Düşüncenin kognitif (bilgi-edinici-y.ö.) karakteri ne kadar "katıksız" ise ve düşünce ne kadar "eleştirel" (ya da kıh kırk yararcasına-y.ö.) davranacak duruma gelmiş ise, düşüncenin "öznel" biçimi ya da kipi ile nesnenin var-olduğu şekildeki (seiende) nesnelliği arasındaki uçurum da öylesine geniş ve aşılmaz oluyor. Gerçi şimdi düşüncenin nesnesini -Kant'ta olduğu gibi- düşüncenin kendi biçiminin "yarattığı" bir şey olarak görmek mümkündür; ama bu varlığın kendisinin ne olduğu problemini çözmeye yetmez. Ve Kant böyle bir problemi bilgi teorisi dışına çıkarmakla kendisi için şu felsefî durumu yaratmış oluyor: Düşüncesindeki nesnelerin de herhangi bir "gerçeklik"le örtüşmüş olmaları gerekir. İşte böyle bir gerçeklik de -kendinden şey olarak- kabul edilmekte ve "eleştirel" düşüncenin bilgisini edinebileceği bölgenin dışına çıkarılmaktadır. İşte onun kuşkucu, bilinemezci tutumu

böyle bir gerçeklikten (ki bu, Kant için de, Etika'sında belirtildiği üzere, metafiziksel bir gerçekliktir) kaynaklanıyor. Buna karşılık bilgi-kuramsal nesnellik ile hakikat'in düşüncenin kendinde yatan kuramı konusunda bulduğu çözümler hiç de o kadar kuşkucu değildir.

O nedenle çeşitli bilinemezci akımların Kant'tan destek almış olmaları pek de rastlantı sayılmaz (Maimon ve Schopenhauer'i anımsatmak yeter). Ama çok daha zayıf bir rastlantı sayılacak bir şey varsa o da, (aslında "düşünce biçimi"nin başardığı söylenen-y.ö.) sentetik "yaratma" ilkesi ile taban tabana zıt olan bir ilkeyi Kant'ın felsefeye kendisinin yeniden sokmuş olmasıdır, yani Platon'un idealar teorisini. Çünkü bu teori aslında, düşüncenin nesnelliğini, yani kendi nesnesiyle örtüşüp çakışırlığını, nesnelerin empirik ve materyel varlığına aldırmadan sırf bir çakışırlık kriteri bulayım diye kurtarmaya çalışmanın en aşırı biçimidir.

Artık anlaşılıyor ki idealar teorisinin tutarlı her biçiminin bile, bir yanda düşünceyi idealar dünyasının nesneleriyle öte yanda ideaları da empirik dünyanın nesneleriyle ilişkilendiren (yeniden-anımsama, entelektüel sezgi, v.b.) bir ilkeye ihtiyaç vardır. Nedir ki bu düşüncenin teorisini, düşüncenin kendi sınırlarını aşmaya itelemektedir: Bu teori böylece ruhbilim, metafizik tarih felsefesi halini alıyor. Problemi çözecek yerde ikiye üçe katlayan bir karmaşa yaratıyor ve problem yine de çözülmeden duruyor. Neden mi? Çünkü ilke olarak heterojen nesneler arasında kurulan "yansıma" ilişkisinin ya da çakışmanın yine ilke açısından olanaksız olduğu anlayışı, platonik idealar teorisine benzer her görüşün motorudur. Bu tür teoriler, düşüncenin nesnelerinde ve kendisinde çekirdek olarak eninde sonunda aynı özün yattığını kanıtlamaya kalkışırlar. Bu açıdan bakarak Hegel[170] yeniden-anımsama teorisinin temelindeki felsefî gerekçeyi çok yerinde bir deyişle şöyle niteliyor: Burada, diyor, insanın temel ilişkisi bir mitos gibi sergilenmektedir, "hakikat oradadır ve hakikatin sadece bilince çıkarılması sözkonusudur". Peki, nihaî ya da son kertedeki tözün, düşüncede olsun varlığın kendisinde olsun bir ve aynı şey olmadığını nasıl kanıtlamak mümkündür? Üstelik bu ikisinin sezgici, kontemplatif bir tavır karşısında birbirlerine tamamıyla heterojen oldukları anlaşıldıktan sonra?

(170) Hegel, *Eserler, XI*, s. 160.

İşte burada metafiziği devreye sokmak gerekiyor ve onun gizli veya açık olarak yaptığı mitolojik dolayımlara düşünce ve varlığı her nasılsa yeniden bir ve aynılaştırmak kabil oluyor! Üstelik düşünce ve varlığın birbirinden ayrı oluşlarının "katıksız" düşüncenin hem hareket noktası hem de aynı zamanda dayanak noktası olduğunu bile bile... Mitologyayı tepe takla edip düşünceyi empirik materyel varlıktan hareketle açıklamaya kalksak bile durumda en ufak bir değişiklik olmaz. Rickert materyalizmden söz ederken onu yön ve işaretini değiştirmiş bir Platonculuk olarak nitelemektedir. Haksız da değil. Çünkü düşünce ve varlık, eskiden olduğu gibi birbirlerine karşı o bilinen katı tutumlarını korudukları, kendi yapıları ve aralarındaki ilişkilerin yapısı hiç değişmediği sürece, düşüncenin bir beyin ürünü olup empirik dünyanın nesneleriyle bu yüzden çakışıp örtüştüğü anlayışı da tıpkı yeniden-anımsamalar ve idealar dünyası gibi bir mitoloji olmaktan öteye geçmez. Evet, mitolojidir, çünkü burada ortaya çıkan *özgül* sorunları *bu ilkeden* hareketle açıklamaya bu anlayışın da boyu yetmez. O nedenle bu özgül sorunları çözülmemiş sorunlar olarak olduğu gibi bırakmak ya da "eski" araçlarla çözmeye yeltenmek zorundadır ki sonunda mitolojiyi, çözümlenememiş sorunlar kompleksinin çözüm ilkesi olarak yaşatmaya mahkûm olur.[171] Ancak buraya kadarki söylemlerimizden anlaşılacağı üzere, aradaki (yöntemsel-y.ö.) ayrımı sonsuz bir ilerleme zinciri boyunca dünyadan atmaya kalkışmak da bir o kadar imkânsız. Çünkü o zaman ya sahte çözümler ortaya çıkacak ya da (Marx-Engels-Plechanov-Lenin çizgisindeki-y.ö.) yansıma kuramı değişik bir kılıf altında yeniden patlak verecek.[172]

(171) Burjuva materyalizmindeki bu metafizikseł ağırlığın reddi bizim onu değerlendirme tarzımızı değiştirmez: Bu materyalizm burjuva devriminin ideolojik biçimiydi ve burjuva devrimi (proleter devrimin de momenti olarak) güncelliğini koruduğu sürece de öyle kalacak. Bak. benim *"Moleschott"*, *"Feuerbach"*, *"Ateizm"* üstüne makalelerim (*Rote Fahne*, Berlin) ve her şeyden önce Lenin'in makalesi: *"Marksizmin Bayrağı Altında"* (*Die kommunistische Internationale*, 1922. no. 21).

(172) Lask, yansıma (görüntü)-öncesi ve -sonrası bölgeler diye çok mantıklı bir ayırım getiriyor (Hüküm Teorisi=Die Lehre vom Urteil). Gerçi katıksız Platonculuğu, idea ve gerçeklikten oluşan karşılıklı yansıma ikilisini -eleştiri ruhuyla- safdışı-ediyor, ama bu ikiliği mantıksal olarak yeniden diriltmiş de oluyor.

Tarihsel düşünce, düşünce ile varlığın örtüşmesini bu ikisinin -dolayımsız, ama yalnızca dolayımsız sayılan- şeyleşmiş, katı yapıları çerçevesinde kavrıyor. Diyalektik-olmayan düşünce de çözülemeyen bu sorunla tam da bu noktada karşılaşıyor. Düşüncenin ve (empirik) varlığın bu karşılıklı katı tutumlarından şu iki sonuç çıkıyor: (1) Düşünce ile (empirik) varlık arasındaki ilişkinin bir yansıma (Abbildlichkeit, reflection) ilişkisi olması imkânsızdır, (2) doğru düşünmenin kriteri ancak yansıtmacı yollarla bulunabilir. İnsan sezgici ve düşünsel-seyirci olarak davrandığı sürece, onun kendi düşüncesiyle ve empirik dünyada kendini çevreleyen nesnelerle ilişkisi sadece *dolayımsız* bir ilişki olabilir. İnsan bu ikisini de aslında -tarihsel gerçeklik tarafından üretilmiş olan- hazır şekilleriyle kabullenmektedir. Ve insan dünyayı değiştirmek değil, sadece bilmek (bilgisini edinmek-y.ö.) istediğinden (değiştirmeye yanaşmak istemediğinden-y.ö.) hem varlığın empirik materyel katılığını hem de kavramların mantıksal katılığını hiç değişmeyecekmiş gibi kabullenmek zorundadır. İnsanın yarattığı mitolojik sorunsallar, bu iki temel veriye (düşünceye ve mantığa-y.ö.) özgü katılıkların hangi somut zeminden kaynaklandığı ve bu verilerin bağrında bu katılığı aşmaya yönelik hangi gerçek momentlerin yattığı ile ilgili değildir. Tam tersine, bu sorunsallar sadece bu iki temel verinin *değişmeyen* özleri yine değişmeden nasıl bağdaştırılır ve *değişmezlerin bu birlikteliği* nasıl açıklanabilir sorununa yönelikti.

Marx'ın bu konuya Feuerbach Tezleri'nde getirdiği çözüm felsefesinin pratiğe dönüştürülmesi anlamına gelir. Ama gördüğümüz gibi bu pratiğin nesnel ve yapısal önkoşulları ve onu tamamlayan bir yönü var ki bunlar, gerçekliğin bir "süreçler kompleksi" olduğu görüşünde odaklaşıyor. Bu görüş, tarihteki hareketlerin, empirik dünyanın katı, şeyleşmiş olgularını değil, bu olgulardan öteye taşan, ama nesnelliği hiçbir zaman aşmayan, yani transandant olmayan ve bu yüzden de daha üst düzeydeki, yani hakikî (kendi kendisine denk düşen-y.ö.) gerçekliği temsil ettiği görüşüdür. Bunun yansıma teorisi açısından anlamı, düşüncenin ve bilincin gerçi gerçekliğe dayanarak yol almaları, ama aynı zamanda *hakikat* denen kriterin de gerçeklikle buluşmak demek olmasıdır. Nedir ki bu gerçeklik empirik fiilî varlıkla hiçbir zaman özdeş değildir. Böyle bir gerçeklik varlık değil, var-oluşma'dır (Werden).

Bu oluşma'yı iki yönde anlamak gerekiyor:

(1) Nesnenin gerçek doğası bu oluşma içinde, bu oluşumsal eğilimin bağrında, bu sürecin kendinde ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni -önceden verdiğimiz ve istendiği kadar çoğaltılabilen örneklerde olduğu gibi- şudur: Şeylerin bir süreç içinde dönüşür olması, şeyin var-olduğu şekline (ya da şeye var olduğu şekliyle-y.ö.) özgü (des seienden Dinges) paradoksların yarattığı tüm somut sorunlara **[LXXVIII]** somut bir çözüm getirmektedir. Aynı ırmağa ikinci kez girmenin olanaksızlığını bilmek kavram ile gerçeklik arasındaki aşılmaz uçurumun ya da karşıtlığın sadece keskin bir söylemi sayılır, ama bizim ırmağa ilişkin bilgimize somut hiçbir şey katmaz.

Buna karşılık sermayenin, eğer bir süreç ise, bunun sadece birikmiş, daha doğrusu birikmekte olan bir sermaye olabileceğini bilmek, sermayeyle somut ve pozitif olarak ilgili bir yığın içerik ve yöntem sorunlarına getirilen somut ve pozitif bir çözüm anlamını taşıyor. O nedenle ancak felsefe ile özel bilimler, metodoloji ile olgusal bilgi arasındaki -yöntemsel- ikiliği aşmak suretiyledir ki düşünce ve varlık arasındaki ikiliği (nesnenin doğasını bir oluşum olarak, bir süreç içinde ve dönüşür olarak düşünmekle-y.ö.) düşünce düzeyinde aşmaya götüren yollar da açılmış olabilecektir. Varlıkla somut ilişkileri her yönüyle soyutlanmış bir düşünce sisteminde ikiliği mantık ve diyalektik çerçevesinde aşma girişimleri başarısızlığa mahkûmdur. (Oysa eserlerindeki ters yönlü çabalara rağmen, Hegel'in felsefesi bu başarısız girişimlerden biridir.) Katıksız her mantığın kendisi platonik sayılır, yani varlıktan soyutlanmış ve bu soyutlanma içinde kemikleşmiş düşüncenin ta kendisidir. Ancak düşünceyi (ve de bilgiyi-y.ö.) gerçeğin bir biçimi, bütünsel sürecin bir momenti ya da faktörü olarak kavradığımız zamandır ki felsefe de kendi katılığını *diyalektik olarak* (yani bağrındaki ya da nesnelci bilimlerdeki çelişkilerin etkisiyle-y.ö.) aşabilecek, (içten veya genetik-y.ö.) bir oluşma (Werden) niteliğine erişebilecektir.[173]

(173) Salt mantıksal, salt sistematik incelemeler ancak bulunduğumuz tarihsel noktaya gönderme yapmaktadır: Tüm kategori sorunlarını evrilip devrilen tarihsel gerçekliğin sorunları olarak kavramak ve sergilemekteki geçici yeteneksizliğimizi gösteriyorlar.

(2) Oluşma aynı zamanda geçmiş ile gelecek arasında dolayım rolünü oynuyor; ama somut, yani tarihsel geçmiş ile yine somut, yani tarihsel gelecek arasında... Somut anlamdaki *Burası* ve *Şimdi* bir süreç halinde eriyince artık zamanın sürekli, elle dokunulmaz bir ânı olmaktan çıkıyor, uçuşup giden bir dolayımsızlık olmaktan kurtuluyor[174]; tam tersine en derin ve en dallı budaklı dolayımın odaklaştığı, kararın odaklandığı, *yeni*'nin doğduğu ân haline geliyor. İnsan çıkarlarını geçmişe ya da geleceğe -düşünerek seyreder gibi (kontemplatif)- yönelttikçe bunların ikisi de yabancı birer varlık halinde kemikleşip kalırlar. Ve özne ile nesne arasına *şimdiki-ân* dediğimiz o aşılması imkânsız "tehlikeli uçurum" yerleşir. Oysa insan şimdiki-ân'ı bir oluşma olarak kavrayabildiği zaman; yani insan o ân'a özgü diyalektik çelişkilerden hareket ettiğinde, kendisine *geleceği yaratma imkânı* da sağlayacak olan eğilimleri yine orada, şimdiki-ân'da görebildiği zaman, şimdiki-ân da *oluşma'nın şimdiki ân'ı* haline gelir, insanın kendisinin şimdiki-ânı olur. Şimdiki-ân'ı somut bir hakikat halinde görmek ancak geleceği yaratmayı üstlenen ve isteyenlerin yeteneğindedir. Hegel'in söylediği gibi[175]: "Hakikat nesnelere yabancı bir şeymiş gibi davranmamaktır."

Ancak oluşma'nın hakikati (*die Wahrheit des Werdens*), yaratılacak, ama henüz doğmamış olan gelecek ise, yani (bilincimizin yardımıyla) gerçekleştirilecek eğilimlerde saklı olan *yeni*'nın kendisi ise, o zaman düşüncenin bir yansıma (*Abbildlichkeit*) olup olmadığı sorusu da anlamını hepten yitirir. Gerçi düşüncenin doğruluğunun kıstası (kriteri) gerçekliğin kendisidir, ama gerçeklik bir varlık değil, bir var-oluşma'dır (*Werden*) ve bu oluşmada düşüncenin katkısı yoktur. İşte klasik felsefe de programını burada gerçekleştiriyor: Doğuran-oluşum (*genezis*) ilkesi aslında dogmacılığın aşılması demektir (Bunun tarihteki en önemli örneği, platonik yansıma kuramıdır). Nedir ki böyle *doğuran bir oluşma*'nın işlevini sadece (tarihteki) *somut oluşma* yerine getirebilmektedir. Ve bilinç (proletaryanın pratikleşmiş sınıf bilinci)

(174) Hegel'in *Fenomenoloji*'si, özellikle *Eserler II*, s. 73. Bu problemin en derinlemesine analizi orada yer alıyor. Ayrıca bak. Ernst Bloch'un *"Yaşanan Anın Karanlığı"* ve *"Henüz-Bilinçleşmemiş Bilgi"* konusundaki teorileri.

(175) Hegel, *Eserler XII*, s. 207.

bu oluşma sürecinin gerekli, kaçınılmaz ve bütünleyici bir öğesidir.

O nedenle düşünce ve varlık, birbirlerini "karşılıklıyor", "yansıtıyor" anlamında, birbirlerine "paralel" yürüyor ya da birbirleriyle "çakışıp örtüşüyor" diye özdeş sayılamazlar (ki bütün bu terimler aslında aradaki katı ikiliği örtbas etmeye yarıyor). Bu ikisinin özdeşliği, bunların gerçeklikteki *bir ve aynı* tarihsel ve diyalektik sürecin momentleri oluşundandır. Proletaryanın bilincinde "yansıyan" şey de kapitalizmin diyalektik çelişkilerinden [LXXIX] kaynaklanan bir pozitif, böyle bir *yeni*'dir; ama bu hiçbir zaman proletaryanın kendi keşfettiği veya yoktan "yaratılmış" bir şey olmayıp gelişme sürecinin kendi bütünlüğü içinde ulaştığı kaçınılmaz bir sonuçtur ve bu sonuç, ancak proletaryanın bilincinin bir parçası olduktan sonra, soyut bir imkân olmaktan çıkmakta, somut bir gerçeklik ve pratik haline gelmektedir. Üstelik bu dönüşüm salt biçimsel de değildir. Çünkü bir imkânın gerçeklik haline gelmesi, bir eğilimin fiilîleşmesidir ve bunun anlamı toplumun nesnel dönüşmesi, toplumdaki nesnel momentlerin işlevlerindeki değişme demektir; dolayısıyla teker teker bütün nesnelerin gerek yapı gerek içerik bakımından değişmesi.

Ama şunu hiç unutmamak gerek: Bu dönüştürme işlevini ancak *proletaryanın pratikleşmiş sınıf bilinci* becerebilir. Salt bilgi-edinmeci, düşünsel seyirci her tutum kendi nesnesiyle eninde sonunda ikiye parçalanmış bir ilişki içinde yer alır. Ve burada gördüğümüz yapıyı proletaryanın eyleminden farklı -çünkü bütünsel süreçle ilişkilerinde pratik veya eylemci olarak davranabilmek sadece bir sınıfın işidir- bir tutuma öylece aktarmak yeni bir kavram mitolojisi yaratmak (ya da mistikleştirmek-y.ö.) ve klasik felsefenin Marx tarafından aşılan görüş açısına geri dönmek demektir. Çünkü her katıksız bilgi-edinmeci tutumda dolayımsızlığın bıraktığı sakatlığın izleri vardır; yani böyle bir tutum, süreçlerin içinde çözülemeyen *hazır* bir takım nesnelerle eninde sonunda karşılaşmaktan sakınamaz kendini. Salt bilgi-edinmeci (veya kontemplatif-y.ö.) böyle bir tavrın diyalektik doğası kendini ancak pratiğe yönelme eğiliminde, proletaryanın eylemine yöneldiği sırada gösterir. Kısacası bu diyalektik doğa, ancak kendisinin pratik-dışı her davranışta yatan dolayımsızlığa yönelik eğilimini eleştirel düzeyde fark ettiği zaman ve dolayımları, bütün denen süreçle ve

proletarya denen sınıfla olan ilişkileri eleştirel düzeyde durmadan açıklığa kavuşturmaya çalıştığı sürece ayakta durabilir.

Proletaryanın düşüncesindeki pratik karakter doğuş ve oluşumu açısından da diyalektik bir süreçtir. Bu düşüncedeki özeleştiricilik sadece kendi nesnesinin, yani burjuva toplumunun özeleştiriciliği değildir; aynı zamanda kendi doğasının gerçekte nasıl ne ölçüde ortaya çıktığının; has bir pratiğin nesnel olarak hangi aşamada mümkün olduğunun, nesnel olanakların pratikte ne kadarının gerçekleştirilmiş olduğunun, eleştirel bilinçliliğidir. Çünkü şurası bellidir ki, toplumun, süreçlerden meydana geldiği gerçeğini açıkça ne kadar kavrasak, onun kaskatı şeyleşmişlik görüntüsünü örten perdeyi ne kadar açsak bile bu, kapitalist toplumdaki bu görüntünün "gerçekliğini" *pratikte* yok ettiğimiz anlamına gelmez. Bu kavrayışı pratiğe *dönüştürebilecek* momentleri elbette ki toplumun gelişme süreci belirliyor. O bakımdan proleter düşüncesi, ilkin sadece *pratiğin teorisidir*; ama gerçekliği devirecek *pratik bir teoriye* kendini ilkin basamak basamak (çoğu kez sıçramalarla) dönüştüren bir teori. Bu sürecin basamaklarını burada tek tek çiziştirmek olanaksız ama bunların her biri proleter sınıf bilincinin diyalektik olarak (burjuvaziyle) geliştiğini (proletaryanın sınıf haline nasıl geldiğini) göstermeye yeter. Toplum-tarihsel nesnel durum ile proletaryanın sınıf bilinci arasında için için gelişen diyalektik etkileşmeler süreci ilkin o zaman aydınlığa kavuşabilecektir. Proletaryanın toplum-tarihsel gelişme sürecinin *nesnesiyle özdeş öznesi* olduğu iddia veya söylemi ancak o zaman gerçek somutluğuna kavuşacaktır.[176]

Çünkü proletarya da şeyleşme'yi, pratiğe gerçekten de yöneldiği sürece aşmaya kadirdir. Başka bir deyişle, şeyleşmeyi tüm biçimleriyle birlikte ortadan kaldırabilecek bir tek ve bir kezlik bir eylemin olamayacağı bu sürecin doğasından bellidir; hattâ görünürde de olsa bir yığın nesnelerin az çok etkilenmeden kalacağı da bellidir. Bu en başta doğa açısından doğrudur. Ama birtakım toplumsal fenomenlerin, bizim tarihsel diyalektiğin doğasını göstermek ve şeyleşmenin duvarlarını kırma sürecini sergilemek için izlediğimizden

(**176**) Bir praksis teorisi ile pratik bir teori arasındaki ilişki konusunda Josef Révai'nin şu ilginç makalesine bak. "Taktik Sorunu" (*Kommunismus I*, no. 46-49). Aslında oradaki tüm ayrıntılarla aynı düşüncede değilim.

farklı bir yoldan diyalektikleştiğini görmek de mümkün. Örneğin kimi sanat eserlerinin, sergiledikleri ve artistik biçime kavuşturdukları antagonizmaların bilinç ve anlamına varmaksızın, diyalektik değişmelerin nitel doğasına olağanüstü bir duyarlılıkla yaklaştıklarını belirtmiştik. Bunun yanında öteki toplumsal fenomenlerin kendi içlerindeki antagonizma veya karşıtlıkları yalnız soyut biçimde taşıdıklarını, yani kendi iç çelişkilerinin ancak öteki, ama çok daha merkezî birtakım fenomenlerin iç çelişkilerinden oluştuğunu gözlemleyebilmiştik. Bu demektir ki bu ikincil çelişkiler ancak merkezî çelişkilerin dolayım ve aracılığıyla su yüzüne çıkıyor, ancak o zaman diyalektik nitelik kazanıyorlar (örneğin faiz'in kâr karşısındaki durumu). Şimdiki dönemin bilgisini doğru olarak edinmeye tek başına imkân veren kategorilerin somut bütününe gelmeden önce, farklı türden fenomenlerin diyalektik karakterinde yatan bütün bu nitel basamaklar sistemini sürdürmek gerekiyor. Söz konusu kategorilerin oluşturduğu hiyerarşi aynı zamanda sistemle tarihin düşüncede birleştikleri noktayı belirle-yecek; Marx'ın "kategorilerin sırasını onların burjuva toplumunda birbirleri arasındaki ilişkileri belirler" şeklinde (önceden alıntıladığımız) postülatı da böylece yerine getirilmiş olacaktır.

Düşüncenin her bilinçli diyalektik sistemi çerçevesinde herhangi bir sıralamanın kendisi de -sadece Hegel açısından değil, Proklos için de- diyalektiktir. Ayrıca kategorileri diyalektik olarak (iç çelişkilere dayanarak-y.ö.) türetmek özdeş biçimleri [LXXX] öyle düpedüz ardarda dizmekle ya da birbirinden türetme yoluyla sıralamakla da olmaz.

Evet -yöntem eğer bir şema halinde dondurulup yozlaştırılmak istenmiyorsa- biçimlerin aynı kalan ilişkilerini de mekanik bir düzenlilikle (şu ünlü tez-antitez-sentez üçlüsünde olduğu gibi) tekrarlamanın yeri yoktur. Diyalektik yöntemin, ilkin yer yer Hegel'de, sonra da sık sık onun çıraklarında karşılaştığımız üzere, bu şekilde dondurulmasına karşı biricik denetim, biricik koruma aracı Marx'ın tarihsel somutlamalarıdır. Nedir ki bu durumdan yöntem olarak mümkün bütün sonuçları çıkarmak yaşamsal bir önem taşıyor. Örneğin Hegel'in kendisi olumsuz ve olumlu diyalektik diye bir ayrım yapmakta[177], belirli bir içeriğin ortaya çı-

(177) *Ansiklopedi*, parag. 81.

kışını, somut bir bütünün aydınlığa kavuşmasını olumlu diyalektik olarak anlamaktadır. Sahiden de anlatım sürecinde onun refleksiyon kategorilerinden olumlu diyalektiğe kadar hep aynı yolu yürüdüğünü görüyoruz; ama örneğin doğa kavramını "varlığın başkalıklığı" (*Anderssein*) olarak, fikrin "kendine dışlaşmışlık"ı (*Sich-selbst-Ausserlichsein*) olarak anlamakla olumlu diyalektiği[178] doğrudan doğruya dışlamaktadır. (Onun doğa felsefesinde yaptığı çoğu kez zorlama olan kurguların kuramsal nedenlerinden biri de budur.) Ama Hegel yine de doğanın diyalektiğini diyalektik sürece sokuşturmanın imkânsızlığını, böyle bir diyalektiğin bir gözlemcinin dışardan seyrettiği hareketin diyalektiğinden öteye geçebilecek durumda olmadığını zaman zaman açıkça görmektedir; ama öznenin kendisi diyalektik sürecin içine, hiç değilse bugüne kadar sokulamadığı için... Hegel böylelikle[179], Zenon antinomilerinin Kant'ın antinomileri düzeyine eriştiğini, yani buradan da öteye yükselmenin imkânsız olduğunu vurguluyor.

Doğanın katıksız nesnel hareketinin diyalektiğini toplumun hareket diyalektiğinden ayırmanın gereği de buradan kaynaklanıyor. Çünkü toplumun diyalektiğinde özne öyle bir diyalektik etkileşme süreci içine girer ki bu, aslında teori ile pratik arası ilişkilerin diyalektikleştiği v.b. bir süreçtir (doğaya ilişkin bilginin gelişmesi de elbette sosyal bir fenomendir, ama -yukardaki Hegelci anlayışa göre- y.ö.- ikinci tip bir diyalektik sayılır). Ancak bunun yanında diyalektiğin farklı tiplerini somut olarak sergilemek de diyalektik yöntemin daha sağlam ve geniş bir yapıya somut olarak oturtulması açısından kesinlikle gereklidir. Şurası belli ki Hegel'in olumlu ve olumsuz diyalektik diye yaptığı, ayrıca sezgi (Anschauung), imgesel tasarım (Vorstellung) ve kavram'ın (Begriff) farklı düzeyleri arasında (burada terimlere bağlı kalmaya gerek yok) gözettiği ayrımlar farklı diyalektik tiplerinin sadece birkaçını belgeliyor. Öteki tipler için gereken malzemeyi de Marx'ın ekonomi eserlerinde inceden inceye işlenmiş yapısal analizlerde bol bol buluyoruz. Bu diyalektik biçimlerin yalnız değinme niteliğinde de olsa bir tipolojisini yapmak bu çalışmanın çerçevesini aşar.

(178) *a.g.e.*, parag. 247.
(179) Hegel, *Eserler XIII*, s. 299.

Nedir ki bu yöntemsel ayrımlardan daha da önemli bir şey var; o da, diyalektik sürecin tam merkezinde yer alan nesnelerin bile şeyleşmiş biçimlerinden ancak uzun ve yorucu bir süreçten sonra sıyrılıp kurtulabilecekleridir. Proletaryanın iktidarı ele geçirdiği ve devletin ve ekonominin sosyalist temellerde örgütlendiği süreçler yalnızca birer aşamadır; her biri elbette ki çok önemli aşamalardır, ama bunların hiçbiri son hedefe ulaşıldığı anlamına gelmez. Hattâ öyle olabilir ki kapitalizmin en keskin bunalım dönemlerinde şeyleşme eğiliminin de yoğunlaştığı, son sınırına vardığı izlenimi doğabilir. Aşağı yukarı Lassalle'in Marx'ın yazdığına benzer bir anlamda[180]: "Hegel yaşlandığı yıllarda hep şöyle diyordu: Nitel olarak tam da yeni bir şeyin ortaya çıkmasından önce, eski nitel durum, yaşar kaldığı sürece yarattığı bütün sivri farklılıkları ve acayipliklerini aşıp kendi içine emer, kökenindeki o katıksı genel özün içine dönerek o basit bütünlüğün içine kapanarak büzülür ve toparlar kendini." Öte yanda, kapitalizmin çözülme döneminde fetişist kategorilerin birbirine dolandığını gören Buharin de haklıdır[181]: Bu kategorilerde yatan "doğal biçimlere" sığınmaktan başka çare kalmaz. Bu iki görüş arasındaki çelişki sadece görünüştedir; çünkü çelişki iki yönlüdür: Bir yanda şeyleşme biçimlerinin içleri giderek boşalmakta -içi boş bir kabuğun kırılması gibi- fenomenleri, tek tek de olsa düşünceye yansıyan ve hesaplanan nesneler şeklinde de olsa, kavramaktan giderek âciz kalmakta.. öte yanda bu şeyleşme biçimleri sayıca çoğalmakta, giderek bütün fenomenlerin üstüne yayılıp kof bir yüzey gibi perdelemektedir. Bu koflaşma ile bu perdeleyici genleşme veya şişinme arasındaki terslik burjuva toplumundaki çöküşün imzasını taşır.

Bu antagonizmanın keskinleşmesi sonucu proletaryanın önünde iki yol açılıyor: Birincisi, içi boşalmış ve çatlamış kabukların yerine kendi olumlu içeriklerini koyma fırsatı. İkincisi, burjuva kültürünün en kof en yoz biçimlerini -bir süre için de olsa- ideoloji düzeyinde benimseme tehlikesi. Proletaryanın bilinci müdahale edemedikçe tarih (gelişme) süreci de hiç de kendi kendine işlemiyor. Çünkü eski sezgici-mekanik materyalizmin kavrayamadığı gerçek pro-

(180) 12 Aralık 1851 tarihli mektup (G. Mayer yayını, s. 41).
(181) N. Bucharin, *Dönüşüm Dönemi Ekonomisi*, s. 50-51.

letarya için çok daha yakın bir gerçektir, yani kendi dönüşüm ve kurtuluşunun ancak kendi elinde ve eyleminde olduğu gerçeği, "eğiticinin kendisinin eğitilmesi gerektiği". Ekonomideki nesnel gelişmeler, proletaryanın üretim sürecindeki yerini, onun kendi görüşünü de belirlemekte olan yerini oluşturmaktan başka bir şeyi beceremedi. Bu nesnel evrim proletaryaya ancak toplumu dönüştürme fırsat ve gerekliliğini sağlayabildi. Bu dönüşüm de ancak proletaryanın kendi-özgür-eylemiyle olabilir.

YILMAZ ÖNER'İN NOTLARI

(I) Lukacs "tüm izleri gizleyip örtüyor" derken, nesnelliğin hem kendi niteliğini hem de insanlar arası ilişkilerin önüne çekilen perde'den, tarihsel pozitivizmin böyle bir perde ya da dolayım olarak oynadığı rolden söz ediyor. Perde; aslında *apriori aklı* (ratio) yaratan ve nesnel çelişkileri damıtıp yokmuş gibi gösteren damıtmacı tarihsel eğilimlerin ta kendisi ya da onların ardındaki egemenlik ideolojisidir.

(II) Gerçekten de Pozitivizm Eleştirisi'ni, pozitivizmin ardındaki ilkeleri, ideolojileri, dolayımları açığa vurmadan, onu (pozitivizmi) öyle düpedüz nicelikçiliğe veya hesaplamacı yöntemlerine indirgemeye kalkışmak talihsiz bir girişimdir. Marx ve Lukacs v.b. yer yer böyle bir indirgemeciliğe saplanıyoriarsa, bu onların nicelikçi anlayışın ardındaki dolayım'ı, mutlakçı özdeşlik anlayışının sinsi sırrını keşfedemedikleri içindir; yani bilgi kuramları tarihinin temelinde yatan ratio'nun (apriori aklın) bile bir icat, bir tuzak, bir yakıştırma veya dolayım olduğunu; kısacası bu aklı yaratan ilkelerin aslında nesnel dünyadaki çelişkilerden ürken egemen sınıfların bunları örtbaslayıcı ve damıtıcı eğilimlerinden kaynaklandığı içindir.

(III) "Ürünün kendisindeki irrasyonel (yani insanın, kendisine yakıştırdığı ve ratio denen şu deneyim-öncesi aklı yeniden-üretmesini engelleyici) olan birlik ve bütünlükten kopmak" aslında ratio'yu yaratan ve tarihsel pozitivizm denen şu damıtmacı ve dolayımcı eğilimleri yeniden-üretmek anlamına gelir. Öte yandan, tarihsel pozitivizm, ister kapitalist ister sosyalist olsun, ürünün üretilme amacı'nı hangi siyasal ekonomik ideoloji belirliyorsa, işlevini onun etkisi altında görmeye hazır ve adaydır. Tarihsel pozitivizm siyasal ekonomik ideolojiye ancak görünüşte bağımlıdır, yoksa derininde bütün ideolojilerin, yani dolayımlama ve damıtımların kılığına girmeye hazır

olan ratio'nun ürünüdür. O nedenle "irrasyonellik"ten kopmak tarihsel pozitivizm'den değil, sadece belirli bir ideolojiden kopmak demektir ve başka bir ideolojinin cübbesine bürünmek, yani ratio'yu veya tarihsel pozitivizmi o cübbe altında orada üretmekten başka bir anlam taşımaz.

(IV) Deneyim-sonrası her şey, bu arada çalışma sürecinin parçaları arasındaki bağımdaşlık hep birer rastlantı ya da arıza gibi görünüyorsa, bunun nedeni deneyim-öncesi (akıl) ile sonrası (akıl) arasında genetik, yani doğuştan beri var olan anakroni'dir; kısacası deneyim-öncesi aklın (ratio'nun) arızaları ve çelişkileri örtbaslayan damıtıncı doğasının deneyim-sonrası akıla (intellekt'e) ters düşmesidir! Çünkü intellekt deneyim-sonrasının ürünüdür ve deneyim, çalışma denen faaliyetin özdeş, (çelişkisiz) değil, çelişkileri göze alarak yeniden-üretilmesi düzeyinde oluşur!

(V) Çünkü insan, içinden üretim faaliyeti denen ırmağın geçtiği bir süreçtir ve bu ırmağın ya da faaliyetin özdeş olarak yeniden-üretilmesi ölçüsünde deneyim kazanır. Ancak bu özdeş üretim, ratio'nun beklediği gibi mutlak olarak değil -üretim faaliyetinde karşılaşılan müdahale ve riskler nedeniyle- ancak ve sadece olasılık düzeyinde gerçekleşir, kısacası deneyim denen özdeşlik olasılık düzeyinde bir gerçektir! Bunun tersine, özdeş olarak yeniden üretilememe olasılığı da özgürlüğünü kazandırır insana. Ayrıca insanın özgül yanlarının temelinde bu iki olasılığın, yani deneyim ve özgürleşmenin yattığı da besbellidir. Oysa rasyonelleştirme -ratio'nun ya da özdeşlikteki mutlaklığın gereği olarak -üretim faaliyetinin özdeş olarak üretilmesini "olasılık" değil, "mutlaklık" düzeyinde gerçekleştirmeyi amaçlıyor; kısacası özdeşliğin arızalar veya çelişkiler yüzünden olasılık düzeyine indirgenmesine tahammül edemiyor. Böyle olunca, insanın en köklü özgül yanlarından biri olan ve deneyim denen olasılıklı gerçek bunun tam karşısında yer alan ve rasyonelleştirme denen mutlakçı gerçekle bağdaşamaz: Sonuçta insanın işlevi rasyonel yasaların işlevi karşısında bir yanılgıdan çok, daha doğrusu arıza ve çelişki kaynağı olarak ortaya çıkar.

(VI) Tarihsel pozitivizmin insana yakıştırdığı "ratio" ve onun mutlakçı çizgisinde [yani deneyim-sonrası aklın (intellekt'in) eline bırakılmadan ve öylece yaratılan genetik bir anakroni halinde] kısacası ratio ile intellekt arasındaki genetik uçurum ve kopukluğun bağrında işletilen mekanik süreç ve bunun karşısındaki davranış: Tarihsel pozitivizmin yarattığı bu uçurumu aşamayan, dolayısıyla ratio'nun ilkelerini seyretmeye ve aynen-yeniden-üretmeye mahkûm edilen ve

böylece bu ilkelerle koşullanmaya her ân hazır olan insanın davranışı... Bu ilkeler, olasılıklı gerçekleri gözardı ettiği için deneyim denen olasılık kategorisini de olasılıklı değil, mutlak hale dönüştürür; yani deneyim derken, insanın kendi var-olma biçimi veya faaliyetiyle mutlak olarak tıpkılaşmasını beklemektedir! İnsan denen varlığın, var-olma biçimini yeniden üretirken bunu hiçbir arıza veya çelişkiye meydan vermeden, yani mutlak olarak aynen yapması ve özdeşleşmesi istenmektedir. Lukacs'ın rasyonelleşme dediği bu eğilim aslında tarihsel pozitivizmin kapitalist çağa sarkan ve orada yoğunlaşan uzantısıdır.

(VII) Organik yaşam süreci çelişki ve arızalarla dolu olduğu halde, bu süreç bu rasyonelleştirme sonunda bu çelişkileri sanki hiç içermiyormuş durumuna sokuluyor. O zaman ihtiyaç konusu nesneler de artık böyle çelişkilerden damıtıldığı savlanan soyut bir yaşam sürecinin ürünleri olmaktan elbette çıkacaktır. Süreç böyle soyut veya damıtılmış bir düzleme itelenmekle ihtiyaç veya tatmin konusu nesneler de artık böyle soyut ve yabancı bir dünyaya sürüklenmekte, insanların ihtiyaçları artık tarihsel pozitivizmin iteklediği yapay bir dünyaya doğru kanalize edilmektedir. İnsan bir önceki dönemin ihtiyaçlarını giderek yadırgar bir hale geliyor, ama bu yadırgama çelişkilerin çözülmesinden değil, tam tersine örtbas edilmesinden geliyor: Başını kuma sokan devekuşu örneği...

(VIII) "Sahip olunması rasyonel hesaplara bağlı olma" koşulu şuradan kaynaklanıyor: Ratio ve de rasyoneli yaratan tarihsel pozitivizmin ardında egemen üretim ilişkilerinin veya mülkiyetin yer almasından kaynaklanıyor. Öyle ya, deneyim-öncesi akıl dediğimiz ratio soyutlama, damıtma eğilimi olmadan nasıl yakıştırılabilirdi ki insana, yani çelişki ve arızaları örtbaslayıcı ve damıtıcı bir egemenleşme eğilimi olmadan?

(IX) Bu rasyonel nesnelleştirme, tüm şeylerin doğrudan birer nesne veya şey olma karakterini elbette örtecekti; çünkü rasyonelleştirme tarihsel pozitivizmin yaratığı olan ratio'nun doğası gereğidir, kısacası doğrudan veya dolayımsız şeyler (nesneler) arasındaki çelişkileri yokmuş gibi gösterir, daha doğrusu yokmuş gibi görülsün diye üstüne bir örtü çeker bunların! Bu örtüleme üretim ilişkilerinden kaynaklanan egemenleşme momentinin işidir. Bu örtü, biyogenetikteki "şifre" nasıl bir dolayım ise, tarihte de öylesine bir dolayım, egemenliğe özgü ideolojidir. İnsanlık, işte böyle bir dolayım, böyle baskın çıkan bir çelişkisizleme veya damıtma eğilimi ve zorlaması sonundadır ki, daha deneyime bile vakit kalmadan -yani apriori olarak- bu eğilimi ken-

disine doğuştan verilmiş, kendi doğasından kaynaklanan bir yetenek sanır. İnsana zorla vehmettirilen bu yetenek Ratio'dur. O nedenle bütün egemenleşmeler ilerde hep rasyonelleştirmenin birer sonucu olmaya devam edecektir; devrimler ise belli bir -ilkin irrasyonellik gibi görünse bile- rasyonelliğin yıkımı olmaya...

(X) Çünkü toprağın kendisi değil, ınülkiyeti ve ürünleri malik açısından zarara uğrama riski altındadır. Çünkü malik bunları kendi bedeninin uzantısı sayar. Mülkiyet ve ürünler kullanıldıkça malik zarara uğradığı kanısındadır, bu zararın ceremesini (güvencesini) rant olarak ister!

(XI) Bu, bilincin ilişkileri "yeniden-üretme faaliyeti"nden, bu kez bu ilişkileri hiç çelişki veya arızaya uğramadan, uyarıları inkâr ederek, dolayısıyla kendini (var-olma biçimini) mutlak olarak aynen yeniden-üretme, kendini mutlak olarak özdeşleme faaliyetine geçmesi veya eğilimidir.

(XII) İnsanın ihtiyaç nesneleriyle olan, ama meta şekline dönüşerek ya da bulaşarak deforme olan, dolayıma uğrayan (içgüdüsel) ilişkilerini bilincin mutlak olarak aynen yeniden-üretme eğilimi -ki Marx, ilişkilerin fetiş halinde otomatikleşmesi derken bunu kast ediyor- bu ilişkilerin mutlak olarak özdeş durumda tutulma, durmadan ve hiç arızaya uğratılmadan sürdürülme, mutlak kalıcı ya da hattâ töz haline getirilmesini, böylece ebedîleştirilmesini amaçlıyor. Tarihsel pozitivizm'den ve onun yaratığı olan ratio'dan kaynaklanan bu tarihsel eğilim, kapitalizmin bağrında kendini en belirgin ve çığırtkan şekliyle açığa vurur; sonunda buradaki özgül rasyonelliği (yani şu çelişkisizleme ve mutlakçı özdeşleşme ya da ebedîleştirme eğilimini) değiştirmeye zorlar toplumu... Bir rasyonalizmden ötekine, ama ancak devrimlerle ilerleyebilen bir evrim! Oysa ilişkilerin yeniden üretiminde özdeşliğin mutlakçılığı'ndan, yani tüm rasyonalizmlerden kurtulamadıkça, üretimde olasılıklılığı ve de özgürleşmeyi kavramadıkça hiçbir devrim evrimin birer krizi olmaktan öteye geçemez.

(XIII) Sermayenin değerlendirilir, yani yeniden-üretilirken, kendi ürünleri olan var-olma biçimlerinin (faiz -ya da kâr- getiren sermaye) mutlak özdeş kaldığı anlayışı elbette ki ürünlerin herhangi bir artı-ürün (faiz veya kâr) içermemesi gibi bir çelişkiyi ya da örtbaslamayı yansıtıyor, daha doğrusu tarihsel pozitivizmi!

(XIV) Böyle bir müdahale, olayların kendi dizilişinde ortaya çıkması beklenen ve üstelik bu dizilişi değiştirebilecek nitelikteki arıza'ları ortadan kaldırmak demek olur ki bu da, aslında bu tür çelişkileri da-

mıtmayı ve örtbaslamayı şiar edinen tarihsel pozitivizme ve onun yaratığı olan rasyonelliğe ters düşer. O nedenle "arıza" derken, Lukacs'ın anladığı gibi, istisna'ları, sistemin sadece işleyişiyle ilgili antagonizmaları değil; yaşanan sistemin daha baştan kurgulanmasındaki o örtbaslanan, dolayım yoluyla perdelenen endogen çelişkileri, örneğin ratio'nun kendisini yaratan özdeşleme mutlakçılığı'nı veya böylece gizlenen tüm var-olma belirtilerini kast ediyoruz.

(XV) Felsefî ve bilimsel düşünceyi daha başından beri koşullandıran ve de canına okuyan tarihsel pozitivizm en grotesk şekliyle böylece hukukta açığa vuruyor kendini: "Kendi iç çelişkilerini kendi suratına vurmamak"ta direnmesi, vurmamaya mahkûm olması, bunları gizleme ve örtbaslama yoluyla belli bir egemenlik sisteminin yolunu açmakta diretmesi şeklinde...

(XVa) Ağaçlara bakarken ormanı görememek gibi ya da tersine...

(XVI) "Geçicilik" değilse bile rastgelelik aslında Arıza'nın temel karakteristiği sayılır, kısacası Arıza'yı tam bir rastlantı olarak anlamak gerekir. O nedenle Lukacs'ın "rastgele arıza" deyimi totolojik bir yükleme oluyor.

(XVII) Daha doğrusu matematik, olguyu "kavram ilişkileriyle kavrama"nın yaratılmış bir imkân olduğu sorununu tanımıyor. Bu imkânı "doğal" ve sorunsalsız bir veri gibi umursamada kullanıyor, böyle "hazır" bir veri üzerinde çalışıyor, yani bu doğal veya kendinden imkânı yeniden-üretip geçiyor.

(XVIII) Lukacs'ın burada "gerçeklik"ten anladığı şeyi, biz "Marksizm ve Felsefe" (K.Korsch) çevirimize yazdığımız Sonsöz'deki açıklamalarımızda belirttiğimiz gibi, bilinci oluşturan iki diyalektik olasılıklı bileşen'den (deneyim, yani insanın ihtiyaç nesnesiyle kurduğu eylemsel ilişkinin aynen-yeniden-üretilme olasılığı ve özgürleşme, yani sözkonusu ilişkinin aynen-yeniden-üretilmeme olasılığı) biri, kısacası sadece deneyim olarak anlıyoruz. O nedenle pratik, deneyim denen olasılığın yerine bilinçte deneyimin karşıtı olan özgürleşmenin ağır basması demek oluyor: Deneyimin yerine özgürleşmenin egemen olması!.. Çünkü eylemsel ilişkinin somut ve temel öğelerinin (işgücü ve davranışın) aynen-yeniden-üretilmesi denen deneyim'in, yani buradaki anlamıyla gerçekliğin, değişmesi, bu öğelerin hem maddesel hem siyasal müdahale sonunda artık aynen-yeniden-üretilemez hale getirilmesi (yani özgürleşme denen diyalektik eğilim) sayesinde mümkündür.

(XIX) Buradaki sorun, besbelli ki bir nesnenin ya da bir düşüncenin

(kavramın) kendi kendisiyle -süreç boyunca- özdeş kalıp kalmadığı sorunudur. Evrensel çaptaki bu özdeşlik sorunuyla ilgili yeni ilkeler ve geniş bir tartışma için, bak. 1971 ve özellikle 1976 sonrası tüm yayınlarımız, bu arada Marksizm ve Felsefe (K.Korsch) çevirimizin Sonsözü.

(XX) Oysa Eter'in dalga (yani kapalı titreşim birimi veya birer kendini-yeniden-üretim sistemi şeklindeki) maddelerden oluştuğunu kabul edersek ne olacak? O zaman böyle kapalı titreşen birimlerden her birinin frekansı maddenin (birimin) fiilî gerçeklik durumunu gösterecek. eterin de bu fiilî durumların bütünü olarak kavranması gerekecek. Üstelik birimler birbirlerine müdahale ettikçe, onların fiilî gerçeklik durumları, dolayısıyla özdeşlikleri de değişecek, özdeşlik yitimine uğrayacaklar. Ve eter'in de değişecek özdeşliği, özdeşlik kaybına o da uğrayacak. Peki, o zaman -yani bir şey özdeşlik kaybına veya yıkımına uğradığında- nerede kalıyor onun varlığı? O nedenle, varlık'tan söz edilecekse, mutlak olarak olmuş-bitmiş, belirtileri veya içeriği ilk ve son kez oluşup tamamlanmış bir şey olarak değil, ancak ve daima var-oluşma (özdeşliğini koruma olasılığı) ölçeğinde söz edilebilir.

(XXI) Babilli Fenikeliler'de, kendisine insanların kurban ve armağan edildiği tanrı.

(XXII) Doğa yasalarının, genelde cansız mikro-nesnelerin birbirlerine, özelde ise bilgi-edinen öznenin cansız bir mikro-nesneye müdahale'sine, yani ölçüm olayına, bağlı olduğu ancak mikro-dünyadaki ünlü (Heisenberg) belirsizlik ilişkisi ile 1920'li yılların sonlarında anlaşılmıştır. O nedenle mikro ya da temel elemanter dünyanın bilgisi de salt kontemplasyon (seyirci düşünce) ürünü olmaktan çoktandır çıkmış bulunuyor. Gerçi bu gerçek, Lukacs'ın bu yazıları kaleme aldığı sıralarda henüz ortaya çıkmamıştı; özellikle bir doğa veya bilim felsefecisi olmadığı için bu gerçeğin farkında da olmayabilirdi. Ama bugün pozitivistler de bu devrimsel gerçeğin farkında değiller. Çünkü pozitivistlerin böyle bir nesnel belirsizlik'te ya da genel bir indeterminizm'de ısrar etmeleri gösteriyor ki onlar müdahale'nin ve belirsizliğin (yani belirlenirlik yitimi'nin) maddenin ebedî gerçekliğine özgü olduğunu sanıyorlar. Oysa müdahaleye uğrayan ve belirlenirliğini veya kendi kendisiyle özdeşliğini yitiren gerçeklik, maddenin sadece ve ancak fiilî gerçeklik durumudur, yoksa ilerde beklenen veya ebedî tüm fiilî gerçeklik durumları değil, kısacası virtüel (yani henüz fiilîleşmemiş, ama fiilîleşmeye hazır ve aday) gerçeklik durumları asla değil! Belirlenirliğin veya özdeşliğin yitimi konusunda bak. *Bilimler ve Sanatta Diyalektik.*

(XXIII) Bilginin öznesinin "insan"dan kopamazlığı, tam tersine insana bağımlılığı, insanı hem "nesneli bilinç" hem "bilinçli nesne" şeklinde ikili bir üretim sistemi olarak düşündüğümüzde daha açıkça belirir (Bak. K. Korsch'tan "*Marksizm ve Felsefe*" çevirimize Sonsöz).

(XXIIIa) İnsanın gerek bilinçli nesne denen bir üretim sistemi olarak ürettiği ürünlerin (işgücü, davranış) gerek nesneli bilinç denen üretim sistemi olarak ürettiği ürünlerin (düşünce) yaşanan üretim ilişkileri çerçevesinde müdahale'ye uğradıkları ve bu ürünlerin kendi kendileriyle özdeşliklerini süreç içinde koruma ve yitirme olasılığı'na bağlı oldukları kabul edilmedikçe, insan ürettiği bu ürünlerin tarihsel süreç boyunca "kendi kendileriyle mutlak özdeş kaldıkları" ilkesinden -yani mantıktan- başka bir ilkeye tutunamaz. İnsan, ürünlerine (kendine ve çevresine) anlam verme amacıyla, bu ürünlerin kendileriyle özdeşliklerini mutlak saymak ve bilgi'nin kendisi de, özdeşlikleri mutlak olan ürünlere dayandırılmak zorunda bırakıldığı, kısacası bir esir gibi kazığa bağlı tutulmak istendiği sürece, mantık egemenliğini sürdürecektir. Bak. K. Korsch'dan adı geçen çevirimize Sonsöz.

(XXIV) Lukacs burada "ideal" veya mükemmelleştirilmiş bilgiden (ve buna örnek olarak matematikten) veya böyle bir mükemmelleştirme arayışından söz ederken bilginin nesnel dünyada bir "düzenlilik" arayışı peşinde olduğunu söylemek istiyor; kısacası bilgideki mükemmelleşme arayışını nesnel dünyayı düzenli görme, belli bir düzende sabitleştirme, böylesine bir düzenliliği sağlayan bir gönderge sistemi arama eğilimiyle eş tutuyor. Gerçekten de insanın kendisinin ve çevresinin ürünlerine anlam verme çabası ve ihtiyacının temelinde böyle bir göndergeye yönelim yatıyor; yani ürünleri düzenliliğe, düzenli (anlamlı) çalışan bir sisteme, ürünlerini kendi kendileriyle daima özdeş (aynı) kalacak şekilde yeniden üreten bir sisteme bağlı kılmak! Neden? Çünkü anlam, ancak gerek insanın gerek çevresinin ürünlerini ancak düzenli (kendi kendileriyle tıpkılaşacak) şekilde üreten bir sistem varsa, böyle bir sistemin varsayımı altında mümkündü. Başka bir deyişle, insanlık daha baştan beri ürünlerinde hep bu niteliği aradı: Düzenli -hiçbir müdahaleye ve arızaya uğramazmış gibi, mükemmel, yani kendi kendisiyle özdeşliğini koruyarak- yeniden üretilme niteliği...
Bu mutlak özdeşlik ilkesi'nden başka bir şey değildi, yani ürünlerini mutlak (durmadan) doğrulama ihtiyacı: Tarihsel Pozitivizm buydu. Ürünün yeniden-üretilmiş niteliğini, önceden üretilmiş, ama gerçekliğini sanki sadece bu geçmişi veya öncelliği yüzünden kazanmış sanılan niteliğine uygun bulma; ürünün önceki ve sonraki niteliklerini birbiriyle durmadan tıpkılaştırma, bu tıpkılaştırmayı kendine de uygulama (yani deneyim) ihtiyacı.

O nedenle evrensel matematik ya da bilginin mükemmelleştirilmesi derken, düzenlilik, mutlak doğrulama, tıpkılaştırma dediğimiz momentlerin dürtüsüyle ilerleyen tarihsel doğrulamacılığın (pozitivizmin) uzantısını anlıyoruz. Bu eğilimin bir rastlantı olmaması tarihsel pozitivizmin ve uzantısının bir rastlantı olmamasındandır. Akılcılık ve biçimcilik sözkonusu momentlerin dürtüsü boyunca yine şu tarihsel doğrulama ihtiyacının bir ürünü sayılır. Doğrulama ihtiyacı, ancak niteliği mutlak (hep özdeş) olarak doğrulama şeklinden kurtarılması sonunda -yani nesnel Heisenberg Belirsizliği'nde yansıyan gerçeklikler temelinde- artık olasılıklı bir doğrulama'ya dönüşmüş bulunuyor. İnsanın anlam arayışı artık mükemmelleştirme olmaktan çıktı, olasılıklı mükemmelliğe büründü.

(XXV) Eylemsiz (gerçekliğe hiç müdahale etmeyen) öznenin ürünü olarak düşünce gerçekliği bu yüzden böyle sadece seyretme durumunda kalıyorsa, dolayısıyla bilgi sadece seyircinin (müdahale etmeyenin) düşünsel ürünü olarak oluştuğu sürece, düşünceyi üreten özne de gerçekliği elbette ki müdahaleye uğramayan, yani mutlak özdeşliğini koruyan bir gerçeklik olarak görecek, düşüncedeki bilgisini ideal olarak üretecektir.

(XXVa) Tarihsel pozitivizmin, yani mutlak doğrulamacı ve düzenlikçi bilgilenme ideolojisinin uzantısı olduğunu ve Heisenberg Belirsizlik İlişkisinde yansıyan yeni ontolojik kategorileri [Bak. *Pozitivizmi Eleştirmek* (1985) ve *Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik* (1990)] kavradıktan sonradır ki bu "ideal"in yeni bir bilgi kuramı'na göre değiştirilmesi gerekiyor. Önceki ara notlarımızda da değindiğimiz bu gereklilik - yeniden vurgularsak- nesnenin, müdahaleler karşısında mutlak özdeşliğini yitirmesi gerçeği yüzünden, ontodiyalektik dediğimiz yeni ontoloji kategorilerine dayandırılması gereğinden kaynaklanıyor.

(XXVI) "İnsan ilişkilerinin, toplumsal eylemin nesneleri olarak... soyut öğelerin veya temellerin nesnel biçimlerine dönüşmesi", daha başta öğeleri ve temelleri soyutlama (ideal ve mükemmelleştirme) ideolojisinden kaynaklanıyor. Ama bu ideoloji, yukarda değindiğimiz üzere, kapitalizmin ideolojisinden çok daha eskidir; çünkü tarihsel pozitivizm denen çok daha eski bir tutkudur. Neden mi? Çünkü (1) bilgi-edinmenin özünde insanın gerek kendisinin gerekse çevresinin ürünlerini *doğrulama*, onların ardında belli bir gönderge sistemi arama, böyle kendine, ürünlerine bu anlamlandırıcı gönderge altında *anlam verme* ihtiyacı yatıyor. (2) Oysa bu "doğrulama ihtiyacı", kapitalizmden çok önce insanlığın doğuşuyla yaşdaştır, daha ilkel çağlardan bu yana, insanın "nesneli bilinç ve de bilinçli nesne olarak, ama düşünce ve de davranış (işgücü) üreten bir üretim sistemi halinde" üre-

timini her zaman için "hiç müdahale edilmeksizin, yani kendi düşüncesinde seyreder gibi" yaptığı varsayımı, dolayısıyla her ürünün, kendi kendisiyle birbiri ardından "mutlak olarak özdeş kalacak" biçimde ortaya çıktığı varsayımı ya da ideolojisi şeklinde katılaşmıştır; kapitalizm dönemine doğru güçlenerek gitgide soyut veya *mutlak doğrulama biçimine* dönüşmüştür. Kısacası egemen ideoloji tarafından üstyapıda taşınan bir eğilim, doğrulama ihtiyacını mutlaklaştırma eğilimi, ki bu doğrulamacılığın ne olduğunu biraz önceki notlarımızda açıklamıştık.

(XXVII) Modern (Heisenberg'ci) Kuantum Teorisi'nin "daha da modern" yandaşları, maddenin doğasındaki "nesnel belirsizliği" de aslında bilgide yatan bu Kant'çı ya da yapısal sınırlara bağlamak istediler (Bak. P. Frank, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*, 1985, Y. Öner, Metis Yayınları). Ancak bu kuramdaki "nesnel belirsizlik" anlayışı, aslında "nesnenin herhangi bir fiilî gerçekliğinin kendi kendisiyle özdeşliğini yitirmesi" gerçeğinde yatmaktadır, yani bilginin tarihsel pozitivizme özgü şu mutlak özdeşlik tutkusunda, fiilî bir gerçeklik durumunu mutlak doğrulama alışkanlığında... Bilgilenmenin bağrında yatan bu Kant'çı sınırların aslında tarihsel pozitivizmle ilgisi yoktur, tam tersine bilginin bu tarihsel pozitivist dogmalardan arındırılması, yeni ontolojik kategorilerin saptanması gerekir. Çünkü mutlak özdeşlemecilik ya da doğrulamacılık tutkusu, nesnel bilgilenmenin yollarını tıkamakta, fiilî gerçeklik durumunun özdeşliğini yitirebilme gerçeğini nesnel bilginin yapısal sınırı gibi göstermektedir! (Bak. *Fizik ve Felsefe*, I. Kısım, W. Heisenberg ve II. Kısım, Y. Öner, 1976) Oysa ilkin bu tutkudan, saptırmacılıktan vazgeçelim, yöntemi ve yapıyı doğru koyalım ki sıra bilgilenmenin yapısındaki sınırlara gelsin. (Bak. *Pozitivizmi Eleştirmek*, 1985 ve *Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik*.)

(XXVIII) Deneycinin zorunlu olarak takındığı bu düşünen-seyirci (kontemplatif) tavrı, yani olaya müdahale edilmesine fırsat vermeme, sadece seyretme anlayışı, dalga-madde dünyasında bu seyircinin kullandığı gözlem araçlarının -yani yine bir dalga-maddenin- bu kez gözlediği dalga-maddenin ta kendisine de ister istemez müdahale ettiği anlaşılınca (Bak. *Fizik ve Felsefe*) iyiden iyiye suya düştü: Seyirci seyrettiği maddeye daha kullandığı aracın bile müdahale etmekte olduğunu görünce şaşırdı, seyrettiği maddeyi nesnel olarak "belirlenemez", yani bilinemez diye ilân etti: Bilgilenmenin yapısındaki sınırlara vardığını sanıyordu! Oysa bilmiyordu ki, bırakın bu sınırları, daha aklına koyduğu belirleme veya determinizm ilkesi yanlıştı; çünkü bu ilke "fiilî gerçeklik durumunu kendi kendisiyle mutlak özdeş olarak var sayma" alışkanlığından, kısacası tarihsel pozitivist bir ka-

lıntıdan başka bir şey değildi, tarihsel doğrulamacılık tutkusuydu... Belirienemezlik, nesnel bile olsa, aslında modern doğa bilimlerini şartlandırmış olan pozitivist alışkanlıklardan, onların gerçek ontolojik kategorileri şimdiye kadarki kategoriler dışında görememe körlüğünden kaynaklanıyordu, kısacası nesnenin, gerçekliğin ihtiyaç duyduğu fiilî ve virtüel gerçeklik kategorilerine göre ayrımlanamamasından...

(XXIX) İrrasyonel faktör burada, deneycinin -yani düşünen seyircinin- müdahale etmesine ruhsat vermediği ya da kendi düz ve soyut kavram ilişkileri yüzünden müdahale edebileceğini düşünemediği bir faktör anlamına geliyor. "Müdahaleye" tahammülü olmayan kavram ilişkilerinin taktığı at gözlükleriyle rasyonel deneycimizin aradığı fiilî gerçeklik, böylece müdahalelerden arındırılmış düzenli, uslu, yani "kendi kendisiyle özdeşliğini daima ya da mutlak olarak koruyan" bir fiilî gerçeklikten öteye geçemez! Düşünen seyircimiz böylece yolda karşılaşacağı müdahalelerle ürkütülmek istemeyen bir at gibi düşünmeye başlar, buna öylesine alışmıştır ki gördüğü fiilî gerçeklik hep aynıdır, ürkülecek gibi değildir, yani kendini edebiyle hep aynen tekrarlar. Deneycimizin gördüğü hep doğrulayacağı şeydir, ama doğrucu gözlükleri düşmeye görsün gözünden, bu kez "bildiğim yolun sonuna geldim" diye bağırır. Oysa yolun sonu sınırı falan yoktur, o doğrulamacı gözlüğünü düşürmüştür sadece.

(XXX) Karşılaştır: Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*'de Engels'le ilgili bölümler.

(XXXI) Aynı şekilde modern doğa bilimleri, özellikle fizik, bilim adamlarının, "seyrettikleri fiilî gerçeklik durumunu mutlak özdeşleşme ilkesi" üzerine kurulu tutkuları veya at gözlüğü alışkanlıklarına dayanıyor.

(XXXII) Karşılaştır: M. Planck'ın "İrade Özgürlüğü" adlı konferansı (*Modern Doğa Anlayışı*, 1987, Alan Yayıncılık) ve bizim oradaki yorum-notlarımız. "Yasalara Anlam Verme"ye gelince, yasalar - binlerce yıldır olduğu veya tarihsel pozitivizmin koşullandırdığı üzere- kontemplatif (fiilî gerçeklik durumlarını düşünerek izleyen, onlara müdahale etmeyen, dolayısıyla salt seyirci rolündeki) insanın eseri olduğu sürece zaten özgürlüğe ters düşmekteler. Çünkü özgürlük, insanın bilincini yaratan ve birbirinin diyalektik karşıtı olan iki momentten (deneyim ve özgürleşme) birinden, yani özgürleşmeci - kendi davranışlarıyla tıpkılaşamazcı- eğilimden kaynaklanıyor. (Bak. K. Korsch'tan *Marksizm ve Felsefe*, çevirimize Sonsöz.) Buna karşılık

kontemplatif (seyirci) davranışın, yani pozitivist bir deneyci davranışının özünde, fiilî gerçeklik durumuna özne olarak müdahale etmeme eğilimi ya da müdahale ettiğini kabul etse bile, sözkonusu gerçeklik durumunun "kendi kendisiyle mutlak özdeşliğini koruduğu" ilke veya inancı vardır. Başka bir deyişle bu, "fiilî gerçeklik durumunun, kendini yeniden-üretme süreci içinde kendini daima özdeş olarak (aynen) yeniden-ürettiği, kendisiyle tıpkılaştığı" inancıdır ve bu inanç aslında bilinci yaratan öteki eğilimlerden, yani "insanın bir yeniden-üretim sistemi olarak" kendi işgücü veya davranışını aynen-yeniden-üretme veya tıpkılaştırma olasılığı dediğimiz "deneyim"den kaynaklanmaktadır. İşte *tarihsel pozitivizm* de *deneyim*'in egemenlik ilişkileri içinde yeniden-üretilen toplumsallaşmış görüntüsüdür.

(XXXIII) Ratio, yani deneyim-öncesi veya sezgici akıl, neden bu kıvamda veya yapıda değildir? Çünkü "özgürlük" tek başına bir moment, yani "deneyim olmadan olacak" bir şey değildir. Özgürlük, insanın "nesneli bilinç" olarak dışa-vuran varlığım (Dascin), bilincini yaratan momentlerden biri olan özgürleşme eğilim veya momentinden kaynaklanıyor ve bu eğilim, tek başına ya da mutlak bir moment olarak ancak ve sadece kendi karşıtıyla birlikte oluşur. İnsan bu ikisinin diyalektik birlikteliği veya birlikte oluşumudur, deneyim'le birlikte oluşur ve bilinç bu ikili aşamalarla doğar. Kısacası deneyim ve özgürleşme birbirlerinin olmazsa olmaz koşuludur. O nedenle deneyimi yaşamayan ya da -ádı üzerinde- deneyim öncesi denen bir akıl'da, yani ratio'da özgürleşme (tıpkılaşamazlık) eğilimi, dolayısıyla özgürlük de doğmaz; çünkü onun diyalektik karşıtı ve olmazsa olmaz koşulu olan deneyim eksiktir. Özetle, ratio'yu metafiziksel yakıştırmalarla, boş gerekçelerle tanımlamaya kalkmayalım, işin aslı budur.

(XXXIV) "Doğadaki düzenlilik" aslında öznenin, "gerçekliğin fiilî durumlarına, düşünürken hep seyirci (deneyci) kalma, hiç müdahale etmeme veya bu deneyci-seyirci kafasıyla, onları hiç müdahaleye uğramıyormuş sanma, dolayısıyla onları hep özdeş olarak yeniden üretiliyor" imiş gibi görme alışkanlığından kaynaklanıyor. Bu, bilginin binlerce yıldır üretildiği süreçlerde öznenin kapıldığı bir alışkanlık ve şartlanmadır, yani tarihsel doğrulamacılık denen pozitivizm... Peki, nedir bu alışkanlığın kökeni, insanın kendine ve çevresine anlam verme ihtiyacı ve bu anlamı ilkin "mutlak doğrulama ya da özdeşleme"de bulmasında yatıyor. Neden? Çünkü insan "ayakta kalabiliyorsa" ilkin ancak deneyim'i -davranışların özdeş olarak veya aynen-yeniden-üretme olasılığı- ölçüsünde kalabiliyordu.
Bu yaşamsal bir zorunluluktu, tatmin edilmeliydi ve içgüdüsel bir yönelime yol açıyordu. İnsan bu zorunluluğu veya anlam ihtiyacını ilkin

Tanrı'da tatmin etmeye çalıştı, ama Tanrılar her şeye kadirdi, yer yer doğayla ve insanla özdeşti. Anlam aramak sanki artık Tanrı'yı aramayı gerektiriyordu. Tanrı'nın adamları, her yeniden-üretimin özdeş olarak gerçekleştiği varsayımını Tanrı adına üstlendiler ve ürettiler. İlk pozitivistler din adamlarıydı. Ancak burjuvazinin kendini tanrılaştırdığı kapitalist ideoloji, Tanrı'nın yerini aldıktan sonradır ki özdeşlemecilik ya da tarihsel pozitivizmi bu kez egemen sınıf yeniden üretti. Din adamları pozitivizmi artık başka bir egemene, sermayeye havale ettiler.
Görüyoruz ki *düzenlilik anlayışı* denen bu yanılsama ya da sahte bilinç, bu şekilde nasıl insanın "mutlak özdeşleme" ihtiyaç ve zorunluluğundan doğuyorsa, *deneyim* de aynı zorunluluktan kaynaklanıyor, yani insanın yaşama içgüdüsünü özdeş olarak yeniden-üretme ihtiyacı ve yeteneğinden... Peki, ya deneyimin diyalektik (olmazsa olmaz) karşıtı, yani *özgürleşme* momenti? Evet, "düzenliliğin veya tıpkılaşmanın sahte bilinci", yani deneyim ile "düzensizliğin veya tıpkılaşamazlığın gerçek bilinci", yani *özgürleşme*, birbirleriyle bağdaşamayan, yani birbirlerini dışlayarak tamamlayan bu iki karşıt eğilim böyle -diyalektik bir birliktelik halinde- doğuyor: Bir yanda fiilî gerçeklik durumunu veya üretim ilişkilerini özdeş olarak *yeniden-üretme*, öte yanda özdeş olarak *yeniden-üretememe* ihtiyaç ve olasılığı...

(XXXV) Doğa-bilimsel kavramlara, bu arada doğa kavramının kendisine ilişkin tanımların yapısında salt kapitalizme özgü yapısal öğelerin "belirleyici" olduğu görüşü bizce yanlıştır. Çünkü yapısal öğelerin "belirleyici" özelliği olan akılcı (rasyonel)-biçimcilik -daha doğrusu ratio'nun (deneyim-öncesi aklın) saplandığı şu "mutlak özdeşlemecilik veya doğrulamacılık eğilimi"- ilkin kapitalist üretim sürecinde ortaya çıkmış değildir. Kutsal Roma-Cermen imparatoru Büyük Karl'ın (Şarlkent) "capitulare di villis" (9. yüzyıl) adlı feodal düzenleme ve kararnamelerini okuyanlar da bilir ki, küçük feodal beyler ve onların emrindeki kâhyalar "üretilen ürünlerin hesabı"nı hiç sektirmezlerdi. Ya onlardan önceki (1.-3. yüzyıllar) latifundium'ların sahipleri olan Roma senatörleri ve kâhyaları çok mu savruktular sanki? Bu hesaplardan amaç, belirli sayıdaki egemen kişilerin, yani kişileri belli bir egemen sınıfın, "üretim ilişkilerini her önceki döneme oranla aynen (özdeş olarak) yeniden-üretme", kısacası yaşam düzeylerini, yaşama araçlarının nicelik ve niteliğini her önceki nicelik ve nitelikte mutlak olarak koruma veya özdeş-tutma ihtiyacı değil midir? Bu amaçlılık, yani egemenlik eğilimi, üretim ilişkilerini nicelik ve nitelik düzeyinde mutlak olarak koruma ihtiyacı, başka bir deyişle "üretim ilişkilerini bir üretim tarzı veya yasa halinde mutlak olarak yaşatma" dediğimiz temel ve zorunlu koşuldur. Evet, üretim ilişkilerini her üretim sürecinde mutlak doğrulama (özdeşleme) çabası, *tarihsel doğ-*

rulamacılık (pozitivizm) dediğimiz bu eğilim, öylesine eski ki, daha insanoğlu toplum halinde yaşamak zorunda kaldığından beri, ama özellikle para'nın, genel eşdeğer'in (özdeşlenmiş nesnenin) yaratılma sürecinden beri var. Çünkü tarihe kısaca göz atarsak, üretim ilişkileri toplum üzerinde ne ölçüde egemen kılınıyor ya da tersine, egemenler bu ilişkileri ne ölçüde egemen kılabiliyorsa, bu ilişkileri toplum da bir *üretim tarzı* olarak o ölçüde algılar. Başka bir deyişle, üretim ilişkileri her üretim sürecinde önceki sürece kıyasla *ne ölçüde* -örneğin mutlak- *özdeş olarak, yani aynen yeniden-üretiliyorsa* toplum da o denli mutlak doğrulamacı olup çıkar, kısacası tarihsel düzeyde pozitivistleşir! *Özetle, tarihsel pozitivizm egemen veya resmî ideolojinin yaşam çizgisidir ve tarih boyunca bu ideolojinin ürünü olarak her zaman ortaya çıkacaktır.* Tarihsel pozitivizm bu yüzdendir ki üretim ilişkisinin bilgilenme ilişkilerindeki (teorik) korrelatifidir. Üretim ilişkisi her süreçte mutlak olarak özdeş şekilde yeniden üretildikçe, bilgilenme ilişkisi de öylece yeniden üretilir ve pozitivizm şeklini alır ister istemez. Kapitalizmde üretim ilişkileri feodalizme oranla çalışan sınıfın daha çok tehdidi altındadır; artık özdeş olarak mutlak biçimde yeniden-üretilemiyor, dolayısıyla pozitivizm feodalizmden bu yana artık giderek daha da zayıflıyor. Marx'ın "bilinç öğretisi" bunun en bilinçli ve vurucu örneğidir.

(XXXVI) Tarihsel pozitivizm de, işte kontemplatif (seyirci veya deneyci) insanın bu tavrı yüzündendir ki, mutlak-doğrulamacı ya da dalkavuk bir tavır olarak bir kez daha su yüzüne çıkıyor.

(XXXVII) Sözü geçen "tamamlama işlevi"ni şöyle de ifade edebiliriz: *Diyalektik* (birbirini dıştalayan) *komplementer* (tamamlayıcı) karşıtlar arasındaki ilişki ya da birbirini böyle dıştalayan *karşıtlar arasındaki aynı zamanda birbirini tamamlama ilişkisi*... Oysa bu, matematiksel olasılık teorisinde şöyle ifade edilir: Bir yeniden-üretim sisteminin *P-Aksamazlık* (ürünleri özdeşlemeci) *yeteneği ile Q-Aksarlık* (özdeşlemezlik) *yeteneğinin toplamı eşittir 1'dir!!* Sanat ilkesi ile matematik arasındaki en önemli paralelliklerden biri burada ortaya çıkar. (Bak. *Fizik ve Felsefe*, II. Kısım 1976 ve *Pozitivizmi Eleştirmek*, 1985 ve *Fizikte Diyalektik ve Sanat*)

(XXXVIII) Janus: Geçmişe ve geleceğe birden bakan iki yüzlü Zaman Tanrısı. Biz bu tasarımı "Tek-taraflı Zaman Yüzeyi" -ki matematiksel anlamda bir Möbius şerididir- şeklinde betimlemiştik. (Bak. Y.Ö. *Matematik Metafizik*, 1951, İstanbul.)

(XXXIX) "Fikirler dünyası ile şeyler dünyası arasında özdeşlik ya da

özdeş bir düzen" arama tutkusu, görüldüğü gibi yalnız klasik filozof Spinoza'da değil, marksist Lukacs'ta da yeniden ortaya çıkıyor. Bu tutkunun, insanın kendine ve çevresine anlam-verme yolundaki tarihsel mücadelesinde izlediği ve tarihsel pozitivizm dediğim bir yoldur: Genel diyalektiğin (Bak. K. Korsch, *Marksizm ve Felsefe* çevirimize Sonsöz) sadece tutucu kanadını oluşturur. (Bak. *Fizikte Diyalektik ve Sanat*)

(XL) Günümüzün bilgi kuramcı ideolojisi de (tarihsel) pozitivizmi aynı şekilde görüyor, yani yıkılmaz ve ebedî olarak... Çünkü günümüze kadarki tüm bilgi kuramlarının temelinde şaşmaz bir tutuculuk var: Şeyleri kendi kendileriyle mutlak özdeşleme (doğrulama) tutkusu! Gerçi fikirleri özdeşleme tutkusundan (Hegel ve) Marx'la birlikte biraz vazgeçilmeye, yani özdeşmezlik (üretim ilişkilerinin, düzenin kendi kendisiyle mutlak özdeş veya sarsılmaz olmadığı) gerçeği sezilmeye başlandı. Ama sormak lâzım: Marksist düşünürlerdeki özdeşlemeci tutku neden hâlâ sürüyor? Cevabı basit, çünkü marksist diyalektikte pozitivizmi ortadan kaldıracak -özdeşliğin soyut ve mantıksal bir yasa olarak değil, ama sadece *somut risklere bağlı bir olasılık* düzeyinde gerçeklik kazandığını gösteren- bir yöntem anlayışı yoktur. Çünkü bu anlayış, nesnel Belirsizlik İlişkisi'nin ilkin prodeterminizm dediğimiz ontolojik ve bilgi-kuramsal analiziyle ortaya çıkabilecekti. İşte raslantı ya da yeni denen olgu, pozitivizm tarafından "yanlışlık kaynağı" diye adlandırılıyorsa, bu, pozitivizmin bu olayı kendisine has o sintaktik veya diakronik ilişkiler içinden "damıtıp atma" tutkusunun bir ifadesidir.

(XLI) Yeni Olgu karakteri bilinmediği için veya sinkronik (bir ve aynı anda ortaya çıkan) öbür olaylarla mantıksal ya da diakronik belirleyici bir ilişkici şimdilik kurulamadığı için, öznede yine de "öbür" denen bu olaylarla nedensel bir bağ kurma eğilimine yol açar (H.S. Sullivan'ın, 1953, parataktik düşünme süreci dediği eğilim de budur). *Prodeterminizm*'in arıza ya da rastlantı, ama söz konusu belirleyici yani diakronik ilişkisinin şimdilik bilinmemesi yüzünden rastlantı diye adlandırdığı bir olay, aslında yine prodeterminist yöntem aracılığıyla, yani sinkronik veya parataktik (bir ve aynı ân'a ait olaylar arası ilişkiler düzeyindeki) bir konfigürasyon -Zaman Enlemi- üzerinde belirlenebiliyor. Çünkü *rastlantı veya yeni* denen olayı, öbür bilinen olayların belirleyici ilişkilerinin relatif değişme ya da arızaya uğrama şiddeti çerçevesinde, yine o belirleyici (determinist) ilişkilere döküp indirgeme olanağı vardır. Ve bu olanağı bize bilinen ilişkilerin parataktik konfigürasyona yansıyan bağıntıları sağlıyor. (Bak. *Fizik ve Felsefe*, 1976, II. Kısım ve *Fizikte Diyalektik*.) Prodeterminizm ile Pozitivizm arasındaki temel fark, kendini işte... dillerin paradigmatik ve sintagmatik olarak ayırımında gösteriyor.

(XLII) Lukacs burada, insan olmayan, bilinci olmayan maddenin tarihi yoktur, demek istiyor; dolayısıyla alternatifsiz (zorunlu, tercihsiz) davranmaya mahkûm bir maddeyi kast ediyor ki bu, *ontopozitivist* veya *klasik* determinist anlayışın, *sintaktik* (diakronik) veya *sintagmatik* düşüncenin maddesidir. Oysa aynı madde bir başka deyişle şöyle de tanımlanabilir: Birtakım davranış alternatifleri olmayan, dolayısıyla müdahaleye uğrayıp da koşullanınca tercih yapma veya tercihli davranma mekanizmasına da sahip olmayan bir madde.. Oysa Nesnel Belirsizlik Gerçeği'nin yeni yorumu ve yeni bir ontoloji açısından (Bak. 1976 sonrası yayınlarımız) kabul edilir ki -tıpkı bilinçli madde gibi- cansız madde de (1) doğasına verilmiş birtakım *virtüel ya da parataktik* (sinkronik) *alternatiflere sahiptir* ve (2) bunlar madde müdahaleye uğrayıp koşullandığında maddeye tercih veya yeni bir fiilîleşme imkânı sağlar, (3) maddenin bunlar arasından yapacağı *tercih*, onun karşılaştığı *müdahale*'nin (arıza) şiddeti ile bellidir, (4) maddenin bu yeni fiilîleştiği veya tercihlediği durum ise bu şiddete bağlı *olasılık* fonksiyonuyla birebir bellidir. Kısacası cansız maddenin tercihi birebir koşullanmış, maddenin kendisi bu olasılık düzeyinde *yaşar-kalıcılık* kazanmıştır. Gerek tercih gerekse maddenin kendisi determine edilmiştir, ama (5) bu determinizm, yine de tercih ile olasılık arasındaki birebir eşleşme nedeniyledir. *Nedensellik* ilişkisi buradan kaynaklanır. (6) Demek ki tercihin, arızanın -pozitivist (sintagmatik veya sintaktik) belirleme ilişkileri açısından karakteri bilinemediği için Arıza veya Rastlantı dediğimiz bu olayın- şiddeti (ama paradigmatik veya parataktik bir düzeye indirgenmiş sintagmatik ilişkilerle belirlenen şiddeti) ile koşullanmış olması hem bilinçli hem de bilinçsiz maddenin ORTAK özelliğidir. Bu iki madde türü arasında, tercih, birinde koşullanır ötekisi koşullanmaz diye bir fark yoktur. (7) Özetle ikisinin de davranış alternatifleri vardır; ikisi de müdahaleye uğrar ve koşullanır; dolayısıyla müdahalenin diakronik (sintagmatik) şiddetine göre, tercihlerini birebir oluştururlar; onların tarihlerini de bu koşullanmış tercihler ile onların yol açtığı yaşar-kalıcılık olasılıkları yaratır.

(XLIII) Her zaman vurguladığımız gibi, Ratio denen deneyim-öncesi aklın, bir ideoloji ürünü ve ideolojinin insana (kendine) vehmettirdiği bir kurgu olduğu, burada Lukacs'ın şiirsel ifadesiyle bir kez daha ortaya çıkıyor. Söz konusu ideolojinin, tarihsel pozitivizm'den, yani insanın kendine ve çevresine anlam-verme ihtiyacının egemenleşen sınıf tarafından benimsenen ilkel ve hep doğrulayıcı söyleminden başka bir şey olmadığına önceleri yeterince değindik.

(XLIV) *Rastlantı* derken burada (içinde yer aldığı sistemde geçerli

olan) nedensellik ilişkisinden veya bu ilişkilerin belirlenirliğinden yoksun ve aykırı düşen bir olayı, hattâ kendinden-şeyi anlamak gerekir. *Rastlantı* -belirlenirliğe aykırı düşen olay- böylece irrasyonellik ilkesine (yani somut bir içeriğin mutlak özdeş olarak yeniden-üretilme ideolojisinden doğan ve belirleyici ilişkileri de bu özdeşlikte tanımlayan ratio'ya *aykırı* bir ilkeye) tekabül etmektedir. İşte Ratio'nun kendinden-şey'le veya rastlantı'yla, dolayısıyla irrasyonellik'le ilişkili olarak saplandığı *antinomiler* (bağdaşmaz aykırılıklar) buradan ileri geliyor, yani ratio'nun kendini-yeniden-üretirken belirleyici ilişkileri de diyalektik öncesinde olduğu gibi, hep ideoloji olarak, yani "somut bir içeriğin mutlak özdeşlik şeklinde yeniden-üretilmesi" olarak üretmesinden...

(XLV) Temel burjuva antinomileri derken, önceden de belirttiğimiz üzere, (1) *rastlantı* ve *kendinden-şey* (Ding an sich) kavramlarının "nedensel ilişkiler ve bunların belirlenişi (determinizm) dışında kalan veya aykırı ya da çelişkili düşen" olay veya şey olarak oynadığı rolle (2) bunların ratio'nun -bizim tarihsel pozitivizm eleştirimizde belirttiğimiz nedenlerden ötürü- yapısına aykırılık ve *sığdırılamazlığını* anlamak gerekir. Çünkü ratio, burjuva düşüncesinden pek daha önce, *tarihsel pozitivizm* denen ideolojinin ürünüydü ve bu ideoloji de, bir yeniden üretim sisteminde "bu yeniden-üretimin özdeş olarak gerçekleşirken bunun üstelik mutlak olarak özdeş biçimde gerçekleştiği" tutku ve saplantısı, daha doğrusu egemenlerce propagandasıydı.
Ratio işte bütün bu eğilimlerden kaynaklanıyordu ve sonunda rastlantı kavramını da elbette kavrayamayacaktı, kavrayamayınca onu irrasyonelliğe itecekti. Ancak tarihsel pozitivizmin çökmesi için bu antinomileri saptamak yetmiyor; Rastlantı'yı prodeterminist yöntemin yeni ontolojik kategorileri ve paradigmatik diliyle tanımlamak gerekti. (Bak. *Pozitivizmi Eleştirmek*, 1985, *Canlıların Diyalektiği*, 1978 ve *Fizikte Diyalektik ve Sanat*.)

(XLVI) İnsanın kendi kendisiyle yabancılaşmasını, insanın bir nesne olarak bu nesneyle özdeşliği şeklinde de ifade edebiliriz. Bu durumda, insanın bir üretim aracı (nesne) olarak kendisiyle ilişkisi ilkin özdeşlik (mülkiyet) ilişkisidir, oysa proletaryanın kendisi (işgücü) ile ilişkililik mülkiyetsizlik ilişkisi haline indirgenmektedir ve... kendisi ile üretim aracı arasına mülkiyet ilişkisi girince, kendi mülkiyeti olan işgücü, yani özdeşliği parçalanır, kendini (işgücü denen mülkiyetini) doğrulayamaz hale gelir, yabancılaşır.

(XLVII) Kendinden-Şey=Değerlendirme-öncesindeki *nedensellik ilişkileri ve bunların belirleniş tarzı* (determinizmi), değerlendirme-

sonrasındakilere oranla "özüne ulaşılamayacak" imiş gibilerden (kategorik olarak) *farklı* olan bir şey! Bir nesnenin, bir bilgi kategorisinden ötekine böyle "kendinden-şey" gibi gözükmesi, Dolayım Teorisi'nde böylece yöntemsel bir çıkış noktası olarak pekâlâ kullanılabilir.

(XLVIII) Yapısal biçimlerin karakterinde yatan, yani nesnenin ***kendindeki biçimiyle*** veya kendi ***kendisi nasılsa öyle*** olduğu biçimiyle, kısacası "nesnenin parataktik düzleminde ya da mantığın paradigmatik dilinde olduğu gibi" aynen o düzlemde veya o dilde...

(XLIX) Nesnelerin, insan tarafından müdahale edilse bile "doğasındaki ilişkilerin değiştirilemezliği" *dolayımsızlık* şeklinde ifade edilir. Ama "nesneler arası (nedensellik ve belirleyicilik) ilişkiler" ise, bunların gerçeklik ve nesnellik tarzı, (1) öznel (bilgilenme ve ideoloji veya bunların araçları gibi) faktörlere bağlı olduğu için, yani (2) özneye, yine öznelerin araya soktuğu hazır bilgi (ideoloji) dolayısıyla veya dolayımı ile aktarıldığı için bu *aktarımın* (dolayımın) *ürünü veya kendisi sayılır*. Örneğin tarihsel pozitivizm ve onu yaratan Ratio insanoğlunun saplandığı en korkunç dolayımdır.

(L) Mikro-maddenin "doğasında veya bağrındaki" gerçeklik tarzının, örneğin herhangi bir iç-enerji durumunun -Kuantum gerçekliğinde olduğu gibi, gözlemci veya deneycinin dışardan (artık kontemplatif tutumundan vazgeçerek) müdahale sonunda- "değişmişliği", yani değişmenin inkâr edilemeyen bu nesnel olgusu dolayımsızlık çerçevesinde ortaya çıkar. Gerçeklik tarzını *belirleyen* (determinist) ilişkiler, hep birer dolayımsızlık gibi; ama bu tarz (örneğin yukarda değindiğimiz üzere, iç-enerji durumunun gerçeklik tarzı) değişince bu kez pozitivizme yani dolayımsızlığa özgü bilinç biçimlerine "kökü dışarda beklenmedik bir şey" gibi görünür.
Gerçeklik tarzının değiştiğine, ünlü Heisenberg Belirsizliği'nden beri tanık olduğumuz kuanta-teorik olayı istatistikleştirmek eğilimi, dolayısıyla modern doğa bilimlerindeki determinizm anlayışı da buradan, bu beklenmeyen karşısındaki şaşkınlıktan kaynaklanıyor. Özetlersem, dolayım sadece *nesneler arası* ilişkilerden kaynaklanırken, bugün artık *nesnenin kendi doğasındaki* iç-ilişkiler denen gerçeklik tarzı da dolayımsız olmaktan çıktı, tam tersine bu iç-ilişkilerin aslında *tarihsel pozitivizm* denen en eski ve köklü dolayımın talihsiz bir kölesi olduğu anlaşıldı. Nasıl mı? İlkin özdeşliğin mutlak olmayıp ancak belli bir olasılık düzeyinde gerçekleşir olduğunu göstermek, yani tarihsel pozitivizmin bizi şartlandırdığı bilgilenme ideolojinin içyüzünü açığa çıkarmakla...

(LI) Nesnenin doğasına veya iç-yapısına onun gerçekliğini ve gerçeklik tarzını kavramak amacıyla elbette deneycinin kullandığı bilgilenme araçlarıyla müdahale edilmekte olduğu, ama (gerçeklik tarzının da bu bilgilenme-araçlarına ve müdahaleye bağımlılığı nedeniyle) artık ortada özne için dolayımsız bir tavrın da kalmadığı gerçeği ilkin Kuantum Teorisi çerçevesinde (Bak. W. Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, I. Kısım, 1976) anlaşıldı. Ancak pozitivizmin "dolayımsız" sandığı o geleneksel tavrı öylesine ağır bastı ki yine tipik bir pozitivist yanılsama ortaya çıktı: Nesnenin gerçeklik tarzına özgü iç-enerjinin durumunun müdahale sonunda belirsizliğe saplandığı, nedensellik ilişkisinin belirlenemez hale geldiği, *determinizmin* yıkıldığı -ki bu belirsizlik aslında *özdeşlikteki mutlaklık* anlayışının yıkılması, yerini olasılığa bırakmasından başka bir şey değildi- şeklinde pozitivist yanılsama... Demek ki "mutlakçı özdeşlik" anlayışının -ki belirsizliğe, determinizmin yıkımına yol açan da buydu- tarihsel pozitivizmin köklerine kadar varan ve Ratio (deneyim-öncesi akıl) denen ideolojik bir kuruntu veya dolayım olduğunu görürsek Kuantum Teorisindeki bu belirsizlikçi anlayış da ortadan kalkacaktı. Prodeterminizm'in yaptığı da buydu. Kısaca yeni olaylarda, dolayımsız verildiğini sandığımız herhangi bir nesneyle karşılaştığımızda, gerçeğin kendine ancak ve ancak pozitivizmi eleyen bu prodeterminist eleştiriyle varabiliriz.

(LII) Mutlak Özdeşlik Anlayışı denen ve Kuantum Teorisini de belirsizlikçiliğe ve bilinemezciliğe sürükleyen ilkenin, daha tarihsel pozitivizmde köklenen "yapısal bir ilke", ama bir dolayım veya tamamıyla ideolojik bir ilke olduğunu gösterdik sanıyorum.

(LIII) *Dolayımsızlık* derken şunu anlıyoruz: Nesnenin gerçekliğini ve gerçeklik tarzını nesnenin çevresinde -müdahale edici tüm aktörleri, yani cansız ve canlı nesneleri ve de insanı içeren dış-dünyasından- gelen müdahaleler ortamında, bu çevreyle olan ilişkileri (özellikle nesnenin kendi gerçeklik tarzına özgü bir iç-durumunun kendisiyle süreç içinde özdeş-kalma ilişki veya yeteneği) içinde kavrayıcı prodeterminist tavır! *Pozitivist Dolayım* denince şunu anlıyoruz: Nesneyi müdahale edilmemiş haliyle *nasılsa öyle* olduğu (Sosein) gibi, yani özdeşliğin bir yetenek veya olasılık olduğunun farkına varamaksızın, soyut olarak hep *mutlak ve doğrulayıcı anlamda* kavrayıcı pozitivist tavır! Kısacası bir yanda P-özdeş kalma ve Q-özdeş kalamama gibi *birbirini dışlayarak tamamlayıcı* (yani diyalektik) olasılıkların birliği anlamında prodeterminist diyalektik, ki bu diyalektik veya genişletilmiş bir dolayım rolünü oynuyor, öte yanda özdeşliği mutlaklaştırıcı veya doğrulayıcı pozitivist tavır.

(LIV) Özne ile nesne arasındaki antinomi. burada bilgi teorisi düzleminde şu anlama gelir: Öznenin (1) nesneyi (kendisine müdahale edecek ve onun kendi gerçeklik tarzına özgü durumları özdeşliklerinden edecek olan) çevresinden soyutlayıp kopuk bir adacık gibi görme anlayışı, dolayısıyla söz konusu *durumların özdeşliklerini* -hiçbir nesnel gerekçeye dayanmadan, salt soyut anlamda- *mutlak diye kabullenme* anlayışı, kısacası dolayımsız tavır veya pozitivizm ve (2) nesneyi ve onun nedensellik ilişkilerini belirleyen özdeşlik gibi yapısal determinist nitelikleri çevresiyle -çevreden gelen müdahalelerle- ilişki içinde görme anlayışı, kısacası (diyalektik) *dolayımlı tavır ya da prodeterminizm* gibi, aynı anda birbiriyle *bağdaşamayıp birbirini dışlayan* ikili, kısacası diyalektik veya (burjuva düşüncesinin içinde yatan) iç çelişki.

(LV) Sadece burjuva düşüncesinin değil, her bilgilenme ideolojisinin -örneğin pozitivizmin- de.

(LVI) Aynı şey, nesnenin sadece sosyal dünyadaki değil, aynı zamanda doğal veya fiziksel ya da biyogenetik dünyadaki 'fiilî durum"u için de sözkonusudur. Zaten nedensel ilişkileri belirleme (determinizm) sorunu, prodeterminizm açısından aslında fiilî durumun *özdeşliği mutlak mı*, yani onun gerçeklik tarzı *virtüel mi yoksa fiilî mi* konusu da patlak veriyor.

(LVII) Doğadaki veya toplumdaki bir "fiilî durum"un gerçeklik tarzı pozitivizmin, bu tarzın "daima özdeş olarak yeniden-üretildiği" şeklindeki bir yakıştırmada bulunması açısından sadece bir yakıştırma, kısacası pozitivizm denen bir dolayım'dır. Üstelik *deneyim-öncesi aklın* (ratio) tam da böyle bir yeniden-üretim sisteminin kendisi olmasından kaynaklanan bir dolayım. O nedenle pozitivizm kendisinin yaratıcısı olan "ratio" tarafından doğal olarak kuşatılmış bulunmaktadır. Tersine olarak pozitivizm, ratio'yu Marx-Lukacs anlamında bir "doğa yasası" ya da dolayımsızlık olarak görmektedir.

(LVIII) İnsanın ikili bir üretim sistemi anlamında bir yandan "nesneli bilinç" olarak ürettiği ürün (yani davranış denen bilinçli eylem) öte yandan aynı zamanda "bilinçli nesne" olarak ürettiği ürün (yani işgücü) birbiriyle karşılıklı olarak eşleşirler. Kısacası insan, hem bilinç hem nesne düzleminde böylesine çift yüzlü bir yeniden-üretim sistemidir! Lukacs'ta, eğer davranış (bilinçli eylem) nesne düzleminde kalıyor, yani insan "nesneli bilinç" olarak davranış üretemiyorsa, bu insanın öbür yüzüyle, yani "bilinçli nesne" olarak işgücü üretmesi gerekirken ancak "bilinçsiz nesne" -yani bilinç düzeyinde uyanamayan

özne- olarak sadece "nesnel hareket" ürettiği anlamına gelir; üretilen ürün bir makinenin ürettiği harekettir o kadar! Böyle olunca eylem, öznenin (nesneli bilincin) üretimi dışında kalır. Bak. K. Korsch'tan *"Marksizm ve Felsefe"* çevirimize Sonsöz.

(LIX) Bu üretim anlayışı, insanı daha baştan, kendisine deneyim (yani belli bir faaliyeti aynen-yeniden-üretme yeteneği) kazandırılabilen bir *hammadde* olarak görüyor. Oysa insanın, Lukacs'ın belirttiği gibi bir âlet yerine konulması ancak böyle bir "görüş" böyle bir üretim anlayışının "gerçekleştirilmesi" şeklinde ancak sonradan ortaya çıkmakta... Ve toplumsal yaşam, böyle bir "hammadde"nin, kendisine içerilen Deneyim ilâcıyla uyuşturulmuş olarak uyşullandırılıp kullanıldığı süreçlerden meydana geliyor. Üretim ilişkileri de böyle, yani insan denen hammaddeyi kullanmak suretiyle kullanılıyor ve egemen ilişkiler halini alıyor.

(LX) Özgün ya da has nesnelliği, dolayımsız, pasif, kontemplatif, yani gerçekliğin özne tarafından müdahale edilmeyen veya edilmemiş durumu, kısacası böylesine bir nesnel gerçeklik olarak kavramak insanlığın daha baştan beri izlediği bilgilenme anlayışıdır: Tarihsel pozitivizm denen ve nesnel gerçekliğin, nesnelere onların gerçeklik tarzını değiştirecek şekilde müdahale edilmeyip sadece seyredildikçe, bu yüzden de durmadan doğrulanıp özdeşleştirildiğikçe kavranabileceği anlayışı... Bu anlayış, Kuantum Teorisinin, nesnenin en önemli karakterini -özdeşlik ilkesini- dağıtmasıyla, ama prodeterminizm çerçevesinde yıkıldı. Oysa bugüne kadarki gûya modern sayılan Kuantum Teorisi kontemplatif ya da tarihsel pozitivist veya mutlak-özdeşlemeci anlayışından kurtulamadı, kurtulamıyor ve bu yüzden de, Heisenberg Belirsizliği'ni "mutlak özdeşliğin" yıkımı olarak hâlâ göremiyor; gerçekliği hâlâ ideal veya "müdahale edilmemiş", dolayısıyla gerçeklik tarzı değişemeyecek bir gerçeklik olarak görmek istiyor, kısacası dolayımsız olarak...

(LXI) Lukacs, öznellik ile nesnellik arasında açılan uçurumu klasik felsefenin özne-nesne kategorilerinden yola çıkarak çok iyi belirtiyor, ama öznelliğin bu uçurumun "bilincini edinebilecek" olan doğasını açıklamıyor. Bilinç, sanki öznelliğin doğası dışında, onu dışardan sanki nesne gibi gören bir oluşum... Oysa bilinç öznelliğin tam bağrında, öznelliğin yeniden üretilen bir çekirdeği! Kısacası öznelliğe has bir karakterin (örneğin öznenin *işgücünün özneye-ait* olma karakterinin) bu öznellik dünyasından kopup nesnenin yanına geçmesi veya *nesneye-ait olması* (özneye ait olmama) veya nesne haline gelmesi, ancak öznellik denen dünyanın ya da doğanın tam bağrında, bi-

linç denen oluşumun, çekirdeğin içinde yaşanan bir kopma olabilir: Bu çekirdeğin, yani bilincin oluşumunda daha baştan *diyalektik* -yani birbirini dışlayarak tamamlayan- *momentler olmasa,* bilinci içeren öznelliğin temel karakteri sayılan *özneye-ait* -ya da temelde bilince-ait-*olma* denen karakter de parçalanmaz.
Başka bir deyişle, "özneye ait olan" bir şeyin -yani işgücünün- öznellik'ten (özneye ait olmak'tan) kopması, dolayısıyla nesne haline gelmesi aslında bilincin daha kendi doğasının diyalektik olarak momentlere ayrılmaya hazır ve yatkın olmasından, bilincin böyle diyalektik bir *karşıtlık ikilisi* halinde oluşmasından kaynaklanıyor! Bu iki karşıt momentin aslında mutlak nitelikte değil, sadece olasılık (yetenek) düzeyinde oluştuklarını, bilincin böyle oluştuğunu defalarca ifade ettik (Bak. özellikle K. Korsch, *Marksizm ve Felsefe* çevirimize Sonsöz). Özetlersek, bilincin oluşumu, insanın giderek hem bilinçli nesne hem nesneli bilinç olma yolunda hareket eden bir yeniden-üretim sistemi olduğu şeklindeki yönteme dayanıyor. Bu yönteme göre, bilinç, deneyim ve özgürleşme (olasılıkları) denen iki diyalektik kutupla birlikte ortaya çıkıyor: DENEYİM nesnel dünya ile tıpkılaşma'yı, ÖZGÜRLEŞME ise tıpkılaşmama'yı sağlıyor ve bunu yapmakla *bilinci ve onu içeren öznellik kategorisini* yaratıyorlar. Öznellik böylece daha baştan insanın "nesnel dünyayla tıpkılaşma", yani Lukacs anlamında, "özneye ait olmama" (nesne haline gelme) eğilim ve karakterini de içermiş oluyor! Demek ki öznelliğin bağrında yatan bu *illet* daima *üretim ilişkilerimizle kurduğumuz* (ve bunları kullanmaya yönelik) *ilişkilere,* bunların yeniden-üretilmesine bağlıdır, yoksa Lukacs'ın yaptığı gibi klasik felsefenin kategorilerine değil.

(LXII) a) Gerçekten de işgücü ve emek, insanın *bilinçli nesne* denen bir "kendini-yeniden üretim sistemi" halinde ürettiği ve (kendini böyle yeniden-üretme dürtüsü sonucu) üretim ilişkileriyle kurduğu birer ilişkidir, çünkü bu ilişkiyi kurmadan işgücünün ve de emeğin toplumda tek başına hiçbir anlamı yoktur!
b) Böyle bir ilişkinin, *meta* haline gelip gelmemesi (bilinçli nesneye, onun bilincine veya özneye ait olmak'tan çıkması ya da çıkmaması) onun hangi (yani zorunlu, *kapalı,* hattâ marksist iradeden bağımsız, nesnel dediğimiz ya da zorunsuz, *açık*) üretim ilişkisiyle kurulmuş olmasına bağlıdır. Örneğin işgücü veya emek denen ilişki, özellikle marksist anlamdaki (iradeden bağımsız) üretim ilişkileriyle kurulan bir ilişki ise o zaman ister istemez aynen-yeniden-üretilir; yani zorunlu hale gelir; insan denen bilinçli-nesne de bu nesneye sahip çıkacak olan bilincin dışında kalır. Kurulan ilişki böylece özneye-ait olmaktan çıkar, öylesine yeniden üretilir ki kendi kendisiyle *tıpkılaşır* ve bu da bir olasılık düzeyinde gerçekleşir. Artık ortaya çıkan şey *De-*

neyim'den başkası değildir.

c) Öyleyse soralım: *Bilinçli* (bilince sahip çıkan veya bilinci yönlendiren) *nesne* rolündeki insanın (1) kendi ürünü olan ve (2) işgücü denen ve (3) üretim ilişkileriyle kurulmuş olan bir ilişkinin -yani Lukacs anlammda insanın "kendisinin"- meta haline gelmesi, kısacası işgücünün söz konusu nesnenin öznesine veya bilincine ait olmak'tan çıkması ne demektir?

a. l) İnsan, bilinçli-nesne olmanın yanısıra aynı zamanda *nesneli bilinç* rolündedir, yani nesnesine sahip çıkan veya nesnesini kontrol eden, yönlendiren bilinç rolünde... İnsan -yukarda bilinçli nesne denen bir üretim sistemi halinde- ürettiği ürününü (yani işgücü veya emek denen ve üretim ilişkileri ile, ama kendisi tarafından kurulan belli bir ilişki şeklindeki ürünü) bu kez bu yeni rolüyle artık *davranış* şeklinde yeniden-üretecektir.

Artık davranış şeklinde yeniden-üretilen bu ilişkiyi (işgücünü) insan daha baştan *zorunlu* (marksist) bir üretim ilişkisiyle kurmuş veya üretmiş ise bu ürün veya ilişki de bu şekilde zorlanarak koşullanmış bulunmaktadır.

Böyle olunca insan (nesneli bilinç rolündeki insan) davranış şeklinde ürettiği işgücünü yeniden-üretirken bu kez daha yeterli bir bilinç bile oluşturmadan, nesnesini yeterince kontrol bile edemeden ancak ve sadece nesne düzeyinde, yani *bilinçsiz olarak* yeniden-üretmek, kısacası *aynen*-yeniden-üretmek zorunda kalıyor.

b. l) Bu zorlanmışlık veya aynen-üretim ancak bir olasılık düzeyinde gerçeklik kazanabilir ve insanda *deneyim* olarak kendini gösterir. Bunun tersine, zorlanmışlık veya aynen-yeniden-üretilmezlik olasılığı ise insanda kendini *özgürlük* olarak belli eder.

c.l) Özetlersek, *işgücünün* (üretim ilişkisiyle kurulan belli bir ilişki şeklindeki ürünün) *metalaşması*, işgücünün Lukacs'ın klasik felsefe kategorileriyle değil, daha baştan marksist anlamdaki üretim ilişkileriyle koşullanmasının sonucudur ve *bilinç*, insandaki nesnenin -üretim ilişkileriyle- ilkin *işgücü* şeklinde kurup *ürettiği*, sonra *davranış* şeklinde *yeniden ürettiği* ilişkiyi artık şöyle bir diyalektik ikili halinde yeniden üretmesiyle oluşmaktadır: *Aynen* (özdeşir tarzda) yeniden-üretmesi olasılığı (deneyim) bir yanda *aynen değil*, yani özdeşmez tarzda yeniden-üretmesi olasılığı (özgürleşme) öte yanda, işte bu iki karşıt moment çerçevesinde...

Bilinç, davranışların insandaki nesne tarafından böyle diyalektik (birbirine birbirini tamamlarcasına karşıt bir olasılıklar ikilisi halinde) yeniden üretilmesi ise, artık şöyle diyebiliriz: İnsanın dolayımsız varlığı (unmittelbares Dasein), insanı üretim süreci içine bu şekilde, yani bilincin sadece bir tek momentiyle, yani sadece *Deneyim* (tıpkılaşma) kanalıyla, kısacası düpedüz *nesne* olarak sokuyor: davranışları tıp-

kılaştırma yoluyla..
Metalaşma da bu yüzden, insanın (nesneli bilinç rolündeki insanın) insandaki nesneyi kontrol edemediği düzeyde ortaya çıkıyor; yani insanın (bilinçli nesne rolündeki) öteki yüzünün kurduğu ve işgücü dediğimiz ilişkiyi aynen-yeniden-üretmek, dolayısıyla deneyim oluşturmak, davranışları tıpkılaştırmak zorunda kaldığı düzeyde... Yoksa metalaşma, insandaki nesneli bilinçte olmayan şu Lukacs'cı klasik kategorilerden kaynaklanıyor değildir.

(LXIII) Kendinden-şey (Ding an sich) sorunsalına yol açmamak koşuluyla şunu yeniden belirtelim ki, öznenin -sanki yine kontemplatif bir deneyci gibi- nesnenin yapısına dokunamazlığı, kısacası nesnenin gerçeklik tarzını değiştiremezliği, dolayısıyla onun mutlak özdeşliğini yıkamazlığı artık bir safsatadan öteye geçemez! Modern bilimlerde hâlâ egemen olan tarihsel pozitivist anlayışın yıkılmasıyla birlikte bunun bir safsata olduğu gün ışığına tam anlamıyla çıkacaktır. Çünkü Lukacs'ın pozitivizm, daha doğrusu rasyonalizm eleştirisinde, pozitivizmin köklerinin aslında "özdeşlik" kavram ve anlayışında yattığına ilişkin hiçbir belirti yoktur ve olamazdı da...

(LXIV) Marx'tan kaynaklanan bu fikir, fiziksel maddenin makrodünyasında, yani tam bağrında ilkin Kuantum-kuramcısı deneyciler sayesinde gerçekliğine ulaştı. Ama nesnenin yapısından da öteye, gerçeklik tarzını da değiştiren bu müdahaleci bilgi nesnel (Heisenberg) belirsizliğe yol açıyormuş gibi düşünülecek, ama aslında maddenin temel karakteristiği olan *özdeşlik ilkesi*'nin yıkılmakta olduğu gerçeği gözden kaçacaktı! Sonuç maddenin gerçeklik tarzını değiştirmesine dayanan bu belirsizliği nesnel indeterminizm olarak yorumlamak olacaktı. İşte nesnel gerçekliğin ontolojik kategorilerini 1976'dan beri yeniden saptama ihtiyacımız da buradan doğdu.

(LXV) İnsanın, işgücü ve emeğini mübadele ederken -yani üretim sürecinde fiilen üretim yaparken- üretim ilişkileriyle kurduğu ve mübadele edeceği bu ilişkiyi (yani emeğini ve davranışlarını) mekanik olarak veya *aynen* yeniden-üretmesinde cisimleşen ve ürüne aktarılan biçim.

(LXVI) Emekçi olarak, emek denen toplumsal ilişkiyi kendisi kurup kendisi yeniden üretmek zorunda kaldığı için.

(LXVII) Çünkü insanın toplumsal yaşam olgusu, üretim ilişkilerini, birer dolayım olan bu ilişkileri "kullanma süreçleri" içinden geçiyor, geçerek sürükleniyor.

(LXVIII) Lukacs'ın burada tartışmak istemediği bu sorun, aslında çıkar ve ihtiyaçlar ile toplumun durumu arasındaki yakın bir ilişkiyi ilgilendirir: Çünkü toplumun hareketini, ihtiyaç veya çıkarların sadece tatmin ediliş (üretim ve dağılım) tarzı değil, en başta ve ilkin ihtiyaçların veya çıkarların BELİRLENİŞ (yaratılış, saptanış, kazanılış) TARZI belirler; dolayısıyla tatmin edici nesnelerden "bilgilenme" ve bunlar arasından "tercih yapma" tarzından çok böyle tercih edilmiş nesneler yaratma tarzı, kısacası ideoloji belirler. Öyle ya, ideoloji belli bir bilgilenme tarzını nesnel olarak yaratma ve gerçekleştirmekten çok, onu tercihli olarak sabitleştirme veya yeniden üreterek özdeşleme ve bu anlamda bir yaratma tarzı değil midir ve işte hareket bu yüzden de üretim tarzıyla ilgilidir.

(LXIX) Sözkonusu isyanla ilgili olarak büyük Alman ozanı H. Heine'nin yazdığı "Şilezyalı Dokumacılar" şiiri *"Anti-Faşist Şiir ve Faşizm"* (1977) adlı yayınımızda yer alıyor.

(LXX) Biçimleri değiştirmeyi amaçlayan pratik, biçimlerdeki eğilim ve hareketi, yani tarihsel pozitivizmi "sonuna kadar düşünüp aşmadıkça kazanılamaz" demek istiyor.

(LXXI) Toplumun, kendisini *bir var-oluşum* olarak, yani bir yeniden-üretim sistemi halinde kendini her seferinde yeniden var ederek yaşama; ama bu üretim "arıza"lara uğradığı için "kendini ancak kendi fiilî durumlarıyla yeniden özdeş kalmaksızın yeniden-üretme şeklinde" var edebildiğinin bilinci.

(LXXII) Bu konuda daha yakından bir analiz için bak. R. Luxemburg, *Sermaye Birikimi* 1986, Alan Yayıncılık.

(LXXIII) Nesnenin, insan müdahalesi (emeği) katılmış niteliği ile mekanik (insan-dışı) işle üretilmiş niteliğini birbirinden ayırt etmeyen; daha doğrusu ürün-nesnenin kendi niteliğiyle olan özdeşliğini "değişmemiş" kabul eden, bilgiyi *tarihsel pozitivizmin* binlerce yıl önceki doğuşuyla birlikte aynı pozitivist (mutlak özdeşlemeci ya da doğrulamacı) paralelde üreten anlayış.

(LXXIV) Lukacs *mutlak*'ı 19. yüzyıl başından beri modern pozitivizm şeklinde yeniden ortaya çıkan anlayış çerçevesinde eleştiriyor ve bunu "gerçekliği tarihsel süreç biçiminde... kavrayamama yeteneksizliği" olarak anlıyor. Ama bu yeteneksizlik daha binlerce yıl öncesinin "tarihsel pozitivizm"inden kaynaklanıyor aslında. Çünkü bu yeteneksizlik, gerçekliğin tarihsel sürecin içinde *sanki zaman-dışı* bir

şeymiş gibi hep veya hiç değişmeden, sanki bir töz imiş gibi, yani mutlak olarak *aynen yeniden-ürediği* tutku ve ideolojinin ürünüdür. Mitologyacılık'ın özünde işte bu "sanmak", "sen öyle san ya da öyle belle!", kısacası "san ki" aldantısı yatıyor. *Deneyim-öncesi akıl*'ı (ratio=Vernunft) yaratan da budur, yani gerçekliğin aynen yeniden-ürediğini zaman-dışı bir doğru olarak belleme, öyle sanma tutkusu!

(LXXV) Gerçi insan türünün önünde "ebedî" sınırlar yok; çünkü bu türü belirleyen genetik şifre, "çevre" ile birlikte durmadan mütasyonlara uğruyor, türün kendisiyle özdeşliği durmadan değişiyor. Ama bu o kadar uzun periyodlarla oluyor ki bu değişmeler düşüncenin dönüşümlerine oranla "zaman-dışında" kalıyor.

(LXXVI) "Düşünsel zorunlulukla bağlamak" değil, şeyleri ancak, uğrayacakları müdahale, dolayısıyla değişmelerin riski (yani arızalanma riski veya şiddeti) altında özdeş-kalma veya yaşar-kalma olasılıkları ölçüsünde bağlamak... Evet, Lukacs'ın anladığı determinizm, tarihsel pozitivizmin saplandığı "mutlak özdeşlemecilik" ruhundan veya ideolojisinden kaynaklanan klasik determinizm anlayışından başka bir şey değil.

(LXXVI) Oysa her yeni davranışın bilincin diyalektik yapısına bağlı olduğunu hatırlarsak (bak. önceki dipnot) bu sorun kritik bir önem taşımaktan geri kalmayacaktır.

(LXXVIII) Şeyin var-olduğu veya şeyi fiilen temsil eden şekil, süreç içinde onun öteki virtüel -yani henüz fiilîleşmemiş- momentlerini veya öteki, ama virtüel temsil alternatiflerini de zamanla fiilîleştirip sergilediği için.
(LXXIX) Yukardaki notlarımızda değindiğimiz gibi, kapitalizmin herhangi bir şimdiki-ân'daki fiilî durumuna ait "özdeşliğin" yıkımından doğan bir yeni'dir.

(LXXX) Örneğin bir zarın aralarında sadece işaret farkı bulunan farklı yüzleri, dolayısıyla var-olma biçimleri birbirinden ancak işaret (istatistik) açısından farklı, ama maddesel açıdan farksız yüzleri gibi; bir olayın veya zarın böyle birbiriyle özdeş sayılabilen var-olma biçimlerini de böyle bir sıralamaya sokamayız.

KURAM VE DENEYİM

LENİN'İN DÜŞÜNCESİ
G. Lucacs ***çıkıyor***

TÜRKİYE'DE İŞÇİ VE
SOSYALİST HAREKETİ
D. Şişmanov

SPARTAKİSTLER
NE İSTİYOR?
Rosa Luxemburg ***çıkıyor***

III. ENTERNASYONAL BELGELERİ
H. Weber

TÜRKİYE'DE SINIFLAR VE
SINIF MÜCADELELERİ
*Rozaliyev****çıkıyor***

İRLANDA'NIN
KURTULUŞU İÇİN
*J. Connoly****çıkıyor***

"Faust bile yüreğinde iki ruhu birden barındıra bildikten sonra artık her bakımdan sıradan bir insan, bir dünya bunalımının göbeğinde bir sınıftan ötekine yuvarlanan biri, karşıt birtakım entellektüel eğilimlerin çelişkilerini nasıl olur da bağrında yaşamaz? Örneğin o yılları anımsayabildiğim kadarıyla ben de düşünce dünyamın iki paralel eğilimde yol aldığını görüyorum: Bir yanda marksizmi benimsemek ve siyasal etkinlik, öte yanda salt idealist düzeydeki ahlâk sorunlarını durmadan yoğunlaştırmak..."



ISBN 975-344-163
9 789753 441636

Türkçesi: Yılmaz Öner