

# Felsefe dergisi

'87/5



**YENİ BURJUVA  
FELSEFE AKIMLARI VE İDEOLOJİ**



YAYINEVİ



## PARIS KOMÜNÜ'NDE ÜÇ YURTSEVER TÜRK

MEHMET-REŞAT VE  
NURİ BEYLER

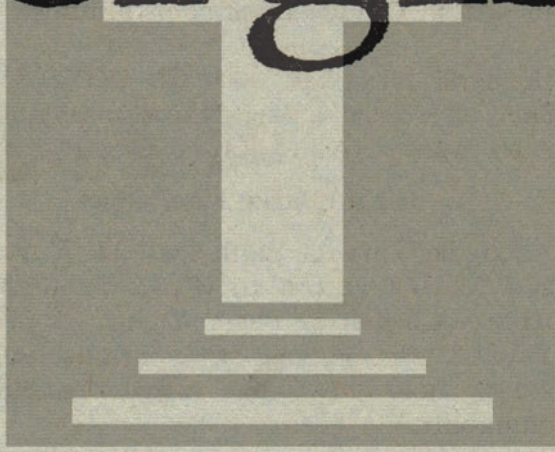
**B**u kitap; Paris Komünü deneyi ile ilk mekanik materyalistlerden Alman filozofu Ludwig Büchner'in Osmanlı siyasi ve düşün yaşamı üzerinde oluşturduğu etkileri konu ediniyor.

«...bugün, öğrenmemizde dirimsel-hayati gereksinim olan nokta,» diyor Serol Teber; «Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne kaç kilometre demiryolu, kaç fabrika, kaç dönüm ekime elverişli toprak,... vb.'nin aktarıldığının ötesinde, nasıl bir kültürel birikim ve nasıl bir kişilik yapısının kaldığıdır...»

BÜTÜN KİTAPÇILARDA



# Felsefe dergisi



TÜSTAV



# Felsefe dergisi

Ekim '87

Kapak resmi; Raffaël'in Roma'da Vatikan Müzesi'nde bulunan «Atina Okulu» freskinden alınmıştır: Sokrates

Üç ayda bir çıkar. 1500 TL (KDV dahil)  
Sayı: 22 Yönetim Yeri: Nuruosmaniye Cad.  
Atay Apt. No. 5 Kat. 3 Cağaloğlu/İST.

Dizgi - Baskı: Final Ofset

Abonelik: Yurt İçi Yıllık 5.000 TL. Yurt dışı  
20 D.M. Adedi 5 Dm' tır (Posta ücreti dahil)  
Abonelik bedeli De Basım Yayın Ltd. Şti'nin  
Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi  
2558.5 nolu hesabına yatırılarak abone  
olunabilir.

Sahibi: De Basım Yayın Ltd. Şti. Adına  
Ayhan Kızılöz

Yazı İşleri Müdürü: Fevzi Göloğlu

**Danışma Kurulu:** Macit GÖKBERK (Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı, Osman GÜREL (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TIMUÇİN (Doç. Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).



## İÇİNDEKİLER

### FELSEFE SORUNLARI

Felsefi Birey - Felsefi Özgürlük .....	5
Ömer B. CANATAN	
İdeoloji ve Çıkar .....	25
Dieter KRAUSE ve Arnhelm NEUSÜSS/Türkçesi G. ANTİKACIOĞLU	
Felsefi Tartışmanın Doğası Üzerine .....	35
T. ÖZERMAN/Türkçesi Celal A. KANAT	

### ÖZEL BÖLÜM

«Burjuva İdeolojisi» Taslağı - Uygulanabilirlik, Sorunlar, Sınırlar .....	54
Hans Martin GERLACH/Reinhard MOCEK/Türkçesi: G. ANTİKACIOĞLU	
«Eleştirel Kuram» Ya da «Frankfurt Okulu» .....	63
Dr. Robert STEIGERWALD/Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL	
Fransa'da 'Yeni Sağcılar' Yalnızca 'Yeni Bir Düşünce Okulu' mu? .....	71
Regina BENJOWSKI/Türkçesi: K. Süha ERGAND	

### FELSEFE TARİHİ

Antik Çağın Değişen İmgesi .....	87
Sergey AVERİNZEV/Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL	

### ESTETİK VE SANAT KURAMI

Dostoyevski'nin Mirası .....	106
Klaus STÄDTKE/Helmut GRASSHOFF	
Dostoyevski'nin Sanatsal Düşüncesi .....	112
B. S. MEYLAH/Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL	



**FELSEFE HABERLERİ**

80'li Yıllarda Muhafazakârlık ..... 134  
Fügen ESİN

**FELSEFE KİTAPLARI**

İngiltere ve ABD'de Felsefe Yayınları II ..... 140  
Türkçesi: Ergin KOPARAN

**FELSEFE SÖZLÜĞÜ** ..... 152

Afşar TİMUÇİN



TÜSTAV



# FELSEFE SORUNLARI

## FELSEFİ BİREY - FELSEFİ ÖZGÜRLÜK

Ömer B. CANATAN

Türkiye'de bugün felsefeyi güncelleştirmek ya da güncel olanı felsefeleştirmek gibi bir sorun bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. Toplumların belli tarihsel zaman dilimlerini felsefi birikim sağlayarak geçirdikleri, sonra bu birikimi baştan aşağıya sınavdan geçiren pratik dönemler yaşadıkları, sonra da bu pratik dönemlerinin somut sonuçlarından yeni felsefi yaklaşımlar kurdukları bilinir. Yaşanan pratik dönemde toplum o kadar az zamana sahiptir ki, ya söyleyecek sözü «şimdilik» kalmadığı, ya da insanların ona ayıracak ilgileri olmadığı için felsefe, eğer gökyüzüne çıkmamışsa, geri plana çekilir ve orada, yeniden dünyevi yaşamın içine çağrılacağı günleri bekler.

Türkiye siyasal coğrafyası içinde yaşayan toplum, zaman olarak çok büyük bir tarihsel derinliğe sahip olmakla beraber, felsefi zaman açısından en yoksul toplumlardan biridir. Bunu böyle ifade etmek, bu toplumun, kendi tarihini, yukarıda çizdiğimiz genel tarihsel biçim altında yaşamadığını söylemeyi de içerir. Yani, hem büyük toplumsal değişimlere yol açan, süku-netle geçmiş felsefi birikim dönemleri, hem de toplumu, çaplı felsefi ararıslara itecek büyük çalkantılar, bu topluma hayli yabancıdır. Bundan ötürü, ancak belli bir nicelikten birikiminden sonra oluşan bazı evrensel kavramlar Türkiye'de, o nice-liklere ulaşılmamış olursa bile kullanılmaktadırlar. Başka bir deyişle, ister istemez Türkiye'de «ölçüler», ya oluşmadan kal-



mıslardır, ya da ifade ettikleri nicelik o ölçülerin oluşmasına yol açan niceliklerin yanında cüce kalır. Bu bakımdan, Türkiye'de felsefeyi güncelleştirmenin yahut güncel olanın üzerine yeni bir felsefi aranışı temellendirmenin gerekliliğinden söz ederken, Türkiye'ye özgü ölçüleri ve iddiaları anlamak gerekir.

Bana göre bugün felsefi tartışma birey kavramını yerli yerine oturtma görevini ihmal etmemek zorundadır. Taban tabana zıt siyasi yaklaşımlar, sanki ortak bir birey tarafından yola çıkıyorlarmış, biri ötekini dışlayan önermeler, sanki aynı birey tarifi içinmiş gibi belirsizlikler, felsefi düzeyde çözümlenmedikçe süreceklerdir.

### Felsefi Birey Nedir?

Bireyi felsefi açıdan tarif etmekle hukuki açıdan tarif etmek arasında hiçbir benzerlik yoktur ve bireyin hukuken tarifine ihtiyaç kalmayacak toplumsal düzenin tesis edilmesine kadar birey, felsefi tanımına uygun bir genellikle ortaya çıkamayacaktır. Olgun felsefi birey tarifi, hukukun ortadan kalkmasıyla somutluk kazanmış olacaktır. Ancak, insanın yeryüzündeki varlığına mutlaka «amaç» olarak bir sebep lazımsa bu, felsefi bireyden başkası olmamalıdır. Dolayısıyla insan olarak birey, yalnız gelecekte değil, tarihin bütün geçmişinde aranıp bulunmalıdır.

Her halükarda birey dediğimiz varlık başlangıcından bu yana düpedüz, blidiğimiz insandır. Olgun tarifine İsa'dan sonra (İS) 1.8 bin yıl sonra ulaşılmış olsa bile birey İsa'dan önceki (İÖ) binlerce yılda da insandır. Bu tanımın üstünde durabileceği biricik temel, bireyin bölünemez, benzersiz ve ancak evren de sadece bir defa tekrarlanabilen bir canlı olduğunun kabul edilmesidir. Böyle bir canlıyı, kendine türdeş ve türdeş olmayan öteki trilyonlarca canlıdan ayırıp tarif etmek, bu tarifi, diğerlerinden farkıyla arşivleyip bilgiye dönüştürmek mümkün olsaydı bile, anlamsız olurdu. O halde, bireyin felsefi tanımı, bir yandan sonsuz insan çeşitlemesini içermelidir, öte yandan, genel ve soyut bir insan tanımından ve insanı anlaşılamazlığa mahkûm etmekten kaçınarak, sonsuz çeşitlemeyi dışlamalı, tekleştirilmelidir.



Bireylerin her biri için ele alınabilir bir tarih yoktur, dolayısıyla somut bireyin tarihi yoktur; ama buna mukabil insanın, onun eyleminde ifadesini bulan koskoca bir tarihi bulunur. Bu nedenle, insanın gelişim tarihini kavramak, başka bir deyişle, tarihi insanın gelişimi olarak kavramak, birey her ne kadar kendi dışına ve kendinden başkasına indirgenemez karakterde olsa bile, bir indirgemeyi kaçınılmaz kılar.

Bireyi, onun hiçbir zaman kaçınmadığı varolma tarzına, sosyal durumuna ve bu sosyal durumuna kaynaklık eden ilişkilere indirgemekten başka yol yoktur ki, onun kavranmasının yolunu açsın. Sosyal olana indirgemek ve sonra sosyal olandan bireysel olana geçişin bilimsel ve ilkesel yöntemini kurmak olmaksızın, sınırsız sayıda bireysel insan hareketinin ampirik kapsamda kavramaya çalışma açmazından çıkılamaz. Bireyi, gerçek varolma durumunda çözümlmek üzere sosyale indirgemiş olmak, onu daha karmaşık bir ortamda anlamaya çalışmak değil, tam tersine bireyi, neyin somut ifadesi ise, ifadesi olduğu şey olarak kavramak yöntemidir.

Bireyin gelişmesinin ve yetkinleşmesinin, dolayısıyla da öz gürleşmesinin ve bunların toplamı olarak insanlaşmasının tarihsel serüvenini anlamaya kapı açan Marksizm'in rakipsiz olması ilginçtir. Bunca yoğun bireysel felsefe hareketi değil de, tarihin gerçek sahnesini bireyin dışında ve onun bu şekliyle inkârı üzerine kuran Marksizm bireyi keşfedebildi; birey en çok da bireyci felsefe içinde kaybolup giderken, sosyalliği temel alan bir felsefede kendi en somut ifadesine kavuştu.

Fakat Marksizm var ve bireyi yalnız o açıklıyor diye, bireyci felsefenin kökü kurumadı. Çünkü, insanın baştan beri varolan sosyal oluş tarzı amansız bir çelişkinin üstünde duruyor ve bu çelişkiyi aşan insan dünyası henüz kurulmadı. Bir yanda toplum, öbür yanda birey; bir yanda toplumun çıkarları, karşısında bireysel çıkar. Toplumun çıkarlarıyla çelişen ve ondan bağımsız olan bireysel çıkar, bugünkü felsefi tasarım yeteneğimiz açısından yokedilemez nitelikte gözükmektedir. Böyle olunca da, bireysel felsefi düşünce hiç değilse bir çıplak gerçeği tarif ediyor olmakla tutunacak dal ve ikna edecek akıl buluyor.

Gerçekten de, oluşmuş ilk çıkar bireysel çıkardır; bu nedenle bireyin bilinci daha baştan bireysel çıkarla ilişki içindedir demek doğru olmalıdır. Kaldı ki bireysel çıkar, bireyin doğ-



rudan varolma gerekliliği üzerinde temellendiği için inkâr edilemezdir. Bireyin kendi çıkarının bilincinde ve onu üretme eylemi içinde olmasından daha doğal ve akla uygun hiçbir açıklama geçerli olamaz. İşte Marksizm'in ayırdedici oluşu bu noktada belirir; her türden bireyci idealist felsefe bu basit gerçeği, doğrudan «evet» diyerek onaylarken Marksizm bu gerçeği, derin bir tarih çözümlemesiyle keşfeder.

### «Toplumsal Çıkar» Yoktur :

Başlangıçta her ne olmuşsa olmuş (!) —ki bunu artık evrensel ve bilimsel bir bilgi olduğu için, tartışmaktan muaf tutuyoruz— kişisel çıkarlar, kişilerin iradelerine rağmen ve tam da bu kişisel çıkarları yaratma eylemlerinin sonucu olarak, sınıf çıkarlarına, bireylerin karşısında bağımsız bir varlık ve bu bağımsızlıkları içinde genel çıkarlar biçimini alan ortak çıkarlara dönüşmüşlerdir. Somut varoluşunu bireyler varoldukça sürdüren bireysel çıkarlarla, bu çıkarların genel çıkar biçimine bürünmüş ortak şekli başlangıçtan bu yana çelişir karşıt durumda olmuşlar, böyle olunca da bilinç tarafından ayrı bir tanım içine alınmışlar ve zamanla fikri, hatta dini ve kutsal çıkarlar olarak kavranabilmişlerdir.

Özel çıkarın, kendisi dışında bir sınıf çıkarı ve giderek genel çıkar olarak bağımsızlaşması süreci, aynı zamanda bireyin kişisel davranışına onun kendisi dışında bir gerçeklik kazandırır; bireyden bağımsız, apayrı bir güç, ekonomik ilişkilerce yaratılan bir güç halinde varolmasının giderek sosyal ilişkilere, bireyi belirleyen ve bireyin üstünde hakimiyet kuran, bu nedenle de muhayyileye «kutsal» güçlermiş gibi yerleşen bir dizi gücün ortaya çıkmasının yolunu açar. Bireysel çıkarın bu tarihsel dönüşümü, bütün bir insanlık tarihini, bireysel çıkarın, bireysel çıkar tarafından dışlanmış bir genel çıkarca «harcanmasının» sahnesine dönüştürür. Halbuki, bütün bu tarih boyunca «genel çıkar» denilen şeyin «özel kişiler» olarak tanımlanan bireyler tarafından yaratıldığı besbellidir. Halbuki bu genel çıkar tarihi belirlemiş olsa bile, özel çıkarın karşısında bağımsız bir tarihi olan bağımsız bir güç olarak gerçekte bulunmaz; yani kendini sürekli kılacak nesnel sebebi içinde taşımaz; kendi dışında ve karşısında, kendisiyle çelişki halinde bulunan özel çıkar tarafından, yeniden ve yeniden yaratılır. Toplumsal-genel-



(sınıfsal) çıkar gibi gözüken şey, özel çıkarı gerçekleştiren birey hareketi olmaksızın olamazdı ve bireysel çıkardan vazgeçmeyi insan doğası mümkün kılsaydı, genel çıkar hiçbir zaman gerçekleşemeyecekti.

Toplumsal çıkarın bireysel çıkara, varolma sebebi açısından böyle sıkıca bağlı olması, başka bir ifadeyle, gerçekte olmaması ve ancak kendi karşıtı bireysel çıkarın varolması nedeniyle olması, kaçınılmaz bir durum mudur? Muhayyilede varolan bu şey, bireysel çıkarı ortadan kaldırmak mümkün olmayacağına göre, ebedi midir? Tarihin bilimsel çözümlemesi, bu sorunu henüz çözmemiş olsa bile onu aydınlatmıştır. Nasıl?

### **Bağımlılık Evrimi**

Kapitalizme gelinceye kadarki toplumlarda birey, sınırları çizilmiş belirli bir formasyon tarafından şekillendirilmekte ve aynı formasyon tarafından massedilmektedir. Toplumla birebir bütünleşmiş olan böyle bir bireyin, kendini bir başka tarzda yeniden üretmesinin imkânı ortadan kalkmıştır. Burada toplumdaki bağımsız bir bireysellikten, ayrı bir **kişilik** olarak değil, ayrı bir **yaratık** olarak varolma anlamında sözedilebilir. Zümresiz ilkel toplumda durumu bu olan bireyin belirlenmiş tarzına, sınıflı topluma geçişle birlikte sömürü olgusu da eklenir; ama bireysel varoluş tarzı değişmeden kalır.

**Kişisel bağımlılık** zamanı olarak aynı bir paranteze alınması gerekli bu ilk bireysel varoluş tarzının dikkate değer temel özelliği şöyle açıklanabilir: Birey hiçbir özel çıkar ifade edemez ve özel çıkar şeklinde ifade edilemez. Birey burada bir yandan **kollektif** genel çıkarla bütünleşmiş olarak bulunur, bir yandan da üretimin koşullarıyla kaynaşmış olarak varolur. Yani bireyin hem kişisel çıkarı yoktur, hem de kendisi bir **çıkara** ifade edemeyecek ölçüde ve biçimde, ekonomik araçlardan biridir. Böyle bireysel durum, hiç kuşku yok ki, bireyin doğal olarak şekillenmiş toplumsallığıdır. Bu tarz bir toplumsallık içinde bireyin sadece ekonomik ilişkileri değil, günlük yaşamının her alanı, entelektüel faaliyeti ve hayata karşı tavrı, daima kendisi dışında belirlenir.

**Maddi bağımlılık durumu** olarak tanımlanan bir üst bireysellik kapitalizmin ürünü olarak ortaya çıkar. Toplumsal tarih bu gelişmeyle yeni bir temel üzerine oturur. Bireyin «kişi» ola-



rak ortaya çıkışının başdöndürücü sonuçları Fransız Devrimi ile siyasi ve hukuksal ifadesine de kavuşarak insanlığa yeni bir düzlem sunar. Bu toplum yeni bir tarifi gerektirir, çünkü artık toplumla bütünleşmiş olan değil, onun karşısında, ondan bağımsızlaşmış olarak duran, böyle olmakla bir ucu kendinde gerçekleşen sosyal ilişkilere girebilen, doğal toplumsallığından kurtulup bireysel doğallığına doğru önemli bir adım atan insan vardır.

Bu aşamada birey-toplum ilişkisi şöyle gerçekleşir: «Bireylerin birbirlerine karşı çok yönlü bağımlılıkları onların sosyal ilişkilerini oluşturur. Bu sosyal ilişki her bir bireyin faaliyeti ya da ürününün bireyin kendisi için faaliyeti veya ürünü haline geldiği değişim değerinde ifade edilir; birey evrensel bir ürün yaratmalıdır —değişim değeri— ve bu para olarak soyutlanmış ve bireyselleşmiştir.» (Marx, Grundrisse, s. 395, Almanca baskı)

Bu tanımın «püf» noktası şudur: Birey «kişi» olarak kendi fizik varlığının mutlak sahibi, bu fizik varlığını tüketerek (işgücü veya faaliyeti) yarattığı şeylerin, eğer araya sermaye girmemişse, onların da sahibi olarak bağımsızdır; ve ama sadece bu sahip olduğu şeyin «meta» olabilmesi pahasına ve olabildiği oranda başkalarıyla ilişki içindedir ve sosyallığını belirleyen onun bu şeye sahip olmağıdır.

Bunun doğal sonuçlarından biri, bireyin, değişim ilişkisi içinde bulunduğu öteki insanlara karşı kayıtsızlığı, değişik bir ifadeyle, maddi olmakla sınırlı ilgisidir. Bireyler için ilk geçerliliği olan şey, ihtiyaç duyduğuna sahip olmaktır. Buna göre bireyler, kendilerine olan ihtiyaktan ötürü değil de, kendilerinde varolan ve bir ihtiyacı karşılayan şeylerden ötürü sosyaldirler. İnsan olarak birey bu tarz bir sosyallik içinde kişiliğini, kendini ortaya koyarak değil, kendinde olanı (işgücü) ortaya koyarak gerçekleştirir. Birey kendisi bir değer olduğu için değil, kendinde olan şey fiyat ifadesi türünden bir değer taşıdığı için kurduğu bu ilişkide, geçmişe göre bir adım ilerde, hukuken tarifi mümkün varlık yerindedir. Değişim değerinin aracılık ettiği bu sosyallikte birey kendisi için bir çıkar tarif edebildiği, genel çıkarın siyasi ifadesi olarak örgütlenen devletin karşısında, onunla çelişki halinde durabildiği için özgürleşmiş olmaz, ama tarihsel olarak özgürleşmenin imkânlarını ilk kez elde etmiş olur.



Bugünkü evrensel burjuva ideolojisinin temelinde yatan felsefi düşünceler, birey için bir hukuki tarifin ortaya çıkmasını ve fizik varlığının sahibi olma özerkliğine ulaşmasına, onun tarihsel gelişmesinin mümkün en son imkânı, nihai aşaması olarak görürler. Dünya çapında gerçekleşmiş bu ilk büyük devrimle elde edilmiş dünyanın mutlak olduğu, bu devrimin aynı zamanda insanlığın, ondan sonraki yaratıcı gücünün iktidara yükselip ebedileşmesi, bu sayede genel çıkarın haddini ve sınırını bilip kalması, dolayısıyla da bireyin, bireysel çıkar olarak sürekli varolmasının değişmez olan formuna ulaşılması anlamına geldiğini ileri süren felsefe, nereden çıkıp gelirse gelsin, **genel çıkar** olma düzeyine yükselen burjuva sınıf çıkarıyla bütünleşmiştir. En gelişkin noktasında (sözgelimi Hegel'de) bile, kendisi de zaten bir «din» olarak görüldüğü için dinlerle hesaplaşmaya giremeyen, gerçek dünyanın tersinden kavranmasının «ansiklopedik icmaline» nihai darbeyi vurmadığı için dünyanın tersinden kavranmasına son veremeyen burjuva felsefi düşüncesi tarihe yetişemez. Halbuki «tarihin hizmetinde olması gereken felsefenin» ele —daha o zaman— alacağı ilk görev, «insanın kendine yabancılaşmasının kutsal biçiminin maskesini düşürdükten «başka», kendine yabancılaşmasının kutsal olmayan biçimlerinin maskesini de düşürmek» olmalıydı.

Neyse ki bu felsefe, çarpık da olsa bireyin önemini ve rolünü vurgulayarak geleceği hazırladı. Özel çıkarın fazlaca vurgulanmasının, genel çıkarın foyasını meydana çıkarması kaçınılmazdı. Birey ekseninde dönen bu felsefe, tarihi «benciliğin» egemenliği süreci, **benin ben** olmayana kendi damgasını vurması olarak anlamaya, bireyleri «mecbur oldukları için özgür» kavramaya, **ben'i** ters çevirip **sen'i** sosyallığın gerekçesi yapmaya çalıştılar ve siyaset bunu haklı olarak «hayat elde etme eyleminden ibarettir.» (Bismark) diye anladı.

Bireyci felsefe bireyin kavranmasını ve bireysel çıkarın anlaşılmasını imkânsız kılar; çünkü bu felsefenin tarif ettiği birey hiç olmamıştır. Kendini kendi yetkinlikleriyle üreten, böylece tarihi de üreten, böyle olmakla da tarihsel hareketin son ve en genel nedeni sayılabilecek sabit bir insan doğasını veren birey, bu denli değişken, sıçramalı, geriye dönüşlü bir akışın açıklanması olamaz. Böyle bir birey, kendiyle uyumlu olduğu için tarihle, tarihin gerçek sahnesiyle çelişkili olamaz; halbuki bu çelişki hep varolmuştur. Tüm toplumsal/ekonomik sistemler «şu



veya bu ölçüde insan doğasına karşı bir şiddetin ürünüyken, insan doğasıyla uyum içinde bir ekonomik sistemin varlığı» (Plehanov) düşünülemez. Ama aynı zamanda, belirli bir andaki üretici güçlerin —ki başta geleni insandır— gelişmişlik durumuna uygun düşen her ekonomik sistemin bireyle uyum içinde olduğu da bir gerçektir. Bundan dolayı ancak, özsel olarak da sürekli değişen bir bireyden, bireyi değiştiren ve kendi de bir sürekli değişim olan tarihten söz edilebilir. Bu bakımdan da bireyci felsefenin kapitalizmde gördüğü bireyin sonraki bir evresi mutlaka vardır.

Bir teorik doğrulamanın kabulü kapsamında ileri sürmek mümkündür ki, çağımızın üretim güçlerinin en temel unsuru olarak gelişkin ve yetkin insanın potansiyel doğasına —başka bir ifadeyle gizlide kalmış doğasına— uygun ekonomik-toplumsal sistem sosyalizm, hatta konumuzun özgünlüğü içinde sosyalizm değil de «ileri komünist toplum» olabilir. Bu teorik çözümlenin doğru olup olmadığı, onun kendisini yeryüzünde henüz tam olarak kanıtlamış olup olmadığı düzleminde değil, teorinin bizzat kendisinde ve insanın bilimsel-felsefi çözümlenmesinde aranmalıdır.

### **Burjuva «Özgür Birey» Kavramı :**

«Özel çıkarın» kendine karşıt bir «genel çıkar» yaratması, yukarda da belirttiğimiz gibi ideolojik bir olgudur ama maddi üretimin şartlarından kaynaklanan bir ideolojidir bu. Olmayan «genel çıkar», ister «özel çıkarların toplamı» olarak ifade edilsin, ister «bağımsız toplum çıkarı» olarak söylensin, gerçekte bu çıkar, hakim ideoloji tarafından sınıf çıkarı yerine ikame edilmiş bir illizyondur; daha da doğrusu bir illizyonun sınıf çıkarını örtbas etmek için kullanılmasıdır. Genel çıkar denilen şeyin sürekli varolması, özel çıkarın kendini habire üretmesine bağlıdır. Halbuki özel çıkarın, özel çıkar olarak üretildiği anda, aynı zamanda genel çıkar olarak da üretilmesi mümkündür; böylece genel çıkarın özel çıkar olarak üretilmesi de mümkün olur. Ne var ki, toplumun sınıflardan ve zümrelerden oluştuğu, bu sınıf ve zümrelerden bazılarının üretim araçlarına sahip olmaktadır ötürü maddi, maddi egemenliklerinden ötürü de siyasi ve siyasi egemenliklerinden dolayı da ideolojik egemen durumunda bulunduğu toplumsal şartlar böyle bir özdeşleşmeye, yani



ortada sadece özel çıkarını kaldığı ve her şeyin özel çıkarlar olarak üretildiği bir sosyal ilişkiye izin vermez. Bu durumda birey-toplum çelişkisi ve bu çelişkinin bilinci süreklilik kazanır.

Bugünkü bireyci burjuva felsefi akımlarının, ortada muazzam bir sosyal mülkiyet olgusu ve kolektif bir sınıf gücü birikimi bulunmasına rağmen bireyler üzerinde etkin olmayı sürdürmesi bu çelişki nedeniyledir. Bu felsefe kendini siyasi planda demokrasi kavramıyla özdeşleştirmeye, demokrasinin de sırf «kavram» olarak kalmasını sağlamaya özen göstermektedir. En temel argümanı ise birey mülkiyet ilişkisidir. Dilediğince elde etme **imkânı** olmasa da dilediğince elde etme hakkını diri tutmaktadır. İnsan doğasının kolektif mülkiyeti benimsemeye yatkın olmadığını kanıtlamak ve reel sosyalizmde buna kanıt aramak bireyci felsefenin bugünkü kimliğidir.

Burjuva bireyci felsefenin bir «sol» varyantından da burada söz etmek gerekir. Temelini ve besin kaynağını daha çok kapitalist toplumun reaksiyoner aydınlarında ve bunlar aracılığıyla da orta katmanlarında bulan bir felsefi akım Marksizm'i kabule, ama onun bugünkü tarihsel en ileri somutlanışını reddetmeye dayanır. Bunlara göre Marksizm tarihin önünü doğru çözümlemiş, geleceğini de doğru olarak öngörmüştür ama bu öngörü, bugünkü mevcut sosyalist yaşam tarzından bambaşkadır. Bu yaklaşımda tarihin ve gerçeğin özülle sorumsuzca bir oynama vardır. Çünkü Marksizm, şu veya bu zamandaki öngörülmemiş bir güçle ve yoldan değil, doğrudan kendi ürünü olan Enternasyonaller'in sürekliliğinin bir ürünü olarak reelde somutlanmıştır. Buna rağmen Marksizm doğrulanmamışsa, sadece sosyal ve siyasal bilimlerin değil, bütün bilimlerin yöntemlerinden kopuşmak gereği doğar. Nitekim bundan ötürü, Marksizm'in bu tür «sahipleriyle» dinler arasındaki sınır bir hayli bulanıklaşmıştır ve Türkiye'de bunun örnekleri, son yılların ürünü olarak bir hayli çoğalmıştır.

Bu felsefi yaklaşımın ortak düzlemi, kapitalizmin alternatifi yine onun içinde ve onun niteliksel ölçülerinde —kurumsal gelişmesinde— aramaktır. Kaldı ki bu önermeyi, tarihi gerçekleştirilmiş mantığından sapmaksızın kabullenmenin koşulları da vardır. Madem ki kapitalizm, kişisel bağımlılık çağının köle ve serflerini, hukuken tarif edilmiş **özgür bireyler** haline getirmiştir ve madem ki bu konumlarını bireylerden geri alma eğiliminde olsa bile gücünde değildir, o halde **özgür bireylerin**, birey



sınırlarını siyasal devlete karşı ve ona rağmen genişletmelerinin, devleti mantıki toplumsal kurallara (trafik kuralları gibi) indirgeyip, özgür bireylerin özgür ilişkileri anlamına gelen bir sivil topluma ulaşmalarının önü tarihsel olarak açık demektir. Birey bu yoldan tarihsel gelişimini ve yetkinleşmesini sürdürebilir. Bu stratejide devleti kurmaya, yıkıp yeniden yapmaya, ona sahip olmaya, onu güçlendirmeye, onun fonksiyonlarını gerekli ve zorunlu görmeye, tarihi onun aracılığıyla yazmayı denemeye yer yoktur. Dolayısıyla artık insanlığın önünde siyasal devrim gibi bir hedef yoktur. Çünkü bu yol reel sosyalizme götürüyor ve orada bireysel özgürlüğün sınırları kapitalizmin de gerisine düşüyor!

Bireyci burjuva felsefesinin kaydedilmesi gereken bir diğer özelliği de, bireyin kendisini umut haline getirmekle onu tehlikeli bir umutsuzluğa doğru sürüklemesidir. Bu felsefe içinde kişinin kendi soyuna (insan soyuna) bakışı olumsuzdur. «Dünyaya iyiye gitmemektedir»; toplumlar bir türlü özlenen yaşam biçimini kuramıyorlar; insanlar böyle olmasını hiçbir zaman istemediler ama böyle olmasını da önleyemiyorlar. Demek ki bunda insanın gücünü aşan bir güç rol oynuyor. Bunun tanrı olması gerekmez, milyarlarca «uyuşmaz» bireysel amacın kendiliğinden yarattığı bir yasa kendini gerçekleştiriyor. Birey kendi mutluluğunu bu «büyük yalnızlık» içinde kurabilirse ne şans; ama zaten mutluluk da kendi başına bir amaç değildir ki, bireyin gelip-geçici varlığının üstünde ebedi hiçliğin gölgesi vardır!

Bireyci burjuva felsefesinin şiire, edebiyata, sinemaya, denemelere (!) vb. gibi bulaşıp aldığı şekilleri tek tek incelememiz burada mümkün değil; ama temel niteliği saptamak mümkün: İnsanlarda kapitalizme karşı gelişen inançsızlığı bu çerçevede tutmak, bunun başka bir inanca dönüşmesini önlemek... Dönüşemeyen inançsızlık giderek bireyin kendine, tarihine ve geleceğine karşı bir inançsızlık olarak pekişecek, onu kendisi etrafında, kendiyi başlayıp biten hesaplara sürükleyecek, «özel çıkarın» kozası içinde öteki özel çıkarlara ve genel çıkarın somut muhtevasına karşı kayıtsızlaştıracaktır. Bireye kendi yetenek ve güçlerinin, kendine «özel çıkar» sağlamakta sınırsız olduğu fikrini, ama aynı yetenek ve güçlerinin «genel çıkarı» düzenlemekte yetersiz ve çaresiz olduğu inancını aşlamak, «güllerin bahçivani ölümsüz sanmaları» misali, herhangi bir zaman-



da içine girdikleri ve herhangi bir zamanda dışına çıkacakları bu dünyevi hayatı baştan vaazedilmiş bir amaç olarak algılamasını sağlamak, kutsal kitaplarla günümüzdeki bireyci felsefenin bulunduğu noktalardır. Bireyi kendine çevirip tahrip etmenin ve onun özel çıkarını gasbetmenin en geçerli fıkri yöntemi bu felsefedir.

Bireyci felsefe türlerinin, etkin ama kof kalmasında, sürekli araniş içinde olan günümüz bireyine doyurucu bir felsefi çıkış perspektifi kuramamasında şaşılacak bir yan yoktur; çünkü bu felsefenin temel aldığı «ilişkiler» kapsamında tarih gerçekten tıkanmış, bireysel ve toplumsal gelişmenin, bireyin insanileşmesinin yolları kapanmış, ortada sadece teknolojik gelişme ve bu gelişmenin değiştirdiği insan ortamı kalmıştır; ortamın insaniliği ise çok geride kalmıştır. Kişisel bağımlılık dönemlerinden maddi bağımlılık dönemine, büyük tarihsel çalkantılarla ve bireyler açısından büyük dramlar teşkil eden sosyal sıçramalarla geçilmiş, hukuki bireye varılmıştır. Ama orada kalınmamış, belki yine bireyler için çok daha büyük dram özelliği taşıyan devrimler ve inşa süreçleriyle, tarihin başka bir aşamasına, dolayısıyla yepyeni bir bireysel varolma şekline geçilmiştir. Bu yeni aşama —ki aynı zamanda yeni bir dünya uygarlığının başlangıcıdır— insana ilişkin yanı sıra kavranmadıkça, oraya varmak için yaşanan dramatik süreçlerin katlanmaya değer olup olmadığı, hukuki bireyler tarafından hep tartışılacaktır. Bireyci burjuva felsefesinin ölçüleriyle gerçekten akıl almaz nitelikte fedakârlıklara katlanan, ne olduğunun ve ne olmak istediğinin bilincini derinlemesine taşıyan yüz milyonlarca bireyi, felsefi düzlemde anlamaya çalışmamız gerekiyor.

### «REEL» SOSYALİST BİREY

Basit bir soruyla bu noktaya girebiliriz: Kapitalizmden öteye yol yoksa, Paris Komünü'nden bu yana insanlar bir ütopya için mi savaşıyorlar? Petersburglu işçiler, yığınları yanına alarak dünyayı değiştirmekle oyun mu oynamış oldular? Rus, Özbek, Bulgar, Çek, Macar vb. gibi milyarı aşkın birey başka bir dünya kurdular; uğruna o kadar çok insan öldü ve o kadar çok ızdırap çekildi ki, kurdukları bu yeni yaşam biçimini bu bireylerin ellerinden çekip geri almak, «pi» sayısını değiştirmek-



ten daha kolay değildir; bütün bunlar görülmüş bir rüyanın yanlış tefsiri olabilir mi? Ve biz ötekiler, böyle bir yaşam biçiminin nesnel etkilerini algılamaktan henüz uzak, ama onun teorik cazibesinin peşinden sürüklenerek giden, Fransa'da, Lübnan'da, Nikaragua'da... ve mesela Türkiye'de yüz milyonlarca bireyler olarak, yoksa tarihin, sonunda elimizde kalacak olan çürük bir halkasından mı tutmaktayız? gelecekteki gerçek özgürlüğümüz için bugünden işe soyunmuş olmakla, daha bugünden özgürleşmiş bireyler miyiz yoksa?

Soruyu böyle sormakla hiçbir şey kanıtlamış olmayız; ancak koca bir insanlık yanılgısı ile yüz yüze olmadığımızı da anlamış oluruz. Yoksa, felsefi anlamda «özgür birey» kavramını şimdiden somutlamamıza imkân bulunmuyor. Gariplik de burada, teorik olarak vaazedilmiş bir özgürleşme dünyasının bir bireyi ikna ederken ötekini etmemesinde, bunun bugünden bir kanıtlama sorunu değil, bilimsel bir inanç sorunu olmasıdır. Sırf bilimsel bir inanç olarak dahi yüz milyonlarca insanı peşinden sürükleyen felsefi özgürlüğün cazibesidir; bu cazibe kendini kanıtlayabilmek için aşmak zorunda bulunduğu bugünkü «reel tarihsel aşamasını» geride bırakıp kendini herhangi bir yerde kanıtladığı zaman zaten insanlığın geri kalan kesimini «kapitalist özgür bireyler» olarak tumaya hiçbir güç kafi gelmeyecektir.

O halde sorunu, insanoğlunun bu yerküre üzerinde çizdiği büyük tarih spirali üzerinde görmek gerekir. Bilimsel inancın veya bazen sadece inancın, nasıl da insanı özgürleştirici bir rol oynadığı görülür. Mesela beş bin yıl önce de dünyayı değiştirmek isteyen insan vardı. İsteği ve inancı beş bin yıl sonra gerçekleşiyor diye, o günkü bireyin özgürleşme isteği boş bir çaba mı sayılacak? İnsan, içinde bulunduğu eylemin bizzatihi kendisidir ve dolayısıyla özgürleşmeye dönük her eylemin içindeki insan özgür insandır. Gerçi insanda, eyleminin, kendi biyolojik varoluşunun sınırını aşıp zamana kalan etkilerini tartışma eğilimi hep bulunmuştur ama, insanın yer yüzündeki geçici varlığı ile, insanlığın kalıcı varlığı arasındaki ilişkiyi kurabilen, eylemini, kesinliği besbelli tarihsel gelişim yasalarına uyumlu kılabilmiş her birey, eyleminin sonucundan daha yaşarken emin olabileceği gibi, bireysel en ileri yetkinliğine, amaçları henüz gerçekleşip toplumsallaşmamışken de ulaşabilir. Felsefi bireyin analizinde bu nokta belirgin bir önem taşımaktadır ve her bire-



yin kendiyle hesaplaşmasında başlangıç noktası oluşturmaktadır. Böyle bir «nokta» elbette ileri düzeyde bir soyutlamayla kurulabilir. Biliyoruz ki insanda, biyolojik ve toplumsal önkoşullarının dışında başka bir boyut bulunmuyor. Ama bu boyut varsayılabilir ve saçma olmaz. Bireyin kendi özgün subjektif bir yapısı vardır. Bireyin, sadece bu özgün yanıyla, kendi biyolojik ve, toplumsal sınırlanmışlığını aşarak başka bir nitelik yaratması mümkündür. «Köleliğe karşı savaşılan köle artık köle değilse felsefi anlamdaki «özgür birey» kavramına yaklaşmanın anahtarı var demektir.

Elbette bu açıklama tarzıyla, itirazını «özgür birey çözümlemesine» değil de, «reel sosyalizme» yöneltene doyurucu cevap verilmiş olmaz. Bu cevabı oluşturabilmek için felsefenin sınırlarını geçmek gerekiyor. Bırakalım «hangisi daha özgür?» sorusunu, reel sosyalizmin, kapitalizmden devraldığı özgür hukuksal bireyi dahi ortadan kaldırdığı, bunun da Marksist birey çözümlemesiyle bağdaşmadığı iddialarına karşı tartışmak durumundayız. Öyle midir gerçekten, reel sosyalizm özgür bireyin yerine başka bir kolektif iradeyi mi ikame etmiştir?

Burada şunu bilhassa kaydetmek gerekir ki, reel sosyalizmin bireyini kavrama kabiliyeti, kapitalist toplumda yaşayan herhangi bir insanda, onun kendini nasıl kavradığına sıkıca bağlıdır. Birey olmaktan, insanlaşmaktan, zenginlikten ve mutluluktan ne anlıyorsa, ancak bu kendi ölçüleri yardımıyla bir sonuca varabilecektir. Reel sosyalizmdeki somut durumun çözümlemesine geçmeden önce, bizi ortak bir anlayış noktasına çekmesi mümkün şu soruların cevabını vermemiz gerekiyor:

İnsandan başka bir toplumsal zenginlik ölçüsü var mıdır? «Şimdi (sınırlı burjuva biçimi eskiyip bir yana atıldığında) zenginlik, bireylerin evrensel değişim sürecinde üretilen ihtiyaçları, yetenekleri, tüketimi, üretici güçleri vb. gibinin evrenselliklerinden başka nedir? İnsanın doğa güçleri, doğa denilen şeyin ve kendi doğasının güçleri üzerinde tam egemenliğinin gelişmesinden başka nedir? Yaratıcı potansiyelinin, ölçsüz fakat önceki tarihsel gelişmeye sahip olarak, gelişmenin bütünlüğünü kendi içinde amaç edinerek mutlak gelişmesinden, yani, tüm insan güçlerinin verili herhangi bir standarda bakılmaksızın gelişmesinden başka nedir? Kendisini belirli bir sınırlılık içinde değil de kendi bütünlüğünü üretmesinden başka nedir? Zaten varolan bir şeyi oluşturmak değil de oluşumun sü-



rekli ve mutlak hareketi içinde olmaktan başka nedir?» (Marx Grundrisse s. 387).

Reel sosyalizmde bireyin zenginliği, en gelişkin kapitalist demokrasideki özgürlüğü nitelikçe aşan bireysel zenginliği nedir ve nerede aranmalıdır? Bunu, mülkiyet bağlamında ve bireysel çıkarlarla toplumsal çıkar arasındaki ilişkinin özünde aramak gerekir. Bireyin, kendi bireysel çıkarlarından başka, bunun tam karşısına «genel çıkar» olarak yerleşmiş, gerçekte hiçbir zaman varolmayan, sadece bir illizyondan ibaret ve ancak bireysel çıkarın sürekli üretilmesi sayesinde varolabilen «toplumsal çıkarın» ortadan kalkmış olması gerekir ki, bireyin son tarihsel yabancılaşması da ortadan kalkmış olsun. Reel sosyalizm bunu başaramamış, ancak başarılması için olmazsa olmaz nitelikteki ortamı fiilen yaratmış durumdadır. Ya toplumsal çıkarın aynı zamanda dolaysız bireysel çıkar olarak üretilmesi, ya da bireysel çıkarın, bir ve aynı süreçte, aynı zaman da toplumsal çıkar olarak üretilmesi mümkün olsaydı, toplumsal çıkar denilen şey ortadan kalkacaktı. Bunun ilk ve zorunlu adımının, özel mülkiyetin en genel şekline ulaşması anlamında, özel mülkiyete son verilmesi olduğu mantıken ortaya çıkar. Ama, mülkiyetin bu şeklinin kabullenilmesiyle, onun benimsenmesi arasında, aynı zamanda insanın olgunlaşması demek olan bir geçiş dönemi tekabül eder. Kapitalist gelişmeyle de mülkiyet sosyalleşiyor, insanların ihtiyaçları evrensel olarak üretiliyor ve bu mülkiyet kalıpları içinde de başdöndüren zenginlikler birikiyor ama insanla zenginlikler arasında, dolayısıyla zenginliğin türevleri olan özgürlük, mutluluk, yetkinlik vb. gibi olgularla insanlar arasında «hukuki sahiplik» engeli bulunuyor. Bu, sadece paylaşımaya yansıyan bir faktör değil, insanla kendi ürünü arasındaki ilişkiyi dolaysız hale getirmenin önünde duran başlıca engeldir de. Bu kadarı bile -ki her şeyin düğümlediği noktadır- maddi bağınlılıktan özgür bireyler ortamına geçmeyi engellemeye yetiyor. Burada bireyin kendine yabancılaşmasının son dünyevi biçiminin bir mülkiyet sorunu olarak gözükmesi, çözümün basit bir hukuki karar alma sorunu olduğu anlamına gelmiyor. Fiilen sosyalleşmiş mülkiyetin hukuki yanını da gerçekleştirmiş olan reel sosyalizm, böylece yabancılaşmayı ortadan kaldırmış olmuyor. Dolayısıyla özgür birey sosyalist mülkiyet düzenlemesinin doğrudan ürünü değil. Bireyin sosyal mülkiyeti kabullenmesi ile sahiplenmesi arasındaki far-



kın önemi büyük. Bunun en büyük engelini, yine bireyin kendisi, onun kendi bireyselliğini kavrayış biçimi oluşturuyor. Genel toplumsal çıkarı aynı zamanda bireysel çıkar olarak kavramak ve buna göre de, bireysel çıkarını toplumsal çıkar tarzında gerçekleştirmek maddi zemini mevcut olsa bile belli bir insanlaşma düzeyine tekabül ediyor. Reel sosyalizmde hâlâ, yani 70 yıldan sonra bile toplumun öncülere, fedakârlığa, yani özgürleşmiş bireylere ihtiyaç duyması, bu kapsama yakın duran aydınlara hâlâ büyük görevler düşmesi bundandır. İnsanoğlunun, sadece görebilmesi için 5-10 bin yıl yaşaması gereken geçiği, genelleştirmesi kolay olmuyor.

Reel sosyalizm koşullarında elbette ki özel çıkarlar olarak gerçekleşmekte olan bireysel çıkarların bir tarifi, bir sınırı bulunmaktadır. Buna mukabil, bu özel çıkarların karşısında «sosyalist toplumsallığın» bireysel çıkarlardan özerk bir tarifi ve sınırı bulunmaktadır. Adım adım yürünen ve ne zaman varılacağı bugünden kestirilemeyen nokta, bu karşıt çıkar alanları arasındaki sınırı ortadan kaldırmaktır. Altı çizilmesi gereken husus, bu ilişkide giderek bireysel çıkarın değil, esasen hiçbir zaman varolmamış bulunan genel çıkarın ortadan kalkmakta olduğudur. Bu nedenle sosyalizm, emekçilerin, veya fakir-fukaranın güncel çıkarlarına uygun olduğu için değil, bireyin tarihsel evrimine uygun düştüğü ve bu evrimin mantıksal uzantısı olduğu için realite olabilmıştır. Adı ne olursa olsun, bütün bireyler için tek tek ve ortaklaşa tarif edilebilmesi mümkün tek bir çıkara doğru hızla yol alınmaktadır.

Bu insanın sosyalist mülkiyet ilişkileri temeli üstünde çok yönlü kişilik kazanması süreci, «yetkin bile olsa, prototip bir toplumsal insan yarattığı» töhmetinden kesinlikle muaftır. Hangi somut durumda olursa olsun bireyin toplumla kaynaşması sınırlandırılmış olarak kalır. Bireyle toplum arasında bir farklılık, daima kendini korur. Birey insan soyunun bir birimi olmayı, en zayıf halinde bile sürdürür. Bireysel farklılıklar, her şeyden önce biyolojik olarak koşulludurlar. Yeryüzünün tüm insanları içinde iki insan yoktur ki aynı geno-tip'te olsun. Bu biyolojik önkoşullar birey için sadece özgün olanaklar sunar. Bu olanaklar tarihi olarak belirlenmiş toplumsal koşullarda, insanın yaşayıp işlev kazandığı koşulların etkisi altında somut birey olarak biçim kazanırlar.



Bireye biçimini kazandıran bu koşulları; a) genel (bir bütün olarak verili toplum, toplumsal yapı, tarihi dönem), b) özel (ulusal, sınıfsal ve mesleki karakter), c) bireysel (aile, iş birimi, dar çevre) olmak üzere gruplandırmak, bunların her birinin birey üzerinde, eğer tarihsel bir amaca dönük olarak yoğunluk kazanmış bir yönlendirmeye bağlanmamışsa, farklı, çelişkili, uyumlu vb. gibi karmaşık ve «çesitlemeyi» artıran etkiler yaratacağını, kapitalist toplumda da durumun böyle olduğunu ifade etmek mümkündür. Ama şu soru, buna bağlı olarak haklılık kazanır mı: Eğer toplumsal koşulların iç farklılıkları, insan bireylerinin çeşitliliğinin bir kaynağıysa, o takdirde toplumsal olarak homojen bir yapıda, sınıfsız toplumda bu kaynak fakirleşmeyecek midir?

Böyle olmamaktadır. Toplumda heterojenliğin ortadan kalkması (ya da en aza inmesi) toplumun iç farklılığını ortadan kaldırmadı. Özgür bireylerin birliği olan komünist toplumsallıkta da iç farklılıkların süreceği, sosyalizmin bugünkü uygulaması tarafından da kanıtlanmıştır. Kişiliklerin şekillendiği ortam ise, tabii ki bütünüyle maddi ve sosyal eşitlik temelinden kaynaklanacaktır. Bu aynı zamanda her yaş kuşağının değişik iç sosyal koşullarda şekilleneceği anlamına da gelir. Bir kuşağın bir önceki kuşakla çelişmesi anlamında değil, gelişmenin ileri evrelerine uygun düşen kuşakların oluşması, süreci sahiplenmeleri ve ona işlerlik sağlamaları anlamında...

Bireysel çıkarla toplumsal çıkarın uyduğu sosyalist toplumsallık durumu, özel mülkiyeti kamusal mülkiyete dönüştürmüş olmanın sihirli sonucu olarak anlaşıldığında ikna edici olmaz. Sosyal mülkiyetin kabullenilmesi başka, sahiplenilmesi başka bir bilinç düzeyini gerektirir. Öte yandan sosyalist demokrasi, burjuva demokrasiden devralınmış bazı biçim ve kavramları büyük ölçüde koruyarak gelişir; bu biçim ve kavramların yeni bir sınıfsal öze kavuşması, öze damgasını vuran sınıfın büyük çoğunluğunu hızla kucaklasa bile, toplumun bütün katmanlarına, «yönetmeyle» yayılan bir tavır olarak değil, bilinçten ve gönüllülüğten kaynaklanan bir tavır olarak malolması, toplumsallığın bu yeni tavır etrafında oluşması gerekir. Başka bir ifadeyle, zaten «zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi bulunmayan» işçi sınıfı (hatta onun sadece sınıf bilinçli kısmı) sosyalist mülkiyete geçişle birlikte kendi dünyasını kazanmış, o sınıfın üyesi olan bireyler kendi benliklerine kavuş-



muş olurlar. Doğaldır ki bu, yine de «bir sınıfın» çıkarlarının toplumsal çıkar haline yükselmesidir ve birey-toplum çelişkisinin çözümü anlamına gelmemektedir. Toplumun bütün bireyleri için genel çıkarla özel çıkarın özdeşleşmesi durumu, bu sorunu önce ideolojik düzeyde, sonra da hayata karşı pratik tutum düzeyinde çözümlenmiş bir sınıfın, en azından böyle bir sınıfın en fedakâr kesimlerinin öncülüğünü zorunlu kılar.

Reel sosyalizmde demokrasi, birey-toplum çelişkisini yoketmeye, bunun maddi altyapısını kurmaya ve insanını yaratmaya dönük olarak yapılır. Bunun yükünü başlangıçta, bu en yüce insanlık ideali için yaşamlarını dahi ortaya koymakta tereddüt göstermeyen komünistler taşımıştır. Bu komünist insanların tarihsel rolü öylesine tayin edicidir ki; ve onların siyasal eyleminde öylesine ahlaki bir yoğunluk dile gelmektedir ki, kimi tarihî koşullarda bir kaç on bin insanın şahsında bir ulusun, bazen de bütün insanlığın kişilik kazanması mümkün olmuştur. Toplumun olgunlaşmış bütünlüğünü temsilen kendini eskimiş düzene ve ahlaka karşı öne sürenlerin, soylu bir «adanmışlık» gibi gözüken durumları, bu insani ölçünün gerisinde kalanlara jakobenlik, enayilik, kahramanlık, hayalcilik, inatçılık, dindarlık vb. gibi görünebilir; gerçekte bu bireyin «sonuna kadar özgürlüğü»nden, bireysel çıkarın, toplum çıkarının da üstünde, insanlığın çıkarıyla bütünleşmesinden başka anlama gelmez.

Bireyin sözünü ettiğimiz «özgürlük durumunu», ister istemez bireysel ve toplumsal çıkar ilişkisi olarak tarif ettik. Başka bir sözcük, daha anlamlı olabilirdi. Sosyalizm, bireysel çıkarı, aynı zamanda toplumsal çıkar olarak üretmenin ortamı demektir. Elbette kişinin emek ürünü ile onun kendi ihtiyaçları arasında dolaysız bir ilişki, bu sanat ürünü değilse eğer, hiçbir zaman kurulamaz. Kişinin sosyalist öz taşıyan demokratik özgürlüğü doğal tür bir özgürlük de değildir. Sömürüye son verilmiş olması birey ile onun emek ürünü arasında, önceki sınıflı toplumlarda olmayan imajiner bir ilişki yaratır. Bireysel olarak harcanan emeğin, kimi «anlaşılmaz süreçlerden» geçtikten sonra, aynı bireyin karşısına başka bir bireysel servet olarak dikilmesi durumu yoksa, bireyin kendi emeğine yabancılığını gidermenin maddi şartlarına varılmış olur. Bireyin maddi zenginliği hiç değişmeden kalsa bile kapitalizm ile sosyalizm arasındaki bu derin fark, bireysel özgürleşme yönünde atılmış muazzam bir adım demektir. Sosyal mülkiyetin, bu mülkiyete denk



düşen insan tipiyle bütünleşerek genelleştiği aşamada, birey, kendi emeğinin sonuçlarını, her yerde ve kendi tüketiminde açık olarak bulabilir.

Burjuva bireyciliğinin temel argümanlarından olan bireysel maddi zenginlik veya tüketim standartları ölçü olarak kullanıldığında, sosyalist toplumdaki bireyle kapitalist toplumun bireyi arasında niteliksel fark gözükmez, hatta gelişkin kapitalist toplum standartlarında, kapitalist toplum bireyi lehine kazanımlar bulunabilir. Sosyalizm, aynı zamanda kapitalizme karşı bir maddi zenginlik yarışı da olduğu için bu nokta küçümsenmeye gelmez. Şu var ki, bilimsel ve teknolojik gelişmede, kapitalizmin daha ileride olduğu varsayımı bile bireyin özgürlüğü ve mutluluğu açısından vardığımız genel sonuçları değiştirmiyor; tam tersine pekiştiriyor; çünkü bilimsel ve teknolojik gelişme kapitalist toplumda bireyin maddi bağımsızlığını daha da yoğunlaştırıyor; fakat aynı gelişme sosyalist mülkiyet tarzında gerçekleştiğinde bireyi biraz daha yetkinleştirip özgür kılıyor, **Bireysel zenginlik** kavramını kapitalist toplum bireyi «edinilmiş şey»lerin dolar cinsinden ifadesi olarak algılar ve «tüketimi» kendi içinde bir amaç olarak benimserken, sosyalist birey zenginliği, maddi ihtiyaçların karşılanması yanı sıra ve en az bunun kadar önemli olarak manevi ihtiyaçların karşılanması, gerilimsiz, kardeşlik ve dayanışma üreten bir yaşam ortamı, paylaşma hazzı, bilgi edinme ve araştırma imkânı, beyin potansiyelinin en geniş kullanımını, ileri düzeyde estetik ve ahlak olarak benimsenmektedir.

### «ÖZGÜR BİREY» OLMAYA DOĞRU

Kendi bireysel durumunu şöyle veya böyle kavrayıp olmak, açıktır ki toplumsal bir olaydır. Sosyalist toplumda, hazır bir maddi ilişkiler temeli mevcut olduğundan ve bireyin eğitimi böyle bir somutlukta gerçekleşmekte olduğundan dolayı «özgür birey» daha kolay ortaya çıkarken; kapitalist toplumda bunun maddi ilişkiler temeli bulunmadığı için, bireyin kendisiyle hesaplaşması, kendi kişiliğini buna göre hazırlayıp hayata, toplumların tarihsel gelişmesine denk düşen bir ilkeyle yön vermesi daha zor olmakta, daha çok çaba istemektedir. Potansiyel olarak böyle bir gelişmeye en yatkın ve bunun doğasını taşıyan iş-



çi sınıfının toplumda her fert, kapitalizmin ve sınıflı toplum birikiminin kendi üzerindeki olumsuz etkilerine karşı sürekli bir mücadele içinde olmak, her şey ama her şey tersini zorlarken, yaşamını tüm insanlığın, bilimsel olarak da kanıtlanmış bulunan geleceğini kurmaya adanmak; insanca olanı varoluşunun amaç ve ilkesi düzeyine yükselterek gücünü buna bağışlamak zorundaysa ve bu zorunluluğun bilincine ulaşmışsa, özgür olmuş demektir. Böyle bir birey elbette ki tek başına değildir; kendinden menkul bir ahlak taşımamaktadır; toplumun, aynı ülke içinde mücadele yürüten güçleriyle bütünleşmiş olduğu için böyle bir ahlaka ulaşmıştır; başka bir deyişle, fonksiyonel bir ahlaktır söz konusu olan. Bütün bunların bir sentez olarak somutlanabildiği komünist kişilik, kapitalist toplumdaki bireyin isteyip ulaşabileceği en ileri hedef olabilir ancak.

Bu genel çerçeveye Türkiye somutundan bakmaya çalıştığımızda oldukça «özgün» çizgiler görmekteyiz. 12 Eylül sonrasındaki siyasal baskı ve ekonomik kriz koşullarında bu çizgiler, daha net analizler yapmaya elverecek ölçüde belirginleştiler. Bireyi yetkin bir insan olarak donatan değerler silsilesinin Türkiye toplumundaki derinliği ve kök salmışlığı yeniden tartışma alanına girdi. Kabul etmek gerekir ki, Türkiye'de toplumsal tarih, günümüzdeki yoğunlukta ve gelecekte bundan da yoğun olarak yaşanacak sarsıcı toplumsal şartlara göğüs gerecek güçte bireyleri çok az yarattı. Hiçbir değer, birileri çıkıp hatırlatmadıkça hatırlanmıyor. Birikim, hiçbir manevraya gerek duymaksızın, doğrudan yok sayılabiliyor. Hayat hafife alınıyor. İnsana, etten, kemikten ve zaafılardan ibaret bir varlıkmiş gibi bakılabiliyor. Bireyin tarihsel kurtuluşunu hazırlayan yol üzerindeki evrensel çaptaki mücadeleye, bu mücadelenin muazzam kültürüne ve bu kültürün Türkiye'deki uzantılarına «yabancılaşma» sürüyor. İnsan çabasıyla ve yetmiş yıl önceden başlayarak bir bir yıkılan köhnemiş kapitalist yapılardan en köhnemiş olanlarından biri, Türkiye kapitalizmi ebedi ve mutlak sanılıyor. Birey başkaldırmaya hazır olduğu kadar, biyun eğmeye de hazır görünüyor. Tabii siyasal yenilgiler, başarısız kalmış küçük çaplı mücadeleler, büyük tarihsel olaylarla, mesela İspanya iç savaşı ya da antifaşist partizan savaşlarıyla aynı kefedeydi tartıldığı için umutsuzluk kök salıyor. Kendi işlerini bile yoluna koymaktan aciz, ama çok iddialı bireyler, üstelik sadece bireyler olarak sosyalizme kara çalmakta yarışıyorlar.



Halbuki, insanlığın soylu amaçlarına ortak olabilmek, Türkiye'de yaşayan insanlar için aynı gelişmeleri temenni edebilmek, sadece hukuki birey olarak değil, sınıflı toplumun sürekliliği bütün kavrayış biçimlerinden de bağımsız olarak özgür olmaya karar vermiş bireylerin varlığını gerekli kılar. İnsanın yeryüzündeki varlığının bir «raslantı» olmadığını, geleceğini de raslantıların değil, kendi bilinçli müdahalesinin tayin edeceğini, kendi toplumsal varlığıyla bireysel varlığının bütünlüğünü, bireysel kurtuluşunun, sosyal kurtuluştan kopmazlığını, buna ancak ve son tahlilde kendisinin karar vermek yetkisinde ve yetkinliğinde bulunduğunu, derinlemesine bilen kişilere ihtiyaç vardır. Hiç kolay geçmeyeceği, durulup yeniden kabarcacağı, yapay gerekçeleri yok edip, köksüz değerleri savurup atacağı, toplumu silkeleyip sarsacağı, bireyi kalıptan kalıba sokup yeniden yaratacağı ve yığınlar için öğretici özdeneyim olacağı besbelli olan önümüzdeki yılların kalıcı geleneği bu kişiliklerle kurulacaktır. Topluma yön vermek gücüne ulaşmadan önce bireyler, kendi kişiliklerini, kişiliklerinin siyasal boyutlarını ve en az bunlar kadar önemli olan kendi subjektif yanlarını sonuna kadar olgunlaştırmak zorundadırlar.

Sosyalizme, insanın ve insanlığın kesin kurtuluşuna olan inancın, böyle somut ve yetkin kişilikle bütünleşmediği sürece, her an terkedilebilir bir «dini inanç» iğretiliğinde kaldığı bilinmektedir.

TÜSTAV



Dieter KRAUSE ve Arnhelm NEUSÜSS  
Türkçesi : G. ANTİKACIOĞLU

*Gerçek hep savaşıktır, o sadece gerçek olmayana karşı değil, aynı zamanda bunu temsil eden belirli insanlara karşı da savaşır.*

B. BRECHT

### 1. İdeoloji Ve Gerçeğin (Wahrheit) Karşı Karşıya Konması (Aydınlanma)

Temeli olan bir ideoloji anlayışı uğruna yürütülen tartışmalar, en baştan beri bilgi (bilim, gerçek) ve politika (çıkav, irade) arasındaki ilişkiyi konu almaktadır. Sorun şudur : ideoloji gerçek olmayan olarak, ideolojik olmayan gerçekten ayrı mıdır; yoksa gerçek olmayan karşı savaşında ve toplumsal bütünlüğe egemen olma savaşımında oluşan gerçek de ideolojik olarak mı kavranmalıdır? Gerçek bir kez, politik olana karışsa da, aslında politik olmayan olarak; diğeri ise politikanın ötesine geçse de kendi içinde politik olarak kabul görmektedir.

Feodal bütünlük iddiasına karşı savaşında ortaya çıkan birinci konunun geleneğinde, ideoloji insanların kafasında genel refah amacına hizmet adına bilgilenmeyi çağaltma olarak, bilgi edinmenin ilerlemesine karşı etkide bulunan birşey olarak anlaşılmaktadır. İdeolojinin kaynağı farklı türden şeylerde gö-



rülse de, bu gelenek kendi kimliğini insan düşüncesinin ve bilinçinin ideolojiden **arıtılabileceği** ve bunun aynı zamanda kendisi için bir görev olduğu anlayışında bulmaktadır. Bu görevin kendisi **aydınlanma**, aracı ise **eleştiridir** (1). Bu perspektiften bakıldığında ideoloji sorunu, ideolojik olmayan ve bu aynı zamanda demektir ki, politik olmayan, giderek anti-politik ve tarih üstü gerçek iddiasının **bilgi kuramı yoluyla** (bilinç arındıran) açıklığa kavuşturulmasının sosyal boyutu olarak görünmektedir. Bu iddia ancak **politikadan ayrılmışlıkta**, bilim olarak, yalnızca serbest alanlarda önyargısız, yani yalnızca genel insani çıkarılarla yönlendirilmiş bir araştırma olarak gerçekleştirilebilir olarak düşünülebilir. (Böylesi serbest alanlar olarak gerek toplumsal kurumsallaşmış alanlar, gerekse de gerçeğe kendisini bağlayan tek ölçüt olarak kendinden emin olan bir düşüncenin tinsel iç alanları olabilir.)

## 2. Gerçeğin Tarafı (Parteilichkeit)

İdeolojik olmayan, anti-politik ve tarih üstü bir gerçek iddiası bir ideoloji eleştirisi biçiminde proleter iddialar aynı ölçüde **karan** bir ideoloji eleştirisi biçiminde göstermektedir. Buradan bakıldığında hem feodal hem de proleter iddialar aynı ölçüde özel, yani ideolojik olarak görünmektedir: Zamanı gelmiş eşitlik haklarının talebi de, kendisine karşı **kamuoyu çıkarının** bir silahı olarak burjuvazi tarafından geliştirilmiş olan ideoloji kavramının hedef aldığı zamanı dolmuş imtiyazların savunusu da, ideoloji olma hükmü giymektedirler. Bu silah kendini yalnızca eşitsizlik taleplerine karşı değil, aynı zamanda eşitlik taleplerine karşı da kullanılabilir göstererek, kendisinin özel bir çıkarın, **burjuva sınıfının çıkarının** bir silahı olduğunu kanıtlamıştır.

İdeoloji ve gerçeğin aydınlanmacı bir biçimde karşı karşıya konulması, aynı bağlamda ideoloji olarak tanımlanabilir olmuştur, yani tarihsel ve politik olarak bağlı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu arada bu ideolojiyi savunan burjuvazi, proleter olan iddia kendini insanlığın genel çıkarı ve nihayetinde bilimsel, inandırıcı olarak temsil edebildiği oranda geri çekilmek durumunda kaldı (Bu çıkmazdan burjuvazi, şüphe ve yöntemsel ilkelere

1) Bu yazı kısaltılmış olarak Rethinking Ideology, Argument-Sonderband 84, Berlin (West) 1983 içinde, («Note on Ideology and Int rest») başlığı ile yayınlanmıştır.



sıgınarak çıkmaya çalıştı ve bununla bir zamanlar yükseklerde tuttuğu gerçek üzerine olan iddialarını onun yokolma derecesindeki dozuyla değiştirdi: gerçeğin sonsuz aranişı). İdeoloji ve gerçek karşıtlığı burjuva sınıfının çıkarının ifadesi olarak tanımlandığında, ideoloji kavramı burjuvazinin onu gündeme getirdiği anlamda kullanılamaz hale gelmektedir. Aydınlanmanın bize öğrettiği, onun insanlığın genel çıkarlarını temsil etme iddiasında, hem bunu nasıl belirli bir tarihsel biçimde dile getirdiği, hem de aynı zamanda ve aynı iddia bağlamında, özel çıkarın (yeni) eşitsizliğin yerleştirilmesinde aracılık ettiği; gerçeğin, eleştirinin emin kıstaslarını bulmak için belirtilecek tarih ötesi bir görüş olmadığı, bilakis genel insanlık çıkarının, sınıf mücadeleleri tarihi içinde kendini o anki duruma bağlı olarak temsil eden ve geçerlik kazanmaya çalışan bir süreç olduğudur. Çünkü kendini eşitlik talebi - genellikle eşit haklar biçiminde - olarak dile getiren bu çıkar, daima sınıf savaşımında bir silah, yani zorunlu olarak o anki durumda yalnızca özel olan bir çıkarın politik aracı, olarak ve her şeyden önce kendini sunduğu biçimde gerçekten özellikle bu çıkarın damgasını taşıyarak oluşur.

Sınıflı toplumlar evresinde gerçek, toplumsal yaşamda eşitlik ya da eşitsizlik çıkarına dokunduğu oranda, kendisini zorunlu olarak yalnızca yanlış olarak, yani özel, tarihi ve politik olarak ele alınmış, tek kelimeyle söylersek: ideolojik olarak oluşturur. Çağdaş bilim kavramı da, feodal dünyaya ve onun meşrulaştırılmalarına karşı politik gücünü bilim ve ideolojinin karşı karşıya konulmasından alan bir ideolojik silah olarak geliştirildi; öyle ki, sanki bunda ısrar edenler hiçbir sınıf çıkarını temsil etmiyor, yalnızca genel insanlık bilgi çıkarının peşinden gidiyorlardı. Bu açıdan aydınlanmanın tamamlanması, yalnızca aydınlanmanın ideolojik karakterinin idrakından geçmektedir, ki burjuva ideolojisi olarak aydınlanma kendi ideolojik karakterini yadsımak zorunda olup, bununla kendisi yanlış (ters) biçiminde anlamında ideoloji konumuna düşmektedir (2).

2) İdeoloji kuramının tarihi için bkz. «Problemgeschichtliche Einleitung» Kurt Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Darmstadt / Neuwied 1978 (9. bası) 1984 içinde, çıkaran Kurt Lenk 2. bkz. Marx / Engels, *Die deutsche Ideologie*, Feuerbach-Kapital, Toplu eserler, cilt 3, s. 26 alm.; ve bkz. A. Neustüss, *Marxismus München* 1981, Kap. 7 («Camera obscura»)



Bilim (bilgi, gerçek) uzlaşmaz toplumsal zıtlıkların ötesinde teşkil edilip, adeta bir kanıt olarak dışardan, yanlış olan olarak ideolojiye karşı gelsin diye, politik bağlam devresine sokulamaz. Muhakkak ki bir iyi niyet ifadesi olan, böylesi bir tavrın sözcülüğünü bugün halen üstlenmeye kalkan düşünce, zorunlu olarak özgürleştirilmiş ilişkilerin önsenmiş ifadesi konumuna düşecek ve belki de çoktan aştığını sandığı idealist konumları yeniden üretmek durumunda kalacaktır : o, burjuva aydınlanmasının bilgilenme durumuna (Erkenntnis-konstellation) bağımlı kalacaktır. Diyalektik ve tarihi materyalizmin klasikleri kendi dönemlerinde aydınlanmanın burjuva sınıf karakterinin idrakı ile ondan kurtulmuşlar, gerçeğin de sınıflı toplumlarda zorunlu olarak yanlış, yani ideolojik olduğu bilgisini elde etmişlerdir.

### 3. Klasiklerin Çıkardığı Sonuçlar

Bilindiği gibi klasikler ideoloji sorununu önce gerçeğin düşüncenin toplumsal öncüllerinden bağımsız olarak tespit edilebileceğine inanan ve düşünülebileceğini zanneden bilincin, hangi toplumsal ilişkilerden çıkabileceği sorusuna yönelerek ele aldılar; kendi maddi koşullarına, onları sorgulayamayacak kadar yabancı bir bilinçti bu. Sorunun yanıtını **kafa ve kol emeğinin birbirlerinden ayrılmış olduğunda buldular**. Bu ayrılık burjuva toplumunda o denli tamamlanmıştı ki, düşüncenin toplumsal koşullanmışlığı gerçeği tersine, yani düşüncenin toplumu koşullandırdığı fikrine çevrilebilirdi; ve bu yüzden de düşünce tek görevini doğru düşünmekte görüyordu. Bu düşünce kendini politikadan ne denli bağımsız ve genel insanlık çıkarının sözcüsü sanırsa sansın, kendi farkında değilse de, bu **ters biçimiyle** burjuva sınıf çıkarının bir ürünüdür ve ona bağlıdır. Bu «yanlış bilinç», «yürekli adamı» (3) kendi maddi temellerini, burjuva —kapitalist üretim ve değişim (her türden alış-veriş, iletişim vs.) ilişkilerinde, algılamada engellemektedir. Eğer o, gerçekler karşısında buna rağmen bu engeli aşabilseydi, onun, düşüncenin o biçimini aşmasını ve burjuva ideoloji eleştirisi tavrını terketmesini beraberinde getirirdi. Bu durumda o, ya burjuva sınıf çıkarlarının **bilinçli** öncüsü olacaktı, ya da iyi

3) Marx / Engels bu ifade ile «yeni Alman devrimci filozofunun tipini» nitelendiriyorlar (Toplu eserler, cilt 3, s. 13 alm.)



niyetlerini bir yana bırakmaksızın, proleter bütünlük iddiasını temellendirmeye yardım edecekti.

Klasikler aydınlanmacı ideoloji eleştirisinin kendisinin ideolojik olduğunu bir geç örnek üzerinde gösterdiler ve bununla aynı zamanda ideoloji kavramının yeni bir anlamını elde ettiler. **Altyapı-üstyapı ilişkisi** kuramında ideoloji kavramının bu maddi anlamı, onu yanlış bilinç özgül biçiminden çözerek, kategorik olarak genelleştirdi (4). Buradan klasiklerin diğer bütün kavram kullanımları çıkmıştır.

Engels, devleti «insanın üzerindeki birinci ideolojik güç» (5) olarak nitelerken, genel insanlık çıkarının muhafazakârı olarak görünen ve bununla sınıf çıkarlarının egemenlik aracı olduğunu gizleyen iktidarın, ideolojik etkinliğini vurgular; işte iktidarın bu etkinliği çağdaş burjuva devletinde asıl maharetini geliştirmektedir. Engels bu sözüyle hiçbir surette «devleti», ideolojinin diğer bütün görüngülerinin türetilebileceği kaynak olarak göstermemektedir. Elbetteki, ezilen ve sömürülen sınıfların, örneğin proletaryanın çıkarlarını dile getirme biçimleri ve bunların örgütlenme biçimleri ezen sınıfların kadar ideolojiktir.

Marks, burjuva kapitalist üretim ilişkilerini («yüzey»), burjuva biliminin (ekonomi) kategorilerinde ve gündelik yaşam bilincinde «nesnel düşünce biçimleri» (fetişler) (6) olarak nitelerken aynı çözümlemeci perspektif kendini göstermektedir: bunlar, bu «doğal» ilişkilerin muhafazasına duyulan ilginin ifade bulduğu ideolojik biçimlerdir ve toplumsal olarak üretilmiş olan doğallık yanılması ise, yalnızca açıklığa kavuşturulmuş proletaryanın çıkar konumundan hareketle kavranabilir.

Lenin'in ideoloji kavramını kullanımı, daha ilerlemiş ve politik açıdan keskinleşmiş olan işçi hareketine tepki olarak, tarihsel materyalizmin kurucularının kavramı kullanımında var olanı daha da açmaktadır: Yani gerçeğin, sınıfların politik çatışmasını bir kubbe gibi örten idrak ve yargı sırrı olmadığı, özel çıkarlar biçiminde zorunlu olarak ifade edilen konular

4) Bkz. Marks, K. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort* (Toplu eserler, cilt 13, s. 8 alm.)

5) Bkz. Engels, F. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Toplu eserler, cilt 21, s. 302, alm.

6) Bkz. Marx, K., *Das Kapital I*, Toplu eserler cilt 23, s. 90 alm.



bağlamında geliştiği ve gündeme geldiğidir (7). Proleter sınıf çıkarı, aydınlanmacı, ideoloji eleştirisi tarafından temsil edilemez olduğu, tersine onun saldırısına uğradığı ölçüde, kendini özgün bir bütünlük iddiasını sunmak ve temellendirmek, yani açıktan açığa ideoloji olarak dile getirmek zorunda kaldı. İdeolojinin bu burjuva —aydınlanmacı anlayışından kopuşunu Marks/Engels «bilimsel sosyalizm» formülünde açıkça gerçekleştirmişlerdi.

#### 4. Sınıflı Toplumda İdeoloji ve Bilgi

İnsanların bilinci ve düşünmesi, onların toplumsal gerçekliğinin maddi gelişme sürecindeki fikirsel uğraklarıdır. Onlar insanların kafasının ürünü olarak, daima çalışma pratiğinin varlığı ve bunun toplumsal örgütlenmesi tarafından belirlenirler. Bu, bütün insanlık tarihi için geçerlidir; yalnızca sınıflı toplumların «ön tarihi» için değil, aynı zamanda bu tarihin sona ermesinden sonra kurtulmuş insanlığın gelişme ve kendini biçimlendirme yolunda da geçerli kalacaktır. Bunun aynı zamanda, insanlığın çalışma pratiğinde ve onun içerdiği bilinç ve düşünce biçimlerinde, sınıflı toplumlar döneminin öncesinde, esnasında ve sonrasında tarihsel olarak gelişmiş gereksinimleri mümkün olduğunca mükemmel tatmin eden çıkarılara bağlı kaldığı görülür. Bu bakış açısı ile, insanın düşünmesinin ilkesel olarak ideolojik olduğu maddeci açıdan savunulabilir.

Ancak bu genel bakışı, ideoloji kavramını daha dar ve sınıflı toplumlardaki ilişkilerle sınırlanmış bir anlamda ele almak için bir yana bırakmak, pek anlamlı değildir. Sınıflı toplumlarda, genel insanlık çıkarı da kendini antagonistçe özel çıkarların dile getiriliş biçimlerinde sunmaktadır. Çünkü yalnızca bu dar anlamda maddeci ideoloji kavramı, ideolojik görüşlerin çözümlenmesinde, bilinç, düşünme ve bilme öğeleri arasında, onların özgül sınıf çıkarlarına bağlılığının yoğunluğu ölçüsüne bakarak, ayırım yapma eleştirel boyutunu kazanır. Ancak bu dar anlam içinde ideoloji araştırması çabaları için bir kıstas elde edilebilir. Bu da, ideolojik olmayan, yani özel çıkarlar bağlamında geliştirilmiş bir bilgiden başka bir şey olmayan, ama bu çıkarları aşan, genelleştirilmiş ve ancak ilk (ge-

7) Bkz. Dieter Kraus, *Der Ideologiebegriff im Marxismus, Das Argument* 103, 1977 içinde, s. 346.



niş) ideoloji kavramı anlamında, ideolojik olan bir bilgiyi aramak olabilir.

Peki ama, kavramın dar anlamında sınıflı toplumlarda ideolojik olmayan düşünme ne olabilir? Örnek olarak doğa bilimi verilebilir. Ancak yalnızca zihin ve toplum, yani insanların tarihsel varlık ve düşünme bilimleri değil, doğa bilimleri de ilkesel olarak ideolojik bağlara sahiptir. İki kere ikinin dört ettiği iddiasının dahî muhalif olduğu öne sürülebilir, zındıkça bir tavır olarak gönebilir ve yaptırma uğrayabilir. Nasıl ki, düşünme de inanca karşı bir günah ve ideolojik bir potansiyel olarak kolayca kanıtlanır ve takibata uğrayabilirse. Bilgiler ne kadar doğru olurlarsa olsunlar, bu onların içinden çıktıkları ve içinde etkilerini sürdürdükleri politika ve sınıf çıkarının ve giderek (dar anlamda) ideolojinin dışında oldukları anlamına gelmez.

Şüphesiz ki, bu bilgi öğeleri daha sınıflı toplumlar döneminde genel insanlık bilincine girebilir ve tartışma götürmez bir hale geldikleri oranda sınıf çatışmalarının dışındaymış gibi görünebilirler. Bu görüntü aldatabilir: Bu nedenlendirme öğelerinde bütünleşmeyi gerçekleştirmiş özel bir iddianın güncel zaferinden başka birşey olamayabilir. Ancak diğer yandan, gerçekten — ve böylece artık yalnızca en genel anlamda ideolojik — ve böylece sınıflı toplumda dar anlamında ideolojiyi aşmış bir bilgi de oluşmuş olabilir. (Sınıflı) toplumun gelişme düzeyine bağlı olarak bu durum yanılısal da olabilir. Ancak bu yanılı artık dar anlamda ideolojik değildir.

Açıktır ki, sınıflı toplumlarda basit bir yanılı bile daima kuşku uyandırır ve ideolojik çözümlemenin uyarıcısı da budur. Ancak sınıfsız toplumda, yanılı da ideolojik olarak kuşku uyandırmaz, çünkü artık onun muhafazası için hiçbir sınıf çıkarı yoktur. İnsanlık sınıfsız toplumsallaşmada, kendi genel yaşam ve böylece bilgilenme çıkarlarının peşinden gitse de, bu açıktır ki onun yanılılara karşı bağışık olduğu anlamına gelmez. Fakat bunlar, insanlığa zarar verse de, yararlı olan gerçekler dar anlamda ne denli az ideolojikse, o denli ideolojiktirler.

## 5. Bir Tanım İçin Sonuçlar

İnsanlık tarihi, sınıflı toplumlarda geliştiğinden beri ve bu toplumlar da sürdüğü müddetçe, sınıfların savaşımı bu toplum-



ların evreleriyle oluşan ve yokolan **politik iktidarı** ele geçirmek ya da muhafaza etmek çerçevesinde sürmektedir. Politik iktidar, sosyal olarak eşit olmayanların, toplumsal olarak bir arada bulunmalarını sağlar, yani **egemenliği** mümkün kılar. O, böylece aynı zamanda türün **genel çıkarı** olarak bütünlüğünü ve yeniden üretimini de güven altına alır. Genel iktidar uğruna yürütülen savaşımın biçiminin adı, işin içine ve bu savaşım doğrudan fiziki çekişmelere geçmediği sürece **politikadır**. Politikada çatışma biçimi, toplumsal karşıtların ve antagonizmaların, birbirlerine karşı kendilerini **çıklarlar** olarak dile getirerek ve üstünlük sağlamaya çalışmalarıdır. Bu çıkarların, politik iktidarı ele geçirmede ya da elde tutmadaki başarılarının koşullarının başında, bunların kendilerini özel değil **genel çıkarlar** olarak sunmaları gelir. Bunlar, haklı olarak toplumsal **bütünlüğe** egemen olma, onu biçimlendirme, yani politik iktidarı yalnızca genel çıkar anlamında ve insan türünün, **herkesin iyiliği için** yeniden üretimi iddiasında olduklarında ve bunu gerçekleştireceklerinde inandırıcı olmalıdırlar.

Bu iddiada bulunmak, onu iletme ve mümkün mertebeye tüm toplum üyelerinin bilincine yerleştirmek zorunluluğu ideoloji üretimini yaratır; ideoloji kavramı bu işleve bağlıdır, bu işlevin nitelenmesidir. Bundan dolayı genel bir tanım aşağıdaki gibi olabilir: **İdeoloji, sınıf savaşımı koşulundan ortaya çıkan ve bu savaşım içerisinde sınıfların konumlarını güçlendirme ya da zayıflatma etkisi olan, toplumsal bütünlüğü politik iktidarı kullanma yoluyla biçimlendirme iddiasının sunulma ve gerekçelendirilmesinin, çıkarlar tarafından yönlendirilen üretimi demektir.**

## 6. İdeoloji Çözümlemesinin Perspektifleri

Bu tanıma göre ideoloji ya da ideolojik olan, yalnızca kendini açıktan açığa yoğun, kapsamlı, sistematik örgütlenmiş bir gerekçelendirme iddiası «(dünya görüşü)» olarak sunan ve böyle etkili olmak isteyen birşey değildir. Aksi takdirde **ideoloji araştırmasının alanı**, böylesi şeylerin etki ve içerik çözümlemeleriyle sınırlanmış olurdu. Tersine tanımın koyduğu görev, fikirsiz üretimin — bilimsel kanıtlama ve felsefi spekülasyondan başlayarak gündelik yaşamda fikir yürütme kalıplarına kadar — hangi koşullanmışlık, tarz ve yoğunlukla sınıf çıkar-



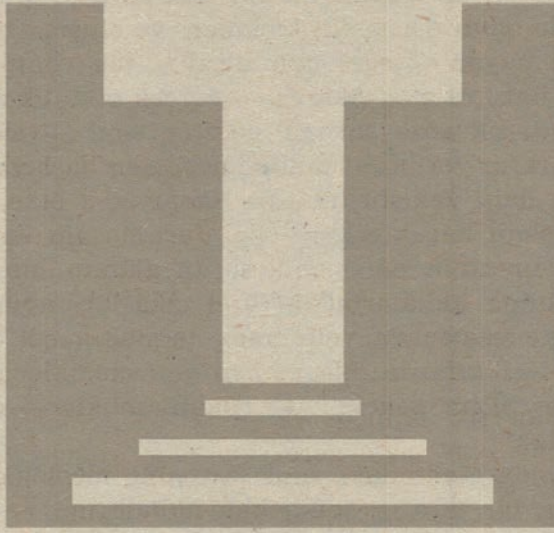
larını gerekçelendirme zorunluluklarının içinden çıktıkları ya da içine düştüklerini incelemektir.

Her bir fikrîsel üretim zorunlu olarak belirli bir toplumsal çıkarlar bağlamından doğar ve yaradılış itibariyle onun tarafından biçimlendirilir; her bir fikrîsel üretim, bilinçlice ve isteyerek veya bilinçsizce ve istemeyerek, bütünlük iddialarının gerekçelendirilmesinde ya da çürütülmesinde bir rol oynar, ya da oynayabilir durumdadır — sınıflı toplumda her çıkar en azından özeldir, yalnız karşı tarafın gözüyle değil — ve bundan dolayı perspektifi itibariyle politiktir. Demek ki ideoloji çözümlemesi hem zihinsel bir yapılanmanın özel sınıfsal oluşma bağlamıyla, hem de onun olası etki biçimleri ve oluşma bağlamına sabitçe bağlı olmayan — eğer öyle olsaydı, tek yönlü ve kesin bir neden etki ilgisi ortaya çıkardı — gerçek etkililikleriyle ilgilidir. Tersine sık sık göze çarpan, değişen sınıf savaşımı ortamında karşı tarafın yorumsal müdahalesinden başlayarak, karşıtı anlamların dahi yakıştırılmasına kadar açık olan, ideolojik unsurların akışkan karakteridir. Bu durum tam da maddeci ideoloji çözümlemesinin en önemli sorun alanını meydana getirir. O, bütünlük iddialarındaki özel çıkarları aydınlanmacı bir tarzda açığa çıkarmaya yeltenmez, tersine genel çıkarların kendilerini özel çıkarlarda dile getirip getirmediğini ve nasıl — hangi tür, biçim, esneklik ve çokanlamlılıkla — dile getirdiklerini sorgular.

Çünkü ideoloji alanındaki sınıf savaşımı, ideolojik sınıf savaşımı yalnızca bir tarafın kendi hak iddialarına ve bunların gerekçelendirilmesine ikna olmak (onları ileri sürmek, temsil etmek) ve karşı tarafinkileri geri çevirmek (eleştirmek, «açığa çıkarmak») biçiminde cereyan etmez — belki de en az bu biçimde cereyan eder. — Bundan çok ideolojik unsurların yorumlarının, aydınlatmalarının, çeşitlemelerinin, vurgu kaydırmalarının, ayrıştırmasının ve kendine bağlanmasının, yeniden gündeme getirilmesinin, yeniden köreltilmesinin, giderek çarpıtılmasının savaşımı olarak vukuu bulur. Bu sürekli yeniden kurulum süreçlerinde ideoloji, tarih olarak, ama tabii ki kendi tarihi olarak değil, aksine sınıf savaşımı tarihinin uğrağı olarak onun ifadesi olarak cereyan eder: İdeolojik malzeme esnektir; fikri alanında maddi, toplumsal çelişkileri yansıtır, fakat bunun doğrudan ve düz bir şekilde, sınıf özünün yatay bir görüngü tarzı olduğu enderdir.



Verili bir toplumsal durumda «ideolojik ilişkiler», bu durumun maddi ilişkilerini basit bir tekabül etme olarak yansıtmadıklarından, bilimsel ideolojik çözülemeye gereksinim vardır. İdeolojik malzemenin genişleme ve dönüşme özellikleri, hakkını vererek çözülemeci bir tarzda uygulanabilir ve ayrımlar yapmaya izin veren bir kavramsal aygıtın kurulması işine başlanmış da olsa, bu henüz başlangıç aşamasındadır. Ancak bunun sınıf antagonizması olgusundan ve bundan dolayı onun nesnel içermeleri olarak toplumsal çıkarlardan yola çıkarak geliştirilmesi gerektiği, maddecilik açısından tartışma götürmez görünüyor.



TÜSTAV



# FELSEFİ TARTIŞMANIN DOĞASI ÜZERİNE

T. OIZERMAN

Türkçesi : Celal A. KANAT \*

## 1. BİLİMSEL TARTIŞMANIN KAÇINILMAZLIĞI

Amacı bilinmeyen keşfedilmesi olduğu için bilim ön yargılarla ve gündelik bilinçte yatan yanılsamalarla olduğu kadar, hatalarla da savaşmayı gerektirir. Herhangi bir kişi kararlı bir yansızlık gösterebilir, tüm tartışmaları bir yana itebilir, basmakalıp laflar ederek zamanını harcayabilir; ancak bu kişinin ya da başka birisinin, bilginin herhangi bir alanında tutkunun ve yanlılığın iticigücü olmaksızın, yeni bir şeyler söylemesi tümüyle olanaksızdır.

Polemikler, kuşkusuz bilimsel incelemeyi amaçlamayabilir ve bilimadamı, sakın ve adamakıllı bir araştırmayı engellediği gerekçesiyle bunlardan hoşlanmayan bir kişi olarak anlaşılabilir. Ama polemikler olsa da olmasa da, tartışma kaçınılmazdır. Bilimsel önermelerin polemik düzeyinde açıklanmasından çok, sistemli biçimde geliştirilmesi gerektiği üstünde duran bilimadamı, kendi araştırmasının iç polemiksel doğasını ortadan kal-

(\*) Bu yazı yakında De Yayınevi'nce yayınlanacak olan T. Oizerman'ın **Felsefe Tarihinin Sorunları** isimli kitaptan alınmıştır.



dirmiş olmaz. Özgün olduğu ileri sürülen açıklamaları, öbür bilimadamlarının açıklamalarını sorguya tutar; buluşları bilimsel olgu açısından temeli olmayan günlük nosyonlarla çatışır ya da oturmuş belli görüşlerle çelişir. Görecelik kuramı, ne yönden açılabilirse açılabilir, klasik mekaniğin yasalarının sınırsız evrenselliği inancıyla sonunda uyuşmayacaktır. Demek, bilimin iç polemigi, kendi bir dış görünüşü olmadığı ölçüde kendini yeniden öne çıkarmaktadır.

Konuyu sistemli olarak ele almaktan bizi alakoyacak bazı pürüzleri bir yana bırakırsak bile, ne denli istesek de, temel tartışmadan asla kaçınamayız. Bu durumda, her bilimin tarihinde her zaman raslanan polemiklerin (deyimim en geniş anlamıyla) bilimsel bilginin zorunlu gelişme biçimi olup olmadıkları sorulabilir.

İdealizmin bilgilimsel temellerine ilişkin öğretisi, aynı zamanda, tüm (yani yalnızca idealist yönde olmayan) hataların bilgilimsel kaynaklarına yönelik bir inceleme olarak, hatta bilgisizlikten bilgiye ve bir bilgi düzeyinden bir başka bilgi düzeyine giden ortaya koyan bilimsel bilginin ayrılmaz bir parçası olarak alınabilir. Diyalektik maddeci bilgilim, diyalektik maddeci bilgi kuramı bireyin bir takım kaçınılmaz sınırlar, sınırlamalar, vb. içinde bilme yeteneğini ele alan, bilmeye ilişkin psikolojik incelemeden nitelikçe farklıdır. Marxçı bilgilim, konusu, yaratıcısı belli bir birey değil, tüm insanlık olan bilginin gelişmesini, inceler. Bu nedenle hatanın, bilginin kendi doğasından ve gelişmesinden ortaya çıkan hatanın, psikolojik değil bilgilimsel kaynaklarını inceler.

Bilimsel bilgilim, dünyanın sınırsız bilinebilirliği ilkesini ileri sürerek, tüm bilginin yasalarca yönlendirilen «sınırlılığı»nın diyalektik bir yorumunu verir. Bilginin bu «sınırlılığı»nın üstesinden, onun gelişmesi gelir; ama her zaman tarihsel bakımdan belirlenmiş sınırlar içinde. Bunun anlamı bilmenin, mutlak hakikatler üretme yeteneğinin, herhangi bir gelişme aşamasında bilginin göreceliğini ortadan kaldırmadığıdır. Gerçekliğin (kavramlar, önkavramlar ve duyumlarda) yansıması, onun aynı zamanda bir çarpıtılması olup, bu çarpılma, bilginin gelişmesinin (daha) sonraki bir aşamasında, kuşkusuz mutlak değil ama görece anlamda «ortadan kaldırılır».

«Biz,» diyordu Lenin, «sürekliliği kesintiye uğratmaksızın, onu yalınlaştırmaksızın, kabalaştırmaksızın, parçalamaksızın,



içinde canlı olanı boğmaksızın, hareketi düşünemeyiz, dile getiremeyiz, ölçemeyiz, betimleyemeyiz. Hareketin, yalnızca hareketin de değil, her türlü kavramın düşünce aracılığıyla ve yalnızca düşünce aracılığıyla değil, duyu algularıyla da kafada canlandırılması, onu her zaman kabalaştırır, öldürür. Diyalektik özünü de burada yatar. Bu özünü dile getiren formül de şudur: birlik, yani karşıtların özdeşliği.» (1) Bilinemezlik ve sezgicilik, (bilme süreci içinde somut öğeler olan bu tekyanlılığı, öznelliği, bunlara yazgısal bir güç tanıyarak, mutlak düzeyine çıkarır. Ama bilim tarihi, bilme sürecinde aynı zamanda olumlu bir etimende olan böylesine «aşırı basite indirilmiş» bir yargıya yer tanınamaktadır.

Bu süreç, temelde çelişkilidir. Bilmeyi de olanaklı kılan budur, ama bu zorunlu olarak, hataya da olanak yaratabilmektedir. Öznel açıdan, yani, bilen kişi açısından, hata rastlantısaldır. Ancak, bilme tarihini kavrayıp, hataların istatistik düzenini çıkarmaya kalkışırsak, bunların kaçınılmaz olduğu da ortaya çıkar. Demek, hakikat ile hata arasındaki diyalektik karşıtlık dünyanın bilimsel yansıması alanı içinde bulunmaktadır, onun kıyısında değil (2). «Her bilimde» der Engels, «doğru olmayan anlayışlar son başvuruda gözlem hatalarından, doğru olguların doğru olmayan anlayışından ayrıdır. Birincilerin yanlış olduğu gösterildiği zaman bile ikinciler ayakta kalır.» (3) Öyleyse, bundan çıkan şey, hatanın bilme sürecinde ortaya çıkması durumunda, aynı zamanda belli bir önem de taşıdığıdır. Hakikatin hata ile soyut, metafizik biçimde karşı karşıya getirildiği yerde, hakikatin kendisi de soyut ve metafizik biçimde yorumlanır, yani hataya yaklaşır. Tersine hatanın somut çözümlenmesi, bize, onun nesnel hakikat momentlerini çıkarma olanağını verir.

1. V.I. Lenin, Coll, Works, c. 38, s. 259-260.

2) Louis de Broglie şöyle yazıyor: «Bilimsel çalışmayla uğraşmayan insanlar, çoğu kez, bilimlerin bizlere mutlak kesinlikler sağladığını sanırlar; böyle kişiler bilim adamlarının kendi sonuçlarını tartışılmaz olgulara ve çürütülemez savlara dayandırdıklarına ve sonuçta, hiçbir hata ya da gerileme olanağı bulunmaksızın ileri atıldıklarına inanırlar. Ancak, bilimin şimdiki durumu, tıpkı geçmişteki bilim tarihi gibi, işin tümüyle farklı olduğunu bizlere kanıtlamaktadır.» (Louis de Broglie, *Sur les sentiers de la science*/Bilim Yolunda Paris 1960, s. 351)

3) F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 215.



Hakikat ile hata arasındaki görelî karşıtlık diyalektik ilkesinin, hatanın hoşgörülmesine ilişkin ilkesiz istemle hiçbir ortak yanı yoktur. Hakikat hatayla, ya da, hata ile uzlaşmakla uzlaşmaz biçimde zıttır; bu olgunun anlaşılması her bilimsel polemikte soylu bir dürtüdür. Ama diyalektik biçimde anlaşılan hakikat, özeleştireldir; kendi eksikliğinin, sınırlılığının ve gelişme gereğinin bilincini de içerir.

Görececilerin hakikat ile hata arasındaki karşıtlığı silmeleri, derin ölçüde diyalektiğe karşıdır. Hakikatin nesnellığının diyalektik maddeci yoldan onanışı, görececilikteki öznelliği dışlar. Ama, nesnel hakikat nesnel gerçeklik değildir, onun ancak yaklaşık olarak doğru bir yansımasıdır. Hakikatin nesnellığının sınırları araştırma, pratik ve pratiğin kuramsal çözümlenmesi yoluyla ortaya konur. Bunun anlamı doğrunun, doğru olmayandan ayrıldığıdır; sözgelimi hakikat ile hata arasındaki karşıtlığın, belli bir araştırma alanı çerçevesinde sıkı sıkıya sabit olduğudur.

Engels şöyle der: «Hakikat ile hata, tıpkı kutupsal karşıtlar içinde hareket eden tüm düşünce kavramları gibi ancak son derece sınırlı bir alanda mutlak geçerlilik taşırlar... ve bunu (böyle bir kavramı - T.D.), o alan dışında mutlak bir biçimde geçerli gibi uygulamaya kalkışırsak, kendimizi gerçekten bütünüyle yenilmiş buluruz: antitezin her iki kutbu karşıtlarına dönüşür, hakikat hata, hata hakikat olur.» (4) Engels'in bu ve başka önermelerini geliştiren Lenin, her mutlak hakikatin sınırlarının görece olduğunu, bu açıdan onun görece hakikatle karşıtlığının da görece olduğunu vurgulamıştır. Hakikatin bilimsel doğasının böylesine bilimsel biçimde anlaşılması yalnızca yanlış görüşlerin hakikatle karşı karşıya geldiği durumlarda değil, ama tartışan kişilerin tartışılan önermelerin görece doğruluğu konusunda ayrı düşüncede oldukları, ama hakikatleri yalnızca dolaşım amacıyla sürekli basılan para gibi değil, benzer düşünce yapısındaki kişiler arasında geniş erimli bir bilimsel tartışma zemini sağlayan bilginin bir gelişme süreci gibi gördükleri durumlar için de vazgeçilmez olan, her gerçek bilimsel tartışmanın kaynağını ortaya koyar.

Aynı zamanda bir süreç de olan, yani birden ve topluca değil, ancak belli bir ölçüde kendi sınırlılıklarının üstesinden ge-

4) F. Engels, *Anti-Dühring*, s. 111.



en, tarihsel bakımdan sınırlı olan pratik, hakikatin bir ölçütü olmakla birlikte, hakikat ile hata arasındaki karşıtlığın göreceliğini ortadan kaldırmaz. Öyleyse, Lenin'in (hakikat gibi) pratiğin de mutlaklaştırılmasına neden karşı çıktığı anlaşılmalıdır, çünkü bilgi kuramına uygulanan böylesi bir «pratik», mutlaka pragmatik türden bir öznelciliğe ya da dogmatizme yol açar: «Pratiğin ölçütü, şeylerin doğası bakımından, herhangi bir insani düşünceyi tümüyle ne doğrulayabilir, ne de çürütebilir. Bu ölçüt de insani bilginin «mutlak» durumuna gelmesine izin vermeye yetmeyecek ölçüde 'belirsiz'dir, ama aynı zamanda, idealizm ile bilinemezliğin tüm çeşitlerine karşı amansız bir savaş yürütmeye yetecek ölçüde belirlidir.» (5)

Bu durumda, hakikat ile hata arasındaki, kuram ile pratik arasındaki diyalektik karşıtlığın aşırı basite indirilmiş bir biçimde anlaşılması, bir yandan nesnel hakikatin ve pratiğin bilimsel öneminin küçümsenmesine, öte yandan belli bir hakikatin, tarihsel bakımdan somut, belli bir pratiğin sınırlı öneminin metafizik süresizleştirilmesine yol açabilir. Lenin, her iki yönden de gelebilecek tehlikeye karşı sürekli uyarıda bulunmuş, bilimsel bilmenin yaratıcı özelliğini vurgulamıştır; bilmenin özgül bir gelişme biçimi olarak bilimsel tartışmanın nesnel zorunluluğu bu özelliğe bütüncül bir biçimde bağlıdır.

Bir olgunun dile getirilmesi ve bunun en titiz ve tam biçimde betimlenmesi, hiç de mutlak hakikate yol açmaz; çünkü bu olgu, kendi belirleyici koşulları, ilişkileri vb. açısından araştırılması gereken tek bir örnektir. Bir olgunun hakikati, eğer gözardı edilecek olursa, görünüş ile öz arasında bir ayrım yapmayı olanaksız kılacak belli önkoşullara sahiptir mutlaka. Görünüş bildiğimiz gibi, özden daha önemsiz bir olgu değildir. Su, 100 derecede kaynar. Bu açıklama, belli bir sürecin yer aldığı tüm koşulları gözönüne alırsak mutlak bir hakikat olabilir; ama bu koşulların bir çoğu (örneğin, normal suya göre az miktarda olan ağır su) yakın zamana kadar bilinmiyordu, öbürleri ise bugün bile iyi bilinmiyor. Kuşkusuz suyun 100° C' da kaynaması olgusu değişmiyor, ama yukarıda söylenen koşullar onu öbür olgularla bağımlı kılıyor. Sayısı belirsiz bir dizi (iç ve dış) koşula bağlı olarak, suyun çeşitli sıcaklıklarda kaynayabileceğini söyleyebiliriz. Ancak, suyun kaynama noktasının belirli sı-

5) V.I. Lenin, *Collected Works* (Toplu Yapıtlar) c. 14, s. 142-143.



nırları içinde değişmez kalması gerektiği apaçıktır, çünkü bu süreç her şeyden önce, her koşulda yer almaz.

Deneysel açıklama gizli yorumlamayı, ya da en azından, böyle bir yorumlama olanağını içerir. Örneğin, laboratuvarında ya da endüstriyel koşullarda üretilen saf metallerin, kendi «kirli» biçimleri altında sahip olduklarından belirgin ölçüde farklı özelliklere sahip olduklarını biliyoruz. Ama saf metaller doğada yoktur, ama oysa söz konusu elementin özgül doğasını en tam biçimde dile getiren özellikler de, bunların için özellikleridir. Öyleyse, olguların yalnızca dile getirilmesi, deneyimle doğrulanan apaçıklığa başvuru, tartışmaya her zaman bir son vermemektedir.

Bildiğimiz gibi, kimi tözlerin özellikleri öbürleriyle, apaçık olmayan belli bir bağımsızlık içindedir. Einstein, hareket eden bir cismin yörüngesinin kendi başına (ya da «kendi içinde») var olmadığını yani bu cismin hareket ettiği sistemle ilişkili olmaksızın var olmadığını kanıtladı. Bundan; birbirlerini koşullandırmaları ölçüsünde fenomenlerin öbür özellikleri ve özgüllükleri için de geçerli olabilecek bilgilimsel sonuçlar çıkaramaz mıyız?

Belli bir nesnede doğrudan için gözüken özellikler ve nitelikler, gerçekte, (sözgelimi, o nesnenin kendisi gibi) gelişme sürecinde yer alan etkileşimin bir sonucudur; bunun araştırılması etkileşen ayrı parçaların bilgisini, etkileşimden bağımsız olarak değil ama etkileşim nedeniyle bu parçaların neler oldukları olgusunun bilgisini, son olarak da, araştırılan sürecin kısmen bir önkoşulu, kısmen de bir sonucu olan, dinamik bir bütün olarak yer alan bu sürecin karmaşıklığı, (bunun ivedi ereği ve nihai sonucu, hakikat ve yalnızca hakikat olmakla birlikte) bilme sürecinde «gerçekleşen» her türden hata olanaklarını barındırmaktadır. Engels, *Doğanın Diyalektiği*'nde şunları yazar: «Karşılıklı etki, burda hangisinin mutlak birincil ya da mutlak ikincil olduğunu dışlar; kendi doğası gereği, iki farklı açıdan alınabilecek iki yanlı bir süreçti bu; bütünlüğü içinde anlaşılması için, toptan sonuçlara varılabilmeden önce, her iki açıdan araştırılması gerekir. Ama tek yanlı biçimde, mutlak bir bakış açısı olarak tek bir açıya bağlanırsak, ya da tartışmamızın anlık gereksinimlerine göre, birisinden öbürüne keyfi biçimde atarsak, metafizik düşüncenin tek yanlılığına takılıp kalırız; kar-



şıklı bağıntı elimizden kaçır, böylece birbiri ardına çelişkilerle düşeriz.» (6)

Bilme sürecinde, sürekli birbirinden ayrı fenomenleri seçmek ve bunları az çok yalıtlanmış bir incelemeye konu yapmak durumundayız; bu olmaksızın, onların hangi niteliklere ve niceliklere sahip olduklarını öğrenemeyiz. Eski filozoflar, kural olarak, bu bilgibilimsel zorunluluğun bilincinde değillerdi. Onlar, fenomenlerin evrensel ilişkisi ve karşılıklı koşulluğu bilgiyle yetiniyorlardı ve bu diyalektik (ama safdilcesine diyalektik, bu yüzden de bilimsel olmayan) yaklaşım, kaçınılmaz bir biçimde, nitelikçe farklı şeyleri ve süreçleri özdeşleştirmeye, yani hataya yol açtı. Ne var ki, ayrı olanı seçmek ve bu ayrı olanı başka her şeyden yalıtlayarak incelemek biçimindeki bilme eyleminde, eski diyalektikçilerin hatalarını giderse bile, başka türden bir hata bilimin (ve felsefenin) yüzyıllardır kaçamadığını bildiğimiz metafiziksel hata tehlikesi de gizlidir. Bu gibi hatalar, geçmişte olduğu gibi, bugün de, ayrı ayrı araştırılan fenomenlerin kendi oluşturdukları ilişkiler sistemine diyalektik yönden sokulmasıyla, aşılabılır ancak.

Öyleyse bilme süreci, her biri kaçınılmaz biçimde tek yanlı olan, karşıt, ama aynı ölçüde gerekli mantıksal işlemleri içermelidir. Bilmenin bir aşamasında incelenen fenomenlere bir yaklaşım ağır basarken, bir başka aşamasında öbür yaklaşım ağır basar. Bilme sürecinin bu nesnel yapısı, kaçınılmaz çelişkililiği, doğal olarak yalnızca hatalara değil, her yerde, doğru ama sınırlı, tek yanlı görüşleri savunduğu görülen, bilimadamları arasında polemiklere de yol açar.

Doğabilim, ampirik tek yanlı araştırma, gözlem ve betimlemenin sınırlarını gitgide aşmakta, böylelikle daha yüksek düzeyde, giderek daha karmaşık bilimsel soyutlamalara dayalı bir kuram durumuna gelmektedir. Buysa, sürekli genişleyen inceleme alanlarını kucaklamayı gözetken karşıt bilimsel görüşler arasında, giderek daha sık biçimde, çatışmalara yol açmaktadır. Doğrudan gözlenen olgular, bireysel deneyler vb. bu kuramsal tartışmalarda ortaya çıkan soruları çözmeye artık yetmiyor. Wilhelm Wundt, kendi zamanında, kuramsal doğabilimin gelişimi sırasında, tartışmalı soruların artma eğilimine işaret etmiştir. Wundt, fizikçi, fizyolog ve sosyologların, filozofların terket-

6) F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 224-225.



mekte olduğu kurgusal düşüncenin, dikenli yoluna girdiğini düşünmektedir. Filozofların metafizik kurgulamaya ilişkin tutumlarında son derece ağzı sıkı ve çekingen olduğunu, oysa fizikçi, fizyolog ve sosyologların olanca güçleriyle kurgulamaya giriştiklerini yazıyor. Wundt, doğabilimin gelişmesinde yeni bir aşama başlatan geniş kuramsal genellemeleri değerlendirirken son derec tek yanlı ve oldukça kuşkucu davranır gözükmektedir; kendisi, doğabilimin böylelikle gerçekliğin daha derin bir bilgisine yaklaştığına inanmamaktaydı. Bununla birlikte, Wundt'ın kuramsal doğabilime yakıştırdığı kurgusal coşkuculuk, metafizik kurgulamadan çok uzaktır; bu, daha çok diyalektik düşünce tarzının, her biçime özgü bir yolda gelişmesidir. Doğabilimde iki tür hakikate işaret eden Niels Bohr, bu eğilimi şöyle belirtir: «Birincisine, karşı bir savın savunulamayacağı kadar yalın ve açık savlar girer. Öbürü, 'derin hakikatler' ise, karşıtlarının da aynı biçimde derin hakikatler taşıdığı savlardır.» (7)

Parçacık ve dalga ışık kuramları, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan, ancak birbirlerini karşılıklı olarak da tamamlayan hakikatlerin bir örneği olarak sık sık anılmaktadır. Filozofların yanı sıra fizikçiler de böylesi hakikatleri benzersiz hakikatler olarak değil; ama, doğal süreçlerde ve onların yeterince yüksek bir kuramsal düzeyde tanınmasında yatan nesnel ilişkililiğin bir anlatımı, yani karşıtların birliği olarak değerlendirmişlerdir (8).

Yaklaşık yüz yıl önce doğabilimcilerin çoğu, hatalardan ileri gelen tartışmalı sonuçlara bilimsel ilerlemenin giderek bir son vereceğine, çünkü bilimlerin, kendi araştırma konularının daha tam bilgisine doğru ilerleyişiyle bunların üstesinden gelineceğine inanıyorlardı. Bu bilimadamları, gelişen bilimin var

7) N. Bohr, *Atom Fiziki ve İnsan Bilgisi* 1961, s. 93.

8) Bilimadamlarının, doğanın nesnel ilişkilerini ortaya çıkarırken **düşünme mantığını** geliştirdiği biçimindeki N.N. Semyonov'un yorumu burada belirtilmeye değer: «Böyle anlarda kuramsal fizikçi, saf bir mantıkçi gibi, mantığın bir dönüştürücüsü gibi çalışmaya başlar. Kesintililik ve kesintisizlik, karşılıklı ilişki ve oluş, zaman ve uzay, olasılık ve zorunluluk gibi çelişkili kavramlar alanında çalışır; özgül doğabilimsel amaçlar nedeniyle, başlangıçtaki mantıksal kategorileri uyarlamak ve geliştirmek, yeniden değerlendirmek zorunda kalır... Artık tarihsel-felsefi düşüncenin bu gelişmiş ve kapsamlı mantığı bilimsel bir eğitimin süsü, tamamlayıcısı değildir, başlıca ve ivedi bir zorunluluk konusudur.»



olan kuram ve kavramların uyum içinde bulunmayacağı (ya da en azından, tam olarak uyum içinde bulunmayacağı) yani gerçeklik alanları açacağını düşünemezlerdi (9). Lenin şöyle di-yordu : «İnsan düşüncesi, görünüşten öze, ilk aşamadaki özden, ikinci aşamadaki öze vb. doğru, sonu gelmeksizin, sonsuz ölçü de daha derinlere gider.» (10) Bu hakikat, günümüzde, modern doğabilimin, bilimlerin kendi konularını asla tüketmemekle bir-likte, bilimsel bilginin gelişmesinin daha gerekli ve semereli bir biçimi olan bilimsel tartışmaların kuramsal temelini sürekl-i genişlettiğini ad oculos tanıtlamış olması bakımından, tüm bilimadamlarının derin bir kanaati durumuna gelmiş bulunuyor. Max Planck, şu satırları yazarken bu eğilimi doğruluyordu : «Bunun, zaman açısından başlangıcı, dinde ve sanatlarda, nasıl bilinemeyecek ölçüde eskilere gidiyorsa, şimdi bilimde de öyle oluyor. Kimsenin sorgulamadığı tek bir temel önermeye, ya da hiç kimsenin inanmadığı bir anlamsızlık parçasına ol-dukça seyrek raslanmaktadır...» (11) Bu açıklama, felsefi kuş-kuculuğun bir anlatımı gibi görülmemelidir. Bu, yalnızca bilgi-bilimsel değil, ama aynı zamanda sınıfsal temellere sahip bir olguyu da dile getirmektedir; çünkü, idealist ve dinsel önyargı-larla körelmiş burjuva toplumun düşünce ortamı içinde bilim-sel polemikler, sürekli olarak, bilimsel olmayan doğrultularda yapılmaktadır.

O halde özetlersek, geçen yüzyılda savunulan, aşırı basite indirilmiş anlayışların tersine, bilimsel ilerleme, çekişme ze-minini ortadan kaldırmak şöyle dursun, bilimsel tartışmanın ge-

9) Max Planck, 19. yüzyıl sonu fiziğindeki bu eğilime değinerek, öğretmeni Philipp von Jolly'nin, fiziği, «enerjinin sakınımı yasasının keşfin-den beri doruğuna ulaşmış, sonul ve yetkin biçimini derhal kazanacak, oldukça gelişmiş, hemen hemen tümüyle olgunlaşmış bir bilim gibi» gördüğünü anımsar. «Kuşkusuz irdelenmesi gereken ya da eklenmesi gereken bir şeylerin olduğu, ufacık bir kusurun ya da belirsizliğin ortadan kaldırılması gereken birkaç yer kalabilir; ama bir bütün olarak sistem yeterince sağlam kurulmuştur ve kuramsal fizik, sözelimi geo-metrinin yüzyıl önce ulaşmış olduğu yetkinlik aşamasına açık biçimde yaklaşmıştır.» (F. Herneck, *Albert Einstein*, Berlin 1963, s. 56). Von Jolly, böylesi düşüncelere sahip tek kişi değildi, genel kanaat aşağı yukarı böyleydi.

10) V.I. Lenin, *Coll. Works*, c. 38, s. 253.

11) Max Planck, *Positivismus and reale Aussenwelt* (Pozitivizm ve Gerçek Dışdünya), Leipzig 1931, s. 1.



lişmesini çok büyük ölçüde canlandırmıştır, çünkü çekişmeli kuramsal sorunlar ve tartışılabilir çözümler yelpazesi, belirgin biçimde genişlemiştir. Bilimsel tartışmanın en büyük kaynağı, hatada değil, nesnel gerçekliğin diyalektik çelişkilerini yansıtan, bilme sürecinin diyalektik hareketinde aranmalıdır. Marxçılığın içkin, yapıcı, militan, polemikçi ruhuna şöyle değinir Lenin: «Marx'ın sistemi, 'artniyeti' olduğundan değil, gerçeklik içinde var olan tüm çelişkilerin kuramda tam bir görünümünü sağladığından, 'polemiksel bir nitelik' taşır. Gerçekten, bu nedenle, onun 'polemiksel niteliği' üzerinde ustalaşmaksızın 'Marx'ın sistemi' üzerinde ustalaşmak yolunda tüm çabalar başarısızdır ve öyle kalmaya da devam edecektir: Sistemin 'polemiksel niteliği' kapitalizmin kendisinin 'polemiksel niteliği'nin doğru bir yansımasından başka, birşey değildir.» (12) Bu durumda, Lenin'in, belli bir toplumsal - ekonomik gerçeklikle ilgili olarak söyledikleri, uzlaşmaz kapitalist ilişkilerdeki içkin özgül özellikler bir yana bırakılırsa, belli bir anlamda her nesnel diyalektik süreç için de geçerlidir, çünkü, «Marx'ta, burjuva toplumun diyalektiği diyalektiğin yalnızca özel bir halidir.» (13)

Ama bilimde bilimsel çekişmelerin, dolayısıyla görüş ayrılıklarının yeniden üretilmesi, uzlaşım alanının sürekli azaldığını göstermiyor mu? Böyle bir sonuca varmak son derece eksik kalacaktır; çünkü, bilimsel buluşlar sayesinde, bilimsel tartışmanın verimliliği ve araştırma yöntemlerinin geliştirilmesi sayesinde, uzlaşım alanı aslında sürekli genişlemektedir.

Bilimlerin ilerlemesinin ve bunların değişen gelişme koşullarının bilimsel tartışmanın doğasında niteliksel bir değişiklik yapmış olduğunu görmemek yanlış olacaktır. Copernicus ve Galileo'nun karşıtları İncil'den, ya da duyuların dolaysız tanıtılığından söz ediyorlardı. Eukleides'de bütünüyle sapasağlam gözükten, sağduyuya ilişkin gündelik kanıtlar, Eukleidesci - olmayan geometriyi «altüst» ediyordu. Görecelilik kuramı, deney yoluyla doğrulanmış olan (Einstein'in asla çürütmeye kalkışmadığı bir olgudur bu) klasik mekaniğin geleneksel önermeleriyle karşılaştı. Bugün, böyle kaba polemikler büyük ölçüde gözden düşmüştür. Bilimsel kanıtlar daha sert, daha temelli ve daha özeleştirel olmuştur. Kavramların daha tam çözümlenme

12) V.I. Lenin, *Coll. Works*, c. 4, s. 85.

13) V.I. Lenin, *Coll Work*, c: 38, s. 361.



siñe ve tanımına dayanmakta, hakikatin göreliliğini ve somutluğunu gözönüne almaktadır. Doğabilimlere matematiğin girmesi, burdaki önermelere daha kesin bir biçim vermiştir, yerleşik bilimsel önermeleri sınırlamaya ya da yıkmaya çalışan düşünceler geliştirmek isteyen kişilerden yeni beklentiler doğuruyor. Günümüz laboratuvar teknikleri, deney ve gözlem, gözlenen fenomenlerin çevrenlerini genişletmiş, olguların nesnel kayıt ve betimlenmesi, varsayımların sınanması ve gözlenen fenomenlerin kuramsal yorumlanması için yeni, çok daha elverişli koşullar getirmiştir. Ama gözlem tekniklerinin bu gelişimi, bilimsel tartışma kaynaklarını kurutmuş değildir. Tersine, tartışma, kendi gerçek tözüne daha uygun bir biçim almıştır.

## 2. FELSEFİ TARTIŞMANIN İDEOLOJİK KAYNAKLARI

Çekişmenin felsefeye özgü olmadığını gördük. O halde, felsefi tartışmayı, uzmanlık bilimlerindeki görüş kavgasından ayıran nedir?

İlk bakışta, maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığın, bütünüyle, felsefenin temel sorusuna getirdikleri, taban tabana karşıt çözümlerden kaynaklandığı ortaya çıkıyor. Ancak maddecilik ile idealizmin yalnızca birbirlerini karşılıklı dışlayan iki görüş açısı olmayıp, iki temel dünya görüşü de olduğunu ve bunlar arasındaki savaşımın, felsefenin gelişiminin dırimsel içeriğini oluşturduğunu anımsarsak, felsefenin temel kutuplaşmasına ilişkin bu açıklamanın açıkça yetersiz kaldığını görürüz.

Tarihsel bakımdan konuşulursa, idealizm dinsel dünya görüşünden doğmuştur, yüzyıllardır onunla doğrudan ya da dolaylı bir ilişkiyi korumaktadır. Maddeciliğin tarihi ise, tersine kilise karşıtı, din karşıtı, ateist ideolojik hareketlerle bağlıdır. Bu temel felsefi soruya getirilen karşıt çözümlerin, son çözümlemede tek başına kuramsal varsayımlara dayanmayan felsefi bir konunun kuramsal olarak temellendirilmesini gösterdiğini düşünmek daha doğru olmaz mı? Burjuvazi, egemen, tutucu bir sınıf olduğu zaman kesinlikle reddettiği maddeci felsefeyi, devrimci bir sınıftan rahatlıkla savunuyordu. Kurulu burjuva toplumun böylesine kendine özgü bir niteliği olan ahlakçı maddecilik eleştirisi; maddeciliğin yalnızca, kuramsal içeriğini belli



ölçüde çözümleyen idealist filozoflarca değil, ama bu gibi felsefi sorunlarla gerçekte ilgilenmeyen günlük burjuva basın tarafından da sürekli olarak verilmesi; bütün bunlar başlıca felsefi eğilimler arasındaki kuramsal farklılıkların doğasını değilse bile, en azından, bu ideolojik kavga'nın toplumsal uygulamalarını aydınlatan bir olguyu oluşturmaktadır.

Yazarın amacı, maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığı, sömürücü ve sömürülen sınıflar arasındaki çelişkilere indirgemek değildir; çünkü, maddecilik ve idealizm, yüzyıllardır bir ideolojinin, örneğin köle sahipliğinin ya da burjuvazinin çerçevesi içinde yaşamıştır. Bu, ancak onların bir ve aynı sınıfın gelişmesinin farklı aşamalarında farklı toplumsal işlevler gördüklerini göstermeye ya da o sınıfı biçimlendiren toplumsal gruplar arasındaki çelişkileri dile getirmeye yarar. İdealizm de, zaman zaman ilerici (hatta devrimci) sınıfların ideolojisi olarak doğuyorsa, bu bile, idealizmin tarihsel açıdan belirli biçimlerinin toplumsal ve ekonomik etkenlere, istemlere ve çıkarlara bağımlılığını gösterir.

Akılcılık ile akıldışıçılık arasındaki savaşımı yalnızca kuramsal bir tartışma olarak görmek de aynı derecede bilim dışı olacaktır. 17. ve 18. yüzyılda burjuvazinin toplumsal - politik düşünceleri ile akla, akıl ilkesine dayanarak toplumsal yaşamı yeniden oluşturma olanağına ve zorunluluğuna ilişkin akılcı inanç arasındaki yakın bağıntı, toplumsal ilerlemeyi evrensel yasalara dayalı olarak ele alan herhangi bir başka kuram ile Marxçılığı aynı kefeye koyan, «akılcı ütopyalar»a karşı günümüzdeki akıldışı eleştiri gözönüne alındığında çok daha açık seçik ortaya çıkacaktır. Bugünün akıldışıçı idealizmi sadece 17. ve 18. yüzyıllar akılcılığının bir antitezi olarak, yani çağdaş burjuva toplumun kendi kargaşası bağlamı dışında alınırsa anlaşılabilir; kaldı ki, bu toplumun ideologları, kendilerini, ilerici felsefi gelenekleri kalıt almış Marxçılığın vazgeçilmez karşıtları olarak gördükleri için, bu geleneklere sırt çevirmek durumundadırlar.

19. yüzyılın ikinci yarısının burjuva filozofları ile felsefe tarihçilerinin çoğu, felsefi öğretilerin ve çekişmelerin felsefeden bağımsız durumlarla içten bağıntılı olduğunu doğrudan ya da dolaylı biçimde onamaktaydılar. Kimileri bu durumu felsefi düşüncenin içkin gelişimini bozan durumlar olarak görürken, kimileri tersine, felsefi düşüncelerin savaşımını toplumsal sürecin esinlendirdiğini varsayıyorlardı. Ne var ki toplumsal süreç,



genelde, muğlak bir biçimde anlaşılmakta, bu sürecin yorumu, felsefe ile filozofun «yaşamdaki konumu» arasındaki birtakım akıldışı bağıntıların onanmasından başka bir şeye yormamaktadır. Demek, felsefi çekişmenin kaynaklarının düşüncede değil, yaşamda yattığı teslim edilse bile, yaşam yalnızca psikolojik bir biçimde, bilinçlilikten bağımsız, onu belirleyen coşkusal deneyimlerin genel toplamı biçiminde yorumlanmaktadır. Filozofun «yaşamdaki konumu»na ve «tarihselliği»ne ilişkin bu akıldışı gizemselleştirme, pratikte, felsefi tartışmanın özü ve kökeninin maddeci ve tarihsel olarak açıklanmasıyla uzlaşmaz bir karşıtlık içine girmektedir.

Toplumsal psikoloji, bizim felsefi kanıtlarımızı ayıklamamıza kuşkusuz yardım edebilir; ama bu bizleri, biçimlerinden biri de felsefe olan toplumsal bilincin sınırları dışına çıkarmaz. Felsefenin, bilincin öbür biçimlerinden bağımsız olarak değil, onlarla bağıntılı biçimde varolduğu inancı, felsefi çekişmenin çeşitli konularının işlenmesi durumunda son derece ilginçleşir; ama bu, onun kaynağını ve tarihsel bakımdan belirlenmiş amaç ve niteliğini ortaya koymaya yetmez. Bunu ortaya çıkarmak için, toplumsal bilincin incelenmesinden toplumsal varlığın çözümlenmesine dönmemiz gerekir. Ama burjuva filozoflar farklı bir yolu yeğlemektedirler. Onlar, felsefi tartışmanın «kaynağı»nı bulma çabasıyla, dikkatlerini felsefileşmiş birey üzerine, onun mizacı, psikolojik görüntüsü üzerine vb. odaklaştırıyorlar. Felsefi çekişmenin «dirimselliği»nin öznelci-akıldışı yoldan açıklanması, sözgelimi, (felsefenin, «bizlerin evrenin bütün dürtü ve baskısını tam olarak görme ve hissetme konusundaki bireysel tarzımız» (14) olduğunu savunan) William James'in başlıca özelliğidir. Felsefi görüş farklılıkları, yaratıcı bireyselliğin farklılıklarına indirgenmekte, böylece felsefi çekişme, toplumsal ve tarihsel içeriğinden sıyrılmaktadır. Büyük filozof, mizacını en çarpıcı biçimde dile getiren kişidir.

James, felsefi öğretilerin içeriğinin filozofun «sert» ya da «yumuşak» doğası tarafından belirlendiğini savunuyordu. Sert insan tipinin öz nitelikleri, ampirizm, maddecilik, çoğulculuk kötümserlik, belirlenimcilik, kuşkuculuk vb. iken; akılcılık, idealizm, belirlenmezlik vb. de yumuşak tipin öznitelikleriydi. Felsefi tartışmaya katılanların bu öznelci yönde sınıflandırılması,

14) W. James, **Pragmatism** (Pragmatizm), s. 4.



felsefenin ve felsefi tartışmanın bilmeye yönelik yanını tümüyle gözardı ettiğinden, felsefeyi bilimlerle ve pratik toplumsal işlerle karşı karşıya getirmektedir.

Burjuva filozofun, felsefi öğretiler arasındaki çelişkilerin toplumsal ve ideolojik çözümlenmesine yaklaşımı, sonunda kendi savının görünürde reddedilmesi olmaktadır. Burjuva filozoflar sık sık, felsefi tartışmanın özünün ifade özgürlüğü, yeni politika, ideoloji, hatta bilimden bağımsız açıklama yapma özgürlüğü olduğunu ileri sürerler. Ancak biz, Hegel'in bu konudaki derin yorumunu anımsamalıyız : «Özgürlük konusu tartışılınca, tartışılmakta olan şey özel çıkar değilse, her zaman iyi düşünmek gerekecektir.» (15) Burjuva felsefe, ideolojiden ve dinden özgürlüğünü ilan ettiği zaman bile, tümüyle belirli bir ideolojik işlevi yerine getirmektedir. Burjuva ideolojik dogmaları ve dinsel inançları «özgür olarak» onadığı zaman, yani bunları soyut felsefi önermelerden çıkan kuramsal sonuçlar olarak sunduğu zaman da, aynı şeyi yapmaktadır.

Gelişmiş kapitalist toplum koşullarında gerici toplumsal güçlerin egemenliği, burjuva filozoflar arasındaki tartışmayı, kaçınılmaz biçimde, bilim dışı ve üretken olmayan bir duruma sokma eğilimi taşır. Felsefi tartışmaların «bir tür sağırlar söyleşi» (16) olduğunu söylerken Jean Piaget'yi anlayabiliyoruz. Ama bu neden böyledir? Felsefenin doğası nedeniyle mi? Yeni-pozitivistlerin ve linguistik (dilbilimsel) çözümlene felsefesi yandaşlarının anlattığı budur. Ama her iki okul da, burjuva toplumda felsefi tartışmanın ideolojik rengini gözardı etmektedir; oysa bu gözönüne alınmadıkça, örneğin, kimi kapitalist ülkelerdeki «Thomasçı Rönesans» türü şeyleri açıklamak olanaksızdır. Yeni Thomasçıların Aristoteles'in hilo-morfizmini en son bilimsel buluşlarla «uyumlaştırma» çabası, burjuva toplumun politik ve dinsel ideolojisinin, felsefenin gelişmesi ve felsefi tartışma üzerindeki belirleyici etkisinin inandırıcı bir kanıtını sağlamaktadır.

Burjuva toplumdaki felsefi tartışma, kaçınılmaz bir biçimde, çok çeşitli felsefi okul ve eğilimin varlığıyla önceden koşul lanmıştır. Kimi burjuva filozoflar bu olgudan umutsuzluğa düş-

15) G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke* (Tüm Yapıtlar), c. 11, s. 539.

16) J. Piaget, *Sagesse et illusions de la Philosophie* (Felsefenin Yolu ve Yanılsamaları), s. 28.



mekte ve felsefi sistemlerin var olan anarşisinden üzüntü duymaktadırlar. Başkaları ise tersine, felsefi öğretilerin bu çoğulculuğunu, felsefi özerklik ilkesinin gerçekleşmesi olarak, felsefi düşüncenin dış, yani politik, bilimsel ve ideolojik etkenlerden bağımsızlığı gibi görmektedirler. Oysa gerçekte, burjuva felsefesinin çeşitli eğilimlere bölünmesi, kapitalist sistemin özünü tümüyle mantıksal biçimde dile getirmektedir, nitekim bu sistemde çekişen felsefi öğretiler halkın bilinçliliğini her yoldan etkiler. Ancak, Lenin'in **Materyalizm ve Amprio Kritisizm**'de, çarpışan felsefi öğretilerin idealist karakterini ve maddeciliğe karşı birliğini vurgularken işaret ettiği gibi, bütün bu çelişen öğretiler, temelde bir ve aynı ideolojik işlevi görürler.

Günümüz burjuva filozofları, tartışan tarafların, belli terimlerin anlamı ve ortak insancıl amaçlarına uygun tartışma kuralları üzerinde anlaşabilirse, farklılıklarını giderme ve ortak bir anlayışa ulaşma konusunda daha çok bir şansa sahip olacaklarını sık sık dile getirmektedirler. Bu düşünce, karşıt sınıf ve toplumsal sistemlerden oluşan bir dünyada kuşkusuz hayaldir.

Yeni bilimsel veriler ve tarihsel deneyim biriktikçe, çözümleriyle daha çok gelişme olanağı yaratacak olan felsefi sorunların özgül karmaşık özelliğini önceki bölümlerde vurgulamıştım. Ancak böyle bir şey, tarihsel bakımdan eskimiş görüşlerin, uzun zamandan beri çürütülmüş anlayışların vb. yeniden canlanmasını kuşkusuz amaçlamamaktadır. Uzlaşmaz sınıfsal yapısıyla ideolojik birliği ilke olarak olanaksızlaştıran bir toplumda görüş ayrılıklarının ideolojik kaynakları çözümlenmeksizin, böylesi görüş ve anlayışların neden olduğu çatışmaları doğru biçimde anlamak olanaksızdır. Yabancılaşma konusundaki çağdaş çekişmede, insan sorununun çeşitli yorumlarında, insan-toplum ilişkisinin çözümlenmesinde, insancılığın özü konusundaki yorumlarda vb. aynı ideolojik temalar (filozoflar, bunların her zaman bilincinde olmasa da) çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadır.

Felsefi çekişmenin ideolojik kaynaklarını incelerken, ideolojinin değiştiğini ve ideolojinin gelişiminin, tıpkı kendi tarihsel biçimlerinin çeşitliliği gibi, felsefe içinde özgül bir ifade kazandığını anımsamamız gerekecektir. Apaçık, su götürmez olgulara karşı tutumları gösteren felsefi önermelerin çözümlenmesi de bunu doğrulamaktadır.



İnsan, (Leibnitz'in olguların hakikatinden söz açması anlamında) bilgi ile, bilginin tam olarak açıklayamadığı, yine de kuşkusuz bilgiye (bilimsel inançlara) dayandırılabilen inançlar arasında felsefede, doğabilimdekinden çok daha büyük ölçüde bir ayrımı sürekli yapmak durumundadır. Magellan, Atlantik ile Pasifik okyanuslarını bağlayan bir boğazın varlığına inanıyordu. Gezisiyle de bu varsayım doğrulandı. Kuramsal doğabilimde, bilimadamlarına kılavuzluk eden birçok inanç vardır. Bu inançlar, bilimsel buluşlarla ve deneyle ya doğrulanır ya da çürütülür. Sonuncu durumda bilimadamı böylesi görüşleri genellikle bir yana atar. Ancak inançların deney yoluyla genelde doğrudan kanıtlanamadığı ya da çürütülemediği felsefede ise iş değişir (17). Üstelik, felsefe, insan yaşamının, ethiğin ve estetiğin sorunlarını tartıştığı için doğal olarak, kendi önermelerini sınama gibi bilimsel yöntemlere başvuramaz ve böylesi yöntemler, ancak çok sınırlı bir uygulama alanına sahip olabilirler.

Inançlar, insanların belli olgulara tutumunu, insanların bu olguları değerlendirmesini dile getirdiği ölçüde, bu olguların be-timlenmesi gibi alınmazlar. Böylesi inançlar, birbirine taban tabana karşıt olabilir ve bunlar arasındaki çekişme, hakikat ve hatadan çok, insan davranışının doğru ya da yanlış, mantıklı ya da mantıksız, ahlaklı ya da ahlak dışı diye değerlendirilme siyle ilgilidir. Ancak, karşıt felsefi inançların böyle değerlendirilmesi bile, özellikle bu inançlar farklı tarihsel durumları yansıtıyorlarsa ve bu yüzden, uyumlu olmasalar bile, birbirlerini karşılıklı dışlamıyorlarsa, çoğu kez olanaksızdır.

Böyle bir görüş çatışmasının bir örneği olarak, insanın kendi ölümlülüğüne karşıt tutumu sorusunu, bu çok anılan felsefi soruyu anabiliriz. Yunan Epikurosculuğu ile Stoacılığın geleneklerini sürdüren Montaigne, insanın yalnızca ölüm üzerinde

- 17) Fizikçi ve kimyacılar tarafından incelenen fiziksel ve kimyasal süreçler, o günlerde, maddenin atom yapısı varsayılmadan açıklanabildiği için, yalnızca bilimadamı değil ama filozof da olan Ernst Mach ile Wilhelm Ostwald, atomların nesnel varlığını reddettiler. Ancak, onların atomların varlığını reddetmeleri, bilimsel görüşlerinden çok, felsefi görüşlerinden kaynaklanmaktaydı. Mach her şeyi duyumlara indiriyor (atomlar duyularla algılanamazdı), Ostwald ise enerjiye inanıyor, hem fiziksel, hem de psişik olan karşısında ona öncelik veriyordu. Maddenin atom yapısının deney yoluyla kanıtlanması, her iki bilimadamını da atom gerçekliğini onamak zorunda bıraktı, ama onların hiçbiri kendi felsefi görüşlerini değiştirmediler.



sürekli düşündüğü ve böylelikle ölüm korkusunu yendiği ölçüde yaşamdan zevk alabileceğini savunur.

Montaigne, felsefenin insanı ölüme hazırlaması gerektiğine ilişkin Cicero'nun deyişiyle aynı düşüncededir. Montaigne şöyle der: «Onu (ölümü-ç) gizeminden sıyralım, ona bakalım ve başka bir şeyden daha sık onu düşünerek, ona alışalım. İmgelememizde onu her yönüyle, her zaman anımsayalım... Ölümün bizleri nerede beklediğinden emin olamayız, öyleyse biz onu her yerde bekleyelim. Ölüm üzerinde düşünmek, özgürlük üzerinde düşündürmektir. Ölümün nasıl olduğunu öğrenen kişi köleliği tanımamıştır. Ölüme hazır olur, bizleri her tür kulluktan ve boyunduruktan kurtarır.» (18)

Açıkçası, kuşkucu okulun bir filozofunun bu düşünceleri, gelip geçici olan şu andaki boyun eğmezliğe karşılık, gelecekteki kaçınılmaz ceza ve ölüm korkusunu yeşerten ortaçağ dinsel öğretilerinden sert biçimde ayrılmaktadır. Montaigne, yaşamın akla uygun olarak yaşanmasına ilişkin akılcı öğretinin öncüsüdür. Ancak, akılcı etiğin klasik açılıyıcısı Montaigne gibi, Epikurosculuk ile Stocacılık geleneklerini sürdüren, ama ölüme karşı mantıksal tutum anlayışıyla ondan köklü biçimde ayrılan Spinoza'ydı. «Özgür insan» der Spinoza, «hiçbir şeyi ölüm kadar az düşünmez; onun bilgeliği, ölümü değil yaşamı düşünmesinde yatar.» (19)

Bu karşıt inançları karşılaştırırsak, bu düşünürlerden hangisinin daha doğru olduğunu söylemenin zor olduğunu görürüz. Bunların her ikisi de bir anlamda haklıdır ve temelde, her ikisinde kendi zamanlarının ilerici insancıl inançlarını farklı biçimlerde dile getirmektedirler. Niels Bohr'un, daha önce andığımız taban tabana karşıt açıklamalardan oluşan, karmaşık hakikatlere ilişkin yorumu burada da tümüyle geçerlidir. Bu yüzden, felsefi bir tartışmayı ele alırken, hakikat ile hata arasındaki savaşı, varlığından kuşku duyulmayan olgular karşısında koşullu olarak haklı bir tutum farkını dile getiren görüş farklılıklarından ayırmak gerekir. O halde, belli bir felsefi tema çerçevesi içindeki inanç çeşitliliği, yalnızca genelde onanmış olgular karşısında, güncel biçimde var olan insani tutumların çeşitliliğini dile getirir.

Kimi burjuva filozoflar, inancı dinsel inanla özdeşleştirmek ve dış nesnel dünyanın var oluşuna «inan» ile dinsel inan ara-

18) M. de Montaigne, *Essais Denemeler* cilt I, Paris 1962, s. 87-88.

19) *Oeuvres de Spinoza* (Spinoza'nın Yapıtları) cilt III, s. 242.



sındaki temel farkı reddetmek eğilimindedirler. Bağdaşmayan kavramların bu biçimde karıştırılması, çeşitli kanıtlarla da desteklenmektedir. Kimileri, tüm inançtan akıldışı gibi söz ederken, kimileri inançların deneyimden doğduğunu teslim etmekte, ama deneyimi öznel biçimde, yani bireysel coşkuların toplamı gibi yorumlamaktadırlar. Bu yolda, örneğin «dinsel deneyim» gibi, öznel biçimde temellendirilmiş kavramlarla olduğu kadar, doğaüstünün gerçekliğini, bireyin «örtük deneyimi» temelinde kanıtlama biçimindeki apaçık fideist çabalarla da karşılaşırız.

Kuşkusuz, kendisine hiç felsefi sorular sormayan bir kişi, konuya öznel bir düşünce ile yaklaşmaksızın, dış dünyanın varlığını teslim eder. Bu kişinin dış dünyanın varlığına akılı yattığı ya da bilinçten bağımsız bir şey olarak onun gerçekliğine inandığı söylenebilir, ama bunu dile getirmenin en güvenilir yolu, o kişinin kendi, tanıklığına güvenmesidir. İnsani birey pratik olarak, kendi bilincinden bağımsız olan bir «şeyler ve insanlar dünyası»nda yaşar. Bilinçten bağımsız bir maddi gerçekliğin var oluşu birey anlasa da anlamasa da, günlük deneyim ve pratik etkinliklerle sürekli doğrulanmaktadır. Nesnel gerçekliğin varlığına olan inancın doğaüstüne olan inançtan farklı olduğunu kanıtlamak gerekmiyor; bu ikincisi, tarihsel kökeni, toplumsal gelişimin kendiliğindenci güçlerinin insana egemen olmasında yatan belli bir tür öznelcilik tarafından savunulmaktadır. Yalnızca dinsel inanla değil, sayısız burjuva ve küçükburjuva önyargılarla ilgili olarak da durum böyledir.

Binlerce yıldır felsefede, en çeşitli inanç ve inanlar var olmuştur. Bunlardan kimileri doğabilimcilerin bugün savundukları inançların benzeridir, yani az çok sağlam bir biçimde saptanmış olgulara dayanırlar; kimileri ise tersine, olgularla uyumlu değildir, hatta onlarla doğrudan çelişebilir. Ama bu sonuncu türden inançlar bile belli olguları, belli toplumsal gereksinimleri, çıkarları, tarihsel bakımdan eskimiş toplumsal ilişkilere, geleneklere bağlılığı vb. yansıtırlar. Bu yüzden çatışan felsefi inançların, çok çeşitli kurgusal kuramlarda dile getirilen derin tarihsel ve ideolojik köklere sahip olması gerekir, çünkü, gelenek ve koşullara bağlı olarak bir ve aynı ideolojik işlev ya da tarihsel eğilim, birbiriyle çekişen çeşitli felsefi öğretiler tarafından farklı biçimlerde formüllendirilir. Yeni-Thomascı, bilim ile dinin «uyumu» ilkesi ile Protestanlıktan esinlenip, bilim ile dinin dipsiz bir uçurumla ayrıldığını savunan filozofların bu-



na tam karşıt olan ilkesi, yukarda gösterdiğim gibi, bir ve aynı ereğe, yani din savunusuna ulaşmanın çeşitli yollarını temsil etmektedir yalnızca. Ama bilim ile din arasındaki köklü karşıtlığın onanması, yalnızca bilimin bilme açısından önemini asgariye indirme gibi fideist bir amaca değil, aynı zamanda, dinin maddeci-ateist reddine de hizmet edebilir. Bu ideolojik çatışmanın felsefede, özgül bir kuramsal tartışma biçimi kazanmasının nedeni budur; bu tartışmaya katılan herkesin, mantığın saygınlığını onamakta ve inançlarını yalnızca dile getirmek yerine, kendi görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır. Mantıkdışıcılığın sözcüleri bile, mantıksal tartışma yoluyla mantıksal düşünmenin bilimsel güçsüzlüğünü kanıtlamaya çalıştıklarından, bu zorunluluğu gözönüne almak durumundadırlar.

Öyleyse, ideolojik savaşla beslenen felsefi tartışma, aynı zamanda, gerçekliği özgül bir bilme biçimi olarak felsefenin görece bağımsızlığını da dile getirmektedir. Sonuçta bir felsefi inançlar sistemi oluşturan mantıksal çıkarsamalar zinciri, büyük ölçüde başlangıçtaki mantıksal varsayımlarla belirlenmektedir; bu varsayımlar, felsefi önermelerin evrenselliği, bunları tek tek olgularla doğrulanma bakımından ölçülemez derecede daha az elverişli kıldığı için, yalnızca tek tek olguların açıklanması biçiminde alınamazlar (20).

- 20) Belirli temel varsayımlardan mantıksal biçimde çıkan felsefi önermelerin, tıpkı bu önermeleri olsa olsa betimlemeye hizmet edebilecek, ama bunları ne doğrulayabilecek ne de çürütebilecek çeşitli olgusal verilerden bağımsız olması gibi, düşünürün çıkarlarından, coşkularından ve öznelliğinden ilkece bağımsız oluşuna ilişkin inanç, en kurgusal idealist sistemlerin bu tipik inancı bundan ileri gelmektedir. Felsefi sonuçların olgusal temelinin aşırı basite indirilmiş bir yorumuna dayanan bu idealist yanılsama, filozofun onadığı kuramsal varsayımlardan çıkarmak için hareket ettiği temel olguların benzersizliğini gözden kaçırmaktadır. Doğa diye birşey olmasaydı, hiçbir idealist düşünceli kişi, (varlığı, kendisinin başlangıç varsayımı olan) tinsel özden bunu çıkarsayamazdı. Bu yüzden kurgusal idealist düşünce, olgulardan hareket eder, eder ama bunları yalnızca varsayabileceği birşeyin sonucuymuş gibi sunmaya çabalar. Felsefi kurgulamanın çıkarılmaya çabaladığı olgulardan yanıltıcı bağımsızlığı, bütünüyle, güncel biçimde var olan şeylerle bağıntılı olarak imgelemin sergilediği bağımsızlığa benzer. Ama hiçbir imgelem, bu şeylerden bir tekini bile yaratamaz; peri masalındaki, ağızdan ateş püsküren yedi başlı ejderha bütünüyle bir imgelem mozağıdır, ama bu mozaikte, güncel biçimde uydurulmuş, yani hiçlikten yaratılmış tek bir etmenle bile karşılaşmayız. Bunun gibi, kurgusal idealist (aynı zamanda dinsel) öğretilerde, doğal olan doğaüstü, transsendental vb. kata çıkarılır.



«BURJUVA İDEOLOJİSİ»  
TASLAĞI-UYGULANABİLİRLİK, SORUNLAR, SINIRLAR

Hans Martin GERLACH / Reinhard MOCEK  
Türkçesi : G. ANTİKACIOĞLU

Dünyanın politik durumu Doğu ve Batı'daki felsefi vicdanı uğraştırıyor. Bugünlerde Dünya'da felsefenin karşı karşıya kaldığı, birbirine bağlı ve uyuşan görevlerden söz eden her kimse, büyük ölçüde onay alacağından emin olabilir. Bunlar odak noktasında duran «büyük» konulardır : Sürekli bir barış için zihinsel koşullar olan sağduyu ve insanlık; dünyanın tüm bölgelerindeki halklar için görece istikrarlı yaşam perspektiflerinin sosyal, ekonomik ve ekolojik koşulları; birey için gelişme alanları, ki bu çoğunlukla boş söze inen, ancak zihinsel dünya kültürünün ikibin yıldır temel felsefi konusunu oluşturur : kendini gerçekleştirme. Elbette sağduyu ve insanlık özellikle felsefi bir uğraş alanı değildir, ancak felsefe bunları yüzyıllardır araştıran ve koruyan, kötüye kullanımı duyuran yerdir. Felsefenin bu potansiyelinin kaybolmadığını varsayıyoruz. Sağduyunun koalisyonuna doğru felsefi bir yaklaşma şansı vardır. Bu koalisyonun temeli insanlığın yaşam ve yaşamını sürdürme çıkarlarıdır. Dünya komünizmine karşı bir nükleer haçı seferi, asla burjuva sınıf çıkarlarını birleştiren bir düşünce değildir. Öte yandan şimdi müşterek bir dünya felsefesinden söz etmek de saf bir yanılsama olurdu. Ancak felsefenin ideoloji karakterinin araştırılması, bugünkü koşullarda yeni bir öneme sahip olmuştur. Felsefi dünya sağduyusunun karşı karşıya olduğu uyuşan görevlerin, ilgili yazında sunulan ideoloji taslaklarına nasıl ta-



hammül ettiği sorusunu takip etmek istiyoruz. Bu arada konuyu az çok özetleyici olarak ele almak zorundayız.

Tüm felsefeye karşı bir «mutlak ideoloji şüphesini» odak noktasına iten tüm taslakların, tarafımızdan oluşturulmuş soruyu reddetmeleri gereği yadsınamaz. Çünkü bu taslaklar ideolojik olanı ilkesel olarak değersiz bulurlar. Onlar için ideoloji zihinsel bir kandırış, egemenlerin kitlelerin mentalitesi ile olan bir oyundur. Marksist ideoloji taslağı da, çoğunlukla bu anlamda yorumlanır. İdeoloji bilgilenme sürecine, teorik diyaloglara değil, aksine sadece «görüşünü değiştirmeye» izin verir. Marksizm aslında teorik olarak süslenmiş olan ateoridir (Theodor Geiger). Ancak felsefe ile bu biçimde değersizleştirilmiş ideolojinin her bir araya gelişi, diyalogda olumsuz önkararla karşılaşmaktadır.

Sorunu kapsamlı olarak ele almak için, tanımlama denemeleri ile yetinilmemeli, «ideolojik olanın» temelinde yatan karmaşık içyüzüne bir göz atılmalıdır. Tezlerin biçimi, düşüncenin oluşumunu vurgulamalıdır.

1. İdeolojiler çıkarlara dayanır - ve çıkarlar yadsınamaz sosyal olgulardır. Bu, ideoloji sorununa ilişkin, Marks'ın buluşlarından biridir: «Ekonomik ilişkiler önce nüfusun büyük bir bölümünü işçiye dönüştürdüler. Sermayenin egemenliği, bu kitle için ortak bir durum, ortak çıkarlar yarattı. Böylece bu kitle sermaye karşısında, o andan itibaren, bir sınıf halini alır, ancak henüz kendisi için bir sınıf değildir. Savaşım içerisinde bu kitle giderek kaynaşır ve kendisi için bir sınıf haline gelir. Savunduğu çıkarlar ortak sınıf çıkarlarıdır.» (Marks, 1959, S. 180/81). Burada geniş bir toplumsal süreçten söz edilmektedir. Bu süreçte proleterler şu ya da bu oranda çıkarlarının farkına varırlar. Bu metin parçası aynı zamanda bir toplumsal çıkarlar kuramını da içermektedir. Aynı yazıda Marks, bir toplumsal çıkarlar kuramının zorunlu olarak peşinden gelen adımı da atmış-yani kuramcının kendini belirli çıkarlarla özdeşleştirme adımını ve bu durum Marksizm'i gözönüne alırsak, «doktriner» bilimden 'devrimci' bilime geçişe» yol açmıştır (agy., s. 143). Bu «basamaklar» gözardı edilmemelidir, çünkü onlar Marksizm-Leninizm'de kullanım gören ideoloji kavramının üç bakış açısını dile getirmektedirler: Sınıf çıkarlarının dile getirilmesi yoluyla kitlesel olarak bir sınıf bilincinin biçimlenmesi; bu sınıf çıkarlarının kuramsal (felsefi) yansıtılması; bilim yoluyla da



bu çıkarlardan yana olunması ve bu bilimin «devrimciliği». Bir kuram temelinde çıkarlardan yana olmak, Marksizm-Leninizm'in bir belirtisidir - ancak bu, çıkarların kuramla özdeşleştirilmesine yol açmamalıdır. Her ikisi için de esas olarak ayrı ayrı yapıya ilişkin belirtiler geçerlidir. Öyleyse belirli çıkarlardan yana olmanın kuramsal çalışmayı değişik (çeşitli) yönlere sevk edebileceği gözardı edilemez.

2. Toplumsal çıkarların felsefeyle ilgisi çeşitli düzlemler dolayımıyladır. İlk olarak, sınıfların ve toplumsal grupların temel toplumsal çıkarları felsefede kuramsal ifadelerini bulurlar. Felsefe bir sınıfın binlerce fikire, programa, ütopyaya, dileklere sosyal biçimlendirme ilkelerine ve yazınına serpiştirilmiş olarak çıkar ve motif bakış açılarından yola çıkarak, ortak çıkarın kavramını kurar. Toplumsal güçler felsefede özbilinçlerine varırlar. Bu arada bu özbilinç, toplum kuramı çerçevesini aşar ve savununu olmakla kalmayan çıkarlar, elverdiğince zihinsel yeni bir dünyanın kurulması boyutuna ulaşırlar.

Burjuva sınıf çıkarı, bu sınıfın gelişmesinin önceki dönemlerinde diğer sosyal gruplarla büyük ölçüde ortaklığı kapsıyordu. Burjuva kuramcıları, haklı olarak, burjuva devriminin hedeflerini tüm toplumun ilerici insanlığın hedefleri olarak gösterebiliyorlardı. O bakımdan, klasik dönemi de dahil olmak üzere, burjuva felsefesinin belirtisi, ideallerde ve propagandası yapılan değerlerde belirli kategorilerin (sağduyu, özgürlük, insanlık) ilerletilmesinde büyük ölçüde ortaklıktır.

Burjuva sınıf egemenliğinin giderek gerçekleştirilmesiyle birlikte, ortak iyilik için olan bu konumlar karşıtlarına dönüştüler. Artık burjuva çıkarı, emekçi yığınların çıkarlarına karşı kendini kabul ettirmek durumundaydı. Burjuva sınıfının içerisinde de bir ayrışma yaşandı. Bu süreç sadece saptamalara değil, aksine varoluş sorunlarında farklılığa yol açtı. Yeni burjuva felsefesinin büyük ölçüdeki farklılığının açıklaması işte burada yatmaktadır. Elbette ki bu bir creatio ex nihilo (yoktan var etme) değildir. Felsefenin kuram iddiası ile, toplumsal koşulların her seferki güncel gelişme seviyesi arasındaki ilgiye birazdan döneceğiz. Burada geç burjuva felsefesinin çözümlenmesinde, başka bir bağlama dikkat çekmek istiyoruz. İkinci olarak, felsefi —tarihsel bakış açısına değinmek istiyoruz. Sınıf çıkarlarının kuramsal ifadesi olarak felsefe, ayrı bileşmelerin sonucudur. Bunlardan ilki, felsefenin kendisinin ta-



rihsel oluşudur ve eğer Marksist bir çözümleme ve eleştiri kendi tarihi maddeci gelişme düşüncesine bağlı kalmak istiyorsa, bu boyuttan yoksun olarak iş göremez. Hegel'den bu yana, felsefenin kendi tarihine özel bir ilgisi olduğunu ve bununla gerçekliğin diğer kuramsal özümsemme biçimlerinden ayrıldığını biliyoruz. Hegel şöyle diyor: «...Felsefe gelişme halinde bir sistemdir., felsefe tarihi de öyledir,» öyleyse «felsefe tarihi öğrenimi felsefenin kendisini öğrenmektir» (Hegel, 1959, s. 58/59). Düşünce mantığının tarihteki ilerletilmesi kendi kendini belirleyen bir fikrin ürünü değildir. Aksine bu ilerlemenin, ve son tahlilde güncel burjuva dünya görüşü düşüncesinin, geçmişin hangi fikir yapılanmalarına bağlanacağını koşullar belirler. Maddi üretimi elinde tutan sınıflar, zihinsel üretimi ve bunun içerisinde geçmişin fikirlerine nerede ve nasıl bağlanılacağını belirlerler. Egemen fikirler her zaman egemen sınıfın fikirleridir ve sınıf savaşımı, zorunlu olarak fikirler savaşımını, böylece tarihsel bir ilerlemeyi içerir. Ancak fikirler savaşımı özerkleşmez, o maddi ilişkilerle koşullanmıştır. Elbette ki, bu koşullanma düz-nedensel olarak görülemez. Fikirlerin tarihsel gelişiminin görece özerkliğinin tanınması, önemli bir marksist ilke ve çağdaş burjuva felsefesi ve akımlarının eleştirisinde temel ve yöntemsel bir yola çıkış noktasıdır. Felsefi eleştirinin konusu daima tarihinin içinde ve her seferki toplumsal şekillenmenin temelleriyle bağlantılı olarak görülmelidir. Böylece geç burjuva felsefesi, felsefe tarihinin bir olgusudur ve böyle olgular olduğu gibi kuramsal olarak işlenmelidir.

Felsefi düşünmenin sınıf özgüllüğünün üçüncü yanı, felsefenin esas olarak bilgilenme iddiasında, toplumsal süreçler çözümleme yeteneğinde, her seferki toplumsal ilişkilerden ve onlarda olan gizli olasılıklardan bağımlı olmasıdır. Marks'ın bir deyişine göre, belirli bir düzenin toplumsal ilişkileri, bu toplumun «ilkelerine, fikirlerine, kategorilerine» kendi tarzlarında biçim verirler. (Marks, 1959, s. 130). İşgücü fiyatını, emek fiyatına, yani tersine döndürmek ve bu görüntünün burjuva ekonomisi tarafından tasdik ve kabulü üzerinde «hem işçinin hem de kapitalistin hukuki tasarımları, kapitalist üretim tarzının tüm mistikleri, tüm özgürlük yanılsamaları, vulger ekonominin tüm savunsal yalan bahaneleri» yükselir (Marks, 1982, s. 562).

«Kapitalist ilişkiler» günümüzde bizzat kapitalizm ve sosyalizm arasındaki gerilim tarafından biçimlendirilmektedirler. Bu



gözden kaçırılmamalıdır. Meta fetişizmi, yabancılaşma, öz ve görüngünün tersine döndürülmeleri ile belirtilen burjuva dünya görüşü düşüncesi, artık sınıfın kuramcısı için aşılmaz bir engel değildir. Kapitalizm, «artık yanlış bilince mahkûm etmemektedir». (Plath, Sandkühler, 1978, s. 5). Bununla, felsefi sorun bilincine ilişkin olan, belirli sınıf ve tabakaların toplumsal çıkarlarının felsefi düşünmeye ilgisinin dördüncü bakış açısı gözönüne gelmektedir. Kapitalizm, gerçi yanlış bilince mahkûm etmemektedir, ancak felsefi konularda egemenliğini sürdürmektedir. Bu ilk olarak, toplum içi ve sosyalist dünyayla olan çatışmalar tarafından dayatılan, kapitalist toplumun zihinsel başarı yeteneğinin gelişmesiyle ilgilidir. Günümüzün kapitalizmi, artık yalnızca teknolojik ve doğabilimsel yoldan, dünya sosyalizminin ilerlemesini engellemeyi deneyemez; gittikçe artan bir oranda, yaşamını sürdürebilmesini sağlayacak ve uygulanabilir bir stratejiye yönelmiş bir dünya görüşüne gereksinimi vardır. Sanıyoruz ki, Popper'in «eleştirel rasyonalizmi»nde doruk noktasına ulaşan yeni pozitivist gelenek, kapitalizme zihinsel bir merkez (Albert'e, göre, hatta bir «yaşam tarzı») olma iddiasını yerine getirmeye çalışmaktadır. Burjuva felsefesi burada ne bir nurlandırma ya da yalnızca bir haklı çıkarma, ne de bir bunalım bilinci olarak ortaya çıkmaktadır. O, aksine toplumsal süreçlerin (burada daha yakından belirleyemediğimiz) burjuva sınıfının çıkarı doğrultusunda yönlendirilmesi için işlevsel çalışma yönünde önemli bir ileri adım atmaktadır.

Kapitalizmin egemenliğindeki felsefi konuların ikinci bir alanını burada gözden kaçırmak istemiyoruz. Kapitalist toplumun zihinsel yaşam alanı ve sosyo politik yaşam pratiği, sosyal zihinsel kültürü, ya da yaşam pratiği için artık sorun olmayan ya da nesnellliğini yitirmiş olan sorunları ortaya çıkarmaktadır. Burjuva «refah devleti» ve bu devlet düzeni çerçevesindeki şans eşitliği ilkesi ilişkisine bir göz atalım. Marksist kuram için, burjuva-demokratik devletin liberal refah fikrini gerçekleştirebileceği varsayımı bir yanlısamadır, çünkü bu varsayım bu toplumun sınıf antagonizmasıyla ortadan kaldırılamaz bir çelişki içindedir. Soruna hallolmuş gözüyle bakılabilir. Ancak böylesi «hallolmuş» varsayımı, burjuva zihinsel kültürü gibi bir kültürde nasıl etkili olmaktadır? Bu varsayım, o kültürde hukuk ilkelerine ve düşünme tavırlarına damgasını vurmaktadır. O, tümüyle kamusal bir propagandaya kanalize edilir ve üzerinde



kafa yorulmamış politik bir yaşam dogması halini alır. «Refah devleti» bir zamanların fikrinin karikatürü haline gelmiş olsa bile, hâlâ bir fikrin ışığında nurlandırılır ve savunulur. Bu tip «meşrulaştırma ilkeleri»nin direnme yeteneği oldukça büyüktür. Burjuva felsefesinin bir alanını meydana getiren, kapitalist dünyanın «kendi sorunları»dır. Yaşam korkusu, anlam bunalımı, karamsarlık felsefeleri bu durumun tipik sonuçlarıdır. Marksist-Leninist felsefe böylesi sorunları dile getirmemekte ve dolayısıyla «yabancılaşmaya dayanmak» için bireysel yaşam stratejileri geliştirmemektedir. O, insancıl olmayan durumların devrimle değiştirilmesinin yollarını gösterir; bu durumların düzeltilmesinin yollarını değil. Bununla, felsefenin içeriğinin halledilmediğini göstermek için kanıt gerekmemektedir. Felsefe yapmanın «ekonomi tarafından biçiminin belirlenmişliği» sorunları, görüşün tür ve tarzına etki eder ve kuramsal gelişmelere egemendir; felsefi bakışın temelinde hangi sosyal çıkarların yattığına göre de, görüşün önünü açar veya tıkar. Felsefe burada, ilkesel olmasa da, derece farkı olarak sosyal bilgilenme ve dünya bilgisinin diğer biçimlerinden ayrılmaktadır. Özellikle 50'li ve 60'lı yıllarda sürdürülen ve Marksist olmayan ideoloji tartışmasının en büyük yanlışlarından biri, sosyal çıkarların bilgi kuramsal rolünün diyalektik bir ilgiden, bir uyumsuzluk çatışmasına dönüştürülmesiydi. Elbette ki, felsefenin «iyi yerleştirilmiş bir ideolojinin» (ideoloji burada hep bir nevi Goobelsci anlama sahiptir) aracı haline geldiği ya da gelebildiği olgusunun ne derecede varolduğu sorunu sorulmalıdır; ya da zorunlu olarak olumlu bir yanıt gündeme geleceğinden, bilimsel açıdan değerlendirilebilir bir felsefeyi yalnızca politik sloganları iletme işlevi gören bir felsefeden ayırmanın ölçütünün neden ibaret olduğu sorusu sorulmalıdır. Sanıyoruz ki ölçüt, felsefenin sosyal çıkarları bir dünya bağlamına yerleştirmesi, bu çıkarları dünya tarihinin gelişme yasalarına dayandırması yeteneğinden ibarettir. Burada her seferinde talep edilen kuramsal bir çalışmadır. Kuramsal çözümlemenin ve sınıranabilirliğin bu ölçütüne Marks ve Engels kendilerini tavizsizce uydurdular. Bu arada onların çıkar temeli üzerinde felsefe yapması, felsefi kuramsal kültüre büyük ölçüde katkıda bulundu ve tarihsel maddeciliği, - onlardan bu yana, - tüm sosyal-kuram yazınının, - ne tarzdl olursa olsun, - yararlandığı bir paradigma haline getirdi. Burjuvazinin dünya tarihi sahnesine çıkışının da felsefe dü-



şünme alanında kıyaslanabilir bir devrime temel teşkil ettiğini birçok kaynaktan biliyoruz. Buna rağmen bu «çözülme» felsefenin içeriğinin yalnızca tarihsel çıkar durumlarının kopyasından ibaret olduğuna dait şematik yorumlara yol açtı.

3. «Kendi» çıkar taşıyıcısına söyleyecek, iletecek hiçbir şeyi olmayan, bilgilenmede iddiasız bir felsefenin önemsiz bir sonu olacağından yola çıkmak bizi yanılgıya götürmez. Sorunların dile getirilişi, uygulanan ideolojik-politik taslakların eleştirel çözümlenmesi, yarının sorumluluğuna bakış - işte bunlar burjuva düşünmesinin bağlayıcı gelenekleridir ve ahlaki ve bilimsel iddiaları belirtirler. Diğer yanda, o ölü benzeri «yengi olasıdır» («victory ise possible») ifadesi, aynı zihinsel — politik kültürün, yani şimdiki burjuva kültürünün yükselişinin çiçeği olarak hâlâ hatırımızdadır. Aradaki uçurum ölçüsüz derindir ve ideoloji kavramının tanımlarıyla örtülemez.

Yine de bu olgu, felsefenin ideolojik işlevinin belirlenmesi açısından çıkar kategorisinin önde gelirliliğine işaret etmektedir. Marks'ın sözünü ettiği, işçinin sınıf çıkarı, tarihsel açıdan ilerici bir tarzda, diğer sınıf ve tabakaların büyük bir bölümünün yaşam çıkarlarıyla bağlanmıştır. Marks'ın felsefesi çok kısa bir zamanda «yalnızca» bir sınıfın çıkarının ifadesi olmayı aşmış. O, pratik ve politik açıdan proleterlerin yeni topluma taşıyacakları ayrı sınıf hedefleri olmadığını söyleyerek, tüm emekçi insanlığı kendi iddia alanının içine çekti; bu iddianın bilgi kuramı yoluyla, işçi sınıfının çıkarlarını egemen kılmayı sadece önyargısız bir bilimin olası bir hale getireceğini göstererek temellendirdi. Başka bir deyişle, Marksist felsefenin ideolojik işlevi yalnızca bilgilenme iddiasının egemen kılınması, bu felsefenin bilimle bağlantılı halindedir. Tüm emekçi insanlığın yaşam çıkarlarının uyuşması ve Marksist kuramın kayıtsız şartsız bilimselliği - işte Marksizm / Leninizm'in bir sağduyu koalisyonunun toplum kuramı yoluyla temellendirilmesi için sunabileceği öncüller bunlardır. İnsanlığın yaşam çıkarlarının, proletaryanın sınıf çıkarlarına dahil edilmesi ideoloji sorunu için temel bir anlam taşır. Çok çeşitli olan felsefe ve toplum kuramı yazınına bir bakış, nüfusun en geniş çevrelerinin sosyal ve yaşam çıkarlarını artırarak dile getirdiklerini gösterecektir. «Emek ve sermaye arasında olan» (Lenin, 1973, s. 250), «proleter olmayan emekçi kitleler» (Lenin, 1966, s. 9) kuramsal gerçeği, konumları ikiye indirgeyen her türden toptancılığa aykırıdır. Felsefe ve toplum kuramı ala-



nında, sınıf cepheleri arasında görece uzunca zamandır dolanan bir çehreyi muhafaza eden bir düşünme ortaya çıktı. Gerçi kapitalizm ve sosyalizm arasında üçüncü bir yol yoktur (bir üçüncüsünü henüz yaşamadık), fakat uzun zaman dilimleri tutan, sonuç bulmamış sınıf savaşımı durumları vardır. Bu elbetteki, bu savaşımında rol oynayanların stratejik düşüncelerden, ittifak kanıtlarından, gelecek tasarılarından vazgeçtikleri anlamına gelmez.

4. Kuram tartışması, kuramlar sentezi anlamına gelmez. Bu, bilim kuramından kaynaklanan nedenlerden dolayı olmaz. Dikkatleri üstüne çeken, insanlığın yaşam sorunlarının değerlendirilmesi ve güvenli bir geleceğe dönük olarak kuramsal açıdan işlenmesi yeteneğidir. Marksist olmayan felsefenin bu bağlamdaki bilgilenme işlevi karmaşık bir yapıya sahiptir. Onun çehresini ve farklılaşmasını, büyük sermayenin egemenlik ve nüfusun ağırlıklı çoğunluğunun yaşamını sürdürme çıkarları, aynı zamanda proleter olmayan, «küçük burjuva kitleler»in (Lenin, 1983, s. 250) çıkarları koşullandırmaktadır. Buna sosyal bilimlerle olan araştırıcı bir ilişki ve doğa bilimleriyle bitmek tükenmek bilmeden sürdürülen bir diyalog eklenmektedir. Bütün bu düzlemler felsefeyi sorgulayarak, onun yolunu açacağı yeni bir ülkeye doğru götürmektedir. «Gerçeğin üstesinden gelmek» felsefi kavramı, bu arada acil bir politik içerik kazanmıştır. Kendi kuramsal araçları ve insanlık kültürü karşısındaki büyük otoritesiyle felsefe, bir tek yaşamı sürdürme çıkarı temelinde, insanlıktan yana taraf tutmalıdır.

Bugünün burjuva felsefesinin ideolojik çözümleme ve eleştirisi, felsefe tarihi açısından gelişme çizgilerinin gösterilmesi ve bilgilenme iddiası, buraya kadar kısaca bir tablosunu çizdiğimiz «burjuva ideolojisi» taslağının en önemli bileşekeleridir. Bu taslağın sınırlılığının nedeni, bugünkü yapıcı bir burjuva sınıf hedefinin nesnel menziline yatmaktadır. Bu felsefenin artarak faydalandığı büyük bir yedek potansiyel vardır. Fakat geleceğe bakışı çarpıktır. Burada toplumsal gelişme yasalarının tanınması temeli üzerinde yükselen tarihsel iyimserlikten feragat etme kendini açıkça hissettirmektedir. Özne ve nesne gerçek diyalektiği, artık aslında günümüz felsefelerinden yalnızca Marksist-Leninist felsefenin konusudur. Artık yalnızca o, sosyal çıkarları dünya tarihi bağlamına ve dünyanın zihinsel yeniden inşasına somut olarak sosyo-ekonomik ve politik bir te-



mele oturabilmektedir. Ve bu, aynı zamanda, bir sağduyu koalisyonu, insancıl olanın muhafazası için savaşım, yaşamı onurlu ve kültürlü bir şekilde sürdürme için de bu felsefenin zihinsel potansiyelidir.





## «ELEŞTİRİREL KURAM» YA DA «FRANKFURT OKULU»

Dr. Robert STEIGERWALD \*  
Türkçesi : Oğuz ÖZÜGÜL

Yaşlı ve genç kuşak diye ikiye ayırabileceğimiz «Frankfurt Okulu» temsilcilerinin ilk kuşağını Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm (kendisi Freudcudur, ötekiler değil), Leo Löwenthal ve Friedrich Pollock gibi sosyal filozoflar oluşturmaktadır. «Okul»un çalışmalarına ayrıca Karl August Wittfogel, Henryk Grossmann, Franz Borkeu ve Franz Neumann da katılmışlardır.

Adorno'nun kayınbiradesi ve «Frankfurt Okulu» felsefesinin gelişiminden ayrı bir düşüncel gelişim gösteren Walter Benjamin'in de kendileriyle zaman zaman ilişkiye geçtiği oluyordu. Faşizme karşı savaşım ve göç dönemi sırasında kurulan belirli ilişkiler Adorno üzerinden Hanns Eisler'e, özellikle Horkheimer ve Adorno aracılığıyla Thomas Mann'a kadar uzanıyordu.

Bugün Federal Almanya'da etkinlik gösteren ikinci kuşağı Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Albrecht Wellmer ve Herbert Schnädelbach temsil etmektedir.

«Frankfurt Okulu» faşizm dönemi sırasında Max Horkheim tarafından önce «Eleştirel Kuram» adı altında kurulmuştur. Garip bir birleşim olan bu adın seçiminde öznel ve nesnel nedenler rol oynamıştır. Konumları gizlemek zorunda bırakan faşist dikta nesnel, Horkheimer'in «Marksizmin özgül bir çeşiti»ni kurma denemesi de öznel nedenleri oluşturmuş, bunun da Marksizmin «Batı Avrupa'ya özgü bir çeşiti» olması öngörülmüştür (1). «Frankfurt Okulu»nun temsilcileri bu «yeni», «Ba-

\*) F. Alman Felsefe doktoru. Frankfurt'ta yayımlanan Marksistische Blätter'in editörü.

1) M. Horkheimer, Eleştirel Toplum Kuramı, cilt II, Frankfurt 1968, s. 336, yayımlayanın (Alfred Schmidt) sonsözü. (Ayrıca A. Schmidt, «Sosyal Araştırmalar Dergisi» Münih 1970, s. 4 ile karşılaştırın).



tıya özgü Marksizm'in sözcüleri ya da öncüleri olarak Sartre, Lefebvre, Garaudy, Althusser, évi-Strauss, Luporini, Lombardo-Radice, Di Marco'yu, öncelleri olarak da Lukács, Korsch ve Merleau-Ponty'yi görüyorlardı (2). Demek ki söz konusu olan eklektik bir karmaşadan başka bir şey değildi.

Bugün geçerli olan «Frankfurt Okulu» adı, 1924 yılında Frankfurt'ta kurulan «Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü»nden türetilmiştir. 1931 yılında Enstitü'nün yönetimini üstlenen Horkheimer 1932'de «Toplumsal Araştırmalar Dergisi»ni yayımlamaya başlamış (1932 - 1941), daha sonra Paris'te ve son olarak New-York'ta dergiyi yayımlamaya devam etmiştir. Enstitü ile dergi geniş bir sol-burjuva aydınlar çevresiyle yakın ilişkiler içine girmiş, Frankfurt Okulu da otuzlu yıllarla kırklı yılların başlarında hem anti-faşist burjuva çevreleriyle hem de devrimci aydınlarla bağlar kurmuştur.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Horkheimer ile Adorno Frankfurt'a dönmüş, Fromm, Marcuse, Löwenthal ve Pollock ABD'de kalmışlardır. Benjamin de 1940 yılında ölünce meydan, Horkheimer ile Adorno tarafından yetiştirilen ve Federal Almanya'da etkinliklerine başlayan ikinci «Frankfurt» kuşağına kalmıştır.

«Frankfurt Okulu»nun etkinliklerine ve etkilerine ilişkin bu tarihsel gelişimin çerçevesi içinde içeriksel gelişimi de gerçekleştirmiştir. Temsilcilerinin farklı görüşlerine karşın «Okul»un felsefi gelişimi üç döneme ayrılmaktadır: 1. «Eleştirel Kuram»ın doğuşu ve biçimlenmesi (otuzlu yıllar); 2. «Eleştirel Kuram»ın değişime uğraması ve «Olumsuz Diyalektik»e dönüşmesi (altmışlı yıllar); 3. Altmışlı yılların sonundan bu yana süregelen dağılma süreci.

Şimdi «Okul»un hangi genel toplumsal koşullar altında oluştuğunu açıklamaya çalışalım ve etkinliklerinin ana doğrultularını inceleyelim.

«Frankfurt Okulu»nun kuruluş ve etkinliklerinin en önemli maddi toplumsal kaynağı kapitalizmde genel bir bunalımın baş göstermesidir. Okulun kurulmasını tarihsel olarak hazırlayan ilk toplantı, yani «Birinci Marksist Emek Haftası» 1922 yılında Frankfurt'ta Lukács ve Korsch'un da katılımıyla gerçekleşmiş-

---

2) A.g.y., s. 337.



tir (3). Burjuva ideologları için Ekim Devrimi dünyanın kapitalist ve sosyalist dünya diye ikiye ayrılması, kapitalizmin bunalımı da bir «varoluş» bunalımıydı. Burjuvazinin bunalımını genelde insan varlığının bunalımı olarak görüyorlardı. Bu durum bir bunalım ideolojisinin doğmasına neden olmuştur. Başka hiçbir düzende görülmemiş biçimde insan onurunu ayaklar altına alan bir toplum düzeni, tabanını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bir an'da «insan»ı yeniden keşfediyor ve kapitalizmin bunalımı insanlığın bunalımı düzeyine çıkarılıyordu. Böylesi koşullarda «insan imgesi»ne yönelik burjuva felsefesi için daha çok antropolojik bir yaklaşımdır. Bu tür yönelişler «Frankfurt Okulu»nun yöneticilerinde ve kurmaya çalıştıkları «Marksizm»lerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Manfred Buhr daha yıllarca önce insana ilişkin ilk, devrimci-burjuva kuramının, yani felsefi ve edebi burjuva klasiklerindeki insan kuramının doğa, toplum ve insanı kapsayan bir felsefe tarafından kuşatılmış olduğuna dikkati çekmiştir. Ancak kapitalizmin genel bunalımı döneminde ortaya çıkan burjuva insan kuramı, bu doğal ve toplumsal tabanından yoksundur. Bu kuram sözde antropolojik, «genel-insani» değişmez özellikleri biçimlendirmek istemektedir. Başlangıçtaki devrimci-burjuva insan kuramı birbirine bağımlı felsefi, ekonomik ve sosyolojik bir önermeler sistemini temel alırken, genel bunalım döneminin burjuva insan-imgesi kendisini daha çok psikolojiyle, özellikle de psikanalizle sınırlamaktadır (4). Başlangıçtaki burjuva antropolojisi oldukça gelişmiş bir ekonomi-politiği oluşturuca öğelerinden biri olarak içermekteydi. Kapitalizmin genel bunalımı dönemindeki burjuva antropolojisinin ise artık ekonomi-politiğin özgün temelleriyle bir ilişkisi yoktur, hatta salt ekonomi söz konusu olduğu zaman bile. Geç-kapitalizm dönemindeki burjuva insan kuramı ekonomi alanında ya sadece tekniği ya da metaların değiş tokuşunu ve mülkiyetini incelemektedir, yoksa metaların üretimini ve bu üretime bağlı olan üretim ilişkilerini değil. Kapitalist üretim süreci ve bu sürecin sınıfsal ilişkileri, yani mülkiyet ve sömürü ilişkileri ise tümüyle göz ardı edilmektedir. Sınıfsal ilişkilerden olsa, olsa sadece dolaşım ve

3) A. Schmidt, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.6.1974.

4) M. Buhr, Yabancılaşma - Felsefi Antropoloji - Marx Eleştirisi. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 7/1966, s. 816.



dağıtım süreci içinde söz edilmekte, Horkheimer ile Adorno değer yasasını yalnızca bu alanın düzenleyicisi olarak görmektedirler. Burada kapitalist üretim süreci bütünüyle dışlanmaktadır.

«Frankfurt Okulu» işte böyle bir temel üzerinde oluşmuş ve madde, diyalektik, praksis gibi önemli Marksçı kategorileri bu anlamda antropolojinin konusu durumuna getirmiştir.

«Frankfurt Okulu»nun genellikle gözden kaçan bir başka kaynağı da yaşam felsefesidir. Geçen yüzyılın son otuz yılı içinde burjuva felsefesinde bir dönüm noktası yaşanmıştır. Özellikle doğabilimlerini temel alan ve bilimlere yönelik olan mekanik materyalizm gitgide iki idealist felsefe akımı tarafından yerinden edilmiştir: Pozitivizm ve Yaşam felsefesi. Birincisi, yani Pozitivizm felsefenin dünyagörüşsel sorunlarına değinen bölümlerini ötekilerden ayırarak, kapitalist sistemin bütünüyle ve tarihselliğiyle ilgili sorunları yok sayarak ya da bilinçli bir şekilde onlara karşı savaşarak ve de gelişme sorununu gerçek bilimsel bir yoldan çözmeyi bir yana bırakarak sanayi burjuvazisinin mekanik materyalizminin sağladığı kesin doğabilimsel araştırma olanaklarını korumaya çalışmıştır. Sözü edilen bütün bu sorunların metafizik olduğu öne sürülmüş ve bu sorunlar yadsınmıştır. İkincisi, yani yaşam felsefi akımsa burjuvaziye karşı sağcı konumlardan, Akıldışıcılıktan çıkarak bir «Akılcılık»-eleştirisi yöneltmiş ve felsefede akıldışıcı öznelciliğin yolunu açmıştır. Bu eleştiri aslında emperyalizmden yanaydı ve serbest rekabet kapitalizminin politik ve felsefi, daha genel bir şekilde ifade edilirse, ideolojik dışavurum biçimlerine karşı bir saldırıydı; daha sonra yalnız işçi sınıfının ve Marksist dünya görüşünün değil, henüz gerici konumlara düşmemiş burjuvazinin de faşistlerce izlenmesine neden olmuştur, ayrıca bu eleştiri ve polemik genellikle Marksizmin kaynaklarını hedef alan bir görüş açısından yapılmaktaydı. Bu durum özellikle burjuva klasiklerine yönelik eleştiri ve bu klasiklerin örneğin Yeni-Hegellik'teki gibi işlevinin değiştirilmesi, hem kendilerinin hem uzantılarının ve de Marx'ın ilk yapıtlarının yaşam felsefesi açısından tahrif edilmesi konusunda da geçerlidir. Kuramla yöntemdeki seçkin eğilim ve bu burjuva ideologlarının büyük bir bölümünde görülen (kendileri ile kitleleri etkilemeyi hesaba katan faşizm arasına yine de belirli bir sınır çekmiş olan) seçkin-



ci estetikçilik de bu geç-burjuva anti-demokratik yaşam felsefesinden çıkararak açıklanabilir.

«Frankfurt Okulu»nun kurucuları ve başta gelen temsilcileri kendilerine yaşam felsefesinin öncülerini örnek almaktadırlar: Horkheimer Schopenhauer'i, Adorno Nietzsche'yi, Marcuse de yaşam felsefesinin emperyalist, «ontolojik» çeşitlemesinin sözcüsü Heidegger'i. Habermas ile Alfred Schmidt'in bilgi-kuramsal çalışmalarında aynı şekilde Nietzscheci yönsemeler görülmektedir (5). Yaşam felsefesi bunlardan başka Georg Lukàcs'ın ilk yapıtlarıyla da —özellikle «Tarih ve Sınıf Bilinci»yle— «Frankfurt Okulu»nu etkilemiştir. Bütün bunlar öznelci, öznel-idealist ve yaşam felsefi doğa tasarımları arasında garip bir şekilde bocalanılmasına, nesnel gerçeklik, materyalizm sorununda belirgin bir anlaşmazlığın (örneğin Horkheimer'in ilk dönemi) ortaya çıkmasına neden olmuş, yaşam felsefi «nesnecilik» «materyalizm»miş gibi gösterilmeye çalışılmıştır.

«Frankfurt Okulu» bu yaşam felsefesinin etkisi altında hem Hegel'i hem de Marx'ı benimsemiştir. Bu durum diyalektik kavramından ne anladıklarını, bilgi kuramlarını belirlemede, örneğin Adorno'nun seçkin estetikçiliğini, Adorno tarafından kuşkuya yer bırakmayacak şekilde formüle edilen bilim kavramını açıklamaktadır: «Öz, başlıca-olanın özetlenmesiyle tahrif edilmektedir ... Benzeri şekilde felsefe de kategorileri kendine maletmemeliydi, tersine önce belli bir anlamda bir araya getirmeliydi ...» (6). En gerici romantiklerle Schelling'in geç dönemlerine özgü olan kavramsal-olanın reddedilmesi, estetiksel-olana, bileşime yönelmesi, sanatla bilimin arasındaki sınırın kaldırılması burada yüzeye çıkmaktadır.

Tüm yaşam felsefi ortak noktalara karşın yine de burjuva-ziyle burjuva ideolojisi arasında önemli bir bölünmenin meydana çıktığını görmezlikten gelemeyiz. Faşizm tehlikesi karşısında burjuvazi kamplarında da bir ayrımlaşma görülmektedir. Ayrıca burjuva anti-semitizminin yahudi kökenli aydınardan liberal, demokratik ve hatta sol bir tepki tarzını gerektirmesi de ilginçtir. Frankfurt kentinin nüfusunu oldukça yüksek sayıda yahudi yurttaşlar oluşturuyordu ve «Frankfurt Okulu»nun

5) J. Habermas'ın «Bilgi ve İgi» adlı yapıtı bu durumu kanıtlamaktadır.

6) Th. W. Adorno, Olumsuz Diyalektik, Frankfurt 1961, s. 41.



yöneticileriyle temsilcileri sol ya da liberal burjuvazinin yahudi kesiminden gelmekteydiler.

Demek ki söz konusu olan, burjuva-hümanist aydınların hem faşist tehlikeye hem de yeni başlayan kapitalizmden sosyalizme geçiş sürecine karşı acılarıyla dolu, ama burjuvaca bir tepki göstermeleri süreciydi. Böylece ortaya geç-burjuva «insan imgesi»nin sadece gerici, faşist biçimleri değil, kamplar arasında bocalayan, «Frankfurt Okulu»nda olduğu gibi burjuva-demokratik biçimleri de çıkmıştır («Frankfurt Okulu» burjuva demokrasisini eleştirmektedir, ama bu eleştiri sosyalizm-eleştirisini aracılığıyla sağlanan bir savunmayı içermektedir).

Bu sonuncu akım kendine özgü, ideolojik gelenek tarafından da desteklenmiş bir insan imgesi aramaktaydı. İşte bunu «Frankfurt Okulu» sağlamıştır. Burjuva toplumuna özgü derin bunalımın burjuva düşünüyü ile edebiyatının klasik dönemine dönülerek ortadan kaldırılması düşünülüyordu. Böylece «Frankfurt Okulu» giderek artan bir şekilde burjuva-hümanist mirasa, felsefede Marksizmin başlıca kaynaklarından biri olarak ideolojik sınıf savaşının merkezinde özel bir yer tutmuş olan ve hâlâ tutan Hegel'e yönelmiştir. Klasiklere bu tür bir yönelişin geç-burjuva görüş açısından saptırıldığı, Yeni-Hegelmecilik tarafından belirlendiği ortadadır. Yeni-Hegelmecilik şeklinde tahrif edilerek Hegel'e karşı savaşılması aslında Marx'a karşı açılmış bir savaştı. Bu durum Hegel-yorumları için de geçerlidir. Adı geçen burjuva-demokratik güçler burjuva-hümanist mirasa, kendilerini hem faşizmden hem de Marksizm-Leninizmden uzak tutmak amacıyla yönelmişlerdir. Dahası: Böyle bir programın gerçekleştirilmesi, işçi hareketince yürütülen anti-faşist savaş ve burjuva hümanizmi içinde burjuva-demokratik anlamda bir egemenliğin kurulması, başarılı olduğu ölçüde «Marksizm»ün burjuva demokrasisinin bu ideolojik-politik akımı içinde eritilmesi için çaba harcanmasını gerektiriyordu.

Bu durum felsefe ve sosyoloji alanında sadece emperyalist, yaşam felsefesi açısından saptırılmış tek bir Yeni-Hegelmeciliğin değil, aynı zamanda yaşam felsefi bir Sol-Hegelmeciliğin de yer aldığı anlamına gelmektedir. Bu, özellikle «Frankfurt Okulu» için geçerlidir. «Okul», Lukács'ın 1923'te yayımlanan ve revizyonizmin gerçek bir Pandora-kutusu olan «Tarih ve Sınıf Bilinci»ni ve de Karl Korsch'un aynı yılda yayımlanan yapıtını (7)

7) K. Korsch, Marksizm ve Felsefe (1923), Frankfurt 1966.



izleyerek Marksizmi Hegel felsefesinin bir çeşit basit sonucu olarak yorumlamaya çalışmıştır. Böylece Marksizmin belirli bölümleri yaşam felsefi türdeki modern Sol-Hegelciliğe monte edilebilmiştir. Bununla belli bir bakımdan, Marx'ın 1844/45 yıllarında ulaştığı konuların gerisine düşülerek Marksizmin gelişmesi yadsınmaktadır. Böylesine nesnel olarak desteklenmiş ve revize edilmiş bir çıkış noktasından hareketle gelişmiş Marksizm alanlarına, manevi hırsızlıklar yapabilmek için saldırılar düzenlenmiştir. Ne ki, öte yandan tahrif edilmiş Marksizm yorumlarına uymayan, örneğin Engelsçi ve Leninci türden Marksizm alanları yabancı malzemeler olarak reddedilmiştir (8). Marksizmin öteki maddi ve kuramsal kaynaklarına ise hemen el konmuştur.

Bu tür bir «Marksizm» Eleştirel Kuram denen görüş içine kısmen katılabilmektedir. Bu da ekonominin belirli bölümleriyle, yani dolaşım ve dağıtım süreçlerine ilişkin alanlarla sınırlanmakta, asıl üretim süreci ise tartışma dışında bırakılmaktadır.

«Frankfurt Okulu»nu değerlendirirken bu karmaşık çıkış noktası ile kamplar arasında alınan garip konum her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Okulun kurucularıyla başta gelen temsilcileri faşizme karşı aktif bir şekilde savaşmışlar ve Almanya'yı terketmek zorunda kalmışlardır. Bunun yanında ilginç kültür ve ideoloji eleştirileri de kaleme almışlardır. Ama reel işçi hareketi ile sosyalizmden hep uzak kalmışlar ve böylece muhalif güçlerin sosyalist konumlara geçişini güçleştiren etkinlikler göstermişlerdir.

ABD'de anglo-sakson sosyolojisinin belirli gelenekleriyle «Frankfurt Okulu»nun görüşleri sadece kaynaşmakla kalmamış üstelik Amerikan işçi ve anti-faşist hareketinin karmaşık durumu, özellikle de soğuk savaş okul yöneticilerinin kuramsal ve de politik konular üzerinde olumsuz etkilerde de bulunmuştur. Bütün bunlar yöneticiler üzerinden okulun daha sonraki öğrencilerini etkilemeye devam etmiştir.

«Frankfurt Okulu»nun temsilcileri gibi, okulun kendisi de değişik aşamalardan geçmiştir. Bu aşamalar arasındaki farklılıkları bu yazının sınırları içinde belirtmek mümkün değildir. Bu yüzden «Frankfurt Okulu» etkinliklerinden son yıllarda politik öneme sahip olanlarını eleştirmekle yetindik.

8) İlk olarak G. Lukács «Tarih ve Sınıf Bilinci» adlı kitabında.



Okulun etkinlikleri, burjuvazi ile proletarya arasındaki uluslararası sınıf savaşının ağırlık noktasını, gelişmesini yansıtmaktadır; ne var ki —tartışmasız anti-faşist konumunda bile— rafine «sol», «anti-Marksist bir temel özelliğe sahip olan «Frankfurt Okulu» bu özelliğini son yıllarda büyük ölçüde ön plana çıkarmıştır.

«Frankfurt Okulu» Federal Almanya koşullarında, soğuk savaşın en sert döneminde, Marksizmin tabulaştırıldığı bir sırada etkisi altındaki sosyal tabakalarla öğrenci gençliğin bir bölümü içinde geç-kapitalist toplumun kimi fenomenlerine karşı eleştirel bir tavır alınması için bazı şeyler yapmıştır. Ve bu yapılar burjuvazinin Marksizmin yeniden ortadan kalktığını sandığı bir döneme rastlamıştır. O günlerde «Eleştirel Kuram» Marksizmin kimi görünüşlerine karşı —elbette «Frankfurt» ambalajı içinde— belli bir ilginin doğmasını sağlamıştır. Kapitalist kültürün eleştirisinde ve öteki alanlarda, araştırılması ve yanıtlanması Marksistler için de bir görev olan sorunlar ortaya atmıştır. Öte yandansa Marksizmin yanlış yorumlanması, toplumculuğun ve işçi hareketinin olumsuz bir şekilde değerlendirilişi büyük zararların doğmasına yol açmıştır. «Okul» özellikle işçilerin örgütlü savaşının, toplumcu örgütlülüğün, anti-emperyalist-demokratik birlik politikasının karşısında yer almış, anarşist hedeflere yönelik tasarımların, taktiklerin ve gruplaşmanın yeniden canlanmasına neden olmuştur.

Altmışlı yıllarda gelişmiş kapitalist ülkelerdeki anti-emperyalist konumlara geçen bir bölüm aydın, «Frankfurt Okulu»nun yapıtlarında kendi ruh durumlarının dile getirildiğini görmüşlerdir. Öğrenci ayaklanmalarıyla «Frankfurt Okulu» arasında zaman zaman gözlenen yakınlaşma da buradan kaynaklanmaktadır.

---

Kaynakça: Robert Steigerwald, Emperyalist Almanya'da Burjuva Felsefesi ve Revizyonizm, VMB, Frankfurt 1980



## FRANSA'DAKİ YENİ SAĞCILAR' YALNIZCA 'YENİ BİR DÜŞÜNCE OKULU' MU?

Regina BENJOWSKI \*  
Türkçesi : K. Süha ERGAND

Fransa'da yayınlanan 'Nouvelle Ecole' (Yeni Okul) adlı dergiyi pedagojik nitelikli bir yayın olarak değerlendirmek büyük bir yanılıdır. Dergi daha çok Fransa'da şu sıralarda ortaya çıkan 'Nouvelle Droite' (Yeni Sağcılar) akımının kuramcısı ve ideolojik destekleyicisi, aynı zamanda da derginin şef redaktörü olan Alain de Benoist'nın görüşlerinin çığırkanlığını yapmak tadır. Benoist bu akımı, derginin adından da anlaşılacağı gibi 'yeni bir düşünce okulu' olarak görmek istemektedir. Fakat olaya daha yakından bakıldığında, bu iddianın yanıltıcı niteliği ortaya çıkar: Bu akım hiç öyle 'yeni' bir akım olmadığı gibi, Alain de Benoist ve taraftarlarının Fransa'nın tinsel-siyasal yaşamında etkin hale getirmek için çaba verdikleri bir düşünce okulu olmaktan daha öte bir şeydir. Eski muhafazakâr (konservativ) felsefenin bir yığın önemsiz kuram ve fikirlerine geri dönerek, bunları özellikle günümüzdeki sosyolojik araştırmaların ve doğa bilimlerinin yeni, hatta en yeni sonuçları ve geçerliliği şüpheli bilgileriyle destekleyen 'Yeni Sağcılar' kapsamlı, sistemli 'bir dünya görüşü' (1) geliştirme iddiasındadır. Bu iddia doğal olarak işçi sınıfının bilimsel dünya görüşüyle çatışma halin-

\*) Demokratik Almanya Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü, Felsefe Doktoru.

1) P. Moreau : *Die neue Religion der Rasse* (Yeni Irk Dini). Neokonservative und 'Neue Rechte' (Yeni Muhafazakârlar ve 'Yeni Sağcılar') I. Fetscher, Münih 1983, sayfa 117



deki burjuva felsefesinin içinde bulunduğu bunalımlardan sıyrılarak tutarlı bir felsefi sistem yaratma çabalarını yansıtmaktadır (2). Aslında 'Yeni Sağcılar' savunucuları için bir felsefi yorum ya da 'bir dünya görüşü' olmaktan öte, onlar için siyasal egemenliği ele geçirmeyi, siyasal değişiklikler yapmayı amaçlayan bir akımdır. Bu akımın 'açık bir kuram olmadan, etkin bir eylem gerçekleştirilemez' (3) yolundaki sloganı ardında, felsefi kuramlarla ideolojik ve siyasal etkinlik arasında bir bağ kurmaya yönelik kaygıları barındırmaktadır.

2. Dünya Savaşı sonrasında Fransa'nın tinsel yaşamında etkili olmuş akımlar göz önüne alındığında - örneğin 1945 sonrası ortaya çıkan varoluşçuluk; 60'lı yılların yapısalcılığı ve 70'li yılların 'yeni filozofları' gibi (4) 'Yeni Sağcılar'ın tıpkı bu akımlar gibi yalnızca aydın kesim içinde yayılan bir felsefi düşünce modası olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Raymond Aron (1905-1983) ve Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi burjuva felsefi düşüncesinin birbirine zıt iki önemli temsilcisinin ölümünden sonra ortaya çıkan boşluğu 'Yeni Sağcılar' akımı - atlantik ötesi güçlerin (Ç.N.: Birleşik Amerika) göz ardı edilemeyecek kadar büyük destekleriyle - doldurmaya çalışmaktadır. 'Yeni Sağcılar' etkinliklerini hem Fransa'nın ilerici ulusal düşünce geleneklerine, hem de ülkedeki solcu güçlerin savunduğu görüşlere saldırlarak göstermektedir. 'Yeni Sağcılar' akımının savunucuları, Iring Fetscher'in fazla gelişmiş kapitalist ülkelerdeki muhafazakârlığı konu alan araştırmalarında vurguladığı gibi, «'eşitlikçi komünizme' ya da 'toplumsal karmaşaya' geçiş için bir ön aşama olarak kabul ettikleri özgürlükçü demokrasiye saldırmanın tek çıkar yol olduğunu görmektedirler». (5)

- 2) Karşılaştırınız. M. Buhr/R. Steigerwald : **Verzicht auf Fortschritt, Geschichte und Wahrheit** (İlerleme, Tarih ve Hakikat'tan Vazgeçiş) Berlin, 1981, sayfa 31.
- 3) A. de Benoist : **Vu de droite** (Sağdan Görünüş) Paris 1979, sayfa 19.
- 4) Bu akımla yukarıda sayılan diğer akımlar bir hayli tartışmaya girmişlerdir : V. V. Wroblewsky : **Die Neuen Philosophen' - Eegende und Wirklichkeit** (Yeni Filozoflar - Efsane ve Gerçek), DfPH 1980, sayı 8, I.M. Kutassowa : **Anti-filosofija 'nowoj filosofii'**, Moskova 1984.
- 5) I. Fetscher : **Einleitung zu : Neokonservative und 'Neue Rechte'** (Yeni Muhafazakârlar ve Yeni Sağcılar' adlı yapıtın giriş bölümü) sayfa 7.



## 'Yeni Sağcılar' ve Bunalım

Muhafazakâr düşüncenin yeniden canlanması şüphesiz emperyalizmin periodik devam eden genel bunalımlarıyla yakından ilintilidir. (6) Bu anlamda burjuvazi içinde hem ideolojik, hem de toplumsal ayrılıklar, «özellikle 'sosyalist' ve 'liberaller' arasındaki ayrılıklar kendini daha fazla belli etmektedir. Muhafazakâr düşünce «varolan sistemin korunması konusunda 'Sosyalist' ve 'liberallerin' fikir birliği içinde olmadıklarından endişe duyduğu için sağcı bir zihniyetle burjuva demokrasisini eleştirmektedir» (7). Bu genel eğilimin - aynı şekilde bu spesifik bunalım göstergelerinin - emperyalist düzenin egemen olduğu tektek ülkelerde çok farklı sonuçlar göstermiş olduğu gerçeğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Birleşik Amerika, İngiltere, Federal Almanya ve diğer emperyalist devletlerde muhafazakâr güçler siyasal yönetimi ellerinde bulundururlarken 1981 yılında Fransa'da - kısa bir süre içinde muhafazakârların eski etkinliklerini yitirmelerinin sonucunda - siyasal egemenliği sol güçlerin oluşturduğu bir yönetim ele geçirmişti. Fakat 1986 seçimleri ise yine muhafazakârların lehine sonuçlanmıştır.

Bunalımın toplumsal sürece, örneğin Birleşik Amerika, İngiltere, Federal Almanya gibi ülkelerdeki toplumsal sürece yaptığı somut etkiden yola çıkarsak, bu ülkelerin sosyo-ekonomik yapılarının tekeli burjuvazi zihniyetinden pek zarar görmemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu ülkelerdeki, toplumsal-siyasal ilişkilerde yapılacak köklü bir değişikliği savunan güçler, varolan sistem için bir tehdit oluşturmamaktadırlar. Oysa 'Yeni Sağcılar' 1968 yılının mayısında tümüyle farklı bir siyasal ortam içinde şekillenmeye başlamıştır. 1968 yılında patlak veren öğrenci hareketleriyle bağlantılı olarak organize edilmiş işçi sınıfının isteklerini gündeme getirmesi üzerine, egemen çevreler gelişen bu siyasal tartışmaların süregelen toplumsal düzeni tehdit eder bir hal alabileceği tehlikesinin farkına vardılar. Ve bunu izleyen yıllarda kurulan 'sol birlik' daimi olarak muhafazakâr güçlerin siyasal konumlarını tehdit eden ve onların etkinliklerini

6) Karşılaştırınız : **Rechte Weltordnung?** (Sağcı Düzeni mi?) L. Elm. Berlin 1985, sayfa 9.

7) M. Buhr/R. Steigerwald : **Verzicht auf Fortschritt...** (İlerleme..... Vazgeçiş) s. 66.



azaltan bir nitelik kazanmıştır. Bu anlamda komünistlerin ve buna bağlı olarak sosyal reformistlerin etkisinin ne derece artabileceği uzun bir süre kimse tarafından hesaplanamamıştır. Bu bakımdan Fransız tekeli burjuvazisi sol birliğin devletleştirme programını özüne yöneltilmiş bir tehdit olarak görmüştür.

Bu birkaç nitelik Fransa'daki tekeli burjuvazinin Birleşik Amerika ya da başka emperyalist devletlerle kıyaslandığında ne denli farklı bir tehditle başbaşa kaldığını ve bunalarının ne denli keskinleştiğini ortaya koymaya yeter. Bu bakımdan 'Yeni Sağcılar' akımının ağırlık noktaları kapsayıcı olmaya ve siyasal saldırganlığa dayanmıştır. İç siyasette meydana gelen gelişmeler sonucu ülkedeki egemen çevrelerin konumlarının tehlikeye girmesiyle, hem iç siyasette, hem de toplumsal siyasette gündeme gelen tartışmalardan yararlanan bir felsefi düşünce ve ideolojik etkinlik yaratmak isteyen 'Yeni Sağcılar' akımının ortaya çıkışı arasında şüphesiz yakın bir ilişki vardır. 'Yeni Sağcılar' akımı temsilcilerinin sık sık siyasal açıdan 'Weimar Cumhuriyeti' ile hesaplaşmaya girmesi ve bu dönemin (Weimar Cumhuriyeti Dönemi'nin) faşist geleneklerine dayanarak ırkçı ve emperyalist kuramlar geliştirmeleri oldukça anlamlıdır. (8) Emperyalist sistemlerin siyasal açıdan zayıflığı bu tip modası geçmiş faşist ideolojilere yönelmeye neden olmaktadır. Bunun en güzel kanıtı, Fransa'daki 'Yeni Sağcılar'ın, Hitler rejimini yücelten 'Le Pen' partisi yönetimindeki 'Front National' (Ulusal Cephe) ile yakın bir ilişki içinde faaliyetlerini sürdürmesidir (9). Bu aşırı sağcı parti parlamento seçimlerinde ileri sürdüğü 'aile yapısının korunması', 'devlet otoritesinin yeniden kurulması', 'aile otoritesinin sağlanması', 'Avrupa birliği içinde güçlü bir Fransa' gibi fikirleriyle son yıllarda sesini oldukça yükseltme olanağı bulabilmiştir. (10)

- 8) Bu iddianın doğruluğu R. Rpitze tarafından da kanıtlanmıştır : **Faschismus und Neofaschismus** (Faşizm ve Neo Faşizm) Berlin 1984, sayfa 315.
- 9) Bu yakın ilişki daha ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde, 'Yeni Sağcılar'ın, LePen'in Cezayir kurtuluş mücadelesini destekleyen tavrının yanında yer aldığı sağlam kanıtlarla görülebilir. J.P. Jouary : *Le ralisme ne tombe pas du ciel* (İrkçilik Gökten Düşmez), *Revolution*, sayı 268, 1985 ve sayı 269, 1985.
- 10) Karşılaştırınız : J.M. Becker : *Die Entwicklung der extremen Rechten in Frankreich* (Fransa'da Aşırı Sağcılarının Gelişmesi) *Blätter für deutsche und internationale Politik* (Almanya ve Uluslararası Siyaset Dergisi) sayı 2, 1984, sayfa 218.



Fransız İnsan Hakları Birliği'nin yayınladığı bir derginin 'Le Pen' Partisi'nin seçimler sırasında önerdiği programı üzerinde yaptığı bir araştırmaya göre, Le Pen Partisi «halkçı ve akılcı bir anlayışın yankısı; vatansever bir zihniyetin sesi; yalın, sağlam değerleri savunan; ahlaki değerlerin yeniden kurulması ve çürümüşlüğüne karşı mücadele verilmesini isteyen; çürümüşlüğüne sorumlularını, yani kötülüğün tohumlarından filizlenmiş komünistleri, başka bir deyişle, az gelişmiş ülkelerden Fransa'ya sızan bu mülteci güçleri birer zavallı olarak değerlendiren» (11) bir parti olarak siyaset sahnesine çıkma iddiasındadır. Bu programın sonucu, 1986 Mart'ında yapılan parlamento seçimlerinde 'Front National'ın 35 milletvekiliyle Fransız Ulusal Meclisi'ne girmesi olmuştur. Bunda 'Yeni Sağcılar' akımının savunduğu felsefi düşüncelerin Fransız aydınları üzerinden tehlikeli bir biçimde küçük burjuva ve işçi sınıfının arasına sızarak yayılmasının büyük payı olmuştur (12). Benoist'nin 'Front National'e olan ideolojik yakınlığını gizlemesi; 'Front National'ın atlantizminden (Ç.N.: Amerikan yanlılığından), De Gaulle'cülüğe yönelttiği eleştirisinden ve yabancı işçilere karşı takındığı şovenist tavrından kendisini soyutlamaya çalışması pek inandırıcı gelmemektedir. (13)

'Yeni Sağcılar' elbette aşırı muhafazakâr bir kanat olmaktan daha öte bir akımdır. Bu bakımdan bünyesinde yer alan diğer muhafazakâr eğilimleri - özellikle De Gaulle'cülerini - dışlamamak için 'Front National' ile yakın bir ilişkiye girmekten bilinçli olarak kaçınmaktadır. Fakat işin asıl tehlikeli yanı 'Yeni Sağcılar'ın felsefi düşüncelerinin RPR ve UDF (14) gibi gelenekçi muhafazakâr partilere sızmasıdır. Bir röportaj sırasında Benoist büyük bir hoşnutsuzluk içinde, «bu partilerin bir kültür egemen-

- 11) M.J. Chombart de Lauwe : *Hommes et Libertés* (İnsan ve Özgürlük) Paris, 1984, sayı 4, sayfa 22.
- 12) 1984 yılının resmi verilerine göre 'Front National' taraftarlarının toplumsal sınıflara göre dağılımı : % 29 İşçi; % 21 Memur; % 13 Serbest meslek; % 9 Küçük Tüccar, Zanaatkâr, Yönetici Memur; % 8 Çiftçi (Le Monde, Paris, 14.2.1984).
- 13) Karşılaştırmamız : A. Rollat : Alain de Benoist. (Röportaj), Le Monde, 17.6.1984.
- 14) R.P.E. - Rassemblement pour la République (Cumhuriyetçi Toplu Hareket) Jacques Chiracs yönetiminde De Gaulle'cü bir parti - ; UDF - Union pour la démocratie française (Fransız Demokrat Birliği) - yöneticisi Valéry Giscard d'Estaing.



liği kurmanın gerekliliğini benimsemiş olduklarını ve yine bu partilerin eşitlikçi zihniyetin özüne yönelik bir eleştiri yapmanın zorunlu olduğunu kavradıklarını» (15) belirtmektedir. Aslında Benoist'nın hoşnut kaldığı şey, muhafazakâr güçlerin geçmişte olduğundan daha planlı bir biçimde ideolojik atmosferi etkilemeleri; ve yine bu tutucu güçlerin biyolojik temellendirmeler, elit bir zümre oluşturma yolundaki kuramlarıyla giderek keskinleşip bunalımlara dönüşen toplumsal çelişkilerin üzerine sünger çekmeleridir.

'Yeni Sağcılar' akımının etkileri siyasal açıdan sol eğilimli çevrelerde de saptanabilmektedir: Bilimsel-teknik devrimin gerçekleştirilmesinde; dış pazarlarda rekabet olanaklarının artırılmasında; askeri-teknolojik sorunların çözümünde hep 'elit bir zümre'den söz edilir olması bir moda halini almıştır. 'Yeni Sağcılar' akımının aydınlar arasına sızma yolunda gösterdiği etkin çabalar, sol düşüncede aradığını bulamayanlar için iyi bir tuzak oluşturmaktadır. Benoist bu durumu şöyle değerlendirmektedir: «'Yeni Sağcılar', sol düşüncedeki hayal kırıklıklarının arttığı bir dönemde, hiç kimseyi hayal kırıklığına uğratmayan, her yönde yeni fikirler üreten ve böylelikle 'varlık' üzerine geniş bir tartışma zemini sunan bir akım olarak ortaya çıkmıştır» (16).

'Yeni Sağcılar' akımının felsefi-ideolojik temel düşüncelerine çözümleyici bir tavırla yaklaşıldığında, bu akımın sağladığını iddia ettiği 'geniş tartışma zemini' aslında nüfuz sahibi tekelci çevrelerin çıkar ilişkileriyle belirlenmiş pragmatik bir anlayışa dayanmakta, ve kesinlikle varlığa yönelik felsefi sorunlarla ilgilenmemektedir. Bu akımın ana düşünceleri şöyle özetlenebilir:

1) Sol çevrelerin sözünü ettiği toplumsal çelişkiler, toplumun çeşitli sınıflarına dayanan 'doğal' yapılanması, yani 'meritokrasi' (Ç.N.: 'elit' bir zümreyi merkez alan yönetim biçimi) idealiyle ele alınmalı ve ortadan kaldırılmalıdır.

2) Muhafazakâr güçlerin yönetimdeki başarısızlığına gösterilen tepkide asıl suç - Tomist görüşleri (Ç.N.: İtalyan düşünürü Aquinolu Saint Thomas (1224-1274)'ın Hıristiyanlığın özüne yönelttiği entelektüel tavrı) göz ardı ederek tüm insanların

15) A. Rollat : Alain de Benoist.

16) A. Rollat : Alain de Benoist.



'eşitliğini' savunan kiliseye düşmektedir. 'Yeni Sağcılar' Hristiyanlığa karşı aldığı bu tavrıyla yalnızca geleneksel muhafazakâr çevrelerden değil, aynı zamanda diğer emperyalist devletlerdeki, özellikle Birleşik Amerika'daki muhafazakâr güçlerden de ayrılmaktadır.

3) İngiltere yada Fedaral Almanya'da olduğundan çok daha kesin bir tavırla Fransa'daki hem solcu, hem de sağcı çevrelerin reddettiği siyasal ve ekonomik Amerikan baskısı, atlantizm karşıtı bir Avrupa emperyalizmi yaratma fikrine yol açmıştır. Bu anlamda «Avrupa geleceğini hem Sovyet bürokratik totalitarizmine, hem de çürümüş Amerikan liberalizmine bağlamaktan kesin olarak kaçınmalıdır» (17). Bu fikirler - her ne kadar 'Front National'in Amerikan yanlısı tavrına karşı olsa da - Fransız aydınları arasında çok yaygın olan anti-Amerikan eğilimleri kendi tarafına çekmektedir.

4) Örnek olarak alınacak Federal Almanya'nın ekonomik gücünden her iki devletin birleşerek her iki halk arasında süregelen 'erdemlerin' kombinasyonunu sağlayacak; «Demir Perde ve Berlin Duvarı'nın her iki tarafını da» kapsayacak bir Avrupa Birliği'nin temellerinin atılmasında yararlanılabilir. Bu birlik «bir üçüncü güç olarak birliğe üye olmayan diğer dünyaya devletleriyle bağımsız ve doğal bir ilişki içinde olmalıdır» (18).

Gerek Birleşik Amerika'ya ve gerekse de Sovyetler Birliği'ne karşı alınan bu tavra rağmen, komünizm savunduğu eşitlik ilkesi nedeniyle 'Yeni Sağcılar'ın bir numaralı düşmanı durumundadır.

### Kuramsal Temel

Iring Fetscher, 'Yeni Sağcılar' akımı üzerine yaptığı bir değerlendirmesinde, «Birleşik Amerika'daki benzer akımlar kendilerine 'saygın' taraftarlar bulmak gibi bir sorunla ilgilenmezken, Fransa'daki 'Yeni Sağcılar'ın göreceli de olsa niçin aydın

17) A. de Benoist : *Aus rechter Sicht Eine kritische Anthologie zeitgenössischer Ideen* (Sağcı Görüş Açısından, Çağdaş Fikirilere Eleştirel Yaklaşan Bir Antoloji) Cilt I. Tübingen / Buenos Aires / Montevideo 1983. Sayfa 9

18) A. Rollat : Alain de Benoist.

19) Karşılaştırmamız : A. de Benoist : *Vu de droite* (Sağdan Görünüş) s. 259.



çevreleri yanına alarak (ya da savunduğu fikirlere retorik bir hava vererek) siyaset sahnesine çıkmak istediği» (20) yolunda bir soru ortaya atmıştır. Burada Fetscher'in paranteze aldığı şüpheli belirleme aslında 'Yeni Sağcılar'ın kuramsal iddialarının özünü yansıtmaktadır. 'Yeni Sağcılar' daimi olarak aydın çevrelere, daha doğrusu çalışan kafalara yönelmekte, fakat aydınlar arasındaki çelişkilerden hiçbir şekilde endişe duymamaktadır. Böylelikle neoskientizm (Ç.N.: Öğretisini inanca değil, yalnızca bilime ve bilgiye dayandıran dünya görüşü) ile irrasyonalizmi bağdaştırmakta ya da Yves Plasseraud'un, 1932 yılında Emmanuel Monier tarafından kurulan 'Esprit' adlı dergide, 'Yeni Sağcılar' üzerine yazdığı bir yazısında dile getirdiği gibi, Antik Yunanistan'a yönelen kült ile büyüleyici Kelt ve Cermen barbarlığını bir senteze vardırılmaya çalışmaktadır (21).

Benoist'nın «niçin 20. yüzyılın büyük bir siyasi ideoloji yaratmadığı, tam tersi 18. ya da 19. yüzyıldan kalma sistemlerin sıradan sonuçlarıyla sınırlı kaldığı» yolundaki sorusu «Batılı toplumların son 15 yıldan bu yana arz ettiği yeni toplumsal görünümün mutlak kendine uygun bir sistem bulmak zorunda oluşu» düşüncesiyle doğrudan bağıntılıdır. Böylelikle Benoist, ortaya attığı bu sorusuyla hiç çekinmeden şöyle yanıt vermektedir : «Bir Baudrillard'ın toplumsal patlamalar, bir Louis Dumont'un bireyciliğin doğuşu, bir Régis Debray'in geleceğin dünyasında ulusun yeri, bir Christopher Lasch'ın narsizmin gelişmesi, bir Edgar Morin'in yeni epistemolojiler üzerinde çalışmaları benim için günümüz seçmen kitlesi üzerine yapılacak spekülasyonlardan daha önemlidir» (22). Böylesi çelişkilerle dolu bir listeye Benoist'nın ve 'Yeni Sağcılar'ın felsefi fikirlerine ana kaynak olarak aldıkları ve Viyana Çevresi'yle yakından ilişkili Louis Rougier de eklenebilir. (23)

Görülüyor ki, 'Yeni Sağcılar' akımının 'bir dünya görüşü', 'yeni ve kapsamlı bir sistem' yaratma yolundaki çabaları, işçi

- 
- 20) I. Fetscher : *Einleitung zu : Neokonservative und 'Neue Rechte'*. (Yeni Muhafazakârlar ve 'Yeni Sağcılar' adlı yapının giriş bölümü) s. 7.
  - 21) Karşılaştırmamız : Y. Plasseraud : *Le nouvelle droite fait son chemin* (Yeni Sağ İşini Yoluna Koyuyor) Esprit, Paris, Temmuz 1983. s. 54.
  - 22) A. Rollat : Alain de Benoist
  - 23) Karşılaştırmamız : A. de Benoist : Louis Rougier, Criticon, Münih, 1979, sayı 54, sayfa 156. Benoist burada bu Fransız filozofunun Viyana Çevresi'nin bir üyesi olsa da, kendine özgü niteliğini vurgulamıştır.



sınıfının kendi içinde tutarlı bilimsel dünya görüşüne cephe almakta; ve mantıksal bağlarla örülü bilimsel iddialara önem veren bir kuramsal zemine dayanacağı yerde, 'delikleri yama-ma' anlamında birbirinden oldukça farklı ve esnek düşünce o-kullarının pazarlamacılığını yaptığı değerli pragmatik bir an-la-yış altında toplamaya çalışmaktadır. Bu anlamda her aydın ve her parti 'Yeni Sağcılar' için saflara sokulması gereken cazip bir nesnedir. Bu gerçeklerden yola çıkıldığında, 'Yeni Sağcılar' akımı içinde 'yeni olan' şeyin ne olduğunun henüz belirli, gü-venilir bilimsel temellere dayanmadığı; her görüş ve yoruma açık olduğu ve bu yüzden de bir çok insana cazip geldiği gö-rülecektir. Bu akım bir yandan içinde barındırdığı sözde bilim selliği nedeniyle aydınları bir mıkna-tis gibi çekerken, diğer yandan pragmatik amaçlara hizmet eden siyasal yorumlara bünyesi içinde yer vermektedir.

'Yeni Sağcılar' akımının kitle iletişim araçları, konferans lar ve iyi planlanmış propagandalarla yaygınlık kazanan en-telektüel tavrı, aynı zamanda yönetsel bir esnekliği de be-raberinde getirmiştir. Akım, siyasal değişiklikler için ülkenin elit aydın zümresini motor güç olarak değerlendirmesine kar-şın, kitle üzerinde etkin olmanın da önemini yadsınamakta-dır. 'Yeni Sağcılar' akımının ırkçı ve şoven içgüdülere yanıt ve-ren, biyolojik temellendirmelerle toplumsal adaletsizliği haklı gösteren - ki bu Reagan yönetiminin de uyguladığı bir taktik-tir - Marksizm ve Leninizm'i toplumsal çelişkilerin ana nedeni olarak gösteren iddiaları (24), özellikle 'Front National' ve ba-zı siyaset adamları aracılığıyla muhafazakâr çevreler arasında büyük bir yaygınlık kazanmıştır. 'Esprit' dergisi 'Yeni Sağcı-lar' akımının çizgisindeki bu siyasetçilerin bir listesini de ver-miştir (25).

Bir yaşam felsefesi olma iddialarını, pozitivist düşünceyle bağdaştıran 'Yeni Sağcılar'ın geliştirdiği ideolojinin entelektüel

- 24) Benoist ve arkadaşları bu tip kuramlar geliştirirken, toplumsal sorun-ların Marksist-Leninist düşüncenin ortaya çıkmasının ana nedeni ol-duğu gerçeğini değilde, Marksist-Leninist düşüncenin toplumsal so-runlara yol açtığı düşüncesini kendilerine çıkış noktası olarak almış-lardır. Karşılaştırmamız : P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Ye-ni Irk Dini) s. 121.
- 25) Karşılaştırmamız : P. Mayol : Un tribun parmi les siens (Bilimler Arası Bir Meclis), Esprit, Eylül 1984, sayfa 75.



çekiciliği ve kitlelere yaygın etkisini tüm eleştirmenler, akımın 'rasyonel kisve altında irrasyonel' (26) olan tavrına bağlamaktadırlar. 'Yeni Sağcılar' açıkça 'belirli siyasal amaçları meşru kılmak için, bilimsel kuram ve sonuçları belirli bir görüş açısından seçip kullanmaktan' (27) çekinmemektedirler.

'Yeni Sağcılar' kuramsal çıkış noktalarını nominalist tavrından, daha doğrusu genel kavramların gerçekliği kavrayamadığı düşüncesinden almaktadır. Bu düşünceye göre ne 'genel anlamda insan kuramı', ne de 'evrensel bir mantık' ya da 'evrensel bir değer sistemi' vardır. Her insanın ve her uygarlığın evrensellik iddialarından uzak, kendine özgü bir dünya görüşü, mantığı ve değerler sistemi vardır (28). 'Yeni Sağcılar'ın asıl saldırdıkları nokta 'insanların eşitliğini' öngören düşüncelerdir. Onlara göre her türün kendine özgü bir yaşam sürdürdüğü doğa içinde bile 'eşitlik' dışlanmış bir olgudur. Bu yüzden 'eşitlik' iddiaları doğaya karşıdır. Sonuç olarak 'Yeni Sağcılar' sınıf olgusu göz ardı edilerek, toplum içinde en iyilerin seçilmesine dayanan meritokrasinin eşitliğin en yüksek ve en yetkin biçimi olduğu düşüncesine varmaktadırlar. Onlara göre seçkin bir zümre olmadan hiçbir toplum yaşamını sürdüremez. Bu yüzden en önemli görev, eşitsizlik ilkesini bir felsefi görüş olarak temellendirmektedir (29). Böyle düşünceleri savunabilen bir akımın insan haklarını hiçe saymasında ve buna bağlı olarak 'ayıklayıcı (selektif) bir yöntem' (30) olarak değerlendirildiği savaş olgusunu onaylaması, hatta gerekli görmesinde pek şaşılacak bir taraf yoktur: «Uygarlığın doğuşundan bu yana 'savaş', bunalımı ve yığınlaşmayı önleyen en iyi araçtır. Savaş aynı zamanda düzenleyici bir işleve sahiptir ve aşırı nüfus artışını önler» (31) Bir yandan savaşın 'ayıklayıcı ve düzenleyici-

26) P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) s. 117. Y. Plasseraud : La nouvelle droite (Yeni Sağ) s. 54.

27) P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) s. 117.

28) Karşılaştırmamız : Alain de Benoist : Aus rechter Sicht (Sağcı Görüş Açısından) sayfa 30.

29) Karşılaştırmamız : R. Ardrey : **Der Gesellschaftsertrag. Das Naturgesetz von der Ungleichheit der Menschen** (Toplum Sözleşmesi. İnsanların Eşitsizliğini Öngören Doğa Yasası) Münih, 1974, sayfa 235; R. de Hertre : Dix ans de combat culturel pour une renaissance (Yeniden Doğuş İçin Kültürel Mücadelenin 10. Yılı) Paris, 1977.

30) P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) s. 137.

31) Y. Christen : Robert Ardrey - **Le contrat social**. (Toplumsal Sözleşme) Nouvelle Ecole, Paris, sayı 16, sayfa 73.



ci işlevini' benimseyen 'Yeni Sağcılar', diğer yandan da silahlanmayı sınırlamaya çalışan organizasyonlara da girebilmektedir.

Saldırganlık ve savaş yalnızca doğal olgular değil, aynı zamanda maymundan insana geçiş için bir araçtırlar da. 'Yeni Sağcılar'a göre bu anlamda labutunu öldürmek için kullanan Homo Erectus'u (Ç.N: Ayağa Kalkan İnsan.) insanın gerçek atası sayan Moreau Hartwig Singer şunları söylemektedir: «Silahların gelişmesi insanı doğru bir yöne sokmuştur. İnsan beyni ancak böyle bir yolla gelişme olanağı bulabilmiştir» (32) Konrad Lorenz, Irenaus Eibl-Eibesfeldt, Desmond Morris, Edward T. Hall gibi davranış bilimcilerin kuramlarına geri dönen 'Yeni Sağcılar', toplumun hiyerarşik yapılanmasını savunmakta ve insanın toplum içindeki yerini belirli ölçüde genetik temellere dayandıran düşünceleri geliştirmektedir. Aslında bu iddiaların siyasal düzlemdeki karşılığı bir nasyonalizmdir. Nitekim böylesi iddialardan, örneğin Avrupa'da Almanca konuşulan tüm ülkeleri, yani Federal Almanya, Demokratik Almanya, Avusturya ve İsviçre'nin Almanca konuşulan bölgelerini içine alan yeni bir Alman Reich'i oluşturmak gibi somut siyasal talepler de türetilmektedir (33). Ancak bu noktada 'Yeni Sağcılar' tam anlamıyla ırkçılığa kaymamaktadırlar. Aslında 'ırk' olgusu, onların savunuculuğunu yapmakta oldukları, insanların doğal olarak eşit olmadıkları tezine çok uygun düşen bir kanıttır (34). Fakat Hans J. Eysenck, Cyril Burt, Arthur Jensen, J.D.H. Hofmeyer, Williams B. Shockley, Francis Galton ve Karl Pearson gibi bilim adamları, eugenik (Ç.N.: Türlerin sağlıklı bir biçimde gelişmesini sağlıklı kalıtsal verilere dayandıran öğreti) ve biyopolitik düşüncelerin öncülleri olmalarının yanında, bu tip ırkçı düşüncelerin ya da siyah ırk içinde yer alan aydınların önemini yadsımanın tehlikesine de tanık olmuş kimselerdir.

Genetik iddialara dayanan tekелci düşüncelerden Euthanasie'ye (Ç.N: Öldürmeyi onaylayan öğreti) kadar varan bu biyopolitik fikirler 'Nouvelle Ecole' dergisinde ekonomik ve

32) P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) sayfa 237.

33) Karşılaştırınız : Aynı yapıt, s. 130.

34) Karşılaştırınız : A de Benoist : Vu de droite (Sağdan Görünüş) sayfa 179.



toplumsal sorunlar üzerinde yer alan bir siyasal düzlemde (35) ele alınmakta ve bu fikirler bir ulus siyasetinin temelini oluşturmaktadır. Sonuç olarak bu gibi düşüncelerin bir 'biyolojik aristokrasi' geliştirme ya da yeni bir 'üstün insan' yaratma gibi fikirlere varmasında şaşılacak bir şey yoktur. Yalnızca bireysel olarak değil, aynı zamanda bir ırk olarak insan 'kendi kendisinin yaratıcısı' olmalıdır. Yaratılan insan ideali 'aristokratik insan', başka bir deyişle 'hak' ilkesine önem vermeyen, yalnızca bir takım ödevleri üstlenen bir 'kahraman' tipidir. Bu kahraman tipinin 'trajik hümanist' tavrı, yazgısını değiştiremeyeceğini bile bile değiştirmek yolunda verdiği çabalara dayanır. Benoist'nın ileri sürdüğü seçkin insan idealinin ve kaynağını Tanrı'dan değil de doğadan alan bir hiyerarşik sınıf düzeninin kuramsal temellerini Almanya'da Friedrich Nitzsche, Armin Mohler, Oswald Spengler, Werner Sombart, Carl Schmitt, Max Weber, Arnold Gehlen, Moeller van den Bruck, Martin Heidegger, Ernst ve Friedrich Georg Jünger, Ernst von Salomon' da ya da davranış bilimci Konrad Lorenz'in taraftarlarında bulmuştur. Almanya aynı zamanda Benoist için ırkçı nostalgilerin ve siyasal fütürologilerin (Ç.N.: Gelecek üzerine varsayımlarda bulunan bilim dalı) toplandığı bir mekân olarak biçimini bulmuş ve gelişmeye açık bir ülkedir. Fransa böyle bir ülkeyle mutlaka ilişkiye girmek zorundadır. Benoist savunduğu 'muhafaza kâr devrim' (37) için 'fedakârlık' (ferveur) ilkesi kadar 'Alman disiplinine' de büyük bir önem vermektedir. Çünkü ona göre bir Alman 'aynı zamanda hem devrimci, hem de muhafazakâr olan bir insandır' (38).

- 35) Karşılaştırınız: P. Moreau: *Die neue Religion der Rasse* (Yeni Irk Dini) sayfa 154.
- 36) A. de Benoist : *Vu de droite* (Sağdan Görünüş) sayfa 286.
- 37) 'Yeni Sağcılar'ın 'muhafazakâr devrim' kuramları birçok tartışmalara yol açmıştır: T.M. Fadejewa 'Nowye provye' wo Franzii: k kritike konzeptsii 'konserwativnoj rewoljuzii', Woprosay filosofii, Moskova 1935, sayı 2, sayfa 124; M. Christadler : *Die Nouvelle Droite. Zwischen revolutionärer Rechten und konservativer Revolution* ('Yeni Sağcılar', Devrimci Sağcılar ile Muhafazakâr Devrim Arasında), Konservatismuseine Gefahr für die Freiheit? (Muhafazakârlık Özgürlük İçin Bir Tehlike mi?) Yayıncı : E. Hennig ve R. Saage. Münih / Zürih 1983.
- 38) A. de Benoist : *Les idées e l'endroît* (Fikirler ve Yer) Paris 1979, sayfa 62.
- 39) Aynı yapıt, sayfa 75.



Muhafazakâr değerleri yücelten Benoist, genel muhafazakâr tavrın yeni'ye erişmek için en iyi temellere dayanmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu anlamda her genel muhafazakâr akım devrimcidir. Muhafazakârlık ve devrim 'Yeni Sağcılar' için diyalektik olarak birbirlerine bağlanmış olgulardır. Çünkü muhafazakâr akım (onlara göre) çelişkileri çözme, yeni devrimci hedefleri belirleme iddiaları taşır. 'Yeni Sağcılar'ın böylesi bir devrimcilik anlayışı bir emperyalist 'Fransız - Alman Reich' (40) ya da geçmişte Büyük Karl'ın (Karl der Grosse) yaptığı gibi bir Mukaddes Roma-Cermen İmparatorluğu kurmak iddialarına değin varabilmektedir.

'Yeni Sağcılar'ın savunuculuğunu yaptığı tüm bu düşünceler yardımıyla, hemen bir Fransız-Alman Birliği kurmak ve böylelikle Federal Almanya'nın nükleer silahlardaki üstünlüğünden yararlanarak ortak bir savunma sistemi geliştirme gibi bir takım somut siyasal öneriler ortaya atılmıştır.

### Bir Tuzak

Alan de Benoist yazarlık ve 'Nouvella Ecole' dergisinin şef redaktörlüğünü yapmasının yanında, GRECE'nin (Groupement de Recherche et d'Etudes pour la Civilisation Européenne - Avrupa Uygarlığını Araştırma İnceleme Topluluğu) kurucu üyesi ve 'Gesellschaft der Freunde von Bayreuth' (Bayreuth'lu Dostlar Topluluğu), 'Mouvement Normand' (Norman Hareketi), 'Amis de Joseph de Maistre' (Joseph de Maistre Dostları), 'Voluntary Euthanasia Society' (Gönüllü Ötonazya \* Dergisi), 'Viking Society for Northern Research' (Kuzey Araştırmaları Viking Derneği gibi kuruluşlara da üyedir (41). Ayrıca 'Çağdaş Fikirlere Eleştirel Yaklaşan Bir Antoloji' olarak nitelendirdiği 'Vu de Droite' (Sağdan Görünüş) adlı kuramsal başyapıtına, Yeni Sağcı düşünceyi akademik bir kisveye büründürdüğü için 1977 Académie Française Deneme Ödülü verilmiştir (42).

(\*) Umutsuz hastalığı olanın, acısız öldürülmesi.

40) Karşılaştırınız : M. Christadler : Die Nouvelle Droite (Yeni Sağcılar) sayfa 201.

41) Karşılaştırınız : A. Rollat : Alain de Benoist.

42) 'Viyana Çevresi'nin neopositivizm ve nominalizmi 'Yeni Sağcılar'ın kuramlarına temel olarak almasında şaşılacak bir taraf yoktur. Çünkü Benoist 'Sağcı Bakış Açısından' adlı yapıtını yayınlamadan önce Viyana Çevresi'nin geliştirdiği çeşitli kuramları ve önemli temsilcile-



Benoist 1968'de, bu tarihten yaklaşık 10 yıl kadar önce 'Yeni Sağcılar'ın çekirdeği olan ve ENA (Ecole Nationale d'Administration - Ulusal Yönetim Okulu) adlı birliğin taraftarlarının kurduğu 'Club de l'Horloge' (Saat Klübü) ile yakın bir ilişkiye girerek GRECE'nin kuruluşunu gerçekleştirmiştir (43). GRECE'nin kuruluşuna katılan Michel Marmin, Jean-Claude Valla ve Patrice de Plunkett ile birlikte Benoist 68 öğrenci olaylarında önemli bir rol oynamıştır. 'Yeni Sağcılar'ın bu dört 'modası geçmiş silahı' (44) sol öğrenci hareketine karşı, sağcı bir hareket gerçekleştirmeye uğraşmışlar, fakat başarılı olamamışlardır. Daha sonraları 1977'de 'Figaro'yu eline geçiren ve gazetenin kültür servisinin başına Louis Pauwels'i geçiren basın kralı Robert Hersant, GRECE'ye ve 'Yeni Sağcılar'a fikirlerini yayabilmeleri için basın desteği sağlamıştır. Ayrıca Benoist'nın 'Vu de droite' adlı yapıtının akademi tarafından ödüllendirilmesi ve GRECE grubunun 'Figaro-Magazine'e sızmaları aynı yıla, yani 1977 yılına rastlar.

Bunun bir tesadüf olduğunu söylemek oldukça naiv bir tutum olur. GRECE başlangıçtan beri fikirlerini yaymak için basın desteğinin gereğini duymuştur. Nitekim bu gereksinimi Hersant yeni olanaklar sunarak karşılamıştır. GRECE aynı zamanda belirli çalışma organizasyon ilkeleri olan bir misyonu gerçekleştirme yolunda çaba göstermiştir. Bu anlamda bir 'franco-maçonnerie de droite' (sağcı mason loncası) olarak gizli kurallarla yönetilen ve elit karakterini korumak için üyelerini seçerek kabul eden bir topluluk niteliği almıştır. GRECE 70'li yılların ortalarından beri kendine özgü çalışma alanları olan bir takım alt organizasyonlar da oluşturulmuştur. Örneğin bunlardan kısaltılmış adı GENE olan 'Yeni Eğitim' organizasyonu 'Yeni Sağcılar'ın sosyo-biyolojik düşüncelerini geliştirme yolunda faaliyet göstermektedir. GRECE ayrıca düzenlediği toplantı ve konferanslara dünyaca ünlü Fransız ya da yabancı bilim adamlarını çağırarak dikkatleri üzerine çekmektedir.

---

riyle yoğun bir biçimde uğraşmıştır. 1970'te 'Mantıksal Empirizm ve Viyana Çevresi Felsefesi', 1974'te 'Nietzsche Ahlakı ve Siyaseti', ve 1977'de felsefi başyapıtı 'Sağcı Görüş Açısından'ı yayınlamıştır. Benoist'nın bu önemli yapıtlarının izlediği sıra aynı zamanda onun felsefi-ideolojik gelişiminin aşamalarını da göstermektedir.

- 43) Karşılaştırınız : P. Jarreau : Nouveaux circuits de l'opposition (Muhalefetin Yeni Devreleri), Le Monde, 21.10.1982, s. 9.  
44) J.P. Jouary : Le racisme ... (Irkcılık) s. 34.



Fransa'daki 'Yeni Sağcılar' fikirlerini özellikle basın yoluyla yayma amacını gütmekte ve bu uğurda 'Figaro-Magazine' dışındaki diğer yayın organlarını da elde etmeye çalışmaktadır. 1968'de kurulan, Üniversite çevresinde ilgi gören ve 9000-12000 okuru olan 'Nouvelle Ecole'ün yanı sıra yayınlanan 'Elements' adlı dergi daha büyük sayıda bir burjuva okur kitlesi bulabilmiştir. Her sayısı 7000-8000 arasında baskı yapan 'Elements' dergisi, 'Robert de Hertre' adlı sahte bir yayıncı ismiyle basılmakta ve çoğunlukla üstü kapalı bir biçimde GRECE'nin siyasal olaylara almış olduğu tavrı yansıtmaktadır. Bunların dışında 'Etudes et Recherches' (İnceleme ve Araştırmalar) adlı bir kuramsal dergi; 'Valeurs actuelles' (Güncel Değerler) adlı bir haftalık dergi; 'Le spectacle du monde' (Dünya Sahnesi) adlı bir dergi ve ilk kez 1982'de yayınlanan bilimsel-popüler magazin dergisi '3e millénaire' (Üçüncü Bin Yıl) yayınlanmaktadır (45). Tüm bunlara özellikle askerlik tarihi konusunda yayınladığı yapıtlarıyla tanınan GRECE'ye bağlı Copernic Yayınevi'ni de eklemek gerekir. Bu yayınevi ayrıca GRECE taraftarlarının yazılarını, 'Yeni Sağcılar' çizgisindeki felsefi ve sosyo-biyolojik yapıtlarını yayınlamaktadır.

'Yeni Sağcılar'ın etkinliklerine karşı ilk eleştirisel tepki, onların fikirlerini yaymak ve etkileşimini artırmak için 'Figaro-Magazine' i ellerine geçirmelerinden sonra ortaya çıkmıştır (46). Bu tepkiler incelendiğinde bir çok kimsenin - belkide genel bir arzunun sonucu olarak - 'Yeni Sağcılar'ın kuram ve etkinliklerinin bir saman alevi gibi ortaya çıktığı ve hemen söneceği düşüncesinde olduğu görülecektir.

Bu sorun ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde ilk olarak, 'Yeni Sağcılar'ın şimdilik Fransa'daki sol güçlerin kuramsal zayıflıklarından yararlandıkları; kuramsal fikirleri siyasal düzlem-

45) Karşılaştırınız : M. Christadler : Die Nouvelle Droite in Frankreich (Fransa'da Yeni Sağcılar), Neokonservative und Neue Rechte (Yeni Muhafazakârlar ve Yeni Sağcılar) s. 173; Karşılaştırınız : Y. Plasse-raud : La nouvelle droite (Yeni Sağ) s. 53.

46) Fransız Komünist Partisi'nin yayın organı 'Révolution' adlı derginin bildirdiğine göre, 1979 yılının yalnızca yaz aylarında çeşitli günlük yayın organlarında 'Yeni Sağcılar'ı konu alan 400'den fazla yazı yayınlanmıştır. Tüm bu yazılar kuşkusuz 'Yeni Sağcılar'ın Fransa'daki politik-tinsel ortama yaptıkları güçlü etkiye katkıda bulunmuşlardır. Karşılaştırınız : J.P. Jouary : Le racisme ... (Irkcılık) sayfa 34.



le belirli bir ölçüde bağdaştırdıkları ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak, 'Yeni Sağcılar'ın Politik-ideolojik düzlemde giderek önemlerini artırarak Fransa'nın düşünsel ve siyasal yaşamının önemli alanlarına sızmakta olduğu; gerek iç siyasette, gerekse de dış siyasette verilecek önemli kararları etkileme şanslarını artırdıkları görülmektedir. Üçüncü olarak, göz önüne alınması gereken şey, 'Yeni Sağcılar'ın Fransa'daki tüm siyasal ortamı etkileyerek RPR ve UDF gibi gelenekçi sağcı partilerin tavırlarını ılımlılaştırabilecekleridir. Dördüncü olarak, 'Yeni Sağcılar' akımını finanse eden ve destekleyen egemen çevrelerin bunda uzun vadeli çıkarları olduğunun unutulmaması gerekir.

Şüphesiz 'Yeni Sağcılar' akımı emperyalist gelişimin bugünkü aşamasında yer alan Fransa'daki çelişkilere bir takım çözümler sunabilmektedir. Fakat 'Yeni Sağcılar' yalnızca siyasal, ekonomik ve ideolojik sorunlar üzerine partizan bir tavırla kısa bir süre için sünger çekilmesine katkıda bulunmakta ve şimdilik sol partileri ve işçi hareketini zayıflatabilmektedir. Yeni Sağcılar'ın etkinlikleri üzerinde, muhafazakâr felsefi-ideolojik tavrın analizini yapan Ludwig Elm şöyle bir sonucu varmıştır: «Nesnel yasalar doğrultusunda gelişen sınıf mücadelesi içinde koşullar o denli değişir ki, muhafazakâr güçler kendilerini bu koşullar karşısında siyaset sahnesine yeni bir anlayışla çıkmaya zorunlu hisseder. Bunun sonucu ise, şimdiye değin savunulan muhafazakâr doktrin, model ve programların radikal bir tavırla az ya da çok değiştirilmesi olmuştur.» (47)

# TÜSTAV

47) *Falsche Propheeten*, (Sahte Peygamberler), L. Elm, Berlin 1984, s. 16.



# FELSEFE TARİHİ

## ANTİK ÇAĞIN DEĞİŞEN İMGESİ

Sergey AVERİNZEV \*  
Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

Günümüzden iki yüz yılı aşkın bir süre önce J.J. Winckelmann, eski Yunan kültürünün özünü «soylu yalnızlık ve dingin yücelik» formülü ile özetleyebileceğine inanmıştı. Winckelmann, estetiksel nitelikleri antikçağdaki günlük yaşamın ayrıntılarına değin izlemiş ve bunları, «tüm halkın övünç duyduğu kavramlar» (1) diye tanımlanmıştır.

Bugün olasılıkla hiç kimse bu sözleri onaylamayacaktır. Winckelmann'ın antikçağ klasiklerine ilişkin tasarımları bize bir parça çocuksu gelmektedir ve gerçekten de öyledir. Ancak bu tasarımların kuşkusuz üstün bir yanı da vardır: Bunlar bütünsel, tutarlı ve mantıksaldır; bu konuda daha iyi bilgilere sahip ve daha az çocuksu olan antikçağ yorumcularındaki gibi, birbirleriyle uyuşmayan kabataslak tanıtlardan oluşmuş bir yamalı bohça değildir. Bu tasarımlar düşüncel oldukları için idealdirler de. Bu, sözcüğün aşınmış, sorumsuz-duygusal anlamında bir ideal değil, tersine ilk kesin ve gerçek anlamındaki bir idealdir. Bunun ardında bir ruh hali, haz duymaya dayanan bir gözleme değil, bir inanç, doğayla baştan sona uyum içinde bulunan bir kültürün ve akılla tümünden uyum sağlayan bir doğanın olanağını aydınlatmaya duyulan bir inanç bulunmaktadır. Goet-

\* ) Filolog. Yapıtları: **Plutarkhos ve Antikçağ Yaşamı, Türler Tarihinde klasik Türün Yeri.**

1) J.J. Winckelmann, **Geschichte der Kunst des Altertums**, Weimar 1964



he, Winckelmann'ı Holumbus'la karşılaştırmaktadır (2); gerçekten de Winckelmann antikçağın belli bir dönem için geçerli olan ideal imgesini «bulmuştur.» Weimar klasikçiliği, Goethe, Schiller ve Voss'un klasikçiliği, Schelling ile Hegel'in Alman klasik idealizmi, hep Winckelmann'ın temel düşüncesinden yola çıkmıştır. Eski Yunan kültürü her zaman doğayla bir arada anılmış, hatta özdeşleştirilmiştir. Goethe için Homeros «doğanın kendisi»dir (3). Ancak hangi türden bir doğadır söz konusu olan? Çünkü, yalnızca «edimsel doğa» diye tanımlanan bir doğa bulunmaktadır ki, Schiller'e göre: «çocuksu şiir sanatının öznesi olan gerçek doğa, yeterince özenli bir biçimde bu edimsel doğadan ayırt edilemez» (4).

Edimsel doğa rastlantısal, gerçek doğa ise zorunludur; birincisi değersiz olabilir, ama diğeri asla. Başka bir deyişle, gerçek doğa, ideal olarak doğa ve doğa olarak idealdir. Schiller, Homeros'taki «duyumsal bir gerçeklikte her şeyin ideal» (5) olduğunu söylemektedir. Doğanın başkaldığı olarak Yunan kültürü, Hegel'e göre «klasik idealin edimsel varoluşu»dur (6). Bu kültür klasiktir, yani doğa gibi olağan ve ideal gibi kuralsaldır. Klasik olma özelliği, bu konuda başka söz söylenmesine gerek kalmayacak denli açık, ama giz dolu bir bağış gibi görünecek denli de gizemlidir. «Klasik-olanın tarihsel açıdan gerçekleşmesine gelince, bunu Yunanlılarda aramamızı belirtmeye sanırım gerek yoktur. İçerik, malzeme ve biçimden oluşan sonsuz kapsamıyla klasik güzellik, Yunan halkına verilmiş bir armağandı...» (7).

Antikçağın «doğa» ve «ideal» olarak bu imgesi, hem doğada hem de idealde olduğu varsayılan bir özellik taşıyordu: «Öncesizlik-sonrasızlık» özelliği. İnsanoğlu tarihinin kuşkulu, karanlık, çaresizlik yollarında izini yitirmektedir; ama onu bekleyen bir yuva vardır; bu yuva, doğanın dokunulmaz, ilk ve son kez bağışlanmış dingin güzelliğidir, idaldeki güzelliştir, antik-

2) J.P. Echerman. *Sespräche mit Goethe in den letzten Jahren seine Lebens*, Leipzig 1968.

3) *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Cilt. 2, Leipzig 1964.

4) Schiller, *Werke*, Nationalausgabe, Bd. 20, Bölüm I, Weimar 1962.

5) *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Cilt. 2, Leipzig 1964.

6) G.W.F. Hegel, *Aesthetik*, Cilt. I, Berlin 1965.

7) A.g.y.



çağın güzelliğidir. Belli bir dönem için antikçağın imgeleri, tıpkı doğa imgeleri gibi, tarihin «kargaşa»sına bir karşıtlık oluşturmuştur. «Bizler özgürüz, onlarsa zorunlu, biz değişiriz, onlar tek kalırlar» (8). Bu imgeler geceyle günün yer değiştirmesi gibi kesindirler; insanoğlunun seçim alanına, tehlikeli girişimlerine, savaşımına yabancı ve uzaktırlar.

1733 ya da 1766 yıllarını (Winckelmann'ın «Antikçağı Sanat Tarihi» ve Lessing'in «Laokoon» adlı yapıtlarının yayımlandığı yıllar) başlangıç tarihi olarak sayabileceğimiz bu dönemde klasik Yunanistan'a işte bu gözle bakılıyordu. Bu dönemin bitim tarihi de 1831 ya da 1832 yıllarıdır (Hegel ve Goethe'nin ölüm yılları). Antikçağın yorumu o günlerde, yalnızca olgubilimle felsefi - estetiksel genelleştirmeler arasındaki güç dengesinden ortaya çıkmayan, eşi görülmemiş koşullar altında gerçekleştiriliyordu. Somut bilim dallarının ulaştığı sonuçlar gerekli olarak pek büyük değildi. Yeni bir yaşam kuran düşünceler karşısında heyecana gelen Avrupa burjuvazisinde olduğu gibi, Alman burjuvazisindeki yetenek de henüz parlaklığını yitirmemişti. Ne var ki, kısa bir süre sonra durum değişmiş, sağlamsı yapılmış olguların sayısı giderek artmaya, düşüncelerdeki (idee) sayısı ise azalmaya başlamıştı. Klasik idealizmi izleyen felsefi çöküşüm (Dekadenz), keskin bir biçimde ayrışan, ama yine de gizemli bir bağla birbirine bağlı kalan karşıt uçların oluşmasına yol açmıştır: Bir uçta olguculuğun ve vulger maddeciliğin duygusuz «soğukkanlılığı», öteki uçta da akıldışlığın «coşkunluğu».

Bir ideal olarak antikçağ karşısında alınan tutum, 1830'lardan sonra da ortadan kalkmamıştır. Olgucu seçmeciliğin tipik bir temsilcisi olan, tüm Avrupa'nın kültürlü kesimine sesleniyormuş gibi görünen ve bir düşünür olarak taşıdığı önemle bağdaşmayan bir yetke kazanan Ernest Renan, kurduğu sözbilimsel tümcelerde Rallas Athene'ye, güzellik ve aklın öncesiz-sonrasız yasa koyucusu olarak «tapınmaktan» kaçınmamıştır: «Dünya, ancak sana yöneldikten ve barbarlık zincirlerini silkip attıktan sonra kurtulacaktır» (9). Anatole France'da da, «Meleklerin İsyanı»na (1914) dek, hatta daha sonra bile benzeri temalarla karşılaşırız. Klasik çağın yapıtları karşısında duygu-

8) Schiller, Werke, Nationalausgabe, Cilt. 20, Bölüm I, Weimar 1962.

9) E. Renan, Souvenirs d'enfance et de jeunesse, Paris 1884.



sal bir tepki göstermek, geleneksel kültürün batı Avrupalı temsilcilerine özgü doğal bir davranış sayılmaktadır. Thomas Mann gezi izlenimlerini 1925 yılında şöyle açıklıyordu: «Atina mı? Oradaydım... Nil kültürü örneklerinden sonra bu tanrısal kalıntıların, ilk görüşte, sanki hiç yabancı değilmiş, ruhsal bir incelik ve Avrupa «Jugendstil»miş gibi üzerimizde bıraktığı etkiyi anlatamam. Tüm kültürel duygusallığı bir yana bırakırsak kaleden aşağıya ve Salamis'in dışındaki kutsal yola bir göz atmak pek de kolay bir iş değil. Ne de olsa burası bizim başlangıcımız, gerçekten de yiğitlik dolu gençlik ülkemiz. Bunaltıcı doğuyu hep küçümseyerek tepmişizdir; ruhumuz aydın ve kuruntusuzdu, sık sık alçalan ve yeniden güneşe doğru yükselen bir insan imgesi oluşmuştu... Durduğum yerde insan, en iyi saatlerinde Hellas'a yürekten bağlanmayı bilen gerçekten yalnız Avrupalılar olduğunu duyar.

İnsan orada, hangi biçimde gelirlerse gelsinler Perslerin yeniden yenik düşmesini büyük bir coşkuyla istiyor» (10). En küçük bir alay izi bulunmadan Thomas Mann burada, yeni-klasikçi coşkuculuğun basmakalıp sözlerini sıralamaktadır. İleride «Lotte Weimar'da» kitabını yazacak bir Goethe hayranının, Goethe'nin «Iphigenie Tauris'de» yapıtında «Yunan ülkesini tüm ruhuyla arayarak» diyen sözlerini örnek alması şaşılacak bir şey değildir. Ancak benzerlikler ayrımları da daha etkili bir biçimde duyumsatmaktadır. Winckelmann, Lessing, Goethe ve Schiller için Hellas, insanlığın bir gizemidir; tüm insanlara özgü «doğa»nın, kendi kendini bulan tüm insanlara özgü «öz»ün dışavurumudur. Buna karşılık Thomas Mann'ın kuşağı, Hellas'ın en çok Avrupa'nın (ya da «Batı'nın») gizemi ve Batı Avrupa «öz»ünün dışavurumu olabildiğini doğal karşılamaktadır. Bir zamanlar «insan cinsinin çocukluk dönemi» sayılanlar, çok ilginç, ama oldukça küçük bir kara parçasının, yani Avrupa'nın gençlik çağı durumuna gelmiştir. Bu kara parçasının «sonu» Thomas Mann'ın kuşağına, O. Spengler tarafından açıklanmıştı. Evrenselcilik yerelciliğe boyun eğmek zorunda kalıyordu. Çağdaşlarının birçoğundan (Gottfried Benn gibi) farklı olarak Thomas Mann için Avrupa kavramı, ideolojik, ırkçı olmayan kategorilere bağlıydı. Mann'ın Avrupası, demokratik Atina'yı ilk yurdu sayan liberal insancılığın geleneğiydi. «Bunaltıcı» do-

10) Thomas Mann, *Gesammelte Werke*, Cilt. XII, Berlin 1955.



ğunun ve Pers ülkesi despotizminin karşısında özgür Hellas simgesi, belli bir süre için hemen hemen yaftaya benzer bir güncelliği kazanabilmişti. 1925 yılında «Persler»in yenilgisini büyük bir coşkuyla isteyen Thomas Mann, bu Persleri on altı yıl sonra Nazi Almanyası erleri arasında görecekti. Mayıs 1941'de, Alman işgal kuvvetlerine karşı Yunan halkının gösterdiği direnişe değinerek İngiltere'den yaptığı bir radyo konuşmasında, Almanlara şöyle sesleniyordu: «Eğer Termopil'in insanlık simgesi aynı yerde yineleniyorsa, tarihin oyaadığı bir oyun mu sizleri buna zorluyor? Yunanlılar yine Yunanlılar, peki siz kim-siniz? Diktatörleriniz, özgürlüğün artık eskimiş bir şey olduğunu kafalarınıza sokmuş; ama inanmayın, özgürlük bugün de değerini korumaktadır, tüm felsefi gevezeliklerin ve düşünce tarihindeki geçici isteklerin dışında kalacak ve 2000 yıldan bu yana nasılsa hep öyle kalacaktır: yani Batının ruhu ve ışığı olarak...» (11). Böylesine ciddi tarihsel bir durum karşısında yazar hiç duraksamadan, bir insanlık simgesi olarak Yunan özgürlük idealinden söz etmekte ve ardından bunu yine yalnızca Avrupa ile birleştirerek «Batının ruhu ve ışığı» olduğunu açıklamaktadır. Buradaki Batı salt Avrupa, bütünü bir parçası değil, coğrafik bir kavramdır. Thomas Mann 1936'da kaleme aldığı bir yazısında antikçağ kalıtına ilişkin iki görüşü karşılaştırmaktadır: birine Winckelmann, Wilhelm von Humboldt, Schiller, Goethe ve Hegel gibi klasik adlar, ötekine de Jakob Burckhardt ve Nietzsche gibi daha sonrakiler damgasını vurmuştur. «Birinciler için Yunan yasası ve kuralı, zamandışı ve öncesiz-sonrasızdır, tarihsel olarak bunu daha edimsel, daha kesin, daha güçlü ve daha karanlık gören ötekiler içinse geçici, tarihsel bir görüngüdür» (12). Goethe çağının özlemini duyan, ama hep kendi çağının insanı olarak kalar Thomas Mann sonuncu görüşü benimsemek zorunda kalmıştır (13).

Buradaki «daha karanlık» sözcüğüne dikkat edelim: bu sözcük ciltlere bedeldir. Weimar klasikleri ile geç dönem izleyicileri arasında, «edimsel» ve «karanlık» kavramlarını yan yana koyan bir burjuva aydınları kuşağı yaşamıştır. Gerçeklik hiçbir zaman insancıl olamazdı: İşin ilginç yanı, «bilimsel» Büchner, Moleschot ve Strauss ile «bilimsel olmayan» Schopenhauer,

11) Thomas Mann, *Gesammelte Werke*, Cilt. XI, Berlin 1955.

12) A.g.y

13) A.g.y.



Eduard von Hartmann ve Nietzsche'nin bu konuda uyuşmalarıydı. Sanatta doğalcılık akımını meydana çıkaran çağ da değişik olamazdı. Thomas Mann kahramanlarından birine şu sözleri boşuna söyletmemiştir: «Gerçekliği doğalcı yönden gözlemlemede...sıradan-olanla melankolik-olan yadırgatıcı bir biçimde birleşmektedir; bu durum, hiç de melankolik olmayan 'Rudolfumuz'a yapılan bir saldırı olamazdı, ama sıradan karamsarlığa karşı duyulan belirgin bir eğilimin damgasını vurduğu bütün bir çağın, yani on dokuzuncu yüzyılın bir nitelemesi sayılabilir» (14). Kuşkusuz bununla 19. yüzyılın başlangıcı değil, ortaları ve sonu belirtilmek istenmektedir. Tersinde bu niteleme, epigramatik yönden keskin ve tek yanlı olacaktır; ama bu tek yan da hedefini tam olarak bulmaktadır. Thomas Mann'ın da başından hem doğalcı «aylımalar» hem de Schopenhauer'ci Nietzscheci «esrimeler» geçmiştir...

Antikçağ karşımıza, çok gelişmiş yansıtıcı bir özbilince sahip, ama diğer kültürel geleneklerdeki gerçekliğin bilincine varmamış bir kültür olarak çıkmaktadır.

Çevredeki halkların kültüründen kesinlikle «daha yüksek» olmasa da, ve kimi zayıflıklar, tehlikeler ve çıkmaza düşüşler gösterse de, Yunan kültürü ilk kez öylesine bir özbilince, bir yansıtma düzeyine ulaşmıştır ki, bu durum kendisine, tümüyle özel türden bir görüngü, ne bir tapınma biçimine ne yaşam tarzına ne de yaşam bilgeliğine indirgenmeyen bir görüngü oluşturacak önkoşulları hazırlamıştır.

Dünyanın nasıl kurulduğuna, insanoglunu bu dünyada hangi görevlerin beklediğine ilişkin sorunlar üzerinde Yunanlılardan çok daha önce düşünüldüğü bugün bilinmektedir. Dolayısıyla evrenbilim kozmoloji, ontoloji, etik diye adlandırılan bilim dalları Yunanlılardan önce de vardı. Ama gnoseoloji gibi felsefi bir dal daha önce yoktu ya da olamazdı; çünkü yalnız Yunanlıların düşünmeleri (burada Doğu dışarıda bırakılmıştır) kendi üzerlerine yönelmiş ve böylece diğerlerini, kozmolojiyi, ontolojiyi, etik felsefeye dönüştürmüştür. Öteki halkların da bir yazı dili ve bir yazını vardı, ama yazınsal türlerin yapısı, yaşam ya da tapınma durumu nedeniyle değil, türlerin kendi biçimsel özellikleri nedeniyle yalnız Yunanlılarda yerleşmiştir.

14) Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Berlin 1971.



Yunanlılar, öteki halkların «bilgelik» sahibi olduklarını, ama felsefelerinin bulunmadığını, töre sahibi olduklarını, ama «Paideia»larının bulunmadığını ve bir yazı diline sahip olduklarını, ama sözcüğün gerçek anlamında bir yazınlarının bulunmadığını biliyorlardı. İşte tüm bunlar Yunanlılarda vardı. Salt kendilerinin bir kültür sahibi olduklarına ilişkin tasarımın, içlerinde ne denli köklü bir biçimde yer ettiği, yalnız doğu yazını yadsımalarından değil (Ya'hudilerin zamanımızdan önce 3. - 2. yüzyıllarda İncil'i kendi dillerine çevirmiş olmalarına karşın), tersine çok daha şaşırtıcı bir olgudan, yani kendi kesin inanmışlıklarından anlaşılmaktadır; ayrıca gerçek anlamda bir Roma yazını da var olmamıştır. Kalem aldığı tarih kitabındaki bir olayı açıklamak için Plutarkhos gerçi Horatius'a baş vurmaktadır, ama onu bir ozan olarak okumak aklına bile gelmemektedir; Cicero'nun yaşamı üstüne bir kitap yazmıştır, ama onu bir konuşmacı ve üslupçu olarak görmemektedir. Yunanlılar kültürlerinin eşi bulunmazlığıyla ilgili tasarımlarının yalnız (kendilerini Yunan kültürünün «izleyicileri» olarak gören ve Yunan standartlarıyla tanışmadan önce atalarının yarattıkları her şeyi unutmaya uğraşan) Romalılarda değil, ortaçağın kültürlü üst-katmanlarında ve daha sonra ortaçağa özgü katedrallerin ve de şövalye türkülerinin «barbarlığı»ndan kolayca yüz çeviren Rönesans ve Rönesans-sonrası Avrupa'sında bile hayranlık uyandırdığını bilselerdi, o zaman bu tasarım hiç de saçma olmazdı. Uygarlığın o günkü durumu, uzay yasa-sı gibi, gökkürenin Pythagorasçı uyumu gibi yasal ve tektir. Tarihsel bulgular değişik durumların varlığına dikkati çekse-ler de, bunlar, yeni bir kültür oluşturabilmek için yok edilmesi gereken barbarlıktan başka bir şey değildir. 16. Yüzyılda Vasari, Rönesans resim sanatı tarihini benzeri biçimde betimlemektedir: Her şey Giotto ile başlamıştır; daha önce, Antik geleniğin yeniden canlandırılmasıyla sona eren barbarlıktan başka bir şey yoktu. Bu betimlemenin, özellikle resim sanatı açısından, pek geçerli olmamasına ve o günlerde antik resim geleniğiyle ilgili hiçbir şey bilinmemesine karşın, Vasari'nin başka biçimde düşünmesi olanaksızdı; çünkü Vasari, antikçağadək dayanan ve içinde her şeyin daha gür, aydınlık ve de saydam olması gereken, tinin dünya üzerindeki biricik yurdu olan bir görüştən yola çıkıyordu.

Ortaçağ, Rönesans ve onu izleyen dönemin antik kalıtla olan ilişkisi öylesine içlidışlı ve örgensel olarak o denli aracı-



sızdı ki, bu nedenle antik kültür konusunda bütünlük içinde, son biçimini almış ve yetkin bir imge meydana çıkmamıştır; tıpkı bir evin içinde bulunan bir kişinin, evin dış görünüşünü algılayamaması gibi. Bir bütün olarak antik çağa ilişkin bir betimlemenin yalnızca gündeme gelebilmesi için, kültür tarihinin, kültürel gelenekler tarihi olarak çok yönlü bir biçimde gözlemlenmesini sağlayacak önkoşulların oluşması gerekiyordu. Antikçağla ilgili ilk, idealleştirilmiş imgenin, kendi dışta bırakırlığının dokunaklılığına —daha o dönemde bile bu dışta bırakırlığı yadsıma girişimlerinin bulunmasına karşın— boyun eğen bu imgenin, Yunan sanatına, Yunan yontularına ilişkin bir tasarım çevresinde yoğunlaşması anlamlıdır.

Uygar insanoğlunun temel tinsel tutumunda meydana gelen dönüşümler oldukça uzun bir süre içinde gerçekleşirler ve hemen meydana çıkmazlar, birkaç yıl, hatta onlarca yıl sonra ortaya çıkabilmeleri yalnızca bir koşula bağlı bulunmalarıyla olanaklıdır. Bununla beraber 18. yüzyılın 60'lı yılları çok özel bir önem taşımaktadır. Bu yıllar içinde J. - J. Rousseau temel yapıtlarını yazmış; eski Yunan kalıtıyla hiçbir ortak yanı bulunmayan ve Macpherson'un tüm Avrupa'yı etkisi altına alan sahtekârlığıyla («Fingal'in oğlu Ossian'ın türküleri, Kelt dilinden çeviri») tezelden giderilen yalın-barbarca bir güzelliğe duyulan özlem işte bu yıllarda uyanmıştı. Thomas Gray («Köy Mezarlığı Elejileri») Kelt ve İskandinav söylencelerini ayrıntılarıyla incelerken, arkadaşı Horace Walpole, ortaçağ temalarını işleyen yapıtlar üzerinde çalışıyordu («Otranto Şatosu» 1765). Ve son olarak 1763'te Winckelmann'ın, Antik yontular ve madensel paralar konusunda çeşitli verilerin birikiminden, (hemen hemen hiç değişmeden 18. yüzyıla dek kalan) Rönesans tipi bir bilgelikten, antik sanatı estetiksel ve bilimsel olarak gözlemlemeye geçişi gerçekleştiren «Antik Çağ Sanat Tarihi» adlı yapıtı yayımlanmıştır.

Ancak yıllar geçtikçe, «ideal» ve «doğa» olarak antikçağ klasik güzelliğine ilişkin Winckelmann'a dayanan tasarım, grotesk bir karşıtlık oluşturmalarına karşın, yine de birbirlerini karmaşık bir biçimde etkileyebilen iki ayrı gücün etkisiyle aşınmaya uğramıştır.

Söz konusu olan güçler bir yandan, bilimsel sağlaması yapılmış olguların artması, araştırma yöntemlerinin ayrılaşması, uzmanlaşılması, ne denli «kaba», «gündelik» ya da «yavan»



olursa olsun «tüm gerçekliğin» kapsanması yönünde çaba gösterilmesi, araştırmalarda nesnellikle ilgili isteklerin yükselmesi, tündengeline karşılık tümevarımın ve bireşime karşılık çözümlenimin yaygınlık kazanması, varlığa ilişkin doğabilimsel tasarımların Darwin ve Haeckel'den bu yana zorunlu olarak artan etkileri; öte yandan ise, felsefi akıldışılıkla estetiksel çöküşümün, arkaik çağın klasik-öncesi kararlık «uçurumları»na eğilim göstermesi, yani Olympos «günü» yerine Kthon (\*) «gecesi»nin yeğlenmesi, Dionysosçu etrimenin gizemine Apolloncu düzenden daha çok yetki tanıyarak (Nietzsche) ya da karşısına mezar toprağının ve doğurgan kucağın «analık» - gizemini çıkararak (Bachofen çizgisi) vurguların değiştirilmesiydi.

**Klasik ideal Skylla ile Kharybdis'in(\*\*) arasında kalmıştır: bir yandan akılcılık, öte yandan da yeni-romantizm tarafından tehdit edilmektedir.**

Önce ilk tehlike üstüne birkaç söz edelim. 19. yüzyıl, salt olgu sözcüğüne bile o güne değin görülmemiş bir önem kazandırmıştır: Her gözlemlenen ve kanıtlanabilen olgu, yalnız sahihliği nedeniyle öteki olguların arasına katılmıştır. Ve bu, ne denli ilginç, tipik ya da önemli olursa olsun, ilkesel yönden bir olgunun tüm haklarına sahipti. Olguların, bilim tarafından kabul olarak öne sürülen «demokratik» bir biçimde eşit haklara sahip olması, seçimlerinde uygulanan «aristokratik», hiyerarşik ilkeyle uyuşmamaktadır; bu ilke olmadan hiçbir ideal kural yaratılamaz ve korunamaz. Winckelmann ve Weimar dönemi düşünürleri, «gerçek» antik klasikle tarihsel olguların görgüllüğü arasında bir ayırım gözetiyorlardı. Örneğin eski Yunan uygarlığını insan onurunun başarısı olarak alkışladıklarında, kölelerin, Helotların (\*\*), hatta Metöklerin (\*\*\*) aşağılan-

\*) **Kthon**: Yunanca «toprak»; Hades, Pluton, Gaia, Demeter, Kore, Hekate, Dionysos ve Hermes gibi tanrılar Kthon tanrılarıydı. (Ç.)

\*\*) Mitolojide, Odysseia destanında sözü geçen iki korkunç deniz canavarı. (Ç.)

\*\*\*) **Helotlar**: Yunanca «tutuklular»; Lakedaimon'un en eski halklarından: Bir çeşit devlet kölesiydiler ve toprağa bağlıydılar ürünlerinin yarısını Ispartahlılara ve Lakedaimonlulara vergi olarak teslim etmek zorundaydılar. Hiçbir hakları yoktu. Birkaç kez ayaklanarak Isparta devletini ciddi şekilde tehdit etmişlerdir (Ç.)

\*\*\*\*) **Metökler**: Yunanca «birlikte oturanlar»; Bir Yunan kentinde oturan, ama yurttaşlık haklarına sahip olmayan özgür yabancılar. Oturmak, ticaret yapmak ve mesleklerini yürütmek için özel bir vergi (**Metokion**) öderlerdi (Ç.)



dıklarını ve böylelikle tüm haklara sahip yurttaşların onurunun sağlandığını biliyorlardı. Yoksa hoş olmayan olguları göremediklerinden değil. Ancak bunlar, «gerçek-olanın» değil, «edimsel-olanın» alanına girmektedir. Geçmiş çağlardaki sıradan günlük yaşantı, 19. yüzyılın çevre betimleyici (o günkü adıyla «fizyolojik») yazın türlerinin yazarlarına ilginç gelmekteydi. Örneğin Flaubert düşlere daldığı zamanlar şöyle sayıklamaktadır: «Nil'de kürekçilik, Pön savaşları Roma'sında çöpçatanlık yaptım; daha sonra tahtakurularının beni yediği Suburra'da söylevler çektim» (15). Evet, klasik antikçağa duyulan özlem, bir zamanlar tümüyle değişik imgeler yaratmıştı. Ama bundan böyle dünyanın yalnız olarak betimlenişi, giderek daha belirgin bir biçimde bilimsel ve de estetiksel bilginin buyruğu durumuna gelmiştir.

Antik uygarlık, deyim yerindeyse yeraltında bulunan, gözden uzak bir düzeye de sahipti: Köleliğin gerçekliği. 19. yüzyılın ortalarından bu yana klasik Antikçağ araştırmacıları dikkatlerini bu görüngü üzerinde toplamaya başlamışlardır; ayrıca bu görüngüye duyulan ilgi, bilim dışındaki alanlarda da artmaktadır. Ancak bu tür bir ilginin ideolojik çıkış noktası çok değişik, hatta ara sıra çelişik de olabilmektedir. Kitlelerin örneği bulunmayan tarihsel eylemlere geçtiği bir dönemde bu uyanışa yakınlık duyan yazar ve düşünürlerin, eski çağlar tarihindeki «kalabalıklar»ın, «her kırılan çanağı ödemek zorunda olan» insanların sessiz varlıkları karşısında özel bir duyarlılık gösterdiklerini belirtmeye sanırım gerek yoktur. Bunun için Brecht'in «okuyan işçinin soruları» adlı şiirini anımsamak yeter:

Yedi kapılı Teb kentini kim kurdu?...  
Zafer taklarıyla dolu  
büyük Roma. Kim dikti acaba onları?...  
Genç İskender tek başına mı  
ele geçirdi Hindistan'ı?  
Gallileri yenerken Sezar  
yanında en azından bir aşçı da mı yoktu? (16)

Nietzsche, Antik uygarlığın köleci niteliğini tam karşıtı olan bir savla belirtmişti: Kültür, köleliğin zorunlu sonucudur.

15) G. Flaubert. *Correspondance*. (1854 - 1869), Paris 1892.

16) B. Brecht. *Gedichte*, Leipzig 1961.



İzleyicisi Gottfried Benn 1934'te şöyle yazıyordu: «Antik toplum, kölelerin kemikleri üzerinde yükselmekteydi ve onları giderek değişime uğratiyordu, yukarıda kentler geliyor, dört beyaz atın çektiği arabalar, yengi, kaba güç, baskı ve büyük deniz gibi yarı tanrı adlarını almış sağlıklı insanlar dolaşiyor, aşağıda ise zincirler şakırdıyordu. Köleler, yerli halkın çocukları, savaş tutsakları, kaçırılanlar ve satın alınanlardı; tikiş tikiş ve çoğu zincire vurulmuş bir biçimde ahırlarda yatıp kalıyorlardı. Kimse onları düşünmüyordu. Platon ve Aristoteles kölelerin kişiliğinde, en düşük düzeydeki varlığı, çıplak gerçekliği görüyorlardı. Ayın son günü pazar meydanında Asya'dan gelen ithal malları sergileniyor, kadavralar bir halka halinde gözden geçirilmelerini bekliyorlardı. Fiyatlar iki ile on Mine arasındaydı, ne de olsa yüz ile altı yüz Mark» (17)

Bu metin insanın üzerinde şaşırtıcı bir etki yapmaktadır. Sayısal verilerin ve pazar fiyatlarının bilerek somut ve meydana okurcasına yansıtılan belirginliği ilk bakışta Brecht'i anımsatsa da, yazardaki gizli kalan yönsemenin tümüyle başka bir yönseme olduğu kolaylıkla farkedilmektedir. Gerçi metinde sözü geçen veriler olağanmış gibi görünmekte, ama hiçbir zaman tonu oluşturmamaktadır; ne var ki, müziği müzik yapan tondur. Katı ve keskin sözcükler tinsel yönden yüce, hatta heyecanlandırıcı ve dokunaklı bir tonlamaya baş vurularak dönüştürülmüştür; büyüleyici bir ritim, günlük yaşamda kullanılan sözcükler dizisiyle («ithal malları», «pazar») estetiğin ölçütlerine göre kurulmuş, «daha yüce» dizileri («dört beyaz atın çektiği arabalar ve sağlıklı insanlar», «yengi, kaba güç, baskı ve büyük deniz») bir bütün halinde birleştirmektedir. İnsancıl olmayan zorbalık, insancıl olmayan bir güzelliğin bağıntısı olarak, ikinci bir çehresi olarak ortaya çıkmaktadır.

Engels'in 1876'daki şu sözlerini, 19. yüzyılda çok az kişi söylemek yürekliliğini göstermiştir: «Kölesiz bir Yunan devleti, bir Yunan sanatı ve bilimi olamaz» (18). Brecht için bu olgudan çıkan sonuç, antik kültürün bir sorunsallığa ve eleştirinin nesnesi durumuna dönüşmesidir. Buna karşılık G. Benn tam karşıtı bir tutum almaktadır: Antikçağ kültürünü, hatta köleliğini ahlaksal yönden yargılamak haklı görülemez.

17) G. Benn, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, Cilt. 3, Wiesbaden 1968.

18) K. Marx/F. Engels, *Werke*, Cilt. 20.



Geçburjuva bilincinin etki alanında, olguculuğun ve karşı-olguculuğun aşırı uçları bir araya gelmektedir. Olgular karşısında duyulan 19. yüzyıldan kalma derin saygıdan, çağı geçmiş aksiyolojik hiyerarşiyi kaldırmak için yararlanılmıştır. Bu hiyerarşi ile birlikte, birer engel oluşturan pek çok gelenek doğmuş ve gözden düşmüştür. «Edimsellik», kendi özelliğini yitirmek ve de bir söyleneceye dönüşmek için «gerçekliği» yerinden etmek zorundadır. İlk kez akıldışılığı öğreti olarak ileri süren ve «bilimselliği» yadsıyan Nietzsche, geleneksel değer dizgelerinin baş aşağı edilmesinde en düşük düzeydeki işleri yapması için «olgu»ya, «eleştiri»ye, «bilimselliğe» bir an için sınırsız haklar tanıyan, ardından hemen yalnız yenilerini değil, eski haklarını da elinden alan bu ikili, iki aşamalı ve özü gereği belirgin olmayan yöntemi yetkinleştirmiştir; «savaşçı saldırı» yönünü, şaşkınlık uyandıracak denli kolay bir biçimde tam karşıt bir yöne değiştirmektedir.

Nihilizmin başkalaşımını niteleyen bu oyun günümüzde de henüz sona ermemiştir. «Yeni sol»un tinsel konumu son günlerde bir kez daha alışık olduğu yollardan geçmek zorunda kalacaktı; yani sosyolojizme özenen Frankfurt Okulu'nun «yeni aydınlanma»sından, Theodor Wiesenbrund Adorno'nun «olumsuz diyalektik»inin mutlaklaştırılmış eleştiriciliğinden çıkarak, Herbert Marcuse'un «yüce yadsıma»sı üzerinden esrimenin savunulmasına, 1968 Sorbonne örneği gibi **Happening**'in (\*) pratik akıldışılığına, artık akılcılıktan iyice uzaklaşmış değişik şeylere, hatta «psycho-delic devrim»e değin. Bir örnek verirek: «Yeni sol»un gözde tanrıbilimcisi Harvard Üniversitesi profesörlerinden ve yalnızca bir yıl bile «zamanın gerisinde kalmayı» kendisine yediremeyen —her ne denli yetenekli bir düşünür değilse de, yetkin bir «basınçölçer» olan— Harvey Cox, 1965 yılında, dünyasal duruma getirme ve kentleştirme söz konusu olduğunda, toplumsal ve teknik aktivizm, «insanlığın erginliği»ne ilişkin acımasız, yanılısalarını yıkan bir eleştiri ve diğer özgülükler söz konusu olduğunda, oldukça soğukkanlı ve akılcı bir davranış içindeydi (19). Ancak, tekerleği

\*) Happening : Günlük yaşamdaki davranışların ve nesnelere şaşırtıcı ve kısırtıcı bir biçimde yabancılaştırılarak çağdaş sanatçılar tarafından sergilendiği sanatsal olay (Ç.)

19) H.G. Cox, *Secular city, Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective*, New-York 1965.



tersine çevirmek için dört yıl yetmiş ve Cox «Dionysosçu» olmuştur: Artık gündemde yalnız maskaralıklar, karnaval eğlenceleri ve esrime yer almaktadır (20). Sartre'ın dilinde açıkça «yoklukçuluk» (Neantisiation) diye tanımlanan iki aşamalı, ama özü gereği homojen olan oyun —önce mutlak eleştiri nedeniyle değerlerin, ardından da esrime nedeniyle eleştirinin yok edilmesi— hep yeni baştan cıyanmıştır. Batı düşünündeki olgucu ve yeni-romantik akımların karşılıklı ilişkisi gözlemlenirken, bu ilişkinin yapısı her zaman gözönünde tutulmalıdır.

Antikçağı yorumlarken böyle bir görüş açısına başvuramaz ve bu bağlam içinde bu tür güncel konuların sözünü etmemiz okuru şaşkınlığa düşürecektir. Bu nedenle bir parça konu dışına çıkacağız. Klasik filoloji uzmanı Karl Kerényi (1897-1971), «Papyrus Elyazmaları ve İskenderiye Kültürünün Özü» başlıklı bir incelemesinde (21), bir parça kabataslak da olsa oldukça sağlam kanıtlar göstererek, daha sonra Mısır toprağı üzerindeki Yunan kenti İskenderiye'de yeniden doğacak olan doğuya özgü kitap tapıcına (Kult) karşılık, klasik Yunan kültürünün özgül, «sözlü» niteliğini ana çizgileriyle betimlemiştir. Burada tümüyle reel kültürbilimsel bir sorun ele alınmaktadır. Ne var ki, incelemenin sonunda değeryargısal olmayan saptamaların yerini, birdenbire değer konusundaki görüşler almaktadır. Ayrıca Yunanlılara özgü kültürün, ister Tevrat ve İncil'le ilgili ya da ister yeni Avrupa insancılığıyla ilgili gelenekler söz konusu olsun, kitaba gösterilen derin saygı üzerine kurulmuş bir kültür karşısında yeğlendiğı de meydana çıkmaktadır. Kerényi'nin tasarımında tarih, ahlak dersi veren bir çeşit masala dönüşmüştür; bu ahlak dersine göre, bizler yani 20. yüzyılın insanları, Yunanlılar gibi olmak için kitapların buyurganlığından kurtulmaya çalışmalıyız. 40'lı ve 50'li yıllarda felsefe yapan Avrupalı filologlar, teknik çağın gerçekleriyle küçük düşürücü bir bağ kurmak zorunda kalmadan, bu tür çağruların tümüyle soyut ve saygıdeğer olduklarını düşünebiliyorlardı. Ancak çok kısa bir süre sonra, «yeni - arkaikçiliğın» ideoloğı ve anti-kültür'ün ileri gelen esinleticisi Marshall Mc

20) H. G. Cox, *The Feast of Fools, A theological Essay on Festivity and Fantasy*, New-York 1970.

21) K. Kerényi, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Düsseldorf 1953.



Luhan, bu ütopyanın gerçekleşmesine çok az bir zaman kaldığını, yani «Gutenberg-Galaksisi»nin sonunu, çınlayan sözlerin basılı sözcükler üzerindeki yengisini, kitap tapıcının tümüyle aşılmasını, canlı söylencenin geri dönüşünü, doğal kitapsız duyarlılıkla kolektif ruhların tek bir kalıp içinde zamandan önce kendi kendilerini çözmelerinin gelişimini duyuyordu. Ancak tüm bu tanrısal bağışlar nereden gelecekti? Mc Luhan'ın yanıtı, çağı geçmiş kavramlara göre gerçekten çok yüz kızartıcıdır: Televizyondan ve öteki kitle iletişim araçlarından (22). Kerenyi, sevdiği düşlerin başından geçen bu başkalaşımı görebildiği için, her halde bunları okurken iyice şaşkına dönmüştür. Ne var ki böylelikle, Kerenyi'nin antikçağla ilgili yorumunun, doğrudan doğruya McLuhan'a götüren bir kültürbilimsel düşün çizgisini izlemesine ilişkin nesnel gerçeklik ortadan kalkmamaktadır. Bu nesnel gerçekliği de sonuçta, idealleştirilmiş bir Hellas'dan ideal olmayan şeylere geçiş oluşturmaktadır.

Friedrich Nietzsche'nin «Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu» (1872) adlı kitabı, ayrıntılarına girmemize yetecek denli tanınmaktadır. Burada yalnızca geçmiş döneme yabancı, Nietzsche'den sonraki konum içinse tipik olan iki etkenin belirtilmesi gerekmektedir. Birincisi, Nietzsche kendinden önce hiç kimsenin göze alamadığı bir davranışta bulunarak, Yunan klasiklerinin önemli bir bileşenini dolambaçlı yollara sapmadan yadsımış, tek bir el hareketiyle onu bütünden ayırmış ve «gerçek anlamda klasik değil» diye hakkında yargıya varmıştır işte Nietzsche Sokrates'e böyle davranmıştır. O güne değin eski Yunan klasiklerinin görünümünü dehalar hep homojen bir dünya olarak algılayagelmışlerdir; olsa olsa küçümseyici bir tonla hiçbir değer taşımayan Geç-antik dönemden söz edilebiliyordu; ama artık, yalnız klasik dönemden sonra değil, daha klasik Atina'da bile klasik çağ yerine arkaik çağın ele alınması gerektiği bir zorunluluk olarak ileri sürülüyordu. Amaçlı tutkusunun tüm gücüyle Nietzsche, Yunan anlıkcılığına karşılık Dionýsos söylencesinin «trajik bilgeliği» yanında yer almıştır. Dünya tarihindeki Sokratesçi uğrak geç de olsa ortadan kaldırılmalıdır. Nietzsche'nin izleyicileri arasında da hep bu tür düşlemlerle karşılaşırız. İkincisi, söylenceyi romantik bir

22) M. McLuhan, *Understanding Media*, New-York 1966;  
M. McLuhan, *From Cliché to Archetype*, New-York 1970.



biçimde yeniden canlandırılanların (Schelling, Creuzer, Bachofen) modası geçmiş gibi görünen dingin ağırbaşlılığı yerini, Nietzsche'de, ileride daha fazla bir aşırılığa ulaşmak için, içsel zorunluluğu içeren oldukça öfkeli bir tutuma bırakmak zorunda kalmıştı. Açık yüreklilikle yazdığı dizelerden birinde dediği gibi: «Senin yitirdiğini kim yitirmişse, dur durak bilmez artık.» Nietzsche'den yönelen bir düşünce tarzı, kendi sürekli yaygınlaşmasına ilişkin bir abartma biçiminde meydana çıkmıştır. Bugün unutulmuş, ama o zamanlar çok önemsenen bir olay bu tür yaygınlaşmaya bir örnek olarak gösterilebilir; 1926'da geçen bu olayda Nietzsche'nin gizli bir insanı, akılcı ve Sokrates'le aynı düşünceleri paylaşan bir kişi olduğu «ortaya çıkarılmıştır». Yaşam felsefesinin etkin bir temsilcisi ve 20'li yıllarda özellikle Alman felsefesi tarihçisi olarak tanınan, daha sonra Hitler rejiminin savunucusu durumuna gelen Alfred Baeumler, Bachofen'in metinlerinden hazırlanan bir seçme için kaleme aldığı görülmemiş kapsamdaki —yaklaşık 300 sayfa— bir giriş yazısında. İlkçağlar sözlencesine ilişkin sorunsal Winckelmann'dan 19. yüzyıla değin izlemiş olan yorumların tarihçesini betimlemiştir. Ve burada birdenbire şu sözlerle karşılaşırız: «Özetlersek, Nietzsche'deki yaşam kavramında, yaşama ölüm ciddiyeti veren derinliğin bulunmadığını görürüz»; «Nietzsche'de simgesel görüş eksiktir. O, Yunan tapıncının sonsuz gerçekliğinden hiçbir şey görmemiştir»; «Çağdaş öznelciliğe uygun olarak Nietzsche, Yunan bireylerinden ayrı ayrı söz etmektedir...» (23). Ve buna benzer şeyler. Bu durum istemeden tarihsel bir komedi içerir: Nietzsche'nin Sokrates'e yönelttiği suçlamaların aynısını, Baeumler Nietzsche'ye yöneltmektedir. Gece tanrısı Dionysos'u yeğleyen Nietzsche'nin düşüncelerinde bile, Baeumler yine de çok fazla ışık bulmaktadır: «Her şey ön planda, her şey belirgin, her şey aydınlık» diye burun kıvrırmakta ve bu aydınlığı «bayağı» bulmaktadır. Ancak, burada karşımıza bir iyilikbilmezlik örneği çıkmaktadır: Baeumler elinden gelen her şeyi Nietzsche'den öğrenmiştir - hatta Nietzsche'nin nasıl kötülendiğini bile. Ne var ki, eksiklikleri ve tutarsızlıkları nedeniyle «ustaları»nı kötülemek, her çeşit tinsel aşırılığın mantığına özgü bir davranıştır.

23) A. Baeumler, «Bachofen der Mythologie der Romantik», *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von Bachofen*, München 1926.



Nietzsche'nin izleyicileri, tarihin baştan sonra yeniden ele alınması gerektiği konusunda birleşiyorlardı. Peki ama, acaba hangi dönemden sonra her şey ters gitmişti? En aşırı görüşler bu dönemi tarihin derinliklerinde aramaktadırlar. Alman Varoluş felsefesinin önde gelen temsilcisi Martin Heidegger, bu konuda tipik bir örnek oluşturmaktadır. Heidegger, düşmanını «metafizik»te görmektedir; böylece varlık'a, anlıkçı ve insan-ıncı bir yaklaşımı amaçlamakta, ama «varlık ve zaman» başlıklı yazısında «metafizik»e yönelimi, yeni çağın eşliğinde Descartes'ın felsefi girişimiyle birleştirmektedir: Descartes'ı Yunan klasiklerinin parlak örneği (Aristoteles) ile karşılaştırırken, yirmi yıl sonra, 1947 yılında, artık Platon'un düşüncelerine bile katlanamamaktadır. Bu durumda, en azından Sokrates'ten önceki düşünürlerin (Heidegger tarafından yüksek değer biçilen) «suçsuz» ve lekesiz kaldıkları umut edilebilirdi. Ama hayır: Suç önce Parmenides'e, sonra da daha önceki düşünürlere yüklenmiş ve bu suçlamalar, felsefenin çöküş dönemiyle neredeyse doğuş döneminin birleştiği yerde sona ermiştir. «Görüşlerindeki mantık, onu, varlık'ı henüz hiç kimsenin düşünmediği kanısına vardirmiştir» (24). Yunan klasik çağından, Yunan arkaik çağına kaçan çağdaş nihilist bilinç bir karabasan da gibi, orada da kendisini görmektedir.

Heidegger'in felsefi ve siyasal karşıtı olarak ortaya çıkması gereken Adorno, burjuva akılçılığının hiç sevilmeyen belirtisini antikçağın hemen başlangıcında, Odyssea'da bulmuştur (25).

Klasik çağ, «burjuva» saygısının ve «akademik» tapıncın resnesi olarak kendisini küçük düşürmüştür. Klasik çağ gereğinden çok akılcı, gereğinden çok ahlakçı ve insancı, gereğinden çok erdemli ve ölçülüydü. Başka bir deyişle, suçu klasik olmasından ileri geliyordu. Engels 1884 yılında, eski Yunanlılarda «vahşileri», «Iroqua»ları da görmek gerektiğini belirttiğinde, bu istek 19. yüzyıl için hiç de basmakalıp değildi. Ama 20. yüzyıl, eski Yunanlıları umursamadan, Helenizmlerine katılmadan, onlarda «Iroqua»lardan başka hiçbir şey görmeden, neredeyse «vahşi» ile karşı karşıya kalınmasına neden olan aşırı psikolojik bir tutuma sahne olmuştur.

24) P. Gaydenko, *Eksistenzializm i problema kultury*, 1963.

25) M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969.



Yalnız burada iki şeyi birbirinden ayırmak zorundayız. İster zencilerin bir tapınma maskesi, ister bir Ege tanrısı sözü konusu olsun, ilkel-olandaki bağımsız estetiksel değer orta-ya çıkarılması, algılama yeteneğimizi zenginleştirmektedir; yani kesinlikle yadsınmaması gereken kültürel bir etkinliktir. Ama sorunun öteki yanı da göz ardı edilmemelidir: Arkaik çağ dipsizliklerinin, kanlı kurban törenlerinin, fallus tapımlarının özlemini çeken, yaşayan söylenceden esritici bir deneyim kazanmak için bulanık, çözülemeyen ve cisimleşmemiş ilkbicimler dünyasına dalan Nietzsche-sonrası nihilizminin çömezleri, grotesk ve nitelikleri kuşku uyandıran birer görüngüdürler. Ayrıca bunlar umutsuz isteklerin de birer görüngüsüdürler, çünkü özlemi duyulan «ilkellik»e ve «doğallık»a bir kez de olsa ulaşmak olanaklı değildir.

Antikçağ klasiklerinin geleneksel imgesini sarsan ve yok eden çeşitli nedenlerin ortak etkisini araştırıp meydana çıkarmak istiyorsak, o zaman hiç olmazsa en genel biçimiyle bilimin içsel dönüşüm etkenini de belirtmemiz gerekmektedir. Yeni, henüz uygulanmamış ve bu nedenle çekici olan çözümlene olanakları günümüzde makro ve mikro yapılar düzeyindeki araştırmalara bağlı olmaktadır. Toplum ve ruhbilimleri alanında ise bu: bir uçta «genel» şemaların hazırlanması ve değerlendirilmesi, öteki uçta da gerçekleşen değerlerin en basit, en düşük düzeydeki birimlerinin sınıflandırılması anlamına gelmektedir. Bugüne dek ne biri ne de öteki ruh ve toplumbilimleri pratiğinde tam olarak gerçekleştirilmiştir. Adı geçen ilk yönseme nedeniyle, antik kültürün bağlamı içinde bireysel «tek oluş»un ve somut kendine özdeşliğin ayrıcalığından yararlanan her çeşit olgu bu bağlamdan çıkarılmakta ve yeryüzündeki öteki «aşamalı» benzeşik uygarlık görüngüleriyle «örnekbilimsel» açıdan karşılaştırılabilirlik ilkesine göre başka bir diziyeye yerleştirilmektedir. Yerel ve tek görüngüleri niteleyen terimler bile, yöntemli olarak evrensel anlamda değişik yorumlanmakta ve tüm görüngü sınıfları için tür adlarına dönüştürülmektedir. İkinci yönseme nedeniyle, bir metnin (bir kompozisyonun ya da bir konunun) önceden en basit imgelerin bütünlüğüyle eş tutulan birimleri artık bölünmez atomlar olarak ele alınmakta, tersine bileşenlere ayırma işlemi sürdürülmektedir. Metinleri «mikroskop altında», yani hiçbir okurun ya da gözlemcinin uyamayacağı şekilde çok yakından gözlemenin tüm çeşitleri ve «doğal» insansal tepki düzeyinden uzaklaşarak okuma



ılmaktan çıkmış «yavaşlatılmış okuma» yöntemleri aynı işlem içine girmektedir. Bilimdeki bu tür yöntemler, kuşkusuz kendi içsel zorunluluğu nedeniyle haklılık kazanmaktadır: Gelişen çalışma olanaklarının seçimi ve gerçekleştirilmesi, önüne geçilemeyen ya da geçilmemesi gereken bir süreçtir. Bilim, böylesine yöntem ve yollara baş vurabilir, ama önceden var olanı yinelemeye kalkışmamalıdır. Ancak biz burada bu tür bilimle değil, bilimin çevresindeki akımlarla, çağın akımlarıyla uğraşmaktayız. Bunlar, «mutlak» bilimden, gerçek bilimden ayrı tutulabilirler; salt görgül varlık biçimi içindeki bilim, yani canlı ve somut bilim adamının reel etkinliği bu akımlara kolayca yaklaşabilir.

«Kültürel soyutlamanın ilgi çekmeyen uzayı» bir kuruntu değil, tersine belli bir tarzda çevrebilimin içine düştüğü bunalmı anımsatan çağımızın reel bir tehlikesidir. Bu uzay içinde kültür ideali karşısında içsel bir tutum almak olanaklı değildir. Antikçağ karşısındaki, Antikçağ klasik idealiyle içsel, çok yakın bir ilişki olanağını tek başına içeren «klasikçi» tutumu yok etmeye katkıda bulunmuş ve de bulunan tüm güçlerin ortak etkisini burada incelemeye çalıştık. Ama aynı zamanda 20. yüzyıl tarihi, klasik ideale yeni bir can verme, onu yeneden yorumlama ve kurma, ona yeni bir dizge içinde yer verme çabalarına tanık olmaktadır. Ancak bu çabalar, başka bir inceleme yazısının konusunu oluşturmaktadır.

Demek ki: Klasik ideal saptırılmış ve tehlikeye düşürülmüştür. Klasik ideali her yönden tehdit eden, birbirlerinden çok ayrı, ama yine de bağımlı, hatta zorunlu olan güçlerin etkisi, son bölümlerini ele aldığımız alanlarda çok belirgin ve açık seçik olarak izlenebilmektedir. Yani, Nietzsche'den günümüze dek Batı nihilizmindeki akıldışı ve olgucu değişikliklerin çatışma ve ilişkilerinde, Ne var ki, bu güçlerin etkisinin, salt bu alanla sınırlı kalamayacağı ortadadır.

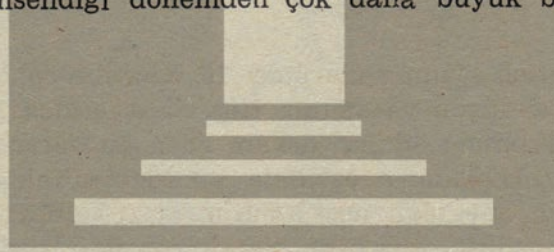
Klasik ideali «kurtarmak» için bir öneride bulunmayı akımızdan geçirmiyoruz. Gelecek ise, umut ve tehlike, talih ve rizikodur; burada güvenceler aramak yanlıştır. Ancak, klasik ideale yeni bir yaşam bağışlanacaksa, bu, onun saptırılmışlığına, zayıflık ve tehdit altında bulunuşuna ilişkin süregelen duygu ile birleştirilmelidir: hem de «her şeye karşın».

Winckelmann ve Schiller döneminde Antik güzellik, doğanın güzelliği ile sık sık özdeşleştiriliyordu. Çağımızda ise



doğa, Rousseau okurlarına görüldüğü gibi, artık sonsuz, zamandışı ve güçlü değildir. Doğa, beceriksiz ellerimizle tuttuğumuz ve kaygı ile üzerine titrediğimiz bir hazinedir.

Gaçmiş yüzyılların kültürel gelenekleri karşısında da durum aynıdır. Onlar da bize «aktarılmış», teslim edilmiş ve emanet edilmiştir (anımsarsak: «insanoğlu, insanların eline teslim edilecektir»); bizler bu teslim edilmişliği bağılıkla, ama aynı zamanda teslim etmekle ya da ihanetle yanıtlayabiliriz. Eski Yunanistan bizler için, bir zamanlar ders kitaplarının sayfalarını doldurduğu gibi, artık ağır ve büyük önem taşıyan bir gerçeklik değildir. Şimdi onu çok küçük olarak görmekteyiz ve onun bu küçük boyutlarını (uzayda, ama zaman içinde de - yoksa klasik dönemin gelişimi daha uzun mu sürdü?) yüceliğinden ayrı düşünemeyiz. Chesterton'un bir zamanlar dediği gibi, Hellas'ın küçücük kent devletlerinde, Pers krallığının geniş topraklarında yer bulamayacak denli büyük olan görkemli bir felsefenin beşiği bulunuyordu. Klasik idealin yaşaması için hiçbir şey güvence olamaz. İşte bu nedenle günümüzde, karşı çıkmadan benimsendiği dönemden çok daha büyük bir değer taşımaktadır.



TÜSTAV



# ESTETİK VE SANAT KURAMI

DOSTOYEVSKİ'NİN MİRASI

Klaus STÄDTKE  
Helmut GRASSHOFF

Heinrich Mann anılarında, 19. Yüzyılın sonlarına doğru Batı Avrupa düşün yaşamının Rus edebiyatınca «istila ediliş»ini, kültür tarihinde etkileri devam eden bir süreç olarak tanımlamaktadır. H. Mann'a özellikle, bu edebiyattaki radikal bir ah-laksallığın duygulandırıcı anlatım tarzı ve devrimci halk hareketinin düşünsel itici gücü olarak gördüğü işlevi çekici geliyordu. Klasik Rus edebiyatının genel bir özelliği olarak belirtilen hümanist idealle topluma bağlılığın bu birliği, gözlemciye, eğer kurgusal yorumlarla ya da pozitivistçi yapı betimlemeleriyle yetinmiyorsa, estetiksel değerlendirmeyi tarihsel eşgüdümle birleştirmesini bilen bir açıklama yöntemini benimsetmektedir. Edebiyat tarihi sürecindeki özgün yasallık ve gerçekliğe bağlılığın karşılıklı etkilerini anlamak için, gerçekçi bir imgenin tasarlandığı yerde bir söylencenin düşgörüntüsü belirmesinin diye, estetiksel ölçüte her zaman tarihsel bir boyut gerekli olmaktadır. Gerçekliği estetiksel-edebi yönden özümsemenin geçmişten kalan modelleri tarihsel açıdan bir bütün olarak gözlemlenebilirlerse, ancak o zaman bu modellerin günümüz için üretici olan sorunlarına ve sanatla ilgili kendi güncel sorunlarına yaklaşılabilir. Georg Luács'ın 19. Yüzyıl Gerçekçiliği üze-



rindeki kapsamlı incelemesinde Rus edebiyatı işte böyle bir model olarak belirmektedir. 1789 ve 1848 burjuva devrimlerinin gerilim alanında doğan gerçekçi edebiyat Lukács için, kendi model karakteri içinde tüm Avrupa'ya özgü bir fenomen, Antikçağ'dan sonra dünya edebiyatının gelişme döneminde ikinci bir klasik «mutlu olay»dır. Gerçekçi edebiyatın en önemli aşamasını, örneğin Goethe'de ya da Balzac'ın **İnsanlık Komedyası**'nda olduğu gibi, kahramancasına ve yitik burjuva yanlısamalarının ayrıntılarıyla betimlenişi oluşturmaktadır. 19. Yüzyıl eleştirel gerçekliğine ilişkin bu imgenin sorunlar çıkararak arka yüzü, Lukács'ın tarihsel çıkış noktasını soyut bir şemaya dönüştürdüğü ve tek tek sanat yapıtlarını edebi biçimlendirmenin zorunlu ölçütleri düzeyine çıkardığı yerlerde açık seçik görülmektedir. Lukács'ın gerçekçilik anlayışındaki bu sistem zorunluluğu, özellikle Rus edebiyatını hedef almaktadır. Bu durumda 1905 yılı, 1848 Avrupa devriminin «Rusya'daki karşılığı» olmakta, Tolstoy'un romanları da Batı Avrupa Gerçekçilik geleneğinin başarılı bir devamı sayılmaktadır. Tarihte gerçekleştirenler, belli bir anlamda edebiyatta da gerçekleşmekte ve böylece Tolstoy Shakespeare'in, Goethe'nin ve Balzac'ın yanında yer almaktadır. Tarihsel ve edebi «karşılığın» bu tür bir soyutlanış aşamasında ulusal özelliklere doğallıkla pek yer kalmamakta ve Rus Gerçekçiliği de sadece genel hatlarıyla seçilebilmektedir. Bu edebiyatın nesnel bir değerlendirmesini yapmak için, tarihsel-maddeci gözlem tarzının farklı bir biçimde uygulanması gerekmektedir. Bu işlem, Rusya'daki tüm modern edebiyat akımlarının Batı Avrupa edebiyatıyla ilişki içinde olduğunu, ama aynı zamanda özgül toplumsal ve kültürel süreçleri temel alarak oluştuğunu gösterebilmek açısından zorunludur. Puşkin, Goethe'nin Edebi Sansculottçuluk'ta öne sürdüğü klasik ulusal bir yazardan beklenen özelliklerin hepsine sahiptir. Ancak Puşkin'de klasik öge, Alman edebiyatından farklı olarak, romantik şiir sanatından ve Dekabrist-hareketinin yükselişiyle başarısızlığa uğrayışının yarattığı dolaysız etkiden çıkararak gelişmektedir. Gerçi Tolstoy ve Dostoyevski Goethe'den, Fransız edebiyatından çok şey almışlar, ama hiçbir zaman kopya etmeyip, kendi tasarımlarını gerçekleştirmişlerdir. Tolstoy, örneğin **Savaş ve Barış**'taki savaş betimlemelerinde Stendhal'in etkisini itiraf etmektedir. Ama yalnızca bir edebiyat tarihçisinin eğitimde geçmiş gözü Tolstoy'un romanında, **Parma**



**Manastırı**'ndan alınarak işlevi değiştirilmiş olan motifin varlığını farkedebilir. Tolstoy'un gerçekçi romanda birey, doğa ve toplum arasındaki ilişkileri bütünüyle ele almasını sağlayan yapısal ilke, Fransız romanındakine oranla önemli farklılıklar göstermektedir.

Schiller'in oyunlarındaki kahramanlar karşısında Dostoyevski'nin duyduğu gençlik heyecanı, kısa süre sonra Gogol'ün esinlendirdiği «efsanevi memur» görüntüsüyle yatışmış ve Dostoyevski bu görüntüden çıkararak kendi gerçekçilik tasarımı oluşturmuştur. Petraçevski-çevresindeki tartışmalar, Omsk'daki «ölüler evi»nde kalış, Batı Avrupa yolculukları ve güncel olayların dikkatle izlenişi, Dostoyevski'nin, büyük romanlarda biçimlendirdiği genel bir yaşantılar dünyası yaratmasını sağlamıştır. Çağdaş ideolojik sistemlerle, özellikle devrimci demokratlarla ve «Rus sosyalizmi» düşüncesiyle çıkan sürtüşmeler Dostoyevski'yi, kendi dünyagörüşel ve edebi tasarımı sorgulamaya ve de üzerinde yeniden düşünmeye zorlamıştır. Sonraki yıllarda, özellikle Karamazov Kardeşler'de Schiller'i anımsayışı, gençlik yıllarının gözde yazarıyla eleştirel bir diyaloga girdiğini göstermektedir, ama bu diyalogu kendi yapıtlarının ve tarihsel bağlamlara ilişkin kendi görüşlerinin düzeyinde sürdürmektedir artık.

Verilen bu birkaç örnek bile, gerçekçilik geleneğini sürdürmenin, daha geniş bir anlamda ifade edilirse, dünya edebiyatının mevcut simge ve motiflerini 19. Yüzyıl Rus gerçekçiliğinde benimsemenin, yalnızca ulusal edebiyattaki gelişmeyi somut dipdüzey olarak mümkün olabileceğini göstermektedir. Rus gerçekçiliğinin dünya edebiyatına olan katkısı değerlendirilmek istenirse, o zaman bugün belki de çoktan unutulmuş, günün modasına uyularak kaleme alınmış kitle edebiyatından başlayıp ünlü yazarlara ve başyapıtlara kadar uzanan bu gelişme tüm kapsamıyla göz önüne alınmalıdır.

Ayrıca Rus edebiyatının Batı Avrupa'yla ilişkisine, yalnız dünya edebiyatındaki yerinin tarihsel-tipolojik model konumları bakımından olmamak üzere, bakıldığında, ortaya çok dinamik ve ayrımlı, ama öte yandan bir bakışta anlaşılabilir bir görünüm çıkmaktadır: Rus düşün yaşamındaki ve özellikle Rus edebiyatındaki felsefi ve de estetiksel-edebi etkisi yadsınmamasına, büyük bir esin kaynağı da olmasına karşın, Rus yazarları ve aydınları, Batı Avrupa burjuva toplumunun temel



gelişme sorunlarına karşı kuşkucu ve olumsuz bir tutum almaktadırlar. Rus edebiyatı, uzaktan da olsa, bu toplumun ayrıntılı bir görünümünü vermektedir. Kahramancasına ve yitik yanılısamalar, kapitalist mülkiyet hırsı, yabancılaşma sorunsalı ve burjuva-düşülcüsel devrim modeli, özellikle yüzyılın yarısından bu yana Rus romanında tarihsel bir deneyim olarak yoğun bir biçimde yer almışsa da, 1861'den sonra uzun bir süre yarı-feodal Rusya için çözümsel bir seçenek olarak benimsememiştir.

19. Yüzyılın sonuna kadar burjuva düzeninin Rusya'da istikrar kazanamaması, az çok durulmamış, karmaşık bir geçiş dönemi izleniminin doğmasına neden olmuştur. Toplumsal gerçeklik, ezilen halk kitlelerinin çıkarı doğrultusunda aşılması gereken, geçici bir gerçeklik olarak belirmiştir. Burjuva ilerlemesine ilişkin liberal düşüncenin, 60'lı yılların reform döneminde Rusya'da gerçekleşmesi mümkün olmayan bir umuttan öteye gitmediği anlaşılmış ve ilerici toplumsal bilinçte geleceğe dönük yeni, uyumlu bir toplum ideali oluşmuş. ahlaksal niteliği dünyayı değiştirmeyi hedefleyen bir «homo novus» imgesi biçimlenmiştir. Ne var ki, entelektüel ve popüler-naif kökenli bu düşülcüsel karşı-tasarı yaygın bir yanılısamaya dayanmaktaydı: Özgür köylülerin kuracağı demokratik bir toplumla Rusya'da feodalist ve de kapitalist sömürüye son verilebilecekti. Rusya'daki koşullardan doğan, feodalist ve kapitalist düzene karşı tarihsel bir seçenek olarak tasarlanmış bu ideal, edebi biçimini çok değişik tarzlarda bulmaktaydı; örneğin kuramsal temelini Feuerbach ve düşülcüculerden alan, devrimci yoldan kurulmuş toplumcu düzene ilişkin bir görünüm olarak Çernişevski'nin Ne Yapmalı? romanındaki ya da «altın çağ»a ilişkin eğretilmeli bir imge olarak Dostoyevski'nin romanlarındaki gibi.

Sınıfsal çatışmada halkın çıkarlarıyla ideallerinin yanında kelirgin bir biçimde yer alışı, burjuva düzeni hakkında varılan yıkıcı yargı, Avrupa ve Rusya'daki toplumsal status quo'ya karşı biçimlendirilen insancıl karşı-tasarı, Rus gerçekçiliğinin 19. Yüzyılın sonundan bu yana dünya edebiyatı bağlamında aldığı seçkin yerin düşüncel temelini oluşturmakta ve Heinrich Mann'ın formüle ettiği gibi, «devrimden önceki Rus devrimi» olarak Rusya'nın «yüz yıllık büyük edebiyatı»nı karakterize etmektedir.



Thomas Mann'ın «Doğu'nun Dante'si» ve Maksim Gorki'nin de «Rus Shakespeare'i» diye nitelediği Fiyodor Mihailoviç Dostoyevski genellikle, Tolstoy'un yanı sıra, klasik Rus edebiyatının tipik temsilcisi ve simgesi sayılmaktadır. Dostoyevski'nin sanatsal ustalığı, herkesçe kabul edilmekle kalmayıp, dünya edebiyatının önde gelen ünlü yazarlarından birçoğuna esin kaynağı da olmuştur. Kaleme aldığı büyük romanları, içerdikleri gerilimli olaylar, felsefi sorunlar, psikolojik derinlik ve insancıl anlatım nedeniyle bugün de geniş bir okur çevresini büyülemektedir. Dostoyevski'nin dünya görüşü üzerinde yüzyılı aşkın bir süredir tartışılmaktadır.

Burjuva toplumunu acımasızca eleştirisi, «yeraltındaki insanlar»ın acılarına ve sefaletlerine karşı gösterdiği sınırsız duygudaşlık, insanlık düşmanı bir çevreye karşı başkaldıran bireyin en gizli düşünce ve özlemlerini hatır gönül dinlemeden açığa vuruşu, süregiden kargaşadan üzüntü içinde kıvranarak bir çıkış yolu arayışı ve dinsel gizemciliği özellikle toplumsal bunalım dönemlerinde geniş yankılar uyandırmıştır.

Böylece yirmili yıllarda tam anlamıyla bir Dostoyevski-tarapını yayılmış, Nietzsche'nin «üstün insan»ı gibi Freudcu psikanaliz de aynı şekilde Dostoyevski'nin dahicesine ruh çözümlemelerini ve gizemli önbili yetisini kendilerine temel almışlardır. Dışavurumculuk döneminde ünlü birçok yazar Dostoyevski'deki «suça yatkın aziz çehresi»nin büyümesine kapılmıştır. Batı Avrupa'da bir Dostoyevski-Rönesans'ı İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, eski dünyanın temelleri sarsıldığı ve insanlar kapitalist toplumda yalnızlıklarının ve de yabancılaşmalarının bilincine yeniden vardıkları zaman görülmüştür. Varoluşçuluktan Yeni-Tomacılığa ve aşırı sol radikalizme kadar değişik burjuva akımlarının temsilcileri Dostoyevski'nin felsefi-estetiksel ve ahlaksal-dinsel görüşlerini paylaşmışlardır.

Yapıtlarının burjuva edebiyat bilimcilerince genellikle tek yanlı değerlendirilişi ve yanlış yorumlanması, ilkesel bir hesaplaşmanın kaçınılmazlığını vurgulamakta ve büyük Rus romancısının edebi mirasının diyalektik-maddeci araştırmalarca, insanlığın kültür mirasını yaratıcı biçimde özümsemek ve daha da geliştirmek ilkesine göre, eleştirel açıdan tekrar değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Dostoyevski-araştırmaları son on yılda büyük bir gelişme göstermiş, yazarın fark gözetmeden değerlendirilmesine ilişkin



zaman zaman beliren eğilimi aşmıştır. Bu bölümde sunulan yazılar okura, en önemli araştırmalardan birkaçını ve bu araştırmaların son durumunu tanıtmaya amacını gütmektedir. Yazılarında görüşlerini açıklayacak olan edebiyat bilimciler, uzun yıllar boyunca bu büyük Rus yazarının sanatsal mirasına eğilmişler ve araştırmalarıyla bilimsel yeni bir Dostoyevski-imagesi için kuramsal bir temel oluşturmuşlardır.

Dostoyevski'nin edebi yapıtlarına ve çelişkili siyasal-toplumsal görüşlerine, sanatsal yönteminin özgüllüğüne ve dünya edebiyatı üzerindeki etkilerine ilişkin en yeni bilgilerden oluşan bu seçki, ortaya konan sorunların eksiksiz olduğu ve onlara kesin çözümler getirdiği savında değildir, daha çok bu önemli ve aynı zamanda tartışmalı yazarı örnek alarak, kültürel mirasın meydana çıkarılması sırasında geleceğin toplumu için edebiyat bilimin izleyeceği yeni yolları gösterme amacına hizmet etmektedir.

Kapitalizmle sosyalizm arasındaki karşıtlığın derinleştiği günümüzde Dostoyevski'nin yapıtları güncel bir önem kazanmaktadır. Birey-toplum ilişkisi, insanlığın kendini biçimlendirme sorunu, «ezilenler ve hor görülenler»in daha iyi ve daha mutlu bir varoluş için verdikleri savaş, öte yandan küçükburjuva bireyciliğinin, siyasal anarşizmin ve sol radikal terörün mahkûm edilmesi bugün, değişen tarihsel koşullarda bile gündemde yer almaktadır. Dostoyevski, uzlaşmaz çelişkilerin ege- men olduğu sınıflı toplumda küçük burjuva önyargılarının ve toplumsal ilişkilerin karşısında insanın içine düştüğü ruhsal dengesizliği ve başkaldırıcı olaganüstü bir duyarlılıkla göstermektedir.

Dostoyevski'nin «başkaldırısı» ve kapitalist sisteme yönelik eleştirisi, düşüncüsel toplum tasarısı ve de kapitalizme dokunmadan «Rusya'ya özgü bir yol»dan sosyalizme varmak için gösterdiği umarsız çaba, tarihsel dönemin çelişkiliğinden çıkarak devrim öncesi Rusya'sının siyasal-toplumsal ve ekonomik koşullarıyla ayrılmaz bağı içinde nesnel ve öznel etkenler göz- önünde tutularak ele alınmakta ve ayrıntılarıyla çözümlenmektedir. Gerçeklikle düşlemin bağı, romantik gelenekle olan polemikler, süje ve karakter biçimlendirmenin devingenliği de araştırmaların öteki ağırlık noktalarını oluşturmaktadırlar.



## DOSTOYEVSKI'NİN SANATSAL DÜŞÜNCEİ

Boris S. MEYLAH \*  
Çeviren : Oğuz ÖZÜGÜL

### «Temel İlke»nin Peşinde

Çağdaş Batılı eleştirmenler tartışmalarında Dostoyevski'yi bir sezgici olarak değerlendirmekte, kimileri de akılcı saymaktadırlar. Bu tartışmalar hiç de soyut-kuramsal bir nitelik taşımamaktadırlar. Dostoyevski'yi sezgici sayarak yapıtlarının sezgisel içtepilerle ya da «gizemli esinler»le yaratılmış olduğu kanıtlanırsa, o zaman bu durum, Dostoyevski'yi çağdaş Modernizmin düşünsel önderi olarak görmek ve Freudcularla Yeni-Freudcuların kuramını desteklemek anlamına gelecektir. Dostoyevski'nin yaratıcılık sistemini akılcılığa bağlama çabaları da durumu ilkesel olarak değiştirmemektedir, çünkü burjuva eleştirisinde «akılcı bir din» savı oldukça yaygındır. Bu düşünceler daha da geliştirilirse, Dostoyevski'nin dinsel-felsefi görüşlerinin kendi gerçeklikleri içinde çürütülemeyeceğini ve kesin mantıksal bir temele dayandığını okura inandırmak kolaylaşır. Biyografi yazarlarından bazılarının estetiksel kuram sınırlarını aşmamalarına karşın, Dostoyevski'nin yapıtlarının salt sezgisel ya da akılcı nitelikte olduğu görüşü yine de inandırıcı olmamaktadır; çünkü bu iki görüş açısı da yazarın sistemini belirleyen genel ilkelerin dışında kalmaktadır. Demek ki, bu du-

\*) Sovyet Edebiyat Bilimcisi, SSCB Bilimler Akademisi Rus Edebiyatı Enstitüsü üyesi.



rumda Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesi sorunu ilginçliğini ve güncelliğini korumaktadır: Bu sorun, yazarın yaratıcılık sistemindeki özgürlük ve yasallıkların bilinmesinde, imgesel-olanın yapısının araştırılmasına ve ideolojik temel düşüncelere bağımlı olarak bu düşüncelerin değişebilirliğine bağlıdır.

Çok belirgin olan bilgikuramsal-çözümsel yönseme, Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesinin ve estetiğinin temel özelliklerinden biridir. Yapıtlarında karşımıza her zaman, sanatçının çağdaş gerçekliği çözümlerken belirli «yasalar» ve «temel ilkelere» bulmak zorunda olduğu düşüncesi çıkmaktadır. Dostoyevski'nin kendisi de böyle bir araştırmanın güçlüklerine değinmektedir: «Toplumsal yaşamın uzun süredir içinde bulunduğu ve bugün özellikle artmış olan kargaşada sanatçının olağan bir yasayı, temel ilkeyi, hatta Shakespeareci ölçüleri bile bulması güçtür; temel ilkeyi düşünmeden bu kargaşanın sadece bir bölümünü kim aydınlatacaktır?» (1) Yalnızca «temel ilke» sorunu, yani «kargaşa»nın nedenlerini meydana çıkarabilecek belirli bir yasallığın bulunması sorunu bile ilginçtir. Çöküş süreci içinde, aynı şekilde araştırılması gereken yeni bir başlangıç olgunlaşmaktadır: «Hiç kuşkusuz bizde yaşam ve bunun sonucunda aile de çökmektedir. Ama zorunlu olarak yaşam tekrar yeni bir temel üzerinde gelişmektedir. Yeni yaşamın başlangıcını kim bulacak ve belirleyecektir? Bu çöküşün ve yeni başlangıcın yasalarını, bir parça bile olsa, kim değerlendirecek ve ifade edecektir? Yoksa daha çok erken mi?» (2)

Doğallıkla Dostoyevski, bu kavramların gerçek anlamında, ne «temel ilke»yi ne de «yasalar»ı bulabilecek ve kendisince bu denli kesin ve de etkileyici biçimde ortaya atılan sorunlara çözümler sunabilecek durumdaydı. Çağdaş gerçeklikte «belginlik»in ve açıklığın bulunmadığını belirterek bu sorulara yanıt vermenin olanaksızlığını açıklayan Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**'in önsözünde Delikanlı'nın sonunda, böyle bir dönemde açıklık istemenin garipliğine dikkati çekmiştir. Ancak Dostoyevski düşüncelerini sanatsal bilgi üzerinde yoğunlaştırdığı sürece, «temel ilke»nin aranması verimli olmuştur. Dostoyevski yapıtlarında «toplumun kimyasal ayrışması»na, eski düzenin çökmesi ve yeni bir «burjuva soyguncuları» döneminin başla-

1) Dostoyevski, Tüm Yapıtları Cilt 12, Moskova - Leningrad 1929, s. 36.

2) A.g.y., s. 36.



masıyla ortaya çıkan karmaşık süreçlere ilişkin görkemli bir imge yaratmıştır. Dostoyevski'nin maddeci sosyologlara karşı toplumda insanın belirlenmişliğiyle ilgili polemikleri ve psikolojik fenomenleri «tanrı» ile «şeytan» arasındaki «ebedi» savaşın görünüşü olarak yorumlayışı, çağın bağlamında ve belirli sosyal-tarihsel koşullarda kahramanlarının çelişki dolu betimleniş tarzına da yansımıştır. Sanatsal yaratmanın bilgikuramsal-çözümsel sorunlarına gösterdiği yoğun ilgi Dostoyevski'nin sadece estetiksel görüşlerini değil, yaratma sürecinin niteliğini de belirlemiştir: Dostoyevski'ye göre sanatçının görevi, en ağır ve yakıcı sorunları kavramak, çağdaş gerçekliğin en gizli fenomenlerini ortaya çıkarmak ve gündelik düşünce için gizli kalan şeyleri görmektir. Sanatçının daha derinden ve çabuk kavrama yetisi, birçok nitelik ve özgülüğün birleşmesinin sonucudur - özgün mantıksal bir anlayış ve zengin imgelem; duyarlı gözlem yeteneği, sezgi ve çözümleme; yaşamın fenomenlerini küçük parçalara ayırma ve özgül olaylarla ayrıntıları çözümleme yetisi; izlenimleri düzene koyma ve aralarındaki ilişkide genel-olanı görme yeteneği, ki bu genel-olanı Dostoyevski sanatsal yaratma sürecinde «ana düşünce», «temel sorun», «program» ya da «plan» diye tanımlamaktadır. Herhangi bir düşüncenin oluşmasıyla Dostoyevski'nin çağın temel sorunlarına ilişkin genel tasarımları arasında bir bağın bulunduğu özellikle **Suç ve Ceza**, **Budala**, **Delikanlı**, **Karamazov Kardeşler** romanlarının hazırlık çalışmalarında belirgin olarak görülmektedir. Romanların ana düşünceleri, «düşüncel başatları» temel sorunun yan olgularını oluşturmaktadır; bu temel sorun nesnel gerçekliğin değişik yönlerinin gözlemlenmesinden, modern yaşamdaki olayların genelleştirilmesinden çıkarak gelişmektedir. Düşünceler arası çatışmalar içinden, «bölünme» ve «ikincilik» temeli üzerinde doğmuş karakterler içinden, yani Dostoyevski'nin **kanısına** göre modern insanın çok tipik olan bu özelliği içinden ozanın yönünü bulabilme çabaları ana düşünceleri etkilemiştir.

Bir yapıtın doğuşu sırasında önce «düşünce» belirginleşmekte, olaylar, karakterlerin programlanması ve davranan kişilerin psikolojilerinin biçimlendirilişi de giderek yetkinleşmektedir. «Düşünce»nin ve «plan»ın enine boyuna irdelenmesi Dostoyevski'yi uğraştıran konuların başında gelmekteydi: Tüm dikkatini düşüncel içsel yapıya, süjeye, kahramanlarının düşünce mantığına çevirmişti. Sorunların ve süjenin çeşitliliğine karşın, ya-



pitlar yine de birlik içindeki düşüncel bir merkezde toplanıyor, sorunsallar da genelleştirmeye bağımlı kalıyorlardı.

Yaratıcı düşünceler, dünyaya ilişkin Dostoyevski'de oluşan bireşimsel düşünce modeli nedeniyle birbirlerine bağıydılar. Somut süje Dostoyevski için adeta o günkü toplumun belirli katmanlarının değiştirilmiş betimlenişine, toplumsal varlığın yansıtılmasına dönüşmüştü. Karamazov'lar üzerine şöyle yazıyordu: «Çağdaş gerçekliğimizin, modern ve anlayışlı Rusya'mızın betimlenişini binde bire indirgemesine karşın, bu dört karakterin (Fedor, İvan, Dmitri, Aleksey Karamozov) tümü birleşmekte ve bu birliği korumaktadır.» (3)

Sanatsal düşüncesindeki anlıksal-mantıksal ögenin başat önemine karşın Dostoyevski yapıtlarında, duygusal öğelerle sanatsal imgeselliğe zarar verecek şekilde, akılcı-mantıksal kuramların etkisinde kalma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Ve Dostoyevski bu tehlikenin bilincindeydi. Bu karşılıklı, ama yine de heterojen öğelerin ilişkisi, yapıtın genel yapıya ve düşüncel sorununa olan bağımlılığı içinde değişiyordu: Bu bireşim en yetkin biçimini **Suç ve Ceza**'da, en başarısızını da **Delikanlı**'da bulmuştur. Kendisi de şöyle demektedir: «En önemlisi sanatsaldır, çünkü imgenin ve biçimin düşüncelerini yoğrumsal olarak ifade etmeye yardımcı olmaktadır; çünkü sanatsal-olana başvurmadan sadece bir düşünce açıklanırsa, o zaman can sıkıntısı yaratırız, okurun ilgisinin dağılmasına ve kimi zaman yanlış ifade edilmiş düşüncelere güven duymamasına neden oluruz.» (4) Dostoyevski sadece «akıl» yasalarından değil, «yüreğin» uyarımlarından da doğan düşünceleri birleştirmek için çaba göstermiştir. Duyarlı bir lirizm ve kahramanların dünyasının psikolojik çözümlenmeleri, kimi zaman akılcı bir mantığın ya da bilimsel bir makalenin sınırlarında gezinen diyaloglar ve monologlarla uyum içinde bulunmaktadır.

Yoğrumsal betimlemenin, görsel-olanın, somutluğun, portre ve doğa betimlemelerindeki zenginliğin genel özelliklerine göre Dostoyevski'nin sanatsal sistemi üzerinde bir yargıya varınak gerekirse, temel betimleme araçlarının anlıksal-akılcı bir sisteme ait olduğu sonucu çıkarılabilir, çünkü yapıtlarını kahramanlarının diyaloglarıyla oylaşmaları üzerine kurmayı yeğ-

3) Dostoyevski, Malzemeler ve Araştırmalar, s. 376.

4) Dostoyevski'nin Not Defterleri, No: 11, ZGALI, F. 212, op. 1, ed. chr. 15, 1.11



lemektedir. Dostoyevski'nin yeteneğindeki özgünlük, okurun imgeleminde özellikle dilinin, vurgulayış tarzının, çevre ilişkisinin ve olaylara karşı gösterdiği tepkinin algılanışına dayanan homojen bir kahraman kişiliği yaratma yetisinde belli olmaktadır. Bu nedenle kahramanların dış görünüşlerini de çok iyi bir biçimde gözümüzün önüne getirebilmekteyiz. Fenomenlerin toplam görünüşünü tekil özelliklerine ve ayrıntılarına göre bilincimizde yeniden canlandırdığımızda, o zaman gerçekliği genel olarak algılama süreçlerine benzeyen bazı şeyler gerçekleşmektedir.

Bu durumda Dostoyevski'nin «sezgici» ya da «akılcı» olup olmadığı tartışmalarının, sanatsal düşüncesindeki gerçek özgünlüğü görmezlikten geldiği sonucuna varabiliriz.

### Yazarın Ölçütleri ve Yanlış Hesapları

Dostoyevski'nin yapıtlarında genel olarak, yaşamı sanatsal yönden kavrama araçlarının tüm zenginliğini yansıtan sanatın canlı gücü açık seçik görülmektedir. Bu canlı güç bir yana bırakıldığında, «estetiksel geometri» ya da daha doğrusu, yaratma sürecini okura zorla benimsetilmiş katı bir şemaya dönüştüren dogma geometrisi baş göstermektedir.

Burada Dostoyevski'nin sanatsal betimleme ilkelerinin gerçekleştirilmesinden ne anladığını ve bu ilkeleri pratiğe nasıl uyguladığını göstermeye çalışacağız.

Puşkin'e göre, «bir yazar, kendisi tarafından da benimsenen yasalara göre değerlendirilmelidir.» (5) Dostoyevski'nin bir sanatçı olarak güçlü ve zayıf yanlarını değerlendirirken, yapıtlarının genel sorunlarına ve doğuşlarına ilişkin yazarın kendi çözümlemelerini temel almak çok doğaldır.

Dostoyevski'nin notlarından şunları okuruz: «Şiirde tutkuya, bir düşünceye ve mutlaka tutkuyla havaya kaldırılmış bir işaret parmağına gereksinim vardır. İlgisizlik ve de gerçekliğin reel olarak yeniden üretilmesi aynı oranda değersizdirler, ama ana sorunu oluşturmaktadırlar - hiçbir önemleri yoktur. Böylesi bir etkinlik anlamsızdır: Basit, dikkatsizce bir bakışla gerçeklikte çok daha fazlasını saptamak mümkündür.» (6) Dos-

5) A.S. Puşkin, Tüm Yapıtları Cilt 10, Moskova - Leningrad 1949, s. 121.

6) Dostoyevski'nin Not Defterleri, No: 12, ZGALI, F. 212, op. 1, ed. chr. 16, 1.167



tojevski, sanat yapıtında düşünce­nin belirleyici rolüne ve ya­şamın ayrıntılarıyla yansıtılmasının ölçütü olarak düşünce­nin değeri­ne ilişkin görüşlerini olasılıkla hiçbir yerde böylesine ke­sin bir biçimde açıklamamıştır.

**Delikanlı** romanının taslakları arasında bulunan bir başka notunda, yaratma süreciyle ilgili olarak bu düşünceyi şöyle ge­liştirmiştir : «Bir roman yazmak için, yazarın gerçekten yaşa­dığı bir ya da birçok güçlü izlenimi bir araya getirmesi zorun­ludur. İşte ozanın görevi budur. Konu, plan, toplam yapı bu izlenimden çıkararak gelişmektedir. Sanatçıyla ozanın her iki du­rumda birbirlerine yardımcı olmalarına karşın, sanatçının gö­revi burada başlamaktadır.» (7)

Bu konuyla ilgili olarak Dostoyevski'nin benzeri başka dü­şüncelerini de sıralamak mümkündür. Dostoyevski, yazarın «sa­natsal» ve «poetik» düşünceyi başarıyla birleştirebilmesi için betimlenen gerçekliği en küçük (tarihsel ve çağdaş) ayrıntısı­na kadar tanıması gerektiğine hiç durmadan dikkati çekmiş­tir. (8) Sadece yaşamı tanımak doğallıkla bir yapıta can vere­mez. Dostoyevski'nin yorumuna göre, «poetik düşünce» sanatçı­nın ulaşmaya çalıştığı ideali, düşüncesini topladığı «odak nok­tası»nı içermektedir. Öte yandan Dostoyevski'nin dünya görü­şünde, «yok olan insanın yenilenmesi»ne (9) ilişkin insancıl ça­ba, sosyal kötülüklerin kaldırılmasına ve uyuma ilişkin düş, bu ideale ulaşmak için uygulanacak yöntemler konusundaki yanılığlı görüşlerle birleşmektedir. Kabagüç, soysuzluk ve acı­masızlık dünyasından içtenlikle nefret etmesine karşın, Dosto­yevski, bunların aşılması için sadece düşülcüsel (ütopik) değil, insanın kötü güçler karşısında boyun eğmesine ve varolan dü­zenin güçlenmesine yol açabilecek çareler de göstermiştir. Hem «ürkütücü düzensizliği» ile çağdaş yaşamı dahicesine ve eleş­tirel bir biçimde betimleyişi hem de geleceği gerici-gizemsel bir şekilde «aydınlattışı» işte buradan kaynaklanmaktadır. Dosto­yevski'ye göre «sanatçının davası», yukarıda sözü geçen ken­di estetiksel ölçütleri gerçekliği temel alarak gerçekleştirilirse, o zaman tam bir başarıya ulaşmış olacaktır. Bu kurala uyma­ktan doğan başarısızlıklarını ve yanlış hesaplarını Dosto-

7) Edebi Miras, Cilt 77, s. 64.

8) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 3, Moskova - Leningrad 1934, s. 206.

9) Dostoyevski, Tüm Yapıtları, Cilt 13, Moskova.



yevski, «kendi araçlarına egemen» olamamakla açıklamaya çalışmıştır: «Poetik atılımın gücü gerçekleştirme araçlarından daha fazlaydı.» (10) Oysa başarısızlıklar, somut sanatsal bir be-timlemeye izin vermeyen bu düşüncelerin doğasında bulun-maktadır.

Düşüncenin günün koşullarından değil de, reel gerçeklik-ten yalıtıldığı, zorla benimsetilen yönseme ya da dogma ola-rak kaldığı durumların hepsinde Dostoyevski «anlaşılır» bir ye-nilgiye uğramıştır. Anlıksal-mantıksal öge düşüncesinde so-mut-imgesel ögeyle birleşememiş ve sanatsal bir etki yarata-mamıştır. Dostoyevski'nin düşüncesindeki bu yasallık, yapıtla-rının dinsel-dogmatik düşüncelerin betimlenişini amaçlayan bölümlerinde açık seçik görülmektedir. Bu bakımdan **Kara-mazov Kardeşler**'in ikinci cildindeki beşinci ve altıncı kitaplar çok öğreticidir. Bu konuda çok şey yazılmıştır. Biz bu kitapla-rı değerlendirirken Dostoyevski'nin estetiksel ölçütlerini temel almaya çalışacağız.

Beşinci kitapta, **Pro ve Contra**'da (Lehte ve Aleyhte) Dos-toyevski'nin yeteneğinin en güçlü yanı anlatımını bulmaktadır. «Poetik» ve «sanatsal» düşünce burada ayrılmaz bir birlik ha-linde birleşmiştir. Tanrı-savaşçısı-teması karmaşık biçimlerde gelişmekte, bu biçimlerin yardımıyla başlangıçta dolaysız sav-lar içinde formüle edilen ilkeler imgesel bir dokuya dönüşmek-te ve reel yaşamın olgularına dayanan belirgin tasarımlar için-de somut bir biçim almaktadır. Düşüncenin bu tür bir bireşi-miyle imgesel biçimi, Dostoyevski'nin yöntemini nitelemektedir. Dostoyevski'nin yapıtlarını Gogolcü gerçekçiliğin gelenek-lerinden kurtulma diye, yani «aşağılık» gerçeklikten «temizlen-miş» ve «saf düşünce» alanına girmiş yapıtlar diye tanımlayan eleştirmenlerin bu savları oldukça büyük bir yanıldır.

Dinsel-felsefi simgesellik **Pro ve Contra**'da soyutluğunu, sadece bir polemik haline getirilmiş yorum nedeniyle yitirme-mektedir: Dinsel söylencenin olaylarla, geçmişte ve o günlerde olup bitenlerle karşı karşıya gelmesi, çağdaş ve gündelik gerçek-likte uygulanmaya kalkışıldığında tıpkı bir eğretilime gibi yıki-lan bu söylenceyi dünyevi bir hale getirmektedir. Bu nedenle 2. ciltteki 5. kitabın estetiksel anlamı, Dostoyevski'nin tahmin etti-ğinden çok daha kapsamlı ve derindir. Beşinci kitabın «taşığı-

10) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 2, s. 358.



cı» bölümlerinin (Kardeşlerin Tanışması, İsyân, Büyük Engizisyoncu) toplam yapısı, genel savların, ilkelerin ve kavramların somut-nesnel konumlarla ve nesnel, gerçekliğin biçimleriyle çatışmasına dayanmaktadır. Öykü sarmal biçimde gelişmekte ve gerilim giderek artmaktadır; bu nedenle gerginlik uç noktasına varmaktadır, çünkü **Kardeşlerin Tanışması** bölümünde, konumlarının uzlaşmaz karşıtlığına karşın kardeşler arasında samimi bir açıklık ve dostça bir sevgi havası esmektedir.

Yaratma sorununu akılcı-mantıksal yönden belirlemek ilkesine bağlı kalarak Dostoyevski bu öykünün ana konusunu «tanrı var mı?» diye adlandırmaktadır. Özellikle bu tema beşinci kitabın bölümlerinde birçok kez önemini yitirmekte ve farklı konumlar açısından değişikliğe uğramaktadır. Özgün bir düşünce deneyi gerçekleşirken, öykünün akılcı-mantıksal ve duygusal-duyusal öğeleri birbirine bağlanmaktadır. İvan'ın İsa'yı «insanlığın yazgısını belirleyen baş mimar» diye niteleyen düşünceleri, İvan'ın sorunuyla uyum sağlamamaktadır. Dünyayı tanrının yarattığı düşüncesinin olumsuzlanması, insanoğlunun dünyevi isterlerini görmezlikten gelen İncil öğretisinin güçsüzlüğü - bütün bunlar reel gerçekliğin tanıtısal ayrıntılarının aracılığıyla açıklanmakta ve daha sonra bu tanıtı (fragment) «düzensizliğin», «kahrolası kargaşa»nın, acımasız ve insanlık dışı çağdaş yaşamın bunaltıcı imgesine karışmaktadır. Dostoyevski'nin kitapla ilgili taslaklarda açık seçik formüle ettiği bir düşünce, İvan Karamazov'un oylaşımlarıyla somutlaşmaktadır: «Tanrı düşüncesini ortadan kaldırmayı isterdim», seçkinler, güçlüler ve iktidar sahipleri «İsa'nın çarmıha gerilmesine göz yumduktan sonra, söz verilmiş-olanı bulamayacaktır», ve İsa'nın kendisi de «çarmıhtaki ölümden sonra hiçbir şey bulamamıştır.» (11) Doğallıkla bu satırlar romanda yer alamazdı (zaten Dostoyevski sansürün tanrı-savaşçısı-bölümüne izin vereceğini sanmıyordu), ama bu satırların anlamı karmaşık araçlarla, yani sanatsal bireşimin araçlarıyla soyut savlar olarak biçimlendirilmiştir.

Beşinci kitapta betimlenen ana temanın farklı çeşitlemelerinde görkemli ve imgesel anlatım gücü durmadan artan argümanlar birbirini izlemektedir. Mantıksal-olan duygusal-duyusal-olan tarafından örtülmekte ve gerçek yaşamın ölguların-

11) Dostoyevski, Malzemeler ve Araştırmalar, s. 126 ve 138.



dan yeniden doğmaktadır. İvan Karamazov'un sözleriyle, «akıl bocalamakta ve düşünceler gizli kalmaktadır.» Bu nedenle mantıksal kanıtlar, tanrıtanımacı konunun yararına, en güçlü argümanlarla, gerçekliğin canlı imgeleriyle zenginleştirilmektedir.

Mantıksal anlatım sarmalı arasında çürütülmesi mümkün olmayan öğeler bulunmaktadır - insanlığın yazgısının öyküsü, gerçek olaylar, yaşamda sayıları pek çok olan işkencecilerin şehvetli acımasızlıkları üzerine öyküler, alaya alınan suçsuz çocuklarla korunmasız kurbanlar üzerine öyküler. Bu süje dizisinde yer alan (olgulara da dayanan) Rişar'la ilgili yergisel öykü en güçlü öğelerden birini oluşturmaktadır. Rişar evlilik dışı doğmuş, yoksulluk içinde «tıpkı küçük vahşi bir hayvan» gibi büyümüş ve sonuçta cinayet işlemiş İsviçreli bir gençtir. Burada Cenevreli ikiyüzlü dindarların, suçlunun kiliseye dönüşünü dinsel bir gösteriye çevirmeleri ve Rişar'ı gözyaşları içinde dinsel veda sözleriyle idam yerine götürmeleri acı bir alayla anlatılmaktadır. «Böylece Rişar, kardeşlerinin kucaklamaları ve öpüşleri arasında idam yerine götürülmüş. Tanrının nuruna kavuştuğu için kafasını giyotinde tam kardeşçe bir şekilde uçuruvermişler.» Ardından İvan Karamazov şunları eklemektedir: «Rişar öyküsünün tadı ulusal oluşundadır. Bizimki de bundan pek aşağı kalmaz hani.» Ve Rus yaşamının net «görüntüleri», insanları alaya almanın ve acımasızlığın görüntüleri birbirini izlemektedir. Alyoşa gözünün önünde canlanan bu «görüntüler»le, tanrının ne dereceye kadar adil olduğuna kendisi karar vermek zorundadır.

Zamanında büyük heyecan yaratan bu çarpıcı öyküler dizisi, oynarken bir tazıyı ayağından yaraladığı için general tarafından peşine av köpekleri saldırtılan ve annesinin gözü önünde köpeklerce parçalanan bir çocuğun öyküsüyle son bulmaktadır. İvan Karamazov'un anlattığı bu olay öykünün duygusal tepe noktasını oluşturmaktadır, çünkü oylarımlar ve mantıksal çıkarsamalar değil, imgesel-olanın gücü keşif Alyoşa'nın direnişini kırmaktadır. Kardeşinin, generale ne yapılması gerektiği sorusuna Alyoşa, İncil'in bu denli büyük değer verilen dogmasına ters düşen şu yanıtı vermektedir: «Kurşuna dizmeli!»

İsyan bölümünden sonraki, birbirinden ayrılmaz bir dizi mantıksal çıkarsamayı ve canlı imgeleri betimleyen Büyük Engizisyoncu şiiri bir övgü olarak ele alınmalıdır. Büyük Engizis-



yoncu ile şiirin güçlü yanları edebiyatımızda ayrıntılarıyla irgelenmiştir. Bütün bunlar, toplumun devrimci yoldan dönüştürülmesine yönelik gerici yönsemelere ve insanların yaşamsal çıkarları karşısında Hıristiyanlığın gösterdiği acze birer kanıt oluşturmaktadırlar. Ne var ki, bir önceki bölümde yer alan tanrı-karşıtı motifin sürdürülmesi, «söylence»nin duygu ile yüklü yanlarını ve ancak «olumlu», karşı-devrimci bir programa dönüştüğü zaman özdeş çıkarsamalar karşısında gerileyen imgeselliğin tanrıtanımsızca bir biçimde yadsınmasını gerekli kılmaktadır.

Beşinci kitaptaki reel konumların mantığına ilişkin soyut savlar gizlenir ve «kavramsal-olan» «imgesel-olan»a dönüşürken, altıncı kitapta, **Rus Rahibi**'nde, başka bir şey çıkar karşımıza: Kuramsal ve soyut şema, sadece zaman zaman nesnel imgesellik ve reel konumlar aracılığıyla «renkli görüntüler»e kavuşmaktadır. Ayrıca «kavramsal-olan»la «imgesel-olan»ın (pitoresk-olanın) bireşimine de ulaşılmaktadır: Bu iki öge varlıklarını sanat yapıtında bağımsız olarak sürdürmektedirler. Bu nedenle İvan Karamazov'un «tanrıtanımsız tutumu»na Dostoyevski'nin altıncı kitapta «yanıt» verme arzusu başarıya ulaşmamıştır.

Dolinin **Rus Rahibi** kitabını tam anlamıyla bir katehizm(\*) olarak nitelemektedir. «Sanatçı burada bir vaize dönüşmekte ve yıkıcı bir yenilgiyle karşı karşıya kalmaktadır.» (12) İvan Karamazov'la Büyük Engizisyoncunun mantığını felce uğratmak isteyen Dostoyevski, **Rus Rahibi** kitabında bir dizi sematik karşıt düşüncelere yer vermiştir. Bir önceki bölümden, tanrı tarafından yaratılan dünyanın adil olmadığı, acı ve üzüntüden geçilmediği sonucu çıkarılırken, burada dünyanın yetkinliği onaylanmaktadır; daha önce insanoglunun bu kana bulanmış yeryüzünde mutlu olamayacağı kanıtlanırken, burada Hıristiyan öğretisiyle uzlaştırılmış ruhtaki «cennet»in propagandası yapılmaktadır. Ancak Dostoyevski bu «yanıt»ın inandırıcılığından boşuna kuşku duymamıştır: «Oldukça endişeliyim... Bir parça bile olsa gerçeğe yaklaşabilecek miyim?» (13)

(\*) Katehizm: Dini öğretmek için soru-yanıt biçiminde yazılan yapıt (Ç.N.)

12) A.S. Dolinin, Dostoyevski'nin Son Romanları, Moskova-Leningrad 1963, s. 304.

13) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 4, s. 109.



«Yüce» bir rahip kişiliği yaratma çabası başarısız kalmıştır: Dogmanın devresel olarak yinelenen geometrisi, betimlemenin canlılığını ve doğallığını neredeyse ortadan kaldırmıştır. Tihon Sadonski'nin vazırları ve keşiş Parfeni'nin yolculukları aracılığıyla stilize edilen Zosima'nın öğütleri, konuşmasına «gündelik yaşam»la ilgili motiflerin karıştığı yerlerde açık seçik biçimsel bir uyumsuzluk yaratmaktadır. Olumlu bir ideal yaratma çabaları da tekdüzelikten kurtulamamıştır: Tanrıyı öven küçük kuşlara ve «yaşamın bir cennet» olduğuna ilişkin özdeyişlerin alegori düzeyine bile ulaşamayan devresel olarak yinelenişleri büyüdü birer yakarış izlenimi bırakmaktadır. Sanatsal yükümlülükten söz eden Dostoyevski münzevi keşiş Zosima kişiliğiyle ilgili düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: «Alçak gönüllü ve yüce bir kişiliğin betimlenmesi gerekiyordu ... Sadece bu kişiliğin manevi önemine, sanatsal isterlerine uygun olarak rahibimin biyografisinde, sanatsal gerçekçiliğe haksızlık etmemek için, en bayağı yönler bile değinmek zorunda kalmıştım.» (14)

«Komik-olan», örneğin «şeytan»ın defedilmesi için Zosima tarafından önerilen müşhilin adının geçtiği bu tür ayrıntılardan değil, doğrudan doğruya rahibin öyküsünden ve özellikle de Zosima'nın ölüsünün nasıl kokmaya başladığının betimlendiği **Çürüme Kokusu** bölümünden ortaya çıkmaktadır. Bu bölüm, **Rus Rahibi** kitabındaki dindar ve bilerek seçilmiş gösterişli anlatım tarzının kesinlikle reddedilmesidir. Burada Dostoyevski, bir mucizenin beklenmesine karşın Alyoşa'nın, «yüreğinin ve ruhunun eski hakimi»nin sıradan bir insan gibi çürüme yaşalarına boyun eğişi karşısında uğradığı düş kırıklığını ve Zosima'nın mezarı başında rahipler arasında çıkan çatışmayı da yan tutmadan ve de sağıgörüyle betimleme olanağını kendisine sağlayan gerçekçi biçeme dönmektedir.

Dostoyevski okurlarına söz vermesine karşın romanın devamını yazmadığı için, Alyoşa Karamazov'un yazgisının nasıl bir gelişme gösterdiğini değerlendirmek doğallıkla mümkün değildir. Dostoyevski'nin, öteki romanlarında da kahramanlarının dinsel-ahlaksal yeniden doğuşlarını betimlemeye ilişkin başlangıçtaki düşüncelerinden vazgeçmesi oldukça karakteristiktir. Bu durum **Delikanlı** romanının kahramanı için

14) A.g.y., s. 109.



de geçerlidir. Dostoyevski romanını, kahraman dinginliğe kavuşur ve aziz Makar'ın kendisine gösterdiği yoldan ilerlerken sona erdirmek istiyordu. Ancak roman böyle bitmemektedir ve sonsözde, kahramanın yolunun hiç de önceden belirlenmediği söylenmektedir. Bütün bunların birer rastlantı olduğu kuşkuludur. «Poetik düşünce» reel gerçeklikten yalıtıldığı sürece «sanatsal düşünce»ye dönüşmemekte, imgesel doku içinde somut bir biçim alamamakta ve akılcı bir şemada gerçekleşerek soyutlamalar içinde ayrışmaktadır; yani, yazar sanki onu canlı «imgesel» tasarımlar biçimine sokmak için hiç çaba göstermemiş gibi, şiirselliğini yitirmektedir.

Dostoyevski gibi büyük bir yazar tarafından bile olsa sanatın, peşin bir dogmayla ve iyice hesaplamadan dışına çıkılmayacak yasaları doğruluklarını işte böyle kanıtlamaktadırlar.

Dostoyevski yapıtlarında dinsel motifleri betimlemeye çalıştığı zaman, acaba sanatsal-olana ilişkin kendi ölçütlerini zedelemekte miydi? Bu soruya açık bir yanıt vermek mümkün değildir. Sanat tarihinde, dinsel-söylencesel süjeleriyle birçok yapıt klasikler arasına girmiştir. Bu yapıtlar, insanların reel yaşantılarıyla olan manevi bağları nedeniyle dinsel simgeselliğin sınırlarını aşmakta, anlaşılabilirliği de sanatsal algılamamanın ve özgün «birlikte yaratma»nın genel yasalarına, hayali imgerin reel dünyayı çağrıştırmaya yasalarına göre gerçekleşmektedir. Böylesi durumlarda dinsel-söylencesel süjelerle biçimler kendi duygusal-estetiksel işlevleri içinde etkili olmaktadır. Sorunun bu yönü sanatsal düşüncenin ve algının psikolojisine bağlıdır. Öteki yönü de, dinin olumsuz sosyal rolüyle temellendirilmiş olarak, dinsel söylencenin gerici-idealist bir biçimde yorumlanış olasılığında bulunmaktadır.

Dostoyevski'nin yapıtlarında bu her iki yön de belirgin olarak görülmektedir. Dinsel motiflerle imgeleri canlandıran bölümlerde Dostoyevski sanatsal etkiye, ancak bu motiflerle imgelerin kendileri etkide bulunmayıp, çözümsel sorunlara —yani davranan kişilerin duygusal-psikolojik yaşantılarının meydana çıkarılmasına— bağımlı olan bir işlevi yerine getirdikleri zaman ulaşabilmiştir. Örneğin Suç ve Ceza'daki en güçlü bölümlerden biri olan Sonya'nın, Lazar'ın İsa tarafından diriltilmesi öyküsünü Raskolnikov'a okuduğu bölüm işte böyle düzenlenmiştir.



Dostoyevski, Sonya Marmeladova'nın durumunun trajik umutsuzluğunu sergileyerek, okuru bu bölüme hazırlamaktadır. Yarı çılgın, veremli Katarina İvanovna ile küçük yetimleri açlıktan kurtarmak için kötü yola düşmek zorunda kalışının onursuzluğu ve çirkinliği Sonya'yı rahatsız etmektedir.

Raskolnikov Sonya'ya, giderek içine gömüldüğü bu pis koku bataktan bir çıkış yolu bulma umutlarının temelsizliğini acımasız bir açıklıkla anlatmakta ve Katarina İvanovna'nın kaçınılmaz ölümünü, Sonya'nın hastalanma olasılığını ve sonra çocukların sokakta kalacaklarını, Poleçka'nın başına da aynı şeylerin geleceğini incelemektedir... Sonya'nın umutsuzluk içinde, «bu kadar korkunç bir şeye tanrı razı olmaz!» diye bağırışını Raskolnikov şöyle yanıtlamaktadır: «Başka şeylere de razı olur..., belki de tanrı hiç yoktur.» Raskolnikov, bu katlanılmaz koşullar altında Sonya'nın yaşamına niçin son vermediğini düşünmekte ve «yoksa bir mucizenin meydana gelmesini mi bekliyor, nedir? Herhalde öyle olsa gerek» diye tahminde bulunmaktadır. Raskolnikov'un, tanrıya inancının anlamsızlığını kanıtlamaya çalışmak için başvurduğu mantık çürütülecek gibi değildir. Ve bu mantığın, yazarın Karamazov Kardeşler romanındaki gibi onu gücünden düşürmek için harcadığı çabadan bağımsız olarak, kendi kendine gelişmesi ilginçtir.

Sonya'nın dindarlığına burada sadece psikolojik nedenler gösterilmektedir: «Tanrı olmasaydı benim halim ne olurdu?» Böylece inanç, her şeyi yutan ölümcül umutsuzluğun karşısında psikolojik bir can simidine dönüşmektedir. Ancak yazar, Sonya'nın bilinçsiz dindarlığını enine boyuna çözümlenmeye devam ettirmektedir.

Psikolojik nedenlerden biri de, Lazar öyküsünün sınırlar gerilmiş ve esrime içinde algılanışının temelinde bulunmaktadır. Ölünün dirilmesine ilişkin bu söylence Sonya için, kendi yaşamında da bir mucizenin meydana gelebilmesi olasılığının en iyi kanıtlarından birini oluşturmaktadır. Dostoyevski'nin anlatımında ilk sırayı, İncildeki meselin dinsel anlamının değil de, algılama sürecinin alması tipik bir durumdur («elleri titriyor, sesi çıkmıyordu, ...sesi titremeye başladı ve çok gerilmiş bir tel gibi koptu», «sıtmaya tutulmuş gibi bütün bedeni titriyordu»). Diriliş mucizesiyle ilgili sözleri («ve ölmüş olan Lazar dışarı çıktı») Sonya, «sanki kendisi tanık olmuş gibi, heyecandan ürpererek ve yüksek sesle» okumaktadır. Bu sahne hayali imgele-



rin, eğer öznenin kendisi dramatik bir durumda bulunuyorsa, psikolojik olarak algılanışına klasik bir örnektir. Sonya'nın İncil'deki söylenceyi imgesel olarak algılayışı, Raskolnikov'un hayal kurmaya yer bırakmayan görüşüyle duygusal yönden çatışmaktadır: «Tanrının da razı olmayacağı bu çocukça ağlamaları ve sızlanmaları bir yana bırakarak aklını başına toplaman, ciddi düşünmen gerek!» Bu karşı çıkış Sonya'yı gerçekliğe döndürmektedir: «Ellerini oğuşturarak sinirli sinirli hıçkırarak Sonya: —Ne yapmalı? Peki ne yapmalı? diye yineliyordu.»

Estetiksel yetkinliğin ölçütleri, Dostoyevski'nin anladığı biçimde temel olarak alındığı zaman, romanın bu bölümü «sanatsal» ve «poetik» düşünce arasındaki uyum için yerini bulan bir örnek oluşturmaktadır. «İmgesel-olan»la «poetik-olan» burada, örneğin Delikanlı romanındakinden farklı olarak, pitoresk-olan ve soyut çıkarsamalar arasında herhangi bir çelişki bulunmadan birleşmektedirler. Bu tür bir bireşim, betimlenen sadece gerçekçi bir biçimde güdülendirilmesi temelinde mümkündür. Bu bölümde, İncil'deki Lazar öyküsünü daha önce de okumuş olan Sonya'nın esrime içinde, neredeyse sinir krizinin sınırlarına dayanan algılayış biçimi için bir başka açıklamada daha bulunmaktadır: Sonra, Raskolnikov'u da bir mucizeye inanmanın kurtarıcılığına, umutsuz ve yaşamın yükü altında ezilen insanları kurtaracak bu çareye inandırmak için işgüdüsel bir çaba tarafından uyarılmaktadır. Ancak Dostoyevski ne bu bölümde ne de sonsözde Raskolnikov'un karakterinin nesnel mantığına karşı çıkmaktadır. Manevi bir yenilenme olasılığı sonsözde Sonya'ya duyduğu sevgi tarafından güdülendirilmektedir. Sonya tarafından Lazar'ın diriliş öyküsünün okunduğu İncil Raskolnikov için henüz kapalı bir kutudur ve «onda şimdi de kendisi için hiçbir şey bulamamaktadır.» Sadece bir düşünce kıvılcım gibi parlayıp söner: «Acaba Sonya'nın inancıklarına şimdi bende mi inanıyorum?» - Ama Raskolnikov bu düşünceyi hemen uzaklaştırmaktadır kafasından: «En azından duygularını, çabalarını benimsiyorum belki de...» Ne var ki, «tanrısal hakikat» kendi yolunda gittiği için, Raskolnikov'un başlangıçtaki düşünceye göre kendisiyle hesaplaşması gerekiyordu. Romandaki temel düşüncenin açıklanışı şu sözlerle başlamaktadır: «Ortodoks görüş, ortodoksluk nelerden meydana gelmektedir...»



Dostoyevski'nin yapıtlarındaki uzlaşmaz düşüncel çelişkiler, karşı çıkış ve alçakgönüllülük, inanç ve inançsızlık üzerine çok şey yazılmıştır ve bütün bunlar kimseye yabancı değildir. Ancak yine de bir soru çıkmaktadır ortaya: Yazarın dinsel yönden alçakgönüllü bilgelik idealleriyle dolu sanatsal düşüncelerinin ya gerçekleşmeden kalması ya da ustalığının genelde yüksek olan düzeyi ile karşılaştırılınca değerlerini yitirmesi nasıl açıklanacaktır?

Dostoyevski'nin, kahramanlarındaki dinsel-ahlaksal değişmeyi göstermek istediği romanlarına daha önce de değinmiştik. Ama sonuçta yazar pek açık olmayan anıştırmalarla yetinmiş ya da bu temayı genel olarak bir yana bırakmıştır. Kahramanlarının inançsızlık ve kendini beğenmişlikten, yüreklerinde tanrı korkusuyla dindar birer kişi haline gelişlerini betimlemek istediği **Alteizm ve Büyük Bir Günahkârın Yaşamı** romanları da gerçekleşmeden kalmıştır. Bunlar birer olgudur. Ama biz Dostoyevski'nin halkın ve insanlığın yazgısı için, hem «dış düzen»deki hem de insan ruhundaki «düzensizlik»ten kurtulma bakımından önemli gördüğü düşüncelerin sanatsal yönden gerçekleştirilmesine gelelim.

Yaratmanın psikolojisinden bilindiği gibi, yazar için (özellikle dahi bir yazar için) sanatsal yetkinliğin imgeleri içindeki en değerli düşünceler yaratıcı esin aşamasında somut biçimler alırlar. Liyubimov'la yazışmalarının birinde Dostoyevski **Karamazov Kardeşler'in** Zosima'ya ayrılmış bölümüyle ilgili olarak şöyle demektedir: «Yapıt, eğer sadece coşkuyla karşılanırsa, dokunaklı bir hale gelecek.» (15) Ancak Dostoyevski'nin, «kahramanlarının tanrıya sövmelerinin yanlışlığı ... görkemli bir biçimde kanıtlandı», dediği bu bölüm karşısında aynı coşkuya kapılmak mümkün değildir ve Dostoyevski bu sorun üzerinde «korkudan titreyerek ve saygıyla» çalıştığını, bu işi «bir yurttan beklenen yiğitlik» olarak değerlendirdiğini itiraf etmektedir. (16) Bu bölümün doğuş süreci içinde, Dostoyevski'nin yazış tarzı için tipik olan özelliklerin yitmiş oldukları görülmektedir: Örneğin sanat, süje motifinin gelişmesini ilgi çekici bir tarzda biçimlendirmek, vurgulamaların ve ritmin çeşitliliği, röl-yefe benzer ve canlı kişiliklerin oluşmasına katkıda bulunan

15) A.g.y., s. 59.

16) A.g.y., s. 53.



zengin çağrışımlar gibi. Yaratıcılık göreviyle sanatsal gerçekleştirmeye arasındaki bu tür bir ayrılık, Dostoyevski'nin «tutkuya inanmak isteyen ve arzularını inanç sayan» (17) bir kişi olduğu sonucunu çıkarmamıza izin vermektedir.

Soyut bir düşünce genelde canlı imgeler halinde somut olarak betimlenemez, diye yaygın bir kanı bulunmaktadır. Doğallıkla bu yanlış bir kanıdır. Her şey, düşüncelerin, hatta hayali olanlarının da, insanların gerçeğe eğilim ve umutlarının reel dünyasıyla ne dereceye kadar ilişki içinde olduğuna ve bunların yazarı hangi ölçüde esinlendirdiğine bağlıdır. Dostoyevski'nin **Gülünç Adamın Rüyası** adlı öyküsü, bu tür soyut bir düşüncenin yüce sanatsal bir biçimde uyarlanışına örnek oluşturmaktadır. Bu öykünün ana teması, düşüncüsel sosyalizm düşüncesine uygun olarak ideal bir toplumun betimlenmesidir. Öyküdeki hayali öğeler bir yana bırakılırsa, Dostoyevski'nin kanısına göre, düşünde başka bir gezegeni, mutlu insanların yaşadığı bir gezegeni gören kahramanın öyküsüyle bu gezegenin ve üzerinde yaşayan insanların betimlenişini «canlı biçimler» almaktadır. Öykü lirik ve romantik öğelerle doludur, zaman zaman düzyazı biçiminde kaleme alınmış bir şiiri anımsatmaktadır. «Sanki her tarafta bir bayram havası vardı. Bu bir sevinç duygusuydu. Sevecen, zümrüt yeşili deniz hafifçe kıyıları yalıyor, onları belli, gözle görünen, hemen hemen bilinçli bir sevgiyle öpüyordu. Uzun, güzel ağaçlar çiçeklerinin görkemi içinde duruyordu, sayısız yaprakları da, ki buna inanıyorum, beni yavaş, sevecen bir hisiltiyle selamlıyor, sanki aşk sözleri söylüyorlardı... Nihayet bu mutlu toprağın insanlarını gördüm ve tanıdım... Güneş çocukları, kendi güneşlerinin çocukları, ah, onları ne kadar güzeldiler! Bizim dünyamızın insanlarında böyle bir güzellik görmemiştik.» Düşteki bazı motifler, dinsel herhangi bir yorum yapılmadan, **Karamazov Kardeşler** romanındaki belirli sayfalarla bir bağlam içindedir. Bu düşüncüsel gezegende tapınak da yoktur ve «ebedi yaşam» düşüncüsel olarak değil, «tüm uzayla bir birlik» biçiminde yorumlanmaktadır. Dünyadan gelen yabancı bu düşüncüsel gezegenin insanlarını kendi kuşkucu ve yıkıcı görüşleriyle aşıladıktan sonra, burada her şey reel dünyada olanlara benzemektedir: Kölelik, hatta

17) N.K. Mihaylovski, Edebiyat ve Yaşam. Dostoyevski ve Mereşkovski Üzerine.



gönüllü kölelik ortaya çıkmakta, acılar artmakta, «hiçlik içinde sürekli gönül esenliğine kavuşma amacını güden bir din ve kendi kendini yıkma mezhepleri» meydana çıkmakta, «derken ahlaksal yönden temiz kalmış doğru yolu gösteren insanlar belirlemekte», eşiklerinde kutsal kanların döküldüğü tapınaklar kurulmakta, insanlar «çekilen acıların güzel olduğunu» düşünmeye başlamakta vb. Tek sözcükle burada, Dostoyevski'nin yapıtlarında gelişen motifler toplancası olumsuz özgümlükleri içinde sergilenmektedir. Hayali gezegenin insanları önceki mutluluklarına inanmayı bırakırlar ve onu «bir masal» diye tanımlarlar. Ama anlatıcı için (ve yazar için de) bu «masal» değerini korumaktadır: «Bütün bu sevincin, ünün henüz ben dünyamızdayken bazen katlanılmaz bir acının sınırına dayanan umutsuzluk olduğunu onları, ünlerini yüreğimin düşlerinde, aklımın tasarımlarında önceden hissettiğimi, dünyamızda batan güneşe genellikle gözyaşı dökmeden bakamadığımı kendilerine sık sık söylüyordum...»

**Gülünç Adamın Rüyası** Dostoyevski için, düşülcüsel sosyalizm düşüncesine uygun özgür ve güzel bir dünya ile ilgili gençlik hayallerinin sevinçli, ama aynı zamanda dramatik ve kederli bir biçimde yeniden canlanmasıydı. Kahramana düşünde «altın çağ» olarak görünen öyküdeki zaman dilimi, yani Sonbahar ve Kasım ayı bile Dostoyevski tarafından belirli bir anlamı olduğu için seçilmiştir. (18) 1845 yılı sonbaharında Belinski, Dostoyevski'yi kendi inançlarından yana çevirmeye çalışmıştır. Bu konuda Dostoyevski şunları yazmaktadır: «Belinski'nin kişiliğinde tutkulu bir sosyalist görmüştüm ... öğretisini o zaman istekle benimsemiştim.» 1846 Kasımında Dostoyevski dostlarıyla birlikte Vasilyev adasında küçük bir «birlik» kurmuştur. 1848 sonbaharında Petraçevski-Çevresine yakınlaşan Dostoyevski, Kasım sonuyla Aralık ayı başlarında Petraçevski-Çevresinin düzenlediği ve Timkovski'nin Fourierizmle toplumsuluk üzerine bir konuşma yaptığı ilginç bir toplantıya katılmıştır. **Gülünç Adamın Rüyası** öyküsünün 70'li yılların sonunda yazılmış olması olgusu bile, bütün bunların belirtisi sayılmak-

18) Öykünün birçok yerinde şöyle denmektedir: «Gerçeği geçen Kasım ayında öğrendim», ayrıca «3 Kasımdaya gördüğüm rüya...», «bu rüya bana merasimle gerçeği muştuladı...» Şu sözler de ilginçtir: «Size bir çizimi açıklayacağım: Belki de bütün bunlar bir rüya değildi!»



tadır. Görüş açısı açık seçik belli olan yazar, bu mutlu düşü-  
küsel gezegen öyküsünde şöyle demektedir: «Gördüğüm şeyin  
canlı hayali her zaman benimle beraber olacak, yolumu düzel-  
tecek, bana yol gösterecektir.» Ve sonuçta kahraman «genel  
bir sevgi» çağrısında bulunmasına karşın, bu çağrı sıradan din-  
sel bir bağlamın dışında algılanmaktadır.

### Yolundan Dönmeyen Din Eğitmeni Söylencesi

Bu yazıda araştırılmasına daha yeni başlanan önemli bir  
temanın sorunlarına değinilmektedir. (19) Ancak daha şimdi-  
den, Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesinin çok karmaşık bir  
sistem, «uyumlu» olmayan, aynı kalmayan, ama tam anlamıyla  
dinamik bir sistem olduğu sonucunu çıkarabiliriz; bu sistem-  
de, birbirleriyle savaşılan (üstelik birbirlerini dışlayan) karşılık-  
lı ilişkiler içindeki yönsemeler, tarihsel-sosyal ve psikolojik ol-  
gulara ve de düşüncelerin gerçeklikle bağının derecesine olan  
bağımlılıkları içinde durmadan değişmektedirler. Bu nedenle,  
Dostoyevski'ye özgü ilkeler sistemini herhangi bir yöne «çevir-  
me» çabalarının tümü, yapıtlarının reel varoluşuyla çatışır ça-  
tışmaz, bu sistemin güçsüzlüğünü açığa vurmaktadır. Bu va-  
roluşun reel olguları, tutucu ve devrim öncesi Rus eleştirisinde  
baş göstermiş olan ve batının çağdaş burjuva eleştirisinde bü-  
yük bir ilgi gören söylencenin sonunu hazırlamaktadır. Bu söy-  
lenceye göre Dostoyevski'nin görüşleri temelde dinseldir, yapıt-  
ları usdışıcılıktan, «dinsel kehanet» ve gizemsel önbili yetene-  
ğinden kaynaklanmaktadır. Daha yazarın yaşadığı dönemde  
crtaya çıkan bu söylencenin yazgısı, Dostoyevski'nin kişiliği ve  
yapıtları konusunda değişik ideolojik kamplar arasındaki sa-  
vaşta yansımaktadır.

Resmi çevreler Dostoyevski'nin yapıtlarındaki büyük ener-  
jiyi, otokrasinin ve kilisenin dogmalarına ters düşen her şeyi ve  
de geliştirilmiş «tanrıtanımsızcı» düşüncelere bir son verme ça-  
basında yazarın uğradığı başarısızlığı göz ardı etmişler ve gö-  
rüşlerinin gerici beklentilere gerçekten yanıt veren yanlarını  
yaymışlardır. Resmi Rusya bu görüşlerin oldukça çelişkili sis-  
teminden rahatsız edici yönsemeleri dışlamış ve Dostoyevski'yi  
yolundan dönmeyen, sonuna kadar inanmış bir din eğitmeni

19) B. Kusnetzov, Einstein Üzerine Etüdler, Moskova 1970.



olarak tanıtmıştır. Din eğitmeni rolünü pekiştirmesi için yazara değişik tarzlarda baskı da yapılmıştır. Ayrıca edebi araçlar nedeniyle bu din eğitmeni rolünün daha büyük bir etki yaratacağını biliyorlardı. Resmi basında ve dinsel-tanrıbilimsel yayınlarda da Dostoyevski söylencesi, görevi, «kendisine tanrı tarafından bağışlanmış yetenek»le halk arasında Hıristiyan alçakgönüllülüğünün «dinsel düşünceleri»ni yaymak olan bir yazar diye tanıtılmıştır. Dostoyevski'yi başka biçimlerde ve özellikle mektuplarla da etkilemek için uğraşmıştır. Örneğin tanrıbilim profesörü ve başrahip İvanzov-Platonov şöyle yazmaktadır: «Sanatsal yazın yapıtlarınızla, genel olarak dinsel-töresel yazının özel kazanımı diye değerlendirilen bir alana geçmektedir.» (20) Aynı motiften çıkararak daha birçok kişi mektuplarında Dostoyevski'yi övmektedir; bu mektuplardan bazıları bilimsel bir makale, bazıları da kısa birer çağrı niteliğindedir: «Eğitim, eğitim, halk eğitilmelidir, bu istenmektedir. Ama hayır! Onlara sadece tanrı yasası öğretilmelidir.» (21)

Bu baskının karşıt kutbunu ilerici okurların düşünceleri oluşturuyordu ve hiç kuşkusuz Dostoyevski'yi bunlar da etkiliyordu. Bunlar arasında, intiharın eşiğinde iyice düşündükten sonra haksızlığa ve kabagüce dayanan bu bürokrasi dünyasında yaşama olanağının kalmadığını yazan bir okurun mektubu da bulunuyordu. (22) Sahte reformlarıyla egemen toplum düzenini eleştiren bu okur kendisini, sadece kendi sorunlarıyla ve dindarlıktan tanrıtanımazcılığa nasıl geçtiğini açıklamakla sınırlamıyordu. Bu mektup Dostoyevski'nin, **Bir Yazarın Günlüğü**'nde ve romanlarındaki karşıt düşüncelerin geliştiği bölümlerde yer alan siyasal görüşlerine adeta bir yanıt oluşturmaktadır. Bunlardan başka halktan kişilerin Dostoyevski'ye, din ve milliyetçilik bayrağını adalet ve insanlık adına «elinden atmasını», (23) giderek sertleşen makale yazarlığını bırakmasını ve tüm gücünü okurlara «haz» veren, «yarar» sağlayan (24) öykülerle romanlar yazmaya ayırmasını öğütleyen mektuplar da

20) 20 Aralık 1880 tarihli mektup. Puşkin Müzesi Elyazmaları Bölümü (Bilimler Akademisi), F. 100, No: 29728, SSCHI 6.5

21) A.g.y., No: 29954, SSCHI 6.15

22) Puşkin Müzesi Elyazmaları Bölümü, F. 100, No: 29956, SSCHI 6.15

23) A.g.y., No: 29942, SSCHI 6.15

24) A.g.y., No: 29723, SSCHI 6.5



bulunuyordu. Demek ki, okurların kanısına göre sanatçı olarak Dostoyevski ile makale yazarı Dostoyevski hiç de özdeş değildi.

Dostoyevski-arşivi çok zengin, henüz araştırılmamış ve yazarla ilgili olarak o günlerde sürdürülmüş «lehte» ve «aleyhte» savaşına tanıklık eden bir malzemeyi içermektedir. Bir yandan Dostoyevski'de bir din yayıcısının bilinci güçlendirilmeye çalışılmış, öte yandansa üzerinde tam karşıtı bir etkide bulunmuştur. Arşivde yazarın, yapıtlarında yansıyan üzücü kararsızlığını görmemiş okurlardan gelen mektuplar da bulunmaktadır. Bu kişiler Dostoyevski'nin varoluşun temel sorununu kendisi için çözdüğüne ve bu nedenle kendi sorunlarını da çözebileceğine inanıyorlardı. Ancak Dostoyevski'nin kendini sadece bir din eğitmeni ve önderi olarak görmediği belirtilmelidir. Zaman zaman bu rolün kendisi için pek tipik olmadığını söylemekteydi. Öğrencilere yazdığı bir mektupta, «sakın ha beni, sizlere akıl vermek isteyen bir vaiz sanmayın» (25) demektedir. Aksakov'a da şu yanıtı veriyordu: «İnsanın kendine bir takım payeler yakıştırması ikiyüzlülüktür...» (26) Bir başka mektubunda da şunları itiraf ediyordu: «Benim ruhları kurtaran bir kişi olduğumu sanıyorlar ... Ancak kesinlikle bildiğim tek şey, elimden gelenin sadece düş kırıklığı yaratmak olduğudur... Çok defa yapmayı düşündüğüm halde insanlara güven duygusu verebilecek biri değilim ben.» (27) Dostoyevski sürekli olarak kararsızlıklar ve çelişkiler içinde acı çekiyordu, en karmaşık sorunların çözülmeden kalacağını kavramıştı ve kendisinden kesin yanıtlar bekleyen okurlarına yazdığı mektuplarda yeterince inandırıcı olamadığını hissediyordu. (28)

Kilise çevreleriyle gerici çevreler ölümünden sonra Dostoyevski'nin din eğitmeni sanını sadece cenaze töreninde ve makalelerde değil, *Zerkovni Vestnik* gibi benzeri yayın organlarında yayımlanan dizelerle de pekiştirmeye çalışmıştır. Başrahip Yanışev cenaze törenindeki konuşmasında, Dostoyevski'nin yapıtlarındaki anlamın, «feragat etmeden ve ortodoks hakikate inanmadan düşünülemez» «gerçek Hıristiyan sevgisi» idealinden kaynaklandığını, bu idealin «yazarı rahat» bırakmadı-

25) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 4, s. 19.

26) A.g.y., s. 211.

27) A.g.y., s. 4.

28) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 4, s. 4.



ğini ve «kendisine bitmez tükenmez bir esin kaynağı» oluşturduğunu vurgulamıştır. (29)

Yıllar geçmiş ve o günkü Rusya için, ülkedeki ilerici çevrelerin, haksızlık ve toplumsal sefaletle uzlaşmayan gerçek kurtuluş olasılığını yadsımasına karşın ezilen insanlar için duyduğu acıyla dolu yapıtları sayesinde «düşüncelerin hakimi» durumuna gelen Dostoyevski'nin kişiliğinde önce büyük bir sanatçıyı gördükleri açıklığa kavuşmuştur. Daha sonra hükümet ve kilise Dostoyevski'nin manevi mirasıyla olan ilişkilerini değiştirmeye başlamıştır. Resmi çevreler, önceleri «dinsel ilkelere ateşli yayıcısı» diye nitelenmiş olan yazarın önemini yeniden ele alıp gözden geçirmiştir. (30)

Bu durumu sergileyen en ilginç belgelerden biri Petersburg sansür dairesinin arşivinde bulunmuştur. 1886 yılında sansür heyeti, Staretz Zosima'nın Öyküsü başlığı altında **Karamazov Kardeşler**'den bir bölümün ayrı bir kitap olarak Posrednik yayınları arasında basılmasını ve halk tarafından okunmasını yasaklamıştır. Staretz'in İncil'den kaynaklanan öğretisine hiç değinmeden sansürcü Kosseviç, öykünün halk tarafından okunmasına gerek olmadığı kararına varmıştır: «Gizemsel-sosyal öğretinin köylüler arasında yaygınlık kazanması gerçek bir yarar sağlamayacaktır, çünkü bu öğreti Hristiyan öğretisiyle sadece görünürde bir benzerliğe sahiptir, özünde ise ortodoks inancının dogmalarına tümüyle ters düşmektedir.» (31)

Kilise çevreleri de Dostoyevski'nin dinsel-töresel öğretisiyle olan ilişkilerini düzeltmeye başlamıştır. Kiev ilahiyat akademisi profesörlerinden Linizki'nin tanrıbilim-felsefe dergisi **Vera i rasum**'da yayımlanan yazısı bu değişikliğe bir örnektir. Bu incelemede Dostoyevski'nin yapıtları, anlamsız ve müzmin yadsımaya bir örnek, manevi yaşamın özel bir yanı ve de varolan her çeşit yaşam biçimlerinin reddedilmesi olarak gösterilmiştir. Linizki Dostoyevski'nin, yapıtlarında «sıradan bir yöntem» uyguladığına inanıyordu. «Bir düşünce daha açıklanır açıklanmaz yadsınmakta, ama reddedilenin yerini bir başkası almamaktadır, ki böylece yazar, belirsiz ve soyut bir duruma

29) Zerkovni Vestnik, 7 Şubat 1881, s. 6.

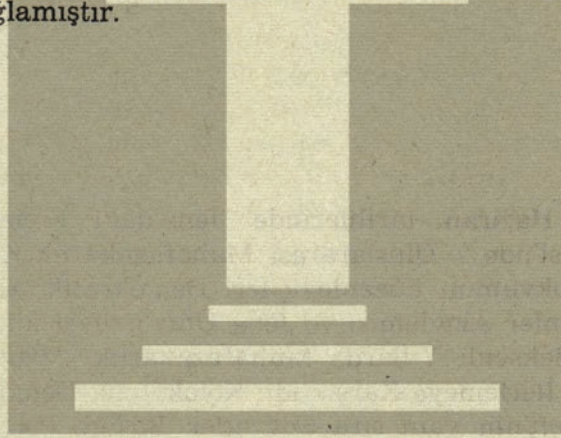
30) Bu sözler, Dostoyevski'nin ölümünden sonra III. Aleksander'e (ve-llaht) bir mektup yazan Pobedonoscev'e aittir.

31) Dostoyevski'nin Not Defterleri, F. 777, op. 3, No: 57, 1.74



gelen, somut-olana götürmeyen bir yadsımanın sınırları içinde kalabilsin.» (32) Saygıdeğer tanrıbilimciler Dostoyevski'nin yapıtlarında olumlu bir ideal görmek istemiyorlardı ve en ilginç de, Dostoyevski'nin İncil öğretisini yayma çabalarını yadsıyorlardı.

Dostoyevski, «isyan etmiş» **Karamazov Kardeşler**'deki gibi böylesine bir yadsıma gücünün ve «tanrıtanımazcı dışavurum gücü»nün Avrupa'da bulunmadığını kanıtlamaktadır. «Benim acılarla dolu yolum kuşkların büyük potasından geçmektedir...» (33) Ve «kuşkların potası»nın ateşi yazarın ölümüne kadar hiç sönmemiştir. Tüm dogmalardan, peşin, «yol gösterici» kuramlardan çok daha güçlü olan Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesinin gerçekçi sistemi, yapıtlarının ölümsüzlüğe kavuşmasını sağlamıştır.



TÜSTAV

32) P. Liniçkiy, Edebiyat ve Felsefe, 1. Kitap, s. 341.

33) Dostoyevski, Tüm Yapıtları, Cilt 1, Petersburg 1883, s. 375.

**KAYNAKÇA:** *Künstlerisches Schaffen und Rezeptiones Prozess, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1977.*



# FELSEFE HABERLERİ

## 80'Lİ YILLARDA MUHAFAZAKÂRLIK

Fügen ESİN

25-26 Haziran tarihlerinde Jena'daki Friedrich-Schiller Üniversitesi'nde 2. Uluslararası Muhafazakârlık Kolokyumu yapıldı. Kolokyumun düzenleyicileri Demokratik Alman Cumhuriyeti Bilimler Akademisi ve Jena Üniversitesi idi. Kolokyumun konusu «Seksenli Yıllarda Muhafazakârlık - Barış, Demokrasi ve Sosyal İlerlemeye Karşı» idi. Kolokyuma Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin yanı sıra Sovyetler Birliği, Polonya, Çekoslovakya, Macaristan, Romanya, Bulgaristan, Federal Almanya, Avusturya, Yunanistan, Finlandiya ve Danimarka'dan bilim adamları katıldı. Kolokyuma katılanların ortak hedefi, burjuva ideolojisinin, toplum teorisinin ve politikasının bu temel eğilimini bir bütün olarak ele almak, tarihini, güncel ortaya çıkış biçimlerini ve gelişim eğilimlerini aydınlatarak günün evrensel sorunlarının çözümünde teorik ve pratik olarak geçerli olmasının nedenlerini kavramaktı. Muhafazakârlık kavramına uluslararası bir yaklaşım, yalnızca ulusal varyantların basit bir toplamına, görüntüsünün nicel açıdan tümlenmesine indirgenemez. ki yalnızca bu bile yeteri kadar karmaşık bir sorun oluşturur.

Kolokyumda sunulan bildirilerde, günümüzde muhafazakârlığın — tek tek devletler ve halklar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin güçlenmesi ve buna bağlı olarak da çeliş-



kilerin gelişmesi ve sivrileşmesi ile koşut olarak — yalnızca bü-tünsel bir fenomen olarak kavranabileceği savunuldu. Bir ku-ramsal sistem olarak biçimlenmesi ise, zamanımızın evrensel sorunlarının, burjuva sınıf çıkarlarının prizmasından geçirile-rek dile getirilmesiyle mümkün oluyor. Değişik gelişme düzey-lerindeki kapitalist ülkelerde muhafazakâr hareketlerin politik stratejileri ve politik eylemlilikleri ise, bu hareketlerin insan-lığın acil sorunlarını yansıtmakta ne derece başarılı oldukları ve bunları çözmek için hangi nesnel ve öznel güçleri harekete geçirdikleri ile ölçülmek zorundadır. Evrensel sorunların son derece ciddi olması nesnel - yaşamsal açıdan insanlığın çıkar-ları için yeni bir düşünce biçimi gerektiriyor. Önemli olan muha-fazakâr güçlerin bu yeni düşünce biçiminin oluşması için ne gibi bir katkıda bulunabileceği sorusunu sormaktır.

Böyle bir yaklaşım, muhafazakârlar da dahil olmak üzere marksist ve komünist olmayanlarla girilecek ideolojik ve poli-tik bir dialogda ileri sürülecek iki temel istemin yerine getiril-mesini sağlar. Birincisi ideolojik eleştiri ve analiz diğer bakış aç-ısının baştan ve basitleştirilmiş bir biçimde gerici, ilerleme düş-manı vs. gibi damgalanarak değerlendirilmesine varmaz, çünkü bu bakış açısı, gençliğin kendine özgü, muhafazakâr bir açıdan kavranmasının sonucudur. Tam tersine, gerçeğe uygunluk de-recesini ve akılcı momentlerini aramaya zorlar, tartışılan so-mut sorunun marksist bilimsel çözümüne, yani tam da bu çe-şit ideolojik tartışmaları mümkün kılmak, sürdürbilmek anla-mında bir kuramsal gelişmeye izin verirler. Alexander v. Pech-mann, kolokyum üzerine hazırladığı raporda, bu noktaya dik-kat çekerek, muhafazakârlığın totalitarizm doktrini vb. temel teoremlerinin, buna bağlı sorunları, örneğin özgürlük anlayışı ve insan kavramını daha ayrıntılı bir biçimde ele almaya, ince-lemeye zorladığını söylüyordu.

Bilimsel ideoloji eleştirisinin ikinci önemli noktası da, ka-pitalizm ve sosyalizmin insanlığın sorunlarına uzun vadeli çö-zümler getirmek konusunda ne gibi güçlere sahip olduğunun, sosyalizm yoluyla toplumsal olanakların pratiğe geçirilmesi sü-recinin somut-tarihsel olarak nasıl gerçekleştirildiğinin ortaya çıkarılmasıdır. İdeal ve gerçeklik arasındaki çelişkileri araştı-ran ve ortaya koyan bir teori, muhafazakâr anti-komünist de-magojinin kendine hareket sahası bulduğu boşlukları - aralık-ları dolduracaktır. Kolokyum boyunca böyle bir teori geliştiril-



mesinin gerekliliği, — teori pratik ilişkisini de kapsayan — eleştiri ve sistematigin birliği anlamında pek çok kereler dile getirildi.

Muhafazakârlık konusunda yapılan araştırmaların uluslar arası planda bu şekilde kavranması boyutunun yeni bir keşif olduğundan söz edilemez, ama özellikle Michail Gorbatschow'un dış politika konularındaki son konuşmaları böyle bir yaklaşımı iyice gerekli kılıyorlar. Aynı zamanda bu kolokyumda Federal Almanya, ABD, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerin yanı sıra Portekiz, Avusturya, Danimarka, Türkiye, Japonya, Hindistan ve Güney Afrika gibi ülkelerin de dikkate alınmış olması muhafazakârlık konusunda bütünsel bir analizin getirdiği bir ilerleme olarak nitelendirilebilir. Kolokyumda kabul gören bir diğer görüş de bir yandan gelişmekte olan ülkelerdeki muhafazakârlık teorik bir pratik hareketlerin, diğer yandan da muhafazakârlık yeni sömürgeciliğin - yeni evrenselliğin emperyalist stratejileri bağlamında - yeni görüntüleri ve özel biçimlerinin araştırılması gerektiğiydi. Bu konuya verilen önemin bir göstergesi de K. Pehnel't'in başkanlığı altında «Muhafazakârlar ve ulusal bağımsızlık hareketleri» başlıklı bir çalışma grubunun oluşturulmuş olmasıydı.

«Savaş ve barış arasındaki çatışmada muhafazakârlar» adlı çalışma grubu en çok ilgi gören çalışma gruplarından birisiydi ve gösterilen ilginin yoğunluğundan ötürü grubu ikiye bölmek zorunluluğu doğdu. Tartışma şu noktalarda yoğunlaştı: Ařırđ anti-komünizmi, militan muhafazakârlık politikacıların ve savaş ideologlarının emperyalizmin en saldırgan vrelerinin konfrontasyon politikasını nedenlendirme, gizleme ve haklı gösterme konusundaki rolleri - bu bağlamda özellikle ABD ve NATO vrelerindeki dış politik ve askeri stratejik tasarđların oluşturulmasına önem verildi - muhafazakârlıkta var olan ve olası politik ve ideolojik farklılaşmalar. L. Elm ve E. Hocke tarafından ortaya atılan «muhafazakârlar barışa ne kadar yatkındır» sorusu tartışmalar sırasında «Muhafazakârlığı barışa yatkın kılabilmek için onunla ne şekilde tartışmalıyız» şeklinde genişletildi. Aynı zamanda da çağımızın bu ana sorununu zebilemek için ortak noktalar ararken, tekelci burjuvazinin en saldırgan kanadının savaşa hâlá ne denli hazır olduğunun gzardđ edilmemesinin gerekliliği vurgulandı. Muhafazakârlık savaş ideolojisiyle - anti komünizmi ve özellikle anti sovyetizmi ken-



dine misyon edinmiş olan görüşle yapılacak somut, esas ve ikna edici bir hesaplaşmanın, hayatta kalma amacıyla oluşturulacak bir ittifakın, mantık ve gerçekçiliğin koalisyonunun vazgeçilemez bir parçası olduğu dile getirildi.

Bu, geleceğin hangi toplumsal düzene ait olduğu sorusunun ne olursa olsun savaşımsız çözülmesi gerektiğini kabul eden muhafazakârlarla olan hesaplaşmayı ve nükleer-kozmik çağda insanlığın tarihsel gerekli ve olası toplumsal gelişme yollarının daha etraflıca incelenmesini de kapsamakta.

Dört numaralı çalışma grubu Potsdam-Babelsberg'den A. Winkler'in başkanlığında «Demokrasi ve sosyal ilerlemeye karşı muhafazakâr iktidar tasarıları ve pratiği» başlığı altında muhafazakâr özelliklerin en belirgin bir biçimde gözlemlenebildiği, burjuva düzeninin temelleriyle ilgili iktidar sorununun öne çıktığı bir alanı inceledi. Muhafazakâr iktidar stratejilerinin temelinde yatan devlet ve hukuksal-ideolojik tasarılarla olan hesaplaşma, devlet felsefelerini özellikle işçi sınıfı ve onun mütefiklerini en acımasız şekilde ezmekte kullanan gruplarla farklılaşmayı ortaya çıkarmak amacıyla yapıldı. Kapitalizmin genel krizinin derinleşmesinin iktidar sorununu ve devlet ideolojisini nasıl etkilediği ve muhafazakârların, geçmişlerinin gerici mirasıyla — özellikle iktidar sorunu bağlamında — neden bu kadar ilgilendikleri şu sıklarda ortaya konuldu: 1. Carl Schmitt tarafından formüle edilmiş olan «politik olan» kavramına dönüş ve buradan çıkararak varılan, düşmanla mücadelenin, politikanın en önemli içeriği ve devletin ana görevi olduğu tezi; 2. Fiziksel şiddet kullanımında devletin tartışmasız bir tekeli olduğu tezi ve vatandaşların kayıtsız şartsız itaatkârlığının istenmesi; 3. İnsanlığın varlığını tehdit eden bir çatışma politikasına karşı halkın her türlü direnme hakkının reddi.

Kolokyum boyunca kültür, spor, eğitim gibi üstyapı alanlarında ortaya çıkan muhafazakâr eğilimler de incelendi. Yaşama biçimi sorunları, değer ve itici güçler gibi sorunlar da ele alındı: E. Fromm'un başkanlığı altındaki beş numaralı çalışma grubu, «Muhafazakâr düşüncenin unsurları ve dünya görüşüne ilişkin ideolojik kaynakları»; W. Riebel'in başkanlığı altındaki yedi numaralı çalışma grubu, «Elitarizm, eğitim ve kültür politikasında ilerleme düşmanı tasarılar»; D. Pasemann'ın başkanlığı altındaki altı numaralı çalışma grubu «Muhafazakâr toplum teorisi ve bilimsel-teknik devrim». Altı numaralı ça-



lişma grubunda bilimsel-teknik ilerleme sorunu bağlamında felsefi bütünsellik denemesi olarak muhafazakâr toplum teorisi incelendi. Muhafazakâr ideolog ve politikacıların bilim ve teknik sorununa yeni yaklaşım arayışları, toplum-kuramsal sosyal bilimsel niyet, politik-stratejik davranış yönlendirilmesi ve ideolojik-savuncalı (apologetisch) fonksiyonun, incelenen konunun karmaşık görüşünün bir ifadesi biçiminde, bilimsel-teknik devrime muhafazakâr yaklaşımda gittikçe daha çok içiçe girmesi, canlı bir biçimde tartışıldı. Tartışılan bir diğer konu da alternatif bir yaklaşımı dile getiriyordu: «Bilimsel-teknik ilerlemenin zorunluluğu ya da biçimlendirilebilirliği.»

Tarih, sistematik ve eleştirinin birliği anlamında muhafazakârlık araştırmasının tarihsel bileşeni şüphesiz tüm çalışma grupları için önem taşıyordu, ama beş ve sekiz numaralı çalışma gruplarında özel bir öneme sahipti («Günümüz muhafazakârlılığının tarih ideolojisi ve gelenekleri»). Tarih ideolojisinde de muhafazakâr özgüllüğün daha kesin belirlenmesi yönünde önemli çıkış noktaları bulundu.

Burada, kuramsal-metodolojik yön göstericilerin, somut tarihsel olayların ve muhafazakâr güçlerin güncel-politik pratiğinin birleştirilmesinin özellikle yapıcı ve verimli olduğu gözlemlendi. Muhafazakârlığın kaynakları konusunda ise tek yönlü yaklaşımları daha ayrıntılı araştırmalarla aşmak gerektiği, çünkü muhafazakârlığın kendi kaynaklarıyla olan ilişkisinin kabul edilegeliğinden daha karmaşık olduğu görüşü destek buldu.

Bilimsel ideoloji analizinin vazgeçilemez parçası, bugünün kapitalizmindeki, gerçekliğin fraksiyonlara bölünmüş burjuva çıkarlarının prizmasında çarpık yansıtılmasının sürekli yeniden üretilmesini mümkün kılan süreçlerin ortaya çıkarılmasıdır. Bu süreçler, burjuvazinin yalnızca küçük bir grubunun bilinci olmasına rağmen, muhafazakâr ideolojinin nasıl kitlelerin bilincinde böylesi bir yer tuttuğunu, hatta burjuva ideolojisinde gittikçe belirleyici bir eğilim haline geldiğini de açıklayabilmemiz için ipuçları verir. Özellikle iki numaralı çalışma grubunda bu konu üzerinde duruldu, kapitalist kriz süreçlerinin birbirine geçtiği koşullarda, ekonomi, politika ve ideolojinin karşılıklı etkileşimi araştırıldı. E. Fromm'un «muhafazakârlığın ruhu» konusundaki ve muhafazakâr «baştan çıkarma» konusundaki konuşmasında ve hemen hemen tüm çalışma gruplarındaki tartışmalarda, daha bu konularda ayrıntılı araştır-



malar yapılması gerektiği vurgulandı. Çalışmaların yönü yalnızca, ekonomi, politika ve ideoloji sistemi arasındaki karşılıklı etkileşimi veri kabul eden toplumsal bilincin teorik düzeyine değil, aynı zamanda duygusal-iradi yönlere ve sosyal psikolojiye de işaret etmekte. Muhafazakârlar da muhafazakâr bir genel bakış açısını sağlıklı insan düşüncesinin doğal, temel bir olgusu olarak görüyor ve kuramsal nedenlerini bu temel üzerine oturtarak kuramsal bilincin gerisinde kalan bu alanda faaliyet gösteriyorlar. Bunun başka türüsü de zaten beklenemez, çünkü tüm burjuva ideolojileri gibi muhafazakâr ideoloji de yalnızca toplumsal süreçlerin yüzeysel görüntüsünü kuramlaştırarak gündelik bilince kolaylıkla ulaşabilir.

Kolokyumun kapanış konuşmasını yapan Manfred Buhr, genel olarak kolokyumu, ideolojik ve politik açıdan gittikçe daha fazla önem kazanan muhafazakârlığın incelenmesi ve kavranması yolunda bilimsel açıdan çok önemli bir katkı olarak değerlendirdi.

The logo of TÜSTAV (Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu) is a stylized representation of a building or a monument. It consists of a large, dark grey square frame. Inside this frame, there are three horizontal white bars of increasing width from top to bottom, creating a stepped, column-like appearance. Below the square frame, the word "TÜSTAV" is written in a large, bold, serif font, with the letters in a dark grey color.

TÜSTAV



# FELSEFE KİTAPLARI

## İNGİLTERE VE ABD'DE FELSEFE YAYINLARI II\*

Türkçesi: Ergin KOPARAN

Adorno, Theodor W., *Aesthetic Theory* (Estetik Kuramı), Routledge and Kegan Paul Yayınevi, Londra, Ekim 1986, 256 s.

Adorno, aralarında Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas'ın da bulunduğu, eleştirel kuramın Frankfurt Okulu içinde yer alan önde gelen ve etkili bir düşünür. Adorno, Avrupa ve Amerika'daki çalışmalarında kültür olgusunun içerik ve etkisinin niteliksel çözümlemesi üzerine çalışmıştır. Bu kitap, Adorno'nun Negatif Diyalektiğiyle birlikte ele alındığında, sanatın toplum, tarih ve siyasetle olan ilişkilerinin tüm yönlerini kapsayarak düşünürün görüşlerinin özetini sunuyor.

Arthur, C.J., *Dialectics of Labour-Marx and his Relation to Hegel* (Emeğin Diyalektiği-Marx'ın Hegel ile İlişkisi). Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Eylül 1986, 220 s.

Bu kitap, Marx'ın «1844 İktisat ve Felsefe Elyazmaları» üzerine derinlemesine ve ayrıntılı bir incelemedir. Değişik elyaz-

\*) Bu bibliyografya yayınevlerinin tanıtıcı yayınlarından derlenmiş ve çevrilmiştir.



malarını birleştirmekte, açık olmayan bölümleri izah etmekte ve Marx'ın tamamlamadan bıraktığı düşünceleri tamamlamaktadır. İlk bölüm Marx'ın yabancılaşma kuramının anahtarlarını çiziyor. İkinci bölüm Hegel ile ilişkileri ele alırken son bölüm, Marx'ın sonraki yapıtlarıyla ve sosyalizm için beslediği umutlarla bağlantı kurarak 1844 Elyazmalarının önemini ve çerçevesini çiziyor. Kitap özellikle, Marx'ın Alman felsefesi, İngiliz siyasal iktisadı ve Fransız sosyalizmi gibi değişik kaynaklardan toplumların tarihinde insan emeğinin önemi ekseninde kurulu temel düşüncesini nasıl çekip çıkardığını gösteriyor.

C.J. Arthur, Sussex Üniversitesi felsefe öğretim üyesidir.

Bellamy, Richard, *Modern Italian Social Theory-From Pareto to the Present* (Modern İtalyan Toplum Kuramı-Pareto'dan Günümüze), Polity Yayınevi, Cambridge, Kasım 1986, 280 s.

Kitap, modern İtalya'daki toplumsal ve siyasal düşüncenin gelişimine sistematik bir giriş olanağı sağlıyor. Yazar, İtalyan düşüncesinin bellibaşlı akımlarının, birliğin sağlanmasından bu yana ülke gelişimindeki etkilerine özel bir önem veriyor. Yapıt altı büyük düşünürü ele alarak kuramsal düşüncelerinin, siyasal davranış çözümlmelerini nasıl etkilediğini inceliyor. Bu altı düşünür Pareto, Mosca, Croce, Gentile ve Gramsci. Her düşünürü ayrılan bölüm bir bibliyografik dökümle başlıyor ve düşünürler kuramları açıklanarak İtalyan toplumu çerçevesindeki yerlerine oturtuluyorlar. Son bölümler, Bobbio, Della Volpe ve diğerleri arasında geçen son tartışmalara ayrılmış ve günümüz İtalya'sında liberalizm ve komünizm arasındaki ilişkileri inceliyor.

Richard Bellamy, Oxford Nuffield Kolejindedir.

Bunge, William, *The Nuclear War Atlas* (Nükleer Savaş Atlası), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Kasım 1986, 96 s.

Bunge'in nükleer savaşın etkileri üzerine hazırladığı atlasın kitap biçimindeki genişletilmiş yeni baskısı. «Sorunun coğrafi boyutunu kaçırınca, literatür çözümünü de kaçırıyor. 'Sorun ne denli büyük' diye sorarken, 'Bu konuda ne yapabiliriz?' sorusunu unutuyoruz. Bu atlas çözümü de içeriyor diyor Society for Human Exploration kitap üzerine yorumunda.



Carver, Terrell, **The Marx Dictionary** (Marx Sözlüğü), Polity Yayınevi, Cambridge, Ekim 1986, 220 s.

Bu özlü sözlük Marx'ın yazılarında ortaya çıkan temel kavramların, kısa ve yetkin tanımlamalarını içeriyor ve bibliyografik kaynaklarla öğrenciye Marx'ın yapıtlarında belirli düşüncelerin tartışıldığı metinleri bulmalarına olanak sağlıyor. Sözlüğün amacı Marx'ın temel kuramlarına doğru ve nesnel yaklaşımlar sağlamaktır. Marsçılığa geneide değinmek yerine Marx'ın kendi yapıtları üzerinde yoğunlaşarak, küçük bir kitapta bu amaç gerçekleştiriliyor. Daha önce Marx ve Engels üzerine yazılarıyla tanınan sözlüğün yazarı, Marx'ın düşüncelerinin ağırlık taşıyan karakteristiklerine keskin çözümler getiriyor.

Terrell Carver, Bristol Üniversitesi Siyaset Bilimi öğretim üyesidir.

Crick, Bernard (derleyen), **The Socialist Heritage-A Guide to Socialist Thinkers** (Sosyalist Miras-Sosyalist Düşüncüler Rehberi), Polity Yayınevi, Cambridge, Temmuz 1987, 190 s.

Bu yeni kitapta, önde gelen sosyalist düşünürlerin görüşleri basit bir biçimde sunuluyor. Kitabı derleyen Crick, yapıtları işçi hareketi çerçevesinde olan kişileri seçmiş. Kitapta yeralan yazıların tümü, konularına hakim olan kişilerce yazılmış ve konuya yabancı olanlar için de kolay okunabilir nitelikte. Marx, Lenin, Kautsky, Luxemburg, Shelley, Carpenter, Goldmann, Gramsci, Orwell, Trotsky, Lukacs, Sartre ve C. L. R. James gibi çeşitli yazarlar kitapta inceleniyor ve kuramlarının günümüzde demokratik sosyalizmin gelişimine yansımaları ele alınıyor.

Easter, Jon, «**Karl Marx-A Reader** (Karl Marx-Okuma Kitabı), Cambridge Üniversitesi Yayınları, 350 s.

Kitapta Marx'ın düşüncesinin temel konularına göre düzenlenmiş en önemli yazıları yeralmakta. Konulardan bir bölümü şöyle: metodoloji, yabancılaşma, Marx'ın iktisadı, sömürü, tarihi maddecilik, sınıf bilinci ve sınıf mücadelesi, Marx'ın siyaset kuramı ve ideoloji kuramı. Jon Elster, her seçme yazının genel bağlam içinde ve Marx'ın tezleri arasındaki yerini anlatan bir giriş sunuyor. Jon Elster'in **Karl Marx'a Giriş** kitabının tamamlayıcısı olmasının yanı sıra, Marx'ın görüşlerini anlaya-



bilmek için en gerekli yazıları toplayarak tek başına da yoğun bir derleme oluşturan bir kitap.

Jon Elster, Şikago Üniversitesi Siyasal Bilimler Profesörü ve Oslo Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Araştırma Direktörüdür.

Feher, Ferenc ve Heller, Agnes, **Eastern Left, Western Left, Totalitarianism, Freedom and Democracy** (Doğu Solu, Batı Solu Totaliterlik, Özgürlük ve Demokrasi), Polity Yayınevi, Cambridge, Ağustos 1985, 275 s.

Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki değişiklik olasılıkları nelerdir? Feher ve Heller, Doğu Avrupa toplumlarını incelemeleri sırasında bu soruyu ortaya atarken demokrasinin genel sorunlarına da önemle değiniyorlar. Yazarlara göre Doğu Avrupa toplumları bugün tam anlamıyla sosyalist sayılamaz. Dahası onlar da demokratik örgütlenme ve özgünlüğün sağlamlaştırılması konularında Batı toplumlarıyla aynı ortak sorunlarla yüzyüzedirler. Feher ve Heller, Doğu ülkelerinde siyasal iktidarı incelerken genelde siyaset kuramı ve siyasal analiz tartışmalarına katkıda bulunuyorlar.

Ferenc Feher, New York Toplum Araştırmaları Okulunda İnsan Bilimleri öğretim üyesi; Agnes Heller, aynı okulda Felsefe ve Siyaset Bilimi profesörüdür.

Feher, Ferenc ve Heller, Agnes, (derleyenler) **Reconstructics** (Estetiği Yeniden Kurmak), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, 1986, 272 s.

Georg Lukacs'ın izleyicileri ve arkadaşları, «Budapeşte Okulu»nun yazıları çağdaş köktenci estetik için bir kilit öğedir. Bu ciltteki yazılar, yapıtlarının en ayırdedici seçmeleri olup yalnızca edebiyatı değil sanat ve müziği de ele almaktadır. Aslında kitap, Lukacs'ın yapıtlarında roman üzerine geliştirilen estetik sorunların şiir, oyun yazarlığı ve genelde sanatlara nasıl verimli bir biçimde yaygınlaştırılabileceğini göstermektedir. Bu derleme, şimdi ortadan kalkmış olan Budapeşte Okulu'nun dağınık yazılarını biraraya getiriyor. Estetiği Yeniden Kurmak Marksçı estetik kuramının yaratıcı uygulamasıyla ilgilenen herkese gerekli okuma malzemesi sağlayacaktır.



Frow, John, *Marxism and Literary History* (Marksçılık ve Edebiyat Tarihi), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Haziran 1986, 288 s.

Frow'un kitabı, yeni bir edebiyat kuramı kurma temelinde formalizmle historisizmi uzlaştırmayı önererek Marksçı edebiyat kuramına bir katkıda bulunmayı amaçlıyor. Marksçı kuramdaki öncülerinin, Lukacs'ın tarihçi Marksçılığının, Mache-rey, Eagleton ve Jameson'un yapıtlarının eleştirisinden sonra Frow bu geleneğin gücünü ve sınırlarını tanımlıyor ve köktenci biçimde konuşma kavramını yeniden oluşturma olanaklarını arıyor. Konuşma ağı içinde edebiyatın tarihsel olarak özgün bir sistem olduğu kavramını geliştiriyor.

John Frow, Batı Avusturalya Murdoch Üniversitesi Karşı-laştırmalı Edebiyat öğretim üyesidir.

Graham, Loren R., *Science, Philosophy and Human Behavior in the Soviet Union* (Sovyetler Birliğinde Bilim, Felsefe ve İnsan Davranışları), Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, Nisan 1987, 672 s.

Graham, beğenilen Sovyetler Birliğinde Bilim ve Felsefe kitabından sonra, Sovyet akademik hayatındaki fizik, kozmoloji, kozmogoni, kimya, sibernetik, fizyoloji, psikoloji ve genetik alanındaki son durumu sunarken, bu alanlarda diyalektik maddecilikle bilim arasında özgün ve önemli bir karşılıklı alışveriş olduğunu gösteriyor. İlk elden kaynaklara dayanan çalışmasında Graham, Sovyetler Birliği'ndeki bilim gelişmeleri yalnızca nakletmiyor, analiz ediyor, bağlantıları veriyor ve yaratıcı bilimsel çalışmalarda ve bilim alanındaki entelektüel tartışmalarda felsefenin rolünü ortaya koyuyor.

Loren R. Graham, Massachusetts Teknoloji Entitüsündendir.

Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Yenilik Üzerine Felsefe Konuşmaları), Polity Yayınevi, Cambridge, 1987, 300 s.

Günümüz Almanya'sının en tanınmış toplumsal ve siyasal düşünürünün modern çağın kuramsal ve felsefi açıdan incelediği yeni yapısı. Kitap sosyoloji ve siyasetten, felsefe, estetik ve



edebiyat kuramına kadar geniş bir disiplinler yelpazesıyla ilgili temalar inceliyor. Habermas'ın en çok okunan ve en etkili kitaplarından biri olmaya aday. Son yıllarda, «yenilik» (modernite) in sonunun geldiği ve Avrupa Aydınlanmacılığından kaynaklanan düşüncelerin sona erdiği üzerine büyük bir tartışma çıkmıştı. Bu tartışma, Derrida ve Foucault gibi çeşitli etkili Fransız düşünürlerince alevlendirildi. Ancak, modernite eleştirisi modern yaşamın olumsuz özelliklerine bir alternatif bulmak için geleneksel kültür biçimlerini arayan bir dizi yeni-tutucu (neo-conservative) düşünürce de geliştirildi. Habermas, çağdaş modernite eleştirilerini Marx, Nietzsche, Heidegger ve diğerlerinin yapıtlarını giderek ele alıyor. Foucault, Derrida, Bataille, Lyotard ve Luhmann da içlerinde bir dizi çağdaş düşünürün eleştirisini sunuyor. Felsefi çerçevesini kurarken Habermas, modern çağın gerilim ve çelişkilerine karşılık vermenin diğer yollarına işaret ediyor.

Jürgen Habermas, Frankfurt'taki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe profesörüdür.

Haug, W.F., *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society* (Meta Estetiğinin Eleştirisi: Kapitalist Toplumda Ortaya Çıkışı, Cinsellik ve Reklamcılık), Polity Yayınevi, Cambridge, Haziran 1986, 208 s.

Bu kitap, çağdaş topluluklarda tüketim mallarının paketlenme, tanıtılma ve sunulma yolları üzerine özgün ve çarpıcı bir araştırmadır. Bu karmaşık, kurnazca sunuş sürecini tanımlamak için «meta estetiği» terimi kullanılıyor. Kapitalist üretim ve değişimin temel mekanizmalarının analizinden yola çıkan Haug, reklamın iktisadi önemini ve insan duygularının reklam sistemi tarafından nasıl çarpıtıldığını ve sömürüldüğünü gösteriyor. Öne sürülen görüşler hepimizin bildiği örneklerle canlandırılıyor: «estetik tekel» kurmak için marka (isim) kullanımı, dönüşümü artırmak için model geliştirilmesi ve tanıtıcıların kozmatik sanayiinde cinselliği model almalarının bir çok biçimi.

W.F. Haug, Özgür Berlin Üniversitesi Felsefe profesörü ve *Das Argument* dergisi editörüdür.



Jay, Martin, **Marxism and Totality-The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas** (Marksçılık ve Bütünsellik-Lukacs'tan Habermas'a bir Kavramın Serüvenleri), Polity Yayınevi, Cambridge, Eylül 1984, 576 s.

Batı Marksçılığını ele alan geniş boyutlu bu incelemede, Lukacs, Korsch, Gramsci, Goldmann, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Della Volpe, Colletti ve Habermas yapıtlarıyla ele alınıyorlar. Bu zengin ve etkili gelenekle ilgilenenler için bir başvuru kitabı.

Gaye, Harvey, J., **The British Marxist Historians** (Marksçı İngiliz Tarihçileri), Polity Yayınevi, Cambridge, Kasım 1984, 328 s.

Kitap tarih ve toplum kuramında en önemli geleneklerden birine bütünsel bir bakış getiriyor. Maurice Dobb, Christopher Hill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm ve E.P. Thompson'un yapıtları ele alınıyor.

Harvey J. Gaye, ABD - Wisconsin-Green Bay Üniversitesi Sosyoloji doçentidir.

Kristeva, Julia, **The Kristeva Reader** (Kristeva'dan Seçmeler) derleyen: Toril Moi Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Ağustos 1986, 304 s.

Kristeva, yapıtları dilbilim, psikoanaliz, edebiyat ve siyaset kuramı gibi değişik alanlarda ilgi gören, Avrupa'nın en parlak ve özgün kuramcılarında biridir. Kristeva'dan Seçmeler Kristeva'nın yaşamının tüm evrelerinden yazıları içeren, Kristeva'nın yapıtları üzerine İngilizcede ilk kapsamlı kitap. Yazılar, üç ana alanı, semiotik psikoanaliz ve siyaset kuramını temsil edecek biçimde seçilmiş, tümünden önce de aydınlatıcı bir giriş yer verilmiştir.

Markus, Gyorgy, **Language and Production-A Critique of the Paradigms** (Dil ve Üretim-Paradigmaların Eleştirisi), D. Reidel Yayınevi, Dordrecht, 1986, 208 s.

Evrensel metafizik sistemin ortadan kalkışından beri felsefe insanın ilgi alanı ve varlığı varlık dünyasını sonlu insan faaliyetlerinin kendisinin analizinde aramaya başladı. Aralardaki yarışma ve anlaşmazlığın yalnızca felsefede değil ge-



nel olarak insan bilimlerinde çağdaş duruma geniş ölçüde belirlendiği iki güçlü paradigma ortaya çıktı. Öncüllerinin ve sınırlarının eleştirel analiz bu kitabın konusunu oluşturuyor. İlk bölüm, yorumlanışı Popper, Wittgenstein, Levi-Strauss ve Gadammer'de örneklenen dil paradigması'na ayrılmış. İkinci bölüm, Marx'ın yapıtlarında üretim paradigması'nın anlamı ve önemini araştırıyor. Bu tartışma, Marx'ın entelektüel gelişmesinin çeşitli evrelerini ve onun teknoloji kavramı arasındaki zıtlığı ele alan iki ekle tamamlanıyor.

Gyorgy Markus, Sidney Üniversitesi Genel Felsefe bölümündendir.

McCloskey, Mary A., *Kant's Aesthetic* (Kant'ın Estetiği), Macmillan Yayınevi, Basingstoke, 192 s.

Kitap Kant'ın olgun estetiğine yoğun bir yorum ve değerlendirme getiriyor. Yazar, ortaya attığı sorunlar ve bu sorunları estetikteki çağdaş temalara bağlayarak Estetik Yargının Eleştirisinde önemli ve devamlı olan okurların kafasında çizmeye çalışıyor. Kant'ın kuramında, çağdaş tartışmalarla bağlantılı sorunları ortaya atan bölümlere hazzın rolü, estetik tavrın korunması, estetik yargıda insanlar arası anlaşmada isteklerin haklı görülmesi, sanatta mükemmellikle güzelliğin ilişkisi konularına özel bir önem verilmiş.

McLellan, David, *Marxism and Religion-A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity* (Marksçılık ve Din-Hıristiyanlığın Marksçı Eleştirisi Üzerine bir Tanımlama ve Değerlendirme), Macmillan Yayınevi, Basingstoke.

Marx dini «halkın afyonu» olarak nitelemişti. Bununla birlikte günümüz Latin Amerika'sında (ve diğer yerlerde) bir çok Hıristiyan, Marksçı düşünceleri kavrayabiliyor. Marksçı analiz ve dini inancın çağımızın sorunlu siyasetine yapacağı katkı çok ilgi çekicidir. Kitap, son yüzyılda çeşitli Marksçı yaklaşımların dine karşı tavırlarını inceliyor, sonuç olarak da Marksçı din eleştirisinin toplu değerlendirmesini veriyor. Profesör David McLennan'ın hem bir katolik, hem de Marx ve Marksçılık üzerine bir uzman olması ilginç bir nokta.



McLennan, Gregor, **Marxism and Pluralism** (Marksçılık ve Çoğulculuk), Polity Yayınevi, Cambridge, 1987, 210 s.

Bu kitapta, Gregor McLennan toplum ve siyaset kurumundaki en genel geleneklerden ikisi, Marksçılık ve Çoğulculuk'daki gelişmeleri inceliyor. McLennan, her iki geleneğin, klasik formülasyonlarından bu yana geçirdiği kavramsal ve uygulamaya ilişkin değişikliklerle başlıyor. Sonra her iki görüş arasındaki sosyolojik, felsefi ve siyasal tartışmalar ele alınıyor.

Gregor McLennan açık üniversitede Sosyal Bilimler öğretim üyesidir.

Pierson, Christopher, **Marxist Theory and Democratic Politics** (Marksçı Kuram ve Demokratik Siyaset), Polity Yayınevi, Cambridge, Eylül 1986, 270 s.

Kitap, siyasal temsil ve siyasal haklar konularına özel önem vererek Marksçılık ve demokrasi arasındaki ilişkileri araştırıyor. Marx'dan bu yana Marksçı gelenekleri irdelerken Pierson, günümüzdeki haklar kuramlarının Marksçı gelenekle bağdaştırılmasını önemle vurguluyor. Pierson, Lenin, Kautsky, Gramsci ve Avrupa Komünizmini önerenler de içlerinde, Marksçı gelenekdeki çeşitli düşünürlerin düşüncelerini çözümlüyor. Tartışmanın ayırdedici bir özelliği bu yazarlarla, günümüzdeki liberal haklar kuramcıları arasındaki ilişkinin çizilmesi. Pierson'ın çalışması, siyaset, tarih ve ilgili disiplinlerde çalışanlara sesleniyor.

Christopher Pierson, Stirling Üniversitesi Sosyoloji öğretim üyesidir.

Reader, Keith A., **Intellectuals and the Left in France Since 1968** (1968'den Bu Yana Fransa'da Aydınlar ve Sol), Macmillan Yayınevi, Basingstoke, 208 s.

Locan, Althusser, Derrida, Foucault. Bu isimler modern düşünce dünyasında çok yaygın. Ancak İngilizce konuşan dünyada yapıtları ve düşünceleri, üretildikleri bağlamda bir başvuru olmaksızın ele alınıyor. Bu kitap, bu boşluğu dolduruyor. İçindekilerden seçmeler: Mayıs Olayları, Sartre, Yapısalcılar, Femenizm Siyaseti, Dil İktidar ve Siyaset, Foucault ve Deleuze'nin Yapıtları, Yeni Düşünürler, Sol Kanat Aydınlarının Suskunluğu.



Roberts, Julian, **Introduction to German Philosophy** (Alman Felsefesine Giriş), Polity Yayınevi, Cambridge, Ocak 1987, 290 s.

Kant'tan günümüze, Alman felsefesine etraflı bir giriş niteliğindeki bu kitap genel açıklamaları, metinler üzerine ayrıntılı yorumlarla biraraya getiriyor. Kitap Alman felsefesinin kilit kişileri ve temel metinleri üzerine yoğunlaşıyor. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger'e ayrı bölümler ayrılmış. Ayrıca Marx, Lukacs ve Adorno'ya ayrılmış bölümlerle Marksçı gelenek üstüne bir tartışma açılıyor. Bölümler, kitap boyunca süregiden bir dizi temayla birbirine bağlanıyor. Roberts, kitapta, tarih, düşünce ve toplum arasındaki ilişkilerin felsefi yansımalarının temel bir ögesi olarak önemini vurguluyor. Kitaptaki temalar, Alman felsefesindeki son tartışmaları ve genel sorunları ele alan bir son bölümle birbirine bağlanıyor.

Julian Roberts, Alman felsefesi ve edebiyatı üzerine yoğun yapıtlar veren bir araştırmacıdır.

Roemer, John (derleyen), **Analytical Marxism-An Anthology** (Analitik Marksçılık - Bir Seçki), Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1986, 324 s.

Roemer, kitaba yazdığı önsözde şöyle diyor: «Son on yılda, toplum kuramında biçimlenen yeni tür, analitik sofistike Marksçılıktır. Uygulayıcıları çağdaş mantık, matematik ve model kurma araçlarıyla peşine düştükleri Marksçı sorunlardan geniş ölçüde esinlenmektedirler. Bu yazarlar hem Marksçı hem de Marksçı olmayan geleneklerin ürünüdürler. Kitapta «analitik Marksçılığın» önde gelenlerinden, bazıları daha önce yayınlanmamış yazılar yer almakta. Yazılar, Marksçı düşüncenin bir dizi sorunu olduğu gibi, daha önce Marksçıların ele almaya gerek görmediği bir dizi sorunu da ele alıyor.

John Roemer, Kaliforniya Üniversitesi İktisat Profesörüdür. Shanker, Stuart (derleyen) **Philosophy in Britain Today** (Günümüz İngiltere'sinde Felsefe), Croon Helm Yayınevi, Kent, Eylül 1986, 256 s.

Bir insanı felsefeci olmaya iten nedir? İngiliz felsefesinin bugünkü çizgisi nedir? Felsefeciler kendi gelişimlerini nasıl görüyorlar ve katkılarının kaynağını nerelerden alıyorlar? Kita-



ba katkıda bulunan önde gelen felsefecilere yöneltilen sorular bunlar. Tümünün kısa bir «düşünsel yaşam öyküsü»nün yanı sıra bilgilendikleri alanlar, mesleki gelişmeleri ve şu anda ilgilendikleri konular yer alıyor. Yazılar biraraya geldiğinde günümüzdeki önemli İngiliz felsefecilerinin çalışmalarına canlı bir genel bakış oluşturuyor. Yazarlar, İngiliz felsefesinde olabildiğince geniş bir yelpazeyi temsil edebilecek biçimde seçilmiştir. Sonuçta, batı felsefesine yirminci yüzyıl boyunca baskın olmuş bir düşünsel topluluğun önde gelenlerinin profili ortaya çıkıyor.

Thurlow, Richard, *Fascism in Britain 1918-1986* (İngiltere'de Faşizm), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Eylül 1986, 320 s.

Thurlow bu araştırmasında yeni derlenen İçişleri Bakanlığı belgelerini ve doğrudan faşistlerin anlattıklarını kullanarak İngiliz faşizminin tarihini, doğuşu ve önemini yeniden değerlendiriyor ve 1980'lere kadar sürüşünü açıklıyor. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki kaynaklanışından yola çıkarak faşizmin otuzlardaki portresini çiziyor, bir dizi ünlü kişiliğin harekete katılmasıyla ilgili bugüne dek ortaya serilmemiş malzeme-yi kullanıyor. Geleneğin 1945 sonrasındaki yeniden ortaya çıkışına açıklamalar getirerek daha sonraki Ulusal Cephe bildirisini ve günümüzdeki diğer örgütlenmeleri gözler önüne seriyor. Kitap, köklerinin İngiliz toplumunda şaşkıncı derecede derin olduğunu gösterdiği, İngiliz siyasal hayatındaki bu gölge düşürücü geleneğin tam ve düzgün bir resmini çiziyor.

Richard Thurlow, Sheffield Üniversitesi İktisat ve Sosyal Tarih öğretim üyesidir.

Todorov, Tzvetan, *The Genres of Discourse* (Konuşma Türleri), Politiy Yayınevi, Cambridge, 1987, 200 s.

Tzvetan Todorov, günümüz Fransız edebiyat araştırmacılarının önde gelenlerinden biridir. Mitoloji ve folklordan sembolizm kuramına kadar geniş bir alanda yapıt vermiştir. Todorov yapıtında *genre* [tür/tarz] kavramının gelişimini Aristo'dan alarak günümüze getiriyor ve 20. yüzyılda Wellek, Jakobsan ve Frye'in değerlendirmeleriyle bitiriyor. Todorov, tarz'ın «konuşma» da yeniden verimli biçimde tanımlanabileceğini hem edebiyat hem edebiyat dışı konuşmadan, değişik kipler ve konuş-



ma örnekleriyle öne sürüyor. İddiasını Baudelaire, Dostoievsky, Poe, Conrad, James ve Rimbaud'da içlerinde geniş bir alandan seçilmiş metinlerle geliştiriyor.

Tzvetan Todorov, Paris CNBS araştırma direktörüdür.

Vovelle, Michel, **Ideologies and Mentalities** (İdeolojiler ve Zihniyetleri), Polity Yayınevi, Cambridge, 1987, 200 s.

Günümüz Fransa'sının en önde gelen tarihçilerinden biri olan Michel Vovelle, bu kitabında bir dizi yöntembilimsel sorunu ve esas temayı ele alıyor. Kitle kültürünün, kitle direnişinin ve devrimin bir çok yönlerini olduğu gibi, çok iyi tanıdığı bir konu olan ölüm tarihini de ele alıyor. Bu arada Aries ve Braudel'de aralarında bir çok önde gelen çağdaşına eleştiriler getiriyor.

Michel Vovelle, Paris I Üniversitesi Fransız Devrimi Tarihi profesörüdür.

Warnke, Georgia, **The Hermeneutics of Godimer** (Godimer'in Hermenotiği), Polity Yayınevi, Cambridge, Nisan 1988, 220 s.

Godamer, günümüz Almanya'sının önde gelen felsefecilerinden biridir. Düşünceleri, yalnızca felsefe değil, aynı zamanda sosyal bilimler, edebiyat eleştirisi, estetik ve hukuk alanlarında da etkili olmuştur. Esas yapıtı **Hakikat ve Yöntem** yirminci yüzyıl düşüncesinin klasiklerinden sayılmaktadır. Bu kitapsa Godimer'in yapıtlarına ilk bütünsel yaklaşım. Kitap, temel düşüncelerine açık ve özlü tartışmalar getirirken, katkıda bulunduğu büyük tartışmaları ve kritik kuramının gelişmesi üzerinde etkili olan tartışmaları da içeriyor.

Georgia Warnke, Yale Üniversitesi Felsefe doçentidir.



# FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Afşar TİMUÇİN

**ALGI** (fr. perception; alm. Perzeption; ing. perception). Zihnin duyu organları aracılığıyla nesnelere sunumuna ulaşması işlevi. Buna göre «algı» hem felsefenin hem ruhbilimin temel kavramları arasında yer alır ve başlıca araştırma konularından birini oluşturur. Felsefede algı tam anlamında XVII. yüzyıldan sonra konu edilmiştir. Descartesci bilgi kuramında algı zihnin tüm edimlerine karşılıktır; fikirlerin bilgisine ulaşmak algılamakla eşanlamlıdır. Buna göre bizde iki çeşit düşünce vardır; algı ve istem. Algıyı hem bilinçten hem de bir sonraki süreçten, nesnenin bilincine ulaşma süreci olan üstalgı'dan ilk ilk ayıran Leibniz olmuştur. Leibniz şöyle der: «Bir çokluğu bir birlikte ya da basit tözde saran ve sunan geçici durum algı diye adlandırılan şeyden başkası değildir, onu üstalgıdan ve bilinçten ayırmak gerekir.» Bu arada Leibniz karanlık algılar ya da küçük algılar belirlemesiyle bilinçaltının tanıtılmasına doğru bir adım atmıştır. Hamilton, Spencer, Bergson gibi bazı çağdaşlar algıyı dış gerçekliğin doğrudan doğruya bilinci olarak alırlar. Ancak, ne olursa olsun, algıyı bilinçten de duyu izlenimleri alma yani dış dünya nesnelere sezme işlevinden de ayırmak gerekir. Nesnelere duyularla algılanır, ancak algı duyu izlenimlerinden ya da duyumdan daha çok bir şeydir. Algı işlevi insanın dış dünya olgularının ve iç dünya olgularının bilincine varmasını sağlamak yolunda zihne ilk gereçlerini ya da ilk içeriklerini kazandırır. Bu ilk gereçler ya da ilk içerikler imge düzeyine yük-



selmeye yani bellekte bilginin ilk taslakları olarak belirginleşmeye hazır sunumlardır. Buna göre onu imgenin temel gereci olarak görebiliriz. G. Bachelard şöyle der: «İmgelem her zaman imgeler oluşturma yetisi olarak düşünülmüştür. Oysa o daha çok algının sağladığı imgeleri bozma yetisidir, daha çok bizi ilk imgelerden kurtarma ve imgeleri değiştirme yetisidir.» N.L. Munn algıyı şöyle belirler: «Algı ayırdetmeyi, ayırmaştırmayı, gözlemlemeyi düşündüren bir süreçtir. Genellikle bu terim kendi üzerimize ve dünyamız üzerine bilincimizin temelinde bulunan az çok karmaşık süreçlerle, alıcı ve sinirsel süreçlerle ilgili olarak kullanılır.» Demek ki algıyla elde edilen veri ham veridir, henüz düşünceyle ve dolayısıyla dille ilgili değildir. Bu veri ancak bir sonraki süreçten, üstalgı sürecinden geçerek düşünceye ulaşacak ya da düşünceye dönüşecek ve böylece dilsel anlatımda bir yeri olacaktır. Algının düşünce açısından ve dil açısından yetkinleşmemişliğini Fransız romancısı N. Sarraute bize şöyle duyurur: «Göz açıp kapayınca kadar algılananı açıklayabilecek bir dil henüz bulunmadı.» Algıladığımız şeyin doğruluğu ya da algının eşyaya uygunluğu sorununa gelince, başka türlü algılama olasılığı bulunmadığına göre ya da bulunmadığı sürece bu sorunu ilgi alanımızın dışına çıkarmamız uygun olur. M. Merleau-Ponty şöyle der: «Dünyayı doğru olarak algılayıp algılamadığımızı düşünmek değil, tersine algıladığımız şeyin dünya olduğunu söylemek gerekir.»

**ALGICILIK** (fr. perceptionnisme; alm. **Perzeptionismus**, ing. **perceptionism**) Zihnin algı edimiyle dış dünyanın doğru bilgisine doğrudan doğruya ulaştığını bildiren öğretî. Algıcılık bir anlamda sezgiciliktir, bir anlamda gerçekçiliktir, bir bakıma daha çok sezgici gerçekçiliktir. Sezgiciliktir, çünkü algı zihnin bir anlık ağırlığına karşılıktır. Gerçekçiliktir, çünkü bir başka edime gereksinme göstermeden dış dünya gerçekliğini zihinde görünür sayar. Bu durumda zihinle gerçeklik arasında herhangi bir araç yoktur, ikisi arasında tam bir dolaysızlık vardır. Algıcılık bilgiyi zihnin çeşitli işlemlerinden elde edilmiş sayar görüşün ya da görüşlerin karşıtıdır. Bilgi edinme işinde zihnin herhangi bir katılımını öngören görüşler de bu katılıma verdikleri ağırlık ölçüsünde algıcılığa uzak düşerler.

**ALIKLIK** (fr. imbécillité; alm. **Geistesschwäche**; ing. **imbecility**). Kavrama eksikliği. Aklı zekânın oldukça geri olması durumu-

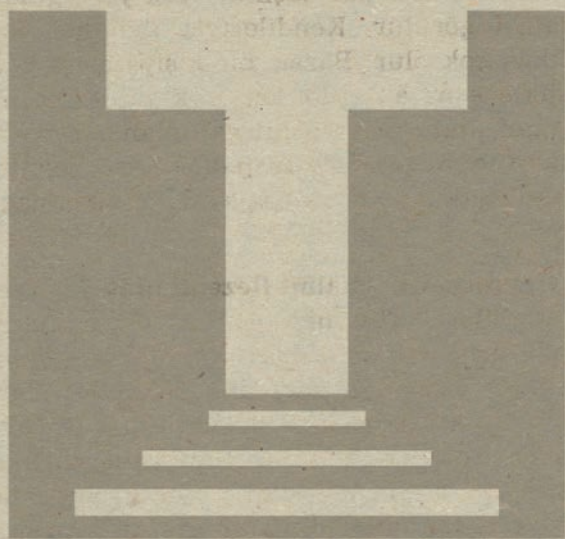


dur, zekâ geriliğinde orta bir yer oluşturur, aptallıkla ahmaklık arasında yer alır. Alıkların belirgin özelliği yazı dilini anlamamalarıdır. Konuşmayı belli bir düzeyde yarım cümlelerle de olsa sürdürebilen alıklar yazı yazamazlar. Bir alığın zihin yaşı 2-7 arasındadır. Bu genişlik alıklığı ikiye ayırmamızı gerektirir: eğitilebilir alıklık ve eğitilemez alıklık. Tüm alıklar belli bir dikkati gösterebilecek yetenektedir, ne var ki dikkat kaygan ve bozulmaya hazır bir dikkattir. Alıkların bellekleri zengindir ama işlemediği için hantaldır, buna karşılık düşünceleri zayıftır, ayrıştırmalar ve bileştirmeler yapamazlar. Alıkların duygusal yaşamları oldukça karmaşıktır, yok yere güldükleri, yok yere ağladıkları görülür. Kendileriyle ilgilenen kişilere tutarsız davrandıkları çok olur. Bazen bir kişiye aşırı bağlanırlar, yüzleri genellikle aşırı anlatımlıdır. Çok zaman yumuşak başlıdır. Saldırgan, hatta aşırı saldırgan olanları da vardır. Bazıları yangın çıkarmaya, bazıları kırıp dökmeye eğilimlidir, bazıları ahlak düşkünü olur. Kendi başlarına yaşayamazlar, korunmaları gerekir.

**ALIRLIK** (fr. *réceptivité*; alm. *Rezeptivität*; ing. *receptivity*). Bir dış etkiyi alabilme yatkınlığı. Alırlık tam edilginliktir, bu edilginlik içinde dış dünyadan uyarılar alabilme yeteneğidir. Kant' da alırlık nesnelere uyarılarından deneysel bilginin ilk gereçleri olan sunumları elde etme durumunu karşılar: «Sunumların çeşitli öğeleri tümüyle duyulur olan yani alırlıktan başka bir şey olmayan bir sezgide verilmiş olabilirler; buna karşılık bu sezginin biçimi, sunumlar alma yetimizde a priori kalabilir, gene de bu biçim öznenin etkilenme biçiminden başka bir şey değildir.»

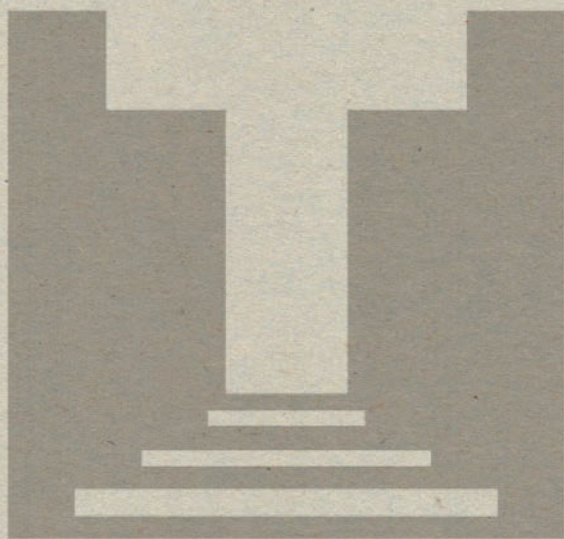
TÜSTAV





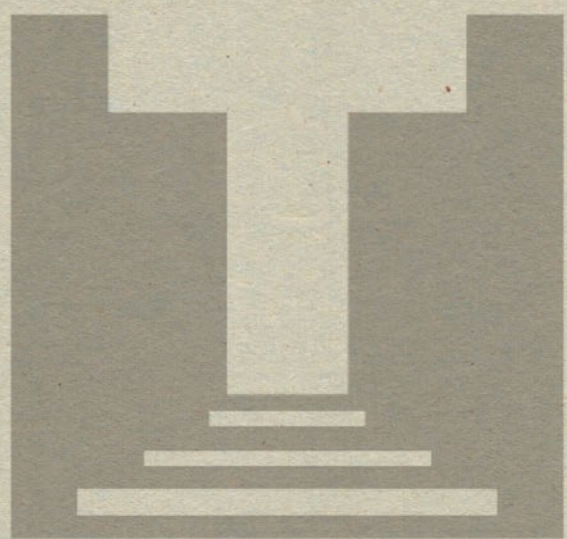
TÜSTAV





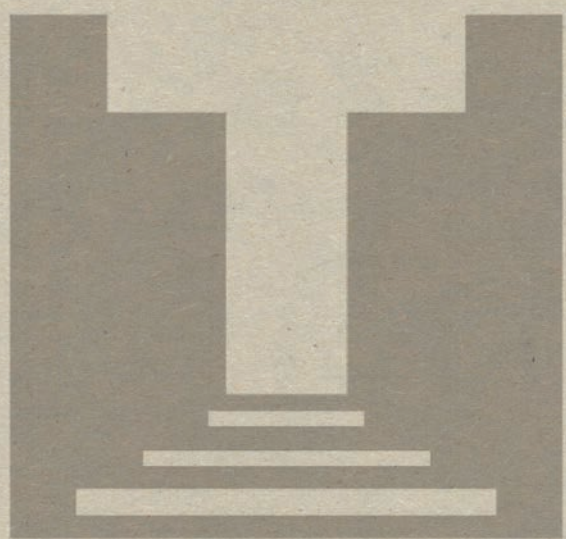
TÜSTAV





TÜSTAV





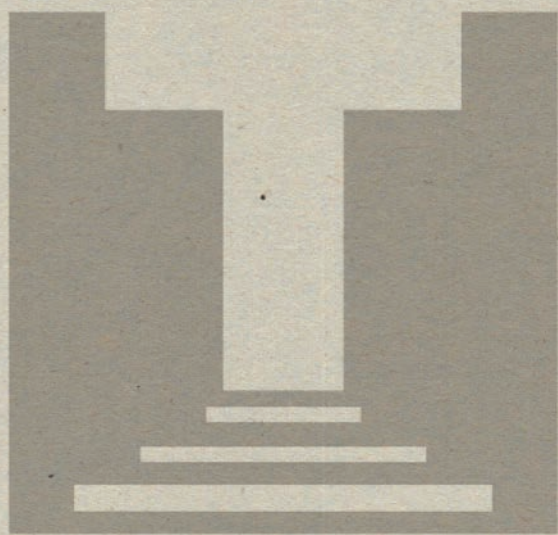
TÜSTAV





TÜSTAV





TÜSTAV

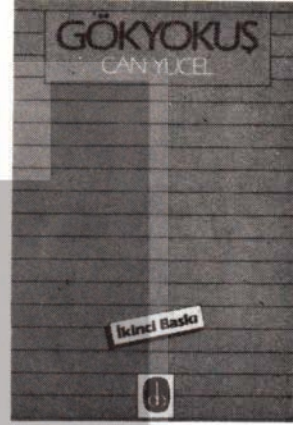




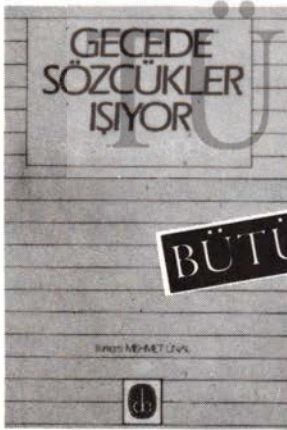
YAYINEVİ



BAHAR İSYANCIDIR  
ONAT KUTLAR



GÖKYOKUŞ  
CANYÜCEL



GECEDE  
SÖZCÜKLER İŞİYOR  
ERNESTO CARDENAL



SESLERİN AYAK  
SESLERİ  
ARIF DAMAR

ÜSTAV  
BÜTÜN KİTAPÇILARDA



Y E N İ  
**DÜŞÜN**  
AYLIK DERGİ

EKİM'87

750 LİRA

**SADUN AREN**

ÖZELLEŞTİRMEYE  
YENİ GEREKÇE

**REFİK ZERENGİL**

KİMLİK BUNALIMI  
KARŞISINDA  
BATI AYDINI

**ALİ TAYGUN**

İNSAN İLİŞKİLERİ/  
İNSANCA  
İLİŞKİLER

**Ö.BEDRİ CANATAN**

SEVGİNİN  
BOYUTLARI

**GÜNEY DİNÇ**

ÇOCUK  
MAHKEMELERİ  
NE OLDU?

**GÜRHAN TÜMER**

İNSANIN  
GÜÇLERİ ÜZERİNE

**FETHİ NACİ**

ELEŞTİRİ GÜNLÜĞÜ

**SALİH BOLAT**

GÜNÜMÜZ  
ŞİİRİNE ELEŞTİREL  
BİR BAKIŞ



**TOMRİS UYAR**

GÜNDÖKÜMÜ'87

**ÖZDEMİR İNCE**

YANLIŞ  
REMİLCİLER

**JOAN JARA**

BİTMEYEN ŞARKI:  
VICTOR JARA

**OĞUZ ÖZÜGÜL**

ELEŞTİRİ ÜSTÜNE

**ÇETİN GÜREL**

MERCEDES SOSA  
İLE SÖYLEŞİ

**DEMİRTAŞ CEYHUN**

KÖREBE (ÖYKÜ)

**Á.HAŞİM AKMAN**

DADACILIK'TAN  
SOSYALİST  
GERÇEKÇİLİĞE  
ARAGON

**LOUIS ARAGON**

SOSYALİST  
GERÇEKÇİLİK

**İBRAHİM OLUKLU**

ŞÜKRÜ ERBAŞ'IN  
ŞİİRİ

**FİLİSTİN: YARININ DEVRİMİ**  
**FKÖ TEMSİLCİSİ EBU FİRAZ'LA BULUŞMA**  
**BALFOUR DEKLARASYONU'NDAN BUGÜNE:**  
**FİLİSTİN HALKININ 70 YILLIK TRAJEDİSİ**  
**ANSAR CEHENNEMİNDE DİZ ÇÖKMEYENLER**  
**YAHYA RİBAH/VAZGEÇİLEN GEZİ (ÖYKÜ)**  
**ANLATILAN HALKIN ÖYKÜSÜDÜR**  
**FİLİSTİN HALKI İÇİN ŞARKI SÖYLEYEN**  
**BİR İSRAİLLİ: SARA ALEXANDER**