

Karl Popper

ACIK TOPLUM VE DUSMANLARI

**Cilt 2
Hegel, Marx
ve sonrası**

Remzi Kitabevi

«Bu, güçlü ve önemli bir kitaptır. En nüfuzlu siyasal teorilerin ardında yatan ve böylelikle insanlık işlerinin yürüyüşünü kuvvetle etkileyen bir dogmalar dizisini eleştirmektedir. Bu dogmalardan biri, benim tarihin «kurbanlık» teorisi denebileceğini sandığım görüştür. Öteki dogma da, ideal toplumların (tıpkı ilkel toplumların yönetildiği gibi) eleştiriden uzak tutulan kurallara göre yönetileceğini buyuran, toplumun tabu teorisidir. Birinci dogmaya, yazar «Tarihsicilik» adını vermektedir, ikincisine de «Kapalı Toplum» dogması. Tarihsicilik, kabaca, insanların kendi kaderlerini biçimlendirmeye kalkışmalarının faydasız olduğunu söyler. Tabu teorisi ise, kötü olduğunu. Yaptığımız yolculuk üstünde düşünmek, bir görüşe göre boş düşünmektir, ötekine göre ise tehlikeli düşünmek.

Dr. Popper fevkalâde bir berraklık ve canlılıkla yazıyor. Yunan tarihi ve Yunan düşüncüsü üstüne incelemeleri, besbelli, derin ve özgündür. Platon açıklamaları, bundan böyle artık eskisi gibi olmayacaktır. Sanırım, Marksizm açıklamaları da. Okuyucular, her iki cildin sonuna toplanmış notları incelemeyi ihmal etmemelidir.»

Prof. Gilbert RYLE

«Demokrasinin eski ve yeni düşmanlarını us-talıkla eleştirmesinden ötürü, çokça okunması gereken birinci sınıf önemde bir eser.»

Bertrand RUSSELL

Çağımızda aydın kişileri birbirlerinden
böylesine acıklı bir biçimde ayıran ah-
lâk uçurumunun ortaya çıkması liberal
bilimlerdeki çöküntünün sonucudur.

WALTER LIPPMANN

İÇİNDEKİLER

Cilt 2 : HEGEL, MARX ve SONRASI

FALCI FELSEFELERİN GÖZE GİRMELERİ	11
Bölüm 11. Hegelciliğin Arıstoteles'ten Gelen Kökleri	11
Bölüm 12. Hegel ve Yeni Kabilecilik	33
MARX'IN YÖNTEMİ	79
Bölüm 13. Marx'ın Toplumbilimsel Belirimciliği (Determinizmi)	79
Bölüm 14. Toplumbilimin Özerkliği	86
Bölüm 15. Ekonomik Tarihsicilik	95
Bölüm 16. Sınıflar	104
Bölüm 17. Hukuk ve Toplum Düzeni	110
MARX'IN KEHANETİ	124
Bölüm 18. Sosyalizmin Gelişi	124
Bölüm 19. Toplumsal Devrim	133
Bölüm 20. Kapitalizm ve Kaderi	150
Bölüm 21. Kehanetin Değerlendirilmesi	171
MARX'IN AHLÂKI	176
Bölüm 22. Tarihsiciliğin Ahlâk Kuramı	176
SONRASI	187
Bölüm 23. Bilgi Toplumbilimi	187
Bölüm 24. Falci Felsefeler ve Akla Karşı İsyan	197
SONUÇ	226
Bölüm 25. Tarihin Bir Anlamı Var mıdır?	226
Notlar	245
Ekler	347
Ad Dizini	369
Konu Dizini	373

**Açık Toplum
ve
Düşmanları**

Cilt 2

**HEGEL, MARX
ve Sonrası**

Bölüm 11

HEGELCİLİĞİN ARİSTOTELES'TEN GELEN KÖKLERİ

Burada ilgilendiğimiz fikirlerin —tarihsiciliğin ve totaliterlikle olan ilgilerinin— tarihini yazmak niyetinde değiliz. Umarım, okuyucu bu fikirlerin modern biçimlerinin kaynaklarına ışık tutabilecek birkaç dağınık söz söylemekten ileri gitmediğimi hatırlayacaktır. Bunların, özellikle Platon'dan Hegel'e kadar geçen süre içindeki gelişmelerinin öyküsünü kitabı akla uygun bir boyda tutarak yazmak mümkün olmazdı. Bundan ötürü, Platon'un özcülüğüne onun verdiği biçimin Hegel'i ve ondan dolayı da Marx'ı etkilemiş olması bir yana, Aristoteles'i uzun uzadıya ele almayacağım. Böyle olmakla birlikte, Aristoteles'in yalnızca büyük hocası Platon'u eleştirirken tanıdığımız fikirlerinin ele alınması, ilk bakışta korkulacağı kadar büyük kayıplara yol açmamaktadır. Çünkü, müthiş okumuşluğuna ve ilgi alanının hayret verici genişliğine rağmen, Aristoteles pek yeni fikirleri olan bir adam değildi. Platoncu bilgi dağarcığına kattığı şeylerin belli başlıları sistemcilik, bir de deneysel, özellikle biyolojik sorunlara duyulan, ateşli meraktı. Kuşkusuz, Aristoteles mantığı bulan adamdır. Bundan ve başka başarılarından dolayı, kendisinin de —*Sofist Yadsımlarının* sonunda— istediği şeye, eksikliklerinden dolayı affımıza ve içten teşekkürlerimize, bol bol hak kazanmıştır. Ne var ki, Platon'u okumuş ve ona hayran kalmış olanlar için bu eksiklikler hayli önemlidir.

I

Platon'un son yazılarından bazılarında, Atina'da o zamanki siyasal gelişmelerin —demokrasinin yerleşmesinin— yankılarını bulabiliriz. Platon'un bile bir tür demokrasinin yerleşmek üzere ortaya çıktığından kuşku kulanmaya başladığı anlaşılıyor. Aristoteles'te ise artık bundan şüphe bile etmediğini gösteren işaretler buluyoruz. Her ne kadar Aristoteles demok-rasi dostu olmasa da, demokrasinin yerleşmesini önüne geçilemez bir olgu olarak kabul etmektedir ve düşmanla uzlaşmaya hazırdır.

Kendisinden önce gelmiş olanlarda ve çağdaşlarında, —özellikle Platon'da— kusur bulma eğilimi ile garip bir şekilde birleşmiş olarak ortaya

çıkan bir uzlaştırma eğilimi, Aristoteles'in ansiklopedik yazılarının önde gelen özelliklerinden biridir. Onlarda Platon'un yapıtlarının itici gücü olan trajik ve duygulandırıcı iç çatışmasından eser yoktur. Platon'da görülen nüfuz edici zekâ pırıltıları yerine, onda kuru bir sistemcilik ve sonraki sıradan yazarların pek çoğunca paylaşılan, önüne gelen her sorunu, herkese hakkını veren «sağlam ve dengeli bir yargıya» vararak çözmek aşkını görüyoruz ki, bu da, zaman zaman sorunun püf noktasının etrafı bir şekilde ve ciddiyetle kavranmaması anlamına geliyordu. Aristoteles'in «ortayı tutma öğretisi»nde sistemli olarak ortaya konan bu çileden çıkarıcı eğilim, Platon'a yönelttiği çoğu zaman zorlama ve bazen boş eleştirilerin kaynaklarından biridir¹. Aristoteles'in deringörü eksikliğinin, bu defa tarihsel deringörü eksikliğinin —çünkü aynı zamanda bir tarihçi idi de— bir örneği tam Makedonya'daki monarşik İmparatorluğun yerleşmekte olmasıdır; bu nasılsa gözünden kaçan bir tarihsel olgu idi. Babasının Makedonya sarayının erkânından olması gibi, kendisi de Philippos tarafından Büyük İskender'in hocalığına atanan, Aristoteles'in bu adamları ve tasarılarını küçümsemiş olduğu anlaşılıyor. Gomperz'in bu konuda vardığı yerinde yargı, «Aristoteles'in farkına varmadan monarşi ile burun buruna geldiği»dir².

Aristoteles'in düşüncesi tümüyle Platon'ununkinin etkisi altındadır. Biraz da istemeye istemeye büyük hocasını yalnızca siyasal tutumu bakımından değil, hemen her bakımdan mizacının elverdiği ölçüde yakından izledi. Bundan dolayı da, Platon'un doğacı kölelik kuramını kabul etmiş ve sistemleştirmiştir³: «Bazı insanlar doğaca özgür, bazıları ise köledirler, ve bu sonuncular için kölelik âdil olduğu kadar da uygundur... Doğaca kendi kendisine ait olmayıp bir başkasına ait olan insan doğaca köledir... Hellenler bu adı kendileri için kullanmaktan hoşlanmazlar, barbarlar için kullanırlar... Köle her türlü usavurma yetisinden tümüyle yoksundur», özgür kadınlarda ise bu yeti gayet az vardır. (Atina'daki kölelik aleyhtarı hareket hakkında bildiklerimizin pek çoğunu Aristoteles'in ona yönelttiği kınama ve eleştirilere borçluyuz. Özgürlük uğruna savaşanlara karşı düşünceler öne sürerken, onların bazı sözlerinin günümüze kadar gelmesini sağlamıştır.) Aristoteles, Platon'un kölelik kuramını bazı önemsiz noktalarda birazcık yumuşatmakta ve fırsatını bulmuşken Platon'u fazla sert olmasından ötürü eleştirmektedir. Ne Platon'u eleştirmek fırsatını, ne de bir uzlaşma varmak fırsatını kaçırmaya gönlü razı olmaktadır; bu, çağının özgürleştirici akımlarıyla uzlaşmak demek olsa bile.

Ne var ki, Platon'un kölelik kuramı Aristoteles'in ondan almış olduğu siyasal kuramlardan ancak biridir. Özellikle En İyi Devlet kuramı, bildiğimiz kadarıyla, *Devlet* ve *Kanunlar* örnekleri üzerine kurulmuştur ve Aristoteles'in anlatısı Platon'ununkine epeyce ışık tutmaktadır. Aristoteles'in En İyi Devlet'i üç ögenin uzlaştırılmasından meydana gelmiştir: Romantik bir Platoncu aristokrasi, «sağlam ve dengeli» bir feodalite, ve demokratik

fikirler; ama feodalite ağır basmaktadır. Demokratlarla birlikte Aristoteles de bütün vatandaşların devlet yönetimine katılabilmelerini savunmaktadır. Ama bu, tabii, ilk bakışta görüldüğü kadar aşırı bir düşünce değildir, çünkü Aristoteles yalnız kölelerin değil, tüm üretici sınıfın da vatandaşlığın dışında kaldığını hemen açıklamaktadır. Böylece, Platon'la birlikte çalışan sınıfların yönetime katılmamaları, yöneticilerin de çalışmamaları, para kazanmamaları gerektiğini öne sürmektedir. (Ama yöneticilerin çok zengin oldukları kabul edilmektedir.) Toprak onların malıdır, ama onu kendilerinin işlememeleri gerekir. Feodal yöneticilere ancak avlanma, savaş ve buna benzer eğlenceler lâıyk görülmektedir. Aristoteles'in para kazanmanın her türlüşüne, yani bütün meslek etkinliklerine karşı duyduğu korku Platon'unkinden bile ileri gitmektedir. Platon avama özgü, zelil ya da alçakça bir düşünce tarzını dile getirmek için «banausik»⁴ deyimini kullanmıştı. Aristoteles bu küçümseyici terimin kapsamını, eğlenceden ibaret olmayan bütün ilgi alanlarını içine alacak şekilde genişletmektedir. Aslında o, bu terimi bizim, özellikle amatörler arası bir yarışmaya katılmaya engel olması anlamında, ama aynı zamanda hekim gibi uzmanlar için kullandığımız anlamda, (profesyonel) «meslekten adam» sözünü kullandığımızı pek benzer bir anlamda kullanmaktadır. Aristoteles'e göre her türlü meslek adamlığı bir kast düşmesi anlamına gelir. Israrla, feodal bir bey, «hiçbir tür sanat, bilim ya da meşgale ile fazlaca ilgilenmemelidir,» diyor⁵. «... Bunun yanında, *liberal sanatlar*, yani bir beyefendinin edinebileceği sanatlar da vardır, ama bunun bile her zaman bir haddi olur. Çünkü onlarla aşırı ilgilenirse şu kötü sonuçlar ortaya çıkar»; yani bey, meslek adamları gibi, uzmanlık kazanır ve kastı düşer. Aristoteles'in *liberal eğitim* hakkında, ne yazık ki bugün bile tümüyle ortadan kalkmamış olan⁶ düşüncesi, bu eğitimin, kölenin, serfin, hizmetçinin ya da meslek adamının eğitiminden büsbütün farklı olması gerektiği yolundaydı. Tekrar tekrar, «her eylemin ilk ilkesinin rahatlık» olduğunu ileri sürmesi de, bu yönde söylenmiş bir sözdür⁷. İnsana öyle geliyor ki, Aristoteles'in rahat yaşayan sınıfa karşı duyduğu takdir ve saygı, garip bir rahatsızlığın ifadesidir. Makedonyalı bir saray tabibinin oğlu, kendi toplumsal düzeninin ne olduğu sorunundan, daha çok da kendi meslekî sayılabilecek olan bilimsel meraklarından ötürü kast düşmesi olanağından, endişe duymış gibi görünüyor. «İnsanın,» diyor Gomperz⁸, «onun dostlarından bu türlü küçümsemeler işitmeyi beklediğine inanacağı geliyor... Tarihin en büyük bilginlerinden birinin, belki de en büyüğünün meslekten bir bilgin olmak istemediğini görmek gerçekten hayret vericidir. O bir hevesli, bir dünya adamı olmayı tercih etmektedir...» Belki de Aristoteles'in aşağılık kompleksinin Platon'dan bağımsız olduğunu gösterme kaygusunun yanısıra, «meslekten» bir aileden gelmesinden ve kendisinin de su götürmez şekilde meslekten bir «sofist» olması gerçeğinden (rhetorik bile öğretiyordu) başka bir temeli de vardır. Çünkü, Aristoteles zamanında, Platoncu felsefe büyük umutlarından, iktidar iddialarından vazgeçmişti. Bu andan sonra an-

cak bir eğitim mesleği olarak devam edebilirdi. Bir feodal beyden başka hemen hiç kimsede de felsefe okuyacak kadar para ve boş zaman olmadığına göre, felsefenin umabileceği gelecek, olsa olsa bir efendinin geleneksel eğitimine eklenmiş bir şey olmaktı. Bu daha alçakgönüllü amacı göz önüne alınca, Aristoteles feodal beyi felsefî düşünce ve görüşlerin «iyi hayat»ının çok önemli bir bölümü haline gelebileceğine ikna etmeyi çok gerekli görmektedir; çünkü o, insan siyasal entrikalarla ya da savaşla meşgul olmuyorsa, felsefe boş vakit geçirmenin en soylu, ince ve mutlu yoludur. Boş vakit geçirmenin en iyi yoludur, çünkü, Aristoteles'in kendisinin dediği gibi, «hiç kimse... onun uğruna savaş hazırlamaz.»⁹.

Böyle bir saraylı felsefenin iyimserlik eğiliminde olacağına inanmak akla yakındır, çünkü aksi halde hiç de hoş bir eğlencelik olmazdı. Gerçekten de, Aristoteles'in Platonculuğu sistemleştirirken yaptığı tek önemli değişiklik ¹⁰ bu iyimserliği getirmiş olmasıdır. Platon'un süre anlayışı bütün değişikliklerin, hiç olmazsa belli evren çağlarında, kötüye doğru olması gerektiğini öne süren bir kuramda dile gelmişti; her türlü değişme bozulmadır. Aristoteles'in kuramı gelişme yönünde olan değişimleri de kabul etmektedir; bundan dolayı değişme ilerleme olabilir. Platon'a göre, her türlü oluşum, değişen şeyin özgün ve yetkin İdea ya da Formundan başlar. Öyle ki, oluşan şey değiştiği ve kaynağına olan benzerliğini yitirdiği oranda yetkinliğini de yitirecektir. Bu kuram, Aristoteles kadar, Platon'un ardılı ve yeğeni Speusippos tarafından da bir kenara itilmişti. Ne var ki, Aristoteles, Speusippos'un düşüncelerini, daha yüksek türlerle doğru giden genel bir biyolojik evrimi de içerdiklerinden dolayı, işi fazlaca ileri götürmekle suçluyordu. Aristoteles'in zamanının çok tartışılan evrimci biyoloji kuramlarına karşı olduğu anlaşılıyor ¹¹. Ne var ki, Platonculuğa getirdiği özel iyimser görüş açısı aynı zamanda biyolojik düşüncelerinin de bir sonucu idi. Bu, *erek neden* fikrine dayanıyordu.

Aristoteles'e göre herhangi bir şeyin, —bu arada bir hareket ya da değişikliğin— dört nedeninden biri, *erek neden*, ya da o hareketin yönelmiş olduğu amaçtır. Bu, aynı zamanda bir gaye ya da istenen bir amaç olursa, *erek neden* aynı zamanda *iyi*'dir. Bundan bazı *iyi*'lerin, (Platon'un ileri sürdüğü ve Aristoteles'in de kabul ettiği gibi) ¹² yalnızca bir hareketin başlangıcı olmakla kalmadıkları, aynı zamanda hareketin sonunda da bazı iyiler bulunması gerektiği sonucu çıkar. Ve bu, zamanda bir başlangıcı olan, Aristoteles'in deyişiyle, varlık kazanan şeyler için özellikle önemlidir. *Oluşmakta olan bir şeyin Formu ya da özü ile amacı, ereği ya da son durumu özdeşdir*. Böylece, Aristoteles'in inkâr etmesine rağmen, Speusippos'un Platonculuk üzerinde yaptığı değişikliğe pek benzer bir şey elde ediyoruz. İyi olduğu kabul edilen ve Platon'da durgun olan İdea başlangıçta değil de, sonda yer almaktadır. Aristoteles'in kötümserlik yerine iyimserlik koymasını nitelendiren budur.

Aristoteles'in *erekçiliği* (teleolojisi), yani değişmenin *erek nedeninin* amacı ya da ereği olduğunda ısrar edişi, ağır basan *biyolojik* ilgililerin bir

ifadesidir. Bu, Platon'un biyoloji kuramlarından¹³ ve aynı zamanda Platon'un adalet kuramını evrenin tümü için geçerli olacak şekilde genişletmesinden etkilenmiştir. Çünkü, Platon farklı vatandaş sınıflarından her birinin toplumda doğal bir yere ait olduğu ve doğası gereği uygun olduğu bir yeri bulunduğunu öğretmekle kalmıyordu; fiziksel nesneleri ve onların farklı türlerini ya da sınıflarını buna benzer ilkelere göre yorumlamaya çalışıyordu. Toprak ya da taş gibi ağır cisimlerin ağırlıklarını ve düşme eğilimlerini, hava ve ateşin de yükselme eğilimlerini onların soylarının bulunduğu yere erişmek ya da tekrar oraya varmak için uğraştıkları varsayımına dayanarak açıklamaya çalışıyordu. Taşlar ve toprak, çoğu taşların ve toprağın bulunduğu yere ve doğanın âdil düzeni içinde, ait oldukları yere varmak çabasında oldukları için düşerler; hava ve ateş (göksel cisimler) hava ve ateşin doğanın âdil düzeni uyarınca yer aldıkları yere varmak çabasında oldukları için yükselirler¹⁴. Bu devinim kuramı, zoolog Aristoteles'in hoşuna gitmişti; çünkü bu, erek nedenler kuramı ile kolayca birleşir ve her türlü devinin ahıra dönmeye can atan atların tırıs kalkmasına benzediğini ileri süren bir kuramın ortaya atılmasına izin verir. Aristoteles bu kuramı, ünlü *doğal yerler* kuramı olarak geliştirdi. Her şeyde doğal yerinden ayrıldığı zaman oraya dönmek için doğal bir eğilim vardır.

Bazı değişikliklere rağmen, Platon özcülüğü ile buna Aristoteles'in verdiği biçim arasında ancak önemsiz bazı farklar vardır. Tabii, Aristoteles Formları ya da İdeaları duyumlanabilir şeylerden bağımsız olarak varolan şeyler olarak tasarlamadığında ısrar etmektedir; ama bu fark önemli olduğu oranda değişme kuramında yapılan değişiklik ile yakından ilgilidir. Çünkü, Platon'un kuramındaki ana noktalardan biri, duyumlanabilir şeyler, aşama aşama Formlardan ya da özlerden —veya babalardan— ayrıldıkları için bunların duyumlanabilir şeylerden önce ve öyleyse, onlardan bağımsız olarak varolduklarını kabul etmek zorunda olmasıdır. Aristoteles ise, duyumlanabilir şeyleri erek nedenlerine ya da amaçlarına doğru hareket ettirmekte ve bunları, o şeylerin Formları ya da özleri ile özdeşleştirmektedir¹⁵. Bir biyolog olarak şeylerin sanki içlerinde gizil olarak son durumlarının, ya da özlerinin, tohumlarını taşıdıklarını varsaymaktadır. Form ya da özün Platon'un dediği gibi, şeyden bağımsız ya da önce geldiğini değil de, şeyin içinde olduğunu söyleyebilmesinin nedenlerinden biri budur. Aristoteles'e göre her türlü hareket ya da değişme, şeyin içinde örtük (gizil) olarak bulunan öneğilimin bir kısmının gerçekleşmesi (ya da 'kendini ortaya koyması') demektir¹⁶. Örneğin, bir kereste parçasının özüne bağlı öneğilimlerden biri, suda batmaması, ya da yanabilmesidir; ama bu şey hiç suya girmese, ya da yanmasa bile öneğilimler onun özünde kalırlar. Ama böyle bir durum gerçekleşirse, bir öneğilimini gerçekleştirir, ve böylece de değişir ya da hareket eder. Bundan dolayı bir şeyin bütün öneğilimlerini içine alan öz, onun içindeki değişme ya da hareket kaynağı gibidir. Demek ki bu Aristotelesçi öz veya Form, bu «Formel» ya

da «erek» neden, hemen hemen Platon'un «doğa» ya da nefsiyle özdeş- tir. Aristoteles'in kendisi de bu özdeşleştirmeyi doğrulamaktadır. «Doğa,» demektedir *Metafizik*'inde, «öneğilim ile aynı sınıfa girer; çünkü o da şeyin içinde örtük olarak bulunan bir hareket ilkesidir.»¹⁷. Diğer taraf- tan «nefis»i de «yaşayan bir cismin ilk 'intellekhia'sı» olarak tanımlamak- tadır; «intellekhia»da kendi payına itici neden olarak düşünülen Form ya da Formel neden olarak açıklandığına göre¹⁸, bu oldukça karmaşık ter- minolojik gereçler aracılığı ile tekrar Platon'un ilk görüş açısına dönüyo- ruz; nefis ya da doğa, Form veya İdea gibi bir şeydir, ancak şeyin içinde yer alır ve onun yürütücü ilkesidir. (Zeller, Aristoteles'i «kesin ve geniş kapsamlı bir bilimsel terminoloji geliştirmesinden» ötürü övdüğü zaman¹⁹, sanırım «kesin» sözünü kullanırken biraz rahatsız olmuştur; ama termi- nolojisinin genişliğini teslim etmelidir; öyle ki, Zeller'in dediği gibi, «bin- lerce yıl boyunca felsefeye yolunu göstermiştir.»).

Daha çok ansiklopedici türden bir tarihçi olan Aristoteles, tarihsici- liğe doğrudan doğruya bir katkıda bulunmamıştır. Platon'un zaman za- man sellerin ve başka âfetlerin insan soyunu yok ederek geride ancak bir- kaç kişi bıraktıklarını²⁰ öne süren kuramının daha sınırlı bir biçimini savunuyordu. Ama bunun dışında tarihin genel yönelişleri ile pek ilgilen- mediği anlaşıyor. Buna rağmen, değişme kuramının nasıl tarihsici yo- rumlara açık olduğu, ihtişamlı bir tarihsici felsefe geliştirmek için gerekli bütün öğeleri içinde taşıdığı, burada gösterilebilir. (Hegel'den önce bu im- kândan sonuna kadar yararlanılmamıştı.) Doğrudan doğruya Aristoteles' in özcülüğünden gelen üç türlü tarihsici öğreti ayırddedilebilir: (1) Bir dev- letin ya da bireyin (Hegel'in deyişiyle)²¹, «gizli ve gelişmemiş özü» hak- kında bir şeyler *bilmemiz*, ancak onun gelişmesi halinde ve ancak onun tarihine bakmakla mümkün olabilir. Bu öğreti, sonraları ilkin tarihsici bir yöntemin, yani toplumsal varlıklar ya da özler hakkında ancak tarihsel yöntemi uygulayarak, toplumsal değişmeleri inceleyerek bilgi edinebilece- ğimiz ilkesinin kabulüne yol açar. Ne var ki, bu öğreti (özellikle Hegel'in bilineni olduğu kadar gerçek olanı da iyi ile özdeş sayan ahlâkçı poziti- vizmi ile birlikte ele alınınca) daha da ileri giderek tarihe tapınılmasına ve onun Büyük Gerçeklik Sahnesi olduğu kadar, Evrensel Adalet Mahke- mesi katına da yükseltilmesine yol açar. (2) Değişme, gelişmemiş olan öz- de örtük olarak bulunanları açığa çıkararak ancak başından beri değiş- mekte olan nesnenin içinde bulunan tohumları, öneğilimleri, özü ortaya koyabilir. Bu öğreti, tarihsici bir fikir olan tarihsel bir kader ya da ka- çınılmaz bir özsel yazgı fikrine yol açar, çünkü Hegel'in sonradan göster- diği gibi, «bizim amaç, ilke, *kader* dediğimiz şey», «gizli, gelişmemiş öz»den başka bir şey değildir²². Bu bir insanın, bir ulusun ya da devletin başına gelebilecek her şeyin kendini bu insanda, ulusta ya da devlette ortaya ko- yan özden, gerçeklikten indiğini ve ancak ona başvurularak anlaşılabil- ceğini, kabul etmemiz gerektiği anlamına gelir. «İnsanın kaderi benliğine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır; gerçekten de o insanın ona karşı direnebi-

leceği, fakat kendi hayatının bir bölümü olan bir şeydir.» Hegel'in (Caird' in ²³ dile getirdiği) kader kuramının bu biçimi, açıkça Aristoteles'in bütün cisimlerin kendi «doğal» yerlerine varmak istediklerini öne süren kuramının tarihsel ve romantik bir akrabasıdır. Bu, İnsan'ın başına gelenlerin yalnızca dış olaylara değil, aynı zamanda kendine, onların karşısında aldığı duruma da bağlı olduğu yolundaki gerçeğin şatafatlı bir ifadesinden başka bir şey de değildir tabii. Ne var ki, saf okuyucu bu lâfları anlayabildiği, «kader» ve özellikle «kendi varlığı» gibi heyecanlandırıcı sözlerle dile getirilmesi gereken bu derin gerçeği kavrayabildiği için çok sevinmektedir. (3) Gerçekleşmek ya da ortaya çıkmak için özün değişme ile kendini açığa çıkarması gerekir. Bu öğretisi, sonraları Hegel'de şu biçime girmektedir ²⁴: «Yalnızca kendi için varolan şey, yalnızca bir öneğilimliliktir: O, daha varlığa çıkmamıştır... İdea ancak etkenlik sonucunda ortaya çıkar.» Buna göre, «varlığa çıkmak» istiyorsam (pek alçakgönüllü bir istek, kuşkusuz), kişiliğimi ortaya koymam gerekir. Halen oldukça tutulmakta olan bu kuram, Hegel'in de gördüğü gibi, kölelik kuramını haklı çıkarmaya yarayan yeni bir kuramdır. Çünkü insanın başkaları ile olan bağıntıları söz konusu olunca kendini ortaya koymak demek, başkalarına egemen olmaya çalışmak demektir ²⁵. Gerçekten de, Hegel böylece bütün kişilerarası ilişkilerin köle ile efendisi arasındaki temel ilişkiye, egemen olma ve boyun eğme ilişkisine indirgenebileceğine işaret ediyor. Herkes kendini göstermeye ve ağırlığını ortaya koymaya çalışmalıdır ve her kim ki bağımsızlığını koruyacak cesareten, doğadan ve genel yetiden yoksundur, onun kölelik derekesine düşürülmesi gerekir. Tabii, bu canayakın kuramın Hegel'in Uluslararası İlişkiler kuramında da bir karşılığı vardır. Uluslar Tarih Sahnesinde ağırlıklarını ortaya koymalıdır; Dünya'da egemen olmaya kalkışmak onların görevidir.

Gelecek bölümde başka bir açıdan ele alınacak olan bütün bu çok yönlü tarihsici sonuçlar yirmi yüzyıldan beri Aristoteles'in özcülüğünde uyusuk olarak, «gizli ve gelişmemiş olarak» duruyorlardı. Aristotelesçilik çok sayıdaki hayranlarının birçoğunun bilmediği kadar verimliydi.

II

Felsefemizin karşılaştığı başlıca tehlike, tembellik ve yünsülük bir yana... bulanık olanı kesinmiş gibi ele almak anlamına gelen skolastiklikler...

F. P. RAMSEY

Öyle bir yere geldik ki, artık buradan vakit geçirmeksizin Hegel'in tarihsici felsefesinin çözümlenmesine, hiç olmazsa ayırım III olarak bu bölümü sona erdiren, Aristoteles ile Hegel arasında ortaya çıkan gelişme-

ler ve Hıristiyanlığın ortaya çıkması üzerine söylenecek kısa sözlere geçebildik. Ne var ki, bir türlü sapma olarak, bundan sonra daha teknik bir sorunu, Aristoteles'in *özcü tanımlama yöntemini* ele alacağım.

Tanımlar ya da «terimlerin anlamları» sorunu, doğrudan doğruya tarihsicilikle ilgili değildir. Böyle olmakla birlikte, tükenmez bir karışıklık kaynağı olduğu gibi, Hegel'in kafasında tarihsicilikle karışınca çağımızın, benim *falci felsefe* dediğim ağulu zihin illetinin ortaya çıkmasına yol açan o özel lâfazanlık türünün de kaynağı olmuştur. Sonra, Aristoteles'in düşüncelerimiz üzerindeki ne yazık ki hâlâ devam eden etkisinin, yalnızca Orta Çağa değil, çağdaş felsefemize bile yerleşmiş olan bütün o boş ve lâfazan okulculuğun da (skolastiğin de) en önemli kaynağıdır; çünkü, göreceğimiz gibi, L. Wittgenstein'inki kadar yeni bir felsefe bile bu etkiden muztariptir²⁶. Sanıyorum ki, Aristoteles'ten bu yana düşüncenin gelişimi, her disiplinin Aristotelesçi tanım yöntemine başvurduğu sürece boş bir lâfazanlık ve çorak bir okulculuk raddesinde kaldığını ve türlü bilimlerin ne dereceye kadar ilerleyebildiklerinin ne dereceye kadar bu özcü yöntemden kurtulabilmiş olduklarına bağlı olduğunu söylemekle özetlenebilir. («Toplumsal bilim»lerimizin bu kadar büyük bir bölümünün hâlâ Orta Çağlara ait olması bu yüzdendir.) Platon ve Aristoteles'in etkileri bu konuda öylesine köklü önyargıların yerleşmesine yol açmıştır ki, bunları gidermeye kalkışmak, hiç de umut verici bir girişim gibi görünmemektedir; onun için söz konusu yöntemi biraz soyut bir düzeyde ele alacağız. Bütün bunlara rağmen, bu kadar lâfazanlığın ve karışıklığın kaynağını çözümlemek ilginç olabilir.

Aristoteles de Platon gibi *bilgiyi* sanıdan ayırıyordu²⁷. Aristoteles'e göre bilgi, ya da bilim, iki türlü olabilirdi —ya kanıtlayıcı ya da kavrayıcı—. *Kanıtlayıcı* bilgi aynı zamanda «neden»lerin bilgisidir. Bu kanıtlanan sonuçlardan ve bunları kanıtlayan —orta terimleri de «neden»leri açıklayan— tasımlardan ibarettir. *Kavrayıcı* (sezgisel) bilgi ise (söz konusu şeyin «doğrudan doğruya» olması, yani «neden»inin özsel doğası ile özdeş olması halinde), o şeyin «bölünemez biçimini», özünü ya da özsel doğasını kavramaktan ibarettir; bütün kanıtların özgün temel öncüllerini kavradığı için bilimin yaratıcı kaynağı odur.

Kuşkusuz, Aristoteles bütün bilgilerimizi kanıtlamaya kalkmamamız gerektiğini ısrarla öne sürerken haklı idi. Her kanıt öncüllerden hareket eder; kanıtın kendisi, yani öncüllerden türetilbilirlik, bundan dolayı hiçbir zaman sonucun doğruluğunu kesin olarak ortaya koyamaz, ancak *öncüller doğru ise* sonucun da doğru olması gerektiğini gösterebilir. Kendi paylarına öncüllerin de kanıtlanmasını isteseydik, doğruluk sorunu olsa olsa bir adım daha geriler, yeni bir öncüller takımının kanıtlanması sorununa dönüşür ve bu sonsuzca böyle sürüp giderdi. Aristoteles'in kuşku götürmez şekilde doğru olan ve kanıtlanmaları gerekmeyen öncüller olduğunu varsaymamız gerektiğini öne sürmesi bu türlü bir (mantıkçıların deyimi ile) kısırdöngünün ortaya çıkmasına engel olmak içindi; o, bu

BÖLÜM 11 · HEGELCİLİKTE ARİSTOTELES

türlü öncüllere *temel öncüller* diyordu. Bu temel öncüllerden sonuçlar türetme yöntemini olduğu gibi kabul edersek, Aristoteles'e göre, bütün bilimsel bilginin örtük olarak bu temel öncüllerin içinde bulunduğunu, eğer temel öncüllerin ansiklopedik bir listesini elde edebilseydik, bütün bilgilere sahip olmuş olacağımızı söyleyebiliriz. Ama bu temel öncülleri nasıl buluyoruz? Platon gibi Aristoteles de her türlü bilgiyi önünde sonunda şeylerin özlerini sezgisel bir şekilde kavramakla edindiğimize inanıyordu. «Bir şeyi ancak özünü bilmekle bilebiliriz,» diyor Aristoteles²⁸ ve «Bir şeyi bilmek demek, özünü bilmek demektir.» Ona göre, bir «temel öncül» bir şeyin özünü betimleyen bir cümleden başka bir şey değildir. Ne var ki, bu türlü bir cümle tam da tanım dediği şeydir²⁹. Buna göre, *bütün «kanıtların temel öncülleri» tanımlardır.*

Bir tanım neye benzer? Bir tanım örneği, «Enik, yavru köpektir»dir. Bu türlü bir tanım cümlesinin konusuna, örneğin «enik» terimine *tanımlanacak terim* (ya da *tanımlanan terim*) cümlelerin yüklemine (örneğin, «yavru köpek» sözlerine) de *tanımlayan* denir. Genel olarak tanımlayan tanımlanandan daha uzun ve karmaşıktır, bazen çok daha uzun ve karmaşıktır. Aristoteles tanımlanacak terimi söz konusu şeyin özünün adı, tanımlayanı da o özün betimi saymaktadır³⁰. Ve tanımlayanın söz konusu şeyin özünün ya da esas niteliklerinin tüketici bir betimini vermesi gerektiği konusunda ısrar etmektedir; buna göre «Eniklerin dört ayakları vardır» gibi bir cümle, her ne kadar doğru olsa da, doyurucu bir tanım değildir, çünkü enik olmanın özü diyebileceğimiz şeyi tüketmediği gibi, aynı zamanda atlar için de geçerlidir; bunun gibi «Enikler boz renkte olurlar» cümlesi de, her ne kadar bazı enikler için doğru olsa bile, bütün enikler için doğru değildir; tanımlanan terimin özüne ilişkin bir niteliği değil, ilineksel (arızî) bir niteliğini dile getirir.

Ama en zor sorun, tanımlar ya da temel öncüller elde edip onların doğru olduklarından, hata edip yanlış özü kavramadığımızdan nasıl emin olabileceğimizdir. Her ne kadar Aristoteles bu konuda açıkça bir şey söylemiyorsa da³¹, burada da Platon'u izlediği kuşku götürmez. Platon, İdeaları bir türlü yanılmaz *ussal sezgi* yardımıyla bilebileceğimizi düşünüyordu³²; bu görmeye benzettiği, ama tümüyle usa dayanan ve her türlü duygusal ögeyi dışarıda bırakan bir türlü «us gözüyle görme» süreci idi. Aristoteles'in görüşü Platon'unkinden daha az esinli ve daha az köktencidir, ama sonunda aynı anlama gelir³³. Çünkü her ne kadar tanıma ancak birçok gözlemler yaptıktan sonra vardığımızı öne sürerse de, duyu verilerinin kendi başlarına evrensel özleri kavrayamadıklarını, bundan dolayı da bir tanıma tam olarak belirleyemeyeceklerini itiraf etmektedir. Sonunda ussal bir sezgiye, şeylerin özlerini yanılmasız olarak tanımamızı ve onları bilmemizi mümkün kılan zihinsel ya da ussal bir yetiye sahip olduğumuzu öne sürmektedir. Bundan başka bir özü, sezgisel olarak bilmemiz halinde, onu betimleyebilmek ve öyleyse tanımlayabilmek zorunda olacağımızı da kabul etmektedir. (*Ard Analitik*'te bu kuramı savunmak için öne sürdüğü

düşünceler şaşılacak kadar zayıftır. Bunlar, temel öncüller hakkında bilgimizin, bu bizi bir kısırdöngüye götüreceğinden, kanıtsal olamayacağını, buna karşı temel öncüllerin en az onlardan türetilen sonuçlar kadar kesin ve doğru olmaları gerektiğini ileri sürmekten ibarettir. «Bundan da,» diyor, «temel öncüller hakkında kanıtsal bilgi elde edemeyeceğimiz sonucu çıkar, ussal sezgiden başka hiçbir şey de kanıtsal bilgidен daha doğru olamayacağına göre, temel öncülleri kavrayan yetinin ussal sezgi olması gerekir.» *De Anima*'da ve *Metafizik*'in Tanrıbilimsel bölümünde daha dış dokunur bir düşünceye rastlıyoruz; çünkü orada ussal sezgi hakkında —onun konusu ile, öz ile birleştiğini ve hattâ onunla özdeşleştiğini öne süren— bir kurama rastlıyoruz. «Gerçek bilgi, konusu ile özdeşdir.»).

Bu kısa incelemeyi özetlersek, sanırım, Aristotelesçi tam ve yetkin bilgi idealinin oldukça doğru bir betimlemesini, onun her türlü araştırmanın amacını, bütün özlerin sezgisel tanımlarını, yani adlarını ve tanımlayanlarını, içine alan bir ansiklopedinin hazırlanması olarak gördüğünü ve bilginin gelişmesini de bu türlü bir ansiklopedinin yavaş yavaş birikmesinden, aradaki boşlukların doldurulmasından ve tabii, bunlardan tasım yoluyla kanıtsal bilgiyi meydana getiren «bütün gerçekler heyeti»ni türetilmesinden ibaret saydığını söyleyerek verebiliriz.

Şimdi bu özcü yöntemlerin çağdaş bilim yöntemleri ile mümkün olan en kesin karşıtlık içinde bulunduklarına şüphe yoktur. (Deneyssel bilimlери düşünüyorum; bu, belki matematik için söz konusu değildir.) Bir kez çağdaş bilimde her ne kadar doğruluğu bulmaya elimizden geldiği kadar çalışırsak da onu bulduğumuzdan hiçbir zaman kesin olarak emin olamayız. Geçmişte, birçok hayal kırıklıklarından, hiçbir zaman sonul bir kesinlik ummamamız gerektiğini anlamışızdır. Sonra artık bilimsel kuramlarımız çürütülürse umut kırıklığına uğramamayı da öğrenmişizdir, çünkü çoğu halde verilen herhangi iki kuramdan hangisinin daha iyi olduğunu saptayabiliriz. Bundan dolayı da ilerleme yapmakta olduğumuzu anlayabiliriz, kesinlik ve pekinlik hayalinin kaybolmasını pek çoğumuz için telafi eden de budur. Başka sözlerle, bilimsel kuramlarımızın daima varsayım olarak kalmaya mahkûm olduklarını, ama çoğu hallerde öne sürülen yeni bir varsayımın eskilerinden daha iyi olup olmadığını saptayabileceğimizi biliyoruz. Çünkü, eğer bunlar farklı iseler deney yoluyla denetlenebilecek yeni öndeyiler getirirler, biz de bu gibi can alıcı bir deneyim sonucunda çoğu kez eski kuramın işe yaramaz hale geldiği yerde yeni kuramın doyurucu sonuçlar verdiğini görürüz. Böylece doğruluğu arama sürecimizde bilimsel kesinlik yerine bilimsel ilerlemeyi koyduğumuzu söyleyebiliriz. Bilimin gelişmesi de bu görüşü haklı çıkarmaktadır. Çünkü bilim, Aristoteles'in düşündüğü gibi özlere değgin bilgilerin ansiklopedik bir birikimi ile değil, çok daha devrimci bir yolla, korkusuz fikirlerin öne sürülmesi, (dünyanın düz olmadığı, ya da ölçü uzayının dikel olmadığı gibi) yeni ve pek garip kuramların ortaya atılması ve eskilerinin çürütülmesi ile ilerler.

Ne var ki, bilimsel yöneme bu açıdan bakmak, bilimde Platon ve Aristoteles'in anladığı anlamda, kesin ve sonul bilgi anlamında, bir *bilgi* olmadığını kabul etmek demektir³⁴; bilimde hiçbir zaman doğruluğu bulduğumuza inanmamız için elimizde yeterli neden yoktur. Çoğu zaman «bilimsel bilgi» dediğimiz şey genellikle bu anlamda bir bilgi değil, birbirleri ile rekabet halinde olan türlü varsayımların durumları ve ne gibi deneyimlerin sınavlarından geçmiş oldukları hakkındaki bilgidir; Platon ve Aristoteles'in dilini kullanırsak, en son ve en çok denenmiş bilimsel «kanılar» hakkında bilgidir. Gene bu görüş açısı, bilimde «kanıt»ların (tabii, mantık ve matematiğin dışında) yerleri olmadığı anlamına da gelir. Bize içinde yaşadığımız dünya hakkında bilgi verebilen deneysel bilimlerde kanıtlar geçmez, eğer «kanıt» derken bir kuramın doğruluğunu sonul olarak saptayabilen bir usavurmayı anlıyorsak. (Ancak bilimsel kuramları *çürüten* olgular ortaya çıkabilir.) Öte taraftan kanıtların yapılmasına izin veren mantık ve matematik bize içinde yaşadığımız evren hakkında bilgi sağlamazlar, yalnızca onu betimlemeye yarayan yöntemler geliştirirler. Buna göre (başka yerde de³⁵ söylemiş olduğum gibi) diyebiliriz ki: «Bilimsel yargılar dış evren hakkında bilgi verirlerse çürütülebilirler, çürütülemezlerse dış evren hakkında bilgi vermiyorlar demektir.» Ama kanıt her ne kadar deneysel bilimlerde bir yer tutmuyorsa da, usavurmanın hâlâ yeri vardır³⁶; gerçekten de onun yeri en az gözlem ve deneyimin yeri kadar önemlidir.

Özellikle, bilimlerde tanımların işlevi de, Aristoteles'in düşündüğünden çok farklıdır. Aristoteles bir tanımda, önce (belki de adını anarak) öze işaret ettiğimizi, sonra da tanımlayan yardımıyla onu betimlediğimizi düşünüyordu; tıpkı, «Bu enik boz renktedir» gibi olağan bir cümlede, önce «bu enik» diyerek bir şeye işaret ettiğimiz, sonra da «boz renktedir» diyerek onu betimlediğimiz gibi. Tanımlanacak olan terimin işaret ettiği özü böylece betimlemekle, aynı zamanda o terimin *anlamını*³⁷ da saptadığımızı ya da aydınlatmışımıza inanıyordu. Buna göre tanım aynı zamanda birbiriyle çok yakından ilgili iki soruya birden cevap verebilir: Bunlardan biri, «Bu nedir?», örneğin, «Enik nedir?» sorusudur; tanımlanan terimin sözünü ettiği özün ne olduğunu sorar. Öteki, «Bu terim ne demektir?» Örneğin, «'Enik' ne demektir?» sorusudur; bir terimin (yani, özün sözünü eden terimin) anlamını sorar. Bu bağlamda, bu iki soruyu birbirinden ayırmak gerekmez, daha çok bunların ortak taraflarını görmek gerekir; ve ben özellikle *her iki sorunun da tanımda sol tarafta yer alan terim tarafından ortaya çıkarıldığını ve sağ tarafta yer alan tanımlayan tarafından cevaplandırıldığını işaret etmek istiyorum*. Bilimsel tanımlama yönteminden pek farklı olan özcü tanımlama yöntemini nitelendiren özellik budur.

Diyebiliriz ki, özcü yorumun tanımı olağan biçiminde, yani soldan sağa okumasına karşılık, *modern bilimde kullanılan tanımın genellikle arkadan öne, ya da sağdan sola doğru okunması gerekir*, çünkü modern bilim önce tanımlayana ele alır ve ona kısa bir yafta bulmaya çalışır. Buna

göre, «Enik, yavru köpektir» tanımının bilim açısından yorumu, bunun «Enik nedir?» sorusuna değil de, «Yavru köpeğe ne diyelim?» sorusuna bir cevap olduğudur. («Hayat nedir?», «Yerçekimi nedir?» gibi sorunların modern bilimde yerleri yoktur.) Modern bilimin «sağdan sola okuma» tutumu ile nitelenen kullanımına, tanımın, Aristoteles'e bağlanan *özcü* yorumuna karşılık, *adcı* yorumu denebilir³⁸. Modern bilimde ancak *adcı* tanımlar geçer³⁹, yani uzun sözü kısa kesmek için işin içine kısaltmalar, kısa yaftalar sokulur. Bundan da hemen anlarız ki, tanımların modern bilimde önemli bir yerleri *yoktur*. Çünkü, bu kısaltıcı yaftaların yerlerine her zaman onlara karşı gelen daha uzun ifadeleri, tanımlayanlarını, koyabiliriz. Bazı hallerde, bu, bilim dilimizin çok hantal bir hale gelmesine yol açardı, çok zaman ve kâğıt harcardık. Ama en küçük bir olgusal bilgi parçasından bile yoksun kalmazdık. Bu terimin yasaya uygun olarak kullanıldığı anlamıyla «bilimsel bilgilerimiz», tüm tanımların elenmesinden hiç etkilenmezler. Etkilenecek olan tek şey, kesinliğini değil⁴⁰, kısalığını yitirecek olan dilimizdir. (Bu bilimde, kısalık uğruna, tanımlar yapmanın âcil bir kullanım gereksinmesi olacağı hallerin hiç ortaya çıkmayacağı anlamında alınmamalıdır.) Tanımların yerleri hakkındaki bu görüş ile Aristoteles'in görüşü arasındaki karşıtlıktan daha keskin bir karşıtlık güç tasarımlanır. Çünkü, Aristoteles'in *özcü* tanımları bütün bilgilerimizin kendilerinden türetildikleri ilkelerdir, bundan dolayı bütün bilgamizi içlerinde taşırlar; ve kısa bir ifade yerine uzun bir ifade koymaya yararlar. Buna karşılık bilimsel ya da *adcı* tanımların içinde hiçbir bilgi, hattâ sanı bile yoktur; bunlar, kısa yaftalar ortaya koymaktan başka bir şey yapmazlar, uzun lâfı kısa keserler.

Uygulamada bu yaftalar son derece yararlıdırlar. Bunu anlamak için, bir bakteri bilgininin ne zaman bir soy bakteriden söz etmek istese o soyun tüm betimini (bu arada o soyu ötekilerden ayırt etmek için gereken boyama yöntemlerini vb.) tekrarlamak zorunda kaldığında karşılaşacağı zorlukları düşünmek yeter. Buna benzer bir düşünceye dayanarak niye tanımın, yukarda açıklandığı gibi, sağdan sola okunması gerektiğinin bilim adamları tarafından bile sık sık unutulduğunu anlayabiliriz. Çünkü, birçok insanlar yeni bir bilimi, örneğin bakteri bilimini, öğrenmeye başladıkları zaman önce karşılaştıkları bütün bu teknik terimlerin anlamlarını öğrenmek zorunda kalırlar. Bunlar aslında tanımı soldan sağa *öğrenirler*, sanki bunun yerine bir *özcü* tanım koyarmış, kısa bir lâfın yerine uzun bir lâf dizisi koyarlarmış gibi. Ne var ki, bu yalnızca (öğretim yönteminden kaynaklanan) psikolojik bir düşküdür, bir öğretmen ya da bir ders kitabı yazarı başka türlü de hareket edebilir; yani, yeni terimleri ancak onları kullanmak gereği ortaya çıktıktan sonra söyleyebilir⁴¹.

Buraya kadar bilimsel ya da *adcı* tanım kullanımlarının Aristoteles' in *özcü* yönteminden büsbütün farklı olduğunu göstermeye çalıştım. Ama bunun yanında *özcü* tanım görüşünün kendi içinde bile savunulamaz bir görüş olduğu da gösterilebilir. Bu tartışmayı gereksiz yere uzatmamak

için ⁴², özcü öğretilerin yalnızca ikisini eleştireceğim; bugün hâlâ bazı itibarlı modern okulların onlara dayanmasından dolayı önemli olan iki öğretiyi. Bunlardan biri esoterik ussal sezgi öğretisi, öteki de kesin konuşmak istiyorsak «terimlerimizi tanımlamamız gerektiği»ni öne süren ve bugün çok tutulan öğretilerdir.

Aristoteles de, Platon gibi, bizde, aracılığıyla özleri tasarımıylayabildiğimiz ve hangi tanımın doğru tanım olduğunu anlayabildiğimiz bir yeti, ussal sezgi yetisi olduğunu düşünüyordu. Birçok modern özcüler de bu öğretiyi tekrarlamışlardır. Başka felsefeciler ise, Kant'ı izleyerek, bizde böyle bir yetinin benzeri bile olmadığını savunmuşlardır. Benim kanım, «ussal sezgi» denebilecek bir yetimiz olduğunun rahatça itiraf edilebileceğidir; daha kesin söylenirse, ussal deneyimlerimizden bazıları bu sözlerle betimlenebilirler. Bir fikri ya da bir görüş açısını, bir matematik yöntemini, örneğin çarpmayı, «kühüne varmak» anlamında «anlayan» herkesin o şeyi sezgisel olarak kavradığı söylenebilir; bu türlü sayısız ussal deneyimler vardır. Ne var ki, diğer taraftan bu deneyimlerin, bilimsel çabalarımızda ne kadar önemli bir yer tutarlarsa tutsunlar, hiçbir zaman bir fikrin ya da kuramın doğruluğunu saptamaya yarayamayacakları konusunda da ısrar ederim; kim bu fikrin doğru olması gerektiğini, ya da «kendiliğinden belli» olduğunu ussal sezgi ile ne kadar kesin olarak bilirse bilsin ⁴³. Bu türlü sezgiler kendileri her ne kadar bizim usavurmalar aramamıza yol açabilirlerse de bir usavurma yerine bile geçemezler. Çünkü bir başkası da söz konusu aynı kuramın yanlış olduğunu eşit derecede kesin bir sezgi ile bilebilir. Bilimin arkasında bir zamanlar kendiliğinden belli sayılıp sonra bir kenara itilmiş kuramlarla döşeli bir yol vardır; örneğin Francis Bacon, güneşin ve yıldızların, besbelli hareketsiz olan dünya etrafında döndükleri görüşünün kendiliğinden belli doğruluğunu inkâr edenlerle alay ediyordu. Kuşkusuz, sezgi, bilim adamının hayatında da, şairin hayatındaki gibi önemli bir rol oynar. Onu buluşlar yapmaya götürür. Ama aynı zamanda hatalar yapmasına da yol açabilir. Ve tabiri caizse, her zaman onun özel yaşamının bir bölümüdür. Bilim ona fikirlerini nasıl bulduğunu sormaz, yalnızca herkesçe denetlenebilecek usavurmalarla ilgilenir. Büyük matematikçi Gauss bir keresinde, «Ardığım sonucu buldum, ama nasıl bulduğumu henüz bilmiyorum,» dediği zaman bu durumu pek güzel anlatmıştı. Tabii, bütün bu söylenenler Aristoteles'in, Hegel ve zamanımızda E. Husserl ve çok sayıdaki öğrencileri tarafından sürdürülen, öz denen şeylerin ussal sezgi ile kavranması öğretisi ⁴⁴ için de geçerlidir ve «özlerin ussal sezgi ile kavranması»nın, ya da Husserl'in deyişiyle, «salt fenomenoloji»nin bir bilim ya da bir felsefe yöntemi olmadığını gösterir. (Bu yöntemin yeni bir buluş mu, yoksa Hegel ya da Descartesçiliğin bir türü mü olduğu konusunda sık sık yapılan tartışma kolayca karara bağlanabilir; bu bir tür Aristotelesçiliktir.)

Eleştirilecek olan ikinci öğretinin modern görüşlerle daha da yakın-

dan bir ilişkisi vardır; özellikle lâfazanlık konusu ile ilgilidir. Aristoteles'ten beri bütün yargıları kanıtlamayacağımız ve buna kalkışmanın ancak kanıtların sonsuz gerilemesine yol açacağı, geniş çevrelerce bilinmektedir. Ama ne o ⁴⁵, ne de öyle anlaşıyor ki, birçok modern yazar buna benzeyen bütün terimleri tanımlama çabasının da tanımların sonsuz gerilemesine yol açacağını kavramamışlardır. Crossman'ın *Plato To-Day* adlı kitabından alınan şu satırlar örtük olarak günümüzün ünlü felsefecilerince, örneğin Wittgenstein tarafından, savunulan bir görüşün belirleyici ifadesidir ⁴⁶: «... eğer kullandığımız sözlerin anlamlarını kesin olarak bilmezsek hiçbir konuyu verimli olarak tartışamayız. Hepimizin tartışarak zaman kaybettiğimiz gereksiz konuların birçoğu, hepimizin sözlere kendimize göre kaypak anlamlar vermemizden ve karşımızdakilerin de o sözleri aynı anlamda kullandıklarını varsaymamızdan doğmaktadır. İşin başında terimlerimizi tanımlarsak çok daha verimli tartışmalar yapabiliriz. Sonra propagandanın —günümüzde rhetoriğin yerini alan şeyin— başarısının geniş çapta terimlerin anlamlarını karıştırmaya dayandığını anlamak için günlük gazetelere bakmak yeter. Politikacılar, yasalarla, kullanmak istedikleri her terimi tanımlamaya zorlansalardı, halk nazarındaki itibarlarının birçoğunu yitirirlerdi, nutukları daha kısa olurdu ve anlaşmazlıklarının pek çoğunun salt sözel oldukları ortaya çıkardı.» Bu satırlar, Aristoteles'e borçlu olduğumuz bir önyargıyı, dilin tanımların kullanılması ile daha kesinleştirilebileceği önyargısını pek güzel dile getirmektedirler. Bakalım bu gerçekten yapılabilir mi?

Bir kez politikacıların —ya da herhangi bir kimsenin— «yasalarla kullanmak istediği bütün terimleri tanımlamaya zorlanması» halinde, sözlerinin daha kısa değil, sonsuzca uzun olacağını açıkça görürüz. Çünkü kanıtlar ya da türetimler ⁴⁷, bir yargının doğruluğunu saptayamadıkları kadar, tanımlar da bir terimin anlamını saptayamazlar; her ikisi de ancak sorunu geri atarlar. Türetim doğruluk sorununu öncüllerin doğruluğuna geri götürür, tanım da anlam sorununu tanımlayanların —yani, tanım yapmak için kullanılan terimlerin— anlamları sorununa geri götürür. Ne var ki, birçok nedenlerle ⁴⁸ bunlar da en az tanımlamaya çalıştığımız terim kadar bulanık ve kaypak anlamlı olabilirler; ne olursa olsun bu sefer onları da tanımlamak zorunda kalırız, bu da tanımlanmaları gereken yeni terimlerin ortaya çıkmasına yol açar ve bu sonsuza değin böyle gider. Görüyoruz ki, bütün terimlerimizin tanımlanmasını istemek, bütün yargılarımızın kanıtlanmasını istemek kadar savunulamaz bir istektir.

İlk bakışta, bu eleştiri haksız gibi görünebilir. Tanım verilmesi istendiği zaman düşünülenin «özgürlük», «demokrasi», «din», «görev» gibi sözlere sık sık ilişkin olan kaypaklığın giderilmesi olduğu ⁴⁹, bütün terimlerimizi tanımlamanın açıkça imkânsız olduğu, ama bazı tehlikeli terimleri tanımlayıp işi orada bırakmanın mümkün olduğu ve tanımlayan terimlerin oldukları gibi kabul edilmeleri gerektiği, yani bir sonsuz gerilemenin önüne geçmek için birkaç adım sonra durulması gerektiği öne

sürülebilir. Ne var ki, bu savunma da kabul edilemez. Sözü edilen terimlerin çokça yanlış kullandıkları itiraf edilmelidir. Ama ben bunları tanımlamaya kalkışmanın durumu düzeltereğini kabul etmiyorum. Durumu daha da bozabilir bu çaba. Terimlerini bir kez olsun tanımlayıp tanımda kullandıkları terimleri tanımlamadan bırakmakla, politikacıların konuşmalarını kısaltamayacakları açıktır: Çünkü, herhangi bir özcü tanım, yani —yeni teknik terimler öne süren adcı tanımın aksine— «terimlerimizi tanımlayan» bir tanım, gördüğümüz gibi, kısa bir lâfın yerine uzununun konması demektir. Bundan başka, terimleri tanımlamaya kalkışmak ancak karışıklığı ve kaypaklığı arttırır. Çünkü, tanımda kullanılan bütün terimlerin kendi paylarına tanımlanmalarını isteyemeyeceğimize göre, politikacı tanım vermesi isteğini kolayca karşılayabilirdi. Örneğin, kendisine «demokrasi» sözünden ne anladığı sorulunca «halk iradesinin egemenliği» ya da «halk ruhunun egemenliği» diyebilir ve böylece bir tanım vererek kesinliğin bütün gereklerini yerine getirmiş olacağından artık kimse onu eleştirmeye cesaret edemezdi. Gerçekten de, «egemenlik», «halk», «irade» ya da «ruh» sözlerinin de kendi paylarına tanımlanmalarını istemek bizi iyiden iyiye sonsuz gerileme yoluna sokacağına göre, önerilen tanım nasıl eleştirilebilirdi? Ama bütün bunlara rağmen bu eleştiri öne sürülseydi, o da önceki kadar kolayca karşılanabilirdi. Diğer taraftan tanımın yerinde ya da doğru olup olmadığı hakkındaki tartışmalar, ancak sözler hakkında boş çatışmalara yol açabilirler.

Böylece özcü tanım anlayışı, Aristoteles'e uyarak bilginin «ilkel»ini saptamaya kalkışmayıp da yalnızca görünüşte daha alçakgönüllü bir iddia olan bütün terimlerimizi tanımlamamız gerektiği isteğini öne sürse bile, çökmektedir.

Ne var ki, açıkça ve kaypaklıktan arınmış olarak konuşmamızı istemek çok önemli bir istektir ve karşılanması gerekir. Acdı görüş bu isteği karşılayabilir mi? Ve acılık sonsuz gerilemeden kurtulabilir mi?

Evet. Acdı görüşte sonsuz gerileme durumuna karşı gelen bir durum yoktur. Gördüğümüz gibi, bilim tanımları terimlerinin anlamlarını saptamak için değil, kullanışlı kısa yaftalar getirmek için kullanır. Ve tanımlara dayanmaz; bütün tanımlar, verilen bilgiden hiçbir şey eksilmeksizin, elenebilirler. Bundan da, *bilimde gerçekten gerekli olan bütün terimlerin aslında tanımlanmamış terimler oldukları* sonucu çıkar. Öyleyse bilim terimlerinin anlamlarını nasıl saptarlar? Bu soruya türlü cevaplar öne sürülmüştür⁵⁰, ama bunların hiçbirinin doyurucu olduğuna inanmıyorum. Öyle anlaşıyor ki durum şudur: Aristotelesçilik ve onunla ilgili felsefeler, bize o kadar uzun zamandır terimlerimizin kesin anlamını bilmenin pek önemli olduğunu söyleyip durmuşlardır ki, hepimiz buna inanmaya eğilimli olmuşuzdur. Ve yirmi yüzyıldır terimlerinin anlamları konusunda titizlenmiş olan felsefenin, yalnızca lâfazanlıklarla dolu olmakla kalmayıp, bunun yanında korkunç derecede bulanık ve kaypak olmasına karşılık, terimleri ve bunların anlamları konusunda he-

sürülebilir. Ne var ki, bu savunma da kabul edilemez. Sözü edilen terimlerin çokça yanlış kullandıkları itiraf edilmelidir. Ama ben bunları tanımlamaya kalkışmanın durumu düzelterek kabul etmiyorum. Durumu daha da bozabilir bu çaba. Terimlerini bir kez olsun tanımlayıp tanım da kullandıkları terimleri tanımlamadan bırakmakla, politikacıların konuşmalarını kısaltamayacakları açıktır: Çünkü, herhangi bir özcü tanım, yani —yeni teknik terimler öne süren adcı tanımın aksine— «terimlerimizi tanımlayan» bir tanım, gördüğümüz gibi, kısa bir lâfın yerine uzununun konması demektir. Bundan başka, terimleri tanımlamaya kalkışmak ancak karışıklığı ve kaypaklığı arttırır. Çünkü, tanımda kullanılan bütün terimlerin kendi paylarına tanımlanmalarını isteyemeyeceğimize göre, politikacı tanım vermesi isteğini kolayca karşılayabilirdi. Örneğin, kendisine «demokrasi» sözünden ne anladığı sorulunca «halk iradesinin egemenliği» ya da «halk ruhunun egemenliği» diyebilir ve böylece bir tanım vererek kesinliğin bütün gereklerini yerine getirmiş olacağından artık kimse onu eleştirmeye cesaret edemezdi. Gerçekten de, «egemenlik», «halk», «irade» ya da «ruh» sözlerinin de kendi paylarına tanımlanmalarını istemek bizi iyiden iyiye sonsuz gerileme yoluna sokacağına göre, önerilen tanım nasıl eleştirilebilirdi? Ama bütün bunlara rağmen bu eleştiri öne sürülseydi, o da önceki kadar kolayca karşılanabilirdi. Diğer taraftan tanımın yerinde ya da doğru olup olmadığı hakkındaki tartışmalar, ancak sözler hakkında boş çatışmalara yol açabilirler.

Böylece özcü tanım anlayışı, Aristoteles'e uyararak bilginizin «ilkel»ini saptamaya kalkışmayıp da yalnızca görünüşte daha alçakgönüllü bir iddia olan bütün terimlerimizi tanımlamamız gerektiği isteğini öne sürse bile, çökmektedir.

Ne var ki, açıkça ve kaypaklıktan arınmış olarak konuşmamızı istemek çok önemli bir istektir ve karşılanması gerekir. Adcı görüş bu isteği karşılayabilir mi? Ve adcılık sonsuz gerilemeden kurtulabilir mi?

Evet. Adcı görüşte sonsuz gerileme durumuna karşı gelen bir durum yoktur. Gördüğümüz gibi, bilim tanımları terimlerinin anlamlarını saptamak için değil, kullanışlı kısa yaftalar getirmek için kullanır. Ve tanımlara dayanmaz; bütün tanımlar, verilen bilgiden hiçbir şey eksilmeksizin, elenebilirler. Bundan da, *bilimde gerçekten gerekli olan bütün terimlerin aslında tanımlanmamış terimler oldukları* sonucu çıkar. Öyleyse bilim terimlerinin anlamlarını nasıl saptarlar? Bu soruya türlü cevaplar öne sürülmüştür⁵⁰, ama bunların hiçbirinin doyurucu olduğuna inanmıyorum. Öyle anlaşılıyor ki durum şudur: Aristotelesçilik ve onunla ilgili felsefeler, bize o kadar uzun zamandır terimlerimizin kesin anlamını bilmenin pek önemli olduğunu söyleyip durmuşlardır ki, hepimiz buna inanmaya eğilimli olmuşuzdur. Ve yirmi yüzyıldır terimlerinin anlamları konusunda titizlenmiş olan felsefenin, yalnızca lâfazanlıklarla dolu olmakla kalmayıp, bunun yanında korkunç derecede bulanık ve kaypak olmasına karşılık, terimleri ve bunların anlamları konusunda he-

men hiç kaygılanmayan, bunun yerine olgularla ilgilenen fizik gibi bir bilimin büyük bir kesinliğe erişmiş olması gibi su götürmez bir gerçeğe rağmen, bu tarıkata bağlı kalmakta devam ederiz. Tabii, bu durumun, terimlerin anlamlarının öneminin, Aristotelesçi etkiler altında pek çok abartılmış olduğunu gösterdiğini kabul etmek gerekir. Ne var ki, ben bundan da fazlasını gösterdiğine inanıyorum. Çünkü bu anlam sorunu üzerinde yoğunlaşmak, yalnızca kesinliğe varılmasına yol açmamakla kalmıyor; kaypaklığın, bulanıklığın ve karışıklığın ana kaynağı, bu yoğunlaşmanın kendisi oluyor.

Bilimde öne süreceğimiz yargıların, hiçbir zaman kullandığımız terimlerin anlamına *bağımlı* olmamalarına dikkat ederiz. Terimlerin tanımlanmış olduğu yerlerde bile hiçbir zaman bu tanımlardan bir bilgi türetmeyi ya da bir usavurmayı onlara dayandırmayı düşünmeyiz. Terimlerimizin pek az güçlük çıkarmalarının nedeni budur. Onlara pek çok yük yüklemeyiz. Onlara olabildiği kadar az görev yüklemeye çalışırız. «Anlamları»nı çok ciddiye almayız. Terimlerimizin —onları ancak uygulamada kullanarak öğrendiğimizden— her zaman biraz bulanık anlamlı olduklarını biliriz ve kesinliğe, onların etrafını saran bulanık anlamlılık hâlesini azaltarak değil, daha çok iyiden iyiye o hâlenin içinde kalarak, cümlelerimizi terimlerimizin mümkün anlam nüanslarının önemsiz olacağı şekilde dikkatle kurarak erişiriz. Terimler üzerine çekişmekten böylece kurtuluruz.

Bilimin ve bilim dilinin kesinliğinin terimlerinin kesinliğine bağlı olduğu görüşü oldukça inandırıcı bir görüş olmakla birlikte, bana öyle geliyor ki, yine de bir önyargıdır. Bir dilin kesinliği, daha çok terimlerine kesin olma görevini yüklememesine bağlıdır. «Kumul» ya da «rüzgâr» gibi bir terim hiç kuşkusuz çok bulanık bir terimdir. (Bir kum tepesinin «kumul» sayılması için kaç santim yüksekliğinde olması gerekir? Adına «rüzgâr» denmesi için havanın ne kadar çabuk hareket etmesi gerekir?) Buna rağmen yerbilimcinin amaçları açısından bu terimler çoğu kez yeterli kadar kesindirler; ve daha yüksek bir ayırma derecesinin gerekli olduğu başka hallerde, her zaman «1 ilâ 10 metre arasındaki yükseklikteki kumullar» ya da «Saatte 36 ilâ 64 kilometre arasında bir süratle esen rüzgârlar» denebilir. Daha kesin bilimlerin durumu da buna benzer. Örneğin, fizikte ölçü alırken daima hata yapılabilecek olan aralığı, yanılma aralığını, gözönüne almaya dikkat ederiz; kesinliğe de, bu yanılma aralığını sıfıra indirmeye çalışmakla, ya da bu yanılmayı yok farzetmekle değil, bunu açıkça dile getirmekle varılır.

Bir terimin güçlük çıkardığı durumlarda bile, örneğin fizikte «eşzamanlılık» teriminin çıkardığı gibi, bu güçlük o terimin anlamının kesinliksiz ya da bulanık olmasından değil, bizim o terime gereğinden az değil de gereğinden çok, ya da gereğinden daha «kesin» bir anlam vermemize yol açan bir sezgisel kuramdan dolayı olmuştur. Einstein'ın eşzamanlılığı çözümlemesi sırasında gördüğü durum, fizikçilerin, eşzamanlılıktan söz eder-

ken, ancak ivmeleri sonsuz devinimler olsaydı kabul edilebilecek yanlış bir varsayım yaptıklarıydı. Yanılma, fizikçilerin söylediklerine bir anlam vermemelerinde, ya da verdikleri anlamın bulanık olmasında, terimin yeteri kadar kesin olmamasında değildi; Einstein'ın gördüğü, daha çok o zamana dek besbelli sayılmasından dolayı farkına varılmamış olan, kuramsal bir varsayımın ortadan kaldırılmasının bilimde ortaya çıkmış olan bir güçlüğün ortadan kaldırılmasını da mümkün kıldığı idi. Bundan dolayı o aslında bir terimin anlamı sorunu ile değil, bir kuramın doğruluğu sorunu ile ilgileniyordu. Birisi, belli bir fizik sorunundan bağımsız olarak eşzamanlılık kavramını anlamamızı, bu sözün «özel anlamı»nı çözümleyerek, hattâ fizikçilerin eşzamanlılık derken, «gerçekten ne demek istedikleri»ni inceleyerek ortaya çıkarmaya kalksaydı, bu çabanın pek önemli bir sonuç verebileceği pek şüpheli olurdu.

Sanırım, bu örnekten çayı görmeden paçaları sıvamamamız gerektiğini öğrenebiliriz. Bunun yanında, terimlerin anlamlarıyla ilgili sorunlara, örneğin bulanıklıkları ya da çok anlamlılıklarıyla ilgili sorunlara takılıp kalmanın Einstein örneğine başvurularak haklı çıkarılamayacağına da inanıyorum. Bu türlü sorunlarla bozma daha çok pek çok şeyin terimlerimizin anlamına dayandığı ve bizim bu anlamlarla çalıştığımız varsayımına dayanır; bundan dolayı da, lâfazanlığa yol açması kaçınılmazdır. Bilimin olguları araştırmasına karşılık felsefenin görevinin terimlerimizin anlamlarını açıklamak ve böylece dilimizi temizlemek ve dilsel güçlüklere ortadan kaldırmak olduğunu öne süren Wittgenstein'inki gibi bir öğretiyi bu görüş açısından eleştirebiliriz⁵¹. Bu okulun görüşlerinin belirleyici yönlerinden biri, usa uygun bir şekilde eleştirilebilecek bir usavurmalar zincirine yol açmamalarıdır; bundan dolayı, okul derin⁵² çözümlemelerini ancak bu işten anlayanların küçük ve esoterik çevresine sunabilmektedir. Bu durum, anlam sorunu ile bozmanın her defasında Aristotelesçiliği pek iyi niteleyen bir sonuca, skolastikliğe ve mistikliğe yol açtığını kanıtlar gibi görünmektedir.

Aristotelesçiliğin bu iki tipik sonucunun nasıl ortaya çıktıklarını kısaca görelim. Aristoteles, kanıt ve tanımın bilgi edinmenin iki temel yöntemi olduğunda ısrar ediyordu. Önce kanıt öğretisini ele alırsak, kanıtlatabilecek olandan fazlasını kanıtlama yolunda birçok girişim yapılmasına yol açmış olduğu inkâr edilemez; Orta Çağ felsefesi bu skolastiklikle doludur, Avrupa'da da Kant'a kadar etkileri görülür. Fichte, Schelling ve Hegel'in romantik tepkisine yol açan şey, Kant'ın tüm Tanrı'nın varlığı kanıtlarını eleştirmesi olmuştur. Yeni eğilim her türlü kanıtı, bunlarla birlikte de her türlü usavurmayı bir kenara koymak olmuştur. Romantiklerle birlikte felsefede olduğu kadar toplum bilimlerinde de, yeni bir tür dogmacılık moda oldu. Yazar, görüşünü önümüze koymaktadır. Ve *onu ister kabul ederiz, ister reddederiz*. Schopenhauer, «namussuzluk çağı» adını verdiği bu romantik falci felsefe çağını şöyle betimliyor⁵³: «Önceki bütün felsefecilerin yapıtlarına egemen olan o namusluluk niteliği,

okuyucu ile birlikte bir araştırmaya girişmek havası, burada tümüyle yok olmaktadır. Her sayfa bu sözde felsefecilerin okuyucuya bir şey öğretmek değil, onun aklını çelmek çabasında olduklarına tanıklık etmektedir.»

Aristoteles'in tanımlar öğretisi de buna benzer bir sonucun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Önceleri bol bol kılı kırk yarma çabalarına yol açtı; ama daha sonraları felsefeciler tanımlar üzerine tartışamayacağını düşünmeye başladılar. Böylece özcülük yalnızca lâfazanlığı teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda usavurmada, yani akıldan umut kesilmesine yol açtı. Skolastiklik, mistiklik ve akıldan umut kesilmesi; Platon ve Aristoteles'in özcülüklerinin önüne geçilemez sonucu bunlar olmuştur. Üstelik, Platon'un özgürlüğe karşı açık isyanı, Aristoteles ile akıla karşı gizli bir isyan haline gelmektedir.

Aristoteles'in kendisinden öğrendiğimize göre, özcülük ve tanımlar kuramı ilk öne sürüldüğü zaman, özellikle Sokrates'in eski arkadaşı Antisthenes'in, anlaşılan oldukça akla yakın, güçlü muhalefeti ile karşılaşmıştı⁵⁴. Ne yazık ki, bu muhalefet bastırıldı. Bu bastırılmanın insanın ussal gelişmesindeki etkilerini abartmak çok zordur. Bu sonuçların bazılarını gelecek bölümde ele alacağım. Bununla, yaptığım sapmaya, Platoncu-Aristotelesçi tanım kuramının eleştirilmesine son veriyorum.

III

Aristoteles hakkında söylediklerimin üstünkörü olduğunu, Platon hakkında söylediklerimden çok daha üstünkörü olduğunu tekrar hatırlatmak gerekmez. Her ikisi hakkında da söylenilenlerin ana amacı, tarihsiciliğin ortaya çıkmasında ve açık topluma karşı girişilen savaşta oynadıkları rolü belirtmek ve çağımızın sorunları üzerindeki modern tarihsiciliğin ve totaliterlikçiliğin babası Hegel'in falci felsefesinin ortaya çıkması üzerindeki etkilerini göstermektir. Aristoteles ile Hegel arasındaki gelişmeleri burada hiç ele alamayız. Onlara birazcık olsun haklarını verebilmek için en azından bir cilt daha yazmak gerekirdi. Ancak bu bölümden artakalan birkaç sayfa içinde, anılan devredeki olayların açık ve kapalı toplumlar arasındaki çatışma açısından nasıl yorumlanabileceğine işaret etmeye çalışacağım.

Platoncu-Aristotelesçi kurgulamalar ile Büyük Kuşak, Perikles, Sokrates ve Demokritos'un ruhu arasındaki çatışma çağlar boyunca sürekli olarak izlenebilir. Bu ruh ilk Hristiyanlar gibi insan soyunun kardeş olduklarını öğreten ve bunu Tanrı'nın babalığına olan tektanrıci bir inanış ile birleştiren, Kiniklerin öğretilerinde az çok saf bir biçimde saklanmıştı. Augustus'un ki kadar İskender'in imparatorluğu da, ilkin Perikles'in sömürgeci Atina'sında şekillenmiş olan ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerin her zaman canlı tuttuğu bu fikirlerden etkilenmişti. Bu hareketlerin ve belki de Kinik hareketinin kendisinin, Hristiyanlığın ortaya çıkışını da etkilemiş olması muhtemeldir.

okuyucu ile birlikte bir araştırmaya girişmek havası, burada tümüyle yok olmaktadır. Her sayfa bu sözde felsefecilerin okuyucuya bir şey öğretmek değil, onun aklını çelmek çabasında olduklarına tanıklık etmektedir.»

Aristoteles'in tanımlar öğretisi de buna benzer bir sonucun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Önceleri bol bol kılı kırk yarma çabalarına yol açtı; ama daha sonraları felsefeciler tanımlar üzerine tartışamayacağını düşünmeye başladılar. Böylece özcülük yalnızca lâfazanlığı teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda usavurmada, yani akıldan umut kesilmesine yol açtı. Skolastiklik, mistiklik ve akıldan umut kesilmesi; Platon ve Aristoteles'in özcülüklerinin önüne geçilemez sonucu bunlar olmuştur. Üstelik, Platon'un özgürlüğe karşı açık isyanı, Aristoteles ile akıla karşı gizli bir isyan haline gelmektedir.

Aristoteles'in kendisinden öğrendiğimize göre, özcülük ve tanımlar kuramı ilk öne sürüldüğü zaman, özellikle Sokrates'in eski arkadaşı Antisthenes'in, anlaşılan oldukça akla yakın, güçlü muhalefeti ile karşılanmıştı⁵⁴. Ne yazık ki, bu muhalefet bastırıldı. Bu bastırılmanın insanın ussal gelişmesindeki etkilerini abartmak çok zordur. Bu sonuçların bazılarını gelecek bölümde ele alacağım. Bununla, yaptığım sapmaya, Platoncu-Aristotelesçi tanım kuramının eleştirilmesine son veriyorum.

III

Aristoteles hakkında söylediklerimin üstünkörü olduğunu, Platon hakkında söylediklerimden çok daha üstünkörü olduğunu tekrar hatırlatmak gerekmez. Her ikisi hakkında da söylenenlerin ana amacı, tarihsiciliğin ortaya çıkmasında ve açık topluma karşı girişilen savaşta oynadıkları rolü belirtmek ve çağımızın sorunları üzerindeki modern tarihsiciliğin ve totaliterlikçiliğin babası Hegel'in falcı felsefesinin ortaya çıkması üzerindeki etkilerini göstermektir. Aristoteles ile Hegel arasındaki gelişmeleri burada hiç ele alamayız. Onlara birazcık olsun haklarını verebilmek için en azından bir cilt daha yazmak gerekirdi. Ancak bu bölümden artakalan birkaç sayfa içinde, anılan devredeki olayların açık ve kapalı toplumlar arasındaki çatışma açısından nasıl yorumlanabileceğine işaret etmeye çalışacağım.

Platoncu-Aristotelesçi kurgulamalar ile Büyük Kuşak, Perikles, Sokrates ve Demokritos'un ruhu arasındaki çatışma çağlar boyunca sürekli olarak izlenebilir. Bu ruh ilk Hristiyanlar gibi insan soyunun kardeş olduklarını öğreten ve bunu Tanrı'nın babalığına olan tektanrıci bir inanış ile birleştiren, Kiniklerin öğretilerinde az çok saf bir biçimde saklanmıştı. Augustus'unki kadar İskender'in imparatorluğu da, ilkin Perikles'in sömürgeci Atina'sında şekillenmiş olan ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerin her zaman canlı tuttuğu bu fikirlerden etkilenmişti. Bu hareketlerin ve belki de Kinik hareketinin kendisinin, Hristiyanlığın ortaya çıkışını da etkilemiş olması muhtemeldir.

Başlangıçta Hristiyanlık da, Kiniklik gibi, «kâtiplerin», okumuşların, ukalâ Platon idealizmlerine karşı idi. («Sen bunları bilge ve tedbirli olanlardan sakladın ve onları çocuklara ayân ettin.»). Ben bunun, kısmen geniş anlamında Yahudi Platonculuğu denebilecek şeye karşı bir başkaldırma⁵⁵, Tanrı'ya ve O'nun Sözüne soyut olarak tapınma olduğundan şüphe etmiyorum. Bu hiç kuşkusuz Yahudi kabileciliğine, onun sıkı ve boş kavim yasaklarına ve örneğin, seçilmiş ulus öğretisinde, yani Tanrı'nın bir kavim Tanrısı olarak yorumlanmasında, kendini gösteren kabileci dışa kapalılığa karşı bir başkaldırma idi. Kabile yasalarına ve kabilenin birliğine böylesine önem verilmesi ilkel bir toplumun değil de daha çok eski kabile hayatının geleneklerini tekrar ele geçirmek ve yitirmemek yolunda yapılan umutsuzca bir girişimin niteleyici özelliği imiş gibi görünür ve Yahudilik söz konusu olunca öyle anlaşılıyor ki, bu hareketin kaynağı Babillilerin Yahudi kabile hayatına saldırımlarına karşı yapılmış bir tepkidir. Ama, daha sıkı bir hayat yönünde gelişen bu hareketin yanıbaşında, görünüşe göre, aynı zamanlarda ortaya çıkmış olan ve Büyük Kuşağın Yunan kabileciliğinin yıkılmasına karşı gösterdiği tepkiye benzeyen insancıl fikirlerin ortaya çıkmasına önayak olmuş olan bir başka hareket daha görüyoruz. Öyle anlaşılıyor ki, Yahudi bağımsızlığı sonunda Roma tarafından söndürülünce bu hareket tekrar ortaya çıktı. Mümkün olan iki çözüm arasında, Ortodoks Yahudilik tarafından öne sürülen kavim hayatına dönüş ile köleleri olduğu kadar barbarları —ya da yabancıları— da içine alan yeni Hristiyan mezhebi arasında mevcut uçurumun daha da açılmasına yol açtı. Bu sorunların, ulusal sorunun olduğu kadar toplumsal sorunun da, ne kadar âcil olduklarını [Kitabı Mukaddes] «Resullerin İşleri»nden⁵⁶ anlayabiliriz. Bunu aynı zamanda Yahudiliğin gelişmesinde de görüyoruz; çünkü onların tutucu kesimi, aynı tahrik karşısında kabile yaşamlarını dondurup felce uğratmak ve yasalarına Platon'un bile takdirini kazanabilecek bir inatçılıkla bağlı kalmak yolunda bir hareketle tepki gösterdi. Kuşkusuz bu gelişim de, Platon'un fikirlerinin gelişimi gibi, açık toplumun yeni bir biçimine, bu örnekte Hristiyanlığa karşı beslenen güçlü bir düşmanlıktan esinleniyordu.

Ne var ki, Büyük Kuşağın, özellikle Sokrates'in inançları ile ilk devredeki Hristiyanların inançları arasında daha da derin bir benzerlik vardı. Hiç kuşkusuz ilk devredeki Hristiyanların güçlerinin kaynağı ahlâksal cesaretleriydi. Güçlerinin kaynağında Roma'nın «uyruklarını vicdanlarına aykırı hareketlere zorlamaya hakkı olduğu»⁵⁷ iddiasını kabul etmeme kararı vardı. Güçlülerin hak normları koyma iddialarını kabul etmeyen Hristiyan azizleri, Sokrates'in uğrunda öldüğü dava için acı çektiler.

Bizzat Hristiyan dini Roma İmparatorluğu içinde güç kazanınca bu durumun epeyce değiştiği ortadadır. Hristiyan kilisesinin resmen tanınması hareketinin, —ve sonraları Dönek Julianus'un Yeni-Platoncu Kilise-düşmanı örgütü modeline göre örgütlenmesinin—⁵⁸ egemen güçlerin eşitlikçi bir dinin —kuvvetle olduğu kadar Tanrıtanımazlık ve dinsizlik suç-

lamaları ile de karşı durmaya çalıştıkları bir dinin— muazzam ahlâksal etkilerini kırmak için yaptıkları ustaca bir siyasal manevra olup olmadığı sorunu ortaya çıkıyor. Başka sözlerle Roma'nın, —özellikle Julianus'tan sonra— Pareto'nun «Duyguları ortadan kaldırmaya çalışarak boş yere çaba harcanacağı yerde onlardan yararlanılmak gerektiği» yolundaki öğütüne uymak zorunda mı kaldığı sorunu ortaya çıkar. Bu soruya cevap vermek güçtür, ama herhalde —Toynbee gibi⁵⁹— Konstantin ve ardıllarının devrine «anakronik biçimde kinikçe», yani daha çok «bugünkü Batılı yaşam görüşümüze uygun» dürtüler yüklemeye karşı, «bizi tedbirli olmaya çağıran tarihsel sağduyumuza» başvurularak çözümlenemez. Çünkü, bu türlü dürtülerin İ.Ö. beşinci yüzyıl kadar erken devirlerde bile, Otuz Tiranların başı Kritias tarafından açıkça, daha doğrusu utanıp sıkılmadan, dile getirildiklerini görüyoruz. Yunan felsefesinde de yer yer bu türlü ifadelere rastlarız⁶⁰. Ne olursa olsun, karanlık çağların Justinianus'un Hristiyan olmayanları, münkirleri ve felsefecileri cezalandırması ile başladığı kuşku götürmez (İ.S. 529). Kilise, Platoncu-Aristotelesçi totaliterliğin izlerinde yürüdü ve bu gelişme engizisyon ile doruğuna vardı. Özellikle engizisyonun dayandığı kuramın büsbütün Platoncu olduğu söylenebilir. *Kanunlar*'ın son üç kitabında, Platon çoban yöneticilerin sürülerini korumak uğruna her şeyi yaparak, yasaların ve özellikle dinsel kuram ve törenlerin sertliğini sürdürmeleri gerektiğini, bu uğurda pekâlâ dürüst ve şerefli bir insan olabileceği halde, hasta vicdanı güçlülerin tehditlerine boyun eğmesine izin vermeyen, kurdu öldürmekten de çekinmekle yükümlü olduklarını söyleyerek bunu açıkça göstermektedir.

Çağımızda uygarlığın getirdiği bunalıma karşı yapılan olağan tepkilerden biri, Ortaçağların sözde «Hristiyan» totaliterciliğinin bazı düşüncülerinde günün en son modalarından biri haline gelmesidir⁶¹. Bu, tabii yalnızca gerçekten de daha «organik» ve «birlikli» olan bir geçmişin idealize edilmesinden dolayı değil, aynı zamanda, bu eğilimi ölçü dışına çıkarmış olan, modern agnotisizme karşı anlayışla bakılması gereken bir başkaldırmadan dolayı da meydana gelmiştir. İnsanlar, dünyayı Tanrı'nın yönettiğine inanıyorlardı. Bu da sorumluluklarını sınırlıyordu. Dünyayı kendilerinin yönetmeleri gerektiğini öne süren yeni inanış onlara neredeyse kaldıramayacakları bir sorumluluk yükledi. Bütün bunları teslim etmek gerek. Yine de, ben Ortaçağlarda yönetimin, Hristiyanlık açısından bile, çağımızdaki Batı demokrasilerinin yönetiminden daha iyi olmuş olduğuna inanmıyorum. İncil'de okuduğumuza göre, Hristiyanlığın kurucusu, Tanrı'nın sözlerinin doğru yorumları ile yanlış yorumları arasında ayırım yapmaya yarayacak bir ölçüt hakkında bir «hukuk doktoru» tarafından sorguya çekilmişti. O da buna birlikte yürürlerken çok acı çeken bir adamla karşılaşan papaz ile Levili'nin kıssasını anlatarak cevap vermişti: Papaz da, Levili de, «adamın yanından geçip gitmişler,» (Yahudi bile olmayan) bir Samiriyeli ise onun yaralarını sarmış ve fizik gereksinmelerini karşılamıştı. Bence kilisenin yalnızca özgürlüğü ve vic-

danı baskı altında tuttuğu devri değil, kilisenin gözü önünde ve otoritesi altında söze gelmez baskıların halkı canından bezdirdiği devri de özlemle anan «Hristiyanlar» bu meseli hatırlamalıdır. Halkın o günlerde çektiği acılar üstüne, ama aynı zamanda o günleri geri getirmek isteyenlerce bugün çok tutulan romantik Ortaçağcılığın Hristiyanlığı üstüne, yapılmış içlendirici bir yorum olması bakımından burada H. Zinssner'in, içinde Ortaçağlardaki Aziz John dansı, Aziz Vitus dansı vb. adları verilen, tepinme illetlerinden söz ettiği *Rats, Lice and History*⁶² (Fareler, Bitler ve Tarih) adlı kitabından birkaç satır aktarılabilir. (Zinssner'i bir Ortaçağ otoritesi olarak öne sürmek istemiyorum. İleri sürülen gerçekler tartışmalı olmadıklarına göre, bunun gereği de yok. Ne var ki, yorumunda, Samiriyeli adamın ender rastlanır ve belirleyici havası, büyük ve insancıl bir hekimin edası var.) «Her ne kadar daha önceleri de adları duyulmuş idi ise de, bu garip illetler Kara Ölüm'ün getirdiği korkunç ıstıraplar sırasında ve hemen sonra olağan duruma geldiler. Çoğunlukla bu tepinme illetleri sinir sisteminin salgın ve iletilir hastalıklarına bağladığımız niteleklerin hiçbirini göstermezler. Daha çok *bugün tasarımlanması bile hemen hemen imkânsız bir derecede baskı altında olan, aç ve çaresiz insan yığınlarında korku ve umutsuzluğun yol açtığı kütle isterilerine benziyorlar*. Sonu gelmez savaşların, siyasal ve toplumsal çözülmenin getirdiği ıstıraplara bir de kaçınılmaz, anlaşılmasız ve öldürücü bir hastalığın korkunç ıstırapları eklenmişti. İnsanlar sanki savunulması olmayan bir korkular ve tehlikeler dünyasında kısıtılıp kalmış gibi güçsüz ve çaresizdiler. O günlerin doğaüstü güçler tarafından gönderildiklerine inandıkları felâketlerin tehdidi altında kıvranmakta olan insanları için Tanrı ve Şeytan yaşayan kavramlardı. Bu yükün altında ezilenler için, o çağın koşulları içinde dinsel fanatizm biçimini alan, aklını bozmanın verdiği iç kurtuluştan başka kurtuluş yoktu.» Zinssner, devamla, o zamanki olaylar ile «eski dinsel isterilerin yerine, ekonomik ve siyasal olanlarının konduğu»nu söylediği günümüzün birtakım tepkileri arasında bazı paralellikler çizmekte, sonra da o otoriterlik devresinde yaşamış olanların hayatları hakkında söyleyeceklerini, onları «neredeyse akıl almaz zorluklar ve tehlikeler altında ezilmiş olan, korku içinde yaşayan zavallı bir halk» olarak niteleyerek özetlemektedir. Hangi tutumun, Ortaçağların «kesintisiz uyum ve birliğine» dönmek isteyen tutumun mu, yoksa insanları felâketlerden ve baskıdan kurtarmak için akli kullanmak isteyen tutumun mu, daha Hristiyanca olduğunu sormak gerekir mi?

Ne var ki, Ortaçağların otoriter kilisesinin hiç olmazsa bir bölümü bu türlü kullanışlı insancılığa «dünyasallık» yaftasını vurmayı, onu «Epikürcülüğün», «hayvanlar gibi yalnız karınlarını doyurmayı düşünen insanların» bir niteliği saydırmayı başardı. «Epikürcülük», «maddecilik» ve «denekcilik», Büyük Kuşağın en yücelerinden biri olan Demokritos'un felsefesini niteleyen bu terimler, böylece fesatlıkla aynı anlama gelir oldular ve Platon ile Aristoteles'in kabileci idealizmi bir tür İsa-öncesi Hı-

FALCI FELSEFELERİN GÖZE GİRMELERİ

ristiyanlık katma yüceltildi. Gerçekten de, Platon ve Aristoteles'in günümüzde bile devam eden müthiş otoritelerinin kaynağı felsefelerinin Ortaçağ otoritecililiğince kabul edilmiş olmasıdır. Ama unutulmamalıdır ki, totaliter kamp bir yana, ünleri hayatımız üzerinde yapabildikleri etkilerden çok daha uzun ömürlü olmuştur. Ve her ne kadar Demokritos'un adı pek seyrek hatırlanırsa da, bilimi ve ahlâkı hâlâ aramızda yaşamaktadır.

Bölüm 12

HEGEL VE YENİ KABİLECİLİK

Demek ki Hegel'in felsefesi... düşünce üzerine çoğu yeri anlaşılamaz olacak kadar derin bir incelemeydi.

J. H. STIRLING

I

Bütün modern tarihsiciliğin kaynağı olan Hegel, doğrudan doğruya Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in izinde yürümüştü. Hegel en harikulâde şeyleri başarmıştı. Usta bir mantıkçı olduğundan, salt metafizik şapkalardan gerçek fiziksel tavşanlar çıkarmak onun güçlü diyalektik yöntemleri için çocuk oyuncağıydı. Böylece Hegel, Platon'un *Timaeus*'undan ve oradaki sayı mistisizminden yola çıkarak, gezegenlerin Kepler'in kanunlarına uygun olarak hareket etmeleri gerektiğini, —Newton'un *Principia*'sından 114 yıl sonra— salt felsefesî yöntemlerle «kanıtlamayı» başarmıştı. Gezegenlerin gerçek yerlerini çıkarsamayı bile başarmış¹, böylece Mars ile Jüpiter arasında hiçbir gezegen bulunamayacağını kanıtlamıştı. —Ne yazık ki böyle bir gezegenin birkaç ay önce bulunmuş olduğu dikkatinden kaçmıştı.— Bunun gibi, demiri mıknatıslaştırmanın ağırlığını arttırmak demek olduğunu, Newton'un süredurum ve yerçekimi kuramlarının aralarında *çelişik* olduklarını —tabii, Einstein'ın duran madde ile çeken maddenin *aynı* şeyler olduğunu göstereceğini önceden kestiremezdi— ve bu türden birçok başka şeyleri kanıtlamıştı. Böylesine şaşılacak kadar güçlü bir felsefe yönteminin ciddiye alınabilmiş olmasını, o günlerde Alman doğabilimin gelişmemiş bir evrede olması ancak kısmen açıklayabilir. Çünkü bana öyle geliyor ki, işin doğrusu bu yöntemin başlangıçta (Schopenhauer ya da J. F. Fries gibi) ciddî kişiler tarafından hiç olmazsa Demokritos gibi² «İran'a kral olmaksansa bir tek nedensel kanun bulmayı yeğleyecek» olan bilim adamları tarafından, gerçekten ciddiye alınmadığıdır. Hegel'in ününü yayanlar daha çok bu dünyanın

derin hikmetlerine kısa yoldan vukuf kesbetmeyi, sonunda onları bütün gizleri çözmeye yetisiz olmasıyla hayal kırıklığına uğratabilecek bir bilimin zahmetli tekniklerine yeğleyenler olmuştur. Çünkü, kısa zamanda gördüler ki, «verimsiz» biçimsel mantığın yerini alan esrarlı Hegel *diyalektik*i yöntemi kadar, akla gelebilecek her türlü soruna kolayca uygulanabilecek, bunun yanında —görünürde de olsa— bundan daha zor ve bu kadar çabuk ve etkili sonuçlar veren bu kadar ucuzca ve bu kadar az bilimsel bilgi ve eğitim ile kullanılabilecek ve böylesine tantanalı bir bilimsellik havası verecek başka hiçbir şey yoktur. Hegel'in başarısı —Schopenhauer'in Alman idealizmi devresini betimlemek için kullandığı sözlerle—³ «namussuzluk çağı»nın ve —K. Heiden'in modern totaliterlik çağını nitelerek için kullandığı sözlerle— «sorumsuzluk çağı»nın, önce düşünce sorumsuzluğu, sonra da bunun sonuçlarından biri olarak, ahlâk sorumsuzluğu çağının, parlak sözlerin büyüğü ve teknik deyimlerin gücü ile yönetilen yeni bir devrin başlangıcı olmuştur.

Okuyucunun Hegel'in şatafatlı ve esrarlı sözlerini fazlaca ciddiye alma şevkini önceden kırmak için buraya ses ve ısı hakkında, özellikle ısı ile ses arasındaki bağıntılar üstüne ortaya çıkardığı hayret verici ayrıntılar hakkında birkaç satır aktaracağım. Bu ipe sapa gelmez sözleri Hegel'in *Doğa Felsefesi*⁴ kitabından olabildiğince aslına sadık kalarak çevirmek için çok uğraştım. § 302'de şöyle diyor: «Ses, maddesel bölümlerdeki belli ayrılma koşulundaki ve bu koşulun değillenmesindeki değişiklikler; sanki o belirlemenin *soyut* ya da ideal *idealitesidir*. Ama buna göre bu değişimin kendisi de, derhal o belli maddesel varlıkta kalışın değillenmesidir; bundan dolayı da belli yerçekiminin ve iççekiminin *gerçek* idealitesidir; yani *ısı*. Ses veren cisimlerin ısınması da, tıpkı ovulan ya da kendilerine vurulan cisimlerin ısınması gibi, ısının kavramsal olarak ses ile birlikte ortaya çıkmasıdır.» Bazıları hâlâ Hegel'in özdenliğine inanır ya da sırrının boşluk olmayıp da derinlik, düşünce zenginliği olabileceğinden şüphe ederler. Onların buraya aktarılan sözlerinin son cümlesini, —yegâne anlaşılabilir olanını— okumalarını isterdim, çünkü bu cümlede Hegel kendini ele vermektedir. Çünkü açıkça bu cümle, yalnızca şu anlama gelmektedir: «Ses veren cisimlerin ısınması ... ses ile birlikte... ısı'dır.» Hegel'in, kendi esinlendirici dili ile hipnotizma olarak, kendi kendini de mi aldattığı, yoksa korkusuzca başkalarını aldatmaya mı kalkıştığı sorusu ortaya çıkıyor. Ben, özellikle Hegel'in mektuplarından birinde yazdıklarını göz önüne alınca, ikinci şıkkın doğru olduğuna inanıyorum. *Doğa Felsefesi* adlı kitabının çıkmasından birkaç yıl önceki bir tarihte yazdığı bu mektubunda Hegel, eski dostu Schelling tarafından yazılan başka bir *Doğa Felsefesi*'nden söz ediyor. «Ben matematikle ... diferansiyel hesaplama, kimya ile o kadar ilgilendim ki,» diye övmektedir Hegel, —ama bu yalnızca blöftür— «bu nanemolla doğa felsefesine, gerçeklerin bilgisine dayanılmadan yapılan bu felsefeye ... bu *kurguların*, hattâ *ahmakça kurguların*, fikirmiş gibi ele alınmalarına pabuç

bırakmam.» Bu sözler, Schelling yöntemini, yani uygun dinleyici ve okuyuculara vardığı zaman başarı getirdiğini anlar anlamaz Hegel'in de taklit ettiği, daha doğrusu ayyuka çıkardığı, yüzüzce blöf yapma yöntemini oldukça iyi nitelemektedirler.

Bütün bunlara rağmen arkasında Prusya devletinin otoritesi olmasa idi, Hegel herhalde Alman felsefesinin en nüfuzlu kişisi olamazdı. Olaylar öyle gelişti ki, Napoléon savaşlarından sonraki feodal «restorasyon» devresinde Prusyacılığın ilk resmî felsefeciliğine getirildi. Sonraları devlet Hegel'in öğrencilerini de destekledi, (Almanya'da o zaman yalnız devlet kontrolunda olan üniversiteler vardı, bugün de böyledir), onlar da sırası gelince birbirlerini korudular. Ve her ne kadar Hegelcilik bunların birçoğunca resmen reddedilmişse de, o zamandan bu yana Hegel'i izleyen felsefeciler, Alman felsefe öğretimini, dolayısıyla da ikinci derecedeki okulları bile etkileri altında tutmuşlardır. (Almanca konuşan üniversiteler arasında Roma Katolikliğine bağlı Avusturya üniversiteleri, selden kurtulmuş adacıklar gibi, tecavüzden masun kalmışlardır.) Böylece Kıta Avrupası'nda muazzam başarı kazanınca, Hegelciliğin İngiltere'de de bu kadar güçlü bir hareketin ne olursa olsun verecek bir şeyleri olması gerektiğini düşünerek, Stirling gibi, *Hegelciliğin Sırrı*'nı aramaya yönelenler arasında destek bulmaması imkânsızdı. Onları cezbeden, tabii Hegel'in «yüksek» idealizmi, «yüksek» ahlâk iddiaları idi ve bunun yanında adlarının ardıllar korosu tarafından ahlâksıza çıkarılmasından da korkuyorlardı; çünkü daha mütevazî Hegelciler bile öğretilerinin «Ezel-den beri manevî ve ahlâkî değerlere düşman olan güçlerden gelen saldırılardan her zaman yeniden geri alınması gereken birikimler»⁵ olduğunu ileri sürüyorlardı. Bazı gerçekten zeki adamlar (özellikle, McTaggart'ı düşünüyorum) Hegel'in düzeyinin epeyce üstünde, yapıcı bir idealist düşünce kurmak için epeyce çaba gösterdiler; ama aynı derecede zeki eleştirmenlere hedef olmaktan pek ileri gidemediler. Ve denebilir ki, Kıta Avrupası dışında, özellikle son yirmi yıldır felsefecilerin Hegel'e duydukları ilgi gittikçe kaybolmaktadır.

Bu böyleyse, niye hâlâ Hegel ile ilgilenmeye devam etmeli? Bunun cevabı Hegel'in etkisinin, bilim adamlarının onu hiçbir zaman ciddiye almamış olmalarına, «evrimci»lerin dışında⁶ birçok felsefecinin de ona duydukları ilgiyi yitirmeye başlamalarına rağmen, çok güçlü bir etken olmakta devam etmesidir. Hegel'in, özellikle de riyakâr sözlerinin etkisi ahlâk ve toplum felsefesi alanında, (bir tek ekonomi dışında) toplum ve siyaset bilimlerinde hâlâ pek güçlüdür. Özellikle tarih, siyaset ve eğitim felsefecileri hâlâ çok geniş çapta onun etkisi altındadırlar. Siyaset alanında bunu en belirgin olarak gösteren şey, Marxçı aşırı sol kanat kadar tutucu ortanın da, faşist sağ kanadın da hep siyasal felsefelerini Hegel'e dayandırmalarıdır; sol kanat Hegel'in tarihsici şemasında yer alan devletler savaşı yerine sınıflar savaşını koyar, aşırı sağ ise ırklar sava-

şını; ama her ikisi de onu az çok bilinçli olarak izlerler. (Genel olarak, tutucu sağ Hegel'e borçlu olduğunun farkında değildir.)

Bu muazzam etki nasıl açıklanabilir? Benim başlıca amacım, bu olguyu açıklamaktan çok onunla savaşmaktır. Ama açıklama yolunda birkaç teklif öne sürebilirim. Her nedense felsefeciler bugün bile bir tür sihirbazlık havası içinde bulunurlar. Felsefe, dinin de ele aldığı sırlarla uğraşan, ama bunu yaparken «çocuklara âyan edilemeyecek», ortalama insanlara anlatılamayacak bir yol izleyen garip ve kapalı bir şey sayılır; herkese anlatılamayacak kadar derin bir şey olduğu, düşünürlerin, okumuş ve bilge kişilerin dini ve Tanrıbilimi olduğu kabul edilir. Hegelcilik bu görüşe pek güzel uymaktadır; tam da halk arasında çok tutulan bu inanışın felsefe olarak kabul ettiği şeydir. Her konuda her şeyi bilir. Her soruya cevabı hazırdır. Gerçekten de bu cevabın doğru olmadığından kim emin olabilir?

Ama Hegel'in başarısının başlıca nedeni bu değildir. Belki genel tarihsel durumu kısaca gözden geçirirsek Hegel'in etkisini ve ona karşı çıkmanın gereğini daha iyi anlayabiliriz.

Rönesansla birlikte Ortaçağ otoriterliği çökmeye başladı. Ama Kıta Avrupası'nda onun siyasal dengi olan Ortaçağ feodalizmi Fransız Devrimi'nden önce ciddi bir sarsıntı geçirmedi. (Reformasyon onu olsa olsa güçlendirmişti.) Açık toplum uğruna verilen savaşlar, ancak 1789'da ortaya çıkan fikirlerle başladı; feodal monarşiler kısa zamanda bu tehlikenin ciddiliğini anladılar. 1815'te reaksiyoner parti Prusya'da tekrar güç kazanmaya başlayınca bir ideolojiye şiddetle ihtiyaç duydu. Bunu sağlama görevine Hegel atandı, o da bunu açık toplumun ilk büyük düşmanlarının, Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in, fikirlerini yeniden canlandırarak başardı. Tıpkı, Fransız Devrimi'nin Yüce Kuşağın ve Hristiyanlığın ölümsüz fikirlerini, özgürlük, eşitlik ve insanlığın kardeşliği fikirlerini yeniden ortaya çıkarması gibi, Hegel de özgürlük ve akıl düşmanlığının temelindeki ölümsüz fikirleri yeniden ortaya çıkardı. Hegelcilik, kabileciliğin rönesansıdır. Hegelciliğin tarihsel önemini Platon ile totaliterciliğin modern biçimi arasındaki, deyim yerinde ise, zincirin kayıp halkası olması gerçeğinde görmek mümkündür. Modern totaliterlik taraflarının çoğu, fikirlerinin Platon'a kadar geri götürülebileceğinden tamamen habersizdirler. Ama çoğu Hegel'e borçlu olduklarını bilirler ve hepsi Hegelciliğin boğucu havasında yetişmişlerdir. Onlara devlete, tarihe ve ulusa tapınmaları öğretilmiştir. (Tabii benim Hegel hakkındaki görüşüm, Hegel'in de Platon'u benim burada yorumladığım gibi, yani bu modern yaftayı kullanırsak, totaliterci olarak yorumladığı varsayımına dayanmaktadır; gerçekten, *Hukuk Felsefesi* adlı kitabında Platon'a yönelttiği eleştirilere dayanarak Hegel'in yorumunun da bizimkine uygun olduğu gösterilebilir?).

Okuyucuya Hegel'in Platoncu bir biçimde devlete tapmasını aracısız olarak göstermek için, tarihsici felsefesinin incelemesine girişmeden ön-

ce, ondan birkaç satır aktaracağım. Bu satırlar Hegel'in aşırı kollektivizminin Fransız Devrimi sırasında ve sonrasındaki kritik devirde Prusya Kralı olan III. Friedrich Wilhelm'e dayandığı kadar da Platon'a dayandığını göstermektedirler. Onların öğretisi, devletin her şey olduğu, bireyin ise hiçbir şey olmadığıdır; çünkü birey, her şeyini, fiziksel olduğu kadar, manevî varlığını da devlete borçludur. Platon'un, Friedrich Wilhelm'in Prusyacılığının ve Hegel'in söylemek istedikleri hep budur. «Evrensel (olan Şey)» diye yazmaktadır Hegel⁸, «Devlette bulunur. Devlet, İlahî Fikrin yeryüzündeki şeklidir... Bundan dolayı Devlete Kutsallığın yeryüzündeki tezahürü olarak tapmalıyız ve düşünmeliyiz ki, doğayı anlamak zor ise Devletin özünü kavramak sonsuzca daha zordur... Devlet, Tanrı'nın dünyadan geçmesidir... Devlet bir organizma olarak düşünülmelidir... Esasında bilinç ve düşünce, bütünlüğe varmış Devlete özgü şeylerdir. Devlet ne istediğini bilir... Devlet gerçektir ve... gerçek gerçeklik zorunludur. Gerçek olan ebedî olarak zorunludur... Devlet kendisi için vardır. Devlet gerçekten var olan, gerçekleşmiş ahlâksal hayattır.» Bu seçilmiş sözler, Hegel'in Platonculuğunu ve devletin, bireysel ahlâkın, vicdanın tümünü çiğneyen mutlak ahlâk otoritesi konusundaki ısrarını göstermeye yetebilir. Bu, tabii şatafatlı ve isterik bir Platonculuktur, ama onun Platon ile modern totaliterlik arasında bir halka olduğunu daha açıkça göstermeye yaramaktadır.

Hegel'in bu hizmetleri ile ve tarih üzerinde yaptığı etki ile dehasını kanıtlamış sayılıp sayılamayacağı sorulabilir. Ben bu soruyu pek önemli bulmuyorum, çünkü bu kadar geniş çapta «deha» ile ilgilenmemiz, ancak romantikliğimizin bir sonucudur; bunun yanında başarının herhangi bir şey gösterdiğine, yargıcımızın da tarih olduğuna inanmıyorum⁹; bu türlü inançlar daha çok Hegelciliğe bağlanan inançlardır. Ne var ki, Hegel söz konusu oldukça, onun yetenekli bile olmuş olduğunu sanmıyorum. Okunması son derece güç bir yazardır. En ateşli savunucularının bile itiraf etmek zorunda kaldıkları gibi¹⁰ «üslûbu su götürmez bir şekilde rezalettir.» Ve yazılarının içeriğinin tek fevkalâde yanı orijinallikten şaşılacak kadar yoksun olmasıdır. Hegel'in yazılarında hiçbir şey yoktur ki, ondan önce ondan iyi bir biçimde söylenmemiş olsun. Savunmacı (hüccetçi) yönteminde kendinden önce gelen savunmacılardan alınma olmayan hiçbir şey yoktur¹¹. O, bu ondan bundan aşırılmış fikirleri ısrarla ve hiçbir zekâ alâmeti göstermeksizin bir tek amaç uğruna; açık toplumla savaşmak ve böylece âmiri Prusya Kralı Friedrich Wilhelm'e hizmet etmek uğruna kullandı. Hegel'in akıl karışıklığı ve akli küçük düşürmesi kısmen bu amaç için gerekli bir araçtı, kısmen ise ussal tutumunun rastlantısal olmakla birlikte tamamen doğal bir ifadesiydi. Ve eğer, nasıl bir hokkabazın kolayca «tarih yapan biri» haline gelebileceğini gösteren kötü sonuçları olmasaydı, Hegel hikâyesi anlatılmaya değmezdi. «Alman İdealizmi»nin ortaya çıkmasının meydana getirdiği trajikomik olay, yol açmış olduğu rezilâne cinayetlere rağmen, her şeyden çok bir komik ope-

rayı andırmaktadır ve bu başlangıçlar sonraki kahramanlarının Wagner' in Büyük Teutonik Operalarından mı, yoksa Offenbach'ın farslarından mı çıkma oldukları hakkında bir karar vermenin niçin bu kadar güç olduğunu açıklamaya yarayabilir.

Hegel'in felsefesini art maksatların, yani III. Friedrich Wilhelm'in Prusya hükümetinin yeniden kurulmasındaki kişisel çıkarlarının, harekete getirdiği ve bundan dolayı da söylediklerinin ciddiye alınamayacağı yolundaki iddiam yeni değildir. Bu hikâye siyasal durumu bilen herkes tarafından baştan beri biliniyor ve onu açıkça anlatabilecek kadar bağımsız olan birkaç kişi tarafından da açıkça anlatılıyordu. Bunun en iyi tanığı, kendisi de bir Platoncu ve aşırı olmasa da tutucu olan¹², ama dürüstlüğü her şeyin üstünde tutmuş son derece namuslu bir adam olan Schopenhauer'dir. Onun felsefe konularında zamanının en sözüne güvenilir kişilerinden biri olduğu kuşkusuzdur. Hegel'i şahsen tanımak fırsatını bulan ve onun felsefesini nitelemek için, Shakespeare'in «delilerin bile düşünmedikleri ve ağızlarına almadıkları soydan saçmalar» sözlerinin kullanılmasını öneren Schopenhauer, üstadın şu mükemmel resmini çizmektedir¹³: «Yukarıdaki güçler tarafından ruhsatlı Büyük Felsefeci olarak tayin edilen Hegel en ipe sapa gelmez, akıl sır almaz sözleri yanyana dizmekte yüzüzlüğün sınırına varmış, dar kafalı, yavan, tiksindirici, okuması yazması olmayan bir şarlatandı. Bu saçmalıklar, kiralık hayranları tarafından şamatalı bir şekilde ölümsüz hikmetler olarak ilân edilmiş ve onu böylece kabul eden ahmaklar o zamana kadar duyulmuş olan hayranlık korolarının en mükemmellerinden birine katılmışlardır. İktidardaki güçler tarafından Hegel'e sağlanan geniş manevî etki alanı, ona bütün bir kuşağı ifsat etmek imkânını vermişti.» Başka bir yerde de Schopenhauer, Hegelcilik denen siyasal oyunu şöyle betimlemektedir: «Kant tarafından yeniden itibar kazandırılan felsefe ... kısa zamanda çıkar oyunlarına âlet edilmişti; yukarıdan devlet çıkarlarına, aşağıdan kişisel çıkarlara ... Bütün o ciddi havalara ve iddialara rağmen bu hareketin yürütücü gücü ideal değildir; bunlar pek gerçekçi amaçlardır, yani kişisel, resmî, bürokratik, siyasal, kısacası maddî çıkarlardır. Parti çıkarları pek çok salt bilgi âşığının kalemmini tahrik etmektedir... Kuşkusuz, akıllarına en son gelen şey, doğruluktur... Felsefe devlet tarafından bir araç olarak, yazarlar tarafından ise, çıkar sağlama yolu olarak kötüye kullanılmaktadır. Doğruluğun da bu arada bir yan-ürün olarak ortaya çıkacağına kim inanabilir?.. *Hükümetler felsefeyi devlet çıkarlarına hizmet etme aracı, okumuşlar ise bir ticaret haline getirmektedirler.*» Schopenhauer'in Hegel'i Prusya hükümetinin kiralık ajanı olarak görmesi, bir tek örnek vermek gerekirse, Hegel'in takdirkâr bir takipçisi olan Schwegler tarafından da doğrulanmaktadır¹⁴. Schwegler, Hegel hakkında şöyle demektedir: «Ne var ki, ününün ve etkenliğinin asıl olgunluğu 1818'de yaptığı Berlin gezisinden sonra başlar. Burada etrafında geniş, kalabalık ve... pek faal bir okul ortaya çıktı; gene burada Prusya bürokrasisi ile olan bağıntılarından hem ken-

BÖLÜM 12 · HEGEL VE YENİ KABİLECİLİK

disi için siyasal nüfuz, hem de felsefesinin resmî felsefe olarak tanınmasını sağladı ki, bu her yerde felsefesinin iç özgürlüğünün ya da ahlâksal değerinin lehine olmamıştır.» Schwegler'in editörü, Hegelciliğin ilk İngiliz havarisi olan Stirling¹⁵, tabîî Hegel'i Schwegler'e karşı, okuyucuların «Schwegler'in ... Hegelciliğin bir devlet felsefesi olduğu yolundaki küçük imasını pek ciddiye almamalarını...» salık vererek korumaktadır. Fakat birkaç sayfa sonra, Stirling hiç farkında olmaksızın, Schwegler'in gerçekleri ortaya koyma biçimini olduğu kadar, Hegel'in kendisinin de felsefesinin partici-siyasal savunma görevinin farkında olduğu görüşünü doğrulamaktadır. (Stirling'in ortaya koyduğu gerçekler Hegel'in felsefesinin bu görevi hakkında hayli Kinikçe bir ifade kullandığını göstermektedir¹⁶.) Biraz sonra da, Stirling bir yıl önce, 1866'da Prusya'nın Avusturya üzerine yaptığı yıldırım saldırısına değinerek, şu şairane olduğu kadar da peygamberce açıklamaları yaparken istemeyerek, «Hegel'in sırrı»nı ele vermektedir¹⁷: «Gerçekten de Prusya bugün süratle geliştirmekte olduğu o yüce hayatı ve örgütlenmeyi Hegel'e, özellikle de onun ahlâkına ve siyasal görüşlerine borçlu değil midir? Görünmez bir beyinde tavsiyeler olgunlaştırarak kütlelerin ağırlığını taşıyan bir elle yıldırım gibi saldıran o örgütün merkezinde gerçekten de Hegel yok mudur? Ama birçokları bu örgütün değerini, anayasaya bağlı İngiltere'de hisse ve tahvil sahipleri yapılan ticarî ahlâksızlıklar karşısında mahvolurlarken, Prusya Demiryolları hisse sahiplerinin ortalama % 8,33 gibi rahat bir gelir bekleyebileceklerini söylersem daha elle tutulur bir şekilde kavrarlar. Bu, hiç olmazsa, nihayet Hegel lehine söylenebilecek bir şeydir.»

«Sanırım Hegel'in temel ana hatları artık her okuyucu için açıktır. Ben, Hegel'den çok şey kazandım...» diye devam etmektedir Stirling, Hegel'e methiyesinde. Ben de artık Hegel'in ana hatlarının ortada olduğuna inanıyor, Stirling'in Hegel'den kazandıklarının Hegelci olmayan, anayasaya bağlı İngiltere'de yapılan ticarî ahlâksızlıklardan esirgendiğini umuyorum.

(Bu bağlamda, karşılarına çıkan bir kuramın her zaman nasıl onu öne süren kişilerin sınıf çıkarlarına bağlı olduğunu göstermeye hazır olan Marxist felsefecilerin, yöntemlerini Hegel'e de uygulamayı hep ihmal ettiklerine işaret etmek fırsatını kaçırmaya kimin gönlü elverir? Gerçekten de Marxçılar, onu Prusya mutlakîyetçiliğinin bir savunucusu olarak suçlayacak yerde, diyalektiğin kurucusunun yapıtlarının, genel olarak Hegel felsefesinin özellikle de mantık kitaplarının, bunların faydalarının resmen tanındığı Rusya'nın aksine, İngiltere'de daha çok okunmamasından yakınır¹⁸).

Tekrar Hegel'in siyasal amaçlarına dönersek, sanırım felsefesinin onu kiralayan Prusya hükümetinin çıkarları tarafından etkilendiğine inanmak için bol bol neden vardır elimizde. Ne var ki, Friedrich Wilhelm'in mutlakîyetçiliği altında böyle bir etkilenme Schopenhauer'in ya da Schwegler'in bilebileceğinden daha başka bir anlama geliyordu; çünkü Friedrich'

in her türlü öğrenimin devlet çıkarlarına bağlı olmasını nasıl ısrarlı ve tutarlı bir şekilde istediğini gösteren belgeler ancak son on yıllarda açıklanmıştır. «Soyut bilimler,» diyor Friedrich eğitimi programında, «ancak akademik dünyayı ilgilendiren ve ancak bu küçük grubu aydınlatmaya yarayan soyut bilimler, tabii devletin çıkarları açısından değersizdirler; onları sonuna dek sınırlamak aptallık olur, ama gereken sınırları içinde tutmak sağlıklı bir yöntemdir.»¹⁹. Hegel'in 1818'de Berlin'e çağırılması, kralın hükümetini «Özgürleşme Savaşı»na o kadar katkıda bulunmuş olan reformculardan ve milliyetçi liberallerden temizlemesi ile başlayan reaksiyonunun hareketli devresine rastlamıştı. Bu durumu göz önüne alınca Hegel'in atanmasının felsefeyi sağlıklı tutmak ve devlete, yani Friedrich Wilhelm'e ve onun mutlakiyetçi idaresine hizmet edebilir duruma getirmek için «gerekli sınırları içinde tutmak» yolunda bir hareket olup olmadığı sorulabilir. Hegel'in büyük bir hayranının Hegel hakkında söylediklerini okuduğumuz zaman da aynı soru aklımıza gelmektedir²⁰: «Ve 1891'deki ölümüne kadar Berlin'de, düşünce tarihindeki en güçlü felsefe okullarından birinin kabul edilmiş mutlak diktatörü olarak kaldı.» Bana öyle geliyor ki, burada «düşünce» sözü yerine «düşüncesizlik» sözünü koymamız gerekir, çünkü bir diktatörün, bir felsefe diktatörü olsa bile, düşünce tarihi ile nasıl bir ilgisi olabileceğini anlamıyorum. Ama başkaca, bu aydınlatıcı satırlar pek doğrudur. Örneğin bu güçlü okulun uyumlu çabaları Schopenhauer'in varlığını bile kırk yıl dünyadan gizlemeyi başarmıştı.) Görüyoruz ki, Hegel gerçekten de «felsefeyi gereken sınırları içinde tutmayı» başarabilirdi. Demek ki, sorduğumuz soru gereksiz değilmiş.

Bundan sonra söylenenlerde Hegel'in tüm felsefesinin bu soruya ısrarlı bir cevap, tabii olumlu bir cevap olarak yorumlanabileceğini göstermeye çalışacağım. Aynı zamanda onu bu biçimde, yani Prusyacılığın bir savunması olarak yorumlarsak, Hegelciliğe ne kadar ışık tutulmuş olacağını da göstermeye çalışacağım. Çözümlemem bu bölümün II, III ve IV'üncü ayrımlarında ele alınacak olan üç parçaya ayrılacaktır. Ayrım II, Hegel'in tarihsiciliği ve ahlâkçı pozitivismi, bu arada bu öğretilerin oldukça karanlık kuramsal temellerini, Hegel'in diyalektik yöntemini ve özdeşlik felsefesi denen felsefesini ele alır. III'üncü ayrımda *ulusçuluğun* ortaya çıkmasından söz edilecektir. Ayrım IV'de Hegel'in Burke'le ilişkisi hakkında birkaç söz söylenecektir. V'inci ayrım ise modern totaliterliğin Hegelciliğe bağlılığını ele almaktadır.

II

Hegel'in felsefesini incelemeye Hegel'in tarihsiciliği ile Platon'un ki arasında genel bir karşılaştırma yaparak başlıyorum. Platon, İdeaların ya da özlerin gelip geçici şeylerden önce varolduklarına, oluşumun da İdeaların yetkinliğinden uzaklaşmak yönünde, öyleyse kötüye, bozulma-

ya doğru bir hareket olarak açıklanabileceğine inanıyordu. Özellikle devletlerin tarihi, bir bozulmalar tarihidir; bu bozulma da sonunda yönetici sınıfın ırkının bozulmasına dayanır. (Burada Platoncu «ırk», «nefis», «doğa» ve «öz» kavramları arasındaki sıkı ilişkiyi hatırlamamız gerekiyor²¹. Hegel ise Aristoteles gibi İdeaların ya da özlerin, gelip geçici şeylerin içinde bulunduklarına inanmaktadır; daha kesin olarak söylenirse, (Hegel'in görüşlerinden kesin olarak söz etmenin mümkün olduğu oranda) Hegel onların oluşum halinde olan şeylerle aynı şeyler olduklarını öğretmektedir: «Gerçek olan her şey bir İdeadır.» demektedir²². Ama bu Platon'un bir şeyin özü ile duyumsal görünümü arasında açtığı uçurumun kapanması anlamına gelmemektedir; çünkü Hegel, «Özden söz ettiğimiz zaman bu onu varoluştan ayırdığımız anlamına gelir,» diye yazmaktadır... «Bu sonuncusuna daha çok, öz'e oranla, bir görünüm, ya da benzerlik gözü ile bakarız... Dediğimiz gibi, her şeyin bir özü vardır, yani şeyler ilk bakışta göründükleri gibi değildirler.» Hegel, gene Platon ve Aristoteles gibi, özleri, hiç olmazsa organizmaların —ve öyleyse tabîî, devletlerin de— özlerini nefisler ya da ruhlar olarak düşünmektedir.

Ne var ki, Platon'dan farklı olarak Hegel oluşum içinde olan evrendeki gelişim eğiliminin bir düşme, bir bozulma, İdealardan uzaklaşma eğilimi olduğunu öğretmemektedir. Speusippos ve Aristoteles gibi Hegel de genel eğilimin daha çok İdeaya doğru olduğunu, bir ilerleme olduğunu öğretmektedir. Her ne kadar Platon gibi²³ «bozulabilir olan şeyin temelini özde olduğu ve oradan ortaya çıktığını» söylerse de Hegel, Platon'un aksine, özlerin bile geliştiğini öne sürmektedir. Herakleitos'un-kinde olduğu gibi Hegel'in dünyasında da her şey oluşum içindedir; ve aslında Platon tarafından kalıcılık sağlamak üzere söz konusu edilmiş olan özler bile bunun dışında kalmazlar. Ama bu oluşum bozulma değildir. Hegel'in tarihsiciliği iyimserdir. Onun özleri ve ruhları da Platon'un nefisleri gibi, kendilerinden hareketlidirler; kendi kendilerine gelişirler ya da daha moda terimlerle söylenirse, «varlığa çıkarlar», veya «kendi kendilerini yaratırlar». Ve kendilerini Aristotelesçi bir «erek neden»e, ya da Hegel'in söyleyişiyle²⁴, «kendi kendini gerçekleştiren ve kendi kendine gerçekleşmiş olan bir erek nedene» yöneltirler. Özlerin gelişme sırasında yöneldikleri bu etken neden, Hegel'in «Mutlak İdea», ya da «İdea» dediği şeydir. (Hegel bize bu İdeanın oldukça karmaşık olduğunu söylüyor; o aynı zamanda hem Güzel; hem Kavrama ve Eylemci Etkenlik, hem Anlama, hem En Yüksek İyilik ve hem de Bilim Açısından Tasarlanmış Evrendir. Ama bu türlü küçük güçlüklerden dolayı tasalanmamız gerekmez.) Hegel'in oluşum evreninin bir «varlığa çıkış», ya da «yaratıcı evrim» halinde olduğunu söyleyebiliriz²⁵; her devresi kendisinin içinden çıktığı önceki devreyi içine alır ve her devre önceki devreleri aşarak yetkinliğe gittikçe daha çok yaklaşır. Buna göre, gelişimin genel kuramı ilerlemedir; ama göreciğimiz gibi, basit ve dolambaçsız bir ilerleme değil «diyalektik» bir ilerlemedir.

FALCI FELSEFELERİN GÖZE GİRMELERİ

Daha önce ondan aktarılmış satırlardan da anlaşılacağı gibi, kolektivist Hegel de Platon gibi toplumu bir organizma olarak düşünmektedir; ve topluma bir kolektif «genel irade» vermiş olan Rousseau'yu izleyerek o da topluma bilinçli ve düşünen bir öz, onun nedeni ya da «ruhu» olan bir öz atfetmektedir. Bu ruh ki, «özü etkenliktir» (bu da ne dereceye kadar Rousseau'ya bağlı olduğunu göstermektedir) aynı zamanda devleti meydana getiren *Ulusun Kollektif Ruhu*'dur.

Bir özcü açısından devletin bilinmesi açıkça onun özünün ya da ruhunun bilinmesi demektir. Ve geçen bölümde gördüğümüz gibi²⁶ özü ve «gizliliklerini» ancak «gerçek» (aktüel) tarihinden öğrenebiliriz. Böylece tarihsici yöntemin, devlet gibi toplumsal kurumlar hakkında bilgi edinme yolunun tarihini, yani «ruh»unun tarihini incelemek olduğunu öne süren ana tutumuna varırız. Geçen bölümde geliştirilen öbür iki tarihsici sonuçta ortaya çıkarlar. Ulusun ruhu gizli kaderini belirler ve «varlığa çıkmak» isteyen her ulus, bireyliğini ya da nefsinin «Tarih Sahnesine» çıkmakla, yani öbür uluslarla savaşmakla ortaya koymalıdır; bu savaşın amacı, dünyaya egemen olmaktır. Bundan da anlayabiliriz ki, Hegel de Herakleitos gibi savaşın her şeyin babası ve kralı olduğuna inanmaktadır. Ve Herakleitos gibi o da savaşın âdil olduğuna inanmaktadır: Hegel, «Dünya Tarihi Dünyanın Adalet Mahkemesidir» demektir. Ve yine Herakleitos gibi, o da bu öğretiyi doğaya da teşmil ederek, şeylerin karışıklık ve zıtlıklarını, zıtların kutupsallığını, vb. yorumlayarak, genelleştirmektedir. Ve yine Herakleitos gibi, Hegel de zıtların özdeşliğine inanmaktadır; gerçekten de karşıtların özdeşliği oluşum süresince, diyalektik süreçte, öylesine önemli bir rol oynamaktadır ki, bu iki Herakleitosçu fikrin, karşıtların savaşı ve aynılıklarının, Hegel'in *diyalektiğinin* ana fikirleri olduğunu öne sürebiliriz.

Buraya kadarıyla bu felsefe, her ne kadar biraz orijinaliteden yoksun olsa da pekâlâ katlanılabilir, dürüst bir tarihsici felsefe imiş²⁷, Schopenhauer ile birlikte onu şarlatanlık diye nitelemek için neden yokmuş gibi görünmektedir. Ama Hegel'in diyalektiğini incelemeye giriştiğimiz zaman bu görünüm kaybolmaktadır. Çünkü o, bu yöntemi metafiziğe yönelttiği saldırılarında —bu saldırıların ne kadar şiddetli oldukları Giriş'imе aldığım özdeyişten anlaşılabilir— bu türlü kurguların hepsinin savunulamaz olduklarını öne süren Kant'ı göz önüne alarak ortaya atmaktadır. Hegel hiçbir zaman Kant'a karşı çıkmaya çalışmamıştır. Boyun eğmiş ve Kant'ın görüşünü tersyüz etmiştir. Böylece, Kant'ın «diyalektiği», yani metafiziğe yönelttiği eleştirisi, Hegel'in «diyalektiği», yani metafiziğin ana aracı haline gelmiştir.

Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, Hume'un etkisi altında, salt kurgu yetisinin deneyimle denetlenmesi olanaksız olan bir alana el atmaya cüret ettiği zamanlar çelişkilere ya da «antinomi»lere düşmesinin ve sözünü sakınmadan «salt tasarımlar», «saçmalar», «sanrılar», «verimsiz bir dogmatizm» ve «yüzeysel bir her şeyi bilme kuruntusu» diye betimlediği ürün-

ler vermesinin mümkün olduğunu öne sürüyordu²⁸. Göstermeye çalışmıştı ki, her metafiziksel öneri ya da *tez*'e karşılık, örneğin dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğu ya da Tanrı'nın varolduğu gibi tezlere karşılık, bir karşı-öneri ya da *anti-tez* öne sürülebilir; üstelik Kant her ikisinin de aynı varsayımlardan yola çıkarak aynı derecede «belgelenmiş» olarak kanıtlanabileceklerini öne sürüyordu. Başka bir deyişle, deneyim alanından ayrıldığı zaman kurgu yetimizin bilimsel bir dayanağı olamaz, çünkü her öneriye karşı aynı derecede geçerli bir karşı-öneri öne sürülebilir. Kant'ın amacı, metafizik konusunda kalem oynatanların «lânet olasınca verimliliklerine» kesin ve sonul olarak son vermektir. Ne yazık ki çabalarının etkisi başka oldu. Kant, ancak metafizik kalemlerinin aklı dayanan öneriler öne sürmeye kalkışmalarına son verebildi; onlar, —Schopenhauer'in sözleriyle—²⁹ yalnızca kamuoyuna bir şeyler öğretmek çabasından vazgeçtiler, yoksa akılları çelme çabasından değil. Bu gelişmede Kant'ın da suçu kuşkusuz epeyce büyüktür, çünkü —her ne kadar uzun yıllar düşünüldükten sonra olsa bile pek acele olarak yazdığı— yapıtlarının karanlık üslubu, Alman kuramsal yazılarındaki zaten düşük açıklık standardının daha da düşmesine yol açtı³⁰.

Kant'tan sonra metafizik konusunda kalem oynatanların hiçbiri onun haksız olduğunu göstermeye kalkışmadılar³¹; hattâ Hegel özellikle, «tekerrar eski onurlu yerine getirdiği diyalektik adını yeniden dirilttiği için» Kant'ı övmek-yüzsüzlüğünü gösterdi. O, Kant'ın antinomilere işaret etmekte çok haklı olduğunu, ama onlardan dolayı endişelenmekte haksız olduğunu düşünüyordu. Hegel çelişkilere düşmesinin aklın doğası gereği olduğunu öne sürüyordu; böyle çelişkilere ve antinomilere düşerek çalışması, bizim insanî yetilerimizin bir zaafından değil, her türlü ussallığı özünün böyle olmasındandır; çünkü *aklın gelişme biçimi* budur. Hegel, Kant'ın akli sanki dural bir şeymiş gibi çözümlemiş olduğunu, insanlığın ve onunla birlikte toplumsal kültür birikimimizin geliştiğini unuttuğunu öne sürüyordu. Ama kendi aklımız demekten hoşlandığımız şey bu toplumsal kültür birikiminin, içinde yaşadığımız toplumun, ulusun, tarihsel gelişiminin ürününden başka bir şey değildir. Söz konusu olan gelişim, diyalektik bir biçimde, yani üçlü bir vurgu içinde yürür. Önce bir *tez* —sav— ortaya atılır; ama bu tez kendisine eleştiriler yöneltmesine yol açar, *antitez*'i —karşısavı— öne sürenler tarafından karşıtı ortaya atılır; ve bu iki görüşün çatışmasından bir türlü *senteze* —uyum sava—, yani karşıtların birliğine, daha yüksek düzeyden bir bağdaşma veya barışmaya varılır. Uyum sav sanki ilk karşıt savları, onları içine alarak aşar; onları kendisinin öğeleri haline getirir ve böylece onları yadsır, yüceltir ve korur. Ve bir kez uyum sava varıldıktan sonra, bu sürecin tümü tekrar, artık varılmış olan daha yüksek düzeyde tekrarlanabilir. Hegel'in «diyalektik triada» dediği üç vuruşlu gelişim kısaca budur.

Bunun eleştirel bir tartışmanın ve dolayısıyla bilimsel düşüncenin

de, bazen izleyebileceği yolun kötü olmayan bir betimlemesi olduğunu itiraf etmeye hazırım. Çünkü her türlü eleştirme birtakım çelişmelere ya da tutarsızlıklara işaret etmekten ibarettir ve bilimsel gelişme de geniş çapta çelişki ve tutarsızlıkları gördüğümüz yerde elemekle ortaya çıkar. Ne var ki bu da bilimin *çelişkileri kabul edemeyeceğimiz ve onlardan kaçınabileceğimiz* varsayımına dayandığı anlamına gelir, öyle ki bir çelişkinin ortaya çıkması bilim adamının onu ortadan kaldırmak için elinden geleni yapmasına yol açar; ve gerçekten de bir çelişkiye izin verilirse bütün bilimin çökmesi gerekir³². Ama Hegel diyalektik üçlemesinden bundan pek farklı bir sonuç çıkarıyordu. Çelişkiler bilimin gelişmesinin aracı olduklarına göre, o çelişkilerin yalnızca kabul edilebilir ve kaçınılmaz olan şeyler değil, aynı zamanda pek istenir şeyler oldukları sonucuna varıyordu. Bu, her türlü usavurmanın ve ilerlemenin sona ermesini gerektiren bir Hegelci öğretilerdir. Çünkü çelişmelerden kaçınılamazsa ve onlar istenir şeyler ise, onları aradan çıkarmak gerekmez ve böylece her türlü ilerlemenin ortadan kalkması gerekir.

Ne var ki, bu öğretisi Hegelciliğin birçok ilkelerinden ancak biridir. Hegel'in niyeti çelişkilerle serbest olarak çalışmaktır. Yalnızca bilimin değil, her türlü ussal tartışmanın da sonu demek olacak olan bir tutumu savunmak için «bütün şeylerin kendi içlerinde çelişkili oldukları»nı ısrarla öne sürmektedir³³. Ve çelişkilere hoşgörü göstermek istemesinin nedeni de ussal tartışmaya ve onunla birlikte bilimsel ve ussal ilerlemelere son vermek istemesidir. Her türlü ussal tartışma ve eleştirmeyi olanaksız kılmakla o kendi felsefesini her türlü eleştiriden masun kılmak istemektedir, ta ki böylece o kendini her türlü saldırıdan korunmuş *desteklenmiş bir dogmacılık*, felsefi gelişimin aşılabilir zirvesi olarak ortaya koyabilsin. (Burada tipik bir *diyalektik çevirmenin* ilk örneği ile karşılaşırız; Darwin'e doğru yol alan bir devrede çok tutulan, ama tutucu çıkarlarla bağdaşmayan ilerleme fikri, tersine, sona ermiş, duraklamış bir gelişme fikrine çevrilmektedir.)

Hegel'in felsefesinin iki temel direğinden biri olan, diyalektik üçlemesi üzerine şimdilik bu kadar. Bu kuramın önemi, uygulanma biçimine geçtiğim zaman ortaya çıkacaktır.

Hegelciliğin öteki temel direği, *özdeşlik felsefesi* denen şeydir. Bu da, kendi payına, diyalektik yöntemin bir uygulamasıdır. Burada ondan bir anlam çıkarmaya çalışarak okuyucunun vaktini ziyan etmek niyetinde değilim, bunu başka bir yerde yapmaya çalışmıştım³⁴; çünkü bu özdeşlik felsefesi aslında yüzüstüce bir çift anlamlılıktan başka hiçbir şey değildir ve Hegel'in sözlerini kullanırsak, «saçmalıklardan, hattâ ahmakça saçmalıklardan» ibarettir. O, içinde eski felsefelerin, Herakleitos'un, Platon'un, Aristoteles'in, aynı zamanda Rousseau ve Kant'ın felsefelerinin gölgelerinin ve yankılarının mahpus kaldıkları ve bön okuyucunun aklını çelmeye çalışarak delice bir cadı dansı yaptıkları karmakarışık bir yerdir. Ana fikir, aynı zamanda Hegel'in diyalektiği ile özdeşlik felsefesi

arasındaki bağı sağlayan bağıntı, Herakleitos'un karşıtların özdeşliği öğretisidir. Herakleitos, «Yukarı giden yolla aşağı giden yol aynıdır,» demişti; Hegel de, «Doğu'ya giden yolla Batı'ya giden yol aynıdır,» derken bunu tekrar etmektedir. Bu Herakleitosçu karşıtların özdeşliği öğretisi eski felsefelerin birçoklarının kalıntılarına uygulanmakta ve bunlar böylece Hegel'in kendi sisteminin «ögesi olma haline indirgenmekte»dirler. Öz ve İdea, çokluk ve birlik, varlık ve oluşum, biçim ve içerik, konu ve nesne, töz ve ilinek, her şey ve hiçbir şey, gerçeklik ve gizlilik, varlık ve görünüm, madde ve ruh, geçmişten gelen bütün bu hayaletler, sanki Büyük Diktatör balonu ile, Tanrı ve evren hakkındaki şişirilmiş ve hayali sorunuyla eğlenirken aklında yer alan şeylerdir. Ne var ki bu delilikte yöntem, hattâ Prusyalılara özgü bir yöntem vardır. Çünkü görünürdeki karışıklığın arkasında Friedrich Wilhelm'in mutlak monarşisinin çıkarları yatmaktadır. Özdeşlik felsefesi mevcut düzeni haklı çıkarmaya yararmaktadır. Başlıca sonucu bir *ahlâksal pozitivizm*, mevcut standartlardan başka standartlar olamayacağına göre, mevcut olanın iyi olduğunu öne süren bir öğretilerdir; *güçlülüğün haklılık* olduğunu öne süren bir öğretilerdir.

Bu öğretiye nasıl mı varılır? Yalnızca birtakım çok-anlamlılıklara başvurularak. Gördüğümüz gibi, Biçim ya da İdeaları «akıldaki fikirler» den tümüyle başka olarak tasarlayan Platon, ancak İdeaların gerçek olduklarını, gelip geçici şeylerin gerçek olmadıklarını öne sürüyordu. Hegel bu öğretilerden *İdeal = Gerçek* eşitliğini çıkarmaktadır. Kant diyalektiğinde, «İdea» terimini akıldaki fikirler anlamında kullanarak, «salt ussal İdea»lardan söz etmişti. Hegel bundan da İdeaların zihinsel, ruhsal ya da ussal şeyler oldukları öğretisini çıkarmaktadır; ki bu düşünce de *İdea = Ussallık* denkleminde dile getirilebilir. Bir arada ele alınınca, bu iki denklem, daha doğrusu çift-anlamlılığa dayanan bu iki mugalata, *Gerçek = Ussallık* sonucu vermektedirler, bu da Hegel'in gerçek olan her şeyin ussal ve ussal olan her şeyin gerçek olduğunu, ussal olanın gelişmesinin gerçek olanın gelişmesiyle aynı olduğunu, öne sürmesine izin vermektedir. Ve Ussallık ile İdeanın gelişmesinin mevcut standarttan daha yüksek bir standardı mevcut olamayacağına göre, şimdi gerçek olan veya varolan her şey zorunlu olarak vardır ve ussal olduğu kadar da iyi olması gerekir³⁵. (Göreceğimiz gibi, iyi olan özellikle Prusya devletidir.)

Özdeşlik felsefesi budur. Bundan, Ahlâksal Pozitivizmden başka, bir de doğruluk kuramı ortaya çıkmaktadır —Schopenhauer'in deyişiyle—, salt bir yan ürün olarak. Çok da elverişli bir kuramdır bu. Gördüğümüz gibi, ussal olan her şey gerçektir. Bu da, tabii ussal olan her şeyin gerçeğe uygun olması ve öyleyse aynı zamanda doğru olması gerektiği anlamına gelir. Doğruluk da usun geliştiği gibi gelişir ve usa en son evresinde uygun gelen her şey, aynı zamanda o evre için doğru da olmalıdır. Başka sözlerle, usları çağın modasına uygun olanların usuna uygun gelen her şey aynı zamanda o evre için doğru olmalıdır. Kendiliğinden

-bellilik, aynı zamanda doğruluk demektir. Eğer çağın akımına ayak uydurabilmiş iseniz, bir öğretiye inanmanız yeter, bu inanma o öğretiyi, tanım gereği, doğru kılar. Böylece, Hegel'in «Öznel» dediği şey, yani inanç ile «Nesnel» dediği şey, yani doğruluk arasındaki karşıtlık da özdeşliğe dönüşmüş olur; ve bu karşıtların özdeşliği bilimi de açıklamaya yaramaktadır. «İdea, Öznel ile Nesnel'in birleşimidir... Bilim kendisi ile Doğruluk arasındaki ayrımın daha önce ortadan kaldırılmış olduğunu varsayar.»³⁶.

Hegel'in özdeşlik felsefesi, tarihsiciliğin dayandığı ikinci bilgelik sütunu üzerine de bu kadarı yeter. Bunun da dikilmesi ile, biraz can sıkıcı olan Hegel'in soyut öğretilerini inceleme görevine son vermiş oluyoruz. Bu bölümün geri kalan kısmı Hegel'in bu öğretileri eylemsel siyasal amaçlar uğruna nasıl kullandığını anlatmaya ayrılacaktır. Ve bu uygulamalar bize felsefesinin savunucusu maksatlarını daha açık olarak göstermeye yarayacaktır.

Hegel'in diyalektiğinin çok geniş çapta 1789'da ortaya çıkmış olan fikirleri bozmak amacıyla ortaya atılmış olduklarını iddia ediyorum. Hegel, diyalektik yöntemin bir fikri aksine çevirmek için kullanılabileceğinin pekâlâ farkındaydı. «Diyalektik,» diyor³⁷, «felsefede yeni bir şey değildir. Sokrates... tartışılan konuyu daha açık olarak anlamak istemiş gibi yapar ve bu amaçla türlü sorular ortaya attıktan sonra konuştuğu kimseleri ilk izlenimlerinin doğruymuş gibi gösterdiği sonucun aksine varmak zorunda bırakırdı.» Sokrates'in niyetlerinin bir betimi olarak —hele Sokrates'in amacının insanları önceden inandıklarının aksine inanmaya zorlamaktan çok, bir konuda temelsiz olarak verilen kararları ortaya çıkarmak olduğu düşünülürse— Hegel'in bu iddiası biraz haksızdır; ama Hegel'in kendi amaçlarının ifadesi olarak çok yerinde bir betimdir, her ne kadar uygulamada Hegel'in yönteminin tasarısının gösterdiğinden daha kaba bir şey olduğu ortaya çıkıyorsa da.

Diyalektiğin bu türlü kullanılmasına bir ilk örnek olarak Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde (§ 270) *düşünce özgürlüğü* sorusunu, bilimin bağımsızlığı ve nesnel doğruluk ölçütü sorununu nasıl işlediğini incelemek istiyorum. Ancak düşünce özgürlüğü ve onun devlet tarafından korunması uğruna yapılmış bir çağrı olarak yorumlanabilecek olan sözlerle başlamaktadır: «Devletin,» demektedir, «ana ilkesi düşüncedir, bundan dolayı düşünce ve bilim, özgürlüğü ancak devlette ortaya çıkabilir; Giardano Bruno'yu yakan ve Galileo'yu tövbe etmeye zorlayan kilisedir... Bundan dolayı bilim... amacı nesnel doğruluğu ortaya çıkarmak olduğu için, devletin koruyuculuğuna başvurmalıdır.» Kendine karşı çıkanların ilk izlenimlerini temsil ettiğini kabul edebileceğimiz bu umut verici başlangıçtan sonra Hegel, cephe değiştirmiş Kiliseye yönelttiği başka bir yapmacık saldırı altında onları «ilk izlenimlerinin doğru sanmaya götürdüğü sonucun aksini kabul etmeye zorlamak» sürecine başlıyor: «Ne var ki, bu türlü bilgi, tabii her zaman bilimin standartlarına uymaz, bozulup

salt sanı haline gelebilir»... «Ve o —bilim— da kilisenin ortaya attığı had-dini bilmez iddianın aynısını —inanç ve sanılarında özgür olmak iddiasını— öne sürebilir.» Böylece düşünce özgürlüğü talebi ve bilimin bağımsız olarak karar verebilme iddiası, «haddini bilmezlik» olarak nite-lenmektedir; ama bu Hegel'in çevirmesinin ancak ilk adımıdır. Bundan sonra, «yıkıcı sanılarla karşılaştığı zaman, devletin nesnel doğruluğu ko-ruması gerektiği»ni işitiyoruz; bu da ortaya şu temel sorunu çıkarıyor: Neyin doğru olduğuna, neyin olmadığına kim karar verecektir? Hegel buna şöyle cevap vermektedir: «Genel olarak devletin... neyin nesnel doğ-ruluk olduğuna kendi başına karar vermesi gerekir.» Bu cevapla düşün-ce özgürlüğü ve bilimin kendi standartlarını kendisi ortaya koyma id-diaları nihayet karşıtlarına çevrilmektedirler.

Diyalektiğin kullanılmasına ikinci bir örnek olarak Hegel'in, *eşitlik ve özgürlük* konularını da birlikte ele aldığı, *siyasal bir anayasa* istemesi sırasında söylediği sözleri alacağım. Bu anayasa sorununu tam olarak anlayabilmek için Prusya mutlakiyetçiliğinin —kralın kesin hükümlerliği gibi ilkeler dışında— bir anayasa tanımadığını ve çeşitli Alman prenslik-lerinde bir demokratik reform yapılması için sürdürülen propagandanın ana isteğinin kralın bir anayasa tanınması olduğunu hatırlamak gerekir. Ama Friedrich Wilhelm, «o başıbozukluklara, birkaç yıldır kendilerini ulus olarak ortaya atarak anayasa yaygaraları koparmış olan çok etkin ve şirret kişiler grubuna» hiçbir taviz vermemesi gerektiği konusunda danışmanı Ancillon ile aynı fikirde idi³⁸. Ve her ne kadar kral, büyük baskılar altında, bir anayasa yapmaya söz verseyse de, sözünü hiçbir za-man tutmamıştı. (Masum bir biçimde kralın «anayasa»sından söz ettiği için, [*Constitution* terimi «anayayı» anlamına da gelmektedir], zavallı saray hekiminin işinden kovulduğuna dair bir öykü de anlatılır.) Şimdi Hegel bu gıllı-gışlı sorunu nasıl işlemektedir? «Yaşayan bir akıl olarak,» diyor, «devlet türlü bölümlere ayrılmış olan örgütlenmiş bir bütündür... *anayasa* devlet gücünün bu ayrılması ya da örgütlenmesinden ibarettir... Anayasa varolan *adalettir*... Özgürlük ve eşitlik... bu anayasanın sonul amaç ve sonuçlarıdır.» Bu, tabii, yalnızca işin başıdır. Ama anayasa ta-lebinin diyalektik yöntemle mutlak bir monarşi talebine çevrilmesi sü-recine geçmeden önce Hegel'in nasıl bu iki «amaç ve sonuç»u, özgürlük ve eşitliği karşıtlarına çevirdiğini göstermemiz gerek.

Önce Hegel'in eşitliği nasıl eşitsizliğe çevirdiğini görelim: Hegel, «Va-tandaşların yasalar karşısında eşit oldukları iddiasında... büyük bir doğ-ruluk payı olduğunu» itiraf ediyor³⁹. Ama bu biçimde dile getirildikte, bu olsa olsa bir totolojidir; ancak yasal bir statünün mevcut olduğunu, yasaların egemen olduğunu öne sürmektedir. Ama daha somut olarak söylemek gerekirse, vatandaşlar... yasalar karşısında ancak *yasalar dışın-da da eşit oldukları açılardan* eşittirler. *Ancak yaş, servet vb. gibi sahip oldukları eşitlikler sayesinde ki yasalar karşısında da eşit olmayı ta-lep edebilirler*... Yasaların kendileri eşit olmayan koşulların yürürlükte

olduğunu varsayarlar... Gerçekte bireyler arasındaki yüce ve somut eşitsizliği yaratan şeyin tam da modern devletlerdeki yüce gelişme ve biçim olgunluğu olduğunu söylemek gerekir.»

Hegel'in «büyük doğruluk» dediği eşitliliği karşıtına çevirmesi sürecinin ana hatlarını çizerken sözlerini çok geniş çapta kısalttım ve okuyucuya haber vereyim ki, bütün bölüm boyunca böyle yapmaya devam etmek zorundayım, çünkü lâfazanlığı ve —marazî olduğundan hiç şüphe etmediğim—⁴⁰ düşünce dağınıklığını okuyucuya birazcık olsun okunabilir bir biçimde sunmak için bundan başka çare yok.

İkinci olarak özgürlüğü ele alabiliriz. «Özgürlüğe gelince,» diyor Hegel, «eski zamanlarda yasalarla tanımlanmış haklara, şehrin vb. tanıdığı özel ve kamusal haklara «özgürlükler» denirdi. Gerçekten her gerçek yasa bir özgürlüktür, ... çünkü içinde ussal bir ilke taşır; ... bu da, başka bir deyişle, içinde bir özgürlük taşıdığı anlamına gelir; ...) Şimdi «özgürlük» ile «bir özgürlük» kavramlarının aynı anlama geldiklerini, dolayısıyla «yasa» ile «bir özgürlük» kavramlarının aynı anlama geldiklerini, dolayısıyla özgürlüğün «yasa» demek olduğunu ileri süren ve buradan da ne kadar çok yasa varsa özgürlüğün o kadar çok olduğu sonucunun çıkmasına yol açan bu usavurma, açıkça önce Platon tarafından keşfedilen ve yukarıda kısaca ele alınan özgürlük paradoksunun —bir kelime oyununa dayandığı için— sarsakça dile getirilmiş bir biçimdir⁴¹; bu paradoks, yasaların koruyuculuğu ve sınırlayıcılığı altında olmazlarsa özgürlüklerin güçlülerin zayıflar üzerinde tiranlık etmelerine yol açabileceklerinden dolayı sınırsız özgürlüğün aksine dönüşebileceğini söyleyerek dile getirilebilir. Rousseau'nun da bulanık bir şekilde tekrar ettiği bu paradoks, herkesin özgürlüğünün ancak başkalarının da eşit derecede özgürlüğünü sağlayacak kadar sınırlanmasını isteyen Kant tarafından çözülmüştü. Hegel, Kant'ın çözümünü biliyordu tabii, ama onu beğenmiyordu ve ortaya atanın sözünü etmeksizin şu biçimde ortaya koyuyordu: «Bugün herkesin özgürlüğünü «başkalarının özgürlüğü»nü göz önüne alacak şekilde sınırlaması gerektiği, devletin bu türlü sınırlamaların koşulu olduğu; ve bu sınırlamaların yasalar oldukları fikri pek iyi bilinen bir fikirdir.» «Ama,» diye Kant'ın fikrini eleştirmeye devam etmektedir, «bu görüş, özgürlüğü sıradan bir zevk ve irade sorunu olarak gören görüş açısını dile getirir.» Bu gizli kapaklı sözlerle Kant'ın eşitlikçi adalet kuramı bir kenara konmaktadır. Ama, Hegel'in kendisi de özgürlükle yasaları eşitleştirmek için başvurduğu küçük şakanın amacını sağlamaya yetmediğinin farkındadır; ve biraz da çekinerek, ilk sorusunu, anayasa sorusunu, tekrar ele almaktadır. «Siyasal özgürlük terimi,» demektedir⁴², «çoğu zaman esas görevleri sivil toplumun türlü özel amaç ve etkinliklerini yürütmek olanların», —yani olağan vatandaşların— «devletin kamu etkinliklerine resmen katılmaları anlamına gelir.» «Ve ancak devletin bu türlü katılmaya izin veren bölümüne «anayasa» adını vermek ... ve bunun resmen gerçekleşmediği devletleri anayasasız say-

mak âdet olmuştur.» Gerçekten de olmuştur. Ama bundan nasıl kurtulmalı? Salt sözle bir hileyle-bir tanımla: «Bu terimin kullanımı hakkında söylenecek tek şey, anayasa denince genel olarak yasaların, yani özgürlüklerin belirleyiciliklerini anlamamız gerektiğidir. ...) Ama burada da Hegel öne sürdüğü düşüncelerin korkunç sefaletinin farkındadır ve umutsuzluk içinde —Rousseau'nun mamulâtı olan— bir tür kolektif mistikliğe ve tarihsiciliğe dalmaktadır⁴³: « “Anayasayı yapmak hakkı kimindir?” sorusu ... “Ulusun ruhu kimdedir?” sorusunun aynıdır.» «Anayasa kavramınızı kolektif Ruh kavramından ayırın,» demektedir. Hegel, «San-ki bu sonuncusu anayasa varolmadan varolabilirmiş gibi ve tasarım gücünüz aralarındaki bağıntıyı» —yani, Ruh ile anayasa arasındaki bağıntıyı— «ne kadar yüzeysel bir biçimde kavramış olduğunuzu size gösterecektir.» «Anayasaları yapmış olan ve yapagelen şey, Ulusun tarihi ve içindeki Ruhtur, —ki bu tarih de Ruhun tarihinden ibarettir.» Ne var ki bu mistiklik hâlâ mutlakiyetçiliği haklı çıkarmaya yetmemektedir. Daha da kesin konuşmak gerekmektedir ve Hegel şimdi acele ile bunu yapmaya başlıyor: «Gerçekten yaşayan bütünlük,» diyor, «devleti ve anayasasını sürekli olarak koruyan ve yeniden yaratan şey, *Hükümet*... Organik bir bütünlük olarak bakılan Hükümette Egemen Güç ya da her şeyi ayakta tutan, her şeyi buyuran Devlet İradesidir ve bu onun en yüksek zirvesi, her şeye nüfuz etmiş birliğidir. Devletin, içinde bütün öğelerin özgür varlıklarına kavuştukları, yetkin biçiminde ... bu irade *bir tek gerçekten buyuran Bireyin iradesidir...*» (yalnızca içinde buyuran iradenin gerçek bir varlığa kavuşmadığı bir çoğunluğun değil), *monarşidir* bu. «Demek ki monarşinin anayasası gelişmiş usun anayasasıdır ve bütün öbür anayasalar usun gelişmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin daha aşağı düzeylerinin ürünleridirler.» Daha da kesin söylemek için Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde buna paralel bir yerde —buraya kadar verilen örnekler hep *Ansiklopedi*'den alınmıştı— «bizatihî Hükümdarın yetisinin nihai karar verme... *mutlak kendi kendine karar verme olduğunu...*» ve «bütünün içindeki *mutlak olarak belirleyici* ögenin bir tek birey, Hükümdar olduğunu» söylüyor.

Şimdi vardık işin püf noktasına. Mutlak bir monarşi ile, mümkün anayasaların en yüksek biçimi ile yönetilmek mutluluğuna zaten ermiş bir ülke için tutup da bir anayasa talep etmek kadar aptallık olur mu? Bunu isteyenler besbelli ne yapıp ne istediklerini bilmeyenlerdir, tıpkı özgürlük isteyenlerin Prusya mutlak monarşisinde «her ögenin en yüksek özgürlüğüne kavuşmuş olduğunu» görmeyecek kadar kör oldukları gibi. Başka sözlerle burada Hegel'in Prusya'nın özgürlüğün «en yüksek zirvesi» ve kalesi olduğunu, mutlakiyetçi anayasanın insanlığın kendisine doğru yönelmiş olduğu amaç olduğunu; ve hükümetinin en saf bir özgürlük ruhunu koruduğunu —konsantrasyon ile, olsa olsa— öne süren mutlak diyalektik kanıtı karşısındayız.

Platon'un bir zamanlar devlete egemen olmak iddialarında bulunan felsefesi, Hegel ile devletin en itaatkâr uşağı derekesine düşmektedir.

Dikkatle işaret edilmek gerekir ki, bu mülevves hizmetler gönüllü olarak sunulmuştu⁴⁴. O mutlu mutlakiyet günlerinde bir totaliterlik korkusu söz konusu değildi; sayısız liberal yayınların gösterdikleri gibi sansür de pek etken olamıyordu. Hegel, *Ansiklopedi'sini* yayınladığı zaman Heidelberg'de profesördü. Ve yayından hemen sonra da, hayranlarının dedikleri gibi, «felsefenin resmen tanınan diktatörü» olmak üzere Berlin'e çağrıldı. Ama, diye düşünebilir bazıları, bütün bunlar doğru olsa bile, Hegel'in diyalektik yönteminin yetkinliğine halel getirmezler. Bu inanca Schopenhauer'in verdiği cevabı daha önce de söz konusu etmiştim: «Felsefe devlet tarafından bir araç olarak, bireylerce ise bir kazanç vasıtası olarak kötüye kullanılmaktadır. *Bu arada doğruluğun da bir yan ürün olarak ortaya çıkacağına kim gerçekten inanabilir?*»

Bu satırlar bize Hegel'in diyalektik yönteminin nasıl uygulandığı hakkında bir fikir vermektedir. Şimdi diyalektik yöntemle özdeşlik felsefesinin bir arada uygulanmasına dair birkaç örnek vermeye geçiyorum.

Gördüğümüz gibi Hegel, her şeyin, bu arada özlerin bile oluşum içinde bulunduğunu öğretiyor. Özler, Ruhlar ve İdealar gelişirler, gelişmeleri de tabii kendinden hareketli ve diyalektik yürüyüşlüdür⁴⁵. Ve her gelişmenin en son aşaması usa uygun olmalıdır, ondan dolayı da iyi ve doğru olmalıdır, çünkü bütün eski aşamaları aşar, eski aşamaların zirvesidir. (Buna göre ahval olsa olsa düzelebilir.) Her gerçek gelişme, aynı zamanda gerçek bir süreç olduğundan, özdeşlik felsefesine göre akla yakın ve ussal bir süreç olmalıdır. Bunun tarih için de böyle olacağı açıktır.

Herakleitos, tarihte gizli bir amaç olduğunu ileri sürüyordu. Hegel için tarih açık bir kitaptır. Bu kitap baştan sona kadar savunmadır. Kader'in bilgeliğine dayanarak Prusya monarşiciliğinin yetkinliğini savunmaktadır; dönüp Prusya monarşiciliğinin yetkinliğine dayanarak kaderin bilgeliğini savunmaktadır.

Tarih gerçek bir şeyin gelişmesidir. Özdeşlik felsefesine göre, bundan dolayı aynı zamanda ussal bir şeyin gelişmesi olması gerekir. Gerçek evrenin gelişmesi, ki bunun en önemli bölümü tarihtir, Hegel tarafından bir türlü mantıksal işleme ya da usavurma süreciyle «özdeş» sayılmaktadır. Ona göre tarih, «Mutlak Ruh»un, ya da «Evren Ruhu»nun düşünme sürecidir. O, sanki Kader tarafından usavurulan muazzam bir diyalektik tasımdır⁴⁶. Bu tasım, Kader'in izlediği plandır ve varılan mantıksal sonuç da, Kader'in varmak istediği sonuçtur — evrenin yetkinliğidir. «Felsefenin Tarihi ele alırken aklına getirdiği tek düşünce,» demektedir *Tarih Felsefesi'nde*, «pek basit olan Ussallık düşüncesidir; bu Ussallığın Evrenin Hâkimi olduğu, bundan dolayı da evrenin tarihinin karşımıza *ussal bir süreç* çıkardığı öğretisidir. Felsefe alanında bu inanç ve sezgi bir varsayım değildir. Orada ... Ussallığın hem *Töz*, hem *Sonsuz Güç* ... hem *Sonsuz Madde* ... *Sonsuz Biçim* ... *Sonsuz Enerji* ... olduğu, ... Bu

«İdea» ya da «Us»un *Doğruluk, Ebedî Olan*, mutlak olarak *Güçlü Öz* olduğu ve Evrende ortaya çıkanın bundan, bunun onur ve şaşıasından ibaret olduğu ... kanıtlanır; dediğimiz gibi, bu felsefede kanıtlanmış olan bir savdır ve burada kanıtlanmış sayılır.» Bu içini boşaltma pek bir yere vordırılmaz bizi. Ama —*Ansiklopedi*'sinde— sözünü ettiğı «Felsefe» başlığı altındaki yere bakarsak savunucu amaçlarının birazını daha görmek imkânını buluruz. Çünkü orada şunları okuyoruz: «Tarihin, her şeyden önce de Evrensel Tarihin, onda kendini *gerçekten gösteren ve gösterecek olan*, aslı ve gerçek bir amaç üzerine — Kader'in Plânı üzerine kurulmuş olduğu; kısacası Tarihin Ussal olduğu, salt felsefesal temellere dayanılarak ortaya konmalı ve böylece bunun özsel ve zorunlu bir şey olduğu gösterilmelidir.» Şimdi «Kader'in amaçları» tarihin akışı içinde «gerçekten gerçekleştiklerine» göre bu gerçekleşmenin gerçek olan Prusya içinde gerçekleşmiş olduğu akla gelebilir. Gerçekten de böyle olmuştur; bu amaca usun, ya da Hegel'in dediğı gibi, «hayatı ilerleyen gerçekleştirme aşamalarından ibaret olan... Ruhun» üç adımlı bir diyalektik tarihsel gelişimi içinde nasıl varıldığı bile anlatılmaktadır bize⁴⁷. Bu adımların ilki Doğı despotluğudur, ikincisini Yunan ve Roma demokrasileri meydana getirir, üçüncüsü ve en yüksek de Alman Monarşileridir, ki bunlar da tabii mutlak monarşilerdir. Ve Hegel geleceğın ütöpik monarşilerinden söz etmediğini açıkça söylemektedir: «Ruhun geçmişı ve geleceğı yoktur,» demektir. «Aslında varlığı *şimdi*'dir, bu da zorunlu olarak Ruhun bugünkü halinin bütün daha önceki aşamaları içine aldığı ve onları aştığı anlamına gelir.»

Ama Hegel bundan da daha açık sözlü olabilmektedir. O üçüncü evreyi, Alman Monarşizmi evresini de üç alt devreye ayırıyor ve bu alt devreler hakkında şunları söylüyordu⁴⁸: «Önce *Reformasyon*'un kendisini —Ortaçağın bitiminde ortaya çıktığını gördüğümüz alacakaranlığı izleyerek doğan, her şeyi aydınlatan *Güneşı*— ele almamız gerekir; ondan sonra reformasyonu izleyen devredeki olayların ortaya çıkışını; ve son olarak da geçen yüzyılın sonundan başlayan devreyi,» —yani, 1800 ile bu derslerin verilmesinin son yılı olan 1830 arasındaki devreyi—. Ve Hegel bir kez daha o günkü Prusya'nın özgürlüğün kalesi, zirvesi ve varmak istediğı amacı olduğunu kanıtlıyor. «Ruh,» diyor Hegel, «kendini en somut gerçekliğı ile Evrensel Tarih Sahnesinde gösterir.» Hegel, Ruhun özünün de özgürlük olduğunu öğretmektedir. «Ruhun tek doğruluğı özgürlüktür.» Buna göre Ruhun gelişmesi demek, özgürlüğün gelişmesi demek olmalıdır, bundan dolayı da en yüksek özgürlüğe tarihin gelişmesindeki son alt bölüm olan o son otuz yıllık Alman Monarşisi devresinde erişilmiş olmalıdır. Gerçekten de şunları okuyoruz⁴⁹: «Alman Ruhı yeni Dünyanın Ruhudur. Amacı, Özgürlüğün sınırsızca kendini belirlemesi olarak mutlak Doğruluğun gerçekleştirilmesidir.» Ve Hegel'in bizi temin ettiğine göre, «yönetimi, zirvesi, hükümdarın kişisel iradesi olan, —çünkü gösterildiğı gibi burada nihai bir karar zorunludur— resmî mer-

cilerin elinde hükümdarın şahsî iradesi bulunan» Prusya'ya bir başka övgüden sonra Hegel yapıtının en parlak sonucuna ulaşmaktadır: «Bilin-
cin vardığı aşama budur,» demektedir, «ve özgürlüğün içlerinde kendisi-
ni gerçekleştirdiği başlıca aşamalar bunlardır; çünkü, Dünya tarihi öz-
gürlük fikrinin gelişmesinin tarihinden başka bir şey değildir. ... Dünya
Tarihinin ... Ruhun gerçekleşmesi olması, işte gerçek Teodise budur,
Tanrı'nın Tarih içinde haklı çıkarılması budur. ... Olmuş ve olmakta
olanlar... aslında hep onun eseridir...»

Hegel'in karşımıza aynı zamanda hem Prusya, hem de Tanrı için
bir savunı çıkardığını söylerken haklı mı imişim? Ve Hegel'in bizim
Tanrısal İdeanın yerdeki gerçekleşmesi olarak kendine tapmamızı iste-
diği şeyin Friedrich Wilhelm'in 1800 ile 1830 arasındaki Prusya'sı olduğu
açık değil midir? Ve yine soruyorum: Dürüst olan her şeyin, yalnızca
usun, özgürlüğün, eşitliğin ve açık toplumun öteki fikirlerinin değil, ay-
nı zamanda özden bir Tanrı inancının ve içten bir vatanseverliğin de
bundan iğrenç bir biçimde suistimali düşünülebilir mi?

Hegel'in nasıl ilerici ve hattâ devrimci gibi görünen bir tutumdan
kalkarak ve artık okuyucunun iyice aşına olmuş olması gereken o genel
diyalektik yöntemi uygulayarak sonunda hayret verecek kadar tutucu
bir sonuca ulaşmış olduğunu anlattım. Aynı zamanda tarih felsefesini
ahlâksal ve hukuksal pozitivizmi ile de birleştirmekte ve bu sonuncuları
bir türlü tarihsicilik açısından haklı çıkarmaktadır. Yargıcımız tarihtir.
Mevcut güçleri Tarih ve Kader yaratmış olduğuna göre bu güçler âdil
olmalıdırlar, hattâ Tanrısal adaletin kendisi olmalıdırlar.

Ne var ki bu ahlâksal pozitivizm de Hegel'i tam olarak doyurma-
maktadır. O daha da fazlasını istiyor. Tıpkı özgürlüğe ve eşitliğe karşı
çıktığı gibi, insanların kardeşliğine, insancılığa, ya da onun deyimiyle
«filantropi»ye de karşı çıkmaktadır. Vicdan ve bilinç yerine kör bir bo-
yun eğme ve romantik bir Herakleitosçu kader ahlâkı konmalıdır, in-
sanlığın kardeşliği yerine de *totaliter bir ulusçuluk*. Bunun nasıl gerçek-
leştirildiği bu bölümün III ve özellikle IV'üncü ayrımlarında gösterile-
cektir ⁵⁰.

III

Şimdi oldukça garip bir hikâyeyi, —*Alman Ulusçuluğunun ortaya
çıkmasının* hikâyesini— pek kısa bir şekilde anlatmaya geçiyorum. Hiç
kuşkusuz bu terimin dile getirdiği eğilimlerin usa ve açık topluma karşı
girişilen isyan ile yakından ilgileri vardır. Ulusçuluk kavimci içgüdüle-
rimize, kibir ve önyargılara ve yerine kollektif veya grup yükümlülük-
leri koymak istediği bireysel yükümlülüklerin ağırlığından kurtulma has-
retimize hitap eder. Siyasa konusundaki en eski yapıtlarda, hattâ Yaşlı
Oligarkh'ın, ama daha belirgin olarak Platon ve Aristoteles'in yapıtların-

da açıkça ulusçu olan görüşler dile getirdiklerini görmemiz de bu eğilime uygundur; çünkü bu yapıtlar da açık topluma ve yeni emperyalizm, dünya vatandaşlığı ve eşitlikçilik fikirlerine karşı durmak çabası içinde yazılmışlardı⁵¹. Ama bu ilk ulusçu siyasa kuramı Aristoteles ile sona erdi. İskender'in İmparatorluğu ile gerçek kavimci ulusçuluk siyasal uygulamada bütün bütün, siyasa kuramında da çok uzun bir süre için kaybolur. İskender'den bu yana Avrupa'daki bütün uygar devletler sonsuz derecede karışık kaynaklardan gelen nüfusları içlerine alan İmparatorluklar olmuşlardır. O zamandan beri Avrupa Uygarlığı ve onu meydana getiren bütün siyasal birimler hep uluslararası, daha kesin söylenirse, kabilelerarası, nitelikte olagelmışlerdir. (Öyle anlaşılıyor ki, ilk uluslararası uygarlığı İskender'den, İskender'in ortaya çıkmasından devrimize geçen zaman kadar bir zaman önce varolmuş olan eski Sümer İmparatorluğu kurmuştu.) Ve siyasal uygulama için geçerli olan, siyasa kuramı için de geçerlidir; aşağı yukarı yüz yıl öncesine kadar Platon ve Aristoteles'e bağlanan ulusçuluk siyasal öğretilerde de görünmez olmuştu. (Tabii kabile ve cemaat duyguları her zaman güçlü idi.) Ulusçuluk geçen yüzyılda diriltildiği zaman bu Avrupa'nın karmakarışık bölümlerinin en karmaşıklarından birinde, Almanya'da, özellikle de çoğunluğu İslav olan nüfuzu ile Prusya'da gerçekleşti. (Krallarının, Brandenburg prensleri olarak Alman İmparatorluğunun «elektörleri» olduklarından, Alman prensi sayılmalarına rağmen, o zaman nüfusunun büyük çoğunluğu İslav olan Prusya'nın bir yüzyıl önce bir Alman devleti bile sayılmadığı bilinmez genellikle. Prusya, Viyana Kongresi'ne bir «Slav Devleti» olarak kaydedilmişti; ve 1830'da Hegel hâlâ Brandenburg ve Mecklenburg'da «Almanlaşmış Slavların» yaşadıklarını söylüyordu⁵².)

Buna göre *ulusal devlet ilkesinin* yeniden siyasa kuramına girmesi pek kısa bir zamanlık meseledir. Buna rağmen günümüzde o kadar geniş çevrelerce benimsenmektedir ki, kimse onu yadırgamamakta, çoğu zaman farkına bile varmadan kabul etmektedir. Sanki o şimdi halk düşüncesinin örtük bir varsayımı haline gelmiştir. Hattâ bazılarınca, özellikle de Wilson'un iyi niyetle, ama iyice düşünmeden ortaya attığı her ulusun kendi yolunu kendisi seçmesi ilkesinden beri, siyasal ahlâkın temel ilkesi sayılmıştır. Avrupa tarihi hakkında en 'ufak bir bilgisi olan birinin, kabilelerin akın ve karışmalarını, Asya'daki ilk yurtlarından kalkarak Avrupa kıtası denen yarımadalar karmaşıklığına gelince, birbirlerine katılan insan akınlarını bilen birinin, nasıl uygulanması bu kadar imkânsız bir ilke öne sürebileceğini anlamak çok zordur. Verilecek cevap içten bir demokrat olan Wilson'un (aynı zamanda açık toplum için savaşanların en büyüklerinden biri olan Masaryk'in⁵³) zayıf ve uzun zamandır acı çeken bir insanlığa zorla kabul ettirilmiş siyasa felsefelerinin en gerici ve zelil olanından güç alan bir harekete kurban gitmiş olduğudur. O, Platon ve Hegel'in metafizik siyasa kuramları içinde yetiştirilmiş olmasına ve bunlara dayanan ulusçu harekete kurban gitmiştir.

Ulusal devlet ilkesi, yani her devletin topraklarının içinde bir tek ulusun yaşadığı topraklarla çakışması gerektiğini ileri süren siyasal talep, hiç de bugün birçok insanlara görüldüğü kadar besbelli bir ilke değildir. Ulus derken ne demek istediğimizi bilen biri olsaydı bile, belli bir ulustan olmanın niçin temel bir siyasal kategori sayıldığı, örneğin belli bir dinden olmakta, belli bir coğrafî bölgede doğmuş olmaktan, ya da belli bir sülâleye, ya da —içinde türlü diller konuşulan İsviçre'yi bir arada tutan etken olduğunu söyleyebileceğimiz— demokrasi gibi bir siyasal inanca bağlı olmaktan daha önemli sayıldığı hiç de açık olmazdı. Ama bir dinin, belli bir toprağın veya belli bir siyasal inancın az çok kesin bir biçimde belirlenebilmesine karşılık hiç kimse ulus derken ne demek istediğini siyasal uygulama için bir dayanak olacak biçimde açıklayamamıştır. (Tabii, bir ulusun belli bir devlette yaşayan ya da doğmuş olan insanlardan ibaret olduğunu söylersek sorun ortadan kalkar. Ne var ki, bu da, devletin ulusu değil de, ulusun devleti belirlenmesi gerektiğini öne süren ulusal devlet ilkesinden vazgeçmek demek olur.) Ulusun ortak bir kaynaktan gelmiş olma, ortak bir dil konuşma, ortak bir tarihi olma gibi niteliklere dayandığını öne süren kuramlardan hiçbirisi ne kabul edilebilir, ne de uygulanabilir. Ulusal devlet ilkesi uygulanamaz olmakla kalmaz, hiçbir zaman açık seçik düşünülmemiştir dahi. O bir mitostur. Usdışı, romantik ve ütopyacı bir düştür, bir doğaya dönüş düşü, bir kabileci kolektivizm düşüdür.

İçinde taşıdığı reaksiyoner ve usdışı eğilimlere rağmen, ulusçuluk Hegel'den önceki kısa tarihinde devrimci ve liberal bir inanıştı. Tarihi bir rastlantı sonunda —Alman topraklarının Napoléon kumandasındaki ilk ulusal Fransız ordusu tarafından işgal edilmesi ve bu olayın meydana getirdiği tepki sonunda— kendine özgürlüğün yurdunda bir yer bulmuştu. Bu gelişmenin tarihini ve Hegel'in ulusçuluğu oradan alıp tekrar Platon'un Yunanlıların barbarlarla olan ilişkisinin efendilerin kölelerle olan ilişkisi gibi olduğunu öne sürdüğü zaman onu koyduğu totaliter kampa geri getirmesinin hikâyesini kısaca anlatmak ilginç olacaktır.

Hatırlanacağı gibi, Platon⁵⁴ temel siyasal sorununu; ne yazık ki, «Kim egemen olmalıdır?» sorusunu sorarak dile getirmişti. Rousseau'dan önce bu soruya verilen olağan cevap, «hükümdar» idi. Rousseau ise yeni ve pek devrimci bir cevap verdi. Hükümdarın değil halkın; bir kişinin değil, çoğunluğun iradesinin egemen olması gerektiğini savunuyordu. Böylece halk iradesini, kolektif iradeyi, ya da kendi deyimi ile «genel irade»yi yaratmak yoluna gitti; ve bir kez kendilerine bir irade atfedilince halkın bireyüstü bir benlik mevkiine yükselmesi gerekiyordu; «onun dışında olanlara» —yani, başka uluslara— oranla, diyor Rousseau, «o bir tek varlık, bir birey haline gelir.» Bu keşifte epeyce romantik kolektivizm vardır, ama ulusçuluk eğilimi yoktur. Ne var ki Rousseau'nun kuramı açıkça, en belirgin öğretisi türlü ulusların kişilikler olarak düşünülmesi gerektiği görüşü olan ulusçuluğun tohumlarını içinde taşıyordu. Ve Fransız

Devrimi halktan toplama bir halk ordusu kurduğu zaman ulusçuluk yönünde önemli bir eylemsel adım atılmış oldu.

Ulusçuluk kuramına bundan sonra katkıda bulunanların ilki Kant'ın eski bir öğrencisi ve aynı zamanda şahsî dostu olan J. G. Herder'dir. Herder iyi bir devletin doğal sınırları, yani devletin «ulusunun» yaşadığı toprakların sınırları ile çakışan sınırları olması gerektiğini savunuyordu, bu kuramını ilk kez *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler* (1785) adlı yapıtında ortaya atmıştı. «En doğal devlet,» diyordu⁵⁵, «aynı bir ulusal karaktere sahip iyi bir tek halktan meydana gelmiş olan devlettir... Halk da aile gibi doğal bir oluşum sonucu meydana gelmiştir, ancak ondan daha yaygındır... Bütün insan topluluklarında olduğu gibi, devlette de doğal düzen —yani, herkesin doğanın onu yapmak için hazırladığı görevi yapması— en iyi düzendir.» «Devletin doğal sınırları»⁵⁶ sorusuna bir cevap, ancak «ulus»un doğal sınırları konusunda yeni bir sorun ortaya çıkmasına yol açan bir cevap vermeye çalışan bu kuramın önceleri önemli etkileri olmadı. Kant'ın, Herder'in bu yapıtındaki tehlikeli akıldışı romantizmi hemen farketmesine ve eleştirileri ile Herder'i kendine düşman ettiğine işaret etmek ilginç olacaktır. Yalnız Herder'i değil, Fichte, Schelling, Hegel ve bunların ardılları gibi bütün sonraki falcı felsefecileri pek iyi özetlediği için eleştirisinden birkaç satır aktaracağım: «Benzerlikleri çabucak farkedene bir basiret,» diyordu Kant, «ve onları kullanmakta pek yüzüstü olan bir tasarım gücü konusuna —daima bir esrar perdesi altında olan bu konuya— ilgi çekmek için duygu ve tutkulardan yararlanma yeteneği ile birleşmiştir. Bu duyguları, aldanıp güçlü ve derin düşünce ürünleri ya da hiç olmazsa çok derin anlamlı imâlar sanmak çok kolaydır; bundan dolayı da serinkanlı düşüncenin haklı çıkaracağından daha büyük umutların doğmasına yol açmaktadırlar. Eşanlamlı sözcüklerin kullanılması, açıklama yerine öne sürülmekte, rumuzlu sözler doğruluk niteliğine ortaya atılmaktadır.»

Alman ulusçuluğuna ilk kuramını veren Fichte'dir. Bir ulusun sınırlarının dile göre belirlendiğini öne sürüyordu. (Bu da soruna pek önemli bir aydınlık getirmemektedir. Şive farkları nerede dil farkları olurlar? Slav ya da Tötonlar kaç farklı dil konuşurlar, yoksa bu farklar sadece şive farkları mıdır?

Fichte'in düşünceleri, hele onun Alman ulusçuluğunun kurucularından biri olduğunu düşünürsek, pek garip bir gelişme gösterir. 1793'te Rousseau'yu savunuyor ve 1799'da bile hâlâ⁵⁷: «Açıktır ki bundan sonra dürüst insanın anayurdu ancak Fransız Cumhuriyeti olabilir, gücünü hepisi arasından ancak ona adayabilir, çünkü insanlığın yalnızca en aziz umutları değil, bizatihi varlığı bile Fransa'nın zaferine bağlıdır... Ben kendimi ve tüm yeteneklerimi Cumhuriyet'e adıyorum.» Bu sözleri o zaman Fransız yönetimi altında olan Mainz'deki üniversitede bir profesörlük almak için temaslarda bulunduğu sıralarda söylemiş olduğuna işaret edilebilir. «1804'te,» diyor E. N. Anderson, ulusçuluk hakkındaki ilginç çalışmasın-

da, «Fichte... Prusya hizmetinden çıkıp Rusya'da görev almaya hevesliydi. Prusya hükümeti onu malî açıdan istediği ölçüde takdir etmemiştii ve o, Rusya'da daha çok ün kazanacağını umarak Rus arabulucusuna hükümetinin ona dört yüz rubleden az olmayan bir ücret vermesi halinde, «Ölünceye kadar onların olurum,» diye yazıyordu.» «İki yıl sonra,» diye devam ediyor Anderson, «kozmpolit Fichte'nin ulusçu Fichte'ye dönüşümü tamamlanmıştı.»

Berlin, Fransızlar tarafından işgal edilince Fichte, vatanseverliğinden dolayı, oradan ayrıldı; ve Anderson'un dediği gibi, «Bu hareketinin Prusya kralının ve hükümetinin dikkatinden kaçmasına izin vermedi.» A. Mueller ve W. von Humboldt, Napoléon tarafından kabul edildikleri zaman Fichte karısına hiddetle şunları yazıyordu: «Mueller ve Humboldt'u kıskanmıyorum; ben kendim o utanç verici şerefe ermediğime memnunum... İnsan haklı davaya bağlı olduğunu açıkça gösterirse, bu vicdanı için ve öyle anlaşılıyor ki, gelecekteki başarıları için de önemli olmaktadır.» Bu konuda Anderson şöyle diyor: «Gerçekten de bundan bir çıkar sağladı; hiç şüphesiz Berlin Üniversitesi'ne çağırılması bu olayın sonucudur. Bu durum davranışının vatanseverce olmasını gölgelemiyor, yalnız ona hangi açıdan bakmamız gerektiğini ortaya koyuyor.» Bütün bunlara Fichte'nin felsefeci olarak yaptığı ünün, başından beri bir sahtekârlığa dayanmış olduğunu da eklemek gerek. İlk kitabı tam Kant'ın din felsefesi konusundaki kitabının beklendiği sıralarda *Her Türlü Vahiy'in Eleştirisi* adı altında yayınlandı. Pek can sıkıcı bir kitaptı, ama bu, Kant'm üslubunu zekice taklit etmesine engel değildi; ve halkı bu kitabın Kant'ın kitabı olduğuna inandırmak için her şey, bu arada söylentiler hazırlanmıştı. Fichte'nin ancak —eserin birkaç sayfasından fazlasını okumaya vakit bulamamış olan— Kant'ın iyi kalpliliğinden yararlanarak bir yayımcı bulabildiğini söylersek sorun gerektiği gibi aydınlanır. Basın, Fichte'nin yapıtını Kant'm bir yapıtı olarak övünce, Kant bir açıklama yaparak, kitabı Fichte'nin yazdığını söylemek zorunda kaldı ve birdenbire başına devlet kuşu konan Fichte, Jena'ya profesör atandı. Ama Kant sonraları bu adamla olan ilişkilerini kesmek için ikinci bir bildiri, içinde, «Tanrı bizi dostlarımızdan, korusun, düşmanlarımızdan kendimiz korunmaya çalışabiliriz.» sözleri⁵⁸ geçen bir bildiri yayınlamak zorunda kaldı.

Bunlar, «palavracılığı» modern ulusçuluğun olduğu kadar, Kant'ın felsefesinin bozulmasına dayanan modern idealizmin de ortaya çıkmasına yol açmış olan adamın hayatındaki birkaç olaydır. (Fichte'nin «palavracılığı» ile Hegel'in «şarlatanlığı» arasında bir ayrım gözetirken, Schopenhauer'i izliyorum, ama itiraf etmeliyim ki, bu ayrım üzerinde ısrar etmek biraz kılı kırk yarmak oluyor.) Bütün hikâye, aslında «felsefe tarihi»ne ve genel olarak «tarih»e, ışık tutması bakımından ilginçtir. Bunu söylerken yalnızca bu hokkabazların ciddiye alınmaları ve bir tür tapınmanın, sıkıcı olmakla birlikte ciddi araştırmaların —ve buna uygun sınav sorularının— konusu olarak seçilmeleri gerçeğini, belki rezilâne olmak-

tan çok gülünç olan bu gerçeği, düşünmüyorum. Fichte gibi palavracıların ve Hegel gibi «şarlatan»ların Demokritos, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill ve Bertrand Russell gibi adamlarla aynı düzeye konması ve ahlâksal öğretilerinin bu adamlarınki kadar ciddiye alınması, hattâ onlarınkinden üstün sayılması korkunç gerçeğini de düşünmüyorum yalnızca. İyi ve kötüyü ayırmak bir yana, düşünce ile saçmalamayı ayırtmaktan âciz bu tarih dalkavuklarının utanıp sıkılmadan yarcıcımızın tarih olduğunu ya da felsefe tarihlerinin «düşünce sistemleri»nin örtük bir eleştirisi olduğunu öne sürebildiklerini düşünüyorum. Çünkü bana öyle geliyor ki, bu adamların yaltaklanmalarının, ancak kendi felsefe tarihlerinin ve felsefe yapma işini göklere çıkaran o gösterişlerinin ve yaygaracılık komplolarının örtük bir eleştirisi olabileceği ortadadır. Öyle anlaşıyor ki, kendini beğenmişliğin düşünce yetersizliği ile doğru ve insanlığa yapılan hizmet ile ters orantılı olması, bu insanların insan doğası adını vermekten hoşlandıkları şeyin bir kanunudur.

Fichte'nin ulusçuluk havarisi kesildiği sıralarda Almanya'da Napoléon istilâsına karşı bir tepki olarak içgüdüsel ve devrimci bir ulusçuluk ortaya çıkıyordu. (Bu uluslarüstü bir imparatorluğun genişlemesine karşı gösterilen tipik kabileci tepkilerden biriydi.) Halk, Rousseau ve Fransız Devrimi anlamında anladığı demokratik devrimler istiyordu, ama bunların Fransız istilâcılarının aracılığı olmaksızın gerçekleşmelerini istiyordu. Aynı zamanda hem kendi prenslerine, hem de imparatora karşı çıkıyorlardı. Bu ilk ulusçuluk, insancı bir özgürlük ve eşitlik isteğinin bü-ründüğü örtülermiş gibi, yeni bir dinin güçlülüğü ile ortaya çıktı. «Ulusçuluk,» diyor Anderson ⁵⁹, «Ortodoks Hristiyanlığın önemi azaldıkça, onun yerine kendine özgü mistik bir deneyime duyulan inancı ortaya koyarak gelişti.» Bu ezilen kabilenin öteki üyeleri ile duygu birliği içinde olmanın verdiği mistik deneyimdir, yalnız Hristiyanlığın değil, krala duyulan ve mutlakiyetçiliğin suistimal edilmesi sonunda yıkılan güven ve bağlılık duygularının da yerini alan bir deneyimdir. Böyle dizginlenmemiş yeni ve demokratik bir dinin, egemen sınıf, özellikle de Prusya kralı için bir tedirginlik ve hattâ tehlike kaynağı olacağı açıktır. Bu tehlike nasıl karşılanacaktır? Özgürleşme savaşlarından sonra Friedrich Wilhelm bu tehlikeyi önce ulusçu danışmanlarının görevlerine son vererek, sonra da Hegel'i işbaşına getirerek karşıladı. Çünkü, Fransız Devrimi, Hegel'in de —kendi hizmetlerinin kaynağı olduğundan dolayı— gerektiği önemi vererek belirttiği gibi, felsefenin ne kadar etkili olabileceğini göstermişti. «Ruhsal olan,» diyor Hegel ⁶⁰, «bugün gizil olan dokunun esas temelidir, bundan dolayı de *Felsefe* ağır basmıştır. Fransız Devrimi'nin, Felsefenin sonucu olduğu ileri sürülmüştür, Felsefeye Dünya bilgeliği denmiş olması da sebepsiz değildir; Felsefe yalnız kendi için ve kendi içinde bilgelik değil, aynı zamanda dünyasal sorunlarda ortaya çıkan bilgeliktir de. Bundan dolayı Fransız Devrimi'nin ilk itisini Felsefeden aldığı iddiasına karşı çıkmamamız gerekir.» Bu, Hegel'in ilk görevini, bu akıma bir tepki,

her ne kadar ilk kez olmasa da, felsefenin reaksiyoner güçleri kuvvetlendirmek için vereceği bir tepki, sağlamak diye anladığını da göstermektedir. Bu görevin bir kısmı, özgürlük, eşitlik vb. fikirlerinin saptırılması idi. Ama belki daha da âcil olan bir başka görev, devrimci ulusçu dinin uysallaştırılmasıydı. Hegel bu görevi Pareto'nun, «Hislerden yararlanmak, onları ortadan kaldırmak için vakit kaybetmemek gerektiği» yolundaki öğütlerine uyarak yerine getirdi. Ulusçuluğu açıkça ona karşı çıkararak değil de, onu iyi disiplinlenmiş bir Prusya otoriterciliği haline sokarak, uysallaştırdı. Ve böylece güçlü bir silâhı tekrar aslında ait olduğu yere, kapalı toplumun kampına getirdi.

Bütün bunlar oldukça sarsakça yapılmıştı. Hegel, hükümeti memnun etmek isterken ulusçulara bazen fazla açıkça çatıyordu. «Bazı kişiler,» diyordu, *Hukuk Felsefesi*'nde⁶¹, «hükümdarın egemenliğine karşı çıkararak "halkın egemenliği"nden söz etmeye başladılar son zamanlarda. Ne var ki, hükümdarın egemenliği ile karşılaştırıldıkta, "halkın egemenliği" deyiminin yalnızca delice bir fikir olan "halk" fikrinden doğan karışık kavramalardan biri olduğu ortaya çıkar. Hükümdarları olmaksızın halk biçimden yoksun bir yığından ibarettir.» Daha önce, *Ansiklopedi*'sinde ise şöyle diyordu: «Özel kişilerden meydana gelen yığınlardan çoğu zaman *ulus* olarak söz edilir. Ne var ki, bu türlü bir topluluk, yalnızca bir kümedir, bir halk değil; ve devletin tek amacı, bu anlamda, böyle bir yığın olan bir ulusun varlık kazanmaması, güçlenip harekete geçmemesidir. Böyle bir ulusun koşulları kanunsuzluk, ahlâk bozukluğu ve hayvanlar gibi yaşamaktır. Orada ulus fırtınalı bir ilkel deniz gibi belli bir biçimden yoksun olan, ancak ruhsal bir güç olduğu için denizden farklı olarak kendi kendini mahveden, kör bir güç olurdu. Yine de böyle bir durumun salt özgürlük olarak betimlendiğini sık sık duyuyoruz.» Burada, kralın vebadan nefret eder gibi nefret ettiği liberal ulusçulara gözden kaçamayacak kadar açık bir atıf vardır. Ve Hegel'in ilk ulusçuların Alman imparatorluğunu yeniden kurmak düşlerinden nasıl söz ettiğini görünce, bu durum daha da açık olarak ortaya çıkmaktadır: «İmparatorluk hayali,» diyor, Prusya'daki en son gelişmelere yazdığı övgülerde, «tamamen ortadan kalkmıştır. O, Egemen Devletlere ayrılmıştır.» Anti-liberal eğilimleri, kötü anlamda ulusun en iyi örneği olarak İngiltere'yi göstermesine yol açıyor. «Özel kişilerin kamu olaylarında ağır basan bir rol oynamalarından dolayı en özgür anayasaya sahip olduğu kabul edilen İngiltere örneğini alın,» diyor, «deneyim gösteriyor ki, bu ülke, Avrupa'nın öbür uygar ülkelerine oranla medenî ve cezaî hukuk açısından, mülkiyet hukuku ve özgürlüğü açısından, ve *bilim ve sanatlar için* yaratılan ortam açısından en geri olanıdır, orada nesnel özgürlük veya ussal hak, biçimsel özgürlüğe⁶² ve bireysel özel çıkarlara *kurban edilmektedir*: Ve bu dine vakfedilmiş kurum ve mülklerde bile böyledir.» Gerçekten de hayret verici bir iddia, özellikle «bilim ve sanatlar» hakkında edilen sözler gözönüne alınınca; çünkü, hiçbir yer, Berlin Üniversitesi'nin an-

cak Napoléon savaşlarının etkisi altında ve kralın dediği gibi⁶³, «Devletin fizik güçlülük açısından yitirdiğini zihinsel güçlülük açısından kazanması gerektiği» düşüncesiyle kurulmuş olduğu, Prusya kadar geri olamazdı. Birkaç sayfa sonra Hegel, İngiltere'deki bilim ve sanatların durumu hakkındaki söylediklerini unutup; çünkü, o sayfalarda, tarih yazma sanatının bir temizlenme sürecinden geçip, daha sağlam ve daha olgun bir karakter kazanmış olduğu İngiltere'den söz ediyor.

Görüyoruz ki, Hegel görevinin ulusçuluğun liberal ve hattâ emperyalist eğilimlerine karşı koymak olduğunu biliyordu. O, bunu ulusçuları kollektivist isteklerinin her şeye muktedir bir devlet tarafından kendiliğinden karşılandığına ve onun için yapmaları gereken tek şeyin, ulusun güçlenmesine yardım etmek olduğuna inandırarak yaptı. «Ulusal Devlet tözsel ussallığı ve anlık gerçekliği içinde Ruhtur,» demektedir⁶⁴, «bundan dolayı dünya üzerindeki mutlak güçtür... Devlet bizzat halkın Ruhudur. Gerçek devleti bütün özel işlerinde, savaşlarında ve kurumlarında, harekete getiren bu Ruhtur... Belli bir Ulusun bilinci... kollektif Ruhun gelişmesinin aracıdır; ... Zamanın Ruhu İradesini orada gerçekleştirir. Bu İrade karşısında öbür ulusal zihinlerin bir hakları yoktur, Dünyaya o Ulus egemen olur.» Buna göre, tarih sahnesinde ortaya çıkanlar, ulus, o ulusun ruhu ve iradesidir. Tarih, türlü ulusal ruhların dünya egemenliği için çekişmelerinden ibarettir. Bundan da liberal ulusçuların öne sürdükleri reformların, nasıl olsa baş aktörler ulus ve ruhu olduğuna göre, gereksiz oldukları sonucu ortaya çıkar; bundan başka, «her ulus kendisine uygun olan ve kendisine ait olan anayasaya zaten sahiptir.» (Hukuksal pozitivizm). Gördüğümüz gibi Hegel, ulusçuluğun içindeki liberal öğelerin yerine yalnızca bir Platoncu-Prusyacı devlete tapma eğilimi değil, aynı zamanda tarihe, tarihsel başarıya tapma eğilimi ortaya koymaktadır. (Friedrich Wilhelm, Napoléon karşısında muzaffer olmuştu.) Böylece Hegel, ulusçuluğun tarihinde yeni bir bölüm açmakla kalmadı, ulusçuluğa yeni bir kuram da kazandırdı. Gördüğümüz gibi, Fichte, ulusun dil temeline dayandığı kuramını ortaya atmıştı. Hegel, *tarihçi ulus kuramını* getirdi. Hegel'e göre bir ulusu birleştiren şey, tarihte ortaya çıkan ruhudur. Onu birleştiren ortak düşmandır, yaptığı savaşların verdiği kader birliği duygusudur. (Bir insan soyunun ortak bir kaynaktan gelme olduklarından dolayı değil, kaynakları hakkında yapılan ortak bir hata yüzünden bir araya gelmiş bir insanlar topluluğu olduğu söylenmiştir. Bunun gibi, Hegel'in anladığı anlamda, bir ulusun tarihleri konusunda yapılan ortak bir hatadan dolayı bir araya gelmiş bir insanlar topluluğu olduğunu söyleyebiliriz.) Bu kuramın Hegel'in özcülüğüne nasıl bağlı olduğu ortadadır. Ulusun tarihi kendini, «Tarih Sahnesi»nde ortaya koyan özünün ya da «Ruhu»nun tarihidir.

Ulusçuluğun ortaya çıkmasının ana hatlarını çizmeye son verirken, Bismarck'ın Alman İmparatorluğu'nun kurulmasına kadar geçen olaylar hakkında birkaç söz edebilirim. Hegel'in politikası, ulusçu duyguları yok-

etmek için boş yere enerji kaybedeceğine onlardan yararlanmak olmuştu. Oysa, bazen bu ünlü tekniğin oldukça garip sonuçlar verdiği anlaşıyor. Hristiyanlığın Ortaçağda otoriter bir mezhep haline getirilmesi, içindeki insancıl eğilimleri büsbütün bastıramadı; Hristiyanlık tekrar tekrar otoriter libasını yırtıp ortaya çıkmaktadır. (Ve küfür sayılarak takibe uğramaktadır.) Bundan dolayı Pareto'nun öğüdü, yalnız yönetici sınıf için tehlikeli olan eğilimleri nötralize etmekle kalmaz, aynı zamanda bu eğilimlerin devam etmesine de yardımcı olabilir. Ulusçuluğun da başına buna benzer bir şey geldi. Hegel, onu uysallaştırmış ve Alman ulusçuluğu yerine Prusya ulusçuluğunu koymaya çalışmıştı. Ulusçuluğu böylece Prusyacılığın —kendi deyimi ile— «bir bileşeni haline indirgeyerek» onu «korumuştu»; ve Prusya da Alman ulusçuluğunun getirdiği eğilimlerden yararlanmak yolunu seçmek zorunda kaldı. 1866'da Avusturya ile savaştığı zaman bunu Alman ulusçuluğu adına ve «Almanya'nın liderliğini sağlamak bahanesiyle yapmak zorunda kaldı. Ve 1871' in müthiş genişlemiş Prusya'sını yeni «Alman İmparatorluğu» olarak, —Hegel'in tarihçi ulus kuramına uygun olarak— savaşlarla birbirine bağlanmış yeni bir «Alman Ulusu» olarak tanıtmak zorunda kaldı.

IV

Zamanımızda Hegel'in isterik tarihsiciliği hâlâ modern totaliterciliğin hızlı gelişmesini kendisine borçlu olduğu gübredir. Bu sayede ortam hazırlanmış ve bu bölümün V'inci ayrımında gösterileceği gibi, çağın düşünürleri, düşünce namussuzluğu yolunda eğitilmiştir. Değer verdiğimiz her şey için düşünce narnusunun temel olduğunu öğrenmemiz gerekir.

Ama sorunun hepsi bundan mı ibarettir? Ve verdiğimiz hüküm âdil midir? Hegel'in yüceliğinin yeni, tarihî bir düşünce şeklinin, —yeni bir tarih anlayışının— yaratıcısı olmasında aranması gerektiği iddiasında hiç mi gerçek payı yoktur?

Birçok dostlarım beni, Hegel'e karşı aldığım tutumdan ve onun büyüklüğünü kavrayamamdan dolayı eleştirmişlerdir. Onlar tabîî haklıydılar, çünkü gerçekten de onun büyüklüğünü anlayamıyordum. (Hâlâ da anlayamıyorum.) Bundan dolayı, «Hegel'in büyüklüğü neresindedir?» sorusuna sistemli bir şekilde cevap aradım.

Sonuç umut kırıcıydı. Hiç kuşkusuz, tarih dramının büyüklüğü ve yüceliği hakkında ettiği sözler tarihe karşı ilgi duyulmasına yol açan bir hava yaratmıştı. Hiç kuşkusuz, tarih konusundaki geniş genellemeleri, yorumları, ve tarihi farklı ilkelere göre çağlara ayırmaları, bazı tarihçileri büyülemiş ve onları değerli ve ayrıntılı çalışmalar yapmaya götürmüştür. (Bu çalışmalar da, hemen her defasında onun gerek buluşlarının, gerekse yönteminin ne kadar zayıf olduğunu ortaya koymuşlardır.) Ama bu güdücü etki ya bir felsefecinin, ya da bir tarihçinin etkisi miydi? Bu daha çok bir propa-

gandacının etkisi değil miydi? Gördüm ki, tarihçiler Hegel'e —şayet biraz değer veriyorlarsa— bir felsefeci olarak değer vermek eğilimindedirler, felsefeciler de bilime kazandırdığı şeylerin —varsa— tarihi anlama yönünde olduğuna inanırlar. Ne var ki, tarihsicilik tarih değildir ve ona inanmak ne bir tarih anlayışının, ne de bir tarih duygusunun belirtisidir. Ve eğer Hegel'in büyüklüğünü değerlendirmek istiyorsak kendimize bazı insanların onun tarih görüşünü esinlendirici bulup bulmadıklarını değil, bu görüşün doğru olup olmadığını sormamız gerekir.

Hegel felsefesinde örtük olarak bulunduğunu söyleyebileceğimiz bir tek önemli düşünceye rastladım. Bu Hegel'i aklın geleneklere pek çok şey borçlu olduğunu farketmeyen soyut akılcılığa ve zihinciliğe saldırmaya götüren düşüncedir. Bu insanların bir boşluktan başlayarak hiç yoktan bir evren yaratamayacakları, düşüncelerinin, geniş çapta bir düşünsel mirasın ürünleri olduğu gerçeğini kendine göre kavramış olmaktan gelen, — ama Hegel'in Mantığında unuttuğu bir düşüncedir. Bunun önemli bir düşünce olduğunu ve aransa Hegel'de bulunabileceğini itiraf etmeye hazırım. Ne var ki bunun Hegel'in özgün bir buluşu olduğunu kabul etmiyorum. Bu Romantiklerin ortak malıdır. Bütün toplumsal varlıkların tarihin ürünü oldukları; akıl tarafından tasarlanmış bulgular olmayıp tarihsel olayların gelişimi, düşünce ve çıkarların birbirlerini etkilemeleri sonucunda, tutkulardan ve çekilen acılardan doğarak ortaya çıktıkları; bütün bunlar, Hegel'den daha gerilere giderler. Geleneklerin her türlü toplumsal kurumun işleyişinde ne kadar önemli bir yerleri olduğu hakkındaki kavrayış, Alman Romantik Hareketi'nin siyasal düşüncelerini derinden derine etkilemiş olan Edmund Burke'e dek gider. Burke'ün etkileri Hegel'de de görülebilir, ama ancak abartılmış bir biçimi olan tarihsel ve evrimci bir görelilik biçiminde, bugün inanılan her şeyin bugün gerçekten de doğru olduğunu ve buna bağlı olarak, dün doğru olanın —yalnız inanılan'ın değil, *doğru* olanın— yarın yanlış olabileceğini öne süren tehlikeli öğreti, herhalde geleneklerin önemini kavrama isteğini geliştirmeye yol açmayacak olan bir öğreti biçiminde görülebilir.

V

Şimdi Hegelcilik hakkında söyleyeceklerimin son bölümüne, kabileciliğin veya totaliterciliğin Hegel'in öğretilerine nasıl bağlı olduğunun incelenmesine geliyorum.

Amacım, totaliterliğin ortaya çıkışının tarihini yazmak olsaydı, önce Marxçılığı ele almak zorunda kalırdım, çünkü faşizm kısmen Marxçılığın ruhsal ve siyasal çöküşünden doğdu. (Ve ilerde göreceğimiz gibi, Marxçılık ile Leninciliğin ilişkisi hakkında da buna benzer bir şey söylenebilir.) Ne var ki, amacım tarihsiciliği ele almak olduğu için, önce faşizmden söz edip Marxçılığı sona bırakacağım, çünkü Marxçılık bugüne dek ortaya çıkmış olan tarihsicilik biçimlerinin en yalındır.

Modern totalitercilik, özgürlük ve akla karşı verilen ezeli savaşın ancak bir evresidir. Eski evrelerden, ideolojisi açısından olmaktan çok, yürütücülerinin kendilerinden önce gelenlerin en korkusuz düşlerinden birini gerçekleştirmiş olmaları, özgürlüğe karşı isyanı popüler hale getirmiş bulunmaları açısından ayrılır. (Tabii, popülerliği gereğinden çok önemsenmemelidir; ne de olsa aydınlar halkın ancak bir bölümüdür.) Bu, ancak söz konusu ülkelerde bir başka halka dönük hareketin, çalışan halkın gözünde özgürlük ve eşitlik fikirlerini temsil eden Sosyal Demokrasinin ya da Marxizmin demokratik biçiminin çöküntüye uğraması ile mümkün oldu. Bu hareketin 1914'de savaşa karşı azimli bir cephe almayı başaramamasının yalnızca bir düşkü eseri olmadığı açıkça ortaya çıkınca; barışın getirdiği sorunlarla, özellikle işsizlik ve ekonomik çöküntü ile başa çıkamayacağı apaçık anlaşıncaya; ve son olarak bu hareket kendini faşist saldırılarına karşı gönülsüzce savununca; o zaman özgürlüğün değerine ve eşitliğin mümkün olduğuna duyulan inanç ciddi bir tehdit ile karşılaştı ve özgürlüğe karşı ezeli isyanın doğru ya da eğri yollardan popüler bir destek kazanması mümkün oldu.

Faşizmin Marxizmin mirasının bir bölümünü üstüne almak zorunda kalması, faşizm ideolojisindeki tek «orijinal» yanı, onun geleneksel özgürlüğe karşı isyan hareketlerinden ayrıldığı tek noktayı oluşturur. Düşündüğüm nokta, faşizmin doğaüstü güçlere pek fazla dayanmak durumunda kalmadığıdır. Zorunlu olarak Tanrıtanımaz olduğundan ya da içinde mistik ve dinsel öğeler bulunmadığından değil. Ne var ki, imansızlığın Marxizm aracılığı ile yayılması öyle bir durumun ortaya çıkmasına yol açtı ki, artık ondan sonra çalışan sınıflar arasında popüler olmak amacında olan hiçbir siyasal mezhep kendini geleneksel dinlerin herhangi birine bağlayamazdı. Faşizmin resmî ideolojisine, hiç olmazsa ilk devrelerinde, bir parça ondokuzuncu yüzyıl evrimci maddeciliği katması bundandır.

Bundan dolayı, faşizmin formülü her ülkede aynıdır: Hegel ve bir tutam da ondokuzuncu yüzyıl maddeciliği (özellikle Haeckel'in⁶⁵ ona verdiği biraz kaba biçimi ile Darwincilik.) Irkçılıktaki «bilimsel» yön 1900 yılında «Darwincilikten bir devletin bünyevî ve siyasî gelişmesi ile ilgili olarak neler öğrenebiliriz?» konulu bir yarışma açmış olan Haeckel'e geri götürülebilir. İlk ödül, böylece ırkçı biyolojinin büyükbabası haline gelen W. Schallmeyer'in kalın ırkçı yapıtına verildi. Bu ırkçı maddeciliğin pek farklı kaynaklarına rağmen, Platon'un doğacılığına ne kadar benzediğine dikkat etmek ilginçtir. Her iki halde de temel fikir, siyasal bozulmanın —bunu «açık toplumun gelişmesi» olarak okuyunuz— kökünde yozlaşmanın, özellikle üst sınıfların yozlaşmasının bulunduğudur. Bundan başka Toprak ve Kan hakkındaki modern mithos, Platon'un Toprak-tan-doğmuşluk mithosunda tam karşılığını bulmaktadır. Buna rağmen modern ırkçılığın formülü «Platon-Hegel» değil, «Hegel-Haeckel»dir. Göreceğimiz gibi, Marx, Hegel'in «Ruh»u yerine maddeyi ve maddesel ve

ekonomik çıkarları koydu. Aynı şekilde, Irkçılık da Hegel'in «Ruh»u yerine maddesel bir şey, yarı-biyolojik bir kavram olan Kan ya da Irk'ı koydu. Kendi kendini geliştiren öz, Ruh yerine Kandır; Dünyada ege-men olan ve Tarih Sahnesinde kendini gösteren, «Ruh» yerine Kandır ve ulusun esas kaderini belirleyen şey de «Ruh»u yerine Kanıdır.

Hegeliğin Irkçılığa ya da Ruhun Kana beden değiştirmesi, Hegelciliğin ana eğilimini pek değiştirmemektedir. Bu, ancak ona bir parça biyoloji ve modern evrimcilik rengi katmaktadır. Bunun sonucu maddeci ve aynı zamanda mistik bir kendi kendine gelişen öz dinidir ve —peygamberi Hegelci⁶⁶ Bergson olan— yaratıcı evrim dinini, G. B. Shaw'un bir keresinde derin bir kavrayışın sonucu olmaktan çok peygamberce olan bir görüş ile, «İnsanlığa egemen olmuş olan her dinin yerine getirdiği ilk koşula, yani ... bir *metabiyoloji* olmak koşuluna uygun bir iman» olarak nitelediği dini, yakından andırmaktadır. Gerçekten de bu yeni ırkçılık dininin içinde bir *meta* bileşeni, bir de *biyoloji* bileşeni, veya Hegelci bir mistik bileşeni metafizik ile Haeckelci bir maddeci biyoloji bileşeni görülmektedir.

Hegencilik ile modern totalitercilik arasında ayırım üzerine söyleyeceklerim bu kadar. Popülerlik açısından aralarında mevcut olan farka rağmen, ana siyasal eğilimleri açısından bu fark pek önemli değildir. Ama şimdi benzerliklerini ele alırsak manzara değişir. Modern totaliterciliğin hemen bütün önemli fikirleri A. Zimmern'in⁶⁷ «otoriterci hareketlerde kullanılacak silâhların cephaneliği» dediği şeyi bir araya getirmiş olan Hegel'den alınmıştır. Her ne kadar bu silâhların çoğunu Hegel kendi dökmemiş, özgürlüğe karşı açılan ezeli savaşın eski cephaneliklerinde bulmuşsa da, onları tekrar keşfeden ve modern ardıllarının hizmetine arzen hiç şüphesiz Hegel'in çabaları olmuştur. İşte size bu fikirlerin en azizlerinden birkaç tanesinin kısa bir listesi. (Daha önce ele almış olduğum için, Platoncu totaliterliği ve kabileciliği, bunun yanında köle ve efendi kuramını da bir kenara bırakıyorum.)

(a) Ulusçuluk: Devletin Ruhun —ya da şimdi, Kanın—, devlet yaratan ulusun —ya da ırkın— yeniden vücut bulmasından ibaret olduğu yolundaki tarihsici düşünce biçiminde; bir tek seçkin ulusun —şimdi, ırkın— dünyaya egemen olması mukadderdir. (b) Devlet, bütün öbür devletlerin düşmanı olarak, varlığını savaşta ortaya koymalıdır. (c) Devlet her türlü ahlâksal yükümlülüğünden arınmıştır; tek yargıç tarih, yani tarihî başarıdır; bireysel davranışların tek ilkesi kolektif yararlılıktır; propaganda amaçları ile yalan söylemek ve doğrulukları eğip bükme mübahtır. (d) «Ah-lâkî» olan savaş fikri —topyekûn ve kolektivist—, özellikle genç devletlerin daha eski devletlere karşı yapacakları savaşlar; savaş, ün ve kaderin en iyi şeyler oldukları. (e) Büyük Adam'ın, dünya çapındaki kişiliğin, derin bilgiler ve büyük tutkular adamının yaratıcı rolü (şimdi, liderlik fikri). (e) Kahramanca hayat (« tehlikeli yaşa») ve küçük burjuvanın ve tutkusuz hayatının aksine, «kahraman adam» ideali.

Bu manevî hazineler listesi ne düzenlidir ne de tüketici; sayılan düşüncelerin hepsi de eski bir baba mirasının ayrılmaz parçalarıdır. Ve bunlar yalnızca Hegel'in yapıtlarında değil, üç kuşaktır kendilerine yalnızca, Schopenhauer'in⁶⁸ erkenden «zekâyı mahveden bir sahte felsefe» ve «Dilin kötü ve gaddarcasına suistimali» olarak teşhis ettiği böylesine alçakça manevî besinler verilen düşünürlerin akıllarında da saklanmakta ve çekinmesizce kullanılmaktadır. Şimdi bu listedeki türlü konuları daha ayrıntılı olarak incelemeye geçiyorum.

(a) Modern totaliterci öğretilere göre, devlet kendi başına en yüksek amaç değildir. Bu daha çok Kandır, Halktır, Irktır. Yüksek Irklar, devlet yaratmak gücüne sahiptirler. Bir ulusun veya ırkın en yüksek amacı, kendini korumaya yarayacak güçlü bir araç olmak üzere yüce bir devlet kurmaktır. Bu öğreti, —Ruh yerine Kan konmuş olması bir yana— «Ulusun varolmasında en yüksek amaç, devlet olmak ve varlığını bu biçimde sürdürmektir. Kendini bir devlet haline getirememiş bir ulus —yalnızca bir ulus— kesin söylenirse bir tarihten yoksundur, tıpkı ... vahşet koşulları altında yaşamış olan uluslar gibi. Bir ulusun başına gelenler, ancak devlete olan ilişkileri açısından esaslı bir önem kazanır.» diyen Hegel'den⁶⁹ gelmektedir. Böylece kurulacak olan devlet, totaliterci olmalı, yani gücü uyruklarının hayatlarının her yönünü etkilemeli ve türlü etkenliği kontrol altında tutmalıdır: «Demek ki, devlet bir halkın hayatındaki bütün somut öğelerin: Sanatın, Hukukun, Ahlâkın, Dinin ve Bilimin merkezidir. Devlet adı verilen somut gerçeklikte varolan töz bizzat Halkın Ruhudur. Gerçek devlet bütün özel sorunlarında, Savaşlarında, Kurumlarında, vb., bu Ruh tarafından harekete getirilir.» Devlet, güçlü olmak zorunda olduğundan, öbür devletlerin güçlerine karşı çıkmalıdır. «Tarih Sahnesi»nde gücünü ortaya koymalı, kendine özgü özünü ya da Ruhunu ve «kesin olarak belirlenmiş» ulusal kararlarını tarihsel eylemleri ile ortaya koymalı ve önünde sonunda dünyaya egemen olmayı amaçlamalıdır. İşte bu tarihsici özcülüğün Hegel'in sözleriyle belirlenmiş ana hatları: «Ruhun özü etkenliktir; o, kendi potansiyalitesini gerçekleştirir ve kendini kendi etkenliğinin, kendi çabalarının ürünü haline getirir... Bir Ulusun Ruhu söz konusu olunca da durum böyledir; o, kesin olarak belirlenmiş bir karakteri olan ve ... tarihini meydana getiren olay ve değişmelerde varlığını bulan ve sürdüren bir Ruhtur. Onun eseri budur, belli bir devletin varlığı bundan ibarettir. Devletler eylemleri ne ise odurlar. Bir ulus ancak yüce amaçlarını gerçekleştirmekle meşgul olduğu sürece ahlâklıdır, erdemlidir, hayat doludur. Dünya Tarihinde Yer Yapmış Halklar doruklarına özel koşullar altında varmışlardır. Bundan dolayı ... Dünya Tarihinde Yer Yapmış eski ulusların siyasal kurumlarından hiçbir şey öğrenemeyiz. Her bireysel, Ulusal Dehaya Evrensel Tarih süreci içinde ortaya çıkmış Tekil Bir Birey gözüyle bakmalıyız.» Bu Ruh ya da Ulusal Deha önünde sonunda varlığını Dünyaya Egemen Olmakla kanıtlamak zorundadır: «Belli bir Ulusun bilinci ... Zamanın Ru-

hunun içinde iradesini gerçekleştirdiği nesnel varlıktır. Bu, mutlak İrade karşısında öbür ulusların akıllarının hiçbir hakları yoktur: Dünyaya o devlet egemen olur...»

Ne var ki Hegel, yalnız ulusçuluğun tarihçi ve totaliterci kuramını geliştirmekle kalmadı, aynı zamanda ulusçuluğun manevî imkânlarını da önceden açıkça gördü. Ulusçuluğun belli bir gereksinmeyi —insanların dünyada kendilerine belirli bir yer bulup bunu bilme gereksinmelerini ve güçlü bir toplumun üyesi olma gereksinmelerini— karşıladığını görmüştü. Aynı zamanda Alman ulusçuluğunun o şaşılasi özelliğini, —modern bir terminoloji kullanılırsa— (özellikle İngiltere'ye karşı duyulan) iyice gelişmiş aşağılık duygularını göstermektedir. Ve ulusçuluğu ya da kabilecilikine rağmen bilinçli olarak benim (ayrım 10'da) *uygarlığın ağırlığı* dediğim şeye de değinmektedir: «Her İngiliz,» demektedir Hegel⁷⁰. «Biz okyanuslarda rotamızı bulan ve dünya ticaretini ellerinde tutan, Batı Hint Adalarına ve onların servetine sahip olan insanlarız.» der... «Bireyin o Ruha olan ilişkisi öyledir ki ... Ruh, ona dünyada bir yeri olmak, *birisi* olmak imkânını verir. Çünkü, ögesi olduğu halkta kendisini ona uydurmak zorunda olduğu ... kurulmuş, sağlam bir dünya bulur. Kendi eseri ve öyleyse kendi dünyası olan burada halkın Ruhu varlığını gerçekleştirir ve doyum bulur.»

(b) Hegel'de ve sonraki ırkçı ardıllarında ortak olan bir kuram da, devletin doğası gereği ancak başka bireysel devletlerle olan karşıtlığı sayesinde varolabileceği kuramıdır. Bugünkü Almanya'nın en ileri gelen sosyologlarından biri olan Hans Freyer şöyle diyor⁷¹: «Kendi çekirdeği etrafına çekilen bir varlık, istemeden bile olsa, etrafında bir sınır çizgisi çeker. Ve bu sınır, —yine istemeden olsa da— düşmanı meydana getirir.» Bunun gibi, Hegel de şöyle demektedir: «Tıpkı bireyin başka bireylerle ilişki kurmaması halinde gerçek bir birey olmaktan çıkması gibi, Devlet de başka devletlerle ilişki halinde olmazsa gerçek bir birey olmaz. Belli bir devletin öteki devletlerle olan ilişkileri ... en seyyal bir tutkular, çıkarlar, amaçlar, yetenekler, güçler, erdemler, haksızlıklar, kötülükler ve salt düşküler alanı görünümü verir. Bu öyle bir alandır ki, orada Ahlâksal Bütün, Devletin Bağımsızlığı bile kazaya uğrayabilir.» Öyleyse bu esef verici durumu Kant'ın bir federal birlik kurulması yoluyla ezeli barışın sağlanması tasarısını kabul ederek kontrol altına almaya çalışmamız gerekmez mi? Tabii ki hayır, diyor Hegel, Kant'm barış tasarısına değinerek: «Kant bir prensler ittifakı önerdi,» demektedir Hegel, biraz yanıltıcı olarak, (çünkü Kant'ın önerdiği şey bugün demokratik devletler federasyonu diyeceğimiz bir şeydi), «öyle ki, bu ittifak devletler arasındaki anlaşmazlıkları çözecekti; ve Kutsal İttifak da herhalde böyle bir kurum olmak amacındaydı. Ne var ki, devlet bir bireydir; ve bireyliğin özünde yadsıma da bulunur. Birtakım devletler bir aile halinde birleşebilirler, ama böylece kurulan konfederasyon da, bir birey olarak, kendisine karşı bir cephe kurulmasına yol açacak ve böy-

lece düşmanlar edinecektir.» Çünkü, Hegel'in diyalektiğinde yadsıma demek, sınırlanmak demektir, bundan dolayı da yalnızca sınır anlamına değil, aynı zamanda bir karşı cephe kurulması, bir düşman edinilmesi anlamına gelmektedir: «Devletlerin birbirleriyle kurdukları ilişkiler içindeki kaderleri ve etkenlikleri bu Ruhların sonlu doğalarının diyalektiğini ortaya koyar.» Bu satırlar *Hukuk Felsefesi*'nden aktarılmışlardır; ne var ki, daha önceki bir yapıtı olan *Ansiklopedi*'deki anlatımıyla Hegel'in kuramı modern kuramları, örneğin Freyer'inkini daha da yakından andırmaktadır: «Devletin sonul görünümü anlık gerçeklikte bir tek ulus olarak ortaya çıkmaktır... Bir tek birey olarak başka bireyleri içine alamaz. Ulusların karşılıklı ilişkilerinde başına buyrukluğun ve düşkünün de yeri vardır... Bu bağımsızlık, aralarındaki anlaşmazlıkların *savaş durumu* haline gelmelerine yol açar. Devletin her şeye kâdirliği bu savaş durumunda kendini gösterir.» Buna göre, Prusyalı tarihçi Treitschke: «Savaş yalnız eylemde değil, kuramda da zorunludur, o, bir mantıksal gereksinmedir. Devlet kavramı savaş kavramını içerir, çünkü devletin özü Güçlülüktür. Devlet egemen bir Güç halinde örgütlenmiş olan Halktır» derken, ancak Hegel'in özcü diyalektiğini ne kadar iyi anladığını göstermektedir.

(c) Devlet, hukukun, hukuksal olduğu kadar da ahlâksal yasaların *kendisidir*. Bundan dolayı, başka hiçbir standarda, özellikle de uygar ahlâk ölçüsüne bağlı kalamaz. Onun tarihsel yükümlülükleri daha derindir. Tek yargıcı Dünya Tarihidir. Devlet hakkında bir yargıya varmayı mümkün kılacak olan tek standart, eylemlerinin dünya tarihindeki başarısıdır. Ve bu başarı, devletin güçlülüğü ve genişlemesi, vatandaşın özel hayatındaki başka bütün düşüncelerden önce gelmelidir; hak, devletin güçlü olmasına yarayan şeydir. Bu, Platon'un kuramıdır; bu modern totaliterciliğin kuramıdır; aynı zamanda Hegel'in kuramıdır, Platoncu-Prusyalı ahlâktır. «Devlet,» demektedir Hegel⁷², «ahlâksal İdea'nın gerçekleşmesidir. Açığa çıkmış, bilinçli ve tözsel İrade olarak ahlâksal Ruhtur.» Bundan dolayı devletten üstün bir ahlâksal fikir olamaz. «Devletlerin özel İradeleri bir anlaşmaya varamadıkları zaman bu anlaşmazlık ancak savaş ile karara bağlanabilir. Hangi suçun antlaşmanın ihlâli, ya da saygısızlık sayılacağı belirsiz bir sorun olarak kalacaktır... Devlet ihtişamını ve onurunu görünümünün herhangi biriyle özdeşleştirebilir.» Çünkü, «... devletler arasındaki ilişkiler değişir ve anlaşmazlıklarını çözecek bir yargıç da yoktur.» Başka bir deyişle, «Devletlerin karşısında neyin haklı olduğuna karar verecek bir güç yoktur... Devletler, antlaşmalar yapabilirler, ama aynı zamanda onların üstündedirler.» —Yani, onlara bağlı kalmaları gerekmez—. «... Devletler arasındaki antlaşmalar ... önünde sonunda özel egemen iradelere dayanırlar, bundan dolayı da onlara hiçbir zaman pek güvenmemek gerekir.»

Buna göre, Dünya Tarihindeki olaylar ve eylemler hakkında ancak bir türlü yargıya: onların sonuçları, başarıları hakkında bir yargıya varılabilir. Bundan dolayı Hegel, «Dünya Tarihinin esas kaderini, mutlak

amacını, ya da —aynı anlama gelen— gerçek *sonucunu*» bilebilmektedir⁷³. Başarılı olmak, yani türlü Ulusal Ruhların güçlü olmak, dünyaya egemen olmak için giriştikleri diyalektik çekişmeden en güçlüsü olarak çıkmak, böylece tek ve sonul amaçtır ve bir yargıya varmamızı olanaklı kılan tek dayanaktır; ya da Hegel'in daha ozancasına dile getirdiği gibi: «Evrensel Ruh, sınırsız Dünya-Ruhu bu diyalektikten doğar ve Dünya Tarihinin sonlu devletleri hakkındaki hükmünü verir; —bu hüküm de en yüksek hükümdür— çünkü, Dünya Tarihi, Dünyanın adalet mahkemesidir.»

Freyer'in de bunlara pek benzeyen düşünceleri var⁷⁴, ama o bunları daha bir içtenlikle dile getiriyor: «Tarihte bir erkekçe, gözü pek hava hâkimdir. Servet, kapanın elinde kalır. Hatalı bir hareket yapanın canına okunur... Hedefi vurmamak isteyen silâh kullanmasını bilmek zorundadır.» Ne var ki, bütün bu düşünceler, son elde, ancak Herakleitos'unukileri tekrar etmekle kalırlar: «Savaş ... öncekileri köle, sonrakileri efendi kılarak bazı insanların yalnızca insan, bazılarının ise Tanrı olduklarını gösterir... Savaş âdildir.» Bu kuramlara göre, saldırıya uğradığımız bir savaş ile, komşularımıza saldırdığımız savaş arasında ahlâksal bir fark olamaz; mümkün olan tek fark, başarıp başaramamaktır. *Kölelik: Biyolojik Temelleri ve Ahlâk Açısından Haklı Çıkarılması* (1923) adlı kitabın yazarı, bir efendi ırkının ve efendi ahlâkının peygamberi F. Haiser şunu ileri sürüyor: «Kendimizi koruyacaksa o zaman ortada saldırganlar olması gerekir... Öyle ise, niye kendimiz saldırgan olmayalım?» Ama bu kuram bile —ki, atası, Clausewitz'in ünlü, en iyi savunmanın saldırı olduğu öğretilisidir— Hegelcidir; çünkü Hegel savaşa yol açan suçlardan söz ederken bir «savunma savaşı»nın bir «fetih savaşı»na dönmesinin gereğine değinmekle kalmıyor, bize «güçlü bir kişiliği» olan bazı devletlerin iyimser bir dille «yoğun etkenlik» dediği şeye fırsat bulmak için «doğal olarak daha hiddetli olacaklarını» haber veriyor.

Devletler ya da uluslarla ilgili konularda tek yargıç olarak tarihsel başarının kabulü ve saldırı ile savunma arasındaki ahlâksal ayrımların ortadan kaldırılması çabaları ile birlikte vicdan ahlâkına da karşı çıkmak gerekmektedir. Hegel bunu «sahte ahlâk» dediği şeyin yerine, «gerçek ahlâk, daha doğrusu toplumsal erdem» dediği şeyi koyarak yapmaktadır. Tabii bu «gerçek ahlâk» içine biraz tarihsicilik katılmış olan Platoncu totaliter ahlâktır, «sahte ahlâk» ise «yalnızca biçimsel bir hakkanîyet» olarak da nitelediği vicdan ahlâkıdır. «Haklı olarak,» demektedir Hegel⁷⁵, «sahte ahlâkın karşısında ahlâkın ya da toplumsal erdemin gerçek kurallarını koyabiliriz; çünkü, Dünya Tarihi yapıcı kişisel olan ahlâktan —bireylerin vicdanlarından, onların özel irade ve davranış biçimlerinden— daha yüksek bir düzeydedir. ... Ruhun mutlak amacının gerektirdiği ve gerçekleştirdiği şey, Kaderin meydana getirdikleri ... iyi ya da kötü amaçlara bağlanmanın üstündedirler. Bundan dolayı, eski hak ve düzeni savunanların ileri sürdükleri şey, yaşayan Ruh ve Tanrı tara-

findan terkedilmiş olan biçimsel hakkaniyetten başka bir şey değildir.» —Bu, örneğin İncil'e dayanan ahlâkçılara bir atıftır—. «Büyük Adamların, Dünya Tarihine geçmiş kişilerin yaptıkları işler... önemsiz ahlâksal iddialarla çatışır hale getirilmemelidir. Onlara karşı özel erdemler, alçakgönüllülük, mahviyyet, insanseverlik ve sabır nakaratı öne sürülmemelidir. Dünya Tarihi, ilkece, ahlâkın içinde bulunduğu çevreyi büsbütün görmezlikten gelebilir.» Burada, nihayet, 1789'un fikirlerinin üçüncüsünün, kardeşlik fikrinin ya da Hegel'in deyişiyle, filantropinin ve bu arada vicdan ahlâkının da bozulmasına varıyoruz. Bu Platoncu-Hegelci tarihsici ahlâk kuramı tekrar tekrar öne sürülmüştür. Örneğin, ünlü tarihçi E. Meyer: «Devletin ve tarihsel yükümlülüklerin daha derin, gerçekten ahlâksal öğelerini görmezlikten gelerek büyük siyasal girişimleri medenî ahlâk ölçeğine göre değerlendiren yüzeysel ve ahlâkçılık taslayan değerlendirmeler»den söz ediyor.

Bu türlü görüşler öne sürüldü mü, propagandacı yalanlar ve gerçeği değiştirmeler konusunda her türlü çekinme de bir kenara konmalıdır, özellikle bu yalanlar başarı sağlamaya yararlarsa. Ne var ki, Hegel'in bu soruna yaklaşış tarzı oldukça incedir: «Büyük bir düşünür,» demektedir⁷⁶, «kamu önünde "Halkı aldatmak mümkün müdür?" diye bir soru ortaya atmıştır. Buna verilecek cevap, Halkın özsel temelleri konusunda kendilerinin aldatılmasına izin vermeyeceğidir.» (Efendi ahlâkçı F. Haiser, «ırk ruhunun hâkim olduğu yerde yanılma mümkün değildir» diyor), «ama onlar, bunları bilme biçimleri konusunda kendi kendilerini aldatırlar,» diye devam etmektedir Hegel, «... Bundan dolayı, kamuoyu sayılmaya hak kazandığı kadar da, hor görülmeye hak kazanmaktadır... Buna göre büyük işler başarmanın ilk koşulu kamuoyunun görüşlerinden bağımsız kalabilmektir. ... Ve büyük başarılar ilerde kamuoyu tarafından mutlaka kabul edilirler...» Kısacası, daima önemli olan başarıdır. Söylenen yalan başarılı olmuşsa, demek ki o yalan değilmiş, çünkü Halk özsel temelleri konusunda aldatılmamıştır.

(d) Gördük ki devlet, özellikle öbür devletlerle olan ilişkileri konusunda, ahlâkın dışında kalır, o ahlâksallığın dışındadır. Bundan dolayı, savaşın ahlâk açısından kötü olmadığını, ahlâk açısından tarafsız olduğunu duymayı bekleyebiliriz. Ne var ki, Hegel'in kuramı bu bekleyişi boşa çıkarmaktadır; bu kuram, savaşın kendi başına iyi olduğunu ileri sürmektedir. «Savaşta ahlâksal bir öğe vardır,» diye yazdığını⁷⁷ görüyoruz. «Hayat ve mal gibi Sonlu şeylerin ilineksel (arızî) şeyler olduklarını anlamak gerekir. Bu gereklilik önce bir doğa zorlaması biçiminde ortaya çıkar, çünkü sonlu olan her şey ölümlü ve geçicidir. Ne var ki, ahlâksal düzen içinde, Devlette, ... bu gereklilik yücelerek bir özgürlük eseri, bir ahlâk yasası haline gelir... Orada ... savaş ... haklılığın ... bir ögesi haline gelir... Savaşın şu derin anlamı vardır ki, onunla bir ulusun ahlâksal sağlığı korunur ve sonlu amaçları kökünden kazınır ... Savaş, halkı ebedî bir barışın yol açacağı bozulmadan korur. Tarih, savaşların iç kaynaşmalara

nasıl başarıyla son verdiklerini gösteren evrelerle doludur ... İç çekişmeler yüzünden birbirlerinden kopan bu Uluslar, sınırları dışındaki savaşlar sayesinde sınırları içinde barışa kavuşurlar.» *Hukuk Felsefesi*'nden alınan bu satırlar, Aristoteles ve Platon'un kuramlarının «zenginliğin tehlikeleri» üzerindeki etkilerini göstermektedir; aynı zamanda bu satırlar ahlâksal olanın sağlığa uygun olanla, ahlâkın siyasal hijyen ile ya da hakkın güçlülükle özdeşleştirilmesinin iyi bir örneğidir; görüleceği gibi, bu da doğrudan doğruya erdemin hayatiyet ile aynılaştırılmasına yol açmaktadır; bunu Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nden alınan aşağıdaki satırlardan anlıyoruz. (Bu satırlar, sözünü ettiğimiz Ulusçuluğu aşağılık duygularından kurtulmanın bir yolu olarak anan satırlardan hemen sonra gelmekte ve böylece savaşın bile o soylu amaca hizmet edebilecek bir araç olduğunu düşündürmektedir.) Bu satırlar, aynı zamanda yeni ya da yoksul ülkelerin eski, sömürgeci ülkelere karşı girişecekleri savaşların erdemli olacağını öne süren modern kuramı da açıkça içermektedir. «Bir Ulus,» demektedir Hegel, «ancak büyük amaçlarını gerçekleştirmekle meşgul olduğu sırada ahlâklıdır, erdemlidir, hayat doludur. Ama bir kez bu gerçekleşti mi, Halkının Ruhunun göstereceği etkenliğin ... artık bir gereği kalmaz ... Ulus hâlâ savaşta ve barışta çok şeyler başarabilir ... ama yaşayan özel nefsin kendisinin ölmüş olduğu söylenebilir. Ölümü getiren bu yalnızca alışkanlığa dayanan hayattır (kurulu olduğu için işleyen saat gibi) ... İnsanlar da, halklar da böylece doğal olarak ölürler ... Bir halk, ancak kendi içinde doğal olarak ölmüşse şiddet kullanılarak öldürülebilir. (Bu son sözler çökme-yıkılma geleneğine uygundur.)

Hegel'in savaş konusundaki düşünceleri şaşılacak kadar modernidir; o makineleşmenin etkilerini bile tasarımıyabilmekte, daha doğrusu makineleşmiş savaşta totaliterliğin ya da kolektivizmin ahlâksal Ruhunun etkilerini görmektedir ⁷⁸: «Başka başka cesaret türleri vardır. Hayvanın cesareti, hırsızın cesareti, onur duygusunun verdiği cesaret, mertlikten gelen cesaret, bunlar daha gerçek cesaret biçimleri değildirler. Uygar uluslarda gerçek cesaret, kendini tümüyle Devletin hizmetine adamaktan ibarettir, öyle ki birey yalnızca çoğunluğun içine karışmış biri sayılsın. (Bu, zorunlu evrensel askerliğe bir âtıftır.) Kişisel yiğitlik değildir önemli olan; asıl önemli olan kişinin kendini evrenseli desteklemeye adanmasıdır. Bu daha yüksek biçim ... cesaretin mekanik bir görünüm almasına yol açmaktadır. Düşmanlık teker teker bireylere değil, bir düşman bütünlüğe yöneltilmektedir;» —burada Hegel, *topyekûn savaş* kavramını öngörmektedir—, «kişisel yiğitlik kişisel olmayan bir görünüm almaktadır. Bu ilke ateşli silâhların bulunmasına yol açmıştır; bu salt düşkü eseri değildir.» Buna benzer bir ifadeyle, Hegel, barutun keşfi konusunda, «İnsanlık ona muhtaçtı ve o derhal ortaya çıktı.» demektedir. Kaderin eline sağlık!

Felsefeci E. Kaufmann, 1911'de, Kant'ın özgür insanlar topluluğu önerisine karşı şu düşünceleri öne sürdüğü zaman katıksız bir Hegelcilik orta-

ya koymaktadır: «Toplumsal ideal, özgür iradeli insanların bir topluluğu değil, *muzaffer bir savaştır*... Devlet gerçek doğasını savaş sırasında ortaya koyar.»⁷⁹ Ünlü «askerî bilimci» E. Banse aynı geleneği sürdürerek 1933'te çıkan bir yazısında, «Savaş bir çağın bütün manevî enerjilerinin ... en yüksek yoğunluğuna varması ... halkın Manevî gücünün sonuna dek kullanılması demektir... O, Ruhun ve Eylemin içiçe girmesidir. Gerçekten de savaş, insan nefsinin kendini en yüce biçiminde göstermesine ortam sağlar. Başka hiçbir yerde ... Irkın iradesi ... savaşta olduğu kadar birlikli olarak ortaya çıkamaz,» diyor. General Ludendorff ise, 1935'te şöyle devam etmektedir: «Adına barış denen yıllarda siyaset, ancak topyekûn savaşa bir hazırlık olduğu oranda anlamlıdır.» Böylece, özcü felsefeci Max Scheler'in 1915'te ileri sürdüğü bir fikri daha kesin olarak dile getirmekten ileri gitmiyordu. Scheler de, «Savaş, Devletin en gerçek ilerleme ve gelişme sırasında olduğu devre demektir; siyaset demektir» diyordu. Aynı Hegelci öğreti, 1935'te Freyer tarafından da dile getirilmektedir: «Devlet, varolduğu ilk andan itibaren kendini savaşın tarafında bulur... Savaş yalnızca devlet etkenliğinin en yetkin biçimi değil, aynı zamanda devletin içinde varlığını kazandığı ortamdır da; tabii geciktirilmiş, kılık değiştirmiş, önlenmiş savaş da bu terimin kapsamı içinde sayılmalıdır.» Ama en korkusuz sonucu çıkaran, *Değerin İlkesi Olarak Irk* adlı kitabında geçici olarak, «Ama ahlâklılığın amacı, insaniyet olsaydı biz yanlış tarafı seçmiş olmaz mıydık?» sorusunu ortaya atan ve tabii bu gülünç iddiayı hemen, «İnsaniyetin savaşı suçlandırdığını düşünmek bizden irak olsun; hayır, aksine savaş insaniyeti suçlar» diyerek yıkan F. Lenz'dir. Bu düşünce, «Tarihi yöneten şeyler arasında insaniyet, ya da insan soyu düşüncesi yoktur» diyen E. Jung tarafından tarihsicilik ile bağlanmaktadır. Ama insancılığa karşı öne sürülen bu düşüncenin ilk yaratıcısı olma şerefi, Hegel'in, Schopenhauer tarafından «pallavracı» adı verilen ardılı Fichte'ye aittir. Fichte, «İnsaniyet» sözü konusunda şöyle yazıyor: «Eğer Alman'ın karşısına bir Romalı sözü olan «insaniyet» sözü yerine doğru düzgün Almanca çevirisi olan «İnsanlık» sözü çıkarılmış olsaydı ... o zaman Alman, "Demek insan olmak vahşi bir hayvan olmaktan pek de daha çok değerli bir şey değilmiş!" derdi. Bir Alman böyle derdi — Romalının söylemesi imkânsız olan bir şey söylerdi. Çünkü Alman dilinde «İnsanlık» yalnızca olgusal bir kavram olarak kalmıştır; hiçbir zaman Romalılar arasında olduğu gibi olgu-üstü bir anlam kazanmamıştır. Her kim ki bu Romalı simgesini» —yani «İnsanlık» sözünü— «sinsice Alman diline sokmaya çalışırsa bununla Almanların ahlâksal standartlarını gözle görülür bir biçimde düşürmüş olur.» Fichte'nin öğretisini, «İnsanlık ya zoolojik bir kavramdır ya da boş bir sözdür» diyen Spengler ve «İnsanın iç hayatı ... aklına Tanrı'nın affı, insaniyet ve insanlık kültürü kavramları sokulunca alçaklaştı» diyen Rosenberg tarafından tekrar edilmektedir.

Başka türlü elime geçiremeyeceğim birçok veri için kitabına çok

şey borçlu olduğum Kolnai⁸⁰ dikkate değer bir şekilde: «Ussal, uygar yönetim biçimlerini ve toplumsal örgütlenmeyi ... savunan ... hepimiz savaşın kendi başına bir kötülük olduğunda fikir birliği ederiz» demekle ve özellikle barışçı olmayan birçoğumuzun gözünde savaşın bazen gerekli olabilen bir kötülük olduğunu ekleyerek şöyle devam etmektedir: «Ulusçuluğun tutumu, her ne kadar sürekli ya da sık savaş istemese bile farklıdır. O, savaşı bir kötülük olmaktan çok, her ne kadar ender bayramlarda kullanılmak üzere ayrılan pek sert bir şarap gibi tehlikeli bir iyilik de dursa, bir iyilik olarak görür.» Savaş, olağan ve mebzul bir kötülük değil, ender de olsa değerli bir iyiliktir; bu söz, Hegel'in ve ardılarının görüşlerini özetlemektedir.

Hegel'in başarılarından biri, Herakleitosçu kader kavramını diriltmek olmuştur; ve o kişinin ya da ulusun özünü dile getiren bu muhteşem Yunan kavramının Yahudilerin ister doğa, ister ahlâk kanunları karşısındaki adçı evrensel yasalar fikrine karşıt olduğunda ısrar ediyordu⁸¹. Özcü kader öğretisi, —geçen ayırmada gösterildiği gibi— bir ulusun özünü ancak tarihi içinde ortaya koyabileceği görüşünden türetilir. Eylemsizliğe yol açacak anlamda kaderci değildir, kaderin «ahnyazısı» ile aydınlatılmaması gerekir. Bunun aksi doğrudur. İnsanın kaderinin belirlenmesinde birinci derecede önemli olan etkenler, insanın kişiliği, asıl özü, gönlüdür, insanın yapısıdır — aklıdan çok iradesi ve tutkularıdır. Hegel'in bu kuramı şişirmesinden bu yana, bu kader ya da yazgı fikri, özgürlüğe karşı savaşanların en çok sevdikleri sabit fikirlerden biri haline gelmiştir. Kolnai, ırkçılık ile —insanı belli bir ırkın ögesi yapan kadedir— özgürlük düşmanlığı arasındaki ilişki üzerinde haklı olarak ısrar etmektedir: «İrk ilkesi,» demektedir Kolnai⁸², «insan özgürlüğünün tümüyle yadsınmasını dile getirmek ve somutlamak niyetiyle ortaya atılmıştır.» Ve haklı olarak bu ırkçılığın «özgürlüğün karşısına kaderi, bireysel vicdanın yerine kanın kontrol edilemez ve düşünceye gelmez itilerini koymak» eğiliminde olduğunda ısrar ediyor. Hegel bu eğilimi bile, her zamanki gibi biraz karanlık bir şekilde olsa da, dile getirmektedir: «İlke, amaç, yazgı ya da Ruhun doğası veya ideası dediğimiz şey,» demektedir Hegel, «kendi başına —her ne kadar kendiliğinden doğru olsa da— büsbütün gerçek olmayan gizli, gelişmemiş bir özdür ... Bunlara varlık kazandıran itici güç ... insanların gereksinme, içgüdü, eğilim ve tutkularıdır.» Topyekûn eğitim kuramını öne süren modern felsefeci E. Krieck, kadercilik yolunda daha da ileri varmaktadır: «Bireyin bütün ussal istem ve davranışları günlük hayatının sınırları içinde kalır, bunun ötesinde daha iyi bir yargıya varması ve daha çok doyum bulması, ancak daha yüksek kader güçlerinin etkisi altına girmesiyle mümkündür.» «Onun önemli ve yaratıcı bir yaratık haline gelmesi, kendi zekice tasarısı ve davalaverelerine bağlı olmayacaktır, bu ancak kendi içinde olmayan, üstünde ve altında meydana gelip onun benliğini etkileri altına alan güçler sayesinde mümkün olacaktır...» diye devam ettiği zaman, insana kendi anı-

larını anlatıyormuş gibi geliyor. (Ne var ki, aynı felsefecinin yalnız «'nesnel' ve 'özgür' bilim çağının» değil, «'salt akıl' çağının da» sona erdiğini ileri sürmesi kişisel deneyimlerin fazlaca genellenmesidir.)

Kader fikri ile birlikte, onu tamamlayan ün kavramı da, Hegel tarafından diriltmişti: «Bireyler ... gereçlerden ibarettir... Onların —kendilerinden bağımsız olarak hazırlanan ve yürürlüğe konan— esaslı işte aldıkları bireysel paydan dolayı kazandıkları da ödülleri olan *Ündür*.»⁸³ Ve yeni, putperestleştirilmiş Hristiyanlığın yayıcılarından olan Stapel hemen tekrar ediyor: «Bütün büyük işler ün ya da şeref uğruna yapılmışlardır.» Ne var ki bu Hristiyan ahlâkçısı, Hegel'den bile köktencidir. «Tek gerçek ahlâk, metafiziksel şereftir» diyor, bu ahlâkın mutlak buyruğu da, buna uygun olarak, «Şeref getirecek işler yap!»tan ibarettir.

(e) Buna rağmen herkes şeref kazanamaz; şeref, dini eşitliğe karşı bir tutumu, bir «Büyük Adamlar» dinini birlikte getirmektedir. Buna uygun olarak modern ırkçılık «nefisler arasında bir eşitlik, insanlar arasında bir eşitlik tanımaz»⁸⁴ (Rosenberg). Buna göre özgürlüğe karşı açılan ezeli savaşın cephaneliğinden alman Lider ilkesini, ya da Hegel'in deyişiyle, Dünya Tarihinin Kişilikleri kavramını kabullenmenin bir sakıncası yoktur. Bu İdea, Hegel'in en çok sevdiği konulardan biridir. Bir küfür olan, «bir halkı aldatmanın mümkün olup olmadığı» sorusunu —yukarıda da sözü edildi— tartışırken: «Kamuoyunun gözünde her şey hem doğru hem yanlıştır, ama buradaki doğruluğu ortaya çıkarmak Büyük Adamın işidir. Zamanının Büyük Adamı, *zamanının iradesini dile getiren; zamanına ne istediğini söyleyen ve onu gerçekleştiren adamdır*. O, zamanının iç Ruhuna ve Özüne uygun olarak hareket eder ve onu gerçekleştirir. Ve kendini orada burada gösteren biçimi ile *kamuoyunu hor görmeyi öğrenmemiş olanlar* hiçbir zaman büyük işler başaramazlar» demektedir. Lideri, —Büyük Diktatör'ü— bir siyaset yazarı olarak ortaya koyan bu yetkin betimleme, Büyük Adamın, Ruhun tarihteki önde gelen aracı olmasından ibaret olan Büyüklüğü hakkında etraflı bir mithos ile birlikte yürütülmektedir. «Tarihe Geçen Adamlar —Dünya Tarihi Bireyleri— konusunda konuşurken Hegel şöyle diyor: «Bunlar eylemci, siyasacı adamlardı. Ama aynı zamanda zamanın gereksinmelerini kavramış —zamanın neye hazır olduğunu anlamış— adamlardı... Demek ki, Düny Tarihine Geçmiş Adamların —o çağın Kahramanlarının— o çağın açık görüşlü adamları olduklarını kabul etmemiz gerekir; *onların yaptıkları, onların sözleri çağlarının en iyi işleri, en iyi sözleridir*... Olayları en iyi kavrayan onlardır, başkaları onlardan öğrenirler, onların tutumlarını onaylar ya da hiç olmazsa ona boyun eğerdiler. Çünkü, Tarihte bu yeni adımı atan şey, bütün bireylerin en derunî Ruhudur; ama bu bir bilinçsizlik durumu içinde Büyük Adamları harekete getirmiştir... Bundan dolayı öbür insanlar bu Nefis-Öncülerinin ardından giderler, çünkü onlarda vücut bulmuş olan kendi derunî Ruhlarının karşı gelinmez gücünü duyarlar.» Ne var ki, Büyük Adam yalnızca en büyük anlayış ve

bilgelik adamı değil, aynı zamanda büyük tutkular —tabii en önce siyasal tutkular— adamıdır da. Bundan dolayı da başkalarında da tutkular uyandırmak yeteneğine sahiptir. «Büyük Adamlar, amaçlarını başkalarını değil, kendilerini doyurmak için edinmişlerdir... Onlar büyük şeyler istedikleri ve başardıkları için Büyük Adamdırlar... Dünyada hiçbir Büyük iş *tutku* olmaksızın başarılamamıştır... *Denebilir ki, aklın sinsiliği buradadır — tutkuları kendi amaçları uğruna çalışır hale getirmesinde.* Tutku sözünün dile getirmek istediğim şeyi tam olarak anlatmadığı doğrudur. Burada demek istediğim yalnızca özel ilgilerden —belli, isterseniz bencil düşüncelerden— dolayı ortaya çıkan insan etkinlikleridir, şu belirleme ile, ki irade ve benliğin tüm enerjisi bunların gerçekleştirilmesine yönetilmiştir... Tutkular, özel çıkarlar ve bencil isteklerin doyurulması ... etkinliklerin en etkili itileridir. Bunların gücü adalet ve ahlâkın onlara zorla kabul ettireceği sınırlamalardan hiçbirine saygı göstermemelerinden ve bu doğal itilerin, insanları yapmacık ve sıkıcı disipline, kişiliği sınırlandıran yasa ve ahlâk emirlerine oranla daha içten doğrudan doğruya etkilemelerinden gelmektedir.» Rousseau'dan bu yana Romantik okul, insanın ağır basan yanı ussallık olan bir yaratık olmadığını anlamıştı. Ama insancılık taraftarları bir amaç olarak ussallığa sıkı sıkıya sarılırken, usa karşı isyan, insanın usdışılığı hakkındaki bu anlayışı siyasal amaçları açısından sömürmektedir. Faşistlerin seslendikleri «insan doğası» tutkularımızdan, kolektifçi mistik gereksinmelerimizden ibaret olan insan doğasıdır, «insan, o muamma»dır. Hegel'in biraz önce aktarılan sözlerini kullanarak buna *usa karşı isyanın sinsiliği* diyebiliriz. Ne var ki, bu sinsiliğin doruğuna en fütursuz diyalektik çevirmelerinden biri ile Hegel kendisi varmaktadır. Bir yandan usçuluğa lâfla yaltaklanırken, «usçuluk»tan ondan önce ve sonra gelenlerin hepsinden daha yüksek sesle söz ederken bir yandan da usdışıcılığa varıp dayanmaktadır; yalnızca tutkulara değil, hayvansal güce de düzduğu bir övgüde Hegel, «Bu Ahlâksal Bütünün» —yani devletin— «varolması Usun mutlak çıkarı gereğidir» diyor, «ve kahramanları, Devlet kurucuları, ne kadar gaddar olmuş olurlarsa olsunlar, liyâkat veren de budur... Bu türlü insanlar başka büyük ve hattâ kutsal çıkarlara karşı saygısızca davranabilirler... Ne var ki, böylesine güçlü bir iradenin birçok suçsuz çiçeği ayaklar altına alması, yoluna çıkan birçok şeyi ezip geçmesi kaçınılmazdır.»

(f) İnsanın ussal olmaktan çok cesur bir yaratık olduğu düşüncesi, usa karşı isyancılar tarafından keşfedilmemiştir; bu tipik bir kabileci idealidir. Bu Cesur Adam ideali ile cesarete karşı duyulan daha akla yakın bir saygı arasında ayırım yapmamız gerekiyor. Cesaret her zaman takdire değer bir şey olmuştur ve olacaktır. Ne var ki, ben takdirimizin kahramanın kendini adadığı amaca bağlı olması gerektiğine inanıyorum. Bana öyle geliyor ki, eşkiyalıktaki cesaret ögesi saygıya değer değildir. Ama, Kaptan Scott ve arkadaşlarını takdir etmemiz gerekir, mümkünse sıtma ya da Röntgen ışını araştırmalarının kahramanlarını daha da çok

takdir etmemiz gerekir; ve hiç kuşkusuz özgürlüğü savunmuş olanları takdir etmemiz gerekir.

Kabileci Cesur Adam ideali, özellikle faşistlerin benimsediği biçiminde, bundan farklı görüşlere dayanmaktadır. O, doğrudan doğruya bizim çoğumuzun cesareti beğenmemize yol açan şeylere —örneğin, uygarlığın ilerlemesine— yöneltmiş bir saldırdır. Çünkü o, uygar hayat düşüncesinin kendisine yöneltmiş bir saldırdır; değer verdiği güvenlik duygusundan dolayı bunun sığı ve maddeci bir düşünce olduğunu öne sürmekte ve bundan dolayı kınamaktadır. Bu düşüncenin verdiği emir «*Tehlikeli yaşa!*»dır; bu emire hangi amaç uğruna uymayı seçtiğiniz ikinci derecede önemlidir; ya da W. Best'in dediği gibi⁸⁵: «Savaşın sonucunu belirleyen şey, "iyi bir amaç" değil, savaşın kendisinin iyi olmasıdır... Önemli olan ne için değil, *nasıl* savaşıldığıdır.» Bir kez daha bu düşüncenin de Hegel'in fikirlerinden alınmış olduğunu görüyoruz: «Barışta,» diyor Hegel, «uygar hayat daha yaygınlaşır, her alan sınırlanır ... ve sonunda insanlar dura dura çürürler... Kilise mimberlerinden zaman içindeki şeylerin güvenilmezlikleri, boşlukları ve dengesizlikleri hakkında çok vaaz edilir, buna rağmen herkes ... hiç olmazsa kendi mallarına sahip olabileceğini sanır ... hayat ve servetinin ilineksel şeyler olduklarını kavramak gerekir ... Bırakın güvensizlik parlak kılıçlı haramiler biçiminde çıkagelsin ve elinden geleni arkasında koymasın.» Başka bir yerde Hegel, «salt alışkanlıklara dayanan bir hayat» dediği şeyin karanlık bir resmini çiziyor ve bundan uygar bir toplumun normal hayatına benzer bir şey anlarmış gibi görünüyor: «Âdet, kendisine karşı çıkılmayan öyle bir hayattır ki, orada anlamlılık ve canlılık söz konusu değildir — bu yalnızca yüzeysel ve hazcı» —yani, bugün birçoklarının «maddeci» demekten hoşlandıkları— «varoluş tarzıdır ki, şevkle konusuna yönelmesi sona ermiştir ... zekâdan ve canlılıktan yoksun bir varoluştur.» Tarihsiciliğine her zaman sadık olan Hegel (Aristoteles'in «zenginliğin tehlikeleri»ne işaret eden faydacılığından farklı olarak) faydacılığa karşı tutumunu tarih yorumuna dayandırmaktadır: «Dünya Tarihi bir mutluluklar sahnesi değildir. Orada mutlu devreler boş sayfalar, çünkü bu devreler uyum devreleridirler.» Buna göre, Hegel'in saldırdığı konular, her zamanki gibi, us ve özgürlüktür. Hegelciliğin saraylarında, kapalı toplumun ve özgürlüğe karşı isyanın bu kalesinde isterik «Kaderimizi isteriz! Savaşımızı isteriz! Zincirlerimizi isteriz!» sayhaları çın çın çınlamaktadır.

Hegel'in, ussal olanın gerçek olduğunu öne süren kuramına dayanan, deyim yerindeyse, resmî iyimserliğine rağmen onda modern ırkçı felsefecilerin pek belirgin bir niteliği olan *kötümserliğin* de bağlanabileceği öğeler vardır; bu kötümserlik belki önceki ırkçı felsefecilerden —örneğin, Lagarde, Treitschke, Moeller von der Bruck, çok ünlü tarihsici Spengler'den— sonra gelenlerin bir niteliğidir. Spengler'in ne biyolojik kutsiyetçiliği, ne sezgisel anlayışı, Grup-Ruhu ya da Çağın Ruhu, hattâ ne de Romantizmi bu falcının çok kötümser bir hayat görüşüne varma-

sının önüne geçebilmektedir. Geleceği önceden farkedene ve kendilerini onu hazırlamakta âlet olarak görenlerin, «ciddî» eylemciliklerinde boş bir umutsuzluk ögesi görmemek imkânsızdır. Olaylar hakkındaki bu karamsar tutumun ırkçıların her iki kanadı, gerek «Tanrıtanımaz»lar, gerekse «Hristiyan» kanat tarafından paylaşıldığını görmek ilginçtir.

Son gruptan olan Stapel —ama bu grupta başkaları da vardır⁸⁶, örneğin Gogarten— şöyle diyor: «İnsan bütün olarak İlk Günahın etkisi altındadır ... Hristiyan olan ancak günah içinde yaşayabileceğini bilir ... Bundan dolayı kendini önemsiz ahlâksal kılıkkırk yarmalardan uzak tutar ... Ahlâklaştırılmış bir Hristiyanlık sonuna dek Hristiyanlıktan ayrılmış bir Hristiyanlıktır ... Tanrı bu dünyayı sonlu bir dünya olarak yaratmıştır, onun mahvolması mukadderdir. Öyleyse kadere uygun olarak yerin dibine batsın! Onu daha iyi yapmak, “daha yüksek bir ahlâk” yaratmak isteyenler Tanrı’ya karşı zavallı bir isyana girişmektedirler. Cennet umudu Tanrı’nın lütfuna ermişlerin mutluluğunu beklemek demek değildir; itaat ve savaş-yoldaşlığı demektir.» —Kabileye dönüş—, «Eğer Tanrı, insana cehennemin dibine gitmesini söylerse, o zaman onun yeminli kulu cehennemin dibine gider ... Eğer Tanrı, insanın alnına ezeli olarak acı çekmesini yazmışsa buna da tahammül etmek gerekir ... Kader olsa olsa zaferin başka bir adıdır. Bu, Tanrı’nın talep ettiği zaferdir...»

Zamanımız Almanya’sının önde gelen iki felsefecisinin, her ikisi de başta özcü felsefeciler Husserl ve Scheler’in öğrencisi olmuş olan «varoluşçu» felsefeciler Heidegger ve Jaspers’in, yapıtlarında da buna çok benzer bir hava hâkimdir. Heidegger, ününü Hegelci *Yokluk Felsefesi*’ni diriltirek yapmıştır: Hegel, «Salt Varlık» ile «Salt Yokluk»un özdeş oldukları kuramını «temellendirmişti»⁸⁷; *salt varlık* kavramını düşünmek için o varlığı bütün «nesnellik belirlenimleri»nden soyutlamanız gerektiğini, bunun sonucunda da —kendi deyimiyle— geriye hiçbir şey kalmayacağını öne sürüyordu. —Bu Herakleitosçu yöntem her türlü önemsiz özdeşliği, örneğin salt servet ile salt zaruretin, salt hâkimiyet ile salt köleliğin, salt Aryanizm ile salt Musevilğin özdeşliğini kanıtlamak için kullanılabilir—. Heidegger bu Yokluk felsefesini pek zekicesine bir Hayat, ya da «Varoluş» felsefesine uygulamaktadır. Hayat, Varoluş, ancak Yokluğu anlamakla anlaşılabilir. *Metafizik Nedir*— adlı yapıtında Heidegger şöyle diyor: «Araştırma ya Varolana yönetilmeli, ya da hiçbir şeye; ... yalnızca varolana yöneltilmeli, bunun ötesinde *hiçbir şeye*. Hiçliğe yöneltilen bu araştırmayı, — «Hiçliği nerede ararız? Hiçliği nerede bulabiliriz?» — mümkün kılan şey, «Hiçliği bilmemizdir; onu korku aracılığı ile tanırız: «Hiçliği korku ortaya çıkarır.»

Korku; Hiçliğin korkusu; ölümden gelen bunalım; Heidegger’in Varoluş felsefesinin; gerçek anlamı⁸⁸, «Ölüme yönelik olarak Varlığa atılmış olmak»tan ibaret bir hayatın, ana kategorileri bunlardır. İnsan varlığını «Çelikten bir fırtına» olarak yorumlamak gerekir; insanın «belirlenmiş varoluşu», «Kişi olmak, tamamen bilinçli olarak ve acı için-

de ... ölmek için tutkulu bir biçimde özgür olmaktır.» Ne var ki, bu kasvetli itirafların iç açıcı tarafları da eksik değildir. Okuyucunun Heidegger'in ölüm tutkusunu pek ciddiye alması gerekmez. Çünkü öyle anlaşıyor ki, kudret iradesi ve yaşama iradesi, onda da efendisi Hegel'den daha az olgunlaşmış değildir. «Alman Üniversitesinin Öze varına İradesi,» diyor Heidegger 1933'te, «bir Bilim İradesidir, Alman Ulusunun, kendini Devletinde yaşayan bir Ulusun, tarihsel- ruhsal görevini yerine getirmek İradesidir. Bilimin ve Alman Kaderinin Kudret kazanması gerekir, özellikle özsel İradede.» Bu satırlar bir orijinallik ya da açıklık abidesi olmamakla birlikte, hiç kuşkusuz efendilere itaatin bir abidesidir; ve bütün bunlara rağmen, Heidegger'in «Varoluş Felsefesi»nin derinliğine inanmaya devam edenlere Schopenhauer'in şu sözlerini hatırlatmak gerekir: «Kim inanabilir ki, bu arada doğruluk da bir yan ürün olarak ortaya çıkacaktır?» Ve Heidegger'den aktarılan son satırlar göz önüne alınca, bunların kendilerine Schopenhauer'in dürüst olmayan bir veliye verdiği öğütlerin, Almanya içinde ve dışında, birçok eğitimci tarafından birçok istikbal vadeden gence uygulanmış olup olmadığını sormaları gerekir. Schopenhauer'in şu sözlerini düşünüyorum: «Eğer bir zaman gelir de bir gencin zekâsını körletmek ve aklını her türlü düşünmeye yeteksiz bir hale getirmek istersen, onun Hegel okumasını sağlamaktan daha iyisini yapamazsın. Çünkü birbirleriyle yıkışan ve çelişen bu hilkat garibesini söz yığınları, aklın onlara bağlı olarak bir şeyler düşünebilmek için kendini boş yere yorup eziyete girmesine ve sonunda bitkinlikten çökmesine yol açarlar. Böylece, herhangi bir düşünme yetisi öylesine tümüyle mahvolur ki, genç, önünde sonunda yanılıp kof ve boş sözleri gerçek düşünce sanacaktır. Vesayeti altında tuttuğu çocuğun çevirdiği dolapları anlayacak kadar akıllanmaya başladığından korkan bir veli, ona masumca Hegel okumasını öğütleyerek bu bahtsız durumun önüne geçebilir.»

Jaspers, nihilist eğilimlerini, mümkünse Heidegger'den bile daha büyük bir özdenlikle ortaya koymaktadır⁸⁹. Jaspers'in öğretisine göre, ancak Yoklukla karşılaştıktan, mahvolmayı tattıktan sonradır ki Varoluşu anlayabilirsiniz. Asıl anlamında yaşamak için bir kriz içinde yaşamak gerekir. Hayatın tadına varmak için yalnız kumar oynamak değil, kaybetmek de gerekir. Jaspers, tarihsici değişme ve kader fikrini hiçbir şeyden çekinmeksizin sonuna dek götürmektedir. Bütün şeyler mahvolacaklardır; her şey başarısızlıkla sona erer: Tarihsici gelişim yasası onun umutsuzluğa düşmüş zekâsına kendini böyle gösteriyordu. Ama kendinizi mahvolmaya açın, o zaman hayatınızın en heyecanlı anlarını yaşarsınız. Biz ancak «sınır halleri»nde, varoluş ile hiçliğin sınırındaki hallerde gerçekten yaşarız. Hayatın mutlulukları her zaman anlaşılabilirliğinin sona ermesiyle, özellikle bedenın sınır durumları ile, her şeyden önce de bedensel tehlike ile rastlaşır. Başarısızlığın tadını tatmadan hayatın tadına varamazsınız. Mahvoluşunuzun keyfine varmaya bakın!

Bu, kumarbazın, eşkiyanın felsefesidir. Söylemeden de anlaşılacağı gibi, bu şeytanî «Dürtü ve korku dini, Muzaffer Olanın ya da İzi Sürülen Hayvanın dini», (Kolnai)⁹⁰, sözün en tam anlamındaki bu mutlak nihilizm, halk arasında tutulan bir mezhep değildir. Bu uslarını ve onunla birlikte insanlıklarını da bir kenara koymuş kapalı bir aydınlar grubuna özgü bir inanıştır.

Başka bir Almanya da vardır, zihinleri yüksek eğitimle zehirlenmemiş olağan insanların Almanyası da vardır. Ama bu «öbür» Almanya hiç kuşkusuz düşünürlerinin ortaya koydukları Almanya değildir. Almanya'nın «başka» düşünürleri de olduğu gerçektir; bu arada özellikle Kant, — ne var ki yeni bitirdiğimiz inceleme hiç de umut verici değildir ve ben, Kolnai'nın şu sözlerine⁹¹ bütün kalbimle katılıyorum: «Belki de ... Alman kültürü hakkında düştüğümüz umutsuzluğa, her şeye rağmen Alman Düşünürlerinin Almanyası yanında bir de Alman Generallerinin Almanyası olduğunu düşünerek avuntu aramak bir paradoks değildir.»

VI

Hegerci tarihsicilik ile modern totaliterliğin felsefesinin özdeş olduğunu göstermeye çalıştım. Bu özdeşliğin yeteri kadar açıkça kavrandığı pek enderdir. Hegelci tarihsicilik geniş çevrelerin, hattâ saf solcu ve anti-faşistlerin, günlük dillerine girmiştir. O öylesine onların düşünsel havalarına girmiştir ki, birçoğu artık onun farkına varmamakta, korkunç namussuzluğundan rahatsız olmamaktadır. Yine de bazı ırkçı felsefeciler, Hegel'e borçlu olduklarının tamamen farkındadırlar. Bunun bir örneği, *Modern Ulus* adlı çalışmasında Hegel'in —ve A. Mueller'in— «Kişilikler olarak düşünülen kollektif Ruhlar» fikrini haklı olarak, «Ulus felsefesindeki Kopernikus devrimi» olarak niteleyen H. O. Ziegler'dir⁹². Hegelciliğin öneminin kavranmasının, İngiliz okuyucusunu özellikle ilgilendirmesi mümkün olan, ikinci bir örneğine bir Alman tarafından yazılmış, İngiliz Felsefesi tarihi konulu yeni çıkmış bir kitapta verilen hükümlerde rastlayabiliriz (R. Metz, 1935). Burada, T. H. Green kadar mükemmel bir insan, tabii Hegel'in etkisi altında kaldığı için değil, «İngilizlerin tipik bireyciliklerine döndüğü, ... Hegel'in çıkardığı gibi köktenci sonuçlar çıkarmaktan çekindiği» için eleştirilmektedir. Hegelciliğe karşı korkusuzca savaşmış olan Hobhouse, istikrahla «özgürlüğünün onun tehdidi altında olduğunu düşündüğü için kendini Devletin kadir-i mutlaklığına karşı savunmaya çalışan tipik bir burjuva liberalizmini temsil eder» olarak gösterilmektedir. Oysa birçok insan, «Özgürlüğünün Devletin kadir-i mutlaklığının tehdidi altında olduğu» korkusunun yerinde bir korku olduğunu düşünebilir. Bosanquet, tabii gerçek Hegelciliğinden dolayı, övülmektedir. Ama asıl mânidar olan, bütün bunların İngiliz eleştircilerinin çoğu tarafından tamamen ciddiye alınmasıdır.

Bunlardan söz etmenin ana nedeni, Schopenhauer'in (Hegel'in kendi felsefesini «pek derin» olarak nitelerken anladığı gibi) pek kof olan bu sözlere karşı açtığı savaşı sürdürmenin hem ne kadar güç, hem de ne kadar âcıl bir dava olduğunu göstermektedir. Hiç olmazsa yeni kuşağın bu düşünsel sahtekârlıktan, belki de uygarlığımızın ve düşmanları ile yaptığı savaşların tarihinin en büyüğü olan bu sahtekârlıktan kendini kurtarmasına yardım etmek gerekir. Ola ki onlar, 1840'ta «bu muazzam mistikleştirmenin geleceğe tükenmez bir alay kaynağı olacağını»⁸³ tahmin eden Schopenhauer'in umutlarını boşa çıkarmazlar. (Şimdiye kadar bu büyük karamsar gelecek konusunda büyük bir iyimser olarak kalmıştır.) Hegelci farsın yaptığı zarar yeter. Sesimizi yükseltmemiz gerekir — yüz yıl önce de, ne yazık ki başarıya erişmeksizin, foyası ortaya konmuş bu pisliğe dokunmakla üstümüzü kirletmek bahasına olsa bile. Pek çok felsefeci, Schopenhauer'in ardı arkası kesilmez uyarmalarına kulak tıkamışlardır; böyle yaparken de kendilerini değil —onlar işlerini idare etmişlerdir— daha çok eğittikleri kimseleri, insan soyunu tehlikeye atmışlardır. Bana öyle geliyor ki, bu bölümün son sözlerini, yüz yıl önce Hegel için şu sözleri söylemiş olan ulusçuluk düşmanı Schopenhauer'e bırakmak uygun bir bitiriş olacaktır: «O, yalnız Alman felsefesi üzerinde değil, her türlü Alman edebiyatı üzerinde yıkıcı, daha kesin söylenirse, aptal edici, hattâ denebilir ki, vebaya benzer bir etki yaptı. Bu etki ile her fırsatta ve kuvvetle mücadele etmek, bağımsız hüküm verebilen herkesin görevidir. *Çünkü, biz susarsak kim konuşacak?*»

Bölüm 13

MARX'IN TOPLUMBİLİMSEL BELİRİMCİLİĞİ
(DETERMİNİZMİ)

Kollektivistlerde ... son günlerin liberalizmde eksik olan ilerleme şevki, ateşli bir hakkaniyet duygusu, fakirlerin halinden anlama yeteneği vardır. Ne var ki, onların bilimleri derin bir yanlış anlama temeli üzerine kurulmuştur..., bundan dolayı da etkenlikleri köklü bir biçimde yıkıcı ve tepkici olmaktadır. Onun için, insanların gönülleri parçalanmakta, zihinleri bölünmekte, imkânsız seçimler karşısında bırakılmaktadırlar.

WALTER LIPPMANN

Özgürlüğe karşı isyanın stratejisi, her zaman, «duyguları yoketmek için boş yere çaba harcayacak yerde, onlardan faydalanmak» olmuştur¹. İnsaniyetçilerin en değer verdikleri fikirler çoğu zaman, müttefik kılığına bürünerek onların tarafına sızan ve birliği bozarak epeyce karışıklığa yol açan, can düşmanları tarafından da yüksek sesle övülmüşlerdir. Birçok gerçek insaniyetçinin hâlâ Platon'un «adalet» fikrine, Ortaçağın «Hristiyan» otoriterciliği fikrine, Rousseau'nun «genel irade» fikrine, ya da Hegel ve Fichte'nin «ulusal özgürlük»² fikrine saygı duymalarının da gösterdiği gibi, bu taktik çoğu zaman pek başarılı olmuştur. Ne var ki, bu insaniyetçilerin cephesine sızarak onları bölme ve akıllarını karıştırma, böylece de, geniş çapta olup bitenin farkında olmadıkları için iki kat etken olan düşünürlerden meydana gelen, bir beşinci kol kurma yöntemi en büyük başarısına, Hegelcilik, kendini gerçekten insaniyetçi bir hareketin, tarihsiciliğin şimdiye kadar ortaya çıkmış en saf, en gelişmiş ve en tehlikeli biçimi olan Marxçılığın temeli olarak ortaya koyduktan sonra erdi.

Hegelci sol kanat Marxizm ile karşısındaki faşizmin benzerlikleri üzerinde durmak insana çekici geliyor. Ne var ki, aralarındaki farkları görmezlikten gelmek de büyük bir haksızlık olur. Her ne kadar düşünsel kaynakları aynı ise de, Marxçılığın insaniyetçi itilerden yola çık-

MARX'IN YÖNTEMİ

tığından kuşku duyulamaz. Bundan başka, sağ kanat Hegelcilerinin aksine Marx, toplum hayatının en âcil sorunlarına ussal yöntemler uygulamak için gerçekten dürüst bir çaba göstermiştir. Bu çabanın değeri, göstermeye çalışacağım gibi, geniş çapta başarısız olmuş olmasından dolayı azalmaz. Bilim deneme ve yanlışlar sayesinde ilerler. Marx içtenlikle çalışmıştı; her ne kadar ana öğretilerinde yanıldı ise de, boşuna çalıştığı söylenemez. O, birçok bakımlardan gözlerimizi açmış ve görüşümüzü keskinleştirmiştir. Marx öncesi bir toplum bilimine dönmek düşünülemez bile. Bütün modern yazarlar, bunun farkında olmasalar bile, Marx'a bir şeyler borçludurlar. Bu özellikle, benim gibi, onun öğretilerine katılmayanlar için doğrudur; ve ben, örneğin Platon'u ve Hegel'i³ ele alışı biçimimin, onun etkisinin damgasını taşıdığını itiraf etmeye hazırım.

Marx'a hakkını vermek için özdenliğini teslim etmek gerekir. Açık fikirliliği, gerçek duygusu, lâfazanlığa, özellikle de ahlâkçılık taslayan lâfazanlığa duyduğu şüphe onu dünyanın gösterişçiliğe ve müraîliğe karşı en etkili savaşılarından biri haline getirmiştir. Ezilenlere yardım etmek için ateşli bir istek duyuyordu ve kendini yalnızca sözlerle değil, etkenlikleri ile de ortaya koymak gereğinin tamamen farkındaydı. Kuramsal yetenekleri ağır bastığından, insanların ezici çoğunluğunun hayatlarını daha mutlu kılmaya yarayacağına inandığı savaşa bilimsel silâhlar hazırlamak için müthiş bir çaba gösterdi. Öyle sanıyorum ki, gerçeği aramasındaki özdenlik ve düşünsel dürüstlüğü onu (ne yazık ki, her ne kadar Schopenhauer tarafından «her türlü zekâyı mahvedici»⁴ diye nitelenen Hegel diyalektiğinin havası içinde yetişmiş olmanın etkilerinden tam olarak kurtulamamış ise de) birçok ardıllarından ayırır. Marx'ın toplum bilimine ve toplum felsefesine duyduğu ilgi, temelde eylemci bir ilgiydi. O, bilgiyi insanlığın ilerlemesine hizmet edecek bir araç olarak görüyordu⁵.

Öyleyse niye Marx'a hücum etmeli? İyi taraflarına rağmen ben, Marx'ın bir sahte peygamber olduğuna inanıyorum. O, tabii bir tarih kâhîniydi ve kehanetleri gerçekleşmedi; ama benim asıl suçlamam bu değil. Pek çok akıllı insanı yanıltıp toplum sorunlarına yaklaşmanın bilimsel yolunun tarihi kehanet olduğunu düşünmelerine yol açmış olması çok daha önemlidir. Açık toplumun davasını gütmek isteyenler arasında, tarihsici düşünce yönteminin mahvedici etkisinin yayılmasından Marx sorumludur.

Ama Marxçılığın saf bir tarihsicilik türü olduğu doğru mudur? Marxçılıkta bazı toplumsal teknoloji öğeleri yok mudur? Rusya'nın toplumsal mühendislik alanında korkusuz ve çoğu zaman başarılı deneyimler yapmakta olması, birçoklarının Marxçılığın, Rus deneyimlerinin temelindeki mezhep ya da bilim olmak hasebiyle, bir tür toplumsal teknoloji olduğu, hiç olmazsa ona açık bulunduğu, sonucuna varmalarına yol açmıştır. Ama Marxçılığın tarihini birazcık bilen bir kimse, bu yanlışlığa düşemez. Marxçılık, ekonomik ve siyasal güç gelişimlerinin, özellikle de dev-

rimlerin geleceğini önceden haber vermek amacını güden salt tarihsel bir kuramdır. Rus Komünist Partisi'nin siyasal iktidara geldikten sonraki siyasetinin temelinde onun bu doğrultudaki düşünceleri yoktur. Marx, ütopyacı olarak nitelediği, her türlü toplumsal teknolojiyi uygulamada yasaklamış olduğu için⁶, Rus ardılları önceleri kendilerini toplumsal teknoloji alanında çözümlmesi gereken sorunlar karşısında tümüyle hazırlıksız buldular. Lenin'in çabucak farkına vardığı gibi, Marxçılık uygulamalı ekonomi sorunlarında yardımcı olamıyordu. «Ben bu sorunları ele almış bir sosyalist tanımıyorum,» diyordu Lenin⁷ iktidara geldikten sonra; «bu konularda ne Bolşevik, ne de Menşevik ders kitaplarında bir şey yazılmamıştır.» Başarısız bir deneme devresinden, «savaş komünizmi» denilen dönemden sonra, Lenin aslında geçici olarak ve sınırlı bir şekilde özel teşebbüse geçiş demek olan bazı tedbirler almaya karar verdi. Adına NEP —Yeni Ekonomik Siyaset— denilen bu tedbirlerin ve sonraki deneyimlerin —beş yıllık planlar, vb.— bir zamanlar Marx ve Engels tarafından ortaya atılmış olan «Bilimsel Sosyalizm» ile hiçbir ilgileri yoktur. Bu nokta göz önünde tutulmazsa, ne Lenin'in NEP'i ortaya atmadan önce kendini içinde bulduğu durum, ne de başarıları, gereği gibi anlaşılamaz. Marx'ın çok geniş ekonomik araştırmaları kurucu bir ekonomik siyasetin sorunlarına, örneğin ekonomik planlama sorununa değinmiyorlardı bile. Lenin'in de itiraf ettiği gibi, *Marx'ın eserlerinde sosyalizmin ekonomisi üzerine bir tek söz yoktur* — «herkesten yeteneği kadar, herkese gereksinimleri kadar» gibi yararsız⁸ tekerlemeler bir yana. Bunun nedeni, Marx'ın ekonomik araştırmalarının tümüyle tarihsel kehanetlerinin hizmetinde olmasıdır. Ama bundan fazlasını da söylememiz gerekir. Marx kendi tarihsici yöntemi ile ussal bir plan yapma amacı ile kalkışılan ekonomik çözümlemeler arasındaki karışıklık üzerinde şiddetle ısrar ediyordu. O, bu türlü kalkışmaları ütopyacı olmak ve yasaya aykırı olmakla suçluyordu. Bunun sonucu olarak Marxçılar, «burjuva economicileri»nin vardıkları sonuçları araştırmadılar bile. Onlar yapıcı işler için bazı burjuva economicilerinden bile daha az hazırlıklıydılar.

Marx kendi özel ödevinin sosyalizmi duygusal, ahlâkçı ve hayalpe-rest geçmişinden kurtarmak olduğunu düşünüyordu. Sosyalizm Ütopyacı devresinden alınıp geliştirilerek bilimsel devresine getirilecekti⁹; bilim yöntemi olan neden ve eseri çözümlemek temeli üzerine ve bilimsel öndeyi temeli üzerine oturtulacaktı. Kendisi toplum alanında öndeyinin tarihsel kehanete eşit olduğuna inandığı için bilimsel sosyalizm tarihsel neden ve eserlerin araştırılması, sonunda da kendi geleceğinin kehaneti, temeli üzerine kurulacaktı.

Marxçılar, kuramlarının saldırıya uğradığını görünce, çoğu zaman Marxçılığın bir öğretilerden çok bir yöntem olduğunu öne sürerler. Derler ki, her ne kadar Marx'ın veya bazı ardıllarının kuramlarının bazı bölümleri aşılsaydı bile, yöntemi hâlâ eleştiriden uzak kalırdı. Ben, Marxçılığın temelde bir yöntem olduğu konusunda ısrar etmenin pek yerinde ol-

MARX'IN YÖNTEMİ

duğuna inanıyorum. Ama yöntem olarak eleştiriden uzak olacağına inanmak yanlıştır. Durum şudur ki, Marxçılığı eleştirmek isteyen kimse, onu bir yöntem olarak ele almak ve eleştirmek, yani onu yöntembilim standartlarına göre değerlendirmek zorundadır. Onun verimli bir yöntem mi, yoksa zayıf bir yöntem mi olduğunu, yani bilimin ilerlemesine yardım edip edemeyeceğini sormalıdır. Buna göre, Marxçı yöntemi uygulamacı ölçülere göre değerlendirmemiz gerekir. Ben, Marxçılığı salt tarihsicilik olarak nitelemekle, onun gerçekten de pek zayıf bir yöntem olduğunu söylemek istiyorum¹⁰.

Marx kendisi de yönteminin böyle uygulamacı bir açıdan eleştirilmesini uygun bulurdu, çünkü sonraları «pragmacı» denilen görüşleri ilk kez ortaya atan felsefecilerden biri odur. Bana öyle geliyor ki, onu bu görüşe varıran şey, uygulayıcı siyasa adamının, yani tabiatıyla sosyalist siyasa adamının, âcilen bilimsel bir temele gereksinme duyduğuna inanmasıydı. Bilimin eylemsel sonuçlar vermesi gerektiğini düşünüyordu. Her zaman bir kuramın ürünlerine, verdiği sonuçlara bakınız! Bunlar, kuramın yapısı hakkında bile bilgi verirler. Uygulamada sonuçlar vermeyen bir bilim ya da felsefe içinde yaşadığımız dünyayı yorumlamakla kalır; ama bu uğraşlar daha da ileri gidip dünyayı değiştirebilirler; böyle yapmaları da gerekir. «Filozoflar,» diyordu Marx kariyerinin başlarında¹¹, «dünyayı türlü biçimlerde yorumlamakla yetinmişlerdir, oysa asıl sorun, onu değiştirmektir.» Onun sonraki pragmacıların bilimin en önemli görevinin geçmiş olaylar hakkında bilgi toplamak değil de, gelecek hakkında öndeyiler yapmak olduğunu öne süren önemli yöntembilimsel öğretilerini öngörmesini mümkün kılan belki de bu pragmacı tutumuydu.

Kendi başına önemli ve ilerici bir yöntembilimsel buluş olan bu bilimsel öndeyi üzerinde ısrar edişi, ne yazık ki Marx'ı yoldan çıkardı. Çünkü akla yakın bir iddia olan, geleceğin ancak önceden belirlenmiş olması halinde, —sanki gelecek katlanmış olarak şimdiki halde mevcutmuş gibi— önceden kestirilebileceğini öne süren iddia, onu yanlış olarak sıkı sıkıya bilimsel bir yöntemin sıkı bir belirimciliğe dayanması gerektiği inancına bağlanmaya götürmüştü. Marx'ın «acımasız» doğa ve tarihsel gelişim yasaları, açıkça Laplace'cı bir yaklaşımın ve Fransız Maddecilerinin etkisini gösterir. Ama bugün artık, «bilimsel» ve «belirimci» terimlerinin eşanlamlı olmasa bile, ayrılmaz bir biçimde birbirinin içine girmiş terimler olduğu düşüncesinin, ne yazık ki henüz tümüyle geride kalmamış olan bir çağın hurafelerinden biri olduğu söylenebilir¹². Ben daha çok yöntem sorunları ile ilgilendiğim için, belirimciliğin yöntembilimsel yönünü ele alırken, onu bir de metafizik sorunu olarak ele almak gerekmediğinden dolayı çok memnunum. Çünkü, Quantum kuramının özgür irade sorunu üzerinde nasıl bir etkisi olduğu gibi sorunlar nasıl bir sonuca bağlanırlarsa bağlansınlar, bence bir şey kesin olarak ortaya çıkmıştır. O da hiçbir türlü belirimciliğin, ne doğanın tekdüzeliğini öne süren türünün, ne de evrensel nedenselliği dile getiren türünün,

BÖLÜM 13 · MARX'IN TOPLUMBİLİMSEL BELİRİMCİLİĞİ

artık bilim için gerekli bir varsayım olduğunun öne sürülemeyeceğidir; çünkü en ileri bilim olan fizik, yalnız bu varsayımsız iş görebileceğini göstermekle kalmamış, aynı zamanda bir oranda ona karşı da gelmiştir. Belirimcilik öndeyiler yapabilen bir bilimin gerekli bir varsayımı değildir. Bundan dolayı bilimsel yöntemin sıkı belirimciliğin kabulünü haklı çıkardığı söylenemez. Bilim bu varsayım olmadan da sıkı sıkıya bilimsel kalabilir. Tabii aksi görüşü savunduğundan dolayı Marx'ı suçlayamayız, çünkü gününün en iyi bilim adamları da aynı şeyi yapıyorlardı.

Marx'ı yanıltan şeyin, soyut belirimcilik kuramından çok, bu öğretinin onun bilimsel yöntem görüşüne, bir toplum biliminin amaçları ve imkânı hakkındaki düşüncesine yaptığı etki olduğuna işaret etmek gerekir. Toplum gelişmelerini «belirleyen» «nedenler» olduğu soyut düşüncesi, tarihsiciliğe varmadığı sürece, zararsız bir varsayımdır. Gerçekten bu fikrin, *herkes, özellikle de belirimciliği savunanlar, tarafından mekanik ya da elektrikli makinelere karşı takınılan teknolojiye açıkça düşman tavıra garip bir şekilde karşıt olarak, toplum kuramlarına karşı tarihsici bir tavır almamıza yol açması için hiçbir neden yoktur.* Bütün bilimler arasında ancak toplum bilimlerinin geleceğin bize neler hazırladığını bilmek gibi ezeli bir düşü gerçekleştireceklerine inanmak için hiçbir neden yoktur. Bu bilimsel falcılığa inanmanın temelinde yalnız belirimcilik yoktur; bir de fizik ve astronomiden tanıdığımız *bilimsel öndeyi* ile toplum hayatının ana gelişim eğilimlerini geniş hatları ile öngören *geniş kapsamlı tarihsel kehanetin karıştırılması* vardır. Başka yerde göstermeye çalıştığımız gibi¹³, bu iki öndeyim türü çok farklıdır ve birincisinin bilimsel olma niteliği, ötekinin de bilimsel olduğunu göstermez.

Marx'ın toplum biliminin amaçları hakkındaki tarihsici görüşü, başlangıçta bilimin öndeyici niteliğine o kadar önem vermesine yol açmış olan pragmacılığının geniş çapta bozulmasına yol açtı. Onu önceden savunduğu bilimin dünyayı değiştirebileceğini ve gerçekten değiştirmesi gerektiğini öne süren düşünceden vazgeçmeye zorladı. Çünkü, eğer bir toplum bilimi ve buna bağlı olarak da tarihsel kehanet mümkün olacaksa, tarihin akışının ana hatları ile önceden belirlenmiş olması gerekir ve ne iyi niyetin, ne de usun bunu değiştirmeye gücü yetmeyecektir. Bizim yapabileceğimiz akla yakın müdahale, ancak tarihin akışını kesinlikle kestirdikten sonra onun önüne çıkan en kötü engelleri ortadan kaldırmaktır. «Bir toplum, kendi hareketlerini belirleyen yasaları keşfettiği zaman,» diyor Marx *Kapital*'inde¹⁴, «... o zaman bile ne gelişimdeki doğal evrelerden birini atlayabilir, ne de onları bir kalemde dünyadan silebilir. Ama şu kadarını yapabilir: Doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir.» Marx'ı toplum olaylarını insan us ve iradesine boyun eğecek şeyler olarak, ussal planlamanın mümkün olduğu bir alan olarak gören, bu yüzden onları toplum mühendisliği sorunları sayanları ütopyacılıkla suçlamaya götüren görüşler bunlardı. Ona öyle geliyordu ki, bu «Ütopyacılar» zayıf beşer elleri ile muazzam toplum gemisini tarihin güçlü doğal akın-

MARX'IN YÖNTEMİ

tı ve fırtınalarına karşı sürmek istemektedirler. Onun düşüncesine göre bilginin yapabileceği, ilerdeki rüzgâr ve akıntıları önceden haber vermekten ibaretti. Buna göre bilginin uygulamada yapabileceği hizmet, gemiyi salım rotadan ayırma tehlikesi gösteren gelecek fırtınayı haber vermekten, —salım rota tabii iskele [sol] rotasıydı— ya da müşterilere geminin hangi tarafında toplanmalarının uygun olacağını öğütlemekten ibaretti. Marx bilimsel sosyalizmin gerçek görevini sosyalist çağın gelişinin müjdelenmesinde görüyordu. Ona göre, bilimsel sosyalist öğreti ancak bu müjde verme yoluyla, insanları mukadder değişiklik hakkında bilinçli kılarak ve onlara bu tarih oyununda üstlerine düşen rolleri anlatarak, gelmesini kolaylaştırdığı sosyalist dünyaya katkıda bulunabilir. Buna göre bilimsel sosyalizm bir toplum teknolojisi değildir; sosyalist kurumlar kurmanın yollarını ve araçlarını öğretmez. Marx'ın sosyalist kuram ve eylem arasındaki ilişki üzerine olan düşünceleri, tarihsici görüşlerinin ne kadar saf olduğunu göstermektedir.

Marx'ın düşünceleri birçok bakımlardan, zamanının, o büyük tarihsel depremin, Fransız Devrimi'nin, hatıralarının hâlâ taze olduğu bir çağın ürünüydüler. (Bu anılar, 1848 devrimi tarafından tazelenmişti.) O, bu türlü bir devrimin insan aklı tarafından planlanıp gerçekleştirilemeyeceğini düşünüyordu. Ama tarihsici bir toplum bilimi tarafından öngörülmüş olması mümkündü; toplumsal durumun yeteri kadar iyi anlaşılmış olması, onun nedenlerini ortaya koyardı. Bu tarihsici tutumun o devrin niteleyici bir tutumu olduğu Marx'ın tarihsiciliğiyle, J. S. Mill'ininki arasındaki benzerlikten de anlaşılabilir. (Bu halefleri olan Hegel ve Comte'un tarihsici felsefeleri arasındaki benzerliği andırmaktadır.) Marx, «yavan, beyinsiz bir burjuva bağdaştırıcılığı»nın tipik bir temsilcisi olarak gördüğü «J. S. Mill gibi burjuva ekonomistleri»ne pek saygı duymazdı¹⁵. Her ne kadar Marx yer yer «insancıl ekonomist» J. S. Mill'in «modern eğilimleri»ne bir türlü saygı duyduğunu açıklıyorsa da, bana öyle geliyor ki, Marx'ın doğrudan doğruya Mill'in —daha doğrusu, Comte'un— yönteminin etkisi altında kalmadığını gösteren, olgulara dayalı birçok belge vardır. Marx ile Mill'in görüşleri arasında uygunluk bundan dolayı daha da hayret verici olmaktadır. Örneğin, Marx, *Kapital*'in önsözünde, «Bu yapının sonul amacı ... modern toplumun hareket yasalarını açığa çıkarmaktır.»¹⁶ derken, denebilir ki, J. S. Mill'in programını gerçekleştirmektedir: «Toplum biliminin ana sorunu ... her toplumun ona uyararak kendinden sonra gelen ve yerini alan toplumu meydana getirirken uyduğu oluşum yasasını bulmaktır.» Mill, «iki türlü toplumsal araştırma» dediği farklı yaklaşımların mümkün olduğunu oldukça açık olarak belirtiyordu; bunlardan biri, benim toplum teknolojisi dediğim şeye epeyce yakındır, öteki tarihsici kehanete; ve Mill, «öteki, daha özel araştırma türünün sonuçlarını denetlemesi gereken genel Toplum Birliği» olarak nitelediği ikincisinin yanını tutmaktadır. Bu genel toplum bilimi, Mill'in bilimsel yöntem görüşü uyarınca nedensellik ilkesi temeline dayanmaktadır; ve o toplumun bu nedensel çözümlemesini «Ta-

rihsel Yöntem» olarak betimlemektedir. Mill'in «çağdan çağa değişebilen nitelikleri olan» «toplum durumları»¹⁷ tamamen Marxçı «tarihsel devreler»e karşılıklırlar ve Mill'in gelişmeye olan iyimser imanı da, her ne kadar pek tabii diyalektik eşinden çok daha safiyâne bile olsa, Marx'inkini andırmaktadır. (Mill, «İnsanlar arasındaki olayların...» uyması gereken hareketin mümkün iki astronomi hareketinden «biri ya da öteki, ya döngesel ya da düz yörünge» olması gerektiğini düşünüyordu. Marx'ın diyalektiği ise tarihsel gelişme yasalarının basitliğinden böylesine emin değildir; o sanki Mill'in iki hareketinin bir karışımını almakta, bir türlü dalga ya da girdap hareketi kabul etmektedir.)

Marx ile Mill arasında başka benzerlikler de vardır; örneğin, her ikisi de *birakınız yapınlar* liberalizmini beğenmiyorlardı ve her ikisi, de temel fikir olan özgürlüğü uygulamada gerçekleştirmek için daha iyi temeller ortaya koymaya çalıştılar. Ne var ki, toplum bilimin yöntemi konusundaki görüşlerinde önemli bir fark vardır. Mill, toplum araştırmalarının önünde sonunda ruhbilim araştırmalarına indirgenebilir olması gerektiğine; tarihsel gelişme yasalarının *insan doğasına*, ya da «aklın yasaları»na ve özellikle aklın ilericiliğine başvurularak açıklanabileceğine inanıyordu. «İnsan soyunun ilericiliği,» diyor Mill, «sosyal bilim yönteminin üzerine kurulmuş olduğu temeldir ... ve bu ... bugüne kadar mevcut olan ... her şeyden çok daha üstündür.»¹⁸. Toplumbilimin, her ne kadar bu indirgeme bireyler arasındaki karşılıklı etkilenmelerin karmaşıklığından dolayı güç olsa da, ilkece toplumsal ruhbilime indirgenebilir olduğu görüşü birçok düşünür tarafından savunulmuştur, gerçekten de bu çoğu zaman söylenmeden kabul ediliveren kuramlardan biridir. Bu toplumbilim görüşüne ben, —yöntembilimsel— *ruhbilimsicilik* diyeceğim¹⁹. Şimdi, Mill'in ruhbilimsiciliğe inandığını söyleyebiliriz. Oysa, Marx buna karşı çıkıyordu. «Hukuk ilişkileri,» diyordu²⁰, «ve türlü siyasal kurumlar, adına “insan aklının ilericiliği” denmiş olan şeye başvurularak açıklanamaz.» Ruhbilimsicilikten kuşkulananmış olması, belki Marx'ın toplumbilimci olarak en büyük başarısıdır. Böyle yapmakla daha nüfuz edici bir kavram olan özel toplum yasaları alanı düşüncesinin ve bir ölçüde olsun özerk bir toplumbilim düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açtı.

İleriki bölümlerde Marx'm yönteminin bazı noktalarını açıklayacağım ve özellikle kalıcı bir değeri olduğuna inandığım görüşleri üzerinde ısrar etmeye çalışacağım. Buna göre, ilkin Marx'ın ruhbilimsiciliğe yönelttiği eleştiriler, yani ruhbilime indirgenemez olan özerk bir toplum bilimi konusunda öne sürdüğü düşünceler üzerinde duracağım. Ancak bundan sonradır ki tarihsiciliğinin öldürücü zaafını ve mahvedici sonuçlarını göstermeye kalkışacağım.

Bölüm 14

TOPLUMBİLİMİN ÖZERKLİĞİ

Marx'ın ruhbilimsiciliğe¹, yani toplum hayatının bütün yasalarının önünde sonunda «insan doğası»nın ruhbilimsel yasalarına indirgenebilmesi gerektiğini öne süren akla yakın öğretiyeye karşı öne sürdüğü itirazların özlü bir ifadesini şu vecizesinde bulabiliriz: «İnsanın varlığını belirleyen bilinci değildir — tersine, bilincini belirleyen toplumsal varlığıdır.»². Gerek bu, gerekse bundan sonraki iki bölümün ana görevi bu vecizeyi aydınlatmak olacaktır. Hemen söyleyeyim ki, Marx'ın ruhbilimsiciliğe karşı aldığı tavır olarak anladığım bu görüşü geliştirirken, kendi savunduğum bir görüşü de geliştirmiş oluyorum.

Basit bir örnek ve araştırmamıza bir ilk adım olmak üzere, adına *eksogami* kuralları denen kuralların ortaya koyduğu soruna, yani türlü ve farklı kültürler içinde görünürde iç üremeyi önlemek için konmuş kuralların yaygınlığını açıklamak sorununa başvuralım. Mill ve onun ruhbilimsici toplumbilim okulu —ki, ona sonraları birçok ruh çözümlemeleri de katıldılar— bu kuralları «insan doğası»na, örneğin seçme sonunda, ya da belki «içe gömme» sonucu gelişmiş akraba ile zinaya karşı duyulan bir tür içgüdüsel çekingenliğe safdilce başvurarak açıklamaya çalışırlardı; halk arasında yaygın açıklama da buna benzer bir şey olurdu. Ne var ki Marx'ın vecizesinde dile getirilen görüş açısını kabul ederek, bunun tam aksinin geçerli olmasının, yani görünürdeki içgüdü'nün bir eğitim sonucu ortaya çıkmış olmasının, akraba arasında zinayı yasaklayan ve eksogamiyi gerektiren toplum kural ve geleneklerinin nedeni olacak yerde, onların sonucu olmasının mümkün olup olmadığını sorabiliriz³. Sorunu ele alışın bu iki türünün, çok eski bir sorun olan toplum yasalarının doğal mı, uyuşumsuz mu oldukları hakkındaki —Bölüm 5'te uzun boylu üzerinde durulan— soruna tamamen karşılık olduğu açıktır. Burada örnek alınan soruna benzer sorunlarda hangi çözüm önerisinin, içgüdü'yü toplum geleneklerine dayanarak açıklayan önerinin mi, toplum geleneklerini içgüdüye dayanarak açıklayan önerinin mi haklı olduğunu saptamak çok güçtür. Ne var ki buna benzer bir durumda, yılanlara karşı duyulan görünürdeki içgüdüsel çekinme konusunda yapılan araştırmalar, bu türlü sorunları deneyim ile çözmenin mümkün olacağını göstermiştir. Yalnızca insanlarda değil, aynı zamanda bütün insansı kuyruksuzlarda ve maymunlarda da gö-

rülmesi bakımından bu çekingenlik içgüdüsel ya da «doğal» davranışlara pek benzemektedir. Ama deneyimler bu korkunun uyuşimsal olduğunu gösterir gibidir. Öyle görünüyor ki, bu korku yalnız insanlarda değil, aynı zamanda örneğin şempanzelerde de bir eğitim sonucu ortaya çıkmaktadır, çünkü kendilerine yılandan korkması öğretilmemiş olan küçük çocuklarda da, genç şempanzelerde de sözü edilen bu korku görülmemektedir⁴. Bu örneği bir ihtar kabul etmeliyiz. Karşımızda insan soyunu bile aşan evrensel bir çekingenlik var. Ama her ne kadar âdetlerin evrensel olmadıklarına dayanarak onların birer içgüdüye dayanmadıklarını öne sürebilirsek de —ki bu iddia bile tehlikelidir, çünkü içgüdülerin içe gömülmesine yol açan toplum gelenekleri vardır— bunun aksinin hiç de doğru olmadığını görüyoruz. Belli bir davranış türünün evrensel olarak ortaya çıkması onun içgüdüsel olduğu, ya da «köklerinin insan doğasında olduğu» iddiasını kesinlikle belgelememektedir.

Bunun gibi düşünceler tüm toplum kurallarının, ilkece, «insan doğası»nın ruhbiliminden çıkartılabileceği iddiasının ne kadar bönce bir iddia olduğunu gösterebilir. Ne var ki, bu da hâlâ kaba bir çözümlemedir. Bir adım daha ileri gitmek için ruhbilimsiciliğin, toplum zihinlerinin karşılıklı ilişkilerinin ürünü olduğuna göre, toplum yasalarının önünde sonunda ruhbilim yasalarına indirgenebilmesi gerektiğini, zira toplum hayatının olaylarının, bu arada uyuşmalarının, bireysel insanların zihinlerinden çıkan itilerin sonuçları olmak zorunda olduklarını öne süren öğretinin ana savını daha dolaysız bir biçimde ele almaya çalışabiliriz.

Bu ruhbilimsicilik kuramına karşı özerk bir toplum bilimini savunanlar, kurumsalcı görüşler öne sürebilirler⁵. Her şeyden önce, hiçbir hareketin yalnızca dürtülere dayanılarak açıklanamayacağına, açıklamada dürtülere —veya başka herhangi ruhbilimci ya da davranışçı kavramlara— başvurulacaksa bunların genel duruma, özellikle de ortama değinilerek yorumlanıp uygulanmaları gerektiğine işaret edebilirler. İnsan davranışları söz konusu oldukça bu ortam çok geniş çapta toplumsal niteliktedir; bunun için davranışlarımızı toplum kurallarına ve onların işleme biçimlerine dayanmadan açıklamak imkânsızdır. Kurumsalcı öğretiyi tutan bir kimse, bundan dolayı toplumbilimi alanına giren davranışlarımızı ruhbilim ya da davranışçılık açısından çözümlenebilir olgulara indirgemenin imkânsız olduğunu öne sürebilir; aksine, her bu türlü çözümleme toplumbilimi önceden kabul etmektedir, onun için toplumbilim tümüyle ruhbilimsel çözümlemelere dayanamaz. Toplumbilim, hiç olmazsa çok önemli bir bölümü, özerk olmalıdır.

Ruhbilimsicilik taraftarları bu görüşe itiraz ederek, kendilerinin, ister doğal ister toplumsal olsun, ortam etkenlerinin büyük önemini itiraf etmeye hazır olduklarını; ama toplumsal ortamın yapısının —onlar daha moda bir söz olan «biçim» sözünü tercih edebilirler— doğal ortamdan farklı olarak, insan yapısı olduğunu, bundan dolayı da ruhbilimsiciliğin öğretilerine uygun olarak, insan doğasına dayanılarak açıklanabilmesi ge-

rektiğini öne sürebilirler. Örneğin, ekonomistlerin «piyasa» dedikleri ve başlıca araştırma konusu edindikleri karakteristik kurum, sonunda «ekonomik insanın ruhbilimi»nin, ya da Mill'in dilini kullanırsak, ruhbilimsel «servet arama ... olgusu»nun⁶, incelenmesinden çıkarılabilir. Bundan başka ruhbilimsicilik taraftarları kurumların toplumumuzda böylesine önemli bir rol oynamalarının nedeninin insanın özel ruhsal yapısına dayandığını ve bunların bir kez kurulduklarını, toplum ortamının geleneksel ve göreceli olarak sabit bir bölümü olma eğiliminde olduklarını öne sürmektedirler. Son olarak —ve belirleyici olan yönleri budur— geleneklerin gelişmeleri kadar kaynaklarının da insan doğasına dayanılarak açıklanabilmeleri gerekir. Geleneklerin ve kurumların kaynaklarını ararken, onların ortaya çıkmalarının ruhbilimsel nedenlere dayanarak açıklanabileceğini görmemiz gerekir; çünkü bunlar, insanlar tarafından şu ya da bu amaçla, şu ya da bu dürtünün etkisiyle ortaya atılmışlardır. Eğer bunlar zamanla unutulmuşlarsa, bu unutkanlığın ve amacı belli olmayan kurumlara katlanmamızın nedeni yine insan doğasına dayanmaktadır. Buna göre, Mill' in dediği gibi⁷: «Toplum olgularının hepsi insan doğası olgulardır» ve «toplum olgularının yasaları da insanların hareket ve tutkularının yasalarından başka bir şey değildirler, olamazlar da.» «İnsanlar biraraya gelince başka bir töz haline gelmezler.»⁸.

Mill'in son sözleri ruhbilimsiciliğin en övgüye değer yanlarından birini, yani kolektivizme ve bütüncüllüğe karşı takındığı aklı başında muhalif tutumu, Rousseau'nun da Hegel'in de romantikliğini —genel irade ya da ussal ruh, ya da belki grup zihni kavramlarını— ciddiye almayı reddettiğini göstermektedir. Bana öyle geliyor ki, ruhbilimsicilik ancak «yöntembilimsel kolektivizm» denebilecek şeye karşılık «yöntembilimsel bireycilik» denebilecek şey üzerinde ısrar etmesi bakımından haklıdır; o haklı olarak devlet ya da grup gibi kolektiflerin «davranış» ve «hareket»lerinin insan bireylerinin davranış ve hareketlerine indirgenmesi gerektiği üzerinde ısrar etmektedir. Ne var ki, böyle bir bireyci yöntemin seçilmesinin ruhbilimsici bir yönetimin seçilmesini gerektireceğine inanmak, her ne kadar ilk bakışta çok akla yakın gibi gelse de, —bu bölümde ileride gösterileceği gibi— yanlıştır. Ve ruhbilimsiciliğin, övülesi yöntemi bir yana, tehlikeli arazi üzerinde oynadığı, Mill'in bazı başka sözlerinden de anlaşılabilir. Çünkü bunlar, *ruhbilimsiciliğin tarihsici yöntemleri kabullenmek zorunda kaldığını* göstermektedirler. Toplumsal ortamımızın gerçeklerini ruhbilim gerçeklerine indirgemeye kalkışmak, bizi kaynaklar ve gelişmeler konusunda kurgular yapmaya zorlamaktadır. Platon'un toplumbilimini incelerken, toplumbilimine bu türlü yaklaşmanın kuşkulu değerini tartmak fırsatını bulmuştuk. —Bölüm 5 ile karşılaştırınız—. Şimdi Mill'i eleştirirken ona kesin bir darbe indirmeye çalışacağız.

Mill'i tarihsici bir yöntem benimsemeye götüren şey, hiç kuşkusuz ruhbilimsiciliğidir; ve o, hattâ tarihsiciliğin verimsizliğinin ve sefaletinin bile bulanık bir şekilde farkındadır, çünkü o kadar çok zihnin karşılıklı ilişkilerinden ortaya çıkan karmaşıklığa başvurarak bu verimsizliğin he-

BÖLÜM 14 · TOPLUMBİLİMİN ÖZERKLİĞİ

sabını vermeye çalışmaktadır. «Her ne kadar,» diyor, «toplum bilimlerine, insan doğasındaki temeli yeteri kadar belirlenmeden, bir genelleme sokmamak şart ise de, hiç kimsenin insan doğası ilkesinden ve soyumuzun genel konumundan hareketle, *a priori* (deney öncesi) olarak, insanların gelişmesinin nasıl bir düzene göre gerçekleşeceğini belirlenmesinin, bunun sonucu olarak da zamanımıza kadarki tarih olaylarının nasıl bir seyir izleyeceğini öngörülmesinin mümkün olmuş olabileceğini öne sürebileceğini sanmıyorum.»⁹. Bunun nedeni, «Serinin ilk birkaç teriminden sonra önceki kuşakların her kuşak üzerindeki etkisinin bütün öbür etkileri bastırarak hale gelmesi»dir. —Başka bir deyişle, toplumsal ortam başlıca etken haline gelmektedir—. «Bu kadar uzun bir etki ve tepkiler serisinin ... insan yetileri tarafından hesaplanması mümkün olmazdı.»

Bu düşünceler, özellikle de Mill'in «serinin ilk birkaç terimi...» hakkındaki sözleri tarihsiciliğin ruhbilimsici türünün zaafını hayret verici bir şekilde ortaya koymaktadır. Toplum hayatındaki bütün düzenlilikler, toplumsal ortamımızın, tüm kurumların, vb. bütün yasaları, önünde sonunda «insanların hareket ve tutkuları»na indirgenecek ve onlar aracılığı ile açıklanacaksa konuyu bu açıdan ele almak bizi tarihsel-nedensel bir gelişme fikrini kabul etmeye zorlamakla kalmaz, bu türlü bir gelişmenin *ilk adımları* fikrini de kabul etmeye zorlar. Çünkü, toplum kurallarının ya da kurumlarının ruhbilimsel nedenlere dayandığı, daha kesin söylenirse, kurulu herhangi bir toplumun kurumlarından bağımsız olduğu, bir devreye geri götürülebileceği anlamına gelir. Böylece ruhbilimsicilik, istesin istemesin, *toplumun başlangıcı* fikri ile ve toplumdan önce varolmuş olan bir insan doğası ve insan ruhbilimi fikri ile çalışmak zorunda kalmaktadır. Başka bir deyişle, Mill'in toplumsal gelişme «serisinin ilk birkaç terimi...» üzerine söylediği sözler, sanılabileceği gibi, rastgele bir sürçmenin ürünü olmayıp, içine sürüklendiği umutsuz durumun yerinde bir ifadesidir. Bu umutsuz bir durumdur, çünkü toplumun temellerini açıklamaya yarayan bu toplum öncesi insan doğası kuramı, —«toplumsal sözleşme»nin ruhbilimsici türü— yalnızca tarihsel bir mithos değil, aynı zamanda yöntembilimsel bir mithostur. Bunu ciddî olarak tartışmak bile caiz değildir, çünkü insanın, daha doğrusu atasının, insan olmadan önce toplumsal bir yaratık olduğuna inanmak için her türlü neden elimizdedir, —hele örneğin dilin toplumsal bir ortamın önceden varolmasını gerektirdiği düşünülürse—¹⁰. Ama bu da toplum kurumlarının, onlarla birlikte de tipik toplumsal düzenliliklerin ve toplumbilim yasalarının, bazılarının «insan doğası» demekten hoşlandıkları şeyden ve insan ruhbiliminden önce varolmuş olmaları gerektiği anlamına gelir. Bundan dolayı eğer bir indirgemeye kalkışılacaksa, ruhbilimi toplumbilime indirgemek ya da ona dayanarak açıklamak çabası, tersini yapmak çabasından daha umut verici olur.

Bu da Marx'ın bu bölümün başında sözü edilen vecizesine dönmemize yol açar. İnsanlar, —yani, insan akılları, insanların gereksinimleri, umut-

ları, korkuları ve beklentileri, dürtüleri ve istekleri— toplum hayatının yaratıcıları değil, olsa olsa ürünleridirler. Toplumsal ortamımızın yapısının belli bir anlamda insan yapısı olduğu, kurum ve geleneklerinin ne Tanrı'nın ne de doğanın ürünü olmadıkları, aksine insan davranış ve kararlarının sonucu oldukları ve onlar tarafından değiştirilebilecekleri itiraf edilmelidir. Ama bu, onların bilinçli olarak tasarlandıkları ve gereksinmelere, umutlara ya da itilere dayanılarak açıklanabilecekleri anlamına gelmez. Tam aksine, bilinçli ve niyetli insan davranışları sonucunda ortaya çıkanlar bile, genel olarak, *bu türlü hareketlerin dolaylı, niyet edilmemiş olan, hattâ çoğu zaman istenmeyen sonuçlarıdır*lar. Daha önce dediğim gibi, «toplum kurallarının ancak küçük bir azınlığı bilinçli olarak tasarlanmışlardır, oysa büyük çoğunluğu insanların niyete dayanmayan davranışları sonucu «türeyivermiş»lerdir¹¹; ve buna bilinçli ve başarıyla olarak tasarlanmış olan az sayıdaki toplum kurumlarından birçoğunun —örneğin, yeni kurulan bir Üniversite, ya da Ticaret Birliğinin— bile yine bunların niyete dayanılarak yaratılmaları sonucu ortaya çıkan niyet edilmemiş toplumsal seğdirimlerden dolayı, tasarıya uygun olarak gelişmediklerini ekleyebiliriz. Çünkü, bunların ortaya çıkmaları yalnız birçok başka kurumları etkilemekle kalmaz, aynı zamanda «insan doğası»nın da, —önce yakından ilgili olanların, ama çoğu kez giderek o toplumun bütün bireylerinin «umut, korku ve amaçları»nı da etkiler. Bunun sonuçlarından biri, bir toplumun değer yargılarının —bütün ya da hemen hemen bütün öğelerince kabul edilen talep ve tekliflerinin— kurum ve gelenekleri ile yakından bağlı olmaları ve —Bölüm 9'da köktenci devrimcinin «tuval temizlemesi»nden söz ederken gösterdiğimiz gibi— bunların söz konusu toplumun kurum ve geleneklerinin yok olması halinde varlıklarını sürdürememeleridir.

Bütün bunlar toplumun en eski biçimi için, yani içinde kurumların bilinçli olarak kurulmasının, olursa bile, çok ender bir olay olduğu kapalı toplum için, haydi haydi geçerlidirler. Bugün, toplum hakkında yavaş yavaş artan bilgimizden, yani tasarılarımızın ve hareketlerimizin niyetlerimize uymayan tepkilerinin araştırılmış olmasından dolayı, durum biraz başkalaşmaya başlamış olabilir; ve belki insanların bilinçli olarak bir açık toplum ve böylece kaderlerinin daha büyük bir bölümünü yaratacakları gün gelecektir. (Gelecek bölümde gösterileceği gibi, Marx bu umudu beslemişti.) Ama bütün bunlar kısmen bir derece meselesidir ve her ne kadar hareketlerimizin niyetimize dayanmayan sonuçlarının birçoğunu önceden kestirmemiz mümkün olacak olsa da, —toplum teknolojisinin ana amacı budur— hâlâ önceden kestiremeyeceğimiz birçokları kalacaktır.

Ruhbilimsiciliğin toplumun ruhbilimsel bir kaynağı olduğu düşüncesi ile çalışmak zorunda olması bence ona karşı etkili bir eleştiridir. Ama tek eleştiri bu değildir. Ruhbilimsiciliğe yöneltilecek eleştirilerin belki en önemlisi, onun açıklayıcı toplum bilimlerinin başlıca görevini anlamamasıdır.

Bu görev, tarihsicinin inandığı gibi tarihin gelecekteki akışının kehanet yoluyla önceden haber verilmesi değildir. Daha çok toplum alanındaki daha az göze batar bağlılıkların ortaya konması ve açıklanmasıdır. Toplumsal eylemlerin önüne çıkan güçlüklerin araştırılmasıdır, toplumun maddesinin ele avuca sığmazlığının, esnekliğinin ve gevrekliğinin, onu işleme ve biçimlendirme çabalarımıza karşı gösterdiği direnmenin incelenmesidir.

Ne demek istediğimi iyice açıklamak için, geniş çapta savunulan, fakat bence toplum bilimlerinin gerçek amacı olan şeyin tam aksini varsayan bir kuramdan söz edeceğim; ben buna, *fesatçı (komplocu) toplum kuramı* diyorum. Bu görüş bir toplum olayının açıklanmasının, o olayın meydana gelmesinden yararlanacak ve bu olayı tasarlayıp gerçekleştirmiş olan insan veya grupların ortaya çıkarılmasından —bazen önce gizli bir çıkarı ortaya çıkarmak gerekir— ibaret olduğunu öne süren görüştür.

Toplum bilimlerinin amaçları hakkındaki bu görüş, tabii toplumda meydana gelen her şeyin, —özellikle savaş, işsizlik, sefalet, darlıklar gibi insanların hoşuna gitmeyen şeylerin— doğrudan doğruya bazı güçlü kişi ve grupların kasıtları sonunda ortaya çıktıklarını öne süren yanlış kuramdan ileri gelmektedir. Bu kuram geniş çapta savunulagelmıştır; —eski, teistik biçiminin de gösterdiği gibi, fesatlık kuramından türemiş olan— tarihsicilikten bile eskidir. Modern biçimlerinde o da, tarihsicilik ve «doğal yasalar»a karşı takınılan belli bir modern tavır gibi, hurafelerin dindışı hale gelmelerinin tipik bir sonucudur. Fesatlıkları Troya savaşlarının tarihini açıklayan Homeros tanrılarına artık inanılmıyor. Tanrılar bir kenara konmuştur. Ama onların yerini güçlü insan ya da gruplar, Bilge Zion İhtiyarları, tekerciler, kapitalistler ya da emperyalistler gibi kötülükleri bütün çektiğimiz cefalardan sorumlu olan, sinsi baskı grupları almıştır.

Hiç fesatlık yapılmadığını söylemek istemiyorum. Aksine, fesatlıklar tipik toplum olgularıdır. Örneğin, fesatlık kuramına inanan insanlar iktidara geldikleri zaman önem kazanırlar. Ve fesatlık kuramını kabul edip mevcut olmayan fesatçılara karşı, karşı-fesatlık tedbirlerine girişmeleri en muhtemel olanlar da yeryüzünde bir cennet yaratabileceklerine içtenlikle inananlardır. Çünkü, cenneti yaratmada uğradıkları başarısızlığın tek açıklaması, cehennemi kayırmakta çıkarı olan şeytanın kötü niyetidir.

Fesatlıkların yapıldığı itiraf olunmalıdır. Ama yapılmalarına rağmen fesatlık kuramını haksız çıkaran hayret verici gerçek şudur ki, sonunda bu fesatlıkların pek azı amaçlarına varırlar. *Fesatçıların fesatlıklarının sonunu getirdikleri pek enderdir.*

Bu niye böyledir? Niye başarılar, amaçlardan bu kadar farklı olurlar? Çünkü toplum hayatında, fesatlık söz konusu olsun olmasın, durum çoğu kez budur. Toplum hayatı yalnız muhalif gruplar arasındaki bir güç gösterisi değildir, az çok esnek ya da gevrek bir kurumlar ve gelenekler ortamı içinde yürütülen ve —bilinçli karşı koymalar bir yana— bu yapıda

birçok önceden kestirilemeyen, bazısının da kestirilmesi belki mümkün bile olmayan tepkilerin ortaya çıkmasına yol açan bir harekettir.

Bana öyle geliyor ki, bu tepkileri incelemek ve onları mümkün olduğu kadar önceden kestirmeye çalışmak, toplum bilimlerinin başlıca görevidir. Bu niyete dayanan insan hareketlerinin toplumsal tepkilerini, daha önce de işaret edildiği gibi, önemleri gerek fesatçılık kuramı, gerekse ruhbilimsicilik tarafından küçümsenen toplumsal tepkileri incelemek de görevidir. Tam da tasarlandığı gibi yürüyen bir hareket, toplumbilim açısından ortaya bir sorun koymaz. —Belki bu halde niçin beklenmedik toplum tepkilerinin ortaya çıkmadığını açıklamak dışında—. Hareketlerimizin niyete dayanmayan sonuçları fikrini açıklamak için, en ilkel ekonomik hareketlerden biri iyi bir örnek olabilir. Bir insan, âcilen bir ev satın almak için piyasaya çıkarsa ev fiyatlarını arttırma amacında olmadığını kuvvetle tahmin edebiliriz. Ama ev alıcısı olarak piyasaya çıkması gerçeği ev fiyatlarının artmasına yol açma eğilimindedir. Satıcı için de buna benzer şeyler söylenebilir. Ya da pek farklı bir alandan örnek alırsak, eğer bir insan hayatını sigorta ettirirse, amacının bazı insanların sigorta şirketlerinin hisselerini almaya teşvik etmek olması çok az olasıdır. Ama ne olursa olsun, böyle yapmış olur. Buradan açıkça görüyoruz ki, hareketlerimizin bütün sonuçları niyete dayanan sonuçlar değildirler; bundan dolayı da her türlü sonucun, hattâ başta niyete dayanmazmış gibi görünen sonuçların bile, bu sonuca varmakta çıkarları olan insanların niyetli hareketlerinin sonucu olduğunu öne sürmek demek olan fesatçılık kuramı doğru olamaz.

Verilen bu örnekler, fesatçılık kuramını çürüttükleri kadar kolaylıkla ruhbilimsiciliği çürütmemektedirler, çünkü sözü edilen tepkiyi açıklayan şeyin satıcıların piyasada bir alıcı olduğunu *bilmeleri* ve daha yüksek bir fiyat alma *umutları* olduğu, —yani ruhbilimsel faktörler oldukları— öne sürülebilir. Bu, pekâlâ doğrudur tabii; ama unutulmamalıdır ki, bu bilgi ve umut insan doğasının sonul verileri olmayıp, kendi paylarına toplumsal duruma —piyasa durumuna— dayanarak açıklanabilirler.

Bu toplumsal durumu dürtülere ve «insan doğası»nın genel kurallarına indirgemek mümkün değildir. Gerçekten de propagandaya kanabilmemiz gibi bazı «insan doğası nitelikleri» bazen sözü edilen ekonomik davranıştan sapmalar olmasına yol açabilir. Bundan başka toplumsal durum tasarlanandan farklı ise, alıcının, alma fiili ile o nesnenin ucuzlamasına dolaylı olarak yol açması da mümkündür; örneğin, kitle üretimini daha kârlı hale getirmek yoluyla. Ve her ne kadar bu etki alıcı olarak onun çıkarına hizmet etse de, söz konusu etki aynı derecede niyete bağlı olmaksızın ve tümüyle benzer koşullar altında meydana gelmiş olabilir. Bu kadar açık farklı istenmeyen ya da niyetten bağımsız olarak meydana gelen tepkilere yol açabilen toplumsal durumların Mill'in dediği gibi, «toplum bilimlerine insan doğasındaki temelleri gösterilmemiş olan hiçbir genelleme sokmamak şarttır»¹² önyargısına bağlı kalmayan bir toplumbilimi

BÖLÜM 14 · TOPLUMBİLİMİN ÖZERKLİĞİ

tarafından incelenmesi gerektiği açıktır. Bunların özerk bir toplum bilimi tarafından incelenmeleri gerekir.

Ruhbilimsiciliğe karşı öne sürdüğümüz bu düşünceyi sürdürerek, davranışlarımızı çok geniş çapta içlerinde meydana geldikleri ortama dayanarak açıklamanın mümkün olduğunu öne sürebiliriz. Tabii hiçbir zaman sonuna dek içlerinde meydana geldikleri ortama dayanarak açıklamak mümkün değildir; bir adamın sokağı geçerken bir otomobilden kaçınmak için yapacağı hareketin açıklanması ortamı aşar ve dürtülerini, bir kendini koruma «içgüdü»nü ya da kendini acıdan koruma isteğini vb. gösterebilir. Ne var ki, hareketlerinin *durumun mantığı* diyebileceğimiz şey tarafından ayrıntılı olarak belirlenmesi yanında, açıklamanın bu «ruhbilimsel» yanı pek önemsiz kalır çoğu kez; kaldı ki durumun betiminde ruhbilimsel öğelerin tümünü saymak da imkânsızdır. Durumların çözümlenmesi, durumun mantığı, toplum bilimlerinde olduğu kadar toplum hayatında da pek önemli bir rol oynar. Gerçekten de ekonomik incelemenin yöntemi budur. Ekonomi dışında bir örnek olarak, güç siyasasının hareketlerini olduğu kadar bazı siyasal kurumların işleyişlerini de açıklamakta kullandığımız «güç mantığı»ndan¹³ söz edebilirim. Toplum bilimlerine durum mantığını uygulama yöntemi «insan doğası»nın ussal —ya da aksi— nitelikte olduğunu öne süren ruhbilimsel bir varsayıma dayanmaz. Tam tersine, ussal ya da usa aykırı davranışlardan söz ettiğimiz zaman, durumun mantığına uygun olan ya da olmayan davranışları kastederiz. Gerçekten de bir davranışın ruhbilim açısından —ussal ya da usa aykırı— dürtülere dayanarak açıklanması, —Max Weber'in de işaret ettiği gibi—¹⁴ söz konusu durumda neyin ussal sayılacağı hakkında daha önceden bir fikir edinmiş olduğumuzu varsayar.

Ruhbilimsiciliğe karşı öne sürdüğüm düşünceler yanlış anlaşılmalıdır¹⁵. Tabii bunların amacı, ruhbilim çalışmalarının ve bulgularının toplum bilimcisi açısından az önemli olduklarını göstermek değildir. Daha çok ruhbilimin —bireyi konu alan ruhbilimin— toplum bilimlerinin temeli olmasa da, toplum bilimlerinden biri olduğunu öne sürmek amacını güderler. Hiç kimse güç açlığı ve çoğu zaman ona bağlı olarak ortaya çıkan türlü nörotik haller gibi ruhbilimsel gerçeklerin siyasa bilimi açısından pek önemli olduklarını inkâr edemez. Ne var ki, «güç açlığı» kavramı hiç kuşkusuz ruhbilimsel olduğu kadar da toplumsal bir kavramdır: Unutmamamız gerekir ki, bu açlığın, örneğin ilk çocuklukta ortaya çıkışını incelediğimiz zaman onu belli bir toplum kurumu içinde, örneğin modern aile kurumu içinde incelemiş oluruz. —Herhalde Eskimo ailesinde epey farklı olgular ortaya çıkardı—. Toplumbilim açısından manidar olan ve acil siyasal ve kurumsal sorunların ortaya çıkmasına yol açan bir başka ruhbilim gerçeği de, birçok kişi için —özellikle, belki de ontogenetik ve filogenetik gelişmeler arasında bir paralellikten dolayı, bir kabile ya da «Amerikan Kızılderilisi» devresinden geçmek zorundaymışlar gibi görünen gençler için— bir kabilenin ya da kabileye yakın bir «topluluk»un

MARX'IN YÖNTEMİ

rinde olarak insan metabolizmasının, yani doğa ile yapılan madde alış-verişinin bir uzantısı olarak betimlemektedir. Özgürlüğümüzün her zaman bu metabolizmanın gereksinimleri ile sınırlanmış olacağını açıkça söylemektedir. Bizi daha özgür kılmak yolunda yapılabilecek şeyin „bu metabolizmayı mümkün olduğu kadar ussal bir şekilde ... en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en uygun, en onurlu koşullar altında yönetmek»ten ibaret olduğunu söylemekte, «ama,» diye devam etmektedir, «o hâlâ gereksinmenin cenneti olarak kalmakta devam edecektir. Kendi kendilerinin erekları olan insan etkinlikleri, ancak onun dışında ve ötesinde gelişmeye başlayabilirler. Gerçek özgürlük cenneti ancak böyle gerçekleşebilir. Ne var ki, bu gelişme de temelinde gereksinme olmadan meydana gelemez.» Bundan hemen önce de, Marx şöyle demektedir: «Özgürlük cenneti ancak zorunluluklar ve dış amaçların zoruyla yürütölen angaryanın sona erdiği yerde başlar; bundan dolayı da, pek doğal olarak, maddi üretim alanının dışında kalır.» Ve bütün bölümü tek amacının eşit olarak bütün insanlara maddeci olmayan özgürlük cennetinin kapılarını açmak olduğunu gösteren pratik bir sonuca vararak kapatıyor: «Temel önkoşul, işgününün kısaltılmasıdır.»

Benim kanımca, bu satırlar Marx'ın pratik hayat görüşünün ikiciliği dediğim şeyi kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde kanıtlıyor. Hegel ile birlikte o da tarihsel gelişmenin amacının özgürlük olduğunu düşünüyor. Hegel ile birlikte o da özgürlük evrenini insanın zihni hayatı ile özdeşleştiriyor. Ama o, bizim salt ruhsal yaratıklar olmadığımızı; tam olarak özgür olmadığımızı, hiçbir zaman kendimizi metabolizmamızın gereksinimlerinden ve öyleyse üretim çabalarından kurtaramayacağımız için de hiçbir zaman büsbütün özgür olamayacağımızı kavramıştır. Başarabileceğimiz şey, yorucu ve insan onuruna yakışmayan iş koşullarını düzeltmek, onları daha çok insana yaraşır hale getirmek, eşitleştirmek ve *angaryayı öyle bir raddeye indirmektir ki, hepimiz hayatımızın bir bölümünde özgür olabilelim*. Bence, Marx'ın hayat görüşünün, aynı zamanda bana öyle geliyor ki, öğretilerinin en etkili olmuş olanı olması bakımından yazılarının da, merkezî fikri budur.

Şimdi bu görüş ile yukarıda —Bölüm 13'te— ele alınan yöntembilimsel belirimciliği birleştirmemiz gerekiyor. Bu öğretiye göre, toplumun bilim açısından incelenmesi ve bilime dayanan tarihi öndeyiler yapılması, ancak toplum geçmişini tarafından belirlenmiş olduğu ölçüde mümkündür. Ama bu da bilimin ancak gereklilik evrenini ele alabileceği anlamına gelir. Eğer insanların tümüyle özgür olmaları mümkün olsaydı, o zaman tarihsel kehanetin, onunla birlikte de toplum biliminin sonu gelirdi. «Özgür» ruhsal etkenlik mevcut olsaydı, her zaman nedenler, belirleyiciler aramak zorunda olan bilimin alanı dışında kalırdı. Bundan dolayı, bilim zihin hayatımızı, ancak düşünce ve fikirlerimizin «gereklilik cenneti» tarafından, hayatımızın maddi, özellikle de ekonomik yönü tarafında, metabolizmamız tarafından belirlendiği, nedenlendiği ya da gerekli kılındığı oran-

BÖLÜM 15 · EKONOMİK TARİHSİCİLİK

da ele alabilir. Düşünce ve fikirler ancak bir yandan ortaya çıkmalarına yol açan maddî koşulları, yani onları ortaya atan insanların yaşadıkları hayatın ekonomik koşullarını, diğer taraftan da benimsenmeleri sürecinin içinde gerçekleştiği maddî koşulları, yani onları kabul eden kişilerin hayatlarının ekonomik koşullarını ele almakla bilimsel bir şekilde incelenebilirler. Bundan dolayı, bilim ya da nedensellik açısından düşünce ve fikirlerin «ekonomik koşullar temeli üzerine kurulmuş üstyapılar» olarak ele alınmaları gerekir. Marx, Hegel'e karşı olarak, tarihi, fikirler tarihini bile anlamak için insanla çevresi, maddî evren arasındaki ilişkilerini, yani insanın ekonomik hayatının gelişmesini anlamak gerektiği kanısındaydı. Bundan dolayı tarihsiciliğin Marxçı türüne, Hegel'in idealizmine ve Mill'in ruhbilimsiciliğine karşılık, *ekonomisicilik* diyebiliriz. Ne var ki, Marx'ın economiciliğini, insanın ussal hayatına karşı küçültücü bir tavır takınan maddecilik ile özleştirmek, onu tamamen yanlış anlamak demektir. Marx'ın «özgürlük cenneti» tasarısı, insanların maddî doğalarından kısmen, fakat eşit olarak kurtarılmasını öngören tasarısı, daha çok idealist olarak nitelendirilebilir.

Bu açıdan bakılınca Marx'ın hayat görüşünün pekâlâ tutarlı olduğu görülüyor; ve bana öyle geliyor ki, insan etkenliklerini kısmen belirimci ve kısmen özgürlükçü bir açıdan görmesinden dolayı yazılarında ortaya çıkan görünürdeki çelişme ve güçlükler ortadan kalkıyor.

II

Marx'ın ikiciliği dediğim şeyin ve bilimsel belirimciliğinin tarih görüşünü nasıl etkilediği ortadadır. Ona göre, toplum bilimlerinin tümüne eşit olan bilimsel tarih insanın doğa ile yaptığı madde alışverişinin hangi yasalara göre gerçekleştiğini araştırmak zorundadır. Bu tarihin ana görevi, üretim koşullarının gelişmelerini açıklamak olmalıdır. Toplum ilişkileri ancak üretim süreçleri ile ilgili oldukları, —onu etkiledikleri ya da ondan etkilendikleri— ölçüde, tarih ve bilimsel bir önem kazanırlar. «Uygar adam da tıpkı vahşiler gibi gereksinmelerini doyurmak, hayatta kalabilmek ve çoğalmak için doğa ile çekişmek zorundadır; ve her türlü toplum içinde ve mümkün olan bütün üretim sistemleri içinde böyle yapmaya devam etmesi gerekir. Bu gereklilik cenneti geliştikçe genişler, insan gereksinmelerinin alanı da genişler. Ama aynı zamanda bu gereksinmeleri karşılayan üretim güçleri de genişler.»⁸. Marx'ın insan tarihi görüşü, kısaca budur.

Engels de buna benzer görüşler öne sürmektedir. Engels'e göre, modern üretim yöntemlerinin gelişmesi, «ilk kez olarak ... toplumun her üyesine ... yalnızca maddî hayatın idamesi için yeterli olmakla kalmayıp, üstelik ... fiziksel ve zihinsel yeteneklerini de geliştirmesine imkân verecek» bir ortam hazırlamıştır⁹. Özgürlük, yani bedenin bağlarından

MARX'IN YÖNTEMİ

sıyrılmak, bu sayede mümkün olmaktadır. «Bu noktada ... insan nihayet kendini hayvanlar âleminde sıyıdır ... hayvansal varoluşu arkada bırakıp gerçekten insanî olan koşullar altına girer.» İnsan tam da ekonominin sultanı altında olduğı sürece boyunduruğı vurulmuş durumdadır; «ürünün üretici üzerinde egemen olması sona erince ... insan, ilk kez olarak, kendi toplumsal ortamının efendisi olmak yoluyla doğanın bilinçli ve gerçek efendisi olur ... Ancak o zamandır ki insan, sonuna kadar bilinçli olarak, kendi tarihinin yapıcısı olacaktır ... Bu, insanlığın gereksinme evreninden özgürlük evrenine sıçramasıdır.»

Şimdi yine Marx'ın tarihsicilik türü ile Mill'inkini karşılaştırırsak, Marx'ın ekonomisiciliğinin Mill'in ruhbilimsiciliğı için öldürücü olduğunu gördüğümüz güçlüğü kolayca çözebileceğini görürüz. Bunu söylerken, toplumun ruhbilim açısından açıklanabilecek bir başlangıcı olduğı öğretisini —toplumsal sözleşme kuramının ruhbilimsici türü olarak nitelediğim öğretiyi— düşünüyorum. Marx'ın tarihsiciliğinde bu fikre tekabül eden bir fikir yoktur. Ruhbilimin önceliğı yerine ekonominin önceliğini koymak benzer bir güçlük yaratmamaktadır, çünkü «ekonomi», insanın metabolizmasını, doğa ile madde alışverişini içine almaktadır. Bu metabolizmanın her zaman, insan öncesi devirlerde bile, toplumsal olarak örgütlenmiş mi olduğı, yoksa bir zamanlar bu görevin tamamen bireye mi bağlı olduğı sorunu cevapsız bırakılabilir. Toplum biliminin Marx'ın çoğı zaman «üretim koşulları» dediğı ekonomik koşulların gelişmesinin tarihi ile çakışması gerektiğinden başka bir şey varsayılmamaktadır.

Parantez içinde işaret edilebilir ki, Marxçı «üretim» terimi geniş anlamda, dağıtım ve tüketimi de içine alacak biçimde, ekonomik sürecin tümünü kapsamayı niyetiyle kullanılmıştır. Ama dağıtım ve tüketim, Marx'ın ve Marxçıların ilgisini görmedi. Onların başlıca ilgisi, dar anlamda üretime yönelik kaldı. Bu da bön tarihî-sosyal tavrın, bilimin nedenleri araması, insan yapısı şeyler alanında bile, «Onu kim kullanacak?» ve «Niçin yapılmıştır» soruları yerine, «Onu kim yapmıştır?» ve «Neden yapılmıştır?» sorularını sorması gerektiğı hakkındaki inancın başka bir örneğinden ibarettir.

III

Şimdi, Marx'ın «tarihsel maddeciliğı»ni, ya da şimdiye dek anlatıldığı kadarını, eleştirmeye ve incelemeye geçersen, onda iki ayrı cephe ayırdedebiliriz. Bunların ilki tarihsiciliktir, toplum bilimlerinin alanının tarihsel ya da gelişimsel yöntem, özellikle de tarihî kehanet ile çakıştığı iddiasıdır. İkincisi ekonomisiciliktir, —ya da «maddecilik»tir— yani, toplumun ekonomik örgütünün, doğa ile yaptığımız madde alışverişinin örgütlenme biçiminin, bütün kurumlar, özellikle de onların tarihsel gelişmeleri için belirleyici etken durumunda olduğı iddiasıdır. Bana öyle geliyor

ki, buradaki «temel» sözünü günlük bulanık anlamında aldığımız ve ona çok önem vermediğimiz sürece bu iddia pekâlâ yerindedir. Başka bir deyişle, kurumsal olsun, tarihsel olsun hemen bütün toplumsal incelemelerin, toplumun «ekonomik koşulları»nı göz önüne alarak yürütülmekten kârlı çıkacakları kuşkusuzdur. Matematik gibi soyut bir bilimin tarihi bile bunun ayrıcası değildir¹⁰. Bu anlamda Marx'ın ekonomisiciliğinin toplumbilim yöntemlerinde çok önemli bir ilerleme getirdiği öne sürülebilir.

Ama, daha önce de dediğim gibi, «temel» sözünü pek fazla ciddiye almamamız gerekir. Marx'ın kendisi hiç şüphesiz onu fazla ciddiye alıyordu. Hegelci olarak yetişmiş olmasından ötürü, eski «gerçeklik» ve «görünüm» ayrımının ve buna karşılık «esaslı» olanla «arızî» olan arasındaki ayrımın etkisi altında kalmıştı. Kendisi, Hegel'den —ve Kant'tan— üstün olan tarafının «gerçekliği» maddî evren ile¹¹, —bu arada insanın metabolizması ile—, «görünümü» ise düşünce ve fikirler evreni ile özdeşleştirmesi olduğunu düşünmek eğilimindeydi. Buna göre, bütün düşünce ve fikirlerin temeldeki gerçekliğe, yani ekonomik koşullara, indirgenerek açıklanmaları gerekiyordu. Bu felsefî görüş, özcülüğün herhangi bir biçiminden daha iyi değildir¹². Ve yöntem alanındaki beklenmedik etkileri ekonomisicilik üzerinde gereğinden çok ısrar etmek olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü, *her ne kadar Marx'ın ekonomisiciliğine gereğinden fazla önem vermek hemen imkânsız ise de, belli bir durumda ekonomik koşulların payını fazlaca önemsemek pek kolaydır*. Ekonomik koşullar hakkında bir şeyler bilmek, örneğin matematik tarihinin sorunlarının araştırılmasına epeyce yardımcı olabilir, ama matematik sorunlarının kendileri hakkında bir şeyler bilmek, bu amacı gerçekleştirmek için çok daha önemlidir; ve hattâ ekonomik koşullar hakkında hiçbir şey bilmeden de matematik sorunlarının iyi bir tarihini yazmak mümkündür. (Benim kanımcaya, bilimlerin «ekonomik koşulları» ya da «toplumsal ilişkileri» gibi konular çok kolayca tadı kaçabilen ve yozlaşmış sudan doğruluklar haline gelebilen konulardır.)

Ne var ki bu ekonomisicilik üzerinde fazlaca ısrar etmenin küçük bir tehlikesidir. Bu görüş, çoğu kez geniş kapsamlı bir şekilde bütün toplumsal gelişmelerin ekonomik koşullardaki gelişmelere, özellikle de fiziksel üretim araçlarının gelişmesine bağlı olduğunu öne süren öğretiyi olarak yorumlanır. Ama bu öğretinin yanlış olduğu ortadadır. Fikirler ile ekonomik koşullar arasında tek taraflı bir belirleme bağıntısı değil, karşılıklı bir dayanışma bağıntısı vardır. Hattâ fikirlerin, bilgimizi meydana getiren fikirlerin, şu örnekten de görülebileceği gibi, karmaşık üretim araçlarımızdan daha temel durumda oldukları bile öne sürülebilir. Bir gün bütün ekonomik sistemimizin, bu arada bütün makinelerin ve toplumsal örgütün yok olduğunu, ama teknik ve bilimsel bilgilerimizin bâki kaldıklarını düşünün. Bu durumda ekonomik örgütün kısa zamanda tekrar kurulacağı düşünülebilir. —Daha küçük çapta ve birçok insan açlıktan öldükten sonra—. Ama bir de maddî şeylerin bâki kalmasına rağmen, bu

MARX'IN YÖNTEMİ

konulardaki *bütün bilgilerin* ortadan kalkması halini düşünün. Bu durum vahşi bir kabilenin endüstrileşmiş, fakat boş bir şehre yerleşmesi halinde ortaya çıkacak durum olurdu. Uygarlığın bütün maddî kalıntılarının kısa zamanda ortadan kalkmasına yol açardı.

Garip bir tezahür olarak, bizzat Marxçılığın tarihi, bu aşırı ekonomisiciliği yalanlayan bir örnek vermektedir. Marx'ın, «Dünya işçileri, birleşiniz» *fikri*, Rus Devrimi'nin arifesine dek pek önemli olmuş, hattâ ekonomik koşulları bile etkilemiştir. Ama devrimden sonra durum çok zorlaştı, çünkü Lenin'in de itiraf ettiği gibi, bundan başka yapıcı fikir yoktu. (Bkz. Bölüm 13.) Ondan sonra Lenin, «Sosyalizm işçi sınıfının diktatörlüğü artı en modern elektrik makinelerinin en geniş çapta tesis edilmesidir» sözleri ile özetlenebilecek bazı fikirler ortaya attı. Dünyanın altında birinin bütün ekonomik ve maddî yapısını değiştiren gelişmenin temelinde bu fikir vardı. Çok büyük güçlüklerle karşı verilen bir savaşta üretim koşullarını değiştirmek, daha doğrusu yoktan var etmek için haddi hesabı olmayan maddî sıkıntılara katlanıldı, haddi hesabı olmayan fedakârlıklar yapıldı. Ve bu gelişmenin yürütücü gücü, bir *fikrin* verdiği coşkıydı. Bu örnek de gösteriyor ki, bazı hallerde bir fikir bir ülkenin ekonomik koşullarının ürünü olacak yerde, o ekonomik koşullarda bir devrim yapılmasına yol açabilir. Marx'ın terminolojisini kullanarak, onun özgürlük cennetinin gücünü ve gereklilik cennetini fethetme şansını küçümsemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Rus Devrimi'nin resmî öğretisi ile Marx'ın ekonomik gerçeklik ve onun ideolojik görüntüsü hakkındaki metafizik kuramı arasındaki açık karşıtlık, şu satırlarda en iyi bir şekilde ortaya çıkmaktadır: «Bu türlü devrimleri ele alırken,» diyordu Marx, «her zaman kesin bilimsel belirimin alanına giren ekonomik koşullardaki maddî devrim ile hukukî, siyasal, dinî, estetik veya felsefî —başka bir deyişle, ideolojik— görünüşleri arasında bir fark gözetmek gerekir.»¹³ Marx'ın görüşüne göre, hukuk ya da siyasa yoluyla bir değişiklik yapılabileceğini beklemek abestir; bir siyasal devrim ancak bir idareci takımının yerini başka bir idareci takımına bırakmasına, —olsa olsa idareci görevi yapan insanların değişmesine— yol açabilir. Ancak temeldeki özün, ekonomik gerçekliğin evrimidir ki esaslı veya gerçek bir değişiklik meydana getirebilecek, *toplumsal bir devrime* yol açabilecektir. Ve bir siyasal devrim ancak böyle bir toplumsal devrim gerçekleşikten sonra anlamlı olabilir. Ama bu durumda bile siyasal devrim daha önce meydana gelmiş olan asıl veya gerçek değişikliğin dış görünüşünden başka bir şey değildir. Bu kurama uygun olarak Marx, her toplumsal devrimin şu şekilde geliştiğini öne sürüyor: Fiziksel üretim araçları, toplumsal ve hukuksal ilişkilerle çatışmaya başlayıp, onların üstlerine uymayan gıysiler gibi, paralanmalarına yol açana dek gelişirler. «Ondan sonra bir toplumsal devrim çağı başlar,» diyor Marx. «Ekonomik temeldeki değişme ile birlikte bütün üstyapı da az ya da çok süratli olarak değişir... Üstyapıdaki yeni, daha verimli ilişkiler hiçbir zaman varoluş

koşulları eski toplumun içinde hazırlanmadan ortaya çıkmazlar.» Bana öyle geliyor ki, bu ifadeye bakılırsa, Rus Devrimi'ni Marx tarafından geleceği haber verilen devrim ile özdeşleştirmek imkânsızdır; gerçekten de aralarında benzerlik bile yoktur ¹⁴.

Bu arada Marx'ın dostu şair H. Heine'nin bu konularda çok farklı düşündüğüne işaret edilebilir. «Şunu iyi bilin, kendini beğenmiş eylem adamları,» demektedir, «siz, çoğu kez en alçakgönüllü bir ünsüzlük içinde, sizi kaçınılmaz görevlerinize atamış olan düşünce adamlarının bilinçsiz araçlarından başka bir şey değilsiniz. Maximilian Robespierre olsa olsa Jean-Jacques Rousseau'nun eliydi...» ¹⁵. (Belki Marx ile Lenin arasındaki ilişki hakkında da buna benzer bir şey söylenebilir.) Görüyoruz ki Heine, Marx'ın terminolojisine göre, bir idealistti ve idealist tarih yorumunu, Marx'ın economiciliğini haklı çıkarmak için sık sık örnek gösterdiği, gerçekten de —özellikle Rus Devrimi ile karşılaştırılırsa— bu öğretiyeye pekâlâ uyar gibi görünen Fransız Devrimi'ne uyguluyordu. Ne var ki, bu sapkınlığa rağmen Heine, Marx'ın dostu olarak kaldı ¹⁶; çünkü o günlerde açık toplum uğruna savaşanlar arasında sapkınlıktan dolayı aforoz edilmek pek olağan değildi ve hoşgörü hoşgörülürdü.

Kuşkusuz, benim Marx'ın «tarihî maddeciliği»ne yönelttiğim eleştiri, Hegelci «idealizm»i Marxçı «maddeciliğe» tercih ettiğim şekilde yorumlanmamalıdır; umarım bu idealizm - materyalizm çatışmasında Marx'ın tarafını tuttuğumu açıkça belirtmişimdir. Göstermek istediğim şey, Marx'ın «maddeci tarih yorumu»nun ne kadar değerli olursa olsun, pek ciddiye alınmaması, onun olsa olsa olayları ekonomik arka plânları ile birlikte ele almamızı öğütleyen pek değerli bir öneri sayılması, gerektiğidir.

Bölüm 16

SINIFLAR

I

Marx'ın —ve Engels'in— «Şimdiye kadar ortaya çıkmış olan toplumların tüm tarihi, bir sınıf mücadeleleri tarihidir»¹ ifadesi, «tarihsel maddeciliğin» türlü ifadeleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu ifadenin maksadı açıktır. Tarihi yürüten ve insanın kaderini belirleyen şeyin uluslararası savaşlar olmayıp, sınıflar arası savaşlar olduğunu öne sürmektedir, Hegel'in ve tarihçilerin çoğunluğunun görüşlerinin aksine olarak. Tarihsel gelişmelerin, bu arada ulusal savaşların, nedensel açıdan açıklanmasında, adına ulusal çıkar denen ve aslında ulusun egemen sınıfının çıkarları olan şeyin yerini, sınıf çıkarları almalıdır. Ama bundan başka ve bundan üstün olarak sınıf çekişmeleri ve sınıf çıkarları geleneksel tarihin genel olarak açıklamaya bile kalkışmayabileceği olguları da açıklayabilir. Marxçı kuram açısından pek önemli olan bu türlü bir olgu örneği, tarihteki artan üretim eğilimidir. Her ne kadar bu eğilimi kaydedebilirse de, temel kategorisi askerî güç olan geleneksel tarih bu olguyu açıklamaktan acizdir. Marx'a göre, sınıf çıkarları ve sınıf çekişmesi ise bu olguyu tamamen açıklayabilir; gerçekten de *Kapital*'in büyükçe bir bölümü, Marx tarafından «kapitalizm» adı verilen devrede bu güçleri bir üretim artmasına iten mekanizmanın çözümlenmesine ayrılmıştır.

Bu sınıf çekişmesi kavramı yukarıda sözü edilen toplumbilimin özerkliğini öne süren kurumsalcı öğretiyeye nasıl bağlanır²? İlk bakışta bu iki öğreti açık bir karşıtlık içindeymiş gibi görünebilir, çünkü bir tür *dürtü* olan sınıf çıkarı temel bir rol oynamaktadır. Ama ben, Marx'ın kuramının bu bölümünde ciddi bir tutarsızlık olduğuna inanmıyorum. Ve diyorum ki, Marx'ın ruhbilimsiciliğe karşı takındığı tavrın sınıf kavgası kuramı ile nasıl bağdaşabileceğini anlamamış olanlar, Marx'ı, özellikle de başlıca başarısı olan ruhbilimsicilik düşmanı tavrını anlamamış sayılırlar. Adi Marxçılar gibi sınıf çıkarının ruhbilim açısından yorumlanması gerektiğini varsaymamız gerekmez. Marx'ın kendi yazılarında da bu Adi

Marxçıları haklı çıkaracak birkaç bölüm olabilir, ama o, ne zaman sınıf çıkarı gibi bir kavramı ciddi olarak kullanmaya kalksa, bundan ruhbilimsel bir kategoriye değil, her zaman özerk toplumbilim alanı içinde kalan bir şeyi kastetmektedir. O, bundan bir zihin halini, bir düşünceyi ya da bir şeye ilgi duyma duygusunu değil, bir şey ya da durumu anlamaktadır. Bu, yalnızca bir sınıfın çıkarına olan şey, kurum ya da durumdur. Sınıfın çıkarını, gücünü ya da servetini arttıran şeylerden ibarettir.

Marx'a göre, kurumsal, ya da böyle diyebilirsek, «nesnel» anlamdaki bu sınıf çıkarı, insanların düşünceleri üzerinde belirleyici etkiler yapar. Hegel'in dilini kullanarak sınıfın nesnel çıkarının o sınıfın bireylerinin akıllarında bilinçlendiğini söyleyebiliriz; bu, o bireylerin sınıf çıkarlarını gütmelerine, sınıf bilincine varmalarına ve ona göre hareket etmelerine yol açar. Sınıf çıkarı nesnel ya da kurumsal bir toplum durumudur ve onun insan akılları üzerindeki etkisi, Marx tarafından Bölüm 14'ün başında aktardığım özdeyişle dile getirilmektedir: «İnsanın varoluşunu belirleyen bilinci değildir; daha çok bilincini belirleyen toplumsal varlığıdır.» Bu özdeyişe yalnız Marxçılığa göre insanın bilincini belirleyen şeyin daha kesin söylenirse, toplumdaki yeri, sınıf durumu olduğunu eklemek gerekir.

Marx bu belirleme sürecinin nasıl işlediği hakkında bir fikir vermektedir. Ondan geçen bölümde öğrendiğimize göre, ancak kendimizi üretim süreçlerinden bağımsız kılabilirdiğimiz oranda özgür olabiliriz. Ama şimdi öğreneceğiz ki, bugüne kadar varolmuş olan toplumlarda o derecede bile özgür olamamışızdır. Çünkü, diye soruyor, kendimizi üretim süreçlerinden nasıl bağımsız kılabilirdik? Ancak pis işleri başkalarına yaptırarak. Bundan dolayı da başkalarını kendi amaçlarımıza hizmet edecek araçlar olarak görmek, onları hor görmek zorunda kalırız. Daha büyük bir özgürlüğe varmamızın bedeli, başkalarını köleleştirmek, insanlığı sınıflara ayırmaktır; yönetici sınıf, yönetilen sınıfın, kölelerin aşağılanması bahasına daha özgür olabilmektedir. Ne var ki, bu gerçeğin bir sonucu, yönetici sınıfın özgürlüğünün bedelini yeni bir bağımlılıkla ödemek zorunda kalmasıdır. Onlar, kendi özgürlüklerini ve toplumdaki durumlarını korumak isterlerse, yönetilen sınıfı ezip, onlarla kavga etmek *zorundadırlar*, çünkü bunu yapmayan yönetici sınıfın üyesi olmaktan çıkar. Buna göre, yöneticiler toplumsal durumları ile belirlenmişlerdir; yönetilenlerle olan toplumsal ilişkilerinden kaçınamazlar; toplum metabolizmasına bağlı olduklarından onlara da bağlıdırlar. Buna göre, herkes, yönetilenler kadar yöneticiler de bu ağa takılmışlardır ve birbirlerine karşı savaşmak zorundadırlar. Marx'a göre, bu çatışmayı bilimsel yöntemin ve bilimsel tarihî kehanetin alanına sokan, toplum tarihini, sınıf kavgasının tarihi olarak, bilimsel bir şekilde ele almayı mümkün kılan şey de, bu bağımlılık, bu belirlenmişliktir. Sınıfların içinde bağlı oldukları ve birbirleriyle savaşmak zorunda kaldıkları bu ağ Marxçılığın toplumun ekonomik yapısı ya da toplum sistemi dediği şeydir.

MARX'IN YÖNTEMİ

Bu kurama göre, toplum sistemleri ya da ekonomik sistemler, üretim koşullarına bağlı olarak değişirler, çünkü yönetici sınıfın yönetilenleri sömürmek ve onlarla savaşmak imkânları bu koşullara bağlıdır. Her belli ekonomik gelişme devresine belli bir toplum sistemi karşılık gelir ve bir tarih devresini en niteleyen şey de, toplum düzenindeki sınıf yapısıdır; «feodalizm»den, «kapitalizm»den vb. söz etmemiz bundandır. «El değirmeni,» demektedir Marx³, «içinde derebeyi olan bir toplumun ortaya çıkmasına yol açar; buhar değirmeni ise içinde endüstri kapitalisti olan bir toplumun ortaya çıkmasına.» Toplum düzenini niteleyen sınıf ilişkileri, bireyin iradesinden bağımsızdır. Buna göre, toplum düzeni bireylerin içinde kısıлып ezildikleri koca bir makineye benzemektedir. «Varoluş araçlarının toplum tarafından üretilmesinde,» diyor Marx⁴, «insanlar iradelerinden bağımsız olan belli ve kaçınılmaz ilişkilere girerler. Bu üretim ilişkileri o toplumun maddî üretim araçlarının gelişme devresine karşılıktırlar. Bu üretim ilişkilerinin tümünün düzeni toplumun ekonomik yapısını meydana getirir.» — yani, toplum düzenini.

Her ne kadar kendine özgü bir mantığı varsa da, bu toplum düzeni akla uygun olarak değil, kör bir şekilde gelişir. Onun dışlarına takılanlar da çoğu kez neredeyse kördürler, hareketlerinin en önemli sonuçlarından bazılarını bile önceden kestirememektedirler. Bir kişi, birçok kişinin bol miktarda mevcut olan bir nesneyi elde etmelerini imkânsız kılabilir; o nesneden az bir miktar satın alıp kritik bir anda fiyatların biraz artmasına yol açabilir. Bir başkası gönlünün yüceliğinden servetini dağıtabilir, ama böylece sınıf çekişmesinin yavaşlamasına yol açarak baskı altında yaşayanların kurtuluşlarının gecikmesine yol açabilir. Hareketlerimiz beklenmedik uzak toplumsal sonuçlarını öngörmek imkânsız olduğundan, hepimiz ağın içine takılmış olduğumuz için, bu düzenle başa çıkmayı ciddî olarak umut edemeyiz. Besbelli onu dışarıdan etkileyemeyiz; ama kör olduğumuz için onu içerden düzeltmek üzere planlar da yapamayız. Toplum mühendisliği imkânsız, bundan dolayı da bir toplum teknolojisi yararsızdır. Toplum düzenine kendi çıkarlarımızı zorla kabul ettiremeyiz; bunun yerine toplum düzeni çıkarımız olduğuna *inanmak* zorunda kaldığımız şeyleri bize zorla kabul ettirir. Bunu bizi sınıf çıkarlarımıza uygun olarak hareket etmeye zorlayarak yapar. Toplum düzeninin adaletsizliğinin, ahlâka aykırılığının, suçunu bireye, hattâ «kapitalist» ya da «burjuva» bireye yüklemek boşunadır, çünkü kapitalisti davrandığı gibi davranmaya zorlayan toplum düzeninin kendisidir. Ve durumun insanları düzeltmekle düzeleceğini ummak da boşunadır; insanlar ancak içinde yaşadıkları toplum düzeni düzelince düzeleceklerdir. «Kapitalist,» diyor Marx *Kapital*'inde⁵, «ancak sermayenin kişileşmesi olduğu oranda tarihî bir rol oynar... Ama tam da bu oranda amacı, yarayışlı nesnelere sahip olmak ve onların tadını çıkartmak değil,» —asıl tarihî görevi— «ticaret metallarının üretimini arttırmaktır.» «Gözü dönmüş bir biçimde değer arttırılmasına yönelmiş olduğundan insanları acımasızca üretim uğruna

BÖLÜM 16 · SINIFLAR

üretim yapmaya zorlar... Cimri ile ortak olarak onda da servet tutkusu vardır. Ne var ki cimride bir türlü illet olan şey, kapitalistte yalnızca yürütücü bir dişlisi olduğu toplum düzeninin bir sonucudur... Kapitalizm, her kapitalist bireyi kapitalist üretimin kendine özgü yasalarına, zorlayıcı ve dışsal olan yasalarına bağlar. Rekabet onu durmak dinlenmek bilmeksizin sermayesini, korumak için, arttırmaya zorlar.»

Marx'a göre, toplumun bireyin, yönetilen bireyin olduğu kadar, yöneten bireyin de, proleter olduğu kadar kapitalist ya da burjuva bireyin de hareketlerini belirlemesi böylece gerçekleşir. Bu yukarıda adına «toplumsal durumun mantığı» dediğim şeyin bir örneğidir. Kapitalistin bütün davranışları çok büyük ölçüde «onun aracılığı ile bilinç ve irade kazanan sermayenin fonksiyonlarıdır.» Marx'ın, Hegelci üslubu içinde, dediği gibi ⁶. Ama bu da toplum düzeninin onların düşüncelerini de belirlediği anlamına gelir; çünkü, düşünceler ya da fikirler de kısmen hareket araçlarıdır, kısmen de —kamu önünde açıklanırlarsa— önemli bir toplumsal hareket *türüdür*; çünkü bu durumda doğrudan doğruya toplumun öbür üyelerinin hareketlerini etkilemek amacını güderler. Böylece insan düşüncelerini belirlemekle, toplum düzeni, özellikle de bir sınıfın «nesnel çıkarları», üyelerinin öznel zihinlerinde bilince varır. (Daha önce de dediğimiz gibi, Marx burada Hegelci dil ile konuşmaktadır ⁷.) Bunu gerçekleştiren araçlar, sınıf çıkarları ve aynı sınıfın bireyleri arasındaki rekabettir.

Marx'a göre, toplum mühendisliğinin, bunun sonucu olarak da bir toplum teknolojisinin, niçin imkânsız olduğunu gördük; bunun nedeni, nedensel bağımlılık zincirinin bizi toplum düzenine bağlamasıdır, bunun aksi olacak yerde. Ama her ne kadar toplum düzenini irademizle değiştiremezsek de ⁸, işçiler kadar kapitalistler de onun değişmesine ve sonunda özgürlüğe kavuşmamıza katkıda bulunmak zorundadırlar. İnsanları «üretim uğruna üretim yapmaya zorlayarak» ⁹, kapitalist, onları «toplumun üretim güçlerini arttırmaya ve temel ilkesi her insan bireyinin tam ve özgür olarak gelişmesini sağlamak olan daha yüksek toplumun maddî temelini ancak sağlayabilecek olan maddî üretim koşullarını yaratmaya» götürür. Böylece, kapitalist sınıfın üyeleri bile, tarih sahnesindeki rollerini oynamak ve sosyalizmin kaçınılmaz gelişini desteklemek zorundadırlar.

İlerde öne sürülecek düşünceler göz önüne alınarak, burada çoğu kez «sınıf bilinci» ve «sınıf bilincine varmış» sözleriyle çevrilen Marxçı terimler hakkında dilsel bir nokta aydınlatılabilir. Bu terimler her şeyden önce yukarıda incelenen sürecin sonucunu, nesnel sınıf durumunun —sınıf kavgasının olduğu kadar sınıf çıkarının da— üyelerinin zihinlerinde bilinç kazandığı, ya da aynı düşünceyi Hegel'e daha az bağlı olan bir dille söylersek, bir sınıfın üyelerinin sınıf durumları hakkında bilinçlendikleri, sürecin sonucunu dile getirirler. Sınıf bilincine varmış olduklarından yalnızca toplumdaki yerlerini değil, aynı zamanda sınıf çıkarlarını da bilirler. Ama bunun dışında ve üstünde, Marx tarafından kullanılan terim ço-

MARX'IN YÖNTEMİ

ğu kez çeviride yitirilen bir anlamı da akla getirmektedir. Bu terim, Hegel'in dilinin bir bölümü haline gelen olağan bir Almanca sözcükten türetilmiştir ve ondan kinayedir. Her ne kadar sözcük sözcük çevirisi «sınıf bilincine varmışlık» olsa da bu, günlük kullanımda bile, daha çok «*kişinin değer ve gücünün bilincine varmış olması*; yani, kişinin kendine güvenmesi ve kendisi ile övünmesi, hattâ kendisini beğenmesi» anlamına gelir. Buna göre, «sınıf bilincine varmışlık» olarak çevrilen terim, Almancada yalnız bu anlama değil, daha çok «sınıfını iyice bilip onunla övmek» ve dayanışma gereksinmesinin bilincine varmış olmaktan dolayı ona bağlı olmak anlamına gelir. Marx'ın ve Marxçıların onu hemen sadece işçiler için kullanıp «burjuva»lara hemen hiç uygulamamaları bundandır. Sınıf bilincine varmış olan proleter — bu, yalnızca sınıf durumunun farkına varmış olmakla kalmayan, aynı zamanda sınıfı ile övünen, sınıfının tarihî görevini iyice kavramış olan ve onun vereceği yılmayan savaşın daha iyi bir dünya yaratacağına inanan işçidir.

Bunun böyle olacağını nasıl mı bilir? Çünkü sınıf bilincine varmış olduğundan Marxçıdır. Marxçı kuramın kendisi ve onun sosyalizmin geleceği hakkındaki kehaneti, sınıf durumunun «bilinçli hale gelerek» kendine işçilerin akıllarında yer edindiği tarihsel sürecin ayrılmaz bölümüdür.

II

Marx'ın sınıf kuramına yönelteceğim eleştiri, tarihsicilik üzerindeki ısrarı söz konusu olduğu oranda, geçen bölümde ortaya konmuş olan çizgileri izleyecektir. «Tarihin tümü sınıf kavgalarının tarihinden ibarettir» formülü başka gelişmelerde olduğu kadar güç siyasasında da sınıf kavgasının oynadığı önemli role dikkat etmemiz gerektiğini öne süren bir teklif olarak pek değerlidir; Platon'un sınıf kavgalarının Yunan şehir devletlerinin tarihlerindeki rolü üzerine yaptığı parlak inceleme, sonraları pek ender ele alınmış olduğundan, bu teklif daha da çok değer kazanmaktadır. Ama yine, tabii, Marx'ın sözlerini «pek de» ciddiye almamalıyız. Sınıfların kendi içlerindeki çatlamalar göz önüne alınırsa, hattâ bütün sınıf kavgaları tarihinin bile Marxçı anlamda sınıf kavgası olmadığı ortaya çıkar. Gerçekten de, gerek yöneten, gerekse yönetilen sınıflar arasındaki çıkar ayrılıkları o kadar ileri gitmektedir ki, zenginlerle fakirler arasındaki çatışmanın temel bir önemi olduğunu itiraf etsek bile, Marx'ın sınıflar kuramının tehlikeli bir aşırı-basitleştirme sayılması gerekir. Ortaçağ tarihinin büyük konularından biri, papalar ile imparatorlar arasındaki kavgalar, yönetici sınıf içindeki çatışmanın bir örneğidir. Bu kavgayı sömürenle sömürülen arasındaki bir kavga olarak yorumlamak besbelli imkânsızdır. (Tabii Marx'ın «sınıf» kavramını bu ve buna benzer durumları da içine alacak şekilde genişletmek ve tarih kavramını Marx'ın öğretisi

BÖLÜM 16 · SINIFLAR

önemsiz bir biçimde doğru olana, bir totoloji haline gelene dek daraltmak mümkündür; ama bu da Marxçılığı anlamdan yoksun kılardı.)

Marx'ın formülünün tehlikelerinden biri, fazla ciddiye alınması halinde, Marxçıların her siyasal çatışmayı sömüren ve sömürülen arasındaki bir çatışma, —ya da «gerçek» sorunu, sınıf çatışmasını örtbas etme çabası— olarak yorumlamalarına götürmesidir. Bunun sonucu olarak, özellikle Almanya' da, Birinci Dünya Savaşı'nı fakir Merkez Güçleri ile tutucu ya da zengin ülkeler ittifakının arasındaki bir savaş olarak yorumlamaya kalkanlar vardı— böyle bir görüş, her türlü saldırganlığı haklı çıkarmak için kullanılabilir bir yorumdur. Bu, Marx'ın geniş tarihsici genellemelerinin tehlikelerinden ancak biridir.

Öte yandan endüstri düzeninin kurumlarının işleyişlerini açıklamak için adına «sınıf durumun mantığı» diyebileceğimiz şeyi kullanmaya çalışmış olması, bazı abartmalara ve durumun bazı önemli yanlarının ihmal edilmiş olmasına rağmen, bana takdire değer görünüyor; hiç olmazsa endüstri düzeninin Marx'ın en çok göz önüne aldığı yüz yıl önceki devrinin, —adına «dizginlenmemiş kapitalizm düzeni» diyeceğim düzenin—¹⁰ toplumbilim açısından incelenmesi olarak.

Bölüm 17

HUKUK VE TOPLUM DÜZENİ

Artık Marxçılığı konu alan inceleme ve eleştirimizin herhalde en can alıcı yerini ele almaya hazırız; bu, Marx'ın devlet ve —her ne kadar bazılarına paradokslu gibi görünse de— her türlü siyasetin iktidarsızlığı hakkındaki kuramıdır.

I

Marx'ın devlet kuramı, geçen iki bölümün sonuçlarını birleştirerek ortaya konabilir. Marx'a göre hukuk düzeni ya da hukuksal —siyasal düzen, ancak ekonomik sistemin gerçek üretici güçleri üzerine kurulmuş olan ve onları dile getiren üstyapılardan biri olarak anlaşılmalıdır; Marx bu bağlamda «hukuksal ve siyasal üstyapılar»dan söz etmektedir¹. Tabii ekonomik ve maddî gerçekliğin ve sınıflar arasındaki buna karşılık gelen ilişkilerin ideolojiler ve fikirler alanında ortaya çıkma şekilleri, yalnızca bundan ibaret değildir. Bu türden üstyapıların bir başkası, Marxçı görüşlere göre, yürürlükte olan ahlâk düzeni olurdu. Hukuk düzeninin aksine, bu düzen devlet tarafından yürütülme, yönetici sınıf tarafından yaratılan ve kontrol altında tutulan bir ideoloji tarafından desteklenir. Aralarındaki fark, kabaca, —Platon'un demiş olacağı gibi—² zorlama ile kandırma arasındaki farktır. Zora başvuran devlettir, hukuksal ya da siyasal sistemdir. Ahlâk düzeni, Engels'in dediği gibi³, yöneticilerin yönetilenleri baskı altında tutmalarında kullanılacak «özel bir baskı gücüdür.» «Siyasal güç,» diyor *Manifesto*⁴, «bir sınıfın ötekileri baskı altında tutmak üzere örgütlenmiş gücünden başka bir şey değildir.» Lenin de buna benzer bir betim veriyor⁵: «Marx'a göre, devlet sınıf *üstünlüğünü* sağlamanın aracıdır, bir sınıfın ötekisini baskı altında tutmasına yarayan bir organdır, amacı bu baskıyı yasal kılan ve sürdüren bir “düzen” yaratmaktır...» Kısacası devlet, yönetici sınıfın kavgasını sürdürmekte kullandığı mekanizmanın bir bölümünden ibarettir.

Bu devlet görüşünün sonuçlarını geliştirmeye geçmeden önce, onun kısmen kurumsal, kısmen de özcü bir kuram olduğuna işaret edilebilir. Marx'ın hukuksal kurumların toplum hayatında ne gibi pratik görevleri

olduğunu araştırmaya çalışması oranında kurumsalcıdır. Öte yandan, Marx ne bu kuramların hangi tür amaçlara hizmet edebileceklerini ya da ettirilebileceklerini araştırdığı, ne de devleti kendince istenir olabilecek amaçlara hizmet ettirmek için ne gibi reformlar yapılması gerektiği hakkında bir teklif getirdiği için de özcü sayılmalıdır. Marx, devletin, hukuk kurumlarının ya da hükümetin yapmasını istediği görevleri söyleyecek yerde, «Devlet nedir?» diye soruyor; yani, hukuk kurumlarının *özel* görevlerini bulmaya çalışıyor. Böyle tipik özcü bir sorunun doyurucu biçimde cevaplanamayacağı daha önce gösterildi⁶; ne var ki, bu sorunun Marx'ın fikirler ve normlar alanını ekonomik bir gerçekliğin görünümü olarak yorumlayan özcü ve metafizikçi tutumuna uygun olduğu kuşkusuzdur.

Bu devlet kuramının sonuçları nelerdir? En önemli sonucu siyasetin tümünün, bütün siyasal çekişmeler kadar bütün hukuk ve siyasa kurumlarının da hiçbir zaman birinci derecede önemli olamayacağıdır. Onlar, hiçbir zaman ekonomik gerçekliği kesin bir biçimde değiştiremezler. Aydınlanmış bir siyasal etkenliğin tek olmasa bile, başlıca görevi, hukuksal-siyasal görünümdeki değişikliklerin toplumsal gerçeklikteki, yani üretim araçlarındaki ve sınıf ilişkilerindeki değişiklikleri yakından izlemelerini sağlamaktır; bu şekilde siyasetin bu gelişmelerin gerisinde kalması halinde ortaya çıkabilecek güçlükler önlenabilir. Ya da, başka sözlerle, siyasal gelişmeler ya yüzeyseldir, toplum düzeninin derin gerçekliği ile belirlenmiş değildir (ki bu halde önemsiz kalmaya mahkûmdur ve baskı altında tutulup sömürülenlere gerçekten yardımcı olamazlar) ya da ekonomik temeldeki ve sınıf durumlarındaki değişikliğin ifadesidirler, bu durumda da yanardağ patlamalarının niteliğini taşırlar, toplum düzeninden çıktıkları için önceden kestirilmeleri ve belki de şiddetlerinin, karşı koymamak yoluyla, azaltılması mümkün olur, ama siyasal eylem ne bunların nedeni olabilir, ne de bunları önleyebilir.

Bu sonuçları, Marx'ın tarihsici düşünce sisteminin birliğini bir kez daha göstermektedir. Ne var ki, pek az hareketin siyasal eyleme karşı ilgi uyandırmak bakımından Marxçılığın yaptığını yapabildiği gözönüne alınırsa, siyasanın temelde güçsüz olduğu öğretisi bazılarına paradoksluymuş gibi görünebilir. (Tabii Marxçılar bu iddiayı şu iki düşünceden birini öne sürerek karşılayabilirler. Bunlardan biri, siyasanın öne sürülen kuramda bir görevi *olduğudur*; çünkü, her ne kadar işçilerin partisi eylemleri ile sömürülenlerin durumunu düzeltemezse de, kavgası sınıf bilincini uyandırır ve böylece devrimi hazırlar. Bu köktenci kanadın öne süreceği iddiadır. Ilımlı kanadın öne süreceği ikinci iddia, siyasal etkenliğin doğrudan doğruya etkili olabileceği çağlar bulunabileceği yolundadır; bu çağlar iki karşıt sınıfın gücünün az çok denk olduğu çağlardır. Bu çağlarda siyasal eylemin işçiler için pek önemli yararlar sağlamakta kesin bir etkisi olabilir. Bu ikinci iddianın kuramın bazı temel ilkelerinden farkına varmaksızın fedakârlık ettiği, bunun sonucu olarak da sorunun köküne inmediği açıktır.)

MARX'IN YÖNTEMİ

Marxçı kurama göre, işçi partisinin, parti kendine düşen görevi yapmaya ve yılmadan işçi haklarını sağlamaya çalıştığı süreç, önemli siyasal hatalar yapamayacağına işaret etmek yerinde olacaktır. Çünkü, siyasal hatalar, mevcut sınıf durumunu ve önünde sonunda her şeyin ona bağlı olduğu ekonomik gerçekliği, elle tutulur bir biçimde değiştiremezler.

Bu kuramın başka bir önemli sonucu da, ilkece her tür hükümetin, demokratik hükümetin bile, yönetici sınıfın yönetilenler üzerinde kurduğu bir diktatörlük olmasıdır. «Modern devletin yönetimi,» demektir *Manifesto*⁷, «bütün burjuvazinin ekonomik işlerini yönetmek için kurulmuş bir komiteden ibarettir...» Demokrasi dediğimiz şey, bu kurama göre, belli bir tarihî durumda en elverişli olan sınıf diktatörlüğü biçiminden başka bir şey değildir. (Bu kuram, yukarıda sözü edilen ılımlı kanadın öne sürdüğü sınıf gücü dengesiyle pek uyuşmamaktadır.) Ve nasıl, devlet kapitalistler zamanında burjuva diktatörlüğü ise, toplumsal devrimden sonra da başlangıçta bir proleter diktatörlüğü olacaktır. Ama eski burjuvazinin direnci kırılınca, bu proleter devleti de anlamını yitirecektir. Çünkü, proleter devrimi tek sınıflı, demek ki içinde sınıf diktatörlüğüne yer olmayan sınıfsız bir topluma yol açmaktadır. Buna göre, hiçbir görevi kalmayan devletin ortadan kalkması gerekir. Engels'in dediği gibi⁸: «O, kuruyup gider.»

II

Hiç de Marx'ın devlet kuramını savunuyor değilim. Onun tüm siyasetin güçsüzlüğü hakkındaki kuramı, daha çok da demokratik devletler hakkındaki düşünceleri, bana yalınkat hatalar değil, ölümcül hatalar gibi görünüyorlar. Ama itiraf edilmelidir ki, bu ciddi ve zekice kurulmuş kuramların arkasında ciddi ve iç karartıcı bir deneyim vardı. Ve her ne kadar Marx, benim kanımca, o kadar şiddetle öngörmek istediği geleceği anlamayı başaramamışsa da, bana öyle geliyor ki, yanlış kuramları bile zamanının koşullarını keskin bir toplumbilimsel içgörü ile kavramış olduğunun, sarsılmaz insancılığı ve adalet duygusunun kanıtıdır.

Marx'ın devlet kuramı, soyut ve felsefî niteliğine rağmen, hiç şüphesiz çağının aydınlatıcı bir yorumunu vermektedir. Bu, hiç olmazsa adına «endüstri devrimi» denen şeyin önce başat olarak «maddî üretim araçları»nda, yani makinelerde, bir devrim olarak ortaya çıktığını; daha sonra bunun toplumun sınıf yapısının değişmesine yol açtığını; ve siyasal devrimlerin ve hukuk yapısındaki başka değişikliklerin ancak üçüncü aşamada ortaya çıktıklarını öne süren savunulabilir bir kuramdır. Her ne kadar «kapitalizmin ortaya çıkışı» hakkındaki bu Marxçı kuram, onun derindeki ideolojik temellerini —ki bunlar, belki Marx tarafından, kuramı için öldürücü olsalar bile, birazcık sezilmişlerdi—⁹ ortaya çıkarmayı başarmış olan tarihçiler tarafından sorguya çekilmişse de, Marxist yorumun

bir ilk yaklaştırma olarak ve ardıllarına yaptığı katkı bakımından, değeri-
rinden şüphe edilemez. Ve her ne kadar Marx tarafından incelenen ge-
lişmelerin bazıları bilerek yasama önlemleriyle korunmuşlar, hattâ (Marx'
m kendi de dediği gibi) ¹⁰, ancak yasama sayesinde gerçekleştirilebilmiş-
lerse de, ekonomik gelişme ve çıkarların yasama üzerindeki etkilerini ve
yasama önlemlerini sınıf kavgasında silâh olması, özellikle bir «artı nüfus»,
bununla birlikte de endüstri proleterlerini yaratma aracı olması, bakımın-
dan önemlerini ilk olarak ele alan oydu.

Marx'ın yazılarındaki birçok yerden anlaşılmaktadır ki, bu gözlemler
ondaki siyasal-hukuksal sistemin toplumsal, yani ekonomik sistemin üze-
rinde kurulmuş bir üstyapı ¹¹ olduğu inancını desteklemiştir; bu kuram,
her ne kadar sonraki deneyimlerle su götürmez bir biçimde çürütülmüş
olsa bile ¹², yalnız ilginç olmakta devam etmekle kalmaz, hattâ içinde bir
nebze doğruluk bile taşır, derim.

Ne var ki, Marx'ın böylece tarihsel deneyimlerinin etkisi altında ka-
lan görüşleri yalnızca ekonomik sistem ile siyasal sistem arasındaki iliş-
kiler hakkındaki genel görüşlerinden ibaret değildi; özellikle de burju-
vazi diktatoryasını gizlemeye yarayan örtüler olarak gördüğü liberalizm
ve demokrasi hakkındaki görüşleri zamanının toplumsal durumunun, ne
yazık ki acı deneyimlerle pekiştirilmiş olduklarından pek uygun gibi du-
ran, bir yorumunu veriyorlardı. Çünkü Marx, özellikle gençlik yıllarında,
en hayasız ve zalim sömürünün yürürlükte olduğu bir devrede yaşamıştı.
Ve bu hayasız sömürü, insan özgürlüğü ilkesine, insanın kendi kaderini
kendisi belirlemesi ve çıkarına uygun gördüğü her anlaşılmaya girmesi hak-
kına başvuran ikiyüzlü dalkavuklar tarafından sinsice savunuluyordu.

«Herkes özgür ve eşit rekabet» sloganını kullanarak bu devrenin
dizginlenmemiş kapitalizmi her türlü iş yasalarının çıkarılmasına 1833'e
dek, bunların uygulanmasına ise bundan sonra da uzun yıllar başarıyla
karşı koydu ¹³. Bunun sonucu günümüzde tasarlanması bile güç olacak ka-
dar sefil ve aşağılayıcı bir hayattı. Özellikle çocuk ve kadınların sömürül-
mesi inanılmayacak kadar müthiş acılara yol açıyordu. İşte Marx'ın *Ka-
pital*'inden alınma iki örnek: «Dokuz yaşındaki William Wood çalışmaya
başladığı zaman yedi yaş on aylıktı... Haftanın her günü sabah saat altıda
işe gelip, akşam saat dokuz sularında işi bırakıyordu...» «Yedi yaşında
bir çocuk için onbeş saat çalışma!» diye hayret ifade ediliyor 1863'ün Ço-
cuk İstihdamı Komisyonu'nun resmî bir raporunda ¹⁴. Başka çocuklar saat
dörtte işe başlamaya ya da bütün gece saat altıya kadar çalışmaya zorla-
nıyorlardı ve hepsi hepsi altı yaşında olan çocukların günde onbeş saat çalış-
maya zorlanmaları olağandışı değildi. «Mary Anne Walkley, otuzu bir
odada olan altmış kızla birlikte kesintisiz yirmialtı buçuk saat boyunca çalış-
mıştı... İş işten geçtikten sonra çağrılan bir doktor, Mr. Keys, İnceleme
Kurulu önünde, Mary Anne Walkley'in aşırı kalabalık bir odada uzun
saatler çalışmaktan öldüğüne, tanıklık etti. Bu efendiye bir nezaket dersi
vermek isteyen Kurul üyeleri, «Mary Anne Walkley'in inmeden ötürü öl-

düğünü, ama ölümünün aşırı kalabalık bir odada uzun saatler çalışması yüzünden çabuklaştığını düşünmek için nedenler olduğunu»¹⁵ öne süren bir karar getirdiler. Marx'ın *Kapital*'i yazmakta olduğu 1863 yıllarında, çalışma koşulları bu haldeydi; o zamanlar yalnız meslekten ekonomistler tarafından değil, kilise adamları tarafından da tahammül edilen ve hattâ bazen savunulan bu cinayetlere karşı ateşli itirazı Marx'a insanlığın kur-tarıcıları arasında ölümsüz bir yer sağlayacaktır.

Bu türlü sorunları göze alınca, Marx'ın liberalizm hakkında pek iyi şeyler düşünmemiş olmasına ve parlamenter demokrasiyi yalnızca örtük bir burjuva diktatörlüğü olarak görmüş olmasına pek hayret etmemek gerekir. Ve onun bu gerçekleri hukuk düzeni ile toplum düzeni arasındaki ilişki hakkında kendi yaptığı çözümlemeyi destekler olarak yorumlaması da kolaydı. Hukuk düzenine göre eşitlik ve özgürlük sağlanmıştı, hiç olmazsa aşağı yukarı. Ama bunun gerçekte ne anlamı vardı! Gerçekten de, Marx'ı, yalnızca ekonomik olguların gerçek olduğu ve hukuk düzeninin olsa olsa bir üstyapı, bu gerçekliğin bir örtüsü ve sınıf üstünlüğünün bir aracı olabileceği görüşünde ısrar etmesinden dolayı suçlayamayız.

Hukuk düzeni ile toplum düzeni arasındaki karşıtlık en açık olarak *Kapital*'de geliştirilir. —Bölüm 20'de daha etraflıca ele alınan— kuramsal bölümlerinden birinde Marx, kapitalist ekonomi düzeninin çözümlemesine hukuk düzeninin her bakımdan yetkin olduğunu kabul eden basitleştirici ve idealleştirici varsayımı kullanarak yaklaşıyor. Özgürlüğün, yasalar önünde eşitliğin, adaletin, herkese sağlandığı varsayılmaktadır. Yasalar önünde imtiyazlı sınıflar yoktur. Bunun dışında ve üstünde ekonomik alanda bile hiçbir «soyguncu»luğun vaki olmadığı, her metaa, bu arada işçinin emek piyasasında kapitaliste sattığı emek gücüne, adil bir fiyat ödediği varsayılıyor. Bütün bu metaların fiyatları, alınıp satılmalarında ödenen bedelin meydana getirilmeleri için gerekli emeğin değerine oranlı olması anlamında, adildir. (Ya da, Marx'ın terminolojisini kullanırsak, «gerçek» değerleri üzerinden alınıp satılırlar.)¹⁶ Tabii Marx bunun aşırı bir basitleştirme olduğunu biliyor, çünkü onun kanaatine, işçilere hiçbir zaman bu kadar haklı muamele yapılmaz; başka bir deyişle, onlar, çoğu kez kazıklanırlar. Ne var ki Marx, bu idealleştirilmiş öncüllerden yola çıkarak bu kadar yetkin bir hukuk sisteminin yürürlükte olduğu kabul edilse bile, ekonomik sistemin işçilerin özgürlüklerinin tadına varmalarına fırsat vermeyecek bir şekilde işleyeceğini göstermeye çalışıyor. Bütün bu «adalet»e rağmen durumları kölelerin durumundan pek daha iyi olmazdı¹⁷. Çünkü, eğer fakirseler kendilerini, karılarını ve çocuklarını iş piyasasında emeklerinin yerine geçecek bir enerji üretmenin masrafı ne ise, onun karşılığında satmaktan başka bir şey yapamazlar. Yani, bütün emekleri karşılığında ancak asgarî bir geçim sağlayabilirler. Bundan dolayı, sömürü hırsızlıktan ibaret değildir. Ve onun önüne yalnızca yasama tedbirleriyle geçilemez. (Ve Proudhon'un, «servet, hırsızlıktır» diyen eleştirisi pek çok yüzeyseldir.)¹⁸.

Bunun sonucu olarak Marx, herkesin bildiği gibi, hem zengine, hem

fakire park sıraları üzerinde uyumak özgürlüğünü veren ve her ikisini de «görünürde gelir kaynağı olmadan yaşamaya» kalkışmak için cezalandırmakla tehdit eden bir hukuk sisteminin düzeltilmesinden pek bir şey beklenemeyeceğine inanmıştı. Böylece Marx, —Hegelci dil ile— *biçimsel* özgürlük ile *maddî* özgürlük arasındaki ayrımı kavramış oluyordu. Biçimsel¹⁹ ya da hukuksal özgürlüğün, her ne kadar Marx onu küçük görmüyorsa da, onun insanlık tarihinin sağlamak amacını güttüğünü düşündüğü özgürlüğü sağlamak için pek yetersiz olduğu ortaya çıkıyor. Önemli olan gerçek, yani ekonomik ya da maddî özgürlüktür. Buna da ancak herkesin angaryadan eşit derecede kurtarılması ile varılabilir. Bu kurtuluş için «işgününün kısaltılması önkoşuldur.»

III

Marx'ın çözümlemesine ne diyeceğiz? Siyasetin ya da hukuksal yapının, yapıları gereği bu türlü bir durumu düzeltmek için güçsüz olduklarına ve ancak tam bir toplumsal devrimin, toplum düzenin baştan başa değişmesinin işe yarayabileceğine mi inanacağız? Ya da —bence haklı olarak— serbest piyasa mekanizmasından sağlanacak muazzam yararlar üzerinde ısrar eden ve bundan, gerçekten özgür bir emek piyasasının ilgili bütün taraflar için en yüksek yararı sağlayacağı sonucunu çıkaran dizginlenmemiş bir kapitalist düzeni savunanlara mı hak vereceğiz?

Bana öyle geliyor ki, Marx'ın betimlediği dizginlenmemiş «kapitalist düzen»in adaletsizliği ve insanlıkdışılığı su götürmez; ama onu önceki bir bölümde²⁰ adına *özgürlük paradoksu* dediğimiz şey açısından yorumlayabiliriz. Gördüğümüz gibi özgürlük sınırsız olursa kendi kendini ortadan kaldırır. Sınırsız özgürlük kuvvetli adamın zayıfı itip kakmaya ve onun özgürlüğünü elinden almaya özgür olduğu anlamına gelir. Devletin özgürlüğü bir dereceye kadar sınırlamasını istememiz bundandır, herkesin özgürlüğü yasalar tarafından korunsun, diyedir. Hiç kimse başkalarının *merhametine* kalmış olmamalı, herkes devlet tarafından korunmak *hakkına* sahip olmalıdır.

Şimdi ben, başlangıçta hayvanî güç alanına, fizikî sindirme alanına uygulanmak niyetiyle öne sürülen bu düşüncelerin aynı zamanda ekonomi alanına da uygulanmaları gerektiğine inanıyorum. Devlet, vatandaşlarını fizikî kabadayılığa karşı korusa bile —ki dizginlenmemiş kapitalizm düzeninde korur— onları ekonomik gücün suistimalinden korumayı başaramazsa amaçlarımızı gerçekleştiremeyebilir. Böyle bir devlette ekonomik açıdan güçlü olan hâlâ ekonomik açıdan zayıf olana kabadayılık etmek ve onu özgürlüğünden yoksun kılmakta özgürdür. Bu koşullar altında sınırsız ekonomik özgürlük de en az sınırsız fizikî özgürlük kadar kendini ortadan kaldıran bir nitelik kazanabilir ve ekonomik güç hemen hemen fizikî kuvvet kadar tehlikeli olabilir, çünkü ihtiyaçlarından fazla yiyeceğe

MARX'IN YÖNTEMİ

sahip olanlar aklıktan ölmek raddesine gelenleri «özgürce», fizik güç kullanmaksızın, köleliği kabul etmeye zorlayabilirler. Ve eğer devletin etkenliklerini zorbalığı önlemeye —ve serveti korumaya— inhisar ettirdiğini varsayarsak, o zaman ekonomik açıdan güçlü olan bir azınlığın ekonomik açıdan zayıf olan bir çoğunluğu baskı altında tutması mümkün olur.

Eğer bu çözümleme doğru ise²¹, uygulanacak çarenin niteliği de ortadadır. Bu siyasal bir çare, fiziksel zorbalığa karşı uygulanana benzer bir çare olmalıdır. Ekonomik açıdan güçsüz olanların ekonomik açıdan güçlü olanlara karşı korunmaları için devletin gücü tarafından yürütülen toplum kurumları kurmamız gerekir. Devletin, hiç kimsenin açlık ya da ekonomik açıdan mahvolma korkusu altında adil olmayan bir anlaşma altına girmemesi için, önlemler alması gerekir.

Tabii, bu da araya girmeme ilkesinin, dizginlenmemiş bir ekonomik düzen ilkesinin, terkedilmesi gerektiği anlamına gelir; özgürlüğün korunmasını istiyorsak sınırsız ekonomik özgürlük ilkesinin yerine, devletin plana bağlı olarak araya girmesi ilkesinin konmasını talep etmemiz gerekir. Dizginlenmemiş *kapitalizmin* yerini *ekonomik araya girme düzenine*²² bırakmasını talep etmemiz gerekir. Gerçekte olan da, bu olmuştur. Marx'ın betimleyip eleştirdiği ekonomik düzen her yerde ortadan kalkmıştır. Onun yerine devletin görevlerini yitirmeye başlayıp bunun sonucu olarak «kuruyup gitmek» belirtileri gösterdiği bir düzen değil, devletin ekonomik alandaki görevlerini servetin ve «özgür sözleşme»lerin korunmasının çok ilerisine götüren türlü araya girici devlet biçimleri gelmiştir. (Bu gelişmeyi gelecek bölümlerde ele alacağız.)

IV

Burada vardığımız noktayı araştırmalarımızın en merkezî noktası olarak nitelemek isterim. Tarihsicilik ile toplum mühendisliği arasındaki karşıtlığın önemini ve bunun açık toplumun dostlarının siyasetlerine yapacağı etkiyi ancak burada anlamaya başlayabiliriz.

Marxçılık bir bilimden fazla bir şey olmak iddiasındadır. O, tarihî bir kehanet ileri sürmekten daha ileri gitmektedir. Eylemsel siyasal etkenliğe temel olmak iddiasındadır. Mevcut toplumu eleştirmekte ve dünyayı daha iyi bir topluma ulaştırabileceğini öne sürmektedir. Ama, Marx'ın kendi kuramına göre ekonomik gerçekliği, irademize bağlı olarak, örneğin hukuk reformları ile düzeltemeyiz. Siyaset, «doğum sancılarını kısaltıp azaltmaktan başka bir şey yapamaz.»²³ Bence bu çok zayıf bir siyaset programıdır, zaafı da güçler hiyerarşisinde siyasal güce üçüncü derecede bir yer vermesinin bir sonucudur. Çünkü, Marx'a göre asıl güç, makinelerin evrimindedir, sırada bundan sonra ekonomik sınıf ilişkileri gelir; en az önemli olan da siyasetin etkisidir.

İncelememizde vardığımız sonuç, bunun tam aksi olan görüşü getirmektedir. Bu görüş, siyasal gücü temel saymaktadır. Bu görüş açısına gö-

re siyasal güç ekonomik gücü kontrol altına alabilir. Bu siyasal etkenlikler alanının müthiş genişlemesi demektir. Ne yapmak istediğimizi ve onu nasıl yapabileceğimizi sorabiliriz. Örneğin, ekonomik açıdan zayıf olanların korunması amacını güden akılcı bir program yapabiliriz. Sömürüye bir sınır çekecek yasalar yapabiliriz. İşgücünü sınırlayabiliriz. Ama çok daha fazlasını da yapabiliriz. Yasalarla işçileri —daha da iyisi, bütün vatandaşları— sakatlığa, işsizliğe ve ihtiyarlığa karşı sigorta edebiliriz. Bu şekilde aç kalmamak için her şeye boyun eğmek zorunda olan işçinin çaresiz ekonomik durumdan yararlanan sömürü türlerini imkânsız kılabiliriz. Yasayla, çalışmaya razı olan herkese hayatını kazanabilme garantisini verebilirsek, ki bunu başaramamamız için hiçbir neden yoktur, o zaman vatandaşın özgürlüğünün ekonomik korku ve ekonomik sindirmeden korunması yetkinliğe erişmiş olur. Bu görüş açısına göre, ekonomik korunmanın anahtarı siyasal güçtür. Siyasal güç ve onun denetimi her şeydir. Ekonomik gücün siyasal güce üstün çıkmasına izin verilmemelidir; gerekirse onunla savaşılmalı ve siyasal gücün denetimi altına alınmalıdır.

Varmış olduğumuz görüş açısına göre, Marx'ın siyasete karşı takındığı hor gören tutum yalnızca ekonomik açıdan zayıf olanların hayat koşullarını düzeltmenin en etkili olabilecek araçlarından birini ihmal ettiği anlamına değil, aynı zamanda insan özgürlüğü için en tehlikeli olabilecek bir gücü de ihmal ettiği anlamına gelir. Sınıfsız bir toplumda devlet gücünün görevini yitirerek «kuruyup gideceği» hakkındaki safiyane görüşü de özgürlük paradoksunu hiçbir zaman açıkça kavramadığını ve devlet gücünün özgürlük ve insanlık hizmetinde yapabileceği ve yapması gereken hizmeti anlamadığını açıkça göstermektedir. (Bununla birlikte Marx'ın bu görüşü göstermektedir ki, kollektivist açıdan sınıf bilincine başvurmasına rağmen o, önünde sonunda bir bireyciydi.) Bu bakımdan Marxçı görüş, «gerekli olan tek şeyin, teşebbüs eşitliği olduğu»nu öne süren liberal inanca benzemektedir. Hiç kuşkusuz bu gereklidir. Fakat yetmez. Bu daha az yetili, daha az talihli ya da daha az acımasız olanları daha yetili, daha talihli ya da daha acımasız olanların sömürsünden korumaz.

Bundan başka, varmış olduğumuz görüş açısına göre, Marx'ın hor gören bir eda ile, «yalnızca biçimsel özgürlük» olarak betimlediği şey, başka her şeyin temeli olmaktadır. Bu, «yalnızca biçimsel özgürlük», yani demokrasi, halkın hükümetlerini yargılamak ve düşürmek hakkı, kendimizi siyasal gücün kötüye kullanılmasına karşı korumakta kullanabileceğimiz tek bilinen silâhtır²⁴; bu, yöneticilerin yönetilenler tarafından denetlenmesidir. Ve siyasal güç ekonomik gücü denetleyebildiğine göre, siyasal demokrasi aynı zamanda yönetilenlerin ekonomik gücü denetlemelerine de imkân verir. Demokratik denetim olmazsa hükümetlerin siyasal ve ekonomik güçlerini vatandaşlarının özgürlüğü ve korunmasından çok farklı amaçlar uğruna kullanmaması için hiçbir neden kalmaz.

Biçimsel demokrasinin yeterli olmadığını düşünerek onu çoğu zaman «ekonomik demokrasi» dedikleri şey ile desteklemek isteyen Marxçıların göremedikleri nokta, «biçimsel özgürlüğün» temel önemidir; bu, «ekonomik demokrasi» sözü ise, «yalnızca biçimsel bir demokrasi»nin demokratik bir ekonomi siyasetinin yegâne garantisi olduğu gerçeğini gizleyen bulanık anlamlı ve tamamen yüzeysel bir sözdür.

Marx, ekonomik gücün önemini keşfetmişti; onun ağırlığının önemini abartmış olmasını anlayışla karşılamak gerekir. O ve Marxçılar baktıkları her yerde ekonomik gücü görürler. İddiaları şudur: Para kimde ise iktidar onda; çünkü gerekirse silâh ve hattâ çeteciler bile satın alabilir. Ne var ki, bu dönüşlü bir iddiadır. Gerçekten de silâhı olanın güçlü olduğunu itiraf etmektedir. Ve eğer silâhı olan da bunun farkına varırsa, kısa bir süre sonra hem silâha, hem de paraya sahip olması mümkündür. Fakat, dizginlenmemiş bir kapitalist düzen içinde Marx'ın iddiası bir dereceye kadar geçerli olmaktadır; çünkü silâhları ve çetecileri denetlemek için kurumlar kurup para gücünün denetimini ihmal eden bir idarenin para gücünün egemenliği altına girmesi mümkündür. Böyle bir devlette denetim altında olmayan bir zenginler çeteciliği egemen olabilir. Ama öyle sanıyorum ki, Marx'ın kendisi de bunun bütün devletler için geçerli olmadığını itiraf ederdi; tarihte her türlü sömürünün doğrudan doğruya güç tehdidinde dayanan haramilikten ibaret olduğu devreler olmuştur. Ve bugün bile «tarihin ilerlemesi»nin bu türlü insanları doğrudan doğruya sömürme yollarına son vermiş olduğunu ve bir kez biçimsel özgürlük elde edildi mi bir kez daha bu türlü ilkel sömürme yollarına kurban olmamıza imkân olmadığını ileri süren safiyâne görüşü savunan birkaç kişi olabilir.

Bu düşünceler, ekonomik gücün fizik güçten, devletin gücünden üstün olduğunu öne süren dogmacı görüşü çürütmeye yeterdi. Kaldı ki, aynı doğrultuda başka düşünceler de vardır. Birçok yazar —bu arada, Bertrand Russell ve Walter Lippmann—²⁵ tarafından haklı olarak ısrarla belirtildiği gibi, servetin bir güç kaynağı olabilmesini sağlayan olsa olsa devletin etken aracılığıdır — servetin fizik güçle yürütülen yasalarla korunmasıdır; çünkü bu koruma olmasaydı insan kısa sürede servetini yitirirdi. Demek ki, ekonomik güç büsbütün siyasal ve fiziksel güce dayanmaktadır. Russell servetin bu bağımlılığını, hattâ bazen güçsüzlüğünü gösteren tarihsel örnekler vermektedir. «Devlet içindeki ekonomik güç,» demektedir²⁶, «her ne kadar temelini yasalarda ve kamuoyunda bulsa da, kolayca belli bir bağımsızlığa erişebilmektedir. Yasaları rüşvet ile, kamuoyunu propaganda ile etkileyebilmektedir. Siyaset adamlarını özgürlüklerinden yoksun kılmakla tehdit ederek onları yükümlülükler altına koyabilmektedir. Bir malî bunalım meydana getirme tehdidini öne sürebilmektedir. *Ne var ki, yapabileceklerinin çok belli bir sınırı vardır.* Ceasar'ın iktidara gelmesine, ona borç veren ve borçlarının ödenmesi için onun başarıya ulaşmasından baş-

ka umut göremeyenler de yardım etmişlerdi, ama o başarıya eriştiği zaman onlara karşı çıkacak kadar güçlüydü. Charles V, imparatorluk postunu satın almak için gerekli parayı ödünç almıştı, ama imparator olunca alacaklılarına bir nanik çekti ve onlar da borç verdikleri parayı kaybettiler.» [Yeniçeri ağasına verdiği borcun senedini kâğıt helvasına yazan Yahudi bezirgânın hikâyesidir bu. (Çeviren)]

Her türlü kötülüğün temelinde ekonomik güç bulunduğu dogmasını bir kenara koymak gerekir. Onun yerine, *her türlü* denetim altında olmayan gücün tehlikelerinin anlaşılması konmalıdır. Kendi başına para pek tehlikeli değildir. Ancak, ya doğrudan doğruya ya da yaşamak için kendilerini satmak zorunda olan ekonomik açıdan zayıf insanları satın alarak güç satın alabildiği zaman tehlikeli olur.

Bu konularda Marx'tan daha maddeci bir kavram çerçevesi içinde düşünmemiz gerekir. Fizikî gücün ve ona dayanan sömürünün denetlenmesinin hâlâ siyasetin merkezi sorunu olmakta devam ettiğini anlamalıyız. Bu denetimi gerçekleştirmek için «salt biçimsel demokrasi»yi gerçekleştirmemiz gerekir. Bir kez bunu yapmayı ve onu siyasal gücün denetimi amacıyla kullanmayı öğrendik mi, her şey elimizdedir. Artık başka kimseyi suçlamamalı ve sahne arkasındaki sinsi ekonomik güçlerden yakınmamalıyız. Çünkü, bir demokraside bu güçleri denetlemenin anah-tarları bizim elimizdedir. Onları evcilleştirebiliriz. Bunu anlamalı ve anah-tarlarımızı kullanmalıyız; ekonomi gücünün demokratik yoldan denetlenmesi ve ekonomik sömürüden korunmamız için kurumlar kurmamız gerekir.

Marxçılar ya doğrudan doğruya ya da paralı propaganda ile oy satın alınabilmesi imkânı üzerine epey söz etmişlerdir. Ama daha yakından yapılan bir inceleme, burada, yukarıda sözü edilen güç siyaseti durumunun bir örneğiyle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bir kez biçimsel özgürlüğe vardık mı oy satın alınmasının her biçiminin önüne geçebiliriz. Propaganda devrelerinde sarfedilen paranın miktarını sınırlayan yasalar vardır ve bu türlü çok daha sıkı yasaların konmasını sağlamak bize düşer²⁷. Hukuk düzenini kendi kendisini korumak için iyi bir araç haline getirmek mümkündür. Bundan başka, kamuoyunu etkileyip siyasal sorunlarda çok daha sıkı bir ahlâkın geçerli olması için ısrar edebiliriz. Bütün bunları yapabiliriz; ama önce toplum mühendisliğinin yeteneklerimiz içinde olduğunu, ekonomik depremler mucizevî bir şekilde bize yeni dünyalar yaratsınlar da biz de eski ekonomik durumumuzu kurtarmak için düzeni ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmak zorunda kalmayalım diye beklemekten vazgeçmemiz gerektiğini anlamamız gerekir.

VI

Tabii, uygulamada Marxçılar hiçbir zaman siyasetin iktidarsızlığı öğretisine tam olarak güvenmediler. Harekete geçmek ya da bir hareket tasarlama imkânları olduğu zaman onlar çoğu zaman da herkes gibi siya-

sal gücün ekonomik gücü denetlemekte kullanılabileceğini varsayıyorlardı. Ama tasarıları ve hareketleri hiçbir zaman başlangıçtaki kuramlarının açık bir yadsınmasına ya da siyasetin ana sorunu, yani denetleyenin denetlenmesi sorunu, devletteki tehlikeli güç birikimi sorunu üzerine iyi düşünülmüş bir görüşe dayanmıyordu. Onlar, hiçbir zaman demokrasinin bu denetimi sağlamanın bilinen yegâne yolu olduğunu kavramamışlardı. Bunun sonucu olarak da, devletin gücünü arttırmak siyasetinin tehlikesini de kavrayamadılar. Her ne kadar az çok bilinçsiz olarak siyasetin güçsüzlüğü öğretisini terk ettilerse de, devlet gücünün önemli bir sorun ortaya koymadığı ve onun ancak burjuvaların elinde olursa kötü olduğu görüşünü sürdürdüler. *Her türlü* gücün, en az ekonomik güç kadar siyasal gücün de, tehlikeli olduğunun farkına varmadılar. Buna göre de proleterya diktatoryası formüllerini muhafaza ettiler. Bütün geniş-çaplı siyasetin bireysel değil, kuramsal olması gerektiği ilkesini —Bölüm 8 ile karşılaştırınız— kavramadılar; Marx'ın devlet görüşünün aksine, devlet yetkilerinin genişletilmesi için yaygara koparıırken hiçbir zaman istenmeyen kişilerin o genişletilmiş güçleri ellerine alabileceklerini akıllarına getirmediler. Devletin araya girmesini düşündükleri oranda devlete ekonomik alanda hemen sınırsız yetkiler vermek istemelerinin nedeni kısmen buydu. Böylelikle, Marx'ın yalnız yepyeni bir ekonomi düzenin durumu düzeltebileceğini öne süren ütopyacı inancına sadık kaldılar.

Toplum mühendisliğine karşı takınılan bu ütopyacı ve romantik tutumu daha önceki bir bölümde —9'uncu Bölümde— eleştirdim. Ama burada eklemek isterim ki, ekonomi sorunlarında araya girmecilik yaklaşımı, burada savunulan bölük pörçük yöntemlere başvursa bile, devletin gücünü arttırmak eğilimindedir. Bundan dolayı araya girmecilik pek tehlikelidir. Bu, onun aleyhine ileri sürülmüş bir düşünce değildir; devlet gücü her zaman gerekli olmakla birlikte tehlikeli olan bir güç olarak kalacaktır. Ama bu uyanık olmazsak ve bir yandan araya girmeci «planlama» ile devlet gücünü arttırırken, bir yandan da demokratik kurumlarımızı kuvvetlendirmezsek, özgürlüğümüzü yitirebileceğimizi bize hatırlatmaya yaramalıdır. Ve eğer özgürlük elden giderse her şey, bu arada planlama da elden gider. Çünkü eğer halkın onları yürütecek gücü yoksa, niye halkın yararına olan tasarıları uygulamaya kalkmalı? Güvenliği ancak özgürlük güvenlik altına alabilir.

Bundan da anlıyoruz, özgürlük paradoksunun yanında bir devlet planlaması paradoksu da vardır. Çok şeyi planlarsak, devlete çok yetki vererek özgürlük elden gider, o da planlamanın sonu olur.

Bu türlü düşünceler bizi tekrar ütopyacı ve topyekûn toplum mühendisliği yöntemlerine karşılık bölük pörçük yöntemler istemeye götürür. Ve bizi ideal bir iyiliği gerçekleştirmek için önlem alınacak yerde, somut kötülüklerle savaşmak için önlemler alınması talebimizi tekrarlamaya götürür. Devletin araya girmesi, ancak özgürlüğün korunması için gerçekten gerekli olan önlemlerle sınırlanmalıdır.

Ama çözümümüzün asgarî bir çözüm olması gerektiğini, uyanık olmamız gerektiğini, devlete özgürlüğün korunması için gerekli olandan fazla güç vermememiz gerektiğini söylemek yetmez. Bu sözler, bazı sorunları gözönüne çıkarabilirler, ama bir çözüm yolu göstermezler. Hattâ belli bir çözüm olmadığı, —gücü her zaman vatandaşlarınkine oranla tehlikeli olacak kadar fazla olan— devletin yeni ekonomik güçler kazanmasının, onu karşı konmaz bir güç haline getireceği, bile düşünülebilir. Buraya kadar, ne özgürlüğü korumanın mümkün olduğunu, ne de nasıl korunabileceğini gösterdik.

Bu koşullar altında 7'nci Bölümde siyasal gücün denetlenmesi ve özgürlük paradoksu sorunları hakkında söylediklerimizi hatırlamak yararlı olabilir.

VII

Orada yaptığımız önemli ayırım, kişilerle kurumlar arasındaki ayırmıdır. İşaret etmiştik ki, her ne kadar günün siyasal sorunları kişisel bir çözüm gerektirebilirse de, her uzun vadeli siyaset —özellikle de her uzun vadeli demokratik siyaset— kişisel olmayan kurumlar açısından düşünülmelidir. Ve yine işaret etmiştik ki, daha da önemlisi, yöneticileri denetlemek ve güçlerini sınırlamak, kısacası kötü yöneticilerin bile çok kötülük yapmalarını önleyecek kurumlar kurmak sorunu, başat olarak kurumsal bir sorundur.

Devletin ekonomik gücünün denetlenmesi sorunu söz konusu olunca da, buna benzer düşünceler uygulanabilir. Önlemeye çalışacağımız şey, yöneticilerin güçlerinin artmasıdır. İnsanlara ve onların keyfiliklerine karşı tedbirli olmamız gerekir. Bazı kurum türleri insana keyfî yetkiler verebilir, başkaları bunları esirgeyebilir.

İş yasalarına bu açıdan bakacak olursak, her iki türlü kurumu da görürüz. Bu yasaların birçoğu devletin yönetici organlarının yetkilerine pek az şey katarlar. Tabii, örneğin, çocukların çalıştırılmasına karşı konmuş yasaların bir memur tarafından suçsuz bir vatandaş sindirmek ve onun üstünde baskı kurmak için kullanılabileceği düşünülebilir. Ama bu türlü tehlikeler, yöneticilere işgücünü yönetmek gibi takdirî yetkileri veren yasaların tehlikesine oranla hiç de ciddi değildir²⁸. Bunun gibi vatandaşın servetini kötüye kullanmasının o servetin geri alınmasıyla cezalandırılacağını karara bağlayan bir yasa, yöneticilere ya da devlet memurlarına, bir vatandaşın malını istimlak etmek için takdirî yetki veren bir yasadan kıyas kabul etmeyecek kadar daha az tehlikelidir.

Böylece, devletin ekonomik alanda araya girmesi sürecinin yürütülebileceği birbirinden büsbütün başka iki yöntem ayırdetmiş oluyoruz²⁹. Bunların biri koruyucu kurumlardan, —örneğin, bir malın, ya da hayvanın, sahibinin yetkilerini sınırlayan yasalardan— meydana gelen bir «hukuksal çerçeve» kurmaktır. İkinci yol, devlet organlarına —belli sınırlar içinde— yöneticiler tarafından o sırada ortaya konmuş amaçları gerçekleştirmek

için gerekli gördükleri gibi davranmak yetkisini vermektir. Şimdi bu durumun birincisini, «kuramsal» ya da «dolaylı» araya girme, ikincisini ise «kişisel» ya da «dolaysız» araya girme olarak betimleyebiliriz. (Tabii arada ortada olan durumlar da bulunabilir.)

Demokratik denetleme açısından bu yöntemlerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda hiçbir kuşku olamaz. Demokratik araya girmeciliğin izleyeceği yöntemin mümkün olduğu zaman birinci yöntemi uygulamak ve ikinci yöntemin kullanılmasını ancak birinci yöntemin yetersiz olduğu durumlara inhisar ettirmek olduğu ortadadır. (Bu türlü durumlar vardır. Bunun klasik örneği bütçedir — bu, başbakanın neyin adil olduğu hakkındaki duygu ve tercihinin ifadesidir. Bunalımları önlemek için alınacak tedbirlerin de, her ne kadar hiç istenmeyen bir durum olsa bile, bu nitelikte olması gerekebileceği düşünülebilir.)

Bölük pörçük toplum mühendisliği açısından bu iki yöntem arasındaki fark pek önemlidir. Bunların ancak birincisi, kurumcu yöntem, tartışma ve sınamaların ışığı altında düzeltmeler yapılabilmesini sağlar. Siyasal etkinliklerimize sınama ve yanılma yönteminin uygulanmasını ancak o mümkün kılar. Uzun vadelidir; ama, kalıcı olan hukuksal düzen de, istenmeyen ve öngörülemeyen sonuçları önlemek, çerçevenin başka yerlerinde meydana gelen değişiklikleri dengelemek için yavaş yavaş değiştirilebilir. Belli bir amacı gerçekleştirmek niyetiyle araya girdiğimiz zaman gerçekten ne yaptığımızı, sınama ve inceleme sonucunda öğrenmemize ancak o imkân verir. Yöneticilerin ya da memurların takdirî tedbirleri bu akılcı yöntemlerin dışında kalırlar. Böyle önlemler günden güne, en iyi durumda yıldan yıla değişen, gelip geçici, kısa vadeli kararlardır. Genel olarak, —bütçe bunun önemli bir ayrıcasıdır— hem gerekli bilgiler elde olmadığı, hem de kararın hangi ilkeye dayanılarak alındığı belli olmadığı için kamu önünde tartışılmaları bile imkânsızdır. Eğer böyle ilkeler varsa, bunlar çoğu zaman kurumlaşmış olmayan, dahilî bir daire geleneğinin ürünü olan ilkelerdir.

Ne var ki, birinci yöntemin ussal, ikincisinin usdışı olarak betimlenebilmesi başka bir anlamda da mümkündür. Bu bambaşka ve pek önemli bir anlamdır. Hukuksal çerçeve vatandaş tarafından bilinip anlaşılabilir; ve anlaşılabilir olmak üzere hazırlanmış olması gerekir. İşleyişini öngörmek mümkündür. Toplum hayatına bir kesinlik ve güvenlik duygusu getirir. Değiştirildiği zaman planlarını onun kalıcılığına güvenerek yapmış olanlar için, geçiş devrelerinde özel tedbirler alınabilir.

Bunun aksine, kişisel araya girme yöntemi toplum hayatına daima artan bir güvensizlik sokacak ve toplum hayatının güvensiz ve usdışı olduğu duygusunu uyandıracaktır. Bir kez kabul edilmiş bir yöntem haline geldi mi, takdirî güçlerin kullanılmasının çok çabuk artması muhtemeldir, çünkü düzeltmeler gerekecektir ve ihtiyarî tedbirleri kurumcu yöntemlerle düzeltmek mümkün olmaz. Bu eğilim, düzenin usdışı niteliğini çok arttıracak ve birçok kişide sahne arkası güçlerinin varolduğu kanı-

sını uyandırarak onların fesatçı toplum kuramına ve onun bütün sonuçlarına, dedikodulara, ulusal, toplumsal ve sınıfsal düşmanlıklara açık olmalarına yol açacaktır.

Bütün bunlara rağmen, mümkün olduğu yerde kurumcu yöntemin tercih edilmesi gibi erdemleri besbelli olan bir siyaset her yerde kabul edilir olmaktan uzaktır. Bana öyle geliyor ki, bunu kabul etmemenin farklı nedenleri vardır. Bunlardan biri, «hukuk çerçevesi»ni yeniden düzenlemek gibi uzun vadeli bir işe girişmenin günlük hayattan belli bir derecede bağımsız olabilmeyi gerektirmesidir. Ne var ki hükümetler, «bugünden yarıma» (yevm-i cedit, rızk-ı cedit) ilkesine göre işlerler, takdiri tedbirler de, yöneticilerin bu türlü güçleri kendi paylarına sevmeleri bir yana, bu türlü bir hayat tarzına uygundurlar. Ama bunun en önemli nedeni, hiç kuşkusuz, iki yöntem arasındaki farkın öneminin anlaşılmamasıdır. Bunun anlaşılmasının yolundaki en büyük engel de, Platon, Hegel ve Marx'ı izleyenlerdir. Onlar, eski «kimler yönetici olacak?» sorusunun yerine, daha gerçek bir soru olan, «yöneticileri nasıl denetleyebiliriz?» sorusunun geçirilmesi gerektiğini hiçbir zaman anlayamayacaklardır.

VIII

Eğer, şimdi tekrar Marx'ın siyasetin güçsüzlüğü ve tarihsel güçlerin kuvveti hakkındaki kuramını ele alırsak, onun saygıdeğer bir yapı olduğunu itiraf etmemiz gerekir. Bu, doğrudan doğruya onun toplumbilim yönteminin; ekonomik tarihsiciliğinin, ekonomik düzenin ya da insanın metabolizmasının gelişiminin, toplumsal ve siyasal gelişmeyi belirlediği öğretisinin bir sonucudur. Zamanının verdiği sınamalar, insancıl öfkesi ve baskı altındaki insanlara bir kehanetin, onların muzaffer olacakları umudunu, hattâ inancını verecek bir kehanetin avuntusunu getirmek gereksinmesi, Platon ya da Hegel'in bütüncü sistemleriyle kıyaslanabilecek, hattâ onlardan üstün olan bir felsefe sistemi içinde birleşmiştir. Felsefe tarihinin onunla böylesine az ilgilenmesi ve onu daha çok bir propagandacı olarak kabul etmesi, yalnızca gerici olmaması gibi bir düşküye dayanmaktadır. *Kapital* hakkında «İlk bakışta... yazarın "İdealist" sözünün Alman, yani kötü, anlamında İdealist felsefecilerin en büyüklerinden biri olduğu yargısına varıyoruz. Ama gerçekte o ardıllarından pek çok daha gerçekçidir.»³⁰ diyen eleştirmeci turnayı gözünden vurmuştur. Marx büyük bütüncü sistem kurucularının sonuncusudur. Bunu burada bırakmalı ve onunkinin yerine başka bir bütüncü sistem koymamaya özen göstermeliyiz. Bize gerekli olan bütüncülük değil, bölük pörçük toplum mühendisliğidir.

Bununla, Marx'ın toplumbilim yöntemi, kehanetçi tarihsiciliği kadar ekonomik belirimciliği hakkındaki eleştirici incelememe burada son veriyorum. Ama her yöntem son sınavını uygulamada vermelidir. Onun için şimdi onun yönteminin başlıca sonucuna, sınıfsız bir toplumun yakında gerçekleşeceği hakkındaki kehanetine geçiyorum.

Bölüm 18

SOSYALİZMİN GELİŞİ

I

Ekonomik tarihsicilik, toplumda ortaya çıkacak değişmelerin incelenmesine Marx tarafından uygulanan yöntemdir. Marx'a göre, her belli toplum sistemi kendini ortadan kaldırmak zorundadır; çünkü ister istemez gelecek tarih devrini yaratacak güçleri yaratacaktır. Endüstri devriminden kısa bir süre önce yapılacak feodal sistemi konu alan bir araştırma, feodalizmi yıkmak üzere olan güçlerin ortaya çıkarılmasını ve gelecek devrenin, kapitalizmin en önemli niteliklerinin öngörülmesini mümkün kılabilirdi. Bunun gibi kapitalizm hakkında yapılacak bir araştırma da, bize onu yıkmak için çalışan güçleri ortaya çıkarmak ve bizi bekleyen tarih devresinin en önemli niteliklerini öngörmek imkânını verebilir. Çünkü hiç şüphesiz bütün sistemler arasından bir kapitalizmin ebediyen sürüp gideceğini farzetmek için hiçbir neden yoktur. Tam tersine, maddî üretim koşulları, onlarla birlikte de insanların yaşama biçimleri, hiçbir zaman kapitalizm devresinde olduğu kadar çabuk değişmemiştir. Böylece, kendi temellerini değiştirmekle kapitalizm kendini değiştirmeye, insanlık tarihinde yeni bir devre yaratmaya mahkûmdur.

Marx'ın ilkelerini yukarıda incelediğimiz yöntemine göre, kapitalizmi ortadan kaldıracak ya da değiştirecek olan temel ya da özsel güçler¹, maddî üretim araçlarının evriminde aranmalıdır. Bir kez bu temel güçler ortaya çıkarıldı mı, onların gerek sınıflar arası ilişkiler, gerekse siyasal ve hukuksal sistemler üzerindeki etkilerini de ortaya çıkarmak mümkün olur.

Marx adına «kapitalizm» dediği devrenin temel ekonomik güçlerini ve tarihî olarak kendini ortadan kaldırma eğilimlerini incelemeye, hayatının büyük yapıtı olan *Kapital*'de girişti. Ele aldığı tarihî devre ve ekonomik sistem, onyedinci yüzyılın ortalarından —*Kapital*'in ilk basımının yapıldığı— 1867'ye kadar olan devrede Batı Avrupa, özellikle de İngiltere'ninkiydi. «Bu yapıtın sonul amacı,» Marx'ın önsözünde açıkladığı gibi², «modern toplumun ekonomik hareket kurallarını açıklamak,» böylece de geleceği hakkında kehanette bulunmaktı. Yanal bir amacı da³, kapitalizmin savunucularının, kapitalist üretim biçiminin yasalarını karşı gelinmez do-

ğa yasalarıymış gibi ortaya koyan ve Burke ile birlikte, «Ticaret yasalarının doğa yasaları, öyleyse de Tanrı'nın yasaları» olduğunu öne süren ekonomistlerin yanıtlanmasıydı. Marx karşı konulmaz oldukları öne sürülen bu yasaların karşısına, toplumun tek karşı konulmaz yasaları olduğunu öne sürdüğü yasaları, yani onun gelişim yasalarını koyuyordu; ve göstermeye çalışıyordu ki, ekonomistlerin karşı konulmaz ve değişmez yasalar olduklarını öne sürdükleri şeyler gerçekte kapitalizmin kendisiyle birlikte mahvolmaya mahkûm geçici düzenliliklerden ibarettir.

Marx'ın tarihi kehaneti sıkı örgülü bir usavurma olarak ortaya konabilir. Ne var ki, *Kapital* bu usavurmanın ancak «birinci adımı» diyeceğim bölümünü, yani kapitalizmin temel güçlerinin incelenmesini ve bunların sınıf ilişkilerini içine alan parçayı işlemektedir. Bir toplum devriminin kaçınılmaz olduğu sonucuna varan «ikinci adım»ın ve sınıfsız, yani «sosyalist» bir toplumun ortaya çıkacağı kehaneti ile sonuçlanan «üçüncü adım»ın ancak ana hatlarını vermektedir. Bu bölümde ben, önce Marxçı usavurmanın üç adımı dediğim şeyleri açıklayacağım, sonra da bu adımların üçüncüsünü daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Gelecek iki bölümde ise, ikinci ve birinci adımları ele alacağım. Adımların düzenini böylece tersine çevirmenin eleştirmeci bir tartışma açısından en iyi tutum olduğu ortaya çıkıyor; bunun üstünlüğü o zaman daha önce varılan öncüllerin doğru olduklarını önyargısız kabul edip yalnızca iddia edilen sonucun bu öncüllerden çıkıp çıkmadığı sorunu üzerine eğilmenin daha kolay olmasıdır. İşte bu üç adım.

Usavurmanın *birinci adımı*nda Marx, kapitalist üretim yöntemini incelemektedir. Teknik gelişmelerin yanısıra üretim araçlarının artan *birikimi* dediği şeye de bağlı olarak *emeğin artan verimliliğine* doğru bir eğilim olduğunu görüyor. Buradan kalkan usavurma, onu sosyal sınıflar arasındaki ilişkiler alanında bu eğilimin gittikçe artan bir servetin gittikçe küçülen bir azınlığın ellerinde toplanmasına yol açmak zorunda olduğu sonucuna götürüyor; yani, gerek *servetin*, gerekse *fukaralığın* artacağı sonucuna varılıyor; yönetici sınıfın, burjuvazinin serveti artacak, yönetilen sınıfın, işçilerin de fukaralığı. Bu ilk adımı Bölüm 20'de, —«Kapitalizm ve Kaderi»— ele alacağım.

Usavurmanın *ikinci adımı*nda birinci adımın sonucu olduğu gibi kabul edilmektedir. Bundan iki sonuç çıkarılmaktadır; ilkin küçük bir yönetici burjuva sınıfı ve geniş bir sömürülen işçi sınıfı dışında bütün sınıfların ortadan kalkacağı ya da önemlerini yitirecekleri, ikincisi de bu iki sınıf arasındaki artan gerginliğin ister istemez bir *toplumsal devrime* yol açacağı. Bu adım Bölüm 19'da —«Toplumsal Devrim»— incelenecektir.

Usavurmanın *üçüncü adımı*nda ikinci adımın sonuçları da kendi paylarına olduğu gibi kabul edilmektedirler; varılan nihai sonuç, işçilerin burjuvaları yenip zafere erişmelerinden sonra, ancak bir tek sınıftan meydana gelen, demek ki sınıfsız olan, sömürüden arınmış bir toplumun, yani *sosyalizmin* ortaya çıkacağıdır.

II

Şimdi *üçüncü adımın*, sosyalizmin gelişi hakkındaki sonul kehanetin incelenmesine geçiyorum.

Bu adımın, gelecek bölümde eleştirilecek olan, fakat burada olduğu gibi kabul edilen, ana öncülleri şunlardır: Kapitalizmin gelişmesi küçük bir burjuvazi sınıfı ile çok geniş bir proleter sınıf dışında bütün sınıfların elenmesine ve bu sonuncuların sefaletlerinin artması da, onların sömürücülerine karşı ayaklanmalarına yol açmıştır. Varılan sonuçlar, önce işçilerin çatışmayı kazanmaları gerektiği, sonra da burjuvaları eleyerek, geride ancak bir tek sınıf kalacağı için, sınıfsız bir toplum kuracakları yargıdır.

Şimdi, birinci sonucun öncüllerden —ve üzerinde durmamız gerekmeyen başka birkaç önemsiz öncülden— çıktığını itiraf etmeye hazırım. Burjuvalar yalnız sayıca az değil, aynı zamanda da fizik varlıkları, «metabolizmaları» bakımından proleterlere bağlıdır. Sömürücü, sömürülen olmazsa aç kalır; her hal-ü kârda sömürüleni ortadan kaldırırsa kendi sömürücülüğüne de son vermiş olur. Buna göre davayı kazanamaz, olsa olsa çekişmeyi uzatabilir. Öte yandan işçi maddî varlığı için sömürücüsüne bağlı değildir; bir kez başkaldırdı mı, bir kez mevcut düzeni değiştirmeye karar verdi mi artık sömürücünün esaslı bir toplumsal görevi kalmaz. İşçi kendini varlığını tehlikeye atmaksızın sınıf düşmanını ortadan kaldıracaktır. Bundan dolayı bir tek sonuç mümkündür: Burjuvalar yok olacaktır.

Ama ikinci sonuç da çıkar mı? İşçilerin zaferinin sınıfsız bir topluma yol açacağı doğru mudur? Sanmıyorum. İki sınıftan ancak birinin ortada kalacağından, sınıfsız bir toplumun oluşacağı sonucu çıkmaz. Her ne kadar savaş halinde *iki sınıf olduğu zaman hemen hemen bireyler gibi davrandıklarını* itiraf etsek de, *sınıflar bireylere benzemezler*. Sınıfın birliği ya da dayanışması, Marx'ın kendi çözümlemesine göre, onun sınıf bilincinin bir bölümüdür ⁴, bu da kendi payına çok geniş çapta sınıf kavgasının bir ürünüdür. Bir kez ortak sınıf düşmanlarına karşı giriştikleri kavganın gerginliği sona erince proleter sınıfını meydana getiren bireylerin sınıf birliklerini muhafaza etmeleri için hiçbir neden kalmaz. Bundan sonra toplum bünyesinde gizli kalmış her çıkar çatışmasının önceden birleşmiş olan proleterleri yeni sınıflara ayırması ve yeni sınıf çatışmalarına yol açması muhtemeldir. (Diyalektiğin ilkeleri yeni bir karşısavın, yeni bir sınıf çekişmesinin ortaya çıkacağını düşündürürler. Buna rağmen, tabii, diyalektik o kadar bulanık ve her duruma uygulanabilir bir sistemdir ki, her şeyi, bu arada sınıfsız bir toplumu da, karşısavsal bir gelişmenin diyalektik açısından toplayıcı sav (sentez) konumunda ortaya çıkan zorunlu bir sonucu olarak açıklayabilir ⁵.

Tabii ortaya çıkması en muhtemel olan gelişme, zafer zamanında fiilen işbaşında olanların —devrim liderlerinden güç çekişmelerinden ve türlü temizlik hareketlerinden kurtulabilmiş olanlar ve maiyetlerinin— bir *yeni sınıfı, yeni toplumun yeni yönetici sınıfını, yeni bir tür aristokrasi*

ya da bürokrasiyi meydana getirmeleridir; ve bu gerçeği saklamaya çalışmaları da pek olasıdır ⁶. Bunu yapmalarının en uygun yolu ise, devrim fikirlerinden mümkün olduğu kadarını muhafaza ederek —Pareto'nun bütün yöneticilere verdiği öğüt uyarınca— duyguları bastırmaya kalkışarak enerji kaybedecek yerde, onlardan yararlanmaktır. Ve devrim fikirlerini sonuna dek kullanmalarının en uygun yolunun da, karşı-devrim tehlikesini şişirmek olacağı olası görülüyor. Bu şekilde devrimci fikirler onlar için savunucu amaçlara hizmet edecektir: Hem ellerindeki gücü kullanma biçimlerini haklı çıkaracaktır, hem de o gücü sağlamlaştıracaktır, kısacası bu fikirler yeni bir «halkın afyonu» yerine geçecektir.

Marx'ın kendi öncüllerine göre buna benzer şeylerin ortaya çıkması olasıdır. Ne var ki, benim buradaki görevim, tarihî kehanetlerde bulunmak —ya da, geçmişteki birçok devrimin tarihlerini yorumlamak— değildir. Yalnızca Marx'ın vardığı sonucun, sınıfsız bir toplumun gelişti kehanetinin, öncüllerinden çıkmadığını göstermek istiyorum. Marx'ın usavurmasının üçüncü adımının bätül olduğuna karar vermek gerekir.

Bundan fazlasını ileri sürmüyorum. Özellikle, sosyalizmin gelmeyeceğini kehanet etmenin mümkün olduğunu, ya da usavurmanın öncüllerine göre sosyalizmin gelmesinin pek az olası olduğunu öne sürmüyorum. Örneğin, uzun süren çekişmelerin ve zaferin getirdiği coşkunun sömürünün ve gücün suistimal edilmesini önleyecek yasaların çıkarılmasına kadar devam edecek güçte bir dayanışma duygusuna yol açması pekâlâ mümkündür. (Sömürünün önüne geçilmesinin tek güvencesi, yöneticilerin denetlenmesini mümkün kılan demokratik kurumların kurulmasıdır.) Benim kanımca, böyle bir toplum kurabilmesi şansı, çok geniş çapta işçilerin anlık sınıf çıkarlarına değil de, sosyalizm ve özgürlük fikirlerine gönül vermiş olmalarına bağlıdır. Bunlar, öngörülmesi kolay olmayan sorunlardır; kesinlikle söylenebilecek olan şey, yalnız bizzat sınıf kavgasının ezilenler arasında her zaman sürekli dayanışmaya yol açmadığıdır. Bu türlü dayanışma ve ortak davaya büyük bağlılık örnekleri vardır; ama aynı zamanda bunun öbür işçilerin çıkarlarına ve ezilenlerin dayanışması fikrine açıkça zarar verdiği durumlarda bile kendi grup çıkarlarını kovalayan işçi grupları örnekleri de vardır. Burjuvazi ile birlikte sömürünün de ortadan kalkması gerekmez, çünkü bazı işçi gruplarının daha bahtsız grupların sömürülmeleri anlamına gelen birtakım ayrıcalıklar elde etmeleri pekâlâ mümkündür ⁷.

Görülüyor ki, başarılı bir proleter devrimini türlü türlü tarihsel gelişmeler izleyebilir. Tarihî kehanet yönteminin uygulanmasını imkânsız kılacak kadar çok olanak olduğu ortadadır. Özellikle de bazı olanaklara, onlardan hoşlanmadığımızdan dolayı, gözlerimizi kapamanın bilimselliğe hiç yakışmayacak bir tutum olduğunda ısrar etmek gerekir. Öyle anlaşıyor ki, düşüncelerimizin isteklerimizin etkisi altında kalmasının önüne geçilemez. Ama bunun bilimsel düşünce ile karıştırılmaması gerekir. Ve bilimsel olduğu iddia edilen bu kehanetin birçokları için bir umut kapısı gö-

MARX'IN KEHANETİ

revini gördüğünü de unutmamalıyız. Bu, onların bugünkü yükümlülüklerimizden kurtulup gelecekteki bir cennet umuduna sığınmalarına olanak sağlayarak, ve bireyin, bugünün karşı gelinmez ve şeytanî ekonomik güçleri olarak betimlediği şeyler karşısındaki güçsüzlüğü üzerinde ısrar ederek bu cennet umudunu körüklemektedir.

III

Eğer bu güçlere ve kendi ekonomik düzenimize biraz daha yakından bakacak olursak, kuramsal eleştirilerimizin sınamalarımız tarafından da doğrulandığını görürüz. Ama sınamaları kapitalizm dışındaki tek imkânın ve kapitalizmin zorunlu ardılının «sosyalizm» ya da «komünizm» olduğunu iddia eden Marxçı önyargı açısından yorumlamaya karşı da tedbirli olmalıyız. Ne Marx ne de hiç kimse sınıfsız bir toplum anlamında, «teker teker herkesin özgür gelişmesinin bütününe özgür gelişmesinin güvencesi olduğu bir toplum»⁸ anlamında sosyalizmin onun 1845'te betimlediği ve «kapitalizm»⁹ adını verdiği acımasız sömürü düzeninden başka tek mümkün düzen olduğunu kanıtlayamamıştır. Gerçekten de birisi, Marx'ın dizginlenmemiş «kapitalizm»ini izlemesi mümkün tek düzenin sosyalizm olduğunu kanıtlamaya kalksa, onu düpedüz tarihsel gerçekler göstererek yanıtlayabilirdik. Çünkü, *bırakınız yapsınlar* yaklaşımı yeryüzünden kalkmıştır, ama onun yerine Marx'ın anladığı anlamda bir sosyalist ya da komünist düzen gelmemiştir. Dünyanın ancak Rus etkisi altında olan altıda birinde Marx'ın kehanetine uygun olarak üretim araçlarına devletin sahip olduğu bir düzen görüyoruz, ama orada devletin gücü hiç de Marx'ın kehanetine uygun olarak «kuruyup gitmek» eğilimi göstermemektedir. Fakat dünyanın her yerinde örgütlenmiş siyasal güçler geniş kapsamlı ekonomik görevler yapmaya başlamışlardır. *Dizginlenmemiş kapitalizm* yerini yeni bir tarih çağına, kendi çağımız olan siyasal *araya girme* çağına, devletin ekonomik sorunlarda işe karışması devrine bırakmıştır. Araya girmecilik türlü biçimler almıştır. Rus türü vardır; totaliterliğin faşist türü vardır; ve İngiltere ve Amerika'daki araya girmecilik ile demokratik araya girme tekniğinin bugüne dek bilinen en yüksek raddesine ulaştığı, başta İsveç olmak üzere¹⁰ «küçük demokrasiler»deki araya girmecilik vardır. Bu araya girmeciliğe yol açan gelişmeler Marx'ın zamanında, İngiliz fabrika yasaları ile başladı. İlk ciddi ilerlemelerini işgününün kırksekiz saate indirilmesiyle, sonra da işsizlik sigortasının ve başka toplumsal sigorta biçimlerinin getirilmesi ile yaptı. Modern demokrasilerin ekonomik düzenini Marx'ın «kapitalizm» dediği düzen ile aynılaştırmanın ne kadar saçma olduğu bu düzeni onun on maddelik komünist devrimi programı ile karşılaştırdınca bir bakışta görülür. Bu programın oldukça önemsiz noktalarını (örneğin, «4. Bütün dışarıya göç edenlerin ve asilerin mallarına el konması») bir yana bırakırsak, demokrasilerde bu noktaların hemen hepsinin ya tamamen

ya da geniş çapta yürürlüğe konmuş olduklarını görürüz; bunlarla birlikte, Marx'ın hiç aklına gelmeyen birçok toplumsal güvenlik tedbirleri de alınmıştır. Programındaki maddelerden ancak şunları ele alıyorum: «2. Ağır bir müterakki ya da kademeli gelir vergisi.» (Gerçekleştirilmiştir.) (3. Her türlü miras hakkının kaldırılması.» (Ağır miras vergileri sayesinde geniş çapta gerçekleştirilmiştir. Daha fazlasının istenir olduğu en azından kuşkuludur.) «6. Ulaştırma ve haberleşme araçlarının devletin merkezî kontrolü altında olması.» (Bu, askerî nedenlerle Orta Avrupa'da 1914 savaşından önce gerçekleştirilmiş, pek de olumlu sonuçlar vermemiştir. Aynı zamanda küçük demokrasilerin birçoğunca da yerine getirilmiştir.) «7. Devletin sahip olduğu fabrika ve üretim araçlarının arttırılması ve genişletilmesi.» (Küçük demokrasilerde gerçekleştirilmiştir; her zaman yararlı olduğu en azından kuşkuludur.) «10. Bütün çocuklara kamu —yani, devlet— okullarında parasız eğitim sağlanması. Bugünkü biçiminde çocukların fabrikalarda çalıştırılmasına son verilmesi.» (Bunların ilki küçük demokrasilerde tamamen, bir oranda ise her yerde sağlanmıştır. İkinci talep ise aşılmıştır.)

Marx'ın programındaki noktalardan birkaçı¹¹ (örneğin, «1. Bütün toprak mülkiyetinin ortadan kaldırılması.») demokratik ülkelerde gerçekleştirilmemiştir. Bundan dolayı Marxçılar haklı olarak, bu ülkelerde sosyalizmin gerçekleştirilmiş olmadığını söylerler. Ama eğer bundan bu ülkelerin hâlâ Marx'ın anladığı anlamda «kapitalist» oldukları sonucunu çıkarırlarsa, o zaman ancak başka bir imkân olmadığına dair dogmacı önyargılarını ortaya koymuş olurlar. Bu da, önceden tasarlanmış bir sistemin parıltısının ne ölçüde göz kamaştırabileceğini göstermektedir. Marxçılık yalnız geleceğin iyi bir kılavuzu olmamakla kalmaz, aynı zamanda onu izleyenlerin kendi çağlarında gözleri önünde ve bazen kendilerinin de katılmalarıyla meydana gelen olayları bile görmelerine engel olur.

IV

Ne var ki, bu eleştirinin herhangi bir şekilde geniş kapsamlı tarihsel kehanet yöntemine karşı bir itiraz olup olmadığı sorulabilir. İlkece kehanetçi usavurmanın öncüllerini geçerli bir sonuç alacak şekilde kuvvetlendiremez miydik? Tabii yapabildik bunu. Öncüllerimizi yeteri kadar kuvvetlendirerek istediğimiz her türlü sonuca varabiliriz. Ama durum öyledir ki, hemen her geniş kapsamlı tarihî kehanet için, Marx'ın «ideolojik» dediği türden ve ekonomik faktörlere indirgeyemediğimiz ahlâksal ve başka nitelikteki faktörler hakkında birtakım varsayımlar yapmamız gerekirdi. Böyle bir tutumun ise hiç de bilimsel olmayacağını itiraf edeceklerin başında Marx gelirdi. Kehanet yönteminin tümü, ideolojik etkilerin bağımsız ve öndeyilemez öğeler sayılmamaları gerektiği, bunların gözlenebilir ekonomik koşullara bağlı ve onlara indirgenebilir, onun için de öndeyi konusu oldukları varsayımına dayanmaktadır.

MARX'IN KEHANETİ

Sosyalizmin gelmesinin yalnızca bir tarihî gelişme sorunu olmadığı bazen bazı dogmacı olmayan Marxçılar tarafından bile kabul edilir; Marx'ın «sosyalizmin gelişinin doğum sancılarını kısaltıp azaltabileceğimiz» yolundaki sözleri, doğru bir siyasetin onun gelmesi için gerekli süreyi asgariye indirebilmesine karşılık, yanlış bir politikanın da onun gelmesini birkaç yüzyıl bile geciktirebileceği şeklinde yorumlanabilecek kadar bulanıktır. Bu yorum bazı Marxçıların bile bir devrimin sonucunun sosyalist bir toplum olup olmayacağının geniş çapta bize bağlı olduğunu; yani bunun amaçlarımıza, özdenlik ve bağlılığımıza, zekâmıza, başka bir deyişle, ahlâksal ve «ideolojik» faktörlere dayandığını itiraf etmelerine imkân verir. Bunlar, Marx'ın kehanetinin büyük bir yüreklendirme aracı olduğunu, onun için de sosyalizmin gelişmesine yardımcı olmasının muhtemel olduğunu ekleyebilirler. Marx'ın göstermek istediği şey gerçekte ancak iki imkânın olduğudur: Ya feci bir dünya ebedî olarak sürüp gidecek, ya da zamanla daha iyi bir dünya ortaya çıkacaktır; ve birinci imkânı ciddi olarak düşünmeye bile değmez. Buna göre, Marx'ın kehaneti sonuna dek gerçekleşmiştir. Çünkü insanlar ikinci imkânı gerçekleştirebileceklerini ne kadar açık seçik kavrarlarsa kapitalizmden sosyalizme atlamaları da o kadar keşiflenir; ama bundan daha ayrıntılı bir kehanette bulunulamaz.

Bu indirgenemez ahlâksal ve ideolojik faktörlerin tarihin akışı üzerinde bir etki yaptıklarını, bununla birlikte de Marxçı yöntemin uygulanamaz olduğunu itiraf eden bir görüştür. Bunun Marxçılığı savunmaya çalışan bölümü ile ilgili olarak, hiç kimsenin mümkün seçeneklerin kapitalizm ile sosyalizmden ibaret olduğunu göstermeyi başaramadığına işaret etmemiz gerekir. Hiç de iç açıcı olmayan bir dünyanın sürüp gideceği ihtimalini düşünerek vakit kaybetmememiz gerektiği görüşüne tamamen katılıyorum. Ne var ki, bundan başka tek imkân, daha iyi bir dünyanın geleceği kehaneti ile oyalanmak ya da onun doğumuna propaganda ve başka akıldışı yollarla, hattâ zora başvurarak yardımcı olmak değildir. Bir imkân da, içinde yaşadığımız dünyanın hemen düzeltilmesi için bir teknolojinin, bir bölüm pörçük mühendislik yönteminin demokratik bir araya girme yönteminin¹² geliştirilmesi olabilir. Tabii Marxçılar, tarih dünyayı düzeltmeyi amaçlayan akılcı tasarımlara uygun olarak yaratılamayacağı için, bu tür-lü araya girmelerin imkânsız olduğunu öne süreceklerdir. Ne var ki, bu kuramın pek garip sonuçları vardır. Çünkü, eğer durum akıl kullanılarak düzeltilemeyecekse tarihin akıldışı güçlerinin kendiliklerinden daha iyi ve daha akılcı bir dünya meydana getirmeleri, gerçekten tarihsel ve siyasal bir mucize olurdu¹³.

Buna göre, tekrar bilimsel kehanetin alanına girmeyen ahlâksal ve başka ideolojik faktörlerin tarihin akışı üzerinde geniş etkiler yaptıkları düşüncesine geliyoruz. Öndeyiye gelmeyen bu faktörlerden biri de, toplum teknolojisinin ve siyasal araya girmeciliğin ekonomik konulara yaptıkları etkilerdir. Toplum teknologu ve mühendisi, yeni kurumların kurulmasını ya da eski kurumların değiştirilmesini planlayabilirler; hattâ bu değişik-

likleri gerçekleştirmenin yollarını ve araçlarını da planlayabilirler; ne var ki, bütün bunlardan dolayı tarihin önceden kestirilmesi daha kolaylaşmaz. Çünkü onlar toplumun tümü için plan yapmazlar ve planlarının gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini de bilmezler; gerçekten, kısmen gerçekleştirme sırasında sınamalarımız arttığı için, kısmen de daha azına razı olmak zorunda kaldığımız için, bunların büyük değişikliğe uğramadan gerçekleştirildikleri hemen hemen hiç vâki değildir. Buna göre Marx, tarihin kâğıt üzerinde planlanamayacağını söylerken pek haklıydı. Ne var ki, *kurumlar* planlanabilirler; ve planlanmaktadırlar da ¹⁴. Ancak özgürlüğü adım adım koruyacak, özellikle de sömürüye engel olacak, kurumlar kurmak için planlar yapmaktır ki ¹⁵, daha iyi bir dünyaya varmayı umut edebiliriz.

V

Marx'ın tarihsici kuramının siyasal önemini göstermek için kehanetçi usavurmasının üç adımını ele alan bu üç bölümde, kehanetinin yakın zamanlardaki Avrupa tarihi üzerinde yaptığı etkiler hakkında birkaç örnek vermek niyetindeyim. Çünkü, iki büyük Marxçı partinin, Komünistlerin ve Sosyal Demokratların, Orta ve Doğu Avrupa'da yarattıkları etkiler pek yaygın olmuşlardır.

Bu partilerin her ikisi de toplumun değiştirilmesi gibi bir görevi yüklenmeye hiç de hazırlıklı değillerdi. İlk kez ellerine iktidar geçiren Rus komünistleri ilerdeki ciddî sorunların ve muazzam fedakârlık ve hattâ acıların farkında olmaksızın kolları sıvadılar. Biraz daha sonra ellerine fırsat geçiren Orta Avrupa'nın Sosyal Demokratları, birçok yıllar, Komünistlerin o kadar rahatça üzerlerine aldıkları yükümlülüklerin altına girmekten kaçındılar. Herhalde haklı olarak, Çarlık rejimi tarafından korkunç şekilde ezilen Rus halkından başka herhangi bir halkın önce devrimin, iç savaşın ve sonra da başlangıçta başarısız olan uzun sınaama yıllarının kendilerinden istediği ıstırap ve fedakârlıklara katlanacağından şüphe ediyorlardı. Bundan başka, 1918 ile 1926 yılları arasında Rus deneyiminin sonuçlarının ne olacağını da kestiremiyorlardı. Ve gerçekten de, devrimin geleceği hakkında bir yargıya varmaya yarayacak bir belirti yoktu. Denebilir ki, Orta Avrupa Komünistleri ile Sosyal Demokratları arasındaki ayrım Rus deneyiminin sonul başarısına bir tür akıldışı yoldan inananlar ile daha akla yakın olarak ondan şüphe edenler arasındaki ayrımdı. «Akıldışı» ve «daha akla yakın» derken, kendi standartları uyarınca Marxçılığa göre hüküm veriyorum; çünkü Marxçılığa göre proleter ihtilâlinin endüstrileşmenin sonul sonucu olması gerekiyordu, bunun tersi değil ¹⁶; dolayısıyla da önce çok endüstrileşmiş ülkelerde, ancak çok sonraları Rusya'da ortaya çıkması gerekirdi ¹⁷.

Ne var ki, bu sözler, siyasetleri tamamen Marx'ın kehaneti ile, sosyalizmin nasıl olsa geleceği inancı ile belirlenmiş olan Sosyal Demokrat li-

derleri¹⁸ savunmak niyetiyle söylenmiş değildir. Ama bu inanç liderlerde kendi anlık görevleri ve yakın gelecek hakkında duydukları umutsuzcasına bir şüpheyile birlikte ortaya çıkıyordu¹⁹. Marxçılardan işçileri örgütlemeyi ve onları gerçekten güzel bir görevin, insanlığı özgürlüğe kavuşturma görevinin imanıyla şevklendirmeyi öğrenmişlerdi²⁰. Ama verdikleri sözü tutmak için hazırlanmaya başlayamıyorlardı. Ders kitaplarını iyi öğrenmişlerdi, «bilimsel sosyalizm» hakkında her şeyi biliyorlardı ve biliyorlardı ki, gelecek için reçeteler hazırlamak bilim dışı Ütopyacılıktır. Marx'ın kendisi, onu *Revue Positiviste*'te pratik programları ihmal ettiği için eleştiren bir Comte ardılı ile alay etmemiş miydi? «*Revue Positiviste*,» demişti Marx²¹, küçümseyici bir tavırla, «beni ekonomiyi metafizik bir açıdan ele almakla ve dahası —aklınıza bile gelmez— geleceğin içinde pişirip kotarıldığı mutfağa reçeteler —belki Comte'cu reçeteler ne dersiniz?— yazacak yerde, gerçek olguların eleştirici bir incelenmesinden ileri gitmediğim için eleştiriyor.» Bundan dolayı Marxçılar teknoloji gibi sorunlarla vakit kaybedilmemesi gerektiğini biliyorlardı. «Bütün ülkelerin işçileri, birleşiniz!» pratik programları bundan ibaretti. Ülkelerinin işçileri birleşince, hükümeti ele geçirip daha iyi bir dünyanın temellerini atmak imkânı ortaya çıkınca, kısacası harekete geçmek vakti gelip çatınca, işçileri dıpdızlak ortada bırakıverdiler. Liderler ne yapacaklarını bilmiyorlardı. Kapitalizmin kehanet edilmiş intiharını bekliyorlardı. Kapitalizmin önüne geçilmez çöküşünden sonra, durum iyice kötüledikten, her şey çözülmeye başladıktan, kendilerine şerefsizlik ve başarısızlık yüklenmesi ihtimali ortadan kalktıktan sonra, o zaman insanlığın kurtarıcısı kesilmeyi tasarlıyorlardı. (Gerçekten de, Rus Komünistlerinin iktidara gelmesini mümkün kılan nedenlerden birinin, onlar iktidara gelmezden önce olmuş olan feci şeyler olduğunu hatırdı tutmamız gerekir.) Ama önce başlangıçta kehanet edilmiş çöküntü olarak görüp sevinçle karşıladıkları büyük depresyon seyrini sürerken, işçilerin tarih yorumları²² ile beslenip oyalanmaktan bıktıklarını, onlara Marx'ın yanılmaz bilimsel sosyalizmine göre faşizmin kapitalizmin yıkılmadan önceki son kalesi olduğunu söylemenin yetmediğini anlamaya başladılar. Acı çeken kütlelerin bundan fazlasına ihtiyaçları vardı. Yavaş yavaş liderler bekleyip büyük bir siyasal mucize umma siyasetinin feci sonuçlarını kavradılar. Ama iş işten geçmişti. Fırsatı kaçırmışlardı.

Bu sözler çok kabataslaktır. Ama Marx'ın sosyalizmin geleceği yolundaki kehanetinin uygulamadaki sonuçları hakkında bir fikir verirler.

Bölüm 19

TOPLUMSAL DEVRİM

Marx'ın kehanetçi usavurmasının ikinci adımının en önemli öncülü, kapitalizmin sefaletin ve servetin artmasına yol açmasının kaçınılmaz olacağı varsayımıdır; sayıca azalan burjuva sınıfının serveti, sayıca çoğalan işçi sınıfının da sefaleti artacaktır. Bu varsayım gelecek bölümde eleştirilecektir, ama burada olduğu gibi kabul edilmektedir. Bu öncülden çıkarılan sonuçlar ise ikiye ayrılabilir. İlk bölümü, kapitalizm düzeni içindeki *sınıf yapısının* nasıl gelişeceği hakkında bir kehanettir. İşçiler ile burjuvalar dışında bütün sınıfların, özellikle de orta sınıflar denen sınıfların, ortadan kalkmaya mahkûm olduklarını ve burjuvalarla işçiler arasındaki gerginliğin artması sonucunda işçilerin gittikçe daha çok sınıf bilincine erişeceklerini ve birleşeceklerini öne sürmektedir. İkinci bölümü ise, bu gerginliği ortadan kaldırmanın mümkün olmayacağı ve bir proleter *toplum devrimine* yol açacağı kehanetidir.

Ben bu sonuçlarının hiçbirinin öncüllerden çıkmadığına inanıyorum. Eleştirim ana hatları ile geçen bölümde yaptığımı benzeyecektir; yani Marx'ın usavurmasının mümkün gelişmelerden birçoğunu ihmal ettiğini göstermeye çalışacağım.

I

Hemen *birinci sonucu*, yani sınıf dayanışması ve bilinci artacak olan işçilerle burjuvalar dışında bütün sınıfların ortadan kalkacağı veya önemlerini yitirecekleri yolundaki kehaneti ele alalım. İtiraf edilmelidir ki, bu sonucun dayandığı öncül, Marx'ın servetin ve sefaletin artacağı hakkındaki kuramı, gerçekten de belli bir orta sınıfın, zayıf kapitalistlerle küçük burjuvaların ortadan kalkmasını gerektirirdi. Marx'ın dediği gibi, «Her kapitalist birçok meslektaşına kazık atar»¹; ve gerçekten de, bu kapitalistlerin, Marx için proleter demek olan, ücretli işçiler haline gelmeleri mümkündür. Bu hareket, servet artışının, sermaye birikiminin ve gittikçe daha az sayıda ellerde toplanması ve yoğunlaşması hareketinin bir bölümüdür. Marx'ın dediği gibi², «Orta sınıfın alt tabakalarını da» buna benzer bir

kader beklemektedir. «Küçük esnaf, dükkân sahipleri ve genel olarak emekleri ile kazanan ticaret erbabı, zanaatkârlar ve köylüler, bütün bunlar yavaş yavaş proleterlere katılırlar; kısmen küçük sermayeleri modern sanayinin yürütüldüğü düzeye yeterli olmadığından büyük kapitalistlere rekabet sırasında ezilip gittiği için, kısmen de ustalıkları yeni üretim biçimleri karşısında değerini yitirdiği için. Buna göre, proleterya toplumun her düzeyinden toplanır.» Bu betimleme, özellikle elsanatları söz konusu oldukça oldukça doğrudur; birçok proleterin köylü ailelerden geldiği de doğrudur.

Ne var ki, Marx'ın gözlemleri ne kadar takdire değer olurlarsa olsunlar, çizdiği tablo hatalıdır. İncelediği hareket bir endüstri hareketidir, ele aldığı «kapitalist» endüstri kapitalistidir, proleterya da endüstri proleteridir. Ve birçok endüstri işçilerinin çiftçi ailelerden gelmeleri, örneğin, bütün çiftçilerin ve köylülerin zamanla endüstri işçisi durumuna indirgendikleri anlamına gelmez. Tarım işçileri bile, endüstri işçilerine zorunlu olarak ortak dayanışma ve sınıf bilinci duygularıyla bağlı değildiler. «Köylü işçilerinin geniş alanlara yayılmış olmaları,» diye itiraf ediyor Marx, «tam, sermayenin birkaç elde toplanması şehirli işçilerin direnme gücünü artırdığı bir sırada onların direnme güçlerini baltalar.»³ Bu ise, hiç de sınıf bilinci içinde birleşmiş bir bütünü düşündürmemektedir. Aksine, bir bölünmenin hiç olmazsa mümkün olduğunu ve tarım işçisinin bazen endüstri işçisi ile güçbirliği edemeyecek kadar efendisine, köylüye ya da çiftçiye bağlı olabileceğini göstermektedir. Ama çiftçi ya da köylülerin işçiyi değil, burjuvayı desteklemeyi seçebileceklerini Marx da söylemişti⁴; ve ilk talebi, «her türlü toprak mülkiyetinin kaldırılması» olan *Manifesto*⁵ gibi bir işçi programı, hiç de bu eğilime karşı tedbir almak üzere hazırlanmışa benzemektedir.

Bu da köylü orta sınıfın ortadan kalkmamasının ve köylü proleterin şehirli proletere karışmamasının hiç olmazsa mümkün olduğunu göstermektedir. Ama hepsi bu değildir. Marx'ın kendi çözümlemesi de gösteriyor ki, ücretliler arasındaki bölünmeleri körüklemenin burjuvalar için hayati bir önemi vardır; ve Marx'ın öngördüğü gibi, bu en az iki yoldan gerçekleştirilebilir. Bunların biri *yeni* bir orta sınıfın, kendilerini beden işçisinden üstün sayan⁶ ve aynı zamanda yöneticilerin merhametine sığınmış imtiyazlı bir ücretliler sınıfının yaratılmasıdır. Öteki yol, Marx'ın «ayak takımı işçileri» adını verdiği en alt toplum tabakasının kullanılmasıdır. Bu, Marx'ın da işaret ettiği gibi, kendilerini sınıf düşmanlarına satmaya hazır olan cânilerin toplanabileceği bir alandır. İtiraf ediyor ki, artan sefalet bu sınıfın çoğalmasına yol açabilecektir; bu ise, hiç de ezilenlerin dayanışmasına hizmet edebilecek bir gelişme değildir.

Ne var ki, endüstri işçilerinin dayanışması bile, artan sefaletin zorunlu bir sonucu değildir. İtiraf edilmelidir ki, artan sefalet direnmeye yol açacaktır; hattâ isyan hareketlerine bile yol açabilir. Fakat, usavurmamız, bu sefaletin toplum devriminde zafere ulaşılan dek azaltılamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Bu da direnen işçilerin hayat koşullarını düzelt-

mek çabalarında tekrar tekrar yenilgiye uğrayacakları anlamına gelmektedir. Oysa bu türlü bir gelişmenin, işçileri Marxçı anlamında⁷, yani sınıfları ile övünen ve görevlerini bilen insanlar olmak anlamında, sınıf bilincine erdirmesi gerekmez; daha çok yenilmiş bir ordunun bireyleri oldukları gerçeğini kavramaları anlamında sınıf bilincine varmalarına yol açabilir. Ve eğer işçiler, potansiyel ekonomik güçleri kadar sayılarının da arttığını anlayarak güç kazanmazlarsa, durumun böyle olması muhtemeldir. Eğer, Marx'ın kehanet ettiği gibi, kapitalistlerinkiyle kendi sınıflarından başka bütün sınıflar yokolma eğilimi gösterirlerse, durum bu olabilir. Ama, gördüğümüz gibi, bu kehanetin gerçekleşmesi gerekmediğinden, endüstri işçilerinin dayanışmasının bile yenilgiye boyun eğme eğilimi yüzünden tehlikeye girmesi mümkündür.

Buna göre, Marx'ın birbirinden kesinlikle ayrılmış iki sınıfın ortaya çıkacağına ısrar eden kehanetinin aksine, kendi varsayımlarına göre şu türlü bir sınıf yapısının ortaya çıkmasının mümkün olduğunu görüyoruz: 1) Burjuvazi, 2) Büyük toprak sahipleri, 3) Öteki toprak sahipleri, 4) Köylü işçileri, 5) Yeni orta sınıf, 6) Endüstri işçileri, 7) Ayak takımı proleterleri. (Tabii, bu sınıfların başka bir düzen içinde ortaya çıkmaları da mümkündür.) Bundan başka, bu türlü bir gelişmenin (6)'nın birliğine zarar verebileceğini de görüyoruz.

Bundan dolayı, Marx'ın usavurmasının ikinci adımında vardığı ilk sonucun geçerli olmadığını söyleyebiliriz. Ne var ki, üçüncü adımın eleştirisinde yaptığım gibi, burada da Marx'ın kehanetinin yerine bir başkasını koymak niyetinde olmadığımı belirtmek isterim. Kehanetin gerçekleşmeyeceğini ya da sözünü ettiğim öteki imkânların gerçekleşeceklerini söylemek istemiyorum. Yalnız bu türlü bir gelişimin de mümkün olduğunu söylemek istiyorum. (Ve gerçekten de, kehanet programına uymayan gelişmeleri açıklamak için ihanet, rüşvet ve yetersiz sınıf dayanışması gibi suçlamalara başvuran köktenci Marxçı kanatlar bu imkânı inkâr edemezler. Bu türlü şeylerin olabileceği, sözünü ettiğim bütün imkânların rol aldığı bir gelişim içinde faşizmin ortaya çıkmasına tanıklık edenler için açık olmalıdır. Ama yalnızca bu imkân bile Marx'm usavurmasının ikinci adımında varılan sonuçlardan ilkinin yıkmaya yeter.

Tabii, bu *ikinci sonucu*, yani gelmesi mukadder toplumsal devrim kehanetini de etkilemektedir. Ama bu kehanete varılma yolunun eleştirmesine girebilmek için bu kehanetin usavurmanın tümü içindeki yerini ve Marx'ın «toplumsal devrim» sözünü nasıl kullandığını uzunca olarak ele almam gerekiyor.

II

Marx'ın *toplumsal devrimden* söz ederken ne demek istediği ilk başta yeteri kadar açıkmiş gibi görünüyor. O, «proleterlerin toplumsal dev-

rimi»nden söz ederken, *tarihsel bir kavramı* anlıyor. Bu kavram tarihî kapitalizm devresinden sosyalizm devresine az çok çabuk bir geçişi dile getirmektedir. Başka bir deyişle, iki ana sınıf arasındaki çekişmenin işçilerin zaferiyle sona ermesine kadar olan geçiş devrinin adıdır. «Toplumsal devrim» teriminin anlamının iki sınıf arasında bir iç savaş olacağını gerektirip gerektirmediği kendisine soruldukta Marx, bunun gerekmediğini söylüyor⁸, ama bir savaşa engel olma imkânlarının, ne yazık ki, pek parlak olmadığını da ekliyordu. Ve bundan başka tarihsel kehanet açısından bu sorunun önemsiz olmasa da ikinci derecede önemliymiş gibi durduğunu da ekleyebildi. «Toplumsal yaşam şiddet içinde geçmektedir,» diye ısrar ediyor Marx «ve sınıf savaşı her gün kurbanlarını almaktadır.»⁹. Asıl önemli olan sonuçtur, sosyalizme varılmasıdır. «Toplumsal devrim»in esas niteliği bu sonuca varmasıdır.

Şimdi kapitalizmden sonra sosyalizmin geleceğini kanıtlanmış ya da sezgisel açıdan apaçık sayabilseydik, «toplumsal devrim» teriminin bu açıklaması pekâlâ doyurucu olurdu. Ne var ki, toplumsal devrim öğretisini, sosyalizmin geleceğini kanıtlamak için başvurulacak bilimsel usavurmanın bir bölümü olarak kullanmak zorunda olduğumuz için, önerilen açıklama hiç de doyurucu değildir. Eğer böyle bir usavurma bağlamı içinde toplumsal devrimi sosyalizme geçiş devresi olarak nitelemeye kalkışırsak, hastasının öleceği hakkındaki öndeyisini haklı çıkarması istendiği zaman ne hastalığın belirtilerini, ne de hastalık hakkında başka hiçbir şey bilmediğini, ancak hastalığın «öldürücü bir hastalık» haline geleceğini bildiğini itiraf etmek zorunda kalan hekiminki kadar döngüsel bir usavurma olur bu. (Hasta ölmezse, demek hastalık daha «öldürücü hastalık» haline gelmemiştir; bunun gibi bir devrim de sosyalizmi ile sonuçlanmamışsa, demek ki daha bir «toplumsal devrim» değildir.) Bu eleştiriye daha basit olarak, kehanetçi usavurmanın hiçbir adımında ancak daha sonraki adımlarda kanıtlanan bir iddiayı kullanamayacağımızı söyleyerek de dile getirebiliriz.

Bu düşünceler gösteriyor ki, Marx'ın usavurmasını doğru düzgün yenden kurabilmek için toplumsal devrimi öyle nitelemeliyiz ki, sosyalizmden söz etmesin ve toplumsal devrimin o usavurmada yaptığı görevi ola-bildiğince iyi yapsın. Öyle görünüyor ki, bu koşulları yerine getiren bir niteleme şudur. Toplumsal devrim, geniş çapta birleşmiş bir proleterliğin bütün siyasal gücü ele geçirmek amacıyla ve bu amaca varmak için gerekirse şiddete başvurmaktan kaçınmamak ve düşmanların iktidarı tekrar ellerine geçirmek için gösterecekleri her türlü gayrete karşı koymak kararıyla giriştikleri bir etkenliktir. Bu niteleme biraz önce sözü edilen güçlüklerden kurtulmuştur; usavurmanın üçüncü adımına, bu adımın geçerli olduğu ölçüde uymakta ve ona hiç kuşkusuz sahip olduğu inanılabilirliği kazandırmaktadır; aynı zamanda, gösterileceği gibi, Marxçılığa ve özellikle onun bu devrede şiddete başvurulup vurulmayacağı hakkında kesin bir şey söylemekten kaçınma eğiliminde olan, tarihsiciliğine de uygundur¹⁰.

Ama her ne kadar önerilen niteleme, tarihsel bir kehanet olmak açısından şiddet kullanılması konusunda kesin bir şey söylemiyorsa da, bunun ahlâk ya da hukuk açısından hiç de böyle olmadığına dikkat etmek gerekir. Böyle bir görüş açısından bakıldığında, toplumsal devrimin burada verilen nitelemesi hiç kuşkusuz onu *şiddete başvuran bir başkaldırma* biçimine sokmaktadır; çünkü, gerçekten şiddete başvurulup vurulmadığı sorunu, niyetin ne olduğundan daha az önemlidir; ve hareketin amaçlarını gerçekleştirmek için gerekirse şiddete başvurmaktan kaçınmamak için kesin bir karar verilmiş olduğunu varsaydık. Şiddete başvurmaktan kaçınmamak kararının, toplumsal devrimi kesinlikle şiddete başvuran bir ayaklanma olarak nitelediğini söylemek yalnız ahlâksal ve hukuksal görüş açısına değil, aynı zamanda gündelik görüş açısına da uygundur. Çünkü eğer birisi amacına varmak için şiddete başvurmaya karar vermişse, belli bir durumda şiddete gerçekten başvurursa da başvurmasa da, onun saldırgan bir tavır takındığını söyleriz. İtiraf edilmelidir ki, böyle birisinin gelecekteki davranışlarını öngörmek isterken Marxçılık kadar kesinliksiz konuşup gerçekte şiddete başvurup vurmayacağını bilmediğimizi söylememiz gerekirdi. (Buna göre, nitelememiz bu açıdan Marxçı görüşle uyusmaktadır.) Ne var ki, tarihsel kehanet yapmaya çalışacak yerde, Marx'ın tutumunu olağan yoldan nitelemeye kalkışırsak bu kesinlik eksikliği ortadan kalkar.

Şimdi açıkça belirtmek isterim ki, eylemsel siyaset açısından Marxçılığın en zararlı ögesi olarak saydığım şey, bu şiddete başvurusu mümkün olan bir devrim kehanetidir; ve sanıyorum ki, çözümlememe devam etmezden önce, bu kanımın nedenini açıklamam iyi olacaktır.

Şiddete başvuran bir devrime, her durumda ve her koşul altında karşı değilim. Tiran öldürmenin kabul edilebilir bir şey olduğunu öğreten bazı Ortaçağ ve Rönesans Hristiyan düşünürleriyle birlikte, gerçekten de, bir tiranlık yönetimi altında, başka bir çıkar yol kalmamasının ve o zaman şiddete başvuran bir devrimin haklı çıkmasının mümkün olduğuna inanıyorum. Ama yine inanıyorum ki, bu türlü bir devrimin *tek* amacı, bir demokrasinin kurulması olmalıdır; ve demokrasi derken de, «halkın egemenliği» ya da «çoğunluğun egemenliği» gibi bulanık bir kavramı değil, yöneticilerin halk tarafından denetlenmesine ve görevden uzaklaştırılmasına imkân veren ve yönetilenlerin, hattâ yöneticilerin iradesine karşı bile olsa, şiddet kullanmadan reformlar sağlamasını mümkün kılan birtakım kurumları —bu arada, özellikle genel seçimleri, yani halkın yöneticilerini görevden alma haklarını— yürürlüğe koymuş oldukları, bir toplum düzenini anlıyorum. Başka bir deyişle, şiddete başvurulması, ancak şiddete başvurulmadan reform yapılmasını imkânsız kılan bir tiranlık yönetimi altında haklı çıkarılabilir ve bu kalkışmanın tek amacı, şiddete başvurulmaksızın reform yapılmasını mümkün kılan bir durumun gerçekleştirilmesi olmalıdır.

Hiçbir zaman şiddet yolu ile bundan fazlasını elde etmeye çalışmamız gerektiğine inanıyorum. Çünkü, böyle bir şeye kalkışmanın her türlü reformu gerçekleştirmek imkânının ortadan kalkmasına yol açabileceğine

inanıyorum. Çünkü, devamlı olarak şiddete başvurulması, sonunda, tutkusuz akla dayanan bir egemenlik yerine güçlü adamın egemenliğine yol açabileceğinden özgürlüğün yitirilmesiyle sonuçlanabilir. Tiranlığı yıkmaktan fazlasını yapmaya kalkışan şiddet kullanan bir devrimin yeni bir tiranlığa yol açması, en az gerçek amaçlarına varması kadar olasıdır.

Siyasal çekişmelerde şiddete başvurma ancak bir tek başka halde haklı çıkarılabileceğine inanıyorum. Bu da, bir kez demokrasi kuruldu mu, demokratik anayasaya ve demokratik yöntemlerin kullanılmasına (devletin içinden veya dışından) yöneltilecek saldırılara karşı kullanılacak olan şiddettir. Bütün sadık vatandaşlar, bu türlü her saldırıya karşı, özellikle iktidardaki hükümetten gelirse veya hükümet ona göz yumarsa, gerekirse şiddete başvurarak direnmelidirler. Gerçekten de demokrasinin işleyişi, geniş çapta tiranlık kurmaya kalkışan (ya da başka herhangi birinin kurmaya kalkışmasına göz yuman) bir yönetimin kendini hukukdışı kıldığı ve vatandaşların bu türlü bir yönetimin hareketlerini suç ve üyelerini tehlikeli bir suçlular çetesi saymaya hakları bulunduğu ve hattâ bununla görevli oldukları görüşünün kavranmasına dayanır. Ama demokrasiyi yoketme çabalarına karşı girişilecek şiddetle karşı koyma hareketlerinin kesinlikle savununu niteliğinde olması gerektiğine inanıyorum. Hareketin amacının demokrasinin kurtarılması olduğu konusunda en ufak bir şüphe bile olmamalıdır. Bu durumu bir karşı tiranlık kurmak tehdidi olarak kullanmak, en az önceki tiranlık getirmek çabası kadar bir suçtur; bu türlü bir tehdidin kullanılması, her ne kadar düşmanlarını sindirmek yoluyla demokrasiyi kurtarmak gibi özden bir niyete dayansa bile, bundan dolayı demokrasiyi savunmanın çok kötü bir yolu olurdu; gerçekten de böyle bir tehdit tehlike anında demokrasi savunucularının arasına nifak sokar ve bundan dolayı muhtemelen düşmana yardım ederdi.

Bu söylenenler gösteriyor ki, başarılı bir demokrasi siyaseti, savunucularının bazı kurallara uymalarını gerektirir. Bu bölümde bu türlü birkaç kuralın bir listesi daha sonra verilecektir; burada yalnızca niçin Marx'ın şiddet kullanılmasına karşı takındığı tavrı Marx konusunda yapılacak her inceleme için en önemli noktalarından biri saydığımı açıkça anlatmak istiyorum.

III

Toplumsal devrimi nasıl yorumladıklarına göre iki ana grup Marxçı ayrabiliriz; bir köktenci kanat ve bir ılımlı kanat ki bunlar, kesin olarak olmasa da ¹¹, kabaca Komünist ve Sosyal Demokrat partilere karşılıktırlar.

Marxçılar çoğu zaman şiddete başvuran bir devrimin «haklı» olup olmayacağı sorusunu tartışmaktan kaçınırlar; kendilerinin ahlâkçı değil, bilim adamı olduklarını, ne olması gerektiği hakkındaki kurgularla değil, ne olduğu ya da olacağı hakkındaki gerçeklerle ilgilendiklerini söylerler. Başka bir deyişle, onlar ilgi alanlarını ne olacağı sorusuyla sınırlayan tarih

kâhinleridirler. Ama onları toplumsal devrimin haklılığı sorusunu tartışmaya ikna ettiğimizi varsayalım. Bu durumda Marxçıların hepsinin, ilkece ancak bir tiranlığa karşı yöneltilmiş devrimlerde şiddet kullanmanın haklı olacağını öne süren eski görüş üzerinde fikir birliği edeceklerine inanıyorum. Buradan sonra iki kanadın görüşleri ayrılır.

Köktenci kanat, Marx'a göre her sınıf egemenliğinin zorunlu olarak bir diktatörlük, yani tiranlık olduğunda ısrar eder¹². Buna göre, gerçek bir demokrasi ancak sınıfsız bir toplumun kurulmasıyla, kapitalist diktasının, gerekirse şiddete başvurularak, devrilmesi sayesinde mümkün olur. İlimli kanat bu görüşe katılmaz ve demokrasinin bir ölçüde kapitalist bir yönetim altında bile gerçekleşebileceğini, bundan dolayı da toplum devrimini barışçı ve kademeli reformlarla gerçekleştirmenin mümkün olacağını söyler. Ne var ki, bu ilimli kanat bile böyle barışçı bir gelişmenin gerçekleşmesinin kesin olmadığına ısrar eder; işçiler tarafından demokrasi alanında yenilgiye uğratılmak ihtimali karşısında şiddete başvurusu muhtemel olanların burjuvalar olduğunu işaret ederek, bu durumda işçilerin de karşı hücumu geçerek egemenliklerini şiddete dayanarak kurmakta haklı olacaklarını öne sürer¹³. Her iki kanat Marx'ın gerçek Marxçılığını temsil etmek iddiasındadırlar ve bir bakıma ikisi de haklıdırlar. Çünkü, yukarıda da söz konusu edildiği gibi, tarihsici tutumu yüzünden Marx'ın bu konudaki görüşleri biraz karanlıktır, bundan başka ve daha önemlisi, öyle anlaşılıyor ki, yaşamı sırasında bu konudaki görüşü değişmiş, köktenci olarak işe başlamış ve sonra daha ilimli bir tutum kabullenmiştir¹⁴.

Bana göre, *Kapital*'in genel akışına ve Marx'ın usavurmasına en iyi uyan o olduğundan, ilkin *köktenci tutumu* ele alacağım. Çünkü, *Kapital*'in ana öğretisi, kapitalist ile işçi arasındaki gerginlik zorunlu olarak artacağına, bir uzlaşma imkânı da olmadığına, göre kapitalizmin düzeltilemeyeceği, ancak ortadan kaldırılabilirdir. En iyisi, Marx'ın «tarihsel kapitalist birikim eğilimi»ni özetlediği *Kapital*'in ana bölümünden birkaç satır aktarmak olacaktır. Marx şöyle diyor¹⁵: «Bu gelişmenin getirdiği avantajları tekellerine alıp sömüren büyük kapitalistlerin sayısının devamlı olarak azalmasıyla birlikte sefaletin, baskının, angaryanın, zilletin ve sömürünün oranı da artar; ama bununla birlikte sayıca artmakta olan ve kapitalist üretim yönteminin kendisi tarafından birleştirilmekte, örgütlenmekte ve disiplinlenmekte olan çalışan sınıfın isyankâr öfkesi de artar. Önünde sonunda sermaye üzerinde kurulan bu tekel, onunla birlikte ve onun aracılığı ile meydana gelmiş olan üretim düzenine ayak bağı olmaya başlar. Gerek üretim araçlarının birkaç elde toplanması, gerekse işgücünün toplumsal açıdan örgütlenmesi kapitalist giysisinin bir deli gömleği haline geldiği bir raddeye varır. Bu düzen dağılır. Kapitalist özel mülkiyetin vakti saati gelmiştir. Yağmacıların malları yağma edilecektir.»

Bu temel satırlar gözönüne alınınca, Marx'ın *Kapital*'de öne sürdüğü öğretisinin çekirdeğinin kapitalizmi düzeltmenin imkânsızlığı ve onun şiddetle yıkılacağı kehaneti olduğu hakkında kuşkuya yer kalmaz; bu ise kök-

MARX'IN KEHANETİ

tenci kanadinkine uyan bir öğretilerdir. Ve bu öğreti kehanetçi usavurmamıza da olabildiği kadar iyi uymaktadır. Çünkü, eğer yalnızca ikinci adımın öncülünü değil de, aynı zamanda onun birinci sonucunu da kabul etseydik, o zaman *Kapital*'den aktardığım satırlar uyarınca, gerçekten de toplumsal devrim kehaneti sonucu geçerli olarak çıkardı. (Geçen bölümde işaret edildiği gibi, işçilerin zaferi sonucu da çıkardı.) Gerçekten de sefaletleri başka türlü azaltılamayacak olursa, sonunda toplum düzenini yıkmak için azimli bir kalkışı yapmayacak tamamen birlikli ve sınıf bilincine varmış bir çalışan sınıf tasarlamak güç olurdu. Ne var ki bu, tabii, ikinci sonucu kurtarmamaktadır. Çünkü daha önce gördük ki, birinci sonuç geçersizdir; ve yalnızca bu öncülden, yani servetin ve sefaletin artacağı kuramından, toplumsal devrimin kaçınılmaz olduğu sonucu çıkmaz. İlk sonucu incelerken de işaret ettiğimiz gibi, çıkabilecek sonuç olsa olsa, isyankâr başkaldırıların önüne geçilmez hale gelmelerinin mümkün olduğudur; ama ne sınıf birliğinden, ne de işçiler arasında gelişmiş bir sınıf bilincinden emin olmayacağımıza göre, bu türlü başkaldırıları toplumsal devrimle aynılaştıramayız. (Bunların başarılı olmaları da gerekmez, onun için toplumsal devrimi temsil ettikleri varsayımı üçüncü adıma uymazdı.)

Köktenci tutuma pekâlâ uyum sağlamasına karşılık kehanetçi usavurmanın ılımlı tutumda hiç yeri yoktur. Ama, daha önce de söylendiği gibi, bu tutum da Marx'ın otoritesinin desteğine sahipti. Marx, kendi kuramına göre imkânsız olan reformların gerçekleştiğini görecektedir. Ama işçilerin hayat koşullarındaki bu düzeltilmelerin, aynı zamanda kuramının yanlışlığını gösteren olduğunu düşünemedi. Toplumsal devrim konusundaki bulanık fikirleri, bu gelişmeleri onun prelüdü¹⁶, hattâ başlangıcı olarak yorumlamasına izin veriyordu. Engels'in dediği gibi¹⁷: «Marx, hiç olmazsa İngiltere'de, kaçınılmaz olan toplumsal devrimin tamamen barışçı ve hukukî yollarla gerçekleştirilebileceği sonucuna vardı. Hiç kuşkusuz, İngiliz yönetici sınıfının bu barışçı ve hukukî devrime bir «esaret taraftarı isyan»a başvurmaksızın boyun eğeceğini beklemiyordu.» Bu anlatım, Marx'm, ölümünden ancak üç yıl önce, içinde, «Benim partim bir İngiliz devrimini zorunlu değil, —tarihî emsallere göre— yalnızca *mümkün* saymaktadır» diye yazdığı bir mektubu¹⁸ ile de uyusmaktadır. Dikkat edilmelidir ki, bu sözlerin en az birincisinde, «ılımlı kanat»ın kuramı; yani yönetici sınıfın duruma rıza göstermemesi halinde şiddete başvurulmasının kaçınılmaz olacağı kuramı açıkça dile getirilmektedir.

Bana bu ılımlı kuramlar, bütün kehanetçi usavarmayı ortadan kaldırıyorlarmış gibi geliyor¹⁹. Bunlar, bir uzlaşmanın mümkün olabileceğini, kapitalizmin yavaş yavaş düzelebileceğini, bundan dolayı da sınıflar arası düşmanlığın azalabileceğini akla getiriyorlar. Oysa, kehanetçi usavurmanın tek temeli, sınıf düşmanlığının artacağı varsayımdır. Uzlaşma yolu ile gerçekleştirilmiş kademeli bir reformun kapitalist sistemin tamamen yokolmasına yol açmasında; hayat koşullarını kademeli reformlarla düzeltileceklerini sına ile anlamış olan işçilerin, «tam zafer»le, yeni yönetici

sınıfın düşürülmesi ile sonuçlanmasa bile bu yönetime bağlı kalmayı seçmemelerinde, bütün kazançlarını kaybetmek tehlikesini göze alacak yerde burjuvazi ile uzlaşıp üretim araçlarının mülkiyetini onlara bırakmamalarında hiçbir mantıksal gereklilik yoktur. Ancak, «proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmadığı»²⁰, sefaletin artması yasasının geçerli olduğunu ya da en azından düzeltmeleri imkânsız kıldığını kabul edersek, işçilerin bütün düzeni yıkmayı amaçlayan bir başkaldırmaya başvurmak zorunda kalacakları kehanetinde bulunabiliriz. Buna göre, toplumsal devrimin evrimci bir yorumu, bütün Marxçı usavurmayı, ilk adımından sonuncusuna dek, yıkmaktadır; Marxçılıktan geriye olsa olsa tarihsici tutumu kalırdı. Eğer hâlâ tarihsel bir kehanet yapmaya kalkışılacak olsa, bunu yepyeni bir usavurmaya dayandırması gerekirdi.

Eğer şimdi Marx'ın son devresindeki düşüncelerine ve ılımlı kanadın düşüncelerine uygun olan ve başlangıçtaki kurama olabildiği kadar sadık kalan, değiştirilmiş bir usavurma kurmaya kalkarsak, o zaman tamamen işçi sınıfının bugün halkın *çoğunluğunu* meydana getirdiği ya da getireceği iddiasına dayanan bir usavurmaya varırız. Kapitalizm, şimdi ancak kapitalistlerle işçilerin arasındaki sınıf çatışması anlamında kullandığımız, bir «toplumsal devrim»le değişecektir. Bu devrim, ya kademeli ve demokratik yöntemlerle gelişecektir, ya şiddete başvuracaktır, ya da bazı devrelerinde demokratik yöntemlerle gelişecek, bazı devrelerinde ise şiddete başvuracaktır. Bu tamamen burjuvaların direnmesine bağlıdır. Ama ne olursa olsun, özellikle de gelişme barışçı bir gelişme olursa, işçilerin «yönetici sınıf durumuna geçmeleri»²¹ ile sonuçlanacaktır; *Manifesto*'nun dediği gibi, onların «demokrasi savaşını kazanmaları gerekir»; çünkü, «proleter hareketi, büyük çoğunluğun, büyük çoğunluğun yararı uğruna giriştiği bilinçli ve bağımsız bir harekettir.»

Bu değiştirilmiş ve ılımlı biçiminde bile kehanetin savunulamaz olduğunu kavramak önemlidir. Bunun nedeni şudur: Kademeli reformların mümkün olduğu kabul edilirse, artan sefalet kuramını terketmek gerekir; ne var ki, bununla birlikte endüstrisi işçilerinin bir gün «büyük çoğunluğu» meydana getirecekleri iddiasının en ufak bir dayanağı bile kalmaz. Bu iddianın Marx'ın artan sefalet kuramından bir sonuç olarak çıkacağını söylemek istemiyorum, çünkü bu kuram çiftçi ve köylüleri hiçbir zaman yeteri kadar önemsememiştir. Ne var ki, orta sınıfı proleter haline getireceği kabul edilen artan sefalet kuramı geçersiz ise, o zaman epeyce büyük bir orta sınıfın bâki kaldığını (ya da yeni bir orta sınıfın ortaya çıktığını) ve öbür proleter olmayan sınıflarla birleşerek işçilerin iktidar taleplerine karşı çıktığını görmeye hazır olmalıyız; böyle bir çatışmanın sonucunun ne olacağını ise hiç kimse kestiremez. Gerçekten de, istatistikler artık işçi sınıfının öbür sınıflara oranla artma eğiliminde olduğunu göstermemektedirler. Kendi başına bu gerçek bile değiştirilmiş kehanetçi usavurmanın geçerliliğini yansılamaktadır. Bu usavurmadan geri kalan, yalnızca (her ne kadar tarihsici bir kehanetin yüksekten atan

MARX'IN KEHANETİ

standartlarına uygun olmasa bile) önemli bir gözlem olan toplumsal devrimlerin geniş çapta²² ezilenlerin baskısı ya da (bu terim tercih edilirse) sınıf çekişmelerinin baskısı ile gerçekleştirildikleri gözlemdir; başka bir deyişle, ezilenlerin kurtulması geniş çapta ezilenlerin kendi başarıları sayesinde gerçekleşecektir²³.

IV

Kehanetçi usavurma ister köktenci, ister ılımlı bütün yorumlarında savunulamaz ve onarılamaz bir niteliktedir. Ne var ki, bu durumu tam olarak kavramak için, değiştirilmiş kehanetin yanlışlığını göstermek yetmez; aynı zamanda gerek köktenci, gerek ılımlı Marxçı partilerde görebileceğimiz *şiddet sorunu*na karşı *takınılan bulanık tutumu* da incelemek gerekir. İddia ediyorum ki, bu tutumun «demokrasi savaşı»nın kazanılıp kazanılmayacağı sorusu üzerinde büyük etkisi vardır; çünkü, ılımlı Marxçı partiler nerede bir genel seçim kazanmışlar ya da buna yaklaşmışlarsa, bunun nedenlerinden biri, orta sınıfın geniş kesimlerini kendilerine çekebilmeleri olmuştur. Bunu, insancılıkları, özgürlük taraftarı ve baskıya karşı çıkan tutumları sayesinde sağlamışlardır. Ne var ki, şiddet hareketlerine karşı gösterdikleri *sistemli bulanıklık* tutumu, yalnızca bu çekiciliği ortadan kaldırmakla kalmamakta, aynı zamanda doğrudan doğruya demokrasi düşmanlarının, insancılık aleyhtarlarının ve faşistlerin davasına hizmet etmektedir.

Marxçı öğretilerde birbirleriyle yakından ilgili iki bulanıklık vardır ve bu açıdan, bunların ikisi de önemlidir. Bunlardan biri, tarihsici tutuma dayanan, şiddete karşı takınılan tavırdaki bulanıklıktır. Öbürü, Marxçıların, *Manifesto*'nun deyişiyle²⁴, «proleterlerin siyasal gücü fethetmeleri» hakkında takındıkları bulanık tavidir. Bu ne demektir? İşçi partisinin amacının da her demokratik partinin amacı olan, bir çoğunluk sağlayıp hükümet kurmak gibi besbelli ve zararsız bir amaç olduğu anlamına gelebilir, bazen de böyle yorumlanır. Ama aynı zamanda partinin, bir kez iktidara geldi mi, bu durumunu güçlendireceği, yani aldıkları çoğunluk oyunu bir daha başkalarının demokratik yollarla iktidara gelmelerini çok güçleştirmek yolunda kullanacağı anlamına da gelebilir ve Marxçılar da bu anlama geldiğini sık sık ima ederler. Bu iki yorum arasındaki fark pek önemlidir. Eğer belli bir zamanda azınlıkta olan bir parti, öbür partileri ister şiddete, isterse çoğunluk oyuna dayanarak ezmeyi tasarlıyorsa, o zamanki iktidar partisine de aynı hakkı tanıyor demektir. Böylece baskıdan yakınına hakkını ahlâk açısından yitirir; gerçekten de zamanın iktidar partisi içindeki, muhalefeti şiddetle bastırmak isteyen, grupların eline koz verir.

Bu iki bulanıklığa kısaca, *şiddete karşı takınılan tavırdaki bulanıklık* ve *iktidar kazanma yolu hakkındaki bulanıklık* diyebilirim. Her ikisi de köklerini, yalnız tarihsici tutumunun bulanıklığında değil, aynı zamanda

Marxçı devlet kuramında bulurlar. Eğer devlet, aslında bir sınıf tiranlığı ise, o zaman bir yandan şiddete cevaz vardır, bir yandan da yapılabilecek şey, burjuvazinin diktatörlüğü yerine proleterlerinkini koymaktan ibarettir. Biçimsel demokrasi konusunda fazlaca titizlenmek, tarihsel kavrayış azlığını gösterir; ne de olsa, Lenin'in dediği gibi²⁵, «demokrasi tarihsel gelişme sırasında ortaya çıkan devrelerin birinden ibarettir.»

Bu bulanıklıklar, gerek köktenci, gerek ılımlı kanatların taktik öğretilerinde rol alırlar. Bunu anlayışla karşılamak gerekir, çünkü bu taktikler onların taraftar toplayabilecekleri alanları genişletir. Ne var ki, bu öyle bir taktik üstünlüğüdür ki, en kritik anda bir ayak bağı haline gelebilir; en köktenci üyeler şiddete başvurmanın zamanı geldiğine karar verdiklerinde bir çatlamaya yol açabilir. Köktenci kanadın şiddete karşı takınılan tavırdaki bulanıklıktan nasıl yararlandığını göstermek için, Parkes'ın yakın zamanda çıkan Marxçılık hakkındaki eleştirel incelemesinden alınan şu özetlerden yararlanabiliriz²⁶: «Amerika Birleşik Devletleri Komünist Partisi yalnız şimdi devrimi savunmadığını değil, hiçbir zaman da savunmamış olduğunu beyan ettiğine göre, —1928'de yayımlanmış olan— Komünist Enternasyonalî'nin programından birkaç cümle aktarmak yararlı olabilir.» Parkes bundan sonra, programdan başkaları arasında şu satırları aktarıyor: «Proleterlerin iktidarı ele geçirmeleri burjuvaların hazırladığı devletin parlamenter çoğunluğa dayanılarak barışçı yollarla «ele geçirilmesi» değildir... İktidarın ele geçirilmesi... burjuva gücünün şiddete dayanılarak devrilmesi, kapitalist devlet yapısının yokedilmesidir... Parti ... kütleleri doğrudan doğruya burjuva devletine karşı saldırtmakla görevlidir. Bu, propaganda ile ... ve kitle hareketleri ile yapılır... Bu kitle hareketlerinin arasında, sonunda silâhlı isyan ile birlikte yürütülen genel grev de vardır... En üstün eylem biçimi olan bu sonuncu biçim, savaşı kurallarına göre yönetilmelidir.» Bu aktarmalardan görüyoruz ki, programın bu bölümü hiç de bulanık değildir; ama bu partinin şiddete karşı takınılan tavrın bulanıklığından sistemli olarak yararlanarak, taktik durum gerektirirse²⁷, «toplumsal devrim» teriminin şiddetçi olmayan bir yorumuna çekilmesine engel olmamaktadır; ve parti bunu (1928 programında muhafaza edilen) *Manifesto*'nun şu sözlerine rağmen yapmaktadır²⁸: «Komünistler, görüş ve amaçlarını gizlemeyi zillet sayarlar. Amaçlarının ancak bütün mevcut toplum koşullarının şiddet yoluyla devrilmesiyle gerçekleşebileceğini açıkça beyan ederler.»

ılımlı kanadın iktidarın ele geçirilmesi konusundaki bulanıklığı kullanışı, şiddete karşı takınılan tavrın bulanıklığını sistemli olarak kullanışından bile daha ilginçtir. Bu yaklaşım özellikle Engels tarafından, Marx'ın yukarıda aktarılan daha ılımlı görüşlerine dayanılarak geliştirilmiş ve sonraki gelişmeleri epeyce etkilemiş olan bir taktik öğreti haline getirilmiştir. Düşündüğüm öğreti şöylece ortaya konabilir²⁹: Biz Marxçılar, bunu gerçekleştirebilirsek, sosyalizme varan gelişmenin barışçı ve demokratik bir nitelikte olmasını tercih ederiz. Ama gerçekçi siyasetçiler

olarak, burjuvaların biz çoğunluğu elde etmeye yaklaştığımız zaman rahat durmayacaklarının muhtemel olduğunu da kestirebiliyoruz. Aksine onlar, demokrasiyi ortadan kaldırmaya çalışacaklardır. Durum bu olursa, bizim de çekinmeden karşı saldırıya geçip siyasal iktidarı fethetmemiz gerekir. Ve durumun bu yönde gelişmesi muhtemel olduğuna göre, işçileri buna hazırlamamız gerekir; aksi takdirde davamıza ihanet etmiş oluruz. İşte Engels'in bu konudaki sözlerinden birkaçı ³⁰: «Şu an için ... hukuk düzeni öylesine lehimize işlemektedir ki, devam ettiği sürece onu terketmemiz delilik olur. ... Bizi şiddet yolu ile ezmek için, ondan ilk önce ayrılanların burjuvalar olup olmayacağını göreceğiz. *İlk taşı siz atınız, burjuva efendiler!* Hiç şüphe etmeyiniz, ilk kez onlar ateş açacaklardır. Güzel bir gün ... burjuvalar sosyalizmin artan güçlülüğünü seyretmekten bıkacaklar ve hukukdışı yollara, şiddete başvuracaklardır.» O zaman ne olacağı, sistemli bir şekilde bulanık olarak bırakılmaktadır. Ve bu bulanıklılık bir tehdit olarak kullanılmaktadır, çünkü ileriki satırlarda Engels, «burjuva efendiler»e şöyle hitap ediyor: «Eğer siz ... anayasayı ihlâl ederseniz ... o zaman Sosyal Demokrat Parti size karşı harekete geçip geçmemekte serbesttir — gönlü ne çekerse onu yapacaktır. Ne var ki, ne yapacağını hiç de şimdiden ele vermek niyetinde değildir.»

Bu öğretinin devrimin başarılı çalışan sınıf hareketinin kapitalistler üzerine yapacağı baskılar sonucunda değil de, kapitalistlerin işçiler üzerindeki baskılarının artması sonucunda ortaya çıkacağını öndiyen ilk Marxçı görüşten ne kadar farklı olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu pek hayret verici cephe değişikliği ³¹, sefaletin azalması yönünde gerçekleşen gerçek toplumsal gelişmenin etkisini göstermektedir. Ne var ki, Engels'in devrimci, daha doğrusu karşı-devrimci hareketi başlatma inisiyatifini yönetici sınıfa bırakan yeni öğretisi, taktik açısından saçmadır ve başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. İlk Marxçı öğretisi, devrimin bir çöküntü devresinin en karanlık anında, yani işçilerin zaferini geniş çapta kolaylaştıracak bir durum olan ekonomik düzenin çökmesi sonucu siyasal düzenin çok zayıfladığı bir sırada gerçekleşeceğini öğretiyordu. Ama burjuva efendileri ilk taşı atmaya davet edilirlerse, bu anı akıllıca seçmeyecek kadar aptallık edecekleri düşünülebilir mi? Girişecekleri savaş için gerekli hazırlıkları yapmayacaklar mıdır? Ve kurama göre, iktidar onlarda olduğuna göre, bu türlü hazırlıklar karşılarında işçilerin başarıya ulaşmak için en küçük bir şanslarının bile olmayacağı güçlerin harekete geçirilmesi demek olmayacak mıdır? Bu eleştiri söz konusu kuramı, işçilerin öteki tarafın saldırısını bekleyecek yerde, bu türlü hazırlıkları önceden haber alıp ona göre harekete geçmelerini isteyecek şekilde değiştirmekle karşılanamaz; çünkü Marxistlerin kendi varsayımlarına göre iktidarda olanların her zaman hazırlıklarında daha ileri olmaları, işçiler sopa hazırlayana kadar tüfek, tüfek hazırlayana kadar top, top hazırlayana kadar da bombardıman uçağı hazırlamaları kolay olacaktır.

V

Ne var ki bu eleştiri, her ne kadar uygulama ve sınamalarla doğrulanmış olsa da, pek yüzeyseldir. Öğretinin ana bozuklukları daha derinlerdedir. Şimdi öne süreceğim eleştiri, gerek bu öğretinin dayandığı varsayımın, gerekse taktik sonuçlarının, tam da kuramın önceden kestirdiği, ama (bulanık bir biçimde) karşı çıkarmış gibi görünmek istediği burjuvazinin demokrasi aleyhtarı hareketine *yol açacak* yapıda olduklarını; burjuvazinin içindeki demokrasi düşmanlığını kuvvetlendirip bunun sonucu iç savaşa gitme eğilimini pekiştirdiğini, göstermeye yönelik. Ve biliyoruz ki, bu da yenilgiye ve faşizme yol açabilir.

Düşündüğüm eleştiri, kısaca, Engels'in taktik öğretisinin ve daha genel olarak şiddete karşı takınılan tavır ve siyasal gücün elde edilmesi hakkındaki bulanıklıkların, bir kez önemli bir siyasal parti tarafından kabul edildiler mi, demokrasinin işlemlerini imkânsız hale getirecekleridir. Bu eleştirim, demokrasinin ancak ana partilerin demokrasinin görevlerinin aşağıda saydıklarım gibi kurallarla özetlenebilecek görevler olduğu görüşünü benimsemeleri halinde işleyebileceği inancına dayandırıyorum. (Bunları aynı zamanda Bölüm 7'nin II'nci kısmı ile de karşılaştırınız.)

1) Her ne kadar genel seçimler kuramı pek önemli olsa da, demokrasi tam olarak çoğunluğun egemenliği olarak nitelenemez. Çünkü, bir çoğunluğun tiranca bir yönetime başvurusu da mümkündür. (180 cm.'den kısa boylular çoğunluğu, bütün vergilerin 180 cm.'den uzun boylular azınlığı tarafından ödenmesine karar verebilir.) Bir demokraside yöneticilerin güçlerinin sınırlı olması gerekir ve demokrasinin mihenk taşı şudur: Demokraside yöneticiler —yani, hükümet—, yönetilenler tarafından kan dökülmeksizin görevlerinden alınabilir. Bunun için, iktidarda olanlar, azınlığa barışçı yollardan bir değişiklik getirmek imkânını veren kurumları korumazlarsa, yönetimleri tiranlık olur.

2) Ancak iki tür yönetim ayırmamız gerekir: Bu tür kurumları olanlar ve olmayanlar; yani demokrasiler ve tiranlıklar.

3) Tutarlı bir demokratik anayasa hukuk düzeninin ancak bir yönde, demokratik niteliğini tehlikeye sokacak yönde değişmesine engel olmalıdır.

4) Demokraside azınlıkların tam olarak korunmasını amaçlayan yasalar, yasalara karşı gelenleri, özellikle de başkalarını demokrasiyi şiddete başvurarak devirmeye teşvik edenleri kapsamlarına almamalıdır³².

5) Demokrasiyi korumak üzere birtakım kurumlar oluşturmak siyaseti, her zaman yöneticiler arasında olabileceği kadar yönetilenler arasında da örtük olarak demokrasi düşmanı eğilimler bulunabileceği varsayımından hareket etmelidir.

6) Demokrasi ortadan kalkarsa her şey ortadan kalkar. Yönetilenlerin yararlandıkları bazı ekonomik üstünlükler sürse bile, bu ancak hoşgörme sayesinde olabilir³³.

7) Şiddete başvurulmaksızın reformlar yapılmasını mümkün kıldığından, demokrasi herhangi bir akılcı reform için paha biçilmez bir savaş alanıdır. Ne var ki, bu alanda yapılan her savaşın ana ilkesi, demokrasinin korunması olmazsa her zaman mevcut olan (ve Bölüm 10'da uygarlığın bunalımı dediğimiz şeyin ağırlığı altında ezilenlere hoş görünen) demokrasi düşmanı eğilimler demokrasinin çökmesine yol açabilir. Bu ilkelerin halk tarafından anlaşılması gelişmemişse, gelişmesine çalışılmalıdır. Bunun aksine bir siyaset öldürücü olabilir; en önemli savaşın, bizzat demokrasi savaşının kaybedilmesine yol açabilir.

Böyle bir siyasete karşılık Marxçı partilerin siyaseti, *işçileri demokrasiden kuşkulandırmak* siyaseti olarak nitelenebilir. «Gerçekte,» demektedir Engels³⁴, «devlet bir sınıfın ötekini ezmesine yarayan bir makineden ibarettir ve bu, bir monarşi için olduğu kadar demokratik bir cumhuriyet için de doğrudur.» Ne var ki, bu türlü görüşlerin şöyle sonuçlar doğurmaları beklenir:

a) Engel olunmayan bütün kötülüklerden, onları yaratan demokratları (çoğu kez iktidarı olduğu kadar muhalefeti de, — çünkü her hareket hakettiği muhalefeti bulur) sorumlu tutacak yerde, demokrasinin kendisini sorumlu tutma siyaseti.

b) Yönetilenleri devleti kendilerine ait sayacak yerde, yöneticilere aitmiş gibi görmek üzere eğitmek siyaseti.

c) Onlara durumu düzeltmenin tek yolunun *siyasal gücü tamamen fethetmek* olduğunu söylemek siyaseti. Ne var ki, bu tutum demokrasinin tek gerçekten önemli yanını, onun siyasal gücü denetleyip dengeleme işlevini ihmal etmektedir.

Bu türlü bir siyaset, açık toplumun düşmanlarının görevlerini üstlenmek, onların eline bilinçsiz bir beşinci kol vermek demektir. Ve «İşçi sınıfının devrimindeki ilk adım, proleterleri yönetici sınıf durumuna getirmek — demokrasi savaşını kazanmaktır» ifadesiyle her yöne çekilebilecek bir görüş öne süren³⁵ *Manifesto*'ya karşılık, ben ilk adım olarak bunun kabul edilmesi halinde, demokrasi savaşının baştan kaybedilmiş olacağını öne sürüyorum.

Engels'in taktik öğretilerinin ve köklerini toplumsal devrim kuramında bulan bulanıklıkların genel sonuçları bunlardır. Önünde sonunda, bunlar Platon'un siyasetin ana sorunu olarak, «devleti kim yönetmeli?» sorusunu sormasının en son sonuçlarıdır (Bölüm 7 ile karşılaştırınız.) «Devletin gücünü *kim* kullanacak?» sorusunun, «Bu güç *nasıl* kullanılacak?» ve «*Ne kadar* güç kullanılacak?» sorularının yanında pek az önemli olduğunu anlamamızın zamanı gelmiş ve geçmektedir. Öğrenmemiz gerekir ki, uzun vadede bütün siyasal sorunlar kurumsal sorunlardır, kişileri değil, hukukî çerçeveyi ilgilendiren sorunlardır, ve eşitliğin genişlemesi yönündeki gelişmeler ancak iktidarın kurumlar tarafından denetlenmesi sayesinde korunabilir.

VI

Geçen bölümde olduğu gibi, şimdi de, kehanetin ikinci adımının yakın zamanlardaki tarihî gelişmeleri nasıl etkilemiş olduklarını gösteren birkaç örnek vereceğim. Her siyasi parti, muhaliflerinin halkın hoşuna gitmeyen davranışlarından kendisine çıkar sağlar. Onlar, rakiplerinin bu hoş gitmeyen davranışları sayesinde yaşarlar, ondan dolayı da bunların üzerinde durmaları, bunları ısrarla belirtmeleri, hattâ bunları iştihakla beklemeleri muhtemeldir. Hattâ onların yükümlülüğünü üstlenmekten kurtulabilirlerse, muhaliflerin siyasal hatalarını desteklemeleri bile mümkündür. Engels'in kuramı ile bu eğilimin bir araya gelmesi, bazı Marxçı partilerin muhaliflerinin demokrasi aleyhinde yapacakları hareketleri dört gözle beklemelerine yol açmıştır. Bu gelişmelere bütün güçleriyle karşı koyacak yerde, yan gelip taraftarlarına keyifle, «Bakin bunlar neler yapıyorlar. Demokrasi dedikleri işte budur. Özgürlük ve eşitlik dedikleri budur! *Hesaplaşma günü* gelince bunu unutmayın.» diyorlardı. (Bu, ya seçim gününü ya da devrim gününü dile getirebilen bulanık anlamlı bir sözdür.) Kişinin düşmanlarının ne mal oldukları ortaya çıksın diye onlara karşı koymamak siyaseti, demokrasiye karşı girişilen hareketlere de uygulanırsa felâketle sonuçlanır. Bu savaştan söz edip barışçı davranmak siyasetidir ve faşistlere paha biçilmez bir yöntem olan barıştan söz edip savaşı davranmak siyasetini öğretmiştir.

Hemen yukarıda sözü edilmiş olan bulanıklığın, demokrasiyi ortadan kaldırmak isteyen faşist grupların ellerine nasıl koz vermiş olduğu açıktır. Çünkü bu türlü grupların da varolabileceklerini ve onların burjuvazi içindeki etkilerinin geniş çapta işçi partilerinin izleyecekleri siyasete bağlı olacağını da hesaba katmamız gerekir.

Örneğin, siyasal mücadelede devrim tehdidinin, hattâ (ücret anlaşmazlıkları vb.'dan dolayı yapılanların aksine) *siyasal grev* tehdidinin nasıl kullanıldığını daha yakından inceleyelim. Yukarıda da açıklandığı gibi, burada ana sorun, bu türlü araçların saldırı silâhları olarak mı, yoksa yalnızca demokrasinin korunması için mi kullanıldıklarıdır. Bir demokrasi içinde bunlar yalnızca bir savunma silâhı olarak kullanıldıkları zaman haklı olurlar ve kesin bir koruma talebine bağlı olarak uygulandıkta, çoğu zaman başarılı olmuşlardır. (Kapp'ın darbe girişiminin nasıl hızla çöktüğünü anımsayınız.) Ama eğer saldırı silâhı olarak kullanılırlarsa, muhaliflerin arasında demokrasi düşmanı eğilimlerin kuvvetlenmesine yol açacaklardır, çünkü demokrasiyi işlemez duruma getirdikleri ortadadır. Bundan başka bu türlü bir kullanış onları savunma silâhı olarak etkisiz duruma getirecektir. Eğer köpeği yaramazlık etmediği zaman bile döverseniz, dövmekle onu yaramazlık yapmaktan alıkoyamazsınız. Demokrasinin korunması, demokrasi aleyhtarı sınamaların pek pahalıya mal olduğunu, demokratik düzey üzerinde bir anlaşmadan çok daha pahalıya mal olduğunu, bu sınamalara kalkışanlara göstermekle mümkündür... İşçilerin herhangi türden demokratik olmayan bir baskıya başvurmaları olgusunun, buna benzer bas-

kıların, hattâ demokrasi aleyhtarı baskıların ortaya çıkmasına yol açması —demokrasi aleyhtarı bir hareketi kamçılması— muhtemeldir. Hiç şüphesiz, bu tür hareketlerin yöneticilerden gelmesi yönetilenlerden gelmesine oranla çok daha ciddî ve tehlikelidir. Bu tehlikeli harekete kararlı olarak karşı koymak, onu en küçük belirtileri ortaya çıktığı zaman bastırmak, işçilerin görevi olurdu. Ama artık demokrasi adına mücadele edebilirler mi? Yöneticilerin, demokrasi düşmanlarının eline fırsat veren kendi demokrasi aleyhtarı hareketleri olacaktır.

Betimlenen gelişmenin gerçekleri istenirse başka türlü de yorumlanabilir; demokrasinin «işe yaramaz» olduğu sonucuna varılmasına da yol açabilir. Bu, birçok Marxçıların gerçekten de varmış oldukları bir sonuçtur. Demokrasi kavgası olduğuna inandıkları (ama gerçekte taktik öğretilerini saptadıkları anda yenik düştükleri) kavgada başarısızlığa uğrayınca, «Fazla insancıl, fazla yumuşak olduk, gelecek sefere kanlı bir devrim yapacağız!» dediler. Bu bir boks maçını kaybeden adamın, «Boksta iş yok, cop kullanmam gerekmiş!» kararına varmasına benzer. Gerçek şudur ki, Marxçılar sınıf kavgasının kuramını işçilere, uygulamasını ise burjuvaların köktenci ve inatçı kesimine öğretmişlerdir. Marx savaştan söz ediyordu. Hâsımları dikkatle dinlediler; ondan sonra barıştan söz edip işçileri kavgacılıkla suçlamaya başladılar; sloganları sınıf kavgası olduğu için, Marxçılar bu suçlamayı reddedemediler. Ve faşistler harekete geçti.

Buraya kadarki inceleme, siyasetlerini Engels'in bulanık taktik öğretisi temeline oturtan bazı daha köktenci Sosyal Demokrat partileri de kapsar. Bu partilerin durumunda, Engels'in taktiklerinin feci sonuçları, geçen bölümde sözü edilen, pratik bir programlarının olmaması gerçeği tarafından büsbütün kötüleştirildi. Ne var ki, komünistler de burada anlatılan taktikleri yer yer ve zaman zaman, özellikle öteki işçi partileri, örneğin Sosyal Demokratlar ya da İşçi Partisi, demokrasi kurallarına bağlı kaldığı zamanlar kullanmışlardır.

Fakat belli bir programları olduğu için komünistlerin durumu farklıydı. Bu program, «Rusya'yı taklit ediniz!»den ibaretti. Bu, onların devrimci öğretilerinde olduğu kadar, demokrasinin ancak burjuvazinin diktatoryası demek olduğu iddialarında da daha ısrarlı olmalarına yol açıyordu³⁶. Bu iddiaya göre, bu diktatoryanın açığa çıkıp herkes tarafından görülür duruma gelmesinden bir şey kaybedilmez, hattâ belki fayda sağlanırdı; çünkü bu olsa olsa devrimi yaklaşıtırdı³⁷. Hattâ Orta Avrupa'da kurulacak bir totaliter diktatörlüğün bu gelişmeyi hızlandıracağını bile umuyorlardı. Ne de olsa devrimin gelmesi mukadder olduğuna göre, faşizm olsa olsa bunu gerçekleştirmenin yollarından biri olabilirdi; ve devrimin zamanı çoktan gelmiş olduğuna göre, bu haydi haydi böyleydi. Geri ekonomik koşullarına rağmen Rusya şimdiden ona kavuşmuştu. Daha ileri ülkelerde devrim yalnız demokrasinin uyandırdığı boşuna umutlar yüzünden gecikiyordu³⁸. Bundan dolayı demokrasinin faşistler tarafından yıkılması, ancak işçilerin demokratik yönetime tüm güvenlerini kaybetmeleriyle sonuçlanabilirdi.

Marxçılığın köktenci kanadı³⁹, faşizmin «özü»nü ve «gerçek tarihî görevi»ni böylece kavradığını düşünüyordu. Faşizm aslında *burjuvaların son kalesiydi*. Bunun için faşistler iktidarı ellerine geçirince komünistler mücadele etmediler. (Sosyal Demokratların mücadele etmelerini hiç kimse zaten beklemiyordu.) Çünkü komünistler, proleter devrimin gecikmiş olduğundan ve onu çabuklaştırmak için gerekli olan⁴⁰, faşizm devrinin birkaç aydan fazla süremeyeceğinden emindiler. Bunun için komünistlerin bir şey yapmaları gerekmiyordu. Onlar zararsızdılar. Faşistlerin iktidarı ele geçirmesine karşı hiçbir zaman bir «komünist tehlikesi» olmamıştır. Einstein'ın bir keresinde belirttiği gibi, toplumun örgütlenmiş grupları içinde ciddî olarak direnme gösteren bir tek, kilise, daha doğrusu kilisenin bir bölümü olmuştur.

KAPİTALİZM VE KADERİ

Marxçı öğretiyeye göre kapitalizm, kendini yıkmakla tehdit eden iç çelişmelerden muztariptir. Bu çelişmelerin ve onların toplumu zorladıkları tarihsel hareketin inceden inceye incelenmesi, Marx'ın kehanetçi usavurmasının ilk adımını oluşturmaktadır. Bu adım, yalnızca usavurmanın en önemli adımı değil, aynı zamanda Marx'ın en çok emek verdiği adımdır da; çünkü, *Kapital*'in üç cildinin hemen hepsi (ilk basımında 2200 sayfadan fazla¹ onun geliştirilmesine ayrılmıştır. Aynı zamanda, zamanının, «dizginlenmemiş kapitalizm devrinin»² istatistiklerle desteklenen betimsel bir incelemesine dayandığı için, usavurmanın en somut adımıdır. Lenin'in dediği gibi: «Marx kapitalist toplumun sosyalizme dönüşmesinin önüne geçilmezliğini tamamen ve sadece *çağdaş toplumun değişmesinin ekonomik yasalarından çıkarsamaktadır.*»

Marx'ın kehanetçi usavurmasının ilk adımını ayrıntılı olarak açıklamaya geçmeden önce, ana fikirlerini çok kısa bir özet halinde açıklamaya çalışacağım.

Marx, kapitalist rekabetin kapitalistin davranışlarını zorladığına inanmaktadır. Bu rekabet, kapitalisti kapital biriktirmeye zorlamaktadır. Böyle yapmakla, kapitalist kendi uzun vadeli ekonomik çıkarlarına karşı çalışmaktadır — çünkü kapital birikmesinin kârının azalmasına yol açması muhtemeldir. Ama her ne kadar kendi kişisel çıkarı aleyhine çalışırsa da, tarihsel gelişmenin lehine çalışır; farkında olmadan ekonomik ilerleme ve sosyalizm uğruna çalışır. Bu, kapitalin birikmesinin şu sonuçları getirmesinden dolayıdır: a) Üretimin artması, servetin çoğalması ve birkaç elde birikmesi, b) Fukaralığın ve sefaletin artması, işçiler boğaz tokluğuna, hattâ karınlarını doyurmaya yetmeyecek ücretlerle çalıştırılmaktadırlar, bunun başlıca nedeni de adına «yedek endüstri ordusu» denen artık işçi nüfusunun işçi ücretlerini mümkün olan en aşağı düzeyde tutmasıdır. Konjonktür değişiklikleri, işçi nüfusu fazlalığının uzunca bir süre gelişen endüstri tarafından emilmesine engel olmaktadır. Kapitalistler, isteseler de bu duruma engel olamazlar; çünkü, kâr oranlarının düşmesi, onların durumunu da etkili bir harekete geçmelerine engel olacak kadar tehlikeli bir duruma

getirir. Böylece kapitalist birikimin, her ne kadar sosyalizme giden ekonomik, teknik ve tarihsel gelişmeyi desteklese de, intiharcı ve kendi içinde çelişkili bir süreç olduğu ortaya çıkmaktadır.

I

İlk adımın öncülleri, kapitalist rekabetin ve üretim araçlarının birikmesinin yasalarıdır. Varılan sonuç ise artan servet ve sefalet yasasıdır. İncelememe bu öncülleri ve sonucu açıklamakla başlıyorum.

Kapitalist düzende kapitalistler arasındaki rekabet önemli bir rol oynar. Marx'ın *Kapital*'de³ incelediği «rekabet savaşı» üretilen eşyayı, mümkün olursa, rakibin kabul edemeyeceği kadar ucuz fiyatlarla satmak yoluyla yürütülür. «Ne var ki,» diye açıklamaktadır Marx, «bir eşyanın ucuzluğu, öteki koşullar eşit oldukça, kendi payına işgücünün üretkenliğine bağlıdır; bu da yine üretimin hangi çapta yapıldığına bağlıdır.» Çünkü, çok geniş çapta üretim yerleri, genel olarak daha çok ve daha özelleşmiş makineler kullanabilirler; bu işçilerin üretkenliklerini artırır ve kapitaliste daha ucuza üretim yapmak ve daha ucuza satmak imkânını verir. «Bundan dolayı büyük kapitalistler küçükleri altederler... Rekabet her zaman birçok küçük kapitalistin ezilmesi ve onların kapitalinin galip gelene geçmesiyle sonuçlanır.» (Marx'ın işaret ettiği gibi, bu hareket kredi sistemi sayesinde çok hızlandırılır.)

Marx'ın çözümlemesine göre, bu betimlenen sürecin, *rekabetten dolayı birikimin* iki ayrı yönü vardır. Bunlardan biri, kapitalistin varlığını koruyabilmek için gittikçe daha çok kapital biriktirmek ya da yoğunlaştırmak zorunda olmasıdır; bu, uygulamada gittikçe daha çok ve daha yeni makinelere gittikçe daha çok sermaye yatırmak ve böylece işçilerinin *üretkenliğini* gittikçe arttırmak demektir. Kapitalin birikiminin ikinci yönü, kapitalin türlü kapitalistlerin ve kapitalist sınıfın ellerinde *yoğunlaşmasıdır*. Kapitalistlerin sayılarının azalması hareketi de, bununla birlikte yürür. Marx'ın —yalnızca birikim ya da yoğunlaşmadan farklı olarak— kapitalin *merkezleşmesi*⁴ dediği hareket budur.

Şimdi Marx'a göre, bu terimlerden üçü, rekabet, birikim ve üretkenliğin artması, bütün kapitalist üretim düzenlerinin ana eğilimlerini dile getirmektedirler; bunlar, ilk adımın öncülü olarak «kapitalist rekabet ve birikim yasaları»ndan söz ederken dile getirdiğim şeylerdir. Ne var ki, dördüncü ve beşinci terimler, yoğunlaşma ve merkezleşme, birinci adımın sonucunun bir bölümünü meydana getiren bir eğilime işaret etmektedirler; çünkü bunların servetin gittikçe artması ve gittikçe daha az elde toplanması eğilimini dile getirmektedirler. Ne var ki, sonucun öbür bölümüne, artan sefalet yasasına, daha karmaşık bir usavurma ile varılmaktadır. Ama bu usavurmayı açıklamaya geçmeden önce ilkin sonucun kendisini açıklamam gerekiyor.

MARX'IN KEHANETİ

Marx'ın kullanımına göre, «artan sefalet» terimi iki ayrı anlama gelebilir. Ya sefalet çekenlerin arttığı anlamında sefaletin kapsamını anlatmak için kullanılabilir, ya da çekilen sefaletin arttığı anlamında sefaletin yoğunluğunu anlatmak için. Marx hiç şüphesiz sefaletin hem kapsam, hem yoğunluk bakımından artmakta olduğuna inanıyordu. Ne var ki, bu kadarı, iddiasını yürütmek için gereksediğinden fazlasıdır. Kehanetçi usavurmanın amaçları açısından, «artan sefalet» teriminin daha geniş bir yorumu, yani sefaletin kapsamının arttığı, yoğunluğunun ise artsın veya artmasın herhalde belli bir azalma göstermediği şeklindeki bir yorumu —daha iyi değilse—⁵ aynı derecede iyi iş görürdü.

Fakat, başka ve daha önemli bir hususa da işaret etmek gerekir. Marx'a göre, sefaletin artması, *çalıştırılan işçilerin, sömürülmelerinin, yalnızca sayıca değil, yoğunluk bakımından da artması* anlamına gelmektedir. İtiraf edilmelidir ki aynı süreç Marx'ın —görelî— «artık nüfus» ya da «yedek endüstri ordusu»⁶ dediği işsizlerin sayılarını olduğu kadar ıstıraplarını da arttırmaktadır. Ne var ki, bu süreçte işsizlerin görevi, işçiler üzerine baskı yaparak kapitalistlerin onların sırtından kâr etme çabalarını, onları sömürmelerini desteklemektir. «Yedek endüstri ordusu,» demektir Marx⁷, «sanki üyelerini onlar paralarıyla yetiştirmişlercesine kapitalistlerin hizmetindedir. Kapitalizm kendi değişen ihtiyaçlarını karşılamak için her zaman hazır bir sömürülebilir insan hammaddesi yaratmaktadır... Çöküntü ve yarı-refah devrelerinde yedek endüstri ordusu işçiler üzerindeki baskısını sürdürür; fazla üretim ve gelişme anlarında da onların isteklerine gem vurur.» Marx'a göre artan sefalet, aslında işgücünün sömürülmesinin artması demektir; ve işsizlerin işgücü sömürülmediğine göre, onlar ancak işçilerin sömürülmesi sürecinde kapitalistlerin ücretsiz yardımcıları görevini yapabilirler. Sonraki Marxçılar sefaletin artmak eğiliminde olduğu kehanetini doğrulayan deneysel bir gerçek olarak işsizliğin artmasını gösterdikleri için, bu nokta önemlidir; ne var ki, işsizliğin Marx'ın kuramını doğruladığını öne sürmek, ancak bunun işçilerin sömürülmesiyle birlikte, yani uzun iş saatleri ve düşük gerçek ücretlerle birlikte ortaya çıkması halinde mümkündür.

Bunlar, «artan sefalet» teriminin anlamını açıklamaya yetebilir. Ama Marx'ın bulduğunu iddia ettiği artan sefalet *yasa'sını* hâlâ açıklamak gerekmektedir. Bununla, Marx'ın bütün kehanetçi usavurmasını dayandırdığı öğretiyi kastediyorum; yani kapitalizmin birikim mekanizması, kapitalisti yenik düşmemek için sürekli olarak işçiye aktarmak zorunda olduğu ağır baskılar altında tuttuğundan, kapitalizmin işçilerin sefaletini azaltmasının mümkün olmadığı öğretisini. Kapitalistlerin ödün verememeleri, işçilerin herhangi önemli bir taleplerini, isteseler de karşılayamamaları bundandır; «kapitalizmin düzeltilemeyip ancak yıkılabilmesi»⁸ bundandır. Bu yasanın usavurmanın ilk adımından çıkan sonuçlardan en önemlisi olduğu ortadadır. Öteki sonuç, servetin artması yasası, bu servet işçiler tarafından da paylaşılabilseydi, zararsız bir şey olurdu. Bundan dolayı, Marx'ın bunun im-

kânsız olduğu yolundaki iddiası, eleştirici incelememizin ana konusu olacaktır. Ama Marx'ın bu iddia lehinde öne sürdüğü düşünceleri ortaya koyup eleştirmeye geçmeden önce, sonucun ilk bölümü, artan servet kuramı, üzerine kısaca birkaç söz söyleyebilirim.

Marx'ın gördüğü servetin birikmesi ve yoğunlaşması yolundaki eğilimin varlığı şüphe götürmez. Üretkenliğin artması hakkındaki kuramı da genel olarak ayrıcasızdır. Her ne kadar bir girişimin büyümesinin onun üretkenliğine yapacağı yararlı etkilerin bir sınırı varsa da, makinelerin artma ve gelişmelerinin yararlı etkilerinin bir sınırı olamaz. Ama kapitalin gittikçe daha az elde toplanıp merkezileşmesi sorununa gelince, işler o kadar basit değildir. Hiç şüphesiz bu yönde bir eğilim vardır ve dizginlenmemiş bir kapitalizm düzeni içinde buna karşı çıkan pek az güç olur. Dizginlenmemiş bir kapitalizm düzeninin betimlenmesi olarak alınırsa Marx'ın çözümlemesinin bu bölümüne pek bir şey denemez. Ne var ki, bir kehanet olarak daha az savunulabilir. Çünkü bugün biliyoruz ki, yaşamın araya girebileceği birçok yollar vardır. Kazanç ve veraset vergileri, merkezileşmeye karşı çıkacak çok etkili araçlar olarak kullanılabilirler ve böyle de kullanılmışlardır. Tröst kırıcı yasalar da bu amaçla kullanılabilirler, ama belki daha az etkili olurlar. Marx'ın kehanetçi usavurmasını değerlendirebilmek için bu yönde büyük ilerlemeler olabileceğini düşünmeliyiz; ve geçen bölümlerde olduğu gibi, burada da Marx'ın sermayenin merkezileşeceği ve kapitalistlerin sayısının azalacağı yolundaki kehanetini dayandırdığı usavurmanın geçerli olmadığını öne sürmek zorundayım.

İlk adımın ana öncül ve sonuçlarını böylece açıklayıp ilk sonucu da bir kenara koyduktan sonra, dikkatimizi tümüyle Marx'ın öbür sonucu, artan sefalet hakkındaki kehanetçi yasayı türetmesine yöneltebiliriz. Onun bu kehanetini temellendirmek çabasında üç ayrı eğilim ayırdedilebilir. Bunları, bu bölümün gelecek dört altbölümünde II: Değer Kuramı; III. Artık Nüfusun Ücretler Üzerindeki Etkisi; IV: Konjonktür; V: Düşen Kâr Oranının Etkileri, başlıkları altında ele alacağım.

II

Marx'ın, gerek Marxçılar ve gerekse Marx düşmanları tarafından çoğu kez Marxçılığın köşe-taşı sayılan *değer kuramı*, bence onun az önemli bölümlerinden biridir. Gerçekten de doğrudan doğruya gelecek bölüme geçmeyip ele almamın tek nedeni, onun genel olarak önemli sayılması ve benim kuramı incelemeden niçin bu fikirde olmadığımı açıklayamayacağımdır. Ama hemen belirtmek isterim ki, Marx'ın değer kuramının Marxçılığın gereksiz bir bölümü olduğunu ileri sürerken Marx'a hücum etmiyorum, onu savunuyorum. Çünkü, hiç şüphe yok ki, değer kuramının kendi payına epeyce zayıf olduğunu göstermiş olan eleştirciler, genel olarak haklıydılar. Ama onlar haksız olmuş olsalardı bile, Marx'ın asıl önemli siyasal-tarihsel öğretilerinin böylesine tartışmalı bir kuramdan bağımsız

MARX'IN KEHANETİ

olarak geliştirilebileceklerini göstermek, ancak Marxçılığın durumunu güçlendirmeye yarardı.

Marx'ın kendi amaçları için kendinden önce gelenlerden —o, özellikle A. Smith ve David Ricardo'dan söz ediyor— alarak uyguladığı *emeğe bağlı değer kuramı*⁹ fikri, aslında oldukça basittir. Bir marangoz tutmak isterseniz, ona saat başına para vermeniz gerekir. Ona bir eşyanın niçin ötekinden daha pahalı olduğunu sorarsanız birincisine daha çok emek gittiğine işaret edecektir. Emekten başka, tabii, keresteye de para vermek zorunda kalırsınız. Ama bu soruna biraz daha yakından bakarsanız, dolaylı olarak kerestenin yetiştirilmesi, kesilmesi, biçilmesi, taşınması, vb. için para ödediğinizi görürsünüz. Bu düşünceler, genel olarak yapılan işe, aldığınız bir eşya karşılığında ona giden emeğe, yani onu üretmek için gerekli iş saatlerine orantılı olarak para verdiğiniz kuramını akla getirmektedir.

«Kabaca» diyorum, çünkü fiilî fiyatlar inip çıkar. Ne var ki, bu fiyatların arkasında daima fiilî fiyatın etrafında döndüğü¹⁰ ve o malın «alış-veriş (değişim) değeri» ya da kısaca «değeri» adı verilen bir türlü ortalama fiyat vardır. Marx bu genel fikri kullanarak bir eşyanın *değerini*, onu üretmek (ya da çoğaltmak [yeniden üretmek]) için gerekli ortalama iş saatleri olarak tanımladı.

İkinci kuram, *artıkdeğer kuramı* da hemen hemen bunun kadar basittir. Marx onu da kendinden önce gelenlerden almıştı. —Engels, Marx'ın bu konudaki ana kaynağının Ricardo olduğunu söylüyor¹¹. Belki yanılıyor, ama burada onun konuyu anlatış biçimini izleyeceğim—. Artıkdeğer kuramı emekçi değer kuramı sınırları içinde «Öyleyse, kapitalist nasıl kâr ediyor?» sorusuna cevap vermek çabası olarak ortaya çıkmaktadır. Kapitalistin kâr etmesi, fabrikasında üretilen malların piyasada gerçek fiyatları üzerinden, yani üretilmeleri için gerekli iş saatleri ile orantılı olarak satıldığını kabul edersek, ancak işçilerine ürettikleri malın tam değerini vermemesiyle mümkündür. Böylece, işçinin aldığı ücret, çalıştığı saatlerin değerine eşit değildir. Buna göre, işgününü ikiye ayırabiliriz; yarattığı değere uygun ücret aldığı saatler ve kapitalist için değer yarattığı saatler¹². Buna koşut olarak işçiler tarafından üretilen değerın tümünü de ikiye ayırabiliriz: Ücretlerine uygun olarak yarattıkları değer ve artıkdeğer denen geri kalanı. Bu artıkdeğere kapitalist sahip çıkar ve *kârının* tek dayanağı budur.

Buraya dek kuram oldukça basittir. Ne var ki, burada bir kuramsal güçlük ortaya çıkmaktadır. Bütün bu değer kuramı bütün eşyaların alış-verişinde geçerli olan fiilî fiyatları açıklamak için ortaya atılmıştı; ve hâlâ kapitalistin piyasada malının tam değerini, yani ona verilen emeğin karşılığı olan bir fiyat alabildiği kabul edilmektedir. Ama öyle görünüyor ki, işçi iş piyasasında kapitaliste sattığı metanın tam karşılığını alamamaktadır. Sanki ona kazık atılıyormuş ya da hakkı yeniyormuş gibi oluyor; her hal-ükârda artıkdeğer kuramının kabul ettiği genel yasaya, yani her metanın fiilî fiyatının, hiç olmazsa bir ilk yaklaştırma olarak, o metanın değeri ta-

tilebilecek olan metaları göz önüne alalım. Şimdi bu türlü bir metanın değerinin fiyatının değerinden daha yüksek olduğunu varsayalım; bu, o belli üretim alanında aşırı kâr sağlanabileceği anlamına gelirdi. Türlü üreticilerin o metayı üretmelerine yol açılır, rekabet sayesinde de fiyat düşerdi. Bunun tersi, değerinden düşük bir fiyatla satılan bir metanın fiyatının artmasına yol açardı. Buna göre, fiyatlar inip çıkar, fakat metanın değeri etrafında dönmek eğilimini gösterirlerdi. Başka bir deyişle, serbest rekabet düzeni içinde değer yasasına güç kazandırmak eğiliminde olan şey ¹⁶, *arz ve talep* mekanizmasıdır.

Marx'ta bu türlü düşüncelere sık sık rastlanır, örneğin *Kapital*'in üçüncü cildinde ¹⁷ niçin türlü üretim dallarındaki kârların kendilerini ortalama bir kâra göre ayarlama eğiliminde olduklarını açıklamak için bu türlü bir düşünceye başvurur. Aynı zamanda birinci ciltte, ücretlerin niçin tam geçim haddi etrafında, ya da aynı anlama gelen, açlık düzeylerinde kaldığını göstermek için kullanılmaktadırlar. Ücretlerin bu düzeyden aşağı olması halinde işçilerin gerçekten açlıktan ölecekleri ve iş piyasası için gerekli işgücünün ortadan kalkacağı açıktır. Ama insanlar, yaşadıkları sürece çoğalacaklardır; ve Marx —altbölüm IV'de göreceğimiz gibi— niçin kapitalizmin birikim mekanizmasının bir artık nüfus, bir yedek endüstri ordusu meydana getirmek zorunda olduğunu ayrıntılı olarak göstermeye çalışmaktadır. Buna göre, ücretler açlık düzeyinin hemen üzerinde olduğu sürece iş piyasasında her zaman yeterli değil, hattâ artık bir işgücü olacaktır; ve Marx'a göre, ücretlerin artmasına engel olan da bu artık işgücüdür ¹⁸: «Yedek endüstri ordusu işçiler üzerindeki baskısını sürdürür; ... buna göre, arka planda hep bu artık nüfus gerçeği olmak üzere, emek arz ve talebi yasası işlemektedir. Artık nüfus, bu yasanın işleme alanının kapitalistin sömürme ve ezme hırsına en uygun gelecek sınırlar içinde kalmasını sağlar.»

b) Şimdi bu satırlar gösteriyor ki, Marx'ın kendisi de değer kuramını daha somut bir kuramla; arz ve talep yasasının nasıl belli bir durumda açıklanması gereken etkiyi, örneğin açlık düzeyindeki ücretleri ortaya çıkarmak üzere işlediğini gösteren bir kuramla desteklemek gerektiğini anlamıştı. Ne var ki, eğer bu yasalar söz konusu etkileri açıklamaya yetiyorlarsa, o zaman emek değer kuramına hiç ihtiyacımız yoktur, bir ilk yaklaştırma olarak savunulabilir olsa bile, —ki bunun böyle olduğunu da sanmıyorum—. Bundan başka, Marx'ın da kavradığı gibi, serbest rekabetin yürürlükte olmadığı ve onun için de değer kuramının yürümeyeceği açık olan bütün özel halleri açıklamak için arz ve talep yasaları gereklidir; örneğin, bir tekelin fiyatları daima «değer»lerin üzerinde tutmak için kullanıldığı özel durumları açıklamak için. Marx bu durumların ayrıcalı durumlar olduğunu kabul ediyordu; bu görüş doğru değildir; ama nasıl olursa olsun tekellerin varlığı gösteriyor ki, arz ve talep yasaları yalnızca değer kuramını desteklemek için vazgeçilmez bir temel olmakla kalmaz, aynı zamanda çok daha geniş uygulama alanları da vardır.

MARX'IN KEHANETİ

Öte yandan eğer Marx'ın yaptığı gibi, serbest bir iş piyasasının varlığını ve devamlı bir işgücü fazlasını varsayarak arz ve talep yasalarının Marx'ın gözlediği sömürü olaylarını, daha kesin söylenirse, işçilerin sefaleti ve girişimcilerin refahı olayını açıklamak için gerekli olmakla kalmayıp aynı zamanda yeterli olduğu ortadadır. (Marx'ın bu artık işgücü hakkındaki kuramı aşağıda, altbölüm IV'de daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.) Marx'ın da gösterdiği gibi, işçilerin bu koşullar altında uzun saatler düşük ücretlerle çalışmak, yani kapitalistlerin «emeklerinin büyükçe bir bölümüne elkoymalarına» izin vermek zorunda kalacakları ortadadır. Ve Marx'ın kendi usavurmasının bir bölümü olan bu usavurmada, «değer»in sözünü bile etmek gerekmemektedir.

Buna göre, değer kuramının Marx'ın sömürü kuramının tamamen gereksiz bir bölümü olduğu ortaya çıkıyor; ve bu değer kuramının doğru olup olmadığı sorunundan bağımsız olarak böyledir. Ama Marx'ın sömürü kuramının içinden değer kuramı elendikten sonra geri kalan bölümü, eğer artık nüfus öğretisini kabul edersek, hiç şüphesiz doğrudur. Bir artık nüfusun varlığının —servet devlet içinde yeniden dağıtılmazsa— açlık derecesinde ücretlere ve yaşayış düzeyleri arasında kısırtıcı farklara yol açacağı kuşkusuzdur.

(Yeteri kadar açık olmayan, Marx tarafından da açıklanmayan nokta, niçin nüfusun talepten fazla olmakta devam edeceğidir. Çünkü, eğer emeği «sömürmek» o kadar kârlı bir iş ise, niçin kapitalistler rekabet nedeni ile gittikçe daha çok emek kiralarak kârlarını arttırmak zorunda kalmıyorlar? Başka bir deyişle, niçin iş piyasasını da birbirleriyle rekabet ederek ücretleri artık kâr getirmeyecek, yani sömürüyü imkânsız kılacak bir düzeye kadar yükseltmiyorlar? Marx şu cevabı verirdi —altbölüm V'e bakınız—: «Çünkü rekabet onları sermayelerinin gittikçe artan bir bölümünü makinelere yatırmaya zorlayacağından ücretleri arttırmaya sermaye ayırmazlar.» Ne var ki, bu cevap doyurucu değildir, çünkü paralarını makine satın almaya ayırsalar bile, bunu ancak ya makine imal etmek üzere emek satın alarak, ya da başkalarının aynı amaçla emek satın almasına yol açarak yapabilirler, böylece de emek talebini arttırırlardı. Bu gibi nedenlerden, Marx'ın gözlediği «sömürü» olaylarının, onun inandığı gibi tamamen serbest rekabete dayanan bir piyasanın işleme şekline değil, başka faktörlere —özellikle düşük bir üretim düzeyi ile tam rekabete dayanmayan piyasa faktörlerinin bir araya gelmesine— dayandığı ortaya çıkıyor.) Fakat olayların ayrıntılı ve doyurucu bir açıklamasının¹⁹ hâlâ ortaya çıkmamış olduğu anlaşılıyor.

c) Değer kuramı ve onun Marx'ın incelemesindeki yeri hakkındaki bu sözlerime son vermeden önce, onun başka bir görünümü üzerine de kısaca birkaç söz etmek istiyorum: Fiyatların arkasında, fiyatların ancak onun «bir görünüm biçimi»²⁰ olduğu nesnel, gerçek ya da hakikî bir değer olduğu fikri —ki bu, Marx'ın icadı değildi— açıkça gizli ve özsel ya da hakikî gerçeklik ile düşkünsel ve değişen bir görünüm arasında ayrım ya-

pan Platonculuğun etkisini göstermektedir. İtiraf edilmelidir ki, Marx bu mistik nesnel «değer»i ortadan kaldırmak için çok çalışmış, fakat başaramamıştır²¹. O, gerçekçi olmaya, ancak gözlemlenebilir ve önemli olan bir şeyi —iş saatlerini— fiyat olarak ortaya çıkan gerçeklik olarak kabul etmeye çalıştı; gerçekten de bir malı üretmek için gerekli iş saatlerinin, yani onun Marxçı anlamdaki «değer»inin, önemli bir faktör olduğu kuşkusuzdur. Ve bir bakıma da tabii bu iş saatlerine o metanın «değeri» deyip demeyeceğimiz tümüyle sözel bir sorundur. Ne var ki, böyle bir terminoloji yanıltıcı ve garip biçimde gerçekdışı bir görünüm alabilir, özellikle Marx ile birlikte emeğin üretkenliğinin arttığını kabul edersek. Çünkü, Marx'ın kendisi de işaret etmiştir ki²², üretkenliğin artmasıyla bütün metaların değerleri düşer, bundan dolayı da gerçek ücretlerle kârların, yani hem işçiler hem kapitalistler tarafından tüketilen malların artması ve bunun yanında ücretlerin ve kârların değerlerinin de düşmesi, yani onlara harcanan emeğin azalması mümkün olur. Buna göre, nerede kısalan iş saatleri ve işçilerin hayat koşullarının gerçekten düzelmesi gibi gerçek ilerlemeler görürsek, —gelirin paraca artmasından²³, bu altınla hesaplansa bile, tamamen bağımsız olarak— orada işçiler aynı zamanda Marxçı «değer»in, gelirlerinin bu gerçek özü ya da maddesinin, onu üretmek için gereken süre kıaldığına göre, azalmakta olduğundan acı acı yakınabilirler. (Kapitalistler de buna benzer bir şikâyetle bulunabilirlerdi.) Bütün bunları Marx da itiraf ediyor; bu da değer terminolojisinin ne kadar yanıltıcı olabileceğini ve işçilerin gerçek toplumsal sınamalarını dile getirmekten ne kadar uzak olduğunu gösteriyor. Emeğe bağlı değer kuramında, Platoncu «öz» deneyden tamamiyle kopmuştur...²⁴

III

Tabii Marx'ın emeğe bağlı değer kuramını ve artıkdeğer kuramını bir kenara koyduktan sonra da, *artık nüfusun* işçi ücretleri üzerine yaptığı baskı hakkındaki incelemesini (bkz. Altbölüm II'nin (a)'sının sonu) hâlâ elde tutabiliriz. Serbest bir iş piyasasının ve bir artık nüfusun, yani yaygın ve kronik işsizliğin bulunması halinde —ki, işsizliğin Marx'ın zamanından çağımıza kadar etkili olmuş olduğu kuşkusuzdur— ücretlerin açlık ücretleri düzeyinin üzerine çıkamayacakları inkâr edilemez; aynı varsayımlar ve yukarıda geliştirilen birikim öğretisi kabul edilirse, Marx'ın, her ne kadar bir artan sefalet yasası ortaya atmakta haksız olsa bile, bir yüksek kârlar ve artan servet dünyasında, işçinin devamlı kaderinin açlık ücretleri ve bir sefalet hayatı olabileceğini öne sürmekte haklı olmuş olduğu anlaşılır.

Bana öyle geliyor ki, her ne kadar Marx'ın çözümlemesi hatalı olmuş olsa da, «sömürü» olayını açıklamaya çalışmış olması en yüksek saygıya değer. (Geçen bölümün b)'sinde işaret edilmiş olduğu gibi, şimdi bile bunu açıklayan gerçekten doyurucu bir kuram yokmuş gibi duruyor.) Tabii Marx'

MARX'IN KEHANETİ

ın gözlediği koşulların, bir devrimle değiştirilmezlerse sürüp gidecekleri kehanetinde bulunurken, yanıldığı, daha da kötüleşecekleri kehanetinde bulunurken ise, daha da çok yanıldığı itiraf edilmelidir. Gerçekler bu kehanetleri yanlış çıkarmışlardır. Bundan başka, incelemesinin dizginlenmemiş, yani araya girmeciliği kabul etmemiş bir sistem için geçerli olduğunu kabul edebilseydik bile, kehanetçi usavurmanın tümü yıkılır. Marx'ın kendi çözümlemesine göre, bu türlü gelişmelerin ya bastırılacaklarını ya da bir devrimle denk şiddette toplum olaylarına yol açacaklarını beklememiz gerekecekti. Çünkü, toplu sözleşme bir tür işgücü tekeli kurarak kapitale karşı çıkabilir; kapitalistin ücretleri düşük tutmak amacıyla yedek endüstri ordusuna başvurmasının önüne geçebilir ve böylece kapitalisti daha az kâra razı olmaya zorlayabilir. Burada niçin, «İşçiler, birleşiniz!» çağrısının, Marxçılık açısından, gerçekten de dizginlenmemiş kapitalizme verilebilecek tek cevap olduğunu anlıyoruz.

Ama aynı zamanda niçin bu çağrının devletin araya girmesi sorununun ortaya çıkmasını gerektirdiğini ve niçin dizginlenmemiş sistemin sonunun gelmesine ve birçok biçimlerde ortaya çıkabilecek olan yeni bir sistemin, *araya girmeciliğin*²⁵ ortaya çıkmasına yol açmasının muhtemel olduğunu da anlıyoruz. Çünkü kapitalistlerin, sendikaların iş piyasasında serbest rekabete son vereceklerini ileri sürerek işçilerin birleşmesine engel olmaları hemen hemen kaçınılmazdır. Bunun üzerine araya girmezcilik tutumu (özgürlük paradoksunun bir bölümü olan)²⁶ şu sorunla karşılaşır: Devlet hangi özgürlüğü koruyacaktır? Emek piyasasının özgürlüğünü mü, yoksa işçilerin birleşmesi özgürlüğünü mü? Hangi karara varılırsa varılsın, bu, devletin araya girmesine, ekonomik koşullar alanında sendikaların olduğu kadar devletin de örgütlenmiş gücünün kullanılmasına yol açar. Koşullar ne olursa olsun, devletin ekonomik yükümlülüklerinin alanının genişlemesine yol açar, bu yükümlülük bilinçli olarak kabul edilse de, edilmese de. Bu da Marx'ın kuramını dayandırdığı varsayımların kabul edilemeyecekleri anlamına gelir.

Buna göre, tarihi artan sefalet yasasının dayandığı üretim geçersizdir. Geriye kalan, yalnızca, yüz yıl önceki işçilerin sefaletleri hakkında içlendirici bir anlatım ve bunu, Lenin'in dediği gibi²⁷, Marx'ın, «Çağdaş toplumun gelişmesinin ekonomik yasaları» (yani, yüz yıl önceki dizginlenmemiş kapitalizmin yasaları) adını verebileceğimiz şeylerle yiğitçe açıklamaya kalkmasıdır. Ama tarihsel bir kehanet olarak yorumlandığı, bazı tarihsel gelişmelerin «kaçınılmazlığı»nı çıkarsamak için kullanıldığı sürece üretim geçersizdir.

IV

Marx'ın çözümlemesinin önemi, çok geniş çapta gününde bir artık nüfus olmuş olmasına ve bu durumun günümüze dek devam etmiş bulunmasına dayanır. (Oysa, bu gerçek, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, hâlâ do-

yurucu bir biçimde açıklanmış değildir.) Ne var ki, şimdiye dek Marx'ın işçi ücretlerini düşük tutmak için kendisine gerekli olan artık nüfusu biz-zat kapitalist üretim düzeninin yarattığı yolundaki iddiasını desteklemek için öne sürdüğü düşünceleri incelemedik. Oysa, bu kuram kendi başına zekice bir kuram olmakla kalmaz, aynı zamanda Marx'ın *ticaret devresi* (konjonktür) ve genel çöküntüler hakkındaki, kapitalist sistemin yol açacağı çekilmez sefaletten dolayı çökeceği kehanetiyle ilgisi ortada olan, ku-ramını da içine alır. Marx'ın kuramını olabildiğince güçlü biçimiyle ele alabilmek için onu biraz değiştirdim²⁸. (Yani, biri üretimin yalnızca geniş-letilmesi, öbürü yoğunlaştırılması için kullanılan iki türlü makine arasın-da ayrım yaptım.) Ne var ki bu değişikliğin Marxçılarda şüphe uyandırması gerekmez, çünkü kuramı eleştirecek değilim.

Düzeltilmiş artık nüfus ve konjonktür kuramının ana hatları şöylece dile getirilebilir: Kapitalin birikmesi, kapitalistin kârının bir bölümünü yeni makinelere yatırdığı anlamına gelir; bunu dile getirmenin bir başka yolu da, kârının bir bölümünün makinelerden, ancak bir başka bölümünün tüketim metalarından meydana geldiğini söylemektir. Bu makineler de ya endüstrinin *genişletilmesi*, örneğin yeni fabrikalar kurulması vb. amacıyla, ya da mevcut fabrikaların üretkenliğini arttırmak yoluyla üretimi *yoğun-laştırmak* amacıyla kullanılabilirler. Birinci tür makine, işçi istihdamının artmasını mümkün kılar, ikinci tür makinenin etkisi ise, işçileri gereksiz kılmak, yani, Marx'ın zamanında bu sürece verilen ad ile, «işçileri serbest bırakmak»tır. (Günümüzde buna bazen, «teknolojik işsizlik» deniyor.) Şim-di Marx'ın düzeltilmiş konjonktür kuramının tasarladığı kapitalist üretim düzeni aşağı yukarı şöyle işler: Eğer başlangıçta şu ya da bu nedenle en-düstrinin genel olarak genişlediğini varsayarsak, o zaman yedek endüstri ordusunun bir bölümü işe girer, iş piyasası üzerindeki baskı hafifler ve üc-retler yükselme eğilimi gösterirler. Bir refah çağı başlar. Ama ücretler artınca önceleri ücretlerin düşük olmasından dolayı kârlı olmayan bazı üre-timi yoğunlaştırıcı buluşlar kâr getirir duruma gelirler. (Her ne kadar bu türlü makinelerin fiyatları artmaya başlasa bile.) Bundan dolayı «işçileri serbest bırakan» türden makinelerin yapımı artar. Bu makinelerin yapılma evresinde oldukça refah devam eder ya da artar. Ama bir kez bu makine-ler üretime geçtiler mi, manzara değişir. (Marx'a göre aşağıda, altbölüm V.de ele alınacak olan kârların azalması süreci bu değişmeyi hızlandırır.) İşçiler «serbest bırakılır», yani açlığa mahkûm edilirler. Ne var ki, birçok alıcının çekilmesi iç piyasasının çökmesine yol açacaktır. Bunun sonucu olarak fabrikalardaki birçok makine çalışmaz hale gelecektir (daha az üre-ten makineler daha önce), bu da kendi payına işsizliğin daha çok artma-sına, piyasanın daha çok çökmesine yol açar. Birçok makinenin çalışma-dan durması, pek çok sermayenin değersiz duruma geldiği, birçok kapita-listin yükümlülüklerini yerine getiremedikleri anlamına gelir; buna göre sermaye ürünlerinin vb. üretiminde tam bir durgunluğa yol açan malî bir kriz ortaya çıkar. Ne var ki, bir yandan çöküntü (ya da Marx'ın deyimiyle,

MARX'IN KEHANETİ

«kriz») hükmünü sürerken, bir yandan da durumun düzelmesini sağlayacak olan koşullar olgunlaşmaktadır. Bu koşullar başlıca yedek endüstri ordusunun çok genişlemesi ve işçilerin açlık ücretlerini kabul etmeye hazır duruma gelmelerinden ibarettir. Ücretler çok düşük olunca üretim bir çöküntü piyasası fiyatlarıyla bile kârlı olur; ve bir kez kâr başladı mı kapitalist tekrar biriktirmeye geçer, tekrar makine almaya başlar. Ücretler çok düşük olduğu için, (belki o arada keşfedilmiş olan) «işçileri serbest bırakan» türden makineleri kullanmayı kârlı bulmaz. Önceleri üretimi genişletmek amacıyla makine satın alır. Bu da yavaş yavaş istihdamın artmasına ve iç piyasanın kalkınmasına yol açar. Bir refah devri gelmektedir yine. Böylece başladığımız noktaya dönmüş oluyoruz. Devre kapanmıştır, süreç yeniden başlayabilir.

Düzeltilmiş Marxçı işsizlik ve konjonktür kuramı budur. Söz vermiş olduğum gibi, onu eleştirmeyeceğim. Konjonktür kuramı sorunu oldukça zor bir konudur ve onun hakkında yeterince bilginin olmadığı (hiç olmazsa benim yeterince bilgim olmadığı), kesindir. Ana hatları çizilen kuramın eksikleri olduğu, özellikle kredi yaratılmasına dayanan bir para sisteminin varlığını ve istifçilik gibi görünümüleri yeterince gözönüne almadığı çok muhtemeldir. Ama ne olursa olsun, konjonktürler görmezlikten gelinecek bir olgu değildir ve onun bir toplum sorunu olarak önemi üzerinde ısrar etmiş olmak, Marx'ın en üstün taraflarından biridir. Her ne kadar bütün bunları itiraf etmek gerekirse de, Marx'ın konjonktür kuramı temeline dayandırmaya çalıştığı kehaneti eleştirebiliriz. Bir kez, çöküntülerin, yalnızca kapsamları bakımından değil, aynı zamanda işçilerin sefaletin de artması bakımından, gittikçe kötüleşeceklerini iddia ediyor. Ama (belki yakından ele alınacak olan, kâr oranlarının azalması kuramı dışında) bunu destekleyecek hiçbir düşünce öne sürmüyor. Ve gerçek sonuçlara bakılacak olursa anlaşılacağı gibi, her ne kadar işsizliğin etkileri, özellikle de ruhsal etkileri, işçilerin buna karşı sigortalanmış oldukları ülkelerde bile, ne kadar feci olursa olsun, işçilerin sefaletinin Marx'ın zamanında çok daha yoğun olmuş olduğu kuşkusuzdur. Ama asıl söylemek istediğim bu değil.

Marx'ın zamanında bugün adına «konjonktür karşıtı önlemler siyaseti» denen devlet araya girmeciliği tekniği kimsenin aklına gelmemiştir; gerçekten de böyle bir düşüncenin dizginlenmemiş bir kapitalizm düzenine tamamen yabancı olması gerekir. (Ama Marx'ın zamanından önce bile Bank of England'ın bir kriz sırasındaki kredi siyaseti hakkında kuşkular belirdiğini ve bunun hakkında araştırmalara girildiğini görüyoruz.)²⁹ Ne var ki, işsizlik sigortası devletin araya girmesi ve onun için de yükümlülüğünün artması demektir, bunun da konjonktür karşıtı önlemler siyaseti konusunda deneyimlere yol açması olasıdır. Bu deneyimlerin illâki başarılı olmaları gerektiğini ileri sürmüyorum. (Her ne kadar sonunda konjonktürler sorunun pek o kadar zor bir sorun olmadığına ortaya çıkmasının muhtemel olduğuna, özellikle İsveç'in³⁰ bu alanda neler yapılabileceğini şimdiden

gösterdiğine inanıyorsam da.) Ama ısrarla belirtmek isterim ki, işsizliği bölük pörçük yöntemlerle ortadan kaldırmanın imkânsız olacağına inanmak (Marx'tan sonra yaşayan insanlar tarafından bile öne sürülen) insanların uçması sorununu çözmenin imkânsız olacağını öne süren fiziksel kanıtlara inanmak kadar dogmatik bir tutumdur. Marxçılar, bazen yaptıkları gibi, Marx'ın konjonktür karşıtı önlemler siyasetinin ve buna benzer bölük pörçük tedbirlerin yararsız olduğunu kanıtladığını söyledikleri zaman, resmen doğruyu söylemiyorlar; çünkü Marx, dizginlenmemiş bir kapitalist düzeni inceliyordu ve araya girmeciliği düşünde bile görmemişti. O, hiçbir zaman konjonktür sürecine, bunun imkânsız olduğunu kanıtlamak şöyle dursun, dışarıdan etki yapılabilmesi imkânım bile ele almamıştı. Kapitalistlerin insanların sefaleti karşısındaki sorumsuzluklarından yakınan bu insanların kendilerinin bu türlü dogmatik iddialarla insan sefaletini nasıl azaltabileceğimizi (Marx'ın diyeceği gibi, toplumsal ortamımıza nasıl egemen olabileceğimizi) ve toplumsal davranışlarımızın bazı beklenmedik sonuçlarını nasıl kontrol altına alabileceğimizi öğrenmemizi mümkün kılacak bu türlü deneyimlere karşı çıkacak kadar sorumsuz olduklarını görmek hayret vericidir. Ne var ki, Marxçılığı savunanlar kendi çıkarları uğruna ilerlemeye karşı çıktıklarının farkında değildirler; onlar, Marxçılık gibi hareketlerin ana tehlikesinin bir süre sonra türlü türlü çıkarları temsil etmeye başlamaları olduğunu ve maddî çıkarlar yanında düşünsel çıkarlar da olabileceğini göremiyorlar.

Burada başka bir noktayı da ele almak gerekir: Gördüğümüz gibi, Marx işsizliğin kapitalizm düzeninin ücretleri düşük tutmak ve işçilerin sömürülmesini kolaylaştırmak amacını güden bir gereci olduğuna inanıyordu; ona göre sefaletin artması aynı zamanda işçilerin sefaletlerinin de artması anlamına geliyordu; oyunun ana noktası da buydu. Ama bu görüşün Marx zamanında haklı olduğunu kabul etsek de sonraki sınamalar onu kehanet olarak kesinlikle yanlışlamışlardır. Marx'ın zamanından beri işçilerin yaşama düzeyleri her yerde yükselmiştir ve (Parkes'in Marx'ı eleştirirken ısrarla belirttiği gibi)³¹, fiyatların ücretlerden daha çabuk düşmeleri sonucunda, *istihdam edilmiş* işçilerin gerçek ücretleri bir çöküntü sırasında yükselme eğilimi gösterir. (Örneğin, son büyük çöküntü sırasında durum bu olmuştur.) Bu, özellikle işsizlik sigortasının ana ağırlığının işçiler tarafından değil de, girişimciler tarafından çekildiğini, bundan dolayı da onların işsizlik yüzünden Marx'ın tasarısına göre olacağı gibi dolaylı olarak kâr edecek yerde, dolaysız olarak zarar ettiklerini göstermesi bakımından Marx'ı kesinlikle yanlışlayan bir olgudur.

V

Şimdiye dek ele alman Marxçı kuramlardan hiçbiri, ilk adımın en önemli noktasını ciddi olarak kanıtlamaya bile kalkışmamaktadırlar; bu nokta, birikimin kapitalisti, kendisi yok olmamak için işçilere geçirmek

zorunda kaldığı, güçlü bir ekonomik baskı altında tuttuğu; bunun için de kapitalizmin düzeltilemeyip ancak yıkılabileceği iddiasıdır. Bu noktayı kanıtlama çabası, Marx'ın *kâr oranının düşme eğilimi göstereceği* hakkındaki yasayı ispatlamayı amaçlayan kuramında görülmektedir.

Marx'ın kâr oranı dediği şey, faiz oranına karşılık gelir; kapitalistin yıllık kâr ortalamasının yatırılmış, işleyen bütün kapitaline olan oranıdır «Bu oran,» diyor Marx, «sermaye yatırımlarının hızla artması sonucunda düşme eğilimi gösterir, çünkü sermaye yatırımları kârın artabileceğinden daha hızlı bir gidişle birikeceklerdir.»

Marx'ın bunu kanıtlamak için kullandığı usavurma da yine oldukça zekicedir. Gördüğümüz gibi, kapitalist rekabet, kapitalistleri emeğin üretkenliğini arttırmaya yarayacak yatırımlar yapmaya zorlamaktadır. Hattâ Marx, onların böylece üretkenliği arttırmakla insanlığa büyük bir hizmet yaptıklarını bile itiraf ediyordu³²: «Kapitalizmin uygarlaştırıcı etkilerinden biri artıkdeğeri üretim güçlerine ve toplumun daha yüksek bir düzeyde kurulması için gerekli koşulları —kölelik, serflik gibi— eski biçimlerden daha yararlı olan bir biçimde ve daha uygun koşullar altında elde etmesidir. Hattâ toplumun daha yüksek bir düzeyde kurulması için gereken öğeleri bile hazırlar; ... çünkü verilen bir süre içinde üretilen yarayışlı malların miktarı emeğin üretkenliğine bağlıdır.» Ne var ki, kapitalistler, yalnızca insanlığa yaptıkları bu hizmeti belli bir niyet sonucu yapmamakla kalmazlar, üstelik rekabetin zorlamasıyla giriştikleri bu hareket şu nedenle kendi çıkarlarına da aykırıdır.

Her kapitalistin sermayesi iki bölümden meydana gelir. Bunlardan biri toprağa, makinelere, hammaddelere vb. yatırılmıştır, öteki ücretler için kullanılır. Marx ilk bölüme, «sabit sermaye», ikincisine «değişebilir sermaye» demektedir, ama ben bu terminolojinin biraz yanıltıcı olduğuna inandığım için bu bölümlere «gayrimenkule çevrilmiş sermaye» ve «ücret sermayesi» diyeceğim. Marx'a göre kapitalist, ancak işçileri sömürerek, yani ücret sermayesini kullanarak kâr edebilir. Gayrimenkule çevrilmiş sermaye, rekabet zoruyla sürdürmek, hattâ sürekli olarak arttırmak zorunda olduğu bir tür yüküttür. Ne var ki, bu artış, kârının artmasına yol açmaz; ancak ücret sermayesinin genişletilmesi bu sağıltıcı etkiyi verebilirdi. Ama üretkenliğin artması yönündeki genel eğilim sermayenin gayrimenkul bölümünün ücret sermayesine oranla artması anlamına gelir. Bundan dolayı, tüm sermaye de artacak, fakat kâr bununla orantılı olarak artmayacaktır; bu da kâr oranının azalmasını gerektirecektir.

Şimdi bu usavurma sık sık üzerine şüphe çekmiştir; gerçekten de Marx'tan çok önce bile içindeki fikirlerin gidişi bakımından onu eleştiren düşünceler öne sürülmüştür³³. Bu eleştirilere rağmen ben, Marx'ın usavurmasında bir doğruluk payı olduğuna inanıyorum; özellikle onu konjonktür kuramı ile birlikte ele alırsak. (Gelecek bölümde bu konuya kısaca dönmek istiyorum.) Ne var ki, burada bu usavurmanın artan sefalet kuramı ile bir ilgisi olup olmadığını araştırmak istiyorum.

Marx bu ilişkiyi şöyle tasarlıyor: Eğer kâr oranı düşmek eğilimi gösterirse kapitalist mahvolma tehlikesiyle karşılaşır. Yapabileceği tek şey, bunu işçilerin sırtından çıkarmaya çalışmak, yani sömürüyü arttırmaktır. Bunu iş saatlerini uzatarak, işi hızlandırarak, ücretleri azaltarak, işçilerin yaşama giderlerini arttırarak (enflasyon), daha çok sayıda kadın ve çocuğu sömürerek yapabilir. Kapitalizmin, kâr etme ve rekabet süreçlerinin bağdaşmamalarından doğan iç çelişmeleri burada zirveye varır. Onlar, önce kapitalisti birikim yapmaya ve üretkenliği arttırmaya zorlar, böylece kâr oranının düşmesine yol açarlar. Ondan sonra, onu sömürüyü dayanılmaz derecede arttırmaya ve bununla birlikte sınıflararası gerginliği de körüklemeye zorlarlar. Buna göre, uzlaşma imkânsızdır. Çelişmeler ortadan kaldırılamaz. Bu durumun da sonunda kapitalizmin defterini dürmesi gerekir.

Ana fikir budur. Ama geçerli olabilir mi? Hatırlamalıyız ki, kapitalist sömürünün temelinde üretkenliğin artması vardır; ancak işçi, kendisinin ve ailesinin gereksediğinden fazlasını üretebilirse, kapitalist de kendine artıkdeğerden bir kâr payı ayırabilir. Marx'ın terminolojisine göre, üretkenliğin artması demek, artıkdeğerin artması demektir; bu, hem kapitalistin daha çok iş saatini kendine ayırabileceği, hem de üstelik saat başına daha çok mal imal edileceği anlamına gelir. Başka bir deyişle, kâr pek çok artar. Marx da bunu itiraf ediyor³⁴. Kârın azaldığını öne sürmüyor; yalnızca sermayenin kârdan çok daha çabuk artması gerekeceğini, onun için de kâr oranının azalacağını öne sürüyor.

Ama bu böyle ise, kapitalistin istese de istemese de işçilere geçirmek zorunda kalacağı ekonomik bir baskı altında olması hiç de gerekmez. Belki de kâr oranının azalmasını görmek hoşuna gitmeyecektir gerçekten. Ne var ki, geliri azalmayıp aksine arttığı sürece ortada gerçek bir tehlike yoktur. Ortalama bir başarılı kapitalist için durum şöyle olacaktır: Gelirinin süratle arttığını, sermayesinin ise daha büyük bir süratle arttığını görecektir; yani, tasarrufları gelirinin tüketime ayırdığı bölümünden daha hızlı olarak artmaktadır. Ben bunun, onu çaresizlik içinde birtakım tedbirlere başvurmaya zorlayacak ya da işçilerle uzlaşmasını imkânsız kılacak bir durum olduğunu sanmıyorum. Aksine bu bana, pekâlâ tahammül edilebilir bir durum gibi görünüyor.

Tabii durumda biraz tehlike olduğu da doğrudur. Hesaplarını sabit ya da artan bir kâr oranına güvenerek yapmış olan kapitalistlerin başları derde girebilir; ve bunun gibi şeyler gerçekten de konjonktörü körükleyerek çöküntüyü daha belirgin duruma getirebilir. Ama bunun Marx'ın yaptığı geniş kapsamlı kehanetlerle ilgisi pek azdır.

Böylece, Marx'ın, artan sefalet kuramını kanıtlamak üzere öne sürdüğü, üçüncü ve son usavurması hakkındaki çözümlemem de sona eriyor.

VI

Marx'ın kehanetlerinde nasıl tamamen yanlış olduğunu, bunun yanında dizginlenmemiş bir kapitalizmin cehennemine karşı ateşli bir şekilde karşı çıkmasında ve «İşçiler, birleşiniz!» çağrısında ne kadar haklı olduğunu göstermek için *Kapital*'in içinde Marx'ın «Genel Kapitalist Birikim Yasası» nı³⁵ ele aldığı bölümünden birkaç satır aktaracağım: «Fabrikalarda genç erkek işçiler, erkeklik çağına varmadan önce tükenip gitmektedirler; ondan sonra çok küçük bir azınlığı endüstrinin işine yarayacak durumda kalmakta, onun için de pek çoğunun işlerine son verilmektedir. Daha sonra bunlar, endüstrinin genişlemesiyle birlikte artan yüzer artık nüfusun bir bölümü haline gelmektedirler. Sermaye, emek gücünü o kadar çabuk tüketmektedir ki, orta yaşlı işçi çoğu kez tükenmiş bir adamdır. Resmî tıp görevlisi Dr. Lee kısa süre önce, "Manchester üst-orta sınıfın ortalama yaşam süresinin 38 yıl, buna karşılık işçi sınıfının ortalama yaşam süresinin 17 yıl olduğunu, Liverpool'da ise bu rakamların 35'e karşılık 15 olarak tezahür ettiğini" açıkladı. Çalışan sınıf çocuklarının sömürülmesi onların üretimini daha kârlı kılar... Emeğin üretkenliği ne kadar artarsa ... işçinin yaşama koşulları o kadar tehlikeli bir duruma gelir... Kapitalist düzen içinde emeğin toplumsal üretkenliğini arttırmaya yarayan bütün yöntemler ... baskı ve sömürüyü arttırma araçları haline getirilirler; bunlar işçiye bir insan parçacığı haline getirecekler, onu makinenin bir dişlisi durumuna düşürecekler, ona bir işkence hayatı yaşatacaklardır, karısını ve çocuklarını da kapitalist düzenin baskısı altına sürükleyeceklerdir... *Bundan da kapitalistin birikim yaptığı oranda, işçinin yaşam koşullarının, aldığı ücret ne olursa olsun, bozulacağı sonucu çıkar...* Toplumun serveti ne kadar çok olursa, işleyen kapitalin miktarı, büyümesinin genişliği ve güçlülüğü ne kadar çok olursa ... artık nüfus da o kadar artar... Sermayenin gücü arttıkça, yedek endüstri ordusu da büyür. Ama ... yedek endüstri ordusu büyüdükçe, sefaletleri ancak çalışmanın ıstıرابının artmasıyla azalabilecek işçi kütleleri, resmen sefil olarak kabul edilen kütleler de artar. *Kapitalist birikimin mutlak ve genel yasası budur.* Toplumun bir tarafında servet, öteki tarafında sefalet, işçi ıstıرابı, kölelik, cehalet, hayvanlaşma ve ahlâkî çöküntü birikir...»

Marx'ın zamanının ekonomisi hakkında çizdiği bu tablo ne yazık ki doğrudur. Fakat birikim ile birlikte sefaletin de artacağını öne süren yasası geçerli değildir. Onun zamanından beri üretim araçları onun düşüne-meyeceği kadar gelişmiş ve emeğin üretkenliği artmıştır. Ne var ki, çocuk emeğinin kullanılması, iş saatleri, emeğin ıstıرابı ve hayatın tehlikesi artmamış, azalmıştır. Bu sürecin devam edeceğini öne sürmüyorum. İlerlemenin bir yasası yoktur ve her şey bize bağlı olacaktır. Ama bugünkü durumu Parkes³⁶ bir tek cümlede özlü ve doğru bir şekilde özetliyor: «Düşük ücretler, uzun çalışma saatleri ve çocukların çalıştırılması, Marx'ın öndediği gibi kapitalizmin yaşlılık çağına değil, gençlik çağına özellikleri olmuşturlar.»

BÖLÜM 20 · KAPİTALİZM VE KADERİ

Dizginlenmemiş kapitalizm ortadan kalkmıştır. Marx'ın zamanından beri demokratik araya girmecilik büyük ilerlemeler yapmış ve —kapital birikiminin sonucu olarak— emeğin üretkenliğinin artması, sefaleti hemen hemen ortadan kaldırmayı mümkün kılmıştır. Bu da, şimdiye dek birçok ciddi hataların yapılmış olduğu kuşkusuz olmakla birlikte, bu yolda ne kadar çok şey başarılabilceğini gösterir ve bizim daha çok şey yapılabileceğine inanmamıza yol açmalıdır. Çünkü daha pek çok şey yapmak, pek çok hatayı düzeltmek gerekmektedir. Bunu ancak demokratik araya girmecilik başarabilir. Her şey bizim gayretimize bağlıdır.

Usavurmalarının güçlülüğü konusunda hiç hayale kapılmıyorum. Sınamalar, Marx'ın kehanetlerinin yanlış olduğunu gösteriyorlar. Ne var ki, sınamaları belli bir şekilde yorumlayarak istenen sonuca varmak her zaman mümkündür. Gerçekten de Marx'ın kendisi ve Engels artan sefalet yasalarının niçin bekledikleri gibi işlemediğini açıklamak için bir *yardımcı varsayım* geliştirmeye başlamışlardı. Bu kurama göre, kâr oranının düşmesi, bununla birlikte de sefaletin artması eğilimi, kolonilerin sömürülmelerinin, ya da bugün söylendiği gibi, «modern emperyalizm»in etkisi altında önlenmektedir. Bu kurama göre, kolonilerin sömürülmesi ekonomik baskıların, ekonomik yönden olduğu kadar siyasal yönden de içerdeki endüstri işçilerinden bile daha zayıf bir grup olan, koloni proleterlerine geçirilmesidir. «Kolonilere yatırılan kapital,» diyor Marx³⁷, «orada kapitalist gelişmenin daha geri bir devrede olması gibi basit bir nedenle, aynı zamanda kölelerin, ucuza çalışan işçilerin vb. sömürüyü kolaylaştırmalarından ötürü, daha yüksek bir kâr oranı getirebilir. Bu, daha yüksek kâr oranlarının ana ülkeye gönderilince ortalama kâr oranına katılıp onu yükseltmemeleri için ortada bir neden göremiyorum. (İşaret edilmeye değer ki, bu «modern» emperyalizm düşüncesinin temelindeki fikir 160 yıl önce koloni ticareti hakkında onun «zorunlu olarak kâr oranını yüksek tutmaya katkıda bulunduğunu» ileri süren Adam Smith'e geri götürülebilir.) Engels bu kuramın geliştirilmesinde Marx'tan bir adım daha ileri gitti. İngiltere'de eğilimin sefaletin artmasına değil, oldukça büyük bir ilerlemeye doğru olduğunu itiraf etmek zorunda kalınca, bunun «İngiltere'nin bütün dünyayı sömürmekte olmasından dolayı» böyle olabileceğini ima ediyor ve beklediği gibi sefalet çekecek yerde, «gittikçe burjuvalaşan İngiliz işçi sınıfına» küçümseyici bir edayla çatıyor. Ve şöyle devam ediyor³⁸: «Dünyanın bu en burjuva ulusu, burjuvazinin *yanına* bir aristokrat burjuvazisi ve bir işçi burjuvazisi koyacak bir durum yaratmak istemektedir.» Şimdi Engels'in bu cephe değiştirmesi, en az geçen bölümde³⁹ sözünü ettiğim öteki cephe değiştirışı kadar ilginçtir ve onun gibi bu da, aslında sefaletin azalması olarak ortaya çıkan toplumsal gelişmelerin baskısı altında yapılmıştır. Marx kapitalizmi «orta sınıfı ve aşağı burjuvaziyi proleterleştirmekle» ve işçileri sefil duruma getirmekle suçluyordu. Engels ise düzeni —hâlâ suçlanıyor düzen— işçileri burjuvalaştırdığı için suçlamaktadır. Ama Engels'in yakınmasının en hoş yanı, Marxçı kehanetleri yalanlayacak

kadar saygısız davranan İngilizlere, «ulusların en burjuvası» demesine yol açan hiddetidir. Marxçı öğretiyeye göre, «ulusların en burjuva olanın»dan sefalet ve sınıf gerginliğini dayanılmaz bir dereceye kadar arttırmasını beklerdik; bunun yerine tam aksini görüyoruz. Ne var ki, iyi proleterleri kötü burjuvalar haline getiren kapitalist düzenin inanılmaz kötülüklerini duyunca iyi Marxçının tüyleri diken diken olmaktadır; Marx'ın sistemin kötülüğünün tamamen bunun aksine işlemesinden ibaret olduğunu gösterdiğini unutmaktadır. Buna göre Lenin'in modern İngiliz emperyalizminin korkunç amaçları ve feci sonuçları hakkında anlattıklarında ⁴⁰ şunları okuyoruz: «Nedenler: 1) Bu ülkenin bütün dünyayı sömürmesi; 2) Dünya piyasasındaki tekelleri; 3) Kolonilerdeki tekelleri. Sonuçları: 1) *İngiliz proleterlerinin bir bölümünün* burjuvalaşması; 2) Proleterlerin bir bölümü, kendilerini, burjuvaların satın aldıkları, hiç olmazsa burjuvalardan para alan, adamların yönetmesine izin verirler.» Öyle anlaşılıyor ki, Lenin bu —daha çok da Marx'ın tasarımı olduğu düzene uymadığı için— tiksindirici eğilime «proleterlerin burjuvalaştırılmaları» gibi güzel bir Marxçı isim vermekle, onun Marxçı bir eğilim haline geldiğine inanıyor. Marx'ın kendisi bütün dünyanın içinden geçmesi gerekli olan kapitalist endüstrileşme aşamasından ne kadar çabuk geçilirse o kadar iyi olacağını düşünüyordu, onun için emperyalist gelişmeleri desteklemek eğilimindeydi ⁴¹. Ama Lenin pek farklı bir sonuca vardı. İngiltere'deki işçilerin komünistleri değil de, «burjuvalar tarafından satın alınmış liderleri» izlemelerinin nedeni, İngiltere'nin kolonilere sahip olması olduğuna göre, o koloni imparatorluğunu ilerde bir patlamaya yol açabilecek olan tetik ya da fitil olarak görüyordu. Orada gerçekleşecek bir devrim ana ülkede artan sefalet yasasının işler duruma gelmesine yol açacak, bu da kendi payına orada da devrimin gerçekleşmesine yol açacaktı. Buna göre ateş kolonilerden yayılacaktı.

Tarihinin ana hatlarını çizdiğim yardımcı varsayımın artan sefalet yasasını kurtarabileceğine inanmıyorum; çünkü, sınamalar bu varsayımın kendisini de yanlışlıyorlar. Amerika Birleşik Devletleri'ni bir kenara koyarsak bile, İskandinavya Demokrasileri, Çekoslovakya, Kanada, Avusturalya, Yeni Zelanda gibi öyle ülkeler vardır ki, oralarda demokratik bir araya giricilik, koloni sömürülmesinin bir etkisi olmamış olmasına, hiç olmazsa varsayımı desteklemeye yetmeyecek kadar az etkili olmuş olmasına rağmen, işçilere yüksek yaşam düzeyi sağlamıştır. Bundan başka, koloni «sömüren» Hollanda, Belçika gibi ülkelerle Danimarka, İsveç, Norveç, Çekoslovakya gibi koloni sömürmeyen ülkeleri karşılaştırdırca, endüstri işçilerinin kolonilere sahip olunmasından yararlanmadıklarını görüyoruz, çünkü durum her yerde şaşılacak kadar birbirine benzemektedir. Ayrıca, her ne kadar koloni hareketinin koloni yerlilerine yüklediği sefalet uygarlık tarihinin en karanlık bölümlerinden biri ise de, sefaletlerinin Marx'ın zamanından beri arttığı iddia edilemez. Durum bunun tam aksidir; büyük bir ilerleme vardır. Oysa hem ilk kuram hem yardımcı varsayım doğru olsaydı, oralarda artan sefaletin iyice göze batması gerekirdi.

VII

Geçen bölümlerde usavurmanın ikinci ve üçüncü adımları için yaptığım gibi, şimdi de Marx'ın kehanetçi usavurmasının ilk adımının Marxçı partilerin eylemci taktikleri üzerinde ne gibi etkileri olduğunu gösteren örnekler vereceğim.

Sosyal Demokratlar, besbelli gerçeklerin zoruyla, sefaletin yoğunluğunun arttığı kuramını sessiz sedasız bir tarafa bıraktılar; ama taktikleri tümüyle sefaletin kapsamının arttığı yasaının geçerli olduğu, yani endüstri proleterlerinin sayıca artması gerektiği varsayımına dayanmakta devam etti. Siyasetlerini, «nüfusun büyük çoğunluğunu»⁴² temsil ettiklerine ya da yakında edeceklerine inanarak, tamamen endüstri işçilerinin çıkarlarını temsil etmeye hasretmiş olmaları bundandır. Onlar hiçbir zaman *Manifesto*'nun, «Tarihte görülen bütün bundan önceki hareketler azınlık hareketleriydi... Proleter hareketi ezici çoğunluğun, ezici çoğunluğun çıkarları uğruna giriştiği bilinçli ve bağımsız bir harekettir» diyen iddiasından şüphe etmediler. Bunun için kendilerinden emin bir biçimde endüstri işçilerinin sınıf bilinç ve güvenlerinin genel seçimleri kazanmalarına yol açacağı günü beklediler. «Sonunda kimin, az sayıdaki sömürücülerin mi, yoksa büyük çoğunluğun, işçilerin mi, muzaffer olacağı konusunda hiç şüphe olamaz.» İşçilerin hiçbir yerde, ezici çoğunluk şöyle dursun, çoğunlukta bile olmadıklarını ve istatistiklerin de artık işçi sayısının artması eğilimini göstermediğini göremediler. Demokratik bir işçi partisinin ancak başka partilerle, örneğin köylüleri ya da orta sınıfı temsil eden bir parti ile uzlaşmaya, hattâ işbirliği yapmaya hazır olması halinde haklı çıkabileceğini anlamadılar. Ve devleti yalnızca nüfusun çoğunluğunun temsilcileri olarak yönetmek istemeleri halinde, bütün siyasetlerini değiştirip yalnızca ya da başlıca işçileri temsil etmekten vazgeçmeleri gerektiğini de anlamadılar. Tabii safça (Marx'ın dediği gibi)⁴³, «proleter siyaseti sayesinde köylü üretici çevrelerinin, merkezî kentlerin etkisi altına alınarak, endüstri işçilerinin şahsında "doğal koruyucu"larma kavuşturulabileceğini» öne sürmek, sözünü ettiğim siyaset değişikliğinin yerine geçmez.

Komünist partilerinin durumu başkaydı. Onlar, artan sefalet kuramına sıkı sıkıya bağlı kalarak, bir kez işçilerin geçici olarak burjuvalaşmalarına yol açan nedenler ortadan kalkınca, sefaletin yalnız kapsam bakımından değil, yoğunluk bakımından da artacağına inanmakta devam ettiler. Bu inanç, siyasetlerinin Marx'ın «iç çelişkileri» diyebileceği niteliklerine epeyce katkıda bulundu.

Taktik durum oldukça basit görünmektedir. Marx'ın kehaneti sayesinde Komünistler, sefaletin artacağı kesin olarak biliyorlardı. Aynı zamanda işçilerin hayat şartlarını geliştirmek için onlarla birlikte mücadele etmezlerse, partinin işçilerin güvenini kazanamayacağını da biliyorlardı. Genel taktiklerinin ilkelerini şu iki ana varsayımın belirlemiş olduğu ortadadır. İşçilerin kendi paylarını talep etmelerini sağlayın, ekmek ve barınak için sonu gelmez mücadeleleri sırasında her halde onlara arka çıkın. Ge-

rek ekonomik, gerek siyasal olayda günlük isteklerini karşılamak için onlarla birlikte sebatla çalışın. Böylece, onların güvenini kazanırsınız. Aynı zamanda işçiler, durumlarını bu küçük mücadelelerle düzeltmenin mümkün olmayacağını, toptan bir devrimden başka hiçbir şeyin bir ilerleme sağlayamayacağını da anlarlar. Çünkü, bu küçük mücadelelerin başarısız olması mukadderdir; Marx'tan biliyoruz ki, kapitalistlerin sürekli olarak uzlaşmaları düpedüz imkânsızdır ve sefalet önünde sonunda *mutlaka* artacaktır. buna göre, işçilerin günlük mücadelelerinin vereceği tek —ama değerli— sonuç, sınıf bilinçlerinin artması olacaktır; bu, ancak savaşın ve devrimin sefaletlerini azaltabileceğini bilmenin verebileceği bir birlik duygusudur. Bu aşamaya varıldığı zaman sonul kavganın saati gelmiş demektir.

Kuram budur ve Komünistler buna uygun hareket etmişlerdir. Önce işçileri durumlarını düzeltmek için giriştikleri mücadelede desteklerler. Ama bütün beklenenlerin ve kehanetlerin aksine çaba başarılı olur. İstekleri kabul edilir. Besbelli bunun nedeni, az şey istenmiş olmasıdır. Daha fazlasını istemek gerekir. Ama istekler yine kabul edilir⁴⁴. Ve sefalet azaldıkça işçilerin kırgınlığı azalır, devrim komploları kuracak yerde, ücretler için pazarlığa girişmeye hazır duruma gelirler.

Burada Komünistler, siyasetlerinin tersine çevrilmesi gerektiğini görürler. Artan sefalet yasasını işler duruma getirmek için bir şeyler yapmalıdır. Örneğin, kolonilerde —başarılı bir devrim umudu olmayan yerlerde bile— karışıklık çıkarmak gerekmektedir, genel olarak işçilerin burjuvalaşmalarının önüne geçmek için her türlü felâketi kamçılayan bir siyaset izlenmelidir. Ne var ki, bu siyaset de işçilerin güvenini yok eder. Komünistler gerçek siyasal kavgalarda sınımasız olanlar dışındaki üyelerini yitirirler. Tam da, «İşçi sınıfının öncü kolları» dedikleri adamları yitirirler. «Durum ne kadar kötü olursa o kadar iyidir, çünkü sefalet devrimi hızlandıracaktır» diyen örtük ilkeleri işçileri şüphelendirmektedir, bu ilke ne kadar iyi uygulanırsa işçilerin kuşkusu o kadar artmaktadır. Çünkü onlar gerçekçidirler, güvenlerini kazanmak için, kişinin durumlarını düzeltmeye çalışması gerekir.

Buna göre siyasetin tekrar tersine çevrilmesi gerekir; kişi hem işçilerin şimdiki durumlarını düzeltmek için çalışmaya, hem de bunun aksini ummaya zorlanmaktadır.

Bununla, kuramın «iç çelişmeleri» en son karışıklığa yol açarlar. Bu, ihanetin sadakat ve sadakatın da ihanet anlamına gelebileceği için, kimin hain olduğunu kestirmenin güçleştiği devredir. Partiyi yalnızca —korkarım haklı olarak— onlara insancıl amaçlı tek canlı hareket olarak gördüğü için değil, aynı zamanda bilimsel bir kurama dayandığı için izlemiş olanların kalacakları bir devredir bu; çünkü, artık körü körüne bir otoriteye iman etmesini öğrenmek zorundadırlar. Önünde sonunda akılcılığa düşman mistikler olup çıkmaları gerekir.

Öyle anlaşıyor ki, yıkılmasına yol açacak iç çelişmelerden muztarip olan yalnızca kapitalizm değildir.

Bölüm 21

KEHANETİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Marx'ın tarihsel kehanetinin temelindeki usavurmalar geçersizdir. Çağdaş ekonomik eğilimlerden kehanet sonuçları çıkarmak yolunda giriştiği zekice kalkışım başarısızlığa uğramıştır. Bu başarısızlığın nedeni, usavurmanın deneysel temelleri hakkındaki incelemenin yetersiz olması değildir. Marx'ın çağının toplumu konusundaki ekonomik ve toplumbilimsel çözümlemeleri biraz tek yanlı olmuş olabilirler, ama tarafgirliklerine rağmen betimsel olmakla yetindikleri oranda yetkin şeylerdi. Onun kâhin olarak başarısızlığa uğraması, tarihsiciliğin sefaletinden, bugün bir tarihsel eğilim ya da akım izlenimi veren bir şey görsek bile, bunun yarın da böyle görünüp görünmeyeceğinden emin olamayacağımızdandır.

Marx'ın birçok konuları doğru açıdan gördüğünü itiraf etmeliyiz. Eğer kapitalizmin, onun tanıdığı biçimiyle, daha uzun süre devam edemeyeceği ve ebediyen sürüp gideceğini öne süren savunucularının haksız oldukları kehanetini ele almakla yetinirsek, o zaman haklı olduğunu söyleyebiliriz. Kapitalizmin yeni bir ekonomik sisteme dönüşmesine yol açacak olan şeyin «sınıf çekişmesi», yani işçilerin birleşmesi olduğunu öne sürmekte de haklıydı. Ama, Marx'ın sosyalizm adı altında, yeni düzeni, araya girmeciliği¹ öngördüğünü söyleyecek kadar ileri gitmemeliyiz. Gerçek şudur ki, ne olacağı hakkında en ufak bir fikri yoktu. «Sosyalizm» dediği şeyin araya girmeciliğin hiçbir biçimi ile, hattâ Rusya'daki biçimi ile bile, en küçük bir ilişkisi yoktu; çünkü o, gelecek olan gelişmenin devletin, siyasal olduğu kadar ekonomik etkisini de azaltacağına inanıyordu, oysa araya girmecilik bu etkinin her yerde artmasına yol açmıştır.

Marx'ı eleştirdiğime ve, bir ölçüde, demokratik bölük pörçük araya girmeciliği —özellikle Bölüm 17'nin VII'nci ayrımında açıklanan kurumcu türünü— savunmakta olduğuma göre, Marx'ın devlet gücünün azalacağı yolundaki umuduna sempati duyduğumu açıklamak isterim. Araya girmeciliğin, —özellikle doğrudan doğruya araya girmenin— kuşkusuz en büyük tehlikesi, devlet gücünün ve bürokrasinin artmasına yol açmasıdır. Birçok araya girmecilik taraftarları buna aldırılmazlar ya da göz yumarlar ki, bu da tehlikeyi arttırır. Ama bir kez tehlike olduğu gibi kabul edilince, onun üstesinden gelmek de mümkün olacaktır. Çünkü bu da yine bir bö-

lük pörçük toplum mühendisliği ve toplum teknolojisi sorunudur. Ama erkenden ona karşı çıkmak gerekir, çünkü bu, demokrasi için bir tehlike teşkil eder. Yalnızca güvenlik için değil, aynı zamanda özgürlüğe varmak için de plânlar yapmamız gerekir, başka hiçbir nedenle olmasa, güvenliği ancak özgürlük güvenlik altına alabilecek olduğundan ötürü.

Dönelim Marx'ın kehanetine. Ortaya çıkardığını iddia ettiği tarihî eğilimlerden birinin ötekilerinden daha kalıcı bir niteliği varmış gibi görünüyor; üretim araçlarının birikmesi ve özellikle emeğin üretkenliğinin artması eğilimini kastediyorum. Gerçekten de öyle anlaşılıyor ki, bu eğilim bir süre daha devam edecektir, tabii uygarlığı yürütebilmeyi başarırsak. Ne var ki, Marx bu eğilimin ve «uygarlaştırıcı etkileri»nin farkına varmakla kalmadı, aynı zamanda onun içindeki örtük tehlikeleri de farkettiler. Özellikle o —her ne kadar ondan önce birkaç kişi, örneğin Fourier² de bunu yapmışsa da— «kapitalin tarihî görevi, onu haklı çıkaran şey» olarak gördüğü³ «üretim güçlerinin artması» ile —kapitalizmin çabuk gelişmesini desteklemiş olduğu anlaşılan— kredi sisteminin yol açtığı o pek yıkıcı olgu, *konjonktür* arasındaki ilişki üzerinde ilk kez ısrar etmiş olanlardan biridir.

Marx'ın —geçen bölümün IV'ünde ele alınan— konjonktür hakkındaki kendi kuramı şöylece dile getirilebilir: Her ne kadar serbest piyasanın iç yasalarının tam istihdam yolunda bir eğilim ortaya çıkardıkları doğru ise de, tam istihdam, yani emek gücünün kıtlığı konusunda atılacak her adımın mucit ve yatırımcıların yeni emek tasarrufu sağlayan makineler icat edip iş hayatına sokmalarına, böylece de —önce kısa bir yükselme konjonktürüne, fakat sonra— yeni bir işsizlik ve çöküntü konjonktürüne yol açacağı da doğrudur. Bu kuramın hangi oranda doğru olduğunu bilmiyoruz. Geçen bölümde de dediğim gibi, konjonktürler kuramı oldukça güç bir kuramdır, ve ben burada o konuya girmek niyetinde değilim. Ama Marx'ın üretkenliğin artmasının konjonktür değişikliklerinin ortaya çıkmasına yol açan öğelerden biri olduğu yolundaki inancı bana önemli göründüğü için, bu inancı destekleyecek birkaç besbelli düşünceyi geliştirmeme izin verilsin.

Aşağıdaki mümkün gelişmeler listesi, tabii, tüketici değildir; ama öyle düzenlenmiştir ki, emeğin üretkenliği arttığı zaman bu gelişmelerden en az biri ve belki de birkaçı birden ortaya çıkacak ve üretkenliğin artısını dengeleyecek oranda etkili olacaktır.

A) Yatırımlar artar, yani başka mallar üretme gücünü arttıran türden sermaye malları üretilir. (Bu da üretkenliğin daha çok artmasına yol açacağı için tek *başına* uzun zaman üretkenliğin artmasının etkilerini dengelemeyi sağlayamaz.)

B) Tüketim artar.

a) bütün nüfusun; ya da

c) bazı bölümlerinin —örneğin belli bir toplum sınıfının?

BÖLÜM 21 · KEHANETİN DEĞERLENDİRİLMESİ

- C) İş süresi azalır.
- a) Günlük iş saatleri kısalır.
 - b) Endüstri işçisi olmayan insanların sayısı artar; özellikle
 - b₁) Bilim adamlarının, hekimlerin, sanatkârların, iş adamlarının vb. sayısı artar.
-
- b₂) İstihdam edilmemiş işçilerin sayısı artar.
- D) Üretilen, fakat tüketilmeyen malların miktarı artar.
- a) Tüketim malları imha edilir.
 - b) Sermaye mallarından yararlanılmaz (fabrikalar işlemez).
 - c) Tüketim malları ve —A) da sözü edilen— sermaye mallarından başka türlü mallar, örneğin silâh üretilir.
 - d) Emek, sermaye mallarının yok edilmesi —ve böylece üretkenliğin azaltılması— yolunda kullanılır.

Bu gelişmeleri —tabîî liste genişletilebilir— öyle sıraladım ki, noktalı çizgiye, yani (C, b₁) e, kadar olanları genel olarak istenir sayılan gelişmelerdir, buna karşılık onun altındakiler, yani (C, b₂) den sonrası, genel olarak istenmeyen gelişmelerdir; bunlar çöküntü, silâh imalatı ve savaş alâmetidirler.

Şimdi açıktır ki, her ne kadar çok önemli bir faktör olabilirse de, A) tek başına sürekli olarak dengeyi sağlayamayacağına göre, öbür gelişmelerin bir ya da birkaçının ortaya çıkması gerekir. Aynı zamanda istenen gelişmelerin üretimin artmasını dengeleyecek oranda ortaya çıkmasını sağlayacak kurumlar bulunmaması halinde istenmeyen gelişmelerin bazılarının ortaya çıkacağını varsaymak akla yakın görünüyor. Ne var ki, bunların hepsi, belki silâh üretimi dışında, öyle bir niteliktedirler ki, A) da sözü edilen türden malların üretiminin ciddi şekilde azalmasına yol açmaları muhtemeldir, ki bu da durumu kötüleştirmektedir.

Yukarıdakilere benzer düşüncelerin her ne kadar totaliter devletlerin işsizliğe engel olmaındaki başarılarını açıklamaya yarasarlar bile, silâhlanma eğilimini ya da savaşı herhangi bir anlamda «açıklayabileceği»ne inanmıyorum. Bunların konjonktürleri «açıklayabilecekleri»ne de inanmıyorum, her ne kadar bunların, içinde kredi ve para sorunlarının da çok önemli bir rol oynayacakları, bir açıklamaya katkıda bulunmaları muhtemel olsa da; çünkü A) nın azalması, örneğin, aksi halde yatırıma harcanacak olan birikmiş paraların istiflenmesine yol açabilir — bu çok tartışılmış olan bir faktördür⁴. Marxçı kâr oranının azalması kuramının —eğer bu kuramın iler tutar tarafı varsa—⁵ istifçiliğin açıklanmasına yarayacak bir ipucu vermesi de imkânsız değildir; çünkü bir hızlı birikim devresinin böyle bir düşmeye yol açacağını varsayarsak bunun yatırımdan vazgeçirme ve istifçiliği teşvik etkisi olabilir, ki bu da A) nın azalmasına yol açabilir.

Ne var ki bu eğilimler bir konjonktür kuramı meydana getirmezler. Bu türlü bir kuramın görevi başka olurdu. Onun ana görevi, kendi başına arz ve

MARX'IN KEHANETİ

talebi denkleştirmek için çok etkili bir gereç olan serbest piyasa kurumunun niçin ekonomik çöküntülerin, yani fazla üretimin ya da az tüketimin, önüne geçmeye yetmediğini açıklamak olurdu ⁶. Başka sözlerle piyasadaki alım ve satımın, toplumsal davranışlarımızın beklenmedik etkilerinden biri olarak ⁷, konjonktürü meydana getirdiğini göstermemiz gerekirdi. Marxçı konjonktür kuramının amacı tam da budur; ve burada emeğin üretkenliğinin artması eğiliminin sonuçları hakkında burada öne sürülen düşünceler en çok böyle bir kuramı desteklemeye yarayabilirler.

Konjonktür hakkındaki bütün bu düşünceler konusunda bir yargıya varmayacağım. Ama bana öyle geliyor ki, modern kuramların ışığı altında bugüne kadar tamamen aşılmış olsalar bile, bunların pek değerli oldukları açıktır. Marx'ın yalnızca bu sorunu etrafı olarak ele almış olması bile, onu çok yüceltir. Şimdilik kehanetinin hiç olmazsa şu kadarı gerçekleşmiştir; üretkenliğin artması eğilimi devam etmektedir. Konjonktür de devam etmektedir ve devam etmesinin araya girmeci karşı tedbirlere, bundan dolayı da serbest piyasa sisteminin daha da çok sınırlandırılmasına yol açması muhtemeldir; bu da Marx'ın dizginlenmemiş kapitalizm düzeninin yıkılmasına yol açacak olan faktörlerden birinin konjonktürler olduğu yolundaki kehanetini doğrulayan bir gelişmedir. Ve buna bir başka başarılı olmuş kehaneti, yani işçilerin birleşmesinin de bu sürecin önemli faktörlerinden biri olacağı hakkındaki kehanetini eklemeliyiz.

Bu önemli ve geniş çapta başarılı kehanetler listesini göz önüne alınca, tarihsiciliğin sefaletinden söz etmekte haklı olabilir miyiz? Eğer Marx'ın kehanetleri kısmen olsun başarılı olmuşlarsa, yöntemini hafife almamız gerekir. Ne var ki Marx'ın başarısına daha yakından bakınca görülür ki, *onu başarıya götüren hiçbir zaman tarihsici yöntemi olmamış, hep kurumsal çözümleme yöntemleri olmuştur*. Buna göre, kapitalistin rekabet yüzünden üretkenliği arttırmak zorunda kaldığı yolundaki sonuca varılmasını sağlayan çözümleme tarihsici değil, tipik bir kurumsal incelemedir. Marx artık nüfus ve konjonktür kuramını da kurumcu bir incelemeye dayandırmaktadır. Ve sınıf kavgası kuramı bile kurumcu bir çözümlemeye dayanmaktadır; bu, servetin olduğu kadar, gücün de dağıtımını kontrol eden mekanizmanın, en geniş anlamında toplu sözleşmeyi mümkün kılan mekanizmanın bir bölümüdür. Bu çözümlemelerin hiçbir yerinde tarihsiciliğin tipik «tarihsel gelişme yasaları», devreleri, çağları ya da eğilimleri bir rol oynamazlar. Diğer taraftan Marx'ın öteki iddialı tarihsici sonuçlarının hiçbirisi, «kaçınılmaz gelişme yasaları»nın ya da «üzerinden atlanamaz tarih devreleri»nin hiçbirisi başarılı kehanetler olamamışlardır. Marx ancak kurumları ve görevlerini çözümlediği sürece başarılı olmuştur. Ve bunun aksi de doğrudur; iddialı ve genel tarihsel kehanetlerinin hiçbirisi kurumsal çözümlemenin kapsamına girmezler. Onları bu türlü bir çözümleme ile desteklemeye çalıştığı zaman, usavurmaları hep geçersiz olmaktadır. Gerçekten de, Marx'ın yüksek standartlarına oranla, genel kehanetleri oldukça düşük bir düşünsel düzeydedirler. Yalnızca içlerinde epeyce arzu-

ya dayanan düşünce barındırmakla kalmazlar, aynı zamanda siyasal tasarım gücü yoksunluğu da gösterirler. Kısaca söylenirse, Marx zamanının ilerici endüstricisinin, «burjuvalar»ının gelişme eğilimine olan inançlarını paylaşıyordu. Ne var ki, Hegel'in, Comte'un, Marx ve Mill'in bu safdilce iyimser tarihsicilikleri Platon ya da Spengler'in kötümser tarihsiciliklerinden daha az bâtil değildir. Sonra bu bir kâhin için çok elverişsiz bir donanımdır; çünkü tarihsel tasarım gücünü kısıtlayacaktır. Gerçekten de önyargıdan arınmış bir siyaset görüşünün ilkelerinden birinin insanlararası ilişkiler alanında her şeyin mümkün olduğunu, özellikle de düşünülebilecek hiçbir gelişimin insanların gelişim eğilimine, ya da «insan doğasının sözde yasaları»na karşı gelir gerekçesi ile bir kenara konamayacağını, anlamak olduğunu kabul etmek gerekir. «İlerleme gerçeği,» diyor H. A. L. Fisher, «tarih sayfalarına büyük harflerle yazılmıştır, ama ilerleme bir doğa yasası değildir. Bir kuşağın kaydettiği ilerlemeyi öteki kuşak yitirebilir.»⁸

Her şeyin mümkün olduğu ilkesi uyarınca, Marx'ın kehanetlerinin doğru çıkmış olmasının da pekâlâ mümkün olduğuna işaret etmek yerinde olabilir. Ondokuzuncu yüzyılın ilerlemeci imanı gibi bir iman, güçlü bir siyasal etken olabilir; kehanet ettiğini gerçekleştirmeye yardımcı olabilir. Buna göre, doğru bir kehanet bile bir kuramın, onun bilimsel niteliğinin doğrulanması olarak yorumlanmamalıdır. Daha çok bu, onun bir dinsel hareket olduğunu ve dinsel bir hareketin insanlara nasıl güç kazandırabileceğini gösterebilir. Özellikle Marxçılıkta dinsel öge pek belirgindir. En karanlık sefalet ve küçümseme anlarında, Marx'ın kehaneti işçilere görevlerinin önemi ve hareketlerinin insanlığa hazırlayacağı büyük gelecek hakkında yüreklendirici bir iman kazandırdı. 1864'ten 1930'a kadar geçen olaylara bakınca, Marx'ın toplum teknolojisi alanındaki çalışmaları desteklememiş olması gibi düşküsel bir durum olmamış olsa idi, Avrupa'daki olayların, bu kehanetçi dinin etkisi altında, kolektivist olmayan tipten bir sosyalizm yönünde gelişmiş olmasının mümkün olduğunu düşünüyorum. Orta Avrupa Marxçıları kadar Rus Marxçıları da, toplum mühendisliği için sıkı bir hazırlık yapmış, özgürlük için tasarılar hazırlamış olsalardı, bu belki bütün açık toplum dostları için inandırıcı olan kesin bir başarıya yol açardı. Ama bu bilimsel bir kehanetin doğrulanması olmazdı. Bir dinsel hareketin —insancılığa iman etmenin ve aklı dünyayı değiştirmek amacıyla eleştirici bir biçimde kullanmanın— bir sonucu olurdu.

Ne var ki, olaylar başka türlü gelişti. Marx mezhebinin kehanetçi ögesi ardıllarının zihninde ağır basıyordu. Bu öge başka her şeyi bir tarafa iterek serinkanlı ve eleştirici düşüncenin gücünü yoketti ve aklı kullanarak dünyayı değiştirebileceğimiz inancını ortadan kaldırdı. Marx'ın öğretilerinden geriye yalnızca, Marxçı tuzakları ile açık toplum uğruna yürütülen kavgayı felce uğratmak tehlikesini gösteren, Hegel'in kehanetçi felsefesi kaldı.

Bölüm 22

TARİHSİCİLİĞİN AHLÂK KURAMI

Marx'ın *Kapital*'i yazmaktaki amacı, toplumsal gelişmenin kaçınılmaz yasalarını bulmaktı. Toplum teknolojistine yararlı olacak ekonomi yasaları bulmak değildi. *Kapital*, ne adil fiyatlar, servetin eşit dağıtımı, güvenlik, üretimin akla yakın bir şekilde plânlanması ve her şeyin üstünde, özgürlük gibi sosyalist amaçların gerçekleşmesini sağlayacak ekonomik koşullar konusunda bir incelemeydi, ne de bu amaçları çözümlemek ve açıklamak yolunda bir girişimdi.

Ama her ne kadar Marx sosyalist amaçların ahlâk açısından haklı çıkarılması çabasına olduğu kadar Ütopyacı teknolojiye de şiddetle karşı çıkmış olsa da, yazılarında örtük olarak, bir ahlâk kuramı da vardır. O, bunu başlıca toplum kurallarını ahlâk açısından değerlendirmekle dile getiriyordu. Ne de olsa Marx'ın kapitalizme yönelttiği suçlama ahlâksal bir suçlamaydı. Düzen, içindeki tam bir biçimsel adalet ve hakkaniyet ile birlikte ortaya çıkan, zalim adaletsizlikten dolayı suçlanmaktadır. Düzen suçlanmaktadır, çünkü sömürücüyı sömürüleni köleleştirmeye zorlayarak her ikisini de özgürlüklerinden yoksun kılmaktadır. Marx ne servete karşı çıkmış, ne de fakirliği övmüştür. O, kapitalizmden servet birikimine yol açtığı için değil, oligarşik niteliğinden dolayı nefret ediyordu; bu düzende servet demek öbür insanların hayatlarını etkileme iktidarı anlamında siyasal iktidar demek olduğu için ondan nefret ediyordu. Emek gücü bir meta haline getirilmektedir; bu da insanların kendilerini pazarlarda satmaları gerektiği anlamına gelir. Marx, düzenden köleliği andırdığı için nefret ediyordu.

Toplum kurumlarının ahlâksal yönüne böylesine önem vermekle, Marx, davranışlarımızın uzak beklenmedik etkilerinden dolayı olan yükümlülüğümüz, örneğin toplum açısından adil olmayan kurumların hayatını uzatmaya yarayacak davranışlarımızdan dolayı üstleneceğimiz yükümlülük üzerinde ısrar ediyordu.

Ama, aslında geniş çapta toplumsal ahlâk üzerine bir çalışma olmasına rağmen, bu ahlâksal idealler *Kapital*'de hiçbir zaman açıktan dile getirilmezler. Bunlar, örtük olarak dile getirilirler, ama bundan dolayı güçlerini yitirmezler, çünkü söylenmek istenen pek açıktır. Öyle sanıyorum ki,

Marx vaaz vermekten nefret ettiği için ahlâk kuramını açıkça dile getirmekten çekinmiştir. Bir yandan talkını verip bir yandan salkımı yutan ahlâkçılara hiç güvenemeyen Marx, ahlâksal inançlarını açıkça dile getirmekten çekiniyordu. Ona göre, insanlık ve dürüstlük ilkeleri tartışılması gerekmeyen, olduğu gibi kabul edilecek şeylerdi. (O, bu alanda da iyimserdi.) O, ahlâkçılara, onları ahlâksızca saydığı bir düzenin dalkavuk savunucuları olarak gördüğü için saldırıyordu; liberalizm dalkavuklarına kendilerini beğenmişliklerinden dolayı, özgürlüğü günlerinde varolan özgürlüğü yokedici toplum düzeninin biçimsel özgürlüğü ile aynılaştırdıklarından dolayı saldırıyordu. Böylece, örtük olarak, özgürlük aşkını ortaya koyuyordu; ve felsefeci olarak bütüncülüğe eğilimli olmasına rağmen, kesinlikle kolektivist değildi, çünkü devletin «kuruyup gideceği»ni umuyordu. İnanıyorum ki, Marx'ın imanı temelde açık topluma bağlı olan bir imandı.

Marx'ın Hristiyanlığa karşı takındığı tavır da bu inançları ve zamanında kapitalist sömürsünün riyakârca bir savunusunun resmî Hristiyanlığın bir niteliği olmuş olması gerçeği ile yakından ilgilidir. (Tavır, gününün resmî Hristiyan ahlâkının Hristiyanlığa ve insanlığa aykırı bir riyakârlık olduğunu ortaya çıkaran¹ Hristiyanlığın büyük reformcusu, çağdaşı Kierkegaard'ınine oldukça benzemektedir. Bu türlü Hristiyanlığın tipik bir temsilcisi *Fakirlik Yasaları Üzerinde Bir Tartışma; İnsanlığın İyiliğini İsteyen Biri Tarafından* adlı kitabın yazarı, Marx'ın teşhir ettiği sömürü düzeninin çok kaba bir savunucusu olan Yüksek Kilise papazı J. Townsend'dir. «Açlık,» diye başlıyor Townsend savunmasına², «yalnız barışçı, gürültüsüz ve bağışlamaz bir baskı türü olmakla kalmaz, aynı zamanda çalışma ve emeğin en doğal dürtüsü olarak, en güçlü çabaların ortaya çıkmasına yol açar.» Townsend'in «Hristiyan» dünya düzeninde her şey —Marx'ın işaret ettiği gibi— çalışan sınıflar arasında açlığın sürekli kılınmasına dayanmaktadır; Townsend bunun gerçekten nüfus artışı ilkesinin arkasındaki tanrısal amaç olduğuna inanmaktadır; çünkü şöyle devam ediyor: «Öyle anlaşılıyor ki, her zaman toplumun en aşağılık, en zelim ve iğrenç görevlerini yapacaklar hep bulunsun diye, fakirlerin her zaman bir dereceye kadar bahtsız olmaları bir doğa yasasıdır. İnsan mutluluğu bundan dolayı toplam olarak epeyce artar ve daha nazik olanlar da... türlü zevklerine uygun olanları yapmak için serbest kalırlar.» Ve Marx'ın bu sözlerinden ötürü kendisine dediği gibi, «nazik dalkavuk papaz hazretleri», Fakirlik Yasalarının, açlara yardım etmek suretiyle, «Tanrı'nın ve doğanın dünya yüzünde kurdukları düzenin ahengini ve güzelliğini, simetrisini ve düzenliliğini bozacağını» eklemektedir.

Eğer bugün bu türlü «Hristiyanlık» dünyamızın büyük bir bölümünde ortadan kalkmışsa, bu oldukça geniş çapta Marx'ın gerçekleştirdiği ahlâksal reformasyonlar sayesinde mümkün olmuştur. İngiltere'de Kilisenin fakirlere karşı olan tutumunun Marx, İngiltere'de etkili olmaya başlamadan çok önce değiştiğini inkâr etmiyorum; ama Marx bu hareketin özellikle Avrupa'da ortaya çıkmasında etken olmuştur ve sosyalizmin ortaya

çıkması İngiltere'de de bu harekete güç kazandırmıştır. Onun, Hristiyanlık üzerindeki etkisini belki Luther'in Roma Kilisesi üzerindeki etkisine benzetebiliriz. Bunların her ikisi de birer meydan okumaydı, her ikisi de düşman kampında bir karşı devrime, ahlâk değerlerinin yeniden gözden geçirilmesine yol açmışlardı. Eğer Hristiyanlık bugün daha otuz yıl öncesi izlediğinden farklı bir siyaset izliyorsa, Marx'ın etkisine epeyce şey borçlu demektir. Hattâ *Yargıcın Kitabı* adlı yapıtında, «Görevi düzeltici bir fikir ortaya çıkarmak olanların önce mevcut düzenin çürük taraflarını kesinlikle ve derinden derine incelemeleri, sonra da olabildiği kadar tarafgir bir şekilde onun aksini savunmaları gerekir»³ diyen Kierkegaard'ın sözlerinin bu kurum tarafından dikkate alınmasına bile, bir dereceye kadar Marx yol açmıştır: («Bu böyle olduğundan,» diye eklemektedir Kierkegaard, «görünürde zeki olan biri düzeltici fikre karşı onun tarafgirâne olduğu eleştirisini yöneltir ve kamuoyuna hepsinin bundan ibaret olduğuna inandırır.») Bu anlamda Marxçılığın, ahlâksal tutarlılığıyla, yalnızca sözlere değil, hareketlere önem vermesiyle belki de zamanımızın en önemli düzeltici fikri olduğu öne sürülebilir⁴. Bu da kazandığı çok geniş etkililiği açıklar.

İnsanların kendilerini yaptıkları işlerde göstermeleri talebi, özellikle Marx'ın erken yapıtlarından bazılarında belirgindir. *Eylemciliği* olarak nitelenebileceğimiz bu tutumu en açık olarak *Feurbach Üzerine Tezler*'inin sonuncusunda dile getirilmektedir⁵: «Felsefeciler, evreni türlü biçimlerde yorumlamışlardır, oysa sorun onu *değiştirmektir*.» Ama bu eylemci tutumu başka birçok yazılarında, örneğin sosyalizmden «özgürlük cenneti», insanın «kendi toplumsal ortamının efendisi haline gelebileceği» bir cennet olarak sözettiği yerlerde de ortaya çıkmaktadır. Marx sosyalizmi, toplumu bugün belirleyen akıldışı güçlerden geniş çapta arınmış olacağımız ve insan aklının etken olarak insanlararası olayları denetleyebileceği bir devre olarak tasarlıyordu. Bütün bunlara ve Marx'ın genel ahlâksal ve duygusal tutumuna bakarak, onun «*Kaderimizin yaratıcıları mı olacağız, yoksa onun hakkında kehanetler yapmakla mı yetineceğiz?*» gibi bir seçim yapmak zorunda kalsaydı, sadece kehanette bulunacak yerde, yaratmayı seçmiş olduğundan şüphe edemiyorum.

Ama önceden de bildiğimiz gibi, bu güçlü «eylemci» eğilimleri tarihsiciliği tarafından frenlenmektedir. Bunun etkisi altında kâhin tarafı ağır basmıştır. O, hiç olmazsa kapitalist düzen içinde, «kaçınılmaz yasalar»a ve yapabileceğimizin «onun doğal evrim evrelerinin»⁶ doğum sancılarını kısaltmak ve azaltmak»tan ibaret olduğu gerçeğine boyun eğmemiz gerektiğine karar verdi. Marx'ın eylemciliği ile tarihsiciliği arasında büyük bir uçurum vardır ve bu uçurum, onun tarihin akıldışı güçlerine boyun eğmemiz gerektiğini öne süren öğretisi tarafından daha da derinleştirilmektedir. Çünkü, bütün geleceğimizi plânlamak için akıldan yararlanma çabalarının hepsine Ütopyaçı oldukları gerekçesiyle karşı çıktığı için, *daha akılsal bir evren yaratılması sürecinde aklın bir payı olamaz*. Ben böyle bir görüşün savunulamayacağına ve sonunda mistikliğe varacağına inanı-

yorum. Ama itiraf etmeliyim ki, bu uçuruma kuramsal bir köprü atmak, her ne kadar bu köprü bana pek sağlam görünmüyorsa da, mümkündür. Ben, Marx ve Engels'in yazılarında ancak kaba plânlarını bulabildiğimiz bu köprüye, onların *tarihsici ahlâk kuramı*⁷ adını veriyorum.

Kendi ahlâksal düşüncelerinin herhangi bir anlamda sonul ya da kendiliğinden haklı olduğunu itiraf etmek istemeyen Marx ve Engels, insancıl amaçlarına onları toplumsal koşulların ürünü ya da yansımaları olarak gösteren bir kuramın ışığı altında bakmayı tercih ettiler. Kuramları şöyle betimlenebilir: Eğer bir reformcu adaletsizliğe duyduğu nefret ya da adalete duyduğu sevgiden esinlendiğini düşünürse, —başka herkes, örneğin eski düzenin savunucuları gibi— yanılmaktadır. Daha kesin söylenirse, ahlâksal «adalet» ve «adaletsizlik» fikirleri toplumsal ve tarihsel gelişmenin yan ürünleridir. Ama bunlar önemli bir yan ürün türüdür, çünkü bu gelişmeyi yürüten mekanizmanın bir bölümüdürler. Bu görüşü örneklemek üzere işaret edilebilir ki, her zaman iki ayrı adalet ve adaletsizlik —ya da «özgürlük», «eşitlik»— düşüncesi yürürlüktedir. Bu görüşler gerçekten de birbirlerinden farklıdır. Bunlardan biri, yönetici sınıfın adalet düşüncesini, öteki ezilen sınıfın adalet düşüncesini temsil eder. Bu fikirler, tabii, sınıf durumunun ürünleridirler, ama aynı zamanda sınıf kavgasında da önemli bir rol oynarlar; onlar her iki tarafa da kavgalarını yürütmek için gerekli vicdan rahatlığını vermekle yükümlüdürler.

Bu ahlâk kuramı bütün ahlâk kategorilerinin tarihsel duruma bağlı olduklarını öne sürdüğü için tarihsici olarak nitelenebilir; ahlâk alanında ona çoğu zaman, *tarihsel görecilik* adı verilir. Bu görüşe göre, «Bu türlü davranmak doğru mudur?» sorusu eksik bir sorudur. Eksiksiz soru şöyle olurdu: «Onbeşinci yüzyıl derebeyliği ahlâkı anlayışı içinde bu türlü davranmak doğru mudur?» Ya da, «Ondokuzuncu yüzyıl proleter ahlâkı içinde bu türlü davranmak doğru mudur?» Engels bu tarihsel göreciliği şöyle dile getiriyordu⁸: «Bize bugün hangi ahlâk öğretilmektedir? İlk önceki yüzyılların mirası olan Hristiyan-derebeyi ahlâkı vardır; bunun da iki alt-bölümü vardır: Katolik ve Protestan ahlâkları, ki kendi paylarına bunların da alt-bölümleri eksik değildir, Cizvit-Katolik, Ortodoks-Protestan ahlâkından tutun da, gevşek "ileri" ahlâklara kadar. Bunların yanı sıra, modern burjuva ahlâkını ve geleceğin proleter ahlâkını da görüyoruz...»

Ne var ki, bu «tarihsel görecilik» hiç de Marxçı ahlâk kuramının tarihsici niteliğini tüketmemektedir. Bu kuramı savunanlardan birine, örneğin Marx'ın kendisine sorabildiğimizi farzedin: Niçin bu davrandığınız gibi davranıyorsunuz? Örneğin, devrimci etkinliklerinize son vermek için burjuvalardan rüşvet almayı neden alçaklık sayardınız? Marx'ın bu türlü bir soruyu yanıtlamaktan hoşlanmayacağını sanıyorum; herhalde dilediği, ya da kendini yükümlü saydığı gibi davrandığını ileri sürerek soruyu geçiştirmek isterdi. Ama bu karşılıklar asıl soruna değinmemektedirler. Marx'ın, hayatının pratik kararlarında çok sıkı bir ahlâk düzenine bağlı kalmış olduğu kuşkusuzdur; iş arkadaşlarından yüksek bir ahlâk düzeyi istediği

de aynı derecede kuşkusuzdur. Bu sorunlarla ilgili olarak kullandığımız terminoloji ne olursa olsun, şimdi karşımızdaki sorun, onun, «Niçin bu davrandığınız gibi davranıyorsunuz? Örneğin, niçin ezilenlere yardım etmeye çalışıyorsunuz? sorusuna vermiş olabileceği bir yanıt bulmaktır. (Marx ne doğumu, ne yetiştirilmesi, ne yaşama biçimi bakımından ezilen sınıfların bir ögesi değildi.)

Sanıyorum ki, böylece sıkıştırılırsaydı, Marx ahlâk kuramını tarihsici ahlâk kuramı dediğim öğretisinin çekirdeğini teşkil eden şu sözlerle açıklardı. Bir toplum bilimcisi olarak —diyebilirdi—, ahlâk düşüncelerimizin sınıf kavgasında silâh yerine geçtiklerini biliyorum. Bilimci olarak yine görüyorum ki, bu kavgada taraf tutmadan edemem, çünkü tarafsız kalmak bile bir tarafı tutmak anlamına gelir. Buna göre, önümdeki sorun şu biçimi almaktadır: Hangi tarafı tutmam gerekir? Belli bir tarafı seçtiğim zaman, tabii, ahlâkımı da seçmiş oluyorum. Desteklemeye karar verdiğim sınıfın çıkarlarına zorunlu olarak bağlı olan ahlâk düzenini kabul etmem gerekir. Ama bu temel karara varmadan önce, eğer kendimi sınıfımın ahlâk geleneğinden kurtarabilirsem, hiçbir ahlâk düzenine bağlı değilim; ne var ki, bu kurtulma da, tabii, rekabet halindeki ahlâk düzenleri üzerine herhangi bir bilinçli ve akılsal yargıya varabilmenin zorunlu bir önkoşuludur. Şimdi bir yargı ancak önceden kabul edilmiş bir ahlâk düzenine oranla ahlâksal olabileceğine göre, vardığım bu yargı herhangi bir anlamda ahlâksal bir yargı değildir. Ne var ki, *bilimsel* bir yargı olabilir. Çünkü, toplum bilimcisi olarak neler olacağını önceden görebiliyorum. Burjuvazinin, ahlâk düzenleri ile birlikte yokolacağını, proleterlerin ve onların ahlâk düzenlerinin muzaffer olacağını görebiliyorum. Bu gelişmenin kaçınılmaz olduğunu görebiliyorum. Ona karşı koymaya çalışmak delilik olurdu, tıpkı yer çekimine karşı koymaya çalışmanın delilik olacağı gibi. Kararımı proleterler ve onların ahlâkı lehine vermemin nedeni budur. Ve bu karar yalnızca bilimsel öngörüye, bilimsel tarihî kehanete dayanmaktadır. Her ne kadar bu karar, belli bir ahlâk düzenine dayanmadığı için, ahlâksal bir karar değilse de, kendisi, belli bir ahlâk düzeninin kabul edilmesine yol açar. Özetle söylenirse, temel kararım, —sizin sandığınız gibi— ezilenlere yardım etmek gibi duygusal bir karar değil, toplumun gelişme yasalarına boşu boşuna karşı koymamak karardır. Ancak bu karara vardıktan sonradır ki, nasıl olsa gelecek olan kavgada gerekli silâhlar olan, ahlâksal duyuları kabul edip onları sonuna kadar kullanmaya hazır olabilirim. Böylece gelmesi mukadder devrin gerçeklerini, ahlâkımın mihenktaşları kabul ediyorum. Ve böylece daha akılcı bir dünyanın akılcı plânlama olmaksızın ortaya çıkacağı iddiasındaki görünürdeki paradoksu da çözmüş oluyorum; çünkü, artık kabul etmiş olduğum ahlâk ilkelerine göre, geleceğin daha iyi, öyleyse de daha akılcı olması gerekir. Aynı zamanda eylemciliğim ile tarihsiciliğim arasındaki uçurumu da kapatıyorum. Çünkü her ne kadar toplumun hareketlerini belirleyen doğa yasasını buldumsa da onun doğal gelişme evrelerini bir kalem darbesiyle ortadan kaldıramayacağım ortadadır. Ama şu

BÖLÜM 22 · TARİHSİCİLİĞİN AHLÂK KURAMI

kadarını yapabilirim. Bu evrelerin doğum sancılarını azaltıp kısaltmaya etkin olarak yardımcı olabilirim.

Sanırım Marx'ın cevabı bu olurdu ve bence «tarihsici ahlâk kuramı» dediğim kuramın en önemli biçimini dile getiren de bu cevaptır. Engels şu satırları yazarken, bu kurama değiniyordu⁹: «Hiç kuşkusuz içinde en çok sayıda devamlı olacak olan öge taşıyan ahlâk, şimdiki zamanda, bugünün aşılmasını temsil eden ahlâktır, geleceğin ahlâkıdır, proleter ahlâkıdır. Bu düşünceye göre, bütün toplumsal değişmelerin ve siyasal devrimlerin sonul nedenleri adalet kavramının daha iyi anlaşılması değildir; bunları söz konusu çağın *felsefesinde* değil, *ekonomisinde* aramak gerekir. Mevcut kurumlarının akıldışı ve adaletsiz oldukları bilincinin artması bunun ancak bir belirtisidir...» Modern bir Marxçı da bu kuram hakkında şunları söylüyor: «Sosyalist amaçları, onları ahlâk temellerine dayanarak haklı çıkaracak yerde, toplum gelişmesinin akılcı bir ekonomi yasasına dayandırmakla Marx ve Engels sosyalizmin bir tarihî zorunluluk olduğunu ilân ettiler¹⁰. Bu, çok geniş çapta savunulan bir kuramdır; ama yeteri kadar açık ve kesin olarak dile getirildiği de pek enderdir. Bunun için eleştirilmesi ilk bakışta sanılacağından çok daha önemlidir.

Önce kuramın geniş çapta tarihsel kehanetin mümkün olmasına dayandığı açık. Eğer bundan kuşkulanırsanız, —ki hiç kuşkusuz kuşkulanmak gerekir— o zaman kuram, gücünün büyük bir bölümünü yitirir. Ama onu incelemek amacıyla önce tarihsel kehanetin saptanmış bir gerçek olduğunu ve bu kehanetin geçerli olduğu sürenin sınırlı olduğunu kabul edeceğim; gelecek 500 yıldaki olayları önceden bilebileceğimizi kabul edeceğim, ki bu Marxçı tarihsiciliğin en korkusuz iddialarını bile sınırlamayacak olan bir kabuldür.

Şimdi Marx'ın tarihsici ahlâk kuramının benimsenmesi, söz konusu alması ahlâk kuramlarından biri lehine ya da aleyhine benimsenmesi, konusunda verilecek temel kararın kendisinin bir ahlâksal karar olmadığı; belli bir ahlâksal duygu ya da düşünceye değil, tarihsel bir kehanete dayandığı yolundaki iddiasını inceleyelim. Bana öyle geliyor ki, bu iddia savunulamaz. Bunu iyice açıklamak için bu temel kararda etken olan buyruğu ya da davranış ilkesini açığa çıkarmak yetecektir. Bu ilke şudur: Geleceğin ahlâk düzenini benimseyiniz! Veya: Davranışları geleceğin ortaya çıkmasına en çok yardımcı olacak olanların benimsedikleri ahlâk düzenini benimseyiniz!.. Şimdi, gelecek 500 yılın nasıl geçeceğini kesinlikle bilebileceğimiz varsayımını kabul etsek bile, hiç de bu ilkeyi benimsememiz gerekmez. Örneğin, 1764'te Fransa'daki olayların 1864'e kadar nasıl gelişeceğini önceden kestirebilen Voltaire'in insancıl bir öğrencisinin durumu beğenmeyeceğini, gelişmeleri oldukça nahoş bulup, Napoléon III'ün ahlâk standartlarını kabul etmemeye karar vereceğini düşünmek hiç olmazsa mümkündür. Ben, diyebilirdi, insancıl standartlarıma bağlı kalacağım; onları öğrencilerime öğreteceğim; belki onlar bu karanlık devreyi atlatır ve bir gün tekrar muzaffer olurlar. Bunun gibi bugün kesin olarak bir kölelik devresine yöneldiğimizi, hay-

vanlık devrine döneceğimizi kesinlikle öngören birinin yine de bu gelecek devrenin ahlâk ilkelerini kabul etmemesi ve belki karanlık bir gelecekte ahlâk ilkelerinin tekrar canlanacağını umarak insancıl ideallerinin ayakta kalmasına elinden geldiğince katkıda bulunması en azından mümkündür. —Şimdilik daha fazlasını iddia etmiyorum.—

Bütün bunlar, en azından düşünülebilir. Belki de verilecek en «bil-gece» karar bu olmayabilir. Ama ne geleceğin bilgisinin, ne de herhangi bir toplumbilim ya da ruhbilim yasasının bu türlü bir kararı imkânsız kılmaması, tarihsici ahlâk kuramının savunulamaz olduğunu göstermektedir. Bir ahlâk kuramını yalnız geleceğin ahlâk kuramı olduğu için kabul etmemiz gerekip gerekmediği sorununun kendisi de bir ahlâk sorudur. Temel karar, geleceği bilmemize dayandırılmaz.

Önceki bölümlerde ahlâksal pozitivizmden, —özellikle Hegel'inkinden— yürürlükte olandan başka hiçbir ahlâk standardı olmadığını, varolanın iyi ve akılcı, bundan dolayı da güçlü olanın haklı olduğunu öne süren ahlâk kuramından söz ettim. Bu kuramın uygulama açısından görünümü şudur: Mevcut düzenin ahlâk bakımından eleştirilmesi imkânsızdır, çünkü ahlâk standartlarını belirleyen bu düzenin kendisidir. Şimdi incelemekte olduğumuz tarihsici ahlâk kuramı da ahlâksal pozitivizmin bir başka biçiminden ibarettir. Çünkü o da *ileride güçlü olacak olanın haklı olduğunu öne sürmektedir*. Burada halihazır yerine gelecek konmaktadır, hepsi bu. Ve bu kuramın uygulama açısından görünümü de şudur: Gelecekteki durumun ahlâk açısından eleştirilmesi mümkün değildir, çünkü ahlâk standartlarını belirleyen bu durumdur. Tabii burada «halihazır» ile «gelecek» arasındaki fark olsa olsa bir derece farkıdır. Geleceğin yarın, 500 yıl sonra veya 100 yıl sonra başladığını öne sürebiliriz. *Kuramsal yapıları bakımından ahlâksal tutuculuk, ahlâksal moderncilik ve ahlâksal fütürizm arasında hiçbir fark yoktur*. Vicdan izlenimi açısından da aralarında pek büyük fark yoktur. Eğer fütürist mevcut güçlerin tarafını tutan ahlâksal tutucuyu korkaklıkla suçlarsa, ahlâksal tutucu bu suçlamayı iade edebilir; o da ahlâksal fütüristin geleceğin güçlerinin, yarının yöneticilerinin tarafını tuttuğu için korkak olduğunu öne sürebilir.

Eminim ki, içinde taşıdığı bu anlamları farketseydi, Marx tarihsici ahlâk kuramını reddederdi. Türlü sözleri ve türlü davranışları gösteriyor ki, onu sosyalizmi kabul etmesine yol açan neden, bilimsel bir yargı değil, ahlâksal bir dürtüdür; ezilenlere yardım etmek, utanmazcasına sömürülen sefil işçileri kurtarmak isteğidir. Eminim ki, öğretisinin etkili olmasının sırrı bu ahlâksal seslenişindedir. Ve soyut olarak ahlâkçılık taslamamış olması da, bu seslenişin gücünü pek çok arttırmıştır. Böyle bir hakkı varmış gibi bir gösterişe kapılmamıştır. Öyle anlaşıyor ki, o, kendine: Kim, diye sormuştur, en düşük ahlâk ilkelerine bağlı olanlar dışında, ahlâk standartlarının gerektirdiği gibi yaşayabilmiştir? Onu ahlâk konularında büyük sözler etmemeye ve kehanetçi toplum bilimini ahlâk konularında kendisin-

den daha güvenilir saydığı bir otorite olarak benimsemeye götüren bu duygusuydu.

Hiç kuşkusuz Marx'ın uygulanan ahlâkında özgürlük ve eşitlik gibi kavramlar başrolü oynamışlardır. Ne de olsa, Marx 1789 ideallerini ciddiye alanlardan biriydi. Ve «özgürlük» gibi bir kavramın nasıl hayasızcasına evrilip çevrilebileceğini de görmüştü. Sözlerle özgürlük dersi vermemesi, bu dersi eylemleriyle vermesi de bundandı. O, toplumu düzeltmek istiyordu ve düzeltme deyince daha çok özgürlük, daha çok eşitlik, güvenlik, daha yüksek yaşam koşulları ve özellikle işçilere derhal biraz olsun özgürlük sağlayan işgünü kısılması gibi şeyleri anlıyordu. Onu ahlâksal inançlarını tarihsici formüller arkasında gizlemeye götüren şey, ikiyüzlülüğe karşı duyduğu bu nefret, «yüksek idealleri»nden sözetme isteksizliği yanında hayret verici iyimserliği, bütün bunların yakın zamanda gerçekleşeceğine olan inancıydı.

Marx, diyorum, gelecekteki güçlülerin haklı olduklarını kabul etmek anlamına geldiğini farketseydi, ahlâksal fütürizm biçimindeki ahlâksal pozitivizmi ciddî olarak savunmazdı. Ama, onun ihtirash insan sevgisini paylaşmayan, ahlâksal fütürizmi tam da içinde taşıdığı anlamdan dolayı savunanlar, yani kazananın tarafında olmak isteyenler de vardır. Ahlâksal fütürizm bugün oldukça yaygındır. Derin, fırsatçı olmayan temeli, herhalde iyiliğin «önünde sonunda» kötülüğe galip geleceği inancıdır. Ne var ki, ahlâkçı fütüristler bugünkü olayların «önünde sonunda» nasıl bir sonuca varacaklarını görmeye ömrümüzün yetmeyeceğini unutuyorlar. «Hakkımızdaki yargıyı tarih verecektir!» Ne demektir bu? Yargıyı *başarı* verecek demektir. Bugün güçlü olanların haklı olduklarını kabul etmeyecek olan birçok kişinin en yüksek saydıkları değer, başarıya ve gelecek güçlere tapmaktır. (Bunlar halihazırın geçmişin geleceği olduğunu büsbütün unutmaktadırlar.) Bütün bunların temelinde ahlâksal bir iyimserliğin ahlâksal bir şüphecilğe isteksizce ödün vermesi vardır. Öyle anlaşıyor ki, kişinin kendi vicdanına güvenmesi güç oluyor. Kazananın tarafında olmak güdüsüne karşıkoymak da güç oluyor.

Bütün bu eleştiriler, gelecek, örneğin 500 yıl için kehanette bulunabileceğimiz varsayımı ile uyushmaktadır. Ama bu büsbütün uydurma varsayımı bir kenara koyarsak, tarihsici ahlâk kuramı bütün inandırıcılığını yitirir. Ve bu varsayımı bir kenara koymamız da gereklidir. Çünkü, bize bir ahlâk düzeni seçmekte yardımcı olacak kehanetçi bir toplumbilim yoktur. Böyle bir seçimi kendi yapmamızın yükümlülüğünü hiç kimseye devredemeyiz, hattâ «geleceğe» bile.

Marx'ın tarihsici ahlâk kuramı, tabii, yalnızca toplum biliminin yöntemi, bugün oldukça revaçta bir görüş olan *toplumbilimsel belirimcilik* hakkındaki görüşlerinin bir sonucudur. Bütün kanılarımız, denmektedir, bu arada ahlâk değerlerimiz, topluma ve onun tarihsel durumuna bağlıdır. Bunlar toplumun ya da belli bir sınıf durumunun ürünleridirler. Eğitim, toplumun üyelerine «kültürünü ve bu arada onlar uyarınca yaşamalarını

istediği¹¹ değerleri» «aktarmak istediği» özel bir süreç olarak tanımlanmakta, «eğitim kuramı ve uygulanmasının mevcut bir düzene göre yürütüldüğü» üzerinde ısrar edilmektedir. Bilimin de bilimcinin sınıf durumuna bağlı olduğu öne sürülmektedir, vb.

Kanılarımızın topluma bağlılığı üzerinde ısrar eden bu türlü bir kurama bazen *toplumbilimsicilik* denir; eğer tarihsel bağımlılıkları üzerinde ısrar edilirse, *tarihçilik* (*historism*) adı verilir. (Tabii tarihçiliği tarihsicilik ile karıştırmamak gerekir.) Gerek toplumbilimsicilik, gerekse tarihçilik, bilimsel bilginin toplum ya da tarih tarafından belirlendiklerini öne sürmeleri bakımından, gelecek iki bölümde ele alınacaklardır. Toplumbilimsiciliğin ahlâk kuramını etkileyen yönü üzerinde burada birkaç söz eklenebilir. Ama ayrıntılara girmeden önce, işe Hegelcilik karıştıran bu kuramlar hakkındaki kanaatimi söylemek isterim. Ben, bunların kehanetçi felsefe kılıfına bürünmüş birtakım sıradan sözler geveledikleri kanısındayım.

Bu ahlâksal «toplumbilimsiciliği» inceleyelim. İnsanın ve amaçlarının, *belli bir anlamda* toplumun ürünü olduğu pekâlâ doğrudur. Ama bunun yanında toplumun da insanın ve amaçlarının ürünü olduğu ve gittikçe daha çok böyle olmasının mümkün olduğu da doğrudur. Asıl sorun şudur: İnsan ile toplum arasındaki ilişkilerin bu iki görünümünden hangisi daha önemlidir? Hangisi üzerinde ısrar etmek gerekir?

Toplumbilimsiciliği ona benzer bir «doğacı» görüş olan insan ve amaçlarının kalıtım ve çevrenin ürünü olduğunu öne süren görüş ile karşılaştırsak daha iyi anlayabiliriz. Yine bunun da pekâlâ doğru olduğunu itiraf etmek zorundayız. Ama aynı zamanda insanın çevresinin artan bir oranda kendi ürünü haline geldiği de doğrudur. (Bu daha küçük çapta kalıtım için de doğrudur.) Burada da sormamız gerekir: Bu görünümün hangisi daha önemlidir, daha verimlidir? Soruyu şu uygulamaya dönük biçimde sorarsak yanıtlaması daha kolay olabilir: Biz, bugünkü kuşak, düşüncelerimiz ve kanılarımızla birlikte, çok geniş çapta ebeveynimizin, onların bizi yetiştirme tarzlarının ürünüyüz. Ama gelecek kuşak da, aynı derecede, bizim onları yetiştirme tarzımızın ve davranışlarımızın ürünü olacaktır. Bugün bizim için bu görünümünden hangisi daha önemlidir?

Bu soruyu ciddi olarak ele alırsak görürüz ki, asıl önemli olan nokta, düşünce ve kanılarımızın ancak kısmen yetiştirilme tarzımıza bağlı olmalarıdır, bütünü değil. Eğer tamamen yetiştirilişimize bağlı olsaydık, kendi kendimizi eleştirmekten, olaylara kendi açımızdan bakmaktan, kendi deneyimlerimizden bir şey kazanmak yetimiz olmasaydı, o zaman tabii geçen kuşak bizi nasıl yetiştirmişse biz de gelecek kuşağı öyle yetiştirdik. Ama bunun böyle olmadığı pek kesindir. Buna göre, eleştirci yetilerimizi gelecek kuşağı kendi yetiştirilme biçimimizden iyi saydığımız bir biçimde yetiştirme görevi üzerinde yoğunlaştırabiliriz.

Toplumbilimsiciliğin üzerinde o kadar ısrar ettiği durum da, buna benzer bir biçimde ele alınabilir. Düşüncelerimizin, görüşlerimizin bir bakıma «toplum»un ürünleri oldukları besbelli doğrudur. Çevremizin en

önemli bölümü, toplumsal olan bölümdür; özellikle düşünce çok geniş çapta toplumsal ilişkilere bağlıdır; düşüncenin ortamı olan dil, toplumsal bir olaydır. Ama düşünceleri eleştirebildiğimizi, inceleyebildiğimizi, düzeltbildiğimizi ve daha da ileri gidip, düzeltilmiş düşüncelere dayanarak fizik çevremizi de değiştirip düzeltbildiğimizi inkâr edemeyiz. Ve bu toplumsal çevremiz söz konusu olduğunda da böyledir.

Bütün bu düşünceler metafizik «özgür irade» sorusundan tümüyle bağımsızdır. Belirimci olmayanlar bile kalıtımın ve çevrenin, özellikle toplumsal çevrenin, bir dereceye kadar etkili olduğunu itiraf ederler. Öte yandan belirimci de davranışlarımızın kalıtım, eğitim ve toplum etkileri tarafından sonuna kadar belirlenmediklerini teslim etmek zorundadır. O, «rastlantısal» hayatın akışı sırasında biriken, daha başka faktörlerin de araya girdiğini ve bunların da etkili olduklarını kabul etmek zorundadır. Belirimcilik olsun belirimsizcilik olsun, metafizik sınırları içinde kaldıkları sürece, sorunumuzu etkilemezler. Ne var ki, sorun onların bu sınırları aşmaya kalkışabilecekleridir; örneğin, belirimciliğin toplumbilimsel belirimciliği ya da «toplumbilimsiciliği» destekleyebileceğidir. Oysa bu biçimde de kuramın karşısına sınamalar çıkarılabilir. Ve sınamalar onun kesinlikle yanlış olduğunu göstermektedirler.

Ahlâk alanına belli bir açıdan benzeyen estetik alanından bir örnek alırsak Beethoven, örneğin, hiç kuşkusuz bir anlamda müzik geleneğinin ve eğitiminin bir *ürünüdür* ve onunla ilgilenen birçokları onun bu yönüne hayran kalacaklardır. Ne var ki, daha önemli olan yönü bir müzik *üreticisi*, bunun yanında, tabii, müzik geleneği ve eğitim malzemesinin üreticisi olmasıdır. Beethoven'ın yazdığı her ölçünün kalıtım ve çevre etkilerinin bir karışımı tarafından belirlenmiş olduğunu öne sürecek olan metafizik belirimci ile burada çene yarıştırmak niyetinde değilim. Bu türlü bir iddia sınamalar açısından büsbütün önemsizdir, çünkü hiç kimse gerçekte Beethoven'ın yazdığı tek bir ölçüyü bile bu şekilde açıklayamaz. Önemli olan, yazdıklarının ne kendinden önce gelenlerin yapıtları ile, ne içinde yaşadığı toplumsal ortam ile, ne sağırlığı ile, ne ev sahibinin ona verdiği yemeklerle, kısacası deneyim yöntemlerine açık belli birtakım çevresel durum ya da etkilerle ya da kalıtımı hakkında bilebileceğimiz herhangi bir şeyle açıklanamayacağını herkesin kabul etmesidir.

Beethoven'ın yapıtlarının bazı ilginç toplumsal görünüşleri olduğunu inkâr etmiyorum. Örneğin, küçük orkestradan büyük orkestraya geçişin bir bakıma toplumsal-siyasal bir gelişmeyle ilgili olduğu iyi bilinmektedir. Orkestralar, prenslerin özel eğlence araçları olmaktan çıkıp, hiç olmazsa geniş çapta, müziğe ilgisi çok artan bir orta sınıf tarafından desteklenir duruma gelirler. Bu tür toplumbilimsel «açıklamaları» değerlendirmeye ve bu tür görünüşlerin bilimsel bir araştırma konusu olmaya değerleneceğini kabul etmeye hazırım. (Ne de olsa, ben de bu kitapta, örneğin Platon'u incelerken bu türlü açıklamalara kalkıştım.)

Öyle ise bu saldırının kesin amacı nedir? Bu türlü görünümünün abartılmasını ve genellenmesini yermektir. Beethoven'ın senfonik orkestrasını yukarıdaki biçimde açıklarsak çok az şey açıklamış oluruz. Eğer Beethoven'ın kendilerini kurtarma süreci içindeki burjuvaları temsil ettiğini söylersek pek az şey söylemiş oluruz, bu doğru olsa bile. Bu türlü bir görev aynı zamanda kötü müzik üretimiyle birlikte de yürüyebilirdi hiç kuşkusuz. (Wagner'de gördüğümüz gibi.) Beethoven'ın dehasını ne bu türlü ne de hiç bir türlü, açıklamaya kalkışamayız.

Bana öyle geliyor ki, Marx'ın kendi görüşlerini de toplumbilimsel belirimciliği deneysel açıdan yanıtlamak amacıyla kullanabiliriz. Çünkü bu öğretinin ışığı altında eylemcilik ve tarihsicilik kuramlarını ve onların Marx'ın sistemi içinde üste çıkmak çabalarını gözönüne alırsak, tarihsiciliğin bir devrimci, hattâ bir reformcudan çok tutucu bir dalkavuğa yaraşan bir görüş olduğunu söylememiz gerekir. Gerçekten de tarihsicilik, Hegel tarafından o eğilimle kullanılmıştı. Marx'ın onu Hegel'den devralmakla yetinmeyip sonunda onun eylemciliğini de yerinden etmesine izin vermiş olması, insanın toplum çekişmesinde tuttuğu tarafın her zaman düşünsel kararlarını etkilemesi gerekmediğini gösterebilir. Bunlar, Marx'ın durumunda olduğu gibi, kişinin desteklediği sınıfın gerçek çıkarlarından çok kendinden önce gelen birinin etkisi ya da dargörüşlülük gibi oldukça rastlantısal faktörler tarafından belirlenebilirler. Buna göre bu durumda toplumbilimsicilik Hegel'i anlamamızı kolaylaştırabilir, ama Marx örneği onun haksız bir genelleme olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Buna benzer bir durum da, Marx'ın kendi ahlâksal düşüncelerinin önemini küçümsemesidir; çünkü dinsel etkisinin sırrının ahlâksal seslenişinde olduğu, kapitalizme yönelttiği eleştirilerin daha çok ahlâksal bir eleştiri olarak etkili olduğu kuşkusuzdur. Marx bir toplum düzeninin kendi başına adaletsiz olabileceğini, düzenin kendisinin kötü olması halinde ondan yararlanan bireylerin haktanırılıklarının yapmacıklıktan, ikiyüzlülüğünden ibaret olduğunu göstermiştir. Çünkü, yükümlülüğümüz düzene de, bâki kalmalarına izin verdiğimiz kurumlara da uzanmaktadır.

Marx'ın etkinliğini açıklayan şey, bu ahlâksal köktencililiğidir; bu da kendi başına umut verici bir durumdur. Bu ahlâksal köktencilik hâlâ hayattadır. Görevimiz onun hayatta kalmasını sağlamak, siyasal köktencililiğin ister istemez gideceği yere gitmekten alıkoymaktır. «Bilimsel» Marxçılık ölmüştür. Kuramın aşıladığı toplumsal yükümlülük duygusu ve özgülük aşkı bâki kalmalıdır.

Bölüm 23

BİLGİ TOPLUMBİLİMİ

Evrensel ve kişisel olmayan bir doğruluk ölçütüne başvurulması anlamında, akılcılık son derece önemlidir... Yalnız kolayca egemen olduğu çağlarda değil, aynı zamanda, hattâ daha çok, fikir birliğine varamadıkları zaman adam öldürecek kadar kudretli olamayanların boş rüyası olarak hor görülüp reddedildiği daha bahtsız devrelerde de.

BERTRAND RUSSELL

Hegel ve Marx'ın felsefelerinin zamanlarının —toplumun değişme içinde olduğu bir zamanın— karakteristik ürünleri olduğu kuşkusuzdur. Herakleitos ve Platon'un, Comte ve Mill'in, Lamarck ve Darwin'inkiler gibi, onların felsefeleri de, değişim felsefeleridir ve değişen bir toplumsal çevrenin o çevrede yaşayanların düşünceleri üzerinde yaptığı muazzam ve herhalde biraz da korkutucu etkiye tanıklık ederler. Platon bu duruma her türlü değişmeye son vermeye çalışınakla tepki gösterdi. Modern toplum felsefecileri, değişimi kabul ettikleri, hattâ iyi karşıladıkları için, pek başka bir tepki gösteriyorlar, ama bana bu değişim sevgisi kendi içinde biraz çekişmeliymiş gibi görünüyor. Çünkü her ne kadar değişimi durdurmak umudundan vazgeçmiş olsalar da tarihsici olarak onu önceden bilmek ve aklın kontrolü altına sokmak istemektedirler; bu da onu evcilleştirmek çabasına pek benzemektedir. Bundan da değişimin tarihsici için korkunçluğunu büsbütün yitirmediği anlaşıyor.

Değişimin daha da hızlandığı zamanımızda, gelecekteki değişimleri öngörme çabaları yanında, merkezî geniş çaplı programlama yolu ile kontrol altına alma isteğini de görüyoruz. (*Tarihsiciliğin Sefaleti* adlı kitabımda eleştirdiğim) bu bütüncü görüşler âdetâ Marxçı ve Platoncu öğretiler arasında bir türlü uzlaşmayı dile getirirler. Platon'un değişimi durdurmak isteği ve Marx'ın değişimin kaçınılmaz olduğunu öne süren öğretisi bir türlü Hegelci «sentez» olarak değişimin, büsbütün durdurulamayacağına

göre, hiç olmazsa «plânlanması» ve gücü pek çok arttırılacak olan devlet tarafından kontrol altına alınması talebinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İlk bakışta böyle bir tutum, bir tür akılcılığa benzetilebilir; Marx'ın, içinde insanın ilk kez olarak kaderinin efendisi olacağı, «özgürlük cenneti» düşüncesi ile yakından ilgilidir. Ne var ki, aslında akılcılığa (özellikle de insanlığın akılcı birliği öğretisine, bkz. Bölüm 24) kesinlikle karşı olan, çağımızın akıldışı ve mistik eğilimleri ile iyice bağdaşan bir tutumdur. Bunları söylerken, kanılarımızın, bu arada ahlâksal ve bilimsel kanılarımızın, sınıf çıkarları, daha genel olarak da zamanımızın toplumsal ve tarihsel durumu tarafından belirlendiğini öne süren Marxçı öğretiyi düşünüyorum. Bu öğreti, «bilgi toplumbilimi» ya da «toplumbilimsicilik» adı altında yakın zamanlarda —özellikle M. Scheler ve K. Mannheim¹ tarafından— bilimsel bilginin toplum koşulları tarafından belirlendiğini öne süren bir kuram olarak geliştirilmiştir.

Bilgi toplumbilimi, bilimsel düşüncenin, özellikle de toplum ve siyasa konusundaki düşüncelerin, bir boşluk içinde değil, toplum tarafından belirlenen bir atmosfer içinde geliştiğini öne sürer. Bilinçdışı ve bilinçaltı öğeler onu geniş çapta etkilemektedirler. Bu öğeler, tam da düşünürün içinde bulunduğu yeri, *toplumsal ortamını* belirledikleri için gözden kaçarlar. Düşünürün toplumsal ortamı, ona apaçık ya da besbelli doğru gibi görünen bütün bir kanılar ve kuramlar sistemini belirler. Bunlar ona, örneğin «bütün masalar masadır» türünden mantık doğrulukları ya da sıradan doğruluklar gibi görünürler. Bundan dolayı, o birtakım varsayımlar yaptığının farkında bile değildir. Ama onu pek farklı bir ortamdan gelen bir düşünürle karşılaştırsak, birtakım varsayımlar yaptığını görürüz, çünkü öbür düşünür de bir varsayımlar sistemine başvuracaktır, ama onun sistemi ilk düşünürünkünden çok farklı olacaktır; ve bunlar o kadar farklı olabilirler ki, arada bir köprü kurmak, iki sistemin arasını bulmak mümkün olmayabilir. Bu farklı varsayımlar sistemlerinin herbirine bilgi toplumbilimcileri birer *topyekûn ideoloji* adını vermektedirler.

Bilgi toplumbilimi, Kant'm bilgi kuramının Hegelci biçimi sayılabilir. Çünkü, Kant'ın «edilgin» diyebileceğimiz bilgi kuramlarına yönelttiği eleştiriler yolunda yürümektedir. Bununla Hume'a kadarki deneycilerin —Hume dahil— kuramını, kabaca bilginin duyularımız aracılığıyla içimize aktığını, yanılmanın ise duyu verilerini karıştırmaktan ya da bunlar arasında meydana gelmiş olan çağrışımlardan dolayı ortaya çıktığını, onun için yapılacak en iyi şeyin, tamamen alıcı ve edilgin durumda kalmak olduğunu ileri sürdüğünü söyleyerek betimlenebilecek olan kuramı anlıyorum. Bu edilgin bilgi kuramına karşılık (ki ben ona çoğu zaman «kova akıl kuramı» derim), Kant² bilginin duyularımız tarafından toplanıp müzeye konur gibi aklımızda biriktirilen bir veriler yığınının ibaret olmadığını, çok geniş çapta kendi akıl etkenliğimizin ürünü olduğunu, bilgi elde etmek istediğimiz takdirde, kendimizi var gücümüzle araştırmaya, karşılaştırmaya, birleştirmeye ve genellemeye vermemiz gerektiğini öne sürüyordu.

Bu kurama «etkenci» bilgi kuramı adını verebiliriz. Bununla ilgili olarak, Kant her türlü önyargıdan arınmış bilim ideali gibi savunulamaz bir ideali bir kenara bıraktı. (Bu idealin kendi içinde bile çelişkili olduğu gelecek bölümde gösterilecektir.) O, hiç yoktan hareket edemeyeceğimizi ve görevimize deneysel bilim yöntemleriyle denetlemeden kabul ettiğimiz bir varsayımlar sistemi aracılığıyla yaklaşmak zorunda olduğumuzu açıkça göstermiştir; böyle bir sisteme bir «kategorisel gereç» denebilir³. Kant akıl yetilerimizin zorunlu olarak sabit olan tek görünümünü, yani insan «aklı»nı temsil eden gerçek ve değişmez kategorisel gereci bulmanın mümkün olduğuna inanıyordu. Kant'ın kuramının bu bölümü, Kant'tan farklı olarak insanların birliğine inanmayan, Hegel tarafından bir kenara atılmıştı. O insanın düşünce gereçlerinin hep değişmekte olduğunu ve toplumsal mirasının bir bölümü olduğunu öne sürüyordu; buna göre, her bir insanın aklının gelişmesi toplumunun, yani ulusunun tarihsel gelişmesine denk düşecekti. Hegel'in bu görüşüne, özellikle her doğruluğun, tarih tarafından belirlendiği anlamında, göreceli olduğunu öne süren öğretisine, (geçen bölümde belirtildiği gibi «tarihsicilik»ten farklı olarak) «tarihçilik» denir. Bilgi toplumbilimi ya da toplumbilimsicilik besbelli bu öğretiye çok yakındır, hattâ onun hemen hemen aynıdır, aralarındaki tek fark ise, toplumbilimsiciliğin, Marx'ın etkisi altında, tarihin Hegel'in öne sürdüğü gibi, bir tek «ulusal ruh» değil, aynı ulusun içinde, onları savunanların toplum düzeyleri, sınıfları ya da toplumsal çevrelerine bağlı olarak, birkaç farklı, hattâ bağdaşmaz «topyekûn ideoloji» ortaya çıkardığı üzerinde ısrar etmesidir.

Ne var ki, Hegel'e olan benzerlik daha da ileri gitmektedir. Yukarıda da dediğim gibi, bilgi toplumbilimine göre farklı topyekûn ideolojiler arasında akılcı bir köprü kurmak ya da onları bağdaştırmak mümkün değildir. Fakat bu köktenci şüphecilik, görüldüğü kadar ciddiye alınmamalıdır. Ondan kurtulmanın yolu vardır ve bu yol, Hegel'in felsefe tarihinde kendinden önce ortaya çıkmış olan çatışmalardan kurtulmak için izlediği yola benzemektedir. Çatışan felsefelerin üzerinde duran Hegel, onları yalnızca en yüksek bir savın, kendi felsefesinin, öğeleri olmak durumuna indirgemişti. Bunun gibi, bilgi toplumbilimcileri de toplumsal geleneklere çok az kök salmış bir düşünürler grubunun «özgür ve güvenli» düşüncelerinin topyekûn ideolojilerin tuzaklarından kurtulabileceğini; hattâ türlü topyekûn ideolojilerin içini dışını görüp, onların ortaya çıkmalarına yol açan gizli dürtüleri ve başka belirleyicileri ortaya çıkarabileceğini, öne sürerler. Buna göre, bilgi toplumbilimsiciliği en yüksek nesnellik derecesine, özgür ve kendine güvenen zekânın türlü topyekûn ideolojileri ve onların bilinçaltındaki köklerini incelemesiyle varılabileceğini öne sürmektedir. Öyle anlaşıyor ki, gerçek bilgiye varmanın yolu, bilinçaltı varsayımları ortaya çıkarmaktır, yani bir tür ruhsal-sağıltım, ya da *toplumsal-sağıltım*dır. Ancak toplum-sağıltımı görmüş ya da bu yöntemi kendilerine uygulamış ve bu toplumsal kuruntudan, yani topyekûn ideolojiden arınmış olanlar nesnel bilginin en yüksek düzeyden bir sentezine varabilirler.

SONRASI

Geçen bölümlerin birinde, «adi Marxçılığı» ele alırken, bir grup modern felsefelerde göze çarpan bir eğilimden, davranışlarımızın temelinde ki gizli dürtüleri açıklamak eğiliminden söz etmiştim. Bilgi toplumbilimi de, ruh çözümleyiciliği ve kendilerine karşı çıkanların ilkelerinin «anlamsızlığı»nı açıklayan bazı felsefelerle birlikte⁴, bu gruba girer. Bana öyle geliyor ki, bu kuramların yaygınlığı kolay uygulanabilmelerinden ve durumun içyüzünü ve aydınlanmamış olanların hatalarını görebilenlere verdikleri kendini beğenmişlikten dolayıdır. Eğer bu fikirlerin hepsinin, «desteklenmiş bir dogmatizm» adını verdiğim⁵ bir duruma yol açarak, her türlü tartışmanın akılcı temelini ortadan kaldırmaları muhtemel olmasaydı, bu eğlence zararsız olurdu. (Aslında bu «desteklenmiş dogmatiklik» bir topyekûn ideolojiye çok benzemektedir.) Hegelcilik bu desteklenmiş dogmatizmi çelişkilerin kabul edilebilir, hattâ verimli olduklarını öne sürerek kurmaktadır. Ne var ki, eğer çelişkilerden kaçınmak gerekmezse her türlü tartışma ve eleştirme gereksiz olur, çünkü eleştirme her zaman ya kuramın kendi içindeki çelişkilere ya da öndeyileriyle sınamalarının çeliştiğine işaret etmekten ibarettir. Ruhçözümlemenin durumu da buna benzer; ruhçözümleyicisi her zaman bir eleştiriye, onun ileri sürenin içegömülerinin bir ürünü olduğunu söyleyerek bir kenara koyabilir. Yine anlam felsefecisinin de yalnız karşı-sındakilerin savunduğunun anlamsız olduğunu ileri sürmesi yeter, çünkü «anlamsızlık» bu konuda yapılacak her tartışmayı tanım gereği anlamsız kılacak biçimde tanımlanabilir⁶. Bunun gibi, Marxçılar karşılarındakinin itirazlarını sınıf tarafgirliklerine, bilgi toplumbilimcileri ise topyekûn ideolojilerine başvurarak açıklamaya alışmışlardır. Bu türlü yöntemler hem kolay uygulanır, hem de onları uygulayanlara hoşça vakit geçirirler. Ne var ki, akılcı tartışmanın temelini yokettikleri de ortadadır, önünde sonunda akıl düşmanlığına ve mistikliğe yol açacaklardır.

Bu tehlikelerine rağmen, bu yöntemleri uygulamanın sağlayacağı eğlenceden kendimi büsbütün yoksun kılmanın da gereği yok. Çünkü, tıpkı ruhçözümçülüğünün en iyi uygulanabildiği insanlar olan ruhçözümleyicileri gibi⁷, bilgi toplumbilimcileri de kendi yöntemlerinin kendilerine uygulanmasını âdeta karşı konmaz bir konukseverlikle çağırırlar. Çünkü, betimledikleri geleneklere çok az kök salmış düşünürler çevresi kendi çevrelerinin çok derli toplu bir betimi değil de nedir? Ve topyekûn ideolojiler kuramının doğru olduğu varsayılırsa, insanın kendi grubunun tarafgirlikten arınmış, nesnellığe varmış tek seçkinler grubu olduğuna inanması her topyekûn ideolojinin bir bölümü olmayacak mıdır? O zaman, hep bu kuramın doğruluğunu varsayarak, ona bağlı olanların her zaman kurama bir düzeltici madde koyarak kendilerini farkında olmadan nesnel doğruluğa sahip oldukları yolunda aldatacaklarını bekleyemez miyiz? Buna göre bu seçkinlerin toplumsal benlik-çözümlemeleri sayesinde daha yüksek bir nesnellik düzeyine varmış oldukları, toplum çözümlemesinin topyekûn ideolojileri bir kenara itebileceği yolundaki iddialarını ciddiye alabilir miyiz? Ama bu kuramın düpedüz bu belli grubun, geleneğe ancak hafifçe, ana dili olarak

Hegelce konuşacak kadar hafifçe, kök salmış bir düşünürler grubunun sınıf çıkarlarını dile getirdiği gözleminin doğru olup olmadığını da sorabiliriz.

Bilgi toplumbilimcilerinin toplum-sağılıtımında, yani kendi topyekûn ideolojilerini ortadan kaldırmakta nasıl başarısız oldukları Hegel'e olan bağlılıklarını gözönüne alırsak büsbütün açığa çıkar. Çünkü onlar yalnızca Hegel'i tekrar etmekte olduklarının farkında değildirler; yalnızca onu aş-tıklarını değil, aynı zamanda onun içini dışını görebildiklerini, ona toplumsal-çözümleme yöntemini başarıyla uygulayabildiklerini ve artık belli bir toplum çevresi açısından değil de, nesnel olarak, yüksek bir düzeyden bakabildiklerini iddia etmektedirler. Benlik çözümlemesindeki bu elle tutulur başarısızlıkları, bize anlamamız gerekenleri anlatmaya yeter.

Ama şaka bir yana, öne sürülecek daha ciddi eleştiriler de vardır. Bilgi toplumbilimi yalnız kendi kendini yıkan, toplumçözümlemesine oldukça verimli bir konu veren bir kuram değildir, aynı zamanda ana konusunu, yani *bilginin*, daha doğrusu, bilimsel yöntemin, *toplumsal görünüm*lerini kavramak konusunda şaşılacak bir başarısızlık göstermektedir. Bilime veya bilgiye bireysel bilim adamının kafasında oluşan bir süreç ya da bu sürecin ürünü gözüyle bakmaktadır. Bu biçimde ele alındıkta, bilimsel nesnellik dediğimiz şeyin gerçekten anlaşılamaz, hattâ imkânsız olması gerekmektedir; yalnız sınıf çıkarlarının ve benzer dürtülerin etken olabileceği toplum ve siyasa bilimleri alanında değil, aynı zamanda doğa bilimlerinde de. Doğa bilimlerinin tarihi hakkında bir fikri olan herkes, bu alanda yapılan tartışmaların birçoğunda görülen inatçılıkların farkındadır. Hiçbir siyasal tarafgirlik, siyasal kuramları bazı doğa bilimcilerinin düşünce evlâtları lehine gösterebildikleri tarafgirlik kadar etkileyemez. Bilimsel nesnellik, toplumbilimsici bilgi kuramının safdilce kabul ettiği gibi, bireysel bilimcinin kişisel tarafsızlığına ve nesnelliğine dayansaydı, ona elveda dememiz gerekirdi. Aslında bir bakıma bilgi toplumbilimcilerinden de daha şüpheli olmamız gerekir; çünkü, hepimizin kendi önyargı sistemlerimizin (bu terim yeğlenirse, topyekûn ideolojilerimizin) kurbanları olduğumuz, birçok şeyleri kendinden belli sayarak eleştirmeksizin, hattâ eleştirinin gerekli olmadığına inanarak, kabul ettiğimiz kuşkusuzdur; bilim adamları da kuralın ayrıcası değildirler, her ne kadar kendilerini özel alanlarında yapma olarak birtakım önyargılardan arıtmış olmalar bile. Ne var ki, bu arınmayı toplumsal-çözümleme ya da benzer bir yöntemle gerçekleştirilmişlerdir; ideolojik hatalarını anlayabilecekleri, toplum-çözümlemesinden geçirip arıtabilecekleri daha yüksek bir düzeye çıkmaya kalkışmamışlardır. Çünkü bireysel akılların daha nesnel kılınmasıyla adına «bilimsel nesnellik» dediğimiz şeye varmak imkânsız olurdu. Hayır, bu terimden çoğu zaman anladığımız şey, başka temellere dayanmaktadır⁸. Bu bir bilimsel yöntem sorunudur. Ve işin garip tarafı, nesnellik sıkı sıkıya *bilimin toplumsal yönü* ile, bilimin ve bilimsel nesnelliğin bireylik bir bilimcinin «nesnel olma» çabalarının değil, birçok bilim adamının işbirliği yapmalarının bir sonucu olmasıyla ilgilidir. Bilimsellik, nesnellik, bilimsel yöntemin öz-

SONRASI

nelerarasılığı olarak betimlenebilir. Ne var ki, bilimin bu toplumsal yönü kendilerine bilgi toplumbilimcisi adını verenler tarafından tamamen ihmal edilir.

Bu bağlamda doğa bilimleri yönteminin iki yönü özellikle önemlidir. Bunların ikisi birden «bilim yönteminin kamusal niteliği» diyebileceğim şeyi meydana getirirler. Önce *özgür eleştiriye* benzer bir şey vardır. Bilimci kuramını kusursuz olduğuna sonuna kadar inanarak ortaya atabilir. Ama bu başka bilimcileri ve rakiplerini hayran bırakmaz; daha çok onları harekete geçirir; bilimsel yöntemin her konuda soru sormak demek olduğunu bilirler ve otoriteler bile onları yollarından alıkoyamaz. İkinci olarak, bilim adamları uyuşmayan amaçlarla söz etmekten kaçınırlar. (Okuyucuya doğa bilimlerinden söz ettiğimi hatırlatırım, ama modern ekonominin bir bölümü de bu arada sayılabilir.) Her ne kadar başka diller konuşsalar da, aynı konular üzerinde konuşmaya çalışırlar. Doğa bilimlerinde bunu sınamaları tartışmalarının tarafsız hakemi olarak kabul etmekle gerçekleştirirler. Sınama derken «öznel» nitelikteki dinsel ya da estetik duygulanımları değil, gözlem ve deneyim gibi «kamusal» nitelikteki sınamaları kastediyorum; bir sınamanın kamusal nitelikte olması demek, zahmet edecek herkesin onu tekrarlayabilmesi demektir. Bağdaşmayan amaçlarla söz etmekten kaçınmak için bilim adamları kuramlarını bu türlü sınamalarla denetlenebilecek, yani doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek bir biçimde ortaya koymaya çalışırlar.

Bilimsel nesnelliği meydana getiren tutum budur. Bilimsel kuramları kavrama ve denetleme sürecini öğrenmiş olan herkes söz konusu sınamaları tekrar edip kendi başına karar verebilir. Bütün bunlara rağmen her zaman tarafgir, hattâ garip sonuçlara varanlar olacaktır. Bunun önüne geçilemez, ama bu bireysel çıkışlar bilimsel nesnelliği ve eleştirciliği korumak için meydana getirilmiş *toplumsal kurumların*, örneğin laboratuvarların, bilimsel süreli yayınların ve kongrelerin işleyişlerini etkilemez. Bilimsel yöntemin bu yönü kamu denetimini mümkün kılmak üzere hazırlanmış kurumların ve özgürce dile getirilmiş kanıların, (küçük bir uzmanlar çevresiyle sınırlı olsalar bile) neler başarabileceğini göstermektedir. Bilimsel, teknolojik ve giderek siyasal her türlü gelişmenin kendilerine bağlı olduğu bu kurumların çalışmasına, ancak siyasal güç, eleştiriye sindirmek için kullanıldığı, ya da onu korumak için kullanılmadığı, zaman engel olabilir.

Bilimsel yöntemin ne yazık ki ihmal edilmiş bu yönünü daha da çok açıklamak için, bilimi sonuçları bakımından değil de, yöntemleri bakımından nitелеmek gerektiği görüşünü ele alabiliriz.

Önce bir medyumun istihareye yatmak, ya da fincan oynatmak yoluyla, bir kitap ortaya çıkardığını varsayalım. Yine varsayalım ki, yıllar sonra, yeni ve devrim yaratan buluşlar sonucunda (söz konusu kitabı hiç görmemiş olan) büyük bir bilgin bu kitabın aynısını yazmış olsun. Başka türlü söylenirse, medyumun zamanında, birçok gerekli gerçeklerin bilinmeme-

sinden dolayı, bir bilim adamı tarafından yazılması mümkün olamayacak bilimsel bir kitap «gördüğü»nü kabul ediyoruz. Şimdi sorabiliriz: Medyumun bilimsel bir kitap ortaya çıkardığını söylemek doğru mudur? Zamanında bilim adamlarına gösterilseydi, kısmen anlaşılamaz, kısmen de hayret verici olarak betimlenmiş olacağını varsayabiliriz; buna göre medyumun kitabının, yazıldığı sırada bir bilimsel kitap olmamış olduğunu söylemek zorundayız, çünkü bilimsel yöntem ürünü olmamıştır. Bu türlü, bazı bilimsel sonuçlara uygun olmakla birlikte bilimsel yöntem ürünü olmayan bir sonuca «vahiysel bir bilim» parçası diyeceğim.

Bu düşünceleri, bilimsel yöntemin kamusal niteliği sorununa uygulamak için Robinson Crusoe'nun adasında fizik ve kimya laboratuvarları, astronomi gözlemevleri kurmayı ve baştanbaşa gözlem ve sınamalara dayanan birçok makale yazmayı başardığını varsayalım. Hattâ sınırsız vakti olduğunu ve sonuçları bugün bilginlerimizin kabul ettikleri sonuçlarla uyuşan bilimsel sistemler kurup betimlemeyi bile başardığını varsayalım. Bu Crusoe'cu bilimin niteliğini gözönüne alan bazıları, ilk bakışta onun «vahiysel bilimi» olmayıp gerçek bilim olduğunu öne sürmek eğiliminde olurlardı. Ve hiç kuşkusuz medyuma ayan olan bilim kitabından çok daha fazla bilime yakındır bu, çünkü Crusoe epeyce bilimsel bir yöntem uygulamıştır. Ama ben yine de, bu Crusoe'cu bilimin vahiysel türden olduğunu, onda bilimsel yöntemin bir öğesinin eksik olduğunu, onun için de Crusoe'nun bizim vardığımız sonuçlara varmış olmasının hemen hemen medyumun durumunda olduğu kadar rastlantısal ve mucizevi olduğunu iddia ediyorum. Çünkü vardığı sonuçları destekleyecek kendinden başka kimse yoktur; özel düşünsel tarihçesinin kaçınılmaz ürünleri olan önyargılarını düzeltmesine ve vardığı sonuçların çoğunun oldukça düşkünsel yaklaşma biçimlerinin ürünü olmasından ileri gelen, vardığı sonuçların içsel imkânları hakkındaki o garip görmezlikten kurtulmasına yardım edecek kimse yoktur. Bilimsel makalelerine gelince, kendisi de bilimin bir bölümü olan açık ve iyice düşünülmüş bilgi verme yeteneğini, ancak *çalışmalarını onları yapmamış olanlara açıklama* çabası sırasında kazanabilir. Bir noktada —oldukça önemsiz olan bir noktada— Crusoe'cu bilimin vahiysel niteliği özellikle ortaya çıkmaktadır; Crusoe'nun «kişisel denklemi»nin, astronomi gözlemlerini etkilemesi gereken kişisel tepki zamanının farkına varmasını kastediyorum. (Çünkü bunun farkına vardığını varsaymak zorundayız.) Tabii örneğin, kendi tepki zamanları arasında farklar olduğunu farkedebileceğini ve bunlara dayanarak bunu gözönüne alma yoluna gireceğini düşünebiliriz. Ama tepki zamanının farkına varmanın bu yolu ile «kamusal» bilimde farkına varılmış olduğu biçimi, türlü bilginlerin vardıkları sonuçların uyuşmadığının farkedilmesini karşılaştırırsak, o zaman Crusoe'nun biliminin vahiysel niteliği iyice ortaya çıkar.

Bu düşünceleri özetlersek, diyebiliriz ki, bilimsel nesnellik dediğimiz şey bireysel bilimcinin tarafsızlığının değil, bilim yönteminin toplumsal ya da kamusal niteliğinin sonucudur; bilim adamının tarafsızlığı da bilimin

bu kurumsal ya da toplumsal olarak örgütlenmiş olan nesnelliğinin nedeni değil, daha çok sonucudur.

Gerek Kantçılar, gerekse Hegelciler⁹ varsayımlarımızın (başlangıçta deneyimlerimizi etken olarak «yapmak» için gerekli vazgeçilmez gereçler olduklarına göre) ne kararla değiştirebileceği, ne de sınamalarla yanlışlanabileceğini öne sürmekten ibaret olan hatayı yapmaktadırlar; bunların, bütün düşüncenin temel varsayımlarını meydana getirdikleri için, bilimsel kuramları denetleme yöntemlerinin üstünde ve ötesinde olduğunu öne sürmektedirler. Ne var ki, bu bilimde kuram ile sınamaların ilişkisini kavramamaktan ileri gelen bir abartmadır. Einstein'ın, zaman ve uzay hakkındaki, her zaman bilimin gerekli varsayımları oldukları, bilimin «kategorisel gereçleri»nin bir bölümü oldukları kabul edilen fikirlerimizi bile sınamaların ışığı altında gözden geçirip değiştirebileceğimizi göstermesi, zamanımızın en büyük başarılarından biri olmuştur. Buna göre, bilgi toplumbiliminin bilime yönelttiği şüpheli saldırı, bilimsel yöntemin ışığı altında etkisiz kalmaktadır. Deneyisel yöntem pekâlâ kendi başının çaresine bakabileceğini göstermiştir.

Ama bunu bütün önyargılarımızı bir kalemde ortadan kaldırmakla yapmamaktadır; o, önyargıları ancak birer birer temizleyebilir. Klasik örnek yine Einstein'ın zaman hakkında önyargılarımızı farketmesidir. Einstein önyargılar bulmak amacıyla işe girişmedi; hattâ zaman ve uzay kavramlarımızı eleştirmek amacıyla bile değil. Elindeki sorun somut bir fizik sorunuydu, amacı, o kuramın ışığı altında birbirlerini tutmadıkları görülen deneyler sonucunda çökmüş bir kurama yeni bir biçim vermektir. Einstein da birçok fizikçi gibi, bunun söz konusu kuramın yanlış olduğu anlamına geldiğini biliyordu. Ve gördü ki, bu kuram o zamana kadar herkesin keneliğinden belli saydığı, onun için de gözden kaçmış olan, bir noktada değiştirilirse, güçlükler ortadan kalkmaktadır. Başka bir deyişle, o yalnızca bilimsel eleştiri ve kuramlar ortaya atma ve ayıklama, sınama ve yanılma yöntemlerini uyguladı. Ne var ki, bu yöntemler bütün önyargılarımızdan birden kurtulmamıza yol açamazlar; daha çok bir önyargımız bulunduğunu, ancak ondan arındıktan sonra farkedebiliriz.

Ne olursa olsun, belli bir anda bilimsel kuramlarımızın yalnız o ana kadar yapılmış olan deneyimlere değil, olduğu gibi kabul edilen, onun için de farkına varılmayan önyargılara da dayandığını itiraf etmek gerekir — her ne kadar bazı mantık yöntemleri bu varsayımları farketmemize yardım edebilirlerse de. Her halükârda bu kabuklanma konusunda bilimin yeni şeyler öğrenebildiğini, kabuklarını yer yer kırabildiğini söyleyebiliriz. Bu sürecin hiçbir zaman yetkin hale gelmemesi mümkündür, ama belli bir sınırdan durması da gerekmez. İlkece her varsayım eleştirilebilir. Ve aklı eren herkesin eleştirebilmesi, bilimin nesnelliğini meydana getirir.

Bilim sonuçları, ancak belli bir bilimsel gelişme evresinin ürünleri oldukları ve bilimin ilerlemesi sırasında aşılabildikleri anlamında (bu terimi kullanmak gerekli) «görelî»dirler. Ama bu, *doğruluğun* «görelî» olduğu

anlamına gelmez. Eğer bir iddia doğruysa, ebediyen doğrudur¹⁰. Görelilik ancak bilimsel yargıların çoğunun hipotez, yani elimizde doğruluklarını belgelemeye yeterli belge olmayan, onun için de her zaman değiştirilebilecek önermeler niteliğinde olmalarındadır. (Başka bir yerde daha etraflı olarak ele almış olduğum)¹¹ bu düşünceler, her ne kadar toplumbilimsicileri eleştirmek için gerekli olmasa da, bizim onların kuramlarını anlamamıza yardım edebilirler. Aynı zamanda, ana eleştiriye dönersek, işbirliğinin, öznelarasılığın ve yöntemin kamusal niteliğinin bilimsel eleştirme ile ilerlemede ne kadar önemli bir rol oynadıkları konusuna da ışık tutabilirler.

Toplum bilimlerinin henüz bu yöntem kamusalılığına varamamış oldukları doğrudur. Bu kısmen Aristoteles ve Hegel'in zekâ-yıkıcı etkilerinden, belki aynı zamanda bilimsel nesnelliğin toplumsal gereçlerinden faydalanamamalarından dolayıdır. Buna göre onlar, gerçekten «topyekûn ideolojiler»dir; ya da başka türlü söylenirse, bazı toplum bilimcileri ortak bir dil konuşmaktan acizdirler, hattâ bunu istemezler de. Ama bunun nedeni sınıf çıkarları, çaresi de diyalektik bir Hegelci senteze varma ya da benlik-çözümlemesi değildir. Toplum bilimlerine açık olan tek çare, sözel maytapları bir kenara koyarak, temelde *bütün* bilimler için ortak olan yöntemler yardımıyla çağımızın eylemsel sorunlarını çözmeye çalışmaktır. Sınama ve yanılma, yanlışlanabilir olan kuramlar ortaya atma ve bunları pratik sınavlarla denetleme yöntemlerini kastediyorum. *Sonuçları bölük pörçük toplum mühendisliği tarafından denetlenebilecek olan bir toplum teknolojisi gereklidir.*

Toplum bilimleri için burada öne sürülen çare, bilgi toplumbiliminin öne sürdüğü çareye taban tabana zıttır. Toplumbilimsicilik, toplum bilimlerinin yöntembilimsel sorunlarının pratik nitelikte olmamalarından değil, toplum ve siyasa bilimleri alanında kuramsal ve pratik sorunların pek fazla içiçe girmiş olmalarından dolayı ortaya çıktığını öne sürmektedir. Buna göre, bilgi toplumbilimi konusundaki ileri gelen yapıtlardan birinde şunları okuyoruz¹²: «'Kesin' bilgiye karşılık siyasal bilginin özelliği, orada bilgi ile iradenin, ya da akılcı öge ile akıldışı alanının esaslı ve ayrılmaz bir biçimde birbirine girmiş olmasıdır.» Buna cevaben, bilgi ile iradenin her zaman, belli bir anlamda, içiçe girmiş durumda olduklarını ve bunun her zaman tehlikeli sonuçlara yol açması gerekmediğini söyleyebiliriz. Hiçbir bilgin bir çaba göstermeksizin, konu ile ilgilenmeksizin bilgi edinemez; hattâ çabalarında çoğu kez bir çıkar ögesi de vardır. Mühendis olaylara daha çok uygulama açısından bakar. Çiftçi de böyledir. Uygulama, kuramın düşmanı olmayıp onun ortaya çıkmasına yol açan en değerli bir dürtüdür. Her ne kadar belli bir bağımsızlık bilgine yaraşırsa da, onun her zaman böyle tarafsız kalmasının çok önemli olmadığını gösteren başka örnekler de vardır. Ne var ki, onun gerçeklere ve uygulamaya bağlı kalması gerçekten gereklidir, çünkü bunu yapmayanlar cezalarını skolastikliğe dönmekle çekebilirler. Buna göre, toplum bilimlerinden akıldışı ögeyi ele-

SONRASI

menin yolu bilgiyi «irade»den ayırmak çabası değil, bulgularımızı eylem alanında uygulamaktır.

Buna karşılık, bilgi toplumbilimi, toplum bilginlerini onlar farkında olmaksızın etkileyen toplum güçleri ve ideolojiler konusunda bilinçlendirerek toplum bilimlerini düzeltmek istemektedir. Ne var ki, önyargıların en kötü tarafları onlardan kurtulmanın böyle doğrudan doğruya bir yolu olmamasıdır. Kendimizi önyargılardan arıtma yolunda ilerlediğimizi nasıl anlayacağız? Önyargılarından kurtulmuş olduklarına en çok inananların en çok önyargılı kişiler olduklarını hep bilmez miyiz? Önyargılar konusunda yapılacak toplumbilimsel, ruhbilimsel, insanbilimsel ya da başka türlü bir araştırmanın bizi onlardan arıtmaya yardım edeceği fikri oldukça hatalıdır; çünkü bu araştırmaları yapanların birçoğu önyargılarla doludur; ve benlik-çözümlemesi görüşlerimizin bilinçdışı öğeler tarafından belirlenmesine engel olamamakla kalmaz, aynı zamanda kendimizi daha önce bir yoldan aldatmamıza yarar. Buna göre, bilgi toplumbilimi konusundaki sözü edilen kitapta, yazarın kendisinin etkenlikleri hakkında şunları okuyoruz¹³: «Bizi şimdiye dek biz farkında olmaksızın yönetmiş olan faktörleri bilince çıkarmak yolunda gelişen bir eğilim vardır. ... Bu belirleyici faktörler hakkında bilgimizin artmasının kararlarımızı felce uğratarak «özgürlüğümüzü» tehdit edeceğinden korkanlar müsterih olabilirler. Çünkü, ancak en esaslı belirleyici faktörleri bilmeksizin, farkında olmadığı belirleyicilerin etkisi altında hareket edenler gerçekten belirlenmişlerdir.» Şimdi bunun Engels'in «özgürlük, zorunluluğun farkına varılmasıdır» derken¹⁴ saf saf tekrar ettiği Hegel'in sevimli fikirlerinden biri olduğu ortadadır. Ve bu gerici bir önyargıdır. Sanki iyice bildikleri belirleyicilerin, örneğin bir tiranlığın zoruyla hareket edenler bundan dolayı özgür mü olurlar? Ancak Hegel bu türlü masallar anlatabilirdi. Ama bilgi toplumbiliminin bu garip önyargıya bağlı kalması, bizi önyargılarımızdan kurtaracak kestirme bir yolun olmadığını gösterir. (Hegelicilik canın altındadır.) Benlik-çözümlemesi, eleştirici düşüncenin özgürlüğünü ve bilimin ilerlemesini güvence altına alacak demokratik kurumların yaratılması için gerekli uygulamalı etkenliklerin yerine geçemez.

Bölüm 24

FALCI FELSEFELER VE AKLA KARŞI İSYAN

Marx akılcıydı. Sokrates ve Kant ile birlikte, insan aklının insan toplumunun birliğinin temeli olduğuna inanıyordu. Ne var ki, kanılarımızın sınıf çıkarları tarafından belirlendiği yolundaki öğretisi, bu inancın çöküşünü hızlandırdı. Hegel'in düşüncelerimizin ulusal çıkarlar ve gelenekler tarafından belirlendiğini öne süren öğretisi gibi, Marx'ın öğretisi de akla güven duygusunu azaltmak eğilimini doğurdu. Buna göre, gerek sağdan, gerekse soldan tehdit edilince ekonomi ve toplum sorunlarına karşı takınılacak akılcı bir tavrın, tarihsici kehanetin ve falcı felsefelerin ona cepheden hücumu geçmeleri karşısında direnmesi beklenemezdi. Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki çatışmanın, çağımızın en önemli düşünsel, hattâ ahlâksal sorunu haline gelmiş olması bundandır.

I

«Akıl» ve «akılcılık» (rasyonalizm) terimlerinin anlamı bulanık olduğuna göre, burada nasıl kullanıldıklarını kabaca açıklamak gerekecektir. Önce bunlar geniş anlamlarında¹, yani yalnız düşünce etkenliğini değil aynı zamanda gözlem ve deneyimi de kapsayacak biçimde kullanılmaktadır. Bu sözleri akıldan çıkarmamak gerekir, çünkü «akıl» ve «akılcılık» sözleri çoğu zaman daha dar bir anlamda, «akıldışıcılığın» değil de, «deneyciliğin» (ampirizm) karşıtı olarak kullanılırlar; bu anlamda kullanıldıkta, akılcılık, düşünceyi gözlem ve deneyimden üstün tutar, bundan dolayı da «düşüncülük» (entelektüalizm) olarak nitelenmesi daha doğru olabilir. Ama ben, burada «akılcılık» sözünü «düşüncülüğü» olduğu kadar, «deneyimciliği» de içine alacak bir anlamda kullanıyorum; tıpkı bilimin düşünceden olduğu kadar deneyimlerden de faydalanması gibi. İkinci olarak, «akılcılığı» mümkün olduğu kadar çok sorunu akla, yani duygulanım ve tutkulara değil de, açık düşünceye ve sınamalara başvurarak çözümlemek isteyen tutumdan söz etmek için kullanıyorum. Bu açıklama, tabii, pek doyurucu değildir, çünkü «akıl» ya da «tutku» türünden bütün terimlerin anlamı bulanıktır; akla ya da tutkulara, beden organlarına, örneğin

beyin ya da kalbe veya konuşma ya da dış gıcırdatma gibi «yetenek»lere sahip olduğumuz anlamda sahip değildir. Bundan dolayı, biraz daha kesin konuşabilmek için akılcılığı eylemsel tutum ya da davranışlara başvuru olarak anlatmak daha iyi olabilir. O zaman akılcılığın, eleştirici düşüncelere kulak vermeye ve sınamalardan bir şeyler öğrenmeye hazır olmak tutumu olduğunu söyleyebiliriz. Bu, temelde, «*Ben haksız olabilirim ve sen haklı olabilirsin ve çaba göstererek belki doğruluğa daha yaklaşırsın*» diyebilme tutumudur. İnsanların tartışma ve dikkatli gözlem yoluyla önemli sorunlar üzerinde bir tür anlaşmaya varabileceklerinden; talep ve çıkarlarının çatıştığı durumlarda bile, çoğu zaman türlü talep ve çıkarlar üzerinde tartışmanın ve —belki de hakemliğe başvurarak— hakkaniyetinden dolayı herkes tarafından olmasa bile, çoğunluk tarafından kabul edilebilecek bir çözüme varmanın mümkün olabileceğinden çabucak umut kesmeyen bir tutumdur. Kısacası, akılcı tutum ya da belki «akla yakınlık tutumu» adını verebileceğim tutum, bilimsel tutuma, doğruluğu ararken işbirliği gereksediğimize ve tartışmanın yardımıyla, zamanla nesnellığe yakın bir tutuma varabileceğimize inanan tutuma yakın bir tutumdur.

Akla yakınlık tutumu ile bilimsel tutum arasındaki bu benzerliği daha yakından incelemek ilginç olabilir. Geçen bölümde bilimsel yöntemin toplumsal yönünü bilimci bir Robenson Crusoe uydurma örneğinin yardımıyla açıklamaya çalıştım. Tıpkı buna benzeyen bir düşünce, akla yakınlığın, zekâdan, ya da düşünme yeteneğinden farklı olarak, toplumsal bir nitelik olduğunu göstermeye yarayabilir. Aklın da dil gibi, toplum hayatının bir ürünü olduğu öne sürülebilir. Çocukluğunun erken devrelerinde bir adada yalnız kalan bir Robenson Crusoe birçok güç durumların üstesinden gelecek kadar zeki olabilirdi; ama ne dili ne de usavurma sanatını bulabilirdi. İtiraf edilmelidir ki, bazen kendi kendimize de usavurmaya başvururuz; ama bunu başkalarıyla tartışmaya alışık olduğumuz ve bu yolla önemli olanın tartışılan kişi değil, öne sürülen usavurma olduğunu anladığımız için yaparız. (Tabii bu son düşünce kendi kendimize usavurmalar yaptığımız zaman etken olamaz.) Buna göre dilimiz gibi aklımızı da başka insanlarla olan ilişkilerimize borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz.

Akılcı tutumun, usavurmaya öne sürene değil de, usavurmanın kendisine önem vermesinin bazı uzak erimli sonuçları vardır. Bu görüştüğümüz herkesi bir akıl yürütme ve akla yakın bilgi kaynağı olma adayı saymamızı gerektirir; böylece de «insan soyunun akılcı birliği» diyebileceğimiz şeyi temeller.

Bir bakıma çözümlememizin, akli toplum hayatının bir ürünü, toplum ruhu ya da nefsinin (örneğin, ulus ya da sınıf ruhunun) bir bölümü olarak gören ve Burke'ün etkisi altında, toplumsal kalıtıma çok şeyler borçlu, hattâ çok geniş çapta ona bağlı olduğumuzu öne süren Hegel'in ve Hegelcilerin çözümlemelerine benzediği öne sürülebilir. Arada birtakım benzerlikler olduğunu itiraf etmek gerekir. Ne var ki, epeyce önemli farklar da vardır arada. Hegel ve Hegelciler kolektivistler. Onun aklımızı

topluma —ya da ulus gibi belli bir topluma— borçlu olduğumuza göre, toplumun her şey olduğunu, bireyin ise hiçbir şey olmadığını öne sürerler; ya da bireyin tüm değerini, değer in gerçek taşıyıcısı olan kolektif varlıktan kazandığını söylerler. Buna karşılık, burada ortaya atılan tutum kolektiflerin varlığını kabul etmeye dayanmamaktadır; örneğin ben, aklımızı «toplum»a borçlu olduğumuzu söylersem, —her ne kadar oldukça geniş ve adsız bireylerden meydana gelmiş bir topluluğu olsa da— her zaman somut bir bireyler topluluğunu ve onlarla olan düşünsel ilişkilerimizi kasederim. Buna göre, «toplumsal» bir akıl kuramından —ya da bilimsel yöntem kuramından— söz ederken, daha kesin olarak, *kişileraracısı* bir kuramdan söz ediyorum, hiçbir zaman kolektivist bir kuramdan değil. Hiç kuşkusuz geleneğe çok şey borçluyuz ve gelenek pek önemlidir. Ne var ki, geleneği de kendi payına somut bireylerarası ilişkiler açısından çözümlemek gerekir². Ve eğer bunu yaparsak, her geleneği kutsal ya da kendi başına değerli sayan tutumun yerine, gelenekleri duruma ve insanlar üzerindeki etkilerine göre değerli ya da habis sayan bir tutum koymak mümkün olur. O zaman her birimizin —örnek verme ve eleştirme yoluyla— bu geleneklerin sürdürülmesinde ya da ortadan kaldırılmasında etken olabileceğimizi anlayabiliriz.

Burada kabul edilen tutum, akıllı insanlar tarafından farklı derecelerde sahip olunan ve geliştirilen bir türlü «yetenek» olarak gören, Platon kaynağından gelme, halk arasında yaygın kanıdan epeyce farklıdır. İtiraf edilmelidir ki, bireylerin düşünce yetileri farklı olabilir ve bu farklılıklar, akılcılığa katkıda bulunabilirler; ama böyle olması gerekmez. Zeki insanlar hiç de akla yakın davranmayabilirler; önyargılarına saplanıp kalmaları ve başkalarından değerli şeyler öğrenmeye açık olmamaları mümkündür. Oysa bizim görüşümüze göre, hem aklımızı başkalarına borçluyuz, hem de akılcılık açısından başkalarından, bir otorite sayılmamız talebini haklı çıkaracak kadar, daha üstün olamayız; bizim kullandığımız anlamda akılcılık ile otoritecilik bağdaştırılmaz, çünkü eleştiriyi de kapsayan usavurma ve görüşleri dinlemek, akılcılığın temeli sayılmaktadır. Buna göre bizim akılcılık görüşümüz, bütün o akıl gelişmesinin üstün bir akıl tarafından «plânlanacağı»nı ya da denetleneceğini uman, modern Platoncu Kahraman Yeni Dünyalar hayallerine taban tabana zıttır. Akıl da, bilim gibi, karşılıklı eleştirmeler aracılığıyla ilerler; onun gelişmesini «plânlama»nın tek yolu, bu eleştirilerin özgürlüğünü, yani düşünce özgürlüğünü koruyacak kurumları geliştirmektir. Bu arada Platon'un da, her ne kadar kuramı otoriteci olsa ve insan aklının gelişmesini koruyucu sınıfın sıkı sıkı denetlemesini istese de, —özellikle Bölüm 8'de gösterildiği gibi— *yazış tarzı ile* bizim kişileraracısı kuramımıza saygı duyduğu görülmektedir; çünkü erken diyaloglarının çoğunda pek akılcı bir hava içinde yürütülen tartışmalar anlatılır.

«Akılcılık» terimini kullanma biçimim, gerçek akılcılıkla yalancı ya da sahte akılcılık arasında bir ayırım yaparsak, belki daha çok açığa çıkar.

SONRASI

«Gerçek akılcılık» diyeceğim şey, Sokrates'in akılcılığıdır. Bu, insanın sınırlarının farkında olmasıdır, ne kadar çok yanıldıklarını ve bu bilgilerini bile ne kadar geniş çapta başkalarına borçlu olduklarını bilenlerin düşünsel alçakgönüllülükleridir. Bu, akıldan pek çok şey beklemememiz gerektiğinin farkında olmaktır; usavurmanın, her ne kadar öğrenmenin tek yolu olsa da, pek ender olarak sorunları kesin olarak çözdüğünün, pekinlikle bilmeyi değil, ancak eskisinden daha güvenilir olarak bilmeyi sağladığının, farkında olmak demektir.

«Sahte akılcılık» diyeceğim şey ise, Platon'un düşünsel sezgiciliğidir. Bu kişinin üstün düşünce yeteneklerine sahip olduğuna inanmasıdır, belli seçkin kişilere özgü birtakım bilgilere sahip olma iddiasıdır, kesinlik ve otorite ile bilmek iddiasıdır. Platon'a göre, kam —hattâ, *Timaeus*'ta okuduğumuza, «doğru kanı»—³ «bütün insanlarda ortaktır; ama akıl», —ya da «düşünsel sezgi»— «ancak tanrılar ve pek az sayıda da insan tarafından paylaşılır.» Bu otoriteci düşüncülük, bu yanılmaz bir bulgu aracına ya da yöntemine sahip bulunduğu inancı, insanın kendine ait düşünsel yetileri ile her şeyiyle başkalarına borçlu olduğu bilgi birikimi arasında ayırım yapamama bulanıklığına dayanan bu sahte akılcılık yaklaşımı da çoğu zaman «akılcılık» olarak nitelenir, ama benim bu adı verdiğim tutum ile taban tabana zıttır.

Akılcı tutum hakkındaki incelemem, hiç kuşkusuz çok eksiktir ve itiraf ederim ki, biraz bulanıktır; fakat bizim amacımız için yeterlidir. Bunun gibi, şimdi de akıldışıcılığı betimleyeceğim ve aynı zamanda bir akıldışılık savunucusunun onu nasıl savunmasının muhtemel olduğunu da göstermeye çalışacağım.

Akıldışıcı tutum şu çizgiler üzerinde geliştirilebilir. Her ne kadar aklın ve bilimsel usavurmanın şeyleri yüzeysel bir açıdan incelemek ya da akıldışı bir amaca hizmet etmek için, işe yarar araçlar olduğunu kabul etse bile, akıldışıcı «insan doğası»nm temelde akılcı olmadığında ısrar eder. O insanın hem akılcı bir hayvandan üstün, hem de ondan düşük bir şey olduğunu ileri sürer. Ondak aşağı bir şey olduğunu anlamak için ne kadar az sayıda insanın usavurma yetisine sahip olduğuna dikkat etmemiz yeter; akıldışıcıya göre, insanların büyük çoğunluğuna her zaman aklına değil de, duygu ve tutkularına başvurarak yaklaşmak gerektiğinin nedeni budur. Ama insan aynı zamanda akılcı bir hayvandan üstün bir yaratıktır da, çünkü asıl önemli olan, akılcı hayatı dışındaki hayatıdır. Bilim ve aklı ciddiye alan birkaç bilim adamı bile, akılcı tutumlarına yalnızca onu sevdikleri için bağlıdırlar. Buna göre, bu ender durumlarda bile insanın tutumunu belirleyen aklı değil, duygusal yapısıdır. Sonra, onu büyük bilim adamı yapan da, usavurmaları değil, sezgileridir; şeylerin yapısına mistik bir yoldan nüfuz etmiş olmasıdır. Buna göre, akılcılık görünürde akılcı bir etkenlik olan bilim adamının etkenliğini bile yeterli bir biçimde açıklayamamaktadır. Kaldı ki, bilim alanı akılcı bir yorumlamaya her alandan çok elverişli olduğuna göre, akılcının başka alanları ele almaya kalk-

tığı zaman daha da göze batar bir başarısızlığa uğramasını bekleyebiliriz. Ve, diye sürdürecektir akıldışıcı iddiasını, bu beklememizin pek haklı olduğu görülüyor. İnsan doğasının düşük değerdeki yönlerini bir kenara iterek en yüksek görünümünden birini ele alabiliriz. Önemli olan, yaratıcı insanların meydana getirdikleri küçük azınlıktır, düşünce ya da sanat yapıtları yaratanlar, din kurucuları ve büyük devlet adamlarıdır. Bu birkaç olağanüstü kişi, insanın gerçek büyüklüğünü anlamamıza imkân verirler. Ne var ki, her ne kadar insanlığın başını çeken bu kişiler, amaçlarını gerçekleştirmek için akıldan yararlanmayı bilmişlerse de, akıl adamı olmamışlardır. Onların kökleri daha derinlerdedir, içgüdü ve dürtülerde ve bir bölümü oldukları, toplumun içgüdü ve itilerindedir. Yaratıcılık tümüyle akıldışı, mistik bir yetenektir...

II

Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki anlaşmazlığın tarihçesi uzundur. Her ne kadar Yunan felsefesi hiç kuşkusuz akılcı bir girişim olarak ortaya çıktıysa da, ilk başlangıçlarından beri içinde mistik öğeler de taşıyordu. Temelde akılcı olan bir tutum içinde ortaya çıkan bu mistik öğeler⁴ —Bölüm 10'da da değinildiği gibi— yitmiş olan kabileci birlik ve korunmaya karşı duyulan özlemi dile getirmektedirler. Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki ilk kavga, Ortaçağda, skolastiklik ile mistiklik arasındaki çatışma olarak ortaya çıktı. (Belki de akılcılığın eski Roma kentlerinde gelişmiş olmasına karşın mistikler arasında «barbar» ülkelerden gelenlerin ağır basması olması ilginçtir.) Onyedinci, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda, akılcılık, düşünücülük ve «maddecilik» akımları gelişirken, akıldışıcılar bunlara ilgi göstermek, karşılarına usavurmalarla çıkmak gereğini duydular; akılsal yetilerin sınırlarını göstererek (bizim anladığımız anlamdaki akılcılıktan ayırmadıkları) sahte-akılcılığın aşırı ve tehlikeli yönlerini ortaya çıkardıkları için bu eleştirilenlerden bazıları, özellikle Burke, bütün gerçek akılcıların şükran duygularını kazanmışlardır. Ne var ki, bugün akıntı değişmiştir ve artık (Kant'ın deyimiyle), «çok derin anlamlı teşbih ... ve benzetmeler» günün modası haline gelmiştir. Falci bir akıldışıcılık —özellikle Bergson ve Alman felsefeci ve düşünürlerinin çoğu sayesinde— akılcı gibi değersiz bir yaratığın varlığını görmezlikten gelmek, en iyisi buna esef duymak âdetinin yerleşmesine yol açmıştır. Onlara göre, akılcılar (ya da tercih ettikleri deyimle «maddeciler») ve özellikle de akılcı bilim adamları, zayıf ruhlu, geniş çapta mekanik ve ruhsuz çabalar sürdüren⁵, insan yazgısının ve onun felsefesinin sorunlarından büsbütün habersiz kişilerdir. Akılcılar da, çoğu zaman buna akıldışıcılığı baştan sona saçma saymakla cevap verirler. Aradaki kopma daha önce hiçbir zaman bu kadar kesin olmamıştır. Ve felsefeciler arasındaki diplomatik bağıntıların kesilmesinin ne kadar önemli olduğu, bunu devletlerarasındaki diplomatik ilişkilerin kesilmesi izleyince ortaya çıktı.

Bu çatışmada, ben sonuna dek akılcılığın tarafındayım. Bu öylesine doğru ki, akılcılığın fazla ileri gittiğine inandığım yerlerde bile, bu yöndeki bir aşırılığın —Platon'un sahte akılcılığının aşırı düşünsel kibiri bir yana— öbür yönde varılacak bir aşırılığa oranla gerçekten zararsız olacağına inanıyorum, bu yüzden gönlüm akılcıların yanındadır. Benim kanımca, aşırı akılcılık ancak kendi durumunu zayıflatmak ve böylece akıldışı bir tepkiyi güçlendirmek eğilimi ortaya çıkardığı için tehlikeli olabilir. Beni aşırı bir akılcılığın iddialarını daha yakından incelemeye ve belli sınırlar tanıyan, kendi kendini eleştirebilen bir akılcılığı savunmaya götüren etken de, ancak bu tehliktir. Bundan dolayı, ilerde söylenecek olanlarda «eleştirici akılcılık» ve «eleştirici olmayan akılcılık» ya da «kapsayıcı akılcılık» adını vereceğim iki akılcı tutum arasında bir ayrım yapacağım. (Bu ayrım, her ne kadar benim kullandığım anlamda «gerçek akılcılık» «eleştirici akılcılık» ayrımından ibaret olsa da önceden «gerçek akılcılık» ile «sahte akılcılık» arasında yapılan ayırmadan bağımsızdır.)

Eleştirici olmayan ya da kapsayıcı akılcılık, «Usavurma ya da deneyim yoluyla belgelenemeyen herhangi bir iddiayı kabul etmeye hazır değilim» diyen kişinin tutumu olarak betimlenebilir. Bunu aynı zamanda, ya deneyim ya da usavurma yoluyla belgelenemeyen her önermenin atılması gerektiğini öne süren bir ilke olarak da dile getirebiliriz⁶. Şimdi bu eleştirici olmayan akılcılık ilkesinin tutarsız olduğu kolayca görülür, çünkü kendisi ne deneyimle, ne de usavurma ile belgelenemeyeceğine göre, kendisinin de atılması gerektiğini içerir. (Yalancı paradoksuna, yani kendisinin yanlış olduğunu öne süren önermeye benzemektedir.)⁷. Buna göre, eleştirici olmayan akılcılık, mantık açısından çürüktür; ve salt mantıksal bir usavurma bunu ortaya koyabildiğine göre, eleştirici olmayan akılcılık kendi seçtiği usavurma silâhıyla mağlup edilebilir.

Bu eleştiri genellenebilir. Her türlü usavurma varsayımlarla işe başlamak zorunda olduğu için, her varsayımın usavurma ile belgelenmiş olmasını istemek açıkça imkânsızdır. Birçok felsefecilerin öne sürdükleri hiçbir varsayım yapmamamız ve hiçbir iddiayı «yeter neden» olmaksızın kabul etmememiz gerektiği talebi; hattâ bu talebin daha zayıf bir biçimi olan çok az sayıda varsayımla («kategoriler»le) işe başlamamız gerektiği talebi, bu biçimlerinde tutarsızdır. Çünkü kendileri de, gerçekten muazzam bir varsayım olan, varsayımsız olarak ya da çok az sayıda varsayımla işe başlamanın ve yine de değerli sonuçlara varmanın mümkün olduğu varsayımına dayanmaktadırlar. (Gerçekten de, bütün varsayımlardan arınma ilkesi, bazılarının sandığı gibi, bir yetkinlik nümunesi değil, yalancı paradoksunun bir biçimidir.)⁸.

Şimdi bu söylenenler biraz soyuttur, ama bunları akılcılık sorunuyla ilgili olarak daha az biçimsel bir yolla dile getirmek de mümkündür. Akılcı tutum, usavurmaya ve deneyime önem vermesi ile nitelenir. Oysa, ne deneyim ne de usavurma, akılcı tutumu temellendirebilirler; çünkü ancak usavurma ve deneyimi kabul etmeye hazır olanlar, böylece zaten bu tu-

tumu kabul etmiş olanlar, bu türlü temellendirmeleri yeterli sayacaklardır. Yani herhangi bir usavurma ya da deneyimin etkili olabilmesi için, önce akılcı bir tutumun kabul edilmiş olması gerekmektedir, onun için bunlar akılcılığı haklı çıkarmakta kullanılamazlar. (Ve bu düşünce, akılcı tutumun kabul edilmesini savunmaya yarayacak inandırıcı akılcı usavurmalar olup olmadığı sorunundan bağımsızdır.) Bundan dolayı, akılcı bir tutum takınmak istemeyen bir insanın üstünde hiçbir akılcı usavurmanın akılsal bir etki yapamayacağı sonucuna varmamız gerekiyor. Buna göre, kapsayıcı bir akılcılık savunulamaz.

Ama bu da, akılcı tutumu kabul etmiş olan herkesin, bilerek ya da farkında olmadan, bir öneriyi, bir kararı, bir inanç ya da tutumu kabul etmiş olduğu anlamına gelir. Bu kabul etme ister sinamalık olsun, isterse yerleşmiş bir âdet haline gelsin, *akla iman etme* olarak nitelenebilir. Bundan dolayı, akılcılık kendi kendine yeterli olmaktan çok uzaktır. Birçok akılcılar bu noktayı görememişler ve bundan dolayı da, bunu onlara karşı kullanmaya zahmet eden akıldışıcılar tarafından kendi alanlarında ve kendi silâhlarıyla mat edilmişlerdir. Ve gerçekten de insanın her zaman usavurmaları, ya bütün usavurmaları ya da belli türlerini kabul etmeyi reddetmesinin mümkün olduğunu ve bu türlü bir tutumun mantık açısından tutarsızlığa düşmeden savunulabileceği, bazı akılcılık düşmanlarının dikkatlerinden kaçmamıştır. Bu, onların akılcılığın kendi kendine yeterli olduğunu ve akıl yardımıyla temellenebileceğini öne süren eleştirmeci olmayan akılcıların yanıldıklarını anlamalarına yol açtı. Akıldışıcılık, eleştirici olmayan akılcılıktan mantık açısından üstündür.

Öyleyse niçin akıldışıcılığı kabullenmemeli? Akılcı olarak işe başlayan birçok kişi fazla kapsayıcı bir akılcılığın kendi kendini yıktığını görerek umutsuzluğa kapılmış ve neredeyse akıldışıcılığa geçmişlerdir. (Yanılmıyorsam Whitehead'in⁹ başına gelmiş olan budur.) Fakat, bu türlü panik davranışlarına hiç gerek yoktur. Her ne kadar eleştirici olmayan bir akılcılık mantıkça savunulamaz, kapsayıcı bir akıldışıcılık ise savunulabilir durumda ise de bu, bunların sonuncusunu kabul etmemiz için bir neden değildir. Çünkü, bu arada başka savunulabilir tutumlar da vardır, özellikle temel akılcı tutumun benimsenmesinin bir iman (hiç olmazsa sinamalık bir iman), akla iman etme sonucu olduğunu kabul eden tutum vardır. Buna göre, önümüzde bir seçme imkânı vardır. Bir tür akıldışıcılığı, hattâ köktenci ve kapsayıcı bir tür akıldışıcılığı seçebiliriz. Ama aynı zamanda kaynağının akılcı olmayan bir kararda olduğunu itiraf eden, (bundan dolayı da akıldışıcılığın bir anlamda önce geldiğini bir dereceye kadar itiraf eden) bir eleştirici akılcılık türünü de seçebiliriz.

III

Yapmak zorunda olduğumuz seçim, salt düşünsel bir sorun, ya da bir zevk meselesi değildir. Bu —Bölüm 5 anlamında— ahlâksal bir seçimdir¹⁰.

Çünkü az veya çok radikal bir akıldışıcılık biçimini mi, yoksa adına «eleştirici akılcılık» dediğim akıldışıcılığa asgari taviz veren tutumu mu kabul edeceğimiz sorunu, başka insanlara ve toplum hayatının sorunlarına karşı takınacağımız tavrı da etkiler. Akılcılığın insanlığın birliğine inanma ile yakından ilgili olduğu daha önce de söylendi. Tutarlılık kurallarıyla bağlı olmayan akıldışıcılık herhangi bir inançla, bu arada insanların kardeşliği inancıyla da birlikte yürüyebilir; ne var ki, farklı bir inançla da birlikte yürüyebileceği, özellikle de seçkin bir grubun varlığına, insanların yönetici ve yönetilen olarak iki gruba ayrıldıklarına dair romantik inancı destekleyebileceği de açıkça göstermektedir ki, onu ya da eleştirici akılcılığı seçmek bir ahlâk sorunudur.

Daha önce de —Bölüm 5'te— belirttiğim ve şimdi akılcılığın eleştirici olmayan biçimini incelerken tekrar ettiğim gibi, usavurmalar bu türlü temel ahlâksal kararları *belirleyemezler*. Ama bu, usavurmaların bu türlü kararları vermемizde bize *yardım* edemeyecekleri anlamına gelmez. Tam tersine, oldukça soyut nitelikte ahlâksal bir karar vermek zorunda kaldığımız zamanlar seçeceğimiz tutumların ne gibi sonuçları olabileceğini dikkatle incelemek pek yararlı sonuçlar verebilir. Çünkü, ancak bu sonuçların nasıl olacağını somut bir biçimde gözümüzün önüne getirebilirsek, nasıl bir karar verebileceğimizi bilebiliriz; yoksa bilmeden karar veririz. Bu konuda bir örnek olarak, Shaw'un *Saint Joan* oyunundan bir bölümü aktarabilirim. Konuşan papazdır; inatla Jandark'ın öldürölmesini istemiştir; ama onu, odun yığınları üzerinde görünce haykırır: «Ben kimseye zarar vermek istemedim. Neler olacağını tasarlayamamışım... Ne yaptığımı bilmiyordum. Bilseydim, onu ellerinden koparır alırdım. Siz bilmiyorsunuz. Siz görmediniz; bilmeyince söz etmek o kadar kolay ki. Sözlerle aklınızı bozuyorsunuz. Ama farkına vardığınız zaman, yaptığınızı gördüğünüz zaman, o gözlerinize girdiği, genzinizi yaktığı, gönlünüzü bağrınızı hûn ettiği zaman, o zaman... Tanrım, kaldır bu görünümü gözlerimin önünden!» Tabii Shaw'un oyununda ne yaptıklarını pekâlâ bildikleri halde, onu yapmaya karar vermiş olanlar ve sonradan pişman olmayanlar da vardır. Bazı insanlar başka insanların diri diri yakılmalarını görmekten üzüntü duyarlar, bazıları duymazlar. —Birçok Viktorya devri iyimserlerinin ihmal ettikleri— bu nokta pek önemlidir, çünkü bir kararın vereceği sonuçların akılcı olarak incelenmesinin, verilecek kararın akılcı bir karar olmasına yol açmadığını göstermektedir; bu sonuçlar verilecek kararı belirlemezler, kararı daima biz veririz. Ne var ki, kararın somut sonuçlarının incelenmesi ve onların tasarımıımızda açıkça kavranmaları, kör bir kararla açık gözlerle verilmiş bir karar arasındaki farkı meydana getirir; ve tasarımıızı çok ender olarak kullandığımız için ¹¹ çoğu kez körü körüne kararlar veririz. Bu, özellikle —Shaw'un deyiimiyle— aklımızı sözlerle bozmanın en güçlü araçlarından biri olan falcı bir felsefenin sarhoşluğuna kapılmışsak, böyledir.

· Bir ahlâk kuramının sonuçlarının akılcı ve tasarımsal incelenmesinin

bilimsel yöntemde belli bir benzeri vardır. Çünkü bilimde de soyut bir kuramı kendi başına inandırıcı olduğu için kabul etmeyiz; ancak onun deneyimle denetlenebilecek somut sonuçlarını inceledikten sonra hakkında bir karar veririz. Ne var ki, arada esaslı bir fark da vardır. Bilimsel kuram hakkında vereceğimiz karar, deneyimlerin sonuçlarına bağlıdır. Eğer bunlar kuramı doğrularlarsa daha iyisini bulana dek o kuramı kabul ederiz. Deneyimler, kuramı yanlışlarsa onu atarız. Ama bir ahlâk kuramı söz konusu olduğu zaman sonuçlarını ancak vicdanımızla karşılayabiliriz. Ve deneyimlerin ne sonuç vereceği bize bağlı olmadığı halde, vicdanımızın varacağı yargı bize bağlıdır.

Umarım, sonuçların incelenmesinin kararlarımızı bağlamaksızın onlara hangi anlamda yardımcı olabileceklerini yeteri kadar açıkladım. Ve seçebileceğimiz iki tutumun, akılcılığın ve akıldışıcılığın uygulamadaki sonuçlarını ortaya koyarken taraf tutacağımı, okuyucuya şimdiden haber verdim. Buraya kadar önümüzdeki ahlâksal seçimin —birçok anlamda ahlâk alanındaki en önemli seçimin— mümkün iki almaşığını öne sürerken, her ne kadar gönlümün kimin tarafında olduğunu saklamadımsa da, tarafsız kalmaya çalıştım. Ama artık bu iki tutumun bana en etkileyici görünen ve benim kendi payıma akıldışılığı reddedip, akılcılığı seçmemde etken olmuş olan yönlerini ortaya koyacağım.

Önce akıldışıcılığın sonuçlarını inceleyelim. Akıldışıcılık, insan davranışlarının ana dürtüsünün akıl değil de duygulanım ve tutkular olduğunda ısrar eder. Akılcının bunun her ne kadar böyle olmasına karşılık bu durumu düzeltmek için elimizden geleni yapmamız ve aklın olabildiği kadar etken olmasını sağlamaya çalışmamız gerektiği yolundaki cevabına karşılık, akıldışıcı —eğer tartışmaya girmeye tenezzül ederse— bu tutumun umutsuzcasına gerçekçiliğe aykırı olduğunu ileri sürerdi. Çünkü, insan doğasının zaafılarını, insanların çoğunun düşünce yönünden yetisiz oldukları, açıkça tutku ve duygulanımlarına bağlı oldukları gerçeğini göz-önüne almamaktadır.

Kuvvetle inanıyorum ki, akıldışıcılığın duygulanım ve tutkular üzerindeki bu ısrarı, ancak cinayet olarak betimleyebileceğim bir sonuca varır. Bunun bir nedeni, en iyisinden, insanların akıldışıcı yapılarına boyun eğmek, en kötüsünden, insan aklını hor görmekten ibaret olan bu tutumun herhangi bir anlaşmazlıkta hakem olarak şiddete ve hayvanî güce başvurulmasına yol açacağıdır. Çünkü, eğer bir anlaşmazlık ortaya çıkarsa, bu ilkece onu ortadan kaldırması umulabilecek saygı, sevgi, ortak bir amaca bağlılık gibi yapıcı duyguların ona çözüm bulmaya yetmediğini gösterir. Ama durum bu ise, akıldışıcının elinde daha az yapıcı olan duygu ve tutkulara, korku, nefret, kıskançlık ve sonunda şiddete başvurmaktan başka çaresi kalır mı? Bu tutkulara kapılma eğilimi, bence, akıldışıcılığın içinde gizli olan bir başka ve belki daha da önemli olan bir eğilim, insanların eşitliğine inanmama eğilimi, tarafından da körüklenir.

Tabii, bireysel insanların da, dünyamızdaki her şey gibi, birçok bakımlardan birbirlerinden farklı oldukları inkâr edilemez. Bu farklılığın pek

SONRASI

önemli ve birçok yönden çok istenir bir durum olduğu da kuşkusuzdur¹². (Kitle üretiminin ve kollektifleştirmenin insanlar üzerindeki etkisinin onların farklılıklarını ya da kişiliklerini ortadan kaldırmak olabileceği korkusu, çağımızın en önemli kâbuslarından biridir¹³.) Ama bütün bunların insanları, özellikle siyasal sorunlarda eşit ya da olabildiği kadar eşit, yani eşit haklara ve eşit muamele görme hakkına eşit derecede sahip, sayıp saymayacağımız sorunu ile bir ilişkileri yoktur; siyasal kurumları buna göre kurmamız gerekip gerekmediği sorusuna da bağlı değildirler. «Yasalar karşısında eşitlik» *bir olgu değil, ahlâksal bir karara dayanan siyasal bir istektir*¹⁴; ve «bütün insanların eşit doğdukları»nı öne süren —herhalde de yanlış olan— kuramdan da bağımsızdır. Şimdi bu insancıl tarafsızlık tutumunun kabul edilmesinin doğrudan doğruya akılcılık lehine verilecek bir kararın sonucu olduğunu söylemek istemiyorum. Ne var ki, tarafsızlık eğilimi akılcılıkla yakından ilgilidir ve akılcı inancın bir bölümü sayılması gerekir. Sonra akıldışıcının tutarlı olarak tarafsızlıkçı ya da eşitlikçi bir tutum takınamayacağını öne sürmüyorum, kaldı ki durum böyle olsaydı bile o kendini tutarlılığa bağlı saymayacaktı. Gene de usdışıcılığın eşitlikçiliğe karşı olan tutumla ilişki kurmaktan kurtulmasının pek güç olduğunu da ısrarla belirtmek isterim. Bu, tutkular ve duygulanımlar üzerinde ısrar etmesiyle ilgili olarak ortaya çıkan bir durumdur; herkese karşı aynı şeyleri duymayız. Duygular açısından insanları, bize yakın olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırırız. İnsanların dost ve düşman olarak ikiye ayrılması açıkça duygusal bir ayırmadır ve bu ayrımı Hristiyanların «düşmanlarınızı seviniz!» buyruğu bile kabul etmektedir. Bu buyruğu uygulayabilen en iyi Hristiyanlar bile, (ki, ortalama iyi Hristiyanın «maddeciler»e ve «tanrıtanımazlar»a karşı takındığı tavra bakılırsa, bunların sayısı pek fazla değildir), bütün insanlara karşı eşit bir sevgi duyamazlar. Gerçekten de soyut olarak sevemeyiz, ancak tanıdıklarımızı sevebiliriz. Buna göre, en iyi duygularımıza, sevgi ve tutku birliği duygularımıza seslenilse bile, bu ancak insanlığın farklı kategorilere ayrılmasına yol açabilir. Ve daha aşağı duygularımıza seslenilmesi halinde, durum haydi haydi böyle olacaktır. «Doğal» tepkimiz, insanları dost ve düşman diye, bizim kabilemize, bizim duygusal toplumumuza üye olanlar ve onun dışında kalanlar olarak, mümin ve münafiklar olarak, hemşehri ve yabancı olarak, sınıf yoldaşları ve sınıf düşmanları olarak, yönetici ve yönetilenler olarak ikiye ayırmak olacaktır.

Düşünce ve kanılarımızın sınıf durumumuza ya da ulusal çıkarlarımıza bağlı olduklarını öne süren kuramın akıldışıcılığa yol açması gerektiğini daha önce belirtmiştim. Şimdi bunun tersinin de doğru olduğunu ısrarla belirtmek istiyorum. Akılcı tutumun, akla, tartışmaya ve karşımızdakinin görüşlerine saygının, terkedilmesi, insan doğasının «derin» basamakları üzerinde ısrar edilmesi, bütün bunların düşüncenin akıldışı derinliklerde yatan bu «asal» yeteneğin yüzeysel görünümlerinden ibaret olduğu görüşüne yol açmaları gerekir. Öyle sanıyorum ki, hemen her zaman öne sürülen düşünceyi değil, düşünceyi öne sürenin kişiliğini gözönüne alan bir tutuma yol açacaktır. Ulusumuza bağımlılığımızı simgeleyen «kan»ımıza

göre, «ulusal geleneklerimize göre», ya da «sınıfımıza göre» düşündüğümüz inancına yol açacaktır. Bu görüş çok maddeci bir yoldan, ya da pek ruhçu bir açıdan dile getirilebilir; «ırkımıza göre düşündüğümüz» fikri yerine, belki «Tanrı'nın inayeti ile düşünen» seçkin kişiler fikri konabilir. Ben, ahlâksal bir temele dayanarak, bu tür ayrımları gözönüne almayı reddediyorum; çünkü bütün bu düşünsel açıdan kendini beğenmiş görüşlerin ortak yönü, düşünceleri kendi değerlerine bakarak yargılamayı reddetmeleridir. Böylece, akılcılığı terketmekle, bu görüşler insanlığı dostlara ve düşmanlara (Platon'un dediği gibi), Tanrılar ile birlikte akla sahip olan azınlığa ve olmayan çoğunluğa, kendi duygulanım ve tutkularımızın başka dile çevrilemez dilini konuşan ve konuşmayanlara ayırır. Bir kez bu yapıldı mı da, siyasal eşitçilik neredeyse imkânsız duruma gelir.

Şimdi siyasal sorunlarda, yani insanın insan üzerindeki gücünü ilgilendiren sorunlarda, eşitlikçi olmayan bir tutumun benimsenmesi tam da caniyâne dediğim tutumdur. Çünkü farklı sınıflardan insanların haklara sahip oldukları, efendinin köleyi köleleştirmeye, bazı insanların diğerlerini araç olarak kullanmaya hakları olduğu görüşünün haklı çıkarılmasına yol açar. Önünde sonunda, Platon'da olduğu gibi¹⁵, insan öldürülmesini haklı çıkarmak için kullanılacaktır.

İnsan soyunu seven akıldışıcılar bulunduğunu ve akıldışıcılığın her biçiminin caniliğe yol açmadığını görmezlikten gelmiyorum. Ama aklın değil de, sevginin egemen olması gerektiğini öne sürenlerin, nefretin egemenliğini sürdürenlere yol açtıklarını belirtmek istiyorum. (Sanırım, Sokrates tartışmaya güvenmemenin ya da ondan nefret etmenin insana güvensizlik ya da nefret gösterdiğini öne sürerken buna benzer bir şey görmüştü¹⁶.) Bu bağlantıyı ilk anda göremeyenler, doğrudan doğruya duygusal bir sevginin egemenliğine inananlar, kendi başına sevginin tarafsızlığına yol açmadığını gözönüne almalıdırlar. Görüş ayrılıklarını da ortadan kaldıramaz. Sevginin kendi başına çekişmeleri çözemeyeceğini göstermek için daha önemli durumları temsil edecek zararsız bir örnek alınabilir. Tom, tiyatroyu sevmektedir, Dick de dans etmeyi. Dick, sevgisinden ötürü dansa gitmekte ısrar etmektedir, Tom da tiyatroya gitmekte. Bu çekişme sevgi ile çözümlenemez; sevgi ne kadar büyük olursa çekişme de o kadar güçlü olacaktır. İki türlü çözüm mümkündür burada; ya duygulanımlara, önünde sonunda da şiddete başvurulacaktır, ya da akla, tarafsızlığa, akla yakın taviz vermeye. Bütün bunlar sevgi ile nefret arasında bir ayrım yapmadığım ya da sevgisiz hayatı da yaşamaya değer bulduğum anlamına alınmamalıdır. (Hıristiyanlığın sevgi fikrinin baştan sona duygusal bir sevgi olmadığını itiraf etmeye de hazırım.) Ama hiçbir duygunun, sevginin bile, akıl tarafından denetlenen kurumların yönetiminin yerine geçemeyeceğine inanıyorum.

Bu sevginin egemenliği fikrine karşı öne sürülebilecek tek fikir değildir tabii. Bir insanı sevmek demek, onu mutlu kılmak istemek demektir. (Aquino'lu Thomas sevgiyi böyle tanımlıyordu.) Ama siyasal idealler için-

de belki de en tehlikelisi, insanları mutlu kılmaya çalışmaktır. Kaçınılmaz olarak kendi «daha yüksek» değerlerimizi, onların bizce mutlulukları için en önemli olan şeyleri görebilmelerini sağlamak üzere başkalarına kabul ettirme, onların ruhlarını kurtarma çabalarına yol açar. Ütopyacı-ğa ve Romantikliğe yol açar. Hepimiz düşlerimizin güzel, yetkin toplumunda herkesin mutlu olacağına inanırız. Ve hiç kuşkusuz hepimiz birbirimizi sevebilseydik, yeryüzü cennete dönerdi. Ne var ki, daha önce —Bölüm 9’da— da dediğim gibi, yeryüzünü cennete çevirme çabası her zaman cehennemin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu çaba hoşgörüsüzlüğe yol açar. Dinsel savaşlara ve ruhları kurtaran engizisyonların ortaya çıkmasına yol açar. Üstelik bana öyle geliyor ki, ahlâksal görevlerimizin tamamen yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Yardımımızı gerekseyenlere yardım etmek görevimizdir; ama başkalarını mutlu kılmak görevimiz değildir, çünkü bir kez bu bize bağlı olan bir şey değildir, sonra da çoğu zaman kendilerine karşı bu iyi niyetleri beslediğimiz insanların özel hayatlarına karışmak demek olacaktır. —Ütopyacı yöntemler yerine— bölük pörçük yöntemler istemek siyasal talebi, insan ıstırapına karşı savaşmanın bir görev, buna karşılık başkalarının mutlulukları için çalışmanın ancak yakın dost çevrelerinde geçerli bir hak sayılması gerektiğine karar vermek anlamına gelir. Dostlarımıza bazı değerlerimizi kabul ettirmeye çalışabiliriz belki (örneğin, müzik zevklerimizi). —Hattâ onlara çok şey kazandıracağına inandığımız bir değerler sistemini açmayı görevimiz sayabiliriz.— Ama buna, ancak onların bizi başlarından atmaya hakları varsa ya da olduğu için hakkımız vardır; dostluklara son verilebilir. Ne var ki, başkalarına kendi değerlerimizi kabul ettirmek için siyasal güce başvurulması bambaşka bir sorundur. Acı, ıstırap, adaletsizlik ve bunların önlenmeleri, kamu ahlâkının ezeli sorunlarıdır (Bentham’ın demiş olacağı gibi), kamu siyasasının «gündem»idirler. Daha yüksek değerleri «gündem dışı» saymak ve onları «*brakınız yapsınlar*» alanına koymak gerekir. Buna göre, şöyle diyebiliriz: Düşmanlarınıza yardım ediniz; zor durumda olanlara, sizden nefret etseler bile, elinizi uzatınız; ama ancak dostlarınızı seviniz.

Bu söylenenler akıldışıcılığa karşı öne sürülebilecek olan düşüncelerin ve beni bu akılcı tutumu, yani eleştirici bir akılcılığı, kabul etmeye götüren sonuçların ancak bir bölümüdür. Öteki tutum, daha önce de belirttiğim gibi, usavurma ve deneyime önem vermesiyle, «Ben yanılmış olabilirim ve sen haklı olabilirsin, ve ortak çaba sonucunda belki doğruluğa biraz daha yaklaşıyoruz» diyebilen tutumuyla bilimsel tutuma pek yakındır. Bu tutum, herkesin hata yapabileceğini ve hatasını ya kendi çabası, ya başkalarının eleştirisi sayesinde, ya da başkalarının eleştirileri yardımıyla kendi çabası sayesinde, bulabileceği fikri ile yakından ilgilidir. Bundan dolayı, hiç kimsenin kendisi hakkında yargıya varmaması gerektiğini —«beğenirse el beğensin»— tarafsızlık düşüncesini öne sürer. (Bu da geçen bölümde çözümlenen «bilimsel nesnellik» fikrine pek yakındır.) Akla inanmak, yalnız kendi aklımıza değil, aynı zamanda —hattâ daha’da çok— başkalarının da aklına inanmak olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı bir akılcı, kendisinin düşünce yetisi açısından başkalarından

üstün olduğuna inansa bile, bütün otorite iddialarını reddeder¹⁷, çünkü bilir ki, eğer zekâsı başkalarınınkinden üstün ise (ki bu konuda kendinin bir yargıya varması güçtür), bu ancak kendinin olduğu kadar başkalarının hatalarından ve eleştirilerinden yararlanmasını bildiği için böyledir ve bu türlü bir yararlanma, ancak başkalarını ve onların eleştirilerini ciddiye alırsa mümkündür. Bunun için akılcılık karşımızdaki de düşüncelerini duyurmak ve savunmak hakkına sahip olduğu düşüncesiyle yakından ilgilidir. Buna göre de, en azından¹⁸ kendileri hoşgörülü olmayanlar dışında herkese hoşgörü duymamız gerektiği düşüncesiyle yakından ilgilidir. Kişi, ilkin karşısındakinin sözlerini dinlemek tutumunu benimserse, adam öldürmez. (Kant, ahlâk öğretisinin «Ana Kural»ını akıl düşüncesiyle temellendirmekte haklıydı. Kuşkusuz, bir ahlâk ilkesinin doğruluğu kanıtlanamaz, hattâ bir bilimsel önerme için yaptığımız anlamda, doğruluğunu savunan usavurmalar da öne sürülemez. Ahlâk bir bilim değildir. Ama her ne kadar ahlâkın «akılcı bir bilimsel temeli» yoksa da bilimin ve akılcılığın ahlâksal bir temeli vardır.) Bunun yanında, tarafsızlık fikri, yükümlülük fikrine yol açar; görevimiz, yalnız usavurmalara kulak vermek değil, aynı zamanda, davranışlarımızın başkalarını etkilediği yerlerde cevap vermek, tepki göstermektir. Böylece önünde sonunda, akılcılık eleştiri özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü ve insanların özgürlüğünü korumak üzere kurulacak toplumsal kurumların gerekli olduğunun kavranmasıyla ilgilidir. Ve bu, kurumların korunması yolunda bir ahlâksal yükümlülük ortaya çıkarır. Akılcılığın insancıl anlamdaki eylemsel toplum mühendisliğiyle, —tabii bölük pörçük mühendislikle— toplumun akılcılaştırılması talebiyle¹⁹, özgürlüğü gerçekleştirmek için plânlar yapma talebiyle ve onun akıl tarafından, bilim tarafından, Platoncu, sahte akılcı bir otorite tarafından değil, sınırlarının farkında olan, bundan dolayı da karşısındakini sayan ve onu hiçbir şeye, hattâ mutlu olmaya bile zorlamayan Sokratesçi akıl tarafından denetlenmesi talebiyle ilgili olması bundandır. Bundan başka, akılcı tutumun kabul edilmesi, ortak bir haberleşme ortamının, ortak bir akıl dilinin var olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir; o dile, onun açıklığını, usavurma aracı olmaya yatkın niteliğini korumaya karşı bir yükümlülük verir kişiye²⁰. Yani onu, eğitimcilerimizin çoğunun konuştukları döngülü romantik dilin öne sürdüğü gibi, bir «duyguları açıklama aracı» olarak değil, açık kullanmak, akılcı haberleşme aracı olarak anlamlı bilgi verme aracı olarak kullanmak yükümlülüğünü verir. (Modern romantik histeri krizinin temel niteliği, akıl konusunda Hegelci bir kolektivizm ile duygular konusunda aşırı bir bireyciliği birleştirmesidir; dilin bir haberleşme aracı olan yönü üzerinde değil de duyguları açıklama aracı olan yönü üzerinde ısrar etmesi bundandır. Her iki tutum da, tabii, akla karşı girilen isyanın birer bölümüdür.) Ve farklı ana dillerimizin, akılcı oldukları oranda birbirlerine çevrilebilir olmalarının, insanlığı bütünleştirdiğinin kabul edilmesi anlamına gelir. Bu tutum, insan aklının birliğini kabul eder.

Akılcı tutumun çoğu zaman «tasarım gücü» denen şeyi kullanmaya

hazır olma tutumuyla olan ilişkileri konusunda da birkaç söz söylemek yararlı olabilir. Çoğu zaman tasarım gücünün duygularla ve öyleyse akıldışıcılıkla yakın bir ilişkisi olduğu, buna karşılık akılcılığın tasarım gücünden yoksun kuru bir skolastikliğe yol açmak eğiliminde olduğu varsayılır. Bu görüşün ruhbilimsel bir temeli olup olmadığını bilmiyorum, ama olduğunu da sanmıyorum. Ne var ki, benim ilgim sorunun ruhbilimsel yönüne değil, kurumsal yönüne (ve yöntem yönüne) yönelmiştir ve bu açıdan akılcılığın, onu gereksediği için, tasarım gücünü desteklemesi, buna karşılık akıldışıcılığın bunun aksini yapması gerektiği görülür. Akılcılığın eleştirici olmasına karşılık, akıldışıcılığın dogmacılığa eğilimli olması (usavurmanın geçerli olmadığı yerde, eleştirisiz kabul ya da reddetmekten başka imkân kalmaz) gerçeği de bunu gösterir. Eleştiricilik her zaman bir dereceye kadar tasarım gücü gerektirir, akıldışıcılık ise onu baskı altına alır. Bunun gibi bilimsel araştırma, teknik kurma ve bulma süreçleri, epeyce tasarım gücü olmaksızın düşünülemezler bile; kişinin, sonu gelmez büyük sözler tekrarlamasının yettiği anlaşılan falcı felsefeler alanının aksine, bu alanlarda yeni bir şeyler söylemesi gerekir. Tasarım gücünün eşitlikçilik ve tarafsızlığın uygulamasında oynadığı rol de, en azından bu kadar önemlidir. Akılcının temel tutumu, «Ben haksız olabilirim ve sen haklı olabilirsin» diyen tutum yürürlüğe konduğu, özellikle de insanlararası çekişmeler söz konusu olduğu, zaman tasarım gücümüzden ciddi bir gayret ister. Ortak sevgi ve tutku duygularının da bazen buna benzer bir gayret gerektirebileceklerini itiraf ederim. Ama çok sayıda insanı sevmeme ya da onların acılarına katılmamıza insanî sınırlarımız içinde imkân olamayacağına inanıyorum; hattâ bunun istenir bir durum olacağını da sanmıyorum, çünkü sonunda ya onlara yardım etme yetisinden yoksun kalırdık, ya da bu duygularımızın yoğunluğunu yitirdik. Oysa tasarım gücüyle desteklenen akıl, uzaklarda olan, hiç göremeyeceğimiz insanların da bizim gibi olduklarını, birbirlerine olan ilişkilerinin bizim sevdiklerimizle olan ilişkilerimiz gibi olduğunu anlamamıza olanak sağlar. Bana öyle geliyor ki, soyut olarak bütün insanlık için duygusal bir tutum benimsemek imkânsızdır. İnsanları ancak somut bireyler olarak sevebiliriz. Ama aklımızı ve tasarım gücümüzü kullanarak, yardımımızı gerekseyen herkese yardım etmeye hazır olabiliriz.

Sanırım, bütün bu düşünceler akılcılıkla insancılık arasındaki ilişkilerin oldukça yakın, herhalde akıldışıcılığın eşitçilik ve insancılık düşmanı tutumla olan ilişkisinden daha yakın olduğunu göstermektedir. Bu sonucun, olabildiği oranda sınamalar tarafından da doğrulandığına inanıyorum. Akılcı bir tutumun çoğu zaman temelde eşitlikçi ve insancıl bir görüşle birlikte ortaya çıktığı görülüyor; diğer taraftan akıldışıcılık çoğu durumlarda, her ne kadar sık sık insancıl bir tutum da gösterse bile, betimlenen eşitlik düşmanı eğilimlerin en azından birkaçını taşımaktadır. Benim asıl söylemek istediğim, akıldışıcılığın insancılıkla ilişkisinin hiç de belli bir temele dayanmadığıdır.

IV

Akılcılığın ve akıldışıcılığın beni verdiğim kararı vermeye götüren sonuçlarını çözümlemeye çalıştım. Verdiğim kararın geniş çapta ahlâksal bir karar olduğunu tekrar etmek isterim. Bu karar usavurmaları ciddiye alma kararıdır. İki görüş arasındaki temel fark da budur; çünkü akıldışıcılık da usavurmaları kullanır, ama belli bir yükümlülük duymaksızın; onları işine geldiği gibi kullanır ya da kullanmaz. Ama inanıyorum ki, ahlâksal açıdan doğru sayabileceğimiz tek tutum, onları ve kendimizi akılcı saymayı karşımızdaki öbür insanlara borçlu olduğumuzu kabul eden tutumdur.

Bu şekilde ele alınınca, akıldışıcılığa yönelttiğim karşı-saldırı bir ahlâk saldırısı olmaktadır. Korkulur ki, bizim akılcılığımızı kendi zevkine göre pek fazla gündelik sayan ve aradığı en son garip düşünme modasını ortaçağ mistikliği hayranlığında bulan düşünür, insanlara karşı görevini yerine getirmemektedir. O, kendini ve ince zevklerini «bilimci çağımız»ın beyinsiz işbölümünü ve «makineleşmesi»ni, «maddeleşmesi»ni insan düşüncesi alanına bile sokan bir «endüstrileşme çağı»nın üstünde sayabilir²¹. Ne var ki, böylelikle ancak modern bilimin temelindeki ahlâksal güçleri kavramaktan aciz olduğunu ortaya koyar. Burada saldırdığım tutum, belki en iyi A. Keller'den alacağım²², bana bu romantik bilim düşmanlarının tipik bir örneği gibi görünen, şu satırlarla dile getirilebilir: «Öyle anlaşıyor ki, insan nefsinin mistik ve dinsel yeteneklerini yeniden elde etmeye başladığı ve yeni mithoslar uydurmak yoluyla hayatın makineleşme ve maddeleşmesine karşı çıktığı yeni bir devreye giriyoruz. Akıl, insanlığa teknisyen olarak, sürücü olarak hizmet etmek zorunda kaldığı zamanlar acı çekiyordu; bugün en az düşünsel bilgelik ve bilimsel programlar kadar bilgece ve güvenilir, ama onlardan çok daha esinlendirici ve yüreklendirici görünen düşlerin komutasını ve önderliğini kabul ederek tekrar şair ve peygamber yetenekleriyle uyanmaktadır. Devrim mithosu burjuva toplumunun ve ihtiyar, yorgun bir kültürün tasarım gücünden yoksun edilginliğine ve kendini beğenmiş içekapanıklığına yöneltilmiş bir başkaldırıdır. Bu, tüm güvenliklerini yitirmiş olan ve umudunu somut gerçekler yerine düşlere bağlayanların macerasıdır.» Bu satırları incelerken, önce, ama ancak kısaca, onların tipik tarihsici niteliğine ve ahlâksal fütürizmine²³ dikkati çekmek istiyorum («yeni bir devreye girmek», «ihtiyar ve yorgun kültür» vb.) Ne var ki, bu satırlarda başvuru söz sihirbazlığının farkına varmadan bile önemli olan husus, söylediklerinin doğru olup olmadığını sormaktır. Nefsimizin hayatımızın makineleşmesine ve maddeleşmesine, ortaçağların başlıca niteliği olan açlık ve salgınlara karşı savaşımızda sağladığımız başarılarla itiraz ettiği doğru mudur? Aklın teknisyen olarak insanlığa hizmet ederken acı çektiği, köle veya serf olduğu devirde daha mutlu olduğu doğru mudur? Salt mekaniksel bir çalışmanın, anlamsız sayılan ve işçilerin yaratıcı güçlerini baltalayan bir angaryanın ortaya çıkar-

diği sorunu küçümsemek niyetinde değilim; ne var ki, bunun tek uygulanabilir çaresi, tekrar köleliğe ve serfliğe dönmek değil, bu angaryayı makinelere yüklemeye çalışmaktır. Marx çalışma hayatını insanlaştırmının ve işgününü daha da kısaltmanın tek yolunun emeğin üretkenliğini arttırmak olduğunu öne sürmekte haklıydı. (Sonra, ben aklın insanlığa teknisyen olarak hizmet ederken acı çektiğine de inanmıyorum; bana öyle geliyor ki, «teknisyen»ler, bu arada büyük mucitler ve bilim adamları yaptıklarından epeyce tat alıyorlardı ve en az mistikler kadar maceracıydılar.) Ve kim inanır ki, çağdaş peygamber, düşleyici ve önderlerimizin düşledikleri «düşlerin komutası ve önderliği» gerçekten «düşünsel bilgelik ve bilimsel programlar kadar bilgece ve güvenilir»dir? Ne var ki, burada karşımıza çıkmanın ne olduğunu daha açık olarak görmek için «devrim mithosu»na, vb. dönmemiz yeter. Bu kabilenin çözülmesinin ve —Bölüm 10'da betimlediğimiz gibi— uygarlığın baskısının ortaya çıkardığı romantik histerinin ve köktencilüğün tipik bir ifadesidir. Hristiyan yükümlülüğünün yerine bir mithos yaratılmasını isteyen bu türlü bir «Hristiyanlık» kabileci bir Hristiyanlıktır. Bu sahte peygamberlerden sakınınız! Peşinde koştukları amaç, farkında olmaksızın, kabileciliğin yitip gitmiş birliğinin geri gelmesidir. Ve savundukları, kapalı toplumun geri gelmesi, kafese ve hayvanlığa dönüş demektir ²⁴.

Bu tür bir romantikliği savunanların böyle eleştirilere nasıl tepki göstermelerinin muhtemel olduğunu gözden geçirmek yararlı olabilir. Bunlar, usavurmalar öne sürmeyeceklerdir; böyle derin konuları akılcılarla tartışamayacaklarına göre, en muhtemel tepkileri benlikleri henüz «mistik yetilerini tekrar kazanmamış olanlar»la bu yetilere sahip olanlar arasında ortak bir dil olamayacağı iddiasıyla birlikte ortaya çıkan kendini beğenmiş bir suskunluk olacaktır. Şimdi bu tepki, (geçen bölümde sözü edilen) karşındakileri onların usavurmalarını cevaplandırmak yoluyla değil de, içe tepilerinin ruhçözümlemesini kabul etmelerine engel olduğunu söyleyerek mağlûp eden ruhçözümlemesinin tutumuna benzemektedir. Aynı zamanda karşındakilerin topyekûn ideolojilerinin onların bilgi toplumbilimini kabul etmelerine engel olduğunu öne süren toplumçözümleyicisinin tutumuna da benzemektedir. Daha önce de itiraf ettiğim gibi, bu yöntem onu uygulayanları epeyce eğlendirir. Ama burada daha da açıkça görüyoruz ki, insanların bize yakın olanlar ve olmayanlar gibi akıldışı bir ayrıma göre ikiye ayrılmasına yol açacaktır. Bu ayırım her dinde vardır, ama her biri her insanda bir üye adayı gören İslâmda, Hristiyanlıkta ve akılcı imanda oldukça zararsızdır, her insanda sağültına gerekseyen bir aday gören ruhçözümleyiciliği için de durum budur. (Ancak son durumda din değiştirmek için ödenmesi gereken ücret ciddî bir engeldir.) Ama bilgi toplumbilimine geldiğimiz zaman ayırımın zararsızlığı azalmaktadır. Toplumçözümleyicisi ancak bazı düşünürlerin topyekûn ideolojilerinden armabileceklerini, «sınıflarına göre düşünmek»ten kurtulabileceklerini öne sürmektedir; buna göre insanlığın akılcı birliğinin ileride mümkün olabileceği dü-

şüncesinden vazgeçmekte ve kendini olduğu gibi akıldışıcılığa teslim etmektedir. Ve bu durum söz konusu kuramın biyolojici ya da doğacı biçimine, «kan»ımızla ya da «ırk»ımızla düşündüğümüzü öne süren köktenci öğretiyeye gelince, daha da kötüleşmektedir. Ama daha sinsi olduğu için en az bunun kadar tehlikeli olan durum, bu fikrin dinsel bir mistiklik, şairin ya da müzikçinin değil, kendini ve ardılarını, başkalarında olmayan «mistik ve dinsel yetiler»le vergili sayarak, «Tanrı'nın özel inayeti ile düşündükleri» ne inandırarak Hegelci herzeler karıştıran düşünürün mistikliği biçiminde ortaya çıkmasıdır. Tanrı'nın inayetine sahip olmayanlara yaptığı nazık atıf ile bu iddia, insanlığın mümkün birliğine yöneltilen bu saldırı, bence kendisini mütevazı, dindar ve Hristiyan saydığı ölçüde küfürlü, kendini beğenmiş ve Hristiyan düşmanıdır.

Düşlere sığınmak isteyen bir mistikliğin ve lâf ebeliğine sığınmak isteyen bir falcı felsefenin düşünce açısından gösterdiği yükümlülük yoksunluğuna karşılık, modern bilim aklımızı uygulamalı sınavların sıkı disiplinine girmeye zorlar. Bilim kuramları uygulama sonuçlarına bakılarak denetlenebilir. Bilim adamı kendi alanında söylediklerinden dolayı sorumlu tutulur; onu ürünlerinden tanıyabilir ve sahte peygamberlerden buna bakarak ayırabilirsiniz²⁵. Bilimin bu yönünü takdir etmiş olan ender kişilerden biri (gelecek bölümde görüleceği gibi, tarihsel kehanet hakkındaki fikirlerine hiç de katılmadığım) Hristiyan felsefecisi J. Macmurray'dir. «Bilimin kendisi,» diyor²⁶, «kendi belli araştırma alanlarında kuram ve uygulamanın kırılmış bütünlüğünü tamir eden bir anlama yöntemi kullanır.» Sanırım ki, bilimin, uygulamalardan kaçmak için onun yerine mithoslar yaratan, mistikliğin gözüne bu kadar batması bundandır. «Bilim, kendi alanında,» diyor Macmurray bir başka yerde, «Hristiyanlığın ürünüdür ve onun bugüne dek ortaya çıkmış en yetkin ifadesidir... Irk, ulus, cinsiyet ayrımları tanımayan işbirlikçi ilerleme yeteneği, öngörme ve kontrol etme yetenekleri Hristiyanlığın Avrupa'nın bugüne dek gördüğü en yetkin ifadesidir.» Ben de bu düşüncelere sonuna dek katılıyorum, çünkü ben de Batı uygarlığımızın akılcılığını, insanın akılcı birliğine ve açık topluma olan imanını ve özellikle bilimci dünya görüşünü, eski Sokratesçi ve Hristiyan, tüm insanların kardeşliği, düşünsel dürüstlük ve yükümlülük inancına borçlu olduğuna inanıyorum. (Bilimin ahlâksal olduğu savına karşı sık sık yöneltilen bir itiraz ürünlerinin birçoğunun kötü amaçlarla, örneğin savaşta, kullanılmış olmasıdır. Ama bu iddia ele alınmaya bile değmez. Dünyada kötüye kullanılması mümkün olmayan ve kötüye kullanılmış bulunmayan hiçbir şey yoktur. Sevgi bile bir adam öldürme aracı olarak kullanılabilir, barışseverlik de saldırgan bir savaşın silâhlarından biri olabilir. Diğer taraftan bütün uluslararası düşmanlık ve saldırganlıklardan akılcılığın değil, akıldışıcılığın sorumlu olduğu açıktır. Gerek Haçlı Seferleri'nden önce, gerekse sonra maalesef pek çok dinsel amaçlı saldırı savaşları olmuştur, ama «bilimsel» bir amaçla girilmiş, bilim adamlarınca körüklenmiş bir savaş bilmiyorum.)

Dikkat edilmiş olsa gerektir ki, aktarılan satırlarda MacMurray takdir ettiği şeyin, «kendi belli araştırma alanları içindeki bilim» olduğunu belirtiyor. Ben bu ısrarın özellikle değerli olduğuna inanıyorum. Çünkü bugünlerde, özellikle Jeans ve Eddington'un mistikliklerine ilişkin olarak, modern bilimin ondokuzuncu yüzyıl biliminden daha alçakgönüllü olduğunu, çünkü evrenin gizlerini itiraf ettiğini duyar olduk. Ne var ki, ben bu kanının tümüyle yanlış yolda olduğu inancındayım. Örneğin, Darwin ve Faraday da doğrulukları herkes kadar alçakgönüllü olarak aramışlardır ve ben onların adları geçen iki büyük çağdaş astronomdan daha alçakgönüllü olduklarından kuşku duymuyorum. Çünkü, her ne kadar bunlar «kendi belli araştırma alanları»nda büyük olsalar da, etkenliklerini felsefî mistiklik alanına uzatmakla alçakgönüllülüklerini gösterdiklerine inanmıyorum²⁷. Ne var ki, daha genel konuşulursa, bilim adamlarının gittikçe daha alçakgönüllüleştikleri doğru olabilir, çünkü bilim geniş çapta sınama ve yanılma yoluyla ilerler ve genel olarak bilgimiz ne kadar geniş olursa, ne kadar çok şeyi bilmediğimizi o kadar açık olarak anlarız. (Bilim ruhu Sokrates'in ruhudur.)²⁸.

Her ne kadar akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki çatışmanın daha çok ahlâksal yönüyle ilgileniyorsam da, sorunun daha «felsefî» bir yönüne değinmem gerektiğini düşünüyorum; ama burada sorunun bu yönünü ikinci derecede önemli saydığımı açıkça belirtmek isterim. Düşündüğüm şey, eleştirici akılcının akıldışıcıyı başka bir yoldan da mağlup edebileceğidir. O, dünyanın derin gizlerine saygı duymakla ve (yalnızca yüzeyde kalan bilim adamının tersine) onları anlamakla övünen akıldışıcının, aslında ne bu gizlere saygı duyduğunu ne de onları anladığını, olsa olsa ucuz akla yaklaştırmalar ile oyalandığını öne sürebilir. Çünkü mithos akıldışı olanı akla yakın duruma getirmek çabası değilse nedir? Ve kim gizlere daha çok saygı göstermektedir; hayatını onları adım adım çözmeye adayarak her zaman gerçeklere boyun eğmeye hazır olan ve her zaman en büyük başarılarının bile kendinden sonra geleceklere birer basamak taşı olmaktan ibaret kalacağını bilen bilim adamı mı, yoksa hiçbir sınavdan çekinmesi gerekmediği için istediğini söyleyebilecek olan mistik mi? Ne var ki, bu kuşku özgürlüğe rağmen mistikler hep aynı şeyleri yineler dururlar. (Bu, her zaman yitirilmiş olan kabile cennetinin mithosudur, uygarlık yükünü taşımaya karşı yapılan bir itirazdır²⁹. Mistik şair Franz Kafka'nın umutsuzluk içinde yazdığı gibi³⁰, bütün mistikler «kavranılamaz olanın kavranılamaz olduğunu anlatmak çabasını sürdürmüşlerdir, oysa bunu zaten biliyor-duk.» Ve akıldışıcı yalnız akılla kavranılamaz olanı kavranabilir kılmaya kalkışınakla kalmaz, aynı zamanda sorunu baştan yanlış tarafından tutmuştur. Çünkü akılcı yöntemlerle kavranılamayacak olan soyut evrenseller değil, belli somut ve tek tek bireylerdir. Bilim, örneğin genel bir yer yüzeyi biçimini ya da insan tipini betimleyebilir, ama belli bir yüzey parçasının ya da belli bir bireyin bütün niteliklerini tüketemez. Evrensel olan, tipik olan yalnız bilimin alanına girmekle kalmaz, aynı zamanda, bilimsel soyutlama

süresi sonucunda ortaya çıktığından, geniş çapta bilimsel etkenliğin ürünüdür de. Ama birtek birey ve onun birtek olan deneyimleri ve başka bireylerle ilişkileri hiçbir zaman tam olarak akılla kavranılır kılınamaz³¹. Ve insanlararası ilişkileri önemli kılan etkenlerin de, tam bu akıldışı birtek bireylik alanı içinde oldukları anlaşılıyor. Örneğin, birçok insan, hayatları ve kendileri açısından hiçbir anlamda birtek olmayıp da her bakımdan bir sınıf insanın tipik kişilik ve davranışlarının temsilcileri olsalardı, yani o sınıftaki bütün insanların davranış ve sınamalarını yineleselerdi, hayatlarını yaşamaya değer kılan öğelerden birçoğunun ortadan kalkacağına inanırlar. Hayatlarımızı, bu anlamda yaşanmaya değer kılan, duygu ve izlenimlerimizin birtekliliğidir, bir manzaranın, bir güneş batışının, bir yüzeydeki ifadenin verdiği biricik izlenimdir. Ne var ki, Platon'un zamanından beri mistikliğin belirleyici niteliği, bu birtek bireyin ve bir tek bireylerle olan ilişkilerimizin getirdiği akıldışılık duygusunu başka bir alana, yani aslında bilimin alanına giren soyut evrenseller alanına aktarmasıdır. Mistikliğin aktarmak istediği şeyin bu duygu olduğu kuşkusuzdur. Mistikliğin terminolojisinin, mistik birleşmenin, mistik güzellik sezgisinin, mistik aşkın hep bireyler arasındaki ilişkiler alanından, özellikle cinsel aşk yaşantısından alınma oldukları iyi bilinmektedir. Bu duygunun mistiklik tarafından soyut evrensellere, özlere, Biçim ya da İdealara aktarıldığı da kuşkusuzdur. Bu mistik tavrın temelinde, yine ataerkil bir evin koruyuculuğuna dönme ve onun sınırlarını evrenin sınırları sayma isteği, kavmin yitik birliğine erişme özlemi vardır. «Dünyanın sınırlı bir bütün olduğu duygusu mistik bir duygudur,» diyor Wittgenstein³². Ne var ki, bu bütüncü ve evrensel akıldışıcılık yersizdir. «Evren», «bütünlük» ve «doğa», bütün bunlar soyutlamalar ve aklımızın ürünleridir. (Mistik felsefeciyle akla uygunlaştırma çabasına girilmeyen, soyutlamalar kullanmayan, tasarım gücü ile somut bireyler ve birtek duygular yaratan sanatçı arasındaki ayrım budur.) Özet olarak, akıldışıcılık, akıldışı olanı akla uygunlaştırmaya çalışmakta ve aynı zamanda gizi yanlış yerde aramaktadır; böyle yapmasının nedeni, her bireyin kendi başına değerli olduğunu kabul edecek olanların karşısına çıkacak güç ve eylemsel sorunlara göğüs gerecek cesareti kendinde bulamamasından dolayı kolektif olanı³³, seçkinler birliğini düşlemesidir.

Bana öyle geliyor ki, bilim ile din arasında ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olan çatışmalar bugün aşılmıştır³⁴. «Eleştirici olmayan» bir akılcılık tutarsız olduğuna göre, sorun bilgi ile iman arasında bir seçme yapmak değil, olsa olsa iki ayrı iman arasında bir seçme yapmak sorunudur. Ortaya çıkan yeni sorun şudur: Bu imanlardan hangisi doğru olan, hangisi yanlış olan imandır? Göstermeye çalıştım ki, karşımadaki seçim, akla ve insan bireylerine iman etme ile insanı bir kolektife bağlayan mistik yetilere iman etme arasındaki bir seçimdir; ve bu seçim, aynı zamanda insanların birliğini kabul eden bir tutumla onları dost ve düşman, köle ve efendi olarak ikiye ayıran bir tutum arasında da bir seçme yapmak demektir.

SONRASI

«Akılcılık» ve «akıldışıçılık» terimlerini açıklamak, aynı zamanda akılcılık tarafını tutmama yol açan nedenleri ve günümüzde pek moda olan akıldışı ve mistik düşünceliği niçin çağımızın gizli bir düşünsel hastalığı saydığını anlatmak için gerektiği kadar söz edildi. Bu, çok ciddiye alınması gerekmeyen, kökleri çok derinde olmayan, bir hastalıktır. (Bilim adamları, pek az istisnaıyla, bundan özellikle arınmışlardır.) Ne var ki, yüzeyselliğine karşın, toplumsal ve siyasal düşünce alanındaki etkilerinden ötürü tehlikeli bir hastalıktır.

V

Bu tehlikeyi göstermek için zamanımızın en ünlü ve geniş etki yapmış akıldışı otoritelerinden ikisini kısaca eleştireceğim. Bunların ilki, matematik alanındaki çalışmaları ve çağdaş akılcı felsefecilerin en büyüğü olan Bertrand Russell ile işbirliği yapmış olması³⁵ kendisine ün kazandırmış olan A. N. Whitehead'dır. Whitehead da kendini akılcı bir felsefeci saymaktadır; ne var ki, Whitehead'ın çok şey borçlu olduğu Hegel de kendini öyle sayardı; gerçekten de Whitehead, Hegel'e (ve Aristoteles'e) ne kadar çok şey borçlu olduğunun farkında olan ender yeni-Hegelsilerden biridir³⁶. Hiç kuşkusuz, Kant'ın ateşli itirazlarına rağmen, usavurmalara karşı soylu bir horgörü gösteren muhteşem metafizik sistemler kurabilecek cesareti kendisinde bulmasını Hegel'e borçludur.

Önce Whitehead'ın *Process and Reality* (Oluşum ve Gerçeklik) adlı yapıtında öne sürdüğü ender akılcı usavurmalardan birini, (adına «akılcılık» dediği) kurgucu felsefe yöntemini savunmak üzere öne sürdüğü usavurmayı ele alalım. «Kurgucu felsefeye karşı öne sürülen bir itiraz,» demektedir³⁷, «onun fazla hırslı olduğudur. Belli bilimlerin alanları içinde yapılan ilerlemelerin akılcılık yöntemine dayandığı itiraf edilmektedir. Ne var ki, bu başarının şeylerin genel doğasını dile getirmek amacını güden fazlaca hırslı sistemlerin kurulmasına cesaret vermemesi gerektiği öne sürülmektedir. Bu eleştiriyi haklı çıkarmak için öne sürülen kanıtlardan biri de, başarısızlıktır; Avrupa düşüncesinin terkedilmiş ve çözülememiş metafizik sorunlarıyla kirletilmiş olduğu ileri sürülmektedir... (Ama) aynı başarı ölçüsü bilimin de başarısız olduğunu öne sürmeyi gerektirirdi. Onyedinci yüzyılın Descartesçi felsefesine bağlı kalmadığımız gibi, fiziğine de bağlı kalmıyoruz. Asıl başarı ölçüsü ereksellik değil, ilerlemedir.» Şimdi bu kendi başına pekâlâ akılcı ve hattâ inandırıcı bir usavurmadır; ama acaba geçerli midir? Ona karşı yöneltilen itiraz, besbelli fiziğin ilerlemesine karşılık, metafiziğin ilerlememesidir. Fizikte ilerlemenin belli bir «asıl başarı ölçüsü» vardır; deneyimlerin, uygulamanın ölçüsüdür bu. Modern fiziğin niçin onyedinci yüzyıl fiziğinden daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. Modern fizik eski sistemleri büsbütün çaresiz bırakan birçok sınamalardan başarıyla çıkmaktadır. Ve kurgucu metafizik sistemlerine yöneltilen besbelli eleştiri öne sürdükleri ilerlemenin de, kendileri kadar sanal (hayalî) oldu-

ğudur. Bu eleştiri pek eskidir; Bacon, Hume ve Kant'a dek geri gider. Örneğin, Kant'ın *Prolegomena*'sında³⁸ metafiziğin iddia ettiği ilerlemeler hakkında şu satırları okuyoruz: «Hiç kuşkusuz benim gibi bu bilimin, bu konuda yayınlanmış olan pek çok güzel şeye rağmen, bir parmak boyu bir ilerleme yaptığını görememiş olanlar vardır. İtiraf edilmelidir ki, bir tanımı keskinleştirmek ya da total bir kanıtı yeni koltuk değnekleri vermek ve böylece karmakarışık metafizik torbasına yeni bir yama vurmak ya da yeni bir biçime sokmak yolunda çabalara rastlayabiliriz; fakat dünyanın gereksediği bu değildir. Metafizik iddialarından bıktık usandık. Diyalektik oyunları... doğruluklardan ayırmamızı sağlayacak kesin ölçütler istiyoruz.» Whitehead herhalde bu klasik ve besbelli eleştirinin farkındadır; aktarılan son satırlardan hemen sonra, «Ama onaltıncı yüzyıldan kalma olan ve son ifadesini Sir Francis Bacon'da bulan ana eleştiri felsefî kurguculuğun işe yaramamasıdır» demesinden de bunu hatırladığı anlaşılıyor. Bacon'un itiraz ettiği, felsefenin deneysel ve eylemsel açıdan işe yaramaması olduğuna göre, öyle anlaşılıyor ki, Whitehead bunu söylerken bizim değindiğimiz noktayı düşünmektedir. Ama gerisini getirmiyor. Bu pratik işe yaramazlığın kurgusal felsefenin de, bilim gibi, yaptığı ilerleme dolayısıyla haklı çıktığı yolundaki iddiasını çürüttüğünü öne süren besbelli itiraza cevap vermiyor. Bunun yerine bambaşka bir soruna, yani iyi bilinen bir gerçek olan «kendi içinde özerk, kaba olgusal gerçeklikler olmadığı» ve her bilimin, gerçekleri genellemek, yorumlamak zorunda bulunduğu için düşünceye başvurması gerektiği sorununa geçmekle yetiniyor ve metafizik sistemleri savunmasını bu gerçeğe dayandırıyor: «Buna göre, anlık kaba gerçeklerin anlaşılması, onların metafizik açısından yorumlanmasını gerektirir.» Şimdi bu böyle olabilir, olmayabilir de. Ne var ki, herhalde ilk ele aldığımızdan çok farklı bir usavurmadır. «Asıl ölçü... ilerlemedir», bilim de olduğu kadar felsefede de; Whitehead başta böyle diyordu. Ama Kant'ın besbelli itirazına bir cevap verilmemektedir. Bunun yerine, Whitehead'ın usavurmaları, bir kere evrensellik ve genellik yörüngesine oturunca, dolanıp Platoncu kollektivist ahlâk kuramı gibi sorunlara varmaktadır³⁹: «Görüş açısının ahlâksallığı zorunlu olarak görüş açısının genelliğiyle birlikte yürür. Bireysel çıkar ile genel iyilik arasındaki karşıtlık, ancak bireyin çıkarı genel iyilikle çakışır duruma getirilerek ortadan kaldırılabilir...»

Şimdi bu akılcı bir usavurma örneği idi. Oysa, Whitehead'da akılcı usavurma örnekleri gerçekten de enderdir. Whitehead, Kant'ın kurgusal felsefenin işlevinin total kanıtlara koltuk değnekleri sağlamaktan ibaret olduğu yolundaki eleştirmesinden nasıl kaçınılacağını Hegel'den öğrenmiştir. Bu Hegelci yöntem pek basittir. Kanıt ve usavurmalardan büsbütün kaçındığımız sürece koltuk değneklerine gereksinme duymayız. Hegelci felsefe usavurmalar öne sürmez; fetva verir. İtiraf edilmelidir ki, Hegel'in aksine, Whitehead sonul doğruluğu öne sürmek iddiasında değildir. Felsefesini tartışılmaz bir dogma olarak öne sürmek anlamında dogmacı bir felsefeci değildir; o hattâ felsefesinin kusurlu yerleri olduğunda ısrar et-

mektedir. Ne var ki, bütün yeni-Hegeli felsefeciler gibi felsefesini usavurmalar öne sürmeksizin ortaya koymak gibi dogmacı bir yöntemi benimsemektedir. Onu kabul ederiz veya etmeyiz. Ama üzerinde tartışamayız. (Gerçekten de «kaba gerçekler» vardır karşımızda, Bacon anlamında kaba deneyim gerçekleri değil, bir düşünürün metafizik esinlenmesinin kaba gerçekleri.) Bu «ister kabul et, ister etme» yöntemini örneklemek için *Oluşum ve Gerçeklik*'ten (*Process and Reality*) ancak bir bölüm aktaracağım; ama okuyucularıma önceden haber vereyim ki, her ne kadar ben bu bölümü hakşinaslığa uygun olarak seçmeye çalıştımsa da, onların kitabın tümünü okumadan bir yargıya varmamaları gerekir.

Kitabın «Son Yorumlar» adını taşıyan son bölümü iki başlıktan ibarettir: «İdeal Karşıtlar» (ki burada, örneğin Platon sisteminin iyi bilinen bir parçası olan ve bizim «Değişme ve Durulma» adı altında ele aldığımız «Akış ve Kalıcılık» gibi konular da geçmektedir) ve «Tanrı ve Evren». Ben aktardığım bölümü, son başlıktan alıyorum. Bu bölüme şu iki cümle ile girilmektedir: «Sonul özet ancak, görünürdeki iç-çelişiklikleri varlığın farklı kategorilerini ihmal etmeye dayandıran, birtakım karşısavlıklar halinde dile getirilebilir. Her karşısavlıkta karşıtlığı uyusmazlığa çeviren bir anlam kayması olmaktadır.» Giriş budur. Bizi «görünürdeki bir çelişki»ye hazırlamakta ve bunun «bir ihmale dayandığı»nı öne sürmektedir. İnsana bu ihmali yapmamakla karşıtlıktan kurtulabilecekmışiz gibi geliyor. Ama bunun nasıl gerçekleşeceği, ya da yazarın bunları söylerken kesin olarak ne düşündüğünü öğrenemiyoruz. Bunu kabul etmek veya etmemekten başka seçeneğimiz yok. Şimdi ilan edilen ve yine hiçbir usavurmaya başvurulmaksızın ortaya atılan, karşısavlıklardan, ya da «görünürdeki çelişkiler»den ilkinin aktarıyorum: «Tanrı'nın kalıcı ve Evrenin akıcı olduğunu söylemek ne kadar doğru ise, Tanrı'nın akıcı, Evrenin kalıcı olduğunu söylemek de o kadar doğrudur. Tanrı'nın bir ve Evrenin çok olduğunu söylemek kadar, Evrenin bir ve Tanrı'nın çok olduğunu söylemek de doğrudur.»⁴⁰ Şimdi ben bu Yunan felsefesi yankılarını eleştirecek değilim; gerçekten de bunlardan birinin «öteki kadar» doğru olduğunu kabul edebiliriz. Ne var ki, bize bir «görünürde çelişki» vaadedilmişti ve ben burada bir iç-çelişkinin nerede ortaya çıktığını anlamak isterim. Çünkü ben, «görünürdeki bir çelişme»nin bile ortaya çıkışını göremiyorum. Bir iç-çelişki, örneğin «Platon bugün mutludur ve Platon bugün mutlu değildir» önermesinin, ya da bu mantıksal biçimdeki (yani, bu cümlede «Platon» yerine herhangi bir özel isim, «mutludur» yerine de herhangi başka bir yüklem koymakla elde edilen) bütün cümlelerin dile getirdiği şey olurdu. Ne var ki, şu cümlelerin bir iç-çelişki dile getirmediği açıktır: «Platon'un bugün mutlu olduğunu söylemek kadar, Platon'un bugün mutsuz olduğunu öne sürmek de doğrudur.» (Çünkü Platon, hayatta olmadığına göre, bu önermelerden her biri gerçekten de öteki kadar doğrudur.) Aynı ya da benzer biçimdeki cümleler, yanlış olsalar bile, iç-çelişkili sayılamaz. Bunları sırf sorunun salt mantıksal yönünü, «görünürdeki çelişkiler»i niçin anlayamadığımı belirtmek için söyle-

dim. Kitabın tümü hakkındaki izlenimim de buna benziyor. Yazarının kitabı yazmakla ne demek istemiş olduğunu anlamıyorum. Bunun suçunun onda değil de, bende olması çok muhtemel. Ben, seçkinlerin arasında değilim; herhalde birçokları da benim durumumdadırlar. Kitabın yönteminin akıldışı olduğunu da, tam bundan dolayı öne sürüyorum. İnsanları iki bölüme, küçük bir seçkinler grubuna ve geniş bir yitikler çoğunluğuna ayırmaktadır. Ama her ne kadar yitikler arasında olsam da, ancak yeni-Hegelcililiğin, Kant'ın pek canlı olarak betimlediği yamalı bohçanın yeni birkaç yama eklenmiş biçimine benzemediğini öne sürebilirim; o artık, olsa olsa eski bohçadan koparılmış birkaç eski yamanın meydana getirdiği bir öbeğe benzemektedir.

Şimdi Whitehead'ın kendi «asıl ölçüsü»ne uyup uymadığı, sisteminin Kant'ın tıkanıklıklarından yakındığı metafizik sistemlerine göre bir ilerleme gösterip göstermediği konusunda bir yargıya varmayı, Whitehead'ın kitabını dikkatle inceleyecek olanlara bırakıyorum; tabii böyle bir ilerlemeyi ölçebilecek bir ölçek bulabilirlerse. Ve bu düşüncelere, Kant'ın metafizik hakkındaki şu sözleriyle son vermenin ne kadar yerinde olduğu hakkında bir yargıya varmayı da, bu incelemeyi yapacak olanlara bırakıyorum⁴¹: «Genel olarak metafizik hakkında ve metafiziğin değeri üzerine, buraya kadar söylediklerim konusunda ifadelerimin şurada burada yeterince temkinli ve tedbirli olmamış olabileceğini itiraf ederim. Ne var ki, bugünlerde moda olan bilgelik dolu kitapların şişirilmiş kendini beğenmişliklerine ancak iğrenti, hattâ nefrete benzer bir şeyle bakabildiğini de gizlemek istemiyorum. Çünkü iyice inandım ki, tutulmuş olan yol yanlıştır; kabul edilmiş olan yöntemler ancak çılgınlıkların ve saçmalıkların sonsuzca artmasına yol açabilir; ve bütün bu yalancı başarıların büsbütün ortadan kalkması bile kahrolasica verimliliğiyle bu uydurma bilim kadar zararlı olamaz.»

Çağdaş akıldışıcılığın burada ele almak niyetinde olduğum ikinci örneği, A. J. Toynbee'nin *A Study of History* (Bir Tarih İncelemesi) adlı yapıtıdır. Açıkça belirtmek isterim ki, bunu pek ilginç ve olağanüstü bir kitap sayıyorum ve onu bildiğim bütün öteki çağdaş akıldışıcı ve tarihsici yapıtlardan üstün olduğu için seçtim. Ben, Toynbee'nin tarihçi olarak değeri konusunda yargıya varmaya yetkili değilim. Ne var ki, öbür çağdaş akıldışıcı ve tarihsici felsefecilerin aksine, onun söyleyecek pek çok harekete getirici ve coşturucu sözü vardır; hiç değilse ben, onu böyle buldum ve ondan birçok değerli fikir aldım. Onu kendi tarihsel araştırma alanında akıldışıcı olmakla suçlamıyorum. Çünkü, belli bir tarihsel yorumun lehinde veya aleyhinde karar vermeye imkân verecek belgeleri karşılaştırmak söz konusu olduğu zaman, duraksamaksızın temelde akılcı olan bir usavurma yöntemi kullanmaktadır. Örneğin, İncil'in tarihsel bölümlerinin tarihsel belge olmak bakımından gerçekliklerini konu alan karşılaştırmalı araştırmasını ve vardığı olumsuz sonuçları düşünüyorum⁴²; her ne kadar öne sürdüğü kanıtlar konusunda bir yargıya varamazsam da, kullandığı yöntemin akılcılığı su götürmez ve bu özellikle beğenilmeye de-

ğer bir durumdur, çünkü Toynbee'nin Hristiyan ortodoksluğuna duyduğu genel yakınlık, onun böyle, en azından ortodoks olmayan ⁴³ sonuçlara varmasını güçleştirebilirdi. Aynı zamanda yapıtında dile getirdiği siyasal eğilimlerin pek çoğuna ve özellikle modern ulusçuluğa ve onunla ilişkili olan kabileci ve «eskici», yani kültür açısından gerici eğilimlere yönelttiği saldırıya da katılıyorum.

Bütün bunlara rağmen, akıldışıcılıkla suçlamak üzere Toynbee'nin yüce tarihsici yapıtını seçip ayırmamın nedeni, bu zehrin tehlikesini ancak bu kadar üstün bir yapıtta gördüğümüz zaman kavrayabilmeinizdir.

Toynbee'nin akıldışıcılığı olarak betimlemek zorunda olduğum şey, kendini türlü biçimlerde göstermektedir. Bunlardan biri, zamanımızın yaygın ve tehlikeli bir modasına uymasındır. Usavurmaları, hiç olmazsa sınamalık olarak, görünürdeki anlamlarıyla kabul edip onları ciddiye alacak yerde, onları daha derin, akıldışı dürtüler dile getiren anlatımlar saymak modasını kastediyorum. Bu, son bölümde eleştirilen, toplum-çözümleyiciliğinin yöntemidir; önce usavurmanın kendisinin geçerli olup olmadığını araştırarak yerde, hemen bilinçaltı dürtüleri ve düşünürün toplumsal çevresindeki belirleyicileri aramak tutumudur.

Önceki iki bölümde göstermeye çalıştığım gibi, bu tutum bir dereceye kadar haklı çıkarılabilir; bu, özellikle usavurmalar öne sürmeyen ya da usavurmaları besbelli incelenmeye değmeyecek olan bir yazar söz konusu olduğu zaman böyledir. Ama usavurmaları ciddiye almak yönünde hiçbir çaba gösterilmezse o zaman akıldışıcılık suçlamamızın haklı olacağını sanıyorum; hattâ bu tutuma karşı aynı tavrı takınarak cevap vermekte bile haklı olabiliriz. Buna göre sanıyorum ki, Toynbee'nin usavurmaları ciddiye almayı ihmal etmesinin, akıldan ve toplum sorunlarımızın akılcı yöntemlerle çözülebileceğinden umudunu kesmiş olmasını dinsel bir mistikliğe sığınarak açığa vuran yirminci yüzyıl düşünceliğini temsil ettiğini öne süren toplum-çözümlemeci bir teşhise varmaya pekâlâ hakkımız vardır ⁴⁴.

Toynbee'nin bu ciddî usavurmaları ciddiye alınma tutumuna bir örnek olarak, Marx hakkındaki incelemesini ele alıyorum. Bu seçimi yapmanın nedenleri şunlardır: Bir kez, bu gerek benim, gerekse bu kitabın okuyucularının aşına oldukları bir konudur. Sonra uygulamaya yönelik yönlerinin pek çoğunda Toynbee'nin fikrine katıldığım bir konudur. Onun, Marx'ın tarihsel ve siyasal etkileri konusunda vardığı ana yargılar, benim daha sıradan yöntemlerle vardığım yargılara epeyce benzemektedir; ve gerçekten de incelenmesi yazarın büyük tarihsel sezgisini gösteren konulardan biri de budur. Bundan dolayı Toynbee, karşısında Marx'ın akılcılığını savunursam, Marx'ın savunuculuğunu yaptığımdan kuşkulanamaz. Çünkü, Toynbee'nin fikrine katılmadığım nokta budur: O, Marx'ı (herkesi olduğu gibi) akılcı, öğretilerini savunmak için usavurmalar öne süren bir düşünür olarak ele almamaktadır. Gerçekten de, Marx ve kuramları hakkındaki incelemesi, Toynbee'nin yapıtının verdiği genel izlenime, usavurmaların önemsiz bir söyleme biçimi oldukları ve insanlık tarihinin bir duygulanımlar, tutkular,

dinler, akıldışı felsefeler ve belki sanat ve edebiyat tarihi olduğu, ama insan akılcılığının ve biliminin tarihiyle hiçbir ilgisi olmadığı yolundaki izlenime bir örnektir. (Galileo ve Pasteur, Harvey ve Newton gibi isimler, Toynbee'nin uygarlıklarının hayat-devreleri hakkındaki tarihsici yapısının ilk altı cildinde ⁴⁵ yer almamaktadır.)

Toynbee'nin ve benim, Marx hakkındaki genel görüşlerimizin benzer taraflarına gelince, okuyucuya seçkin insanlarla seçkin sınıf arasında birinci bölümde yaptığım benzetmeyi hatırlatmak isterim; başka yerlerde de sık sık Marx'ın tarihsel gerekçilik öğretilerine, özellikle de toplumsal devrimin kaçınılmazlığı yolundaki öğretilerine eleştirici bir dille değindim. Bu fikirler, Toynbee'nin her zamanki söyleyiş parlaklığı ile birleştirilmektedir: «Marxçılığın... açıkça Yahudilikten gelen esini,» demektedir ⁴⁶, «bizzat Tanrı'nın buyruğu olduğu için önüne geçilemez olan ve görevi Proleterler ile Baştaki Azınlığın yerlerini değiştirerek Seçilmiş Halkı bir hamlede bu Dünya Cennetindeki en alçak yerden en yüksek yere götürecek olan şiddete dayanan devrimin apokaliptik bir âyân oluşudur. Marx, Tevrat'ın tümgüçlü tanrısı Yahova yerine, 'Tarihsel Gerekçilik' tanrıçasını koymuştur, Yahudilik yerine de çağdaş Batı âleminin iç proleterlerini; Mesihçi Krallığı ise, Proletaryanın Diktatörlüğü olarak tasarlamıştır. Ne var ki, bu tebdil kıyafet altından geleneksel Yahudi apokaliptiğinin belirgin nitelikleri kendilerini göstermektedir ve felsefeci-empresaryomuzun çağdaş Batılı kılığı içinde takdim ettiği şey, aslında ruhban sınıfının ortaya çıkmasından önceki Makabiler Yahudiliğidir.» Şimdi bu zekice dile getirilmiş satırlarda eğer ilginç bir benzetmeden ileri bir şey olmak niyetiyle yazılmamışlarsa, katılmadığım pek az düşünce vardır. Ne var ki, Marxçılık konusunda ciddi bir inceleme —ya da bunun bir bölümü— olmak niyetiyle yazılmışlarsa, itiraz etmek zorundayım; ne de olsa Marx, *Kapital*'i yazmıştır; *birakınız yapsınlar* kapitalizmini incelemiştir ve her ne kadar bugün aşılmış olsalar da, toplum bilimlerine ciddi ve pek önemli katkılarda bulunmuştur. Oysa, Toynbee'nin yazdıkları gerçekten de ciddi bir inceleme olmak iddiasındadır; o betzetme ve teşbihlerinin gerçekten de Marx'ı ciddi bir biçimde anlamaya yardımcı olacaklarına inanmaktadır; çünkü, içinde bu satırların geçtiği bölüme koyduğu bir ekte (ki ben bu bölümün ancak önemli bir kısmını aktardım) «Marxçılık, Sosyalizm ve Hristiyanlık» başlığı altında ⁴⁷, «Marxçı Felsefenin bu türlü anlatılması»na karşı öne sürülebileceğini düşündüğü itirazları ele almaktadır. Hiç kuşkusuz bu ekin kendisi de Marxçılık konusunda ciddi bir inceleme olmak niyetiyle yazılmıştır, birinci paragrafının «Marxçılığı savunanlar belki itiraz ederek...» diye, ikinci paragrafının ise, «Bu hatlar üzerinde geliştirilmiş bir Marxçılık itirazına cevap vermeye çalışırken...» diye başlamasından da bu anlaşılmaktadır. Ne var ki, bu inceleme-ye daha yakından bakacak olursak, Marxçılığın akılcı usavurma ve iddialarından hiçbirinin incelenmek şöyle dursun, söz konusu bile edilmediğini görürüz. Marx'ın kuramları hakkında, onların doğru mu, yanlış mı oldukları sorunuyla, ilgili bir tek söz bile işitmiyoruz. Ekte öne sürülen tek baş-

ka sorun, yine tarihsel kaynaklıdır; çünkü Toynbee'nin tasarladığı Marxçı hasmı, akli başında her Marxçının yapacağı gibi, Marx'ın iddiasının eski bir fikri, yani sosyalizmi, yeni bir temele, yani akılcı ve bilimsel bir temele dayandırmak olduğunu öne sürerek itiraz etmemektedir; bunun yerine şöyle demektedir: (Toynbee'nin sözlerini aktarıyorum) «Marxçı felsefeyi böyle kısa bir biçimde anlatırken... onda bir Hristiyan, bir Yahudi ve bir Hegelci yön ayırdık, ama Marx'ın söylediklerinin en belirleyici bölümünden söz etmedik... Sosyalizm, diyecektir Marxçı, Marxçı hayat tarzının özüdür; *bu Marxçı sistemin Hristiyan, Hegelci, Yahudi ya da başka herhangi bir Marx-öncesi kaynağa indirgenemeyecek olan orijinal bir yönüdür.*» Toynbee'nin bir Marxçıya söylediği sözler bunlardır, her ne kadar herhangi bir Marxçının, yalnız *Manifesto*'yu okumuş olsa bile, Marx'ın kendisinin tâ 1847'de, sosyalizmin yedi sekiz «Marx-öncesi» kaynağını ayırdığını, bunlar arasında «Klerikal», ya da «Hristiyan» dediği kaynağı da saydığını ve hiçbir zaman sosyalizmi keşfetmiş olduğunu hayaline bile getirmediklerini, ancak ona akılcı bir yan katmış olduğunu ya da Engels'in dediği gibi, sosyalizmi bir Ütopya olmaktan kurtarıp bir bilim haline getirdiğini öne sürdüğünü bilmesi gerekeceği halde⁴⁸. Ama, Toynbee bütün bunları görmezlikten geliyor. «Bu gibi hatlar üzerinde geliştirilmiş bir Marxçı itirazına cevap vermeye çalışırken,» diyor, «sosyalizmin temsil ettiği insancılığını ve yapıcılığını, bunun yanında Marxçı "ideoloji"deki yerinin önemini itiraf edeceğiz, ama *Marxçıların sosyalizmin Marx'ın kendi buluşu olduğu yolundaki iddialarını kabul edemeyeceğiz.* Kendi payımıza Marxçılığın adı bile duyulmazdan önce öğretildiği kadar da uygulanan bir Hristiyan sosyalizmi olduğuna işaret etmek zorunda kalacağız; ve saldırıya geçmek sırası bize gelince, Marxçı sosyalizmin Hristiyan geleneğinden türemiş olduğunu öne süreceğiz...» Şimdi ben bu türemeyi hiç de inkâr etmeyeceğim; her Marxçının da onu inancından en küçük bir fedakârlık yapmadan kabul edebileceği ortadadır; çünkü Marxçı inanç, Marx'ın insancıl ve yapıcı bir ideali bulmuş olduğunu değil, sosyalizmin geleceğini ve nasıl gerçekleşeceğini, salt akılcı yöntemlerle göstermiş olan bir bilim adamı olduğunu öne sürer.

Şimdi soruyorum: Toynbee'nin Marxçılığı akılcı iddialarıyla hiçbir ilgisi olmayan bir yönde ele alması nasıl açıklanabilir? Aklıma gelen tek açıklama, Marxçılığın akılcılık iddialarının Toynbee'nin gözünde hiçbir önemi olmamasıdır. O, ancak Marxçılığın bir din olarak nasıl ortaya çıktığı sorusuyla ilgilenmektedir. Şimdi ben, Marxçılığın dinsel niteliğini inkâr edecek değilim. Ne var ki, felsefeleri ve dinleri yalnız tarihsel kaynakları ve ortaya çıktıkları çevre açısından ele alan ve geçen bölümde (tarihsicilikten farklı olarak) *tarihçilik* olarak nitelediğimiz tutum, en azından çok tektaraflıdır; bu yöntemin nasıl akıldışıcılığa yol açabileceğini, Toynbee'nin insan hayatının bizim burada akılcı adını verdiğimiz yönünü hor görmesi değilse, ihmal etmesi de göstermektedir.

Marx'ın etkisini değerlendirirken, Toynbee, «tarihin vereceği yargı, Karl Marx'ın tek olumlu başarısının Hristiyan toplum bilincini uyandırmış ol-

ması olduğu yolunda tecelli edebilir» demektedir⁴⁹. Benim bu iddiaya karşı söyleyecek sözüm yok; belki de okuyucu benim de Marx'ın Hristiyan ahlâkı üzerindeki etkisi üzerinde ısrarla durduğumu hatırlayacaktır⁵⁰. Sonul bir değerlendirme için, Toynbee'nin sömürülenlerin sömürücülerin inayetlerini bekleyecek yerde kendilerini kurtarmaları gerektiğini öne süren yüce ahlâksal düşünceye yeteri kadar önem vermediği kanısındayım, ama bu, tabii, olsa olsa bir görüş ayrılığıdır ve Toynbee'nin, pek yerinde saydığım, kendi yargısına varmak hakkına karşı çıkmayı aklımdan bile geçirmem. Ne var ki, «tarihin vereceği yargı... yolunda tecelli edebilir» sözlerine ve bunların içinde gizli olan tarihsici ahlâk kuramına ve hattâ ahlâksal fütürizme dikkati çekmek isterim⁵¹. Çünkü ben, bu tür konularda kendi payımıza yargılara varmaktan kaçınamayacağımızı ve kaçınmamamız gerektiğini, biz bir yargıya varamazsak, tarihin de varamayacağını öne sürüyorum.

Toynbee'nin Marx hakkındaki incelemesi üzerine bu kadarı yeter. Daha genel olarak tarihsiciliği ve tarihsel göreciliği sorununa gelince, denebilir ki, o her ne kadar bunu *bütün* düşüncenin tarihsel koşullarca belirlendiğini öne süren *genel* bir ilke olarak değil de, ancak tarihsel düşünceye uygulanabilen *sınırlı* bir ilke olarak öne sürüyorsa da, bunun pekâlâ farkındadır; çünkü «başlangıç noktası olarak... tüm tarihsel düşüncenin ister istemez düşünürün içinde yaşadığı yer ve zamanın özel koşullarına bağlı olduğu aksiyomu»nu aldığını açıklıyor⁵². «Bu,» diyor, «İnsan Doğasının hiçbir insan dehâsının ayrıcası olamayacağı bir yasasıdır.» Tarihsiciliğin bilgi toplumbilimi ile benzerliği burada oldukça açık olarak ortaya çıkıyor; çünkü, «düşünürün kendi yer ve zamanı» besbelli bilgi toplumbilimsiciliğinin betimlediği «toplumsal ortama» benzeterek, onun «tarihsel ortamı» olarak betimleyebileceğimiz şeyden ibarettir. Aradaki fark, varsa, Toynbee'nin öne sürdüğü «İnsan Doğası Yasası»nı tarihsel düşünce için geçerli olarak sınırlamasıdır ki, bu da bana biraz garip ve hattâ belki farkında olunmaksızın yapılmış bir sınırlama olarak görünüyor; çünkü, «hiçbir insan dehâsının ayrıcası olamayacağı bir İnsan Doğası Yasası»nın bütün düşünce için değil de, yalnız tarihsel düşünce için geçerli olması bana pek olasıymış gibi görünmüyor.

Bu türlü bir tarihsiciliğin ve toplumbilimsiciliğin içindeki inkâr edilemez, fakat oldukça önemsiz bir nebze doğruluğu geçen bölümde ele aldım ve söylediklerimi burada tekrar etmem gerekmez. Ama eleştiriye gelince, Toynbee'nin cümlesinin, tarihsel düşünceye sınırlanmış olmasından kurtarılsa, hiç de bir aksiyom olamayacağına, çünkü paradoksal olduğuna işaret etmek yararlı olabilir. (Bu yalancı paradoksunun bir başka biçimi olurdu⁵³, çünkü eğer hiçbir insan dehâsı toplumsal ortamının modalarını dile getirmekten kurtulamazsa, bu iddianın kendisinin de yazarın kendi toplumsal ortamının modalarını, yani günümüzün göreci modalarını dile getiriyor olması pekâlâ mümkündür.) Bu düşünce yalnız biçimsel-mantıksal açıdan önemli değildir. Çünkü, tarihsiciliğin ya da tarih-çözümleyiciliğinin kendi üzerine de uygulanabileceğini ve bunun gerçekten de bir fikirle, akılcı

yönden eleştirildikten *sonra*, hesaplaşmanın kabul edilebilir bir yolu olduğunu göstermektedir. Tarihsiciliği akılcı açıdan eleştirmiş olduğuma göre, artık kendim bir tarihsici teşhis koymayı göze alarak tarihsiciliğin zamanımızın, daha doğrusu zamanımızın toplum bilimlerinin tipik geriliğinin, biraz önlenmiş olmakla birlikte, belirleyici bir niteliği olduğunu öne sürebilirim. Bu bir araya girmecilik, akla uygun kılma ve endüstrisel işbirliği devresine, belki tarihteki her çağdan daha çok toplum sorunlarının çözülmesinde akılcı yöntemlerin etkin olarak uygulanmasını gerektiren bir devreye, gösterilen tipik tepkidir. Bu talepleri tam olarak karşılayamayan bir toplumbilimi, bundan dolayı bu türlü sorunlara uygulanamaz olduğunu öne sürdüğü karmaşık kuramlar ortaya koymakla kendisini savunmaya kalkışacaktır. Tarih incelemesine dayanan teşhisini özetleyerek, Toynbee'nin tarihsiciliğinin akıldan umut kesmekten doğmuş olan, geleceğin kehanet edilmesinden olduğu kadar da geçmişe sığınmaktan medet uman⁵⁴ mazeretçi bir akıldışıcılık olduğunu öne sürmeye cesaret ediyorum. Eğer herhangi bir şey tarihin ürünü sayılacaksa, tarihsiciliğin de böyle sayılması gerekir.

Toynbee'nin yapıtının birçok özellikleri bu teşhisi doğrulamaktadır. Bunun bir örneği, öbürdünyacılığın bu dünyanın gidişatını değiştirecek uygulamacı yaklaşıma üstünlüğü üzerinde ısrar etmesidir. Buna göre, örneğin, Hazreti Muhammed'in «trajik dünyasal başarısı»ndan söz ediyor ve Peygambere bu dünyada harekete geçmek imkânı çıkmış olmasının «ruhunun kazanmayı başaramadığı bir sınav» olduğunu, «bunu kabul ederken... soylu-şerefli, yüce peygamberlik görevinden vazgeçerek muhteşem bir başarıya erişmiş olan devlet adamının gündelik rolünü kabullendiğini» söylüyor. (Başka bir deyişle, Hazreti Muhammed, İsa'nın karşı koymuş olduğu bir dürtüye kendini kaptırmıştır.) Buna göre, Ignatius Loyola askerlikten azizliğe geçmiş olmakla Toynbee'nin takdirini toplamaktadır⁵⁵. Ne var ki, bu azizin de başarılı bir devlet adamı olmuş olup olmadığı sorulabilir. (Ama öyle anlaşıyor ki, iş Cizvitliğe gelince, her şey değişmektedir; bu tür devlet adamlığı yeterince öbür dünyacıdır.) Anlaşmazlıklara yol açmamak için, kendimin de azizleri tanıdığımı, bütün değilse bile birçok devlet adamlarından üstün saydığımı açıkça belirtmek isterim, çünkü siyasal başarının benim gözümde de pek önemi yoktur. Bu satırları ancak vardığım, bu çağdaş tarihçi peygamberin tarihsiciliğinin bir kaçış felsefesi olduğunu öne süren tarihsici teşhisi doğrulamak için aktarıyorum.

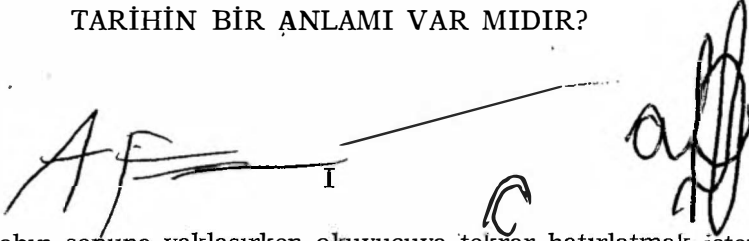
Toynbee'nin akıl düşmanlığı, başka birçok yerde de kendisini belirgin olarak ortaya koymaktadır. Örneğin, hoşgörünün akılcı yönden tasarlanmasına yönelttiği bir saldırıda, usavurmalar yerine «soyluluk» ve bunun karşısında «aşağılanan» gibi kategorilere başvurmaktadır. Söz konusu satırlar, şiddeten, akılcı temellere dayanarak, yalnızca «olumsuz» bir kaçınmayla öbürdünyacılığın gerçek şiddet düşmanlığı arasındaki farka değinmekte ve bunların «birbirlerine kesinlikle karşısavlılık durumunda olan... anlamların» iki örneği olduğunu sezdirmektedir⁵⁶. Sözünü ettiğim satırlar şunlar: «En aşağılık halinde şiddet-düşmanlığının uygulanması daha önce

bunalasıya uygulanmış olan şiddetten... Kinik bir biçimde umut kesmekten daha yapıcı ve soylu olmayan bir tutumu dile getirebilir. Bu eğitici olmayan şiddet düşmanlığının kötü ünlü bir örneği, onyedinci yüzyıldan günümüze dek Batı dünyasında uygulanmış olan dinsel hoşgörüdür.» Bu saldırıya (Toynbee'nin kendi terminolojisini kullanarak) Batı'nın demokratik dinsel hoşgörüsüne yöneltilen bu ibret verici saldırının akıldan Kinik bir biçimde umut kesmiş olmaktan daha soylu ve yapıcı bir şeyi dile getirip getirmediğini, Batı dünyamızda moda olmuş olan ve ne yazık ki, hâlâ da olmakta devam eden, özellikle Hegel'den günümüze dek bunalasıya uygulanmış olan akıl düşmanlığının kötü ünlü bir örneğinden başka bir şey olup olmadığını sorarak cevap vermekten kendini alıkoymak zor oluyor.

Tabii, Toynbee'ye yönelttiğim tarihsici saldırı, ciddi bir eleştiri değildir. Bu, ancak kaba bir biçimde cevap vermek, tarihsiciliğe kendi dilinde hitap etmektir. Asıl eleştirim çok farklı yönlerdedir ve eğer tarihsici herzeleler karıştırmakla bu ucuz yöntemin daha da göze girmesine yol açarsam gerçekten üzülürüm.

Yanlış anlaşılacak istemem. Dinsel mistikliğe karşı kin duymuyorum (ancak saldırgan bir akıl düşmanı düşüncelliğe kin duyuyorum) ve onu baskı altına almaya kalkışacakların karşısına çıkacakların başında ben olurum. Dinsel hoşgörüsüzlüğü savunan ben değilim. Ama akla, akılcılığa ya da insancılığa (hümanizme) iman etmenin de, insan sorunlarına, özellikle uluslararası cinayetlerin denetim altına alınmasına ve barışın kurulmasına katkıda bulunmaya herhangi bir iman kadar hakkı olduğunu öne sürüyorum. «İnsancıl olan,» diyor Toynbee⁵⁷, «bilinçli olarak bütün gayretini insan sorunlarını... insanların denetimi altına sokmaya çevirir. Ne var ki, insanlığın birleşmesi, ancak insanlığın da bir bölümü olduğu insanüstü birliğin çatısı altında gerçekleşebilir; Batılı düşünürlerimiz ise, cennete dünyasal temeller üzerine oturmuş koskocaman bir Babil Kulesi yaparak varmayı tasarlamakla, gariplik, hattâ saflık etmişlerdir.» Doğru anlıyorsam, Toynbee'nin yargısı insanlıktan yana olanların uluslararası sorunları insan aklının denetimi altına almayı başaramayacağıdır. Bergson'un otoritesine başvurarak⁵⁸, ancak insanüstü bir bütüne bağlanmanın bizi kurtarabileceğini ve kabileci ulusçuluğu aşmanın hiçbir akılcı yolu olmadığını, bunun —kendi deyişiyle— «dünyasal bir yolu» bulunmadığını öne sürüyor. Şimdi insanlıktan yana olanların imanının «dünyasal» diye nitelendirilmesine bir itirazım yok, çünkü yeryüzünü cennet haline getiremeyeceğimizin gerçekten akılcı bir siyasetin ilkelerinden biri olduğuna inanıyorum⁵⁹. Ama ne de olsa, insancılığın değerini, yaptığı işlerle, belki de başka herhangi bir iman kadar göstermiş bir iman olduğu görüşündeyim. Ve her ne kadar birçok insanlıktan yana olanlar gibi, Hristiyanlığın, Tanrı'nın Babamız olduğunu öğretmekle, insanların kardeşliklerini gerçekleştirmeye büyük katkıda bulunabileceğine inanıyorsam da, insanların akla olan inançlarını yoketmeye çalışanların bu amaca katkıda bulunamayacaklarına da inanıyorum.

TARİHİN BİR ANLAMI VAR MIDIR?



Bu kitabın sonuna yaklaşırken okuyucuya tekrar hatırlatmak isterim ki, bu bölümler hiç de tarihsiciliğin tam bir tarihi olmak niyetiyle yazılmamışlardır; bunlar olsa olsa böyle bir tarihe yazılacak dağınık dipnotlarıdır, üstelik de oldukça dağınık dipnotlarıdır. Bunların, bunun yanında, toplum ve siyaset felsefesine bir tür giriş niteliğinde olmaları da sözü edilen nitelikleriyle yakından ilgilidir, çünkü tarihsicilik, toplumsal, siyasal ve ahlâksal —ya da, daha doğrusu, ahlâksızca— bir kuramdır ve bundan dolayı da, uygarlığımızın başından beri pek etkili olmuştur. Onun için temel toplum, siyaset ve ahlâk sorunlarına değinmeksizin onun tarihinden söz edilememektedir. Ne var ki, itiraf edilsin edilmesin, böyle bir incelemede her zaman güçlü bir kişisel yön olacaktır. Bu, bu kitapta söylenenlerin pek çoğunun kişisel kanıları dile getirdiği anlamına gelmez; siyasal ya da ahlâksal konulardaki kişisel kanı ya da kararlarımı açıklamakta olduğum ender durumlarda, bu konu ya da kararların kişisel niteliğini her zaman açıkça belirttim. Bu daha çok ele alınan konularının seçilmesinin, örneğin bilimsel bir çalışmada olacağından daha çok kişisel bir nitelikte olduğu anlamına gelir.

Ne var ki, bu fark da geniş çapta bir derece meselesidir. Bir bilim bile yalnızca bir «olgular topluluğu»ndan ibaret değildir. En azından bir koleksiyondur, bundan dolayı da koleksiyoncunun ilgilerine, bir görüş açısına bağlıdır. Bilimde bu görüş açısı çoğu kez bir kuram tarafından belirlenir; yani, sonsuz sayıdaki olguların ve bu olguların sonsuz türlü görünümünün arasından az çok önceden tasarlanmış olan bir kuramla ilgili bulguları ve görünümleri seçeriz. Belli bir bilimsel yöntem okuluna bağlı felsefeciler¹, bu türlü düşüncelerden hareket ederek bilimin her zaman dönümlü usavurmalar içinde kaldığını, Eddington'un dediği gibi, «kendi kuyruğumuzu kovalar durumda kaldığımızı», çünkü, olgusal deneyimlerimizden ancak kuramlar biçiminde önceden onların içine koyduklarımızı çıkarabileceğimiz sonucuna varırlar. Ne var ki, bu usavurma savunulamaz. Her ne kadar ancak önceden tasarlanmış bir kuramla ilgili olguları seçtiğimiz genel olarak doğru ise de, yalnızca kuramı doğrulayan

olguları seçtiğimiz doğru değildir; bilim yöntemi daha çok gözümüzü açıp kuramı yanlışlayabilecek olgular aramayı gerektirir. Buna bir kuramı denetlemek, kusuru olup olmadığını araştırmak, deriz. Ve her ne kadar olgular, kuram gözönüne alınarak toplansalar ve kuram söz konusu denetlemeler karşısında ayakta kaldığı sürece onu doğrulasalar da, yalnızca önceden tasarlanmış bir kuramın bir tür boş tekrarından ibaret değildirler. Onlar ancak kuramın öne sürdüğü öndeyileri yanlışlamak için yapılmış deneyimlerin olumsuz sonuçları olurlarsa kuramı doğrularlar ve kuram lehine değerli belgeler sayılırlar. Bundan dolayı bir kuramın denetlenmesini mümkün kılan ve öyleyse ona bilimsel bir nitelik kazandıran şeyin bu yanlışlanabilmesi, çürütülebilmesi özelliği olduğunu öne sürüyorum; ve bir kuram konusunda yapılan bütün denetlemelerin onun yardımıyla elde edilmiş öndeyileri yanlışlamak çabaları olması, bilimsel yöntemin ipucunu verir². Bilimsel yöntem konusundaki bu görüşü bilimsel kuramların çoğu kez deneyimlerle çürütüldüklerini ve gerçekten bilimsel gelişmeyi sağlayan yöntemin bilimsel kuramların çürütülmeleri olduğunu gösteren, bilim tarihi de doğrular. Buna göre, bilimin döngüsel olduğu iddiası savunulamaz.

Ama bu iddianın bir ögesi doğru olmakta devam eder; yani, bütün bilimsel betimlemelerin geniş çapta seçici olduklarını, bunların her zaman kuramlara bağlı olduklarını öne süren ögesi. Durum en iyi bir arama ışıldağı benzetmesine dayanılarak anlatılabilir. —Ben buna çoğu kez, onu «kova akıl kuramı»ndan ayırmak için, «bilimin arama ışıldağı kuramı» derim—³. Arama ışıldağının neler göstereceği, her ne kadar tabii karşımıza çıkacak şeylere de bağlı olsa bile, ışıldağın durumuna, onu nerelere yönelttiğimize, ışığının şiddetine ve rengine bağlı olacaktır. Bunun gibi, bilimsel betimleme de, her ne kadar aynı zamanda betimlenen gerçeklere de bağlı olsa bile, geniş çapta görüş açımıza, çoğu zaman da denetlemek istediğimiz kurama bağlı olan ilgilerimize bağlı olacaktır. Gerçekten de söz konusu kuram ya da hipotez (varsayım) bir görüş açısının kristalleşmesi olarak betimlenebilirdi. Çünkü, eğer görüş açımızı dile getirmeye kalkışırsak, bu anlatım, genel olarak bazen bir çalışma hipotezi dediğimiz şey olarak, yani görevi olguları seçip düzenlemekte bize yardımcı olmak olan geçici bir hipotez olarak ortaya çıkar. Ama iyice bilmemiz gerekir ki, hiçbir kuram ya da hipotez bu anlamda bir çalışma hipotezi olmaktan öteye gidemez ve her zaman böyle kalır. Çünkü, hiçbir kuram sonul değildir ve her kuram olguları seçmemize ve düzenlememize yardım eder. Bütün betimlerin bu seçici nitelikleri, onların belli bir anlamda «görelî» olmalarına yol açar; ama ancak görüş açımızın başka olmuş olması halinde, bunu değil de başka bir betimi öne sürmüş olacağımız anlamında. Sonra bu söz konusu betimin doğruluğuna olan *inancımızı* da etkileyebilir; ama betimin doğruluğu ya da yanlışlığı sorununu etkilemez; doğruluk bu anlamda «görelî» değildir⁴.

Bütün betimlemelerin seçici olmalarının nedeni, kabaca söylenirse, dünyamızdaki olguların mümkün görünümlerinin sonsuz zenginliğidir. Bu sonsuz

SONUÇ

zenginliği betimlemek için ise, elimizde ancak sonlu sayıda sonlu terimli söz dizileri vardır. Buna göre, istediğimiz kadar ayrıntılı betimleyelim, betimimiz her zaman eksik kalacaktır, betimlenmesi mümkün olayların içinden seçilmiş bir kısmını, hem de küçük bir kısmını betimleyecektir. Bu da gösterir ki, seçici bir görüş açısından kaçınmak yalnız imkânsız olmakla kalmaz, aynı zamanda hiç de istenir bir tutum değildir; çünkü bunu yapabilirsek, daha «nesnel» bir betim değil, birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan bir önermeler yığını elde ederdik. Ama, bir görüş açısına sahip olmaktan kurtulamayız tabii; ve saf saf ondan kurtulmaya çalışmak çabası olsa olsa kendi kendimizi aldatmamıza ve bilinçaltı bir görüş açısının eleştirilmeden uygulanmasına yol açabilir⁵. Bütün bunlar Schopenhauer'in deyişiyle⁶, «sonsuz bir konu alanı olan» *tarihsel betimler* için de haydi haydi geçerlidirler. Buna göre bilimde olduğu gibi, tarihte de bir görüş açısı⁷dan hareket etmekten kaçınamayız; ve kaçınabileceğimize inanmak, olsa olsa kendimizi aldatmamıza ve eleştirici dikkatimizin dağılmasına yol açabilir. Bu tabii herhangi bir şeyi yanlışlamaya, ya da doğrulukları hafife almaya hakkımız olduğu anlamına gelmez. Ve doğru mu, yanlış mı olduklarına karar vermek ne kadar güç olursa olsun, belli tarihsel gerçeklerin betimleri ya doğru ya da yanlış olacaklardır.

Buraya dek tarihin durumu doğa bilimlerinin, örneğin fiziğin durumuna benzemektedir. Ama «bir görüş açısı»nın tarihte oynadığı rol ile fizikte oynadığı rolü karşılaştırsak, arada çok büyük bir fark görürüz. Gördüğümüz gibi, fizikte «görüş açısı» yeni gerçekler aramakla denetlenebilecek olan bir fizik kuramı tarafından dile getirilir. Tarihte ise sorun o kadar kolay değildir.

II

Önce kuramların fizik gibi bir doğa biliminde oynadıkları rolü biraz daha yakından ele alalım. Burada kuramların birbirine bağlı birkaç görevi vardır. Söz konusu bilime birlik kazandırır ve olayları açıklamaya olduğu kadar öndemeye yararlar. Açıklama ve öndeyi hakkında belki kendi yayınlarımdan birinden birkaç satır aktarabilirim⁷: «Belli bir olayın nedensel bir açıklamasını vermek demek, o olayı betimleyen —*teşhis* diyeceğimiz— bir önermeyi öncül olarak seçilen birtakım *evrensel yasalar* ve *başlangıç koşulları* diyebileceğimiz bazı tekil ya da özgül önermelere dayanarak çıkarımsal bir biçimde türetmek demektir. Örneğin, bir ipliğin ancak bir kiloluk bir yük taşıyabileceğini, oysa üzerine iki kiloluk bir yük konmuş olduğunu söylersek kopmasının nedensel bir açıklamasını vermiş oluruz. Eğer bu nedensel açıklamayı çözümlersek içinde iki türlü öge olduğunu görürüz: 1) Evrensel doğa yasaları niteliğinde olan bazı hipotezler kabul ederiz; örneğimizde bu, «Eğer bir iplik o ipliğe özgül maksimum gerilim derecesini aşan bir gerilim altında kalırsa o iplik kopar» gibi bir şey olabilir. 2) Söz konusu belli olayla ilgili —başlangıç koşulları dediğimiz— bazı öz-

gül önermeler kabul ederiz; verdiğimiz örnekte böyle iki önerme vardır: «Belli bir tür ipliğin kopmasının muhtemel olduğu karakteristik maksimum gerilim bir kiloluk bir yüke eşittir» ve «İpliğe yüklenen yük iki kiloya eşitti.» Buna göre birlikte tam bir nedensel açıklama veren iki türlü önerme var elimizde: Yani, 1) *Doğa yasası niteliğindeki evrensel önermeler*, 2) *Söz konusu durumla ilgili özgül önermeler, başlangıç koşulları*. Şimdi evrensel yasalardan (1) başlangıç koşulları yardımıyla (2) şu özgül önermeyi (3) türetebiliriz: «Bu iplik kopar.» Bu özgül sonuca aynı zamanda özgül bir *teşhis* de diyebiliriz. Başlangıç koşullarına —daha doğrusu, onların betimledikleri duruma— çoğu kez söz konusu olayın *nedenleri* denir, teşhise —daha doğrusu teşhisin dile getirdiği olguya— da söz konusu olayın *sonucu*; örneğin ancak bir kiloluk bir yük taşıyabilecek bir ipliğe iki kilo yük yüklenmiş olmasının ipliğinin kopmasının nedeni olduğunu söyleriz.»

Nedensel açıklamalar hakkındaki bu açıklamadan birkaç şey anlayabiliriz. Bunlardan biri, hiçbir zaman mutlak bir şekilde neden ve sonuçlardan sözedemeyeceğimizdir; bir olgunun, ancak belli bir evrensel yasaya göre, onun sonucu sayılan bir başka olgunun nedeni olduğu öne sürülebilir. Ne var ki, bu evrensel yasalar çoğu kez —verdiğimiz örnekte de olduğu gibi— o kadar sıradan bildik gerçeklerdir ki, bunları bilinçli olarak kullanacak yerde, dile getirmeksizin kabul ederiz. İkinci bir nokta, bir kuramın belli bir olayı *öndemek* üzere kullanılmasının yalnızca olayları *açıklamak* için kullanılmasının bir yönü olduğudur. Ve bir kuramın denetlenmesi ona dayanılarak yapılan öndeyilerin gerçekten gözlenen olaylarla karşılaştırılmasından ibaret olacağına göre, çözümlememiz aynı zamanda bir kuramın nasıl *denetlenebileceğini* de göstermektedir. Bir kuramı açıklama, öndeme ya da kendisini denetleme amaçlarıyla kullanmamız, ilginizin ne yönde olduğuna ve hangi önermeleri verilmiş ya da kabul edilmiş saydığımızı bağlıdır.

Buna göre adına kuramsal ya da *genelleyici* bilimler dediğimiz —fizik, biyoloji, toplumbilim vb.— gibi bilimlerde ana ilgimiz evrensel yasalara ya da hipotezlere çevrilmiştir. Onların doğru olup olmadıklarını bilmek isteriz ve doğru olduklarından doğrudan doğruya emin olamayacağımıza göre yanlış olanlarını elemek yoluna başvururuz. Özgül olaylara, örneğin başlangıç koşullarının ve teşhislerin betimledikleri deneyimlere daha az ilgi duyarız; onlarla en çok bir amaca varmamıza, kendi başlarına ilginç saydığımız, bilgimize birlik getirdiklerini kabul ettiğimiz, evrensel yasaları denetlememize yardım eden araçlar olarak ilgileniriz.

Uygulamalı bilimlerde ilginiz başka yöndedir. Fizik bilimini bir köprü kurmak için kullanan bir mühendis, başlıca bir teşhisle ilgilidir: —Başlangıç koşulları tarafından betimlenen— belli bir köprü türünün belli bir yükü taşıyıp taşıyamayacağı ile ilgilidir. Onun açısından evrensel yasalar bir amaca varmaya yarayan araçlardır ve sorgusuz sualsiz kabul edilirler.

Buna göre salt bilimler, evrensel hipotezleri denetlemekle, uygulamalı bilimler ise özgül olguları öndemekle ilgilenirler. Ne var ki, başka bir ilgi

SONUÇ

açısı da vardır. Bu, özgül olguları açıklamaya yönelen ilgidir. Eğer bu tür bir olguyu, örneğin bir yol kazasını açıklamak istersek (çoğu kez sözünü etmeksizin) pek çok evrensel yasa kabul ederiz, —örneğin, bir kemiğin belli bir baskı altında kırılacağını, insan bedenine belli bir biçimde çarpan bir otomobilin kemik kırmaya yetecek kadar baskı yapacağını, vb.— ve başlıca bu bildik evrensel yasalarla birlikte ele alınınca söz konusu olayı açıklayacak olan nedeni ya da başlangıç koşullarını bulmakla ilgileniriz. O zaman genel olarak birtakım başlangıç koşullarını varsayar ve bu varsaydığımız başlangıç koşullarının doğru olup olmadıklarını gösterecek başka belgeler bulmaya çalışırız; yani bu bilimsel hipotezleri onlardan —çoğu kez ilk aldıklarımız kadar sıradan— başka yasalar yardımıyla gözlenebilir olaylarla karşılaştırılabilecek öndeyiler çıkarsamak yoluyla denetlemeye çalışırız.

Bu türlü bir açıklamada yer alan evrensel yasaları dert edinmek zorunda kalacağımız durumlar pek enderdir. Bu, ancak beklenmedik bir kimyasal reaksiyon gibi yeni ya da garip bir olguyla karşılaştığımız durumlarda olur. Eğer böyle bir olay yeni bir hipotezin ortaya atılmasına ve denetlenmesine yol açarsa bu daha çok belli bir genelleyici bilim açısından ilginç olur. Ama genel olarak özgül olaylar ve açıklamalarıyla ilgileniyorsak bize gerekli olan bütün evrensel yasaları tartışmasız kabul ederiz.

Şimdi bu türlü belli özgül olaylarla ve onların açıklanmalarıyla ilgilenen bilimlere, genelleyici bilimlerden farklı olarak, *tarihsel bilim*ler denebilir.

Bu tarih görüşü, niçin tarih ve yöntemi konusunda çalışan birçok kimşenin evrensel tarih yasaları denen şeylerle değil de, özgül olaylarla ilgilendiklerini öne sürdüklerini açıklar. Çünkü, bizim görüş açımıza göre tarihsel yasalar olamaz. Genelleme başka bir ilgi alanına girer ve bu alanın tarihin görevi olan özgül olaylarla ve onların nedensel açıklamalarıyla ilgilenen alandan kesin olarak ayrılması gerekir. Genellemelerle ilgilenenlerin genelleyici bilimlere, —örneğin, toplumbilime— dönmeleri gerekir. Öne sürdüğümüz görüş, aynı zamanda tarihin niçin «geçmiş olayların gerçekten oldukları gibi betimlenmeleri» olarak betimlendiğini de açıklar. Bu betim, tarih konusunda çalışanların ilgilerinin, genelleyici bilimler konusunda çalışanların aksine, özgül olaylara yöneldiğini açıkça ortaya koymaktadır, her ne kadar bu görüşe karşı bazı itirazlar yöneltmek zorunda kalacak olsak bile. Ve öne sürdüğümüz görüş, niçin tarihte, genelleyici bilimlerde olduğundan çok daha ciddi bir biçimde, «konu alanının sonsuzluğu» sorunu ile karşılaştığımızı da açıklar. Çünkü genelleyici bilimlerin kuramları ya da evrensel yasaları «bir görüş açısı»na olduğu kadar bir birliğe de varmalarını sağlar; bu kuramlar her genelleyici bilimin sorunlarını, ilgi ve araştırma merkezlerini, mantıksal yapılarını ve sunuş yollarını belirlerler. Ama tarihte elimizde böyle birleştirici kuramlar yoktur; daha doğrusu kullandığımız pek çok sayıdaki bildik evrensel yasalar olduğu gibi kabul edilirler; bunlar hemen hiç ilgi çekmezler ve bu bilime bir birlik getirmezler. Örneğin, Polonya'nın 1772'deki ilk paylaşılmasını Rusya, Avusturya ve Prusya'nın ortak güçleri karşısında dayanmasına imkân olmadığını söyleyerek açıklamak

gerekirse, «Eğer eşit derecede iyi silâhlanmış ve yönetilen iki ordudan birinin asker sayısı ötekinden çok fazla ise, ikinci ordu hiçbir zaman galip gelemeyebilir» gibi sıradan bir evrensel yasayı karşılıklı kabul ediyoruz demektir. —Burada «hiçbir zaman» mı, yoksa «pek az kez» mi dediğimiz bizim amaçlarımız açısından H.M.S. *Pinafore*'un kaptanı açısından olduğu kadar önemli değildir [«never never, hardly ever»]—. Bu türlü bir yasayı askerî güç toplumbiliminin bir yasası sayabiliriz; ne var ki toplumbilim konusunda çalışanların önüne ciddi bir sorun çıkarmayacak kadar, hattâ ilgilerini bile çekmeyecek kadar sudan bir yasadır. Veya Ceasar'ın Rubicon'u geçmeye karar vermesini hırsına ve enerjisine başvurarak açıklamaya kalkışırsak, örneğin, o zaman hiçbir ruhbilimcisinin ilgisini uyandırmayacak kadar önemsiz bazı ruhbilimsel genellemelere başvururuz. (Aslında tarihsel açıklamaların çoğu örtük olarak, bildik toplumbilimsel ve ruhbilimsel yasalardan daha çok, Bölüm 14'te *durum mantığı* adını verdiğim şeyden yararlanır; yani, kişisel amaçları ve ilgileri, bunun yanında söz konusu kişinin elinde olan bilgi gibi başka duruma bağlı faktörler yanında örtük olarak, bir ilk yaklaştırma olmak üzere, aklı başında insanların genel olarak akılcı bir biçimde davrandıklarını öne süren sıradan yasayı da kabul ederler.)

III

Bundan dolayı tarihsel açıklamaların başvurdukları evrensel yasaların tarih için seçici ve birleştirici bir ilke, bir «görüş açısı», sağlamadıklarını görürüz. Çok sınırlı bir anlamda, bu görüş açısı, tarihi «bir şeyin tarihi» olarak sınırlamakla elde edilebilir; örneğin, kudret siyasetinin tarihi, ekonomik ilişkiler tarihi, teknoloji tarihi ya da matematik tarihi gibi. Ama genel olarak başka seçici ilkelere, aynı zamanda ilgi merkezleri olan görüş açılarına gereksinme duyarız. Bazen bunları bir evrensel yasaya belli bir yönden benzeyen, tarih için önemli olanın «Büyük Adamlar»ın karakterleri, ya da «ulusal karakter» veya ahlâksal fikirler veya ekonomik koşullar olduğunu öne süren önceden tasarlanmış fikirler sağlarlar. Şimdi birçok «tarih kuramları»nın —belki onları «kuramsılar» olarak betimlemek daha doğru olur— nitelikleri bakımından bilimsel kuramlardan pek farklı olduklarını iyice kavramak önemlidir. Çünkü tarihte, —bu arada tarihsel yerbilim gibi doğa bilimlerinde de— elimizdeki veriler çok sınırlıdır ve isteğinize bağlı olarak tekrar edilemez, bütünlenemezler. Ve bunlar zaten önceden tasarlanmış bir görüş açısına göre toplanmışlardır; tarih «kaynakları» denilen şeyler ancak kaydedilmeye degecek kadar ilginç görünen şeyleri kaybederler, onun için kaynaklar da genel olarak ancak önceden tasarlanmış bir kuruma uyan olayları içlerine alacaklardır. Ve elde başka veriler de olmadığına göre, genel olarak eldeki kuramı, ya da ondan sonra ortaya çıkacak herhangi bir kuramı, denetlemek mümkün olmayacaktır. Bu türlü denetlenemez kuramlar, bu suçlamanın bilimsel kuramlara haksız olarak

SONUÇ

yönetildiği anlamda, döngülü olmakla suçlanabilirler. Bu tür tarih kuramlarına, onları bilim kuramlarından ayırmak için, *genel yorumlar* adını vereceğim.

Bir görüş açısı temsil ettikleri için yorumlar önemlidir. Ama bir görüş açısından hiçbir zaman kaçınılmayacağını ve tarihte denetlenebilir olan, dolayısıyla bilimsel nitelikte olan kuramların ancak pek ender olarak ortaya konabileceğini gördük. Bundan dolayı bir genel yorumun bütün kayıtlarla uyuşması halinde bile denetlenemeyeceğini anlamamız gerekir; çünkü her zaman onun döngülü olduğunu, bunun yanında her zaman aynı kayıtlarla uyuşan birkaç başka —ve belki ilk kuramla uyuşamayacak olan— yorum bulunabileceğini, üstelik fizikteki karar verdirici deneyimlerin⁸ yerine geçecek yeni veriler sağlamamızın pek ender mümkün olacağını hatırlamalıyız. Tarihçiler çoğu zaman olaylara kendi yorumları kadar uyan bir başka yorum görmezler; ama eğer eldeki daha çok ve daha güvenilir veri yığınının rağmen fizikte bile, eski kuramlarla rekabet halinde olan ve bağdaşmayan iki kuramın ikisine de uyan pek çok veri olabileceğini, bu yüzden yeni yeni karar verdirici deneyimlerin tekrar tekrar gerekli olduklarını gözönüne alırsak —örneğin, Newton'un yerçekimi kuramı ile Einstein'ın yerçekimi kuramı arasında bir seçme yapmak için gerekli olan güneş tutulması deneyimini düşünün— o zaman herhangi bir kayıtlar grubu ile bağdaşabilecek, ancak bir yorum olabileceğine saf saf inanmaktan vazgeçeriz.

Ne var ki, bu tabii, her yorumun aynı değerde olduğu anlamına gelmez. Bir kez, her zaman gerçekten kayıtlara tam olarak uymayan yorumlar vardır; sonra kayıtların onları yalanlamasından kurtulmak için bazı az veya çok inanılabilir yardımcı hipotezleri gerektiren kuramlar vardır; daha sonra bazı olayları öteki bazı kuramlar kadar iyi birbirine bağlayamayan, öyleyse «açıklayamayan» kuramlar vardır. Buna göre tarihsel yorum alanında bile ilerlemeye epeyce yer vardır. Bundan başka az çok evrensel «görüş açıları» ile, yukarıda sözü edilen, tarihsel olayların açıklanmasında evrensel yasaların değil, hipotetik başlangıç koşullarının yerini tutan özgül, tekil tarihsel hipotezler arasında türlü türlü ara durumlar olabilir. Çoğu kez bunlar pekâlâ denetlenebilirler, bundan dolayı da bilimsel kuramlara benzetilebilirler. Ama bu özgül hipotezlerden bazıları, yorumlar adını verdiğimiz evrensel kuramsılara yakından benzerler, bundan dolayı da bunlara birlikte, «özgül yorumlar» olarak, sınıflanabilirler. Çünkü bu türlü bir özgül yorum lehindeki belgeler çoğunlukla bir evrensel «görüş açısı» lehindeki belgeler kadar döngüsel bir nitelik taşırlar. Örneğin, özgül bir konuda kendisine başvurabileceğimiz tek otorite, bize bazı olaylar hakkında yalnız kendi kişisel yorumuna uyan bilgiler vermiş olabilir. O zaman bu olay hakkında vermeye çalışacağımız özgül yorumların çoğu ancak olayların başlangıçtaki seçimi sırasında başvurulmuş olan özgül yoruma uyacakları anlamında döngüsel olacaklardır. Ne var ki bu türlü verilere yetkili uzmanların vermiş olduğundan köklü bir biçimde farklı yorumlar getirebilirsek —ki, örneğin bizim Platon'un yapıtlarını yorumlarken yaptığımız hiç kuş-

kusuz budur— o zaman yorumlarımız belki biraz bilimsel bir nitelik kazanabilir. Ama temelde bir yorumun kolayca uygulanabilir olması ve bildiğimizi her şeyi açıklayabilmesinin pek de o yorum lehine bir nitelik olmadığını hatırdan çıkarmamak gerekir, çünkü bir kuramı ancak öndeyilerini yanlışlayacak bir örnek arayabilirsek denetleyebiliriz. —Bu noktayı türlü «perdeleri kaldırıcı» felsefelerin hayranları, özellikle ruh ve tarih çözümlemeleri ihmal ederler; bu kuramların çok kolay uygulanabilmeleri onların aklını çeler.—

Daha önce yorumların birbirleriyle bağdaşmaz nitelikte olabileceklerini söylemiştim; ama onlara yalnızca görüş açılarının kristalleşmeleri gözüyle bakarsak o zaman bu durum ortadan kalkar. Örneğin, insanların hep —açık toplum yönünde ya da başka bir yönde— ilerlediklerini öne süren yorum, onların hep gerilediklerini öne süren yorumla bağdaşmaz. Ama tarihe bir ilerleme tarihi gözüyle bakanın görüş açısıyla, ona bir gerileme tarihi gözüyle bakanın görüş açılarının bağdaşmaz olmaları gerekmez; yani, örneğin insanların özgürlük yolunda ilerlemelerinin tarihini yazabiliriz, —burada örneğin köleliğe karşı açılan savaşın öyküsünü anlatabiliriz— bir de, insanların gerilemelerinin ve yaptıkları baskıların tarihini yazabiliriz, —burada da örneğin beyaz ırkın renkli ırklar üzerindeki etkileri gibi şeyleri anlatabiliriz belki— ve bu iki tarihin birbirleriyle bağdaşmaz durumda olmaları gerekmezdi; daha çok bunların, bir manzaraya iki ayrı açıdan bakmak gibi, birbirlerini tamamlamaları mümkündür. Bu düşünce oldukça önemlidir. Çünkü, her kuşağın kendine özgü dertleri ve sorunları, ona göre de kendi ilgileri ve görüş açıları olacağına göre, her kuşağın tarihe eski kuşaklarını tamamlayan yeni bir açıdan bakıp, onu yeniden yorumlamaya hakkı vardır. Ne de olsa tarihi onunla ilgilendiğimiz için⁹ ve belki ondan kendi sorunlarımızla ilgili bir şeyler öğrenmek istediğimiz için inceleriz. Ama eğer, uygulanamaz olan bir nesnellik düşüncesinin etkisi altında, tarih sorunlarını kendi görüş açımızdan öne sürmekten çekinirsek, tarih bu amaçların hiçbirini gerçekleştiremez. Ve görüş açımızın, eğer bir soruna bilinçli olarak ve eleştirici bir tutumla uygulanırsa, saf saf hiçbir yorum yapmadığına ve kendisinin «eski olayları gerçekten oldukları gibi ortaya koymasına» izin veren bir nesnellik düzeyine vardığına inanan yazarınkinden daha kötü olacağını düşünmememiz gerekir. (Bu kitapta da rastlanabilen türden açıkça kişisel düşüncelerin de, tarihî yöntemeye uygun olduklarından dolayı, haklı çıkarılabileceklerine inanmam bundandır.) Asıl önemli olan, insanın görüş açısının bilincine varmış olması ve eleştirel bir tavır takınması, yani olabildiğince gerçeklerin ortaya konulmasında farkına varılmayan, bundan dolayı eleştirilemeyen tarafgirliklerin işin içine girmesine engel olmasıdır. Başka her bakımdan yorumun söyleyeceğini söylemesi gerekir; ve üstünlükleri güncel olarak ilginç olması, günün sorunlarına ışık tutabilmesi yanında verimliliği, tarihin gerçeklerine ışık tutabilmesi yönünde olacaktır.

Özetlenirse, «geçmiş olayları gerçekten oldukları gibi anlatan» bir ta-

SONUÇ

rih mümkün değildir; ancak tarihsel yorumlar öne sürülebilir ve bunların hiçbirisi de sonul olamaz; her kuşağın kendi yorumlarını ortaya koymaya hakkı vardır. Hattâ buna hakkı olmakla kalmaz, kendi yorumlarını getirmekle yükümlüdür de; çünkü gerçekten de karşılanması gereken acil bir ihtiyaç vardır. Dertlerimizin geçmişe nasıl bağlı olduklarını öğrenmek ve ana görevimiz saydığımız sorunları çözmek için hangi yoldan yürümemiz gerektiğini görmek istiyoruz. Akılcı ve hakbilir yollarla karşılanmazsa, tarihsici yorumların ortaya çıkmasına yol açan bu gereksinmedir. Bu gereksinmenin baskısı altında tarihsici takımı, «Hangi sorunlarımızı en acil sorunlarımız sayacağız, bunlar nasıl ortaya çıktılar ve hangi yoldan giderek onları çözebiliriz?» gibi akılcı bir sorunun yerine, «Nereye gidiyoruz? Tarihin bize vermiş olduğu görev aslında nedir?» gibi akıldışı sorular koymaktadır.

Ama tarihsiciye tarihi istediği gibi yorumlamak hakkını vermemekte haklı mıyım? Daha şimdi herkesin buna hakkı olduğunu ilân etmedim mi? Buna vereceğim yanıt, tarihsici yorumların garip bir yorum türü olduklarıdır. Gerekli olan, haklı çıkarılabilen ve birini ya da ötekini kabul etmek zorunda olduğumuz kuramlar, dediğim gibi, bir arama ışığına benzetilebilirler. Onları geçmişimize yöneltir ve yansımalarının günümüzü aydınlatacağını umarız. Buna karşılık, tarihsici yorum kendi üzerimize çevirdiğimiz bir ışığa benzetilebilir. Çevremizi görmemizi, imkânsız kılmazsa bile, çok güçleştirir ve hareketlerimizi felce uğratar. Bu benzetmeyi açıklarsak, tarihsici, tarih gerçeklerini bizim seçip düzenlediğimizin farkına varmaz, «tarihin kendisi»nin ya da «insanlık tarihi»nin, için yasaları sayesinde, sorunlarımızı, geleceğimizi, hattâ görüş açımızı belirlediğine inanır. Tarihsel yorumun karşımıza çıkan bir uygulama sorunlarından ve karar verme gerekliliklerinden çıkan bir gereksinmeyi karşılaması gerektiğinin farkına varacak yerde, tarihsel yorumlar yapmak istememizde, tarihe bakarak insan kaderinin gizini, özünü ortaya çıkarmak istediğimizi gösteren derin anlamlı bir sezginin kendini gösterdiğine inanır. Tarihsicilik, insanlığın kaderi gereği yürümek zorunda olduğu yolu keşfetmek peşindedir; Tarihin İpucunu, ya da —J. MacMurray'in dediği gibi— Tarihin Anlamını bulmak peşindedir.

IV

Ama var mıdır böyle bir ipucu? *Tarihin bir anlamı var mıdır?*

Burada, «anlam» sözünün anlamı sorununa girmek istemiyorum; çoğu kişinin «tarihin anlamı»ndan, ya da «hayatın anlamı»ndan, «amacı»ndan söz ederken ne demek istediklerini yeterince açıklıkla bildiklerini kabul ediyorum¹⁰. Ve bu anlamda, tarihin anlamının ne olduğu sorulduğu anlamda, *tarihin bir anlamı olmadığı* cevabını veriyorum.

Bu kanıya varmamın nedenini açıklayabilmek için, bir anlamı olup olmadığı sorulduğu zaman sözü edilen tarih hakkında bazı şeyler söylemem gerek. Buraya dek ben de «tarih»ten sanki açıklanması gerekmeyen bir te-

rimmiş gibi sözettim; ama artık bu mümkün değil; çünkü, açıkça belirtmek isterim ki, *çoğu kişinin sözünü ettiği anlamda «tarih» diye bir şey düpedüz yoktur*; ve benim bir anlamı olmadığını öne sürmemin en az bir nedeni budur.

Çoğu kişi, «tarih» terimini kullanmasını nasıl öğrenir? —Bir kitabın Avrupa tarihi *olduğunu* değil, Avrupa tarihi *hakkında olduğunu* söylediğimiz anlamda tarihten söz ediyorum.— Okulda ve üniversitede tarih öğrenirler. Tarih hakkında kitaplar okurlar. Kitaplarda «dünya tarihi» ya da «insanlık tarihi» başlıkları altında hangi konuların ele alındığını görürler ve böylece giderek onu az-çok belirli bir olaylar dizisi olarak görmeye alışırlar. Ve bu olayların insanlık tarihini meydana getirdiğine inanırlar.

Ama daha önce de gördüğümüz gibi, olaylar alanı sonsuz zengindir ve aralarından bir seçme yapmak gerekir. İlgilerimize göre sanat tarihi üzerine, dil tarihi üzerine, beslenme âdetlerinin tarihi üzerine, ya da tifo hastalığının tarihi üzerine —bkz. Zinsser'in *On Rats, Lice and History* (Fareler, Bitler ve Tarih) adlı yapıtı— yazabilirdik. Kuşkusuz, bunların hiçbirisi insanlık tarihi olamayacağı gibi, hepsinin bir arada ele alınması da insanlık tarihini meydana getirmez. İnsanların insanlık tarihinden söz ederken düşündükleri, Mısır, Babil, Pers, Makedonya, Roma İmparatorluklarının tarihidir, günümüze dek bu hatlar üzerinde sürer gelir. Başka bir deyişle: *İnsanlık tarihinden* sözedilir, ama bundan anlaşılan ve okullarda okutulan, *siyasal kudret tarihidir*.

İnsanlık tarihi diye bir şey yoktur, ancak insan hayatının türlü türlü görünümünün belirsiz sayıda tarihleri vardır. Bunların biri de siyasal kudret tarihidir. Bu, yüceltilerek insanlık tarihi sayılır. Ama ben bunun insanlık hakkındaki bütün dürüst düşüncelere yöneltilmiş bir hakaret olduğu kanısındayım. Dolandırıcılık tarihini, hırsızlık tarihini, insan zehirleme tarihini insanlık tarihi saymak bundan daha kötü olamaz. Çünkü, *siyasal kudret tarihi uluslararası cinayet ve kütle katliamı tarihinden ibarettir*. (Bu arada, buna son verme çabalarının bazılarını da yer verdiği doğrudur.) Okullarda bu tarih okutulur ve en kanlı canilerden bazıları onun kahramanları olarak övülür.

Ama gerçekten de insanlığın somut bir tarihi anlamında evrensel bir tarih yok mudur? Böyle bir şey olamaz. Her insancıl kişinin, özellikle her Hristiyanın vereceği cevabın bu olması gerektiğine inanıyorum. Somut bir insanlık tarihi olabilseydi, bütün insanların tarihi olmalıydı. Bütün insan çabalarının, sıkıntı ve umutlarının tarihi olmalıydı. Çünkü, hiçbir insan başka herhangi bir insandan daha önemli değildir. Bu somut tarihin yazılamayacağı açıktır. Soyutlamalar yapmamız, bazı olayları ihmal edip bazılarını seçmemiz gerekir. Ne var ki, böyle yapınca da, türlü türlü tarihlere ve bu arada insanlık tarihi olarak reklâm edilmiş olan uluslararası cinayetler ve kütle katliamları tarihine varırız.

Ama niye bu kudret tarihi seçilmiştir de, örneğin din tarihi ya da şiir tarihi seçilmemiştir? Bunun birkaç nedeni vardır. Bunlardan biri, kudretin he-

SONUÇ

pimizi etkilemesine karşılık, şiirin pek azımızı etkilemesidir. Bir başkası, insanların kudrete tapınmak eğiliminde olmalarıdır. Ne var ki, kudrete tapınmanın insan tutkularının en kötülerinden biri olduğu, mağara devrinin, insanların kölelikleri devrinin bir kalıntısı olduğu ortadadır. Kudrete tapınmak, haklı olarak nefret edilen bir duygu olan korkuya dayanır. Kudret siyasetinin «tarih»in çekirdeği haline getirilmiş olmasının üçüncü bir nedeni, kudret sahibi olanların kendilerine tapılmasını istemeleri ve istediklerini yaptırabilmiş olmalarıdır. Birçok tarihçi, imparatorların, generallerin ve diktatörlerin güdümü altında yazmışlardır.

Bu görüşlerin birçok çevrenin, bu arada bazı Hristiyanlık savunucularının, güçlü muhalefetiyle karşılaşacağını biliyorum; çünkü, Yeni İncil'de bu öğretiyi destekleyecek hemen hiçbir şey olmamasına karşın, Tanrı'nın kendisini tarihte ortaya çıkardığı, tarihin bir anlamı olduğu ve bu anlamın Tanrı'nın amacının gerçekleşmesi olduğu inancına Hristiyan imanının bir bölümü olarak bakılır. Bundan dolayı tarihsicilik dinin zorunlu bir ögesi sayılır. Ama ben bunu kabul etmiyorum. Bu görüşün, yalnız akılcı ya da insancıl açıdan değil, aynı zamanda Hristiyanlık açısından da düpedüz tarihe yaltaklanmak olduğunu, hurafe olduğunu öne sürüyorum.

Bu Tanrıci tarihsiciliğin arkasında ne vardır? Hegel'e uyarak o da tarihe —siyaset tarihine— bir sahne, daha doğrusu uzunca bir Shakespeare oyunu gözüyle bakmaktadır; ve seyirciler de ya «büyük tarihî kişilikleri» ya da soyut olarak insanlığı, oyunun kahramanları sayarlar. Ondan sonra sorarlar: Bu oyunu kim yazmıştır? Ve «Tanrı» diye yanıt vermekle dindarca bir yanıt verdiklerini sanırlar. Ama yanılırlar. Verdikleri yanıt, düpedüz küfürdür, çünkü oyun, Tanrı tarafından değil, generallerin ve diktatörlerin güdümü altında tarih profesörleri tarafından yazılmıştır ve onlar da bunu pekâlâ bilirler.

Tarihi, Hristiyan bir görüş açısından yorumlamanın da, başka herhangi bir açıdan yorumlamak kadar haklı çıkarılabileceğini inkâr etmiyorum; ve örneğin Batılı amaç ve ereklerimizin ne kadar çoğunu, insancılığı, özgürlüğü, eşitliği, Hristiyanlığın etkisine borçlu olduğumuz ısrarla belirtilmelidir. Ama aynı zamanda özgürlük tarihine bile karşı takınılacak tek akılcı olduğu kadar Hristiyanca tutum, hayatımızı ne yöne götürdüğümüzden kendimizi sorumlu saymak anlamında, kendi yükümlülüğümüzü üstlenmek ve hakkımızdaki yargının dünyasal başarılarımız tarafından değil, vicdanımız tarafından verilebileceğini öne sürmektir. Tanrı'nın kendisini ve yargılarını tarihte açığa çıkardığı kuramı, hareketlerimizin sonul yargısının dünyasal başarılarımız tarafından verileceğini, onlar tarafından haklı çıkarılacağını öne süren kuramdan farksızdır; bu görüş hakkımızdaki yargıları tarihin vereceğini, yani gelecekteki gücün haklı olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar; bu ise benim ahlâksal fütürizm¹¹ adını verdiğim öğretilerdir. Tanrı'nın kendini çoğu kez «tarih» adı verilen uluslararası cinayetler ve kütle katliamları tarihinde açığa çıkardığını öne sürmek, gerçekten de küfürdür; çünkü bu zalim ve aynı zamanda çocukça şeyler, insan hayatları alanında

gerçekten olup bitenlere hemen hiç değinmezler. Unutulmuş, bilinmeyen insan bireyinin hayatı, sıkıntıları ve sevinçleri, acıları ve ölümü; çağlar boyunca insan hayatının gerçek içeriği bu olmuştur. Eğer tarih bunu anlatabilseydi, o zaman bunun içinde Tanrı'nın parmağını görmenin küfür olduğunu hiç de öne sürmezdim. Ne var ki, bu türlü bir tarih yoktur da, olamaz da; mevcut tarihimiz, Büyük ve Güçlü kişiler hakkındaki tarihimiz ise en iyisinden yüzeyde kalmış bir güldürüdür; bu gerçekliğin arkasındaki güçlerin oynadıkları bir opera buffodur, —Homeros'un yapıtlarında insan gelişmelerinin arkasındaki Olimposlu kişiliklerin oynadıkları opera buffolara benzetilebilir.— Bu «Büyük Adamlar Tarihi», en kötü içgüdülerimizden birinin, kudrete ve başarıya tapınma yatkınlığının, etkisiyle doğruluğuna inandığımız bir masaldır. Ve bu, insan eliyle yapılmış, hattâ bazen uydurulmuş «tarih»te bazı Hristiyanlar, Tanrı'nın parmağını görmeye cüret ederler! Zavallı tarihsel yorumlarını ona atfetmekle, onun iradesini anlamaya kalkışmak cüretini gösterirler! «Tam tersine,» diyor Tanrıbilimci K. Barth, *Credo*'sunda, «'Tanrı' derken bildiğimizi sandığımız her şeyin ona varmadığını ve her zaman 'doğa' olsun, 'kader' ya da 'idea' olsun, kendi düşünüp yarattığımız şeylerin onu kavramadığını, bir puta ilişkin olduğunu itiraf etmekle işe başlamamız gerekir¹².» (Barth'ın «Tanrı'nın kendini tarihte açığa çıkardığını öne süren Neo-protestan öğretiyi» «kabul edilemez» sayması ve «İsa'nın ulvî görevine hakaret» olarak nitelemesi de bu tutumuna uygundur.) Ne var ki, Hristiyanlık açısından, bu türlü çabaların temelindeki şey, yalnız kendini bilmezlik değil, daha belirgin olarak, Hristiyanlık-düşmanı bir tutumdur. Çünkü Hristiyanlık en azından dünyasal başarının kesin son olmadığını öğretir. İsa, «Pontius Pilatus devrinde acı çekmiştir.» Yine, Barth'm sözlerini aktarıyorum: «Pontius Pilatus nasıl oluyor da *Credo*'da yer alıyor? Derhal basit bir yanıt verilebilir: Bu bir tarih sorunudur.» Buna göre, başarılı olmuş, o çağın tarihsel gücünü temsil etmiş olan adam burada bu olayların ne zaman meydana gelmiş olduğunu göstermek gibi düpedüz teknik bir rol oynamaktadır. Neydi bu olaylar? Bunların güç siyasası alanındaki başarılarla, «tarih»le, hiçbir ilgileri yoktu. Hattâ Yahudi halkının Romalı fâtihlere karşı giriştikleri, —Gandivari— bir şiddete başvurmeyen ulusçu devrimin öyküsü bile değildi. Bu olaylar bir insanın çektiği acılardan ibarettir. Barth «acı çekmektedir» sözlerinin yalnız İsa'nın ölümü için değil, hayatının tümü için geçerli olduğunu ısrarla belirtiyor. Şöyle diyor¹³: «İsa *acı çekmektedir*. Bundan dolayı o, fetih yapmaz. Zafere ulaşmaz. Bir başarısı yoktur... O, çarmıha gerilmiş olmasından başka... hiçbir şey gerçekleştirmemiştir. Onun, halkı ve müritleri ile olan ilişkileri konusunda da aynı şey söylenebilir.» Benim, Barth'ın bu sözlerini aktarmaktaki amacım, tarihsel başarıya tapınmayı Hristiyanlığın ruhuna aykırı gösteren görüş açısının, yalnızca benim akılcı ya da insancıl görüş açım olmadığını ortaya çıkarmaktır. Hristiyanlık açısından önemli olan güçlü Roma fâtihlerinin yapıp ettikleri değil, —Kierkegaard'ın bir sözünü¹⁴ kullanırsak—, «birkaç balıkçının dünyaya vermiş oldukları şeylerdir.» Ve

SONUÇ

buna rağmen bütün Tanrıci tarih yorumları yazılarmış olan tarihte, yani kudret tarihinde ve tarihe geçmiş başarıda, Tanrısal iradenin ortaya çıkışını görmeye kalkışrlar.

Bu, «Tanrı'nın kendini tarihte açığa çıkardığı öğretisine» yöneltilen saldırıya cevap olarak, herhalde İsa'nın yeryüzündeki başarısız hayatını önünde sonunda insanlığa en yüce manevî başarı olarak açıklayan şeyin onun asıl başarısı, ölümünden sonraki başarısı olduğu; onun yüceliğini kanıtlayan ve haklı çıkaran şeyin, «Önde gelenler sona kalacak, sondakiler başa geçecektir» kehanetini doğrulayan gelişmenin başarıları, öğretilerinin verdiği meyveler olduğu öne sürülecektir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın iradesinin Hristiyan kilisesinin başarısı aracılığıyla ortaya çıktığı öne sürülecektir. Ne var ki, bu pek tehlikeli bir savunma yoludur. Kilisenin dünyasal başarısının Hristiyanlık lehinde bir güvence olduğu anlamına gelir ki, bunun da bir iman eksikliğini dile getirdiği açıktır. İlk Hristiyanların böyle yüreklendirici güvenceleri yoktu. —Onlar vicdanın, kudreti yargılaması gerektiğine inanıyorlardı¹⁵, aksine değil.— Hristiyan öğretisinin başarılarının Tanrı'nın iradesini ortaya koyduğuna inananlar, bu başarının gerçekten Hristiyan ruhunun mu başarısı olduğunu ve aslında bu ruhun Kilisenin muzaffer olduğu devirlerden çok kilisenin kovuşturulduğu devirlerde muzaffer olmuş olup olmadığını kendilerine sormalıdır. Hangi kilise bu ruhu daha katıksız bir biçimde canlandırmıştır, martirlerin kilisesi mi, yoksa muzaffer Engizisyon kilisesi mi?

Öyle anlaşılıyor ki, Hristiyanlığın güçsüzlere seslendiğini ısrarla belirttikleri için burada söylenenlerin pek çoğuna katılacak olan birçok kişi vardır ki, buna rağmen bu seslenişin tarihsici bir seslenme olduğuna inanırlar. Bu görüşün önde gelen bir temsilcisi *The Clue to History* (Tarihin İpucu) adlı yapıtında Hristiyan öğretisinin özünü tarihsel kehanet olarak gören, kurucusunu da insan doğasının «diyalektik bir yasa»sının bulucusu sayan J. Macmurray'dir. Macmurray bu yasaya göre, siyaset tarihinin kaçınılmaz olarak «sosyalist dünya birliği»ni ortaya çıkarmak zorunda olduğunu öne sürmekte¹⁶: «İnsan doğasının bu temel yasasına karşı çıkılamaz...» demektedir. «Dünya zayıflara kalacaktır.» Ne var ki, bu tarihsicilik umut yerine emin olmayı koymasıyla ahlâksal fütürizme yol açacaktır. «Bu yasaya karşı gelinemez.» Bundan dolayı, ruhbilimsel nedenlerle, ne yaparsak yapalım sonucun aynı olacağına; faşizmin bile sonunda dünya birliğiyle sonuçlanacağına; buna göre de sonul sonucun bizim ahlâksal kararımıza bağlı olmadığına, yükümlülüklerimiz konusunda tasalanmamız gerekmediğine emin olabiliriz. Eğer bize, bilimsel nedenlere dayanarak, «başta gelenlerin sona kalacaklarına, sonra gelenlerin de başa geçeceklerine» emin olabileceğimiz söylenirse, bu, vicdanın yerine bilimsel kehaneti koymak değildir de nedir? Bu kuram —hiç kuşkusuz yazarının niyetinin aksine— «Aklınızı başınıza toplayın ve Hristiyanlığın kurucusunun sizlere söylediklerini ciddiye alın, çünkü o, büyük bir insan doğası ruhbilimcisi ve büyük bir tarih kehanetçisiydi. Vakitlice davranıp güçsüzlerin borusunu öttürme-

ye bakın, çünkü insan doğasının kaçınılmaz bilimsel yasalarına göre üste çıkmanın en şaşmaz yolu budur!» tarzındaki bir öğüde tehlikeli bir biçimde benzemiyor mu? Böyle bir tarihsel ipucu, kudrete tapınılması anlamına gelir; zayıfların kazanan tarafta olacaklarından ötürü haklı çıkacakları anlamına gelir. Bu kuram Marxçılığı, özellikle de Marx'ın tarihsici ahlâk kuramı olarak nitelendirdiğim şeyi, bir insan doğası ruhbilimi ve dinsel kehanet diline çevirmektedir. Bu öyle bir yorumdur ki, örtük olarak içinde taşıdığı anlam gereği, Hristiyanlığın en büyük başarısını, kurucusunun Hegel'in bir öncüsü —itiraf etmek gerekir ki, ondan üstün bir öncüsü— olmuş olmasında görür.

Başarıya tapılınması gerektiğini, onun hakkımızda yargıya varamayacağını, onun gözlerimizi kamaştırmaması gerektiğini ısrarla belirtmemin ve özellikle bu tutumu öne sürerken, Hristiyanlığın gerçek öğretisi olduğuna inandığım öğretiyle uygunluk halinde olduğumu göstermeye çalışmamın yanlış anlaşılmasını istemem. Bu düşünceler geçen bölümde eleştirdiğim «öbür-dünyacı» tutumu savunmak niyetiyle öne sürülmemiştir¹⁷. Hristiyanlığın öbür-dünyacı olup olmadığını bilmiyorum, ama o, kuşkusuz insanın imanına kanıt göstermesinin tek yolunun bunu gereksiyenlere etken —ve dünyasal— yardımlar yapmak olduğunu öğretir. Ve güçlülük, ün ve servet anlamında dünyasal başarıya tam bir bigânelik, hattâ küçümseme duyan tutumla insanın dünyada elinden geleni yapmaya ve açıkça onları başarıya ulaştırmak niyetiyle benimsediği amaçları gerçekleştirmek için, başarıya ulaşmak ya da tarih tarafından haklı çıkarılmak için değil, bu amaçların kendileri uğruna çalışmasını savunan tutumu bağdaştırmak kesinlikle mümkündür.

Bu görüşlerin bazılarının, özellikle de Hristiyanlık ile tarihsiciliğin bağdaşamayacağı yolundaki görüşlerin, güçlü bir savunusuna Kierkegaard'ın Hegel eleştirisinde rastlıyoruz. Her ne kadar Kierkegaard hiçbir zaman kendini içinde eğitildiği Hegelci gelenekten tam olarak kurtaramamış olsa da¹⁸ Hegelci tarihsiciliğin anlamını ondan daha iyi anlamış pek az kişi olmuştur. «Hegel'den önce de tarihi açıklamaya çalışan felsefeciler vardı.»¹⁹ diyor Kierkegaard. «Ve kader bu çabaları gördükçe ancak gülümseyebiliyordu. Ama kader açıktan açığa gülmüyordu, çünkü bu çabaların dürüst, insanca bir özdenlikleri vardı. Ama Hegel, — burada Homeros'un dilini kullanmam gerekiyor: Tanrılar nasıl da katıla katıla güldüler! Varolan her şeyin gerekliliğinin ardını görüp çıkmış bu tiksindirici yaratık şimdi tüm olayı laternasında çalıp söylemektedir; kulak verin, ey Olimpos tanrıları!» Ve Kierkegaard, Tanrıtanımaz Schopenhauer'in Hristiyanlık savunucusu Hegel'e yönelttiği saldırıya değinerek²⁰ devam ediyor: «Schopenhauer'i okumak bana anlatılmaz bir haz verdi. Dedikleri sonuna dek doğru; ve sonra —oh olsun Almanlara— ancak bir Alman'ın olabileceği kadar da kaba.» Ne var ki, Kierkegaard'ın kendi sözleri de neredeyse Schopenhauer'inkiler kadar tok; çünkü devamla, «bu parlak korkaklık ruhu» olarak nitelediği, Hegelciliğin «ipsiz sapsızlığın en iğrenç biçimi» olduğunu

SONUÇ

söylüyor; ve onun «küf tutmuş tantanası»ndan, «düşünsel sefahati»nden ve «rezilâne kokuşmuşluk şaşası»ndan sözediyor.

Gerçekten, ahlâksal eğitimimiz kadar düşünsel eğitimimiz de çürüktür. Bu eğitim, parlaklık hayranlığı, söylenen sözleri —ve yapılan işleri— eleştirici bir biçimde değerlendirmenin yerini alan söyleniş biçimine duyulan hayranlık, tarafından yoldan çıkarılmıştır. Üzerinde rol yaptığımız Tarih sahnesinin şaşasını öne süren romantik düşünce tarafından yoldan çıkarılmıştır. Seyircilerin alkışlarını gözeterek davranmak üzere eğitiliyoruz.

İnsanı öbür insanlara oranla kendi önemini aklı başında bir şekilde değerlendirebilmesini sağlamak üzere yetiştirmek sorunu, bu ün ve kader ahlâkı, güç tarihi hakkındaki romantik görüşleri ve kökü Herakleitos'a varan romantik kabile ahlâklarıyla klasiklere dayanan bir eğitim sistemi tarafından; sonul temeli kudrete tapmak olan bir sistem tarafından, iyice bulandırılmaktadır. Bireyciliğin ve özgeciliğin —tekrar bu yaftaları kullanarak—²¹ akla yakın bir karışımının, yani «Asıl önemli olan insan bireyledir, ama ben bunu kendimin pek önemli olduğum anlamında anlamıyorum» diyen tutumunun yerine romantik bir bencillik ve kolektivistlik karışımı tartışmasız kabul edilmektedir. Yani, benliğin önemi romantik bir biçimde abartılmaktadır; bununla birlikte de, «kişilik»le grup, kolektif bütün arasındaki ilişkiler. Bu grup öbür bireylerin, öteki insanların yerine geçer, ama akılcı kişilerarası ilişkilerin kurulmasına izin vermez. Bu tutum örtük olarak «ya egemen ol ya da boyun eğ» demeye gelir; ya kadere karşı koyup ün kazanan bir Büyük Adam, bir Kahraman ol —«Düşüş ne kadar büyük olursa ün de o kadar büyük olur» diyor Herakleitos— ya da «kütlelere» katıl, yönetim altına girmeye razı ol ve kendini ögesi olduğun kolektifin yüksek amaçlarına ada. Kişilik ile kolektif arasındaki gerilimin öneminin böylesine abartılmasında marazî, isterik bir öge vardır ve ben bu histerinin, uygarlığın baskısına gösterilen bu tepkinin kahramanlara tapma ahlâkının, üstün olma veya boyun eğme ahlâkının²² büyük duygusal çekiciliğinin sırrı olduğundan şüphe etmiyorum.

Bütün bunların temelinde gerçek bir güçlük vardır. Her ne kadar —9 ve 24'üncü bölümlerde gördüğümüz gibi— politikacının mutluluk gibi, «yüksek» veya «olumlu» değerleri gerçekleştirmeye çalışacak yerde etkenliklerini kötülöklere karşı koymaya inhisar ettirmesi gerekirse de, öğretmenin durumu, ilkece başkadır. Kendi «yüksek» değerlerini öğrencilerine *zorla* kabul ettirmeye çalışmaması gerekirse de, hiç kuşkusuz bu değerlere karşı ilgilerini uyandırmaya çalışması gerekir. Hiç kuşkusuz öğrencilerinin ruhlarına önem vermesi gerekir. —Sokrates, arkadaşlarına ruhlarına önem vermelerini söylerken, kendisi de onlara önem vermiş oluyordu.— Buna göre eğitimde, siyasete girmemesi gereken türden, romantik ya da estetik bir öğeye benzer bir şey olduğu kuşkusuzdur. Ama her ne kadar bu ilkece böyle ise de bizim eğitim sistemimiz için geçerli değildir. Çünkü, hoca ile öğrenci arasında bir dostluk bağının, Bölüm 24'te ısrarla belirtildiği gibi, her iki tarafın da son vermekte özgür olacakları bir ilişkinin varolmasını

gerektirir. —Sokrates, dostlarını kendi seçerdi, dostları da onu.— Bugün okullarımızdaki öğrencilerin sayısı bile bunu imkânsız kılmaktadır. Bundan dolayı yüksek değerleri benimsetmek çabası yalnızca başarısız olmakla kalmaz; aynı zamanda *zararlı da olduğu*, amaçlanan ideallerden çok daha somut ve kamusal bir şeye yol açtığı da ısrarla belirtilmelidir. Ve bize emanet edilen insanların her şeyden önce zarar görmemeleri gerektiği ilkesinin tıp için olduğu kadar eğitim için de temel bir ilke olduğu kabul edilmelidir. «Kimseye zarar vermeyiniz» —bundan dolayı da «gençlere bizden bağımsız olabilmeleri ve kendi kendilerine karar verebilecek duruma gelmeleri için en acil olarak ne gerekliyse onu verin»— öğüdü, eğitim sistemimize verilecek çok değerli ve alçakgönüllü görünmesine rağmen, gerçekleştirilmesi epeyce uzaklarda olan bir öğüt olurdu. Bunun yerine bugün, tipik olarak romantik ve hattâ 'saçma olan, «kişiliğin tam olarak geliştirilmesi» gibi daha «yüksek» amaçlar modadır.

Bu türlü romantik düşüncelerin etkisiyledir ki, bireycilik hâlâ Platon'da olduğu gibi, bencillikle, özgecilik ve kollektivizm ile —yani, bireysel bencillik yerine konan grup bencilliğiyle— aynılaştırılmaktadır. Ne var ki, bu asıl sorunun, insanın başkalarına oranla kendi önemi hakkında akla yakın bir değerlendirmeye nasıl varabileceği sorununun, açık bir biçimde dile getirilmesine bile engel olmaktadır. Haklı olarak kendi benliğimiz dışında bir değere, kendimizi adayabileceğimiz ve uğruna fedakârlıklar yapabileceğimiz bir değere yönelmemiz gerektiği düşünüldüğü için, bunun üstlenmiş olduğu «tarihsel görev» ile kollektif bütünlük olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Bundan dolayı, hem fedakârlıklar yapmamız öğütlenmekte, hem de böylece çok kârlı bir iş çevirmiş olacağımıza güvence verilmektedir. Fedakârlıklar yapacağımız, ama buna karşılık şan ve şeref kazanacağımız söylenmektedir. Böylece tarihte başrolleri alacağız. Tarih Sahnesinde kahraman olarak çıkacağız; küçük bir tehlikeyi göze almakla büyük kazançlar sağlayacağız. Bu, ancak çok küçük bir azınlığın adam yerine konulduğu ve hiç kimsenin adı halkla ilgilenmediği bir devrenin şüpheli ahlâkıdır. Siyaset ya da düşünce yönünden aristokrat olduklarından tarih kitaplarına geçmek fırsatına sahip olanların ahlâkıdır. Bu anlayış, adalet ve eşitlikçilik taraftarlarının ahlâkı olamaz; çünkü, tarihsel başarı adil olamaz ve ancak pek az kişi ona varabilir. En az o kadar değerli olan, belki de daha bile değerli olan sayısız insan her zaman unutulacaktır.

En yüksek ödülü geleceğin hakkımızdaki yargısının verebileceğini öne süren Herakleitosçu öğretinin bugünkü başarımızın ödülünü bugün aramamız gerektiğini öne süren ahlâk öğretisinden biraz üstün olduğunu itiraf etmek gerekir belki. Ama bize lâzım olan bu değildir. Başarı ve ödülü aşmış bir ahlâk lâzımdır bize. Ve bu türlü bir ahlâkın yeniden bulunması gerekmez. Yeni değildir. Hristiyanlık, hiç olmazsa başlangıçlarında bunu öğretmiştir. Günümüzün endüstri alanında olduğu kadar bilim alanında da yürürlükte olan işbirliği havası yine bunu öğretmektedir. Ne mutlu ki, romantik tarihsici ünlülük ahlâkı gerilemeye başlamış görünmektedir. Bi-

SONUÇ

linmeyen (Meçhul) Asker bunu gösteriyor. Fedakârlığın üne erişilmeksizin yapıldığı zaman da değerli olabileceğini, hattâ daha da değerli olabileceğini kavramaya başlıyoruz. Ahlâk eğitimimizin de buna uyması gerekir. İşimizi iyi yapmasını öğrenmek zorundayız. Fedakârlıklarımızı takdir kazanmak ya da suçlanmaktan kurtulmak için değil, işimizi iyi yapmak uğruna yapmalıyız. —Hepimizin biraz yüreklendirilmeye, umuda, beğenilmeye, hattâ suçlanmaya ihtiyacı olması bambaşka bir sorundur.— Kendimizi uydurma bir «tarihin anlamı»na değil, yaptığımız işe dayanarak haklı çıkarmalıyız.

Tarihin bir anlamı olmadığını öne sürüyorum. Ama bu iddia, elimizden gelenin kudret siyasasına korkuyla bakakalmaktan ya da onu gaddarca bir şaka saymaktan ibaret olduğu anlamına gelmez. Kudret siyasasının tarihini açık toplum uğruna, aklın egemenliği uğruna, özgürlük, adalet, eşitlik uğruna ve uluslararası cinayetlerin kontrol altına alınması uğruna verdiğimiz savaş açısından yorumlayabiliriz. Her ne kadar tarihin bir amacı yoksa da, ona kendi amaçlarımızı kabul ettirebiliriz ve *her ne kadar tarihin bir anlamı yoksa da ona bir anlam kazandırabiliriz.*

Burada tekrar karşımıza doğa ve uyulaşım sorunu çıkmaktadır²³. Ne doğa ne de tarih bize ne yapmamız gerektiğini söyleyebilir. Gerçekler, ister tarih ister doğa gerçekleri olsunlar, bizim yerimize karar veremezler, seçeceğimiz amaçları belirleyemezler. Doğaya ve tarihe amaçları getiren ve onlara anlam veren biziz. İnsanlar eşit değildirlere, ama eşit haklar uğruna savaşmaya karar verebiliriz. Devlet gibi insan kurumları da akılcı değildirlere, ama onları daha akılcı duruma getirmek için çaba göstermeye karar verebiliriz. Biz kendimiz bütünü ile akılcı olmaktan çok duygusal olan yaratıklarız, kullandığımız dil de böyledir; ama birazcık daha akılcı olmaya çalışabiliriz ve kendimizi dili —romantik eğitimcilerimizin istedikleri gibi— duygularımızı dile getirme aracı olarak değil, akılcı bir haberleşme aracı olarak kullanmaya alıştıralabiliriz²⁴. Tarihin kendisinin —tabii mevcut olmayan bir insanlık tarihinden değil, kudret siyasası tarihinden söz ediyorum— ne amacı ne anlamı vardır, ama biz ona bunların ikisini de vermeye karar verebiliriz. Onu açık toplum uğruna ve onun düşmanlarına, —köşeye kısırılınca, Pareto'nun öğüdüne uyarak, insancıl duygularını öne süren düşmanlarına— karşı verdiğimiz savaş haline getirebilir, ona göre yorumlayabiliriz. Önünde sonunda «hayatın anlamı» konusunda da aynı şeyi söylememiz gerekecek. Hayatımızın anlamının ne olacağına biz karar veririz, amaçlarımızı biz belirleriz²⁵.

Kararlar ve gerçekler arasındaki bu ikilik, sanırım temelli bir ikiliktir²⁶. Kendi başlarına gerçekliklerin anlamları yoktur; onlar ancak bizim vereceğimiz kararlar sayesinde anlam kazanırlar. Tarihsicilik bu ikiliği aşmak için yapılmış olan birçok çabalardan ancak biridir; onun temeli korkuya dayanır, çünkü seçeceğimiz değerlendirme ilkelerinden bile önünde sonunda kendimizin sorumlu olduğumuzu kabul etmekten kaçınır. Ama bana öyle geliyor ki, böyle bir çaba tam da yanıltıcı inanış olarak nitelediğimiz bir tutumu dile getirmektedir. Çünkü ekmediğimizi biçebileceğimizi varsayar; bizi tek

tarihe ayak uydurursak her şeyin yolunda gideceğine ve gitmesi gerektiğine, kendi payımıza temelli bir ahlâksal karar vermenin gerekli olmadığına inandırmaya çalışır; sorumluluğumuzu tarihe ve ona göre de gücümüzü aşan şeytanca güçlerin oyunlarına devretmeye çalışır; davranışlarımızı bu güçlerin, bize ancak mistik esinlenmeler ya da sezgilerle âyân olabilecek gizli niyetlerine dayandırmaya çalışır; ve böylece de davranışlarımızı da kendimizi de, yıldız fallarından ve rüyalardan esinlenerek, piyangoda uğurlu numarasını seçen adamın durumuna düşürür²⁷. Kumar oynamak gibi tarihsicilik de davranışlarımızın akılcılığından ve sorumluluğundan umut kesmekten doğan bir tutumdur. O ahlâksal coşkumuzdan ve başarıyı hor görmemizden doğan umut ve imanın yerine, bir sahte bilimin, sahte bir yıldız biliminin, «insan doğası» ya da tarihsel başarı biliminin pekinliğini koyan aldatıcı bir umut ve imandır.

İddia ediyorum ki, tarihsicilik yalnız akılcı açıdan savunulamaz olmakla kalmaz, aynı zamanda vicdanın önemini öğreten herhangi bir dinle de bağdaşmaz durumdadır. Çünkü böyle bir dinin, akılcı tarih yorumunun davranışlarımızdan sonuna dek sorumlu olduğumuzu ve bunların tarihin akışı üzerinde etkili olduklarını ısrarla belirten tutumuyla uyuşması gerekir. Evet, umuda ihtiyacımız vardır; umut olmadan bir davranışta bulunmak, yaşamak, gücümüzü aşar. Ama daha fazlasına ihtiyacımız *yoktur* ve daha fazlasının bize verilmesi de gerekmez. Pekinliğe ihtiyacımız yoktur. Din, özellikle, düşlerin ve isteğe erişmelerin yerine geçmemelidir; ne bir piyango bileti, ne de bir sigorta poliçesine benzemelidir. Dindeki tarihsici öge bir putatapıcılık, yanıltıcı inanış ögesidir.

Gerçekler ve kararlar arasındaki ikiliğin böyle ısrarla belirtilmesi, aynı zamanda «ilerleme» gibi fikirler karşısında nasıl bir tutum takınacağımızı da belirler. Eğer tarihin ilerlediğini ya da bizim ilerlemek zorunda olduğumuzu düşünürsek, o zaman tarihin bir anlamının zaten olduğunu, ona bir anlam kazandırılmasının gerekmediğini öne sürenlerin yaptıkları yanlışın aynıını yapmış oluruz. Çünkü, ilerlemek bir tür amacı, insan olmamız yüzünden benimsememiz gereken bir amacı gerçekleştirmeye yaklaşmak demektir. Bunu «tarih» yapamaz; ancak biz, insan bireyleri yapabiliriz; özgürlüğün, onunla birlikte de ilerlemenin dayandığı demokratik kurumları savunmak ve güçlendirmekle yapabiliriz bunu. Ve ilerlemenin bize bağlı olduğunu, dikkatliliğimize, gayretlerimize, amaçlarımızın açıkça kavranmasına ve gerçekçi bir biçimde seçilmesine²⁸ bağlı olduğunu daha iyi kavradıkça bunu da daha iyi yapabiliriz.

Peygamberlik taslayacağımız yerde, kaderimizin yaratıcıları olmayı öğrenmek zorundayız. Her şeyi elimizden geldiği kadar iyi yapmayı ve yanlışlarımızı kollamayı öğrenmek zorundayız. Hakkımızdaki yargıyı kudret tarihinin vereceği düşüncesini, tarihin bizi haklı çıkarıp çıkarmayacağı endişesini bir kenara koyduktan sonra, belki bir gün kudreti denetim altına almayı umabiliriz. Böylece kendi payımıza tarihi haklı çıkarmamız bile mümkündür. Tarihin haklı çıkarılmaya fena halde ihtiyacı vardır.

NOTLAR

BÖLÜM 11'in NOTLARI

1. (12a) Aristoteles'in Platon'a yönelttiği eleştirilerin çoğu kez, hem de önemli yerlerde, haksız oldukları birçok felsefe tarihçisi tarafından teslim edilmiştir. Bu, Aristoteles hayranlarının bile, çoğu kez aynı zamanda Platon'a da hayran olduklarından, onu savunmakta güçlük çektikleri konulardan biridir. Yalnız bir tek örnek olarak alabileceğimiz Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics* adlı, İngilizceye Costelloe ve Muirhead tarafından 1897'de çevrilmiş olan, yapının II. cilt, s. 261'inde — Aristoteles'in En İyi Devlet'indeki toprak dağıtımına değinerek, şöyle diyor: «Platon'un **Kanunlar**'ında da, 745c ve ilerisinde buna benzer bir tasarı vardır; oysa Aristoteles, ufacık bir farktan ötürü, Platon'un öne sürdüğü düzeni pek uygunsuz saymaktadır.» G. Grote de, *Aristoteles* adlı yapının XIV'üncü bölümünün ikinci paragrafının sonunda, buna benzer bir şey söylemektedir. Aristoteles'in Platon'a yönelttiği, ve onu buna iten nedenlerden birinin Platon'un yaratıcılığını kıskanması olduğunu düşündüren, pek çok eleştiri gözönüne alınınca —**Nikomakhos Ahlâkı**, 1, 6,1'de— verdiği, doğruluğa olan saygısının onu kendisi için en aziz olan şeyi, Platon'a olan sevgisini, bile feda etmeye zorladığı yolundaki çok takdir edilmiş olan, ciddî teminat bana biraz müraflık gibi görünüyor.

2. (12b) Karş. Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, —ben aktardığım satırları Almanca basımından, III'üncü basım, s. 298, & 6'dan alıyorum.— Bkz. Özellikle Aristoteles, *Politika*, 1313a.

G. C. Field, —*Plato and his Contemporaries*, s. 114 ve ilerisinde— Platon ve Aristoteles'i «Bu olayın,» —yani, Makedonya istilâsının— «imkânı, Aristoteles söz konusu olunca da, gerçekliği, gözlerinin önünde olduğu halde, ... bu yeni gelişmeler konusunda hiçbir şey söylememeleri» suçlamasına karşı savunuyor. Ne var ki, Field'in —belki de Gomperz'e yöneltilen— savunusu, bu türlü suçlamaları yapanları ağır şekilde itham etmesine rağmen, başarısızdır. —Field, «bu eleştiri... şaşılasi bir anlayış eksikliğini ortaya koyuyor,» diyor.— Tabii, Field ile birlikte, «Makedonya'nın uyguladığı türden bir hegemonyanın yeni bir şey olmadığını» öne sürmek pekâlâ doğrudur; ama, Platon'un gözünde Makedonya en azından yarı-barbardı, bundan dolayı da doğal bir düşmandı. Field, «Makedonya'nın bağımsızlığı tam olarak yok etmediğini» öne sürmekte de haklıdır, ama Platon ve Aristoteles acaba bu ortadan kaldırmanın tam olmayacağını önceden kestirmişler miydi? Ben, Field'inki gibi bir savunmanın, düpedüz pek çok şeyi, bu arada Makedonya istilâsının o zamanlar hiçbir gözlemci tarafından açıkça kavranmış olamayacağını, kanıtlamak zorunda kalacağı için, başarısız olmaya mahkûm olduğuna inanıyorum; kaldı ki, Demosthenes örneği bu savı yanıtlamaya yeter. Asıl sorun şudur: Niçin, İsostrates gibi, Pan-Hellen ulusçuluğa biraz ilgi duymuş olan —Karş. Bölüm 8'in 48-50'nci notları, *Devlet* 870, ve Field'in «kesinlikle sahih» dediği *Se-*

kizinci Mektup, 353— ve Syrakusa için bir «Fenikeli ve Osk» tehdidinden endişe eden, Platon, Atina'ya yöneltilen bir Makedonya tehlikesini görmezlikten geldi? Aristoteles'in konu alan buna karşı gelen bir soruya verilecek akla yakın bir cevap onun Makedonya taraftarı partinin üyesi olduğudur. Platon'un durumunda verilebilecek bir cevabı Zeller, —**A. E.**, II, 41'de— Aristoteles'in Makedonya'yı desteklemek hakkını savunurken öne sürmektedir: «Platon, mevcut düzenin dayanılmaz hale geldiğine öylesine kanaat getirmişti ki, köklü değişiklikler öneriyordu.» —«Platon'un ardılı,» diye devam ediyor Zeller, Aristoteles'e değinerek, «eşyaları ve insanları daha derine inen bir içgörü ile kavramış olduğundan, aynı kaniya varmaktan daha az kaçınılabildi.»— Başka bir deyişle, verilecek cevap, Platon'un Atina demokrasisine duyduğu nefretin, Pan-Hellen ulusçuluğunu bile, İsokrates gibi, Makedonya istilâsını dört gözle beklemesine yol açacak kadar, aşığı olabilir.

3. (12b) Bu ve bundan sonra aktarılmış olan üç bölüm, Aristoteles'in **Politika**'sından alınmışlardır, 1254b-1255a; 1254a; 1255a; 1260a. —Bkz. Bunun yanında: 1252a ve ilerisi (I, 2, 2-5); 1253b ve ilerisi (I, 4, 386, özellikle de I, 5); 1313b (V, 11, 11). Bundan başka, kölelerle özgür kişilerin «doğaca» farklı olduklarının öne sürüldüğü, **Metafizik**, 1075a. Ama bunun yanında şu sözlere de rastlıyoruz: «Bazı kölelerde özgür insanların ruhu, bazılarında ise bedeni vardır.» (**Politika**, 1254b). Karş. Bölüm 8'in 50 (2)'nci notunda aktarılan Platon'un **Timaeus'u**, 51e. — Pek önemsiz bir değiştirme, ve Platon'un **Kanunlar**'ı üzerine tipik bir «dengeci yargı» için bkz. **Politika**, 1260b: «Bizi kölelerle konuşmaktan men edenler» (bu Aristoteles'in Platon'dan söz ederken sık sık kullandığı bir ifadedir) «ve onlara ancak emir dili ile hitap etmemiz gerektiğini öne sürenler yanırlıyorlar, çünkü çocuklar kadar kölelere de nasihat etmek gerekir.» (Platon, **Kanunlar**, 777e'de kölelere öğüt verilmemesi gerektiğini söylemişti.) Zeller, Aristoteles'in kişisel erdemlerini saydığı uzun listesinde (**A. E.** I, 44) «ilkelerinin soyluluğu»ndan ve «kölelere gösterdiği iyi niyet»ten söz ediyor. Daha önce Alkidamas ve Lykophron tarafından öne sürülmüş olan, belki daha az soylu olmakla birlikte hiç kuşkusuz daha iyi niyetli ilkeyi, köleliğin büsbütün ortadan kaldırılması ilkesini, hatırlamadan edemiyorum. W. D. Ross, (**Aristotle**, 2'nci basım, 1930, s. 241 ve ötesi) Aristoteles'i kölelik konusunda benimsediği tutumdan dolayı savunarak: «Bize gerici görüldüğü yerde çağdaşlarına ilerici görünmüş olabilir» diyor. Bu görüşünü desteklemek için, Ross, Aristoteles'in Hellen'in Hellen'i köle etmemesi gerektiğini öne süren öğretisinden söz ediyor. Ama bu öğreti, hiç de devrimci bir öğreti değildi, çünkü Platon da, belki Aristoteles'ten elli yıl önce, bunu öne sürmüştü. Ve Aristoteles'in görüşlerinin gerçekten de gerici nitelikte olduklarını en iyi gösteren şey, bu görüşlerini tekrar tekrar hiç kimsenin doğaca köle olmadığını öne süren görüşlere karşı savunmayı gerekli görmesi ve kendisinin de Atina demokrasisindeki kölelik aleyhtarı akımlardan söz etmesidir.

Aristoteles'in **Politika**'sı üzerine mükemmel bir yoruma G. Grote'nin (bura-ya birkaç satırını aktardığım,) **Aristoteles** adlı yapıtının XIV'üncü bölümünün başında rastlanabilir: «Aristoteles'in **Politika**'nın son iki kitabında, yetkine yakın bir düzen hakkında kendi görüşünü temsil etmek üzere öne sürdüğü yönetim biçimi, besbelli Platon'un **Kanunlar**'ına dayanmaktadır; ve ondan ayrıldığı önemli konular, gerek mal ortaklığını, gerekse karı ve çocukların ortaklığını kabul etmemesidir. Bu felsefecilerin her ikisi de her türlü çalışmadan ve para getiren işten kurtulmuş olan, ve kapalı bir çevre olarak birleşik devletler —common-

wealth— vatandaşlarını meydana getiren ayrı bir yerliler sınıfı kabul eder. Bu sınıf aslında **Şehir**'i —birleşik devletleri— meydana getirir; şehirde yaşayanların geri kalanı birleşik devletlerin üyesi sayılmazlar, ancak ona yardımcı varlıklardır — gerekli yardımcıları, kuşkusuz, ama yine de, köleler ya da mal sürüleri gibi, yardımcıları. Grote, Aristoteles'in En İyi Devletinin, **Devlet**'ten ayrıldığı yerlerde, geniş çapta Platon'un **Kanunlar**'ını izlediğinin farkındadır. Aristoteles'in Platon'a bağlılığı demokrasinin zaferine boyun eğmesini dile getirdiği yerde bile açıkça ortaya çıkmaktadır; karş. özellikle **Politika**, III, 15; 11-13; 1286b (buna paralel satırlar için bkz. IV, 13; 10; 1297b). Söz konusu satırlar demokrasi hakkında şunların söylenmesiyle sona eriyor: «Öyle anlaşıyor ki, bundan sonra başka hiçbir yönetim şekli mümkün olmayacaktır»; ne var ki, bu sonuca Platon'un **Devlet**'in VIII-IX'uncu kitaplarında anlattığı devletin yıkılmasını konu alan hikâyeye pek benzeyen bir usavurma ile varılmaktadır; Aristoteles'in Platon'un hikâyesini kıyasıya eleştirmesine rağmen, (örneğin, V, 12 ve 1316a vd.'nda).

4. (13a) Aristoteles'in «banausik» terimini «meslek erbabı», ya da «para kazanan» anlamında kullandığı **Politika**, VIII, 6, 3 ve ötesi (1340b)'de ve özellikle 15 vd.'nda (1431b) açıkça görülmektedir. Meslek erbabı, örneğin bir flütçü, ve tabii her zanaatkâr ve işçi, «banausik»tir, yani vatandaş, özgür adam değildir, her ne kadar tam köle olmasa bile; «banausik» bir adamın durumu, «kısmî ya da sınırlı bir köleliktir» (**Politika**, I, 14; 13; 1260b). Anladığıma göre, «**banausos**» sözü «ateş işçisi» anlamına gelen Hellen-öncesi bir sözden türemiştir. Sıfat olarak kullanıldığı zaman söz konusu insanın «soyunun ve kastının onu belli bir alanda çalışmak yetkisinde yoksun kıldığı» anlamına geliyor. (Karş. Greenidge, Adam'ın hazırladığı **Devlet** basımının 450e30'a yazılan notunda aktarılmıştır). «Düşük kasttan», «zelil», «alçaltıcı», ve bazı bağlamlarda «haddini bilmez» olarak çevrilebilir. Platon da sözcüğü Aristoteles'in kullandığı anlamda kullanır. **Kanunlar**'da (741e ve 743d'de) «**banausia**» sözü miras yolu ile elde ettiği toprağı işletmektен başka yollarla para kazanan adamın zelil durumunu dile getirmek için kullanılmaktadır. Aynı zamanda bkz. **Devlet**, 495e ve 590c. Ne var ki, Sokrates'in bir taşçı ustası olduğu geleneğini, Ksenophanes'in (**Memorabilia**, II, 7de) anlattığı hikâyeyi ve Antisthenes'in iyi çalışmayı övdüğünü, Kiniklerin tavırlarını hatırlarsak, o zaman Sokrates'in para kazanmanın alçaltıcı bir şey olduğu yolundaki aristokrat önyargısına katıldığını pek şüpheli saymamız gerekir. (**Oxford İngilizce Sözlüğü** «banausic» sözcüğünü «salt mekaniksel, mekanîğe özgü» olarak çevirmeyi öneriyor, ve Grote, **Eth. Fragmenten**, vi, 227, **Aristotle**, II. basım, 1880, s. 454'ü kaynak gösteriyor; ne var ki, bu çeviri fazla dardır, ve başlangıçta Plautarkhos'u yanlış anlamasına dayanması mümkün olan, Grote'nin sözleri de bu yorumu haklı çıkarmamaktadır. Shakespeare'in **Bir Yaz Gecesi Rüyası**'nda «olup olacakları mekanik bunlar» sözlerinin, tam da «banausik kişiler» anlamında kullanılmış olması ilginçtir; ve bunun North'un çevirdiği **Marcellus'un Hayatı** adlı kitapta yer alan Arkhimedes ile ilgili bir bölüme bağlı olması pekâlâ mümkündür.)

Mind, cilt 47'de A. E. Taylor ve F. M. Cornford arasındaki ilginç bir tartışma yayınlandı; burada —s. 197 ve ilerisi— Taylor, Platon'un, Timaeus'un belli bir yerinde, «tanrı»dan söz ederken, beden «hizmeti» gören bir «köylü çiftçiyi» düşünmüş olabileceği yolundaki görüşünü öne sürüyor; bu görüş, Cornford tarafından, bence pek inandırıcı bir biçimde, eleştirilmektedir. (s. 329 ve ilerisi.) Platon'un bütün «banausik» işlere, özellikle de bedensel işlere, karşı takındığı

tutum bu sorunla ilgilidir; ve Taylor —s. 198, notta— Platon'un tanrılarını «bir davar sürüsünü gütmekle yükümlü çobanlara, ya da davar itlerine» benzettiği —**Kanunlar**, 901e, 907a— usavurmasını kullandığı zaman buna cevap olarak **göçebelerin** ve **avcılarının** Platon tarafından tutarlı bir biçimde soylu ve hattâ kutsal sayıldıkları, buna karşılık yerleşik «köylü çiftçinin» «banausik» ve zelif sayıldığı cevabını verebiliriz. Karş. 4'üncü bölümün 32'nci notu, ve metin.

5. (3b) Bu iki bölüm **Politika**'dan aktarılmıştır (1337b, 4 ve 5).

6. (3b) **Oxford Cep Sözlüğü**'nün 1939 basımı hâlâ: «liberal... (eğitim hakkında) beyefendilere yaraşır, teknik değil de genel edebî türden» demektedir. Bu, Aristoteles'in sözünü ettiğim etkisini pek açık bir biçimde göstermektedir.

Meslek eğitiminin ortaya ciddi bir sorun, **darkafalılık** sorununu çıkardığını itiraf ederim. Ne var ki, bunun çaresinin «edebî» bir eğitim olduğuna inanmıyorum, çünkü bu da kendine özgü bir dargörüşlülüğe, özel bir züppelik türüne, yol açabilir. Ve günümüzde bilimle ilgilenmeyen hiç kimse eğitilmiş sayılmamalıdır. Elektrik ya da yer tabakaları biliminin insan olayları ile ilgilenmekten daha aydınlatıcı olması gerekmeceği yolunda öne sürülen alışlagelmiş savunma, insan olayları hakkında hiçbir şey anlaşılmadığını gösterir. Çünkü bilim, elektrik, vb. hakkında birtakım gerçeklerin kaydedilmesinden ibaret değildir; günümüzün en önemli manevî olaylarından biridir de. Her kim ki bu hareketi anlamaya çalışmazsa, insan olayları alanındaki en ilginç gelişmelerden biriyle ilgisini kesmiş olur. Edebî ve tarihsel bir eğitim yolu ile öğrencilere insanın manevî hayatını tanıttıkları kuramına dayanarak kurulmuş olan sözde Edebiyat Fakülte-lerimiz bundan dolayı bugünkü biçimlerinde eskimiş, işe yaramaz hale gelmişlerdir. Hiçbir insanlık tarihi insanın akılcı çabalarının ve başarılarının tarihini dışarıda bırakamaz; hiçbir düşünce tarihi de bilimsel düşünce tarihini dışarıda bırakamaz. Ne var ki, edebî eğitimin daha da ciddi bir eksikliği vardır. Çoğu zaman bir öğretmen olacak olan öğrenciyi, zamanının en önemli manevî akımını anlayacak şekilde eğitmeyi başarmamakla kalmaz, onu düşünsel dürüstlüğüne sahip olacak şekilde de yetiştiremez. Öğrenci ancak yanılmanın ne kadar kolay, bilgi alanında küçücük bir ilerleme yapmanın bile ne kadar zor olduğunu kendi sınamaları ile anlarsa düşünsel dürüstlük standartlarına, doğruluğa, saygı duyabilir. Otoriteyi ve kibirliliği önemsememeyi öğrenebilir. Oysa, bugün bu alçakgönüllü düşünsel erdemlerin yaygınlaşması en gerekli şeydir. «Hayatında sana en gerekli olacak olan düşünsel yeti» diyordu T. H. Huxley, **A Liberal Education**'da, «otoritelere önem vermeksizin şeyleri oldukları gibi görebilmek olacaktır... Ne var ki, okulda ve Üniversitede otoriteden başka hiçbir bilgi kaynağı tanımayacak-sın.» Bunun, ne yazık ki, bazı hocalar tarafından hâlâ, eski deyimin dediği gibi, «bir bilgi topluluğu» olarak ele alınan, bilim derslerinde de böyle olduğunu itiraf ederim. Ne var ki, bu düşünce, umarım bir gün ortadan kalkacaktır; çünkü bilim, insan tarihinin pek ilginç bir bölümü olarak, deneyim ve **eleştiri** ile denetlenen korkusuzca hipotezlerin süratle gelişmesinin tarihi olarak okutulabilir. Bu şekilde, «doğal felsefenin» bir bölümü olarak, düşünceler ve sorunlar tarihi olarak okutulunca, yeni bir Üniversite liberal eğitiminin, amacı, uzman yetiştirmediği zaman, hiç olmazsa **uzmanı şarlatandan ayırabilecek adamlar yetiştirmek** olan bir eğitimin, temeli olabilir. Bu alçakgönüllü ve liberal amaç, Edebiyat fakültelerimizin bugünlerde başarabildikleri şeylerin çok ötesinde olacaktır.

7. (13c) **Politika**, VIII, 3,2 (1376b): «Tekrar tekrar belirtiyim ki, her türlü davranışın ilk ilkesi, kişinin vaktini istediği gibi geçirebilmesidir.» Daha önceleri,

VII, 15, 1 ve ilerisinde (1334a)'da şunları okuyoruz: «Devletlerin amaçları ile bireylerin amaçları aynı olduklarından... her ikisinde de vaktini istediği gibi kullanabilme niteliği bulunmalıdır, çünkü atasözü haklı olarak «köleler vakitle-rini istedikleri gibi kullanamazlar» der.» «Karş. aynı zamanda bu bölümün 9. notu ve **Metafizik**, 1072b23.

Aristoteles'in «rahatı yerinde sınıflara duyduğu saygı ve takdir» konusunda karş. örneğin **Politika**, IV, (VII), 8, 4, 5, (1293b-1294a)'dan alınan şu satırları: «Genel olarak servet ve eğitim zenginlikle birlikte bulunurlar... Zenginler eksik-liği ve istenmeleri suçlara yol açan şeylere zaten sahiptirler, bundan dolayı da onlara asiller ve efendiler, denir. Şimdi bir devletin, en iyi vatandaşların idaresi altında, kötü yönetilmesi imkânsız gibi görünür...» Ne var ki, Aristoteles zen-ginleri takdir etmekle kalmaz, aynı zamanda, Platon gibi ırkçıdır da. (Karş. **A. E.**, III, 13, 2-3, 128a): «Asil soydan gelenler düşük soydan gelenlerden daha gerçek bir anlamda vatandaşlırlar... İyi atalardan gelenlerin daha iyi kişiler olmaları beklenir, çünkü asalet soy üstünlüğü demektir.»

8. (13c) Karş. Th. Gomperz, **Greek Thinkers**. (Ben aktardığım satırları Al-manca basımın III cilt, s. 263'ünden alıyorum.)

9. (14a) Karş. **Nikomakhos Ahlâkı**, x, 7, 6. Aristoteles'in kullandığı **iyi ha-yat** deyiminin, bu deymi bir tür Hristiyan «iyi hayatına» — yardım etmeye, hiz-met etmeye ve yüksek değerlerin peşinde gitmeye vakfedilmiş bir hayata bağla-dıklarından, birçok modern hayranının hoşuna gittiği anlaşılıyor. Ne var ki, bu yorum Aristoteles'in niyetlerini hatalı olarak idealleştirmeye dayanmaktadır: Aristoteles sadece derebeyi efendilerin iyi hayatı ile ilgilenmektedir ve bu iyi hayatı iyilik etmek olarak değil, hali vakti aynı derecede iyi kişilerin hoş dost-luğu içinde geçirilen ince ve zevkli bir hayat olarak tasarlıyordu.

10. (14b) Hattâ, «halka indirme, âdileştirme» teriminin bile fazla kuvvetli olacağını sanmıyorum, özellikle Aristoteles'in gözünde «meslek adamı»nın «âdi» demek olduğu ve kendisinin hiç kuşkusuz Platoncu felsefeyi kendine meslek edindiği düşünülürse. Bundan başka o, bunu, Zeller'in de methiyelerini düzerken itiraf ettiği gibi, zevksiz bir hale getirdi. Zeller (**A. E.**, I, 46) şöyle diyor: «O, bizi hiç de Platon'un esinlendirdiği gibi esinlendiremiyor. Yapıtları Platon'unkilerden daha kuru, daha meslekîdir.»

11. (14b) Platon, **Timaeus** (42a, 90e ve özellikle 91e'de, bkz. Bölüm 3'ün not 6 (7)'si) **türlerin**, tanrılardan ve ilk insanlardan başlayarak, **yozlaşma yolu ile or-taya çıkmalarını** anlatan bir kuram ortaya koymuştu. İnsan önce yozlaşarak kadın olur, sonra hayvan ve bitki haline gelir. Bu, Gomperz'in —**Greek Thinkers**, 5. Kitap, Bölüm 19, § 3— (Ben aktardığım satırları Almanca basımın cilt II, 482' sinden alıyorum) dediği gibi, «ya gerçek anlamında bir düşüş kuramı ya da yük-selen bir oluşum kabul eden, bundan dolayı da bir yükselme kuramı sayılabilecek olan modern evrim kuramının aksine bir yozlaşma kuramıdır.» Platon'un bu kuramı mithosa benzer ve herhalde alaylı bir dille anlattığı bu kuram, ru-hun beden değiştirdiğini öne süren Orpheusçu ve Pythagorasçı kuramdan da yararlanmaktadır. Aristoteles'ten Speusippos'un, bazı Pythagorasçılarla birlikte, rütbe bakımından en önde gelen, en yetkin ve kutsal olanın zamanda en sonra geldiğine inandıklarını dinlerken bütün bunları (ve aşağı biçimlerin yüksek bi-çimlerden önce çıktıklarını öne süren evrimci kuramların en az Empedokles za-manından beri moda olmuş oldukları önemli gerçeğini) hatırlamamız gerekir. Aristoteles, —**Metafizik**, 1072b30— «Speusippos ve Pythagorasçılarla birlikte, en

üstün güzelliğin ve iyiliğin başlangıçtan beri varolmadığını sananlar»dan söz ediyor. Belki bu satırlara dayanarak bazı Pythagorasçıların ruhun beden değiştir-mesi kuramını (herhalde Ksenophanes'in etkisi altında) bir «yükselme kuramını» desteklemek için kullanmış oldukları sonucuna varabiliriz. Aristoteles'in (1901a34'te) «Mitologların da iynin olduğu kadar, güzelin de doğada ancak doğa biraz ilerle-dikten sonra ortaya çıktığını öne süren bazı çağdaş düşünürlerin» (herhalde Speusippos'a değinen bir söz) «fikirlerine katıldıkları anlaşılıyor» demesi bu ka-nıyı desteklemektedir. Bunun yanında, Speusippos'un dünyanın, gelişimi sırasın-da, Parmenidesçi bir Bir, sonuna kadar uyumlu, örgütlenmiş bir bütünlük, ha-line geleceğini öğrettiği anlaşılıyor. (Karş. yetkin olanın her zaman yetkin olma-yandan çıktığını öne süren bir düşünürün, «Birin kendisi daha henüz varlık ka-zanmadı» dediğinin anlatıldığı **Metafizik**, 1092a14; bundan başka, **Metafizik**, 1901a11). Aristoteles'in kendisi sözü edilen yerlerde, tutarlı olarak, bu «yükseliş kuramlarına» karşı çıktığını söylüyor. Öne sürdüğü usavurma, insanı ancak tam insanın meydana getirdiği, tamam olmayan tohumun insandan önce gelmediği-dir. Bu tavır göz önüne alınırsa, Zeller'in Aristoteles'e neredeyse Speusippos'un kuramının aynı olan bir kuram atfetmekte haklı olamayacağı ortaya çıkar. (Karş. Zeller, **Aristotle**, vb., cilt II, 28.) H. F. Osborn da 1908'de yayınlanan **From the Greeks to Darwin** adlı yapıtında, s. 48-56'da, buna benzer bir iddia öne sürmek-tedir. Gomperz'in, Aristoteles'in «hiç olmazsa insan soyunun ve yüksek hayvan-ların değişmezliğini ve ebediliğini öğrettiğini öne süren, yorumunu kabul etmek zorunda kalabiliriz. Buna göre, biçimleri (türleri) düzenlemesi ne zamanbilimsel ne de soybilimsel bir açıdan yorumlanmamalıdır. (Karş. **Greek Thinkers**, 6. Kitap, Bölüm 11, § 10 ve özellikle Bölüm 13, § 6 ve ötesi, ve bu bölümlerin notları.) Ama Aristoteles'in bu konuda da, başka noktalarda olduğu gibi, tutarsız olmuş olması, Speusippus'a yönelttiği usavurmaların bağımsızlığını kanıtlamak arzusun-dan doğmuş olması, mümkündür. Bunun yanında, 3. Bölüm'ün 6 (7)'sine ve Bölüm 4'ün ikinci ve dördüncü notlarına da bakınız.

12. (14c) Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi, yani Tanrı, ebedî olmakla bir-likte, zamanda önce gelir ve iyilik yüklemine taşır. Bu paragrafta sözü edilen biçimsel ve erek nedenlerin aynılaştırılması hakkındaki kanıtlar için bu bölümün 15. notuna bakınız.

13. (15a) Platon'un biyolojik erekçiliği konusunda bkz. **Timaeus**, 73a-76e. Gomperz haklı olarak Platon'un erekçiliğinin ancak «hayvanların yozlaşmış insan-lar olduklarını ve bundan dolayı onların örgütlenmelerinin başta ancak insan-lara özgü olmuş olan amaçlar gösterebileceklerini» hatırlarsak anlaşılabilceğini öne sürüyor. (**Greek Thinkers**, 5. Kitap, Bölüm 19, § 7; Almanca basım, cilt II, s. 475 ve ötesi.)

14. (15b) Doğal yerler kuramının Platon tarafından öne sürülen biçimi için bkz. **Timaeus**, 60b-63a ve özellikle 63b ve ötesi. Aristoteles bu kuramı pek az de-ğiştirerek benimsiyor ve Platon gibi cisimlerin «ağırlığını» ve «hafifliğini» doğal yerlerine varmak için yaptıkları doğal hareketlerin aşağı ve yukarı doğru olması ile açıklıyor; karş. örneğin **Fizik**, 192b13; aynı zamanda, **Metafizik**, 1065b10.

15. (15c) Aristoteles'in bu konuda söyledikleri her zaman kesin ve tutarlı de-ğildir. Örneğin, **Metafizik**'te (1044a35) şöyle diyor: «(İnsanın) biçimsel nedeni ne-dir? Özüdür. Erek nedeni nedir? Amacıdır. Ama, belki bunların ikisi de aynı-dır.» Aynı yapıtın başka bölümlerinde bir hareket ya da değişimin **Biçimi ile amacının** aynılığına daha çok kanaat getirdiği anlaşılıyor. Buna göre (1069a/

1070b'de) şunları okuyoruz: «Değişen her şey... bir şey tarafından bir şeye dönüştürülür. Onu değiştiren şey, aracısız harekete getiricidir;... dönüştüğü şey Biçimidir.» Ve sonra, ileride, (1070a, 9/10), «Üç türlü töz vardır: önce madde...; sonra onun kendisine yöneldiği doğa; ve üçüncü olarak, bunların ikisinden meydana gelmiş olan özel töz.» Şimdi burada «doğal» denen şeye Aristoteles genel olarak «Biçim» dediğine ve onu burada bir hareketin amacı olarak betimlediğine göre, **Biçim = amaç** sonucuna varırız.

16. (15c) Hareketin öneylemlerin gerçekleşmeleri ya da fiile çıkmaları olduğunu öne süren öğretiyi için bkz. **Metafizik**, IX. Kitap, veya tasarlanan bir evin kesin bir öneylemliğini betimlemek için «inşa edilebilir» teriminin kullanıldığı 1065b17. Burada, «inşa edilebilir olan gerçekten varolduğu zaman inşa edilmektedir; ve bu da inşa edilme sürecidir.» denmektedir. Karş. Aristoteles'in **Fizik**'i, 201b4 ve ötesi; bunun yanında bkz. Gomperz, **A. E.**, 6. Kitap, Bölüm II, § 5.

17. (16a) Karş. **Metafizik**, 1049b5. Bundan başka, bkz. V. Kitap, 4, ve özellikle 1015a12 ve ilerisi, VII. Kitap, Bölüm IV, özellikle 1029b15.

18. (16a) Ruhun ilk intellekhia olarak tanımlanması konusunda bkz. Zeller'in gösterdiği kaynaklar, **A. E.**, cilt II, s. 3, 2. Biçimsel neden olarak intellekhianın anlamı için bkz. **A. E.**, cilt I, 379, not 2. Aristoteles'in bu terimi kullanması hiç de kesin değildir. —Bkz. aynı zamanda **Metafizik**, 1035b15— Karş. Bölüm 5'in 19. notu ve metin.

19. (16a) Bu ve bundan sonraki aktarma için bkz. Zeller, **A. E.**, I, 46.

20. (16b) Karş. **Politika**, II, 8, 21 (1269a) burada Platon'un türlü yer-yaratıkları mithoslarına atıflar yapılmaktadır. (Örneğin, **Devlet**, 414c; **Politicus**, 271a; **Timaeus**, 22c; **Kanunlar**, 677a.)

21. (16b) Karş. Hegel, **Tarih Felsefesi Dersleri** (Lectures on the Philosophy of History) İngilizceye çeviren: J. Sibree, Londra, 1914, Giriş, s. 23; aynı zamanda bkz. Lowenberg, Hegel —**Selections**— The Modern Student's Library, s. 366. Giriş'in tümü, özellikle de sözü edilen sayfa ve sonrakiler, Hegel'in Aristoteles'e bağlı olduğunu açıkça göstermektedir. Hegel'in de bunun farkında olduğunu s. 59'da Aristoteles'ten söz ederken kullandığı dil göstermektedir. (Lowenberg'in hazırladığı basımda, s. 412.)

22. (16c) Hegel, **A. E.**, s. 23. (Lowenberg'in hazırladığı basımda, s. 365.)

23. (17a) Karş. Caird, Hegel. (Blackwood, 1911), s. 26 ve ilerisi.

24. (17a) Bundan sonraki aktarmalar, 21 ve 22. notlarda sözü edilen yerlerden alınmışlardır.

25. (17b) Bundan sonraki sözler için bkz. **Hegel'in Felsefi Hazırlayıcı Bilgileri (Propaedeutics) Ruh Fenomenolojisi**, yıl 2. İngilizceye çeviren W. T. Harris. (Lowenberg'in hazırladığı basımda, s. 68 ve ilerisi.) Ben bu çeviriden biraz ayrılıyorum. Benim sözlerim şu ilginç satırlara değinmektedir: s. 23: «Bilinçlilik güdüsü» ("bilinçlilik", Almancada aynı zamanda "kendini ortaya koyma" anlamına gelir; karş. Bölüm 16'nın sonu) «şundan ibarettir: "asıl özünü" gerçekleştirmek... Bundan dolayı o kendini dış dünyaya karşı ortaya koymakta etkindir...» § 24: «Bilincin gelişmesinde ya da hareketinde üç evre vardır:... (2) **Başka bir benlikle ilgili olduğu oranda... efendi ve köle (emir verme ve hizmet etme) ilişkisi.**» Hegel, "başka bir benlikle kurulabilecek ilişkilerin" başka bir türünden söz etmiyor. Sonra da şunları okuyoruz: «(3) **Efendi ile Kölenin İlişkisi..**» § 32: Kendini özgür bir varlık olarak ortaya koymak ve kendi payına **tanınmak** için bilinçliliğin kendini bir başka benlik karşısında ortaya koyması gerekir... § 33: Karşılıklı

tanınma talebi ile birlikte aralarında... bir köle ve efendi ilişkisi kurulur... § 34: Her ikisi de kendini ortaya koymak ve üstün çıkmak için çalışacaklarından... yaşamayı özgürlüğe tercih eden, kölelik durumuna düşer ve öylece... bağımsızlığa yeteneği bulunmadığını» (Platon ya da Aristoteles “doğasının uygun olmadığını” derlerdi) «göstermiş olur... § 35: ... hizmet eden kimse kişilikten yoksundur ve kendi kişiliği yerine başkasının kişiliğini sürdürür... Aksine, efendi hizmetkârı eriyip gitmiş, kendi bireylik iradesini ise korunmuş ve yücelmiş sayar... § 36: Hizmetkârın bireylik iradesi, efendisinden korkması sonucunda ortadan kalkar...» vb. İnsanlararası ilişkiler konusundaki bu kuramda ve onların efendi-köle ilişkisine indirgenmesinde bir isteri ögesi görmemek mümkün değildir. Hiç şüphe etmiyorum ki, Hegel’in düşüncelerini (asılları ile benim türlü yerlerdeki aktarmalarımın karşılaştırılmasında göstereceği gibi) ne demek istediğini anlamak için ayıklanması gereken söz yığınları içine gömmesi, isterisinin belirtilerinden biridir; bu, bir tür kaçış, gün ışığından sakınmadır. Eminim ki, bu yöntemi de ruhçözümlemesi açısından üstün çıkma ve boyun eğme rüyaları kadar ilginç bir inceleme konusu olurdu. İşaret etmek gerekir ki, Hegel’in diyalektiği (bundan sonraki bölüme bakınız) onu, burada sözü edilen § 36’nın sonunda efendi-köle ilişkilerinin ötesine, «evrensel iradeye ve tam özgürlüğe geçişe» götürmektedir. Bölüm 12’den —özellikle II ve IV’üncü bölümlerden— de görüleceği gibi, bunlar, totaliter devleti dile getiren süslü isimlerden ibarettir. Buna göre, efendilik ve kölelik, pek yerinde olarak totaliter devletin «öğeleri olarak ayrıştırılmaktadır.»

Hegel’in burada aktarılan (karş. § 35) kölenin yaşamayı özgürlüğe tercih eden adam olduğuna dair sözlerini, Platon’un özgür kişilerin kölelikten ölümünden daha çok korkan kişiler olduklarını ileri süren (**Devlet**, 378a) sözleriyle karşılaştırınız. Bir anlamda bu pekâlâ doğrudur; özgürlük için savaşılmaya hazır olmayanlar özgürlüklerini yitirirler. Ne var ki, Platon’un ve Hegel’in kuramlarında örtük olarak yer alan ve sonraki yazarlar arasında da epeyce tutulmuş olan kuram, ezici kuvvete boyun eğen ya da silâhlı eşkıyalara boyun eğmektense ölmeyi tercih etmeyen kişilerin, daha iyi bir duruma lâyık olmayan, “doğaca” köle olarak doğmuş kişiler olduklarıdır. Bu kuramın ancak en azılı uygarlık düşmanlarıncı savunulabileceğini öne sürüyorum.

26. (18a) Wittgenstein’in bilimin olguları incelemesine karşılık, felsefenin görevinin anlamların açıklanması olduğunu öne süren görüşünün eleştirisi için bu bölümün 46 ve özellikle 51 ve 52’nci notlarına bakınız. (Bundan başka, karş. Gomperz, **The Meanings of Meaning, Philosophy of Science**, cilt 8, 1941; özellikle s. 183.) Bu yan konunun, yani —bu bölümün 54. notuna kadar ele alınan— **yöntembilimsel özcülük ile yöntembilimsel adcılığın karşılaştırılması** sorununun tümü için karş. Bölüm 3’ün 27-30’uncu notları ve metin; özellikle de bu bölümün 38. notu.

27. (18b) Platon’un, daha doğrusu Parmenides’in, bilgi ile kanı arasında yaptığı (daha modern yazarlar, örneğin Locke ve Hobbes, tarafından da tutulan) ayırım için Bölüm 3’ün 22 ve 26. notlarına, metne; sonra, Bölüm 15’in 19. notuna, Bölüm 8’in 25-27. notlarına bakınız. Aristoteles’in buna karşı gelen ayırımı için karş. örneğin **Metafizik**, 1039b31 ve **Ard Analitik**, I, 33 (88b30 ve ileri); II, 19 (100b5).

Aristoteles’in yaptığı **türetimli** bilgi ve **sezgisel** bilgi ayırımı için **Ard Analitik**’in son bölümüne (II, 19, özellikle 100b 5-17’ye; aynı zamanda 72b 18-24, 75b31,

84a31, 90ab-91a11'e) bakınız. Türetimli bilgi ile bir şeyin "özel doğasından ayrı olan", ondan dolayı da bir orta terim gerektiren, "nedenleri"nin ilişkisi hakkında bkz. A. E., II, 8 (özellikle 93a5, 93b26). Düşünsel sezgi ile kavradığı "bölünemez öz" arasındaki buna benzer ilişki için nedeni ile özdeş olan bölünemez öz ve bireysel doğa için bkz. A. E., 72b24, 85a1, 88b35. Bkz. aynı zamanda A. E., 90a31: «Bir şeyi bilmek o şeyin varolduğunu bilmektir» (yani, nedenini bilmektir) ve 83b21: «Aracısız olan özel doğalar, yani ilkel öncüller, vardır.»

Aristoteles'in türetim ya da kanıtlamaları geri götürme sürecinin bir yerinde durup belli ilkeleri kanıtsız kabul etmek zorunda olduğumuzu farketmesi hakkında, bakınız örneğin **Metafizik**, 1006a7: «Her şeyi kanıtlamak imkânsızdır, çünkü o zaman bir sonsuz gerileme olurdu...» Bkz. aynı zamanda **Ard Analitik**, II, 3 (90b, 18-27).

Aristoteles'in tanım kuramı hakkındaki kendi çözümlememin Grote'ninki ile geniş çapta uyuştuğunu, buna karşılık Ross'un ki ile yer yer uyuşmadığını belirtebilirim. Her ikisi de Aristoteles'in **Ard Analitik**'inin II. kitabının incelenmesine ayrılmış bölümlerden alınan bu iki yazarın yorumları arasındaki çok büyük fark şu iki aktarmadan anlaşılabilir: «İkinci kitapta Aristoteles, türetimi tanıma varmaya yarayan araç olarak incelemeye geçiyor» (Ross, **Aristotle**, 2. basım, s. 49). Bunun karşısına şu konabilir: «Tanım hiçbir zaman kanıtlanamaz, çünkü o, ancak konunun özünü ortaya koyar, oysa türetim bu özün bilindiğini kabul eder...» (Grote, **Aristotle**, II. basım, s. 241; bkz. aynı zamanda 240/241. Sonra bkz. aşağıdaki not 29'un sonu).

28. (19a) Karş. Aristoteles'in **Metafizik**'i, 1031b7 ve 1031b20. Bkz. 996b20: «Bir şeyin özünü biliyorsak, onun hakkında bilgimiz var demektir.»

29. (19a) «Tanım bir şeyin özünü betimleyen bir önermedir.» (Aristoteles, **Topika**, I, 5, 101b36; VII, 3, 153a, vb. Bkz. aynı zamanda **Metafizik**, 1042a17.) «Tanım... Özel doğayı açığa çıkarır.» (**Ard Analitik**, II, 3, 91a1.) «Tanım şeyin doğası hakkında bir önermedir.» (93b28). «Ancak kendilerini dile getiren ifadeleri birer tanım olan şeylerin özləri vardır.» (**Metafizik**, 1030a5 ve ilerisi.) «Kendisini dile getiren ifadesi bir tanım olan öze aynı zamanda o şeyin tözü de denir.» (**Metafizik**, 1017b21.) «Demek ki, tanımın şeyin özünü dile getiren ifade olduğu açıktır.» (**Metafizik**, 1031a13.)

İlkelere, yani başlangıç noktalarına veya kanıtların ilkel öncüllerine gelince, bunların iki türünü ayırabiliriz: (1) Mantık ilkeleri (karş. **Metafizik**, 996b25 ve ilerisi) ve (2) kanıtların kendilerinden hareket edecekleri ve sonsuz gerilemeden kaçınılacaksa, kendi paylarına kanıtlanamayacak olan, ilkel öncüller. (Karş. bu bölümün 27. notu.) Bu ikinciler tanımlardır: «Kanıtların ilkel öncülleri tanımlardır.» (**Ard Analitik**, II, 3, 90b23; karş. 89a17, 90a35, 90b23.) Bkz. aynı zamanda Ross'un **Aristotle** adlı yapıtında, s. 45/46, **Ard Analitik**, I, 4, 2017a4 hakkında söyledikleri: «Bilimin öncülleri,» diyor Ross s. 46'da, «bize söylediğine göre, ya (a) ya da (b) anlamında kendinden ve kendi için olurlar.» Bir önceki sayfadan bir öncülün ancak bir tanıma dayanırsa (a) veya (b) anlamlarında kendi başına gerekli (veya özel açıdan gerekli) olacağını öğreniyoruz.

30. (19b) «Bir şeyin adı varsa anlamını dile getiren bir ifade de vardır,» diyor Aristoteles, (**Metafizik**, 1030a14; bkz. aynı zamanda 1030b24) ve her adın anlamını dile getiren ifadenin bir tanım olmadığını, ancak söz konusu ad bir cins ya da soy adı olursa o zaman bunun anlamını dile getiren ifadenin bir tanım olacağını açıklıyor.

Benim kullandığım anlamda (burada modern kullanımı izliyorum) “tanım” sözünün her zaman tam bir tanımlama cümlesi anlamına geldiğini, buna karşılık Aristoteles’in (ve onu izleyen bazılarının, örneğin Hobbes’un) kullanımlarına göre bazen yalnızca “tanımlayan” anlamına geldiğini belirtmek önemlidir.

Tanımlar tekil nesneleri değil, evrenselleri, (karş. **Metafizik**, 1036a28) ve özerleri, yani bir türün alt soylarını, (**son ayrımları**; karş. **Metafizik**, 1038a19) ve bölünemez bir biçim olan şeyleri tanımlarlar. Bkz. aynı zamanda **Ard Analitik**, II, 13, 97b6 ve ilerisi.

31. (19c) Aristoteles’in bu konuyu işleminin pek açık olmadığı bu bölümün 27. notunun sonunda ve sonra bu iki yorumun karşılaştırılmasında anlaşılabilir. En karanlık kalan nokta Aristoteles’in, bir tümevarım süreci sonunda, ilke olan tanımlara nasıl vardığımızı açıklamasıdır; bkz. özellikle **Ard Analitik**, II, s. 19, 100a ve ötesi.

32. (19c) Platon’un öğretisi için bkz. Bölüm 8’in 25-27. notları ve metin.

Grote (**Aristotle** adlı yapıtının ikinci basımında, s. 260) şöyle diyor: «Aristoteles’e yanlıgıdan tümüyle arınmış bir Nous, ya da Akıl’a inanmak öğretisi Platon’dan miras kalmıştı.» Grote devamla Aristoteles’in, Platon’un aksine, gözlemsel sınamaları hor görmediğini, bunun yerine Nous’una (yani, düşünsel sezgiye) «tümevarım sürecine karşı gelen ve onun son durağı olan bir rol atfettiğini» ısrarla belirtiyor. (**A. Y.**, aynı zamanda bkz. **A. E.**, 577.) Bu böyledir, ama öyle anlaşılıyor ki, gözlemsel sınamaların tek görevi düşünsel sezgimizi görevine, evrensel özün sezilmesine hazırlamaktadır; gerçekten de hiç kimse, **yanlıgıdan büt-bütün arınmış olan** tanımlara tümevarım yolu ile nasıl varılabileceğini açıklayamamıştır.

33. (19c) Aristoteles’in görüşü de sonunda Platon’unkine gelir, çünkü her ikisi için de, önünde sonunda, usavurmaya başvurmak imkânsızdır. Yapılabilecek olan, **dogmatik olarak** belli bir tanımın sözünü ettiği özün doğru bir tanım olduğunu öne sürmekten ibarettir; ve eğer niye bir başka tanımın değil de, bunun doğru olduğu sorulursa, “özün sezgisine” başvurmaktan başka yapılacak bir şey yoktur.

Öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles, tümevarımdan en az iki farklı anlamda söz etmektedir: Bir daha deneyimsel bir anlamda (karş. **Ön Analitik**, 68b15-37, 69a16 ve **Ard Analitik**, 78a35, 91b35, 92a35) bir de daha açıklayıcı bir anlamda, düşünsel sezgimizi harekete geçirme aracı olması anlamında (karş. 27b25-33, 81a38-69, 100b ve ötesi).

Görünürde bir çelişme olan, ama çözümlenebilen bir durum örneğine, tanımın ne tekil ne de evrensel olduğunu okuduğumuz, 774a’da rastlıyoruz. Ben bunun çözümünün (G. R. G. Mure’un Oxford çevirisinde öne sürdüğü gibi) bir tanımın «hiç de kesin anlamında bir yargı olmadığı»nda değil, (**yalnızca** evrensel olmayıp) hem evrensel hem de **zorunlu** olmasında aranması gerektiğini öne sürüyorum. (Karş. 73b26, 96b24, 97b25).

Ard Analitik’te geçen, metinde söz konusu edilen, “usavurması” için bkz. 100b6 ve ötesi. **De Anima**’daki bilgi ile bilinenin mistik birliği hakkında bkz. özellikle 425b30 ve ilerisi, 430a20, 431a1; bizim amacımız açısından belirleyici olan satırlar 430b27 ve ilerisidir: «Özün tanımının sezgisel olarak kavranılması hiçbir zaman hatalı olamaz, tıpkı belli bir nesnenin algılanmasının hiçbir zaman hatalı olamayacağı gibi» **Metafizik**’in tanrıbilimsel bölümleri için bkz. özellikle

1072b27 ("değme") ve 1075a2. Bkz. aynı zamanda 10. bölümün 59 (2)'nci notu, 12. bölümün 36. notu ve 24. bölümün 3, 4, 6, 29-32 ve 58. notları.

Bir sonraki paragrafta sözü edilen "bütün gerçekler heyeti" için bkz. **Ard Analitik**'in sonu. (1000b15 ve ilerisi.)

Adcı olan, ama yöntembilim açısından adcı **olmayan**, Hobbes'un görüşlerinin Aristoteles'in yöntembilimsel özcülüğüne ne kadar yakın oldukları hayret vericidir. Hobbes da (kanıdan farklı olarak) her türlü bilginin temelinin tanımlar olduğuna inanmaktadır.

34. (21a) Bu bilim görüşü benim **Logik der Forschung** adlı kitabımda oldukça etraflı olarak ele alınmıştır (karş. örneğin, s. 207 ve ilerisi); aynı zamanda **Erkenntniss**, cilt 5, (1934), s. 170 vd.'da çıkan kısa yazıma da bakın, özellikle s. 172: «Bilimleri ("bilgi heyetleri" olarak değil de) hipotezler sistemleri olarak, yani kesin olarak temellenemeyen, ama doğrulandıkları sürece kullandığımız, ve "doğru" olarak, hattâ "az çok kesin", hattâ hattâ "olası" diye bile niteleyemeyeceğimiz beklèmeler olarak yorumlamaya alışmamız gerek.»

35. (21b) Aktarılan satırlar benim **Erkenntniss**'teki (cilt 3, (1933), s. 427) notumdan alınmışlardır; bu sözler Einstein'ın **Geometry and Experience** adlı derslerinde söylediği sözlerin değiştirilmiş bir biçimidir.

36. (21b) Tabii, bilim için kuramların, usavurmaların mı, yoksa gözlem ve sınamaların mı daha önemli olduklarını kestirmek mümkün değildir, çünkü bilim her zaman **gözlem ve sınamalarla denetlenen kuramlardan** ibarettir. Ama bilimin «gözlemlerimizin toplamından ibaret olduğunu» ya da kuramsal olmaktan çok gözlemci bir yapıda olduğunu göstermeye çalışan "pozitivistlerin" yanıtları kuşkusuzdur. Kuram ve usavurmaların bilimlerdeki rollerinin önemini abartmak mümkün değildir. (Kanıtlarla genel olarak mantıksal usavurmalar arasındaki ilişki için bkz. bu bölümün 47. notu.)

37. (21c) Karş. örneğin **Metafizik**, 1030a, 6 ve 14. (Bkz. bu bölümün 30. notu.)

38. (22a) Israrla belirtmek isterim ki, burada **adcılık ve özcülüktən** yalnızca yöntembilimsel bir açıdan söz ediyorum. Bir **metafizik** sorunu olan evrenseller sorunu, yani metafizik açıdan adcılık ve karşıtı olan özcülük (ben, geleneksel "gerçekçilik" yerine bu sözün kullanılmasını öneriyorum) sorunu karşısında bir tavır almıyorum; ve yöntembilimsel adcılığı savunmakla birlikte kesinlikle metafizik bir adcılığı savunmuyorum. (Bunun yanında Bölüm 3'ün 27 ve 30. notlarına da bakınız.)

Metinde sözü edilen **adcı ve özcü tanımlar** karşıtlığı "sözel" ve "gerçek" tanımlar arasındaki geleneksel ayrımı yeniden kurma çabasının bir ürünüdür. **Ne var ki asıl önem verdiğim nokta, tanımın sağdan sola mı, yoksa soldan sağa mı okunduğu; başka sözlerle uzun bir hikâye yerine kisasını mı koyduğu, yoksa kısa hikâyeyi mi uzattığıdır.**

39. (22a) Bilimde yalnızca adcı tanımların geçtiğini öne süren iddiamın savunulması gerekir (burada hemen belirteyim ki, örtük ya da zincirleme tanımlardan değil, yalnızca açık tanımlardan söz ediyorum). Bu iddiam kesinlikle terimlerin bilimde az çok "sezgisel" olarak kullanılmadıkları anlamına gelmez; bütün tanım zincirlerinin anlamları örneklerle gösterilebilmekle birlikte, tanımlanamayacak olan tanımlanmamış terimlerden başlamak zorunda olduklarını göz önüne alırsak bu açıkça ortaya çıkar. Bundan başka bilimlerde, özellikle inate-matikte, önce bir terimi, örneğin "boyut" ya da "doğruluk" terimini, önce sezgisel olarak kullandığımız, sonra onu tanımlamaya giriştiğimiz anlaşılıyor. Ne var

ki, bu durumun oldukça kaba bir betimidir. Daha kesin bir betim şöyle olurdu: Sezgisel olarak kullanılan tanımlanmamış terimlerden bazılarının yerine, bazen bu tanımlanmamış terimleri kullanırken güttüğümüz amaçların hepsini sağladığı gösterilebilen tanımlanmış terimler koymak mümkün olur; yani, içinde tanımlanmamış terimin geçtiği (örneğin, o zamana kadar çözümsel sayılmış olan) her cümlemin yerine içinde yeni tanımlanmış olan (tanımdan çıkan) terimin geçtiği bir cümle konabilir.

Hiç kuşkusuz Karl Menger'in "boyut" sözünü zincirleme olarak tanımladığını, ya da A. Tarski'nin "doğrudur" sözünü tanımladığını söyleyebiliriz; ne var ki, durumu bu şekilde dile getirmek yanıltıcı olabilir. Olmuş olan Menger'in, sezgisel bir matematik kavram olan "n-boyutlu" sözünün yerine, bütün önemli bağlamlarda tanımlanan kavram yerine konabileceğinden, "n-boyutlu" yaftasını yapıştırdığı, nokta kümeleri sınıflarının salt adcı bir tanımını vermiş olduğudur; Tarski'nin "doğruluk" kavramını tanımlaması için de aynı şey söylenebilir. Tarski, birçok felsefeciler ve mantıkçıların "doğruluk" dedikleri şeye ilişkin olarak kullandıkları önermeler (örneğin, atılmış üçüncü ilkesi) sistemi verdiği tanımdan türetilbildiği için, "doğruluk" yaftasını yapıştırdığı bir adcı tanım (daha doğrusu adcı tanımları elemeye yarayan bir yöntem) ortaya koydu.

40. (22b) Tanımlardan kaçınıp her zaman tanımlayan ifadeleri kullanmak gibi müthiş bir zahmete katlansak, dilimiz olsa olsa kesinlik kazanırdı. Çünkü bugün kullanılan tanımlama yöntemlerinde bir kesinliksizlik kaynağı vardır: Carnap (1934'te) tanımlar kullanan bir dilde tutarsızlıkların önüne geçmenin, öyle anlaşılıyor ki, ilk yöntemini ortaya koymuştur. Karş. **Logical Syntax of Language**, 1937, § 22, s. 67. (Aynı zamanda bkz. Hilbert-Bernays, **Grundlagen der Mathematik**, 1939, II, s. 195, not 1.) Carnap göstermiştir ki, çoğu durumlarda tanımlar tanım yapma kurallarına uygun olsa bile, onları kullanan dil tutarsızlıktan kurtulamaz. Bu tutarsızlığın eylemsel açıdan görelilik olarak önemsiz olmasının nedeni, her zaman tanımlanan terim yerine tanımlayanın konulabilmesidir.

41. (22c) Bu yeni terimi ancak ona gereksinme duyulduktan sonra tanımlamak yönteminin birkaç örneğine bizzat bu kitapta da rastlanabilir. Felsefi tutumları ele aldığım için, kısalık uğruna, bu tutumlara ad teklif etmekten kaçınmazdım. O kadar çok "şuculuk" "buculuk" demek zorunda kalmamın nedeni de budur. Ama çoğu durumlarda bu terimler ancak söz konusu tutumlar anlatıldıktan sonra kullanılmışlardır.

42. (23a) Özcü yöntemin daha düzenli bir eleştirisinde özcülüğün ne kendilerinden kurtulabileceği, ne de çözebileceği üç sorun ayırdedilebilir: (1) Basba-yağı bir dilsel uzlaşım ile bir özü "gerçekten" tanımlayan özcü bir tanım arasında kesin bir ayırım yapmak. (2) "Doğru" olan özcü tanımları "yanlış" olanlardan ayırmak. (3) Tanımların sonsuz gerilemesinden kurtulmak. Ben bu sorunlardan ancak 2 ve 3'ü ele alacağım. Üçüncü sorun metinde ele alınmaktadır; ikinci sorun için bkz. bu bölümün 44 ve 54. notları.

43. (23b) Bir önermenin doğru olması bazen onun kendinden belli görünmesini açıklamamıza yardım eder. 'İki kere iki dört eder', ya da "Güneşten ısı yanında ışık da yayılır" önermelerinde durum budur. Ne var ki, bunun aksinin de geçerli olmadığı ortadadır. Bir cümlemin bazılarına, hattâ hepimize, "kendinden belli" görünmesi, yani bazılarımızın, hattâ hepimizin, onun doğru olduğuna inanmamız ve yanlış olacağını aklımıza dahi getirmemiz, onun doğru olması için bir sebep değildir. (Bir cümlemin yanlış olabileceğini düşünemememiz çoğu zaman

tasarı gücümüzün yetersiz ya da gelişmemiş olduğunu gösterir.) Bir felsefenin kendinden belliliği bir önermenin doğruluğu lehine bir kanıt olarak öne sürmesi en ciddi hatalardan biridir; buna rağmen hemen bütün idealist felsefeciler bunu yaparlar. Bu da, idealist felsefelerin çoğu zaman birtakım dogmatik inançların mazeretini sağlayan sistemler olduklarını gösterir.

Çoğu zaman bazı cümleleri “kendinden belli” olmalarından daha iyi bir nedene dayanmaksızın kabul etmek zorunda olduğumuz bir durumda olduğumuzu öne sürmek geçerli bir mazeret değildir. Kabul etmek zorunda olduğumuz ve kendinden bellilikten başka bir ayrıca başvurmaksızın haklı çıkaramayacağımız ifade örnekleri olarak çoğu zaman mantık ve bilimsel yöntem ilkelerinden —özellikle tümevarım ilkesinden, ya da doğanın tekdüzeliği ilkesinden— söz edilir. Bu böyle olsaydı bile açıkça onları haklı çıkaramadığımızı söyleyip sorunu orada bırakmak daha özden bir davranış olurdu. Kaldı ki aslında bir “tümevarım ilkesini” kabul etmemiz de gerekmez. (Karş. **Logik der Forschung** adlı kitabım.) Ve “mantık ilkeleri” söz konusu olunca da yakın zamanlarda yapılmış olan çalışmalar kendinden bellilik kuramının eskimiş olduğunu göstermektedir. (Bkz. özellikle Carnap’ın **Logical Syntax of Language**’i ve **Introduction to Semantics**’i.) Bkz. aynı zamanda not 44 (2).

44. (23c) (1) Bu düşünceleri özlerin düşünsel sezgi tarafından kavranılması sorununa uygularsak özcülüğün şu sorunu çözemediğini görürüz: Teklif edilen ve biçimsel yönden uygun olan bir tanımın aynı zamanda doğru da olup olmadığını nasıl saptayabiliriz; özellikle de rekabet halindeki iki teklif arasında nasıl karar veririz? Yöntembilimci bir adcı için bu türlü bir soruna verilecek cevabın önemsiz olduğu ortadadır. Çünkü birisinin, **Oxford Sözlüğü**’ne uyarak, puppy (it eniği)’nin «haddini bilmez, kendini beğenmiş boş kafalı bir genç» olduğunu öne sürdüğünü, ve alışılmış tanımımızı öne sürenlere karşı bu tanımın doğruluğunu savunduğunu düşününüz. O zaman adcı, yeteri kadar sabrı varsa, yaftalar konusundaki bir kavganın, yapacakları seçim hiçbir esasa dayanmadığına göre, kendisini ilgilendirmedikçe öne sürer; ve **birçok-anlamlılığın ortaya çıkması tehlikesi varsa**, “it eniği” ve “it eniği” gibi iki yaftanın kullanılmasının pek elverişli olacağına işaret eder. Ve eğer bir üçüncü şahıs “it eniği”nin “boz köpek” anlamına geldiğini öne sürerse o zaman adcı sabırla “it eniği” gibi yeni bir yaftanın kullanılmasını önerir. Ama çatışan taraflar, ya bir tarafın ancak kendi öne sürdüğü anlamın “it eniği” yaftasının kendi öne sürdüğü tanıma yapıştırılmasında ısrar etmesinden dolayı çekismeye devam ederlerse, o zaman en sabırlı adcı bile omuz silkip geçer. (Yanlış anlaşılmaya yer bırakmamak için **yöntembilimci adcılığın** evrensellerin varlığı sorununu tartışmadığını belirtmek gerek; buna göre Hobbes yöntembilim açısından bir adcı değildir, varlıkbilim açısından adcıdır.)

Ne var ki, aynı önemsiz sorun özcü yöntemin karşısına aşılamaz güçlükler çıkarır. Daha önceden özcünün «it eniği boz bir köpektir» tanımının “it enikliği”nin doğru bir betimi saymadığını kabul etmiştik. Bu görüşünü nasıl savunabilir? Ancak özleri kavrayan düşünsel sezgisine başvurarak. Ne var ki, bu gerçeğin bir sonucu, özcünün, öne sürdüğü tanımın karşısına çıkıldığı zaman, büsbütün çaresiz kalmasıdır. Çünkü ancak iki türlü tepki gösterebilir. Bunlardan biri, kendi düşünsel sezgisinin tek doğru sezgi olduğunu inatla öne sürmesidir ki, buna karşındaki de, tabii, aynı cevabı verebilir, bundan dolayı da Aristoteles’in bize vaad etmiş olduğu mutlak kesin ve şüphe edilemez bilgi yerine bir inatlaşmaya

varır, dayanırız. Gösterebileceği ikinci tepki, karşısındakinin düşünsel sezgisinin de kendisinin kadar doğru olabileceğini itiraf etmekle birlikte, onun sezgisinin, ne yazık ki aynı yafta ile dile getirilen, bir başka öze değindiğini öne sürmektir. Bu da söz konusu iki ayrı öz için iki ayrı yaftanın, örneğin, “it eniği” ve “it eniği” yaftalarının kullanılması teklifine yol açar. Ne var ki, bu teklif özcü tutumun büsbütün terkedilmesi anlamına gelir. Çünkü, tanımlanan ifade ile başlayıp ona sonradan bir yafta iliştiğimiz, yani tanımı “sağdan sola doğru” kurduğumuz anlamına gelir; bu da söz konusu yaftaları belli bir esasa dayanmaksızın yapıştırmak zorunda kalacağız, demektir. “İt eniği”in aslında bir köpek yavrusu olduğunu, boz köpeğin ise ancak “it eniği” olabileceğinde ısrar etmenin özcüyü tekrar içinden çıkmaya çalıştığı çıkmazı yaratan güçlüğe götüreceğini göz önüne alırsak bu açıkça ortaya çıkar. Buna göre öne sürülecek her tanımın (biçim açısından kusursuz olması koşulu ile) eşit derecede uygun sayılması gerekecektir; bu da, Aristotelesçi terminolojiyi kullanarak, verilen herhangi bir ilkel öncülün (karşısı olan) başka herhangi bir ilkel öncül kadar doğru sayılması gerekeceği, ve öyleyse «yanlış bir önerme öne sürmenin imkânsız olacağı» anlamına gelir. (Antisthenes’in bunu görmüş olduğu anlaşılıyor; bkz. bu bölümün 54. notu.) Buna göre düşünsel sezginin, kanılara karşılık, yanılmaz ve kesin bilgi kaynağı olduğunu ve bize bütün bilimsel çıkarımların temeli olan sağlam ve zorunlu ilkel öncüllerini sağladığını öne süren Aristotelesçi iddia her noktasında temelsizdir. Ve sonunda bir tanımın tanımlanan terim ile tanımlayan ifadenin aynı anlama geldiklerini ve birinin yerine ötekini konabileceğini öne süren bir cümleden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Adıcı açıdan yorumlanması uzun bir ifade yerine kısasını koymamıza izin verdiğinden dolayı eylem açısından yararlıdır. Ama özcü yorumu ancak kısa bir ifade yerine aynı anlama gelen daha uzun bir ifade konmasına yol açar. Bu ise ancak lâfazanlığı teşvik etmeye yarar.

(2) Husserl’in özlerin sezilmesi hakkındaki kuramının bir eleştirisi için bkz. J. Kraft, **Husserl’den Heidegger’e**, (Almanca, 1932). Aynı zamanda bkz. Bölüm 24’ün 8. notu. Buna yakın görüşleri paylaşan yazarlar arasında toplum bilimsel sorunların ele alınmasında en çok etkili olmuş olanı herhalde Max Weber’dır. O, toplum bilimlerinin “bir sezgisel anlama yöntemi” uygulamalarını öneriyordu; ve “ideal tipleri” de geniş çapta Aristoteles ve Husserl’in özlerine karşı gelmektedir. Bu eğilimlerine rağmen Weber’in kendinden bellilik iddialarının kabul edilemez olduklarını görmüş olduğu belirtilmeye değer. «Belli bir yorumun yüksek bir derecede kendinden bellilik niteliği taşıması onun deneyim açısından geçerli olduğunu hiç de göstermez.» (*Gesamte Aufsätze*, 1922, s. 404); ve pek haklı olarak sezgisel anlayışın «her zaman olağan yöntemlerle denetlenmesi gerektiğini» öne sürüyor (A. Y., vurgular benim.) Ama bu böyle ise yöntemin, sandığı gibi, “insan davranışlarını konu alan” bilimlere özgü bir yöntem olmadığı, fizikte, matematikte, vb.’da geçerli olduğu ortaya çıkar. Ve öyle anlaşılıyor ki, sezgisel kavramının “insan davranışlarının bilimlerine” özgü olduğuna inananların bu görüşleri öne sürmelerinin başlıca nedeni, matematik ve fizik bilginlerinin toplum bilimcilerinin insan davranışlarının “kühnüne varabildikleri” anlamda kendi konularının “kühnüne varabilecekleri”ni düşünememeleridir.

45. (24a) «Bilim kullandığı bütün terimlerin tanımlanmış olduğunu varsayar...» (Ross, *Aristotle*, s. 44; karş. *Ard Analitik*, I, 2); aynı zamanda bu bölümün 30. notuna bakınız.

46. (24a) Buradaki aktarma, R. H. S. Crossman'ın **Plato Today** (1931) adlı kitabının s. 77 ve ilerisinden alınmıştır.

M. R. Cohen ve E. Nagel de **An Introduction to Logic and Scientific Method** adlı kitaplarının 232. sayfasında buna benzer bir görüş öne sürüyorlar: «Mülkiyetin, dinin, hukukun gerçek yapısı üzerine yapılan tartışmaların birçoğu hiç kuşkusuz bu terimler yerine kesinlikle tanımlanmış eşdeğerleri konmuş olsa sona ererlerdi.» (Bkz. aynı zamanda bu bölümün 48 ve 49. notları.)

Wittgenstein'in **Tractatus Logico-Philosophicus**'unda (1921/22) bu konuda öne sürdüğü ve bazı ardıllarının da katıldıkları görüşler, Crossman, Cohen ve Nagel'inkiler kadar kesin değildir. Wittgenstein bir metafizik düşmanıdır. «Bu kitap,» diyor girişinde, «felsefe sorunlarını ele alır ve umarım ki, bu sorunları dile getirme yönteminin dilin mantığının yanlış anlaşılmasına dayandığını gösterir.» Metafiziğin «düpedüz saçma» olduğunu göstermeye ve dil içinde, anlamlı olanla saçma olanı ayırdedecek bir sınır koymaya çalışıyor: «Bu sınır dil içinde çizilebilir, ve sınırın öte yanında kalanlar düpedüz saçma olur.» Wittgenstein'in kitabına göre önermelerin anlamı vardır. Bunlar ya doğru ya da yanlıştır. Felsefe önermeleri diye bir önerme grubu yoktur, bunlar önermelere benzemekle birlikte aslında saçma olan cümlelerdir. Anlamlılıkla saçmalık arasındaki sınır, doğa biliminin ile felsefe arasındaki sınırla çakışır: «Doğru önermelerin toplamı doğa biliminin (ya da doğa biliminin) hepsidir. Felsefe doğa bilimlerinden biri değildir.» **Demek ki felsefenin görevi, önermeler öne sürmek değildir; onun görevi, önermelerin anlamını açıklamaktır:** «Felsefe etkenliğinin sonucu birtakım "felsefesel önermeler" ortaya koymak değil, önermeleri açıklamaktır.» Bunu anlamayıp felsefe önermeleri öne sürenler saçma lâflar ederler.

Bu bağlamda hatırlanmalıdır ki, anlamlı önermelerle önermelere benzemekle birlikte anlamsız olan cümleler arasındaki ilk kesin ayrımı, bulmuş olduğu paradoksları çözme çabasının bir bölümü olarak, Russell yapmıştı. Russell, önermeye benzeyen ifadeleri doğru, yanlış ve anlamsız olmak üzere üçe ayırmıştı; anlamsız cümleler sahte önermelerdir. Burada önemle işaret etmek gerekir ki, "anlamsız" sözünün buradaki kullanımı kısmen alışılmış kullanımla uyum sağlamakla birlikte, çok daha kesindir; çünkü olağan olarak çoğu zaman gerçek önermelere de "anlamsız" deriz, örneğin tutarsız ya da besbelli yanlış olurlarsa. Buna göre belli bir fiziksel cismin aynı zamanda iki ayrı yerde bulunduğunu öne süren bir önerme anlamsız olmayıp, yalnızca yanlış bir önermedir; ya da "cisim" sözünün klasik fizikteki kullanım kurallarına aykırı düşen bir önermedir; bunun gibi belli bir elektron'un verilen bir zamandaki yerini ve ivmesini kesin olarak belirleyen bir önerme (bazı fizikçilerin öne sürdükleri, bazı felsefecilerin de tekrarladıkları gibi) anlamsız değildir; olsa olsa modern fiziğin varsayımlarına aykırı düşer.

Buraya kadar söylenenleri özetlersek şöyle diyebiliriz: Wittgenstein anlamlı cümlelerle anlamsızları birbirinden ayıracak bir sınır çizgisi arıyor ve bu çizginin bilimi metafizikten, yani bilimsel önermeler metafiziğin sahte önermelerinden ayıran sınır çizgisi ile çakıştığı sonucuna varıyor. (Yanlış olarak doğa biliminin alanını **doğru** önermelerin alanı ile özdeşleştirmesi bizi burada ilgilendirmeyecek; ama bu bölümün 51. notuna bakınız.) Amacını böyle yorumlamakta haklı olduğumuzu şu sözü de gösteriyor: «Felsefe, doğa biliminin sınırını çizer.» (Buraya kadar aktarılan bölümlerin hepsi 75-77. sayfalardan alınmıştır.)

Bu sınır çizgisi önünde sonunda nasıl çizilecektir? Bilim metafizikten, buna göre de anlamlı önermeler anlamsız sahte önermelerden, nasıl ayrılacaktır? Wittgenstein'in kuramı ile Crossman ve diğerlerinin kuramları arasındaki benzerlik bu soruya verilen cevaba dayanmaktadır. Wittgenstein, bilim adamlarının kullandıkları terim ya da "işaretler"i'nin bir anlamı olduğunu, buna karşılık metafizikçinin öne sürdüğü önermelerdeki bazı terimlere bir anlam yüklememiş olduğuna getiriyor lâfı: Şöyle diyor (s. 187 ve 189): «Doğru felsefe yöntemi şu olurdu: Ancak üzerinde söz edilebilecek konularda söz etmek, yani bilim önermelerini, yani felsefe ile hiçbir ilgisi olmayan şeyleri, öne sürmek; ve birisi metafizik konusunda bir şey söylemek istediği zaman ona önermelerinde kullandığı terimlerden bazılarına bir anlam vermemiş olduğunu göstermek.» Uygulamada bu metafizikçiye, «Şu sözden ne anlıyorsun? Bu söze ne anlam veriyorsun?» diye sormak yolunu tutmamız gerektiği anlamına gelirdi. Başka bir deyişle, **ondan bir tanım talep eder ve bu tanımlı veremezse kullandığı sözün anlamsız olduğunu kabul ederdik.**

Bu kuram, metinde gösterileceği gibi, (a) zeki ve pek de dürüst olmayan bir metafizikçinin kendisine, «Şu sözden ne anlıyorsun?» gibi bir soru sorulduğu zaman çabucak bir tanım buluverceği için, sorunun tümünün bir sabırlılık sorunu haline geleceği gerçeğini; (b) doğa bilimcisinin durumunun mantık açısından metafizikçinin durumundan daha parlak olmadığını; hattâ, pek dürüst olmayan bir metafizikçi ile karşılaştırılırsa, daha kötü durumda olduğu gerçeklerini görmezlikten gelmektedir.

İşaret edilmelidir ki, Schlick, **Erkenntnis**, I, s. 8'de, Wittgenstein'in öğretisini ele alırken, sonsuz gerileme güçlüğünden söz ediyor; ne var ki, önerdiği çözüm (ki, tümevarımlı tanımlar, "kurmalı tanımlar" ya da belki işlemcilik yönünde olduğu anlaşıyor, bkz. bu bölümün 50. notu) ne yeteri kadar açıktır, ne de ayırma sorununu çözebilmektedir. Sanıyorum ki, Wittgenstein ve Schlick'in bir anlam felsefesinin ortaya çıkmasını talep ederlerken güttükleri amaçların bir kısmını Tarski'nin "Semantik" adını vermiş olduğu mantıksal kuram karşılamaktadır. Ama aynı zamanda bu niyetlerle Semantik arasındaki uygunluğun pek ileri gitmediğine de inanıyorum; çünkü Semantik, **önermeler öne sürer**; onları açıklamakla kalmaz. Wittgenstein'in felsefesi hakkındaki bu düşüncelere bu bölümün 51-52. notlarında tekrar dönülecektir. (Bkz. aynı zamanda Bölüm 24'ün 8 (2). notu ve Bölüm 25'in 10 ve 25. notları.)

47. (24b) Genel olarak mantıksal çıkarımları özel olarak kanıt ya da türetimlerden ayırmak önemlidir. **Kanıt** ya da **türetim** (demonstration) sonucun doğruluğunu kesin olarak temellendirmeye yarayan bir mantıksal usavurmadır; Aristoteles bu terimi böyle kullanır (örneğin, **Ard Analitik**'te, I, 4, 73a ve ötesinde, sonucun "zorunlu olarak doğru olduğu"nun temellenmesini isterken) ve Carnap da (bkz. özellikle **Logical Syntax of Language**, § 10, s. 29; § 47, s. 171) bu anlamda «türetebilir» olan sonuçların «çözümsele olarak» doğru olduklarını gösterirken terimi gene bu anlamda kullanıyor. ("Çözümsele" (**analytic**) ve "birsavsal" (**synthetic**) terimlerinin ortaya çıkardıkları sorunlara burada değinmek istemiyorum.)

Aristoteles'ten beri bütün mantıksal çıkarımların kanıtlar (yani, türetimler) olmadıkları açıkça ortaya çıkmıştır; kanıt olmayan mantıksal çıkarımlar da vardır; örneğin yanlış olduklarını kabul ettiğimiz öncüllerden mantıkça geçerli yöntemlere dayanarak sonuçlar çıkarabiliriz. Türetim niteliğinde olmayan çıkarımlara Carnap "çıkarsama" (**derivations**) demektedir. (A. Y.) Türetim niteliğinde

olmayan çıkarımlara daha önceleri bir ad verilmiş olmaması ilginçtir; bu da kanıtlara ne kadar önem verildiğini, “bilim”in ya da “bilimsel bilgi”nin bütün önermelerini temellendirmesi gerektiğini, yani onların kendinden belli öncüller olarak kabul edilmesi ya da bunlara dayanılarak kanıtlanması gerektiğini öne süren Aristotelesçi önyargıdan doğan bir önem verildiğini gösterir. Ne var ki, durum şudur: **Salt matematik ve salt mantık alanı dışında hiçbir şey kanıtlanamaz;** bütün öbür bilimlerde ortaya çıkan çıkarımlar kanıt değil, yalnızca **çıkarsamalar**dır.

İşaret edilebilir ki, bir yandan **çıkarsama** sorunu ile **tanım** sorunu arasında, diğer yandan **cümlelerin doğruluğu** sorunu ile **terimlerin anlamları** sorunu arasında yakın ilişkiler vardır.

Bir kanıt öncüllerden hareket eder ve bir sonuca varır; bir tanım —sağdan sola olursak— tanımlayan terimlerden işe başlar ve tanımlanan terime varır. Bir çıkarsama bize, **öncüllerin doğruluğunu bilmemiz koşuluyla**, sonucun doğruluğunu gösterir; tanım, **tanımlayan terimlerin anlamlarını biliyorsak**, tanımlanan terimin anlamını bildirir. Buna göre, bir çıkarsama **doğruluk** sorununu hep öncüllere geri atar, tek başına bu sorunu çözemez; bunun gibi tanım da **anlam** sorununu hep tanımlayan terimlere geri atar, onu hiçbir zaman tek başına çözemez.

48. (24b) Tanımlayanların tanımlanan terimden daha az açık ve kesin olmalarının muhtemel olmasının nedeni, bunların genel olarak daha soyut ve genel olmalarıdır. Bu, bazı modern tanım yöntemlerinin (örneğin, simgesel mantığın bir yöntemi olan “soyutlama yolu ile tanım”) kullanılması halinde zorunlu olarak doğru değildir, ama Crossman’ın düşünebileceği bütün tanım türleri, özellikle de (**yakın cins** ve **ayırma** dayanan) Aristotelesçi tanımlar için, doğrudur.

Bazı pozitivistler, özellikle Locke ve Hume’un etkisi altında, bilim ve siyasa gibi soyut kavramları (bkz. bundan soraki not) belli tekil ve somut gözlemlere, hattâ duyumlara indirgeyerek tanımlamanın mümkün olacağını öne sürmüşlerdir. Carnap böyle bir tümevarımlı tanımlama yöntemine “kurmalı tanım” (**constitutions**) diyor. Ama evrenselleri tekiler cinsinden tanımlamanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz. (Bununla karşı benim **Logik der Forschung**’um, özellikle Bölüm 14, s. 31 vd., Bölüm 25, s. 53’ü; Carnap’ın **Philosophy of Science** dergisinin cilt 3, 1936, s. 419 vd. ve cilt 4, s. 1 vd.’da çıkan **Meaning and Testability** adlı yazısı.)

49. (24c) Verilen örnekler Cohen ve Nagel’in, sözü edilen yapıtın, s. 232’sinde, tanım örnekleri olarak önerdikleri örneklerin aynısıdır. (Karş. bu bölümün 46. notu.) Burada özcü tanımların gereksizliği üzerine birkaç genel düşünce daha öne sürülebilir. (Karş. bu bölümün 44 (1) notu.)

(1) Olgusal bir sorunu tanımlara başvurarak çözme çabası çoğu zaman olgusal sorunun yerine yalnızca dilsel bir sorun konması anlamına gelir. (Aristoteles’in **Fizik**’inin II, 6’sında, sonlara doğru, bunun çok güzel bir örneği vardır.) Bunu şu örneğe başvurarak gösterebiliriz: (a) Olgusal bir sorun vardır ortada: Kabilecilik kafesine dönebilir miyiz? Ve hangi yoldan? (b) Bir de ahlâksal sorun vardır: Bu kafese dönmeli miyiz?

Anlam felsefecisi (a) veya (b) sorunları ile karşılaşınca şöyle der: Her şey kullandığımız bulanık anlamlı terimlere ne anlam verdiğimizle bağlı; “geri dönme”, “kafes”, “kavincilik” gibi terimleri nasıl tanımladığınızı bana anlatırsanız, **bu tanımlar yardımıyla sorununuz hakkında bir karara varabilirim.** Buna karşı-

lık ben de diyorum ki, karara tanımlar yardımıyla varılabilirse, vereceğimiz karar tanımlara dayanırsa, o zaman bu şekilde karara bağlanmış olan sorunun salt sözel bir sorun olmuş olduğu ortaya çıkar; çünkü, gerçeklere ya da ahlâksal kararlara başvurulmaksızın çözülebilmıştır.

(2) **Özcü** bir anlam felsefecisi daha da kötüsünü yapabilir, özellikle (2) sorunu söz konusu oldukça; o dönmeye çalışıp çalışmamamız gerektiğinin, örneğin, uygarlığımızın “öz”üne, “esas niteliği”ne, ya da belki “kader”ine bağlı olduğunu öne sürecektir. (Bkz. aynı zamanda bu bölümün 61 (2) notu.)

(3) Özcülük ve tanım kuramı ahlâkta hayret verici bir gelişmenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gelişme artan bir soyutluk ve **tüm ahlâkın temeli olan**, tarafımızdan derhal çözülmesi gerekli uygulamalı sorunlar ile ilginin kesilmesi yolundadır. Bu, önce «İyi olan nedir?» ya da «İyilik nedir?» sorununun, sonra da «“İyi” ne demektir?» sorununun, daha sonra da «“İyi” ne demektir?» sorunuна cevap verilebilir mi?» Ya da, «İyi tanımlanabilir mi?» sorununun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. **Principia Ethica**’sında bu son sözü edilen sorunu öne süren G. Moore ahlâksal anlamda “iyi”nin doğacı (natüralist) terimlerle tanımlanamayacağını ısrarla belirtmekte hiç kuşkusuz haklıydı. Çünkü, gerçekten de bunu yapabilseydik, “iyi”, “acı”, “tatlı”, “kırmızı” ya da “yeşil” gibi bir şey anlamına gelir ve ahlâk açısından büsbütün önemsiz olurdu. Tıpkı acıya, ya da tatlıya vb., varmamız gerekmeyişi gibi doğacı bir “iyi” ile de ahlâk açısından ilgilenmenin hiçbir anlamı olmazdı. Ne var ki, Moore her ne kadar, belki de haklı olarak, ana savı sayılan, bu konuda haklı ise de, ne iyi kavramının, ne başka herhangi bir kavramın, çözümlenmesinin tüm ahlâkın tek önemli temelini, derhal çözülmesi gereken ahlâk sorununa, değinen hiçbir ahlâk kuramına yardımcı olamayacağı da öne sürülebilir. (Karş. Bölüm 5’in 18 (1)’inci notu, özellikle ahlâksal yargıların ilgisizliği konusunda.)

59. (25c) “Kırmızı tanım”, (bu bölümün 48. notuna bakınız) “örtük tanım”, “karşı getirme yolu ile tanım” ve “işlemci tanım” yöntemlerini düşünüyorum. İşlemcilerin öne sürdükleri başlıca düşüncelerin pekâlâ doğru oldukları anlaşıyor; ne var ki, işlemci tanımlarını ya da betimlerini yaparken tekrar tanımlanmamış olarak alınmaları gereken, evrensel terimlere başvurmadan kurtulmıyorlar ve sorun bu kez bu terimler için geçerli oluyor.

“Terimlerimizi nasıl kullandığımız” konusunda birkaç söz söylenebilir. Kısa olsun diye burada bazı teknik konulara açıklama verilmeksizin değinilmiştir; onun için bu biçimde herkes tarafından anlaşılabilir olmamaları mümkündür.

Adına **örtük tanımlar** denen tanımlar konusunda, özellikle matematikte, Carnap göstermiştir ki, (**Symposium**, cilt I, s. 355 vd.; karş. aynı zamanda **Abriss**’i) bunlar olağan anlamda “tanımlamazlar”; bir örtük tanımlar sisteminin bir “model”i tanımladığı öne sürülemez; bunlar, —homomorfik olan— sonsuz sayıda modelden meydana gelen bir modeller sınıfını tanımlarlar. Buna göre, bir örtük tanımlar sisteminde tanımlanmış olan simgeler sistemindeki simgeler **değişmez** sayılmazlar, (belli bir değer alanı olan, ve sistem uyarınca birbirlerine belli bağıntıları olan) **değişken** sayılmaları gerekir. Bana öyle geliyor ki, bununla bizim bilimde “terimlerimizi kullanma biçimimiz” arasında pek sınırlı bir benzerlik vardır. Bu benzerlik şöyle betimlenebilir: Örtük tanımlar tarafından tanımlanmış simgeleri kullandığımız bir matematik dalında, bu simgelerin “belli bir anlamlarının” olmaması onları kullanmamızı ya da onlara dayanarak kuracağımız kuramların kesinliklerini etkilemez. Bu neden mi böyledir? Çünkü simgelere kal-

dırabileceklerinden fazla yük yüklemeyiz. Onlara, örtük tanımlarımızın yükledikleri pek hafif bir anlam yükü dışında, bir “anlam” vermeyiz. (Ve eğer onlara sezgisel bir anlam yüklersek bile, bunu kuramın yapısını etkilememesi gereken özel bir yardımcı araç olarak muhafaza etmeye dikkat ederiz.) Böylece, deyim yerindeyse, “bulanık anlamlılığın gölgesi içinde” kalır, bu gölgenin ya da terimlerimizin anlamlılık alanlarının kesin sınırlarını belirlemek sorunundan kaçınmaya çalışırız; ve bu simgelerin anlamları üzerinde tartışmaksızın da çok şeyler gerçekleştirebildiğimiz ortaya çıkıyor; çünkü, hiçbir şey bu terimlerin anlamlarına **bağlı** değildir. Anlamlarını “işlemsel olarak” öğrendiğimiz terimleri de buna benzer bir biçimde kullanabileceğimizi sanıyorum. Onları öyle kullanabiliriz ki, hiçbir şey onların anlamına bağlı olmasın ya da olabildiği kadar az şey bağlı olsun. “İşlemsel tanımların” bir üstünlüğü de eldeki sorunu sözlerin pek az önemli oldukları bir alana aktarmamıza yardım etmeleridir. Açık konuşmak öyle konuşmaktır ki, sözlerin burada bir önemi olmasın.

51. (27b) Wittgenstein, *Tractatus*’unda (karş. bu bölümün 46. notu) felsefenin önermeler öne süremeyeceğini, bütün felsefe önermelerinin gerçekten anlatsız sahte önermeler olduklarını öğretiyor. Felsefenin görevinin önermeler öne sürmek değil de, önermelerin anlamlarını aydınlatmak olduğunu öne süren öğretisi de buna yakından bağlıdır: «Felsefenin amacı, düşünceleri mantık açısından açıklamaktır. Felsefe bir kuram değil, bir etkenliktir. Bir felsefe yapısı başlıca açıklamalardan ibarettir.» (A. E., s. 77).

Bu görüşün Wittgenstein’in başlıca amacıyla, metafiziğin anlamsız saçmalıklardan ibaret olduğunu göstererek onu yıkmak amacıyla bağdaşıp bağdaşmadığı sorunu ortaya çıkıyor. *Logik der Forschung*’umda, (daha önce de *Erkenntnis*, 3, 1933, s. 426 ve ilerisinde çıkan yazımda) Wittgenstein’in yönteminin salt sözsel bir çözüme yol açtığını ve görünürdeki köktencililiğine rağmen, metafiziğin yıkılmasına ya da dışarıda bırakılmasına, hattâ sınırlarının kesin olarak belirlenmesine değil, onun bilimlerin alanına girmesine ve bilimlerle karışmasına yol açacağını göstermeye çalıştım. Bunun nedeni açıktır.

(1) Wittgenstein’in cümlelerinden birini, örneğin «Felsefe bir kuram değil bir etkenliktir.» cümlesini ele alalım. Bu cümlenin, “bütüncül doğa bilimi”ne (ya da doğa bilimlerinin tümüne) ait bir cümle olmadığı ortadadır. Bundan dolayı, Wittgenstein’a göre, (bkz. bu bölümün 46. notu) “doğru önermelerin tümü” kümesine giremez. Diğer taraftan yanlış bir önerme de değildir. (Çünkü yanlış olsaydı değillesininin doğru olması, ve doğa bilimlerinin bir önermesi olması, gerekirdi.) **Buna göre, bu cümlenin “anlamsız”, “anlatımsız” ya da “saçma olduğu sonucuna varırız; ve bu Wittgenstein’in cümlelerinin çoğu için de geçerlidir.** Wittgenstein öğretisinin bu sonucu vereceğini kendisi de fark ediyor, çünkü (A. E., s. 189’da) «Benim cümlelerim de bu bakımdan açıklayıcıdır, çünkü onları anlayan herkes onların anlatımsız olduklarını da anlayacaktır...» diyor. Bu sonuç önemlidir. Wittgenstein’in felsefesi anlamsızdır, ve öyle olduğu kendisi tarafından da itiraf edilmektedir. «Öte yandan,» diyor Wittgenstein kitabının girişinde, «bana öyle geliyor ki, burada öne sürülen düşüncelerin kesinlikleri ve doğrulukları tartışma götürmez. Bundan dolayı sorunların, esas itibarıyla, nihai olarak çözülmüş olduklarına inanıyorum.» Bu saçma oldukları itiraf edilen cümleler aracılığı ile kesinliği ve doğruluğu tartışma götürmez düşünceler öne sürebileceğimizi ve sorunları saçmalıklar öne sürerek “nihaî olarak” çözebileceğimizi gösterir. (Karş. 24. bölümün 8. (2, b) notu.)

Bunun ne demek olduğunu düşününüz. Demektir ki, Bacon'un, Hume'un, Kant'ın ve Russell'in yüzyıllardır savaştıkları her türlü metafizik saçmalık artık rahatça yerleşebilir ve hattâ saçma olduğunu itiraf edebilir. (Heidegger yapıyor bunu, karş. Bölüm 12'nin 87. notu.) Çünkü artık önümüzde yeni bir saçmalık türü var; kesinlik ve doğrulukları tartışma götürmez olan saçmalıklar, başka bir deyişle, **derin bir önemi olan saçmalıklar**.

Wittgenstein'in öne sürdüğü düşüncelerin kesin ve tartışma götürmez biçimde doğru olduklarından hiç kuşku yok. Çünkü, nasıl tartışabiliriz onları? Besselli onlara karşı öne sürülecek her türlü düşünce felsefi, öyleyse saçma olacaktır. Ve böyle olduğu için de ihmal edilebilir. Böylece başka bir yerde, Hegel'den söz ederken, (karş. Bölüm 12'nin 33. notu) **desteklenmiş bir dogmacılık** olarak nitelediğim bir durumla karşılaşırız. «Bir kere "anlam" ya da anlatım kavramını yeteri kadar dar bir biçimde tanımladınız mı» demiştim, **Logik der Forschung**'unda, s. 21, ««bütün işinize gelmeyen sorunları "anlamsız" ya da "anlatımsız" bulduğunuzu öne sürebilirsiniz. Ancak doğa bilimlerinin sorunlarını anlamlı saymakla anlam sorunu hakkındaki her tartışmanın saçma sayılması gerekecektir. Bir kere tahtına kuruldu mu anlam dogması artık ebediyen her türlü saldırı imkânından korunmuştur. O "tartışma götürmez ve belirleyici"dir.»

(2) Ne var ki, Wittgenstein'in felsefesi yalnızca her türlü metafizik saçmalığın derin bir önemi varmış gibi ortaya çıkmasına cevaz vermekle kalmaz; aynı zamanda (A. E., s. 7) **sınırlama sorunu** adını verdiğim sorunu da bulandırır. O, bunu saf saf "özü gereği" ya da "doğaca" bilimsel olan şeyler ve "özü gereği" ya da "doğaca" metafizik şeyler olduğuna ve görevimizin ikisi arasındaki "doğal" sınırı bulmak olduğuna inandığı için yapıyor. Yine kendi sözlerimi aktarıyorum (A. E., s. 8): «Pozitivizm sınırlama sorununu doğacı bir açıdan yorumlar; bu sorunu eylemsel yararlılığa göre karara bağlanacak bir sorun olarak yorumlayacak yerde, doğa bilimleri ile metafizik arasındaki, deyim yerindeyse, "doğal" sınırın ne olduğunu sorar.» Ne var ki, felsefenin ya da yöntembilimin görevinin bu ikisi arasında yararlı bir sınır çizgisi akla getirmek veya ortaya koymaktan ibaret olacağı açıktır. Bu ise hiç de metafiziği "anlatımsız" ya da "anlamsız" olarak nitelemekle yapılamaz. Bir kere bu terimler söz konusu ayırma sınırını teknik bir biçimde belirlemekten çok, kişinin metafizikçilere ve metafizik sistemlerine duyduğu kişisel kızgınlığı dile getirmeye yarayacakları için. Sonra bu yol olsa olsa sorunu geri atmaya yaradığı için, çünkü şimdi de «"anlamlı" ve "anlamsız" ne demektir?» sorularım sormak zorundayız. Eğer "anlamlı" düpedüz "bilimsel", "anlamsız" da "bilimsel olmayan" demekse, hiçbir ilerleme yapmamış olduğumuz ortadadır. Bu gibi nedenlerle (A. E., s. 8 vd., 21 vd., 227) "anlam", "anlamlı", "anlamsız" gibi duygusal sözleri yöntembilimsel tartışmanın büsbütün dışında bırakmayı önermiştim. (Bir bilimsel sistemin deneyimsel olma niteliğinin ölçütü olarak yanlışlanabilir ya da doğrulanabilir olmayı, ya da denetlenebilirlik derecelerini, koymayı önererek "denetlenebilir" sözünün duygusal açıdan bir eşdeğeri sayılan "anlamlı" sözünü işin içine katmanın hiç de yararlı olmadığını öne sürmüştüm.)

* Yanlışlanabilirliği, doğrulanabilirliği, (ya da başka herhangi bir şeyi) bir "anlamlılık ölçütü" saymayı açıkça reddettiğim halde felsefecilerin çoğu zaman bana yanlışlanabilirliği bir anlam ayırıcı saymak önerisini atfettiklerini görüyorum. (Bkz. örneğin **Philosophical Thought in France and in the United States**, derleyen M. Farber, 1950, s. 570.) *

Ne var ki, "anlam" ya da "anlatım"a değinen bütün sözleri Wittgenstein'in

kuramından elesek bile, bilimi metafizikten ayırmak sorunu için öne sürdüğü çözüm yine de pek zavallı kalır. Çünkü, “bütün doğru önermeleri” “doğa bilimlerinin tümü” ile aynılaştırdığına göre, bütün doğru olmayan hipotezleri de bilimin alanı dışında bırakıyor demektir. Ve bir hipotezin doğru olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz. **Erkenntnis**, cilt 3 (1933), s. 427’de de işaret ettiğim gibi, Wittgenstein’in ünlü “denetlenebilirlik ilkesi” de aynı sonuca, yani bütün hipotezlerin bilim alanının dışında bırakan bir ayırma sınırının ortaya konulması sonucuna yol açmıştır. (Çünkü, kesin konuşulursa, bir hipotez denetlenemez; kesin konuşulmazsa da ilk çağın atomcu metafizik kuramlarının bile doğrulanmış oldukları öne sürülebilir.) Schlick’in dediğine bakılırsa (bkz. **Logik der Forschung**, Bölüm 4’ün 7. notu) 1931’de bilimsel kuramların «gerçek önermeler olmadıklarını», yani anlamlı olmadıklarını öne sürmüş olan Wittgenstein’in bu sonucun da farkına vardığı anlaşılıyor. Böylece kuramlar, hipotezler, yani bilimsel sözlerin en önemlileri, doğal bilimlerin dışında, buna göre de metafizik ile aynı düzeyde sayılmaktadır.

Wittgenstein’in **Tractatus**’ta öne sürdüğü ilk görüş daima **düpedüz bir olgunun betimlenmesinden çok ileri giden** bilimsel hipotezlerin durumu ile ilişkili sorunları, evrensellik ya da genellik sorununu, ihmal etmiş olması ile açıklanabilir. Bunda önceki pozitivistlerin, özellikle (karş. Comte, **Early Essays on Social Philosophy**, hazırlayan H. D. Hutton, 1911, s. 223; bkz. F. A. von Hayek, **Economica**, VIII, 1941, s. 300.) «İnsan bilgisinin tek sağlam kaynağı, gerçeklerin gözlenmesidir... Özel ya da genel bir gerçeğin betimlenmesine indirgenemeyen hiçbir önermenin gerçek, anlaşılabilir bir anlamı olamaz.» diyen Comte’un etkisi altında kalmıştır. Comte, her ne kadar «genel gerçek» gibi basit sözlerin arkasındaki sorunun ne kadar önemli olduğunun farkına varmadıysa da, hiç olmazsa, «genel veya özel» sözlerini araya katarak, bu sorunun **sözünü ediyor**. Eğer bu sözleri ihmal edersek, söz konusu satırlar Wittgenstein’in, kendisi tarafından **Tractatus**’ta dile getirilen ve Schlick tarafından 1931’de geliştirilen, temel anlatım ya da anlam ölçütünün (bütün önermeler atomsal önermelerin, yani atomsal olayların dilsel resimlerinin, doğruluk fonksiyonu durumundadırlar, bundan dolayı da onlara indirgenebilirler) çok açık ve özlü bir dile getirilişi haline gelir. Comte’un anlam ölçütü J. S. Mill tarafından benimsenmişti.

Özetleyelim. Wittgenstein’in **Tractatus**’undaki metafizik düşmanı anlam kuramı, metafizik dogmacılıkla ve falcı felsefelerle mücadele etmekte yardımcı olmak şöyle dursun, düşmana, çok derin anlamlı metafizik saçmalıklara kapıyı ardına kadar açan ve aynı kapıdan en iyi dostu, bilimsel hipotezleri kovan, desteklenmiş bir dogmacılığı dile getirmektedir.

52. (27b) Birbirine bağlı ve tartışılabilir usavurmalar değil de, ya “anlaşılması” ya da bir kenara konması gereken vecizeler ve dogmatik öneriler öne süren bir mezhep anlamındaki usdışıcılığın genel olarak bu işten anlayanların kapalı çevresine özgü bir öğreti haline gelmesi gerekeceği anlaşılıyor. Gerçekten de bu teşhis Wittgenstein çevresinden çıkan yayınların bazılarında doğrulanmaktadır. (Geniş genellemeler yapmak istemem; örneğin, F. Waismann’ın yazılarından gördüğüm kadarıyla akılcı ve pek açık, “ister al ister alma” zihniyetinden büsbütün uzak, bir usavurmalar zinciri olarak ortaya konmaktadır.)

Bana öyle geliyor ki, bu kapalı çevreye hitabeden yayınların bazıları ciddi bir sorun da ortaya koymuyorlar; kılı kırk yarmak uğruna kılı kırk yarıyorlar. Bunların işe felsefeyi sahte sorunları ele alma çabalarından dolayı uyguladığı

verimsiz kılı kırk yarmalarından ötürü suçlamakla başlayan bir okuldan gelmeleri manidardır. Bu eleştirime genel olarak metafiziğe savaş açmanın haklı çıkarılabilecek bir yanı olmadığına, bu savaştan, harcanan emeklerin hakkını veren yararlı bir sonuç çıkmayacağına inandığımı kısaca belirtmekle son vereyim. Bilimi metafizikten ayırmak sorununu çözmek gerekmektedir. Ne var ki, birçok metafizik sisteminin önemli bilimsel sonuçların ortaya çıkmasına önayak olmuş olduklarını da hatırd tutmak gerekir. Bu arada yalnız Demokritos sisteminden ve Freud'unkine çok benzeyen Schopenhauer'inkinden söz etmek istiyorum. Ve bunların bazıları, örneğin Schopenhauer, Platon ve Malebranch'inkiler, çok güzel düşünce yapılarıdır. Ama aynı zamanda aklımızı karıştırmak ve bizi büyülemek eğiliminde olan metafizik sistemlerle savaşmamış gerektiğine de inanıyorum. Ne var ki, aynı tehlikeli eğilimi gösteren metafizik dışı ya da metafizik düşmanı sistemlerle de savaşmamış gerektiği açıktır. Ve bunu bir hamlede yapamayacağımıza inanıyorum. Söz konusu sistemleri ayrıntılı olarak incelemek zahmetini ihtiyar etmemiz, yazarın ne demek istediğini anladığımızı, ama demek istediğinin onu anlamaya çalışmak zahmetine değmeyeceğini göstermemiz gerekir. (Bütün bu dogmacı sistemlerin, özellikle kapalı çevreye hitabedenlerinin bir özellikleri, hayranlarının bütün eleştiricileri "anlamamakla" suçlamalarıdır; ama bu hayranlar, anlamamanın ancak çok sudan içeriği olan cümlelerde onaylamaya yol açması gerekeceğini, başka hallerde hem anlayıp hem de onaylamamanın mümkün olacağını unutuyorlar.)

53. (27c) Karş. Schopenhauer, **Grundprobleme**, (4. baskı, 1890, s. 147), «Yargılarını kehanet sacayağına dayanarak veren düşünsel sezgi»ye değiniyor (benim "kehanetçi felsefeler" sözüm de buradan gelmektedir); ve devam ediyor: «Bu, Kant'tan hemen sonra sahneye çıkan felsefe yönteminin, insanları büyülemek ve onlara angarya yüklemek, onları aldatmak ve gözlerine toz atmak yönteminin, (palavracılık yönteminin) kaynağıdır. Bir gün bu çağ felsefe tarihlerine **namussuzluk çağı** olarak geçecektir.» (Bundan sonra metinde aktarılan satırlar geliyor.) Akıldışıcıların takındıkları "ister al ister alma" tavrı hakkında 24. bölümün 39-40. notlarının metnini de karşılaştırınız.

54. (28b) Platon'un, Aristoteles'in sonradan geliştirip düzenlediği, tanım kuramı (karş. 3. bölümün 27. ve 5. bölümün 23. notu) en çok (1) Antisthenes'in, (2) İsostrates okulunun, özellikle Theopompos'un muhalefeti ile karşılaşmıştır.

(1) Bu çok kuşkulu sorunlarda elimizdeki en güvenilir kaynaklardan biri olan Simplicius, Antisthenes'i (**ad Aristotelis Categoriam**, 66b, 67b'de) Platon'un Formlar ve İdealar kuramının, hattâ tüm özcülük ve düşünsel sezgi kuramının muhalifi olarak göstermektedir. Onun, «Atları görüyorum, Platon» dediği söylenir, «ama atlığı göremiyorum.» (Daha az önemli bir kaynak, D. L., VI, 53, buna çok benzeyen bir usavurmaya Kinik Diogenes'e atfetmektedir ve onun da bu usavurmaya kullanmış olmaması için hiçbir neden yoktur.) Sanırım (anlaşıldığına göre, Theophrastus'u okumak fırsatını bulmuş olan) Simplicius'a güvenebiliriz, hele Aristoteles'in **Metafizik**'teki (özellikle **Metafizik**, 1043b₂₄) kendi sözleri de Antisthenes'in bu özcülüğe karşı tutumunu doğruladığına göre.

Aristoteles'in **Metafizik**'te Antisthenes'in özcü tanım kuramına yönelttiği eleştirileri söz konusu ettiği noktaların ikisi de pek ilginçtir. Bunların ilkinde (**Metafizik**, 1024b32) Antisthenes'in bu bölümün 44 (1). notunda ele alınan konuyu, yani "doğru" ve "yanlış" tanımlar arasında (örneğin, "it eniği" tanımları arasında) bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını, onun için görünürde çelişik olan

iki tanımın iki ayrı özü, örneğin “it eniği”, ve “it eniği”yi tanımlayacağını, buna göre ortada bir çelişki kalmayacağını, buna göre de yanlış önerme öne sürmenin mümkün olmadığını, söylediğini işitiyoruz. «Antisthenes,» diyor, Aristoteles bu eleştiri hakkında, «hiçbir şeyin kendine özgü formülde başka bir formülle tanımlanamayacağını, her şeye bir formülün karşılık gelmesi gerektiğini öne sürerek kabalığını ortaya koydu; oysa bu iddiadan çelişkinin mümkün olmadığı, hattâ nerede ise yanlış önerme öne sürmenin bile mümkün olmadığı sonucu çıkar.» (Bu satırlar genel olarak Antisthenes’in kuram hakkındaki eleştirisini değil de, kendi öğretisini dile getiriyor olarak yorumlanırlardır. Ne var ki, bu yorumlar Aristoteles’in sözlerinin bağlamını ihmal etmektedirler. Söz konusu bölüm baştanbaşa yanlış tanımların imkânı sorununu, yani, düşünsel sezgi kuramının yetersizliği karşısında, not 44 (1)’de anlatılan güçlüklerin ortaya çıkmasına yol açan sorunu ele almaktadır. Ve Aristoteles’in metninden açıkça anlaşılmaktadır ki, kendisi Antisthenes’in takındığı tavırdan olduğu kadar, bu sorunların varlığından da rahatsız olmaktadır.) İkinci bölüm de (**Metafizik**, 1043b24) bu bölümde öne sürülmüş olan özcü tanımlara yöneltilen eleştiri ile uyusmaktadır. Antisthenes’in özcü tanımlara yararsız olduklarından, **olsa olsa kısa bir hikâye yerine uzun bir hikâye koyduklarından dolayı**, hücum etmiş olduğunu öğreniyoruz; bundan başka Antisthenes’in, gayet akıllıca, tanımlamanın gereksiz olduğunu öne sürmekle birlikte, bir şeyi daha önce bilinen başka bir şeye benzeterek ya da bileşik ise, bölümlerinin neler olduğunu açıklamakla, **açıklamanın** ya da betimlemenin mümkün olacağını öne sürdüğünü de öğreniyoruz. «Gerçekten de,» diyor Aristoteles, «Antisthenes ve onun gibi eğitilmemiş kişilerin ortaya çıkardıkları güçlükte bir doğruluk payı vardır. Onlar, bir şeyin ne olduğunun tanımlanamayacağını öne sürüyorlardı; çünkü, diyorlardı, adına tanım denen şey, daha uzun bir ifadeden ibarettir. Ama bir şeyin, örneğin gümüşün, nasıl bir şey olduğunu açıklamanın, örneğin tenekeye benzediğini söylemenin, mümkün olduğunu itiraf ediyorlar.» Aristoteles bu öğretilen, «ister duygusal nesneler olsunlar, ister düşünsel sezgi konuları, bileşik şeyleri tanımlamanın mümkün olduğu, ama bunların bölümlerini tanımlamanın mümkün olamayacağı» sonucu çıkar, diyor. (Bundan sonra Aristoteles konudan ayrılarak bu usavurmayı bir tanım formülünün birbirlerine bağlı, biçim ve madde gibi **birleşmiş** olan iki bölümden, yakın tür ayırmadan, meydana gelmiş olduğunu göstererek savunmaya çalışıyor.)

Burada bu konuyu ele almış olmamın nedeni, Antisthenes’in düşmanlarının, örneğin Aristoteles’in (karş. **Topika**, I, 104b21) sözlerini bunların Antisthenes’in özcülüğe yönelttiği eleştiriler değil de kendi ana öğretisiymişler izlenimini verecek şekilde ortaya koymuş olmalarıdır. Bu izlenimi vermek, bu eleştirileri Antisthenes tarafından savunulmuş olması mümkün olan bir başka öğreti ile karıştırmak sayesinde mümkün olmuştur; açık açık, her terime ancak bir anlam yükleyerek konuşmamız gerektiğini ve böylece tanımlar kuramının başarılı olmaksızın çözmeye çalıştığı bütün güçlüklerden kurtulabileceğimizi öne süren basit öğretilen söz ediyorum.

Daha önce de belirttiğim gibi, bu konular, elimizdeki belgelerin azlığından ötürü büsbütün kesinliksizdir. Ama, Grote’nin «Platon ile Antisthenes arasındaki bu tartışmayı» «Adcılığın köktenci bir Gerçekçiliğe», ya da bizim terimimizle özcülüğe, «ilk itirazı» olarak nitелеmekte haklı olduğunu sanıyorum. Buna göre, Grote’nin tutumu Field’ın (**Plato and his Contemporaries**, s. 167) Antisthenes’i adcı saymanın «çok yanlış» olduğunu öne süren hücumuna karşı savunulabilir.

Antisthenes konusundaki yorumumu desteklemek için Descartes'in de skolastik tanımlar öğretisini bunlara pek benzeyen usavurmalarla eleştirmiş olduğuna işaret edebilirim; (karş. **The Philosophical Works**, çevirenler Haldane ve Ross, 1911, cilt I, s. 317). Locke da, daha az açık olmakla birlikte, buna benzer düşünceler öne sürmektedir. (**Essays**, III. kitap, bölüm III, § », bölüm IV, § 6; bölüm X, §§ 4'ten 11'e kadar; bkz. özellikle bölüm IV, § 5). Ne var ki, gerek Descartes gerek Locke özcü olarak kaldılar. Özcülüğün kendisi Hobbes (bkz. yukarıdaki 33. not) ve varlıkbilimsel adcılığı bir yana, **yöntembilimsel bir adcılığı** ilk kez savunuların biri olarak nitelenebilecek olan Berkeley tarafından eleştirilmiştir. Aynı zamanda Bölüm 25'in 7 (2). notuna bakınız.

(2) Platoncu-Aristotelesçi tanım kuramını eleştirmiş olan başka düşünürler arasında yalnız Theopompus'u seçiyorum. Sözleri Epiktetos tarafından, cilt II, 17, 4-10'da aktarılmıştır; bkz. Grote, **Plato**, I, s. 324.) Sanıyorum ki, genel olarak kabul edilen görüşün aksine, Sokrates'in kendisi de tanımlar kuramına iltifat etmezdi; öyle anlaşıyor ki, o yalnızca ahlâksal sorunların sözel olarak çözülmesine karşıydı ve ahlâksal terimleri tanımlama çabalarının da (vardıkları olumsuz sonuçlar göz önüne alınırsa) sözel önyargıları yoketmek çabaları olmuş olmaları mümkündür.

(3) Burada eklemek isterim ki, bütün eleştirilerime rağmen, Aristoteles'in üstünlüklerini itiraf etmeye de hazırım. O mantığın kurucusudur ve **Principia Mathematica**'ya gelinceye kadar bütün mantığın Aristotelesçi başlangıçların geliştirilmesi ve genellemesi olmuş olduğu söylenebilir. (Benim kanıma, mantıkta gerçekten yeni bir devir açılması, "Aristotelesçi olmayan" ya da "çok değerli" mantıkların ortaya çıkması ile değil, "nesne dili" ile "üst dil" arasında ayırım yapılması ile gerçekleşmiştir.) Bundan başka, Aristoteles'in ideacılığı ancak bireysel şeylerin varolduğunu (ve "biçimleri" ile "maddeleri"nin ancak soyutlamalar olduklarını) ısrarla öne süren sağduyucu bir tutumla ılımlı hale getirmeye çalışmış olmak gibi bir üstünlüğü de vardır. Ne var ki, Aristoteles'in Platon'un ortaya koyduğu evrenseller sorununu, (bkz. Bölüm 3'ün 19 ve 20. notları ve metin), yani niçin bazı şeylerin bazılarına benzeyip bazılarının benzemedikleri sorununu çözmeye kalkışmamasının nedeni de budur. Çünkü, neden şeyler sayısınca şeylerin içindeki farklı Aristotelesçi özler de varolmasınlar?

55. (29a) Platonculuğun özellikle Yohanna İncili üzerindeki etkisi açıktır; bu etki daha önceki İncillerde her ne kadar hiç olmadığını öne sürmüyorsam da, daha az farkedilmektedir. Bununla birlikte, İnciller açıkça düşünce ve felsefe düşmanı bir eğilim göstermektedirler. Felsefi kurgulara başvurmaktan kaçınırlar ve bilginliğe ve diyalektiğe, örneğin "yazıcılar"ınkine, kesinlikle karşıdırlar; ne var ki, bu çağda "bilginlik" dini yazıları diyalektik ve felsefi bir açıdan, özellikle Yeni-Platoncu bir açıdan, yorumlamak anlamına gelir.

56. (29b) Ulusçuluk sorunu ve dar çevreli Yahudi kavimciliğinin yerine geçen uluslararasılık sorunu ilk devre Hristiyanlığının tarihinde bir yer tutar; bu çekişmelerin yankılarına —İncil'in— **Resullerin İşleri** bölümünde rastlanabilir. (Özellikle 10, 15 ve ilerisi; 11, 1-18; bkz. aynı zamanda **Matta**, 3, 9, ve **Resullerin İşleri**, 10, 10-15'deki kavimci beslenme âdetlerine karşı öne sürülen polemikler.) Bu sorunun toplumsal bir sorun olan zenginlik ve fakirlik sorunu ve kölelik sorunu ile, birlikte ortaya çıkması ilginçtir; bkz. **Galatyalılar**, 3, 29; ve özellikle özel mülkiyetin sürdürülmesinin "büyük bir günah" olarak nitelendiği **Resullerin İşleri**, 5, 1-11.

Doğu Avrupa gettolarının, bu gelişmesi durmuş ve taşlaşmış Yahudi kavimciliği biçiminin, 1914'e ve hattâ daha sonralara kadar sürmüş olmaları çok ilginçtir. (Karş. İskoç kavimlerinin kabileci hayatlarına bağlı kalmak için çırpınmaları.)

57. (29c) Aktarılan satırlar Toynbee'nin **A Study of History** adlı eserinin cilt VI, s. 202'sinden alınmıştır; bu satırların içinde geçtikleri bölüm Hristiyanların, genellikle din konularında çok hoşgörülü olan Romalı idareciler tarafından takibe uğramış olmalarının nedenlerini incelemektedir. «Hristiyanlığın İmparatorluk yönetiminin tahammül edemediği ögesi,» diyor Toynbee, «Hristiyanların Hükümetin tebasını vicdanlarına karşı hareket etmeye zorlamak hakkına sahip olduğu iddiasını reddetmeleriydi... Hristiyanlığın yayılmasını önlemek şurada dursun, şehitliklerin en etkili tanassur ettirme (Hristiyanlığa geçirme) araçları olduğu görüldü...»

58. (29c) Julianus'un Platoncu hiyerarşisi ile Yeni-Platoncu Kilise Düşmanı örgütü ve bunun "tanrı-tanımlara; yani Hristiyanlığa, yönelttiği savaş için bkz. örneğin Toynbee, A. E., cilt V, s. 565 ve 584; (Toynbee tarafından da aktarılan) J. Geffken'den birkaç satır aktarabilirim: «İamblikus» (İ.S. 300 yıllarında yaşamış, Suriye'deki Yeni-Platoncu okulun kurucusu olan pagan bir felsefeci ve sayı mistiği) «ta kişisel dinsel yaşam ortadan kalkmıştır. Onun yerini kutsal âyinleri olan mistik bir kilise, tapınma biçimlerine kesin şekilde uyma, sihire çok benzeyen bir âyin şekli ve bir ruhban sınıfı almıştır... Julianus'un ruhbanlar sınıfının yükseltilmesi hakkındaki düşünceleri aynen... papazlara, tapınma biçimlerinin ayrıntılarına ve sistemli bir Ortodoks öğretiye duyduğu iştiağ, bir pagan kilisesinin temelini atmış olan İamblikus'un düşüncelerini tekrar etmektedirler.» Suriyeli Platoncunun ve Julianus'un bu ilkelerinde kişisel vicdana ve insancılığa dayanan devrimci dine her türlü değişmeye son vererek ve felsefeci bir ruhban sınıfı ve sıkı bir tabular sistemi ile saflığı kurunan katı bir öğreti ortaya koyarak karşı koymaya çalışmış olan gerçek Platoncu (ve belki aynı zamanda geç Yahudi; bkz. bu bölümün 56. notu) eğilimin ortaya çıkışını görebiliriz. (Karş. Bölüm 7'nin 14. ve 18-24. notları; ve Bölüm 8, özellikle 34. notun metni.) Justinianus'un 529'da Hristiyan olmayanları, sapkın ve felsefecileri takip etmesi ile işler tersine döner; artık totaliter yöntemleri ve vicdanı şiddete başvurarak denetim altına alma yöntemlerini uygulayan Hristiyanlıktır. Karanlık çağlar başlamıştır.

59. (30a) Toynbee'nin Hristiyanlığın ortaya çıkışını Pareto'nun öğüdünün (karş. Bölüm 10'un 65. notu ve Bölüm 13'ün 1. notu) bir uygulaması olarak yorumlamamak gerektiği yolundaki ihtarı için bkz. örneğin, **A Study of History**, cilt V, s. 709.

60. (30b) Kritias'ın, Platon'un ve Aristoteles'in dinin halkın afyonu olduğu yolundaki yukarıdan bakan öğretileri için karş. Bölüm 8'in 5 ilâ 18. notları (özellikle 15 ve 18'inci notları.) — Aynı zamanda bkz. Aristoteles'in **Topika'sı**, 1, 2, 101a30 ve ilerisi. — Daha sonraki örnekler — Polybios ve Strabon — için bkz. Toynbee, A. E., cilt V, s. 646 vd., s. 561. Toynbee, Polybios'tan şu satırları aktarıyor: «Bence Roma anayasasının yetkinlikte öbürlerini en belirgin olarak aştığı nokta din konusunu ele alış biçimidir... Romalılar toplum düzenlerinin ana başını... bâtil itikatlardan kurtarmayı başarmışlardır... vb. Strabon'dan da şu satırları aktarıyor: «Felsefesal aklın çağrısını karşılamak üzere bir mezbeleğe çağrıda bulunulamaz... Bu türlü kişileri güderken bâtil itikatlara başvurmadan edemezsiniz.» vb. Dinin "halkın afyonu" olduğunu öğreten bu uzun Platoncu felsefeci-

ler dizisi göz önüne alınırsa Konstantinus'a da buna benzer niyetler atfetmenin neden **zamanından önce** —anakronistik— sayıldığını anlamıyorum.

İşaret edilebilir ki, Toynbee'nin, örtük olarak, tarihsel anlayıştan yoksun olarak nitelediği kişi, önemli bir muhaliftir: Lord Acton. Lord Acton (**History of Freedom** adlı yapıtında, 1909, s. 30 vd.) Konstantinus ile Hristiyanlar arasındaki ilişki konusunda şöyle diyor: (siyahlar benim) «Konstantinus, onların imanını benimsemekle ne halefinin politikasını terketmek ne de gelişigüzel otoritenin tadından vazgeçmek niyetinde değildi, **niyeti, tahtını direnme gücü ile dünyaya hayret vermiş olan bir dinin desteği ile sağlama bağlamaktı...**»

61. (30b) Ben de Orta Çağ katedrallerini herkes kadar takdir ederim, ve Orta Çağ ustalığının yüceliğini ve eşsizliğini teslim etmeye hazırım. Ama, estetikçiliğin hiçbir zaman insancılığın aleyhine olarak kullanılmaması gerektiğine inanıyorum.

Orta Çağ methiyeciliğinin Almanya'daki romantik hareket sırasında ortaya çıktığı ve bu hareketin, ne yazık ki şu sıralarda tanıklık etmekte olduğumuz, rönesansı ile birlikte moda olduğu anlaşılıyor. Bu, tabii, akıl düşmanı bir harekettir; Bölüm 24'de başka bir açıdan ele alınacaktır.

Orta Çağlara karşı takınılan iki tavır, akılcılık ve akıldışıcılık, **iki ayrı tarih yorumuna karşılık gelir.** (Karş. Bölüm 25.) (1) Akılcı tarih yorumu insanların insanlararası olaylara akılcı bir açıdan bakmaya çalıştıkları devreleri umut verici devreler sayar. Büyük kuşağı ve özellikle Sokrates'i, Hristiyanlık hareketinin ilk devresini (Konstantinus'a kadar olan devresini) Rönesansı ve Aydınlanma Çağını ve modern bilimi, sık sık kesintiye uğramış bir hareketin, insanların kendilerini özgürlüğe kavuşturma çabalarının, kapalı toplum kafesini yıkıp, açık toplumu kurmak çabalarının, bölümleri olarak görür. Bu hareketin bir "ilerleme yasası" gibi bir şey gerektirmediğinin, yalnızca bize bağlı olduğunun ve biz onu düşmanlarından olduğu kadar, tembellikten ve önemsemezlikten de korumazsak yok olup gideceğinin de pekâlâ farkındadır. Bu yorum, araya giren çağları, Platoncu otoriteleri ile, ruhban sınıfı ve kavimci asker ocakları silsilei meratipleri ile, karanlık çağlar olarak görür.

Bu yorumun klasik bir ifadesini Lord Acton ortaya koymuştur: (A. E., s. 1, siyahlar benim) «Özgürlük,» diyor, «dinden hemen sonra, ikibin altıyüz altmış yıl önce Atina'da ilk tohumlarının atılmasından beri, gerek iyi işlerin dürtüsü, gerekse cinayetlerin mazereti olmuştur... Her ilerleme çağında doğal düşmanlarının, cehaletin ve bâtıl itikatların, fetih tutkusunun ve rahat sevgisinin, güçlülerin kudret, zayıfların yiyecek isteklerinin saldırısına uğramıştır. Uzun aralıklarla bütün ortadan kalkmıştır... Hiçbir güçlük gerçek özgürlüğün doğası ile ilgili bocalama kadar sürekli olmamış, hiçbir güçlüğün aşılması bu kadar güç olmamıştır. Eğer birbirleriyle yıkışan çıkarlar çok zararlı olmuşlarsa, yanlış düşünceler daha da **zararlı olmuşlardır.**»

Orta Çağlarda hayret verecek kadar yoğun bir karanlık duygusu hâkimdir. Gerek felsefelerinde, gerekse bilimlerinde, **doğruluğun bir zamanlar bilinmiş, ama artık yitirilmiş** olduğu yolunda bir saplantı vardır. Bu felsefeci taşının yitirilmiş esrarına ve eski astrolojinin bilgeliğine inanmalarında olduğu kadar, bir fikrin yeni ise değerli olamayacağına ve her fikrin eski otoritelerin (Aristoteles'in ve İncil'in) desteğine dayanması gerektiği yolundaki inançlarında da dile gelir. Ne var ki, bilgeliğin gizli anahtarının geçmişin karanlıkları içinde kaybolmuş olduğuna inananlar haklıydılar. Çünkü, bu anahtar akla inanmaktan, öz-

BÖLÜM 12 / NOTLAR

gürlükten ibarettir. Bu, düşünce özgürlüğü olmaksızın varolamayacak olan, özgür düşünce rekabetinden ibarettir. (2). Öbür yorum, (Rönesans'tan bu yana ortaya çıkan) modern akılcılığı olduğu kadar Yunan akılcılığını da imân yolundan sapma olarak görmekle, Toynbee'nin yorumu ile uyuşur. «Bu yazara göre,» diyor Toynbee, (*A Study of History*, cilt V, s. 6 ve ötesi, not; siyahlar benim) «Hellen ve Batı Uygarlıklarında farkedilebilen ortak akılcılık ögesi, bu iki uygarlığı türün bütün öbür temsilcilerinden ayıracak kadar önemli değildir... Eğer bunun özünün Batı Uygarlığımızın Hristiyan ögesi olduğunu kabul edersek, **Hellenizme dönüşümüzün Batı Hristiyanlığının öneymlerinin bir gerçekleştirilmesi değil, Batı gelişiminin asıl yolundan bir sapma, gerçekten de, artık geri alınması bile mümkün olamayacak bir yanlış adım sayılması mümkündür.**»

Toynbee'nin aksine, ben bu adımı geri almanın ve Orta Çağların kafesine, baskılarına, bâtıl itikatlarına ve salgınlarına geri dönmenin mümkün olacağından zerrece şüphe etmiyorum. Ne var ki, böyle yapmamamızın çok daha hayırlı olacağına inanıyorum. Ve ne yapmamız gerektiğine, tarihsici özcülüğe ya da Toynbee'nin ileri sürdüğü gibi (bkz. bu bölümün 49 (2). notu) «Batı Uygarlığının esas niteliğinin ne olabileceği sonuna» dayanarak değil, kendi kendimize, özgür seçimlere dayanarak karar vermemiz gerektiğine inanıyorum.

(Toynbee'den burada aktarılan satırlar, Dr. Bevan'dan aldığı bir mektuba verdiği cevaptan alınmışlardır; ve bana öyle geliyor ki, Dr. Bevan'ın mektubu, yani Toynbee'nin sözünü ettiği mektupların ilki, benim akılcı yorum dediğim yorumu çok açık olarak dile getirmektedir.)

62. (31a) Bkz. Zinssner, *Rats, Lice and History* (1937), s. 80 ve 83; siyahlar benim.

BÖLÜM 12'nin NOTLARI

Bu bölümün sonunda öne sürdüğüm, Demokritos'un bilim ve ahlâkının hâlâ hayatımızda rol oynamakta olduğu yolundaki iddiam ile ilgili olarak, Demokritos'tan Epikuros ve Lucretius üzerinden yalnız Gassendi'ye değil, aynı zamanda hiç kuşkusuz Locke'a da gelen doğrudan doğruya bir tarihî ilişki olduğunu öne sürebilirim. «Atomlar ve boşluk» deyimini, varlığı her zaman bu geleneğin etkisini gösteren bir deyimdir; ve genel olarak «atomlar ve boşluğu» konu alan doğa felsefesi, elcil bir zevkçilik ya da faydacılığı savunan ahlâk felsefesi ile birlikte yürür. Zevkçilik ve faydacılığa gelince, gerçekten de bunların öne sürdükleri «**Azami zevki arayınız!**» ilkesi yerine, herhalde Demokritos ve Epikuros'un öğretilerine daha yakın olan, daha mütevazî olmakla birlikte daha âcil bir gereksinmeyi karşılayan bir ilkenin konması gerektiğine inanıyorum. Bununla da «İstirabı asgariye indiriniz!» ilkesini kastediyorum. Ben (bkz. 9, 24 ve 25. bölümler) halkın zevkini azamiye çıkarmanın yalnız imkânsız değil, aynı zamanda çok tehlikeli olacağına inanıyorum, çünkü buna kalkışması totaliterliğe yol açacaktır. Ama hiç kuşku yok ki, Demokritos'un ardılları (hâlâ atomlarla, geometri ile ve zevkçilikle ilgilenen Bertrand Russell'a kadar) ilkelerinin bu yeni biçimde dile getirilmesine itiraz etmezlerdi; yeter ki, o bir ahlâk ölçütü olarak değil, ne niyetle öne sürüldü ise o olarak kabul edilsin.

Bu bölümün genel notu: Mümkün olduğu zaman bu notlarda **Selections**'tan, yani Loewenberg'in hazırladığı **Hegel: Selections** (1929) adlı kitaptan söz ediyorum. (The Modern Student's Library serisinden çıkmıştır.) Bu yetkin ve kolayca ele geçirilebilecek olan seçmeler, Hegel'in en karakteristik satırlarından birçoğunu içlerine almaktadırlar, öyle ki, birçok durumlarda aktardığım bölümleri doğrudan doğruya oradan almak mümkün olur. Fakat, **Selections**'tan yaptığım aktarmaların yanında her zaman yapıtların orijinal basımlarındaki sayfalama da gösterilmiştir. Mümkün olduğu zaman **WW**'a, yani **Hegel's Gesamtlische Werke**, herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart, (1927'den itibaren) gönderme yaptım. Ne var ki, **Ansiklopedi**'nin **WW**'nin içinde yer almayan önemli bir basımından söz ederken, **Encyc.**, 1870'e, yani, G. W. F. Hegel, **Encyclopaedie**, herausgegeben von K. Rosenkranz, Berlin 1870'e değiniyorum. **Hukuk Felsefesi** —ya da Hak Felsefesi— kitabından aktarılan bölümlerin paragraf numaraları gösterilmekte, yanına konan bir "L" harfi ise, aktarılan satırların Gang'ın 1833'te bastırıldığı basıma koyduğu ders notlarından alındıklarını göstermektedir. Her zaman çevirmenlerin kullandıkları sözlere bağlı kalmıyorum.

1. (33b) **De Orbitis Planetarum** adlı doçentlik tezinde, 1801. (Ceres adlı yörüngedeki göktaşı 1 Ocak 1801'de bulunmuştu.)

2. (33c) Demokritos, fragmentler, 118, (D²); karş. 10'uncu bölümün 29. notu.

3. (34a) Schopenhauer, **Grundprobleme**, (4. basım, 1870) s. 147; karş. Bölüm 11'in 53. notu.

4. (34b) **Doğa Felsefesi** baştan aşağı bu türlü tanımlarla doludur. Örneğin, H. Stafford Hatfield (karş. Bavink'in **Science the of Anatomy** adlı eserinin çevirisi, s. 30) Hegel'in ısı tanımını şöyle çeviriyor: «Isı, maddenin tekrar biçimsizliğine dönmesidir, akışkanlığı soyut eşsoyluluğun belirli kesinlik karşısındaki zaferidir, onun soyut, salt kendinden varolan sürekliliği deşillemenin deşillemesi olması dolayısıyla, burada kendini etkenlik olarak göstermektedir.» Hegel'in elektrik tanımı da buna benzemektedir.

Bundan sonraki aktarma için bkz. Hegel, **Briefe**, I, s. 373; Wallace tarafından **The Logic of Hegel** adlı kitabında (s. xiv vd.; siyahlar benim) aktarılmıştır.

5. (35b) Karş. Falkenberg, **History of Modern Philocophy** (Almanca, 6. basım, 1908, s. 612; karş. Armstrong tarafından çevrilen İngilizcesi, 1895, s. 632).

6. (35c) Örneğin, Bergson'un, S. Alexander'in, Field-Marshall Smuts'ın ya da A. N. Whitehead'inkiler türünden çeşitli "evrim", "ilerleme" ya da "oluşum" felsefelerini düşünüyorum.

7. (36c) Bu bölüm aşağıda, not 42 (2)'de aktarılmakta ve incelenmektedir.

8. (37a) Bu paragraftaki sekiz alıntı için karş. **Selections**, s. 389 (= **WW**, vi, 71) 447, 443, 446 —üç alıntı—, 388 —iki alıntı— (= **WW**, xi, 70); bu bölümler **Hukuk Felsefesi**'nden, (§ 272L, 269L, 270L) alınmıştır; ilki ve sonuncusu **Tarih Felsefesi**'ndendir.

Hegel'in bütüncülüğü ve organik devlet kuramı için, örneğin **Hukuk Felsefesi**'nde, § 269L, Menenius Agrippa (Livy, II, 32) hakkındaki sözlerine bakınız. (Bir eleştiri için Bölüm 10'un 7. notuna bakınız.) Güçsüz «atomal bireyler yığını ya da toplasımı» ile örgütlenmiş bir heyetin gücü arasındaki karşıtlığı dile getiren klasik ifadesi için ise § 290'ın sonuna bakınız. (Karş. aynı zamanda bu bölümün 79. notu.)

Hegel'in Platon'un siyasal öğretisini benimsediği başka iki pek önemli nokta şunlardır: (1) Bir, Az ve Çok kuramı, bkz. örneğin **A. E.**, § 273: Hükümdar bir

kişidir; **azlar** yöneticiler olarak sahneye çıkarlar, **çoklar** ise... yasama heyetleri ile. Aynı zamanda § 301'in sonunda da "çoklar"dan söz edilmektedir. (2) Bilgi ile kanının karşıtlığı kuramı (karş. aşağıdaki 37 ve 38. notlarda **A. E.**, § 270'te söz konusu edilen) Hegel'in kamuoyunu "çokların kanısı", hattâ "çokların kaprisleri" olarak nitелеmek için bahane olarak kullandığı **düşünce özgürlüğü hakkındaki tartışma**; karş. **A. E.**, § 316 vd. ve aşağıdaki not 76. Hegel'in Platon'a yönelttiği ilginç eleştiri ve daha da ilginç, kendi eleştirilerinin ilginç sapması için bkz. bu bölümün 43 (2). notu.

9. (37b) Bu sözler için karş. özellikle Bölüm 25.

10. (37c) Karş. **Elections**, xii (J. Loewenberg'in **Selections**'a yazdığı giriş.)

11. (37c) Yalnız kendinden hemen sonra gelen ardılların, Herder, Fichte, Schelling ve özellikle Schleiermacher'i ya da Herakleitos, Platon ve Aristoteles gibi dayandığı eski otoriteleri değil, aynı zamanda özellikle Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Burke (karş. bu bölümün IV. altbölümü) ve şair Schiller'i düşünüyorum. Hegel'in Rousseau ve Montesquieu'ye (karş. **Kanunların Ruhu**, XIX, 4 vd.) ve **Ulusun Ruhu** adlı kitabından dolayı Herder'e borçlu olduğu açıktır. Spinoza ile olan ilişkisi başka türdür. Belirimci Spinoza'nın iki önemli fikrini benimsemekte, daha doğrusu kendine uydurmaktadır. Bunların ilki özgürlüğün şeylerin gerekirliliğini görmekten ve aklın, bu bilgiye dayanarak, tutkuları denetim altında tutma gücünden ibaret olduğunu öne süren öğretisidir. Hegel bu fikri geliştirerek aklı (ya da "Ruh"u) özgürlükle aynılaştıran ve özgürlüğün gerekliliğin doğruluğu olduğunu öne süren öğretisinin içine almıştır. (**Selections**, 213; **Encyc.**, 1870, s. 154.) İkinci fikir, Spinoza'nın garip ahlâksal pozitivizmidir, tiranlık dediği şeye, yani kişinin gerçekte kudretinin yetmediği alanlara da kudrete başvurarak hâkim olma çabasına karşı kullanmak üzere ortaya attığı güçlülüğün haklılık olduğu öğretisidir. Spinoza'nın ana endişesi, düşünce özgürlüğü olduğundan, bir hükümdarın düşünce özgürlüğünü zorlamasının imkânsız olduğuna (çünkü, düşünceler özgürdürler) ve imkânsız olanı gerçekleştirmeye çalışmanın da tiranlık olduğuna inanıyordu. Kiliseyi değil de (saf saf düşünce özgürlüğünü sınırlandırmayacağını umduğu) lâik devletin gücünü savunmasını buna dayandırıyor. Hegel de, müthiş siyasal önemini kavradığı, (karş. **Hukuk Felsefesi**'nin girişi) düşünce özgürlüğünü savunur görüldüğü için, kilise karşısında devleti savunuyordu; ama aynı zamanda devletin neyin doğru neyin yanlış olduğuna kendisi karar vermesi gerektiğini ve yanlış saydığını bastırabileceğini öne sürerek bu fikri yozlaştırdı. (Aşağıda 37, 38. notlarda **Hukuk Felsefesi**, § 270 hakkındaki tartışmaya bakınız.) Hegel, Schiller'den (ad vermeksizin, hattâ lâf aramızda, başkasından aldığını dahi belirtmeksizin) ünlü, «Dünya tarihi, Dünya'nın adalet mahkemesidir» deyişini aldı. Ne var ki, (**Hukuk Felsefesi**'nin § 340 sonlarında geçen; karş. not 26) bu deyişin içinde Hegel'in tarihsici felsefesinin önemli bir bölümü gizlidir; yalnız başarıya, buna göre de kudrete tapınması değil, aynı zamanda kendine özgü ahlâksal pozitivizmi ve tarihin akla yakın olduğunu öne süren kuramı da.

Hegel'in Vico'dan etkilenip etkilenmediği sorusunun hâlâ çözülmemiş olduğu anlaşılıyor. (Weber'in Almancaya çevirdiği **Yeni Bilim** 1822'de basılmıştı.)

12. (38a) Schopenhauer, yalnız Platon'un değil, aynı zamanda Herakleitos'un da ateşli bir hayranıydı. Yağınların hayvanlar gibi midelerini doldurduklarına inanırdı, Bias'ın «bütün insanlar kötüdür» deyişini benimsemişti; ve Platoncu bir aristokrasinin en iyi yönetim türü olduğuna inanıyordu. Aynı zamanda ulusçu-

luktan, özellikle de Alman ulusçuluğundan nefret ediyordu. Kendisi kozmopolitti. 1848 devrimini yapanlara karşı, oldukça iğrenç bir dille dile getirdiği, korkusu ve nefreti kısmen kütlelerin idaresi altında bağımsızlığını yitirebileceğinden endişe etmesine, kısmen de bu hareketin ulusçu ideolojisine duyduğu nefrete bağlanabilir.

13. (38b) Schopenhauer'in (*Cymbeline*, sahne V, bölüm 4'ten alınan) bu deyişi önermesi ile ilgili olarak bkz. **Doğada İrade** adlı kitabı, (4. basım, 1878) s. 7. Bunu izleyen iki aktarma **Toplu Eserleri**, (2. basım, 1888) cilt V, s. 103 ve ötesi, ve cilt II, s. xvii vd. (yani *die Welt als Wille und Forstellung* adlı kitabının 2. basımının önsözünden alınmıştır; siyahlar benim.) Sanıyorum ki, Schopenhauer'i incelemiş olan herkes doğru sözlülüğüne ve özdenliğine hayran kalacaktır. Karş. aynı zamanda Bölüm 25'in 19-20. notlarında Kierkegaard'ın Schopenhauer hakkındaki yargısı.

14. (38c) Schwegler'in ilk yayını (1839'da) Hegel'in anısına yazılmış bir demeydi. Aktarılan bölüm, onun H. Stirling tarafından çevrilen, **History of Philosophy** adlı eserinden (7. basım, s. 322) alınmıştır.

15. (39a) «Hegel'i İngiliz okuyucularına ilk defa, onun güçlü ilkelerini ortaya koyarak, tanıtan Dr. Hutchinson Stirling olmuştur» diye yazıyor E. Caird; (Hegel, 1883, giriş, s. vi.) ki bu da Stirling'in epeyce ciddiye alınmış olduğunu gösterir. Bundan sonraki aktarma, Stirling'in Schwegler'in **Tarih**'ine yazdığı **Amnotations**' dan s. 429 alınmıştır. Bu bölümün başına aldığım sözlerin de aynı eserin s. 441'inden alındığına işaret edebilirim.

16. (39a) Stirling, (A. E., s. 441) şöyle diyor: «Hiç olmazsa Hegel için en önemli olan şey, iyi bir vatandaş olmaktı, ve Hegel'e göre zaten böyle olan kimseler için artık felsefe gerekli değildi. Buna göre, çözemediği bir güçlük hakkında yazan M. Duboc adındaki bir kişiye verdiği cevapta kendisinin iyi bir aile babası ve imanlı bir insan olarak pekâlâ iyi bir durumda olduğunu ve daha ilerisini, örneğin felsefeyi, bir düşünsel lüksten ibaret sayabileceğini söylüyor.» Buna göre, Stirling'e bakılırsa **Hegel'in, sistemindeki bir güçlüğü açıklamakla değil, "kötü" vatandaşları "iyi" vatandaşlar haline getirmekle ilgilendiği** anlaşılıyor.

17. (39a) Bu aktarma Stirling'in sözü geçen eserinin s. 444 ve ilerisinden alınmıştır. Stirling metinde aktarılan son cümleden sonra şöyle devam ediyor: «Ben, Hegel'den çok şey öğrendim, ve o kadarını her zaman şükranla itiraf ederim, ama benim onun karşısındaki durumum olsa olsa anlaşılabilir olanı anlaşılabilir duruma getirmekle bir kamu hizmeti görmüş olmaktır.» Ve bu paragrafa şöyle son veriyor: «Genel olarak amacımın... Hegel'inki ile aynı olduğunu... yani, Hristiyan bir felsefeci olmak olduğunu düşünüyorum.»

18. (39c) Karş. örneğin **A Textbook of Marxist Philosophy**.

19. (40a) Bu satırları pek ilginç bir incelemeden, E. N. Anderson'un **Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815**, (1939) adlı kitabının s. 270'inden alıyorum. Anderson'un incelemesi ulusçuluğu eleştirmekte ve bu akımın içindeki isterik öğeyi açıkça ortaya çıkarmaktadır. (Karş. örneğin s. 6 vd.). Buna rağmen tutumuna büsbütün katılamayacağım. Herhalde tarihçilere özgü nesnel olma isteğiyle, bana öyle geliyor ki, ulusçuluğu pek fazla ciddiye almaktadır. Özellikle Kral Friedrich'i ulusçu hareketi anlamamakla suçlamasına katılmıyorum. «Friedrich Wilhelm,» diyor Anderson s. 271'de, «gerek bir idealin, gerekse bir eylemin, büyüklüğünü takdir edebilecek yetenekte değildi. Önem kazanmaya başlayan Alman felsefe ve edebiyatının başkalarına o kadar parlak bir biçimde açtığı

ulusçuluk yolu ona kapalı kaldı.» Ne var ki, Alman edebiyat ve felsefesinin hiç kuşkusuz en iyi örnekleri ulusçuluğa karşıydılar; Kant da Schopenhauer de ulusçuluğa karşıydılar ve Goethe bile ulusçuluktan uzak kalmıştı; birinden, özellikle kral gibi basit, yapmacıksız bir tutucudan, Fichte'nin palavraları ile heyecanlanmasını istemek de haksızlıktır. Birçok kişi, kralın bu konudaki (sözü geçen yerde aktarılan), «acayip, avam için çıkırtılmış şeyler» sözlerine katılacaklardır. Her ne kadar kralın tutucu olmuş olmasının çok üzülmülesi bir olay olduğunu kabul ediyorsam da, basitliğine ve ulusçuluk akımının histerisine kapılmamış olmasına saygı duyuyorum.

20. (40b) Karş. **Selections**, xi (J. Loewenberg, **Selections**'ın girişinde.)

21. (41a) Karş. Bölüm 5'in 19. ve Bölüm 11'in 18. notu ve metin.

22. (41a) Bu aktarma için bkz. **Selections**, 103 (= **WW**, iii, 116); bundan sonraki için bkz. **Selections**, 130 (= G. W. F. Hegel, **Werke**, Berlin ve Leipzig, 1832-1887, cilt vi, s. 224). Bu paragraftaki son aktarma için bkz. **Selections**, 131 (= **Werke**, 1832-1887, cilt vi, 224-224).

23. (41b) Karş. **Selections**, 103 (= **WW**, iii, 103).

24. (41c) Karş. **Selections**, 128 (= **WW**, iii, 141).

25. (41c) Bergson'u, özellikle de onun **Yaratıcı Evrim**'ini, (İngilizce çevirisi A. Mitchell, 1913) kastediyorum. Öyle anlaşıyor ki, bu eserin Hegelci niteliği yeteri kadar farkedilmemektedir; gerçekten de Bergson'un anlatımındaki açıklık ve usavurmaya dayanan serimi, bazen Hegel'den ne kadar etkilenmiş olduğunu anlamayı epeyce güçleştirmektedir. Ama, örneğin Bergson'un **özün değişme olduğunu** öğrettiğini düşününce ya da şu aşağıdakiler gibi satırlar okununca, (bkz. sözü edilen yapıt, s. 275 ve 278) ortada bir şüphe kalmaz.

«İlerleme aynı zamanda düşünce için de şarttır,» diyor Bergson. «Eğer incelememiz doğru ise, hayatın kaynağı bilinçlilik, daha doğrusu üst-bilinçliliktir... Bilinçlilik doğrudan doğruya canlı varlığın seçme yetisi ile orantılıdır; o, gerçek eylemin etrafını çeviren mümkün eylem ile eşkapsamlıdır; **bilinçlilik** icat ile ve **özgürlük ile eşanlamlıdır**. (siyahlar benim). Bilinçliliğin —ya da Ruhun— özgürlükle aynılaştırılması Spinoza'nın öğretisinin Hegelci biçimidir. Bu o kadar ileri gider ki, Hegel'de, "kesinlikle Bergsoncu" olarak nitelemek eğiliminde olduğum kuramlar bulmak mümkündür. Örneğin «Ruhun asıl özü etkenliktir; o kendi potansiyalitesini geliştirir; kendini kendi eseri, kendi çabasının ürünü olarak geliştirir...» —**Selections**, 435 (= **WW**, iii, 113)—

26. (42a) Karş. Bölüm 11'in 21 ilâ 24'üncü notları ve metin. Başka bir niteleyici bölüm şudur: «**Gelişme** ilkesi aynı zamanda gizli bir varlık ilkesinin, kendini gerçekleştirmeye çalışan bir yetenek ya da öneylimliliğin varlığını da gerektirir.» (Karş. **Selections**, 409 = **WW**, xi, 89.) Paragrafta bundan sonra geçen aktarma için karş. **Selections** 468 —yani, **Hukuk Felsefesi**, § 340; bkz. aynı zamanda yukarıda not 11.—

27. (42c) Öte yandan yalnız ikinci elden bir Hegelciliğin, yani dördüncü, beşinci elden bir Aristotelesçilik ve Fichteciliğin bile, çoğu kez yüksek sesle büyük bir orijinalite olarak övüldüğü göz önüne alınırsa, belki de Hegel'in orijinal olmadığını öne sürmek haksızlıktır. (Ama karş. not 11.)

28. (43a) Karş. Kant'ın **Salt Aklın Eleştirisi**, 2. basım, s. 514 (üstü); bkz. aynı zamanda s. 518, (Bölüm 5'in sonu); Giriş'imde kullandığım üst yazı için de Kant'ın Mendelssohn'a yazdığı 8 Nisan 1766 tarihli mektuba bakınız.

29. (43a) Karş. Bölüm 11'in 53. notu ve metin.

30. (43b) Belki çoğu zaman "bir dilin ruhu" dediğimiz şeyin o belli dilin büyük yazarlarınca ortaya konmuş olan **geleneksel açıklık standardından ibaret olduğunu** kabul etmek yanlış olmaz. Bir dilde açıklık standardından başka birtakım geleneksel standartlar daha vardır, örneğin basitlik, süslülük, vecizlik standartları gibi; ama belki açıklık standardı bunların en önemlisidir; ve bu titizlikle korunması gereken bir kültürel mirastır. Dil, toplumun hayatının en önemli kurumlarından biridir ve açıklık akılcı haberleşme aracı olarak görev yapabilmesinin koşuludur. Duyguların anlatılması görevi çok daha az önemlidir, çünkü bir tek kelime söylemeksizin de pek çok duygu açığa vurulabilir.

* Belki de Burke'ten geleneklerin tarihi gelişmelerinin önemini biraz öğrenmiş olan Hegel'in, gerek kendini tutkulara ortaya koyan "aklın aldatıcılığı" kuramı ile; (bkz. bu bölümün 82 ve 84. notlarına, metne) gerekse kullandığı usavurma yöntemi ile, Kant'ın kurmuş olduğu geleneği yıkmak yolunda çok şeyler yapmış olduğuna işaret etmek yararsız olmaz. Tarihsel göreciliği ile —doğruluğun göreliliğini, çağın ruhuna bağlı olduğunu öne süren kuramı ile— doğruluğu arama ve ona saygı duyma geleneğinin yıkılmasına yol açtı. Aynı zamanda bu bölümün IV. altbölümüne ve benim (**The Rationalist Annual**, 1949'da çıkan) **Towards a Rational Theory of Tradition** adlı yazıma bakınız. *

31. (43b) Kant'ın Diyalektiğini, yani antinomiler öğretisini, yanlışlama çabalarının pek ender oldukları anlaşıyor. Kant'ın usavurmalarını açıklamayı ve yeniden dile getirmeyi amaçlayan ciddi çalışmalara Schopenhauer'in **Die Welt als Wille und Vorstellung** adlı yapıtında ve J. Fries'in **Aklın Yeni ya da İnsan-bilimsel Eleştirisi** adlı kitabında, ikinci Almanca basımı 1828, s. xxiv vd. rastlanabilir. Ben, Kant'ın usavurmasını, deneyimin yanlış kuramları elememize yardımcı olamadığı yerlerde tek başına düşüncenin herhangi bir sonucu kesinlikle saptamayacağını doğru olarak görmüş olması açısından yeniden dile getirmeye çalıştım. (Karş. **Mind**, 49, 417. **Mind**'in aynı cildinde, s. 204 ve ilerisinde, M. Fried' in Kant'ın usavurması hakkında ilginç bir eleştirisi vardır.) Hegel'in kolektivist akıl yorumuna ("nesnel ruh"una) olduğu kadar diyalektik akıl kuramına da bir anlam verme çabaları için Bölüm 23'teki bilimsel yöntemin toplumsal ya da kişilerarası niteliği hakkındaki incelemeye, "akıl" konusundaki buna karşılık gelen yorum için de Bölüm 24'e bakınız.

32. (44a) Bu iddiayı haklı çıkaran ayrıntılı bir araştırma benim **What is Dialectic** adlı yazımda bulunabilir. (**Mind**, 49, 1940, s. 403 ve ilerisi; bkz. özellikle s. 410'un sonundaki cümle.) Aynı zamanda **Are Contradictions Embracing?** (Çelişkiler Kapsayıcı mıdır?) adlı aynı konudaki yazıma da bakınız. * Bu yazı o zamandan sonra **Mind**, 52, 1943, s. 47 ve ilerisinde de çıktı. Yazı yazıldıktan sonra elime geçen Carnap'ın **Introduction to Semantics** (1942) adlı kitabında "comprehensive" sözü kullanılıyor, ve bu "embracing" sözünden iyiymiş gibi görünüyor. Bkz. özellikle Carnap'ın kitabının § 30'u. *

What is Dialectic? adlı yazımda, burada ancak değinilip geçilen birtakım konular enine boyuna eline alınmaktadır; özellikle Kant'tan Hegel'e geçiş, Hegel'in diyalektiği ve özdeşlik felsefesi. Her ne kadar o çalışmadaki birkaç cümle buraya da alınmış olsa bile, sorunun iki türlü ele alınışı geniş çapta birbirlerini tamamlayıcı niteliktedirler. Karş. aşağıda 36. kadar olan, bundan sonraki notlar.

33. (44b) Karş. **Selections**, XXIII (Almancasından aktarma; benzeri cümleler için bkz. **WW**, iv, 618 ve **Werke**, 1832-1887, cilt vi, s. 259). Paragrafta sözü

edilen desteklenmiş bir dogmacılık fikri için karşı. **What is Dialectic?**, s. 417; bkz. aynı zamanda Bölüm 11'in 51. notu.

34. (44c) Karş. **What is Dialectic?**, özellikle "aklımız evreni nasıl kavrayabilir?" sorununun ortaya atıldığı s. 414'ten s. 420'ye kadar.

35. (45c) «Gerçek olan her şey bir ideadır,» diyor Hegel. Karş. **Selections**, 103 (= **WW**, iii, 116) ideanın yetkinliği düşüncesinden ise ahlâksal pozitivizme varılır. Bkz. aynı zamanda **Selections**, 338 (= **WW**, xi, 70), yani not 8'in metninde aktarılan son bölüm; bundan başka **Encyclopedia**'nın § 6'sına ve **Hukuk Felsefesi**'nin girişine ve § 270L'sine de bakınız. (Daha önceki paragrafta sözünü ettiğim "büyük diktatör"ün Chaplin'in bir filmine kinaye olduğunu belirtmek gerekmez sanırım.)

36. (46a) Karş. **Selections**, 103 (= **WW**, iii, 116). Bkz. aynı zamanda **Selections**, 128, § 107 (= **WW**, iii, 142).

Hegel'in özdeşlik felsefesi, tabii, Aristoteles'in mistik bilgi kuramının (bilinen konu ile bilen öznenin birliğini öne süren öğretinin) etkilerini göstermektedir. (Karş. 11'inci bölümün 33., 10'uncu bölümün 59-70., 24'üncü bölümün 4, 6, 29-32 ve 58. notlarını.)

Metinde, Hegel'in özdeşlik felsefesi hakkında söylediklerime ilâve olarak, Hegel'in de, devrinin felsefecilerinin çoğu gibi, mantığın, düşünmenin ya usavurmaların kuramı olduğunu sandığını söyleyebilirim. (Bkz. **What is Dialectic?**, s. 418.) Bu, özdeşlik felsefesi ile birlikte ele alınınca, mantığın, düşüncenin, gidererek aklın, İdea ya da fikirlerin, sonunda da gerçek olanın kuramı olarak düşünülmeye yol açmaktadır. Bunun yanında ek bir öncül olarak kabul ettiği düşüncelerin diyalektik olarak geliştikleri öncülünden, Hegel aklın, İdeanın ya da fikirlerin ve Gerçek olanın hep diyalektik olarak geliştikleri sonucunu çıkarmaktadır; bundan başka **Mantık = Diyalektik** ve **Mantık = Gerçeklik Kuramı** sonuçlarını çıkarmaktadır. Bu kurama Hegel'in **pan-lojizmi** denir. Diğer taraftan Hegel fikirlerin diyalektik olarak geliştikleri, yani bir tür kendi kendilerini yaratma ve kendi kendilerini geliştirmeye yetkili oldukları öncülünden bu sürecin bir hiçten de başlayabileceği sonucuna varıyor. (Hegel, Varlık fikri ile işe başlar, bu karşısavı olan Yokluğun ortaya çıkmasına yol açar, böylece de yokluktan varlığa geçiş, yani Oluşum fikri ortaya çıkar.) Bu fikirleri hiçlikten türetme çabasının altında iki dürtü vardır. Bunlardan biri, felsefenin önyargılardan arınmış olduğunu öne süren yanlış kanaattir. (Bu yakınlarda Husserl de bu fikri desteklemiştir; bu konu Bölüm 24'te ele alınmıştır, bkz. o bölümün metni ve 8. notu.) Bu kanaat Hegel'i "Hiçlik"ten işe başlamaya götürmektedir. İkinci dürtü Kant'ın kategoriler tablosunun sistematik bir şekilde hesabını verebilmek umududur. Kant, kategorilerin her satırındaki ilk iki hanenin bir tür birbirlerinin tersi olduklarını, üçüncü hanenin ise bunların bir sentezi olduğunu, söylemişti. Bu sözler (ve Fichte'in etkisi) Hegel'in bütün kategorileri, diyalektik olarak, hiçlikten türetebileceğini ve böylece kategorilerin "gerekliliğini" haklı çıkartabileceğini umut etmesine yol açmıştı.

37. (46b) **Selections**, xvi (= **Werke**, 1832-1887, vi, 153-4).

38. (47b) Karş. Anderson, **Nationalism...**, s. 294. —«Kral Anayasayı 22 Mayıs 1815'te açıklamayı vaadetti» "**Constitution**" ve saray hekimi hakkındaki fıkraya o devrin birçok prensleri (örneğin, İmparator Francis I kadar ardılı Avusturya Kralı Ferdinand I de) konu olabilirlerdi. Bundan sonra aktarma, **Selections**, 246 vd. (= **Encyc.**, 1870, s. 437-8)'den alınmıştır.

39. (47c) Karş. **Selections**, 248 vd. (= **Encyc.**, 1870, s. 437-8. Siyahlar kısmen benim.)

40. (48a) Karş. Bölüm 11'in 25. notu.

41. (48b) **Özgürlük paradoksu** için karş. aşağıdaki not 43 (1); metinde Bölüm 6'nın 42. notundan önceki dört paragraf, Bölüm 7'nin 4 ve 6. notları ve Bölüm 24'ün 7. notu; ve metindeki bölümler. (Aynı zamanda Bölüm 17'nin 20. notuna da bakınız.) Rousseau'nun özgürlük paradoksunu yeniden dile getirmesi için **Toplumsal Sözleşme**, I. Kitap, Bölüm VIII, ikinci paragraf. Kant'ın çözümü için karş. 6. bölümün 4. notu. Hegel bu çözümünden sık sık söz eder; (karş. Kant'ın **Ahlâk Metafiziği**, Hukuk Kuramına Giriş, § C; **Yapıtları**, Cassirer'in hazırladığı basım, VII, s. 31.) örneğin **Hukuk Felsefesi**, § 29 ve 270'de, ki burada, Aristoteles ve Burke'i izleyerek, (karş. 6. bölümün 43. notu ve metin) Hegel, hor gören bir eda ile dile getirdiği gibi, «devletin görevinin herkesin canını, malını ve kaprisini korumak olduğu»nu öne süren (Lykophron ve Kant tarafından ortaya konulmuş) kurama çatmaktadır.

Bu paragrafın başındaki ve sonundaki aktarmalar için karş. **Selections**, 248 vd. ve 249 (= **Encyc.**, 1870, s. 439).

42. (48c) Bu aktarmalar için karş. **Selections**, 250 (= **Encyc.**, 1870, s. 440-41).

43. (49a) (1) Bundan sonraki aktarmalar için karş. **Selections**, 251 (= **Encyc.**, 1870, s. 441); 251 ve ilerisi (§ 541'in ilk cümlesi, = **Encyc.**, 1870, s. 442) ve 253 (§ 542'nin başı, italikler kısmen benim, = **Encyc.**, 1870, s. 443). Bunlar **Encyclopedia**'dan alınan bölümler. **Hukuk Felsefesi**'nde bunlara karşılık gelen bölüm şudur: § 273 (son paragrafı) ile § 281. İki aktarma § 275 ve § 279, ilk paragrafın sonundan alınmışlardır. (İtalikler benim.) Özgürlük paradoksunun bunun kadar şüpheli bir kullanışı için karş. **Selections**, 394 (= **WW**, xi, 76): «Eğer kişisel iradeye saygı duyulması siyasal özgürlüğün tek temeli olarak kabul edilirse... o zaman **ortada bir anayasa bile kalmaz.**» Bkz. aynı zamanda **Selections**, 400 vd. (= **WW**, xi, 80-81) ve 449 (bkz. **Hukuk Felsefesi**, § 274.)

Hegel kendisi çevirmesini şöyle özetliyor: (**Selections**, 401 = **WW**, xi, 82) «İncelememizde daha önce şu sonuçlara varmıştık... **bir kere** Özgürlük İdeasının mutlak ve nihai bir amaç olduğunu... **sonra** Devletin ahlâksal bir bütünlük ve Özgürlüğün Gerçekliği olduğunu anladık...» Buna göre, özgürlükten kalkıp totaliter devlete varıyoruz. Çevirmeyi daha Kinik bir biçimde ortaya koymak mümkün değildir.

(2) Bir başka diyalektik çevirme örneği, **yani akılcılığın tutkuya ve saldırı-ganlığa** çevrilmesi için bu bölümün altbölüm IV'ünün (g)'sinin sonuna bakınız. Bu bağlamda Hegel'in Platon'a yönelttiği eleştiriler özellikle ilginçtir. (Bkz. aynı zamanda yukarıdaki 7 ve 8. notlar ve metin.) Hegel, bütün çağdaş ve «Hristiyan» değerlere, yalnız özgürlüğe değil, hattâ bireyin «özel özgürlüğüne» bile sözde saygı duyarak, Platon'un bütüncülüğünü ve kolektivizmini eleştirmektedir. (**Hukuk Felsefesi**, § 187) «Platon, bireyin kendine yeterli kişiliğinin, özel özgürlük ilkesinin, hakkını vermemektedir. Bu ilke Hristiyan dininde ve ... Romalılar devrinde ortaya çıktı.» Hegel'in Platon'a yönelttiği eleştiri çok doğrudur ve Platon'un ne yapmak istediğini pekâlâ anladığını gösterir; gerçekten de Hegel'in Platon hakkındaki yorumu benimki ile pekâlâ uyumaktadır. Uсталık kazanmamış bir Hegel okuyucusu için, bu bölüm, hattâ Hegel'i bir kolektivist olarak nitelenmenin haksızlık olduğunu bile düşündürebilir. Ama, Hegel'in Platon'un en köktenci kolektivist sözü olan, «bütün sizin için yaratılmamıştır, siz bütün uğruna

yaratıldınız» sözüne katıldığını görmek için aynı yapıtın § 70L'sine dönmek yeter; Hegel burada, «tek bir insan, söylemek bile gerekmez ki, bağımsız bir varlık değildir, böyle olduğu için de kendini ahlâksal bütüne» —yani, devlete— «adamlıdır.» der. Hegel'in bireyciliği de budur.

Ama öyle ise niye eleştiriyor Platon'u? Niye “özel özgürlüğün” önemi üzerinde ısrar ediyor? **Hukuk Felsefesi'nin** § 316 ve 317'si bu soruya cevap vermektedir. Hegel devrimlerin ancak halka, bir tür emniyet sübabı olarak, duygularını açığa vurmak için önemsiz bir fırsat vermekten ileri gitmeyen, küçük bir özgürlük payının verilmesiyle önlenebileceğine inanmıştı. Buna uygun olarak şöyle diyor (A. E., § 316, 171L, italikler benim): «Günümüzde... özel özgürlük ilkesi pek önemlidir... Herkes tartışmalara ve münazaralara katılmak istemektedir. Ama bir kere diyeceğini dedi mi, özneliği doyum bulur **ve ondan sonra çok şeye katlanabilir**. Fransa'da konuşma özgürlüğünün zorla yürütülen konuşma yasaklarından çok daha az tehlikeli olduğu görülmüştür; ...konuşma yasağı yürürlükte olunca insanlar her şeyi içlerine atmak zorunda kalmaktadırlar, oysa tartışmalarına izin verilirse, hem içlerini dökmek için bir fırsat, hem de biraz doyum bulurlar; böylece de tedbirleri daha kolaylıkla yürütmek mümkün olur.» Hegel'in “özel özgürlük” ilkesi, ya da çoğu zaman ciddi ciddi dediği gibi, “**modern dünyanın**” ilkesi dediği bu ilke hakkındaki kanaatini serbestçe açıkladığı bu satırları Kiniklik açısından aşmak imkânsız olsa gerektir.

Özetlersek; Hegel, Platon'un fikrine tamamen katılmakta, ancak Platon'u yönetilenlere bir “özel özgürlük düşü” sağlamadığı için, eleştirmektedir.

44. (50a) Hayret verici olan şey, bu iğrenç dalkavukluğun başarılı olabildiği olması, ciddi insanların bile Hegel'in diyalektik yöntemine kanmış olmalarıdır. Bir örnek olarak C. E. Vaughan kadar eleştirici ve aydın bir özgürlük ve akıl taraftarının bile Hegel'in «**Hegel'in kendi ifadesine göre**, mezhebinin temel ilkesi olan özgürlüğe ve ilerlemeye inandığını» söylemekle onun yapmacığına kurban olduğuna işaret edilebilir. (Karş. C. E. Vaughan, **Studies in the History of Political Philosophy**, cilt II, s. 296; siyahlar benim.) Vaughan'ın Hegel'in “mevcut düzene karşı aşırı sevgisini” eleştirdiğini itiraf etmek gerekir; o, hattâ Hegel hakkında, «Hiç kimse ... dünyayı en geri ve baskıcı yönetimlerin bile akılcı sayılmaları gerektiği konusunda temin etmekte onun kadar hazır olamazdı» da demiştir (A. E., s. 295); buna rağmen Hegel'in “kendi ifadesine” o kadar güvenmiştir ki, bu türlü özellikleri “olsa olsa abartmalar” (s. 295), “kolayca mazur görülebilecek hatalar” (s. 182) saymıştır. Bundan başka, Hegel hakkında öne sürdüğü en güçlü ve sonuna kadar haklı olan iddiasının, Hegel'in, «Prusya anayasasını siyasal bilgeliğin son sözü, tarihin zirvesi» saydığı yolundaki sözlerinin kaderi, okuyucunun Hegel'e olan güvenini yerine getirecek bir panzehir ile birlikte basılmaktı; çünkü Vaughan'ın yapıtını ölümünden sonra basıma hazırlayan editör, Vaughan'ın sözünü ettiği satırlar olduğunu sandığı, Hegel'den alınma bir bölüme değinerek (burada 47,4 8 ve 49. notlarda aktarılan bölümlerden söz etmiyor) «bu satırların hiç de bu sözleri haklı çıkarmadığını» yazıyor, böylece bu sözlerin gücünü azaltıyor.

45. (50b) Bu bölümün 36. notuna bakınız. Bu diyalektiği andıran bir kurama Aristoteles'in **Fizik**'inde, I, 5, bile rastlamak mümkündür.

46. (50c) Bu paragrafın ana fikirlerini kendisinin benim Hegel serimlememe yönelttiği (ve bana mektupla bildirdiği) yetkin eleştirilerinden almama izin veren E. H. Gombrich'e en derin şükranlarımı sunarım.

Hegel'in «Mutlak Ruh'un kendini dünya tarihinde ortaya çıkardığı» hakkındaki görüşü için bkz. **Hukuk Felsefesi**, 259L. «Mutlak Ruh'u» «Dünya Ruh'u» ile aynılaştırılması hakkında bkz. **A. E.**, § 339L. Kaderin amacının yetkinlik olduğu yolundaki görüş ve Hegel'in kaderin tasarılarının bilinemez oldukları yolundaki (Kantçı) görüşe yönelttiği saldırı için bkz. **A. E.**, § 343. (M. B. Foster'in ilginç karşı-saldırıları için bkz. 25. bölümün 19. notu.) Hegel'in (diyalektik tasımları kullanması hakkında bkz. özellikle **Encyclopädie**, § 181; «tasım akılsal olandır ve akılsal olan her şeydir.») § 198, ki burada devlet bir tasımlar üçlemesi olarak betimlenmektedir; ve §§ 575'ten 577'ye kadar, ki burada da Hegel'in sisteminin tümü böyle bir tasımlar üçlemesi olarak ortaya konmaktadır. Bu son sözü edilen bölüme göre, tarihin «ikinci tasımın alanında» olduğu sonucuna varabiliriz; (§ 576) karş. **Selections**, 309 vd. Sözü edilen ilk bölüm için (**Hukuk Felsefesi**'nin girişinin II. bölümünden alınmıştır) bkz. **Selections**, 348 vd. — **Encyclopädie**'den alınan sonraki bölüm için bkz. **Selections**, 262 ve ilerisi.

47. (51b) Karş. **Selections**, 442 (son paragraf, = **WW**, xi, 119-120). Bu paragraftaki son aktarma da aynı yerden alınmıştır.

Bu üç adım konusunda karş. **Selections**, 360, 362, 398 (= **WW**, xi, 44, 46, 79-80). Aynı zamanda bkz. **Hegel's Philosophy of History** (çeviren J. Sibree, 1857, aktarma 1914 basımından alınmıştır) s. 110: «Doğu ancak **bir kişinin** özgür olduğunu biliyordu; Yunan ve Roma Evreni **bazılarının** özgür olduğunu biliyordu; Alman Evreni ise **herkesin** özgür olduğunu biliyor. Demek ki, tarihte gördüğümüz ilk idare biçimi **Despotluktur**, ondan sonra **Demokrasi** ve **Aristokrasi** gelir, en sonra da **Monarşi**.»

(Üç ayrımın daha ayrıntılı bir biçimde ele alınması için karş. sözü edilen yapıt, s. 117, 260, 354).

48. (51b) Bundan sonraki üç alıntı için karş. Hegel'in **Hukuk Felsefesi**, 429; **Selections**, 358, 359 (= **WW**, xi, 43-44).

Metindeki ortaya koyuş biçimi sorunu biraz basitleştirmektedir; çünkü Hegel, önce (**Tarih Felsefesi**, 356 vd.) Alman evrenini «Babanın devri», «Oğulun devri» ve «Ruhun devri» olarak betimlediği üç devreye ayırmaktadır; «Ruhun devri» de tekrar metinde sözü edilen üç alt devreye ayrılmaktadır.

49. (51c) Bundan sonraki üç bölüm için karş. **Tarih Felsefesi**, s. 354, 476, 476-7.

50. (52c) Özellikle bu bölümün 75. notuna bakınız.

51. (53a) Karş. Bölüm 8'in 48-50. notlarını.

52. (53b) Karş. Hegel'in **Tarih Felsefesi**, s. 418. (Çevirmen «Almanlaştırılmış Slavlar» diyor.)

53. (53c) Masaryk bir «felsefeci kral» olarak betimlenmiştir. Ama o, hiç de Platon'un hoşlanacağı türden bir yönetici değildi; çünkü demokratı. Kendisi, Platon'la çok ilgilenmişti, ama Platon'u idealleştiriyor ve onu bir demokrat olarak yorumluyordu. Ulusçuluğu ulusunun baskı altında olmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı, ve kendisi her zaman ulusçuluğun aşırı tezahürlerine karşı çıkmıştı. Çekçede basılan ilk yapıtının Platon'un vatanseverliği konusunda bir çalışma olduğuna işaret edilebilir. (Karş. K. Capek'in hazırladığı Masaryk'in biyografisinin üniversite öğrencisi olduğu yıllar hakkındaki bölümü.) Herhalde Masaryk'in Çekoslovakya varolmuş devletlerin en iyi ve en demokratik olanlarından biriydi; ama buna rağmen, ulusal devlet ilkesi üzerine, bu dünyada uy-

gulanamaz olduğu anlaşılan bir ilke üzerine kuruluydu. Tuna havzasında kurulacak uluslararası bir konfederasyon çok şeyin önüne geçebilirdi.

54. (54c) Bkz. Bölüm 7. Paragrafın ilerisindeki Rousseau'dan alman aktarma için karş. **Toplumsal Sözleşme**, I. Kitap, Bölüm VII (ikinci paragrafın sonu.) Hegel'in halkın egemenliği öğretisi hakkındaki görüşleri için bu bölümün 61. notunda aktarılan **Hukuk Felsefesi**'nin § 279'undan alınan bölüme bakınız.

55. (55a) Karş. Zimmern'in **Modern Political Doctrines** adlı kitabında (1939), s. 165 ve ilerisinde aktardığı Herder'in sözleri. (Herder'in benim metinde alıntıldığım sözleri Kant tarafından eleştirilmiş olan, boş lâfazanlığının niteleyici bir örneği değildir.)

56. (55a) Karş. 9. bölümün 7. notu.

Bu paragrafın ilerisinde Kant'tan aktarılan iki bölüm için karş. **Yapıtları**, (basıma hazırlayan E. Cassirer), cilt IV, s. 179; ve s. 195.

57. (55c) Karş. Fichte, **Briefwechsel**, (basıma hazırlayan Schulz, 1925) II, s. 100, Anderson da **Ulusçuluk**,... adlı kitabında, s. 30'da mektubu kısmen aktarmaktadır. (Karş. aynı zamanda Hegemann, **Entlarvte Geschichte**, 2. basım, 1934, s. 118) — bundan sonraki aktarma Anderson, **A. E.**, s. 34 ve ilerisi. (Bundan sonraki paragraftaki aktarmalar için karş. **A. E.**, s. 36 vd.).

Alman ulusçuluğunun kurucuları arasında temelden Alman düşmanı bir tutumun yaygın olduğuna işaret edilebilir ki, bu da ulusçuluğun ne kadar geniş çapta bir aşağılık duygusuyla ilgili olduğunu gösterir. (Karş. bu bölümün 61 ve 70. notları.) Örneğin Anderson (**A. E.**, s. 79) sonraları ünlü bir ulusçu kesilen E. M. Arndt hakkında şunları söylüyor: Arndt, Avrupa içinde geziye çıktığı zamanlar kendini İsveçli olarak tanıttırdı, «çünkü» derdi, «Alman adı dünyada nefretle karşılanır»; ve karakteristik olarak, bunda halkın bir suçu olmadığını eklerdi. Hegemann haklı olarak, o zamanın Alman manevî önderlerinin, özellikle Prusya'nın barbarlığına karşı çıktıklarını ısrarla belirtiyor, (**A. E.**, s. 118 ve «Prusyalı olmaktansa bir Osmanlı hadımı olmayı tercih ederdim» demiş olan Winckelmann'ın, «Prusya, Avrupa'nın en köleleşmiş ülkesidir» demiş olan Lessing'in sözlerini aktarıyor, kurtuluşun Napoléon'dan geleceğini kuvvetle ummuş olan Goethe'den söz ediyor. Ve aynı zamanda Napoléon aleyhtarı bir kitap yazmış olan Hegemann ekliyor: «Napoléon bir despottu;... ama aleyhinde ne söylenebilirse söylenebilirsin, yine de Jena zaferi ile Friedrich'in reaksiyoner devletini, vakti çoktan gelmiş ve geçmiş olan birtakım reformlar yapmaya zorladığı da bir gerçektir.»

1800 yıllarındaki Almanya hakkında ilginç bir yargıya, Kant'ın pek de ciddi olmayan bir biçimde, ulusal özellikleri ele aldığı, **Anthropologie** (1800) adlı kitabında rastlanabilir. Kant, Almanlar hakkında şöyle diyor (**Yapıtları**, cilt VIII, s. 213, 211, 212; siyahlar benim): «Kötü tarafları başkalarını taklit etme eğilimleri ve **kendi yaratıcı güçlerini küçümsemeleridir**,... özellikle de kendilerini başka vatandaşlara oranla bir rütbe ve haklar düzeni içinde sıkı sıkıya sınıflamalarıdır. Bu rütbe düzeninde payeler yaratmak yetenekleri bitip tükenmez, buna göre de **düzenin kölesi olmuşlardır**. Tüm uygar insanlar arasında mevcut yönetime en kolayca ve en sürekli olarak boyun eğenler Almanlardır, ve öbür uluslardan değişmeyi sevmemeleri ve mevcut düzene karşı koymamaları ile ayrılırlar. Karakterleri bir türlü lenfavi akılcılıktır.»

58. (56c) Karş. Kant'ın **Yapıtları**, cilt VIII, s. 516. Fichte ona sıkıntı içinde, tanınmamış bir yazar olarak başvurduğu zaman, ona hemen yardım etmiş olan Kant, Fichte'nin isimsiz kitabı basıldıktan sonra, türlü yönlerden, örneğin Kant'

ın verdiği sözü yerine getiren adam rolüne geçen Fichte'ten gelen baskılara rağmen, onun hakkındaki fikrini açıklamadan önce yedi yıl tereddüt etmişti. Önünde sonunda Kant, «bir eleştirmenin halk adına yaptığı» fikrini söylemesini isteyen «ciddî isteğe karşılık olarak» **Fichte Hakkında Kamuoyuna Açıklama'sını** yayınladı. Kendi görüşüne göre Fichte'nin «sisteminin büsbütün savunulamaz olduğu»nu açıkladı ve «verimsiz incelikler»den ibaret bir felsefe hakkında söz söylemeyi reddettiğini bildirdi. Ve (metinde aktarıldığı gibi) Tanrı'ya bizi dostlarımızdan koruması için yakardıktan sonra, Kant şöyle devam ediyor: «Çünkü aynı zamanda her ne kadar iyi niyetli görünseler de, bizi mahvetmek için tasarılar hazırlamakta olan sahtekâr ve hain dostlarımız da olabilir; insan bunların hazırlamakta oldukları tuzaklardan kaçınmak için ne kadar dikkat etse azdır.» Eğer Kant gibi dengeli, iyi yürekli ve vicdanlı bir insan bunları söyleyecek hale gelirse, vardığı yargıyı ciddî saymak zorunda kalırız. **Ne var ki, ben şimdiye kadar Fichte'nin, Kant'ın gözünde, namussuz bir sahtekâr olduğunu açıkça söyleyen bir tek felsefe tarihine rastlamadım;** her ne kadar Schopenhauer'in suçlamalarını, örneğin kıskançlıkla açıklama çabalarına rastladım da.

Ama, Kant'ın ve Schopenhauer'in suçlamaları hiç de yalnız kalmazlar. A. von Feuerbach, 30 Ocak 1799 tarihli bir mektubunda (bkz. Schopenhauer'in **Yapıtları**, cilt V, s. 102) fikirlerini Schopenhauer kadar pervasız bir biçimde açıklıyordu; Schiller ve Goethe de aynı kanıdaydılar, Nicolovius ise Fichte'ye «dalkavuk ve sahtekâr» diyordu. (Bkz. aynı zamanda, Hegemann, **A. E.**, s. 119.)

Fichte gibi bir adamın, **Kant'ın itirazlarına rağmen ve Kant hayattayken**, hocasının öğretisini, bir bağırıp çağırma komplosu ile bozabilmiş olması hayret verici bir olaydır. Bu, ancak yüz yıl önce olmuştur; Kant ile Fichte'nin mektuplarını ve Kant'ın açıklamalarını okumaya zahmet eden herkes bunu denetleyebilir; bu da benim Platon'un Sokrates'in öğretilerini bozmuş olduğu yolundaki kuramımın bazı Platonculara görüldüğü kadar olağanüstü olmadığını gösterir. Sokrates o zaman ölmüştü ve arkasında mektup da bırakmamıştı. (Eğer karşılaştırma Fichte ve Hegel'e pek çok şeref vermeseydi, insanın Platon olmaksızın Aristoteles'in varolmuş olamayacağı anlamda, Fichte olmasaydı da Hegel olmazdı diyese gelirdi.)

59. (57b) Karş. Anderson, **A. E.**, s. 13.

60. (57c) Karş. Hegel'in **Tarih Felsefesi**, 465. Bkz. aynı zamanda **Hukuk Felsefesi**, § 258. Pareto'nun öğüdü ile ilgili olarak karşı. 13. bölümün 1. notu.

61. (58a) Karş. **Hukuk Felsefesi**, § 279; bundan sonraki aktarma için bkz. **Selections**, 256 vd. (= **Encyc.**, 1870, s. 446). Paragrafın biraz ilerisinde aktarılan, İngiltere'ye yöneltilen hücum, s. 257'de geliyor. (= **Encyc.**, 1870, s. 447.) Hegel'in Alman imparatorluğu hakkındaki sözleri için karşı. **Tarih Felsefesi**, s. 475 (bkz. aynı zamanda bu bölümün 77. notu.) Özellikle İngiltere'ye karşı duyulan, aşağılık saplantılarının ve bu türlü duyguların zekice kullanılmalarının ulusçuluğun ortaya çıkmasındaki rolleri büyüktür (bkz. aynı zamanda bu bölümün 57 ve 70. notları). İngiltere hakkındaki başka bölümler için gelecek nota, bu bölümün 70. notuna ve metne bakınız. ("Bilimler ve sanatlar" sözlerini ben italiğe aldım.)

62. (58c) Hegel'in "yalnızca biçimsel özgürlük"ten, "biçimsel" haklardan, "yalnızca biçimsel bir anayasa"dan küçümser bir edayla söz etmesi ilginçtir, çünkü modern Marxçıların "salt biçimsel haklar tanıyan" "salt biçimsel demokrasi-lerden" söz etmelerinin kaynağı herhalde budur. Karş. 17. bölümün 17. notu ve metin.

Burada Hegel'in "salt biçimsel" özgürlüğe hücum ettiği birkaç niteleyici bölüm aktarılabilir. Bu bölümlerin hepsi **Hukuk Felsefesi**'nden alınmışlardır (s. 471): «Bütün bunlara,» (yani, Prusya'nın bütüncü restorasyonuna) «karşılık, Liberalizm bireysel iradelerin kendilerini ortaya koymaları gerektiğini öne süren atomcu ilkeyi benimser, bütün devletlerin açıkça vatandaşlar tarafından onaylanmış olmaları gerektiğini savunur. Böylece özgürlüğün **salt biçimsel yanı üzerinde** (bu soyutlama üzerinde) ısrar etmekle de söz konusu taraf herhangi bir siyasal örgütün sağlamca kurulmasını imkânsız hale getirir.» (s. 474): «İngiltere'nin anayasası **yalnızca özel haklardan** ve özel imtiyazlardan meydana gelmiştir.» (Salt biçimsel özgürlükten farklı olarak) «gerçek özgürlük veren kurumlara en az İngiltere'de rastlanır. Özel haklar ve mülkiyet özgürlüğü açısından bu kurumlar inanılmaz bir yetersizlik gösterir; aristokrasinin küçük evlâtlarına (satin alma yoluyla, ya da başka türlü) dinsel ya da askerî payeler temin edilmesini gerekli kılan mirasın ilk evlâda kalması âdeti bunu yeteri kadar kanıtlar.» Aynı zamanda s. 462 ve ilerisindeki Fransız İnsan Hakları Bildirisi'nin ve Kant'ın ilkelerinin incelendiği ve Hegel'in "salt biçimsel irade"den ve "yalnızca biçimsel düzeyde kalmış olan" "özgürlük ilkesi"nden söz ettiği bölüme de bakınız ve bunu, örneğin s. 354'teki, Alman Ruhunun "gerçek" ve "mutlak" özgürlük olduğunu öne süren, sözlerle karşılaştırınız: «Alman Ruhu yeni dünyanın ruhudur. Amacı, mutlak doğruluğun, Özgürlüğün kendini sınırsız bir biçimde gerçekleştirmesi olarak tesis edilmesidir; o özgürlüğün ki anlamı bizzat kendi biçimidir.» Eğer ben "biçimsel özgürlük" terimini küçümseyici bir anlamda kullanacak olsaydım, onu Hegel'in **Hukuk Felsefesi**, § 317L'de (not 43'de aktarılmıştır) ele aldığı anlamdaki "özel özgürlük" kavramına uygularım.

63. (59a) Karş. Anderson, **Ulusçuluk**,..., s. 279. Hegel'in (bu paragrafın sonunda parantez içinde aktarılan) İngiltere hakkındaki sözleri için karşı. **Selections**, 263 (= **Encyc.**, 1870, s. 452); aynı zamanda bu bölümün 70. notuna da bakınız.

64. (59a) Bu satırlar **Hukuk Felsefesi**, § 331'den alınmışlardır. Bundan sonraki iki aktarma için karşı. **Selections**, 403 (= **Encyc.**, 1870, s. 455-6). Daha aşağıdaki —hukuk bilimsel pozitivizme örnek veren— aktarma için karşı. **Selections**, 449 (= **Hukuk Felsefesi**, § 274). Dünya sömürgesi kuramı ile 11. bölümün 25. notunda ve metinde ana hatları çizilen egemenlik ve baş eğme kuramını ve kölelik kuramlarını da karşılaştırınız. Ulusal ruhların, iradelerin ya da dehaların kendilerini tarihte, yani savaşlar tarihinde, ortaya koydukları kuramı ile ilgili olarak 69 ve 77. notlara bakınız.

Tarihiçi ulus kuramı ile ilgili olarak Renan'ın (Zimmern'in **Modern Political Doctrines** adlı kitabında, s. 190 ve ilerisinde aktardığı) şu sözlerine bakınız: «Tarihi unutmak, hattâ —daha da ileri giderek diyebilirim ki— yanlış bilmek, bir ulusun,» [ve biz biliyoruz ki, totaliter devletin] «kurulabilmesi için gerekli öğelerden biridir, bundan dolayı da tarih biliminin ilerlemesi çoğu zaman bir ulus için tehlikeli olur... Bundan dolayı içindeki bireylerin birçok ortak yanlarının olması, bu arada birçok şeyleri de unutmuş bulunmaları, ulusun varolabilmesi için gerekli olan koşullardandır.» İnsanın Renan'ın bir ulusçu olduğuna inanamayacağı geliyor; ama öyledir, her ne kadar demokrat bir ulusçu olsa da; ve ulusçuluğu da tipik olarak Hegelci bir ulusçuluktur; çünkü (s. 202'de), «Ulus bir ruh-tur, manevî bir ilkedir» diyor.

65. (62c) Haeckel'i felsefeci ya da bilim adamı olarak ciddiye alamayız. Kendini özgür düşünen biri olarak nitelendiriyordu, ama düşüncesi 1914'te «za-

ferden şu meyveleri istemesinin» önüne geçecek kadar özgür değildi: «(1) İngiltere'nin tiranlığından kurtulmak; (2) Korsan İngiliz devletinin Alman kara ve deniz kuvvetlerince işgali; Londra'nın ele geçirilmesi; (3) Belçika'nın bölünmesi;» ve bu türlü birçok istek. (**Das Monistische Jahrhundert**, 1914, No. 31-32, s. 65 vd.; **Thus Spake Germany** adlı kitapta (s. 270) aktarılmıştır.)

W. Schallmayer'in ödül kazanan denemesinin adı **Ulusların Hayatında Soyaçekim ve Elenmenin Yeri**'dir. (Aynı zamanda yukarıdaki, Bölüm 10'un 71. notuna da bakınız.)

66. (63a) Bergson'un Hegelciliği için karş. bu bölümün 25. notu. Shaw'un yaratıcı evrim dini hakkındaki sözleri için bkz. **Back to Methuselah**, önsözün son bölümü («Benim Bu Meseledeki Yerim»): «... yaratıcı evrim kuramı geliştikçe, nihayet insanlığa hâkim olmuş olan her dinin uyması gereken ilk koşula, yani bir metabiyojoloji bilimi olmak koşuluna uyan bir imana yaklaştığımızı anladım.»

67. (63b) Karş. Zimmern'in **Modern Political Doctrines** adlı kitabının yetkin Giriş'i, s. xviii. Platoncu totaliterlik konusunda bu bölümün 8. notunu karşılaştırınız. Efendi ve köle kuramı, tahakküm etme ve baş eğme kuramı için karş. Bölüm 11'in 25. notu; aynı zamanda bu bölümün 74. notuna da bakınız.

68. (64a) Karş. Schopenhauer, **Grundprobleme**, s. xix.

69. (64b) Bu bölümdeki sekiz alıntı için karş. **Selections**, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 467 vd. (= **Encyc.**, 1870, s. 453, **WW**, xi, 83, 84, 113-114, 81, 88, **Encyc.**, s. 455-6.) Aynı zamanda **Hukuk Felsefesi**'nin § 347'sine de bakınız.

70. (65a) Karş. **Selections**, 435 vd. (= **WW**, xi, 114). Aşağılık duygusu sorunu hakkında aynı zamanda bölümün 57 ve 61. notlarına ve metne de bakınız. İngiltere hakkındaki ikinci bölüm için bu bölümün 61-63. notlarına ve inetne bakınız. Çok ilginç bir bölüm (**Hukuk Felsefesi**, § 290L) bütüncüllüğü klasik bir biçimde dile getirir, Hegel'in bütüncüllük veya kolektivizm ve kudret kavramları ile düşündüğünü göstermekle kalmaz, aynı zamanda bu kavramların proletaryanın örgütlenmesi yolunda kullanılabileceğini de gösterir. «Alt sınıflar,» diyor Hegel, «az çok örgütlenmemiş bir durumda bırakılmışlardır. Ama örgütlenmiş bir duruma gelmeleri son derece önemlidir, çünkü ancak bu yolla ki güç kazanabilirler. Örgütlenmemiş hallerinde onlar bir yığından, bir atomlar kümesinden ibarettirler.» Hegel bu satırlarda Marx'a epeyce yaklaşmaktadır.

71. (65b) Bu satırlar, A. Kolnai'nin **The War Against the West** (1938) adlı kitabında, s. 25, aktardığı, Hans Freyer'in **Pallas Athene** (1935) adlı kitabından alınmışlardır. Bu bölümün geri kalan kısmında başka türlü gözümünden kaçması kaçınılmaz olan birçok kitaptan aktarma yapınama imkân verdiği için Kolnai'nin kitabına minnettarım. (Ne var ki, her zaman Kolnai'nin çevirilerine sadık kalmadım.)

Freyer'in çağdaş Almanya'nın önde gelen toplumbilimcilerinden biri olarak nitelenmesi hakkında karş. F. A. von Hayek, **Freedom and the Economic System** (Public Policy Pamphlet, No. 29, 2. baskı, 1940), s. 30.

Bu bölümdeki Hegel'in **Hukuk Felsefesi**, §§ 331, 340, 342L —karş. 331— ve 340'tan alınan dört bölüm için bkz. **Selections**, 465, 466, 467, 468. **Encyclopädie**'den alınan bölümler için karş. **Selections**, 260 vd. (= **Encyc.**, 1870, s. 449-450) (Aktarılan son cümle § 546'nın ilk cümlesinin başka türlü dile getirilmiş biçimidir).

H. von Trietschke'den aktarılan bölüm için karş. **Thus Spake Germany** (1941), s. 60.

72. (66b) Karş. **Hukuk Felsefesi**, § 257, yani **Selections**, 443. Bundan sonraki üç aktarma için bkz. **Hukuk Felsefesi**, §§ 334 ve 339L, yani **Selections**, 467. Paragraftaki son aktarma için karş. Hegel'in **Hukuk Felsefesi**, §§ 330L, 333.

73. (67a) Karş. **Selections**, 365 (WW, xi, 49). Bundan sonraki aktarma için karş. **Selections**, 468, yani **Hukuk Felsefesi**, § 340.

74. (67a) Kolnai tarafından (sözü edilen yapıt, s. 418'de) aktarılmıştır. Herakleitos için 2. bölümün 10. notuna bakınız. Haiser hakkında bkz. Kolnai, aynı yerde; aynı zamanda Hegel'in, Bölüm 11'in 25. notunda sözü edilen, kölelik kuramına da bakınız. (Bu paragrafın son aktarması için karş. **Selections**, 467, yani **Hukuk Felsefesi**, 334.) Bir "fetih savaşı haline gelen" "savunma savaşı" için bkz. **A. E.**, § 326.

75. (67c) Bu paragraftaki Hegel'den aktarılan bütün bölümler için karş. **Selections**, 426 vd. (= WW, xi, 105-106). Dünya tarihinin ahlâktan önce gelmesi ilkesini dile getiren bir başka bölüm için bkz. **Hukuk Felsefesi**, § 345. E. Meyer için karş. 10. bölümün 15 (2). notu.

76. (68b) Bkz. **Hukuk Felsefesi**, § 317 vd.; karş. **Selections**, 461; bunun gibi bölümler için bkz. § 316: «Mevcut haliyle kamuoyu sürekli olarak kendisiyle ilişki halindedir»; bkz. aynı zamanda § 301, yani **Selections**, 456 ve § 318L. (Hegel'in kamuoyu hakkındaki başka kanaatları için karş. aynı zamanda bu bölümün 84. notu.) Haiser'in sözleri için karş. Kolnai, **A. E.**, 324.

77. (68c) **Hukuk Felsefesi**, §§ 324 ve 324L'den alınan bölümler için karş. **Selections**, 464, 465. **Tarih Felsefesi**'nden alınan bundan sonraki bölümler için karş. **Selections**, 436 vd. (= WW, xi, 114-115). Burada bundan hemen sonra aktarılan bölüm, karakteristik olarak, şöyle devam ediyor: «... kendinden ölüdürler, örneğin Alman İmparatorluğu Şehirleri, Alman İmparatorluğu Anayasası gibi.» (Bununla bu bölümün 61. notunu ve metni karşılaştırınız.)

78. (69b) Karş. **Hukuk Felsefesi**, §§ 327L ve 328, yani **Selections**, 465 vd. (İtalikler benim.) Barut hakkındaki sözler için karş. Hegel'in **Tarih Felsefesi**, s. 419.

79. (70a) Kaufmann, Banse, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz ve Jung'dan aktarılan satırlar için karş. Kolnai, **A. E.**, s. 411, 411 vd., 412, 411, 417, 411 ve 420. J. G. Fichte'nin **Alman Ulusuna Söylevler** (1808) adlı yapıtından alınan aktarma için bkz. 1871'de çıkan (J. H. Fichte'nin basıma hazırladığı) basımı, s. 49 vd.; bkz. aynı zamanda, A. Zimmer, **Modern Political Doctrines**, s. 170 vd. Spengler'in tekrarı için bkz. **Die Untergang des Abendlandes**, I, s. 12; Rosenberg'in tekrarı için karş. **Yirminci Yüzyılın Mithosu** (1935) adlı yapıtı, s. 143; bkz. aynı zamanda bölüm 8'in 50. notu ve Rader'in **NoCompromise**(1939) adlı yapıtı, s. 116.

80. (71a) Karş. Kolnai, **A. E.**, s. 412.

81. (71b) Karş. Caird, Hegel, (1883), s. 26.

82. (71b) Kolnai, **A. E.**, s. 438. Hegel'den aktarılan bölümler için karş. **Selections**, 365 vd.; italikler kısmen benim. E. Krieck için karş. Kolnai, **A. E.**, 65 vd.; ve E. Krieck, **Ulusal-Siyasal Eğitim**, (Almanca, 1932, s. 1. **Thus Spake Germany**, s. 57'de aktarılmıştır.) Hegel'in tutkular üzerinde önemle durması hakkında bkz. aynı zamanda bu bölümün not 84.e kadar olan metni.

83. (72a) Karş. **Selections**, 268 (= **Encyc.**, 1870, s. 456); Stapel için karş. Kolnai, **A. E.**, s. 292 vd.

84. (72b) Rosenberg için karş. Kolnai, A. E., 295. Hegel'in kamuoyu hakkındaki düşünceleri için bkz. aynı zamanda bu bölümün 76. notu; bu paragrafta aktarılan bölümler için bkz. **Hukuk Felsefesi**, § 318L, yani **Selections**, s. 461 (italikler kısmen benim), 375, 377, 377, 378, 368/368, 380, 368, 380, 368, 364, 388, 380 (= **WW**, xi, 59, 60, 60, 61, 51-52, 63, 52, 48, 70-71, 63). Hegel'in tutkulara, duygulanımlara ve çıkarlara methiyesi için aynı zamanda bu bölümün 82. notuna gönderen metine de bakınız.

85. (74a) Best için karş. Kolnai, A. E., s. 414 vd. Hegel'den alınan aktarmalar için karş. **Selections**, 464 vd., 464, 465, 437 (= **WW**, xi, 115; Bergson'la ilgili çekici bir benzerlik) 372. (**Hukuk Felsefesi**'nden aktarılan bölümler, §§ 324, 324L, 327L) Aristoteles hakkındaki sözler için bkz. **Politika**, VII, 15, 3 (1334a).

86. (75a) Stapel için bkz. Kolnai, A. E., s. 255-257.

87. (75b) Karş. **Selections**, s. 100: «Eğer bir nesnenin bütün belirleyici niteliklerini ihmal edersem, geriye hiçlik kalır.» Heidegger'in **Metafizik Nedir?** adlı kitabı hakkında karş. aynı zamanda Carnap'ın **Erkenntnis**, cilt 2, s. 229'da çıkan yazısı Heidegger'in Husserl ve Scheler ile olan ilişkisi konusunda bkz. J. Kraft, **Husserl'den Heidegger'e Kadar**, (Almanca basımı, 1932) Heidegger'in de, Wittgenstein gibi, cümlelerinin anlamsız olduğunu kabul ettiğine işaret etmek ilginç olabilir: «Hiçlik hakkındaki sorular da cevaplar da eşit derecede anlamsızdırlar.» diyor Heidegger. (Karş. **Erkenntnis**, 2, 231.) Saçmaladığını itiraf etmekle birlikte, ürettiklerinin çok derin bir anlamı olan saçmalar olduklarını öne süren Wittgenstein'in kitabı gibi felsefe öğretilerine karşı ne denebilir? (Karş. Bölüm 11'in 51 (1). notu.)

88. (75c) Heidegger'den alınan bu aktarmalar için karş. Kolnai, A. E., s. 221, 313. Schopenhauer'in veliye öğüdü için bkz. **Yapıtları**, cilt V, s. 25 (not).

89. (76c) Jaspers için karş. Kolnai, A. E., s. 270 vd., Kolnai (s. 282'de) Jaspers'e, «Heidegger'in daha az değerli kardeşi» diyor. Ben bu fikre katılamayacağım. Çünkü, Heidegger'in aksine, Jaspers içinde pek çok ilginç şeyler bulunan kitaplar, hattâ içinde deneye dayanan birçok şeyler bulunan kitaplar yazmıştır, örneğin **General Psycho-Pathology** adlı eseri. Ama burada Jaspers'in, hayat görüşlerinin daha Heidegger yazı hayatına girmemişken bile epeyce ilerlemiş olduğunu gösteren, ilk eserlerinden birinden, **Psychology of World-Views** adlı kitabından birkaç bölüm aktarabilirim. (Kitap ilkin 1919'da basılmıştır; ben 1925'te çıkan 3. Almanca basımından aktarıyorum.) «İnsanın hayatını tasarımıyabilmek için, onun An'da nasıl yaşadığını bilmemiz gerekirdi. Tek gerçeklik An'dır, o kendi başına gerçekliktir, ruhun hayatıdır. Yaşanmış olan an Son'dur, Sıcak-kanlılıktır, An'lık olandır, Gerçekliğin Tümüdür, tek somut şeydir... İnsan, önünde sonunda Varlığa ve Mutluluğa ancak An'da varır.» (s. 112) (s. 112'deki **Tutkulu Tutum** hakkındaki bölümden): «Nerede mutlak dürtü tutku olursa, yani nerede insan Gerçekliğin içinde ve Gerçeklik için yaşar, yine de her şeyini ortaya koyarak her şeyi gözüne alırsa, orada Kahramanlıktan söz edilebilir; kahramanca Aşkta. kahramanca çatışmadan, kahramanca çalışmadan, vb., § 5. **Tutkulu Tutum Aştır**» (alt bölüm 2, s. 12.): «**Duygu birliği Aşk değildir.** (s. 127): «Aşkın böylesine gaddar, acımasız olmasının ve gerçek âşığın ona ancak böyle olduğu takdirde inanmasının nedeni budur.» (s. 256 vd.) «**Tekil Sınır Durumları...** (A) **Çekişme**: Çekişme her türlü varoluşun temel biçimidir... Sınır Çekişme durumlarına gösterilen tepkiler şunlardır:... **İnsanın Çekişmenin Mutlak olduğu gerçeğini kavramaması**: O zaman insan surat asar.» Ve böyle sürüp gidiyor. Her zaman

aynı görünüm çıkıyor karşımıza: Hayvanca bir barbarlık ve alt bölümlere, alt-alt bölümlere ayrılmış meslekî bir lâfazanlıkla birlikte yürüyen histerik bir romantiklik.

90. (77a) Karş. Kolnai, A. E., s. 208.

«Kumarbaz felsefesi» ile ilgili sözlerimle karşı. O. Spengler (**Karar Saati-Almanya ve Dünya Tarihi Açısından Evrim**, Almanca basımı, 1933, s. 230; **Thus Spake Germany**, 28'de aktarılmıştır): «Her kimin kılıcı burada zafere varırsa o, dünyaya hükmedecektir. Zarlar ortadadır, bu muazzam kumara hazır beklemektedirler. Kim onları atmak cüretini gösterecektir?».

Eşkıyalık felsefesini ise çok yetenekli bir yazarın, E. von Salomon'un, bir kitabı belki daha iyi nitelemektedir. **The Outlaws** (1930) adlı bu kitaptan birkaç bölüm aktarıyorum (aktardığım bölümler, s. 105, 73, 63, 73 ve 367'den alınmışlardır): «Şeytanî ihtiras! Ben demek silâhım demek, değil mi?.. İnsanın ilk ihtirası mahvetmektir... Hiçbir ayırım yapmaksızın ateş ediyorlardı, sadece eğlenceli olduğu için... Bizde tasarı, yöntem ya da düzen endişesi yoktur... Ne istediğimizi bilmiyorduk, bildiklerimizi de istemiyorduk... En büyük ihtirasım her zaman mahvetme ihtirası olmuştur.» Ve böylece sürüp gidiyor. (Karş. aynı zamanda Hegemann, A. E., 171.)

91. (77a) Karş. Kolnai, A. E., s. 313.

92. (77c) Ziegler için karşı. Kolnai, A. E., s. 398.

93. (78a) Bu aktarma Schopenhauer, **Grundprobleme**, (4. basım, 1890) ilk basım (1840)'ın önsözü, xix'den alınmıştır. Hegel'in «en yüce derinlik» hakkındaki sözleri **Jahrbücher des wissenschaftliche Literatur**, 1827, no. 127'den alınmıştır; Schopenhauer de bu sözleri aktarıyor, bkz. A. E. Son aktarma Schopenhauer, A. E., xvii'den alınmıştır.

BÖLÜM 13'in NOTLARI

Marx hakkındaki bölümün genel notu: Bu notlarda mümkün olduğu zamanlar **Kapital** ya da **H.o.M.**'e gönderme yapıyorum. **Kapital** derken, K. Marx'ın Everyman Double Volume Edition olarak çıkan, E. ve C. Paul tarafından çevrilmiş olan **Capital** adlı kitabı kastediyorum. **H.o.M.** 1935'te E. Burns tarafından hazırlanan **A. Handbook of Marxism** demektir, ama her zaman söz konusu metinlerin asıl basımlarının da sözü edilmiştir. Marx'tan ve Engels'ten alınan aktarmalar için 1927'den bu yana basılmakta olan ve D. Ryazanow ve başkaları tarafından hazırlanan, fakat halen tamamlanmamış olan, Moskova standart basımına (**Gesamttausgabe, GA** olarak kısaltıyorum), Lenin'den alınan aktarmalarda Martin Lawrence tarafından, sonradan Lawrence ve Wishart, basılan **Little Lenin Library**'ye değiniyorum (L. L. L. olarak kısaltılmıştır.) **Kapital**'in sonraki ciltlerinden söz ederken (I. cildi 1867'de basılmıştı) **Das Kapital** diyorum ve bununla 1885'te basılan cilt II'yi veya her ikisi de 1894'te basılan, cilt III, bölüm I'i ya da cilt III, bölüm II'yi kastediyorum. (Bunlar, III/1 ve III/2 olarak kısaltılmışlardır.) Açıkça belirtmek isterim ki, her ne kadar mümkün olduğu zamanlar sözü edilen çevirilere gönderme yapıyorsam da her zaman sözlerine sadık kalmıyorum.

1. (79b) Karş. V. Pareto, **Genel Toplumbilim Üzerine Deneme**, § 1843. (İngilizce çevirisi: **The Mind and Society**, 1935, cilt III, s. 1281; aynı zamanda karşı.

10. bölümün 65. notu.) Pareto şöyle diyor: «Hükümet etme sanatı insanın, bunları yoketmeye çalışarak enerjisini harcayacak yerde, bu türlü duygulardan yararlanma yollarını bulması demektir; çünkü, çoğu kez duyguları ortadan kaldırmaya çalışmanın tek sonucu, onların kuvvetlenmesine yol açmak olur. Kendini kendi duygularının körü körüne esiri olmaktan kurtarabilen kimse, başkalarının duygularını kendi amaçlarına hizmet edecek biçimde kullanabilir... Genel olarak yönetilenlerle yönetenler arasındaki ilişkinin bu olduğu söylenebilir. Kendine ve partisine en yararlı olan devlet adamı, kendisi önyargılardan arınmış olan, ama başkalarının önyargılarından yararlanmasını bilen adamdır.» Pareto'nun düşündüğü önyargılar türlü türlüdür: Ulusçuluk, özgürlük aşkı, insancılık. Ve işaret edebilir ki, her ne kadar Pareto kendini birçok önyargılardan kurtarmayı başarmışsa da hiç de hepsinden kurtulamamıştır. Bu yazdığı her sayfada, tabii özellikle, pek de yersiz olmayarak, "insancılık dininden" söz ettiği yerlerde açıkça görülür. Kendi dini insan-düşmanı dindir. Yaptığı seçimin önyargılarla önyargılardan arınmışlık arasındaki bir seçim değil de, insancılık önyargısı ile insan düşmanlığı önyargısı arasında bir seçim olduğunu kavrasaydı, belki üstünlüğünden o kadar emin olmazdı. (Önyargılar sorunu hakkında Bölüm 24'ün 8 (1). notuna ve metne bakınız.)

Pareto'nun «hükümet etme sanatı» hakkındaki düşünceleri çok eskidir; en az Platon'un amcası Kritias'a kadar uzanırlar ve Platoncu okulun geleneğinde etkili olmuşlardır. (8. bölümün 18. notunda işaret edildiği gibi.)

2. (79c) (1) Fichte ve Hegel'in düşünceleri, ulusal devlet ve ulusal kendi kaderini kendi çizme ilkeleri gibi gerici olmakla birlikte, Masaryk gibi açık toplum için çalışan kişilerin özdenlikle inandıkları ve demokrat Wilson'un benimsemiştiği fikirlerin ortaya çıkmasına yol açtı. (Wilson için bkz. örneğin A. Zimmern' in hazırladığı **Modern Political Doctrines**, 1939, s. 223 ve ötesi.) Bu ilkenin yer yüzünde, özellikle ulusların —yani dil gruplarının— ayrılmaları imkânsız olacak kadar birbirine geçmiş oldukları Avrupa'da, uygulanamaz olduğu açıktır. Artık herkes Wilson'un bu romantik ilkeyi Avrupa politikasına uygulamaya kalkmasının kötü sonuçlarını takdir edecek durumdadır. Versay Antlaşması'nın haşın bir antlaşma olduğu bir mithostur; Wilson'un ilkelerine uyulmamış olduğu da başka bir mithostur. Gerçek şudur ki, bu ilkelerin daha tutarlı bir biçimde uygulanmış olmaları imkânsızdı; ve Versay Antlaşması'nın başarısızlığa uğramasının başlıca nedeni, uygulanamaz olan Wilson ilkelerini uygulamaya kalkışmak olmuştur. (Bütün bunlar için karış. 9. bölümün 7., 12. bölümün 51-64. notları.)

(2) Bu paragrafın metninde söz konusu edilen Marxçılığın Hegelci niteliği ile ilgili olarak burada Marxçılığın Hegelcilikten devraldığı önemli görüşlerin bir listesini veriyorum. Benim, Marx hakkındaki incelemem bu listeye dayanmaz, çünkü ben, onu sıradan bir Hegelci olarak değil, kendi payına cevap verebilecek ve vermesi gereken ciddi bir araştırmacı olarak ele almak niyetindeyim. Aşağı yukarı türlü görüşlerin Marxçılık açısından önemine göre düzenlenmiş olan liste şudur:

(a) Tarihsicilik: Bir toplum biliminin yöntemi, tarihi, özellikle de insanlık tarihindeki eğilimlerin yönünü incelemektir.

(b) Tarihsel görecilik: Bir tarih devresindeki yasaların bir başka devrede yasa olmaları gerekmez. (Hegel bir devrede doğru olanların bir başka devrede de doğru olmalarının gerekmeceğini öne sürüyordu.)

(c) Tarihte içkin bir gelişme yasası vardır.

(d) Bu gelişme özgürlüğün ve akılcılığın artmasına yol açan bir gelişmedir, her ne kadar onun gerçekleşmesini sağlayan güçler bizim akla dayanan plânlamamız değil de, tutkularımız ve çıkarlarımız gibi akıldışı etkenler olsa bile. (Hegel buna, “aklın aldaticılığı” diyor.)

(e) Ahlâksal pozitivizm; ya da Marx söz konusu olunca, ahlâksal fütürizm. (Bu terimin anlamı Bölüm 22’de açıklanmaktadır.)

(f) Söz konusu gelişmenin yürütücü güçlerinden biri, sınıf bilincidir. (Hegel ulusun bilincini, “ulusal Ruh”u ya da “ulusal Deha”yı kullanır.)

(g) Yöntembilimsel özcülük. Diyalektik.

(h) Şu Hegelci fikirler Marx’ın da yazılarını etkilemiş, fakat sonraki Marxçılarda daha çok önem kazanmışlardır.

(h₁) “Salt biçimsel” özgürlük ya da demokrasi ile “gerçek” ya da “ekonomik” özgürlük ve demokrasi arasındaki ayrım; bu tutumla birlikte de liberalizme karşı belirsiz bir tutum, sevgi ile nefretin karışmasından meydana gelen bir tutum görülür.

(h₂) Kollektivizm.

Bundan sonraki bölümlerde ana tema yine (a)’dır. (a) ve (b) ile ilgili olarak aynı zamanda bu bölümün 13. notuna da bakınız. (b) için karş. 22-24’üncü bölümler. (c) için karş. 22 ve 25. bölümler. (d) için karş. Bölüm 22 (ve Hegel’in “aklın aldaticılığı” sözü için karş. 12. bölümün 84. notu.) (f) için karş. 16 ve 19. bölümler. (g) için bu bölümün 4. notunu, 17. bölümün 6. notunu, 15. bölümün 13. notunu, 19. bölümün 15. notunu, 20. bölümün 20-24. notlarını ve metni karşılaştırınız. (h₁) için karş. 17. bölümün 19. notu. (h₂) Marx’ın ruhbilimsicilik aleyhtarlığını da etkilemektedir, (karş. Bölüm 14’ün 16. notu); Marx’ın bireyin “bilincinin” bile toplumsal koşullar tarafından belirlendiğini öne süren kuramı, Devletin bireyden üstün olduğunu öne süren Platoncu-Hegelci öğretimin etkisi altında ortaya atılmıştır. Buna rağmen, temelde, Marx bir bireyciydi, ana kaygısı acı çeken insanlara yardım etmektir. Bundan dolayı kendi başına kollektivizm, yazılarında önemli bir yer tutmaz. —(f) altında sözü edilen kollektif bir sınıf bilinci üzerinde ısrar etmesi bir yana; (karş. örneğin 18. bölümün 4. notu). Ama Marxçı uygulama tasarılarında önemli bir yer tutar.

3. (30a) Kapital’de (s. 387-9) Marx gerek Platon’un işbölümü kuramı üzerine (karş. Bölüm 5’in 29. notu), gerekse Platon’un devletin kast niteliği üzerine ilginç şeyler söylemektedir. (Ne var ki, Marx, Sparta’dan değil, ancak Mısır’dan söz etmektedir; karş. 4. bölümün 27. notu.) Bu bağlamda Marx aynı zamanda İsokrates’in **Busiris**’inden, 15 vd., 224-5, ilginç bir bölüm aktarmaktadır; burada İsokrates önce Platon’unkine pek benzeyen bir işbölümünü savunan usavurmalar öne sürmektedir (Bölüm 5’in 25. notu); bundan sonra İsokrates şöyle devam ediyor: «Mısırlılar... o kadar başarılı olmuşlardır ki, bu gibi konuları ele alan en ünlü felsefeciler Mısır’ın anayasasını överler, Spartalıların... şehirlerini o kadar başarılı bir şekilde yönetmelerinin nedeni de, Mısırlıların yöntemlerini taklit etmiş olmalarıdır.» Ben İsokrates’in burada Platon’dan söz ediyor olmasının pek muhtemel olduğunu sanıyorum ve Crantor da Bölüm 4’ün 27 (3). notunda sözü edildiği gibi, Platon’u Mısırlıların çırağı olmakla suçlayanlardan söz ederken İsokrates’i kastediyor olabilir.

4. (30b) Ya da “aklı mahvedici”, karş. 12. bölümün 68. notu. Genel olarak **diyalektik** için, özellikle de Hegelci diyalektik için, karş. Bölüm 12, özellikle 28-33.

notlar. Marx'ın diyalektiğini bu kitapta ele almak niyetinde değilim, çünkü onu başka bir yerde inceledim. (Karş. **What is Dialectic?**, **Mind**, N. S., cilt 49, 1940, s. 403 vd.; aynı zamanda **Mind**, cilt 50, 1941, s. 311 ve ilerisinde çıkan düzeltmeye de bakınız.) Marx'ın diyalektiğinin de, Hegel'inki gibi, oldukça tehlikeli bir batık olduğunu düşünüyorum; ama, özellikle tarihsiciliğine yöneltilen eleştiri, diyalektiği hakkında söylenebilecek hemen her şeyi kapsayacağına göre, burada diyalektiğinin incelenmesinden vazgeçilebilir.

5. (80b) Karş. örneğin bu bölümün 11. notundaki alıntı.

6. (81a) Marx ve Engels ütopyacılığa ilkin **Komünist Manifestosu**'nda (III, 3) saldırırlar. (Karş. **H.o.M.**, 554 vd. = **GA**, Seri I, cilt 1, 55). Marx'ın «siyasal ekonomiyi... proleterlerin talepleriyle bağdaştırmaya çalışan burjuva ekonomistlere» yönelttiği saldırılar, özellikle Mill'e ve Comtecu okulun öteki üyelerine yönelttiği saldırılar için bkz. özellikle **Kapital**, 868 (Mill'e karşı, aynı zamanda bu bölümün 14. notuna da bakınız) ve 870 (Comtecu **Revue Positiviste**'e karşı; bkz. aynı zamanda Bölüm 18'in 21. notu). Tarihsicilik yerine toplum mühendisliği ve ütopyacı toplum mühendisliği yerine bölük pörçük toplum mühendisliği getirilmesi sorunu için karş. özellikle Bölüm 9. (Bkz. aynı zamanda 3. bölümün 9. notu; 5. bölümün 18 (3). notu; ve M. Eastman'ın **Marxism-Is it Science?** kitabının sözünün edildiği 9. bölümün 1. notu.)

7. (81a) (1) Lenin'den alınan iki aktarma Sidney ve Beatrice Webb'in **Soviet Communism** (2. baskı, 1937) adlı kitaplarının s. 650 ve ilerisinden alınmıştır; ve onlar da ikinci aktarmanın Lenin'in 1918 Mayıs'ında yaptığı bir konuşmadan alındığını söylüyorlar. Lenin'in nasıl durumu çabucak kavramış olduğunu görmek ilginçtir. Partisinin iktidara gelmesinden hemen sonra, **Devlet ve Devrim** adındaki kitabını yazdığı 1917 Ağustos'u sıralarında hâlâ salt tarihsiciydi. Yeni bir toplum kurmak çabası sırasında ortaya çıkacak çetin sorunların farkında olmak şöyle dursun, birçok Marxçılar gibi, böyle sorunların mevcut olmadığına, hiç olmazsa bunların tarih içinde kendiliklerinden çözüleceklerine inanıyordu. Karş. özellikle, **H.o.M.**, s. 757'deki **Devlet ve Devrim**'den alınan bölümler; (= Lenin, **State and Revolution**, **L. L. L.**, cilt, 14, s. 77-79) Lenin burada gelişmekte olan komünist toplumun türlü evrelerinde ortaya çıkacak örgütlenme ve idare sorunlarının basitliği konusunda ısrar etmektedir. «Yapılması gereken,» diyor, «herkesin eşit derecede çalışması, muntazaman kendi payına düşeni yapması ve eşit ücret almasıdır. Kapitalizm bunun için gerekli hesap ve denetim işlerini mümkün olduğu kadar basitleştirmiştir.» (aslında italik var.) «Bundan dolayı bunların işçiler tarafından devralımları gayet basit bir iştir, çünkü bu denetim yöntemleri "okuyup yazmasını ve aritmetiğin ilk dört kuralını bilen herkesin kullanabileceği" yöntemlerdir.» Bu hayret verecek kadar safdil görüşler aslında bütün görüşlerinin saflığını yansıtmaktadırlar. (İngiltere ve Almanya'da da buna benzer görüşler öne sürüldüğünü görüyoruz; karş. bu notun (2)'si.) Bunların karşısına Lenin'in iki üç ay sonra yaptığı konuşmaları koymak gerekir. Bunlar, kehanetçi «bilimsel sosyalist»in ilerideki sorun ve güçlükleri sezmekten ne kadar uzak olduğunu gösterirler. (Savaş komünizmi devresinin, bu kehanetçi ve teknoloji aleyhtarı Marxçılığın sonucu olan devrenin, güçlüklerini kastediyorum.) Ama bunlar aynı zamanda Lenin'in yapılan hataları görme ve kendi kendine itiraf etme yetisini de gösterirler. Lenin bu durum karşısında, kuramda olmasa bile uygulamada Marxçılıktan vazgeçmişti. Karş. «bilimsel sosyalizmin» iktidara gelmeden önceki salt tarihsici, yani kehanetçi ve teknoloji düşmanı (Lenin, «ütopy-

yacı olmayan» diyebilirdi, karş. **State and Revolution**, s. 70-71) niteliği için Lenin' in **State and Revolution**'unun s. 67-73'ü, yani **H. o. M.**, s. 742 ve ilerisi.

Ne var ki, Lenin toplum mühendisliğinin yapıcı yönlerini ele alan hiçbir kitap tanımadığını itiraf ederken, ancak Marxçıların, Marx'ın emirlerine uygun olarak, tam da bu türlü sorunlarda ilk adımları atmaya çalışmakta olan «masabaşı sosyalistlerinin ütopyacı saçmalarını» okumadıklarını gösteriyordu; örneğin, İngiltere'deki bazı Fabiancuları ve Avusturya'da A. Menger'i (örneğin, **Neue Staatslehre**, 2. basım, 1904, s. 248 ve ilerisi) ve J. Popper-Lynkeus'u düşünüyorum. Bu sonuncu kişi birçok verimli teklifler ortaya atmış olmaktan başka, bir kolektif çiftçilik teknolojisi, özellikle sonradan Rusya'da kurulanlar gibi dev işletmeler teknolojisi, geliştirmiştir. (Bkz. **Allgemeine Nahrungspflicht** adlı kitabı, 1912; karş. özellikle 1923'teki 2. basımın s. 206 vd., 300 vd.). Ama Marxçılar, onu bir «yarı-sosyalist» saymışlar ve önemsememişlerdir. Ona «yarı-sosyalist» demelerinin nedeni, tasarladığı toplumda bir özel sektöre yer vermesiydi; o, devletin ekonomik etkenliklerini herkesin temel gereksinmelerinin karşılanmasına —«garanti edilen asgarî yaşama koşullarına»— inhisar ettiriyordu. Bunun dışındaki her şey sonuna kadar rekabete dayanan bir sisteme bırakılacaktı.

(2) Lenin'in yukarıda aktarılan **Devlet ve Devrim**'de ileri sürdüğü görüşleri (J. Viner'in de işaret ettiği gibi) John Carruthers'in **Socialism and Radicalism** adlı kitabında öne sürdüğü düşüncelere pek benzemektedir; (karş. Bölüm 9'un 9. notu) bkz. özellikle s. 14-16. «Kapitalistler,» diyor, «karmaşık olmakla birlikte, işletilebilecek kadar öğreten bir maliye sistemi icat etmişlerdir. Çok daha basit olmakla birlikte, buna benzeyen bir maliye sistemi bir sosyalist fabrikasının seçilecek yöneticisine fabrikasını nasıl yöneteceğini öğretebilir; ve artık ondan sonra onun da, kapitalist gibi meslekten birinin yardımlarına ihtiyacı kalmaması gerekir.»

8. (81b) Bu safdil doğacı slogan Marx'ın (Bryan Magee'nin pek nazikçe dikkatimi çektiği gibi. Marx'ın da Louis Blanc'ın **L'Organisation du Travail** adlı yapıtından almış olduğu) «komünizm ilkesi»dir. Kaynakları erken Platonculukta ve Hristiyanlıktadır (karş. Bölüm 5'in 29. notu; **Resullerin İşleri**, 2, 44-45 ve 4, 34-35; aynı zamanda 24. bölümün 48. notuna da bakınız.) Lenin bunu, **State and Revolution**'unda aktarıyor; bkz. **H. o. M.**, 752 (= **State and Revolution**, 74) Marx'ın, S. S. C. B.'nin **Yeni Anayasa**'sında (1936) yer alan «Sosyalizm ilkesi» daha zayıftır; karş. 12. Madde: (S. S. C. B.'de «herkesten yeteneğine göre, herkese çalıştığı kadar» diyen sosyalizm ilkesi gerçekleşmiştir» diye okuyoruz orada. Eski Hristiyanlığın kullandığı «gereksinmesine göre» sözü yerine, «çalıştığı kadar» sözlerinin konması romantik ve ekonomik açıdan oldukça belirsiz olan doğacı bir cümle yerine oldukça kullanışlı, fakat alelâde bir ilkenin (kapitalizmin bile benimseyebileceği bir ilkenin) geçmesine yol açmaktadır.

9. (81c) Engels'in ünlü bir kitabının adını imâ ediyorum: «**Sosyalizmin Bir Ütopya Olmaktan Kurtulup Bilim Olması**. (Bu kitap, **Socialism: Utopian and Scientific** adı altında İngilizce olarak basılmıştır.)

10. (72a) Bkz. benim **Poverty of Historicism** adlı kitabım. (**Economica**, 1944.)

11. (82b) Bu, Marx'ın **Feuerbach Üzerine Tezler**'inin 11'incisidir (1845), karş. **H. o. M.**, 231; (= F. Engels, **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie**, J. W. Dietz, Nachf. Berlin, 1946, 56). Aynı zamanda bu bölümün 14-16. notlarına ve **The Poverty of Historicism**'in 1, 17 ve 18. bölümlerine de bakınız.

12. (82c) Burada belirimcilik sorununun metafizik, ya da yöntembilimsel yönlerini ayrıntılarıyla ele almak niyetinde değilim. (Bu konuda Bölüm 22'de de birkaç söz söylenmiştir.) Ama, "bilimsel yöntem" ile "belirimcilik" sözlerini eş-anlamli saymanın ne kadar yetersiz olduğuna işaret etmek isterim. Hâlâ bunu yapanlar çıkıyor, hattâ B. Malinowski kadar yetkin ve açık sözlü yazarlar arasından bile. Örneğin, karş. **Human Affairs** (hazırlayanlar Catell, Cohen ve Travers, 1937) Bölüm XII'de çıkan yazısı. Ben bu yazının yöntembilimsel eğilimlerine, insanbilimdeki romantik eğilimlere yönelttiği zekice suçlamaya olduğu kadar bilimsel yöntemin toplum bilimlerinde de uygulanması taleplerine, sonuna kadar katılıyorum. (Bkz. özellikle s. 207 vd., 221-24.) Ama, Malinowski'nin, «insan kültürü konusundaki araştırmalarda belirimciliğe başvurulmasını» savunduğu zaman, «belirimcilik»ten, basbayağı bilimsel yöntemi anlamıyorsa, ne anladığını anlayamıyorum. (s. 212; karş. örneğin s. 252.) Ne var ki, bu özdeşleştirme geçerli değildir ve metinde gösterildiği gibi, tehlikeli de olabilir; çünkü tarihsiciliğe yol açabilir.

13. (83b) Tarihsiciliğe yöneltmiş bir eleştiri için bkz. **The Poverty of Historicism. (Economica, 1944).**

Marx'ın "doğal bir tarihsel gelişme yasası olduğu" inancına saplanıp kalmasını mazur görebiliriz, çünkü çağının en iyi bilim adamlarından bazıları da bu görüşe katılıyorlardı; (örneğin, T. H. Huxley; karş. **Lay Sermons**, 1880, s. 214) bir «evrim yasası» ortaya koymanın mümkün olacağına inanıyorlardı. Ama deneysel bir «evrim yasası» olamaz. **Dünya yüzündeki** hayatın belli şekillerde gelişmiş olduğunu öne süren belli bir hipotez vardır. Ama evrensel ya da doğal bir evrim yasası en azından **bütün** gezegenlerdeki hayatın gelişme şekilleri üzerine bir hipotez olmalıdır. Başka sözlerle ne zaman bir tek sürecin gözlenmesi ile yetinmek zorunda kalırsak orada bir "doğa yasası" bulmayı ve denetlemeyi umamayız. (Tabii, örneğin genç organizmaların gelişmeleri ile ilgili evrim yasaları vardır.)

Toplumbilim yasaları, hattâ ilerleme sorununa ait toplumbilim yasaları olabilir; örneğin düşünce özgürlüğünü ve düşüncenin yayılmasını koruyan ve açık tartışmaları garanti altına alan hukukî kurumların bulunduğu toplumlarda bilimin ilerleyeceği varsayımı gibi. (Karş. Bölüm 23.) Ama **tarih yasalarından** söz etmememin daha doğru olacağını düşündüren nedenler vardır. (Karş. 25. bölümün 7. notu ve metin.)

14. (83c) Karş. **Kapital**, 864. (Birinci basımın önsözü. Mill'in bunlara benzer başka sözleri için bkz. bu bölümün 16. notu.) Aynı yerde Marx şöyle de diyor: «Bu yapının nihaî amacı, çağdaş toplumun ekonomik hareket yasalarını açığa çıkarmaktır.» (Bununla karş. **H. o. M.**, 374 ve bu bölümün 16. notu.) Bu bölümleri Marx'ın (bu bölümün 11. notuna gönderen metinde kısmen aktarılan) **Feuerbach Üzerine Tezler**'inin 11. ile karşılaştırsak eylemciliği ile tarihsiciliği arasındaki tutarsızlık daha açıkça ortaya çıkar. **The Poverty of Historicism**'de bu çatışmayı Marx'ın tarihsiciliğini tıpkı Feuerbach'a yönelttiği eleştiriye benzeyen bir biçimde dile getirerek daha da belirgin bir hale getirmeye çalıştım. Marx'ın metinde aktarılan sözlerini şöyle dile getirebiliriz: Tarihsici ancak toplumsal gelişmeyi yorumlayabilir ve türlü yollardan ona yardımcı olabilir; ne var ki, ana iddiası **onun hiç kimse tarafından değiştirilemeyeceğidir**. Aynı zamanda, Bölüm 22'ye, özellikle not 5 ve sonraki notlara bakınız.

15. (84c) Karş. **Kapital**, 469; bundan sonraki üç aktarma **Kapital**, 868'den alınmıştır. (İkinci basımın önsözü. «Yüzeyde kalmış bir bağdaştırmacılık» sözleri

aslındaki pek sert ifadeyi tam olarak karşılamamaktadır); 673 ve 830. Metinde sözü edilen «bol dolaylı belgeler» için bkz. örneğin A. E., 105, 562, 649, 656.

16. (84c) Karş. **Kapital**, 864 = H. o. M., 374; karşı. bu bölümün 14. notu. Bundan sonraki alıntılar J. S. Mill, **A System of Logic** (ilk basımı 1843; 8. basımından aktarılmıştır)'den: VI. Kitap, Bölüm X; § 2 (son) § 1 (başı), § 1 (sonu); alınmışlardır. Mill'in (hemen hemen Marx'ın, bu bölümün 14. notunda aktarılan, ünlü sözleri ile aynı şeyi anlatan) ilginç sözlerine Mill'in **Logic**'inin aynı bölümünde, § 8'de rastlanabilir. «Toplumsal düzen ve gelişme yasalarını» arayan tarihsel yöntemle değinerek Mill şöyle diyor: «Bunların yardımıyla bundan sonra yalnız insanlığın geleceğini önceden tahmin etmeyi başarmakla kalmayıp **doğal gelişmenin yararlı olan yönlerini nasıl hızlandırabileceğimizi de öğrenmemiz** ve böylece içindeki zararlı eğilimlere karşı tedbirler almamız ve ilerlemesinin kaçınılmaz sonucu olarak soyumuzun başına gelecek kazalardan ve tehlikelerden korunmamız mümkün olabilir» (italikler benim.) Ya da Marx'ın dediği gibi, “doğum sancılarını azaltmak”.

17. (85a) Karş. Mill, A. E., § 2; bundan sonraki sözler § 3'ün ilk paragrafından alınmışlardır. “Döngüsel ya da düz yörünge” sözleri geçen bölüm § 3'ün 2. paragrafından alınmıştır. «Yörüngeler»den söz ederken Mill herhalde Platon'un **Devlet Adamı**'nda ya da Machiavelli'nin **Livy Üzerine Konuşmaları**'nda öne sürülen türden döngüsel tarihî gelişim kuramlarını düşünüyor.

18. (85b) Karş. Mill, A. E., § 3'ün son paragrafının başları. Bütün bu bölümler için aynı zamanda 14. bölümün 6-9. notlarını ve **The Poverty of Historicism**'in 22, 24, 27 ve 28. bölümlerini de karşılaştırınız.

19. (85c) **Ruhbilimcilik** ile ilgili olarak burada pek iyi bir ruhbilimci olan D. Katz'dan birkaç söz aktarabilirim. («“Ruhbilimsicilik” sözü Husserl'den gelmedir.) Aktardığım satırları Katz'ın (Cattel, Cohen ve Travers tarafından hazırlanan) **Human Affairs** (1937)'in Bölüm III'ünde çıkan **Psychological Needs** adlı yazısından alıyorum. «Felsefede bir süreden beri ruhbilimi bütün öteki bilimlerin temeline koymaya çalışan bir eğilim vardır... Bu eğilime çoğu zaman ruhbilimcilik denir... Ne var ki, toplumbilim ve ekonomi gibi ruhbilimle daha yakından ilgili bilimlerin bile ruhbilimsel olmayan bir çekirdekleri vardır.» Ruhbilimsicilik 14. bölümde etraflı olarak ele alınacaktır. Aynı zamanda 5. bölümün 44. notunu da karşılaştırınız.

20. (85c) Karş. Marx'ın **A Contribution to the Critique of Political Economy** (1859)'ye yazdığı önsöz; H. o. M.,'de aktarılmıştır, 371 (= Karl Marx, **Zur Kritik der Politischen Ökonómie**, hazırlayanlar K. Kautsky, J. W. Dietz; Nachf. Berlin, 1930, LIV-LV; aynı zamanda **Kapital**, s. xv vd.) Bu bölüm 15. bölümün 13. notunda ve 16. bölümün 3. notunda daha tam olarak aktarılmaktadır; aynı zamanda 14. bölümün 2. notuna da bakınız.

BÖLÜM 14'ÜN NOTLARI

1. (86a) Karş. geçen bölümün 19. notu.

2. (86a) Karş. Marx'ın, aynı zamanda 13. bölümün 20. notunda, 15. bölümün 13. notunda ve 16. bölümün 3. notunda da sözü edilen, **A Contribution to the Critique of Political Economy**'ye yazdığı önsöz; karşı. H. o. M., 372 = **Kapital**, s.

xvi. Bkz. aynı zamanda Marx ve Engels, **Alman İdeolojisi**, (H. o. M., 213 = GA, seri I, cilt v, 16): «Bilinç hayatı belirlemez, hayat bilinci belirler.»

3. (86c) Karş. bu sorunu, Marx'a değinmeksizin, benzer bir bağlamda ele alan M. Ginsberg, **Sociology** (Home University Library, s. 130 ve ilerisi.)

4. (87a) Karş. örneğin Field Museum of Natural History, Chicago, tarafından basılan **Zoology Leaflet 10**, 1929.

5. (87b) Kurumculuk için bkz. özellikle 3. bölüm (9 ve 10. notlar) ve 9. bölüm.

6. (88a) Karş. Mill, **A System of Logic**, VI; IX, § 3. (Karş. aynı zamanda 13. bölümün 16-18. notları.)

7. (88b) Karş. Mill, **A. E.**, VI; VI, § 2.

8. (88b) Karş. Mill, **A. E.**, VI; VII, § 1. «Yöntembilimsel bireycilik» ile «yöntembilimsel kolektivizm» arasındaki karşıtlık için bkz. P. A. von Hayek'in **Scientism and the Study of Society** adlı kitabı, Bölüm II, altbölüm VII (**Economica**, s. 41 ve ötesi.)

9. (89a) Bu ve bundan sonraki aktarma için bkz. **A. E.**, VI, X, § 4.

10. (89c) "Toplumbilim yasaları" sözünü toplum hayatının normatif yasalarını değil, doğal yasalarını dile getirecek anlamda kullanıyorum; karş. 5. bölümün 8-9. notları.

11. (90a) Karş. 3. bölümün 10. notu. (Bu bölüm, benim **The Poverty of Historicism-Economica**, N. S. xi, 1944 adlı yazımın II. bölümünün s. 122'sinden alınmıştır.

Toplum kuramını ilk kez olarak hemen bütün davranışlarımızın istenmeyen toplumsal seğdirimleri olarak tasarlayan kişinin Marx olduğu yolundaki görüşü, (1924'de) özel tartışmalarda Marxçılığın bu yönünü ısrarla belirtmiş olan K. Polanyi'ye borçluyum.

* (1) Dikkat edilmelidir ki, Marxçılığın yukarıda sözü edilen ve Marx'ın yöntem anlayışı ile benimki arasında önemli bir benzerliği meydana getiren görünümüne rağmen, bu istenmeyen seğdirimlerin asıl incelenmesi gerektiği konusunda Marx'ın görüşleri ile benimkiler arasında önemli bir uyumsuzluk vardır. Çünkü Marx, **yöntembilim açısından bir kolektivisttir**. O, bu istenmeyen seğdirimlerin ortaya çıkmasına yol açan etkenin kendi başına "bir ekonomik ilişkiler sistemi" olduğuna, kendi paylarına belki "üretim yolları" ile açıklanabilecek olan, ama bireylere, onların davranış ve ilişkilerine başvurularak açıklanamayacak bir kurumlar sistemi olduğuna inanıyor. Buna karşılık ben, kurumların —ve geleneklerin— bireylere başvurularak, yani türlü durumlarda türlü hareketler yapan bireylerin hareketlerine ve bu hareketlerin kasdî olmayan sonuçlarına başvurularak incelenebileceğini savunuyorum.

(2) Metindeki "tuval temizleme"den ve Bölüm 9'dan söz eden bölümler, 9. bölümün 9 ve 12. notlarına ve metnine değinmektedirler.

(3) Hareketlerimizin kasdî olmayan toplumsal seğdirimleri hakkında (bu notun ait olduğu paragrafta ve ondan sonra gelen bazı paragraflarda) söylenen sözlerle ilgili olarak fiziksel bilimlerde (ve mühendislik ve teknoloji alanlarında da) durumun buna biraz benzediğine işaret etmek isterim. Burada teknolojinin görevi de, geniş çapta bizi yaptığımız şeylerin kasdî olmayan sonuçlarından haberdar etmektir. (Örneğin, bir köprünün, bazı elemanlarını kuvvetlendirirsek, fazla ağırlaşacağını haber vermektedir.) Ne var ki, benzerlik daha da ileri gitmektedir. Mekanik icatlarımız pek ender olarak tasarladığımız gibi gerçekleşirler. Otomobili icat edenler, herhalde otomobilin yol açacağı toplumsal seğdirimleri

kestirememişlerdir; ama onun mekanik seğdirimlerini, örneğin hangi yollardan bozulacağını da kestirememiş oldukları kuşkusuzdur. Ve icat ettikleri otomobiller bu bozulmaları önlemek için değişmelere uğrarken tanınmaz hale geldiler. (Ve onlarla birlikte bazı insanların niyet ve dürtüleri de değişti.)

(4) Metnin biraz ilerisinde Komplo Kuramına yönelttiğim eleştiriler ile karşı. **(Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, 1948, cilt I, s. 82** ve ilerisinde çıkan) **Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory** adlı yazım (özellikle s. 87 ve ilerisine bakınız) ve **(The Rationalist Annual, 1949, s. 36. ve ilerisinde çıkan) Towards a Rational Theory of Tradition** adlı yazımı. (Bkz. özellikle s. 40 vd.) *

12. (92c) Mill'in **Logic**'inden bu bölümün 8. notunda aktarılan bölüme bakınız.

13. (93b) Karş. 10. bölümün 63. notu. Platon (**Devlet**'in VIII ve IX. kitaplarında ve **Kanunlar**'da), Aristoteles, Machiavelli, Pareto ve birçok başka düşünür, kudret mantığına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

14. (93b) Karş. Marx, Weber'in **Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre** (1922) adlı yapıtı, özellikle s. 408 vd.

Burada sık sık tekrarlanan toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı yöntemlerle çalıştıklarını, çünkü "toplum atomları"nı, yani kendimizi, dolaysız tanıma yolu ile bildiğimizi, buna karşılık fiziksel atomlar hakkındaki bilgimizin ancak hipotetik olduğunu öne süren iddia hakkında birkaç söz söylenebilir. Yukarıda anlatılan iddiadan, çoğu kişi (örneğin, Carl Menger) toplum bilimlerinin yönteminin, kendimiz hakkındaki bilgimizden yararlandığı için, doğa bilimlerinin "nesnel" yöntemlerine karşılık, "öznel" bir yöntem olduğu sonucuna varırlar. Ne var ki, bu tür bilgiler ancak genellendikleri zaman, yani kendimiz hakkında bildiklerimizin başkaları için de geçerli olduklarını varsayarsak, yararlı olurlar. Ama bu varsayım da hipotetik niteliktedir ve "nesnel" nitelikteki deneylerde denetlenmesi ve düzeltilmesi gerekir. (Çikolata sevmeyen insanlara rastlamazdan önce bazıları kolayca herkesin çikolata sevdiğine inanabilirler.) Hiç kuşkusuz "toplum atomları" söz konusu olunca, yalnız kendimiz hakkındaki bilgimizden dolayı değil, aynı zamanda dilin kullanılmasından dolayı da, daha avantajlı bir durumdayız. Ama bilimsel yöntem açısından kendimiz hakkındaki sezgimize dayanan bir hipotezin durumu da fiziksel atomlar hakkındaki bir varsayıminkinden farklı değildir. Fiziksel atomlar hakkındaki kuram da fizikçinin aklına fiziksel atomlar hakkında bildirdiklerinin verdiği ilham sayesinde gelmiş olabilir. Her iki halde de, sezgisi yalnız hipotezi öne sürenin özel hayatını ilgilendirir. "Kamusal" olan ve bilimi ilgilendiren, yalnız hipotezin deneyimlerle denetlenip denetlenemeyeceği ve bu denetlemeler sayesinde doğrulanmış olup olmadığıdır.

Bu açıdan toplumsal kuramlar da fizik kuramlarından daha "öznel" değildirler. (Ve örneğin, öznelci değer kuramından söz edecek yerde "öznel değerler kuramı"ndan, ya da "seçmeli davranışlar kuramı"ndan söz etmek daha açık olur; bkz. aynı zamanda 20. bölümün 9. notu.)

15. (93c) Bu paragraf metinde sözü edilen yanlış anlamının önüne geçmek için yazılmıştır. Böyle bir yanlış anlamının mümkün olabileceğine dikkatimi çektiği için Prof. E. Gombrich'e minnettarım.

16. (94c) Hegel "idea"sının "mutlak olarak", yani herhangi bir kimsenin düşüncesinden bağımsız olarak varolduğunu öne sürüyordu. Bundan dolayı Hegel'in ruhbilimsiciliğe katılmadığına karar verilebilir. Ama Marx, yerinde olarak, Hegel'in bu "mutlak idealizm"ini ciddiye almamış, onu gizli bir ruhbilimsicilik

saymış ve ona göre de onunla savaşımıştır. Karş. **Kapital**, 873 (italikler benim): «Hegel için —hattâ “idea” adı altında bağımsız bir konu ya da etken olarak ortaya koymaya kalkıştığı— **düşünce süreci gerçekliğin yaratıcısıdır.**» Marx saldırısını yalnız düşünce sürecinin —ya da bilincin veya aklın— “gerçekliği” yarattığı görüşüne yöneltiyor; ve onun —maddî evren şöyle dursun— toplumsal gerçeklikleri bile yaratmadığını göstermeye çalışıyor.

Bireyin topluma bağlı olduğunu öne süren Hegelci öğretiyi için (Bölüm 12’nin altbölümü iii’ünden başka) Bölüm 23’teki, bilimin kamusal, daha doğrusu kişiler-arası, niteliği hakkındaki sözlere ve Bölüm 24’deki, bunlara karşılık olan akıl-sallıktaki kişilerarası öge hakkındaki sözlere bakınız.

BÖLÜM 15’in NOTLARI

1. (95b) Karş. Cole’un **Kapital**’e yazdığı önsöz, s. XVI’de. (Ama aynı zamanda bundan sonraki nota da bakınız.)

2. (95c) Lenin de bazen “âdi Marxçılık” deyimini kullanmıştır, ama biraz farklı anlamda. Âdi Marxçılığın ne dereceye kadar Marxçılıktan farklı olduğu, Cole’un A. E., s. XX’deki, incelemesinden, Bölüm 16’nın 4 ve 5. notlarına gönderen metinden ve 17. bölümün 17. notundan anlaşılabilir.

3. (95c) Adler’e göre, kudret iştiyakı, tabii, gerçekten kişinin aşağılık duygularını üstünlüğünü ortaya koyarak yenmeye çalışmasından ibarettir.

Bazı âdi Marxçılar, hattâ modern insanın felsefesinin son, tamamlayıcı ayrıntılarının “göreciliği” ya da “göreliliği”, yani inançlarında, “her şeyin görelî olduğunu” keşfetmiş olan Einstein tarafından sağlanmış olduğuna inanırlar.

4. (96c) J. F. Heckler, (**Moscow Dialogues**, s. 76’da) Marx’ın sözde “tarihi maddeciliği” hakkında şöyle diyor: «Ben buna, “diyalektik tarihsicilik” ya da... bu tür bir ad vermeyi tercih ederdim.» Burada bir kez daha okuyucunun dikkatine sunmak isterim ki, bu kitapta Marx’ın diyalektiğini ele almıyorum, çünkü onu başka yerde inceledim. (Karş. Bölüm 13’ün 4. notu.)

5. (97a) Herakleitos’un sloganı için karş. özellikle 2. bölümde not 4 (3)’e gönderen metin, 4. bölümün 16-17. notları ve 6. bölümün 25. notu.

6. (97a) Bundan sonraki iki aktarına da **Kapital**, 873’ten (cilt I’in ikinci basımının önsözünden) alınmışlardır.

7. (97c) Karş. ileriki aktarmaların alındığı, **Das Kapital**, cilt III/2 (1894), s. 355; yani Bölüm 48, altbölüm III.

8. (99c) Karş. **Das Kapital**, cilt III/2, sözü edilen yerde.

9. (99c) Bu paragraflardaki alıntılar için karş. F. Engels, **Anti-Dühring**; bkz. H. o. M., 298, 299 (= F. Engels, **Herrn Eugen Deuhring’s Umwaelzung der Wissenschaft**, GA, özel cilt, s. 294-5.)

10. (101a) Örneğin, Mısır geometrisinin gelişmesinde (kadastro gereksinmesi gibi) ekonomik sorunların etkisi ve Yunan’da ilk Pythagorasçı geometrinin çok farklı bir gelişme izlemesi gibi sorunları düşünüyorum.

11. (101b) Karş. özellikle 14. bölümün 13. notunda verilen **Kapital**’den alınma bölüm; aynı zamanda bundan sonraki nota gönderen metinde ancak kısmen aktarılmış olan **A Contribution to the Critique of Political Economy**’nin önsözü-

nün tamamı. Marx'ın özcülüğü ve "gerçeklik" ile "görünüm" arasındaki ayrım için bkz. bu bölümün 13. notu ve 17. bölümün 6 ve 16. notları.

12. (101b) Ama yine de Hegelci ya da Platoncu bir idealizmden iyi olduğunu öne sürmek eğilimindeyim; **What is Dialectic?** adlı yazımda da belirttiğim gibi, ikisi arasında bir seçim yapmak zorunda olsaydım (ne mutlu ki değilim) maddeciliği seçerdim. (Karş. buradakilerine çok benzeyen sorunları ele aldığım **Mind**, cilt 49, s. 422.)

13. (102c) Bu ve bundan sonraki alıntılar için karşı. Marx'ın **A Contribution to the Critique of Political Economy**'ye yazdığı önsöz, **H. o. M.**, 372 (= **Zur Kritik der politischen Oekonomie**, LV).

Marx'ın **Poverty of Philosophy** adlı kitabının II. bölümündeki **Second Observation** —ikinci gözlem— bu satırlara (ve Bölüm 16'nın 3. notuna gönderen metne) epeyce ışık tutmaktadır. Karş. **H. o. M.**, 354 vd. (= **GA**, seri I, cilt VI, s. 179-80) — çünkü burada Marx, toplumu pek açık olarak **üç tabakaya** ayırmaktadır, bu terimi kullanmak caiz ise. Bu tabakaların ilki "gerçekliğe" ya da "öze", ikincisi ve üçüncüsü ise birinci ve ikinci derecedeki görünümlere karşılık gelmektedir. (Bu ayrım Platon'un İdealar, duyumlanabilir şeyler ve duyumlanabilir şeylerin imgeleri arasında yaptığı ayrıma pek benzemektedir; karşı. Platon'un özcülüğü sorunu için Bölüm 3; Marx'ın bunlara karşı gelen düşünceleri için aynı zamanda 17. bölümün 8 ve 16. notlarına da bakınız.) **İlk** ya da temel tabaka —veya "gerçeklik"— maddesel tabakadır, toplumdaki makineler ve öteki maddesel üretim araçlarıdır; Marx bu tabakaya "üretim güçleri" ya da "maddesel üretkenlik" demektedir. İkinci tabakaya "üretim ilişkileri" ya da "toplumsal ilişkiler" diyor; bunlar birinci tabakaya bağlıdır: «Toplumsal ilişkiler üretim güçleri ile yakından ilgilidirler. Yeni üretim güçlerini gerçekleştirirken insanlar üretim biçimlerini de değiştirirler; üretim biçimlerini değiştirirken de hayatlarını kazanma biçimlerini değiştirirler — tüm toplumsal ilişkilerini değiştirirler.» (İlk iki tabaka için 16. bölümün 3. notuna gönderen metni karşılaştırınız.) Üçüncü tabaka **ideolojilerden**, yani hukuksal, ahlâksal, dinsel ve bilimsel fikirlerden meydana gelir: «Toplumsal ilişkilerini maddesel üretkenliğe uygun olarak kuran insanlar aynı zamanda ilkelerini, düşüncelerini ve kategorilerini de toplumsal ilişkilerine uygun olarak ortaya koyarlar.» Bu incelemenin sözlerini kullanırsak, Rusya'da ilk tabakanın üçüncüdeki değişiklikler sonunda değiştiğini öne sürebiliriz; bu da Marx'ın kuramının kesin olarak yanlışlanmasıdır. (Bundan sonraki nota da bakınız.)

14. (103a) Çok genel kehanetlerde bulunmak pek kolaydır; örneğin akla yakın bir süre içinde yağmur yağacağını kehanet etmek. Bundan dolayı, onyılların birinde, bir yerlerde bir devrim olacağını kehanet etmek iş değildir. Ama gördüğümüz gibi, Marx bundan ileri çok az şey söylemiştir; ve söylediği tam da sözlerinin olaylar tarafından yanlışlanmasına imkân verecek kadardır. Bu yanlışlamayı yorumlar aracı ile ortadan kaldırmaya çalışanlar Marx'ın sistemindeki son bilimsellik kırıntılarını da ortadan kaldırmaya çalışıyorlar. Bu takdirde, o artık (**Logik der Forschung**'umda kullandığım anlamda) büsbütün "metafizik" bir sistem haline gelir.

Marx'ın, kuramına uygun olarak, herhangi bir devrimin mekanizmasını nasıl tasarladığını burjuvaların toplumsal devrimini —ki buna aynı zamanda "endüstri devrimi" de denir— betimleyen, **Communist Manifesto**'dan alınan şu satırlar göstermektedir (Bkz. **H. o. M.**, 28; italikler benim; = **GA**, seri I, cilt vi, s. 530-531): «Burjuvaların temellerini dayandırdıkları üretim ve değişim biçimleri

feodal toplumda ortaya çıkmışlardı. Üretim ve değişim biçimlerinin gelişmesinin belli bir devresinde ... feodal mülkiyet ilişkileri **halen gelişmiş olan üretim güçleri** ile bağdaşamaz hale geldiler. Bunlar, yalnızca ayakbağı olmak durumuna düştüler. Kırılıp atılmaları gerekti. Ve gerçekten de kırılıp atıldılar.» (Karş. aynı zamanda bu bölümün 11. notuna gönderen metin ve 17. bölümün 17. notu.)

15. (103a) Karş. H. Heine, **Religion and Philosophy in Germany**. (İngilizce çevirisi, 1882; buradaki aktarma P. Carus'un hazırladığı **Kant's Proglomena**, (1912) adlı kitabın ekinden alınmıştır; s. 267.)

16. (103b) Bu dostluğa tanıklık eden bir belge **Kapital**'de, s. 671'in 2. dipnotunda bulunabilir.

İtiraf ederim ki, Marx çoğu zaman hoşgörüsüz olmuştur. Buna rağmen öyle sanıyorum ki, (ama bunda yanılmam pekâlâ mümkün) her türlü dogmacılığın zaafını görecektense kadar eleştirici bir aklı vardı ve kuramlarının nasıl birtakım dogmalar haline getirilmiş olduğunu görseydi, bundan hoşlanmazdı. (Bkz. Bölüm 17'nin 30. notu ve **What is Dialectic**'in 425. sayfası. Karş. aynı zamanda 13. bölümün 4. notu.) Yine de Engels'in Marxçıların hoşgörüsüzlüklerine ve katılıklarına katlanmaya hazır olmuş olduğu anlaşılıyor. **Kapital**'in ilk İngilizce çevirisine yazdığı önsözde kitap hakkında şöyle diyor (Karş. **Kapital**, 886): «Bu kitaba, Avrupa'da, çoğu zaman çalışan sınıfın İncil'i adı verilir.» Ve "bilimsel sosyalizm"i bir din gibi gösteren bu betimlemeye itiraz edecek yerde Engels, öne sürdüğü fikirlerle, kitabın bu ada hak kazanmış olduğunu, çünkü «bu yapıtta varılan sonuçların günden güne» bütün dünyadaki «yüce işçi hareketinin temel ilkeleri haline geldiğini» öne sürüyor. Buradan, bir zamanlar Marx'ı olduğu kadar, Engels'i de esinlendirmiş olan eleştirici, yani bilimsel tutuma bağlı kalanların afaret edilmelerine ve sözlerinin küfür sayılmasına ancak bir adım kalmıştır.

BÖLÜM 16'nın NOTLARI

1. (104a) Karş. Marx ve Engels, **The Communist Manifesto**; bkz. **H. o. M.**, s. 22 (= **GA**, seri I, cilt VI, 525). Bölüm 4'te işaret edildiği gibi (bkz. 5/6 ve 11/12. notlara gönderen metinler) Platon'da bunlara çok benzeyen düşünceler savunuyordu.

2. (104c) Karş. 14. bölümün 15. notuna götüren metin.

3. (106a) Karş. Marx, **The Poverty of Philosophy**, **H. o. M.**, 355 (= **GA**, seri I, cilt VI, 179) (Aktarılan satırlar 15. bölümün 13. notunda aktarılan satırların alındığı yerden alınmışlardır.)

4. (106a) Karş. **A Contribution to the Critique of Political Economy**'nin önsözü; karş. **Kapital**, xvi ve **H. o. M.**, 371 vd. (= **Zur Kritik der politischen Oekonomie**, LIV-LV, Bkz. aynı zamanda 13. bölümün 20. notu, 14. bölümün 1. notu, 15. bölümün 13. notu ve metin.) Burada aktarılan satırlara, özellikle "maddesel üretim güçleri" ve "üretim ilişkileri" terimlerine, 15. bölümün 13. notunda aktarılan sözler epeyce ışık tutarlar.

5. (106c) Karş. **Kapital**, 650 vd. Bkz. aynı zamanda **Kapital**, 138 ve ilerisindeki kapitalist ile pinti hakkındaki sözler, **H. o. M.**, 437; karş. aynı zamanda 17. bölümün 17. notu. **The Poverty of Philosophy**, **H. o. M.**, 367 (= **GA**, seri I, cilt vi,

s. 189)'de Marx şöyle diyor: «Her ne kadar modern burjuvazinin bütün üyeleri, başka bir sınıf karşısında aynı sınıfın içinde olmaları hasebiyle, ortak bir çıkar etrafında birleşirlerse de birbirleriyle rekabet ettikleri için çıkarları aynı zamanda çatışır da. Bu çıkar karşıtlığı, yaşadıkları burjuva hayatının ekonomik koşullarının bir sonucudur.»

6. (107a) **Kapital**, 651.

7. (107b) Bu, ulusun gerçek çıkarının, ulusçuların, özellikle de liderin, öznel akıllarında bilinçleştirdiğini öne süren Hegel'in ulusçu tarihsiciliğine pek benzer mektedir.

8. (107b) Karş. 13. bölümün 14. notuna gönderen metin.

9. (107b) Karş. **Kapital**, 651

10. (109b) * Ben başlangıçta “**bırakınız yapsınlar kapitalizm**” terimini kullanmışım; ama “**bırakınız yapsınlar**”ın engellerin —örneğin, gümrük engellerinin— yokluğu anlamına geldiği gerçeğini (ki, bence bu çok istenir bir durumdur) ve ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısının kimsenin işine karışmamaya dayanan ekonomik politikasını savunulamaz, hattâ paradoksal bir tutum saydığım gerçeğini göz önüne alınca terminolojimi değiştirip, bunun yerine “**dizginlenmemiş kapitalizm**” terimini kullanmaya karar verdim. *

BÖLÜM 17'nin NOTLARI

1. (110b) Karş. **A Contribution to the Critique of Political Economy**'nin ön-sözü; (H. o. M., 372, = **Zur Kritik der politischen Oekonomie**, LV). “Üstyapıların” tabaka ya da katları hakkındaki kuram için 15. bölümün 13. notunda aktarılan satırlara bakınız.

2. (110c) Platon'un «gerek ikna etme gücü, gerekse kaba kuvvet kullanılması» öğütleyen sözleri için, bkz. örneğin 5. bölümün 35. notuna gönderen metin ve 8. bölümün 5 ve 10. notları.

3. (110c) Karş. Lenin, **State and Revolution**, (H. o. M., 733-4 ve 735, = **State and Revolution**, 15 ve 16).

4. (110c) Aktarılan iki bölüm Marx ve Engels'in yazdıkları **The Communist Manifesto**'dan alınmışlardır. (H. o. M., 46, = **GA**, seri I, cilt vi, 546).

5. (110c) Karş. Lenin, **State and Revolution**, (H. o. M., 725, = **State and Revolution**, 8-9).

6. (111a) Tarihsici bir özcülüğün niteleyici sorunları, özellikle de “Devlet nedir?” ya da “Hükümet nedir?” türünden sorular için 3. bölümün 26-30. notlarına gönderen metne, 11. bölümün 26. notuna gönderen metne ve ilerisine ve 12. bölümün 26. notuna gönderen metne bakınız.

Bence bu türlü özcülüğün yerine geçmesi gereken **siyasal taleplerin** (daha iyisi, L. J. Russell'in dediği gibi, **siyasal “öneriler”**in) dili için karş. 41. 6. bölümün 41. notuna gönderen metinden 42. notuna gönderen metne kadar, ve 5. bölümün 5 (3). notu. Marx'ın özcülüğü için 15. bölümün 11. nota gönderen metni ve 13. notu; bu bölümün 16. notu; ve 20. bölümün 20-24. notları. Karş. özellikle 20. bölümün 20. notunda aktarılan **Kapital**'in üçüncü cildindeki yöntembilim ile ilgili sözler (**Das Kapital**, III/2, s. 352).

7. (112a) Bu satırlar, **Communist Manifesto**, (H. o. M., 25, = GA, seri I, cilt vi, 528)'dan alınmışlardır. Metin, Engels'in **Kapital**'in ilk İngilizce çevirisine yazdığı önsözden alınmıştır; ben burada bu önsözün son kısmının tümünü aktarıyorum. Engels, Marx'ın, «Hiç değilse Avrupa'da, bu kaçınılmaz devrimin barışçı yollarla gerçekleştirilmesinin mümkün olabileceği tek ülkenin İngiltere olduğu» yolunda vardığı sonuçtan söz ediyor ve ekliyor: «Ama hiçbir zaman İngiliz yönetici sınıfının bu barışçı ve yasal devrime bir kölelik taraftarı karşı-devrime başvurmaksızın boyun eğeceklerini sanmadığını da eklemeyi unutmazdı.» (Karş. **Kapital**, 887, bkz. aynı zamanda 19. bölümün 7. notuna gönderen metin.) Bu satırlar açıkça gösterirler ki, Marxçılığa göre devrimin şiddete başvurup vurması eski yönetici sınıfın direnme gösterip göstermemesine bağlıdır. Karş. aynı zamanda 19. bölümün 3. notuna gönderen metin ve ilerisi.

8. (112b) Karş. Engels, **Anti-Dühring**, (H. o. M., 269, = GA, özel cilt, s. 292); aynı zamanda bu bölümün 5. notunda sözü edilen bölümlere de bakınız.

Rusya'da burjuvaların direnci yıllardan beri kırılmıştır; ama devletin, iç örgütlenmesi açısından bile, "kuruyup gitmesine" dair hiçbir belirti yoktur.

Devletin kuruyup gideceğini öne süren kuram hiç de gerçekçi değildir ve sanıyorum ki, Marx ve Engels'in onu benimsemiş olmalarının en önemli nedeni, rakiplerinin soluğunu kesmeyi amaçlamalarıdır. Burada rakipler derken, Bakunin'i ve öteki anarşistleri düşünüyorum; Marx, kimsenin köktencililiğinin kendisini aşmasını istemezdi. Onlar da Marx gibi mevcut toplum düzeninin yıkılmasını amaçlıyorlar, ama saldırılarını ekonomik sisteme değil de, hukukal-siyasal sisteme yöneltiyorlardı. Onlarca ortadan kaldırılması gereken düşman, devletti. Anarşist rakipleri olmasaydı, Marx kendi öncülerine bağlı kalarak, devletin sosyalist düzen içinde de önemli bir görevi olabileceğini, yani büyük demokrasi kuramcılarının ona vermiş oldukları adaleti ve özgürlüğü koruma görevini yüklenmesi gerekeceğini pekâlâ itiraf edebilirdi.

9. (112c) Karş. **Kapital**, 799.

10. (113a) "İlk birikim" adlı bölümde, Marx, kendisi de dediği gibi (s. 801), tarımsal devrimin salt ekonomik nedenleri ile ilgilenmiyor. «Burada,» diyor, «asıl, ilgilendiğimiz konu, bu değişimi gerçekleştirmek için başvurulmuş olan şiddete dayanan» —yani, siyasal— «güçlerdir».

11. (113a) Üstyapılar ve bunlar hakkındaki birçok bölümler için karşı. 15. bölümün 13. notu.

12. (113a) Karş. bundan önceki notta sözü edilen nota gönderen metin.

13. (113c) İnsanların çektikleri acılar üzerine gerçekten ölmez bir belge olan **Kapital**'in en ilginç ve değerli bölümlerinden biri, Marx'ın iş yasaları yasalarının tarihçesini verdiği birinci cildin **The Working Day** —Çalışma Günü— adlı VIII. bölümüdür. Metindeki aktarmalar bu pek iyi belgelenmiş bölümden alınmışlardır.

Ne var ki, bu bölümdeki verilerin Marx'ın, işçilerin sömürülmesinin gittikçe artacağı kehanetine dayanan, "Bilimsel Sosyalizm"ini çürütmeye yeteceğine de dikkat edilmelidir. Marx'ın bu bölümde yazdıklarını bu kehanetin, şükürler olsun, gerçekleşmediğini anlamaksızın okumak imkânsızdır. Böyle olmakla birlikte, bunun kısmen Marxçıların emekçileri örgütleme yolundaki çabalarının bir sonucu olmuş olması imkânsız değildir; ama bu sonucun ortaya çıkmasına asıl katkıda bulunmuş olan etken, emeğin verimliliğinin artmış olmasıdır ki, bu da, Marx'a göre, kendi payına "kapitalist birikim" in bir sonucudur.

14. (113c) Karş. **Kapital**, 246. (Bu bölümün 1. dipnotuna bakınız.)

15. (114a) Karş. **Kapital**, 257 vd. Marx'ın bu sayfanın birinci dipnotunda söylediği sözler pek ilginçtir. Bu gibi durumların kölelik taraftarı gerici Tory'ler —tutucu parti yandaşları— tarafından kölelik propagandası olarak kullanıldıklarını gösteriyor. Ve yine gösteriyor ki, birçok başkaları gibi kâhin Thomas Carlyle —faşizmin bir habercisi— da bu propaganda etkenliklerine katılmıştır. Carlyle, Marx'ın sözleri ile, «çağdaş tarihin tek büyük olayını, Amerikan İç Savaşını», şu düzeyde yorumlamıştır: Kuzeyli Peter, Güneyli Paul'un kafasını kırmak istemektedir; çünkü «Kuzeyli Peter işçilerini günlük olarak kiraladığı halde, Güneyli Paul onları ömür boyunca kiralamaktadır.» Marx burada aktardığı sözleri, Carlyle'in (**MacMillan's Magazine**'in Ağustos 1863 sayısında çıkan) **Ilias Americana in Nuce** adlı yazısından aktarmaktadır. Ve Marx şu sonuca varıyor: «Böylece, Tory'lerin şehirde yaşayan işçilere sempati duydukları yolundaki balon, —Tory'ler hiçbir zaman tarım işçisine sempati duymamışlardır— patlamış oluyor. Ve bu balon içinde bulunduğumuz şey, «kölelik»tir.»

Bu satırları aktarmamın nedenlerinden biri, Marx'ın kölelik ile «ücret-köleliği» arasında pek fark olmadığı inancına kesinlikle katılmadığını ısrarla belirtmektedir. Hiç kimse, köleliğin yasaklanmasının (bunun sonucu olarak da «ücret-köleliği»nin kurulmasının) baskı altında yaşayan insanların kurtarılmasında pek önemli ve gerekli bir adım olduğunu, Marx kadar ısrarla belirtmemiştir. Bundan dolayı «ücret-köleliği» terimi tehlikeli ve yanıltıcı bir terimdir; çünkü âdi Marxçılar bunu Marx'ın Carlyle'in fikirlerine katıldığının bir belirtisi olarak yorumlarlar.

16. (114c) Marx, bir malın «değeri»ni onun üretilmesi için gerekli ortalama iş saatleri olarak tanımlıyor. Bu tanım, onun «özcülüğü»nün iyi bir örneğidir. (Karş. bu bölümün 8. notu.) Çünkü o, «değer»i bir malın «fiyatı» görünümünde ortaya çıkan temel gerçekliğe varmak için ortaya atmaktadır. Fiyat anlaşılması güç bir görünümdür. «Bir malın değeri olmadan da fiyatı olabilir,» diyor Marx. (**Kapital**, 79); aynı zamanda Cole'un **Kapital**'in önsözünde, özellikle s. xxvii ve ilerisinde öne sürdüğü yetkin düşüncelere de bakınız. Marx'ın değer kuramının kabataslak bir anlatımı 20. bölümde bulunabilir. (Karş. o bölümün 9-27. notları ve metin.)

17. (114c) «Ücret-köleleri» sorunu için bu bölümün 15. notunun sonunu karşılaştırınız; aynı zamanda karş. **Kapital**, 155 (özellikle 11. dipnotu.) Marx'ın burada sonuçları taslak olarak verilen, incelemesi için bkz. özellikle **Kapital**, 153 vd., aynı zamanda s. 153'ün 1. dipnotu; karş. aynı zamanda aşağıdaki bölüm 20.

Benim, Marx'ın incelemesi konusunda söylediklerimi Engels'in **Kapital**'i özetlerken **Anti-Dühring** adlı eserinde söylediklerine başvurarak desteklemek mümkündür. Engels şöyle diyor (**H. o. M.**, 269, = **GA**, özel sayı, 160-167): «Başka bir deyişle, her türlü hırsızlık, hile ve zorlama imkânlarını bir kenara bıraksak bile; her türlü özel mülkiyetin başlangıçta sahibinin kendi çabası sonucu üretilmiş olduğunu ve ondan sonraki bütün gelişmeler sırasında ancak gerçek değerlerin alış-verişinin yapıldığını kabul etsek bile; o zaman bile üretim ve alış-verişin git-tikçe artması bugünkü kapitalist düzenin ortaya çıkmasına yol açardı; üretim araçlarının olduğu kadar tüketim mallarının da sayıca küçük bir sınıfın elinde birikmesine, çok büyük çoğunluğu meydana getiren nüfusun öbür bölümünün sefil hale gelmesine yol açmasıyla, büyük ekonomik gelişme ve çökme devreleri ile, kısacası bugünkü üretim düzenimizin tüm anarşisi ile kapitalist düzenin, or-

taya çıkmasına yol açardı. Bu sürecin tümü ekonomik nedenlere başvurularak açıklanır; herhangi bir yerde hırsızlığın, şiddete başvurulmuş veya siyasal bir araya girmenin gerçekleşmiş olduğunun varsayılması büsbütün gereksizdir.»

Belki bu satırlar bir gün âdi Marxçılığın çöküntü devrelerini “büyük iş çevrelerinin” komploları ile açıklamadığına ikna edebilir. Marx kendisi (**Das Kapital**'de, II, 406 vd., italikler benim) şöyle diyor: «Kapitalist üretim iyi ya da kötü niyetlerden bağımsız olarak işçilere, o da ancak bir çöküntünün öncüsü olarak, geçici ve görelî bir refah sağlanmasına imkân veren koşulların ortaya çıkmasına yol açar.»

18. (114c) «Mal mülk sahibi olmak hırsızlıktır» diyen öğretî için karş. aynı zamanda Marx'ın, **Kapital**, 601, dipnotu 1'de, John Watts hakkındaki sözleri.

19. (115a) «Salt biçimsel» demokrasi ya da özgürlük ile «gerçek» demokrasi ya da özgürlük arasında yapılan Hegelci nitelikteki ayırım için karş. 12. bölümün 62. notu. Hegel, İngiliz anayasasının, «hakikî» özgürlüğü «gerçekleştiren» Prusya devletinininkine karşılık, salt «biçimsel» olan özgürlük anlayışına hücum etmekten hoşlanırdı. Bu paragrafın sonundaki aktarma için Bölüm 17'nin 5. notuna gönderen metinde aktarılan satırları karşılaştırınız. Aynı zamanda 12. bölümün 41. notuna ve 24. bölümün 7. notuna gönderen metne de bakınız.

20. (115b) «Özgürlük paradoksu» ve özgürlüğün devlet tarafından korunmasının gerekliliği için karş. 6. bölümün 42. notuna gönderen metinden önceki dört paragrafı ve özellikle 7. bölümün 4 ve 6. notları ve metni; bkz. aynı zamanda 12. bölümün metni ve 41. notu ve 24. bölümün 7. notu.

21. (116a) Bu çözümlemeye karşılık, denebilir ki, üretici, özellikle iş piyasasında alıcı olarak, düzenleyiciler arasında tam bir rekabet olduğunu varsayarsak —ve bundan başka söz konusu piyasaya baskı yapacak bir yerdeki endüstri ordusunun da mevcut olmadığını varsayarsak— o zaman ekonomik açıdan zayıf olanların, yani işçilerin, ekonomik açıdan güçlü olanlar, yani düzenleyiciler tarafından sömürülmesinden söz edilemez. Ama iş piyasasındaki alıcılar arasında rekabet olduğu görüşü gerçekçi bir görüş müdür? Örneğin, birçok yerel iş piyasalarında ancak bir tane önemli alıcı olduğu doğru değil midir? Sonra o tam rekabetin kendiliğinden işsizlik sorununu çözeceğini de varsayamayız; hiç değilse emek gücünün kolayca bir yerden bir yere taşınabilir olmamasından dolayı.

22. (116b) Devletin ekonomik açıdan araya girmesi sorunu ve bugünkü ekonomik düzenimizin araya girmecilik [müdahale] olarak nitelenmesi hakkında bundan sonraki üç bölüme, özellikle 18. bölümün 9. notuna ve metnine bakınız. Burada araya girmecilik sözünü Bölüm 6'nın 24-44. notlarına gönderen metinde adına siyasal korumacılık dediğim şeyin ekonomik tümleyicisi olarak kullanıldığını işaret edebilirim. (“Korumacılık” teriminin niçin “araya girmecilik” terimi yerine kullanılamayacağı açıktır.) Bkz. özellikle 18. bölümün 9. notu, 20. bölümün 25-26. notları ve metni.

23. (116c) Bu satırları 13. bölümün 14. notuna gönderen bölümde daha etraflı olarak aktarılmışlardır; uygulamacı etkenlik ile tarihsici belirimcilik arasındaki tutarsızlık için o nota ve 22. bölümün 5. notuna gönderen metnine ve sonrasına bakınız.

24. (117c) Karş. Bölüm 7'nin II. altbölümü.

25. (118c) Bkz. Bertrand Russell, **Power**, (1938); karş. özellikle s. 123 ve ötesi; Walter Lippmann, **The Good Society**, (1937); karş. özellikle s. 188 ve ilerisi.

26. (118c) B. Russell, **Power**, s. 128 ve ötesi.

27. (119c) Demokrasiyi korumak üzere hazırlanmış yasalar, halen oldukça yetersizdirler. Daha pek çok şey yapılabilir ve yapılmalıdır da. Örneğin, basın özgürlüğü ancak kamuoyuna doğru haber verilmesi amaçlandığından istenmektedir; ama bu açıdan bakıldığında, kendisi bu amacın gerçekleşmesi için yeterli bir kurumsal güvence olmaktan çok uzaktır. Bugün iyi gazetelerin çoğu kez kendi çabaları sonunda yaptıkları şey, yani kamuoyuna önemli haberlerin hepsinin iletilmesi, ya dikkatle dile getirilmiş yasalar ya da kamuoyunun desteklediği bir ahlâk yasası sayesinde, basının görevi haline getirilebilir. Örneğin, Vinovyef mektubunun yol açtığı türden olaylar belki hileli yollarla kazanılan seçimlerin iptal edilmesini ve yaydıkları haberlerin doğruluğunu ellerinden geldiğince iyi denetlemek görevlerini ihmal eden yazı işleri müdürlerini yayınlarının yol açacağı zararı tazmin etmekle cezalandıran, yani örneğin bu durumda yeni seçimlerin masrafını ödetmeye zorlayan yasalar önlenebilir. Burada ayrıntılara giremeyeceğim, ama kuvvetle inanıyorum ki, seçimlerin geniş çapta duygulara değil de, akla dayanan kampanyalarla kazanılmasına engel olan teknik güçlükler varsa, böyle güçlükler, kolayca ortadan kaldırılabılır. Örneğin, niçin seçim sırasında dağıtılan kitapçıkların boy, cins, vb., özelliklerinin standartlaştırılıp afişlerin yasaklanmasının mümkün olamayacağını anlamıyorum. (Bu tedbirler özgürlüğü sınırlandırmaz; nasıl ki mahkeme önünde davasını güdenlerin davranışlarının sınırlandırılması adaleti sınırlamayıp onu korursa bu tedbirler de demokrasiyi korurlar.) Bugünkü propaganda yöntemleri, kamuoyu için olduğu kadar aday için de yüzkarasıdır. Sabun satmak için pekâlâ uygun olabilecek propaganda yöntemleri böylesine ciddi işlerde de kullanılmamalıdır.

28. (121c) Karş. İngiltere’de 1947’de yayınlanan “Control of Engagement Order” (Sözleşmelerin Denetlenmesi Emirnamesi). Bu emirnamenin hemen hiç kullanılmamış (ve herhalde suistimal edilmemiş) olması gerçeği de gösteriyor ki, en tehlikeli yasama örnekleri bile kaçınılmaz bir gereksinme olmadan gerçekleştirilmektedir — besbelli iki yasama biçimi, yani genel davranış kuralları ortaya koyan yasamalarla hükümetlere seçim hakkı veren yasamalar arasındaki temel farklar yeterince anlaşılmadığı için.

29. (121c) Bu ayrım ve “hukuksal çerçeve” teriminin kullanılması için bkz. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (ben aktardığım satırları 1. İngilizce basımından alıyorum; Londra, 1944). Bkz. örneğin Hayek’in «içinde yaratıcı etkinliklerin kişisel kararlarla yönlendirildiği kalıcı bir yasalar çerçevesinin meydana getirilmesi ile ekonomik etkinliklerin merkezi bir otorite tarafından yürütülmesi arasındaki farktan söz ettiği s. 54. Hayek, **hukuksal çerçevenin öndeyiye elverişli olması** niteliği üzerinde ısrar etmektedir; bkz. örneğin s. 56.

30. (123c) St. Petersburg’ta çıkan *European Messenger* dergisinde yayınlanan bu eleştiriyi Marx, *Kapital*’in 2. basımının önsözünde aktarmaktadır (bkz. *Kapital*, 781).

Marx’a hakkını vermek için, kurduğu sistemi her zaman çok ciddiye almadığını ve temel şemasından biraz ayrılmaya her zaman hazır olmuş olduğunu itiraf etmek gerekir; o, sistemini bir dogmalar dizisi olarak değil, bir görüş açısı olarak kabul ediyordu (ve bu gözle bakıldığında da pek önemli bir görüş açıydı, gerçekten).

Buna göre *Kapital*’in art arda gelen iki sayfasında —bkz. s. 832 ve ilerisi— alışılmış Marxçı kuramın hukuk düzeninin ikinci derecedeki önemini (ya da bir giysi, bir “görünüm” olma niteliğini) ısrarla belirten bir ifadeye ve devletin si-

yasal gücüne pek önemli bir rol veren ve onu açıkça sonuna kadar gelişmiş bir **ekonomik güç** düzeyine çıkaran bir ifadeye rastlıyoruz. «Yazar, devrimlerin yasalar uyarınca yapılmadığını hatırlasaydı iyi ederdi» diyen bu ifadelerin ilki, endüstri devrimine ve bunun hangi yönetmelikler uyarınca yapıldığını soran bir yazara değinmektedir. İkinci ifade, sermaye birikmesinin yolları üzerine söylenmiş (Marxçı görüş açısına göre hiç de Ortodoks olmayan) sözlerdir; bütün bu yöntemler, demektir Marx, «bir toplumun merkezleşmiş gücü olan devlet gücünden yararlanmaktadırlar. Kudret, yeni bir topluma gebe olan her eski topluma ebelik eder. **O, kendisi de ekonomik bir güçtür.**» İtaliklerle yazdığım son cümle dışında bu satırların Ortodoks oldukları açıktır. Ne var ki, son cümle bu Ortodoksluğu aşmaktadır.

Engels ise daha bile dogmacıydı. Özellikle, **Anti-Dühring**'in (H. o. M., 277) bir bölümü ilgi çekicidir. Burada şöyle diyor: «Ekonomik gelişmelere karşılık siyasal gücün tarihte oynadığı rol artık ortadadır.» Ve şu karara varıyor: «Siyasal güç ekonomik gelişmelere aykırı bir yol izlediği zaman kural olarak, ve pek az ayrıca ile yenik düşer; pek seyrekle ayrıcalar ise, barbar fatihlerin ... kullanmasını bilmedikleri üretim güçlerini mahvetmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır.» (Buna rağmen karş. 15. bölümün 13-14. notları ve metni.)

Birçok Marxçıların dogmacılıkları ve otoritecilikleri gerçekten hayret verici bir olaydır. Bu olsa olsa onların Marxçılığı, akıldışı bir tutumla, sanki bir metafizik sistemmiş gibi kullandıklarını gösterir. Bu tutum köktencilerde olduğu kadar, ılımlılarda da görülür. Burns, örneğin, «yanlışlamalarının her zaman Marx'ın kuramlarını yanlış aksettirdiklerini» öne süren şaşılacak kadar safiyâne bir iddia ortaya atmaktadır; —H. o. M., 374— ki, bu da herhalde Marx'ın kuramlarının yanlışlanamaz oldukları, yani bilimsel olmadıkları anlamına gelir; çünkü her bilimsel kuram yanlışlanabilir niteliktedir ve aşılabilir. Diğer taraftan L. Laurat, **Marxism and Democracy** adlı kitabının 226. sayfasında şöyle diyor: «İçinde yaşadığımız dünyaya bakarken, Karl Marx'ın kehanetlerin asıl olan bölümlerinin nasıl âdeta inatematik bir kesinlikle gerçekleşmekte olduğunu görmek bizi hayrete düşürür.»

Marx'ın kendisinin bu konuda farklı düşünmüş olduğu anlaşılıyor. Bu konuda yanılıyor olabilirim, ama (**Kapital**'in ilk basımının önsözünün sonunda; bkz. 865) söylediği şu sözlerin içten olduğuna inanıyorum: «Bilimsel eleştirinin başının üstünde yeri var, ne kadar sert olursa olsun. Ne var ki, sözde kamuoyunun önyargıları karşısında "it ürür, kervan yürür" ilkesine bağlı kalmaya kararlıyım.»

BÖLÜM 18'in NOTLARI

1. (124c) Marx'ın özçülüğü ve kuramında üretim araçlarının özlerin yerini tuttukları olgusu için bkz. özellikle 15. bölümün 13. notu. Aynı zamanda 17. bölümün 6. notuna, 20. bölümün 20-24. notlarına ve metnine de bakınız.

2. (124c) Karş. **Kapital**, 864, = H. o. M., 374 ve Bölüm 13'ün 14 ve 16. notları.

3. (124c) **Kapital**'in yanal amacı dediğim dalkavukluk aleyhtarı amacının içinde oldukça akademik bir amaç, yani **siyasal ekonominin bilimsel durumu açısından eleştirilmesi** amacı da yer almaktadır. Marx'ın gerek **Kapital**'in yolunu harırlamış olan yapıtında, yani **A Contribution to the Critique of Political Economy**'

de, gerekse **Kapital**'in, sadık çevirisi **Siyasal Ekonominin Eleştirisi** anlamına gelen bir başlığında ele aldığı görev bu sonuncu görevdir. Çünkü bu adların her ikisi de kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde Kant'ın **Salt Aklın Eleştirisi** adlı kitabına kinayedirler. Ve bu adın da kendi payına "salt ya da metafiziksel felsefenin bilimsel durumu açısından eleştirisi" anlamına gelmesinin tasarlandığı anlaşılıyor. (Kant'ın yapıtının, çok sadık bir çeviriyle, **İleride Haklı Olarak Bilimsellik İddiasında Bulunabilecek Her Türlü Metafiziğe Giriş** anlamına gelen alt başlığı da bunun böyle olduğunu açıkça göstermektedir.) Kant'ın kitabına kinaye bir ad seçmekle, Marx'ın şöyle demek istediği anlaşılıyor: «Tıpkı Kant'ın metafiziğin iddialarını eleştirip onun bir **bilim olmadığını, geniş çapta dalkavukluk** olduğunu göstermesi gibi ben de burada burjuva ekonomisinin iddialarını eleştiriyorum.» Marxçı çevrelerde Kant'ın **Eleştirisi**'nin asıl önemli tarafının, dalkavukça bir tanrıbilime cephe almış sayılması olduğunu gösteren bir belge, Marx'ın dostu H. Heine'nin **Religion and Philosophy in Germany** adlı kitabında onu böyle ele almış olmasıdır (karş. 15. bölümün 15 ve 16. notları). Engels'in denetimine rağmen **Kapital**'i ilk kez İngilizceye çevirenlerin alt başlığını **Kapitalist Üretimin Bir Eleştirisi** olarak çevirdiklerine ve böylece metinde Marx'ın asıl amacı olarak betimlediğim şeyin yerine, ikinci amacını belirtmeyi tercih ettiklerine işaret etmek ilginç olacaktır.

Marx, **Kapital**'de, 343, not 1'de Burke'ün sözlerini alıntılamaktadır. Aktarılan sözler Burke'ün **Thoughts and Details on Scarcity** (1800) adlı kitabının s. 31 ve ilerisinden alınmıştır.

4. (126c) Bölüm 16'nın I. alt bölümünün sonlarına doğru sınıf bilinci hakkında söylediklerimi de karşılaştırınız.

Sanırım sınıf-birliğinin ortak sınıf düşmanına karşı verilen savaş kazanıldıktan sonra da devam edeceği, sınıf bilincinin biriktirilip saklanabilecek bir şey olduğu, onu meydana getiren güçlerin ortadan kalkmasından sonra da varlığını sürdüreceği varsayımı, Marx'ın varsayımlarıyla, özellikle de diyalektiği ile uyumsuz. Ne var ki, bu duygunun zorunlu olarak bu güçlerin ortadan kalkmasından sonra da devam etmesi gerektiği ek varsayımı, Marx'ın bilinci katı toplumsal gerçekliklerin aynası ya da ürünü sayan kuramıyla düpedüz çelişir. Ama, Marx ile birlikte tarihin diyalektiğinin sonucunun sosyalizm olması gerektiğini öne süren herkes bu ilâve varsayımı yapmak zorundadır.

Communist Manifesto (H. o. M., 46 vd., = GA, seri I, cilt vi, 46)'dan alınan şu satırlar bu bağlamda özellikle ilginçtir; burada işçilerin sınıf bilincinin yalnızca "koşulların zorlaması"nın, yani sınıf durumunun baskısının bir sonucu olduğu açıkça ifade edilmektedir; ama aynı zamanda metinde eleştirilmiş olan öğretisi, yani sınıfsız toplum kehaneti de burada yer almaktadır. Sözünü ettiğim satırlar şunlar: «Her ne kadar proletarya, durumun zorlaması ile, burjuvalara karşı olan mücadelesi sırasında kendini bir sınıf olarak örgütlemek zorunda kalırsa da; her ne kadar, devrim sayesinde, kendini yönetici sınıf haline getirir ve böylece eski üretim düzeninin koşullarını zorla ortadan kaldırırsa da; bütün bunlara rağmen, bu koşullarla birlikte sınıf düşmanlıklarını ve sınıfların varolmasını sağlayan koşulları da ortadan kaldırır, böylece kendi sınıf üstünlüğünü de sona erdirir. Böylece sınıfları ve sınıflararası düşmanlıkları ile burjuva toplumu yerine teker teker herkesin özgür gelişmesinin topluca herkesin özgür gelişmesinin güvencesini sağladığı bir topluma varırız.» (Aynı zamanda bu bölümün 8. notuna gönderen metne de bakınız.)

Bu güzel bir inançtır, ama estetik ve romantik bir inançtır; Marx'ın sözleriyle isteklerimize dayanan bir "Ütopyacılık"tır, "bilimsel sosyalizm" değil.

Marx, haklı olarak, "Ütopyacılık" dediği şeye karşı çıkmıştı. (Karş. Bölüm 9.) Ama, kendi de romantik olduğu için, Ütopyacılığın en tehlikeli ögesini, romantik histerisini, estetikçi akıldışıcılığını farketmemişti; bunun yerine, onun (o sırada pek az gelişmiş olduklarının itiraf edilmesi gereken) akılcı plânlama çabalarına karşı çıkmış, bunların karşısına kendi tarihsiciliğini koymuştur. (Karş. bu bölümün 21. notu.)

Bütün keskin düşüncesine ve bilimsel olma çabalarına rağmen, Marx yer yer, estetik ve akıldışı duyguların düşüncesine tamamen hâkim olmasının önüne geçememiştir. Şimdi biz buna, duyguların düşünceye hâkim olması, diyoruz. Marx'ı işçilerin sınıf bilinçlerinin ve sınıf dayanışmalarının sınıf durumu değiştikten sonra devam edeceğini varsaymaya götüren etken, isteklerin etkisi altında kalmış olan romantik, akıldışı ve hattâ mistik bir düşünceydi. Buna göre, Marx'ı sosyalizmin zorunlu olarak geleceğini kehanet etmeye götüren etken, isteklerin etkisi altında kalmış bir düşünce, mistik bir kollektifçilik, uygarlığın baskısına karşı gösterilen akıldışı bir tepkidir.

Marxçılığın taraftarlarının pek çoğunca en çok beğenilen taraflarından biri, bu türlü romantikliğidir. Bu, örneğin Hecker'in **Moscow Dialogues** adlı kitabının ithafnamesinde pek dokunaklı bir biçimde dile gelmektedir. Hecker burada, sosyalizmi «sınıf ve ırk ayrımlarının artık mevcut olmadığı ve doğruluğu, iyiliği ve güzelliği herkesin paylaştığı» bir düzen olarak betimler. Kim istemez yeryüzünü cennete çevirmeyi! Ama yine de akla dayanan bir siyasanın ilk ilkelerinden birinin **yeryüzünü cennete çeviremeyeceğimizin kabul edilmesi** olması gerekir. Hiç olmazsa gelecek birkaç yüzyıl içinde bedensiz ruhlar ya da melekler haline geleceğimiz yok. Marx'ın bir keresinde pek bilgecesine öne sürdüğü gibi, metabolistmamız gereği bu dünyaya bağlıyız; ya da Hristiyanlığın dediği gibi, hem ruhumuz, hem de bedenimiz var. Bundan dolayı daha alçakgönüllü olmamız gerek. Tıpta olduğu gibi, siyasa alanında da, çok şey vaadedenlerin şarlatan olmaları ihtimali vardır. Durumu düzeltmeye çalışmalıyız, ama bunun yanında şu çürük insan toplumunu saf ve sürekli bir altın madeni haline getirecek filozof taşıyamamaktan da vazgeçmeliyiz.

Bütün bunların gerisinde şeytanı dünyadan atmak isteği vardır. Platon bunu, şeytanı alt sınıflara sürmek ve alt sınıflar üzerinde egemen olmak yoluyla gerçekleştirebileceğini düşünüyordu. Anarşistler bir kez devlet, siyasal düzen ortadan kaldırıldı mı, her şeyin düzeleceğini düşünüyorlardı. Marx da bunun gibi şeytanı günündeki ekonomik düzeni ortadan kaldırmak yoluyla dünyadan atabileceğini düşünüyordu.

Bu sözler, hattâ örneğin bir vergi reformu gerçekleştirmek ya da faiz had-dini düşürmek gibi nispeten küçük reformlar sayesinde bile, oldukça önemli ilerlemeler gerçekleştirmenin imkânsız olacağı anlamına gelmeleri niyetiyle söylenmemişlerdir. Yalnızca her ortadan kaldırılan kötülüğün, istenmeyen seğdirimleri arasında, daha az önemli olmakla birlikte bambaşka bir ivedilik düzeyinde bulunan sorunlar ortaya çıkarmalarını da beklememiz gerektiğini ısrarla belirtmek niyetiyle söylenmişlerdir. Buna göre akla yakın bir siyasanın ikinci ilkesi, (Vi-yanalı ozan ve eleştirmen H. Kraus'un dediği gibi), **Her türlü siyasetin şerler arasından en ehvenini seçmek** olmasıdır. Ve, aksi halde rekabet halindeki kötü-lüklerin gerektiği gibi değerlendirilmesi imkânsız hale geleceğinden, siyasacılar,

tutumlarının getirdiği kötülükleri örtmeye çalışacak yerde, onları ortaya çıkarmak için çaba göstermelidirler.

5. (126c) Her ne kadar Marx'ın diyalektiğini ele almak niyetinde değilsem de (bkz. 13. bölümün 4. notu), Marx'ın mantık açısından sakat usavurmasını, adına "diyalektik usavurma" denen yöntemle "güçlendirme"nin mümkün olacağını gösterebilirim. Bu usavurmaya göre, kapitalizmin içindeki karşıt akımları, sosyalizmi (örneğin, totaliter bir devlet-sosyalizmini) bunların bir sentezi olarak görünecek şekilde betimlememiz yeter. Kapitalizmin iki karşıt akımını bu tasarıya uygun olarak şöylece betimlemek mümkündür: **Sav:** Sermayenin birkaç elde toplanmasına yol açan eğilim; endüstrileşme ve endüstrinin bürokratik denetim altına alınması eğilimi; istek ve gereksinimlerin standartlaştırılması yoluyla işçilerin ekonomik ve ruhsal açıdan aynı düzeye getirilmeleri. **Karşısav:** Kütlelerin ıstıraplarının artması; a) sınıf kavgası, ve b) işçilerin endüstri toplumu gibi çalışan sınıfın tek üretici sınıf olduğu, buna göre de tek vazgeçilemez sınıf olduğu, bir toplumda ne kadar önemli olduklarını anlamaları, sonunda sınıf bilinçlerinin artması. (Karş. aynı zamanda 19. bölümün 15. notu ve metin.)

İstenilen Marxçı sentezin nasıl ortaya çıkacağını göstermek gerekmez bile, ama karşıt eğilimlerin betimlenmesi sırasında biraz farklı bir yön üzerinde ısrar etmenin epeyce farklı bir "sentez" in ortaya çıkmasına yol açabileceğini ısrarla belirtmek gerek. Örneğin bu zorunlu sentezi kolayca faşizm ya da "teknokrazi" veya demokratik bir araya-girmecilik olarak da betimlemek mümkündür.

6. (127a) * Bryan Magee bu satırlar hakkında şunları söylüyor: «Djilas'ın **Yeni Sınıf** adlı kitabı da bu olayı konu almaktadır: Pişman olmamış bir komünist tarafından dile getirilen Komünist Devrimin gerçeklerinin sonuna kadar götürülmüş bir kuramı.» *

7. (127c) İşçi hareketinin tarihi karşıtlıklarla doludur. Bu tarih, işçilerin kendi sınıflarının ve bunun ötesinde insanlığın, özgürlüğe kavuşması için giriştikleri mücadelede en büyük fedakârlığı yapmaya hazır olmuş olduklarını gösterir. Ama bu tarihin bazı bölümleri de pek alelâde bir bencilliğin ve herkesin zararına olmuş olan bir bölgeliğin öyküsünü anlatırlar.

Dayanışma ve toplu pazarlık yoluyla üyeleri için büyük çıkarlar sağlayan bir sendikanın bu çıkarları, örneğin toplu sözleşme kontratlarına ancak sendika üyelerinin işe alınacakları koşulunu koyarak, sendikaya katılmaya hazır olmayanlara da sağlamaya hazır olmamasını anlayışla karşılamak gerekir. Ama böylece bir iş alanında tekel kurmuş olan bir sendika, üye kayıtlarına son verir ve böylece, yeni üyeler almak için —bir bekleme listesine kesin riayet gibi— âdil bir yöntem bile kabul etmeksizin dışarıda kalan işçilere kapılarını kaparsa, bu bambaşka ve savunulamaz bir durum olur. Bu türlü durumların meydana gelebilmesi de gösteriyor ki, bir insanın işçi olması onun baskı altında olanların dayanışması sorununu büsbütün unutmamasına ve elindeki her türlü ekonomik üstünlüğü kendi çıkarına kullanmasına, yani yoldaşı olan işçileri sömürmesine engel olmamaktadır.

8. (128b) Karş. **The Communist Manifesto**, (H. o. M., 47, = GA, seri I, cilt vi, s. 546). Bu satırlar, Marx'ın romantikliğinin ele alındığı, bu bölümün 4. notunda daha etraflı olarak ele alınmışlardır.

9. (128b) "Kapitalizm" terimi belli bir tarihsel devrenin adı olarak kullanılmaya elverişli olamayacak kadar bulanık anlamlıdır. İlk başlarda "kapitalizm" terimi küçük düşürücü bir anlamda kullanılıyordu ve halk arasında hâlâ bu an-

lamda ("çalışmayan insanların büyük kârlar sağlanmasına elverişli olan sistem" anlamında) kullanılmaktadır. Bunun yanında duygu yükünden arınmış bilimsel bir biçimde de kullanılmıştır; ama çok çeşitli anlamlarda. Marx'a göre, her türlü üretim araçları birikimine "kapital" denilebileceğinden, "kapitalizm" in hattâ bir anlamda "endüstricilik" le bile eşanlamlı olduğu öne sürülebilir. Bu anlamda bütün kapitalin devlet mülkiyetinde olduğu bir komünist toplumu "devlet-kapitalizmi" olarak betimlemek pekâlâ doğru olur. Bu nedenle Marx'ın incelediği ve "kapitalizm" adı verilen devreye "dizginlenmemiş kapitalizm", kendi devremize de "araya girmecilik devresi" demeyi öneriyorum. Gerçekten de "araya girmecilik" terimi, çağımızın üç ana toplumsal mühendislik tipini de anlatacak biçimde kullanılabilir: Rusya'nın kolektif araya girmeciliğini; İsveç'in ve küçük demokrasilerin demokratik araya girmeciliğini ve Amerika'daki New Deal, hattâ güdümlü ekonomilerin faşistçe yöntemlerini bile. Marx'ın "kapitalizm" dediği şey, yani dizginlenmemiş kapitalizm, yirminci yüzyılda büsbütün "kuruyup gitmiştir."

10. (128c) İsveç deneyimini başlatan parti, İsveç "sosyal demokratları" bir zamanlar Marxçı bir partiydi; ama yönetim yükümlülüklerini üzerine alıp büyük bir reform programına kalkışmaya karar verdikten kısa bir süre sonra Marxçılığından vazgeçti. İsveç deneyiminin Marxçılıktan ayrıldığı önemli noktalardan biri, Marxçılığın dogmacı bir biçimde üretim üzerinde ısrar etmesine karşılık, tüketiciye ve tüketici kooperatiflerine önem vermesidir. İsveçlilerin teknolojik ekonomi kuramlarında Marxçıların "burjuva ekonomisi" diyecekleri şeyin kuvvetli etkisi olmasına karşılık, Ortodoks Marxçı değer kuramının hiçbir yeri yoktur.

11. (129b) Bu program için bkz. **H. o. M.**, 46, (= **GA**, seri I, cilt vi, 545). Birinci konu için 19. bölümün 16. notuna gönderen metne bakınız.

İşaret edilebilir ki, Marx, **Address to the Communist League** (1850) adlı yazısında öne sürdüğü en köktenci iddialardan birinde bile, artan oranlı bir vergileme sistemini pek devrimci bir tedbir sayıyordu. "Sürekli devrim!" diyen bir savaş nârası ile sona eren bu nutkun devrimci taktikleri son kez ele alan bölümünde Marx şöyle diyor: «Demokratlar gelirler için orantılı bir vergileme önerirlerse işçilerin artan orantılı bir vergileme talep etmeleri gerekir. Ve eğer demokratlar kendileri ağır ağır artan bir artan orantılı vergileme önerirlerse, işçiler çok çabuk artan orantılı bir vergileme talep etmelidirler; o kadar çabuk ki, bu kapital'in kısa zamanda ortadan kalkmasına yol açsın.» (Karş. **H. o. M.**, 70, özellikle de 20. bölümün 41. notu.)

12. (130c) Bölük pörçük toplumsal mühendislik hakkındaki düşüncelerim için karşı. özellikle Bölüm 9. Ekonomik sorunlarda siyasal araya girmecilik ve **araya girmecilik** teriminin daha kesin bir açıklaması için bu bölümün 9. notuna ve metne bakınız.

13. (130c) Marx'a yöneltilen bu eleştiriyi pek önemli sayıyorum. **Poverty of Historicism** adlı kitabımın 17-18. bölümlerinde bu konuya değinilmektedir; metinde de söylediğim gibi, **tarihsici bir ahlâk kuramı** öne sürmekle bu eleştiriden kurtulmak mümkündür. Ama bana öyle geliyor ki, ancak böyle bir kuramın (karş. Bölüm 22, özellikle not 5 vd. ve metin) kabul edilmesi sayesinde Marxçılık "**siyasal mucizelere inanmayı öğrettiği**" suçlamasından kurtulabilir. (Bu terim, Julius Kraft tarafından kullanılmıştır.) Aynı zamanda bu bölümün 4 ve 21. notlarına da bakınız.

14. (131a) **Taviz verme** sorunu hakkında 9. bölümün 3. notunun ilişik olduğu paragrafta söylenen sözleri karşılaştırınız. Metinde geçen, «Çünkü onlar top-

lumun tümünü düşünerek plân yapmazlar» sözlerinin haklı çıkarılması konusunda 9. bölüme ve özellikle **Poverty of Historicism** adlı kitabının II. bölümüne (özellikle bütüncülüğün eleştirilmesi hakkındaki sözlerime) bakınız.

15. (131a) F. A. von Hayek (karş. örneğin 1939'da Chicago'da yayınlanan **Freedom and the Economic System** adlı kitabı) merkezleştirilmiş bir "plânlı ekonomi'nin bireysel özgürlüğü ciddi şekilde tehdit edeceği düşüncesini ısrarla belirtiyor. Ama aynı zamanda **özgürlük için plân yapmanın** gerekliliğini de ısrarla belirtiyor. (Mannheim da, 1941'de yayınlanan **Man and Society in an Age of Reconstruction** adlı kitabında, "özgürlük için plân yapılmasını" savunuyordu. Ama onun "plânlama" konusundaki görüşü kesinlikle **kollektif ve bütüncül** olduğu için, ben onun düşündüğü plânlamanın özgürlüğe değil, tiranlığa yol açması gerektiğine inanıyorum; gerçekten de Mannheim'ın "özgürlüğü" Hegel'inkinden türemiştir. Karş. Bölüm 23'ün sonu ve geçen notun sonunda sözü edilen yazım.

16. (131c) Marxçılığın tarih kuramı ile Rusya'nın tarihsel gerçekliği arasındaki bu çelişme, Bölüm 15'in metninde ve 13-14. notlarında ele alınmaktadır.

17. (131c) Marxçı kuramla tarihsel gerçeklik arasında başka bir çelişme daha vardır; geçen notta sözü edilmiş olanın aksine bu ikinci gelişme birçok tartışmaların ve sorunu araya yardımcı varsayımlar koyarak çözmeye çalışan düşüncelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu düşüncelerin en önemlisi, sömürgecilik ve kolonilerin sömürülmesi kuramıdır. Bu kuram, proleterlerin de, kapitalistlerle birlikte, kendilerinin değil de, sömürge yerlilerinin ettiklerini biçtikleri ülkelerde devrimci gelişmelerin geri kaldığını öne sürmektedir. Örneğin, sömürgeci olmayan küçük demokrasilerdeki gelişmeler kesinlikle yanlışladıkları bu kuram, 20. bölümde (37-40. notlara gönderen metinde) daha etraflı olarak ele alınacaktır.

Birçok sosyal demokrat, Rus devrimini, bu devrimin daha gelişmiş ülkelerdeki "endüstri devrimine" paralel bir ekonomik gelişme ile ilgili olduğunda ısrar ederek, Marx'ın tasarısına uygun **gecikmiş bir burjuva devrimi** olarak yorumladılar. Ne var ki, bu yorum, tabii, tarihin Marxçı kurama uyması gerektiğini önceden varsaymayı gerektirir. Gerçekten Rus devriminin gecikmiş bir burjuva devrimi mi, yoksa vaktinden önce meydana gelmiş bir "sosyalist devrimi" mi olduğu gibi özcü bir sorun, salt sözel niteliktedir; eğer bu sorun Marxçılığın yapısında güçlüklerin ortaya çıkmasına yol açıyorsa, bu durum ancak Marxçılığın kurucularının önceden kestiremedikleri olayları betimlemede sözel güçlüklerle karışlaştığını gösterir.

18. (132a) Yöneticiler ardıllarının görevlerine, insanları özgürlüğe kavuşturmak görevlerine şevkle bağlanmalarını sağlamayı başarmışlardı. Ama siyasalarının önünde sonunda çökmesinden ve hareketin başarısızlığa uğramasından da yöneticiler sorumluydular. Bu başarısızlığın nedeni de, geniş çapta, düşünsel sorumsuzluktu. Yöneticiler işçileri Marxçılığın bir bilim olduğuna ve hareketin düşünsel yönünün en iyi ellerde olduğuna inandırmışlardı. Ama hiçbir zaman Marxçılığa karşı bilimsel, yani eleştirici bir tavır takınmadılar. Onu uygulayabildikleri (ki bundan kolay ne vardır?) tarihî makale ve söylevlerinde yorumlayabildikleri sürece, düşünsel yönden doyuma varıyorlardı. (Karş. aynı zamanda bu bölümün 19 ve 22. notlarını.)

19. (132a) Avrupa'da faşizmin ortaya çıkmasından yıllarca önce sosyal demokratik yöneticiler arasında çok belirgin bir yenilginlik havası hâkimdi. Faşizmin toplum gelişmesinin kaçınılmaz evrelerinden biri olduğuna inanmaya başlamışlardı. Yani, Marxçı tasarıya göre bazı tavizler vermeye başladılar, ama hiç-

bir zaman tarihsici ele alışı biçiminin doğruluğundan kuşkuylanmadılar; «Faşizm uygarlığın gelişmesinde kaçınılmaz bir evre midir?» sorusunun büsbütün yanıltıcı bir soru olabileceğini hiçbir zaman akıllarına getirmediler.

20. (132a) Tarihte pek az gelişme Marxçılığın Orta Avrupa'daki gelişmesine benzer. Bu, dinsiz olduğunu öne sürmesine rağmen, gerçekten dinsel nitelikte olan bir hareketti. (Belki bu Marxçılığı ciddiye almayan bazı düşünürleri etkileyebilir.) Tabii birçok yönlerden kavimci ve kollektifçi bir hareketti aynı zamanda. Ama işçilerine kendilerini yüce görevlerine, kendilerini kurtarma, çıkarlarının ve eğlencelerinin düzeyini yükseltme, alkol yerine dağcılık, hafif müzik yerine gerçek müzik, macera kitapları yerine ciddi kitaplar, koyma görevlerine hazırlamalarına fırsat veriyordu. Yaygın inanç, «Çalışan sınıfların kurtuluşunun ancak bizzat işçiler tarafından gerçekleştirilebileceği» yolundaydı. (Bu hareketin bazı gözlemciler üzerinde yaptığı derin etki için bkz. örneğin G. E. R. Gedye'nin **Fallen Bastions** adlı, 1939'da basılan kitabı.)

21. (132a) Aktarılan satırlar, Marx'ın **Kapital**'in ikinci basımının önsözüne yazdığı Giriş'ten alınmışlardır. (Karş. **Kapital**, 870; karş. bunun yanında 13. bölümün 6. notu.) Bu, Marx'ın yapıtları üzerine söz söylemiş olan insanlar açısından ne kadar bahtlı olmuş olduğunu gösterir. (Karş. aynı zamanda 17. bölümün 26. notu ve metni.) Marx'ın ütopycılık düşmanlığını ve tarihçiliğini dile getirdiği başka bir ilginç bölüme **Fransa'da İç Savaş** adlı kitapta rastlanabilir. (Bkz. **H. o. M.**, 150, K. Marx, **Der Buergerkrieg in Frankreich**, A. Willaschek, Hamburg, 1920, 65-66.) Burada Marx, 1871 Paris **Komün**'ü hakkında onaylayıcı bir eda ile şöyle diyor: «İşçi sınıfı Komün'den mucizeler beklemiyordu. Onların elinde, halka kendi iradesi ile kabul ettirilecek hazır Ütopya yoktur. Onlar bilmektedirler ki, kendi kurtuluşlarını, bununla birlikte de bugünkü toplumumuzun karşı konulmaz bir eğilimle kendilerine yöneldiği değerleri... gerçekleştirmek için uzun didinmelerden, hem insanları hem de koşulları değiştiren bir dizi tarihsel süreçten geçmeleri gerekmektedir. Onların halen çıkmakta olan eski burjuva toplumunun gebe olduğu yeni toplumun öğelerini ortaya çıkarmaktan başka gerçekleştirecek bir idealleri yoktur.» Marx'ın pek az yazısı onun tarihsici plânsızlığını bu kadar çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. «Uzun didinmelerden geçmeleri... gerekmektedir» diyor Marx. Ama gerçekleştirecek bir plânları yoksa, Marx'ın kendi deyişiyle, «gerçekleştirecek bir idealleri yok» ise, niçin didineceklerdir? «Onlar mucize beklemiyorlardı» diyor Marx; ne var ki tarihsel didinmenin karşı konulmaz bir biçimde «daha yüksek» toplum hayatı biçimlerine yöneldiğini ileri sürerken, bizzat kendisi de mucize bekliyordu. (Karş. bu bölümün 4 ve 13. notları.) Marx toplum mühendisliğine kalkışmamakta bir dereceye kadar haklıydı. Hiç kuşkusuz gününün eylem açısından en önemli sorunu, işçilerin örgütlenmesiydi. Eğer «zaman henüz elverişli değildi» gibi kuşkulu bir mazeret herhangi bir durumda kabul edilebilir olursa, Marx'ın akılcı kurumsal toplum mühendisliği sorunlarına el atmaması durumunda kabul edilmesi gerekir. (Bellamy'e kadar gelen ve onunkileri de içine alan Ütopycı önerilerin çocukça safiyaneliği de bu yargıyı haklı çıkarmaktadır.) Ne var ki, bu yerinde siyasal sezgiyi toplum teknolojisine karşı yönelttiği kuramsal eleştirilerle desteklemesi bahtsız bir düşkü olmuştur. Bu, onun dogmacı ardıllarına durumun değiştiği ve teknolojinin siyasa açısından hattâ işçileri örgütlemekten bile daha çok önem kazandığı bir devrede bile aynı yolda yürümeleri için bir mazeret yerine geçti.

22. (132c) Marxçı yöneticiler, olayları tarihin diyalektik gelişmesinin iniş çıkışları olarak yorumladılar. Böylece eylemci siyasal yönetici görevi yapacak

yerde, tarihin tepelerinde (ve vadilerinde) yol gösterici görevi yaptılar. Ozan K. Kraus, tarihin feci olaylarına karşı koyacak yerde, onları yorumlamakla yetinen bu kuşku sanatı şiddetle suçlamıştır. (Bu bölümün 4. notunda bu suçlama aktarılmıştır.)

BÖLÜM 19'un NOTLARI

1. (133c) Karş. **Kapital**, 846, = **H. o. M.**, 403.

2. (133c) Aktarılan satırlar Marx-Engels'in **The Communist Manifesto** adlı yapıtlarından alınmıştır. (Karş. **H. o. M.**, 31, = **GA**, seri, cilt vi, 533.)

3. (134b) Karş. **Kapital**, 547, = **H. o. M.**, 560. (Burada Lenin'in sözleri olarak aktarılmaktadır.)

Burada (benim metinde "kapitalin birkaç elde toplanması" olarak çevirdiğim) "kapitalin yoğunlaşması" terimi üzerine birkaç söz söylenebilir.

Kapital'in üçüncü basımında Marx şu ayrımları yapıyordu: (karş. **Kapital**, 689 ve ötesi) (a) Kapitalin **birikmesinden** ancak sermaye mallarının (b) **Kapitalin yoğunlaşmasından** ise, türlü kapitalistlerin ellerindeki sermayenin olağan yollarından artmasını, genel olarak birikime götüren eğilimin sonucu olarak artmasını ve onların gittikçe daha çok işçiye hâkim olmalarına yol açan artmayı, anlamaktadır; (karş. **Kapital**, 689-690) (c) **Merkezileşmeden** de sermayenin bazı kapitalistlerin ötekileri iflâsa sürüklemesi yolu ile odaklaşmasını kastediyor. («Bir kapitalist birçok meslektaşlarını iflâsa sürükler.» (Karş. **Kapital**, 691.)

Kapital'in ikinci basımında Marx henüz yoğunlaşma ile merkezileşme arasında bir ayrım yapmamıştı; "yoğunlaşma" terimini gerek (b), gerekse (c) anlamında kullanıyordu. Aradaki farkı göstermek üzere üçüncü basımda şu sözlerle rastlıyoruz: «Burada birikme ve yoğunlaşmadan farklı olarak, gerçek bir merkezileşme olayı ile karşılaşırız.» (**Kapital**, 691.) İkinci basımda ise, aynı yerde şu cümleye rastlıyoruz: «Burada birikmeden farklı olarak, gerçek bir yoğunlaşma ile karşılaşırız.» Ne var ki, bu düzeltme kitabın her yerinde değil, ancak birkaç yerinde (özellikle s. 690-693 ve 846) yapılmıştır. Bu nota götüren metinde, sözler ikinci basımda olduğu gibi bırakılmıştır. Bu bölümün 15. notuna gönderen metinde ise Marx "yoğunlaşma" sözünün yerine "merkezileşme" sözünü koymaktadır.

4. (134b) Karş. Marx'ın **Onsekizinci Brumaire**'i, (**H. o. M.**, 123; italikler benim. = Karl Marx, **Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte**, Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin, 1927, s. 28-29): «Burjuva Cumhuriyeti muzaffer oldu. Zenginler aristokrasisi, endüstri burjuvazisi, **orta sınıf**, küçük burjuvalar, ordu, Seyyar Muhafızlar olarak örgütlenmiş olan **ayak takımı proleterleri**, aydınlar, din adamları ve köylü nüfus hep onları destekliyordu. Paris proleterlerini ise kendilerinden başka hiç kimse desteklemiyordu.»

Marx'ın «köylü üreticiler» hakkındaki inanılmayacak kadar safiyane sözleri için, ayrıca karş. 20. bölümün 43 notu.

5. (134b) Karş. 18. bölümün 11. notuna gönderen metin.

6. (134c) Bu bölümün 4. notunda aktarılan sözleri, özellikle orta sınıftan ve "aydınlar"dan söz eden bölümü karşılaştırınız.

“Ayak takımı proleterleri” için aynı yeri ve **Kapital**, s. 71 ve ilerisini karşılaştırınız. (Bu terim, **Kapital**'de «tatterdamalion proletariat» olarak çevrilmektedir.)

7. (135a) Marx'ın anladığı anlamda “sınıf bilinci”nin ne demek olduğunu görmek için 16. bölümün I. alt bölümünün sonuna bakınız.

Yenilginlik ruh halinin ortaya çıkması imkânı bir yana, metinde söz edildiği gibi, işçilerin sınıf bilincine zarar verebilecek ve işçi sınıfı arasında çatlaklar meydana gelmesine yol açabilecek başka olasılıklar da vardır. Örneğin, Lenin, emperyalizmin işçileri onlara kârının bir bölümünü dağıtmak yoluyla bölebileceğinden söz ediyor; (H. o. M., 707, = V. I. Lenin, L. L. L., **Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması**, cilt 15, s. 96; aynı zamanda 20. bölümün 40. notuna bakınız); ve şöyle diyordu: «... Büyük Britanya'da emperyalizmin işçileri bölmek, aralarındaki fırsatçıları güçlendirmek ve işçi sınıfının hareketini geçici olarak baltalamak yönündeki etkisi ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarından çok daha önceleri ortaya çıkmıştı.»

H. B. Parkes, haklı olarak, yetkin yapıtı **Marxism: A Post Mortem**'de (1940, aynı zamanda **Marxism: An Autopsy** adı altında da yayınlanmıştır) işçilerle girişimcilerin birlik olup tüketiciyi birlikte sömürmelerinin pekâlâ mümkün olduğunu belirtiyor; devlet tarafından korunan ya da tekelci bir endüstride yağmayı paylaşabilirler. Bu durumun mümkün olması da Marx'ın girişimcilerle işçilerin çıkarları arasındaki çatışmayı abarttığını gösterir.

Son olarak birçok hükümetlerin en az direnime görülen yönde yürümek eğilimlerinin şu sonuçları vermesinin mümkün olduğuna işaret edilebilir. İşçiler ve girişimciler toplumun en iyi örgütlenmiş ve siyasal açıdan en güçlü grupları olduklarına göre, modern bir hükümet kolayca tüketicilerin zararına her ikisinin de taleplerine boyun eğmek yolunu tutabilir. Ve böyle yaparken de vicdan azabı duymaması mümkündür; çünkü, kendini toplumdaki en birbirine düşman iki partiyi barıştırmakla iyi bir şey yaptığını ikna edebilir.

8. (136a) Karş. bu bölümün 17 ve 18. bölümlerine gönderen notlar.

9. (136a) Bazı Marxçılar, hattâ kaba kuvvete başvuran bir devrimin “kapitalizm” dedikleri şeyin sürüp giden kötülüklerine oranla, daha az mutsuzluğa mal olacağını öne sürmeye cüret ederler. (Karş. L. Laurat, **Marxism and Democracy**, çeviren E. Fitzgerald, 1940; s. 38, not 2; Laurat, Sidney Hook'u **Towards an Understanding of Marxism** adlı kitabında bu görüşü savunduğu için eleştirmektedir.) Ne var ki, bu Marxçılar öne sürdükleri görüşün, daha doğrusu büsbütün sorumsuzca ortaya atılmış olan bu kehanetin bilimsel dayanaklarını açıklamazlar.

10. (136c) «Üzerinde söz etmeye değmeyecek kadar açık olmalıdır ki,» diyor Engels, Marx hakkında, onun Hegelciliğini hatırlayarak, «şeyleri ve karşılıklı ilişkilerini sabit sayacak yerde onların değişebilir olduklarını kabul edersek, o zaman onlar hakkındaki fikirlerimizin, onların akılcı imgelerinin de değişebilir olduklarını kabul etmemiz gerekir, o zaman onları sıkı tanım çerçeveleri içine sokmaya çalışmamamız, onları kendilerini meydana getirmiş olan sürecin tarihsel ya da mantıksal niteliğine göre ele almamız gerektiği açıkça ortaya çıkar.» (Karş. Engels'in **Das Kapital**'in III. cildine yazdığı önsöz, s. XVI.)

11. (138c) Bu ikisi tam olarak uyumsuzlar, çünkü Komünistler, özellikle daha ılımlı savın sosyal demokratlar tarafından savunulmadığı ülkelerde, bu ılımlı savı savunurlar. Karş. bu bölümün 26. notuna gönderen metin.

12. (139a) Karş. 17. bölümün 4 ve 5. notları ve metni, aynı zamanda bu bölümün 14. notu. Bu bölümün 17 ve 18. notları ve metni ile de karşılaştırınız.

13. (139b) Tabii bu iki tutum arasında yer alan tutumlar da vardır; sonra daha ılımlı Marxçı tutumlar da vardır: Örneğin, A. Bernstein'ın sözde "revizyonizm"i. Aslında bu son sözü edilen tutum, Marxçılıktan büsbütün vazgeçmektedir: Bu kesinlikle demokratik ve şiddete başvurmeyen bir işçi hareketinin savunulmasından başka bir şey değildir.

14. (139b) Tabii Marx'ın bu geliştirmesi pek de inandırıcı olmayan bir yorumdan ibarettir: Gerçek şudur ki, Marx pek tutarlı olmamıştır, "devrim", "şiddet", "güç" terimlerini sürekli olarak bulanık olarak kullanmıştır. Onu bu tutumu benimsemeye götüren nedenlerin başlıcası, hayatı süresinde tarihin tasarılarına uygun olarak gelişmemiş olmasıdır. Tarihin akışı Marx'ın "kapitalizm" dediği şeyden, yani araya girmecilikten açıkça ayrılma eğilimi göstermesi bakımından, Marx'ın kuramına uymuştu. Marx sık sık bu sonuca memnuniyetle işaret etmiştir, örneğin, **Kapital**'in ilk basımına yazdığı önsözde. (Karş. bu bölümün 16. notunda aktarılan sözler; aynı zamanda metne de bakınız.) Diğer taraftan (araya girmeciliğin artması yönünde gelişen) bu aynı eğilim, Marx'ın kuramının aksine işçilerin hayat koşullarının düzelmesine yol açtı, böylece de bir devrimin olasılığını azalttı. Marx'ın kendi kuramı hakkındaki yorumlarının sallantılı ve bulanık anlamlı olması, herhalde bu durumun sonucudur.

Bu noktayı açıklamak üzere, biri Marx'ın erken yazılarından, biri ise geç devresinden olmak üzere iki örnek verilebilir. Erken devreden olanı, **Address to the Communist League** adlı yazısıdır. (1850; karş. **H. o. M.**, s. 60 vd. = **Labour Mothly**, Eylül 1922, s. 136 vd.) Bu yazıdan alınan satırlar uygulamaya yönelik olmaları bakımından ilginçtir. Marx, işçilerin, demokrat burjuvalarla birlikte, feodalizme karşı açmış oldukları savaşı kazanıp demokratik bir rejim kurmuş olduklarını varsaymaktadır. Marx bu sonuca varıldıktan sonra, işçilerin savaş sloganlarının, «Kalıcı devrim!» olması gerektiğinde ısrar ediyor. Bunun ne demek olduğu ayrıntılı olarak açıklanmaktadır (s. 66'da): «Onlar, o türlü hareket etmelidirler ki, zaferin kazanılmasından hemen sonra heyecan dinmesin. Tam aksine, bu heyecanı olabildiğince uzun sürdürmeye çalışmalıdırlar. Halkın intikam duygularına uyularak nefreti üzerlerine çekmiş kişilerin, ya da nefret verici anılara konu olmuş olan yapıların feda edilmesi gibi sözde aşırılıklardan kaçınılmak şöyle dursun, bu gibi etkenliklere tahammül edilmekle de kalınmayıp geliştirecekleri yönler, ibret olsun diye, ele alınmalıdır.» (Karş. aynı zamanda bu bölümün 35 (1). notu ve 20. bölümün 44. notu.)

Bu satırların havası ile çelişkiye düşen satırlara ise, Marx'ın **Adress to the First International**'ında rastlanabilir. (Amsterdam, 1872; karş. L. Laurat, **A. E.**, s. 36): «İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri gibi işçilerin amaçlarına barışçı yollardan varmalarının mümkün olacağı ülkelerin de varolduğunu inkâr etmiyoruz. — Sizin koşullarınızı daha yakından tanısaydım belki Hollanda'yı da katardım bu ülkelerin arasına. — Ne yazık ki, her ülkede durum böyle değildir.» Bu daha ılımlı görüşler için aynı zamanda bu bölümün 16-18. notlarına gönderen metne de bakınız.

Ne var ki, bütün bu kargaşalığın özetine daha **Manifesto**'nun ilk özetinde bile rastlayabiliriz; orada, ancak bir tek cümle ara ile, şu iki çelişik cümle karşımıza çıkmaktadır: (1) «Kısacası komünistler, mevcut siyasal ve ekonomik düzene karşı girişilen her türlü devirme hareketini desteklerler.» (Örneğin, İngiliz-

tere için de durumun böyle olması gerekir.) (2) «Son olarak, bütün ülkelerdeki demokratik partilerin anlayış ve birlik içinde olmaları için her yerde çaba harcarlar.» Kargaşalığı büsbütün arttırmak için bundan sonraki cümleler şöyle devam ediyor: «Komünistler görüşlerini ve amaçlarını gizlemeye tenezzül etmezler. Amaçlarının ancak her türlü mevcut düzenin yıkılmasıyla gerçekleşebileceğini açıkça söylerler.» (Demokratik düzen bunun ayrıcası sayılmıyor.)

15. (139c) Karş. **Kapital**, 846, = **H. o. M.**, s. 403 vd. (İkinci basımda kullanılan “yoğunlaşma” terimi yerine üçüncü basımda “merkezleşme” teriminin kullanılması hakkında, bu bölümün 3. notuna bakınız. “Kapitalist giysi o zaman bir deli gömleği haline gelir» diye çevirdiğim satırlar hakkında bu satırların sadık bir çevirisinin «onlar kapitalist libasları ile bağdaşamaz hale gelirler», ya da biraz daha serbest olarak, «kapitalist libasları dayanılmaz hale gelir» olacağına işaret edilebilir.)

Devamının da gösterdiği gibi, bu satırlar iyiden iyiye Hegelci **diyalektik**in etkisi altındadırlar. (Hegel bazen bir **savın karşı-savına** savın değillenmesi, **sen-teze** de ‘değillenmenin değillenmesi’ derdi.) «Kapitalizmin servet dağıtma yöntemi» diyor Marx, «kişisel çabaya dayanan kişisel özel mülkiyetin ilk değillenmesidir. Ne var ki, bir doğa yasasının karşı konmazlığı ile kapitalizm de kendi değillenmesinin ortaya çıkmasına yol açar. Bu ikinci değilleme ... toprağın ve üretim araçlarının ortak mülkiyet altında olmalarını sağlar.» Sosyalizmin diyalektik bir açıdan türetilmesinin daha ayrıntılı bir geliştirilmesi için 18. bölümün 5. notuna bakınız.

16. (140b) Marx’ın **Kapital**’in ilk cildine yazdığı önsözde takındığı tavır buydu. (**Kapital**, 865.) Orada şöyle diyor: «Yine de bir ilerleme olduğu inkâr edilemez... İngiliz tahtının yabancı temsilcileri... Avrupa’nın ileri ülkelerinde kapital ile emek arasında ilişkilerin değişmesinin İngiltere’deki kadar gözle görülür ve kaçınılmaz hale geldiğini söylüyorlar... Birleşmiş Kuzey Amerika Devletleri’nin başkan yardımcısı Mr. Wade’in kamuya açık toplantılarda dediğine göre, köleliğin yasaklanmasından sonra kapitalin ve toprak mülkiyetinin koşullarında da ciddi değişiklikler yapılması tasarlanıyormuş.» (Bu bölümün 14. notuna da bakınız.)

17. (140b) Karş. Engels’in **Kapital**’in ilk İngilizce basımına yazdığı önsöz, (**Kapital**, 887.) Bu satırlar 17. bölümün 9. notunda daha etraflı olarak aktarılmaktadır.

18. (140c) Karş. Marx’ın Hyndman’a yazdığı 8 Aralık 1880 tarihli mektup; bkz. H. H. Hyndman, **The Record of an Adventurous Life**, (1911), s. 283. Karş. aynı zamanda L. Laurat, **A. E.**, s. 239. Burada sözü geçen satırlar daha etraflı olarak alıntılanabilir: «Eğer İngiltere için partimin görüşlerine katılmadığınızı söylerseniz, cevap olarak ancak partinin İngiltere için bir devrimi **gerekli** değil, (önceki örneklerle bakarak) olsa olsa **mümkün** saydığını söylemek isterim. Karşı konulmaz oluşum bir devrim halini alırsa, bu yalnız yönetici sınıfın değil, aynı zamanda işçi sınıfının da suçu olacaktır.» (Takınılan tavrın kesinsizliğine dikkat edilsin.)

19. (140c) H. B. Parkes, **Marxism, A Post Mortem** adlı kitabının s. 101’inde (bkz. aynı zamanda, s. 106 vd.) aynı kanıyı dile getiriyor; Marxçıların «kapitalizmin düzeltilemeyeceği, ancak yıkılabileceği» yolundaki inançlarının Marxçı birikim kuramının niteleyici yanlarından biri olduğunu ısrarla belirtiyor. «Başka bir kuramı kabul edersek,» diyor, «... kapitalizmin yavaş yavaş düzeltilmesi mümkün olur.»

20. (141a) Karş. **Manifesto**'nun sonu (**H. o. M.**, 59 = **GA**, seri I, cilt VI, s. 557): «Proleterlerin zincirlerinden başka yitirecek hiçbir şeyleri yoktur; oysa yepyeni bir dünya kazanabilirler.»

21. (141b) Karş. **Manifesto**; (**H. o. M.**, 45 = **GA**, seri I, cilt VI, s. 454) bu satırlar bu bölümün 35. notuna gönderen metinde daha etraflı olarak aktarılmışlardır. Bu paragraftaki son aktarma **Manifesto**'dan alınmıştır (**H. o. M.**, 35 = **GA**, seri I, cilt VI, s. 536). Aynı zamanda bu bölümün 35. notuna da bakınız.

22. (142a) Ne var ki, reformların acı çekenlerin baskısı ile gerçekleşmiş olduğu durumlar pek nadirdir; oysa dinsel nitelikteki hareketler (bu arada faydacıları da sayıyorum) ve kişiler (örneğin, Dickens) kamuoyunu geniş çapta etkileyebilirler. Ve Henry Ford bütün Marxçıları, kapitalistlerin de çoğunu, hayrete düşüren bir şeyin farkına vardı: İşçi ücretlerinin artması işverenin yararına olabiliyordu.

23. (142a) Karş. 18. bölümün 18 ve 21. notları.

24. (142b) Karş. **H. o. M.**, 37 (= **GA**, seri I, cilt VI, s. 538).

25. (143a) Karş. **The State and Revolution**, **H. o. M.**, 756 (= **State and Revolution**, 77). Aktarılan satırların tamamı şöyle: «Demokrasi işçi sınıfının kapitalistlere karşı giriştiği mücadelede çoğu zaman işçi sınıfı için büyük bir önem taşır. Ne var ki, demokrasi hiçbir zaman aşılamayacak bir devrede değildir; o, ancak feodalizmin kapitalizme, kapitalizmin de Komünizme dönüştüğü oluşum sürecinin evrelerinden biridir.»

Lenin, demokrasinin ancak «biçimsel eşitlik» demek olduğu konusunda ısrar eder. Karş. aynı zamanda **H. o. M.**, 834 (= V. I. Lenin, **The Proleterian Revolution and the Renegade Kautsky**, L. L. L., cilt XVIII, s. 34). Burada, Lenin, Kautsky'e karşı «salt» biçimsel eşitliğe yöneltilen şu Hegelci usavurmayı kullanmaktadır: «... o, kapitalist düzende olsa olsa bir riyakârlık ve olduğu gibi bir eşitlik olması bakımından ilk bakışta bir aldatmaca olduğu açıkça ortada olan biçimsel eşitliği kabullenmektedir...»

26. (143b) Karş. Parkes, **Marxism-A Post-Mortem**, s. 219.

27. (143b) Bu türlü bir taktik hareket komünistlerin «her yerde bütün ülkelerin demokrat partilerinin birliği ve anlaşmaya varmaları için çalışıklarını» öne süren, ama bunun yanında «amaçlarının ancak mevcut toplumsal koşulların şiddete başvurularak devrilmesi sayesinde gerçekleşebileceğini» ilân eden (ki, bu arada demokratik koşullar da söz konusu olurlar) **Manifesto**'ya uygundur.

Ama bu türlü bir taktik hareket aynı zamanda 1928'deki parti programına da uygundur; çünkü bunda şöyle denmektedir (**H. o. M.**, 1036, italikler benim = **The Programme of the Communist International**, Modern Books Ltd., Londra, 1932, s. 61): «Taktiklerini belirlerken her komünist partisi somut iç ve dış durumu göz önüne almalıdır. ... Parti kitleleri mümkün olan en geniş çapta örgütlemek amacıyla ... sloganlar hazırlar.» Ne var ki, devrim sözcüğünün bulanık anlamlılığından yöntemli olarak yararlanmaksızın bunu yapmak mümkün değildir.

28. (143c) Karş. **H. o. M.**, 59 ve 1042 (= **GA**, seri I, cilt vi, s. 557 ve **Programme of the Communist International**, 65); ve bu bölümün 14. notunun sonu. (Aynı zamanda 34. nota da bakınız.)

29. (143c) Bu bir alıntı olmayıp, özetlemedir. Karş. örneğin 17. bölümün 9. notunda aktarılan Engels'in **Kapital**'in ilk İngilizce basımına yazdığı önsözden alınan satırlar. Bkz. aynı zamanda L. Laurat, **A. E.**, s. 240.

30. (144a) Bu aktarılan satırların birinci bölümü Laurat tarafından da sözü edilen yerde aktarılmaktadır; ikinci satırlar grubu için karş. **H. o. M.**, 93 (= Karl Marx, **The Class Struggle in France**, 1848-1850. Önsözü F. Engels, Cooperative Publishing Society of Foreign Workers in the U. S. S. R., Moscow, 1934, 29).

31. (144b) Engels, itiraf ettiği gibi (**H. o. M.**, 79 = Karl Marx, **Die Klassenkämpfe in Frankreich**, Vorwaerts, Berlin, 1890, 8), «tarih bizleri ve bizim gibi düşünen herkesi haksız çıkarmış» olduğundan dolayı, tutumunu değiştirmek zorunda kaldığını kısmen farketmişti; ne var ki, farkına vardığı hatası başlıca bir taneydi: Marx ve kendisi oluşumun hızını fazla iyimser olarak hesaplamışlardı. Aslında gelişimin başka yönde olduğunu her ne kadar bundan yakındı ise de, hiçbir zaman itiraf etmedi; karş. 20. bölümün 38-39. Burada, Engels'in «işçi sınıfının gittikçe burjuvalaşmakta olduğu» yolundaki çelişkili yakınmasını aktarıyorum.

32. (145c) 7. bölümün 4 ve 6. notlarını karşılaştırınız.

33. (145c) Bunlar, başka nedenlerle de sürüp gidebilirler; örneğin, tiranın gücü yönetilen nüfusun belli bir bölümünün desteğine dayandığı için. Ne var ki, bu Marxçıların iddia edeceği gibi, **tiranlığın bir sınıf yönetimi olmasını gerektirmez**. Çünkü tiran, nüfusun belli bir bölümüne rüşvet vermek, onlara ekonomik veya başka türlü yararlar sağlamak zorunda kalsa dahi, bu onun **nüfusun o bölümünün** baskısı altında olmasını veya nüfusun o bölümünün bu yararları haklamışçasına talep etmelerini ve uygulamaya koymalarını gerektirmez. Eğer nüfusun o bölümünün baskısını kullanmasına imkân veren **kurumlar** mevcut değilse tiran, nüfusun o bölümünün yararlandığı üstünlükleri geri alıp bir başka bölümün desteğini arayabilir.

34. (146a) Karş. **H. o. M.**, 171 (= Karl Marx, **Civil War in France**, önsözü F. Engels yazmıştır. Martin Lawrence, London, 1933, 19). Bkz. aynı zamanda **H. o. M.**, 833 = **The Proletarian Revolution**, 33-34.

35. (146c) Karş. **H. o. M.**, 45 (= **GA**, seri I, cilt 6, s. 545). Aynı zamanda **Manifesto** (**H. o. M.**, 37 = **GA**, seri I, cilt 6, s. 538)'den alınan şu satırları da karşılaştırınız: «Komünistlerin ilk amaçları ... proleterlerin siyasal gücü ele almalarını sağlamaktır.»

(1) Demokrasi savaşının kaybedilmesine yol açacak olan taktikler Marx tarafından **Address to the Communist League**, (**H. o. M.**, 67 = **Labour Monthly**, Eylül 1922, 143; aynı zamanda bu bölümün 14. notu ve 20. bölümün 44. notunu da karşılaştırınız) adlı yazısında ayrıntılı olarak verilmektedir. Marx orada demokrasi sağlandıktan sonra Demokrat Partiye nasıl bir tavır takınılacağını açıklamaktadır; **Manifesto**'ya göre (karş. bu bölümün 14. notu) komünistleri bu parti ile «birlik ve anlaşma» sağlamaları gerekir. Marx şöyle diyor: «Kısacası ilk zafer anından itibaren güvensizliğimizi, yenilmiş olan gerici düşmanlarımıza değil eski müttefiklerimize» (yani, demokratlara) «yönelmemiz gerekir.»

Marx, «Tüm proleter ordusunun tüfek, tabanca ve cephaneyle donatılması»nın hemen gerçekleştirilmesini ve «işçilerin kendi bağımsız muhafız güçlerini, kendi yöneticileri ve elemanları tarafından meydana getirilen kendi muhafız ordularını kurmalarını» talep ediyor. Amaç, «yalnız burjuva demokrat hükümetin derhal işçilerden sağladığı desteği yitirmesi değil, başından itibaren kendini arkalarında tüm işçi sınıfı kitlesinin gücü bulunan otoritelerin denetim ve tehdidi altında bulmasıdır.»

Bu tutumun demokrasiyi yıkacağı açıktır. Hükümeti yasaya uymaya razı olmayan, isteklerini tehditlerle yürütmeye çalışan işçilere karşı tedbirler almaya zorlayacağı ortadadır. Marx tutumunu kehanete dayanarak haklı çıkarmaya uğraşır (**H. o. M.**, 68 ve 67 = *Labour Monthly*, Ekim 1922, 143): «Yeni hükümet kurulur kurulmaz işçilere karşı savaş açacaktır» ve devam ediyor: «Bu grubun» —yani, demokratların—, «işçilere ilk zafer anından itibaren sadakatsizlik etmeye başlayacak bu grubun nefret verici işlerinde başarısızlığa uğramalarını sağlamak için proleterleri örgütlemek ve silâhlandırmak gerekir.» Sanırım öğütlediği taktikler, tam da sözünü ettiği şeyanı nefret etkilerin ortaya çıkmasını sağladı. Bu tutum tarihsel kehanetini doğru çıkarırdı. Gerçekten de işçiler bu şekilde davranacak olsalar her akli başında demokrat (baskı altında olanlara yardımcı olmak istese bile, hattâ özellikle bu durumda) Marx'ın işçilere sadakatsizlik olarak nitelediği harekete katılmak ve bireyi tiranların ve Büyük Diktatörlerin hayırseverliklerinden koruyan demokratik kurumları yıkmaya çalışanlara karşı koymak zorunda kalırdı.

İlâve edebilirim ki, burada aktarılan satırlar, Marx'ın oldukça erken devresindeki sözleridir, daha olgun devresindeki kanıları herhalde oldukça farklı, en azından daha bulanık anlamlıydı. Ama bu erken devresinde söylediği sözlerin kalıcı bir etkisi olmuş olduğu ve herkesin zararına olarak, bunlara dayanılarak harekete geçilmiş olduğu gerçeğini değiştirmez.

(2) Yukarıdaki metinde (b)'de söylenen sözlerle ilgili olarak burada Lenin' in bazı satırları aktarılabilir (**H. o. M.**, 828 = **The Proletarian Revolution**, 30): «İşçi sınıfı, burjuva parlamentolarının kendilerine yabancı kurumlar olduğunu, bunların burjuvaların proleterleri ezmek için kullandıkları araçlar olduklarını, bunların düşman sınıfın, sömürücü azınlığın kurumları olduğunu pekâlâ bilmektedir.» Bu hikâyelerin işçileri parlamenta demokrasiyi Faşistlerin saldırılarına karşı korumak üzere cephe almaya götürmediği ortadadır.

36. (148c) Karş. Lenin, **State and Revolution** (**H. o. M.**, 744 = **State and Revolution**, 68): «Demokrasi ... zenginlerin demokrasisi, yani kapitalist toplumun demokrasisi budur işte... Marx ezilenlerin, birkaç yılda bir, sömüren sınıfın hangi temsilcilerinin kendilerini sömüreceğine karar vermek hakkına sahip olduklarını söylerken kapitalist demokrasiinin özünü iyice kavramış olduğunu gösteriyordu.» Aynı zamanda 17. bölümün 1 ve 2. notlarına da bakınız.

37. (148c) Lenin, **Left-Wing Communism** adlı kitabında (**H. o. M.**, 844 vd., siyahlar benim. = V. I. Lenin, **Left-Wing Communism, An Infantile Disorder**, L. L. L., vol. XVI, 72-73) şöyle der: «... Bütün dikkatler gelecek adım üzerinde ... proleter devrimine götüren **geçişe yaklaşmanın** biçimlerini aramak üzerinde toplanmalıdır. Proleterlerin öncüleri ideoloji açısından kazanılmış sayılırlar. Ne var ki, bu ilk adımdan başarıya oldukça uzak bir yol vardır... Bütün sınıfın bu tutumu benimsemesi için propaganda ve karıştırıcı hareketler yetmez. **Kitleler kendileri siyasal tecrübe edinmelidirler.** Bütün büyük devrimlerin ana yasası budur...: Onların, kendi acı tecrübeleriyle, bir proleter diktatörlüğünden başka mümkün tek halin aşırı gericilerin diktatörlüğünün kaçınılmazlığı olduğunu anlamalıdır ki kararlı olarak komünizme yönelsinler.»

38. (148c) Beklenebileceği gibi, Marxçı partilerin her biri başarısızlığın suçunu ötekinin üstüne atar; biri ötekini facialar kehanet etme siyasetinden dolayı suçlarken, öteki de öbürünü işçileri hâlâ demokrasi savaşının kazanılabileceğine inandırmaya çalışmakla suçlar. Bizzat Marx'ın, kişinin başarısızlığını koşullara,

özellikle de rakip partiye yüklemekten ibaret olan bu yöntemin bütün ayrıntılarına uyan bir betimleme vermiş olması biraz da şaşırtıcıdır. (Tabii bu betimlemeyi meydana getiren saldırı, Marx tarafından zamanın rakip bir solcu partisine yöneltilmişti.) Marx (**H. o. M.**, 130; son siyahlar grubu benim. = V. I. Lenin, **The Teachings of Karl Marx**, L. L. L., cilt i, 55)'da şöyle diyor: «İşçilerin kendi dayanaklarını çok inceden inceye hesaplamaları gerekmez. Onların işareti veremeleri yeter, o zaman tükenmez kaynaklarıyla halk, **sömürücülerin** üstüne çullana-caktır. Eğer gerçekte güçleri büsbütün yetersiz kalırsa, bunun vebali ya birleşik durumdaki halkı düşman kamplara ayıran inatçı sofistlerin» —öbür partinin herhalde— «boynunadır, ya uygulamadaki bir ayrıntı hatası, işi değiştirmiş veya görünmez bir kaza bir zaman için oyunu bozmuştur. Ne olursa olsun, demokrat» —ya da demokrasi düşmanı daha doğrusu— «en yüz kızartıcı yenilgiden lekelenmemiş olarak çıkar, tıpkı bir savaşa suçsuz olduğuna inanarak yeni elde etmiş olduğu zaferin mukadder olduğu, **ne kendisinin ne de partisinin eski tutumlarını değiştirmek zorunda olmadıkları, tam tersine olayların onların düşündükleri yönde gelişmesi için koşulların olgunlaşması gerektiği, inancı ile girmiş olduğu gibi.**»

39. (149a) «Köktenci kanat» diyorum, çünkü Faşizmin önüne geçilmez, zorunlu bir evre olduğu yolundaki tarihsici yorum, komünistlerin saflarından çok ötedeki gruplarca da savunulmuş ve inanç konusu olmuştur. Faşizme karşı, gecikmiş ve kötü örgütlenmiş olmakla beraber, kahramanca bir direniş göstermiş olan Viyana işçilerinin yöneticileri bile, Faşizmin Sosyalizm yolundaki tarihsel gelişimin gerekli bir adımı olduğuna inanmışlardır. Ondan ne kadar nefret ederlerse etsinler, Faşizmi ileriye doğru, acı çeken halkı son hedefe yaklaştıran bir adım saymak zorunda görmüşlerdir kendilerini.

40. (149a) Karş. bu bölümün 37. notunda aktarılan satırlar.

BÖLÜM 20'nin NOTLARI

1. (150a) **Kapital**'in 3 cildinin hepsinin İngilizceye yapılmış tek çevirisinde hemen hemen 2500 sayfa vardır. Bunlara Almanca olarak **Artıkdeğer Kuramları** adı altında yayınlanan 3 cildi de eklemek gerekir; bunlarda Marx'ın **Kapital**'de kullanmak niyetinde olduğu geniş çapta tarihsel nitelikte, malzeme vardır.

2. (150a) Karş. 16-17. bölümlerde sözü edilen dizginlenmemiş kapitalizm ile araya girmecilik arasındaki karşıtlığı. (Bkz. 16. bölümün 10. notu, 17. bölümün 22. notu ve 18. bölümün 9. notu ve metin.)

Lenin'in sözleri için karş. **H. o. M.**, 561 (= **The Teachings of Karl Marx**, 29 italikler benim). Gerek Lenin'in gerekse çoğu Marxçıların toplumun Marx'tan bu yana değiştiğini kabul etmez görünmeleri ilginçtir. Lenin, 1914'te "çağdaş toplum"dan, sanki bu kendisinin olduğu kadar Marx'ın da çağdaş toplumuymuş gibi söz etmektedir. Oysa, **Manifesto** 1848'de yayınlanmıştı.

3. (151a) Bu paragraftaki bütün aktarmalar için karş. **Kapital**, 691.

4. (151c) Bu terimler hakkında karş. Bölüm 19, not 3.

5. (152a) Bu daha iyi olabilir, çünkü (19. bölümün 7. notuna götüren metinde sözü edildiği gibi) sınıf bilincini zayıflatabilecek olan yenilginlik tutumunun ortaya çıkması bu durumda daha az olasıdır.

6. (152b) Karş. **Kapital**, 697 vd.

7. (152b) Aktarılan satırlar **Kapital**, 698 ve 706'dan alınmıştır. “Yarı-zenginlik” olarak çevrilen terim daha sadık bir çeviriyle, “orta halli zenginlik” olarak çevrilebilir. “Aşırı-üretim” yerine “fazla üretim” diyorum, çünkü Marx, **şimdi** satılabilecek olandan fazla mal üretildiğini değil, yakın zamanda bir satış tıkanıklığına yol açacak kadar çok mal üretildiğini kastediyor.

8. (152c) Parkes'in dediği gibi; karş. 19. bölümün 19. notu.

9. (154a) Emeğe dayanan değer kuramı, tabii, pek eskidir. Hatırlanmalıdır ki, benim değer kuramı hakkındaki sözlerim ancak adına “nesnel değer kuramı” denen kuram için geçerlidir; (belki de öznel değerlendirme ya da seçme eylemleri kuramı olarak nitelendirilmesi daha doğru olacak olan; karş. 14. bölümün 14. notu) “öznel değer kuramı”nı eleştirmek niyetinde değilim. J. Viner'in bana hatırlattığı gibi, Marx'ın değer kuramı ile Ricardo'nunki arasındaki tek ilişki, Marx'ın Ricardo'nun kuramını yanlış anlamış olmasıdır; Ricardo hiçbir zaman, birim hesabına vurulduktan, emeğin sermayeden daha çok yaratıcı gücü olduğunu öne sürmemiştir.

10. (154a) Bana öyle geliyor ki, Marx hiçbir zaman “değer”lerinin **şu ya da bu tür** piyasaya fiyatlarına karşılık olduğundan kuşku duymamıştır. Onun öğretilisine göre iki malın üretilmesi için gerekli iş saatleri eşit ise, o iki malın değeri eşittir. Eğer bu iki maldan biri **altın** ise bu altının ağırlığı öbür malın altın cinsinden dile getirilmiş **fiyatı** sayılabilir; para da (yasa gereği) altına dayandığından, böylece bir malın para cinsinden fiyatına varırız.

Marx'a göre (özellikle **Kapital**'in 153. sayfasının 1. dipnotuna bakınız) piyasadaki gerçek alış-veriş oranları değer oranları etrafında salınır; buna göre de para cinsinden ifade edilen piyasa fiyatı da söz konusu malın altın cinsinden değeri oranı etrafında salınım yapacaktır. «Eğer değer büyüklüğü fiyata çevrilecek olursa,» diyor Marx, biraz kabaca söyleyerek (**Kapital**, 79; siyahlar benim), «o zaman bu bağıntı o malın alış-veriş oranı haline gelir ki, bu da para» —yani, altın— «yerine geçer. Ne var ki, bu oranda yalnız malın değerinin büyüklüğü değil, özel koşulların sorumlusu olduğu iniş çıkışlar da dile gelir»; başka sözlerle fiyatlar inip çıkabilir. «Bundan dolayı değerden fiyata varma imkânı fiyatın niteliğinin bir sonucudur. Bu, bir bozukluk değildir; aksine fiyat biçiminin **düzenliliklerin ancak düzensizliklerin ortalamaları olarak ortaya çıkabilecekleri** bir üretim yönteminde pekâlâ yeterli olduğunu gösterir.» Bana öyle geliyor ki, Marx'ın burada söz ettiği “düzenlilikler” aslında değerlerdir ve onun değerlerin ancak gerçek piyasa fiyatlarının ortalamaları olarak ortaya çıkabileceklerine, bundan dolayı da fiyatların değer etrafında salınım yaptıklarına inandığı açıktır. Bunu ısrarla belirtmemin nedeni, bunun bazen yadsınmış olmasıdır. G. D. H. Cole, örneğin, “Önsöz”ünde (**Kapital**, xxv, siyahlar benim) şöyle diyor: «Marx... çoğu zaman mallar, geçici piyasa iniş-çıkışları bir yana, “değerleri” üzerinden muamele görmek eğilimindeymişler gibi konuşur. Ne var ki, (sayfa 79'da açıkça belirttiği gibi) bunu kasdetmemektedir; ve **Kapital**'in 3. cildinde fiyatlarla “değerler” arasındaki farkı açıkça belirtmektedir.» Ne var ki, her ne kadar Marx'ın bu iniş-çıkışları yalnızca “geçici” saymadığı doğruysa da, malların, piyasa iniş-çıkışlarına bağlı olarak, “değer”leri üzerinden muamele görmek eğiliminde olduklarını da ileri sürmemektedir; çünkü burada aktarılan ve Cole'un da değindiği satırlarda gördüğümüz gibi, Marx değer ile fiyat arasında herhangi bir **ayrılıktan** söz etmemekte, iniş-çıkışları ve ortalamaları betimlemektedir. **Kapital**'in 9. bölümün-

de takındığı tavır epeyce farklıdır, çünkü burada bir malın “değer”inin yerini yeni bir kategori, o malın üretim maliyeti ile artıkdeğerin ortalama rayicinin toplamından ibaret olan “üretim fiyatı” almaktadır. Ne var ki, burada bile Marx’ın düşünce tarzının ana niteliğine uygun olarak bu yeni kategori, üretim fiyatı, gerçek piyasa fiyatına ancak bir türlü ortalamlar düzenleyicisi olarak bağlanmaktadır. Bu doğrudan doğruya piyasa fiyatını belirlememekte, (tıpkı ilk ciltte sözü edilen “değer” gibi) kendini gerçek fiyatların etrafında salınım yaptığı ortalama değer olarak göstermektedir. Bu, (**Das Kapital**, III/2, s. 396 ve ilerisinden) alınan şu satırların yardımıyla gösterilebilir: «Piyasa fiyatları bu düzenleyici üretim fiyatlarının üstünde veya altında olabilirler, ama bu salınımlar birbirlerini karşılırlar... Quételet tarafından genel olarak bütün toplum olayları için saptanmış olan düzenleyici ortalamlar ilkesi burada da geçerlidir.» Bunun gibi, Marx orada (s. 399), «düzenleyici fiyat... yani, piyasa fiyatlarının etrafında salınım yaptığı fiyat”tan söz ediyor; bir sonraki sayfada ise, rekabetin etkilerinden söz ederken, «doğal fiyat, yani rekabet tarafından düzenlenecek yerde rekabeti düzenleyen fiyat» ile ilgilendiğini söylüyor (italikler benim). “Doğal” fiyattan söz etmesinin Marx’ın salınım yapan piyasa fiyatlarının ancak “görünüm biçimleri” oldukları bir özü bulmayı umduğunu açıkça göstermesi bir yana (aynı zamanda bu bölümün 23. bölümüne bakınız), Marx’ın tutarlı olarak bu özün, değer olsun üretim fiyatı olsun, kendini piyasa fiyatlarının ortalaması olarak ortaya koyduğu görüşüne bağlı kaldığını görüyoruz. Bkz. aynı zamanda **Das Kapital**, III/1, 171 vd.

11. (154b) Cole, sözü geçen eserde, xxxi, Marx’ın artıkdeğer kuramının çok güzel bir serimi olan ifadesinde, “bu kavramın onun ekonomi bilimine bir katkısı olduğunu” öne sürüyor. Ne var ki Engels, **Kapital**’in II. basımına yazdığı önsözde bu kuramın Marx’ın olmadığını, Marx’ın onu kendisine mal etmek şöyle dursun, tarihini bile incelemiş olduğunu (**Theories of Surplus Value** adlı kitabında, karş. bu bölümün I. notu) göstermiştir. Engels, Marx’ın Adam Smith’in ve Ricardo’nun bu kurama yaptıkları katkıları incelemiş olduğunu göstermek için, Marx’ın el yazmalarından uzun boylu aktarmalar yapmakta ve öğretinin, Marx’ın yaptığı emek ile işgücü arasındaki ayrım bir yana, ana fikirlerinin orada bulunabileceğini göstermek için **Kapital**, 646’da sözü edilen **The Source and Remedy of the National Difficulties** adlı broşürden uzun uzadıya aktarmalar yapılmaktadır. (Karş. **Das Kapital**, II, xii-xv.)

12. (154c) Bunun ilk bölümüne Marx (karş. **Kapital**, 213 vd.) **gerekli emek süresi**, ikinci bölümüne ise **artık emek süresi** demektedir.

13. (155a) Karş. Engels’in **Kapital**’in II. basımına yazdığı önsöz. (**Das Kapital**, II, xxi vd.)

14. (156a) Marx’ın artıkdeğer kuramını türetmesi, “biçimsel” özgürlüğü “biçimsel” adaleti eleştirmesiyle yakından ilgilidir. Karş. özellikle, 17. bölümün 17 ve 19. notları ve metin. Bkz. aynı zamanda bundan sonraki not.

15. (156b) Karş. **Kapital**, 845. Aynı zamanda bir önceki notta sözü edilen parçalara da bakınız.

16. (157a) Bu bölümün 18 ve 20. notlarına gönderen metne bakınız.

17. (157a) Özellikle **Kapital**’in 3. cildinin 10. bölümü.

18. (157b) Bu alıntı için bkz. **Kapital**, 706: «Buna göre, artık nüfus» sözlerinden itibaren. Bu satırlar, bu bölümün 7. notuna götüren metinde aktarılan sözleri izlemektedirler. (“Artık nüfus” sözlerinden hemen önce gelen “görelî” sö-

zünü almadım, çünkü bu bağlamda hem gereksizdir, hem de akıl karıştırıcıdır. Everyman basımında belki bir basım hatası olarak “artık nüfus” yerine, “fazla üretim” sözü vardır.) Bu aktarma arz ve talep sorunu ile ve Marx’ın bunların bir “dayanağı” (veya “özü”) olması gerektiği yolundaki öğretisi ile ilgili olarak ilginç olmaktadırlar. Karş. bu bölümün 10 ve 20. notları.

19. (158c) Bu bağlamda işaret edilebilir ki, söz konusu oluşum, yani süratle gelişen bir endüstrileşme (veya “erken kapitalizm”) devresinde, (aşağıdaki 36. notu ve metni karşılaştırınız) sefaletin artması süreci savunulabilir ise, Marx’ın sömürme kuramında epeyce bir gerçek payı olduğunu gösterecek olan bir hipotezle açıklamıştır. Bunu söylerken Walter Eucken’in iki saf para sistemi (altın ve kredi sistemleri) öğretisine ve tarihte görülen ekonomi sistemlerini saf sistemlerin “karışımı” olarak ele alan yöntemine dayanan bir kuramı kastediyorum. Söz konusu yöntemi uygulayarak Leonhard Miksch yakın zamanda (*Die Geldordnung der Zukunft*, Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen, 1949 yapıtında) göstermiştir ki, kredi sistemi **mecburî yatırımlara** yol açmakta, yani tüketiciyi tutumlu olmaya, bazı şeylerden vazgeçmeye zorlamaktadır: «Ne var ki, bu mecburî yatırımlar yoluyla kazanılan sermaye» demektedir Miksch, «tüketimlerini azaltmak zorunda kalmış olanlara değil, girişimcilere ait olmaktadır.»

Eğer bu kuramın kabul edilebilir olduğu ortaya çıkarsa, Marx’ın çözümlemesi (ama “yasaları” ve kehanetleri değil) geniş çapta doğrulanmış olur. Çünkü Marx’ın, aslında işçilerin hakkı olan, fakat “kapitalistler” tarafından “kendilerine mal edilen” veya “haraç kesilen” “artıkdeğeri” ile Miksch’in, tutumlu olmaya zorlanan tüketiciye değil de, “girişimciye” geçen “mecburî tasarrufları” arasında pek az fark vardır. Miksch’in kendisi bu sonuçların 19. yüzyıldaki ekonomik gelişmeleri (bu arada sosyalizmin ortaya çıkmasını) geniş çapta açıkladığını ima ediyor.

Dikkat edilmelidir ki, Miksch’in çözümlemesi söz konusu gerçekleri rekabet sistemindeki **hatalara** dayandırmaktadır, —o «müthiş bir gücü olan para üreteci tekeli» söz etmektedir—, oysa Marx aynı gerçekleri bir serbest piyasanın, yani rekabetin geçerli olduğunu varsayarak açıklamaya çalışmıştır. (Bundan başka, “tüketiciler”le “endüstri işçileri” tabii ayrılaştırılmaz.) Ama gerçekler nasıl açıklanırsa açıklansın, —Miksch’in «son derece anti-sosyal» olarak nitelediği— koşullar değişmezler; ve gerek bu gerçekleri kabullenmemiş olması, gerekse onları açıklamaya çalışmış olması Marx’ın lehinedir.

20. (158c) Karş. bu bölümün 10. notu, özellikle “doğal” fiyat üzerine söylenmiş sözler (aynı zamanda 18. nota ve metne de bakınız); **Kapital**’ın 3. cildinde, bu bölümün 10. bölümünde aktarılan satırlardan pek uzak olmayan bir yerde (bkz. *Das Kapital*, III/2, 352; siyahlar benim) ve buna benzer bir bağlamda, Marx’ın yöntemibilim konusunda şu sözleri söylemiş olması ilginçtir: «**Şeylerin formlarının görünüşleri özleriyle çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu.**» Bu, tabii, düpedüz özcülüktür. Bu özcülüğün neredeyse metafiziğe vardığı bu bölümün 24. notunda gösterilmektedir.

Marx’ın, özellikle ilk ciltte fiyat formundan söz ederken bir tür “görünüm biçimi” düşündüğü ortadadır. Öz “değer”dir (aynı zamanda metne ve 17. bölümün 6. notuna bakınız.)

21. (159a) Kapital, s. 43 vd.: «The Mystery of the Fetishistic Character of Commodities». («Malların Fetişist Niteliklerinin Gizi.»)

22. (159a) Kapital, 557’yi (ve 328’i) Marx’ın şu özetiyle karşılaştırınız: «Emeğin verimliliği iki kat artar, gerekli emeğin artık emeğe oranı ise aynı kalırsa

bunun tek sonucu, her birinin iki misli kullanım değerini» (yani, malı) «temsili etmesidir. Bu kullanım değerleri artık eskisine göre iki kat ucuz olur... Buna göre emeğin verimliliğinin artması sırasında emeğin fiyatının düşmekte devam etmesi, **ama bunun yanında işçinin geçimini sağlayan değerler gittikçe artması mümkün olur.»**

23. (159b) Verimlilik artarsa altın üreticilerinin de verimliliği artabilir; bu da altının, başka her mal gibi, iş saatleri açısından değerlendirildiği zaman, ucuzlayacağı anlamına gelir, bundan dolayı diğer mallar için geçerli olan, altın için de geçerli olur; ve Marx (karş. önceki not) işçinin gerçek gelirinin arttığını söylerken bu, hiç olmazsa kuramca, altın cinsinden, yani para cinsinden geliri için de geçerli olur. (Marx'ın, önceki notta ancak bir özetini aktardığım **Kapital**, 567'de ortaya koyduğu inceleme bundan dolayı "fiyat"lardan söz ettiği her yerde yanlıştır; çünkü, "fiyatlar" altın cinsinden dile getirilen "değerler"dir, ve eğer verimlilik bütün üretim dallarında, bu arada altın üretimi alanında da, eşit hızla artarsa bunlar **sabit** kalabilirler.)

24. (159b) Marx'ın değer kuramının —J. Viner'e göre, İngiliz klasik okulundan farklı olarak— garip yanı, insan emeğini doğadaki başka süreçlerden, örneğin, hayvan emeğinden, temelli bir biçimde farklı saymasıdır. Bu da açıkça gösterir ki, kuram önünde sonunda **ahlâksal** bir kurama, insan ıstıraplarının ve harcanmış bir insan hayatının her türlü doğal süreçten temelli bir biçimde farklı olduğunu öne süren bir öğretiye dayanmaktadır. Bu öğretiye **insan emeğinin kutsallığı** öğretisi diyebiliriz. Ben, bu kuramın ahlâksal anlamda doğru olduğunu, yani ona uygun olarak davranmamız gerektiğini inkâr etmiyorum. Ne var ki, bir ekonomi incelemesinin onu yürüten kişinin farkında olmadığı ahlâksal, metafizik veya dinsel bir öğretiye dayanmaması gerektiğine de inanıyorum. 22. bölümde göreceğimiz gibi, bilinçli olarak insancıl bir ahlâkı savunmayan veya bu tür inançlarını açığa vurmayan Marx hiç beklemediği bir yerde, soyut değer kuramında bile ahlâksal bir temele dayanıyordu. Tabii bu da onun özcülüğü ile ilgilidir: Bütün ekonomik ve toplumsal ilişkilerin özü, insan emeğidir.

25. (160b) Araya girmecilik hakkında karşı. 17. bölümün 22. notu ve 18. bölümün 9. notu (bu bölümün 2. notuna da bakınız).

26. (160b) Özgürlük paradoksu ve ekonomik özgürlük sorununa uygulanması hakkında daha fazla kaynak verilen 17. bölümün 20. notuna bakınız.

Metinde ancak emek piyasasıyla ilgili olarak sözü edilen **serbest piyasa** sorunu çok önemlidir. Metinde söylenenlerden genelleme ile çıkarılabileceği gibi, serbest piyasa fikrinin paradokslu olduğu ortadadır. Eğer devlet araya girmezse, tekeller, tröstler, birlikler gibi yarı siyasal örgütlerin araya girerek serbest piyasa düşüncesini bir düş haline getirmeleri mümkündür. Öte yandan, dikkatle korunan bir serbest piyasa olmazsa ekonomik sistemin tek akla yakın amacını, yani **tüketicinin taleplerini karşılamak** amacını karşılayamaz hale geleceğini kavramak da son derece önemlidir. Eğer tüketici, seçme yapamazsa; üretici ne verirse onu almak zorunda kalırsa; üretici, ister özel bir üretici, ister devlet veya bir pazarlama örgütü olsun, tüketicinin yerine piyasaya hâkim olursa; o zaman tüketicinin önünde sonunda üretici için bir tür para kaynağı ve çöp taşıyıcısı durumuna geleceği bir durum ortaya çıkar, oysa üreticilerin, tüketicilerin gıcık ve isteklerini karşılamak zorunda olmaları gerekir.

Burada önemli bir toplumsal mühendislik sorunu karşımıza çıkmaktadır: Piyasanın kontrol edilmesi gerekir, ama öyle kontrol edilmesi gerekir ki, bu kontrol,

tüketicinin seçme hakkını kısıtlamasın ve üreticilerin tüketici yararına rekabete girişmelerini gereksiz kılmasın. Bu anlamda ekonomik bir özgürlüğü de göz önüne almayan bir ekonomik “plânlama” tehlikeli derecede totaliterliğe yaklaşıacaktır. (Karş. F. A. von Hayek’in **Freedom and the Economic System** adlı kitabı, Public Policy Pamphlets, 1939/40.)

27. (160c) Karş. bu bölümün 2. notu ve metni.

28. (161a) Makinelerin başlıca üretimin **genişletilmesi** amacıyla kullanılmasıyla **yoğunlaştırılması** amacıyla kullanılması arasındaki ayrım daha çok usavurmanın serimini açıklığa kavuşturmak amacıyla ortaya atılmıştır. Bunun yanında usavurmayı güçlendirdiğini de umuyorum.

Burada, Marx’ın konjonktürler (k) ve bunların (i) ile ilgili önemli sözlerinin bir listesi verilebilir: **Manifesto**, 29 vd. (k), **Kapital**, 120 (para krizi = genel çöküntü), 624 (k ve para), 694 (i), 698 (k), 699 (k)’ye dayanan (i); konjonktürün otomatikliği, 703-705 (karşılıklı dayanışmalarıyla k ve i), 706 vd. (i). Aynı zamanda **Kapital**’in 3. cildine özellikle **Sermaye Artışı ve Artık Nüfus** başlıklı XV. bölümüne bakınız, (H. o. M., 516-528 (k ve i) ve XXV-XXXII (k ve para; karş. özellikle **Das Kapital**, III/2, 2 vd.). Aynı zamanda 17. bölümün 17. notunda bir cümlesini aktardığım **Kapital**’in II. cildindeki satırlar.

29. (162c) Karş. **Minutes of Evidence, taken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to inquire into the causes of Distress, vb., 1875, Das Kapital**, III/1 ve s. 398 ve ilerisinde aktarılmıştır.

30. (162c) Karş. örneğin C. G. F. Simkin’in Avustralya, **Economic Record** dergisine **Budgetary Reform** konusunda 1941-42’de yazdığı iki makale. (Karş. aynı zamanda 9. bölümün 3. notu.) Bu makaleler konjonktürlere karşı alınan tedbirleri irdelenmekte ve kısaca İsveç’in aldığı tedbirleri nakletmektedirler.

31. (163c) Karş. Parkes, **Marxism-A Post Mortem**, özellikle s. 220, not 6.

32. (164b) Aktarılan satırlar, **Das Kapital**, III/2, 354 ve ilerisinden alınmıştır (“Yarayışlı mallar” diyorum, oysa “kullanım değeri” daha sadık bir çeviri olurdu.)

33. (164c) Düşündüğüm kuram (ki, J. Viner’in bana bildirdiğine göre, J. S. Mill’de buna çok yakın bir kuramı savunmuştur) buna karşı, maalesef ne dediğini iyice belirtmeden, savaşılmış olan Marx tarafından sık sık söz konusu edilmektedir. Bu öğreti kısaca her türlü kapitalin önünde sonunda ücretlere indirildiğini, çünkü “gayrimenkul” (veya Marx’ın dediği gibi, “sabit”) kapitalin ücretlerle yaratılmış olduğunu ve bedelinin ücretlerle ödenmiş olduğunu öne süren öğreti olarak özetlenebilir. Marx’ın sözleriyle söylenirse: Sabit sermaye yok, ancak değişebilir sermaye vardır.

Bu kuramı Parkes (A. E., 97’de) çok açık ve basit olarak dile getirmektedir: «Her türlü sermaye değişebilir sermayedir. Tarladan veya madenden işlenmiş mala varana dek üretimin bütün adımlarını, dışarıdan hiçbir makine ve malzeme almaksızın, kendisi yürüten hipotetik bir endüstri düşünürsek bu açıkça ortaya çıkar. Bu türlü bir endüstrinin bütün masrafları ödediği ücretlerden ibaret olurdu.» Ve bir ekonomi sistemi bütünüyle makinelerinin parasının —sabit sermayenin— her zaman ücret olarak (değişir sermaye olarak) ödendiği bu türlü hipotetik bir endüstri sayılabileceğinden sabit sermayenin tümünün değişir sermayenin toplamının bir bölümü olduğu ortaya çıkar.

Bir zamanlar kendimin de inanmış olduğum bu usavurmanın Marxçı tutumu haksız çıkarılabileceğine inanmıyorum. (Belki de Parkes’in çok iyi eleştirisindeki katılmadığım tek ana nokta budur.) Bunun da nedeni şu: Eğer sözü edilen hi-

potetik endüstri (yenilemek ya da gerekli düzeltmeleri yapmak yerine) makinelerini arttırmaya karar verirse, bu süreci Marxçılığın sermayenin **kârın yatırıma çevrilmesi** yoluyla birikmesi sürecinin tipik bir örneği sayabiliriz. Bu yatırımın başarısını ölçebilmek için gelecek yıllardaki kârların bu yatırıma orantılı olarak artıp artmadıklarını düşünmemiz gerekir. Bu yeni kârların bir kısmı tekrar yatırım haline getirilebilir. Şimdi bunlar yatırım haline getirildikleri yılda (ya da kârların değişmez sermaye haline getirilmek yoluyla biriktirildiği yılda) bedeller değişir sermaye olarak ödenmiştir. Ama bir kez yatırım haline getirildiler mi, gelecek devrelerde sabit sermayenin bir bölümü sayılmaları gerekir, çünkü nice-likleriyle orantılı olarak yeni kârlara yol açmaları beklenmektedir. Bu yeni kârlara yol açmazlarsa kâr oranı düşer, o zaman kötü bir yatırım yapılmış olduğunu söyleriz. Buna göre kâr oranı bu türlü bir yatırımın başarısının, her ne kadar başta her zaman bedeli değişir sermaye olarak ödense de, sonradan Marxçı anlamında sabit sermaye haline gelen ve kâr oranında etkisini gösteren yeni eklenmiş sabit sermayenin üretkenliğinin ölçüsüdür.

34. (165b) Karş. **Kapital**'in 3. cildinin XII. bölümü, örneğin **H. o. M.**, 499, «demek ki kâr oranının düşmesine rağmen üretilen kârın toplam değerinin artmasının mümkün olabileceğini görüyoruz. Ve bu artış, artan bir oranda da gerçekleşebilir. Bunun böyle olması yalnızca mümkün değildir; kapitalist üretim düzeninde, geçici iniş-çıkışlar bir yana, bunun böyle olması gereklidir de.»

35. (166a) Bu paragraftaki aktarmalar **Kapital**, 708 ve ilerisinden alınmıştır.

36. (166c) Parkes'in özeti hakkında karş. **Marxism-A Post Mortem**, s. 102. Burada işaret edilebilir ki, Marxçılığın devrimlerin sefalete bağlı oldukları yolundaki iddiası geçen yüzyılda sefaletin gerçekten de arttığı ülkelerde devrimlerin çıkmış olması ile kısmen doğrulanmıştır. Ne var ki, Marx'ın kehanetlerine aykırı olarak bu ülkeler kapitalizmin geliştiği ülkeler değildir. Bunlar ya tarım ülkeleriydi ya da kapitalizmin az gelişmiş olduğu ülkelerdi. Parkes bu iddiasını haklı çıkartacak bir liste vermiştir. Karş. **A. E.**, 48. Öyle anlaşıyor ki, endüstrileşmenin gelişmesiyle devrimci eğilimler azalmaktadır. Buna göre Rus devriminin vaktinden önce meydana geldiği (ya da ileri ülkelerin devrim için fazla olgun oldukları) düşünülmemeli, daha ziyade bu devrimin, savaşın getirdiği sefalet ve yenilginin verdiği imkânlar tarafından desteklenen tipik bir erken kapitalizm devresinin ve köylü sefaletinin ürünü olduğu kabul edilmelidir. Bkz. aynı zamanda yukarıdaki 19. not.

37. (167b) Karş. **H. o. M.**, 507.

Bu satırlara düştüğü bir dipnotunda (yani, **Das Kapital**, III/1, 219), Marx, Adam Smith'in haklı, Ricardo'nun haksız olduğuna hükmediyor.

Marx'ın sözünü ettiği Adam Smith'ten alınan satırlar paragrafların altında nakledilmektedir; bunlar, **Wealth of Nations** (Everyman basımının cilt 2, s. 95)'ten alınmıştır.

Marx, Ricardo'dan da birkaç satır aktarmaktadır. (**Works**, hazırlayan MacMulloch, s. 73 = Ricardo; Everyman basımı, s. 78). Ne var ki, Ricardo'nun Smith'in betimlediği sürecin «kâr oranını etkileyemeyeceğini» savunduğu daha kendine özgü bir yer de vardır. (**Principles**, 232.)

38. (167c) Engels hakkında karş. **H. o. M.**, 708, (= **Imperialism**, 96'da aktarılmıştır.)

39. (167c) Bu tutum değişikliği hakkında bkz. 19. bölümün 31. notu ve metin.

40. (168a) Karş. Lenin, **Imperialism: The Highest Stage of Capitalism** (1917; **H. o. M.**, 708 (= **Imperialism**, 97).

41. (168b) Bu, Marx'ın, Parkes'in **Marxism-A Post Mortem** (213 ve ilerisi, not 3) adlı kitabında aktardığı, bazı iç karartıcı sözlerinin pek doyurucu olmasa bile bir gerekçe olabilir. Bunların iç karartıcı olmasının nedeni, Marx ve Engels' in kişinin inanmak istediği gibi, gerçekten özgürlük âşığı olup olmadıkları sorusunu; insanın, genel öğretilerine bakılarak tahmin edeceğinden daha çok, Hegel'in sorumsuzluğunun ve ulusçuluğunun etkisi altında kalıp kalmamış oldukları sorusunu ortaya çıkarmalarındandır.

42. (169a) **H. o. M.**, 295 (= **GA**, özel cilt, 290): «Nüfusun gittikçe artan bir bölümünü proleter hale getirmekle kapitalist üretim sistemi bu devrimi gerçekleştirmek zorunda olan gücü yaratır» **Manifesto**'dan alınan satırlar için karş. **H. o. M.**, 35 (= **GA**, seri 1, cilt 6, 536) burada aktarılan satırlar için karş. **H. o. M.**, 156 vd. (= **Der Buergerkrieg in Frankreich**, 84).

43. (169b) Bu şaşılacak kadar safdilce parça için karş. **H. o. M.**, 146 vd. (= **Der Buergerkrieg in Frankreich**, 75 vd.).

44. (170b) Bu tutum için, karş. Marx'ın 19. bölümünün 14 ve 35-37. notlarında aktarılan **Adress to the Communist League** adlı yazısı. (Karş. aynı zamanda o bölümün 26 ve sonraki notları.) Bunlardan başka söz konusu yazıdan alınan şu parçaya da bakınız: (**H. o. M.**, 70 vd., italikler benim. = **Labour Monthly**, Eylül 1922, 145): «Buna göre, örneğin küçük burjuvalar demiryolları ve fabrikaları satın almak isterlerse, işçiler bu demiryolları ve fabrikaların devlet tarafından bedeli ödenmeksizin istimlak edilmesini talep etmelidirler, çünkü bunlar, gerici-lerin malıdır. Demokratlar, gelirler için orantılı bir vergileme önerirlerse, işçiler artırıcı bir vergileme istemelidirler. Eğer demokratların kendileri ılımlı bir artırıcı vergileme önerirlerse işçiler çok çabuk artan bir orantılı vergileme sistemi istemelidirler. O kadar çabuk artan bir vergileme ki, bu bütün büyük sermayenin çökmesine yol açsın. Eğer demokratlar iç borçlanmanın düzenlenmesini isterlerse, işçiler devletin iflâsını talep etmelidirler. **İşçilerin talepleri demokratların öneri ve tedbirlerine bağlı olacaktır.**» Marx'ın «savaş naraları: "Sürekli devrim!" olmalıdır» dediği komünistlerin tutumu budur.

BÖLÜM 21'in NOTLARI

1. (171b) Karş. 17. bölümün 22. ve 18. bölümünün 9. notları ve metin.
2. (172a) Engels, **Anti-Dühring** adlı kitabında, Fourier'in çok önceleri kapitalist sisteminin "çıkılmaz döngüsünü" farkettiğini yazıyor. Karş. **H. o. M.**, 287.
3. (172a) Karş. **H. o. M.**, 527 (= **Das Kapital**, III/1, 242).
4. (173c) Karş. örneğin Parkes, **Marxism-A Post Mortem**, s. 102 ve ilerisi.
5. (173c) Bu, kesin bir hükme bağlamak istemediğim bir sorudur.
6. (174a) Bu konu, dostum Prof. C. C. F. Simkin tarafından tartışmalar sırasında ısrarla belirtilmiştir.
7. (174a) Karş. 14. bölümün 11. notuna gönderen metin ve 17. bölümün 17. notunun sonu.
8. (175a) Karş. H. A. L. Fisher, **History of Europe** (1935), önsöz, cilt 1, s. vii. Bu satırlar 25. bölümün 27. notunda daha etraflı olarak aktarılmaktadır.

BÖLÜM 22'nin NOTLARI

1. (177b) Kierkegaard'ın "resmî Hristiyanlık'a açtığı savaş için, özellikle **Yargıcın Kitabı** adlı kitabına bakınız. (Almanca basım, H. Gottsched, 1905).

2. (177b) Karş. J. Townsend, **A Dissertation on the Poor Laws, by a Well-wisher of Mankind** (1718); **Kapital**, 715'te aktarılmıştır.

711. sayfanın 1. notunda Marx, "neşeli ve canlı Abbé Galiani'nin de buna benzer görüşlerini aktarıyor.« Buna göre,» diyor Galiani, «birinci dereceden yararlı işler tutanlar çok bol ürerler.» Bkz. Galiani, **Della Moneta**, 1803, s. 78.

Batı ülkelerinde bile Hristiyanlığın hâlâ kapalı toplumun baskısına dönmeyi savunma tutumundan kurtulamamış olduğu H. G. Wells'in Dean Inge'nin İspanya iç savaşına karşı takındığı taraffir ve Faşist taraftarı tutuma yönelttiği pek güzel polemik göstermektedir. Karş. H. G. Wells, **The Common Sense of War and Peace** (1940), s. 38-40. (Wells'in kitabına değinirken federasyon hakkında söylediği yapıcı veya eleştirici herhangi bir şeye katıldığımı imâ etmek istemiyorum; özellikle s. 56 ve ilerisinde öne sürülen tam yetkili dünya komisyonları hakkındaki fikirlerine katılmıyorum. Bana öyle geliyor ki, burada pek büyük bir faşist tehlikesi söz konusudur.) Diğer taraftan bunun aksi olan tehlike, komünistlik taraftarı bir kilise tehlikesi de söz konusudur; karş. 9. bölümün 12. notu.

3. (178a) Karş. Kierkegaard, **A. E.**, 172.

4. (178b) Ne var ki, Kierkegaard, Luther hakkında, Marx hakkında da haklı olabilecek bir şey söylemiştir: "Luther'in düzeltici fikirleri, paganlığın en ince-likli biçiminin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.» (**A. E.**, 147).

5. (178b) Karş. **H. o. M.**, 231 (= Ludwif Feuerbach, 56); karş. 13. bölümün 11 ve 14. notları.

6. (178c) Karş. 13. bölümün 14. notu ve metin.

7. (179a) Karş. benim **Poverty of Historicism** adlı kitabım, Bölüm 19.

8. (179c) Karş. **H. o. M.**, 247 ve ilerisi (= **GA**, özel cilt, 97).

9. (181a) Bu aktarmalar için karş. **H. o. M.**, 248 ve 279 (son bölüm kısaltılmıştır. = **GA**, özel cilt, 97 ve 227).

10. 181b) Karş. L. Laurat, **Marxism and Democracy**, s. 16.

11. (183c) Bu iki aktarma için bkz. **The Churches Survey Their Task** (1937), s. 1. Bu bölümün sonundaki sözlerle Parkes'in Marxizme yönelttiği eleştirinin son sözlerini karşılaştırınız. (**Marxism-A Post Mortem**, 1940, s. 208.)

BÖLÜM 23'ün NOTLARI

1. (188a) Mannheim hakkında özellikle **Ideology and Utopia** adlı kitabına bakınız. (Burada, Almanca basımından, 1929, aktarılmıştır.) "Toplumsal ortam" ve "topyekûn ideoloji" terimlerinin ikisi de Mannheim'dan gelmektedir: "Toplumbilimsicilik" ve "tarihsicilik" terimlerinden de son bölümde söz edilmiştir. "Toplumsal ortam", Platoncu bir fikirdir.

Mannheim'm, tarihsici eğilimleri ve romantik, hattâ mistik bir ütopyacılığı bir araya getiren **Man and Society in an Age of Reconstruction** (1941) adlı kitabının eleştirisi için benim **Poverty of Historicism, II (Economics)**, 1944) adlı kitabıma bakınız.

2. (188c) Karş. **What is Dialectic?** adlı yazımdaki yorumum. (**Mind**, 49, özellikle s. 414.)

3. (189a) Bu, Mannheim'ın terimidir. (Karş. **Ideology and Utopia**, 1929, s. 35.) "Bağımsız bir zekâ" terimi için bkz. bu terimin Alfred Weber hakkında kullanıldığı **A. E.**, s. 123. Geleneklere gevşek bir biçimde kök salmış bir düşünürler topluluğu kuramı hakkında bkz. **A. E.**, s. 121-34, özellikle 122.

4. (190a) Son sözü edilen kuram için, daha doğrusu tutum için, karşı. 11. bölümün 51 ve 52. notları.

5. (190a) Karş. **What is Dialectic?** (s. 417). Karş. 12. bölümün 33. notu.

6. (190b) Wittgenstein'in yöntemiyle ruhçözümleyiciliğinin yöntemi arasındaki benzerliğe **Wisdom** da işaret ediyor, **Other Minds (Mind)**, cilt 49, s. 370, not) adlı yazısında: «Başka bir kimsenin ne hissettiğini hiçbir zaman bilemem» yolundaki bir şüphe, bu kaynakların birinden veya daha çoğundan ileri gelebilir. Bu şüpheli belirtilerin çok kararlı olmaları, sağlıtlımlarını güçleştirir. Sağıltım, —Wittgenstein'in benzetmesini genişleterek— sağıltımın teşhise, teşhisin de belirtilerin tam olarak betimlenmesine eşit olması bakımından, ruhçözümleyiciliğinin sağıltım yöntemine benzer.» (İşaret edebilirim ki, "bilmek" sözünü günlük anlamında kullanırsak, başka insanların neler hissettiklerini hiçbir zaman bilemeyiz. Bu hisler hakkında ancak tahminlerde bulunabiliriz. Sorun denen şeyin çözümü de budur. Burada şüpheden söz etmek hata, bu şüpheyi bir semiotik inceleme ile ortadan kaldırmaya çalışmak daha da büyük hatadır.)

7. (190c) Ruhçözümleyiciliği yöntemini savunanlar da, herhalde haklı olarak, bireyci ruhbilimciler hakkında aynı iddiayı ileri sürerler. Karş. Freud'un (Adler' in, aşâğılık duygularını çok önemseyen bireysel ruhbilim şemasına iyi uyan) şu sözleri aktardığı **History of the Psycho-Analytic Movement** (1916) adlı kitabının 42. sayfası: «Sanır mısın ki, bütün ömrün boyunca senin gölgede kalmak hoşuma gidiyor...» Bu da gösteriyor ki Adler, hiç olmazsa o zaman, kuramlarını kendisine başarıyla uygulayamamıştır. Ne var ki, Freud için de aynı şey söylenebilir: Ruhçözümleyiciliği, yöntemin kurucularından hiçbirine uygulanmamıştır. Bu itiraz karşılık çoğu zaman yöntemi kendi kendilerine uyguladıklarını söylerlerdi. Ama, haklı olarak bu mazereti başka hiç kimseden kabul etmezlerdi.

8. (191c) Bilimsel nesnelliğin aşâğıdaki incelemesi için karşı. benim **Logik der Forschung** adlı kitabımın Bölüm 8. sayfası 16 ve ilerisi.

9. (194a) Adlarını Hegelcilere aynı nefeste anmak zorunda kaldığım için Kantçılardan özür dilemek isterim.

10. (195a) Karş. 8. bölümün 23. notu ve 11. bölümün 39. notunun 2. paragrafı.

11. (195a) 11. bölümün 34 ve ileriki notlarına bakınız.

12. (195c) Karş. K. Mannheim, **Ideology and Utopia** (Almanca basımı, s. 167).

13. (196b) Bu aktarmaların ilki için bkz. **A. E.**, 167. İkincisi için **A. E.**, 166.

14. (196b) Karş. **H. o. M.**, 255 (= **GA**, özel cilt, 117-18: «Özgürlük ile gereklilik arasındaki ilişkiyi doğru olarak Hegel ortaya koymuştur. Ona göre, özgürlük zorunluluğun anlaşılmasıdır.» Hegel'in bu sevgili fikrini kendi diliyle dile getirmesi için karşı. **Hegel Selections**, 213 (= **Werke**, 1832-1887, v1, 310): «Demek ki, zorunluluğun doğruluğu özgürlüktür.» 361 (= **WW**, x1, 46): «... özgürlük, **Hristiyanlığın bilinçlilik ilkesi.**» 362 = **WW**, x1, 47: «Kendi içinde mutlak zorunluluğunu da taşıyan özgürlüğün esas yapısı kendi bilincine varması olarak ortaya çıkacaktır, —çünkü o doğası gereği bilinçlilikten ibarettir— ve böylece varlığını gerçekleştirecektir.» Ve bu böylece sürüp gider.

BÖLÜM 24'ün NOTLARI

1. (197b) Burada, “akıldışıcılık” terimini, “deneycilik” teriminin karşıtı olarak değil, “akıldışıcılık” teriminin karşıtı olarak kullanıyorum. Carnap, **Der Logische Aufbau der Welt** (1928) adlı kitabının 260. sayfasında şöyle diyor: «“Akılcılık” bugün modern anlamında **akıldışıcılığın karşıtı** olarak kullanılmaktadır.»

“Akılcılık” terimini bu anlamında kullanmakla, deneycilik karşıtı olarak kullanılan ikinci anlamının daha az önemli olduğunu imâ etmek istemiyorum. Tam tersine, bu karşıtlığın felsefenin en ilginç sorunlarından birini nitelendirdiğine inanıyorum, ama burada bu sorunu ele almak niyetinde değilim; bana öyle geliyor ki, Descartesçi anlamında “akılcılık” terimi yerine “deneycilik” teriminin karşıtlığı olarak başka bir terim (belki, “düşüncencilik” ya da “düşünsel sezgicilik” terimini) kullanmak daha yerinde olur. Burada işaret edebilirim ki, “akıl” ve “akılcılık” terimlerini **tanımlamıyorum**; bu sözleri, kullanılan sözcüklere hiçbir şey bağlı olmamasına dikkat ederek yafta olarak kullanıyorum. Karş. Bölüm 11, özellikle not 50, (Kant hakkında söylenen sözler için bkz. 12. bölümün 56. notu ve metin.)

2. (199a) * **Towards a Rational Theory of Tradition** adlı yazımda bunu yapmaya çalıştım; karş. **The Rationalist Annual**, 1949, s. 36 vd. *

3. (200a) Karş. Platon’un **Timaeus** adlı kitabı, 51e. (aynı zamanda, 11. bölümün 33. notunda verilen çapraz başvurmalara da bakınız.)

4. (201b) Karş. Bölüm 10, özellikle 38-41. notlar ve metin.

Pythagoras, Herakleitos, Parmenides ve Platon’da mistik ve akılcı öğeler birbirine geçmiş durumdadır. Özellikle Platon, akıl üzerinde o kadar ısrar etmesine rağmen, felsefesine o kadar büyük bir akıldışıcılık yükü de katmıştır ki, bu neredeyse öğretisinde Sokrates’ten aldığı akılcılıktan bile ağır basmıştır. Bu yeni Platoncuların öğretilerini ona dayandırmalarına imkân vermiştir; daha sonra ortaya çıkan mistik öğretilerin çoğu da bu kaynaklara dayanırlar.

Bu belki düşkünsel bir durum olabilir, ama Batı Avrupa ile Orta Avrupa ülkeleri arasında hâlâ belli bir kültür farkı vardır, bu farklılaşma hemen hemen Augustus’un egemenliği altına girmiş ve Roma Barışının, yani Roma uygarlığının tadını tatmış ülkelerle tatmamış ülkeler arasındaki farka karşılık gelmektedir. Bu “barbar” ülkeler, her ne kadar mistikliği kendileri keşfetmemiş iseler de, mistikliğin etkisi altına girmeye özellikle yatkındırlar. Clairvaux’lu Bernard en büyük başarısına Almanya’da erişmiştir, sonraları Eckhart ve okulu ile Boehme de burada başarı sağlamışlardır.

Çok sonraları Descartesçi akılcılığı mistik eğilimlerle bağdaştırmaya çalışan Spinoza, sonraları Kant’ın şiddetli muhalefetine rağmen, Kant sonrası “İdealizm” in, Fichte Schelling ve Hegel’in, ortaya çıkmasına yol açan mistik bir akılcı sezgi kuramını yeniden keşfetmiştir. 12. bölümde kısaca işaret edildiği gibi, bütün modern akıldışıcı sistemler Hegel’e dayanırlar. (Karş. aynı zamanda aşağıdaki 6, 29-32 ve 58. notları, 11. bölümün 32-33. notları ve orada mistiklik konusunda verilen çapraz göndermeler.)

5. (201c) “Mekanik etkenlikler” hakkında karş. bu bölümün 21 ve 22. notları.

6. (202b) Şu görüşlerin hepsini kapsasın diye “vazgeçilmesi gerek” diyorum: (1) Bu türlü bir varsayımın yanlış olacağı, (2) Kazara doğru olsa bile, bilimsel olmayacağı (ya da kabul edilir olmayacağı), (3) Örneğin, Wittgenstein’in **Tractatus’u**

anlamında “anlamsız” veya “saçma” olacağı. Karş. 12. bölümün 51. notu ve bu bölümün 8 (2). notu.

“Eleştirici olan” ve “eleştirici olmayan” akılcılık arasındaki ayrım ile ilgili olarak, Kant’ın olduğu kadar Duns Scotus’un da öğretilerinin “eleştirici” akılcılığa yaklaşan öğretiler diye yorumlanmaları mümkündür. (Onların, “akıldışı bir kararın öncelliği” olarak yorumlanabilecek olan “iradenin öncelliği” öğretilerini düşünüyorum.)

7. (202b) Bu ve bundan sonraki notta paradokslar üzerine, özellikle **yalancı paradoksu** üzerine, birkaç söz söylenecektir. Bu sözlere başlarken, “mantıksal” ve “semantik” paradoksların artık yalnızca mantıkçıların oyuncağı durumunda olmadıklarına işaret edilebilir. Bunlar, yalnızca matematiğin gelişmesinde önemli bir rol oynamakla kalmamışlar aynı zamanda başka düşünce alanlarında da önem kazanmaya başlamışlardır. Bu paradokslarla, gördüğümüz gibi (karş. 17. bölümün 20. notu ve 7. bölümün 4 ve 6. notları) siyaset felsefesinden oldukça önemli olan **özgürlük paradoksu** arasında kesin bir ilişki vardır. Bu notun (4)’ünde gösterileceği gibi, türlü **egemenlik paradoksları** (karş. 7. bölümün 6. notu ve metin) yalancı paradoksuna çok benzerler. Bu sorunların çözülmesi (daha doğrusu bu paradoksların ortaya çıkmasına izin vermeyen dillerin kurulması) yöntemleri üzerine söz etmeyeceğim, çünkü bu bizi kitabın esas konusunun çok ötesine götürürdü.

(1) **Yalancı paradoksu** türlü şekillerde dile getirilebilir. Bunlardan biri şudur: Birisinin bir gün: «Bugün söylediğim her şey yalandır.» daha doğrusu, «bugün söylediğim her söz yanlıştır» dediğini ve onun bütün gün, başka hiçbir şey söylemediğini varsayalım. Şimdi bu adamın dediğinin doğru mu, yanlış mı olduğunu sorarsak şu durumla karşılaşırız: Eğer başlangıçta doğru söylediğini varsayarsak, ne söylediğini gözönünde tutarsak, söylediğinin yanlış olduğu sonucuna varırız. Eğer söylediğinin yanlış olduğunu varsayarsak, o zaman, ne söylediğine bakılırsa, söylediğinin doğru olduğuna karar vermemiz gerekir.

(2) Paradokslara bazen, “çelişki” denir. Ne var ki, bu biraz yanıltıcı olabilir. Alelâde bir çelişki —ya da çelişkili önerme—, “Platon dün mutluydu ve mutlu değildi” türünden basbayağı mantıkça yanlış bir önermedir. Bu türlü bir önermenin yanlış olduğunu kabul edersek, başka güçlük çıkmaz karşımıza. Ama bir paradoksun doğru olduğunu veya yanlış olduğunu güçlüğü uğramaksızın kabul edemeyiz.

(3) Ne var ki, paradokslarla yakından akraba olmakla birlikte kesin olarak söylendiğinde ancak çelişkili olan önermeler de vardır. Örneğin: “Bütün önermeler yanlıştır” gibi. Eğer bu önermenin doğru olduğunu varsayarsak, **ne** dediğine bakılırsa, yanlış olduğu sonucuna varırız. Ama bunun yanlış olduğunu varsayarsak, güçlük kalmaz ortada; çünkü bu varsayım olsa olsa bütün önermelerin yanlış olmadığı, yani en az bir önermenin doğru olduğu, sonucuna götürür bizi. Bu sonuç ise zararsızdır; çünkü baştaki önermemizin de bu doğru önermeler arasında olduğu anlamına gelmez. (Bu, tabii, “tüm cümleler yanlıştır” ya da “tüm cümleler doğrudur” önermelerinin dile getirilebileceği **paradokslardan arınmış** bir dil kurulabileceği anlamına gelmez.)

Her ne kadar “bütün önermeler yanlıştır” cümlesi, gerçek bir paradoks olmasa da, buna ötekine besbelli benzemesinden dolayı, “yalancı paradoksunun bir biçimi” diyebiliriz; gerçekten de eski Yunanlıların bu paradoksu dile getirme biçimleri (Giritli Epimenides, «Bütün Giritliler her zaman yalan söylerler»

diyor), bu terminolojiye göre yalancı paradoksunun bir biçimidir, yani paradokstan çok bir çelişkidir. (Karş. aynı zamanda bundan sonraki not ve bu bölümün 54. notu ve metin.)

(4) Şimdi yalancı paradoksu ile türlü **egemenlik paradoksları**, örneğin en iyinin, en bilgenin, ya da çoğunluğun egemen olması gerektiğini öne süren iddiaların benzerliğini göstermeye çalışacağım. (Karş. 7. bölümün 6. notu ve metin.) C. H. Langford yalancı paradoksunu dile getirmenin türlü yollarını göstermiştir; bunlar arasında şu da vardır: A ve B kişilerinin şunları söylediklerini farzediniz:

A diyor ki: «B'nin dediği doğrudur.»

B diyor ki: «A'nın dediği yanlıştır.»

Yukarıda anlatılan yöntemi uygulayarak bu cümlelerin her ikisinin de paradokslu olduklarını kolayca anlayabiliriz. Şimdi, ilki en bilgenin egemen olması gerektiğini öne süren ilke olmak üzere, şu iki cümleyi gözönüne alınız:

(A) ilke diyor ki: En bilge kişinin (B)'de söylediği yasa olarak kabul edilmelidir.

(B) en bilge kişi diyor ki: (A)'da dile gelen ilke yasa olmamalıdır.

8. (202c) (1) Her türlü önyargılardan arınmak ilkesinin not 7 (3) anlamında “yalancı paradoksunun bir biçimi”, yani bir çelişki olduğu bu ilkeyi şu şekilde dile getirirsek açıkça ortaya çıkar: Bir felsefeci araştırmalarına tartışmasız olarak şu ilkeyi kabul etmekle başlar: «Tartışmasız olarak kabul edilen her türlü ilke bir kenara konmalıdır.» Açıktır ki, bu ilkenin doğru olduğunu kabul edersek, ne dediğine bakarak, kabul edilemez olduğu sonucuna varmamız gerekir. (Bunun aksini varsaymak herhangi bir güçlüğe yol açmaz.) “Yetkinlik nümunesi” sözleri bu ilkenin, örneğin Husserl tarafından ortaya atılan, eleştirisine değinmektedir. J. Laird, (*Recent Philosophy*, 1936, s. 121) bu ilke hakkında şunları yazıyor: «Bu Husserl'in felefesinin ana ilkesidir. Başarısı ise şüphelidir, çünkü varsayımlar şu veya bu şekilde düşünceye sızılmaktadır.» Buraya kadar ben de bu fikre katılıyorum, ama bundan sonraki sözlerle katılamıyorum: «Bütün önyargılardan arınma öğüdü, elverişsiz bir dünyada uygulanması mümkün olmayan bir yetkinlik nümunesi olabilir.» (Aynı zamanda 25. bölümün 5. notuna da bakınız.)

(2) Burada bu bölümün 7 (3). notunun anlamında “yalancı paradoksunun biçimleri” olan, yani çelişkili birkaç ilkeyi ele alabiliriz.

(a) Toplum felsefesi açısından “toplumbilimsicilik” ilkesi (ve onun benzeri olan “tarihsicilik” ilkesi) ilginçtirler. Bunlar şu tür dile getirilebilirler: «Hiçbir önerme mutlak olarak doğru değildir ve her önerme kaçınılmaz olarak onu öne sürenin toplumsal (veya tarihsel) ortamına bağlıdır.» Not 7 (3)'teki düşüncelerin hemen hiçbir değişikliğe uğramaksızın burada da geçerli oldukları açıktır. Çünkü bu türlü bir ilkenin doğru olduğunu varsayarsak, o zaman bunun ancak “onu ortaya atanın toplumsal veya tarihsel ortamına bağlı olduğu” sonucuna varırız. Bkz. aynı zamanda bu bölümün 53. notu ve metin.

(b) Bu türlü bazı örneklere Wittgenstein'm *Tractatus*'unda rastlanabilir. Bunlardan biri Wittgenstein'in (11. bölümün 46. notunda daha etraflı olarak aktarılan) «doğru önermelerin tümü... doğa bilimlerinin tümüdür» yolundaki önermesidir. Bu önermenin kendi doğa bilimlerinin bir önermesi olmadığına (bir meta-bilim önermesi, yani bilimler hakkında bir önerme olduğuna) göre, kendi yanlışlığını öne sürer, bundan dolayı da çelişkilidir.

Bundan başka, bu önermenin, Wittgenstein'in kendi koyduğu "Hiçbir önerme kendisi üzerine söz edemez" ilkesine aykırı olduğu da ortadadır. (Bkz. **Tractatus**, s. 57.)

* Ne var ki, "W" diyeceğim bu ilkenin kendisinin de yalancı paradoksunun bir biçimi olduğu, yani kendi yanlışlığını öne sürdüğü ortaya çıkar. (Bundan dolayı, —Wittgenstein'in sandığı gibi— Russell'ın "tipler kuramının", yani bulunduğu paradokslardan kaçınmak için ortaya attığı önermeye benzer ifadeleri doğru önermeler, yanlış önermeler ve anlamsız önermeler ya da sahte önermeler olarak üçe ayıran kuramının eşdeğeri olamaz, özdeşi ya da onun yerine geçecek bir yerine koyma örneği olamaz.) Çünkü, Wittgenstein'in W ilkesi şu türlü yenden dile getirilebilir:

(W+) Her (ya kendi adını içine almakla ya da kendisinin de bir ögesi bulunduğu bir sınıfın öğelerini değer alan bir değişkeni içine almakla) kendi üzerine söz eden ifade (özellikle de ifadeye benzer önerme) bir önerme değil, anlamsız bir sahte önermedir.

Şimdi W+ 'nun doğru olduğunu kabul edelim. O zaman kendisi böyle bir ifade olduğu ve her ifadeden söz ettiği için düzgün önerme olamaz, öyleyse haydi haydi doğru olamaz.

Bundan dolayı W+ 'nun doğru olduğu kabul edilemez. Ama bu, onun yanlış olduğunu da gerektirmez, çünkü gerek yanlış, gerekse anlamsız olduğunu varsaymak bizi güçlüklerle karşılaştırmaz.

Wittgenstein belki de (**Tractatus**, s. 189'da; karş. Bölüm 11'in 51 (1). notu), «Benim öne sürdüğüm önermeler bu anlamda açıklayıcıdır; onları anlayan herkes sonunda onların anlamsız olduklarını da anlar» diye yazarken, kendisinin de bunun farkında olduğunu öne sürerdi; ne olursa olsun, W+ 'yu yanlış olarak değil de, anlamsız olarak nitelerek eğiliminde olacağını düşünebiliriz. Ne var ki, ben bu önermenin anlamsız değil, düpedüz yanlış olduğuna inanıyorum. «Daha kesin olarak söylenirse, bu önermenin herhangi bir biçimselleştirilmiş dille, (örneğin, Gödel'in karar verilemez önermelerinin dile getirilebileceği bir dille), bu dil kendi ifadeleri üzerine söz söylemeyi mümkün kılıyorsa, ve içinde "önermeler" ve "önerme olmayan ifadeler" gibi ifade sınıflarının adları geçiyorsa, W+ gibi, kendi anlamsızlığını öne süren, bir önermenin biçimselleştirilmesinin sonucunun anlamsız ya da gerçekten paradokslu değil, düpedüz çelişkili olacağını sanıyorum; anlamlı bir önerme olmasının nedeni yalnızca belli bir tür önerme hakkında bunların önerme (yani, düzgün-deyim) olmadıklarını öne sürmesidir; ve bu türlü bir iddia da anlamsız değil, doğru veya yanlış olacaktır, çünkü düzgün-deyim olmak (ya da olmamak) ifadelerin bir niteliğidir. Örneğin, «Bütün önermeler anlamsızdır» önermesi gerçekten paradokslu değil, basbayağı çelişkili olacaktır. [Daha kesin söylenirse, kendi anlamsızlığını öne sürecektir. **Çeviren.**]

Bunun gibi «X önermesi anlamsızdır» ifadesi de, X değişkeni yerine sözü edilen önermenin adı konursa, düpedüz çelişkili olur. J. N. Findlay'in bir düşüncesini biraz değiştirerek şunu yazabiliriz:

Aşağıdaki ifadede geçen "X" değişkeni yerine bu ifadenin adını yazacak olursak elde edilecek ifade bir önerme değildir: «İçinde "X" geçen bir önermede bu değişken yerine söz konusu önermenin adını koymakla elde edilecek ifade bir önerme değildir.»

Ve bu yazdığımız ifadenin kendisinin çelişkili bir önerme olduğu ortaya çıkıyor. (Eğer “önerme değildir” sözlerinin her geçişi yerine “yanlıştır” sözünü koyarsak yalancı paradoksuna varırız; “önerme değildir” sözleri yerine “kanıtlanabilir bir önerme değildir” sözlerini yazarsak, J. N. Findlay’in dile getirdiği biçiminde Gödel’in karar verilemezlik kanıtının dayandığı önermeye varırız.)

Özetlersek: İlk bakışta sanılacağına aksine, kendi anlamsızlığını içeren bir kuramın, “yanlış” yüklemine, “anlamsızdır” yükleminden farklı olarak, paradoksa yol açmamasından dolayı, anlamsız değil de, yanlış olduğunu görüyoruz. Bundan dolayı Wittgenstein’in kuramı, sandığı gibi anlamsız değil, düpedüz yanlıştır. (Daha kesin olarak söylenirse, çelişkilidir.)

(3) Bazı Pozitivistler bir dilin ifadelerinin (i) doğru önermeler, (ii) yanlış önermeler, (iii) anlamsız ifadeler (daha doğrusu düzgün-deyim olmayan ifadeler) olarak üçe ayrılmasının az çok “doğal” bir ayırma olduğunu ve bunların anlamsız ifadeler olmalarından ötürü, paradoksların ve metafizik sistemlerinin elenmesine imkân verdiğini öne sürmüşlerdir. Aşağıdaki durum bu ayırmanın yeterli olmadığını gösterir.

Generalin baş karşı-casusluk subayına üzerlerinde (i) Generalin kutusu, (ii) Düşman kutusu —bu kutuya konacak bilgiler düşmana sızdırılacaktır—, (iii) Çöp kutusu, yazan üç kutu verilmiştir, ve kendisine saat 12’den önce gelecek doğru bilgileri (i). kutuya, yanlış bilgileri (ii). kutuya, saçma bilgileri de (iii). kutuya olmak üzere, kutulara ayırması emredilmiştir.

Bir süre kolayca gerekli kutulara dağıtabileceği bilgiler gelir; (bu arada doğal sayılar kuramından alınan doğru önermeler ve L: «Bir doğru önermeler takımından yanlış bir önerme geçerli olarak türetilemez» gibi doğru mantık önermeleri de vardır.) Ne var ki, tam saat 12’ye gelirken eline geçen son posta ile gelen haberler arasında bir tanesi onu biraz rahatsız eder. M diyeceğimiz bu haber şöyle demektedir: «“Generalin kutusu” denen kutuya konmuş ya da konacak bütün önermelerden “ $O=1$ ” önermesi geçerli olarak türetilemez.» Önceleri baş karşı-casusluk subayı bu haberi (ii) kutusuna koyup koymamakta tereddüt eder, ama M’nin (ii) kutusuna konması halinde düşmana değerli bilgiler sağlayacağını anladığı için, onu (i) kutusuna koymaya karar verir.

Ne var ki, bunun bir hata olduğu ortaya çıkar. Çünkü, generalin maiyetindeki simgesel mantık uzmanları generalin kutusundaki bilgileri biçimselleştirip “aritmetikleştirdikten” sonra kendi tutarlılığını da öne süren bir önermeler kümesi elde ettiklerini görürler; bu ise, Gödel’in ikinci karar-verilebilirlik kanıtının sonucuna göre bir çelişkiye yol açar, bundan dolayı da aslında generalin kutusundaki doğru olduğu kabul edilmesi gereken bilgilerden “ $O=1$ ” sonucunu geçerli olarak türetmek mümkün olacaktır.

Bu güçlüğü çözmek, sözü edilen üçe-ayırmanın, hiç olmazsa doğal diller için yeterli olmadığını kabul etmekle mümkün olur; gerçekten de Tarski’nin doğruluk kuramından da anlayabileceğimiz gibi, hiçbir sınırlı sayıda kutu böyle bir ayırma yapmaya yetmeyecektir. Aynı zamanda görüyoruz ki, “düzgün-deyimler sınıfının bir ögesi olmama” anlamındaki ‘anlamsızlık’ hiç de “çok derin” bir anlamları olduklarını iddia etseler bile aslında hiçbir şey demek olmayan sözler” anlamındaki “saçma sözler”e tekabül etmemektedir; oysa, Pozitivistlerin başlıca iddialarından biri, metafiziğin önermelerinin düzgün-deyim olmaması anlamında, anlamsız olduğunu göstermiş olmağı. *

9. (203c) Öyle anlaşıyor ki, Whitehead’i **Process and Reality** adlı kitabında usavurmalara gösterdiği saygısızlığa götüren neden bu “tümevarım sorunu” denen

sorunla ilgili olarak ortaya çıkan güçlüktü. Karş. aynı zamanda bu bölümün 35-37. notları.

10. (203c) Bu, özel bir sorun olmayıp, başka insanların hayatlarını da ilgilendirdiğinden, “zevk sorunu” olmayıp, bir ahlâk kararıdır. (Estetik zevk sorunları ile ahlâk sorunları arasındaki karşıtlık hakkında karş. 5. bölümün 6. notu ve Bölüm 9, özellikle 10 ve 11. notlara gönderen metin.) Karşılaştığımız sorun, bu sorunla karşılaşan “okumuş”ların bununla karşılaşmayanların düşünce yönünden vasileri olmaları açısından, pek önemlidir.

11. (204c) Bana öyle geliyor ki, Hristiyanlığın belki de en kuvvetli yönü, temelde, insanın acılarını çok somut bir şekilde betimlemekle, soyut düşünceye değil, tasarım gücüne hitap etmesidir.

12. (206a) Ahlâksal kararlar açısından büyük bir eşitlikçi olan Kant, insanların eşit olmamalarındaki hikmeti ısrarla belirtmiştir. O, insan karakterlerinin ve kanılarının türliliğinde ve kişiselliğinde ahlâksal olduğu kadar fiziksel gelişmenin de başlıca koşullarından birini görüyordu.

13. (206a) Burada, A. Huxley’nin **Brave New World** adlı kitabına işaret edilmektedir.

14. (206a) Gerçekler ile karar veya talepler arasındaki ayrım için karş. 4. bölümün 5. ve sonraki notlarına gönderen metin. “Siyasal talepler dili” (ya da L. J. Russell anlamında “öneriler” dili) için karş. 6. bölümün 41 ilâ 43. notlarına gönderen metin ve 5. bölümün 5 (3). notuna gönderen metin.

Bana öyle geliyor ki, insanların doğuştan zekâca eşit oldukları kuramı yanlıştır, ama Niels Bohr gibi adamlar, kişisel farkların yalnız çevrenin etkisinin sonucu olduklarını öne sürdüklerine ve bu konuda karar vermeye yetecek kadar deneysel veri elde olmadığına göre, belki de en çok “herhalde yanlış” demekle yetinmem gerekir.

15. (207b) Örneğin, 9. bölümün 12. notuna götüren metinde aktarılan Platon’un **Devlet Adamı** adlı kitabından alınan parçaya bakınız. Buna benzer satırlar **Devlet**, 409e-410a’da bulunabilir. (409b ve c’de) “ruhundaki iyilikten dolayı iyi olan” yargıktan söz ettikten sonra, Platon şöyle devam ediyor (409e vd.): «Ve fizikî ve aklı sağlıkları iyi olanlara bakmak üzere hekimler ve yargıçlar sağlamayacak mısın? Fizikî sağlıkları kötü olanları ölüme terkedecekler bunlar. Ve ruhları kötü ve sağıltılamaz olanları da fiilen öldüreceklerdir.» «Evet,» dedi, «gerek kendileri ve gerekse devlet için en iyisinin bu olduğunu gösterdiğine göre, böyle olması gerek.»

16. (207b) Karş. 8. bölümün 58. ve 10. bölümünün 28. notları.

17. (208c) Bunun iyi bir örneği, **The Common Sense of War and Peace** adlı kitabının ilk bölümüne **Grown Me Do Not Need Leaders** (Ergin Kişilerin Öndere İhtiyacı Yoktur) gibi mükemmel bir başlık atmış olan H. G. Wells’tir. (Karş. aynı zamanda 22 bölümün 2. notu.)

18. (209a) Hoşgörü paradoksu ile ilgili sorun için karş. 7. bölümün 4. notu.

19. (209b) “Evren” akılcı değildir, ama bilimin görevi onu akılcılaştırmaktır. Bunun gibi “toplum” da akılcı değildir, ama toplum mühendisinin görevi, onu akılcılaştırmaktır. (Tabii bu, onun toplumu “yönetmesi” gerektiği veya merkezi veya kollektif plânlamanın istenir olduğu, anlamına gelmez.) Gündelik dilimiz de akılcı değildir, ama görevimiz onu akılcılaştırmak, hiç olmazsa açıklık standartlarını korumaktır. Burada ileri sürülen tutumu “işlemci akılcılık” olarak nitelemek mümkündür. Bu işlemci akılcılığın eleştirici olmayan akılcılık ve akıl-

dışıcılıkla olan ilişkisi eleştirici akılcılığın sözü edilen iki tutumla olan ilişkisi gibidir. Çünkü, eleştirici olmayan akılcılık evrenin akılcı olduğunu ve bilimin görevinin bu akılcılığı ortaya çıkarmak olduğunu öne sürebilir; akıldışıcılık ise evrenin, temelde akıldışı olduğundan bilimsel yöntemlerle değil de, duygu ve tutkularımızla (veya akılcı sezgimizle) kavranması gerektiğini ileri sürebilir. Bunlara karşılık işlemci akılcılık evrenin akılcı olmadığını kabul etmekle birlikte, onu mümkün olduğu kadar aklın etkisi altına veya alanı içine almamız gerektiğini ileri sürebilir. Carnap'ın (**Der Logische Aufbau Der Welt** adlı kitabında, s. vi) da dediği gibi, benim "işlemci akılcılık" diye betimlediğim tutumu "her yerde açıklık arayan, ama hayatımızdaki olayların hiçbir zaman büsbütün anlaşılabilir ya da akılcı olmayan bir karmaşıklık içinde olduğunu kabul eden tutum" olarak nitelermek mümkündür.

20. (209c) Dilimizin açıklığının standartları sorunu ile ilgili olarak bu bölümün son notunu ve 12. bölümün 30. notunu karşılaştırınız.

21. (211b) Endüstrileşmeye ve işbölümüne, örneğin Toynbee, **A Study of History** adlı kitabının 1. cildinde, s. 2 vd. hücum etmektedir. Toynbee, s. 4'te «endüstri sisteminin prestiji kendisini Batı dünyasının "düşünce işçilerinin" çevresine zorla kabul ettirmiştir...; ve bu hammaddeyi işlenmiş ya da yarı işlenmiş mallar haline getirmeye çalışırken bir kez daha işbölümüne başvurmuşlardır» diye yakınmıştır. Başka bir yerde, —s. 2— Toynbee, fizik bilimlerini konu alan bilimsel süreli yayınlar hakkında şöyle demektedir: «Bu süreli yayınlar işbölümüyle ve hammaddelelerden **mekanik yolla** üretilen makalelerin azamî verimini sağlamayı amaç edinmeleriyle "kitap haline gelmiş endüstri sistemi"dirlər.» (Siyahlar benim). Teynbee, Hegelci Dilthey ile birlikte, hiç olmazsa manevî bilimlerin bu yöntemlerden ayrı durması gerektiğini ısrarla belirtiyor (s. 3, not 2). (Dilthey'in «manevî bilimlerinin gerçek kategorileri hiçbir zaman doğabilimlerinin kategorilerine benzemez» diyen sözlerini aktarıyor.)

Bana öyle geliyor ki, Toynbee'nin bilim alanındaki işbölümü hakkındaki yorumu, Dilthey'in manevî bilimlerle doğa bilimlerinin yöntemleri arasında bir uçurum varmış gibi göstermeye kalkışması kadar hatalıdır. Toynbee'nin "işbölümü" dediği şeye işbirliği ve karşılıklı eleştiri demek daha doğru olur. Karş. 23. bölümün 8. ve sonraki notlarına gönderen metin ve bu bölümün 26. notuna gönderen metinden aktarılan MacMurray'in bilimsel işbirliği hakkındaki sözleri. (Toynbee'nin akıldışıcılığı için karş. aynı zamanda 11. bölümün 61. notu.)

22. (211b) Karş. Adolf Keller, **Church and State on the European Continent**. (Beckly Social Service Lecture, 1936). Bu ilginç satırlara ilgimin çekilmiş olmasını Mr. L. Webb'e borçluyum.

23. (211c) Ahlâkçı ilericiliğin bir tür ahlâkçı pozitivizm olması hakkında bkz. Bölüm 22, özellikle 9. ve sonraki notlara gönderen metin.

İşaret edebilirim ki, bugünkü modanın aksine, (karş. 11. bölümün 51. ve sonraki notları) ben, pozitivist modanın gerektireceği gibi, onları anlamsız sayacak yerde, Keller'in sözlerini ciddiye alıyor ve doğru olup olmadıklarını tartışıyorum.

24. (212b) Karş. 10. bölümün 70. notu ve metin ile 11. bölümün 61. notu.

25. (213b) Karş. Matta, 7, 15 vd.: «Size koyun postunda gelen, ama içinde aç kurt olan sahte peygamberlerden sakınınız. Onları ürünlerinden tanıyacaksınız.»

26. (213b) Aktarılan iki bölüm J. MacMurray'ın **The Clue to History** (1938) adlı kitabının 86 ve 192. sayfalarından alınmıştır. (MacMurray'ın fikirlerine katılmadığım yerler hakkında, karş. 25. bölümün 16. notuna götüren metin.)

27. (214a) L. S. Stebbing, **Philosophy and the Physicists** adlı kitabına ve benim (**Mind**, cilt 49, s. 420'de çıkan) **What is Dialectic?** adlı yazımda Jeans'in Hegelciliği hakkında söylediğim sözlerle bakınız.

28. (214b) Karş. örneğin 7. bölümün 7-12. notları ve metin.

29. (214c) Karş. Bölüm 10 ve özellikle o bölümün sonu, yani 59-70. notlar ve metin (özellikle 19. bölümde McTaggart hakkında söylenen sözlerle bakınız); **Giriş'e** yazdığım not; 11. bölümün 33. ve 12. bölümün 36. notları; bu bölümün 4, 6 ve 58. notları. Bkz. aynı zamanda Wittgenstein'in (bu bölümün 32. notunda aktarılan) dünyanın **sınırlı bir bütünlük** olarak görülmesinin veya duyulmasının mistik duygu olduğunu öne süren iddiasında ısrar edişi.

Mistiklik ve onun siyasetteki yeri üzerine yazılmış, bugünlerde tartışma konusu olan, bir kitap Aldous Huxley'nin **Grey Eminence** adlı kitabıdır. Bu kitabın ilginç olmasının başlıca nedeni, yazarın mistik ve politikacı Peder Joseph hakkında kendi anlattığı hikâyenin kitabın ana savını çürüttüğünü farketmez gibi görünmesidir. Bu sav, kamu siyasetini etkileyen insanlar için öylesine gerekli olan sağlam ahlâksal ve dinî temeli sağlayabilen eğitimin mistik bir eğitim olduğu savıdır. Ne var ki, kendi anlattığı hikâye de göstermektedir ki, Peder Joseph bile, gördüğü eğitime rağmen ihtirasına —ellerinde kudret olanların olağan olarak kapıldıkları karşı konmaz ihtirasa— kapılmıştır; mutlak kudret onu mutlak olarak yozlaştırmıştır. Yani, yazarın uzun boylu ele aldığı tek tarihsel örnek, savını büsbütün yanlışlamaktadır. Ama öyle anlaşılıyor ki, o, bundan endişe duymuyor.

30. (214c) Karş. F. Kafka, **Çin Seddi**, s. 296.

31. (215a) Bu bölümün 19. notunu da karşılaştırınız.

32. (215b) Karş. Wittgenstein'in **Tractatus'u**, s. 187: «Mistik olan dünyanın nasıl olduğu değil, **varolduğudur**. — Dünyanın bir **alt tür** olarak gözönüne alınması sınırlı bir bütünlük olarak görülmesi demektir. — Dünyanın sınırlı bir bütün olarak duyulması mistik bir duygudur.» Görülüyor ki, Wittgenstein'in mistikliği tipik olarak bütüncül bir mistiklikler. Wittgenstein'in: «Gerçekten de dile getirilemeyecek olan şeyler vardır. Bunlar, kendilerini **gösterirler**; mistik olan budur» türünden (ayrı yerde geçen) sözleri için Carnap'ın **Logical Syntax of Language** (1937) adlı kitabının s. 314 ve ilerisindeki eleştirisine bakınız. Karş. aynı zamanda 25. bölümün 25. notu ve metin. Aynı zamanda bu bölümün 29. notuna ve orada verilen karşı başvurmalara da bakınız.

33. (215c) Karş. Bölüm 10, örneğin 40-41. notlar. Bu tür felsefenin kabileci ve esoterik niteliği H. Blueher (karş. Kolnai'nın **The War Against the West** adlı kitabı, s. 74, siyahlar benim)'den alınan şu satırlarla örneklendirilebilir: «Hristiyanlık sonuna kadar aristokratik bir inançtır, ahlâktan bağımsızdır, öğretilemez. Hristiyanlar, birbirlerini bedensel görünüşlerinden tanırlar; onlar insanlar içinde her zaman birbirlerini anlayan ve **kendilerinde başka hiç kimse tarafından anlaşılmayan** bir grup meydana getirirler. Onlar, gizli bir topluluk oluştururlar. Bundan başka, Hristiyanlık içinde yürürlükte olan sevgi putperest tapınaklarını aydınlatan sevgiye benzer; bunun Yahudi icadı olan sözde insanlık sevgisi veya komşu sevgisiyle hiçbir ilişkisi yoktur.» Bir başka örnek E. von Salomon'un **The Outlaws** adlı kitabından alınabilir: (Bu kitaptan alınan satırlar

12. bölümün 90. notunda da aktarılmıştı; burada aktarılan satırlar 240. sayfadan alınmıştır; siyahlar benim.) «Düzensizlik ve tehlike kokusu alarak Alman İmparatorluğunun türlü yerlerinden gelmiş olduğumuz halde, **birbirimizi hemen tanırdık**»

34. (215c) Bu sözler tarihsici bir anlama gelmeleri niyetiyle söylenmemişlerdir. Bu çatışmanın ileriki gelişmelerde bir rolünün olmayacağını kehanet etmek niyetinde değilim. Ancak artık böyle bir sorun olmadığını veya en azından, totaliterlik ve ırkçılık gibi karşımıza çıkan **kötü dinlere** oranla önemsiz olduğunu anlamış olmamızın mümkün olduğunu söylemek istiyorum.

35. (216a) A. N. Whitehead ve B. Russell tarafından yazılan **Principia Mathematica** adlı kitaptan öz ediyorum. (Whitehead, **Process and Reality**, s. 10, not 1'de «girişteki tartışmaların hemen hemen, ikinci basımda ise tamamen Russell'e ait olduklarını» öylüyor.)

36. (216b) A. N. Whitehead'in **Process and Reality** adlı kitabında, s. 14'de Hegel (ve birçok başkaları, bu arada Platon ve Aristoteles) hakkında söylediği sözlerle bakınız.

37. (216b) Karş. Whitehead, **A. E.**, s. 18 ve ilerisi.

38. (217a) Karş. Kant'ın **Prolegomena'sına** yazdığı ek. (**Works**, basıma hazırlayan Cassirer, cilt IV, s. 132 vd.; "yamalı bohça" çevirisi için karş. Carus'un Kant'ın **Prolegomena'sının** İngilizceye çevirisi, 1902 ve 1912, s. iv.)

39. (217c) Karş. Whitehead, **Process and Reality**, s. 20 vd.

Bu paragrafta sözü edilen "ister al, ister alma" tutumu için bkz. 11. bölümün 53. notu.

40. (218b) Karş. Whitehead, **A. E.**, 492. Sözü edilen başka karşı savların ikisi şunlardır: «Dünyanın Tanrı'da içkin olduğunu söylemek ne kadar doğru ise, Tanrı'nın Dünyada içkin olduğunu söylemek de o kadar doğrudur... Tanrı'nın Dünyayı yarattığını söylemek ne kadar doğruysa, Dünyanın Tanrı'yı yarattığını söylemek de o kadar doğrudur.» Bu, «ben Tanrı kadar büyüğüm, Tanrı benim kadar küçüktür, ben O'nsuz edemem, O da bensiz edemez» diyen Alman mistiği Scheffler'i —Angelus Silesius— yakından hatırlatmaktadır.

Paragrafın daha sonralarında yazarın ne demek istediğini anlamadığım hakkındaki sözlerimle ilgili olarak, bunları istemeye istemeye yazdığını söyleyebilirim. "Ben anlamıyorum" yolundaki eleştiriler oldukça ucuz ve tehlikeli bir oyundur. Bu sözleri yazmış olmamın nedeni, bütün çabalarım karşı, doğru kaldıklarıdır.

41. (219b) Karş. Kant'ın 8 Nisan 1766 tarihinde, Mendelssohn'a yazdığı mektup (**Works**, basıma hazırlayan Cassirer, cilt IX, s. 56 ve ilerisi.)

42. (219c) Karş. Toynbee, **A Study of History**, cilt VI, s. 536 ve ilerisi.

43. (220a) Toynbee (**A. E.**, 537'de) "geleneksel olarak Ortodoks kafalı olanlar" hakkında, "bunlar araştırmalarımızı İsa Mesih'in Mukaddes Kitap'ta anlatılmış olan öyküsünün tarihsel gerçekliğine yöneltilmiş bir saldırı olarak görecektir" diyor. Ve (s. 538'de) Tanrı'nın kendisini doğruluk aracılığıyla olduğu kadar, şiir aracılığıyla da ortaya çıkarabileceğini söylüyor; bu kurama göre Tanrı, «kendini folklorda da ortaya çıkarmıştır.»

44. (220b) Toynbee'nin yöntemlerini kendisine uygulama çabasını sürdürerek, 13 ciltten meydana geleceğini söylediği **Study of History'sinin** de en az "halen Cambridge Üniversitesi Basımevinde basılmakta olan çeşitli tarih dizileri" kadar bir gövde gösterisi olup olmadığı sorulabilir. O, bu türlü çabaları (cilt 1, s.

4'te) zekice «muazzam tünellere, köprülere, barajlara, büyük gemilere ve gök tırmalayanlara» benzetiyor. Sonra, Toynbee'nin gövde gösterisinin özellikle de “zaman makinesi”, yani geçmişe sığınmak dediği şeyin bir örneği olup olmadığını da sorabiliriz. (Karş. özellikle 11. bölümün 61. notunda kısaca ele alınan ortaçağcılığı. Karş. aynı zamanda bu bölümün 54. notu.)

45. (221a) Şimdiye kadar ancak 6 cildini gördüm. Sözü edilen ender bilim adamlarından biri, Einstein'dır.

46. (221a) Toynbee, A. E., cilt II, s. 178.

47. (221c) Toynbee, A. E., cilt V, s. 581 ve ilerisi.

Toynbee'nin metinde sözü edilen, Marxçı öğretileri ve özellikle **Communist Manifesto**'sunu ihmal etmesi hakkında denebilir ki, bu cildin 179. sayfasında (5. notu) Toynbee şöyle demektedir: «Mart 1918'de Rus Sosyal Demokrat Partisi' nin Bolşevik veya Çoğunlukçu kanadı adını değiştirip (1871 Paris Komünü'nü anarak) “Rus Komünist Partisi” adını aldı...» Buna benzer sözlere aynı cilt, s. 582, not 1'de rastlanabilir.

Ne var ki, bu doğru değildir. Lenin tarafından Nisan 1917'de toplanan parti konferansına teklif edilen (karş. H. o. M., 783; bkz. aynı zamanda s. 787) isim değişikliği besbelli, Lenin'in dediği gibi, “Marx ve Engels'in kendilerine komünist adını vermiş olmalarından” ve **Communist Manifesto**'dan gelmektedir.

48. (222b) Karş. Engels, **Socialism: Utopian and Scientific**, (bkz. 13. bölümün 9. notu.) Marxçı komünizmin iki tarihsel kökü (Platon'un ve belki Pythagoras'ın arkaizmleri ve bunların etkisi altında kaldığı anlaşılan **Resullerin İşleri**) için bkz. özellikle 5. bölümün 29. notu; bkz. aynı zamanda 4. bölümün 30. notu, 6. bölümün 34-36. notları ve 13. bölümün 3 ve 8. notları ve metin.

49. (223a) Karş. Toynbee, A. E., cilt V, s. 587.

50. (223a) Karş. 22. bölüm, özellikle 1-4. notlara götüren metinler ve bu bölümün sonu.

51. (223a) Bu satırların benzerlerine sık sık rastlanabilir: Toynbee sık sık «tarihin yargısı»na olan saygısını açıklar; bu da, «Hıristiyanlığın Tanrı'nın kendisini tarihte açığa çıkardığını iddia ettiğini» öne süren öğretilerine uygundur. Bu «yeni Protestan öğreti» —K. Barth'ın dediği gibi— gelecek bölümde ele alınacaktır. (Bkz. özellikle o bölümün 12. notu.)

Toynbee'nin Marx hakkındaki araştırmaları konusunda denebilir ki, bütün tutumu iyiden iyiye Marxçılığın etkisi altındadır. (A. E., cilt I, s. 41, not 3'te) şöyle diyor: «Bu Marxçı dil pelesenglerinin birkaçı Marxçı dogmaları reddeden çevrelerde de tutunmuştur.» Bu sözler özellikle “proleter” sözünü imâ etmektedir. Ama sözlerden ileri şeyler için de geçerlidir.

52. (223b) Karş. Toynbee, A. E., cilt III, s. 476. Bu satırlar daha önceki 1. cilt, bölüm 1, A, **The Relativity of Historical Thought** başlıklı bölüme değinmektedirler. (Tarihsel düşüncenin «göreliliği» sorunu gelecek bölümde ele alınacaktır.) Tarihsel göreciliğin —ve tarihsiciliğin— yetkin bir eleştirisi için bkz. II. Sdgwick'in **Philosophy; Its Scope and Relations** (1902) adlı kitabı, ders IX, özellikle s. 180 vd.

53. (223c) Çünkü, her türlü düşünce “mutlak olarak” doğru olamayacak kadar —yani, doğru olamayacak kadar— “kaçınılmaz derecede” tarihsel ortamına bağlı ise, bu iddianın sözü edilen önerme için de geçerli olması gerekir. Bundan dolayı bu iddia doğru olamaz ve öyleyse “insan doğasının kaçınılmaz bir yasası” olamaz. Karş. aynı zamanda bu bölümün 8 (2, a) notu.

54. (224b) Toynbee'nin geçmişe sığındığı iddiası için bu bölümün 4. notunu ve (Toynbee'nin ortaçağcılığı hakkındaki) 11. bölümün 61. notunu karşılaştırınız. Toynbee, kendisi arkaizme pek yetkin bir eleştiri yöneltmektedir, onun özellikle Filistin'de ulusçu eski dilleri diriltme çabalarına yönelttiği saldırıya (cilt VI, s. 65 vd.) tamamen katılıyorum. Ne var ki, Toynbee'nin endüstrileşmeye yönelttiği saldırı (karş. bu bölümün 21. notu) en az bu kadar arkaist görünmektedir. Geleceğe sığınma hakkında, Toynbee'nin eserinin XII. bölümünün ilân edilen kehanetçi adından başka dayanak yoktur: **The Prospects of the Western Civilization**.

55. (224b) Toynbee, «İslâm dininin kurucusunun üzülünesi dünyasal başarı-sı»ndan A. E., cilt III, s. 472'de söz ediyor. Ignatius Loyola için karş. cilt III, s. 270; 466 vd.

56. (224c) Karş. A. E., cilt V, s. 590. Metinde aktarılan bölüm aynı cildin 588. sayfasından alınmıştır.

57. (225b) Toynbee, A. E., cilt VI, s. 13.

58. (225c) Karş. Toynbee, cilt VI, s. 12 vd. (Sözü edilen kitap Bergson'un **Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı** adlı kitabıdır.)

Toynbee (cilt V, s. 585; siyahlar benim'den alınan şu tarihsici parça bu bağlamda ilginç olmaktadır: «Hristiyanlar inanırlar ki, insanların kardeşliği **insan tarafından ancak** insan dünyasını aşan ve kral olarak Tanrı'yı kabul eden bir **Tanrı Devletine** üye olmakla gerçekleştirilebilir ve **tarih araştırmaları da hiç kuşkusuz bu iddiayı haklı çıkarır.**» Tarih araştırmaları böyle bir iddiayı nasıl haklı çıkarabilirler? Böyle bir iddianın haklı çıkarılabileceğini öne sürmek bile pek sorumsuz bir iddia değil midir?

Bergson'un **Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı** adlı kitabına gelince, her yaratıcı düşünmede, akıldışı ya da sezgisel bir öge olduğunu kabul ederim; ne var ki bu öge akılcı bilimsel düşüncede de vardır. Akılcı düşünce sezgiden büsbütün yoksun değildir; daha çok —kendi başına bırakılmış sezginin aksine— **sınama ve denemelere** başvurularak denetlenmiş olan sezgidir. Bu sorunu açık toplumun yaratılması sorununa uygularsak, Sokrates gibi adamların sezgiden esinlendiklerini itiraf ederim; ama bunu teslim etmekle beraber, açık toplumun kurucularını toplumun gelişmesini önlemek isteyen ve Platon gibi, kendileri de sezgiden, ama (bu terimin bu bölümde kullanıldığı anlamda) akılla denetlenmeyen bir sezgi tarafından esinlenen kişilerden ayıran niteliğin **akılcılık** olduğuna inanıyorum. Aynı zamanda **Giriş'in** notuna da bakınız.

59. (225c) Karş. 18. bölümün 4. notu.

BÖLÜM 25'in NOTLARI

1. (226c) Kendilerine Uylasımçılar denilenler (H. Poincaré, P. Duhem ve bu yakınarda Eddington); karş. 5. bölümün 17. notu.

2. (226c) Karş. **Logik der Forschung** adlı kitabım.

3. (227b) «Kova-akıl» kuramı 23. bölümde de söz konusu edilmişti.

(* İşıldak bilim kuramı hakkında bkz. **Towards a Rational Theory of Tradition** adlı yazım, **The Rationalist Annual**, 1949'da çıkmıştır, özellikle s. 45 *) Belki de «ışıldak bilim kuramının» Kantçılığın kabul edilebilir öğelerini ısrarla belirttiği iddia edilebilir. Benzetmeye sadık kalarak Kant'ın hatasının ışıldığın

kendisinin düzeltilebileceğini kabul etmemiş olması ve bazı ışıldakların —kuramların— başka ışıldakların iyice aydınlattıkları konuları yeteri kadar aydınlatamadıklarını kabul etmemiş olması olduğunu ileri sürebiliriz. Ama bazı ışıldakları terkedip ilerlememize yol açan budur.

4. (227c) Karş. 8. bölümün 23. notu.

5. (228a) Her türlü önyargıdan kurtulma çabası için karş. 24. bölümün 8 (2). notundaki —Husserl'e yöneltilmiş olan— eleştiri ve metin. H. Pomperz de her türlü önyargıdan (ya da görüş açısından) kurtulmanın mümkün olacağını öne süren safiyâne görüşü başka bir açıdan eleştirmiştir. (Karş. **Weltanschauungslehre**, I, 1905, s. 33 ve 35; çevirim belki biraz serbest.) Gomperz'in eleştirisi köktenci deneyicilere yöneltilmiştir, Husserl'e değil. «Gerçekler karşısında felsefeseli ya da bilimsel bir tavır takınmak,» diyor Gomperz, «her zaman düşünceye başvuran bir tavır takınmak demektir, hiçbir zaman koyun gibi olaylara bakakalmak ya da bir ressam gibi gerçekleri gözlemek veya bir kâhin gibi olayların etkisi altında ezilip kalmak değildir. Bundan dolayı felsefecinin hiçbir zaman olaylara bakmakla yetinmediğini, onlar hakkında düşünmek istediğini kabul etmemiz gerekir. ... Bundan dolayı bana öyle geliyor ki, anlık gerçeklere ya da verilere geri gitmek iddiasında olan köktenci felsefe sistemlerinin gerisinde, her zaman geleneksel öğretileri eleştirisiz olarak kabul etmekten gelen bir tutum vardır. Çünkü bu köktenciler bile gerçekler hakkında bazı şeyler düşünmelidirler; ama yalnızca gerçeklere yer verdiklerini öne sürecek kadar bunların farkında olmadıklarına göre, ister istemez düşüncelerinin eleştiriden yoksun olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.» (Karş. aynı zamanda aynı yazarın **Erkenntnis**'de —cilt 7, s. 225 vd.— çıkan **Interpretation** adlı yazısı.)

6. (228a) Karş. Schopenhauer'in tarih konusundaki sözleri. (**Parerga**, vb., cilt II, bölüm XIX, § 238; **Works**, Almanca ikinci basımı, cilt VI, s. 480.)

7. (228c) (1) Benim bildiğim kadarı, burada metinde ana hatları çizilen nedensellik kuramı ilk önce benim **Logik der Forschung** (1935) adlı kitabımda ortaya atılmıştır. Burada aktarılan metin, o kitabın s. 26'sından alınmıştır. Burada çevrilen halinde orijinalindeki parantezler alınmamış ve parantez içinde dört küçük not ile parantez içinde sayılar eklenmiştir, kısmen oldukça yoğun olan bir metni daha rahat anlaşılabilir bir hale getirmek için, kısmen de —son iki parantez söz konusu oldukça— bu metni yazdığım sırada tam olarak farketmemiş olduğum bir görüş açısına yer verebilmek için; yani, A. Tarski'nin “semantik” dediği görüşüne. (Bkz. örneğin, Tarski'nin **Actes du Congrès International Philosophique**, Paris, 1937, cilt III'te çıkan **Grundlagen der Wissenschaftlichen Semantik** adlı yazısı, s. 1 vd. ve R. Carnap, **Introduction to Semantics** 1941.) Tarski'nin semantiğin temellerini geliştirmiş olmasından ötürü artık (kitabı yazarken olduğu gibi) “neden” ve “etki” sözlerini kullanmakta tereddüt etmiyorum. Çünkü bu terimler, Tarski'nin doğruluk tanımına başvurularak, şöyle bir semantik tanımla tanımlanabilirler: A olayı B olayının nedenidir ve B olayı A olayının etkisidir, ancak ve ancak öyle bir dil varsa, ki, bu dilde **u**, **a** ve **b** gibi üç önerme dile getirilebilir, **u** bir genel yasayı anlatır, **a** ve **b** önermeleri A ve B olaylarını dile getirirler, ve **b** **a** ile **u**'nun birlikte-evetlenmesinin mantıksal bir sonucudur. (Burada, “olay” ya da “gerçek” sözü **Logik der Forschung**'umda verdiğim tanımın semantik türü ile tanımlanabilir, —karş. s. 47 ve ötesi— örneğin şu tanımla: Bir **O** olayı her biri ötekinin yerine kullanılabilen bir sınıf tekil önermenin ortak anlamıdır.)

(2) Burada neden ve etki sorunu ile ilgili birkaç tarihsel açıklama verilebilir. Aristoteles'in neden anlayışı (yani, formel ve maddesel nedenleri, her ne kadar söyleyeceklerin onun için de geçerli ise de, burada erek neden bizi ilgilendirmeyecek) tipik olarak özcüdür; eldeki sorun değişmeyi veya hareketi açıklamaktır; ve bu sorun, nesnelerin gizli yapısına başvurularak çözülmektedir. Bu özcülüğe Bacon'un, Descartes'in, Locke'un ve hattâ Newton'un bu konudaki görüşlerinde bile rastlanabilir; ama Descartes'ın kuramı yeni bir görüşün yolunu açar. O, bütün fizik cisimlerin özlerinin uzamsal yayılımlarından, yani geometrik biçimlerinden ibaret olduğunu düşünüyordu ve bundan da bir cismin ötekisini etkilemesinin ancak onu itmesiyle mümkün olacağı sonucuna varıyordu; hareket eden bir cisim, **zorunlu olarak** bir ötekini iter, çünkü iki cisim aynı yeri kaplayamazlar. Ve her cismin zorunlu, özsel yüklemi yayılımlılık olduğundan, her yayılım bir cisimdir, yani uzayın her noktasında bir cisim vardır, boş uzay anlamsızdır; bundan dolayı da hareket eden her cisim bir başka cismin yerini değiştirir. (**Çevirenin notu: Bundan dolayı etki nedeni zorunlu olarak izler ve her gerçek nedensel açıklama —fiziksel olayların nedensel açıklamaları— itme olayına başvurularak anlatılmak gerekir.**) Bu görüşü Newton da benimsemişti; buna göre, —tabii aslında itme fikrine değil de, çekme fikrine dayanan— kendi yerçekimi kuramı için felsefe bilen hiç kimsenin bunu yeterli bir açıklama sayamayacağını söylüyordu; bu fikir hâlâ da her türlü "uzaktan etki" fikrine karşı duyulan bir güvensizlik biçiminde etkisini gösterir. Gizli özlere başvuran açıklamaları ilk kez Berkeley eleştirmişti, bunlar, ister Newtoncu bir çekimi "açıklamak" için kullanılsınlar, ister Descartesçi bir itme kuramına götürsünler; o bilimin özsel ya da zorunlu ilişkilere başvurarak **açıklama** yapacak yerde olayları **betimlemesini** talep ediyordu. Pozitivizmin ana niteliklerinden biri haline gelmiş olan bu öğreti benim öne sürdüğüm nedensel açıklama kuramı kabul edilirse önemini yitirir, çünkü o zaman açıklama bir tür betimleme haline gelir; bu evrensel hipotezlerden, önkoşullardan ve mantıksal çıkarımdan yararlanan bir betimlemedir. Nedensellik kuramına en önemli katkı sayılabilecek (kısmen Sextus Empiricus ve Gazalî tarafından öngörülmüş) olan düşünce Hume'dan gelmiştir; o (Descartesçi görüşün aksine) bizim O olayı ile başka bir B olayı arasındaki zorunlu ilişki hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi öne sürüyordu.

Bilebileceğimiz tek şey, A türünden —ya da A'ya benzeyen— olaylardan sonra, şimdiye kadar B türünden —ya da B'ye benzeyen— olayların gelmiş olduğudur. Gerçekte bu türlü olayların birbirleriyle ilişkili olduklarını bilebiliriz; ama bunların zorunlu olarak birbirlerine bağlı olduklarını bilemeyeceğimizden, ancak bu ilişkinin şimdiye kadar geçerli olmuş olduğunu öne sürebiliriz. Benim öne sürdüğüm kuram, bu Hume'cu eleştiriyi tamamen gözönüne almaktadır. Ancak, Hume'un kuramından (a) A türünden olayların her yerde ve her zaman B türünden olaylar tarafından izlendiğini öne süren **evrensel hipotezi** açıkça dile getirmesi ile, (b) Evrensel hipotezin doğru olması koşuluyla A olayının B olayının nedeni olduğunu öne sürmenin doğru olacağını kabul etmesiyle ayrılmaktadır. Başka bir deyişle, Hume, ancak A ve B olaylarının kendilerini gözönüne almıştı ve bu iki olay arasında nedensel bir ilişkinin izini bile göremiyordu. Ama ben, araya üçüncü bir şey, bir evrensel yasa katıyorum ve bu yasaya göre nedensel, hattâ zorunlu bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Örneğin, şöyle bir tanım yapabiliriz: B olayı A olayına **nedensel olarak** bağlıdır —ya da **zorunlu olarak ilgilidir**— ancak ve ancak A olayı B olayının nedeni ise. (Yukarıda verilen semantik tanımımız anlamında.) Evrensel bir yasanın doğruluğu sorunuyla ilgili,

olarak denebilir ki, günlük hayatta hiç kuşkusuz kabul ettiğimiz sayısız evrensel yasalar vardır, buna göre de “zorunlu nedensel ilişki”yi sorgusuz sualsiz kabul ettiğimiz sayısız nedensel ilişkililik durumları vardır. Ama bilim yöntembilimi açısından durum başkadır; çünkü, bilim yasalarının doğruluklarını hiçbir zaman akılcı olarak temellendiremeyiz; yapabileceğimiz, onları sıkı sıkıya denetlemek ve yanlış olanlarını elemektir. (Belki de **Logik der Forschung** adlı kitabımın ana konusu budur.) Bundan dolayı bütün bilim yasaları her zaman hipotez olma niteliklerini muhafaza ederler; bunlar varsayımlardır. Bunun sonucu olarak da tekil nedensel ilişkiler hakkındaki önermeler de aynı hipotetik nitelikte olurlar. —Bilimsel anlamda— hiçbir zaman A olayının B olayının nedeni olduğunu bilemeyiz, çünkü söz konusu olan evrensel hipotezin doğru olduğunu bilemeyiz, bu hipotez ne kadar çok denetlenmiş olursa olsun. Buna rağmen görürüz ki, karşılık gelen evrensel hipotez ne kadar çok denetlenmiş ve desteklenmiş olursa A olayının B olayının nedeni olduğuna inanmaya o kadar yatkın oluruz. (**Destekleme** kuramını konusunda bkz. **Logik der Forschung**’un VII. bölümü, özellikle destekleme önermelerinin zaman katsayılarının veya indislerinin söz konusu edildiği s. 204.)

(3) Burada, metinde, geliştirilen tarihsel açıklama kuramıyla ilgili olarak Morton G. White tarafından yazılmış olan ve **Mind**’da (cilt 52, 1943, s. 212 vd.) yayınlanan **Historical Explanation** adlı makaleye bazı eleştirici notlar eklemek istiyorum. Yazar, önce **Logik der Forschung**’unda ortaya atılmış olan, nedensel açıklama konusundaki incelememe katılıyor. (O, yanlış olarak, bu kuramı G. C. Hempel’in 1942’nin **Journal of Philosophy**’sinde çıkan bir makalesine atfediyor. Halbuki, bkz. Hempel’in **Deutsche Literaturzeitung** (1937)’de yayınlanan benim kitabım hakkındaki makalesi, (8) s. 310-314.) Genel olarak açıklamanın doyurucu bir betimine vardıktan sonra, yazar daha ileri giderek **tarihsel** açıklamanın ne olduğunu soruyor. Bu soruya cevap ararken bir biyoloji açıklamasının —örneğin bir fizik açıklamasından farklı olarak— özelliğinin açıklayıcı evrensel yasalarında **özellikle biyolojik olan** terimlerin geçmesi olduğuna işaret ederek, tarihsel bir açıklamanın da açıklayıcı yasalarında **özellikle tarihsel olan** terimlerin geçtiği açıklama olacağı sonucuna varıyor. Ondan sonra giderek içinde özellikle tarihsel olan terimlere benzetilebilecek terimlerin geçtiği bütün yasaların tarih yasaları olmaktan çok, toplumbilim yasaları olarak nitelendirilebileceklerini görüyor ve önünde sonunda “tarih açıklamaları”nı “toplumbilim açıklamaları” ile aynılaştırmak zorunda kalıyor.

Bana öyle geliyor ki, bu görüşün burada metinde **tarih bilimleriyle genelle-yici bilimlerin farkı** olarak betimlenmiş olan sorunu ihmal ettiği açıktır; ve diyebilirim ki, tarihin yöntem konusundaki tartışmalar çok önceleri tarihin genel yasalarla değil de, belli olaylarla ilgilendiği gerçeğini ortaya koymuşlardır. Örneğin, Lord Acton’un Buckle’a karşı 1858’de yazmış olduğu denemeleri —bunlar Acton’un **Historical Essays and Studies** (1908) adlı kitabında bulunabilir— ve Max Weber ile E. Meyer’in tartışmalarını düşünüyorum. (Bkz. Weber’in **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre** adlı kitabı, 1922, s. 215 ve ötesi.) Meyer gibi Weber de tarihin evrensel yasalarla değil, **tekil olaylarla** ilgilendiğini, **ama aynı zamanda nedensel açıklamalara da önem verdiğini**, ısrarla belirtmiştir. Ne yazık ki, bu haklı görüşleri onun tekrar tekrar nedenselliğin evrensel yasalara bağlı olduğu görüşüne karşı çıkmasına yol açmıştır. (Karş. örneğin, A. E., s. 8.) Bana öyle geliyor ki, metinde öne sürdüğüm tarihsel açıklama kuramı hem bu güçlüğü ortadan kaldırmakta, hem de nasıl ortaya çıkabileceğini açıklamaktadır.

mesi bu sorunun ortadan kalkmasından ibarettir. — Uzun zaman hayatın anlamı konusunda kuşku içinde kalmış insanların, bu kuşkuları ortadan kalktıktan sonra, bu duyguyu anlatamamalarının nedeni de bu değil midir?» Wittgenstein'in mistikliği hakkında bkz. aynı zamanda 24. bölümün 32. notu. Burada önerilen tarih yorumu için karş. 11. bölümün 61 (1). notu ve bu bölümün 27. notu.

26. (242c) Karş. örneğin 5. bölümün 5. notu ve 24. bölümün 19. notu.

İşaret edilebilir ki, gerçekler evreni kendi içinde bir bütündür, çünkü her karar bir gerçek olarak yorumlanabilir. Bundan dolayı ancak gerçeklerin varolduğunu öne süren bir bircilik hiçbir zaman kesin olarak yadsınamaz. Ne var ki, yadsınamazlık bir erdem değildir. Örneğin, İdealizm de kesinlikle yanlışlanamaz.

27. (243a) Öyle anlaşıyor ki, tarihsiciliği harekete getiren etkenlerden biri, tarihsicinin koyduğu iki imkândan başka bir üçüncü imkân olduğunu görememesidir; ya dünya üstü **güçlerin**, bir "özel kader"nin etkisi altındadır, (ya da Hegelci bir aklın) veya akıldışı, salt düşkünsel olan bir düzen vardır, bir kumar söz konusudur olsa olsa. Ne var ki, üçüncü bir imkân **vardır**: Tarihe **biz** akılcılık katabiliriz; (karş. 24. bölümün 19. notu) dünya ilerlemese bile **biz** ilerleyebiliriz, gerek kişisel, gerekse toplum olarak.

H. A. L. Fisher, **History of Europe** adlı kitabında şöyle diyor (cilt I, s. vii, siyahlar benim; bu satırlar kısmen 21. bölümün 8. notunda da aktarılmışlardır): «Ben bir tek akılcı deneyimden mahrum kaldım. Benden daha bilge olan kişiler tarihte bir düzen, bir vurgu, önceden tasarlanmış bir plân görmüşlerdir. Bu duygular bana gizli kalmıştır. Ben ancak birbirlerini izleyen dalgalar gibi birbirleri ardına gelen önemli olaylar görebiliyorum, ancak, **biricik olduğu için hakkında hiçbir genelleme yapılamayacak** olan bir tek tarih olgusu seçebiliyorum ve tarihinin güvenebileceği bir tek kural tanıyorum; tarihçi her zaman öngörülemez olayların etkisini gözönüne almalıdır.» Ve tarihsiciliğe yöneltilen bu mükemmel eleştiriden hemen sonra (ki, bu siyahlarla yazılan bölümde dile gelmiştir, karş. 13. bölümün 13. notu.) Fisher şöyle devam ediyor: «Bu bir şüphecilik ve umutsuzluk öğretisi değildir. **İlerleme gerçeği tarih sayfalarına açık ve kesin olarak yazılmıştır; ne var ki, ilerleme bir doğa yasası değildir.** Bir kuşağın kazandığını ondan sonraki kuşak kaybedebilir.»

Bu son üç cümle, «üçüncü imkân» dediğim şeyi, sorumluluğumuza, her şeyin bize bağlı olduğuna, inanmayı açıkça dile getirmektedirler. Ve Toynbee'nin Fisher'ın sözlerini «çağdaş Batı'da geçerli olan düşkünün her şeye kâdir olduğuna dair inancı dile getiriyor» olarak yorumlaması da ilginçtir. Hiçbir şey tarihsicinin tavrını, üçüncü imkânı görememezliğini, bundan iyi ortaya koyamaz. Ve bu belki niçin kendisinin «düşkünün her şeye kâdirliği» dediği şeyden kaçmak için tarihin arkasındaki güçlerin her şeye kâdirliği inancına, yani tarihsiciliğe sığındığını açıklayabilir. (Karş. aynı zamanda 11. bölümün 61. notu.)

Belki Toynbee'nin Fisher'ın sözleri (ki o, bunları «öngörülemez» sözlerine kadar aktarıyor) hakkında söylediklerini daha etraflı olarak aktarmak iyi olacaktır. «Bu zekice yazılmış satırlar,» diyor Toynbee, «bir okumuşun kendini beğenmişliği sayılarak bir kenara konamaz; çünkü, yazarı liberalizmin kuramdan etkenliğe dönüştürdüğü bir inancı dile getirmekte olan bir liberaldir... Bu, çağdaş Batı'da geçerli olan düşkünün her şeye kâdir olduğu inancı, Batı insanı için her şeyin hâlâ iyi gitmekte olduğu 19. yüzyılda **bırakınız yapınlar!** siyasetinin ortaya çıkmasına yol açtı.» Toynbee, kendimizin sorumlusu olduğumuz bir iler-

lemeye inanmanın niçin «düşkünün her şeye kâdirliğine» veya **bırakınız yapsınlar!** siyasetine inanmayı gerektireceğini açıklamıyor.

28. (243c) Amaçlarımızın seçilmesindeki “gerçekçilik”ten söz ederken, ancak akla yakın bir süre içinde gerçekleştirilebilecek amaçlar seçmemiz gerektiğini ve bunlar kendi paylarına değerli olan daha kısa vadeli kesin amaçları belirle-miyorlarsa, uzak ve bulanık Ütopyacı amaçlardan kaçınmamız gerektiğini söyle-mek istiyorum. Karş. özellikle 9. bölümde tartışılan bölük pörçük toplum mühen-disliği ilkeleri.

**(Bu kitabın ilk cildinin sonul elyazması
1942 Ekim’inde, ikinci cildindeki 1943
Şubat’ında tamamlanmıştır.)**

E K L E R

GERÇEKLER, STANDARTLAR VE DOĞRULUK: GÖRECİLİĞİN ELEŞTİRİSİNİN DEVAMI

Zamanımızın başlıca felsefî illeti, düşünsel ve ahlâksal bir göreciliktir, ve bunların ikincisi hiç olmazsa kısmen birincisine dayanmaktadır. Görecilik (veya isterseniz, şüphecilik) derken, kısaca söylendiğinde, rekabet eden kuramlar arasında bir seçme yapmanın isteğe bağlı olduğunu; ya nesnel doğruluk denen bir şey olmadığı, hiç olmazsa (büsbütün doğru olmasa bile) öteki kuramlardan daha doğru olan bir kuram olduğunu bile öne sürmek mümkün olmadığı için, ya da iki veya daha çok kuram söz konusu olduğunda, bunların hangisinin daha iyi olduğuna karar verecek bir yol olmadığı için isteğe bağlı olduğunu öne süren kuramı anlıyorum.

Bu Ek'te¹ önce Tarski'nin doğruluk kuramının (aynı zamanda bu kitabın dizininde Tarski'nin altına bakınız), belki benim doğruluğa yaklaşma kuramımdan yararlanmış haliyle, bu illetin sağlınması yolunda epeyce etkili olabileceğini öne süreceğim; ama itiraf ederim ki, tam sağlınmaya varmak için bu yeterli olmayabilir ve benim başka bir yerde geliştirmiş olduğum² otoriteci olmayan bilgi kuramı gibi, başka tedbirler de gerekebilir. (Aşağıdaki 12. ve sonraki bölümlerde) göstermeye çalışacağım gibi, standartlar alanındaki durum (özellikle ahlâk ve siyaset alanlarındaki durum) gerçekler alanındaki duruma az çok benzerdir.

1. DOĞRULUK

Verilebilecek hiçbir cevap olmadığından emin bir şüphecî havasıyla sorulan «**Bilgi nedir?**» sorusundan göreciliği destekleyen bazı iddialar çıkmaktadır. Ne var ki, Pilatus'un sorunu (her ne kadar kendisini hiç de tatmin etmeyecek bir şekilde olsa bile) basit ve akla yakın bir şekilde cevaplandırmak mümkündür; şu şekilde: Bir iddia, önerme, cümle veya inanç doğrudur, ancak ve ancak gerçeklere uygunsu.

-
- (1) Dr. William D. Bartley'in, bu kitabın 24. bölümünü —özellikle s. 203'ü düzeltmeme yardım etmekle kalmayıp, bu Ek'te de önemli değişiklikler yapma yol açan derin eleştirisine minnettarım.
 - (2) Bkz. örneğin şimdi **Conjectures and Refutations** adlı kitabının girişi olan «On the Sources of Knowledge and Ignorance» adlı yazım ve özellikle o kitabın 10. bölümü; tabii, aynı zamanda **Logic of Scientific Inquiry** adlı kitabım.

EKLER

Ama bir önermenin gerçeklere uygun olması ne demektir? Her ne kadar şüpheli veya göreci dostumuza bu soru da ilki kadar cevaplanamaz, görünse bile, aslında bunu da aynı kolaylıkla cevaplamak mümkündür. Verilecek cevap güç değildir; her yargıcın, tanığın doğruluğun (gerçeklere uygunluk anlamında) ne demek olduğunu bildiğini önceden kabul ettiğini düşünürsek, bunun böyle olacağını bekleyebiliriz. Gerçekten de verilecek cevabın âdeta sudan bir cevap olduğu ortaya çıkıyor.

Bir anlamda sudandır da, yani bir kez Tarski'den sorunun önermelerden ve gerçeklerden söz eden ve bunların arasında geçerli olan bir tür uygunluk ilişkisine konu olan bir sorun olduğunu, bundan dolayı da çözümünün de önermelerden ve gerçeklerden ve bunlar arasında geçerli bir türlü ilişkiden söz etmesi gerektiğini öğrendikten sonra sudan görünür insana. Şu cümleyi gözönüne alınız:

«Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girdi» önermesi ancak ve ancak Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girmişse, gerçeklere uygundur.

Siyah harflerle yazılmış olan bu paragrafı okuduğumuz zaman ilk gözümüze çarpan şey, öne sürdüğü iddianın ne kadar sudan bir iddia olduğudur. Ama bir an için sudanlığını bir kenara koyun; bu cümleye bir kez daha ve daha dikkatli olarak, bakarsak şunları görürüz: (1) Bir cümleden ve (2) bazı gerçeklerden söz eder; ve (3) bundan dolayı da söz konusu önermenin gerçeklere uygun olduğunu öne sürerken geçerli olmasını bekleyeceğimiz besbelli koşulları dile getirebilir.

Siyah harflerle yazılmış olan paragrafın ilginç bir bilgi veremeyecek kadar basit olduğunu düşünenlere (daha önce de sözü edilmiş olan) herkesin doğruluğun veya gerçeğe uygunluğun ne demek olduğunu (hiç olmazsa üzerinde derin derin düşünmediği sürece) bildiğine göre, bunun, bir anlamda, sudan bir sorun olması gerektiği gerçeğini hatırlatmak gerekir.

Siyah harflerle yazılmış paragrafta dile getirilen düşüncenin doğru olduğunu şu ikinci siyah harflerle yazılmış olan paragraf aracılığıyla dile getirmek mümkündür:

Bir tanık tarafından öne sürülen: «Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girdi» iddiası, ancak Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girmişse doğrudur.

Siyah harflerle yazılmış olan bu ikinci paragrafın da çok sudan bir şey söylediği açıktır. Buna rağmen, bir tanığın verdiği ifadeye «doğru» yüklemine uygulamanın gerekli ve yeterli şartını dile getirmektedir.

Bazıları bu paragraftaki fikri şöylece dile getirmenin daha doğru olacağını düşünebilirler:

Tanığın öne sürdüğü «Smith'in saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girdiğini gördüm» iddiası, ancak tanık, Smith'in saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girdiğini görmüşse doğrudur.

Siyah harflerle yazılmış olan bu üçüncü paragrafı ikincisiyle karşılaştırsak, ikincisinin Smith ve onun yaptıkları hakkında bir önermenin doğruluğu için gerekli koşulları belirlediği halde, üçüncüsünün tanık ve tanığın yaptıkları (gördükleri) hakkında bir önermenin doğruluk koşullarını dile getirdiğini görürüz. Ama ikisi arasındaki tek fark budur: Her ikisi de içlerinde söz konusu edilen önermelerin yeterli ve gerekli doğruluk koşullarını belirlemektedirler.

Görgü tanığının ifadesinde, **ancak gerçekten gördüğü kadarını anlatması** ta-nıklık etmenin kurallarından biridir. Bu kurala uyulması bazen yargıcın doğru

EKLER

ifadeleriyle yanlış ifadeler arasında bir **ayrım** yapmasını kolaylaştırabilir. Buna göre, doğruluğu **aramak** ve doğruluğu **bulmak** açısından, üçüncü siyah harflerle yazılmış paragrafın ikincisinden üstün olduğu öne sürülebilir.

Ne var ki, burada güttüğümüz amaç açısından, doğruluğu aramak ve bulmak sorunlarıyla (yani, bilgi öğretisi ya da yöntembilim sorunlarıyla) doğruluktan ya da gerçeklere uygunluktan söz ederken ne demek istediğimiz sorunun (yani, mantıksal veya varlıkbilimsel sorunu) karıştırmamak son derece gereklidir. Bu ikinci açıdan siyah harflerle yazılmış olan üçüncü paragrafın ikincisinden hiçbir üstünlüğü yoktur.

Demek ki, bunların her biri «doğruluk nedir?» sorusuna tıpatıp aynı şekilde cevap vermektedirler; her ne kadar her biri bunu ancak **dolaylı olarak, belli bir önermenin**, ve her seferinde başka bir önermenin **doğruluğunun koşullarını belirleyerek gerçekleştirse bile**.

2. ÖLÇÜTLER (KRİTERLER)

Doğruluğun ne demek olduğunu bilmenin, veya bir önermeye hangi koşullar altında doğru denebileceğini bilmenin, belli bir önermenin doğru veya yanlış olduğuna karar verebilmeyi sağlayacak bir araca (bir karar verme **ölçütüne**) sahip olmaktan çok farklı olduğunu ve bu iki kavramın kesinlikle birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini kavramak pek önemlidir.

Sözünü ettiğim ayrım pek genel bir ayrımdır ve göreceğimiz gibi, güreciliğin değerlendirilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Örneğin, “taze et” derken ne demek istediğimizi, “bozulmuş et” derken ne demek istediğimizi biliriz, ama çoğu kez bunları birbirinden ayırmasını bilmez; etin tazeliği veya bayatlığı hakkında elimizde bir **ölçüt** olmadığını söyledikimiz zaman, kasdettiğimiz de budur. Bunun gibi her hekim “tüberküloz” derken neyi kasdettiğini az çok bilir, ama onu her zaman teşhis edemeyebilir. Ve bugün artık neredeyse bir karar verme yöntemi kadar güç kazanmış birçok teşhis yöntemleri ortaya çıkmış olsa bile, altmış yıl önce hekimlerin elinde böyle birçok teşhis yöntemleri yoktu, bir ölçütleri yoktu. Ama o zaman da ne demek istediklerini pekâlâ biliyorlardı; belli bir mikrobun yol açtığı bir tür akciğer hastalığını kastediyorlardı.

İtiraf edilmelidir ki, bir ölçüt, kesin bir karar verme yöntemi bulunabilseydi, her şeyin daha kesin ve belirli hale gelmesine yol açabilirdi. Bundan dolayı, kesinlik arayan bazı kişilerin ölçütler talep etmelerini anlayışla karşılamak gerekir. Ve eğer bunların bulunabilir olduğu durumlarda, bu talebin akla yakın olduğu kabul edilebilir.

Ne var ki, elimizde birisinin tüberkülozdan muztarip olduğuna kesin olarak karar vermemizi mümkün kılacak ölçütler olmayınca, «tüberkülozdan muztariptir» cümlesini anlamsız saymak yanlıştır; bunun gibi, elimizde etin taze mi bayat mı olduğuna karar vermemizi sağlayacak bir yöntem olduğunu öne sürmek de yanlıştır; ya da elimizde güvenilir bir yalan-ayırıcısı olmadan X'in bile bile yalan söylediğini öne sürerken ne demek istediğimizi bilmediğimizi ve bu “imkân”ı bile düşünmememiz gerektiğini, çünkü burada bir imkân söz konusu olmadığını, iddianın anlamsız olduğunu öne sürmek de yanlıştır; bütün bunlar gibi, elimiz-

EKLER

de güvenilir bir doğruluk ölçütü olmadan bir önermenin doğru olduğunu söylerken ne demek istediğimizi bilmediğimizi öne sürmek de yanlıştır.

Tüberküloz için, etin tazeliği için, yalan söylemek konusunda veya doğruluk konusunda, elde bir ölçüt (güvenilir bir denetleme yöntemi) olmadığı sürece bu sözlerden ne kastedtiğimizi bilemeyeceğimizi öne sürenler, buna göre yanılmaktadırlar. Gerçekten de, tüberkülozun veya yalan söylemenin, kesinlikle teşhis edilmesini mümkün kılan yöntemlerin hazırlanması, ancak tüberkülozun, veya yalan söylemenin, kabaca da olsa, ne demek olduğunu anlaşılmamasından **sonra** mümkün olmuştur.

Tüberkülozun teşhisini mümkün kılacak bir yöntem hazırlarken bu hastalık hakkında pek çok yeni şey öğrenebileceğimiz ortadadır; hattâ belki o kadar çok şey öğrenebiliriz ki, «tüberküloz» sözünün anlamının yeni bilginin ışığı altında değişmiş olduğunu ve ölçütün ortaya konmasından sonra bu sözün anlamının eskisi gibi olmadığını öne sürebiliriz; hattâ bazıları artık, «tüberküloz»un bu ölçüte başvurularak tanımlanabileceğini bile öne sürebilirler. Ama bütün bunlar ölçütün ortaya konmasından önce de, anılan bu sözün ne demek olduğunu bildiğimiz gerçeğini değiştirmez, her ne kadar o zaman sözün anlattığı konu hakkındaki bilgimizin daha az olmuş olması mümkünse de. Sonra pek az hastalığın kesin bir ölçütü ya da tanımı bulunduğu (eğer varsa, böyle hastalıklar) ve pek az ölçütün güvenilir olduğu gerçeklerini de değiştirmez. (Ne var ki, güvenilir değillerse bunlara ölçüt demesek daha iyi olur.)

Buna göre, elimizde bir İngiliz lirası banknotunun sahte olup olmadığına karar vermemize yarayacak bir yöntem olmayabilir. Ama üzerinde aynı seri numarası bulunan iki banknota rastlarsak, haklı olarak bunların en az birinin sahte olduğunu öne sürebiliriz, elimizde bir ölçüt olmasa bile; ve bu türlü bir iddianın elde bir sahtelik ölçütü olmaması halinde anlamsız hale gelmeyeceği ortadadır.

Özetlenirse: Bir sözün ne anlama geldiğini belirleyebilmek için, onun doğru olarak kullanılmasının ya da uygulanmasının bir ölçütünü bulmamız gerektiğini öne süren kuram yanlıştır: Uygulamada hemen hiçbir zaman böyle bir ölçüt bulunmaz elimizde.

3. ÖLÇÜTÇÜ FELSEFELER

Yukarıda eleştirilen (bu tüberküloz olsun, yalan söylemek olsun, varlık, anlam ya da doğruluk olsun) söz ettiğimiz konunun ne olduğunu bilmemiz için elimizde ölçütler olması gerektiğini öne süren görüş, birçok felsefenin açık ya da örtük temelidir. Bu türlü bir felsefeye, «**ölçütçü felsefe**» denebilir.

Ölçütçü felsefenin talepleri genel olarak karşılanamayacağına göre, ölçütçü bir felsefenin benimsenmesinin, birçok durumlarda, umut kırıklığına ve göreciliğe ya da şüpheciliğe yol açacağı açıktır.

Bana öyle geliyor ki, birçok kişinin «doğruluk nedir?» sorusunun cevaplanamaz bir soru olduğunu sanmasına yol açan şey, böyle bir doğruluk ölçütü talep etmeleridir. **Ne var ki, nasıl elimizde sağlıklılığın bir ölçütünün olmaması sağlıklılığın önemsiz hale gelmesine yol açmazsa, doğruluğun bir ölçütünün olmaması da doğruluk kavramının önemsiz hale gelmesine yol açmaz.** Hasta bir adam, elinde bunun ölçütü olmasa da sağlığı arayabilir. **Hata yapan bir adam da, elinde doğruluğun bir ölçütü olmadan da doğruluğu arayabilir.**

EKLER

Ve her ikisi de kendilerinin (ve başkalarının) pekâlâ anladıkları bu terimlerin anlamı konusunda pek kaygılanmaksızın düpedüz sağlığı (ya da doğruluğu) ayırabilirler.

Tarski'nin doğruluk konusundaki çalışmalarının aracısız bir sonucu şu mantık kanıtıdır: Genel bir **doğruluk ölçütü olamaz**. (Bazı epey fakirleştirilmiş yapay diller bir yana.)

Bu sonuç doğrudan doğruya temellendirilebilir; temellendirilmesi de doğruluğun gerçeklere uyma olduğu düşüncesini kullanır.

Bu ilginç ve felsefe açısından pek önemli (özellikle otoriter bir bilgi kuramı açısından¹ ilginç) bir sonuçtur. Ama bu sonuç ölçütü olmayan bir kavrama (doğruluk kavramına) başvurularak ortaya konmuştur. Demek ki, ölçütçü felsefelerin bir kavramı ölçütü ortaya çıkarılncaya kadar ciddiye almamamız gerektiği yolundaki akla yakın olmayan talebine uyulması, bizi ebediyen felsefe açısından pek ilginç sonuçları olan mantıksal bir sonuca varmaktan alakoyacaktı.

Bu arada işaret edilebilir ki, genel bir doğruluk ölçütü olamayacağı yolundaki sonuç, (Tarski'nin kendi doğruluk kuramını Gödel'in karar verilemezlik kanıtı ile birleştirerek elde ettiği) nispeten dar bir alan olan sayılar kuramı veya aritmetiğin bütün imkânlarından yararlanan herhangi bir bilim için bile, genel bir doğruluk ölçütü olamayacağı yolundaki daha da önemli bir sonucunun dolaysız bir sonucudur. Bu sonuç aritmetikten sınırlama yapılmaksızın yararlanılan herhangi bir alanda haydi haydi geçerlidir.

4. YANILABİLİRLİKÇİLİK

Bütün bunlar gösteriyor ki, hâlâ moda olan bazı şüphecilik ve görecilik biçimleri yalnız hatalı değil, aynı zamanda devri geçmiş düşüncelerdir; bunlar bir terimin anlamıyla doğru olarak kullanılmasının ölçütünü birbirine karıştırmaya dayanan bir mantıksal karışıklığa dayanmaktadırlar, her ne kadar otuz yıldan beri bu karışıklığa son vermenin yolları elde bulunuyorsa da.

Ne var ki, gerek şüphecilikte, gerekse görecilikte bir nebze doğruluk payı olduğu da itiraf edilmelidir. Bu bir nebze doğruluk, genel bir doğruluk ölçütünün olmamasından ileri gelmektedir. Fakat, bu rekabet halinde olan kuramlardan birinin seçilmesinin isteğe bağlı olduğu sonucuna varılmasını haklı çıkarmaz. Bu olsa olsa, her zaman yanılabilirliğimiz, her zaman doğruluğa varmayı başaramayabileceğimiz, doğruluğu ararken yarı yolda kalabileceğimiz anlamına gelir, kesinliğe varmanın, (hattâ olasılığı yüksek bir bilgi elde etmenin, türlü yerlerde, örneğin **Conjectures and Refutations**'ın 10. bölümünde, söylediğim gibi, bizim harcamız olmadığını gösterir, hepimizin yanılabilir olduğumuzu gösterir.

Bildiğimiz kadarıyla, yalnız doğruluk budur. İnsan yanılabilirliğinden arınmış olan herhangi insan çabası alanları şayet varsa, pek enderdir bu alanlar. Bir zamanlar doğru, hattâ kesin saydığımız bilgilerin bir zaman sonra pek de o kadar doğru olmadıkları (ama bu da yanlış demektir), düzeltilmeleri gerektiği ortaya çıkabilir.

(1) Otoriteci olan(veya yanılabilirlikçi olmayan) bilgi kuramlarının bir betimlemesi için özellikle **Conjectures and Refutations** adlı kitabının Giriş'inin V, VI, X. bölümlerine ve ilerisine bakınız.

EKLER

Bunun özellikle etkileyici bir örneği, ağır suyun ve ağır hidrojenin (deutrium) un, ilk kez 1931'de Harold C. Urey tarafından ayrıştırılmıştır) bulunmasıdır. Bu buluştan önce kimya alanında su (H_2O) ve onu meydana getiren kimyasal öğeler hakkındaki bilgimizden daha kesin bir bilgi düşünülemezdi. Hattâ su, gramin, "mutlak" metrik sistemin yoğunluk biriminin, "işlemsel" tanımı için bile kullanılıyordu; buna göre deneysel fizik ölçülerinin temel birimlerinden biriydi. Bu da gösteriyor ki, su hakkındaki bilgimizin bütün öbür fizik ölçmelerine temel olabilecek kadar sağlam olduğuna inanılıyordu. Ama ağır suyun bulunmasından sonra anlaşıldı ki, kimya açısından saf bir bileşim olduğuna inanılmış olan şey, aslında kimya açısından birbirlerinden ayrılması mümkün olmamakla birlikte, fizik açısından pek farklı olan iki bileşimin bir karışımıdır ve bu farklı bileşimlerin yoğunlukları, kaynama ve donma ısıları çok farklıdır. Oysa suyun bütün bu nitelikleri türlü ölçü sistemlerine temel olarak alınmışlardı.

Bu tarihsel olay tipiktir; bundan da bilimsel bilgilerimizin hangi bölümlerinin bir gün yüzümüzü kara çıkartacağını bilemeyeceğimizi öğrenebiliriz. Bundan dolayı da, bilimsel kesinliğe ve bilimin otoritesine inanmak olsa olsa düşüncelerimizin isteklerimizin etkisi altında kalmalarının bir sonucu olabilir: **Bilim yanılabilir, çünkü bilim, bir insan ürünüdür.**

Ne var ki, bütün bilgilerimizin yanılabilirliği (ya da her türlü bilginin tahminlere dayandığı, ancak bazı bilgilerin daha iyi denetlenmiş tahminlerden ibaret olduğu savı) şüpheciliği ya da göreciliği savunmak üzere öne sürülmemelidir. Hata yapabileceğimiz ve bizim hata yapmamızı önleyebilecek bir doğruluk ayracının bulunmayışı gerçeklerinden kuramlar arasında yapılacak bir seçmenin isteğe bağlı ya da akıldışı bir seçme olacağı sonucu çıkmaz; öğrenemeyeceğimiz, doğruluğa daha yakınlaşamayacağımız, bilgimizin artamayacağı sonuçları çıkmaz.

5. YANILABİLİRLİKÇİLİK VE BİLGİNİN ARTMASI

Burada, "yanılabilirlikçilik" derken, yanılabilirliğimizi, kesinliğe (hattâ yüksek bir olasılığa) varma çabasını yanlış bir çaba olduğu gerçeğini kabul eden görüşü anlıyorum. Ne var ki, bu doğruluğu arama çabasının yanlış bir çaba olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, yanılabilme düşüncesi doğruluğun varmayı başaramayabileceğimiz bir standart olarak varolduğunu kabul etmeyi gerektirir. Her ne kadar doğruluğu arayabilirsek ve hattâ çoğu kez ona varabilirsek de (ki, ben çoğu zaman vardığımıza inanıyorum) hiçbir zaman ona vardığımızdan emin olamayacağımız anlamına gelir. Her zaman bir yanılma imkânı vardır, ama matematik ve mantık kanıtlarında bu imkânın pek az olduğu kabul edilebilir.

Ne var ki, yanılabilirlikçiliğin hiçbir şekilde şüpheli ya da göreci sonuçlara yol açması gerekmez. İnsan yanılabilirliğinin bütün **bilinen** örneklerinin (bu arada bütün adli yanılma örneklerinin) **bilgimizin ilerlemesinin örnekleri olduğunu düşünürsek** bu açıkça ortaya çıkar. Her hatanın ortaya çıkarılışı, bilgimizde gerçek bir ilerlemedir. Roger Martin du Gard'ın **Jean Barois** adlı kitabında dediği gibi: «Doğruluğun nerede aranamayacağını bilmek de bir şeydir.»

Örneğin, her ne kadar ağır suyun bulunması ciddi bir hata yapmış olduğumuzu gösterdiyse de, bu bilgimizde bir ilerleme olmakla kalmadı, aynı zamanda kendi payına başka ilerlemelere yol açtı, böylece birçok başka ilerlemeler ortaya çıkardı. Bundan da anlaşıldığı gibi, hatalarımızdan yararlanabiliriz.

EKLER

Gerçekten bu temel kavrayış her türlü bilgi öğretisinin ve yöntembilimin temelidir; çünkü bize daha yöntemli olarak öğrenmek, daha çabuk ilerleme yapmak için nasıl davranmamız konusunda bir ipucu verir. Söz konusu ilerlemenin teknoloji alanında olması gerekmez, doğruluğu arayan her birey için ilerlememizin nasıl çabuklaştırılabileceği sorunu pek âcil bir sorundur. Bu ipucu düpedüz **hatalarımızı aramamız ya da kuramlarımızı eleştirmemiz gerektiğini** gösterir.

Öyle anlaşıyor ki, hatalarımızın farkına varmamızı ve onlardan düzenli olarak bir şeyler öğrenmemizi sağlayan tek yol, eleştiridir.

6. DOĞRULUĞA YAKLAŞIŞ

Bütün bu söylenenlerde bilginin artması (doğruluğa yaklaşılması) sorunu merkezi bir yer tutar. Sezgisel olarak, bu fikir de doğruluk fikrinin kendisi kadar açıktır. Bir cümle ancak gerçeklere uygunsa doğrudur. Bir cümle ancak gerçeklere başka bir cümleden daha yakınsa, doğruluğa öteki cümleden daha yakındır.

Ama her ne kadar bu fikir sezgisel açıdan yeterince açıksa ve alelâde insanlar tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilirse de, bazı felsefeciler, doğruluk fikrine olduğu gibi, bu fikre de saldırarak onun kabul edilemez olduğunu öne sürmüşlerdir. (Örneğin, yakın zamanda W. V. O. Quine.¹⁾ Onun için burada işaret edebilirim ki, kısa bir süre önce doğruluğa yaklaşma kavramını doğrudan doğruya Tarski'nin kuramında kullandığı mantıksal düşüncelere dayanarak tanımlamayı başardım. (Düpedüz doğruluk ve içerik kavramlarını birleştirerek bir önermenin doğruluk içeriği kavramına, yani o önermeden türetilen doğru önermeler sınıfı kavramına ve kabaca o önermenin içeriği eksi doğruluk içeriği olarak tanımlanabilecek olan yanlışlık içeriği kavramına vardım. O zaman bir **a** önermesinin doğruluğa bir **b** önermesinden çok yaklaşmasını, **a** ve **b** önermelerinin içeriklerinin aynı olması ve **a** önermesinin doğruluk içeriğinin **b** önermesinin doğruluk içeriğinden çok olması olarak tanımlayabiliriz; **Conjectures and Refutations** adlı kitabımın 10. bölümüne bakınız.) Bundan dolayı doğruluğa yaklaşma veya bilginin artması kavramına karşı şüphecî bir tutum takınmanın hiçbir nedeni yoktur. Ve her ne kadar her zaman hata yapmamız mümkünse de, birçok durumlarda (özellikle iki kuram arasında bir tercih yapmamıza yol açan karar verdirici deneyimler söz konusu olduğu zaman) gerçekten de doğruluğa daha çok yaklaşmış olup olmadığımız hakkında iyi bir fikir edinebiliriz.

İyice anlaşılması gerekir ki, bir **a** önermesinin doğruluğa bir **b** önermesinden çok yaklaşması kavramı, hiçbir şekilde bir önermenin ya doğru ya da yanlış olabileceği, başka bir imkân olmadığı düşüncesine karşı çıkmaz. Bu, ancak yanlış bir önermede de, büyük bir doğruluk payı bulunabileceği gerçeğini kabul etmektir. Eğer «Saat 3.30, artık 3.35 trenine yetişemeyiz» dersem, vaktin 3.35 trenine yetişmek için çok geç olmamasından ötürü (örneğin, 3.35 treninin 4 dakika rötarlı olmasından ötürü) cümlem yanlış olabilir. Ama cümlemde yine de büyük bir doğruluk payı (epeyce doğru bilgi) vardır; her ne kadar «eğer 3.35 treni rötarlı değilse — ki nadiren rötarlıdır» diyerek önermemin doğruluk içeriğini arttırmış olmam mümkünse de, bunun pekâlâ söylenmeden anlaşılması da mümkündür. (Önermemin yanlış olmasının bir başka mümkün nedeni, onu öne sür-

(1) Bkz. W. V. O. Quine, **Word and Object**; (1959), s. 23.

EKLER

düğüm sırada saatin 3.30 değil de, 3.28 olmuş olması da olabilir. Ama bu durumda bile önermemde büyük bir doğruluk payı varmış sayılır.)

Her ne kadar onun öngördüğü yörüngelerden ayrılmalar olduğu için doğru bir kuram sayılamasa bile, Kepler'inki gibi, gezegenlerin yörüngelerini hayret verici bir kesinlikle betimleyen bir kuramda epeyce doğru bilgi olduğu söylenebilir. Newton'un kuramı da (burada yanlış olduğunu kabul etsek bile) bildiğimiz kadarıyla, muazzam bir doğruluk payı taşır içinde, Kepler'in kuramından çok daha fazla. Buna göre Newton'un kuramı Kepler'inkinden daha başarılı bir yaklaştırmadır, doğruluğa daha çok yaklaşır. Ama bu, onun doğru olmasını gerektirmez; onun hem doğruluğa başka bir kuramdan daha yakın olması ve aynı zamanda yanlış olması mümkündür.

7. MUTLAKÇILIK

Genel olarak otoriter bir doğruluğu, ya da doğruluğun ölçütünü bulmuş olma iddiası ile birlikte yürüdüğü için, felsefî bir mutlakçılık düşüncesi haklı olarak birçok kişi tarafından nefretle karşılanır.

Ne var ki, bunları kabul etmeyen başka bir mutlakçılık türü de vardır; yanılabirlikçi bir mutlakçılık. O, yalnız hiç olmazsa hatalarımızın mutlak hatalar olduklarını öne sürer, şu anlamda ki, eğer bir kuram doğruluktan saparsa düpedüz yanlıştır, yaptığı hatalar bir başka kuramınki kadar göze batar cinsten olmasalar bile. Buna göre mutlak yanılabirlikçiler için doğruluk ve doğruluğa varamama kavramları mutlak kavramlar olabilirler. Bu türlü bir mutlakçılık her türlü otoriterlik etkisinden arınmıştır. Ve ciddi eleştiri tartışmalarında pek yararlı olur. Tabii bu öğreti de kendi payına, «hiçbir öğretinin eleştiriden uzak kalamayacağı» ilkesine göre, eleştirilebilir. Ne var ki, ben, hiç olmazsa şu anda, —mantıksal— doğruluk kuramına ve doğruluğa yaklaşma kuramına yöneltilebilecek herhangi bir eleştirinin başarıya ulaşabileceğine inanmıyorum.

8. BİLGİNİN KAYNAKLARI

Her öğretinin eleştiriye açık olduğu ilkesi (ki bu ilkenin kendisi de bunun ayrıcası değildir), başka bir yerde (bkz. **Conjectures and Refutations** adlı kitabımın Giriş'i) göstermeye çalıştığım gibi, bilginin kaynakları sorununun basit bir çözümüne yol açmaktadır. Bu çözüm şudur: Her "kaynak" (gelenek, akıl, tasarımlı gücü) kabul edilebilir ve kullanılabilir, **ancak bunların hiçbirisi otorite sahibi olamaz.**

Bilginin kaynaklarına otoriteci olmak hakkını vermeyen bu kuram, onlara geçmiş ve halihazır bilgi öğretilerinin verdiği rolden çok farklı bir rol vermektedir. Ama bu da yanılabirici tutumumuzun bir bölümüdür; her önermenin başımızın üstünde yeri vardır, ama hiçbir önerme eleştiriden uzak kalamaz, "kaynağı" ne olursa olsun. Özellikle gerek akılcıların (Descartes), gerekse deneyimcilerin (Bacon) reddetmek eğiliminde oldukları gelenekleri, biz en önemli "kaynaklar"dan biri olarak kabul edebiliriz, çünkü öğrendiklerimizin hemen hepsi (okulda olsun, ebeveynimizden olsun, kitaplardan olsun) kaynağını geleneklerden alır. Bundan dolayı, ben gelenek düşmanlığının uygulanamaz olduğunu ve

reddedilmesi gerektiğini öne sürüyorum. Ne var ki, geleneklerin otoritesini ısrarla belirten gelenekçilik de reddedilmelidir, uygulanamaz olduğu için değil, hatalı olduğu için, başka herhangi bir kaynağın (örneğin, akılcı sezginin ya da duyuşsal sezginin) otoriteci olduğunu, doğruluğun bir ölçütü ya da güvencesi olduğunu kabul eden herhangi bir öğreti kadar hatalı olduğu için.

9. ELEŞTİRİCİ BİR YÖNTEM MÜMKÜN MÜDÜR?

Ama eğer gerçekten her belli bilgi kaynağının otorite olmak iddiasını reddediyorsak, herhangi bir kuramı nasıl eleştirebiliriz? Her türlü eleştiri kaynağını birtakım varsayımlardan almaz mı? **Ve buna göre, her eleştirinin geçerliliği bu varsayımların doğru olmasına bağlı değil midir?** Ve eğer eleştirinin geçersiz olduğu ortaya çıkacaksa, bir kuramı eleştirmenin ne faydası vardır? Ama eleştirinin geçerliliğini ortaya koymak için dayandığı varsayımların doğruluğunu ortaya koymamız, bunları haklı çıkarmamız gerekmez mi? Ve herhangi bir varsayımın doğruluğunun ortaya konması tam da herkesin (çoğu zaman boş yere) yapmaya çalıştığı ve benim burada imkânsız olduğunu öne sürdüğüm şey değil midir? Ama eğer bu mümkün değilse geçerli eleştirmeler yapmak da imkânsız olmayacak mıdır?

Bana öyle geliyor ki, burada savunulan görüşün (ihtiyatla) kabul edilmesini engelleyen şeyler bu sorular ya da itirazlar listesidir: Bu soruların da gösterdiği gibi, eleştiri yöntemin de, mantık açısından ele alındığında, bütün öteki yöntemlerle aynı kapıya çıktığına inanmak kolaydır: O da varsayimsız iş göremediğine göre, bu varsayımlarının doğruluğunu ortaya koyması ya da onları haklı çıkarması gerekir; oysa öne sürdüğümüz usavurmanın bütün ağırlığı, hiçbir iddianın kesin, hattâ çok olası olduğunu ortaya koyamayacağımız, ancak eleştiriler karşısında yıkılmayan kuramlarla yetinmemiz gerektiği iddiasıydı.

Açıktır görüldüğü gibi, bunlar pek ciddi eleştirilerdir. Bunlar hiçbir şeyin, hattâ bu ilkenin kendisinin bile, eleştiriden uzak olmayacağını, eleştiriden uzak tutulmaması gerektiğini öne süren ilkemizin ne kadar önemli olduğunu gösterirler. Buna göre, bu itirazlar benim tutumumun ilginç ve önemli bir eleştirisidir. Ne var ki, bu eleştiri kendi payına eleştirilebilir ve yanlışlanabilir de.

Bir kez her türlü eleştirinin birtakım varsayımlara dayandığını kabul etsek bile, bu, eleştirinin geçerli olabilmesi için, mutlaka bu varsayımların doğruluklarının ortaya konulması, haklı çıkarılması gerektiği anlamına gelmez. Çünkü bu varsayımlar, örneğin, eleştirilmekte olan kuramın varsayımlarından bazıları olabilirler. (Bu durumda "içten eleştiri"den söz ederiz.) Veya bunlar söz konusu kuramın dayandığı varsayımlar değil de, genel olarak kabul edilen varsayımlar olabilirler. O zaman eleştiri söz konusu kuramın (kuramı ortaya atanların farkında olmadıkları) birtakım genel olarak kabul edilen görüşlere karşı çıktığına işaret etmekten ibarettir. Bu türlü eleştiriler başarılı olmadıkları zamanlar bile, çok değerli olabilirler; çünkü, söz konusu kuramı savunanları o genel olarak kabul edilen görüşleri incelemeye götürebilirler, bu da önemli sonuçların ortaya çıkmasına yol açabilir. (Bunun ilginç bir örneği Dirac'ın anti-parçacıklar kuramıdır.)

Veya eleştirinin dayandığı varsayımlar söz konusu kurama karşı çıkan rakip bir kuram niteliğinde olabilirler. (Ki bu halde eleştiriye, içten eleştiriden

EKLER

farklı olarak, "dıştan eleştiri" denir.) Bu varsayımlar bağımsız olarak denetlenebilecek ve eleştirilebilecek hipotezler veya tahminler olabilirler. Bu durumda öne sürülen eleştiri, iki rakip kuramdan biri üzerine karar verilmesine yol açacak karar verdirici deneyimlerin yapılması talebinden ibaret olur.

Bu örnekler benim eleştiri kuramıma yöneltilen eleştirilerin, eleştirinin "geçerli" olması için, doğruluğu ortaya konulmuş ya da haklı çıkarılmış varsayımlardan hareket etmesi gerektiğini öne süren savunulmaz bir dogmaya dayandığını gösterirler.

Kaldı ki, bir eleştiri geçerli olmadan da, önemli, aydınlatıcı ve verimli olabilir: Geçerli olmayan bir eleştiriye çürütmek için öne sürülen usavurmalar bir kurama epeyce ışık tutabilirler ve bu usavurmalar (ihtiyatla) onu destekleyen belgeler sayılabilirler ve böylece kendini eleştiriler karşısında savunmuş olan bir kuram kendisini destekleyen eleştirisel usavurmalar olduğunu öne sürebilir.

Genel olarak diyebiliriz ki, bir kuramın geçerli eleştirisi, kuramın çözmeye çalıştığı **sorunları** çözemediğini göstermekten ibarettir; eğer eleştirilere bu açıdan bakacak olursak kolayca diyebiliriz ki: Bunların hiç de belli bir varsayımlar takımına dayanmaları gerekmez (yani, "içten" bir eleştiri olabilir), her ne kadar ortaya çıkmasına, kuramın dışında olan bazı düşünceler (yani, bazı "dışarıdan" varsayımlar) yol açmış olabilirse de.

10. KARARLAR

Burada geliştirilen görüş açısına göre, kuramların, genel olarak, doğru olduklarının ortaya konması veya haklı çıkarılmaları mümkün değildir; her ne kadar onları eleştirel usavurmalarla desteklemek mümkün olsa bile, bu destekleme hiçbir zaman sonul olamaz. Bundan dolayı, çoğu zaman bu eleştirisel usavurmaların söz konusu kuramın **ihtiyatla** kabul edilmesi için yeterli olup olmayacakları konusunda karar vermemiz gerekir; ya da, başka sözlerle söylendiğinde, söz konusu kuramın eleştirel usavurmaların ışığı altında rakip kuramlardan daha akla yakın görünüp görünmediğine karar vermemiz gerekir.

Bu anlamda **kararlar** da eleştirel yöntemin içinde yer alırlar. Ama bunlar, her zaman ihtiyatla alınmış ve eleştiriye açık olan kararlardır.

Bundan dolayı da, bazı akıldışı, akıl düşmanı veya varoluşçu felsefeciler tarafından "karar verme" veya "karanlığa atılış" olarak nitelendirilmiş olan şeyden ayrılması gerekir. Bu felsefeciler, herhalde (geçen bölümde reddettiğimiz) eleştirinin birtakım varsayımlara dayanılmazsa imkânsız olacağı iddiasının etkisi altında, bütün bağlandığımız düşüncelerin bir temel karara, karanlıkta bir atılışa dayanması gerektiği kuramını öne sürmüşlerdir. Bunun gözlerimiz kapalı aldığımız bir karar, bir atılma olması gerektiğini, çünkü birtakım varsayımlara dayanmadan, daha önce bir temel tavır takınmadan, bir şey bilemeyeceğimize göre, ilk temel tavır takınınanın bir bilgiye dayanamayacağını öne sürerler. Bu daha çok bir seçmedir, ama bir tür kader belirleyen bir seçmedir, geri dönüşmesi hemen hemen imkânsız bir seçme, gözümüz kapalı olarak yaptığımız, içgüdülerimize, düşküllere ya da Tanrı'nın inayetine dayanarak yaptığımız bir seçmedir.

Geçen bölümde öne sürülen itirazları reddederken öne sürdüğümüz düşünceler, kararlar hakkındaki bu görüşün akıldışı bir abartma ve aşırı bir dra-

EKLER

matikleştirme olduğunu gösterir. Kararlar vermemiz gerektiğini itiraf etmek gerekir. Ama eğer verdiğimiz karar, akla ve usavurmalara kulak vermemek, yaptığımız hatalardan bir şeyler öğrenmemek ve bizim görüşlerimize itiraz edebilecek olanların sözlerini dinlememek yolunda olmazsa, verdiğimiz kararların sonul kararlar olmaları gerekmez, hattâ eleştirileri önemsemek kararının bile. (Akılcılığın, ancak bu akıldışıcılığın karanlığına geri dönülmez bir atılım **yapmamak** kararı açısından Bölüm 24 anlamında kendi içine kapanık olmadığını öne sürebiliriz.)

Burada anahatları çizilen eleştirici bilgi kuramının bütün bilgi kuramlarının nasıl olup da hem bu kadar az, hem de bu kadar çok şey bildiğimiz ve nasıl olup da kendimizi cehalet batağından kurtarabileceğimiz gibi, önemli sorunlarına ışık tuttuğunu sanıyorum. Bunu tahminler yaparak ve tahminlerimizi, eleştiriler sayesinde, geliştirerek yaparız.

11. TOPLUMSAL VE SİYASAL SORUNLAR

Bu Ek'in önceki bölümlerinde anahatları çizilen bilgi kuramının çağımızın toplum durumunun, otoriteci dinin etkisini yitirmesinin derinden etkilediği bir durumun değerlendirilmesi açısından önemli sonuçları olduğunu sanıyorum. Otoriteci dinin etkisini yitirmesi göreciliğin ve hiççiliğin (nihilizmin) geniş çapta yayılmasına yol açmıştır; her türlü inancın, bu arada insan aklına ve giderek kendimize inancımızın etkisinin azalmasına yol açmıştır.

Ne var ki, burada öne sürülen usavurma hiç de bu türlü umutsuz sonuçlara varılmasının gerekli olmadığını gösterir. Göreci ve hiççi (hattâ varoluşçu) usavurmalar, hatalı düşüncelere dayanmaktadır. Bununla da, bu felsefeler aslında akli kabul ettiklerini, ama onu gereği gibi kullanamadıklarını gösterirler; kendi terminolojilerini kullanırsak "beşer" durumu", özellikle de insanın, düşünce ve ahlâk yönünden gelişebildiği gerçeğini kavramadıklarını gösterirler.

Bu yanlış anlamamanın (bilgiöğretisel durumun yeterince anlaşılmamasından umutsuz sonuçlara varmanın) çarpıcı bir örneği olarak, Nietzsche'nin **Zamane Aleyhine Yazılar**'ından birinden (Schopenhauer hakkında denemesinin üçüncü bölümünden) birkaç satır aktaracağım:

«Schopenhauer'in gölgesinde yetiştiği ilk tehlike buydu: Kimsesizlik. İkincisi de şuydu: Doğruluğu bulmaktan umut kesmek. Bu ikinci tehlike, Kant'ın felsefesinden hareket eden hiçbir düşünürün yakasını bir an bile bırakmaz; tabii, o yalnız bir düşünce ve hesap makinesi, her tarafından ses veren bir otomat değil de, özlem duyabilen, ıstırap çekebilen gerçek bir insan ise. Her yerde (Kant'ın sayesinde) düşüncenin her alanında bir devrim meydana gelmiş olduğunu okuyorsam da, henüz bunun böyle olduğuna inanamıyorum. Ama, eğer bir gün Kant'ın etkisi daha yaygın hale gelirse, bunun sinsi ve yıkıcı bir şüphencilik ve görecilik biçiminde ortaya çıktığını göreceğiz; ve ancak en faal ve soylu zekâlar, bunun yerine örneğin Heinrich von Kleist'in duyduğu o derin duygusal sarsıntıyı, doğruluğu bulmaktan umut kesmenin getirdiği sarsıntıyı duyacaklardır. Kleist, her zamanki etkileyici üslubuyla şöyle diyor: "Kısa bir zaman önce Kant'm felsefesi ile tanıştım; size, sizi beni sarstığı kadar derinden ve acı acı sarsınacağına umduğum bir düşüncemi söylemek zorundayım:

Doğruluk diye başvurduğumuz şeyin, aslında gerçekten doğruluk mu olduğu, yoksa yalnız bize mi öyle görüldüğü konusunda bir karar veremeyiz. Eğer ikin-

EKLER

ci durum geçerliyse, burada varabileceğimiz bütün doğruluklar ölümümüzden sonra hiçbir şey durumuna ineceklerdir, bundan dolayı da ölümümüzden sonra da kalacak bir şey üretmek çabalarımızın boşa çıkması gerekir. Eğer bu düşüncenin keskin ucu sizi yaralamıyorsa, onun tarafından ruhunun en derin yerinden yaralanan birine gülümsemeyiniz. En yüce, tek emelim boşa çıkmış ve geride hiçbir şey kalmamıştır bana.»

Kleist'ın sözlerinin içlendirici olduğu konusunda Nietzsche'ye katılıyorum! Kleist'ın Kant'ın öğretisinin kendinden şeylerin bilgisini elde etmenin imkânsız olduğunu ortaya koyduğu yolundaki yorumuna da katılıyorum, her ne kadar bu Kant'ın kendi niyetlerine karşı gelse de; çünkü Kant, bilimin, doğruluğu bulmanın mümkün olduğuna inanıyordu. (Onu Kleist'ın haklı olarak sarsıcı bulduğu öznelciliği benimsemeye götüren şey **a-priori** bir doğa biliminin mümkün olması paradoksunu açıklamak çabasıydı.) Bundan başka, Kleist'ın umutsuzluğa düşmesinin en azından bir nedeni de, hayal kırıklığına uğraması, basit bir doğruluk ölçütünün —örneğin apaçıklık ölçütünün— mümkün olacağı gibi, aşırı iyimser bir inancın yıkılışını görmesidir. Ne var ki, bu felsefi umutsuzluk, tarihçesi ne olursa olsun, gereksizdir. Her ne kadar doğruluk, (Descartesçilerin ve Baconcuların sandıkları gibi) kendi kendini âyan etmezse de, kesinliğe varmak imkânsız olsa bile, bilgi karşısında insanın durumu hiç de umutsuz değildir. Tam aksine iç açıcı bir durumdur; önümüzde içinde yaşadığımız evreni ve kendimizi anlamak gibi son derece zor bir görev vardır; ve her ne kadar yanılabilir olsak da anlama yeteneğimizin, hayret verici bir biçimde, neredeyse bu görevin üstesinden gelecek kadar güçlü olduğunu görüyoruz; en iyimser düşlerimizde görebileceğimizden daha yeterli olduğunu görüyoruz. Gerçekten de hatalarımızdan yararlanıyor, sınama ve yanılma yoluyla bir şeyler öğreniyoruz. Aynı zamanda ne kadar az şey bildiğimizi de öğreniyoruz; tıpkı bir dağa tırmanırken atılan her adımın yeni ufuklar açması, tırmanmaya başlarken varlığından habersiz olduğumuz yeni dünyaları gözlerimizin önüne sermesi gibi.

Buna göre öğrenmemiz mümkündür, bilgimizin artması mümkündür, hiçbir zaman bilmemiz, yani kesinlikle bilmemiz mümkün olmasa bile. Öğrenmemiz mümkün olduğuna göre, akıldan umut kesmek gerekmez; kesinlikle bilmediğimize göre de, kendini beğenmişliğe ya da bilgimizin ilerlemesinden dolayı kasılmamıza yer yoktur.

Bu yeni bilme türünün otoriteci dinin yıkılmasının etkilerini ortadan kaldıramayacak kadar soyut ve yüksek düzeyden olduğu öne sürülebilir. Ve bu doğru olabilir. Ne var ki, düşüncenin ve düşünürlerin gücünü de küçümsememiz gerekir. Hiççiliği ve düşünsel umut kırgınlığını yayanlar düşünürler (F. A. von Hayek'in sözleriyle), “aracı düşünce tüccarları”ydı. Bazı düşünürlerin —daha aydın bazı düşünürlerin— hiççilerin boş yere tozu dumana kattıkları yolundaki iyi haberi yaymayı başaramamaları için hiçbir neden yoktur ortada.

12. GERÇEKLERLE STANDARTLARIN İKİLİĞİ

Bu kitabın ana metninde, **gerçeklerle kararların ikiliğinden** söz ettim ve L. J. Russell'ı izleyerek (bkz. cilt I, bölüm 5, not 5 (3)), ikiliğin önermelerle önerilerin ikiliği olarak betimlenebileceğine işaret ettim. Bu ikinci terminolojinin bize hem gerçekleri dile getiren önermelerin, hem de belli siyasetler, bu arada

EKLER

siyaset ilkeleri veya standartları öneren ilkelerin akılcı tartışmaya açık olduklarını hatırlatmak gibi bir üstünlüğü vardır. Bundan başka, bir önerinin tartışılmasından sonra verilen bir karar (örneğin, belli bir davranış ilkesinin kabul edilmesi yolundaki bir karar) pekâlâ ihtiyat kaydıyla verilmiş bir karar olabilir ve birçok yönlerden bir gerçeği dile getiren bir önermeyi (gene ihtiyat kaydıyla) kabul etmek yolunda verilmiş bir karara benzeyebilir.

Ne var ki, burada önemli bir fark söz konusudur. Çünkü, belli bir siyaseti ya da standardı kabul ettirmek için öne sürülen bir önerinin, bu önerinin tartışılmasının ve kabul edilmesine karar verilmesinin o siyaseti ya da standardı **yarattığı** öne sürülebilir. Öte yandan bir hipotezin öne sürülmesinin, tartışılmasının ve kabul edilmesine karar verilmesinin, aynı anlamda, bir gerçeği yarattığı öne sürülemez. Herhalde, “karar” sözünün siyasetlerin veya standartların kabul edilmeleriyle gerçeklerin kabul edilmeleri arasındaki ayrılığı ortaya çıkaracağını düşünmem bundandı. Ama gerçeklerle kararların ikiliğinden söz edecek yerde, **gerçeklerle siyasetlerin, veya gerçeklerle standartların** ikiliğinden söz etseydim, durum hiç kuşkusuz daha açık olurdu.

Terminoloji bir yana, önemli olan bu ikiliğin kendisidir; gerçekler ne olursa olsun, standartlar ne olursa olsun (örneğin, kendi siyasetimiz) yapılması gereken ilk şey, bunları birbirinden ayırmak ve standartların niçin gerçeklere indirgenemeyeceklerini iyice anlamaktır.

13. ÖNERİLER VE ÖNERMELER

Demek ki, gerçeklerle standartlar arasında kesin bir simetri vardır; belli bir öneriyi kabul etmeye karar vermekle (hiç olmazsa ihtiyat kaydıyla) ona karşılık olan standardı ortaya koymuş oluruz (hiç olmazsa ihtiyat kaydıyla); ama bir önermeyi kabul etmeye karar vermekle, ona karşılık olan gerçeği yaratmış olmayız.

Bir başka simetri de, standartların her zaman gerçeklere değgin olmaları ve gerçeklerin standartlara göre değerlendirildikleridir; bunlar tersine çevrilemez olan ilişkilerdir.

Ne zaman birtakım gerçeklerle karşılaşsak (özellikle değiştirebileceğimiz gerçeklerle karşılaşsak) bu gerçeklerin birtakım standartlara uyup uymadıklarını sorabiliriz. Bunun gerçekleri beğenip beğenmediğimizi sormaktan çok başka bir şey olduğunu anlamak çok önemlidir; çünkü her ne kadar çoğu zaman beğenilerimize uygun standartlar seçersek ve çoğu zaman önerilen standartları kabul veya reddetmemizde beğenilerimiz önemli bir rol oynayabilirse de, genel olarak bizim seçmediğimiz başka standartlar da mevcut olacaktır; ve gerçekleri bunların herhangi birine göre değerlendirmek mümkün olacaktır. Bu da gösterir ki, bir gerçeğin (kabul edilmiş veya reddedilmiş bir standarda göre) değerlendirilmesi mantık açısından bir bireyin söz konusu gerçeğe ya da standarda duyduğu beğenme ya da beğenmemeden (ki, bu da bir standart değil, bir gerçektir) çok farklıdır. Bundan başka, beğenilerimiz de bütün başka gerçekler gibi değerlendirilebilecek olan şeylerdir.

Bunun gibi bir standardın bir birey ya da toplum tarafından kabul edilmiş veya reddedilmiş olması gerçeğini de, bir gerçek olduğundan, **herhangi** bir standarttan, bu arada kabul veya reddedilmiş olan standarttan ayırmamız gerekir.

EKLER

Ve bu bir gerçek olduğundan, (değiştirilebilir bir gerçek, bir gerçek olduğundan) bir durumun kendisinin (başka) standartlara göre değerlendirilmesi mümkündür.

Bunlar gerçeklerle standartların ve öyle ise önermelerle önerilerin, niçin kesinlikle birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini gösteren nedenlerden birkaçıdır. Ne var ki, bir kez bu ayırma yapıldı mı, gerçeklerle standartların farklı taraflarını olduğu kadar, benzer taraflarını da ele alabiliriz.

Bir kez öneriler ve önermeler her ikisini de tartışabileceğimiz, eleştirebileceğimiz ve haklarında bir karara varabileceğimiz konular olmak açısından birbirlerine benzerler. Sonra, her ikisi için de, bir tür düzenleyici fikir söz konusudur. Gerçekler alanında bu fikir bir cümle ya da önermeyle bir gerçek arasındaki karşılık olma ilişkisi fikridir, yani doğruluk fikridir. Standartlar alanında bu düzenleyici fikir türlü şekillerde betimlenebilir ve buna türlü adlar verilebilir, örneğin “âdil” ya da “iyi” adları. Bir önermenin doğru (ya da yanlış) olduğunu, ya da belki iyi (ya da kötü) olduğunu öne sürebiliriz ve bununla, belki de kabul etmeye karar verdiğimiz birtakım standartlara uyduğunu (ya da uymadığını) anlatmak isteriz. Ama aynı zamanda bir standardın da doğru ya da yanlış olduğunu, iyi ya da kötü olduğunu, geçerli olduğunu veya olmadığını öne sürebiliriz; ve bunu söylerken belki de söz konusu standarda karşılık olan önerinin reddedilmesi gerektiğini söylemek isteriz. Bundan dolayı standartlar alanındaki düzenleyici fikirlerin, örneğin “iyi” ya da “âdil” fikirlerinin, mantıksal durumlarının gerçeklere karşılık olma fikrine oranla çok daha karanlık olduklarını itiraf etmek gerekir.

Kitapta da işaret edildiği gibi, bu mantıksal bir güçlütür ve dinsel bir standartlar sisteminin kabul edilmesiyle aşılamaz. Tanrı’nın ya da başka herhangi bir otoritenin, bana belli bir şeyi yapmamı buyurması bu buyruğun doğru olmasının bir güvencesi değildir. Belli bir otoritenin buyruklarının (ahlâk açısından) iyi olup olmadıklarına karar vermek bizim yükümlülüğümüzdür. Tanrı ancak buyrukları iyi ise iyidir, O’nun buyruklarının yalnızca O’nun buyrukları olduklarından dolayı iyi olduklarını öne sürmek, daha önce (kendimize güvenerek) bizden ancak iyi şeyler isteyebileceğine, ancak iyi şeyler buyurabileceğine karar vermemişsek, büyük bir hata olur, otoriteciliğin ahlâka uygun olmayan bir kabulü olur.

Bu, Kant’ın, elerklik —heteronomi— karşıtı olarak, özerklik —otonomi— anlayışıdır.

Buna göre herhangi bir otoriteye, hattâ dinî otoriteye başvuru mutlak “adalet” veya “iyilik” düzenleyici fikrinin mantıksal durumunun mutlak doğruluk fikrinin mantıksal durumundan farklı olması güçlüğünden kurtaramaz bizi; ve aradaki farkı itiraf etmek zorunda kalırız. Bu farkın nedeni, yukarıda da işaret edildiği gibi, standartlarımızı onları öne sürmek, tartışmak ve kabul etmekle bir anlamda **yaratmışızdır**.

Bütün bunlar itiraf edilmelidir; buna rağmen mutlak doğruluk fikrini (gerçeklere uygunluk fikrini) standartlar alanında da kendimize bir örnek olarak alabiliriz, nasıl gerçekler alanında doğruluğu, hiç olmazsa doğruluğa yaklaşan önermeleri **arayabiliyorsak**, öylece standartlar alanında da mutlak olarak âdil veya geçerli öneriler, hiç olmazsa daha iyi, daha geçerli öneriler, **arayabileceğimizi** kendimize hatırlatmak için.

Ne var ki, benim kanımcı, bu tutumu **aramanın ötesine, bulmaya** kadar vardırılmaz hatalı olur. Çünkü, her ne kadar mutlak olarak doğru ya da geçerli

EKLER

öneriler aramamız gerekirse de, hiçbir zaman kendimize onları kesin olarak bulmuş olduğumuzu da telkin etmemeliyiz; çünkü **mutlak bir haklılık ölçütünün** bulunamayacağı, hattâ bir doğruluk ölçütünün bulunabileceği kadar bile bulunamayacağı ortadadır. Mutluluğun en çoğa vardırılması savının bir ölçüt olması niyetiyle ortaya atılmış olması mümkündür. Diğer taraftan ben ıstırabın azaltılması isteğinin de bir ölçüt olarak kabul edilmesini kesinlikle öğütlemedim, her ne kadar bu faydacıların isteklerinden epeyce daha iyi bir istek olsa bile. Aynı zamanda önüne geçilmesi mümkün olan sefaletin azaltılmasının kamu siyaseti alanına, buna karşılık kişinin mutluluğunun en çoğa vardırılması sorununun kişinin kendi çabalarına bırakılması gerektiğini öne sürdüm. (Ama bu da her türlü kamu siyaseti sorununun sefaletin azaltılmasını amaç edinen bir hesaba göre karara bağlanması gerektiğini öne sürmek demek değildir.) (Bir **ölçüt** olarak kullanılması halinde asgari sefalet ilkesinin pek gülünç sonuçlar vereceğine işaret eden eleştirmenlerimin fikirlerine katılıyorum; sanırım başka herhangi bir ahlâk ölçütü konusunda da aynı şey söylenebilir.)

Ama her ne kadar elimizde mutlak bir haklılık ölçütü olmasa bile, bu alanda ilerlemeler yapabileceğimiz de kesindir. Gerçekler alanında olduğu gibi, bu alanda da buluşlar yapabiliriz. Gaddarlığın her zaman «kötü» olduğu, mümkün olan her yerde ondan kaçınılması gerektiği, orta yolu izleme ilkesinin her zaman iyi bir ilke olduğu ve bunu başkalarına onların kendilerine davranılmasını istedikleri gibi davranmakla belki daha da düzeltilebileceği, bunlar standartlar alanında yapılabilecek buluşların basit, fakat son derece önemli örnekleridir.

Diyebiliriz ki, bu buluşlar hiç yoktan standartlar yaratmamızı sağlarlar; gerçekler alanında olduğu gibi burada da ancak kendimizden medet umabiliriz. İnandırması güç olan gerçek öğrenebildiğimiz; hatalarımızdan, eleştirilerden bir şeyler öğrenebildiğimiz ve gerçekler alanında olduğu kadar standartlar alanında da bir şeyler öğrenebildiğimizdir.

14. İKİ YANLIŞ İKİ DOĞRU ETMEZ

Bir kez mutlakçı doğruluk kuramını kabul ettik mi, göreciliğin gerek düşünceci, gerekse değerlendirici türünün lehine öne sürülen eski ve ciddi olmakla birlikte aldatıcı olan bir usavurmaya, doğru gerçeklerle geçerli standartlar arasındaki benzerliğe dayanarak cevap vermek mümkün olur. Kasedtiğim yanıltıcı usavurma, başka insanların düşünce ve inançlarının bizimkilerden farklı olabileceği buluşuna dayanır. Böylece olunca, kendi düşünce ve inançlarımızın doğruları olduklarını öne sürmeye nasıl cesaret edebiliriz? Daha 2500 yıl önce Ksenophanes şöyle diyordu: —Diels-Kranz, B, 16, 15— (Türkçe metin için bkz. Kranz; **Antik Felsefe**, çeviren S. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, sayı 317, Pulhan Matbaası, 1948, s. 68.)

Habeşler kendi tanrılarını basık burunlu ve kara
Trakhiyalılar da gökgözlü ve kızıl saçlı olduğunu sanmakta (B 16)
Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle, insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı
Her biri kendi şekli nasıl ise ona göre (B 15)

EKLER

Demek ki, her birimiz tanrılarımızı ve evrenimizi, geleneklerimiz ve yetiştirme tarzımıza bağlı olarak, kendi açımızdan görürüz; ve hiçbirimiz bu öznel eğilimlerin etkisinden arınmış olamayız.

Bu usavurma türlü biçimlerde geliştirilmiştir ve ırkımızın, ulusumuzun, tarihi mirasımızın, içinde yaşadığımız çağın, sınıf çıkarlarımızın, toplumsal çevremizin, dilimizin veya kişisel tarihçemizin nesnellığe varmamızı kesinlikle engleyen ya da çok güçleştiren etkenler oldukları öne sürülmüştür.

Bu usavurmanın dayandığı öncüllerin doğru oldukları itiraf edilmelidir; gerçekten de hiçbir zaman büsbütün tarafsız olamayız. Ne var ki, usavurmanın kendisini veya vardığı göreci sonucu kabul etmemiz, hiç de gerekmez. Çünkü, bir kez, bu taraf tutuculuğun hiç değilse bir kısmından, eleştirici bir düşünce sayesinde ve özellikle eleştirilere kulak vermek sayesinde aşama aşama kurtulabiliriz. Örneğin, Ksenophanes hiç kuşkusuz, bulgusu sayesinde, olayları daha nesnel bir açıdan görebilmiştir. Sonra en farklı kültürlerden gelen insanların bile, eğer doğruluğa yaklaşmayı isterler, birbirlerini dinlemeyi ve birbirlerinden bir şeyler öğrenmeyi kabul ederlerse, pek verimli tartışmalar yapabilecekleri de bir gerçektir. Bu da gösterir ki, her ne kadar dil ve kültür engelleri var olsa bile, bunların aşılması imkânsız değildir.

Bundan dolayı Ksenophanes'in bulgusundan her alanda yararlanmak, "dediğim dedik" tavrını bir kenara koyarak eleştiriye açık duruma gelmek son derece önemlidir. Ama yanılıp da bu bulguyu, eleştirici bir tutum yönünde atılmış bu adımı, görecilik yönünde atılmış bir adım olarak yorumlamamak da son derece önemlidir. Eğer iki taraf bir konu hakkında anlaşamıyorlarsa, bu taraflardan birinin ya da ötekinin, veya her ikisinin birden yanıldıkları anlamına gelebilir; eleştirici tutumun görüşü budur. Görecilerin öne sürdükleri gibi her iki tarafın da eşit derecede haklı olabilecekleri anlamına gelmez. Tabii iki taraf da eşit derecede haksız olabilirler, ama bunun böyle olması gerekmez. Ama her kim ki eşit derecede haksız olmanın eşit derecede haklı olmak demek olduğunu öne sürerse, sözcüklerle ya da benzetmelerle oynuyor sayılır.

Kendi kendini eleştirebilmesini öğrenmek, karşımızdakinin de haklı olabileceğini, kendimizden daha haklı olabileceğini düşünebilmeyi öğrenmek önemli bir ilerlemedir. Ama burada büyük bir tehlike de söz konusu olmaktadır: Her ikimizin de, gerek karşımızdakinin, gerekse kendimizin haklı olduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, bu tutum, alçakgönüllü ve eleştirici bir tutum gibi görünse bile, ne sanabileceğimiz kadar alçakgönüllü, ne de eleştirici bir tutumdur, çünkü her ikimizin de, gerek kendimizin, gerekse karşımızdakinin, yanılıyor olması daha olasıdır. Buna göre, kendini eleştirebilme yeteneği tembelliğin veya göreciliğin mazereti olmamalıdır. Ve iki yanlışın bir doğru etmemesi gibi bir tartışmada iki tarafın da yanılması, her iki tarafın da haklı çıkmasına yol açamaz.

15. BİLGİ KAYNAKLARI ÖLARAK "SEZGİ" VE "DENEYİM"

Gerçekler alanında olduğu kadar, standartlar alanında da yaptığımız hatalardan ve eleştirilerden bir şeyler öğrenebildiğimiz pek önemli bir gerçektir. Ama yalnızca eleştiriye başvurmak yeter mi? Deneyimlerin ve (özellikle standartlar alanında) sezginin otoritesine de başvurmamız gerekmez mi?

Gerçekler alanında kuramlarımızı düpedüz eleştirmeyiz, onları deneysel ve gözlemsel **deneyimlere** başvurarak eleştiririz. Ne var ki, her ne kadar felsefeciler,

EKLER

özellikle deneyimci felsefeciler, duyu verilerinin, özellikle de görme duyusunun, deneyimlerimizi meydana getiren kesin “veriler”i sağladıklarını öne sürmüşlerse de, deneyimlerin **otoritesi** gibi bir şeye başvurabileceğimizi sanmak ciddi bir hatadır. Ben bu görüşün baştan aşağı yanlış olduğuna inanıyorum. Çünkü, deneysel ve gözlemsel bilgilerimiz bile “veriler”den meydana gelmezler. Daha çok kabul edilmiş ve geleneksel, bilimsel olan veya olmayan efsane ve önyargılarla birlikte dokunmuş bir tahminler, bekleyişler ve hipotezler açısından meydana gelirler. **Salt** deneysel ve gözlemsel veri diye bir şey, kuramların ve bekleyişlerin rengi karışmamış deney, yoktur. Eleştirilerimizde başvurabileceğimiz salt “veriler”, deney yoluyla verilmiş “bilgi kaynakları” yoktur. “Deneyim”, gerek gündelik, gerekse bilimsel deneyim, daha çok Oscar Wilde’ın **Lady Windermere’s Fan** adlı oyununun üçüncü sahnesinde şu diyalogla kastettiği şeye benzer:

Dumby: Deneyim herkesin hatalarına taktıkları addır.

Cecil Graham: Hata yapılmaması gerekir.

Dumby: Onlarsız hayat pek tatsız olurdu.

Dr. Johnson’un «umudun deneyimlerden üstün çıkması» hakkındaki ünlü şakasında, ya da C. C. King’in —**The Story of the British Army** adlı kitabının (1897), s. 112’sinde geçen— «İngiliz yöneticileri... ahmakların öğrenebilecekleri tek okulda, deneyim okulunda öğreneceklerdi» sözlerinde geçen “deneyim” sözleri de hatalarımızdan (onlarsız hayatın gerçekten de tatsız olacağı hatalarımızdan) öğrendiğimiz şeyler anlamında kullanılmışlardır.

Bunlardan da anlaşılıyor ki, “deneyim” sözünün günlük kullanım biçimlerinden hiç olmazsa bazıları, deneyci okul felsefecilerinin incelemelerinin sonuçlarından çıkan anlamdan çok, benim gerek “bilimsel deneyim”, gerekse “gündelik deneyim” derken anladığım şeye yakındır. Ve bütün bunlar aynı zamanda “**empeiria**” sözünün (ki, “denemek”, “sınamak”, “incelemek” anlamına gelen “**peirao**” kökünden gelir) ve bundan türeyen “**experientia**”, “**experimentum**” (aynı kavramın Latince karşılıkları) sözlerinin başlangıçtaki anlamlarıyla da uyuşur görünürler. Ne var ki, gerek günlük kullanımdan, gerekse etimolojiden getirilen bu örneklerin bir usavurma meydana getirmedikleri de kabul edilmelidir. Bunlara, ancak deneyimin mantıksal yapısı hakkındaki incelememe örnekler getirmek amacıyla başvurdum. Bu incelemeye göre, deneyim, özellikle de bilimsel deneyim, çoğu kez hatalı olan tahminlerin, bunları denetlemenin ve hatalarımızdan bir şeyler öğrenme sürecinin sonucudur. Deneyim (bu anlamda) bir bilgi kaynağı değildir ve bir otoritesi de yoktur.

Buna göre, deneyimlere başvuran eleştiri, otoriteci değildir. Bu süreç şüpheli sonuçları kesin sonuçlarla ya da “duyu verilerimizin tanıklığıyla” karşılaştırmaktan ibaret değildir. Daha çok birtakım şüpheli sonuçları, belki de aynı derecede şüpheli olmakla birlikte, o an için çözülmüş sayılan, ama yeni kuşkular ortaya çıktıkça veya yeni tahminler yapıldıkça her zaman haklarında soru sorulabilecek olan, başka sonuçlarla karşılaştırmaktır; örneğin belli bir deneyin yeni bir bulguya yol açabileceği hakkındaki bir tahminle karşılaştırılmasıdır.

Şimdi bana öyle geliyor ki, standartlar hakkında bilgi edinmemiz süreci de büsbütün buna benzer.

Bu alanda da felsefeciler bu türlü bilginin **otoriter kaynaklarını** aramışlar ve başlıca iki kaynak öne sürmüşlerdir; ya acı ve zevk duyguları veya iyiyi kötünden ayırdetmeye yarayan bir ahlâksal duygu veya sezgi, (ki bu gerçekselsel bilgiyi konu alan bilgi kuramındaki duyu verilerine karşı gelir) veya ikinci kaynak

EKLER

olarak “uygulamacı akıl” adı verilen kaynak (ki, bu da gerçekselsel bilgi konusundaki bilgi kuramında “salt akıl”a, ya da “akılcı sezgi” yeteneğine karşılıktır). Ve bu otoriteci ahlâksal bilgi kaynaklarının hepsinin mi, ancak bazılarının mı varoldukları konusunda sürekli tartışmalar yapılır.

Bence bu bir sahte sorundur. Asıl konu, bu yetilerin herhangi birinin “var-olması” değil (ki, bu da çok kaypak ve kuşkulu bir ruhbilim sorunu olurdu), bunların bize kurgularımızda kullanabileceğimiz “veriler” veya başka kesin başlangıç noktaları ya da hiç olmazsa eleştirilerimizde başvurabileceğimiz kesin bir başvurma çerçevesi sağlayan otoriteci “bilgi kaynakları” olup olamayacağıdır. Ben, gerek gerçekselsel bilgileri konu alan bilgi kuramında, gerekse standartların bilgisini konu alan bilgi kuramı alanında elimizde bu türlü otoriteci bilgi kaynakları olduğunu inkâr ediyorum. Ve eleştirilerimizi yürütebilmek için bu türlü kesin bir başvurma çerçevesine ihtiyacımız olduğunu da yadsıyorum.

Standartlar hakkında nasıl bilgi ediniriz? Bu alanda hatalarımızdan bir şeyler öğrenmemiz nasıl mümkün olur? Önce başkalarını taklit etmeyi öğreniriz (bunu da sınama ve yanılma yoluyla öğreniriz) ve böylece davranış standartlarını sabit, “verilmiş” kurallardan ibaretlermiş gibi kabul etmeyi öğreniriz. Daha sonra (yine sınama ve yanılma yoluyla) hatalar yaptığımızı, örneğin başkalarının kalbini kırabileceğimizi, öğreniriz. Böylece, «herkese kendine davranılmasını istediğin gibi davran» diyen kuralı bulabiliriz; ama az zaman sonra karşımızdaki tavrı, hazırlık bilgileri, amaçları ve kabul ettiği standartlar hakkında yanlış yargılara verebileceğimizi de öğrenir, buna göre sözü edilen kuralın ötesinde de birtakım tedbirler alırız.

İtiraf edilmelidir ki, bu gelişmede ortak duygu ve tasarım gücü gibi etkenler önemli bir rol oynayabilirler; ama bunlar, otoriteci bilgi kaynakları değildir, tıpkı gerçekselsel bilgi alanındaki kaynaklarımızdan hiçbirisinin otoriteci olmaması gibi. Ve her ne kadar neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki bir sezgi de bu gelişmede önemli bir yardımcı olabilirse de, bu da otoriteci bir bilgi kaynağı olamaz. Çünkü, bugün çok açık olarak haklı olduğumuzu görmemiz, ama yarın yanlışlığımızı anlamamız pekâlâ mümkündür.

“Sezgicilik” bizde “doğruluğu görmemizi” sağlayan bir yetenek, ya da yeti olduğunu, onun için doğru olduğunu gördüğümüz her şeyin gerçekten de doğru olması gerektiğini öne süren bir felsefe okulunun adıdır. Buna göre, otoriteci bir bilgi kaynağının varolduğunu öne süren bir okuldur. Sezgiciliğe karşı çıkanlar bu kaynağın varlığını inkâr etmiş, buna karşılık genel olarak başka bir otoriteci kaynağın, örneğin duyu verilerinin varlığını öne sürmüşlerdir. Benim görüşüm, her iki tarafın da, iki nedenden ötürü, yanlış oldukları yolundadır. Ben bir kez, bize doğruluğu gördüğümüze dair çok inandırıcı bir duygu veren düşünsel sezgi gibi bir şeyin mevcut olduğunu kabul ediyorum. (Bu sezgiciliğe karşı çıkanların inkâr ettikleri bir noktadır.) Bunun yanında bu düşünsel sezginin, birçok bakımlardan vazgeçilmez bir nitelikte olsa bile, bizi en tehlikeli bir şekilde yanılmalara götürebildiğini de öne sürüyorum. Buna göre, doğruluğu gördüğümüze en çok inandığımız zaman onu görmemiş olmamız mümkündür; ve yaptığımız hatalar sayesinde, bu sevgilere güvenmemeyi öğrenmemiz gerekir.

Öyleyse neye güvenebiliriz? Neyi kabul edebiliriz? Verilecek cevap şudur: Her neyi kabul edersek edelim, buna ancak bir ihtiyat payı bırakarak güvenmeliyiz ve her zaman hatırlamalıyız ki, bir kez elimizde ancak kısmi bir doğruluk (ya da haklılık) vardır ve bir yerde bir hata yapmamız ya da yanlış bir yargıya

varmamız mukadderdir, yalnız gerçekler alanında değil, kabul ettiğimiz standartlar söz konusu olunca da; sonra sezgimize de ancak bizi vardığı sonucun birçok tasarımı gücümüzü kullanma çabaları sonunda varılmış bir sonuç olması, birçok yanlışların, kuşku ve derine inen eleştirilerin sonunda varılmış bir sonuç olması halinde ve o zaman bile ancak bir ihtiyat payı bırakarak, güven-meliyiz.

Görülecektir ki, bu türlü sezgicilik-düşmanlığı (bazıları belki buna, sezgicilik diyeceklerdir) eski sezgicilik-düşmanı okulların öğretilerinden farklıdır. Ve görülecektir ki, bu kuramda bir ana fikir vardır: Bu, gerek kanılarımızda, gerekse davranışlarımızda belki hiçbir zaman, mutlak doğruluğa ya da haklılığa varamayacağımızı kabul etmemiz gerektiği fikridir.

Bütün bunlara itiraz edilerek denebilir ki, benim ahlâksal bilginin ve deneyimlerin doğası hakkındaki görüşlerim kabul edilebilir olsunlar veya olmasınlar, bunlar yine de "göreci" veya "özelci" görüşlerdir. Çünkü bu görüşler herhangi bir mutlak ahlâk standardı ortaya koymuyorlar: Çok çok mutlak bir standart fikrinin denetleyici bir fikir olduğunu, zaten önceden doğru, iyi veya geçerli ahlâk ilkeleri hakkında bilgi edinmeye, bunları aramaya karar vermiş olanlar için işe yarar olan bir fikir olduğunu öne sürüyorlar. Buna benim vereceğim cevap, mutlak bir standardın, ya da bir ahlâk normları sisteminin (örneğin, salt mantığa dayanılarak) ortaya konmuş olması halinde bile bunun söz konusu durumu değiştirmeyeceğini öne sürmek olacaktır. Çünkü, birine şu ya da bu türlü davranması gerektiğini mantık açısından kanıtlamamıza imkân verecek bir mutlak standart, bir ahlâk normları sistemi ortaya koymuş olduğumuzu varsaysak bile, karşımızdakinin bu kanıtlarımızla ilgilenmemesi, ya da, «Beni sizin "yapmalısın, etmelisin!" leriniz hiç ilgilendirmez, tıpkı mantıksal kanıtlarımızın ya da yüksek matematiğinizi ilgilendirmedikleri gibi» demesi mümkündür. Bundan dolayı mantıksal bir kanıt bile ancak önceden onları ciddiye almaya ve onlar hakkında bilgi edinmeye karar vermiş olanların ahlâksal (ya da herhangi bir türlü) usavurmalarından etkilenebilecekleri temel gerçeğini değiştiremez. Kimseyi usavurmaları ciddiye almaya ya da kendi aklına saygı duymaya zorlayamayız.

16. GERÇEKLERLE STANDARTLARIN İKİLİĞİ VE LİBERALİZM FİKRİ

Gerçeklerle standartların ikiliği fikrinin liberal geleneğin temel fikirlerinden biri olduğuna inanıyorum. Çünkü bu geleneğin ana tutumlarından biri, dünyada mevcut adaletsizliklerin kabul edilmesi ve bu adaletsizlikleri kurbanlarına yardım edilmesine karar verilmesidir. Bu da gerçeklerle standartlar arasında bir çatışma olduğunu veya hiç olmazsa olabileceğini kabul etmek demektir: Gerçeklerin —özellikle belli bir adalet anlayışının gerçekten kabul edilip uygulanmasından ibaret olan toplumsal veya siyasal gerçeklerin— doğru (veya haklı ya da geçerli) standartların gerektirdiği gibi olmamalarının mümkün olduğunu kabul etmek demektir.

Başka türlü söylenirse, liberalizm özellikle siyaset ve yasama alanlarında her zaman daha iyi standartlar aranması gerektiğine inanması bakımından gerçeklerle standartların ikiliği temeline dayanmaktadır.

Ne var ki, gerçeklerle standartların ikiliği bu düşünceye karşı şu türlü iddialar öne sürmüş olan bazı göreci felsefeciler tarafından inkâr edilmiştir:

EKLER

(1) Belli bir önerinin (ve buna göre bir standardın) kabul edilmesi toplumsal, siyasal veya tarihsel bir gerçektir.

(2) Kabul edilmiş bir standart, başka, henüz kabul edilmemiş bir standart açısından değerlendirilir ve kusurlu bulunursa, bu değerlendirme de (kim tarafından yapılmış olursa olsun) tarihsel, toplumsal veya siyasal bir gerçektir.

(3) Eğer bu türlü bir yargı, siyasal veya toplumsal bir harekete yol açarsa, bu da tarihsel bir gerçektir.

(4) Eğer bu hareket başarılı olur, bunun sonucu olarak da eski standartları düzeltilir ya da yerlerine yenileri konursa, bu gelişme de tarihsel bir gerçektir.

(5) Buna göre, —der göreci, ya da pozitif ahlâk taraftarı— hiçbir zaman gerçekler alanının dışına çıkmamız gerekmez, tarihsel, toplumsal veya siyasal gerçekleri de gerçekler alanının içinde saymamız yetiştir; gerçeklerle standartlar arasında bir ikilik yoktur.

Ben (5)'te bile getirilen sonucun yanlış olduğuna inanıyorum. Doğru olduklarını itiraf etmem gereken (1) ilâ (4) öncüllerinden bu sonuç çıkmaz. (5) sonucunu kabul etmememin nedeni pek basittir: Her zaman burada sözü edilen türden bir hareketin (belli standartların düzeltilmesini öngören bir programın kabul edilmesine dayanan bir toplum hareketinin) iyi olmuş olup olmadığını sorabiliriz. Bu soruyu sormakla da tekçiliğin (1) ilâ (5) usavurmalarını öne sürmekle kapamaya çalıştığı gerçeklerle standartlar arasındaki uçurumu tekrar açmış oluruz.

Buraya kadar söylediklerimden, haklı olarak tekçi tutumun (**gerçeklerle standartların aynılığını öne süren felsefenin**) tehlikeli bir tutum olduğu sonucu çıkarılabilir; çünkü bu tutum standartlarla mevcut gerçekleri aynılaştırmadığı zaman (halihazır haklılığı halihazır güçlülükle aynılaştırmadığı zaman) zorunlu olarak gelecekteki haklılıkla gelecekteki güçlülüğün aynılaştırılmasına yol açar. Tekçilik felsefesi taraftarına göre belli bir reform hareketinin doğru mu, yanlış mı (ya da iyi mi kötü mü) olduğunu sormak ancak karşıt eğilimli bir hareketin görüşlerine başvurmakla mümkün olacağına göre, sonunda bu karşıt hareketlerin hangisinin, tarihsel, toplumsal ya da siyasal bir gerçeklik olarak, standartlarını kabul ettirmeyi başarmış olup olmadıklarından başka bir soru sormak mümkün olmayacaktır.

Başka sözlerle, burada anlatılan felsefe gerçeklerle standartların ikiliğini “aşıp” tekçi bir sistem, yalnız gerçeklerden meydana gelmiş bir evren kurma çabası **standartların ya halihazır güçlülükle, ya da gelecekteki güçlülükle, aynılaştırılmasına yol açar**; bu kitabın 22. bölümünde anlatılan türden ahlâksal bir tarihsiciliğe veya ahlâksal pozitivistizme yol açar.

17. YİNE HEGEL

Kitabımın Hegel hakkındaki bölümü çok eleştirildi. Bu eleştirilerin çoğuna hak veremeyeceğim, çünkü bunlar, Hegel'e yönelttiğim ana eleştiriye, onun felsefesinin, Kant'ınkiyle karşılaştırılırsa (hâlâ bu iki ismi yanyana koymaya gönlüm elvermiyor) düşünsel özdenlik ve dürüstlük açısından feci bir alçalma olduğunu, felsefî usavurmalarının ciddiye alınamayacağını; ve felsefesinin, Konrad Heiden'in deyişiyle, “düşünsel namussuzluk devri”ni ortaya çıkarmakta ve şimdiye kadar iki dünya savaşının ortaya çıkmasına yol açmış çağdaş **trahison des clercs** (aydınların ihaneti) olayını (Julien Benda'nın büyük kitabını düşünüyorum) hazırlamakta önemli bir etken olmuş olduğunu öne süren eleştirimi cevaplamıyorlar.

EKLER

Hatırlanmalıdır ki, bu kitabı savaş zamanının bir ürünü sayıyorum; Almanya'da olmuş olanların pek çoğundan Hegel'i ve Hegelcileri sorumlu tuttuğumdan, bir felsefeci olarak, bu felsefenin sahte bir felsefe olduğunu göstermeyi kendime görev bildim.

Kitabın yazılmış olduğu zaman, belki de savaşın çıplak gerçeklerinin düşünenlerin, görecilik gibi oyuncaklarının foyasını meydana çıkaracağı ve bu söz el hortlağın ortadan kalkacağı yolundaki (aynı zamanda Schopenhauer'in de paylaştığını sandığım) iyimser varsayımı da açıklamaya yarayabilir.

Pek fazla iyimser olmuş olduğum ortada. Gerçekten de anlaşıldığına göre, beni eleştirenlerin çoğu şu ya da bu türlü bir göreciliği öylesine olduğu gibi kabullenmişler ki, benim onu reddetmekte ciddi olabileceğimi akılları almıyor.

Gerçekler konusunda birtakım hatalar yaptığımı itiraf ederim: Harvard Üniversitesi'nden Mr. H. N. Rodman, bana (ilk basımda) s. 28'de, sondan üçüncü satırda, «iki yıl» değil, «dört yıl» yazmış olmam gerektiğini söyledi. Aynı zamanda bu bölümde birkaç tane (bu kadar kesin olmamakla birlikte) daha ciddi tarih hatası olduğunu ve kendi kanısına göre, benim Hegel'in sinsi niyetler atfetmenin yer yer tarih açısından haklı çıkarılamaz nitelikte olduğunu da söyledi.

Bu gibi şeyler, her ne kadar benden iyi tarihçilerin de başlarına gelmişlerse de, esef vericidir. Ama asıl önemli olan sorun şudur: Bu yanlışlar Hegel'in felsefesi ve bu felsefenin felâketli sonuçları konusunda vardığım yargıyı etkilerler mi?

Bu soruya benim vereceğim cevap: "Hayır" olacaktır. Beni, Hegel'e karşı takındığım tavrı takınmaya götüren, felsefesidir, hayat hikâyesi değil. Hattâ bazı ciddi felsefecilerin benim hâlâ ciddiye alamadığım bir felsefeye karşı ileri sürdüğüm, itiraf ederim ki, biraz da alaylı, hücumlardan alınmalarına şaşıtm. Ben bunu kitabımın Hegel hakkındaki bölümünün şakacı havasıyla da ihsas etmeye ve ancak dehşet ve iğrenme karışımı bir duyguyla düşünebildiğim bu felsefedeki gülünç tarafı açığa çıkarmaya çalıştım.

Kitabımda bütün bunları açıkça belli ediyorum, aynı zamanda eserinden derinden derine nefret ettiğim bir felsefecinin tarihini derinliğine araştırmak için sonsuz zaman ayırmaya ne imkân¹ ne de niyetim olmadığını da belli ediyorum. Hegel hakkında yazdıklarımı, zaten onu pek çok kimsenin ciddiye almaya-
cağını varsayan bir hava içinde yazdım. Ve her ne kadar bu hava ondan hiç de hoşlanmadıkları anlaşılan Hegelci eleştiricilerimi etkilememiş olsa da, hâlâ bazı okuyucularımın şakayı anlamış olduklarını umuyorum.

Hegel'in **özdeşlik felsefesinin**, gerçek olanla ideal olanın, haklılıkla güçlülüğün özdeşliğini öne süren felsefesinin, asıl amacı gerçeklerle standartlar arasındaki bu ikiliği aşmaktır. Bu felsefeye göre, bütün standartlar tarihsel niteliktedir, bunlar gerek gerçeğin, gerekse idealin gelişmesiyle aynı şey olan aklın gelişmesinin evreleridirler, **tarihsel gerçekliklerdir**. Ortada gerçeklikten başka bir şey yoktur; ve tarihsel ya da toplumsal gerçekliklerden bazıları aynı zamanda standartlardır.

Şimdi, Hegel'in öne sürdüğü usavurma, temelde, geçen bölümde ortaya koyduğum (ve eleştirdiğim) usavurmaydı, ama Hegel bunu şaşılacak kadar bulanık, aldatıcı ve açık olmayan bir biçimde dile getiriyordu. Bundan başka, bu özdeşlik

(1) Bu kitabın Giriş'ine, ikinci basımın önsözüne ve cilt I'in 202. sayfasının ikinci paragrafına bakınız.

EKLER

felsefesinin, içindeki bazı "ilerici" teklifler ve türlü "ilerici" akımlara karşı dile getirilen önemsiz sempati tezahürlerine rağmen, Almanya'daki liberal hareketin, Kant felsefesinin etkisi altında Schiller'in ve Humboldt'un **Devletin Gücünün Sınırlarının Belirlenmesi Konusunda Deneme**'si gibi önemli eserlerin ortaya çıkmasına yol açmış olan bir hareketin çökmesinde önemli bir rol oynamış olduğuna inanıyorum. .

Benim ilk ve başlıca suçlamam budur. Birinci ile yakından ilgili olan ikinci suçlamam, Hegel'in özdeşlik felsefesinin, tarihsiciliğin yayılmasına ve haklılıkla güçlülüğün aynılaştırılmasına yardımcı olması dolayısıyla, totaliter düşünce biçimlerini yüreklendirmiş olmasıdır.

Üçüncü suçlamam, Hegel'in kendisinden bir dereceye kadar incelik istediği itiraf edilmek gereken, ama bu büyük bir felsefecide bulunmasını bekleyeceğimizden çok değildi; usavurmasının kendini beğenmiş bir etkilikle öne sürülmüş olan mantık hataları ve yutturmacalarla dolu olmasıdır. Bu durum, geleneksel düşünsel sorumluluk ve dürüstlük standartlarının zayıflamasına ve giderek düşmesine yol açtı. Aynı zamanda totaliter felsefelerin ortaya çıkmasına ve daha da kötüsü, bunlara karşı herhangi bir kararlı direnme gösterilmemesine vardı.

Hegel'e yönelttiğim ve 12. bölümde oldukça açık bir şekilde dile getirildiğine inandığım başlıca itirazlar bunlar. Ama temel konu olan gerçeklerle standartların özdeşliği konusunu, hiç de gerektiği kadar açık olarak incelememiş olduğum kesin. Onun için umuyorum ki, bu ekte (Hegel'e değil, ama ondan zarar görmüş olanlara) gerekli düzeltmeleri yaptım.

18. SONUÇ

Kitabıma bir kez daha son verirken, her zamanki gibi hatalarının farkındayım. Bunların nedeni, kısmen, kapsamının daha mesleki ilgilerim saydığım alanı aşmış olmasıdır. Kısmen de düpedüz kişisel yanılabilirliğimin sonucudurlar; yanılabilirlikçi olmamanın bir hikmeti yok değil.

Ama her ne kadar kişisel yanılabilirliğimin, hattâ şimdi söyleyeceklerimi etkileyebileceğinin de farkında olarak, büsbütün bilincine varmış olsam da, yanılabilirlikçi bir tutumun toplum felsefecisine pek çok şeyler verebileceğine inanıyorum. Bütün insan düşüncesinin aslında eleştirici ve öyleyse devrimci bir niteliği olduğunu, öğrendiklerimizi verilerin birikmesi yolundan çok, hatalarımızın farkına varmakla öğrendiğimiz gerçeğini kabul etmekle, öte yandan da düşüncemizin (otoriteci olmayan) kaynakları kadar hemen bütün sorunlarımızın da geleneklerden geldiğini ve hemen her zaman gelenekleri eleştirdiğimizi kabul etmekle, eleştirici (ve ilerleyen) bir yanılabilirlikçilik, bize gerek geleneklerin, gerekse devrimci düşüncelerin değerlendirilebilmesi için çok gerekli olan perspektifi verebilir. Daha da önemlisi, bize düşüncenin görevinin şiddet ve savaş yoluyla değil de, eleştirici tartışmalar yoluyla devrimler yapmak olduğunu; yüce Batılı akılcılık geleneğimizin savaşlarımızı kılıçlarla değil, kalemlerle yapmamızı gerektirdiğini gösterebilir. Batı uygarlığının aslında çokça olmasının ve tekçi toplumsal amaçların özgürlüğün, düşünce özgürlüğünün, özgür doğruluk aramalarının ve bununla birlikte de, insanın akılcılığının ve onurunun sonu demek olmasının nedeni budur.

AD DİZİNİ

- Acton, Lord: 270, 341
 Adam, J.: 247
 Agrippa, Menenius: 273
 Alkküdamas: 246
 Alexander, S.: 273
 Ancillon: 47
 Anderson, E. N.: 56, 275, 277, 281-283
 Angelius Silesius (Scheffler): 336
 Anthisthenes: 28, 258, 266, 266-68
 Aristoteles: 11-28, 32, 37, 45, 53, 69, 75, 245-255, 266-68, 271, 280, 295
 Armstrong, H. E.: 273
 Arndt, E. M.: 282
 Augustus, İmparator: 328

 Bacon, Francis: 23, 218, 264, 339, 354
 Bakunin, M. A.: 300
 Banse, E.: 70, 285
 Barth, K.: 237, 337, 342
 Bartley, W. W.: 347
 Bavink, B.: 272
 Beethoven, L. van: 185-86
 Bellamy, A.: 310
 Benda, J.: 366
 Bentham, J.: 208
 Bergson, H.: 201, 225, 275, 284, 286, 337
 Berkeley, G.: 268
 Bernard Clairvaux'lü: 328
 Bernays, P.: 256
 Bernstein, A.: 313
 Best, W.: 74, 286
 Bevan, E.: 271
 Bias: 274

 Bismarck, O. von: 60
 Blueher, H.: 335
 Boehme, J.: 328
 Bohr, N.: 333
 Bosanquet, B.: 78
 Bruno, Giordano: 46
 Buckle, H. T.: 341
 Burke, E.: 41, 61, 125, 201, 273, 276, 305
 Burns, E.: 304

 Ceasar: 119, 231
 Caird, E.: 17, 252, 275, 285
 Capek, K.: 281
 Carlyle, T.: 300
 Carnap, R.: 256, 257, 261, 263, 276, 328, 333, 335
 Carruthers, J.: 291
 Carus, P.: 298, 336
 Cassirer, E.: 278, 281, 336
 Chaplin, Charlie: 277
 Charles, V.: 119
 Clausewitz, K. von: 67
 Cohen, M. R.: 259, 262
 Cole, G. D. H.: 296, 301, 319-20
 Comte, A.: 84, 175, 187, 265
 Cornford, F. M.: 248
 Costelloe, B. F. C.: 245
 Crantor, J.: 290
 Crosmann, R. H. S.: 24, 259, 260, 261
 Darwin, Charles: 45, 187, 214
 Demokritos: 29, 32, 33, 58, 265, 271
 Demosthenes: 246
 Descartes, R.: 57, 268, 339, 354
 Dilthey, W.: 334

 Diogenes, Künik: 266
 Diogenes Laetius: 266
 Dirac, P. A. M.: 355
 Duhem, P.: 338, 341
 Duns Scotus: 329

 Eastman, M.: 290
 Eckhart, Meister: 328
 Eddington, A. S.: 214, 249, 341
 Einstein, A.: 27, 33, 149, 194, 232, 255, 296, 342
 Empedokles: 250
 Empiricus, Sextus: 340
 Engels, F.: 81, 95, 97, 99, 110, 112, 140, 143, 145, -47, 148, 154, 155, 168, 178, 179, 181, 196, 288, 290, 291, 297, 299, 300, 301, 304, 305, 311, 312, 314, 316, 325
 Epiktetus: 268
 Epikuros: 271
 Epimenides, Giritli: 330
 Euklen, W.: 321

 Falkenberg, R.: 273
 Faraday, M.: 214
 Farber, M.: 265
 Ferdinand I., Avusturya Kralı: 278
 Feuerbach, A.: 282, 291, 292
 Fichte, J. G.: 28, 55-57, 58, 71, 79, 273, 275, 281, 82, 285, 288
 Field, G. C.: 245
 Findlay, J.: 332
 Fisher, H. A. L.: 175, 325, 344
 Fitzgerald, E.: 312

AD DİZİNİ

- Ford, H.: 315
 Foster, M. B.: 280, 342
 Fourier, C.: 172, 325
 Friedrith William, Prus-
 ya Kralı: 37, 38, 40, 45,
 47, 52, 57, 58, 275
 Freud, S.: 95, 265, 327
 Freyer, H.: 65-66, 67, 70,
 284, 285
 Fried, M.: 276
 Fries, J. F.: 33, 276
- Galiani, Abbé: 325
 Galileo: 46, 221
 Gandhi: 237
 Gans, E.: 272
 Gassendi, P.: 271
 Gaus, C. F.: 23
 Gazalî: 340
 Gedye, G. E. R.: 310
 Geffken, J.: 269
 Ginsberg, M.: 293
 Glockner, H. von: 272
 Gödel, K.: 332, 351
 Göthe: 275, 282
 Gogarten: 75
 Gombrich, E. H.: 280, 296
 Gomperz, H.: 338, 342
 Gomperz, T.: 12, 14, 245,
 250
 Green, T. H.: 78
 Greenidge: 247
 Grote, G.: 245-47,
- Haeckel, E.: 62, 283
 Haiser, F.: 67, 68, 285
 Haldane, Elizabeth S.:
 268
 Harris, W. T.: 252
 Harvey, W.: 221
 Hatfield, H. Stanford:
 272
 Hayek, F. A. von: 265,
 284, 294, 309, 323, 358
 Hecker, J. F.: 296, 306
 Hegel, F.: 11, 16-18, 28,
 29, 33-78, 79, 80, 84, 88,
 94, 97, 98-99, 101, 103,
 105, 107, 123, 174, 175,
 186, 189, 190, 193, 195,
 196, 199, 218, 240, 251
 53, 272-81, 282-86, 288
 -90, 296, 297, 299, 302,
 314, 327, 342, 343, 366
 -68
 Hegemann, W.: 281, 282,
 287
 Heidegger, M.: 75, 76, 286
 Heiden, K.: 34, 366
 Heine, H.: 102, 298, 305
 Hempel, G. C.: 341
 Herakleitos: 33, 37, 41,
 42, 50, 97, 188, 240, 241,
 273, 274, 296, 328
 Herder, J. G.: 55, 273, 281
 Hilbert, D.: 256
 Hobbes, T.: 253, 254, 257,
 268
 Hobhouse, L. T.: 78
 Homeros: 236, 240
 Hook, S.: 312
 Humboldt, W.: 56, 367
 Hume, D.: 43, 57, 189, 216,
 261-64, 340
 Husserl, E.: 24, 75, 258,
 286, 293, 330, 338
 Hutton, H. D.: 265
 Huxley, A.: 333, 335
 Huxley, T. H.: 249, 292
 Hyndman, H. H.: 315
- İnblikus: 269
 İhtiyar Oligarş: 53, (Çe-
 viri hatası sonucu 'Es-
 ki Oligarş' olarak ge-
 çer)
 İsa: 224, 237, 337 (Hiris-
 tos), 342
 İskender: 12, 29, 53
- Jaspers, K.: 75, 76, 286
 Jeans, J.: 214, 341
 John, Aziz: 253
 Johnson, S.: 363
 Julianus, Havari: 30, 269
 Justinianus, İmparator:
 30, 269
 Jung, E.: 71, 285
- Kafka, F.: 215, 335
 Kant, I.: 23, 28, 38, 42-45,
 48, 55-57, 66, 77, 101,
 189, 193, 197, 201, 209,
 217-19, 264, 266, 275-77,
 281-82, 305, 328, 357,
 366, 367
 Katz, D.: 293
 Kaufmann, E.: 70, 285
 Kautsky, K.: 357, 315
 Keller, A.: 212, 334
 Kepler, J.: 33, 353
 Kierkegaard, S.: 177, 178,
 237, 240, 274, 325, 326,
 342, 343
 King, C. C.: 363
 Kleist, H. von: 357
 Kolnai, A.: 72, 77, 284-86,
 335
 Konstantin: 270
 Kraft, J.: 258, 286, 309
 Kraus, K.: 307, 310
 Kriek, E.: 72, 286
 Ksenofanes: 247, 250, 361
- Lagarde, P. de (Boetti-
 cher): 75
 Laird, J.: 330
 Lamarck, J. B.: 187
 Langford, C. H.: 330
 Laurat, L.: 304, 312-14,
 326
 Lenin, V.: 81, 97, 102, 110,
 150, 160, 168, 291, 296,
 300, 311, 315, 317, 318,
 325, 337
 Lenz, V.: 71, 285
 Lessing, G. E.: 282
 Lippmann, W.: 79 (üst
 yazı), 118
 Locke, J.: 57, 253, 261,
 268, 271, 339
 Loewenberg, J.: 251, 272,
 273, 275
 Loyola, Aziz İgnatius:
 224, 337
 Lucretius: 272
 Ludendorff, General von:
 70, 285

AD DİZİNİ

- Lummer, O.: 341
 Luther, Martin: 178, 326
 Lükofron: 246, 278
- Machiavelli, N.: 293, 295
 MacMurray, J.: 213, 214, 234, 238, 334, 342
 MacTaggart, John Mac T. E.: 35, 335
 Malebranche: 266
 Malinowski, B.: 291
 Mannheim, K.: 188, 309, 326, 327
 Martensen: 342
 Marx, Karl: 11, 61, 80-83, 86, 89, 94, 95-123, 124, 125, 127, 128-30, 131-44, 146, 147, 148, 150-183, 185-89, 197, 212, 221-22, 239, 287-294, 297-325
 Masaryk, T. G.: 53, 281, 288
 Matthew, Aziz: 334
 Mendelssohn, M.: 275, 336
 Menger, A.: 291
 Menger, K.: 256, 295
 Metz, R.: 78
 Meyer, E.: 68, 285, 341
 Miksch, L.: 321
 Mill, James: 324
 Mill, J. S.: 57, 85-86, 88-89, 93, 94, 97, 99, 175, 187, 265, 290, 292, 294, 295, 324
 Mitchell, A.: 275
 Moeller von der Bruck: 75
 Muhammed, S.A.S.: 224
 Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de: 273
 Moore, G.: 262
 Mueller, A.: 77
 Muirhead, J. H.: 245
 Mure, G. R. G.: 255
- Nagel, E.: 259, 262
 Napoléon: 282
- Napoléon III: 182
 Newton, Isaac: 33, 221, 339, 353
 Nicolovius: 282
 Nietzsche, F. von: 357
 North: 248
- Offenbach, J.: 38
 Ogden, C. K.: 342
 Osborn, H. F.: 238
- Pareto, V.: 30, 57, 60, 126, 243, 269, 288, 295
 Parkes, H. B.: 143, 164, 167, 312, 318, 323-25
 Parmenides: 253, 328
 Pascal, B.: 57
 Pasteur, L.: 221
 Pericles: 29
 Pilate, Pontius: 346
 Platon: 11-13, 14-16, 18, 19, 21, 23, 29, 30, 32, 37, 38, 41, 45, 48, 53-4, 62, 67, 68, 79, 80, 88, 108, 110, 123, 147, 175, 185, 200, 207, 215, 219, 233, 241, 245-53, 255, 266-70, 273, 274, 279, 281, 282, 290, 291, 297, 328, 333, 337, 338
 Plutarkos: 247
 Poincaré, H.: 338
 Polanyi, K.: 294
 Polübus: 270
 Popper, K. R.: 189, 229, 255, 262-65, 276, 290, 291, 292, 298, 309, 326, 327, 335, 339, 341
 Popper-Lynkeus, J.: 291
 Pringsheim, E.: 341
 Proudhon, P. J.: 115
- Quetelet, I. A. J.: 320
 Quine, W. van Orman: 352
- Rader, M. M.: 285
 Ramsey, F. P.: 18
 Rayleigh, Lord: 341
- Renan, E.: 283
 Ricardo, D.: 153-55, 319, 320, 325
 Richards, I. A.: 342
 Rickert, H.: 341
 Robespierre, M.: 102
 Rodman, H. N.: 366
 Rosenberg, A.: 71, 72, 266
 Rosenkranz, K. von: 272
 Ross, W. D.: 246, 254, 259, 268
 Rousseau, J. J.: 42, 45, 48, 54, 73, 79, 83, 102, 273, 278, 281
 Russell, B.: 57, 118, 187, 216, (üst yazı), 259, 264, 272, 302, 331, 336
 Russell, J.: 300, 333, 358
 Ryazanow, D.: 297
- Salomon, E. von: 202, 336
 Schallmeyer, W.: 62, 284
 Scheler, M.: 70, 75, 285
 Schelling, F. W.: 28, 35, 55, 273, 328
 Schiller, F. C. S.: 273, 282, 367
 Schleirmacher, F. E. D.: 273
 Schlick, M.: 260, 265
 Schopenhauer: 28, 33, 34, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 57, 64, 71, 78, 228, 240, 266, 272, 274, 275, 281, 284, 287, 339, 342, 343, 357, 366
 Schwegler, F. C. A.: 39, 274
 Scott, R. F. (Kaptan): 74
 Sextus Empiricus: 340
 Shakespeare: 38, 248
 Shaw, G. B.: 63, 205, 284
 Sibree, J.: 251, 262
 Sidgwick, H.: 338
 Simkin, C. G. F.: 323
 Smith, A.: 153, 168, 320, 325
 Smuts, J.: 273

AD DİZİNİ

- Sokrates: 30, 46, 197, 200,
209, 214, 240, 247, 268,
270, 282, 328, 338
Spengler, O.: 71, 75, 175,
281, 287
Speusippos: 14, 41, 250
Spinoza, B. de: 57, 274,
275, 328
Stapel, W.: 72, 75, 286
Stebbing, L. S.: 335
Stirling, J. H.: 33 (üst
yazı), 35, 39, 275
Starbo: 270

Tarski, A.: 256, 260, 332,
339, 346, 347, 350, 352
Taylor, A. E.: 248
Theophrastos: 266
Theopompus: 268
Thomas Aquinas: (Aqui-
no'lu Thomas) 208
Townsend, J.: 177, 325

Toynbee, A. J.: 30, 219
-25, 269, 271, 334, 336
-37, 344
Treitschke, H. von: 66,
75, 276
Urey, H. C.: 351
Vaughan, C. E.: 279
Vico, G.: 274
Viner, J.: 291, 319, 322,
324
Voltaire: 182

Wagner, Richard: 38, 185
Waismann, F.: 265
Wallace, W.: 273
Webb, Sidney ve
Beatrice: 290
Webb, L.: 334
Weber, Alfred: 326

Weber, Max: 93, 258, 341
Wells, H. G.: 326, 333
White, Morton G.: 341
Whitehead, A. N.: 204,
216-19, 273, 332, 336
Wilde, O.: 363
Wilson, Woodrow: 53,
288
Winckelmann, J. J.: 282
Wisdom, J.: 327
Wittgenstein, L.: 18, 24,
27, 216, 253, 259, 263,
286, 327, 329, 331, 335,
343

Zeller, E.: 245, 246, 250,
251
Ziegler, H. O.: 77, 287
Zimmern, A. von: 63, 283,
284, 285, 288
Zinovief, G. E.: 303
Zinssner, H.: 31, 235, 196

KONU DİZİNİ

Siyah harflerle yazılan sayfa numaraları, atfın özellikle önemli olduğuna işaret etmektedir. Bazı sayfa numaralarından sonra gelen 't' harfi, terim demektir ve söz konusu terimin orada tartışıldığını göstermektedir.

- aklaksal pozitivizm, 365-66
- Alman idealizmi, 34, 38, 123, 328 (bl. 24 /n. 4); aşağılık duyguları, 65, 281-82 (bl. 12/n. 57); ulusçuluk, 52-61 —Bl. 12 (III)—, 281, 283 (bl. 12/n. 64); (bkz. aynı zamanda emperyalizm); hiçcilik, 76; romantizm, 28, 61, 270-71 (bl. 11 /n. 61), 287.
- Amerika Birleşik Devletleri, 143, 168, 300, 308, 314.
- anarşizm, 300-1, 307.
- antinomiler, (Kant'ın, —bkz. paradoks—, 43, 276 (bl. 12/n. 31).
- araya girmecilik, 85, 128, 133, 299, 344 (bkz. dizginlenmemiş kapitalizm).
- araya girmecilik, 115-17, (129t), —Bl. 17, III—, 128, 160-61, 163, 171, 302, 308, bl. 17/n. 22; 308 (bl. 18/n. 9); iki türlü araya girmecilik, 121-23, —Bl. 17, VII—, 303.
- Aristoteles, 11-16, 245, 249-51, 266-68, (bl. 11/n. 7-20), (bl. 11/n. 54); Platon'u eleştirmesi, 12,13; etkileri, 14, 16, 33, 348-49; Platon'un Aristoteles üzerindeki etkileri, 18-20, 246-47, (bl. 11/n. 3), 251.
- artık nüfus, 159, 161-62.
- A Study of History** (A. Toynbee), 219, 337.
- astroloji, 243.
- açık toplum, 29, 30, 37, 53, 81, 90, 116, 147, 175, 177, 213, 338.
- açıklama, 185, 339-41, (bl. 25/n. 7); ne-
densel açıklama, 229, 339-341; tarihsel açıklama, 230, 231-32, 341.
- açıklık, 231-32, 209, 263, 275, (bl. 12/n. 3), 333.
- adalet, Hegel'in görüşleri, 47; Marx'ın görüşleri, 114, 178.
- adıcılık, 255.
- ağır su, 351.
- ahlâk, ahlâklılık; eşitlikçi, insancıl ve Hristiyan ahlâklar, 137, 97, 178; totaliter ve kollektivist, 48, 52-53, 67-77, 279-80, (bl. 12/n. 43, 62); tarihsici, 181-83, 222-23; (bkz. aynı zamanda tarihsicilik, ahlâk); ve estetik, 185, 332, (bl. 24/n.); ve bilim, 204-5, 208, 213-14; (bkz. aynı zamanda gerçeklerle kararların ikiliği, doğacılık, pozitivizm, görecilik, kullanımcılık, araçlar ve amaçlar, zevk ve acı).
- ahlâksal fütürizm, 181-83, 236, 240.
- ahlâki kararlar, 206-7, 211, 356, 358-59, (Ek 10, 12) (bkz. gerçeklerle kararların ikiliği; sorumluluk).
- ahlâksal görecilik, 178-79; Marx'ta, 178-79, 289.
- ahlâksal veya hukuksal pozitivizm, 183; Hegel'in düşünceleri, 17, 45, 49, 59, 183, 273-74, 277; Marx'ın düşünceleri, 183, 289, (bl. 13/n. 22); Spinoza'nın düşünceleri, 273; Toynbee'nin düşünceleri, 222, 337.
- aşk, 206-7, 210-11, 214; Jaspers'in düşünceleri, 286-87.
- atomculuk, 295; ve zevkçilik, 271-72.

KONU DİZİNİ

- aydınlanma, 270, (bl. 11/n. 61).
- Batı Avrupa'nın kültürel sınırları, 328.
- batıl itikat, 92, 289.
- Batı uygarlığı, 30, 213, 225.
- belirimcilik, 82, 185, 273, (bl. 12/n. 11), 291, (bl. 13); tarihsel ve toplumbilimsel, 85, 96, 184, 185; (bkz. toplumbilimsicilik, tarihsicilik).
- betimleme, bilimsel ve tarihsel, bl. 25, ayıt I, s. 226-29.
- Bilgi Zion İhtiyarları, 91.
- bilgi kaynakları, 354, 363-65.
- bilgi, (bkz. bilim, hipotez, açıklama) ve kanı, 21, 253, 255, 273; bilginin toplumsal görünüşleri, 193; bilgi kuramı, 189-90, 226-33, (bl. 25/ I, II), 338-41, 346-56, (bl. 25/n. 1-3), 363-65.
- bilginin artması, 351-53, 362.
- bilim, 82-83, 212, 215 (bl. 11/n. 6); 'Kova akıl' kuramı, 189t, 227, 338; Cru-soe'cu bilim, 193; bilimde tanımların yeri, 255-56, (bl. 11/n. 39); bilimin sınırlanması, 263-65, (bl. 11/n. 51); (bkz. yadsınabilirlik); genelleyici bilimler, 229, 329-30, (bl. 25/n. 73); bilim, 12; tarihsel bilimler, 230t; doğal ve toplum bilimleri, 295-96; 'ışıldak bilim' kuramı, 230t-232, (bkz. 'kova akıl' kuramı); vahiy ilimleri, 193; bilim ve ahlâk, 207; bilim ve sezgi, 23-24, (bl. 11/n. 44 «1»), 257-58, 337-38; bilim ve mistiklik, 212-13, (bkz. bilim).
- bilime karşı isyan, 58, 212, bkz. 201; bilim ve din, 213, 336.
- bilimsel yöntem, 21, 82-83, 202, 204, 227, 255, 264, 294-95, (bl. 14/n. 11 «3»), 339-40, (bkz. yöntem bilim); ve eleştiri, 191, ve belirimcilik, 291, (bl. 13/n. 12); ve durum mantığı, 93; bilimin kamusal niteliği ve toplumsal yönü, 191-95.
- bireyler ve toplum, 240-43; Hegel'in düşünceleri, 46-47, 58, 72-73, 279, 284, (bl. 12/n. 70); Kant'ın düşünceleri, 332, (bl. 24/n. 12); Mannheim'ın düşünceleri, 188, 189.
- bireycilik, 88, 199, 215-16, 240 (bkz. elcilik).
- Brave New World**, 206, 333 (bl. 24/n. 13).
- bütünsüculük, Hegel'de, 69, 279, 284, (bl. 12/n. 70); Marx'da, 120, 128; Toynbee'de, 225; Wittgenstein'da, 216, 335.
- büyük adamlar, deha, 38, 68, 72, 200, 240.
- büyük kuşak, 29, 32, 37.
- Cizvitlik, 224.
- Credo**, (K. Barth), 237.
- çelişkiler, 44, 218-19, (bkz. antinomiler, paradox).
- Darwincilik, 62.
- değişim, konusunda Aristoteles'in düşünceleri, 14, 16, 249-51, (bl. 11/n. 11-16).
- deney, 193, 195, 204, 208; karar verdirici deneyim, 21, 232, 341, (bl. 25/n. 8).
- demokratik denetim, 118-19, 120-21, 122, (bl. 17, ayıt VI), 128, 131, 138-39, 302-303, (bl. 17/n. 27); (bkz. gücün denge-lenip denetlenmesi kuramı; araya girmecilik).
- demokrasi, 139, 145-46, 112, 114, 193; Marx ve Marxçıların düşünceleri, 147-48, 315-17, (bl. 19, 25, 27, 35, 36, 38 /n.); ve parti politikası, 140; ve bilimsel gelişme, (bl. 13/n. 13).
- deneycilik, 187-89, 197, 328, (bl. 24/n. 1), 354.
- devlet, 118, 300, (bkz. korumacılık, araya girmecilik); devlet kapitalizmi, 176, 300, 307; devletin ekonomiyi denetlemesi, 117-21; Hegel'in sınıflaması, 51, 273, 280; Hegel'in devlet kuramı, 37, 48-49, 58, 64-67, 273, 279-80, (bkz. ulusal devlet); Marx'ın devlet kuramı, 110-13, 143, 147, 171, 300; modern totaliterci devlet kuramı, 63, 64.
- devrimler, 126-27, 324-25; Heine'nin düşünceleri, 102; Marx'ın düşünceleri, 102, 111, 136, 143-44, 298, 300, 313, 316; 'kalcı devrim', 309, 313, 325.
- dialektik, Hegel'de, 34t, 42-44, 46-47, 277, (bl. 12/n. 36), 314, (bl. 19/n. 15); Marx'da, 85, 97, 126, 289, (bl. 13/n. 2), 290, (bl. 13/n. 4), 307, (bl. 18/n. 5), 314; Platon'da, 19.
- diğergâmlık, (bkz. bencillik), 240.

KONU DİZİNİ

dil, 55, 207, 209, 275-76, 343, (bl. 25/n. 24); (bkz. açıklık); siyasal talepler ve öneriler dili, 300, (bl. 17/n. 6), 333, (bl. 24/n. 14); dilin ussallaştırılması, 242, 333, (bl. 24/n. 14).

din, 177-78, 212, 310, 315; (bkz. aynı zamanda Hristiyanlık, usa iman, meta-bioloji); Platon'da düşünceleri, 248; Roma İmparatorluğu'nda din, 30, 268, 269; din ve mistiklik, 213, 225; din ve bilim, 216, 336; din ve hoşgörü, 225; din ve savaş, 214; Marxçılığın dinsel yönü, 178, 310; ilerici din, 177-78.

dogmacılık, 210, 218; desteklenmiş dogmacılık, 45, 206t, 212, 264, 277.

doğacılık, 265; Aristoteles'te, 12, 246-47; doğacı ulusçuluk kuramı, 53-54.

doğruluk, 194, 228, **345-368**, (bkz. semantik); Hegel'in doğruluk kuramı, 45-46, 61, 68; bilim ve doğruluk, 20-21, 27, 194, 214, 229, **230**, 340.

düşüncelilik, 192t, 201, 328t; ekonomi, 13; iki türlü kapital, 164, 324, (bl. 20/n. 33); (bkz. aynı zamanda para, işbölümü, kapitalizm, Marx).

eksogami, 86t.

eleştiri, eleştirici yöntem, eleştirisel tartışı, 212; 336, (bl. 24/n. 40); 352-56, (Ek 6-10), 363-64, (Ek 15); Platon'un düşünceleri, 279, (bl. 12/n. 44 «2»); ussal ve bilimsel, 192, 194, 195, 202-203, 248, (bl. 11/n. 4); 292, (bl. 13/n. 13).

emek, 121, 303.

engizisyon, 30, 238.

endüstri devrimi, 113, 297, (bl. 15/n. 13).

Engels, cephe değiştirmesi ve yeni taktik, 145-47, 148, 169-70; Engels'in dogmacılığı, 298, (bl. 15/n. 16), 304, (bl. 17/n. 30), 316, (bl. 19/n. 31); insanlığın kurtuluşu üzerine düşünceleri, 99-100.

ereklilik, 14, 15, 240-41.

estetik, 185, 342-43, ve ahlâk, 185, 332, (bl. 24/n. 10); ve mistiklik, 213, 215-16.

estetikcilik, 270 (bl. 11'in 61. notu).

egemenlik, Hegel'in görüşleri, 58; Rousseau'nun görüşleri, 54.

egitim, 185, **240-41**, 248-49, (bl. 11/n. 6); üniversitelerde yeni bir liberal eği-

tim ilkesi, 249; Aristoteles'in etkileri, 248; Aristoteles'in düşünceleri, 13-14; Frederick William III'ün düşünceleri, 40; İngiliz eğitimi, 248; Marx'ın düşünceleri, 129; Platon'un düşünceleri, 200.

ekonomicilik, 99t, 101.

ekonomi, 36, 92-93, 157, 173-74, (bl. 18/n. 10), 308, (bl. 19/n. 7), 312, (bl. 20/n. 26), 322; kapitalin birikmesi, yoğunlaşması, merkezileşmesi, 100, 125-26, 133-34, 139, **150-52**, 161-62, 164, 166-67, 172, 300, (bl. 17/n. 10), 311t, (bl. 19/n. 3); rekabet, 128, 133-34, 150-51, 153, 157, 164, 302, (bl. 17/n. 10), 321, (bl. 20/n. 19); kâr oranının düşmesi, 164-65, (bl. 20 «V»), 173, 325, (bl. 20/n. 37, 40); insan metabolizması, 97-98, 100-101, 105, 122-23, 126, (karş. 305-306); yedek endüstri ordusu, 152-53, 157, 161-62, 166, 302, (bl. 17/n. 21); artan servet ve sefalet kanunu, 114, 126, 133, 135, 141, 144, **152-53**, 169, 170, **301**, (bl. 17/n. 17); üretim araçları, 124, 297, (bl. 15/n. 13); üretim ilişkileri ve koşulları, 100, 106, 172, 297, 300, (bl. 17/n. 15); 302, (bl. 17/n. 21); 305, (bl. 18/n. 4); artık nüfus ve ücretler, 158, 160, (bl. 20, III); değer kuramı, 153-159, (bl. 20, II); 301, (bl. 17/n. 16); 308, 319-20, (bl. 20/n. 10); ticaret devreleri, 150, 152-53, 153-59, (bl. 20, III); 172-73, 301-323, (bl. 20/n. 28).

eşzamanlılık, 27, 194,

eşitlik, 206, 242, 333, (bl. 24/n. 14); ya-salar önünde, 206.

eşitlikçilik, usculukla ilişkisi, 206-208.

evrenseller, 215, 255.

evrimcilik, 292, (bl. 13/n. 13); faşizm-de, 62-63; Hegel'de, 41; Squesippos ve Aristoteles'te, 14, 249-50, (bl. 11/n. 11).

faşizm, 36-37, 61-74, (bl. 12, V); (bkz. aynı zamanda ulusçuluk, ırkçılık); Marxçı partilerin faşizm karşısındaki tutumları, 147-49, (bl. 19, VI); 310, (bl. 18/n. 19); 317-18, (bl. 19/n. 38).

felsefeci taşı, 271, 306.

feodalizm, (mecazi anlamında, toprak

KONU DİZİNİ

sahipleri anlamında kullanılmıştır, 13, 36, 106, 124.
fenomenoloji, 24, 258-59, (bl. 11/n. 44 «2»).

fesatçı toplum kuramı, 91.

Fichte, Alman ulusçuluğunun babası, 55-57, 71; ve Kant, 56-57, 282, (bl. 12 /n. 58).

Fransız Devrimi, 37, 54, 55, 57, 84, 192; Heine'nin düşünceleri, 102.

genel irade, 54, 79.

gelenek, 61, 275-76.

genel seçimler, 119-120, 137, 145, 302-303, (bl. 17/n. 27).

gerçekcilik, 243, 344, (bl. 25/n. 28).

gerçeklerle kararların ikiliği; eleştirici ikicilik, 204-205, 242-243, 358-59, 365, 366, (Ek 12, 16).

gerçeklere sırt çevrilmesi, 127, 212-13, 223-24, 337, (bl. 24/n. 44, 58).

gerçeklerle uyuma, 346-47, (Ek 1-16).

güvenlik, 121, 122, 172.

görüş açısı, 226-234; ve hipotezler, 226 -27; ve yorumlar, 233.

güç, 118-19; ekonomik güç, 115-16, 117; siyasal güç, 117-120, (bl. 17, V); 147, 236.

gücün dengelenip denetlenmesi kuramı, 146, (bkz. demokratik denetim).

hatalarımızdan bir şeyler öğrenmek, 352, 364.

Hegel, 35, 43, 46, 57, 60-61, 78, 275; si-
nikliği, 275, 279, (bl. 12/n. 43 «2»),
(karş. 58, 72); dialektik çevirmeleri,
45t, 46, 48, 52, 73, 280-81, (bl. 12/n. 44);
Kant hakkındaki sözleri, 42, 48, 278,
(bl. 12/n. 41); Platon hakkındaki söz-
leri, 37, 281; özdeşlik felsefesi, 45, 277t,
(bl. 12/n. 36); 366, 368; doğa felsefesi,
33-34; politikası, 38-41; Aristoteles'ten
aldığı etkiler, 16-17, 41, 251-52, (bl. 11/
n. 21), 278; Burke'den aldığı etkiler, 61,
61-77, (bl. 12, V); 276, (bl. 12/n. 30);
Herakleitos'tan aldığı etkiler, başka
etkilendikleri, 273-74, (bl. 12/n. 11); 41,
52; Hegel'in etkisi, 35-37, 78, 190, 216,
218, 275, (bl. 12/n. 25); 280, 283, (bl.

12/n. 64); (bkz. Marx); Foster'in dü-
şünceleri, 342, (bl. 25/n. 19); Kierke-
gaard'ın düşünceleri, 240; Schopen-
hauer'in düşünceleri, 38, 57, 64, 76,
(bkz. dialektik, doğruluk, tarih felse-
fesi); Hegelcilik, 35, 36, 37, 77-78, (bl.
12, VI); 184, 196, 199, 200, 342, (bl. 25/
n. 18); yeni kabileciliğin babası He-
gel, 37-40, 58, 61-77, (bl. 12, V); 280,
282-83, (bl. 12/n. 62); **The Secret of
Hegel**, (J. H. Stirling), 35.

Hegel'in 'egemen olma ve başeğme' ku-
ramı, 18, 240, 253, (bl. 11/n. 25).

hoşgörü, 103, 209, 225.

Herakleitos ve Hegelci ün ve kader fel-
sefesi, 17t, 72, 240-41.

Herakleitos'un sürekli değişme kuramı,
41, 218.

Heroizm, 67-70, 72-75, 236-37, 241.

Hristiyanlık, 212, 219, 224, 332, 337; ta-
rihi, 29-32, 269-71, (bl. 11/n. 57-61); to-
taliter ve kavimci, 75, 214, 269, (bl.
11/n. 58); 271, 279; tarihsiciliğe karşı
çıkması, 236-240, 243; köleliğe ve özel
iyeliğe karşı çıkması, 222, 268-69, (bl.
11/n. 56); Marx'ın çağdaş Hristiyan-
lık üzerindeki etkisi, 178-79, 222.

hukuk sistemi, 110-113.

hukuksal çerçeve, 122-23, (bl. 17, VI);
145-46, 303t, (bl. 17/n. 29); ve ekono-
mi, 113.

hukuk, yasama, 113, 116, 153; Hegel'in
hukuk felsefesi, 47, 48-49, 67-68, 278
-79; Marx'ın hukuk felsefesi, 110, 114,
302-304.

hükümet, Marx'ın düşünceleri, 112.

ırkçılık, 62-63.

idealar, Anthisthenes'in, Platon'un idea-
lar kuramına yönelttiği eleştiriler,
266-67, (bl. 11/n. 54); Aristoteles'in
Platon'un kuramını değiştirmesi, 14,
15, 251, (bl. 11/n. 15); 268, (bl. 11/n.
54; «3»); Hegel'in Platon'un idealar
kuramını bozması, 45, 296, (bl. 14/n.
16).

idealizm, 257-58, 324, (bl. 15/n. 12); 328,
(bl. 24/n. 1, «4»); 344, (bl. 25/n. 26).

KONU DİZİNİ

- ideoloji, 123; Marx'ın ideolojiler hakkında düşünceleri, 102, 130-31, 221, 297-98; topyekûn ideolojiler, 189-192.
- ilerleme, 174-75, 243, 344-45; metafizikte, 216-17; bilimde, 20, 21, 44, 214, 217, 292-93.
- ilericilik, 167, 175, 292-93; Hegel'de, 50-51; Marx'da, 174, 289; Squeusippos ve Aristoteles'te, 14, 249-50; Fisher'in ilericiliğe saldırısı, 174-75, 342-43.
- İngiltere, 128, 163, 303, (bl. 17/n. 28); (bkz. eğitim); Haeckel'in sözleri, 283, (bl. 12/n. 65); Hegel'in sözleri, 58, 65, 202, (bl. 12/n. 61, 62); 302 (bl. 17/n. 17); (bkz. 35); Marx, Engels ve Lenin'in sözleri, 125-26, 140, 168, 300, (bl. 17/n. 7); 312, (bl. 19/n. 7); 314, (bl. 19/n. 19); 315, (bl. 19/n. 18).
- insancılık, 175, 182, 206, 208, 225; ve usculuk, 208-210.
- insan soyunun birliği, 187, 197-98, 126-204, 209, 214, 216, 225, 248.
- İsa, 209; kendi öğretisini yorumlaması, 30-31; dünyasal başarısı, 224, 237.
- işbölümü, Marx'ın görüşleri, 290, (bl. 13/n. 31); Platon'un görüşleri, 290; işbölümüne karşı çağdaş direnme, 213, 334, (bl. 24/n. 21).
- işçiler, Aristoteles'in düşünceleri, 13, 247-48; Hegel'in düşünceleri, 284, (bl. 12/n. 70); Marx'ın düşünceleri, 102, 107-108, 113, 133, 168-69, 175, 310; Platon'un görüşleri, 248.
- «işçiler birleşiniz!», 102, 132, 166, 168.
- «ışıldak bilim» kuramı, 230-32t, 338.
- işlemci usculuk, 333t.
- işlemcilik, 263.
- işsizlik, 152-53, 159-60, 161-63, 172, 173; işsizlik sigortası, 128-29, 163-64.
- «iyi», 262, (bl. 11/n. 49); Aristoteles'in düşünceleri, 14, 250, (bl. 11/n. 11); G. Moore'un düşünceleri, 280; Platon'un düşünceleri, 333, (bl. 24/n. 15); Whiththead'in düşünceleri, 217.
- kara ecel, 31.
- karar verdirici deneyim, 21, 232, 341.
- karanlık çağlar, 271, (bl. 11/n. 61).
- kesinlik, 26, 27, 263.
- kesinliğe varma çabası, 351-52.
- kısırdöngü, 19, 24, 254, (bl. 11/n. 29).
- kişilerarasıcılık, 200, (bkz. öznelarasıcılık).
- kollektivizm, 59, 79; (üst yazı), 199, 216, (bkz. aynı zamanda bencillik, kollektivist bütünsüculük); Hegel'de, 48, 59, 70, 94, 279, 284; Mannheim'da, 309, (bl. 18/n. 15); Marx'da, 94, 289, (bl. 13/n. 2, «2»).
- kollektivist planlama, 333, (bl. 24/n. 13).
- Komünizm**, 222; Marx'da, 291, (bl. 13/n. 8); Rus komünizmi, 81, 337, (bl. 24/n. 47).
- kabilecilik, 201, (bkz. kollektivizm); Yunan kabileciliği, 245-46; Yahudi kabileciliği, 29, 268; Marxçu kabilecilik, 310; İskoç kabileciliği, 269; Hegel'in düşünceleri, 37; Toynbee'nin saldırısı, 219.
- kamuoyu, 68, 72, 273.
- kanıt kuramı, 21-22, 28, 256-57, 261.
- Kant'ın 'ana kural'ı, 209, 361.
- Kanunlar, tarih kanunları, 229, 233, 292; toplumbilim kanunları, 88, 292, 294; evrensel kanunlar, 229-30, 346.
- kapalı çevre, 212, (bl. 11/n. 52).
- kapitalizm, 106-107t, 114, 124-25, 139, 164, 166-67, 170, 283, (bl. 17/n. 17); 308t, (bl. 18/n. 9); devlet kapitalizmi, 307, 308t; dizginlenmemiş kapitalizm, 109t, 114, 116, 153, 299t, (bl. 16/n. 10); 308; kapitalizmin ortadan kalkması, 116, 128-29, 308t, 313, (bl. 19/n. 13).
- kapalı toplum, 29, 75, 90.
- kategorisel gereç**, 189t, 194.
- Komünistler, Komünist partiler**, 131-32, 139, 143-44, 148-49, 169-70, 312-16, (bl. 19/n. 9-27).
- «kova akıl» kuramı, 189t, 227, 338.
- kölelik, 212, 300, 314; Atina'da kölelik aleyhtarı hareket, 12-13, 246-47, 252; Marx'ın düşünceleri, 164, 167.
- kullanışçılık, 272; Hegel'in saldırısı, 73.
- kuram, 227-29; ve deneyim, 227; ve eylem, 196, 213, 223-24, 229.
- kurumculuk**, 87t, 121-22, 145-47; siyasal kurumculuk, 121; toplumsal kurumculuk, 83, 87, 89, 243, 292, (bl. 13/n. 13);

KONU DİZİNİ

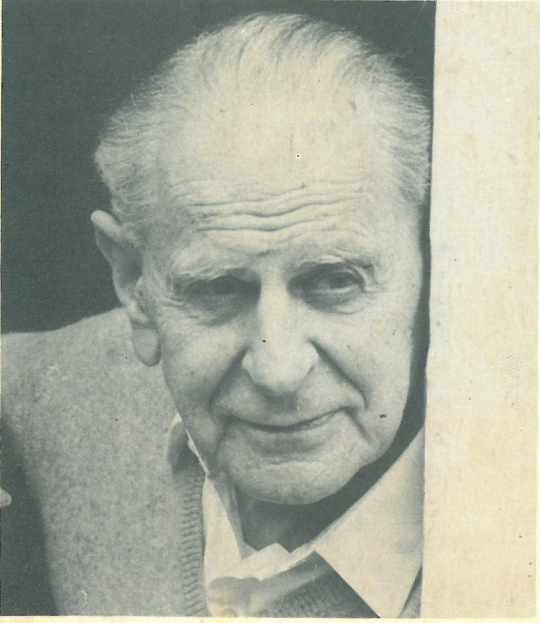
- 294, (bl. 14/n. 11, «1»); toplum kurumlarının geliştirilmesi ve planlanması, 131, 240; ekonomikal denetleme kurumları, 121, 172, 174-75; eleştirme özgürlüğünü koruyan kurumlar, 200, 209.
- kurumculuk, 12;** bilimsel nesnelliği koruyan kurumları, 193; küçük demokrasiler, 128, 168, 308, 310.
- liberalizm, 85, 249, 365-66 (Ek 16); (bkz. özgürlük); Hegel'in saldırısı, 278, 282-83; Kant'ın liberalizmi, 278; Marx'ın liberalizm karşısındaki tutumu, 107, 288-89.
- maddecilik, 201;** idealizm ile karşıtlığı, 297, (bl. 15/n. 13); Fransız maddecileri, 82, 97; Marx'ın maddeciliği, 97, 297.
- mantık, 194, 256-57, 261, 268, (bl. 11/n. 54, «3»);** (bkz. semantik, çelişkiler, paradokslar); durum mantığı, 93t, 231t;
- mantıkçı pozitivism, pozitivism anlam kuramı, 27, 189, 259-60, 263-65, 327, 331-32, (bl. 24/n. 8, «26»);** 335, 340.
- Marx, 80-85; ekonomici yönü, 114, 155-56, 171, 294, 322; insancıl yönü, 80, 186, 290, (bkz. tarihsici ahlâk); felsefeci yönü, 123, (bl. 17, VIII); toplum-bilimci yönü, 80, 100, 172; burjuva ekonomistleri hakkındaki düşünceleri, 125, 305; **Kapital**, 123, 125, 151, 153, 221, 294, 305, (bl. 18/n. 3); 10 madde-lik program, 128-29; (bl. 18, III); Marx'ın ana fikri, 95-96, 115-16; kolektivism hakkında düşünceleri, 94, 177, 289; ütopyacılık hakkındaki görüşleri, 305; kendi çalışmaları konusundaki eleştirmeleri, 298, 303-304; «**adi Marxçılık**»; **usculuğu**, 197, 220, 270-71; **usdışıcılığı**, 132, 305; bölünüşü, 291, 312; kehanetleri, 123, 124-26, (bl. 18, I); 300; kehanetinin değerlendirilmesi, 171-72, 175; kehanetlerinin yanıtlanmaları, 102, 128, 141, 145, 165, 168, 172, 300-301, 309-10; Hegel'in düşüncelerine karşı çıkması, 94, 97, 105, 296, (bl. 14/n. 16); Hegel'den aldığı etkiler, 79-80, 94, 97, 115, 118, 188-89, 282-83, 298, 314, 325; Hegel ile karşılaştırılması, 80, 196; Mill ile karşılaştırılması, 84-85; Platon ile karşılaştırılması, 110, 159; Fransız maddecilerinden aldığı etki, 82, 97; Fransız Devrimi'nden aldığı etki, 84, 182; Vico'dan aldığı etki, 194; modern Hristiyanlık üzerindeki etkileri, 177-78.
- Marxçılık, 80-81;** yöntem olması açısından, 82, 303-4; dinsel niteliği açısından, 177, 221, 310; revizyonist Marxçılık, 313-14; Marxçılığın taktikleri, 108, 131-32, (bl. 18, V); 143, 146-47, 168-70; (bl. 20, VII); Marxçılığın iki kanadı, 139-41; karş. 143.
- Marxçılık, 12;** «adi» Marxçılık, 95t, 105, 189, 293, 300-301.
- Marxçılar, dogmacılıkları, 165, 172, 190, 302;** liderlerinin sorumsuzluğu, 131-32.
- Marx'ın pragmacılığı, 80-81, 82, 192.**
- Metafizik bilimden ayırma sorunu, 259, 263-65, (bl. 11/n. 46, 51);** (karş. 226-27); (bkz. yanıtlanabilirlik).
- metafizik (bilimsiz düşünce anlamında), 42-43, 102, 157, 159, 259-60, 263-65, 297.**
- metafizik (varlıkbilim anlamında), 42-43, 216-17, 255, 265-66.**
- meta-biyoloji, 63t, 284, (bl. 12/n. 66).**
- Mısır, 290 (bl. 13/n. 13);** 297, (bl. 15/n. 10).
- mistiklik, 328-29;** ortaçağ mistikliği, 201, 212, 326; modern mistiklik, 212-13; sanatta mistiklik, 213; tarihsicilik ve mistiklik, 243; mistiklik ve bilim, 215-16; Hegel'in mistikliği, 277, (bl. 12/n. 36); Aristoteles'in mistikliği, 19, 255; Marx'da mistiklik, 305-306; Platon'un mistikliği, 328; Wittgenstein'in mistikliği, 216, 335-36, 343-44; mitos, 215; soyların bozulma yolu ile ortaya çıkmaları mitos, 249-50.
- mutluluk, 208;** Hegel'in düşünceleri, 72.
- mutlakçılık, 353, 360, 364.**
- muradını anlatma, 209, 240, 332.**
- mühendislik, 83, 195, 229, 294, (bl. 14/**

KONU DİZİNİ

- n. 11, «3»); (bkz. toplum mühendisliği).
müzik, 185.
- nedensellik, (bkz. açıklama), 229, 338-341, (bl. 25/n. 7).
NEP, 81, 291.
nesnellik, 190-91, 193, 199, 227, 233.
New Deal, 308.
- okulculuk, 18, 27, 28, 195-96, 202, (bkz. aynı zamanda bilgi kuramı, hipotez, açıklama).
ortaçağlar, 30-31, 108, 201-202, 211, 269; ortaçağlar üzerine iki farklı yorum, 248-49, (bl. 11/n. 6).
ortaçağ hayranlığı, 31-32, 212, 269-71, 337.
otoriteci bilgi kuramı, 353-54.
otoritecilik, 249, (bl. 11/n. 6); ortaçağ-da, 32, 36.
«otoriteci olmayan bilgi» öğretisi, 346 368.
- ölçütler, 348-351, 357, (Ek 2-4, 11).
önđeyi, 82-84, 226, 229-230.
öneriler, 300, (bkz. talep ve öneriler).
öneylimlilik, Aristoteles'in düşünceleri, 15, 251; Bergson'un düşünceleri, 275; Hegel'in düşünceleri, 17, 42, 275.
önyargılar, 184, 191-94, 200, 288.
örgensel devlet ve toplum kuramı, Hegel'de, 38, 47, 48, 64; Renan'da, 283, (bl. 12/n. 64); Rousseau'da, 54.
«öteki» Almanya, 77, 275, (bl. 12/n. 19).
öz, 14, 15, 16, 17, 21, (bkz. özcülük, tanım, yöntembilimsel özcülük); Aristoteles'te, 15, 18-20, 254, 255, (bl. 11/n. 29, 32); 334, (bl. 25/n. 7, «2»); «Hegel'de, 57; Marx'da, 159, 289, (bl. 13/n. 2, «2» g); 297, (bl. 15/n. 13); 300, 301, (bl. 17/n. 6, 16).
özcülük, 18-20, (bl. 11, ayıt II); (bkz. aynı zamanda yöntembilimsel özcülük).
özgürlük, 117-120, (bl. 17, V); sınırları, 48, 302-303, (bl. 17/n. 27); (bkz. aynı zamanda özgürlük paradoksu); Hegel'in düşünceleri, 58, 72; Marx'ın düşünceleri, 97, 99, 100, 186; (bkz. aynı zamanda salt biçimsel özgürlük); Spi-noza'nın düşünceleri, 273-74, (bl. 12/n. 11); salt biçimsel özgürlük, 58, 115t, 117, 156, 282-83, (bl. 12/n. 62); 302, (bl. 17/n. 19); 315, (bl. 19/n. 25); 320, (bl. 20/n. 14), (karş. 185); eleştiri özgürlüğü, 209, 194-95; (karş. ?); Hegel'in eleştiri özgürlüğü konusundaki düşünceleri, 46-47, 273, (bl. 12/n. 8); 279, (bl. 12/n. 43, «2»).
- özgürlüğe karşı isyan, 63, 72, 74-75, 79-80.
öznelarasılık, 192t, 195, (bkz. kişiler-arasıcılık, dil).
- para, 150, 162, 174, 318-322.
Parato'nun öğünü, 30, 57, 60, 79, 126, 270, 288, (bl. 13/n. 1).
- paradokslar, 329-330; Hegel'in düşünceleri, 48, 278-79; Kant'ın düşünceleri, 48, 278, (bkz. antinomiler); Marx'ın düşünceleri, 115; yalancı paradoksu, 203, 337, (bl. 24/n. 7); yalancı paradoksunun benzerleri, 329-38, (bl. 24/n. 8); varsayimsız felsefe paradoksu, 203, 278; görecelilik paradoksu, 223; devlet planları ası paradoksu, 121; ekonoimsal özgürlük paradoksu, 115, 160, 322.
- personalizm, 121-122.
- planlama, 120-21, (bl. 17, VI); 131, 172, 209; (bkz. toplum mühendisliği); geniş çaplı, 147, 187; Hayek'in düşünceleri, 309.
- Platon, Platon'un idealleştirilmesi, 32, 281, (bl. 12/n. 53); Platon'un sezgiciliği, 19, 200, 255; Platon'un etkileri, 54, 199, 215, 218, 219, 241, 274, 326, (bl. 23/n. 1); ortaçağ Avrupa'sı üzerindeki etkisi, 30.
- Platonculuk, 216, 218-19.
- Principia Mathematica** (B. Russell ve A. N. Whitehead), 268, (bl. 11/n. 54, «3»); 336.
- propaganda, 131, 302-3.
- Process and Reality**, (A. N. Whitehead), 216-19.
- Quantum kuramı, 82, 259, 341, (bl. 25/n. 8).

KONU DİZİNİ

- reformasyon, 36, 51.
rekabet, 302, (bl. 19/n. 21).
Rönesans, 36, 137, 270.
Robinson Crusoe, 193, 198.
Romantizm, 208, 209, 212, 306, (bl. 18/n. 4); eğitimde, 240-41; Alman romantizmi, 28, 61, 271; Marx'ın romantikliği, 120, 310.
Roma İmparatorluğu sınırları içinde usculuk geleneği, 201.
Roma, Roma emperyalizmi, 30, 269, (bl. 11/n. 57).
ruhbilim, 93.
ruhbilimsicilik, 85t, 86-94, 204; ve tarihsicilik, 88-89; ve toplumsal kontrat mitosu, 89-90, 100.
ruh çözümlemeciliği, 189-90, 212, 233, 327, (bl. 23/n. 6, 7).
Rusya, 102, 128, 297-98, 309, 324-25.
savaş, (bkz. uluslararası ilişkiler); Amerika iç savaşı, 300; 1. Dünya Savaşı, 109 dinsel savaşlar, 208; savaş ve ekonomi, 99; Hegel'in düşünceleri, 42, 59, 66, 69-71; Kolnay'ın düşünceleri, 71; modern totalitercilerin düşünceleri, 66, 70, 71.
seçilmiş halk öğretisi, 29, 221, (bkz. Yahudi kavimciliği, Yahudi tarihsiciliği).
sefaletin artması kanunu, 150, 152, 160 68.
semantik, 256-57, 260, 329, 339, 345-48.
sezgi, sezgicilik, 23-24, 255, 256-59, (bl. 11/n. 43, 44); 337-38, (bkz. mistiklik); Bergson'da, 337-38; Hegel'de, 277; Husserl'de, 258-59; Spinoza'da, 328.
sınıflar, tarihsici toplum kuramı, Aristoteles'in görüşleri, 246, 247, 248, 249, (bl. 11/n. 4, 5, 7, 9, 10); Marx'ın görüşleri, (bl. 16, 22); sınıf bilinci, (bl. 16, ayıt 1); 110, 112; sınıf diktatörlüğü, 114, 143, 145, 300, (bl. 17/n. 7); (bkz. kapitalizm); sınıf çekişmesi, 105-6, (bl. 16, ayıt II, 110, 114; orta sınıf, 133-34.
sınıfsız toplum, 126-27, 305-306, (bl. 18/n. 4).
sınama ve yanılma, 80, 122, 194, (karş. 208,9, 214, 255).
siyasal korumacılık, 121, 302, (bl. 17/n. 20); Hegel'in muhalefeti, 278, (bl. 12/n. 41); Kant'ın savunması, 278; Lükofron'un savunusu, 278.
siyaset, siyaset ilkesi, 307; Marx'ın düşünceleri, 111-12, 292.
Sokratesçi düşünsel dürüstlük, 214, 248-49.
sorumluluk, 30, 186, 208-9, 211, 213.
sosyal demokratlar, 131, 139, 144, 148-49, 169, 310, 313.
sosyalizm, 130, 131, 171, 175, 305-6; kökeni, 222; Marxçı sosyalizm, 82, 84, 102, 107-8, 126, 127, 222, 337, (bkz. komünizm).
soyutlama, 191.
sömürü, 114-15, 152, 156, 160, 164, 300, (bl. 17/n. 15); Marxçı kolonilerin sömürülmesi kuramı, 166-68, (bl. 20, VI); 309, 310, (bl. 18/n. 17); 312, (bl. 19/n. 7).
sömürgecilik, Alman sömürgeciliği, 58, 67, 283; İskender'in sömürgeciliği, 53; Marx ve Marxçıların düşünceleri, 167-68, 309-10, 312.
şiddet, 131, 136-39, (bl. 19, II); Marx'ın ve Marxçıların şiddete karşı takındıkları tavrın bulanıklığı, 136, 139, 141, 142-43, 316; ekonomisal baskı, 115-17; şiddet ve usdışıcılık, 187, 206, 224-25.
şüphecilik, 345-368.
tanım, 18-28, (bl. 11, ayıt II); 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, (bl. 11, 27, 28, 29, 30, 31, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49. notlar); örtük tanım, 263, (bl. 11/n. 59); (bkz. yöntem-bilimsel özcülük).
Tanrı, (bkz. tektanrıcılık); Aristoteles'in görüşleri, 250, (bl. 11/n. 12); Platon'un görüşleri, 248, (bl. 11/n. 4).
tarafsız, 204-209.
tarih, 226, 230-33, 345, (bl. 25/n. 7); felsefe tarihi, 57; siyasal güç tarihi, 238, 242; bilim tarihi, 101, 227, 229, 297, (bl. 25/n. 7, «2»);
tarihsicilik (historism), 184t, 220-23, 337.
tarihin anlamı, 242-43, 341, 344, 345.



Sir Karl Popper (doğumu: Viyana, 28 Temmuz 1902), bugün yaşayan en büyük filozoflardan sayılmaktadır. Aslen Avusturya Yahudisi olup, Viyana Üniversitesi'nde Matematik, Fizik ve Felsefe okumuş, ayrıca Müzik Tarihi ve (eleştirel olarak) Psikolojiyle de ilgilenmiştir. 1937-45 yıllarını Yeni Zelanda'daki Canterbury Üniversitesi'nde hocalık etmekle geçiren Popper, daha 1934'te Viyana Çevresi'nce yayımlanan ve o çevrenin bilim felsefesi anlayışına karşı çıkan "Bilimsel Bulgu Mantığı" (Logik der Forschung) kitabıyla ün kazanmıştı. 1945'te basılan "Açık Toplum ve Düşmanları" (Open Society and Its Enemies), Popper'in hem Hitler Nazizmine saldırısı, hem de kendi demokrasi anlayışını savunması niteliğindedir. 1957'de çıkan "Tarihsiciliğin Yoksulluğu" (Poverty of Historicism) ise, iki bin beşyüz yıllık Felsefe Tarihinden örneklerle dokunmuş bu yapıtın kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Popper'in felsefe denemeleri, 1960'larda "Kestirimler ve Çürütmeler" (Conjectures and Refutations), "Bilgi ve Bilgisizliğin Kaynakları Üstüne" (On the Sources of Knowledge and Ignorance) adlı kitaplarında toplanmıştır.

Uzun yıllar London School of Economics'te profesörlük yapan Popper'e, Kraliçe tarafından Sir unvanı verilmiştir. Sir Karl, halen emekli olup İngiltere'nin Buckinghamshire yöresindeki Penn adlı küçük bir köyde yaşamaktadır.

Yayinevimizin 1982'de bastığı, Bryan Magee'nin Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyasal Kuramı gibi, Açık Toplum ve Düşmanları'nın bu cildini de, 1963-64 yıllarında Popper'in öğrencisi olan Mete Tunçay dilimize çevirmiştir.