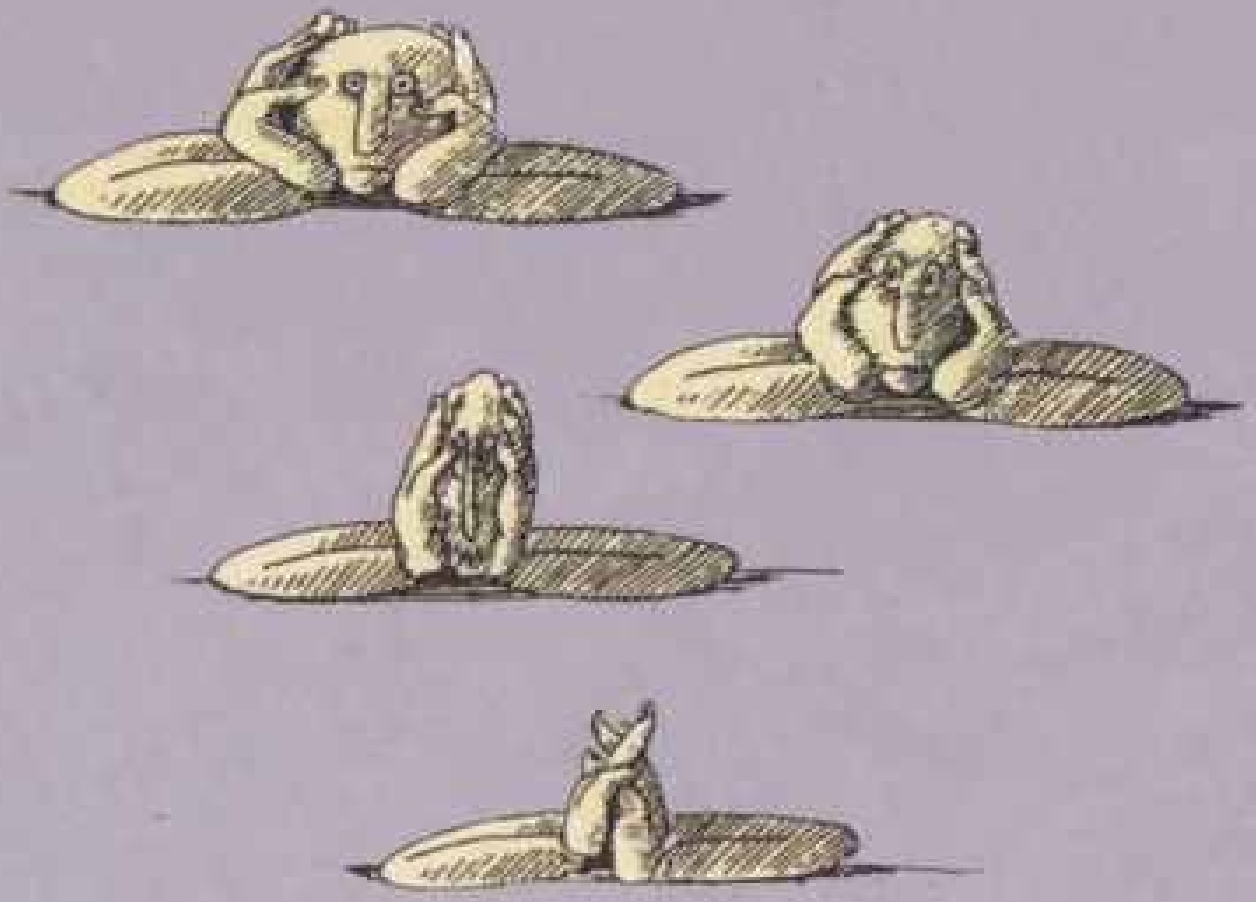
MAX HORKHEIMER

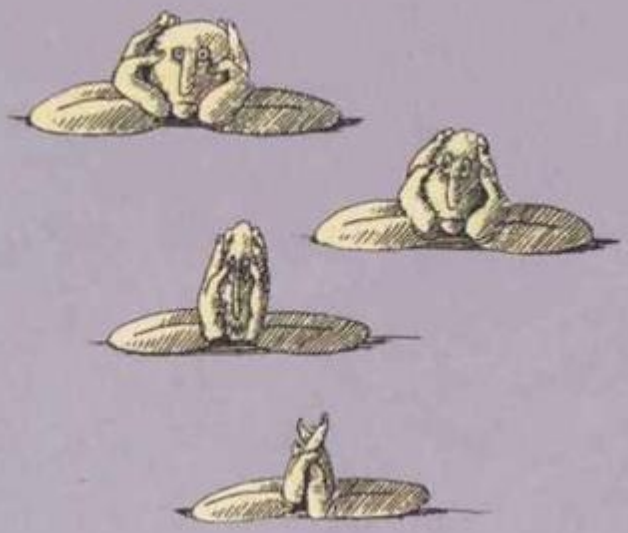
AKIL TUTULMASI



metis

MAX HORKHEIMER

AKIL TUTULMASI



metis

Akıl Tutulması - Max Horkheimer

AKIL TUTULMASI ve Orhan Koçak'ın kitaba önsözü, Horkheimer ve Frankfurt Enstitüsü'nü konu alan incelemesi, okurdan gördüğü ilgiyle beşinci basımına ulaştı. Bir Metis klasiği haline gelen kitap, Frankfurt Enstitüsü'nün ve kurucusu Max Horkheimer'in (1895-1973) temel yapıtlarındandır. Kitap, yazarın ülkesini terk etmek zorunda kaldığı İkinci Dünya Savaşı yıllarında, ABD'de, Avrupa felsefe geleneğine yabancı Amerikalı okurların düzeyi göz önünde tutularak ve İngilizce olarak yazılmıştır. Belki de bu yüzden, "zorluğuyla" ünlü Frankfurt okulu kuramcılarının en açık, en "kolay" metinlerinden biridir.

Horkheimer ***Akıl Tutulmasında ABD*** kültürünün egemen felsefesi olan pragmatizmi ve onun temelinde yatan pozitivizmi eleştirirken, Batı düşüncesinde Akıl kavramının tarihini, önce hurafeye ve mitosa karşı mücadelesini, ardından kendisinin de bir hurafeye dönüşmesini tartışmaktadır. Aydınlanmanın mitos içindeki kökenleri ve giderek yeni bir mitoloji haline gelişi, insanın doğa üzerindeki egemenliğinin tahripkâr boyutu, Faşizmin Batı Aklının tarihi içindeki yeri, bireyciliğin sonucunda bireyin ölümü, işçi hareketinin imkânları ve direnme gücü: Horkheimer'in bir toptan yıkım döneminin getirdiği perspektif açısından gözden geçirdiği temel sorunlar...



Metis Tarih Toplum Felsefe ISBN 975-342-189-3

Metis Yayınları İpek Sokak 9,80060 Beyoğlu, İstanbul

AKIL TUTULMASI Max Horkheimer

Orijinal Adı: The Eclipse of Reason © Önsöz, "Horkheimer ve Frankfurt

Okulu", Orhan Koçak, 1986 ©Metis Yayınları, 1986

Birinci Basım: Ekim 1986 Dördüncü Basım: Haziran 1998

Yayına Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Deseni: Selçuk Demirel Kapak Tasarımı: Semih Sökmen Baskı Öncesi Hazırlık: Sedat Ateş

Film: Doruk Grafik Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd. Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-189-3

Max Horkheimer
AKIL TUTULMASI

İngilizce'den Çeviren ve Önsöz:

HORKHEİMER VE FRANKFURT OKULU

Orhan Koçak



METİS YAYINLARI

İçindekiler

Akıl Tutulması - Max Horkheimer

HORKHEİMER VE FRANKFURT OKULU

I -ARAÇLAR VE AMAÇLAR

II -ÇATIŞAN REÇETELER

III -DOĞANIN BAŞKALDIRMASI

IV -BİREYİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

V -FELSEFE KAVRAMI ÜZERİNE

HORKHEİMER VE FRANKFURT OKULU

"Felsefe, bir zamanlar işlevini yitirmiş, gününü doldurmuş olduğu düşünülen felsefe bugün hâlâ yaşamaktadır, çünkü onu gerçekleştirme fırsatı harcanmıştır. Felsefenin dünyayı yalnız yorumlamakla yetindiği ve gerçeklik karşısında boyun eğerek kendi kendini sakatladığı yargısı, bugün, dünyayı dönüştürme çabasının yenik düştüğü bir dönemde, ancak aklın yeni bir teslimiyetçiliği anlamına gelir"[1]. Max Horkheimer'in çalışma arkadaşı ve Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün ikinci yöneticisi T.W.Adorno'nun 1966'da yayımlanan ***Negatif Diyalektik***'i bu sözlerle başlar. Adorno, burada, 1830'ların Sol Hegelcileri'nin "felsefeyi gerçekleştirme" çağrılarına ve Marx'in Feuerbach üzerine 11. tezine kederli bir gönderme yaparken, Frankfurt Okulu'nun kendi yazgısını da özetler gibidir; dünyayı değiştirme çabaları yenik düştü, şimdi bir kez daha anlamak gerekiyor onu.

Frankfurt Okulu, I. Dünya Savaşı'yla açılıp Soğuk Savaş'la kapanan bir çağın ürünüdür. Dünya kapitalizminin bölgesel kayıplar verdiği ama yine de bunalımlardan deri değiştirerek, yeniden yapılanarak, güçlenerek çıktığı bir çağdır bu. "Can çekişen kapitalizm" teorilerinin, gerçekten can çekişmekte olan eski liberal kapitalizmle birlikte silinip gittiği bir çağ. Dünya değişmemiş, ama rekabetçi kapitalizm örgütlü tekelci kapitalizme dönüşmüştür. Kendisiyle birlikte emek-sermaye ilişkilerini, işçi hareketini, devrimci teoriyi de dönüştürerek.

***

Frankfurt projesi Felix Weil adlı solcu bir doktora öğrencisiyle başlar. Arjantin'de servet yapmış liberal bir tahıl tüccarının oğlu olan Weil, Rus devriminin etkisiyle Marksizm'e yönelen genç Alman aydınlarından biridir. Sosyalist ekonominin kuruluş sorunlarıyla ilgili

1. T.W.Adorno, *Negative Dialectics,* New York 1973, s. 3.

bir tez yazmış ve tez, okul dışında, Alman KP'sinin teorisyenlerinden Karl Korsch tarafından yayımlanmıştır. Weil, babasının imkânlarını çeşitli radikal girişimlerde kullanmak istemektedir. Bunların ilki, 1922'de toplanan "Birinci Marksist Çalışma Haftası" olur. Bir seminerler dizisinin ilki olarak tasarlanan bu toplantıya katılanlar arasında Macar KP'sinden György Lukács, Alman KP'sinden Kari Korsch, Kari Wittfogel ve geleceğin ünlü Sovyet casusu Richard Sorge'nin yanı sıra, Frankfurt Okulu'nun gelecekteki

idari müdürü Friedrich Pollock da vardır. Projenin amacı, Weil'in deyişiyle, "Marksizm içindeki çeşitli akımlara bir tartışma imkânı vererek 'doğru' ya da 'saf bir Marksizm'e ulaşmak"tır[2].

İkinci bir seminer yapılmaz. Ama Weil, babasını ve Frankfurt Üniversitesi yönetimini, üniversite bünyesi içinde yarı özerk bir araştırma kurumu düşüncesine ikna eder. Araştırma konuları arasında işçi hareketinin ve o yıllarda güçlenmekte olan anti-semitizmin tarihi olacaktır. Kurumun müdürlüğüne Viyana Üniversitesi'nden hukuk ve iktisat hocası Carl Grünberg getirilir ve böylece bir Alman Üniversitesi'ne tarihte ilk kez bir Marksist girmiş olur. Grünberg, partisiz ama ortodoks Marksizm'e bağlı bir teorisyendir ve uzunca bir süredir, "Grünberg Arşivleri" diye anılan bir dergi çıkarmaktadır. Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün 1923'te kurulmasıyla birlikte, "Arşiv" Enstitü'nün dergisi olarak yayımlanmaya başlar. Enstitü'nün maaşlı üyeleri arasında Sorge, Wittfogel, Franz Borkenau gibi isimlerin yanında, Marksist iktisatçı Henryk Grossmann, Pollock ve yeni felsefe doçenti olmuş Max Horkheimer de bulunmaktadır. Enstitü dergisinde bu yıllarda Korsch'un ***Marksizm ve Felsefe***”si ile Lukâcs'ın "Moses Hess ve İdealist Diyalektiğin Sorunları" yazısı gibi felsefi metinlere yer verilmekle birlikte, asıl çalışma alanı ekonomi politik, güncel iktisat ve işçi hareketi tarihidir. Grünberg, Enstitü'yü o yıllarda sertleşmeye başlayan sol-içi tartışmaların uzağında tutmaya çalışmaktadır. Bu süre içinde Moskova'da henüz temizliğe hedef olmamış Riazanov'un yönetimindeki Marx-Engels Enstitüsü’yle bağlantı kurulur. Pollock 1927'de sosyalist ekonominin işleyişini "yerinde incelemek" için Riazanov'un davetiyle Moskova'ya gider. Burada, Riazanov'un aracılığıyla, Bolşevik Partisi içindeki çeşitli muhalefet temsilcileriyle görüşür. Döndüğünde yazdığı

2. Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston 1973, s. 5.

metinde, Sovyet toplumu üzerine yargılardan sanki kasıtlı olarak kaçınmış ve kendini Sovyet planlamasının teknik sorunlarıyla sınırlamıştır. Grünberg, bir hoşnutsuzluğu gizleyen bu abartılmış nesnellikten hoşlanmaz. Horkheimer'in o yıllarda yazdığı Nietzsche tarzı özdeyiş ve notlardan oluşan ***Alacakaranlık*** adlı kitabındaki şu pasaj, Pollock'un duygularını da dile getiriyor olmalıdır: "Emperyalist dünyanın anlamsız adaletsizlik ve zalimliğini görebilen kişi, Rusya'da olup bitenleri, bu adaletsizliğin üstesinden gelmek için girişilmiş acılı ama ilerici bir çaba olarak görecek ya da en azından, yüreği çarparak, bu çabanın hâlâ sürüp sürmediğini

soracaktır. Eğer görüntüler bu soruya olumsuz bir cevap veriyorsa, o zaman da umudunu kesmeyecektir: tıpkı bir kanser kurbanının kanser tedavisiyle ilgili her türlü habere sarılması gibi..."[3]

Grünberg 1929'da emekliye ayrılır. Ertesi yıl, akademik açıdan en kıdemli üye olan Horkheimer onun yerine atanır, Pollock da idari müdür olur. Horkheimer, Enstitü'nün çalışmalarına farklı bir yön vermeye kararlı olduğunu "Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevleri" başlıklı açılış konuşmasında ortaya koyar. Toplumsal felsefe, Horkheimer'e göre, insanların durumunu "tekil bireyler olarak değil, bir topluluğun parçaları olarak yorumlama" çabasıdır. Konusu da, "herşeyden önce, ancak insanların toplumsal hayatıyla bağıntılı olarak anlaşılabilecek olgulardır: devlet, hukuk, ekonomi, din, kısaca insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürü"[4]. Horkheimer, Alman idealizminin gelişimi içinde toplumsal felsefenin kısa tarihçesini verirken, Enstitü'nün gündemini de tanımlar. Toplumsal felsefe, bir proje olarak Kant'la başlamıştır. Kant, devlet, ekonomi ve din gibi toplumsal varlık biçimlerini bireysel özne üzerinde temellendirmeye çalışmıştır. Daha sonra Fichte bireyle toplum arasındaki uzaklığa dikkati çekmiş ama sorunun çözülme imkânı ancak Hegel'in tarihsel diyalektiğiyle belirmiştir. Hegel, tikel ile genel, ya da parça ile bütün arasında bir dolayım kurmaya çalışmış ama o da sonunda parçayı bütün içinde, maddeyi tin içinde eritmekten kaçınamamıştır. Bununla birlikte, geriye miras olarak, bu ***diyalektik dolayım*** düşünce

3. Aktaran Jay, *a.g.y.*, s. 19-20.

4. Akt., David Held, *Introduclion to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Londra 1980, s. 412.

sini bırakmıştır: bu, parça ile bütünün, birbirlerinin yerine geçmeden, birbirleriyle barışma, uzlaşma umududur. Ama Hegelci uzlaşma umudu, tarihsel gelişimle birlikte çökmüştür. Bilimin, teknolojinin ve sanayinin gelişmesiyle birlikte, Hegel'in önerdiği türden bir felsefi dolayıma duyulan ihtiyaç ortadan kalkmıştır; teknik, herhangi bir kavramsal aracılığa gerek duymadan, istenen sonuçlan vermektedir. Ne var ki tarih, bu liberal yanılsama noktasında da durmamış, sanayinin ve insanlığın başarısının gerçekte sömürünün azgınlaşması anlamına geldiği görülmüştür. Bu durumda, bir Schopenhauer, kötümserliğin zaferini, insani açıdan anlamsız bir toplum düzeninin zorunlu sonucu olarak kutlayabilmiştir. Ve bireyle

toplum arasındaki çelişkinin aşılmamış olduğunun görülmesiyle, toplumsal felsefe ihtiyacı yeniden gündeme gelmiştir. Horkheimer'e göre, Max Scheler, Nikolai Hartman ve Heidegger gibi varlık ve varoluş filozofları, bu ihtiyacın semptomlarıdır: "Bugün toplumsal felsefe, bireysel mutluluk arayışları içinde kısılıp kalmış hayata yeni bir anlam verilmesi özlemiyle karşı karşıyadır. Toplumsal felsefe, umutsuz bireyi anlamlı bütünlükler içine yerleştirme yönünde gösterilen felsefi ve dinsel çabaların bir parçası olarak görünmektedir."[5] Ama ampirik varoluşu bütün bütüne terkederek Ruh ya da Kavim gibi hayali tasarımlara kaçan akıl-dışıcı eğilimler bu "yeni anlam"ı vermekten ya da söz konusu özlemin ortaya çıkma nedenlerini kavramaktan acizdirler. Kantçı bireyciliğin yeniden canlandırılması da mümkün değildir. Geriye, Horkheimer'in bu ilk resmi akademik konuşmada adını koymaktan kaçındığı Marksizm kalmaktadır.

Horkheimer, konuşmasında, Marksizm'in ekonomist yorumuna ve her türlü ampirik araştırmayı dışlayan dogmatizme karşı olduğunu belli eder. Ampirik çalışma gereklidir; ama bu, bilimin felsefeden bağımsızlaşması anlamına gelmemeli, tersine, felsefi sorunların somutlaştırılmasını ve her türlü somut çalışmada da bütünün sürekli göz önünde tutulmasını sağlamak olarak anlaşılmalıdır. Konuşmasının sonunda Horkheimer, Enstitü'nün uğraşacağı konuları daha açık olarak belirtir: "toplumun ekonomik hayatı ile bireyin psikolojik gelişimi ve dar anlamıyla kültürel değişmeler arasındaki karşılıklı ilişkiler (burada kültürden anlaşılan, sadece bilimin tinsel içeriği, sanat ve din değil, hukuk, adetler, moda, kamuoyu, spor, eğlenme-dinlenme biçimleri, yaşama

5. Dick Howard, *The Marxian Legacy,* New York 1977, s. 96.

tarzı v.b. olgulardır)"[6]. Horkheimer, bu üç süreç arasındaki ilişkinin incelenmesiyle "tikel varoluş ile tümel akıl, gerçeklik ve düşünce, hayat ve tin arasındaki ilişkiler" sorununun da bilimsel bir temele oturtulabileceğini belirtir. Enstitü yönetiminin değişmesiyle, araştırmaların ağırlığı da "altyapı"dan "üstyapı"ya, daha doğrusu bu ikisi arasındaki ilişkiye kaymıştır.

Bu kaymada, yeni Müdür'ün kişiliğinin de payı vardır. Horkheimer 1895'te varlıklı bir Yahudi ailenin içinde doğmuş, felsefe öğrenimi görmüş, Kant üzerine bir doktora tezi yazmıştır. Edebiyatla uğraşmış (yayımlanmamış iki roman), psikanalizle ilgilenmiş ve 1927'de kendisi de analizden geçmiştir. Felsefe ve insan bilimleri alanlarında Marx ve

Engels'den sonra gelen sosyalist aydınlar arasında eşine sadece Lu- kacs'ta rastlanan bir "tebahhür" sahibidir. Ama Lukacs'tan farklı olarak, aktif bir siyasal deneyi olmamıştır; böyle bir deneye en çok yaklaştığı dönem, 1918 Alman devrimci ayaklanmasından hemen sonra başlayan karşı-devrimci saldırı günleridir. Rosa Luxemburg'un başının taşla ezildiği bu dönemde, Horkheimer, üniversiteden arkadaşı olan Pollock'la birlikte, Alman devrimcilerini beyaz terörün elinden kurtarmak ve evlerde saklamak için çalışır. Bu yıllarda en çok etkilendiği Marksist önder de Rosa Luxemburg'dur.

Horkheimer'le birlikte Enstitü'de yeni bir kadro oluşur. Bunlar arasında en etkili olanlar, Heidegger'in eski asistanı, felsefeci Herbert Marcuse, psikanalist Erich Fromm, edebiyat sosyolojisi alanında çalışan Leo Löwenthal ve iktisatçı Pollock'tur. Adorno da kısa bir süre sonra Enstitü'ye girer. 1934'te Enstitü'nün ABD'ye göç etmesinden sonra bu kadroya iki siyasal bilimci katılacaktır: Otto Kirchheimer ve Franz Neumann. Frankfurt Okulu ya da "Eleştirel Teori" olarak bilinen düşünceler toplamı, bu kadronun, en çok da Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin ürünüdür. 1936'da yardımcı üye olan Walter Benjamin de, Adorno üzerindeki etkisiyle, Frankfurt Okulu'nun "negatif diyalektiğinin" oluşmasına katkıda bulunur.

Hepsi Yahudidir bu Orta Avrupalı aydınların. Hepsi de sosyalistliklerini hoşgörüyle karşılayan liberal ailelerin çocuklarıdır; ailelerinin görece müreffeh hayatı, baba mesleği ticaretten uzak kalarak akademik- kültürel çalışmalara dalma imkânı vermiştir hepsine. Sadece üçü aktif

6. Howard, *a.g.y.*, s. 98.

politikaya girmiştir: Kirchheimer ile Neumann Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin sol kanadına bağlıdır, Marcuse ise denizci olarak katıldığı I. Dünya Savaşı sırasında Sosyal Demokrasi'nin en sol (En- ternasyonalist Sosyalistler) hizbine üye olmuş, 1918 devrimi sırasında asker konseyine seçilmiş, Sosyal Demokrasi'nin karşı devrimi desteklemesi üzerine politikadan uzaklaşmıştır.

Horkheimer, Enstitü'nün politikayla ilişkisini, 1932'de Okul'un yeni yayın organı ***Zeitschrift für Sozialforschung'un*** (Toplumsal Araştırma Dergisi) ilk sayısına yazdığı önsözde şöyle açıklar: "Dergide yayımlanan yazılar çoğu zaman hipotetik bir nitelik taşıyacaktır... Çoğunun yanlış

olduğu da görülebilecektir ilerde; ama böyle bir beklenti, çeşitli bilimlerin yöntemlerini bugünün toplumunun çelişkilerine uygulamaktan ve böylece toplumsal hayatın işleyişi ve değişmesi açısından önemli olan bir kavramsallaşmaya ulaşmaktan alıkoyamaz bizi."[7] Horkheimer, Enstitü'nün çalışmalarını belirleyecek perspektifin toplumsal değişme olduğunu söylemektedir. Ama hemen ardından, "toplumsal araştırmanın, bilimsel ölçütlere uyma yükümlülüğüyle, politikadan farklı olduğunu" ekleyecektir. Bilim, Horkheimer'e göre, tarihsel olarak koşullanmıştır ve toplumsal sonuçlarından bağımsız olarak kendi başına bir amaç da değildir. Yine de teorik çalışmanın uymak zorunda olduğu işlemler, ölçütler vardır. Hem düşüncenin bir toplumsal ürün olduğunu bilmek, hem de doğruluğun görece olmadığını savunmak, pratiğin değişen koşullan içinde aklın hakemliğine dayanmak — bu görünüşteki çelişki, gergin bir zemberek gibi, Frankfurt Oku- lu'nun çalışmalarını eleştirel bir enerjiyle besleyecektir.

İlk sayıda, Horkheimer'in "Tarih ve Psikoloji" ve "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" adlı iki yazısının yanında, Henryk Gross- mann'ın Marx'ta kapitalizmin çöküşü sorunu üzerine bir yazısı, Lowenthal'in edebiyat sosyolojisinin görevlerine değinen bir yazısı, Adorno'nun müzik sosyolojisi üzerine bir denemesi ve Fromm'un Marksizm-psikanaliz ilişkisi üzerine bir incelemesi yer alır.

1932'de, Naziler'in ciddi bir tehdit haline gelişiyle, Enstitü'nün Paris'te bir şubesi açılır. Okul'un mal varlığı da Hollanda'ya aktarılır. 1933'te Hitler, "devlete düşman eğilimler beslediği" gerekçesiyle Ens- titü'yü kapatır, üyelerin çoğu hakkında tutuklama kararı çıkar. Ama bu

7. Howard, *a.g.y.*, s. 99.

arada Horkheimer ve arkadaşları da Paris'e geçmişlerdir. Fransız yönetiminin Alman mültecilerine fazla yardım etmeyeceği anlaşılınca, 1935'ten itibaren Frankfurtçular ABD'ye geçerler. Burada Columbia Üniversitesi'nde Robert Maclver gibi o dönemde radikal olan öğretim üyeleri, Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün yeniden kurulmasını sağlarlar. Dergi, 1941'e kadar, ***Studies in Philosophy and Social Science*** (Felsefe ve Sosyal Bilim İncelemeleri) adıyla hem İngilizce hem de Almanca olarak yayımlanır. Bu tarihte ABD'nin savaşa girmesi ve radikal girişimlerin kısıtlanmasıyla birlikte Frankfurtçular da dağılırlar. Fromm zaten 1930'ların sonunda gruptan kopmuştur. 1940'larda da Neumann ve Kirchheimer uzaklaşır. Marcuse, Dışişleri Bakanlığı'nın Almanya istihbarat dairesinde

çalışmaya başlar (bu, ilerde, bir "CIA ajanı" olarak suçlanmasına yol açacaktır).

Yine de oldukça verimli bir dönemdir bu. Horkheimer ***Akıl Tutulması'nı*** ve Adorno ile birlikte ***Aydınlanmanın Diyalektiği'***ni bu yıllarda yazmıştır. Bu son kitap, birçoklarına göre Frankfurt Okulu'nun başyapıtı, yine birçoklarına göre Okul'un anti-Marksizm'inin en açık delili, bazılarına göre de iki yazarın Schopenhauer tarzı neo-romantik bir kötümserliğe sapışlarının başlangıcıdır. Aynı dönemde Pollock ile Neumann arasında Faşizm, ABD'deki New Deal ekonomisi ve Sovyet ekonomisi üzerine önemli bir tartışma yer alır. Pollock'un bu üç sistemin de yeni bir "otoriter düzen"in biçimsel farklılıklarla ayrılan örnekleri olduğunu ileri sürdüğü iki yazısına, Neumann, Nazi ekonomisinin hâlâ tekelci kapitalizmin bunalımlarına gebe olduğunu savunduğu ***Behemoth*** başlıklı dev boyutlu kitabıyla cevap verir. 1950'de Enstitü'nün ortak çalışması olan ***Önyargı Üzerine Araştırmalar'ın*** Adorno yönetiminde hazırlanmış ilk cildi ***Otoriter Kişilik*** yayımlanır.

1950'lerin başında Horkheimer, Pollock ve Adorno, Batı Alman hükümetinin çağrısı üzerine Frankfurt'a dönerler. Marcuse, Neumann, Lowenthal ve Kirchheimer ABD'de kalmışlardır. 1953'te Enstitü yeniden kurulur. Horkheimer müdürlüğün yanı sıra iki yıl için üniversitenin rektörlüğünü de üstlenir. 1955'te Adorno da profesörlüğe yükseltilerek Enstitü yöneticiliğine getirilir. Horkheimer ve Pollock 1958'de emekli olurlar. 1960'ların ortalarında başlayan öğrenci radikalizmi, Frankfurt Okulu'nun uzun bir süredir unutulmuş yapıtlarını yeniden gün ışığına çıkarır. Enstitü'ye öğrenci hareketinden gelen gençler katılır. Ancak, ABD'de Löwenthal eski militan çizgisini sürdürür ve Marcuse, Yeni Sol'un en önemli temsilcilerinden biri haline gelirken, Horkheimer ile Adorno öğrenci radikalizmine çok mesafeli bir tutum alırlar. Horkheimer, İran Şahı'nın Almanya'yı ziyareti sırasında çıkan kanlı çatışmada öğrencilere açıkça cephe alır. Öğrenciler de Frankfurt Üniversitesi'nde düzenledikleri bir gösteriyle Frankfurtçular'ı yuhalarlar.

1968 Nisanı'nda, eski yazılarının toplandığı ***Eleştirel Teori*** başlıklı derlemeye yazdığı önsözde, öğrenci hareketi hakkındaki görüşlerini dile getirirken değişen siyasal tavrını da ortaya koyar Horkheimer: "Marx ve Engels'in öğretisi, toplumun dinamiğini anlamak için hâlâ vazgeçilmez olmakla birlikte, ulusların iç gelişmelerini ve dış ilişkilerini açıklayamamaktadır... Yaşadığımız çağ, bireyin göreli özerkliğinin son kırıntılarını da yok etme eğilimindedir. Liberalizmde

vatandaş, belli sınırlar içinde, kendi gizil gücünü geliştirebiliyordu; kendi yazgısını, belli sınırlar içinde, kendisi belirleyebiliyordu. Özgürlük ve adalet taleplerinin anlamı da bu imkâna herkesin sahip olması isteğiydi. Ne var ki, toplum değiştikçe, özgürlük ve adaletten birinin artışı, genellikle ötekinin azalışı anlamına gelmiştir... Teknolojinin kusursuzlaşması, alışveriş ve iletişimin genelleşmesi, nüfus artışı — bütün bunlar toplumu daha sıkı örgütlenmeye itmektedir. Muhalefet de, ne kadar çabalarsa çabalasın, karşı koymayı umduğu gelişmenin bir parçası haline gelmektedir. Yine de, bildiğini dile getirmek ve belki böylece yeni bir terörden kaçınabilmek, bugün hâlâ gerçekten yaşayan bir insanın hakkıdır. Günümüzün gençliğini harekete geçiren dürtülerin bir kısmını ben de paylaşıyorum: daha iyi bir hayat ve adil bir toplum isteklerini, bugünkü düzene ayak uydurmak istemeyişlerini... Ayrılığımız, gençlerin uyguladığı şiddetle ilgilidir, aslında güçsüz olan düşmanlarının işine yarayan, onları güçlendiren şiddetle. Bütün kusurlarına karşın, sarsak bir demokrasi bile bugün bir devrimin kaçınılmaz sonucu olacak bir diktatörlükten iyidir — bunu açıkça söylemek, doğruluk adına zorunlu görünüyor bana... Bireyin sınırlı, anlık özgürlüğünü gittikçe artan tehditlere karşı savunmak, korumak ve mümkün olduğu yerlerde de genişletmek, bugün bu özgürlüğe soyut eleştiriler yöneltmekten ya da umutsuz eylemlerle onu tehlikeye atmaktan çok daha acil bir görevdir. Bu koşullarda, sözüm ona özgür dünyayı kendi kavramıyla (özgürlük kavramıyla - ç.n.) yargılamak, ona karşı eleştirel bir tutum almak, ama yine de onu Stalinist ya da Hitlerci Faşizme karşı savunmak her düşünen insanın hakkı ve görevidir. Barındırdığı tehlikeli gizilgüce karşın, hem içte hem dıştaki adaletsizliğine karşın, özgür dünya şu anda hâlâ uzay ve zaman içinde bir adadır; bu adanın şiddet egemenliği okyanusunda yok edilmesi, eleştirel teorinin de bir parçası olduğu kültürün yok edilmesi anlamına gelir."[8]

Özgür dünya... Alman Spartakistleri'ne yardımla ve "emperyalist dünyanın anlamsız zulmüne" karşı isyanla başlayan siyasal/düşünsel kariyerini böyle noktalar Horkheimer. Ertesi yıl, 1969'da, Adorno ölür. 1973'te de Horkheimer'in kendisi ölür. Marcuse, 1979'a kadar yazmaya, konuşmaya, aramaya devam eder. Bugün Enstitü'nün sağ kalan tek eski kuşak temsilcisi, ABD'deki Lowenthal'dir.

*** * ***

Bu önsöz burada bitebilirdi. Başlangıç ve son. Karşı olduğu sistemlerin, devletlerin kayıtlarına böyle geçmiş olmalıdır Horkheimer. Parti- dışı, eleştirel bir Marksizm'den Soğuk Savaş ideologluğuna, nokta. Ama bu, Marx'ı da Gulag'la değerlendirmeye benzer.

Hegel, ***Fenomenoloji***'nin önsözünde, bir felsefe çalışmasında sonuçla o sonuca varmak için geçilen yol arasındaki ilişkiyi tartışır. "(Felsefe yapıtının) asıl konusu, sadece varılmak istenen hedeften ibaret değildir: konunun işlenmesi, gelişmesi de vardır. Somut bütünlük, sadece elde edilen sonuçtan ibaret değildir: sonuçla birlikte ona varma süreci de vardır. Hedef, kendi başına, cansız bir tümeldir... Çıplak sonuç da, sistemin cesedidir sadece, yönlendirici eğiliminden uzak düşmüş cesedi."[9] Bu düşünceler, teleolojik bir yorumdan kaçınmak koşuluyla, yalnız tek yapıt için değil, okullar, siyasi akımlar ve toplumsal hareketler için de geçerlidir. Marx'i Gulag'la, Pol Pot'la yargılayanlar çoğalıyor. Ama geçmişte Gulag'ı Marksist açıdan yargılayanlar vardı. Bugün de olabilir.

Ahmet Hamdi Tanpınar, "firari hakikatlerden söz eder. Louis Althusser, Bolşevikler'in 1920'lerdeki politikasını tartışırken, "doğrusu

8. Max Horkheimer, *Critical Theary,* New York 1982, s. vii-ix.

9. G.W.F.Hegel, *The Phenomenology of the Mind,* New York 1967, s. 69.

olmayan yanlışlar" deyimini kullanır, kendi doğrularından uzak düşmüş yanlışlardır bunlar. Walter Benjamin de Alman yazar Gottfried Keller'in "doğru bizden kaçıp gidemez" sözünü kıyasıya eleştirir. Bir de düşkünler evi düşünülebilir: bir odasında iki sağır oturmaktadır; daha yaşlı olanı ötekinden, yan odadan lazımlığı almasını ister. Genç sağır, yine bir sağırın bulunduğu yan odaya geçer ve "ihtiyar, bahçeye çıkmak için paltoyu istiyor" der. Üçüncü sağır, yatağının altından lazımlığı alır, öbür odada bekleyen ihtiyara götürür.

Pamuk ipliğiyle... Adorno, ***Negatif Diyalektik*** 'te, felsefenin sadece başlangıç ve sonlardan dem vurmasından, hareketin kendisinden ve izlediği yoldan hiç söz etmemesinden yakınırken, doğrunun "kırılabilirliğine, incinebilirliğine" dikkat çeker: "Doğru, tözünün zamana bağlı olmasından ötürü, havada asılı kalmış, kırılabilecek birşeye benzer... Felsefe, doğrunun yitirilemeyeceği avunusunu bir yana bırakmalıdır. Metafızikçilerin geveleyip durdukları o uçuruma — kaypak sofizmin uçurumu değil, deliliğin uçurumudur bu— atlaya- mayan bir doğru, kendi kesinlik ilkesi gereğince, eninde sonunda bir totolojiye dönüşür... Açık düşüncenin, keyfiliğe düşme tehlikesine karşı hiçbir güvencesi yoktur... Felsefede, kesinlik kavramının işlevinin tersine döndüğünü görüyoruz. Bir zamanlar dogmaları altetmek için kullanılan bu ilke, bugün her türlü beklenmedik

olaya karşı bizi koruyacak bir bilginin sosyal sigortası olmuştur. Öyle ya, itiraz edilemeyecek bir şeyin başına hiçbir şey gelmez."[10]

Eski doğrulara pamuk ipliğiyle bile bağlı olmadığımız bir dünyada, kesinlik tutkusu, nevrotik bir güvenlik ihtiyacının son sığınaklarından biri olmalı. Gördük; bir doğru, dolambaçlı serüvenini yanlışlara karışarak da tamamlayabiliyor. Dinlerin, Aydınlanma'nın, eski devrimlerin tarihinden gördük. Adorno, ***Minima Moralia'da,*** "yanlış bir hayat doğru yaşanamaz" der. Bu söz, bir aczin kabullenilmesi olarak yorumlanabilir. Ama "aciz" olan sadece özne değil, özneyi de içine alan nesnedir: yanlış hayat. O zaman, Adorno'nun, başına hiçbir şey gelmeyeceği için kısırlığa, evde kalmaya mahkûm doğruların güvenliği içinde soyutlaşmaktansa, yitip gitmek pahasına hareket eden, sağa sola savrulan, değişme ve değiştirme hakkını saklı tutan açık bir felsefeyi savunduğu da söylenebilir. Tarihsel doğru, düşüncelerle gerçeğin

10. Adorno, *a.g.y.*, s. 34-35.

çarpışmasından, sürtüşmesinden doğar; bir sürtüşmeden çıkan gıcırtı, oluşan doğrunun hep kaçan, hep bizi çağıran atonal sesidir,

Horkheimer, eski bir yazısında doğruluk sorununu tartışırken şunu sorar: "Dinsel ve idealist felsefe okurlarının öne sürdüğü gibi nihai bir doğruyu kabullenmek, ya da her teorinin sadece 'öznel' olduğunu, yani bir kişi, bir grup, bir dönem veya bir tür olarak insanlık için geçerli olduğunu ama nesnel doğruluktan yoksun olduğunu kabul etmek — önümüzdeki seçenekler sadece bunlar mı? Burjuva düşüncesi diyalektik yöntemi geliştirirken, bu çatışkıyı aşma yönünde en iddialı adımını atmıştır... Diyalektikte, somut içeriklerin koşullu ve bağımlı olduğu kabul edilir ve her türlü 'nihai' doğru kesin olarak 'olumsuzlanır', ama bu, kısmi ve koşullu doğruların bir süzgeçte elenmesi ve saf bilgiye varılması anlamına gelmez... olumsuzlanmış her görüş bilginin ilerleme sürecinde bir doğruluk ânı olarak korunur."[11]

Geçmişin doğruları bugünün yanlışlarına dönüşürken geride belli belirsiz bir kımıltı kalır. Tarihin treninden düşmüş, sakatlanmış, erksiz- leşmiş bir doğruluk hayaletidir bu. Bizi uğraştırmaya devam eder. Ve sezeriz: dayanıklılığını yenilgisinden almıştır.

**** ***

Horkheimer’in bireysel özgürlüklerle, liberalizmle ve "hür dünya" ile

ilgili sözleri, yaşadığımız ülkede çok yandaş bulur bugün. Sol'un yenilgisini izleyen karanlık dönemden sonra neo-liberalizmin güçlenmesi şaşırtıcı da değildir. Ama dikkat: Horkheimer ö yazıda, "hür dünya" ile ilgili sonuçlarını hemen kabul edebilecek fazlaca gönüllü yandaşlarla değil, kendisiyle aynı çıkış noktasını paylaşan, düşüncesinin gelişim sürecini şöyle ya da böyle izlemiş olan ama vardığı noktayı kabul etmek istemeyen militanlarla konuşuyordu. Şimdi, bu insanlar, bütün Almanlıkları'na karşın, Horkheimer'in teorik enkazı içinde kımıldamaya devam eden adalet ve özgürlük isteğini farketme- miş olabilirler mi? Bu isteğin, Horkheimer'in "sözüm ona özgür dünyası" da içinde olmak üzere her türlü gerçekleşmiş özgürlüğü aşacağını, göreceleştireceğini ve somut özgürlüğün gerçekleşmesinin

11. Horkheimer, "On the Problem of Truth", *The Essential Frankfurt School Reader*, der: Andrew Arato ve Eike Gebhardt, New York 1978, s. 413-414.

de sonuçta buna bağlı olduğunu bilmiyor olabilirler mi?

***

Frankfurt Okulu, I. Dünya Savaşı'nı izleyen Hegelci Marksizm'in mirasçısıdır. Savaşın yıkıntıları içinde doğan ve bir an, kısa bir an, Avrupa'nın yazgısını değiştirecekmiş gibi duran ***işçi konseyleri***, bugün daha çok "Batı Marksizmi" olarak adlandırılan Hegelci Marksizm'e gelişme ortamı sağlamıştır.

Lukacs, Gramsci, Korsch — 1920'lerin başında, bu üç kişi, birbirlerinden bağımsız olarak, Marksizm'in Kautskyci/Plehanovcu yorumuna karşı diyalektiğin Hegel'deki köklerini ve teori-pratik birliğini öne çıkaran bir Marx yorumu öneriyorlardı. Üçü de 1919-1920 yıllarında çeşitli konsey hareketleriyle bağlantı içinde olmuştu. Lukacs, 1919 devriminde kurulan kısa süreli Macar Sovyet Cumhuriyeti'nin Kültür Bakanı'ydı; Gramsci, Torino işçi konseylerinin başlıca teorisyeniydi; Korsch, 1918 devriminden sonra işçi konseylerinin başlattığı sosyalizasyon projesi içinde yer almış, 1923'te Thuringia eyaletinde kurulan Sosyal Demokrat/Komünist hükümete KP temsilcisi olarak girmişti. Öte yandan, Marksizm üçü için de bir ekonomi politik eleştirici olmanın ötesinde, hatta bir sosyal devrim teorisi olmanın da ötesinde, bir kültürel kurtuluş hareketiydi. Üçü de Avrupa uygarlığının I. Dünya Savaşı'ndan önceki çıkmazıyla didişirken sosyalizme geçmişlerdi. Sosyalist devrimi, evrensel kültürün yadsınması ve kurtarılması olarak da görüyorlardı. Bu yüzden, kendi teorilerini,

Marksizm'i kaba bir sosyal Darwinizm'e indirgeyen II. Enternasyonal liderlerine karşı sert bir polemik içinde geliştirdiler.

Savaştan önceki Sosyal Demokrasi, 1891 Erfurt Programı'ndan beri, görünüşte birbirine karşıt iki bakış açısına indirgemişti sosyalizmi. "Ortodoks Marksizm" denilen Kautsky/Plehanov yorumunda, sosyalizm, kapitalizmin nesnel hareket yasalarının tarihsel olarak zorunlu sonucuydu ve mülkiyet sisteminin değişmesiyle bütün toplumsal/kültürel sorunlar kendiliğinden çözülmüş olacaktı. Bu ekonomist anlayışa tepki olarak doğan Bernstein revizyonunda ise, sosyalizm, Fransız devriminden miras kalan ama kapitalizmde bir türlü gerçekleşmeyen adalet ve eşitlik gibi ahlaki ideallerin uygulamaya konulmasıydı. Adil düzen, ekonomik ve siyasal reformların yavaş yavaş birikmesi sonucunda ortaya çıkacaktı.

Bu iki anlayış birbirine karşıt görünür; oysa o dönemde çok iyi tamamlıyorlardı birbirlerini. Kautsky ve Plehanov gibi teorisyenler, ekonominin ve tarihin nesnel gidişatıyla uğraşıyor, burjuva bilim çevrelerinden gelen "ideolojiklik" eleştirisine karşı Marksizm'in bir bilim olarak saygınlığını savunuyor ve bir yandan da teorik mirasın bekçiliğini yaptıklarını düşünüyorlardı. Ama nesnelci teorilerinin, gündelik pratik içinde bir sonucu olmuyordu. Bu pratik, teoriyle çokça ilgilenmeyen parlamenterler ve sendikacılar tarafından yürütülüyordu ve Bernstein da bu kesimin sözcülüğünü üstlenmişti. Bu işbölümüne iki taraf da razıydı. SPD liderlerinden Ignaz Auer'in Bernstein'a yazdığı mektuptaki sözleri, bir siyasi incelik örneğidir: "Sevgili Ede, bu senin söylediğin şeyler söylenmez, yapılır."

Söz bizim, eylem sizin... Teoriyle pratik arasındaki bu uzaklık, ekonomizmle ahlakçılık arasındaki ortak felsefi zemini gösterir aslında. İki taraf da Marx'ın teorisindeki öznel boyutu yanlış değerlendiriyor, özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkiyi, bunların birbirinden doğduğu düşüncesini reddediyordu. Marx'ın maddeci diyalektiğinin iki ânı, iki eşdeğerli boyutu vardır. Marx ilkin Hegel'in idealizmini eleştirmiş, bilinç denilen şeyin insan bilinci olduğunu ve toplumsal gerçeklik içinde, onun bir parçası olarak yer aldığını söylemişti. İkinci adımda da Feuerbach'ın felsefi maddeciliğini eleştirmiş, felsefenin nesnesi olan varlığın insani ve toplumsal gerçeklik olduğunu, soyut, doğal bir varlık olmadığını söylemişti. Başka bir deyişle, bilinç, insanların bilinciydi, ama varlık da bilinçli, toplumsal varlıktı. ***1844 El- yazmaları***'nda şöyle der: "Düşünce ve varlık gerçekten ***ayrıdır*** birbirinden, ama aynı zamanda birlik içindedirler."

Bilinçle varlığın, özneyle nesnenin diyalektik birliği, bu iki öğenin de ***gerçek*** olduğunun kabul edilmesine bağlıdır: biri, ötekinin gölgesi değildir.

Ne var ki, Marx'ın Descartes'dan Feuerbach'a kadar sürüp gelen bir felsefi soruna, yine felsefe içinde nihai bir çözüm getirdiğini düşünmek, bu tarihsel diyalektiğe aykırı bir sonuç olur. Şu: bilinç ile varlığın, kavram ile içeriğinin, özne ile nesnenin diyalektik birliğinin öne sürülebilmesi için, belirli tarihsel koşulların gerçekleşmiş olması gerekir. Bu koşullar gerçekleşene kadar, böyle bir felsefi doğruluk, "havada asılı kalmış, kırılabilecek birşeye" benzer. Güzel, keskin, belki şiddetli, ama güçsüzdür.

Kapitalizmde özne ile nesne gerçekten kopuktur birbirinden. İnsanların ürünleri, yaşama ve yaratma güçleri, yabancı bir güç olarak karşılarına dikilir. Bilinç, bilim, bu yabancı varlığı dışardan anlayabilir, belki çözümleyebilir, ama içerden yaşayamaz. Bu yüzden, bilinçle madde arasındaki ilişkiyi açıklama çabaları, 19. yüzyıla kadar, hep birinin ötekine indirgenmesiyle, çökertilmesiyle sonuçlanmıştır. Marx, ***1844 Elyazmaları'***nda ve ***Kutsal Aile'***de, bütün toplum için geçerli olan bu genel yabancılaşmanın proletaryanın durumunda özellikle yoğunlaştığını, onu harekete geçiren bir gerilim kazandığını anlatır. İşçi hareketi, felsefenin bilinçle varlığı barıştırma vaadini yerine getirecek olan tarihsel etmendir. Proletarya, üretme gücüyle toplumun öznesidir; ürettikleri ve hedef olduğu sömürüyle de nesnesi.

İşte, kapitalizmin 1880'lerden sonraki görece rahat (kapitalist ülkeler için rahat) büyüme ve genişleme dönemine denk düşen II. Enternasyonal Marksizmi'nde yitirilen, özne ile nesne, teori ile pratik arasındaki bu diyalektik ilişkidir. Kautsky'nin kaba determinist modelinde, ekonomi, öznesiz işleyen ve kapitalizmin çöküşüne varan bir nesnel cihaz olduğu için, devrimi beklemekten başka yapacak birşey yoktur. Bernstein'ın voluntarizminde ise, maddi gerçeklikten doğmamış olan bazı saf zihinsel ahlaki idealler topluma dışardan uygulanır. İkisinde de tarihin bilinçsiz, bilincin de tarihsiz olduğu zımnen kabul edilir.

I. Dünya Savaşı'nın hemen ardından Rusya'da, Almanya'da, İtalya'da ve Macaristan'da ortaya çıkan ve işçileri parti bağlantılarının ötesinde birleştiren sovyet veya konsey tipi kurumlar, Lukács, Korsch ve Gramsci gibi teorisyenler için (bunlara, bir önceki kuşaktan, Rosa Luxemburg ve Pannekoek gibi, devrimin "tinsel" boyutunu vurgulayan eski Marksistler'i de eklemek gerekir) yeni ve somut bir ***kolektif özneyi*** temsil ediyordu.

Varolan partilere rağmen ya da onların dışında kurulan işçi konseyleri, çalışanların kendi yazgılarını belirleme çabalarını cisimleştirirken, siyaset ile ekonomi ve yönetenlerle yönetilenler arasındaki kopukluğu gidermeye, insan bilincine toplumsal değişmede kurucu bir rol vermeye yöneliyordu. II. Enternasyonalin pasif maddeciliğiyle bu yeni oluşumu değerlendirme imkânı yoktu. Yalnız Sosyal Demokratlar değil, yöntemsel temeller açısından Kautsky ve Plehanov'un mirasçısı olan Bolşevikler de, gerek 1905'te gerekse 1917 Şubatında ortaya çıkan sovyetlere uzun süre kuşkuyla bakmışlardır. Oysa, bilince kurucu bir rol yükleyen Alman idealizminin etkisi altındaki Lukács, Gramsci ve Korsch, devrimde öncelikle bu yeni yapıyı görmüşlerdir. Gramsci, 1917 devrimini ***"Kapital***'e karşı devrim" olarak kutlarken, işçilerin kendiliğinden eyleminin hem kapitalizmin hareket yasalarını aştığını (ekonomist yoruma göre, Rusya gibi geri bir ülkede devrim imkânsızdı), hem de kendi otoritelerini Marksizm bekçiliği üzerine kuran II. Enternasyonal liderlerine karşı bir yanıt olduğunu söylüyordu.

Bu üç düşünür içinde, Frankfurt Okulu açısından en önemli olanı, onlarla aynı kültürel arka planı (Alman romantizmi) paylaşan Lu- kacs'tır. Lukács için devrim, Kant'ın formüle ettiği sorunu çözüyor, bir nesnel gerçeklik olarak özgürlük ile insanın kendi yarattığı bir gerçeklik olarak özgürlüğü birleştiriyordu. Nesnel gelişme, insanlığı sosyalizm ve barbarlık seçenekleriyle karşı karşıya bırakmıştı; ama bu seçenekler karşısında bir karara varan da somut insanlardı. Bu kararı veren proletarya, Lukacs'a göre, özgürlük isteğinin sadece "keyfi", "öznel" bir kapris olmadığını göstermiş, özgürlüğü nesnel gerçeklik içinde kendisi yaratmıştı. Teori ile pratiği birleştiren proletarya, tarihin özdeş özne-nesnesiydi.

Tarih ve Sınıf Bilincinde şöyle der: "Marx, teori ile pratik arasında bir ilişki kurulmasına imkân veren koşulları açıkça tanımlamıştır. 'Düşüncenin kendini gerçekleştirmeye çabalaması yetmez, gerçeklik de düşünceye doğru çaba göstermelidir'... Ancak bilinç gerçeklikle böyle bir ilişki içinde olduğu zaman, teori ile pratiğin birleşmesi mümkün olur. Ama bunun olması için, tarihsel sürecin gerekli sonuca (insanların iradeleri tarafından kurulan ama insan kaprisine bağlı olmayan bir sonuçtur bu) doğru attığı ***belirleyici adım,*** bilincin doğuşu olmalıdır... Ancak bir sınıfın kendini anlamasının bir bütün olarak toplumu da anlamasıyla bir olduğu, yani o sınıfın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olduğu bir tarihsel durumda... ancak böyle bir durumda teori ile pratiğin birliği mümkün olur. Böyle bir durum,

proletaryanın tarih sahnesine girişiyle ortaya çıkmıştır."[12]

Lukács, aynı yazıda, Engels'in diyalektiğini de bu noktadan eleştirir:

12. György Lukács, *History and Class Consciousness,* Londra 1971, s. 2-3.

"Engels, diyalektikteki kavram oluşturma yollarıyla 'metafizik' yöntemleri karşılaştırır. Diyalektikte, kavramların (ve temsil ettikleri nesnelerin) kesin çizgilerinin eridiğini belirtir. Diyalektiğin, hiç durmadan bir tanımdan ötekine geçiş süreci olduğunu söyler. Tek-yönlü ve katı bir nedenselliğin yerine etkileşimin vurgulanması gerektiğini belirtir. Ama hiçbir yerde, ***özne ile nesnenin tarihsel süreç içindeki diyalektik ilişkisinden*** söz etmez. Oysa, ne kadar 'akışkan' kavramlar kullanmaya çalışırsak çalışalım, bu ilişki yoksa diyalektiğin devrimci bir diyalektik olması da imkânsızdır. Çünkü böyle bir ihmal, her türlü metafizikte nesnenin dokunulmadan ve değiştirilmeden kaldığını ve bu yüzden düşüncenin de seyredici düşünce olarak kaldığını ve pratikleşemediğini görememek demektir. Oysa diyalektik yöntem için temel sorun, ***gerçekliği değiştirmektir***."

Lukacs'ın "özne-nesne ilişkisi", Stalin ya da Politzer'in felsefe el-kitaplarında sıralanmış bulunan ve hem tarih hem de doğa için geçerli olan "evrensel diyalektik yasalara" eklenecek bir yeni yasa değildir. Tersine, Lukacs, Engels'de değindiği hatanın böyle bir evrensel diyalektik anlayışından kaynaklandığını belirtir: "Engels'in diyalektikle ilgili açıklamasının doğurduğu yanılgılar, onun da —Hegel'in yaptığı yanlışı tekrarlayarak— yöntemi doğaya da uygulayacak ölçüde genişletmesinden kaynaklanır. Ne var ki diyalektiğin canalıcı öğeleri —özne ile nesnenin etkileşimi, teori ve pratiğin birliği, düşüncedeki değişmenin kategorilerin altında yatan gerçeklikteki değişmelere bağlı olduğu, vb.— doğa hakkındaki bilgimizde böyle şeyler yoktur."[13]

Lukacs'ın kitabının yayımlanışı, bütün Avrupa ülkelerinde konsey deneylerinin ardarda yenik düştüğü, Bolşevik Partisi içinde dünya devriminden ve özellikle Alman devriminden hiçbir şey beklemeyen bir hizbin iktidarı ele geçirdiği ve tüm Komintern'de bir teorik pıhtılaşmanın başladığı 1923 yılına rastlar. Ve böyle bir ortamda da Lukacs hakettiği yanıtı almakta gecikmez. Komintern'in 1924'teki 5. Kongresi'nde, Zinoviev ilk çıkışı yapar: "İtalya'da Yoldaş Graziadei... Marksizm'e cephe alan bir kitapla ortaya çıkıyorsa, bu cezasız kalamaz. Yoldaş Lukacs da aynı şeyi felsefi ve sosyolojik düzeyde yaptığında, bunu da hoş göremeyiz... Alman partisi

içinde de benzer bir akım vardır. Yoldaş Graziadei bir profesördür. Korsch da bir profesördür, (sıralardan sesler:

13. Lukacs, *a.g.y*s. 24.

Lukacs da bir profesör!) Eğer Marksist teorileriyle birlikte aramıza böyle birkaç tane daha profesör girerse, işimiz zor demektir."[14] İki nokta gözden kaçamaz: Komintern, henüz, devrimcileri açık ihanet ve ajanlıkla suçlama ve cezayı fiili olarak verme noktasına gelmemiştir; görüşleri arasında yüz seksen derece farklılık olan insanları (Graziadei, Marx'ın değer teorisine Bernstein tarzında karşı çıkan klasik bir revizyonistti) aynı kefeye koyarak çürütme ve "entelektüelliği" bir suçlama aracı olarak kullanma teknikleri gündeme girmiştir (Lukacs ve Korsch "profesör" değillerdi, üniversiteyle bir ilişkileri yoktu).

Doğa ile tarih arasındaki herhangi bir ayrım, Komintern'de kuşkuyla karşılanmaktadır. Böyle bir ayrım, tarihsel yasaların doğa yasaları kadar bilimsel bir kesinlikle saptanamayacağını ve bu yüzden de, beklenmedik durumlarda insan müdahalelerinin geçerli olabileceğini düşünmek demektir. Oysa Sovyet Marksizmi'nde egemen izlek, insanların kendilerini değişmez ve evrensel temel yasalara uyarlamalarıdır: "İster doğal bilimin yasaları olsun, isterse ekonomi politik yasaları, Marksizm, bilimin yasalarını insanların iradelerinden bağımsız olarak kendi başına işleyen nesnel bir sürecin yansıması olarak kavrar. İnsanlar bu yasaları keşfedebilir, araştırabilir... ama değiştirmeleri ya da ortadan kaldırmaları imkânsızdır."[15]

Böylece Sovyet Marksizmi, siyasal taktikler dışında hiçbir zaman çok uzaklaşmadığı II. Enternasyonal'in sosyal Darwinizmi'ne geri dönüyordu. Sorun, büsbütün teorik de değildi. Lenin'in ilk yazılarında, örneğin ***Popülizmin İktisadi Muhtevası'nda,*** Marx'ın Malthus eleştirisini temel alan ve doğa ile toplum yazıları arasındaki farklılığı belirten bölümler az değildir. Ama sonuçta Sovyet Marksizmi, Lenin'in bu yazıları ya da Hegelci ***Felsefe Defterleri*** üzerine değil de, "bilincin tjıad- deyi yansıttığı" noktasında kalan ***Materyalizm ve Ampiriokritisizm*** üzerine kurulmuşsa, bunun felsefi gelenek ötesinde tarihsel nedenleri de olmalıdır. Belirleyici olan, Avrupa'daki devrim dalgasının düşmesiydi. Bu durum, insan müdahalesini ve "pratik eleştirel faaliyeti" en aza indiren ve doğa bilimlerinden beslenen düşünce tarzlarını destekliyordu. Böylece teknolojik akıl, toplumsal diyalektiğin yerini aldı. M.Merleau-Ponty'nin dediği gibi, toplum bir doğal gerçeklik olarak

14. Akt., Patrick Goode, *Karl Korsch*, Londra 1979, s. 104.

15. J.Stalin, *Diyalektik ve Tarihi Maddecilik.*

görülünce, "onu doğayı yönetir gibi yönetmek kalıyordu geriye, toplum, sadece mühendisler arasında tartışılabilen ve iş bitirme mantığını esas alan bir teknikle yönetilecektir."[16]

*** * ***

Konseyler yenildi. Gramsci hapse atıldı. Korsch, öteki sol sapmalarla birlikte, Parti'den atıldı. Lukacs da, çevresine bakındıktan sonra, eski yazılarını unuttu ve yeniden estetiğe dönmeye karar verdi. Burada da, Plehanov'ca çizilmiş sınırlar içinde kaldı.

Kolektif özne tasarısı, iki yanlı bir yenilgiye uğramıştı, pratik ve teorik. Ama, yenilgisinin tohumlarını kendi içinde taşımıyor muydu?

Konseyci çıkışın kökeninde, savaşın yol açtığı sarsıntı kadar, kapitalizmin daha o zamandan başlamış yeniden yapılanışı da vardı. Konseyci bir siyasal ve ekonomik özyönetim, ancak işçilerin üretim sürecini kendiliklerinden kavrayabilecekleri ve özerk olarak yönlendirebilecekleri bir ortamda mümkündür. Bunun yanında, siyasal bilinçleri üretim süreci içindeki nesnel konumlarına bağlı olan oldukça nitelikli bir işgücünü gerektirir. Gerek İtalya'da, gerekse Almanya'da 1918-1920 ayaklanmalarının öncüleri, otomotiv, makine imalat gibi dönemin en ileri sanayilerinde çalışan vasıflı işçilerdi.[17] Bunlar üretim sürecine büyük ölçüde egemen olan, onu tanıyan, işin bütünü üzerinde akıl yürüten gruplardı. Gelgelelim, başkaldırılarının temelinde de sermayenin daha o dönemden, bireysel becerinin önemini en aza indirgeyen kitlesel üretim tekniklerine geçme çabaları yatıyordu. Fordizm (montaj hattı) ve Taylorizm (emeğin "bilimsel" örgütlenmesi) gibi mekanize üretim yöntemleri, emeği niteliksizleştirerek işçi konseylerinin ayağının altındaki toprağı kaydırmıştı. Fordizm ve Taylorizm'in, öncelikle üretimi artırmak için değil, ileri işçilerin etkinliğini kırmak için uygulamaya konulduğu bilinir. Yine de kapitalizmin yeni büyüme dönemini hazırlayan etkenler arasında, bu tekniklerin payı büyüktü. Başka bir deyişle, nitelikli işçiler, konseyleri kurarken, teknolojinin gelişmesine karşı çıkmış oluyorlardı; konseyler siyasal bir zafer

16. Maurice Merleau-Ponty, *The Adventures of the Dialectic.*

17. Sergio Bologna, "Class Composition and the Theory of Party", Telos 13, Güz 1972, s. 3-27.

kazanmadıkları sürece, çoktan hazırlanmış bir ekonomik yenilgi onları beklemekteydi. Bir noktaya kadar "önderliğin ihaneti" ile açıklanabilecek bu yenilgi, bu noktadan sonra ancak sermayenin yenilenme gücüyle açıklanabilir.

Lukacs'ın kolektif özne tasarısının boşa çıkmasında kendi teorisinin de payını görmek gerekir. Toplumun ve bilginin "özdeş özne-nesnesi" olarak proletarya temelde ***siyasal*** bir kavramdı: kendi uzun vadeli çıkarlarının bilincinde, bunun insanlığın çıkarıyla da özdeş olduğunu bilen, dışarıdan yönetilmeyip kendi kendini yöneten devrimci bir sınıf. Kavramın nesnesi (konseyler içinde örgütlenmiş işçi sınıfı) dağılınca, ortada sadece zihinsel, ahlaki bir tasarı kalıyordu. Büyük düşünür de farkındaydı bunun. Konseylerin dışında sınıfın nitelikli-niteliksiz, par- tili-partisiz, SPD'li-KPD'li, ağır sanayi-hafif sanayi, eski-yeni gibi sayısız bölünmelere uğramış olduğunu ve belli bir zaman kesitinde kendi tarihsel görevine sahip çıkamayabileceğini gördüğü için, ampirik sınıf bilincinden farklı olarak "doğru ve gerekli" sınıf bilincini belirten "atfedilen sınıf bilinci" diye bir kavram üretmişti: "Tarihin belli bir döneminde ve sınıf yapısının belli bir noktasında duran insanların ***gerçekte*** ne düşündüğü, hissettiği ve istediğini çözümlemek gibi bir safdilliğin ötesinde... Bilinçle toplumun bütünü arasında bir bağlantı kurarsak, belli bir durumda insanların bu durumu değerlendirebilmesi ve gerek kendi çıkarları açısından gerekse toplumun bütünü üzerindeki etkileri açısından ölçebilmeleri halinde, neler düşünebileceklerini kestirebiliriz. Yani, kendi nesnel durumlarına uygun düşen duygu ve düşünceleri çıkarsayabiliriz... Sınıf bilinci, üretim süreci içindeki belirli bir tipik duruma ***atfedilen,*** uygun ve rasyonel tepkilerdir. Bu bilinç, sınıfı meydana getiren bireylerin duygu ve düşüncelerinin toplamı ya da ortalaması değildir."[18]

Max Weber'in "ideal tipler" kavramına dayanan bu düşünce, Lu- kacs'ı devrimci sürecin öznesi olarak sınıftan partiye götürmüştür. Öyle ya, sınıfın kendisi yüzlerce farklı ampirik bilince bölünmüşse, sınıfın bütünlüğünü ve "uygun sınıf bilincini" temsil edecek bir özne gerekir. Kitabın en geç yazılmış ('1922) yazısı örgütlenme sorunu üzerinedir: "Örgüt (parti-ç.n.) teori ile pratik arasındaki dolayımın biçimidir. Ve her diyalektik ilişkide olduğu gibi, ilişkinin terimleri

18. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 51.

ancak bu dolayım sayesinde somutluk ve gerçeklik kazanırlar."[19] Parti yoksa, teori de yoktur pratik de. Böylece Lukacs, parti(ler) ile konsey arasındaki diyalektiğin yerine tek başına partiyi geçirir. Geriye, Merkez Komitesi'nin en son kararlarına uymak kalmıştır.

***

Konseylerin çöküşüyle birlikte kolektif öznenin yeniden düşünceye çekilmesi; devrimin gerçekleştiği ülkede proletarya diktatörlüğünün bürokrasinin diktatörlüğüne dönüşmesi ve maddeci diyalektiğin dondurularak çarpıtılması; Marksizm'in hiç hesaplaşmadığı ama kısmi doğrularıyla orada duran Marx-sonrası Avrupa düşüncesi, Nietzsche... Horkheimer'e kalanlar da bunlardı. Bir de, gençlik yıllarında okunan Schopenhauer'in, 1914-1923 sarsıntısıyla silinmeye yüz tutan ama bütün sistemlerin dağılmasının hemen ardından kendini gösteren kötümser felsefesinin izleri.

Ama 1930'ların başında henüz kötümserlik yoktu. ***Alacakaranlık***'ta, SPD-KPD bölünmesinin, işlerini koruyan ayrıcalıklı işçilerle işsiz kalmış işçiler arasındaki ayrımı yansıttığını ve "her iki partide de insanlığın geleceğinin bağlı olduğu kuvvetin bir yarısının bulunduğunu" söyleyecek kadar ortodokstu Horkheimer; sınıfın birleşmesi, "son tahlilde, ekonomik süreçlerin seyrine bağlı" idi.[20]

Sınıf birleşmedi. Ekonomik süreçler ve faşizmin gelişi, bürokratik önderliklerin sınıfın parçaları üzerindeki boyunduruğunu azaltmadı, güçlendirdi. Eylemin ve bilginin bütünleştirici özne-nesnesi olarak proletarya, yine bir tasarıya dönüştü.

Marx, bilimsel sosyalizmi, gerçek bir işçi sınıfı hareketinin teorik ifadesi olarak tanımlar; Marksizm, gerçek bir tarihsel hareketin tüm evrelerinin, en yüksek evre açısından eleştirilmesi ve toplanmasıdır. Bilgi içeriği olarak da üç öğenin gergin birliğinden oluşur: ekonomi politik eleştirisi, diyalektik felsefe, siyaset (devrim) teorisi. İşte, devrimci bir işçi hareketinin gerçek dünyadaki bütünleştirici öz-eylem- liliği ortadan kalkınca, bu üç öğe de birbirini iten, karşıt sistemlere dönüşürler. Ekonomi politik eleştirisi, pozitif ekonomiye dönüşür.

19. *A.g.y.*, s. 299.

20. Martin Jay, *a.g.y.*, s. 14.

Devrim teorisi, dogmalaşmış ilkelerle reel-politika arasında bölünür. Başlangıçtaki bütünlük imgesini ve ütopik gerilimi korumak da felsefeye kalır. Ama bu, fragmanlardan oluşan, anti-sistematik bir felsefe olmalıdır, "ölümden anlayan", kısık sesli bir felsefe.

Horkheimer'in başlangıçta alıntıladığımız Enstitü açılış konuşmasındaki toplumsal felsefe programı, daha pozitif, daha akademik bir boyut içermekteydi. Ama Benjamin ve Adorno'nun Okul içindeki etkilerinin artışıyla ve faşizm travmasının yaşanmasıyla birlikte bu pozitif boyut —ampirik araştırmalar bir yana bırakılmaksızın— ikinci plana düşecektir. Öte yandan, Horkheimer'in kendi düşüncesinde de daha baştan, anti-metafizik antisistemik bir damar vardır. ***Alacakaranlık***'ta şöyle der: "Metafizikçilerin doğru olup olmadığını bilmiyorum. Belki bir yerde özellikle çekici, düşündürücü bir metafizik sistem ya da fragman duruyordur. Ama metafizikçilerin insanların çektikleri acılardan genellikle çok az etkilendiğini biliyorum."[21]

Bunu, Kierkegaard tarzında, varoluşçu bir Hegel eleştirisi olarak yorumlamamak gerekir. Tam tersine, eleştirel teori sezgiciliğin ve varoluşçuluğun dolaysız ve "otantik" yaşantı kavramına karşı çıkar. İnsanlarla kendi ihtiyaçları arasına piyasanın ve yabancılaşmış bir toplumsal mekanizmanın girdiği bir toplumda; bütün sözde doğal, kendiliğinden, dolaysız şeyler gerçekte bin türlü dolayımdan geçerek ortaya çıkmaktadır: kurtuluşun ışığıyla aydınlanana kadar, hiçbir şey kendisi değildir. Bu dolayımlı dünyayı anlayabilmek için, yine onun kadar dolayımlı bir kavramsal aygıta, bilime ihtiyaç vardır. Şöyle der: "Bilimin bu felsefi küçümsenişi özel hayatta bir uyuşturucudur, toplumdaysa bir yalan."[22] Sorun, bilimin de felsefenin de niteliğiyle ilgilidir.

Hegel, felsefenin eski sorununu, düşünceyle varlık arasındaki ilişki sorununu, özdeşlik teorisiyle çözmek istemişti. Düşünceyle varlık özdeşti, çünkü İkincisi birincisinin ürünüydü. Bilgi, herşeyi kapsayan, sonsuz öznenin kendi kendini kavramasıydı. Lukacs, bu teoriyi maddeci bir temele oturtmaya çalıştı: düşünceyle varlık, varlığın önceliği temelinde, özdeşti. Gerçek dünyanın bir parçası olan proletarya, tarihin hem bilen öznesiydi hem de nesnesi, maddesi. Hem parçaydı hem bütün. Bu teori tarihin değişmeyen yüzüne çarpıp parçalandıktan sonra

21. *A.g.y.*, s. 46.

22. Horkheimer, *Critical Theory,* s. 138.

geriye sadece idealist özdeşlik düşüncesi kaldı. Şimdi, Lukacs'ın özdeşlik teorisini değil, ama bu teorinin vaadettiğini: parça ile bütün, dünya ile bilgi arasındaki ***barış*** umudunu kurtarmak için tersten gitmek, aralarındaki ***savaşı*** vurgulamak gerekiyordu. Böylece Horkheimer ve Adorno, Benjamin'in de yardımıyla, Batı felsefesinin bu temel ilkesini, özdeşlik ilkesini vurmaya gittiler. Barış, ancak ayrılık temelinde mümkündü. Düşünceyle varlık arasında, insanla doğa arasında, ne birini ötekine indirgeyen ne de büsbütün koparan bir karşılıklı kabul gerekiyordu. Tıpkı, sütten kesilen bebeğin bu duruma yavaş yavaş alışması, annesini sadece kendi ihtiyaçlarının nesnesi değil, ayrı hakları da olan bağımsız bir varlık olarak görmeye başlaması gibi. İnsan, paranoyakça bir hırsla doğayı kendine ait kılmaya çalışmaktan vazgeçtiği anda doğanın dilinin çözülmeye başladığını görebilecekti; bunun işitilmemiş ama yine de anlaşılır bir dil olduğunu da.

*** * ***

> İdealizmin temel postülası, der Horkheimer, kavramla varlığın aslında aynı şey olduğu ve dolayısıyla gerçek hayatta görülen tüm eksikliklerin tinsel düzeyde giderilebileceği inancıdır. "Buna karşılık maddecilik, nesnel gerçekliğin insan düşüncesiyle özdeş olmadığını ve hiçbir zaman da onun içinde eritilemeyeceğini savunur. Düşünce, nesnenin hayatını kopya etmeye ve kendini ona uyarlamaya çalışsa da, hiçbir zaman düşünülen nesneyle aynı şey değildir... Öyleyse bir eksikliği kavramlaştırmak o eksikliği gidermek demek değildir; kavramlar ve teoriler, bu eksikliğin aşılması için bir dürtü verirler, o kadar."[23]
>
> Adorno da, "özdeşlik düşüncesi" adını verdiği egemen felsefeyi, bütün tikel nesneleri genel kavramların veya bütünsel bir kavramlar sisteminin içine sokma çabası olarak tanımlar. Horkheimer, bunun kökeninde insanın doğayı denetim altına alma ihtiyacının yattığını söyler ***Akıl Tutulması'nda.*** Ama bu eski eğilim, kapitalizmin bütün faaliyet biçimlerini genel bir eşdeğere (bir malın üretimi için gerekli olan ortalama emek süresi) indirgemesiyle ve özellikle de çağdaş top- lumların topyekûn örgütlenme eğilimiyle daha da güçlenmiştir: somut

23. Horkheimer, "On the Problem of Truth", *The Essential Frankfurt School Reader,* s. 419.

> insanlar nasıl genel savaş ve üretim planlarının içine soyut birimler olarak sokuluyorsa, tikel nesneler de genel kavramların içinde öyle

eritilmektedir şimdi.

Adorno, buna karşı felsefenin yeni görevinin özneye karşı nesnenin haklarını savunmak olduğunu söyler. (Özne, burada, belli bir insan veya insanlar grubu olabileceği gibi, belli bir kurum olarak da alınabilir; genel olarak, gören, isteyen, yapan, işleyen, sınıflandıran ve kullanandır, nesne ise doğa ya da toplumdur: görülen, istenilen, işlenen, fişlenen ve kullanılan.) Kavramlar olmadan insanlar akıl-dışı güçlerin kucağına düşer; doğru. Ama Horkheimer bu kitapta, rasyonelleşmenin vardığı noktanın aklın tersine dönüşü olduğunu da söyler: çağdaş dünyanın akıl-dışı vahşetinde, herşeyi kucaklayan sistemler kurma tutkusunun izi vardır. Öyleyse, "tarihin bu noktasında felsefenin asıl uğraşması gereken konular, Hegel'in kayıtsız kaldığı şeylerdir: kavramdışı, bireysel, tikel olan herşey".[24]

Bazı şeyler. Yeni bir ceketin kısa gelen kolunun içinden iyice belli olan sipsivri bir dirsek. Herkesin gevşediği bir ortamda bir başkasına yapılmış tatsız bir şakaya gülememek. Çok yaşlı olmak. Ciddi bir toplantıda birden patlayan bir kahkaha. Sürdürememek. Zaptedilmez bir kaşınma ihtiyacı. Bilmemek. Kalabalık bir istasyonda birden yalnız kaldığı anlaşılan, hiç tanımadığımız bir küçük kız, ağlıyordu, hızla uzaklaşan bir trenin penceresinden görmüştük onu. ***Savaş ve Barış***'ta, ihtiyar Prens Bolkonsky'nin, sırf oğlunun Nataşa'yla evlenme kararına ve kızının ürkek dindarlığına öfkelendiği için, aslında küçük gördüğü Fransız dadı Matmazel Bourrienne'e kur yapması. Bunu, bu sıkıcı romandaki tek kayda değer olay olarak görmek. Verimli, yorgun, yumuşak bir toprak parçasının içinden fışkırmış bir kayalık. Bile bile hep aynı yanlışı tekrarlamak.

Kavramsal örtünün altında kıpırdamaya devam eden bu fazlalıklar. Hegel, tikel nesneleri "tikellik" kavramı içinde tarafsızlaştırmaya çalışır; Heidegger, tarihsel durumları "tarihsellik" kategorisine sokmaya çabalar. Sığmaz, artakalır. Ama, bireysel ve indirgenmez olan fetişleş- tirilemez de. Bugünkü toplumun zaten yaptığı şeydir bu: herşeyi dümdüz ederken, bir yandan da kitlelerin kültürel tüketimi için seyirlik olaylar yaratır, "tuhaf mizaçlı", "özgün" kişileri piyasaya sürer,

24. Adorno, *Negative Dialectics,* s. 8.

farklılık yanılsamasını güçlendirir. Adorno'ya göre, nesneye öncelik tanımak, "nesnelliğin hemen dokunulabilecek, dolaysız birşey olduğu anlamına gelmez; safdil gerçekçiliğin (kavramların gerçek dünyada özdeş ve bağımsız karşılıkları olduğu görüşü - ç.n.) eleştirisini elden bırakacağız anlamına hiç gelmez".[25] Bunu

yapmak, Marx'ın Feuerbach'da eleştirdiği öznesiz, pasif nesnelciliğe geri dönmek olur. "Böyle bir düşünce tarzı" der Adorno, "nesnenin çözülmezliğini özne için bir tabuya dönüştürür. Buna göre, özne vazgeçmeli ve kendine benzemeyen şeye dokunmamalıdır." Bilinmeyeni mutlaklaştıran mistisizm ve kaba maddecilik gibi felsefelerle idealizm arasında bir paralellik de vardır. "İdealizmde, herşeyi yutmaya çalışan bir açgözlülük ile, yutula- mayan şeyden, yani tam da bilinmesi gereken şeyden uzak durma isteği yan yana gider. Doymaz bir yaşama hırsı kadar, bireysellik karşısında teorik bir geri çekiliş de statükonun işine yarar: anlaşılmazlığın ve katılığın halesini ve otoritesini kazandırır ona... Oysa Hegel mantığının en dayanıklı sonucu, bireyin öyle düpedüz 'kendi için' olmadığını göstermesidir: kendinde bireyin tanımı, kendinden başkalığıdır: başkalarına bağlıdır."[26] Yapılması gereken, kavramla içeriği, özneyle nesneyi birbirinden koparmak değil, bunların giderilmez gerili- mini korumaktır. Tin ve doğa ya da bilinç ve varlık gibi kutupsallıklar böyle anlaşılmalıdır: birbirini iten ve çeken, ancak bağımlılıkları içinde anlaşılabilen karşıtlar. Horkheimer, ***Akıl Tutulmasında,*** özne- nesne ayrılığının bir tarihsel ürün olduğunu da söyler; bu ayrılık, felsefenin içinde değil, tarihte, insan doğa çatışmasında ve kapitalist yabancılaşma içinde gerçekleşmiştir: "Nihai bir ikilik varsayımı da kabul edilemez... İki kutup tekçi bir ilkeye indirgenemez, ama ikilikleri de bir ürün, bir sonuç olarak görülmelidir." Sorunun çözümü de tarihte gerçekleşebilecektir.

Ama tarihsel pratik imkânının sınırlanmış-olduğu yerde, görev felsefenindir; "Wittgenstein'a karşı, söze dökülemeyeni söze dökmek".[27] Sorun, kavramın içinde hapsedilmiş nesnel gerçekliği kurtarmak, ona serbestçe değişme ve gelişme hakkını tanımaktır. Geleneksel felsefedeki doğruluk ölçütü, kavramın nesnesine uygunluğu ilkesi, bunun bir

25. ***A.g.y.,s.*** **184.**

26. ***Negative Dialectics,*** **s. 161.**

27. ***A.g.y.,*** **s. 9.**

mahpusluk değil bir ev sahipliği, hiç değilse kiracılık olduğu yanılsamasını yaratır. Eleştirel felsefe, bir kavramsal kabuğu çatlatmak ve içindekini serbest bırakmak için yine felsefi aygıtı kullanacaktır. Ama yönü farklıdır; haklı çıkmaya çalışmayan, kendi kendine çelme atarak hedefine ulaşan, yolunu yitirdiği ölçüde tüm felsefenin de yalanını göstermiş olacağını bilen bir felsefedir bu. ***Negatif Diyalektik'te*** bunu şöyle tanımlar Adorno: "Bilginin ütopyası, kavram ile kavramsal- olmayanı birbirine eşit kılmaksızın, kavramların kilidini

açmak ve kavramsal-olmayanı özgürleştirmek için yine kavramları kullanmak olmalıdır."[28] Ama bunu deneyen, çabasının gerçekten ***ütopik*** olduğunu da, bilir: "Her zamanki kadar kuşkulu olmakla birlikte, felsefenin herşeye karşın başarabileceğine, çıkış ve varış noktası olan kavramı aşabileceğine ve böylece kavramsal-olmayana ulaşabileceğine güven duymak — bu güven, felsefenin terkedemeyeceği özelliklerinden biridir. Aynı zamanda, ona çok çektiren saflıklardan biri... Negatif diyalektiğin, önündeki katılaşmış nesnelere sızabilmek için kullandığı araç, imkân kavramıdır: bir şeyin olabileceği umudu. Gerçeklik, imkân boyutunu almıştır nesnelerin elinden, yine de hepsinde görebiliriz bu boyutu. Ama şeylerin içinde pıhtılaşıp kalmış tarihe dilsel bir dışavurum sağlamak için ne kadar çalışırsak çalışalım, kullandığımız sözcükler birer kavram olarak kalır."[29] Rahatlama yoktur.

***** **

"Eleştirel Teori", görece yeni bir terimdir. Horkheimer, 1930'ların sonuna kadar, hatta daha sonra da kendi felsefesini daha çok "maddecilik" ya da "maddeci diyalektik" olarak adlandırıyordu. Bunda, üniversite bünyesi içinde çıkan bir dergide Marksizm sözcüğünü kullanmaktan kaçınma çabasından çok (çünkü bunu da kullanıyordu), o yıllarda doğal bilimlere ilişkin olarak daha umutlu olmasının payı vardı. Ama II. Dünya Savaşı'nda modern teknolojinin yıkıcı kullanımı iyice belli olup da doğal bilimciler buna kayıtsız kalınca, Horkheimer kendi teorisiyle atom fiziği bilginleri arasında böyle ortak bir zemin aramaktan vazgeçti. ***Akıl Tutulması***'nda bu hayal kırıklığının izleri belirgindir.

28. ***A.g.y.*****, s. 10**

29. ***A.g.y.*****, s. 52-53**

Kullanılan terim bir yana, belirli bir maddeciliği, dinin pozitif rolüyle ilgilenmeye başladığı emeklilik yıllarında bile savunmuştur Horkheimer. Ama bu, idealizmin basit karşıtı olan, düşünceyi maddeye indirgeyen, maddi olmayanı gerçek saymayan bir maddecilik değildir. Başka bir deyişle, Horkheimer, yansıma teorisine karşıdır; ikiciliği reddettiği kadar, böyle bir tekçiliği de reddeder. 1933'te yazdığı "Maddecilik ve Metafizik"te, herşeyi kapsayan bir temel ilke olarak madde kavramını eleştirir. Engels'in ***Doğanın Diyalektiği'nde*** yaptığı gibi, o da genel bir felsefi madde kategorisini geçersiz sayar: maddeden değil, belirli maddelerden söz etmek daha doğrudur. Sovyetler'de hem felsefe hem de edebiyat eleştirisinde resmi teori haline gelen yansıma teorisinin de doğa

bilimlerinin ve psikolojinin daha ilkel bir evresini yansıttığını söyler.

Yansıma teorisi, eğer arada maddi bir engel yoksa, düşüncenin maddi gerçekliği öylece yansıtacağını öne sürer. Buna göre düşüncenin, yansıtılan maddi gerçek üzerinde hiçbir kurucu ve dönüştürücü etkisi yoktur. Düşünceyle madde arasında dolayım da yoktur. Böyle bir teori, Marx'ın Feuerbach eleştirisinden habersizdir; maddi gerçeğin düşünceyle madde, insanla doğa arasındaki etkileşimle belirlendiğini kabul et- mez. İnsan algıları üzerinde, ideoloji, yanlış bilinç veya yabancılaşma gibi toplumsal belirlenimlerin etkisini de hesaba katmaz: insan bilincinden bağımsız, değişmeyen bir maddi gerçek vardır ve insanlar, eğer kötü niyetli ya da sakat değillerse ve yeterli teknik olanaklara sahiplerse, şimdi değilse bile birgün bu gerçeğe ulaşacaklar, yani onu doğru olarak yansıtacaklardır. Ama bütün mutlakçılığına karşın, bu teorinin açıklamayı unuttuğu bir şey vardır: aynanın niteliği. Maddeyi yansıtan nedir, tam olarak? Eğer farklı bir ilke değil de yine bir mad- deyse, o zaman "düşünce" ve "öznellik" terimlerine yer yoktur. Ama bu kez de bu beyinsel maddenin neden hep aynı düzenlilik ve birörneklik içinde davranmadığını açıklama zorunluluğu ortaya çıkar. Bu bir optik yanılsamaya indirgendiğinde de, yanılsamanın niteliği sorunu karşımıza çıkar: bu "yanılsama"lardan felsefi, siyasal, ekonomik sistemler doğmuştur tarihte. İster "yansıma", ister"yanılsama", isterse "özgür irade", "tercih" ya da "teori" adı altında olsun, düşünce ya da öznellik, bu indirgeme sürecinin her adımında, büyük bir inatla yeniden karşımıza dikilir: ayrı birşey değil, ama öbür kutuptur.

Yansıma teorisinin dayanağı, insan duyularıdır. Horkheimer, "pozitivizm" olarak tanımladığı yansıma teorisinin "sezgicilikle ortak noktasının, herhangi bir teoriden etkilenmemiş, dolaysız, ilksel verileri asıl gerçeklik sayması" olduğunu söyler[30]; ikisi de öznelcidir, biri açıkça, öbürü safça, farkında olmadan. "Maddeciliğin pozitivizmle ortak yanı" der Horkheimer, "ikisinin de ancak duyusal yaşantıda verileni gerçek olarak kabul etmesidir... Ama maddecilik, duyuları mutlak- laştırmaz. Varolan herşeyin kendini duyular aracılığıyla ortaya koyma gerekliliği, bu duyuların tarihsel süreç içinde değişmediği veya dünyanın sabit yapıtaşları oldukları anlamına gelmez... Teori, hiçbir zaman bütünüyle duyulara indirgenemez. Gerçekte, psikolojinin son buluşlarına göre, duyular, dünyanın ya da zihinsel hayatın temel yapıtaşları olmak şöyle dursun, ancak karmaşık bir soyutlama sürecinin sonunda ortaya çıkan türevlerdir"[31]. Duyusal yaşantının kendi içinde de, insan bilincine yansımayan bir özne-nesne etkileşimi sürmektedir; duyular, bu etkileşimin ürünüdür.

Bu noktada, Horkheimer ile Adorno arasında bir vurgu farklılığı sezilir. Horkheimer, Lukacs'a, Hegelci Markistler'in ilk kuşağına ve Hegel'in kendisine Adorno'dan daha yakındır. Maddenin (duyuların) önceliği temeli üzerinde madde-bilinç etkileşimini ve bilincin indirgenmez bir kutupsallık olarak ***göreli*** özerkliğini bir kere kabul ettikten sonra o noktada kalır; genel bir doğruda rahat etmiş gibidir. Adorno içinse asıl düşman öznelciliktir; ***Negatif Diyalektik'te,*** "ancak nesnenin önceliğine geçmekle diyalektiğin maddeci kılınabildiğini" söyler. Bu nesne, düşünceye, yani özdeşliğe ve tanımlamaya indirgenmeyendir, ***ötekidir.*** Bu yüzden Adorno, maddenin veya gövdenin önceliğini öne sürdükten sonra o noktada kalmaz, bu tezin de kategorileştirici öznel düşüncenin sinsi bir "sızma harekâtı" olduğunu söyleyerek başka bir noktaya geçer. Önemli olan, ***öteki*** ilkesinin korunmasıdır: Herşeyin kendinden başkaya saygı gösterme yükümlülüğü ve daha önemlisi herşeyin kendinden başka olma hakkı.

Eleştirel Teori'nin maddeciliğinin, "insan siyasal (veya ekonomik) bir hayvandır" türünden tarihüstü antropolojik ilkeleri de reddettiğini söylemek gereksiz. Daha önemlisi, Marcuse dışında bütün Frank-

30. Horkheimer, *Critical Theory,* s. 40.

31. *A.g.y.,* s. 42-43.

furtçular'ın, Marx'in özellikle ***1844 Ely azmaları'nda*** emek kategorisine verdiği ontolojik ve antropolojik anlamı reddetmeleridir. Bu metinlerde Marx, emeğin, insan özünün gerçekleşmesi olduğunu öne sürer. Oysa Horkheimer ve Adorno, "insanın özü" gibi felsefi antropolojik bir temel kabul etmezler; bunun yerine, Marx'in ***Feuerbach Üzerine Tez- ler'***de ortaya koyduğu "kendi kendini yenileme ve değişme yeteneğine" dayanırlar: insanın "toplumsal ilişkilerinin bir toplamı" olduğu görüşüyle yetinirler. Bunun da ötesinde, çalışmanın yüceltilmesinde kapitalist toplumun temel ideolojisini görür Horkheimer. ***Alacaka- ranlık'***ta, "emeği insan faaliyetinin aşkın bir kategorisi haline getirmek, çileci bir ideolojidir... Sosyalistler bu genel kavramı savunmakla kapitalist propagandanın aleti haline geliyorlar".[32] Marx, ***Gotha Programının Eleştirisi'***nde sosyalistlerin herşeyi emeğe indirgemelerini eleştirir: insanların dünyasının kuruluşunda, emeğin yanı sıra doğanın da payı vardır. Walter Benjamin de "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"de bunu temel alır: sosyalistlerin emeği yüceltişlerinde doğa üzerindeki egemenliğin kutsanması yatmaktadır, sosyalistler "doğa üzerindeki egemenlikte sadece ilerleme boyutunu

görürler, toplumun gerilemesini gözden kaçırırlar... Bu yeni emek kavramı, doğanın sömürülmesi anlamına gelmektedir; bunu, çok safça, proletaryanın sömürülmesinin karşıtı olarak görenler var".[33]

Eleştirel Teori'ye göre, insanın bazı kalıcı niteliklerinden söz edile- bilse de, bunlar arasında emeğin yanı sıra dil, ifade, ***mimesis*** (taklit yetisi), kısaca çeşitli ***simgesel eylem*** biçimleri de vardır. ***Akıl Tutul- ması'***nda Horkheimer, insanın doğaya öykünmesi anlamında ***mimesis'***in, doğa-insan ilişkisinde, egemenlikten de teslimiyetten de farklı olan bir boyut açabileceğini söyler. Haz ilkesi de en az çalışma kadar insani bir özelliktir Horkheimer'e göre; maddeciliğin tek sabiti, insanların ancak bu dünyada mutlu olabileceği ve bundan başka da bir dünya olmadığı önermesidir.

*** * ***

32. Akt., Martin Jay, *Dialectical Imagination,* s. 57.

33. W.Benjamin, "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler", *Akıntıya Karşı 2,* İstanbul 1986.

Sosyalizm, ilk ütopyacılardan beri, tarihsel ilerlemeye sarsılmaz bir güven duymuştur. Adil, eşitlikçi, akılcı bir düzen bir gün mutlaka kurulacaktır. Mutlak adalet düşüncesi, telaffuz edilmese bile, bilimsel sosyalizme heyecanını ve ütopik gerilimini kazandıran ilke olmuştur hep. Adorno'nun başyapıtının "Final" bölümü de böyle bir inancı yansıtan bir cümleyle başlar: "Umutsuzluğun egemen olduğu yerde, sorumlu bir biçimde uygulanabilecek tek felsefe, herşeyi, kurtarılmanın, bağışlanmanın açısından görme çabasıdır."[34] Ama Eleştirel Teori'de, sosyalist geleneğin "muzaffer iyimserliğini" benimseyeme- yen bir yan da vardır. Abdülhak Şinasi Hisar, kitaplarından birinde, çok güzel ve henüz çok genç bir kadını gördüğünde kendini saran kederi anlatır: genç kadında, "gelecek ve ***geçecek*** zamanlan" görmüştür.

Horkheimer 1933'te şöyle der: "Durumu değiştirme konusundaki bütün iyimserliğine ve insanlar arası dayanışmadan doğan mutluluğa verdiği büyük değere karşın, bir maddecide karamsar bir damar da vardır. Geçmiş adaletsizlikler hiçbir zaman geri alınamayacak; geçmiş kuşakların acıları giderilemeyecek. İdealist çevrelerde de bir kötüm-_ serlik vardır ama, dünyanın bugünü ve geleceğiyle ilgilidir: insanların çoğunluğu için gelecekte dünyevi bir mutluluk olasılığım reddeder... Oysa maddecinin hüznü, geçmiş olaylarla ilgilidir."[35] Horkheimer'in yazılarında hiç silinmeyen bir izlektir bu. Turgut Uyar'ın, "kalın ve karanlık bir çatı

merdiveni gibi / giderilmez eksikliğini tanırım onun" dizeleriyle başlayan "Acının Tarihi" şiirini anımsatır. 1950'lerde yazdığı bir yazıda da şöyle der: "Dinsel özlemin yerini bilinçli toplumsal pratik aldığında bile kaybolmayan bir yanılsama vardır... Eksiksiz bir adalet hayalidir bu. Böyle bir şeyin tarihte gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü daha iyi bir toplum kurulup da bugünkü kargaşaya son verse bile, geçmiş çağlarda yaşanmış sefaletin giderilmesi ve doğanın acılarının dindirilmesi mümkün olmayacaktır."[36]

** *

II. ve III. Enternasyonal Marksizmleri’nde Hegel sisteminin "tersine

34. Adorno, *Minima Moralia,* Londra 1974, s. 247.

35. Horkheimer, *Critical Theory,* s. 26.

36. A.g.y., s. 129-130.

çevrilerek" maddecileştirilmesi, Marksizm'in bir evrimsel determinizm olarak yorumlanmasıyla sonuçlanmıştı. Nasıl Hegel'in nihai sistemi, eski felsefelerin ve dünya görüşlerinin eksiklik ve çelişkilerinin içinden kaçınılmaz olarak doğuyorsa, sosyalizm de eski toplumsal sistemlerin çelişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkacaktı. Birinde hareketi sağlayan dünya tini ise, öbüründe üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiydi. Ve her iki görüş de, yandaşlarına, dünya tarihini ***bir bütün*** olarak görme, kavrama imkânı veriyordu. Her ikisi de, tarihin tamamlanmış olduğu bir noktadan bakıyordu dünyaya; başka bir deyişle, gelecek düşüncesini reddediyorlardı, çünkü gelecek, esas olarak geçmişin içinde vardı.

Horkheimer, böyle bir "tamamlanmış diyalektik" yerine, açık uçlu bir diyalektiği önerir: "(Metafizik) her zaman bütünü bilme, şeylerin tamamını, sonsuzu bilme iddiasını içerir... Ama eğer kavramla varlık arasında indirgenmez bir gerilim varsa, hiçbir önerme kusursuz bilgi iddiasında bulunamaz."[37] Kavramlar ve düşünce sistemleri de tarihin içindedir: onlar da akladıkları ya da eleştirdikleri gerçeklik kadar eksiktirler. "Bir eksiklik ya da çarpıklığı kavramlaştırmak onu aşmak demek değildir; kavramlar ve teoriler, bu eksikliğin giderilmesi için bir dürtü, bir önkoşul yaratırlar, o kadar... Dünyada, düşüncenin çözmeyi üstlendiği ebedi bir bilmece, ebedi bir dünya gizi yoktur... Diyalektik, kendi kendini belirleyen ve kendi başına bir bütün oluşturan bir bağımsız düşünce kavramıyla olan bağlarını

kopartabilirse, diyalektiğin belirlediği teori de vahiy kesinliğini ve nihai geçerlilik gibi bir metafizik niteliği de arkada bırakır ve insanların hayatı içinde, kendisi de geçici olan bir öğe haline gelir... Açık uçlu maddeci diyalektik, 'akla uygun olan'ın tarihin herhangi bir noktasında tamamlanmış olduğunu kabul etmez, sadece düşünceleri sonuna kadar geliştirmek ve nihai sonuçlarına ulaştırmakla çelişkileri ve gerilimleri giderebileceğini, tarihsel dinamiği sonuca ulaştırabileceğini düşünmez."[38] Doğruluğun her türlü teorik ölçütüne uyan bir düşünce bile başarıya ulaşmadan geçip gidebilir. "Akla uygun olanı pozitif olarak gerçekleştirmek için, çelişkileri düşünceden çözmek ve aşmak yeterli değildir. Bunun için, bilinçli insanların tarihsel mücadelesi gereklidir.

37. A.g.y., s. 27.

38. *A.g.y.*

Ama bunun sonucu da, saf teorik bir temel üzerinde kalarak kestirilemez. 'Tarihin seyri' gibi bütünlükçü bir kavram burada belirleyici olamaz."[39]

Bu açık uçlu diyalektik o kadar da güler yüzlü bir kavram değildir; her türlü tarihsel belirlenmeden kurtulmuş 'özgür iradelerin' istediklerini yapabilecekleri anlamına gelmez. Tarihin sonucu önceden belli değildir ama, her an belli sınırları da vardır. Klasik Alman felsefesine hem daha yakın hem daha uzak olan Adorno, bu noktada negatif bir gerçekçiliği elden bırakmaz: "Evrensel tarih hem tasarlanmalı hem de yadsınmalıdır. İnsanlığın başına gelen ve daha da gelecek olan felaketleri göz önüne aldığımızda, daha iyi bir dünya planının tarihte tezahür ettiğini ve tarihi bütünleştirenin de böyle bir plan olduğunu öne sürmenin, insanlarla alay etmek demek olduğunu görürüz. Yine de, tarihin süreksiz, kopuk, parçalanıp gitmiş anlarını ve evrelerini birleştiren bir bütünlük vardır: doğa üzerindeki denetimle başlayıp insanlar üzerindeki tahakkümle devam eden ve sonunda insanın iç doğasını denetim altına almaya yönelen bir çabanın getirdiği bütünlüktür bu. Vahşetten insanca bir hayata giden bir evrensel tarih yoktur, ama sapandan megaton bombaya ulaşan bir tarihin olduğu söylenebilir."[40] Tarihi birleştiren, acıdır.

Hegel, şeylerin ancak birbirleriyle bağlantıları içinde ve gelişimlerinin son noktası açısından anlaşılabileceğini düşünerek, "doğru, bütündür" diyordu. Adorno: "Bütün, yanlıştır."[41] Ama bireyin ve tikelin bakış açısı da savunulamaz: "Filozofların bir zamanlar hayat adını verdiği şey, önce bireysel varoluş alanına, şimdi de sadece tüketime indirgenmiştir: herhangi

bir özerkliği ve kendine ait bir tözü olmayan, bir ilave olarak maddi üretim sürecinin ardından sürüklenen birşey. Hayatı dolayımsızlığı içinde öğrenmek, doğruluğunu bilmek isteyen kişi, onun yabancılaşmış biçimini, bireysel varoluşu en gizli sağanaklarında bile belirleyen nesnel güçleri incelemek zorundadır. Dolayımsız olandan dolayımsızca söz etmek, kuklalarını ucuz mücevher gibi çoktan kaybolmuş tutkularla süsleyen ve aslında makinenin parçalarından fazla birşey olmayan insanları sanki hâlâ özne olarak

39. Horkheimer, "on the Problem of Truth”, *The Essential Frankfurt...* s. 419, 421, 437-438.

40. *A.g.y.*, s. 438.

41. Adorno, *Minima Moralia,* s. 50.

davranabilecek insanlar gibi gösteren romancıların yaptığını yapmak olur. Hayat perspektifimiz, artık hayat olmadığı gerçeğini saklayan bir ideolojiye dönüşmüştür."[42] Ama herşey, yine de bu kuklalara bağlıdır: "Hayatı üretimin uçucu bir görüntüsüne dönüştüren ilişki, bütünüyle akıldışıdır. Araçlar ve amaçlar yer değiştirmiştir. Bu durumun çarpıklığına ilişkin bulanık bir bilinç hâlâ hayattan bütünüyle silinememiştir. İndirgenmiş ve alçaltılmış öz, kendini bir dış görünüşe dönüştüren büyüye karşı tutunmaya, direnmeye çabalamaktadır, güçsüzce. Üretim ilişkilerindeki değişme de, büyük ölçüde, üretimin yansıması ve doğru hayatın karikatürü olan 'tüketim alanında', insanların bilincinde ve bilinç-dışında olup bitenlere bağlıdır. İnsanlar, ancak üretime karşı çıkarak, insana yaraşan bir başka üretim düzeni getirebilirler. Tüketim, bu hayat görüntüsünü yanlış nedenlerle savunmaya çalışıyor bugün; ama eğer bu görüntü de büsbütün silinecek olursa, mutlak üretimin canavarlığı egemen olur." [43]

Kendi güçsüzlüğünü bilen ve bu bilinçten ötürü daha güçlü de olmayan akla bağlıdır herşey. Ama akıl da, rasyonalizmin herşeyi kuran, herşeyi bilen, rehavet içindeki aklı değildir. Dünyaya, kendi dışından dayatılacak bir akıl yoktur. Adorno, kendisine fazla dolaysız, fazla iyimser gelen "mahşeri devrim" perspektifine inanmamaya çalıştığı Benjamin'e borcunu öder: "Kurtuluşun, kurtarılmanın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; bunun dışında herşey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir. Perspektifler oluşturulmalı, öyle perspektifler ki dünyayı yerinden uğratsın, yadırgı kılsın, ona bütün çatlakları, kırışıklıkları, yara izleriyle birlikte bir

gün mesihin ışığında görüneceği gibi göstersin. Hafifliğe ya da düşünsel tedhişe kaymadan, sadece nesnelerle hissedilmiş bir ilişki yoluyla böyle perspektiflere ulaşmak — düşüncenin görevi sadece budur. En kolay şeydir bu, çünkü durum bunu istemektedir bizden, çünkü sonuna kadar götürülen negatiflik, adı konduğu zaman, kendi karşıtının aynası olur. Ama aynı zamanda imkânsız olan şeydir; çünkü varoluşun dışında duran, bir milim bile olsa dışında duran bir bakış açısını gerektirir; oysa hepimiz biliyoruz ki, herhangi bir bilgi ancak varolandan elde edilebilir, ama böyle olduğu için de, kaçmaya çalıştığı sefalet ve çarpıklığın izlerini taşır."[44]

42. *A.g.y.*, s. 15.

43. *A.g.y.*, s. 15.

44. *A.g.y.*, s. 247.

Dünyaya dıştan dayatılan bir aklı reddetmek ama görünen gerçekliği de öylece kabullenmemek — Eleştirel Teori'nin diyalektikten beklediği buydu. Gerçeklik akıl açısından eleştirilmeli, ama akıl da ebedi ve aşkın bir ideal olarak alınmamalıydı. Üstelik, doğrunun değişmezliğinin yadsınması, kuşkuculuk ya da görecilik (rölativizm) demek değildi.

Horkheimer, Hegel'in herşeyi anlayan ve herşeyi hoşgören göreci- liğini eleştirirken, mutlak doğruların olmadığı bir dünyada insanların yarı-doğruları savunmak zorunda olduğunu söyler: "Tarihte birbiriyle çatışma içine girmiş bütün tikel görüşlerin, gruplara ait inançların ve bütün karşı reform çabalarının şimdi aşılmış ve tasfiye edilmiş olduğu iddiası; hiçbirinin yanında bilinçli olarak yer almaksızın her görüş açısının kısmi doğruluğunu kabul eden ve nihai sınırlılığını gösteren, herşeyi kapsayan bir düşünce kavramı — işte burjuva göreciliğinin özü de bu dogmatik iddiada yatar. Her görüşü ve her tarihsel kişiyi temize çıkarma ve geçmiş devrimlerin kahramanlarına da tarihin sofrasında, karşı devrimlerin muzaffer komutanlarının yanında bir yer açma çabası, burjuvazinin hem mutlakiyetçi restorasyona hem de proletaryaya karşı iki cephede savaşmasıyla belirlenen bu yüzergezer nesnellik, Hegel'in sisteminde şu idealist mutlak bilgi tutkusuyla birlikte egemen olmuştur... Zaman bizden katı bir açıksözlülük ve tikel doğrularla hakların savunusunu beklediği ölçüde, böyle bir tarafsızlığın insanlık dışı niteliği de açığa çıkar. "Koşulların değişmesiyle her teorinin düzeltilmesi gerekebilir ama daha sonraki bir düzeltme, eski bir doğrunun eski bir yanlış olduğu anlamına

gelmez."[45] ***Akıl Tutulması'nda*** da, "bugünkü koşullarda özneyle nesne veya sözcükle şey bütünleştirile- mediği ölçüde, olumsuzlama ilkesi gereğince, sahte mutlakların yıkıntıları arasından göreli doğrulan kurtarmak zorundayız" der.

İyi ama bir önermenin göreli ya da kısmi de olsa doğruluğu nasıl belirlenebilir? Akıl ile gerçeklik, teori ile pratik arasındaki ilişki — özdeş olmadıklarına göre— nasıl tanımlanabilir? Üyelerin kişisel farklılıkları dışında, Frankfurt Okulu bu soruları üç düzeyde cevaplandırmaya çalışmıştır: disiplinler-arası araştırma, ideoloji eleştirisi ve teorinin doğrulanmasında tarihsel pratiğin rolü.

*** * ***

45. Horkheimer, "On the Problem of Truth", *The Essential*ss.417-18,422.

Horkheimer, daha ilk yazılarından beri, çeşitli disiplinleri bütünleştiren bir yaklaşımın zorunluluğuna değinmişti. Bütünlük kavramı, Lu- kacs'taki kadar olmasa da Frankfurt Okulu'nun, özellikle de Horkhei- mer'in çalışmalarında düzenleyici bir ilke olarak önemli bir yer tutuyordu. Horkheimer'in bu kavrama verdiği yer, klasik Alman felsefesindeki anlak ***(verstand***)-akıl (***vernunft***) ayrımına bağlıdır.

Descartes'ın özne ile nesneyi kesin olarak birbirinden koparan ikiciliğinin Batı düşüncesi açısından belirleyici bir sonucu olmuştur: akıl, sadece özneye ait bir nitelik, sayılmaya başlanmıştır. Nesne ise, düzensiz, karışık bir yığındır. Aklın görevi, bu yığını ayrıştırmak, sınıflandırmak ve kullanmaktır. Bu, ***Akıl Tutulmasında*** Horkheimer'in "öznel akıl" adını verdiği anlaktır. Parçalayıcı, analitik ve biçimseldir; şeylerin dış biçimleriyle, görünüşleriyle ilgilenir ve kopukluklarını temel alır. Ama Kant ve Hegel'de bundan daha yüksek bir kavrayış düzeyi de vardır: akıl. Horkheimer, Hegel'in izinden giderek buna da "nesnel akıl" adını verir. Nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, özne ile nesne arasında parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen akıldır. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştiren de bu akıldır.

Frankfurtçular, diyalektiği öncelikle ***vernunft***'un (maddeci) bir uzantısı olarak görürler. Ama bu, anlağın toptan reddedilmesi anlamına da gelmez. Analitik mantığın ilkeleri yanlış değil yetersizdir. Hegel'in önemi, Aydınlanma felsefesinin (daha sonra da pozitivizmin) akıl-dışı olarak bir

yana bıraktığı konu, alan ve eğilimleri de içerebilecek ölçüde kapsamlı ve derin bir akıl kavramı önerebilmesindendir.

Horkheimer, buna göre, toplumsal felsefenin önermelerinin, ampirik bilimlerin en gelişmiş yöntemleriyle ve sonuçlarıyla karşılaştırılmasının sınanmasını önerir. Öte yandan, psikoloji, psikanaliz, biyoloji, fizik bilimleri ve ampirik sosyoloji gibi bağımsız disiplinler arasında da bir iletişim kurulmalı, bunların tarihsel bütün açısından bir değerlendirilmesi yapılmalıdır. Bu noktada, "öz", "biçim", "görünüş" ve "eğilim" gibi felsefi kategorilere iş düşmektedir. Bunları anlamsız bularak bir yana iten bilim adamı, kendi pratiğini tarihsel açıdan değerlendiremez. Bütünden kopuk, öylece duran "olgular" la, "gerçekler"le sınırlı kalır. Marcuse'nin dediği gibi, Marksist diyalektik, "olumsuz- lama" ya da yadsıma kategorisinin yardımıyla bu olgusallığı aşabilmiştir: "Hegel için olduğu gibi Marx için de diyalektik, gerçekliğin içinde varolan olumsuzlamanın 'hareket verici ve yaratıcı ilke' olduğu görüşüne dayanıyordu. Diyalektik 'olumsuzluğun (négativité) diyalektiğidir'. Her olgu, saf bir olgudan fazla birşeydir; gerçek olasılıkların olumsuzlanması ve kısıtlanmasıdır. Ücretli emek bir olgudur, ama aynı zamanda, insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir özgür çalışmanın kısıtlanmasıdır da. Özel mülkiyet bir olgudur, ama aynı zamanda insanın doğa üzerindeki kolektif tasarrufunun yadsınmasıdır."[46] Diyalektik, ampirik bilimlerin donmuş olgularını çözer, onlara akışkanlık, tarihsellik kazandırırken, kilitlenmiş imkânları da gösterir.

Enstitü içinde Benjamin etkisinin (Benjamin'in intiharından sonra) artmasıyla birlikte, özellikle Adorno'nun yazılarında yeni bir "bütünsellik" kavramı belirginleşmiştir. "Bütünün tikelin üstünde ya da ötesinde değil, tikelin içinde" aranması, incelenmesi, görülmesidir bu: "Toplum bir 'sistem'dir; bu demektir ki her tekil toplumsal alan ya da ilişki, çeşitli biçimlerde, bütünü içerir ve yansıtır."[47] Eleştirel Teori, edebiyatın yöntemlerini de kullanarak, tikelin içindeki tarihi gösterecektir. Burada, bütünlük kategorisi kadar, "dolayım" kategorisi de önemlidir. Bütün yekpare değil, parçalı bir bütündür. Parçalar ancak bütünle bağlantıları içinde anlaşılabilirler, ama bütün de farklılıklar, kopukluklar, çatlaklar, silinmiş yüzeyler, budanmış boyutlar içerir. Bütünü yüceltmek, Adorno'nun hep uyardığı gibi, o bütün görüntüsünün ardında gizlenmiş tikel, kısmi çıkara teslim olmak anlamına gelebilir. Lukâcs'ın 1930'dan sonra Stalinizm'e boyun eğişinde, SSCB’de "sosyalizmin kuruluşunu" çağın bütünleştirici doğrusu olarak görmesi rol oynamıştır.

* * *

Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının büyük bölümü, "ideolojilerin eleştirisi" başlığı altında toplanabilir. İdeoloji, Frankfurt Okulu için, bir siyasi akımın hatta bir sınıfın sistematik dünya görüşü değildir. Marx'ın ***Alman İdeolojisi'ndeki*** tanımıyla da (hâkim sınıfın, ezilen sınıflarca da paylaşılabilen, yanlış, çarpık düşünceleri) yetinmezler.

46. Marcuse, *Reason and Revolution,* Boston 1982, s. 282.

47. Akt., David Held, *Introduction to Critical Theory,* s. 189.

Daha çok Marx'ın ***Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'***nde ortaya koyduğu ideoloji tanımıyla (normatif olarak doğru ama ampirik olarak yanlış bilinç), ***Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'daki*** tanımının (nesnel açıdan zorunlu bir yanılsama, fetişizm) ve Nietzsche ile Freud'un düşüncelerinin gergin bir bileşiminde ısrar ederler.

İdeoloji kavramı, bu tanım açısından, görünüşle gerçek arasında bir uzaklık olduğunu varsayar. Bu bilinç içeriğinin "normatif olarak doğru ama ampirik olarak yanlış" olmasının tipik bir örneği, adalet düşüncesidir; bu düşünce kendi içinde doğrudur ama pratikte gerçekleştirilmiş bir ilke olarak ***görünmesi*** yanlıştır. Nesnel açıdan zorunlu yanılsamaların tipik örneği de ekonomik kategorilerdir: insanlar arası ilişkiler, kapitalizmde şeyler arası ilişkilere dönüşmüştür, bu nesnel bir olgudur, ama yine de ardında yitik bir insani gerçeklik vardır. Nietzsche, özellikle dinsel ve felsefi kategorilerin kökeninde yatan vahşeti ve iktidar/denetim tutkusunu göstermiştir. Freud da bu vahşetin inceltilmesi ve yüceltilmesiyle, köken unutulmasa bile, şefkate, insanlar arası ilişkiye varılabileceğini anlatmaktadır.

Açıkça; bu dört öğe oldukça huzursuz bir birlik oluşturur. Bazen Adorno'nun yazılarında infilak eden bir bütündür bu, dağılabilir. Yine de Frankfurt Okulu, sosyal bilimlere en ciddi katkılarından birini bu alanda, ***içkin eleştiri*** kavramıyla yapmıştır.

Eleştirel Teori, düşüncelerle gerçek arasındaki açıklığı ölçme çabasıdır. Kullandığı yöntem de içkin (immanent) eleştiridir. İçkin eleştiri, ***Akıl Tutulması'nda*** söylendiği gibi, "tarihsel bağlamı içinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve onları aşmak" demektir. Bir olguyu, kendi ilkesiyle eleştirmektir bu. Dayandığı varsayım da, olgu ile kavram arasındaki

"indirgenmez gerilim"dir.

Horkheimer ile Adorno'ya göre, Marx’ın ekonomi politik eleştirisinde kullandığı yöntem de içkin eleştiriden başkası değildir. Marx, bu eleştiriye meta kavramıyla başlar. Bu görünüşte bir özdeşliktir: metanın değeri, kendi içindeki birikmiş ortalama emek süresine eşittir. Ekonomi politik bunun bir meta olarak emek gücü için de geçerli olduğunu söyler. Doğrudur. Ama Marx, ekonomik kategorileri sonuna kadar zorlayarak gizlenmiş eşitsizliği göstermiştir: emek gücünün değeri, kendi yeniden-üretim için gerekli olan emek süresine eşittir

ama, kendi ürettiği değere eşit değildir, daha azdır, sömürü vardır. İşte bu eşitsizlik, özdeş-olmayandır, sığmayan, fırlayan dirsektir. (Buradan, "üretken emek-üretken olmayan emek" tartışmalarıyla, sömürüdeki özdeşlik-dışı, kavram-dışı, negatif niteliği yeniden pozitif bir kavramsal sistem haline sokmaya çalışan ve ekonomi politik eleştirisini yeniden ekonomi politiğe döndüren çağdaş pozitivist Marksistler’in iktisat teorilerine de örtük bir eleştiri çıkarılabilir. Horkheimer ve Adorno bununla ilgilenmediler.)

İçkin eleştiri, bir nesnenin kendi kavramsal ilkeleri ve ölçüleriyle işe başlar, bunların uzantılarını ve sonuçlarını geliştirir. Sonra nesneyi yeniden bu sonuçlar açısından kurcalar, değerlendirir. Eleştiri, nesnenin dışındaki bir ölçüte dayanmaz (böyle yapmak, özne ile nesnenin kesin ikiliğini kabullenmek olur), "içerden" hareket eder. Araştırmacının karşısındaki nesne, özdeşlik ve farklılığın birliğinden oluşmaktadır, çelişkilidir. Nesnenin kendisi hakkındaki görüşü (eşitlik ideolojisi) nesnenin gerçekliğiyle olumsuzlanır. Kendi ölçütleri açısından başarısız kaldığı gösterilir. Ama bu, söz konusu ölçütlerin kabullenilmesini de gerektirmez: bunların, çelişkili gerçeği gizlemekte oynadığı rol de pratik açısından eleştirilir. Kavramla nesnenin karşılıklı eleştirisi yoluyla, nesnenin tarihi içinde gömülü kalmış boyutların, kullanılmamış seçeneklerin, girilmemiş yolların varlığı duyurulur.

İçkin eleştirinin en geniş tanımını Adorno, pozitivistlerle bir tartışma içinde vermiştir. Adorno, burada "öznel aklın" yöntemi nesnenin dışından getirme eğilimine karşı çıkar: "Nesnenin yapısını izlemek ve onu kendi içinde hareket sahibi olan bir nesne olarak kavramsallaştırmak isteyen kişi, nesneden bağımsız bir yöntemi olmadığını bilmelidir."[48] Bir başka yerde de, Marx'ın, "kavramsallığın sadece bilen öznenin kavramsallığı olmadığını... bizatihi gerçeklik içinde de hüküm süren bir kavramsallık bulunduğunu gösterdiğini" söyler. [49]

İçkin eleştirinin karşıtı, aşkın (transcendental) eleştiridir: dışsal ölçütlere özellikle de varolan gerçekliğe dayanan eleştiri. Adorno, içkin eleştirinin üstünlüğünü gösterir: "Mübadele ilkesinin, insan emeğinin ortalama çalışma süresi gibi bir soyut tümel kavrama indirgenmesi,

48. Adorno ve başkaları, The Positivist Dispute in German Sociology, Londra 1969, s. 47-48.

49. *A.g.y.*, s. 80.

temelde özdeşleme ilkesine bağlıdır. Mübadele, bu ilkenin toplumsal modelidir ve bu ilke olmadan da mübadele olmaz; özdeş olmayan bireyler ve faaliyetler ancak mübadele yoluyla birbirleriyle kıyaslanabilir ve özdeş duruma gelir, ilkenin yayılması, bütün dünyayı özdeş olmaya, tümel olmaya zorlar. Ama eğer bu ilkeyi soyut olarak reddedecek olursak —yani, niteliğin indirgenmezliğini yüceltmek adına, eşitliğin ve karşılıklılık ilkesinin geçersizleşmesini isteyecek olursak— çok eski bir adaletsizliğe geri dönmek için mazeret hazırlamış oluruz sadece. Eskiden beri, eşdeğerlerin mübadelesinin başlıca özelliği... emeğin artık değerine el konulmasına zemin hazırlamak olmuştur. Ama bir ölçü kategorisi olarak karşılaştırılabilirlik öylece kaldırılacak olursa, mübadele ilkesinin içinde yatan —kuşkusuz bir ideoloji olarak, ama aynı zamanda bir vaat olarak— rasyonel öğe de yerini düpedüz zorbalığa, dolaysız el koymaya ve günümüzde de tekellerin ve kliklerin çıplak ayrıcalıklarına bırakmış olur."[50] Bu pasaj, ideolojinin gergin birliğini kendinde toplayan ender pasajlardan biridir. Eşdeğerlerin mübadelesi ilkesi bir ideolojidir: eşitsizliği gizlemektedir. Toplumsal olarak zorunlu bir yanılsamadır: topluma dıştan zorlanmamış, ekonomik süreçler içinde, bu süreçleri kolaylaştırmak üzere, kendiliğinden doğmuş ve zihinlerde yer etmiştir. Ama bir normatif doğruyu, bir gün gerçekten eşitlik olabileceği vaadini de taşımaktadır. İdeolojinin soyut olarak yadsınması, yani bir başka ideolojiye dayanılarak yadsınması, (ideolojinin aşkın eleştirisi) sadece daha geri sömürü biçimlerini meşrulaştırmak anlamına gelecektir. Gerçeklik,

Adorno'ya göre, kendi özdeşlik ilkesi adına suçlanmalı, ama bunu yaparken bu ilkeye de teslim olunmamalı, niteliğin niceliğe dönüştürülmesi de kuşkuyla karşılanmalıdır.[51]

Akıl Tutulması'nda Horkheimer dinin ve bireyci liberal ideolojinin de içkin eleştirisini yapar. "Bireyin Yükseliş ve Düşüşü" başlıklı bölümde, bireyciliğin bir yandan özgür birey vaadini tarihte ilk kez gündeme getirirken, bir yandan da bireyi daha baştan ölü doğmaya mahkûm ettiğini söyler; kapitalizm bireyin görünmesi ***ve*** kaybolmasıdır. (Yeri gelmişken, Frankfurt Okulu'nun, Stendhal'in "mutluluk vaadi" kavramına çok şey borçlu olduğunu da belirtmeli.)

50. ***Negative Dialectics*****, s. 146-147.**

51. ***A.g.y.*****, s. 147.**

Bununla birlikte, Frankfurt Okulu, içkin eleştiri konusunda da rehavete kapılmaz. Özellikle Adorno, içkin ve aşkın eleştirilerin birbirini dengelemesi gerektiğini söyler. Her iki eleştirinin de iç sorunları vardır. "Kültürel Eleştiri ve Toplum" başlıklı bir yazısında, içkin eleştirinin, kültürel normları temel alışıyla, zihnin özerkliğini iddia etme ve kültür biçimlerinin tarihten bağımsız bir iç dinamiği olduğunu savunma hatasına düştüğünü öne sürer. Kültürü kendi ölçütleriyle değerlendirmek, Adorno'ya göre, tarihin kültür üzerinde bıraktığı yara izlerini görmemek ve kültürün ezenler-ezilenler ayrımına dayandığını farketme- mek anlamına gelir. Sorumlu bir kültürün hep suçlu, hatta depresif bir öğe taşıması gerektiğini bile söyler. Müzik, kökeninde yatan o vahşi çığlığı, rakibini öldüren ilk insanın zafer çığlığını hiç unutmamalıdır.

Buna karşılık, aşkın eleştiri de, kültürel biçimlerin varolan sınırlı bağımsızlığını da reddetmekle (1930'dan sonra Lukacs bu konuma çok yaklaşmıştır), kültürün gerçekteki bağımlılığını hazırlayan güçlerle, piyasa ekonomisiyle ve devlet aygıtlarıyla bilinçsiz (kimi zaman da pek bilinçli) bir işbirliği içine girmektedir. Özellikle II. Dünya Sava- şı'ndan sonra Frankfurtçular, bütün ideolojik (yanılsama ve yanıltma) niteliğine karşın kültürün has ürünlerinin pratikte gerçekleşmemiş olan bir direnç öğesi, bir doğruluk anı içerdiğini vurgulamışlardır. Aşkın eleştiri, Adorno'ya göre, kültürün göreli özerkliğini yadsımakla, piyasanın, ekonomik çıkarın ve siyasal baskının çıplak bağımlılığını teslim olma tehlikesini getirmektedir. Aşkın eleştiri, yekpare, birörnek bütünle ilgilidir ve tikeli çeşitli dolayımları ve farklılığı içinde inceleme zahmetinden kaçınmaktadır. Yine de, hiçbir

diyalektik eleştirinin vazgeçmeyeceği o bütünlük imgesini (yabancılaşmış ve şeyleşmiş de olsa) koruyan da aşkın eleştiridir ve gelecekteki bir radikal politikanın her türlü yabancılaşmaya karşı ihtiyaç duyacağı tek yanlı açık sözlülük de böyle bir eleştiriyi gerektirir.[52] Ama yabancılaşmış, şeyleşmiş bir dünyayı temel alan aşkın eleştiride karşı çıktığı barbarlığa fazlaca yakındır.

Adorno'ya göre hedef, bu iki tür eleştirinin gergin birliğini korumaktır. Ama bu da yeterli değildir: ***Minima Moralia'da,*** diyalektiği bekleyen tehlikeye işaret eder: "Ustaca diyalektik olan düşünce,

52. Adorno, *Prisms,* Londra 1967, s. 31-32.

diyalektik-öncesi evreye geri döner: büyük bir huzur içinde, herşeyin iki cephesinin olduğunu gösterme çabası."[53] Şöyle de söylenebilir: hiçbir yöntem ya da ilke, insanı her tekil durumda yeniden düşünme ve yeniden kaygılanma yükümlülüğünden kurtarmaz. Aptal olma hakkı elimizden alınmıştır.

İster içkin ister aşkın, hiçbir eleştirinin kendi başına dünyayı değiştirme gücü yoktur. Horkheimer bu kitapta, "bunu varsaymanın felsefeyi tarihin idealist yorumuyla karıştırmak ve ideal ile gerçek arasındaki, teori ile pratik arasındaki temel farkı gözden kaçırmak anlamına geldiğini" söyler. Frankfurt metodolojisindeki üçüncü öğe de teori- pratik ilişkisidir.

*** * ***

Marx, Birinci Enternasyonalin ikinci kongresinde yaptığı konuşmada şöyle der: "Devrimciler bazen bunalımın mutlak olarak çözümsüz olduğunu kanıtlamaya çabalıyorlar. Bu yanlıştır. Mutlak olarak umutsuz bir durum diye birşey yoktur... Durumun 'mutlak' olarak çıkışsız olduğunu önceden kanıtlamaya çalışmak bilgiçliktir, kavramlarla ve sloganlarla oynamaktır. Bu ve benzeri sorunlarda sadece pratik bir 'kanıt' getirilebilir."[54]

Horkheimer'in doğruluk ve teori-pratik ilişkisi konularındaki tutumu da başlangıçta bundan farklı değildir. Pratik, sadece siyasal değil, aynı zamanda epistemolojik bir kavramdır: doğruluğun ölçülmesinde belirleyici bir rolü vardır. Laboratuvar deneylerinin öneminden söz ettikten sonra şöyle der: "İnsan ve toplumla ilgili düşüncelerin doğrulanması ve kanıtlanmasında, laboratuvar deneyleri ve belge incelemesi yeterli değildir, inançların belirleyici bir rol oynadığı tarihsel mücadeleler gereklidir.

Bugünkü toplumsal düzenin esasta uyumlu bir düzen olduğu yolundaki yanlış görüş, uyumsuzluğu ve çöküşü hızlandırarak kendi pratik yalanlanmasında aktif bir etken olarak rol oynar. Bunalımların derinleştiği ve yıkımların yaklaştığını söyleyen doğru teori ise, kuşkusuz, hergün tikel durumlar içinde doğrul anmaktadır. Ama bu teorinin içerdiği daha iyi bir dünya imgesi, insanların bugünkü düzen

53. ***Minima Moralia,*** **s. 247.**

54. Marx, ***Collected Works,*** **c. 3, s. 226-227.**

tarafından yadsınan yaratıcı kapasiteleri düşüncesi, tarihsel mücadeleler içinde tanımına kavuşur, düzeltilir ve doğrulanır. Öyleyse faaliyet bir ek olarak, düşünceden sonra gelen ve onu etkilemeyen birşey olarak görülmemelidir: faaliyet, her noktada teoriye dahildir... Ama doğrunun düzeltilmesini ve yeniden tanımlanmasını üstlenmiş olan tarih değildir ki, bilen özne de sadece arkasına yaslansın ve kendi tikel doğrusunun bile bütün doğru olmadığının bilinci içinde pasif bir gözlemci rolünü üstlensin. Tersine, doğrunun gelişmesi, ona sahip olan insanların onu kararlı biçimde savunmasına, uygulamasına, ona uygun davranmasına ve onu gerici, dar, tek yanlı görüşlere karşı iktidara getirmesine bağlıdır. Bilme süreci, yaşantılardan öğrenmeyi ve teorik kavrayışı gerektirdiği kadar, gerçek tarihsel iradeyi ye eylemi de gerektirir. İkincisi olmadan birincisi ilerleyemez."[55]

Dahası var. Aynı yazıda Horkheimer, "doğru teorinin... belli bir toplumsal sınıfa tekabül ettiğini ve belli grupların ufkuna ve çıkarlarına bağlı olduğunu, ama bu bağlılığın, doğru teoriyi reddeden ve doğruluğunu saklamak isteyen başkaları için de aynı ölçüde geçerli olduğu gerçeğini değiştirmediğini" de söyler. Bir başka yazıda da, "bir teorinin değeri, sadece doğruluğun biçimsel ölçütleriyle belirlenemez" der, "bir teorinin değeri, o belirli tarihsel anda ilerici toplumsal güçlerin üstlenmiş olduğu görevlerle olan bağlantısıyla belirlenir. Ama ilk anda bu değer insanlığın tümü için değil, sadece bu görevlerle ilgili gruplar için açıktır."[56] Enstitü'nün ABD'ye taşınmasından sonra yazdığı bir yazıda da Eleştirel Teori'nin görevini tanımlar: "Eğer teorisyenin ve nesnesinin ezilen sınıfla dinamik bir bütünlük oluşturduğu görülebilirse, çalışmalarının sadece somut tarihsel durumun tanımlanmasından ibaret olmayıp, o durum içinde onu değişmeye zorlayan etkenlerden birini oluşturduğu da anlaşılabilir: bu onun asıl işlevidir."[57]

Bunlar, Lukacs'ın ya da Gramsci'nin teori-pratik ilişkisi konusundaki görüşlerinden çok farklı değildir. Hatta Horkheimer, yer yer, bu kitapta (ve bu alıntıların yapıldığı yazılarda) şiddetle eleştirdiği pragmatizme fazla yakın düşer gibidir. Üstelik, düşüncelerinde bir döngüsellik de sezilmektedir: doğru teori, doğru pratiği yürüten sınıfın teorisidir;

55. Horkheimer, "On the Problem of Truth", *The Essantial...*, s. 420-422.

56. Akt., David Held, *a.g.y., s.* 192.

57. Horkheimer, *Critical Theory*, s. 215.

doğru pratik de doğru teoriye, doğru görüşlere sahip olan sınıfın pratiği...

Horkheimer, bu döngüsellikten, proletaryanın sınıf çıkarlarının gerçekte evrensel çıkarlar olduğunu söyleyerek sıyrılmaya çalışır. Ama bu noktada, sınıfını değil evrensel çıkarları, kendi mesleki çıkarlarını bile savunamadığı bir durum ortaya çıkabilir ve oldukça da uzun sürebilir.

Böyle durumlar, "özne ile nesnenin, teori ile pratiğin indirgenmez gerilimi"nin iyice belirginleştiği anlardır. Marcuse, böyle bir anda, 1941 yılında, çok kesin konuşur: "Marx'ın doğruluk kavramı görecilik- ten çok uzaktır. Sadece tek bir doğru ve onu gerçekleştirebilecek tek bir pratik vardır... Doğruyu gerçekleştirmenin somut koşulları değişebilir, ama doğru aynı kalır ve teori de onun nihai bekçisidir. Devrimci pratik kendi yolundan sapsa bile, teori doğruyu koruyacaktır. Pratik doğruyu izler, doğru pratiği değil."[58]

Marcuse, Frankfurtçular içinde klasik Alman felsefesinin mutlak akıl kavramına en yakın duran kişidir. Horkheimer ve Adorno, teoriyi, aklın yargı gücünü, pratiğe karşı bir dengeleyici kutup olarak korurlarken, teorinin de eksikliğini, hatta imkânsızlığını vurgulamaktan da geri kalmazlar. Bu noktada, Horkheimer'in son çaresi, Marcuse'ninkiyle aynı yıllarda yazılmış ***Akıl Tutulması'nda*** sık sık yaptığı gibi, kederli bir iyimserliğe başvurmaktır: "İnsanlar gerçekte olduklarından daha iyidirler".

Horkheimer, "iyimser döneminin" son önemli yazısında, "Geleneksel ve Eleştirel Teoriler"de (1937), kutuplar arasında açılmaya başlayan uçurumla ilk kez yüzleşir: "Eleştirel düşünce ne soyutlanmış bireyin ne de bir bireyler toplamının işlevidir. Bu düşüncenin öznesi, başka bireylerle ve gruplarla ilişki içinde olan, belli bir sınıfla çatışma içinde olan ve toplumsal bütünle ve doğayla bunların sonucu olan bir ilişkiler ağı içinde yer alan belirli bir

bireydir... Üstelik, düşünen özne, bilgi ile nesnenin bir araya geldiği yer değildir; bu yüzden, mutlak bilgiye varmak için bir kalkış noktası da değildir. Böyle bir yanılsama tam anlamıyla ideolojidir, çünkü burjuva bireyinin sınırlı özgürlüğünü eksiksiz özgürlük ve özerklik olarak almaktadır. Oysa, ***saydam olmayan,*** kendinin bilincinde olmayan bir toplumda, ister sadece bir

58. Marcuse, *Reason and Revolution,* s. 321-322.

düşünür olarak aktif olsun isterse başka biçimlerde, benlik (ego) de kendinden emin değildir. İnsan üzerine düşünürken, özne ile nesne parçalanır; birlikleri gelecektedir, bugünde değil... Eleştirel Teori'nin tarihsel analizden elde ettiği görüş açıları —özellikle de tüm topluluğun ihtiyaçlarına cevap verecek bir akılcı toplumsal düzen düşüncesi— insan emeğine içkindir ama bireyler tarafından ya da sağduyu tarafından yeterince kavranamamaktadır. Bu eğilimlerin kavranması ve ifade edilmesi için belli bir çıkar da gereklidir. Marx ve Engels'e göre, böyle bir çıkar ve ilgi proletaryada zorunlu olarak vardır. Modern toplumdaki durumundan ötürü, proletarya, doğayla mücadelesinde insana gittikçe daha güçlü silahlar kazandıran emekle, çağdışı bir toplumsal düzenin sürekli olarak yenilenmesi arasındaki ilişkiyi kendi deneyleriyle yaşamaktadır... Ama eklenmeli ki, bu toplumda, proletaryanın durumu bile, doğru bilginin garantisi değildir. Proletarya, kendi hayatında gittikçe artan sefalet ve adaletsizlik biçiminde, bu anlamsızlığın gerçekten farkına varmış olabilir. Ama proletaryaya yukardan dayatılan toplumsal yapının farklılaşması ve kişisel çıkarlarla sınıf çıkarları arasında ancak çok özel anlarda aşılabilen çelişki, bu bilincin bir toplumsal güç haline gelmesini engellemektedir. Proletaryaya bile dünya gerçekte olduğundan çok farklı görünebilir. Proletaryanın kendi gerçek çıkarlarıyla bir bütün olarak toplumun çıkarları arasında aslında bir karşıtlığın bulunmadığını kavrayabilen ve kendi eylem ilkelerini kitlelerin duygu ve düşüncelerinden türeten bir bakış açısı bile, statükoya kölece bir bağımlılık içine düşebilir. Aydın, proletaryanın yaratıcı gücüne övgüler düzmek ve kendini ona uyarlamakla yetiniyor. Teorik çabadan böyle bir kaçışın ve kitlelerle geçici bir çatışmanın (aktif teorik düşünce bunu gerektirebilir) sadece kitleleri daha körleştirdiğini ve güçsüzleştirdiğini görmüyor. Oysa onun düşüncesi de kitlelerin gelişmesinde eleştirel, ilerletici bir etken olmalıydı."[59]

Bu uzun alıntıda Horkheimer’in Lukacs'taki "atfedilen nesnel sınıf bilinci” kavramına yaklaştığı düşünülebilir. Yanlış olur. Buradaki anahtar

kavram, toplumun "saydam olmayışı" (insan bilinci karşısındaki kapalılığı, düşünce geçirmezliği) ve toplumsal yapının "farklılaşması", karmaşıklığıdır. Proletaryanın gruplara ve bireylere bölünmesine yol açan ve bir "kolektif özne"nin oluşmasını önleyen bu karmaşıklık,

59. *Critical Theory,* s. 211-214.

pratikle teorinin gittikçe birbirinden uzaklaşması demektir. Oysa Lukacs'ın kavramı özneyle-nesnenin özdeşliği (öznenin nesneyi tam olarak bilmesi, kavraması) anlamına gelir.

Horkheimer, aklın eski görevinden istifasını önermez, tam tersine: bugünkü gerçeklik negatifliği koruduğu ölçüde, daha pozitif, daha insanca bir gelecek düşüncesi de canlılığını koruyacaktır. Ama bu düşünceyle gerçekleşmesi arasındaki gediği kapamak, varolan koşullarda mümkün görünmemektedir.

Savaş başladıktan sonra, Enstitü bir duraklama dönemi geçirir. Horkheimer'in bu kısa dönemden sonra, Benjamin'in anısına hazırlanan derlemeye (1942) gönderdiği "Otoriter Devlet" adlı yazı, bütün çalışmaları içinde ender görülen bir devrimci gerilim anını temsil eder. Yazının bağlamı, gerek Doğu'da gerekse Batı'da tüm düzenlerin otoriter bir devlet kapitalizmine geçtiğini öne süren Pollock'un başlattığı tartışmadır. Pollock (ve başka bakımlardan ona karşı olan Neumann ve Kirchheimer), bu koşullarda tek somut seçeneğin, henüz çoğulcu siyasal kabuğu atmamış olan ülkelerde demokratik reform olduğunu öne sürer. Horkheimer: "Hiçbir ekonomik ya da hukuki önlem değil, ancak yönetilenlerin kendi iradeleri demokratikleşmeye yol açabilir... Bunun başarılı olup olmayacağını kestirmek mümkün değildir, bu yüzden kesin bir pratik plan da oluşturulamaz. Tarihte geri alınamayacak şeyler sadece kötülüklerdir: gerçekleştirilmemiş imkânlar, kaçırılmış fırsatlar, hukuksal ya da hukuk dışı cinayetler ve iktidardakilerin insanlığa yaptığı kötülükler. Bunlar telafi edilemez. Ama öbürü, öbür alternatif her zaman bir tehlikedir... Otoriter devletin bütün biçimleri baskıcıdır... Bunalımların sözüm ona kaybolmasına karşın, uyum da yoktur. Artık-değer kâr biçiminde emilmese bile, hâlâ odak noktasıdır... Faşist yönetimde herkes düşünde Hitler'i öldürdüğünü görüyor ve sonra da Faşist yürüyüşlere katılıyor. Eğer insanlar bir kez artık yürümemeye karar verecek olurlarsa, düşlerinin gerçek olduğunu görecekler. Şu çok lafı edilen 'kitlelerin siyasal hamlığı', parti bürokratlarının arkasına sığındığı bu mazeret, gerçekte önderliğe karşı

duyulan kuşkudan başka birşey değildir. Kitleler onları zaman zaman dışarı çağırıp sonra da evlerine geri gönderen —üstelik zaferden sonra bile bunu yapan-— kişilerden bekleyecek birşeyleri olmadığım öğrenmişlerdir. Fransız Devrimi sırasında, kitlelerin Robespierre'in mi yoksa Barras'ın mı iktidarda olduğu sorusuna kayıtsızlaşmaları beş yıl almıştı... Siyasal iradenin toplumu değiştirerek kendi hayatlarını değiştirdiğini yaşayarak görürlerse, kitlelerin ataleti de kaybolur. Bu tür atalet, kapitalizmin bütün evrelerindeki özelliğidir.... Alttaki milyonlar, kapitalizmin çeşitli evrelerinin aynı sisteme dahil olduğunu yaşayarak öğrenirler. Otoriter ya da liberal, toplum onlar için açlık, polis kontrolü ve askere yazılma anlamına gelmektedir... Aslında onlara hâlâ umut veren olasılık da bütünsel devletçiliktir (SSCB'nin plan ekonomisi-ç.n.), çünkü daha iyi birşeyler olduğunu düşündürmektedir onlara ve umut da ataleti sarsan bir etkendir. Bir geçişsel devrimci diktatörlük kavramıyla kastedilen, üretim araçlarının şu ya da bu yeni seçkinlerin tekeline geçmesi değildi, kesinlikle. Böyle tehlikelere halkın kendi enerjisi ve uyanıklığıyla karşı konulabilir... Yeni topluma yolunu gösterecek olan teorik kavram —işçi konseyleri sistemi— praksisten doğar. Konsey sisteminin kökleri 1871'e, 1905'e ve başka olaylara gider. ***Devrimci dönüşümün bir geleneği vardır, bu devam etmelidir...*** Diyalektik, gelişmeyle özdeş değildir. Toplumsal devrim kavramı, iki çelişik ânı kendi içinde birleştirir: devlet kontrolüne geçiş ve ondan kurtuluş. Devrim, kitlelerin kendiliğinden eylemi olmasa da zaten gerçekleşecek olanı gerçekleştirir: üretim araçlarının toplumsallaşması ve üretimin planlı yönetimi... Ama aynı zamanda, direnme olmadan, sürekli olarak özgürlüğü güçlendirme çabalan olmadan gerçekleşemeyecek olanı da gerçekleştirir: ***sömürünün sonu.*** Böyle bir sonuç, ilerlemenin hızlandırılması değil, ilerleme boyutunun dışına niteliksel bir sıçrayıştır. Rasyonel olan hiçbir zaman tam olarak hesaplanamaz: tarihsel diyalektikte hep sınıflı toplumdan kopuş olarak düşünülmüştür... İnsanca bir dünya düzenini düşünen kimse, nihai bir yargı organına, varolan ya da gelecekteki bir güce danışamaz. İktidarı bir kez ele geçirdikten sonra onunla ne 'yapabileceğimiz' sorusu, kitle partisinin bürokratları için bir zamanlar çok anlamlı olan bu soru, iktidar sahiplerine karşı mücadelede anlamını yitirir. Bu soru, yok olması gereken şeyin süreceğini varsaymaktadır: başkalarının emeği üzerinde tasarruf yetkisi... Sınıfsız bir demokraside planlar zorla ya da rutin sonucunda kabul ettirilemez, özgür anlaşmayla belirlenmelidir... Bir zamanlar ütopyanın eleştirilmesi, onun içindeki özgürlük düşüncesinin gerçekleşmesine hizmet ediyordu. Bugün ütopyacılığa çamur atılıyor çünkü kimse onun gerçekleşmesini istemiyor... Otoriter devletin düşmanlarının

bile özgürlüğü tasarlayamaması, iletişimin yok olduğunu gösterir. İnsanın içinde kendi arzularını bulamadığı, tutkularını dışavuramadığı bir dil, yabancı bir dildir... Eğer liberalizme geri dönüş yoksa, deniliyor bugün, doğru faaliyet olarak geriye kalan, devlet kapitalizminin genişletilmesi ve daha ileri biçimlere ulaştırılmasıdır. İlerlemenin avantajlarını ve başarının güvenliğini sunacaktır bu... Buna göre, proletarya kendi devrimini yapmadığı sürece, onun ve teorisyenlerinin önünde, Dünya Ruhu'nun çizdiği seyri izlemekten başka yol yoktur. Böyle düşünceler, ki hiç az da değildir, karşılaştığımız düşüncelerin ne en aptalcasıdır ne de en onursuzu. Şu kadarını kesin olarak biliyoruz: eski serbest teşebbüse geri dönülmesiyle birlikte bütün bu vahşet yeni bir yönetim altında yeniden başlayacaktır."[60]

Sonra Horkheimer, "İnsanlar gerçekte yaptıklarından, düşündüklerinden ve hissettiklerinden daha iyidirler" noktasına dönen ***Akıl Tutul- ması'nda.*** Belki de en doğrusu budur. Yukarıdaki pasajın heyecanını sürdürmek de Adorno'ya kalır. Ama artık devrimci dönüşüm perspektifi ufkun dışında kalan, kendisi değil nesneler üzerindeki donuk yansısı görülen yitik bir ışık olmuştur. Adorno, Anton Webern'in Beethoven ve Mahler'e yaptığını "Otoriter Devlet"e yapar: değişen koşullarda eski gerilimi koruyabilmek, saklayabilmek için iyice kısaltır onu: We- bern'in 1,5 dakikalık senfonileri gibi, geçmişin hem artık varolmadığını hem de orada durduğunu hissettiren kısacık pasajlara, tek cümlelere indirir. Ama bu bir odada yapılabilir ancak: bu arada dışarıda olup biten bazı şeyleri de görmemiş olabilir.

Ne çok gürültü ettik. Bir düşüncenin sonu kadar bir başlangıcı ve gelişmesi de olduğunu ve her zaman farklı sonlara varılabileceğini göstermeye niyetlenmiştik. Zorunlu muydu? Kitap duruyor. Sessiz bir yer, şimdi.

ORHAN KOÇAK

60. Horkheimer, *"The Authoritarian State", The Essantial...* s. 102-117.

I -ARAÇLAR VE AMAÇLAR

Sıradan insandan akıl teriminin anlamını açıklamasını isteyin: hemen her zaman bir duraksamayla, sıkıntılı bir çaresizlikle karşılaşırsınız. Bunu, sözlerle anlatılamayacak kadar derin bir sezişin ya da çetrefil bir düşüncenin belirtisi saymak yanlış olur. Bu tepkiyi gösteren insan, aslında uzun uzadıya düşünülecek birşey olmadığına, akıl kavramının zaten kendi kendini açıkladığına ve sorunun da gereksiz olduğuna inanmaktadır. Gene de açık bir cevap vermesi için sıkıştırıldığında, akla uygun şeylerin yararlı şeyler olduğunu ve her akla uygun insanın da kendisine neyin yararlı olduğunu bilmesi gerektiğini söyleyecektir. Evet, yasalar, adetler ve gelenekler kadar, her durumun kendine özgü koşulları da dikkate alınmalıdır elbet. Ama akla uygun davranışları sonuçta mümkün kılan kuvvet, özgül içerik ne olursa olsun, sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelme yeteneğidir: düşünme aygıtının soyut işleyişi. Bu tür akla, öznel akıl adı verilebilir; esas olarak, araçlar ve amaçlarla ilgilidir; az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur. Amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştır. Amaçlarla ilgilenecek olduğunda da, daha baştan, bunların da öznel anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını (bu, bireyin varlığı da olabilir, bireyin hayatının bağlı olduğu topluluğun varlığı da) sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder. Bir hedefin herhangi bir öznel kazanç ya da çıkardan bağımsız olarak, kendi başına taşıdığını sezdiğimiz erdemleriyle akla uygun olabileceği düşüncesi, öznel akla tümüyle yabancıdır; en yakın faydacı değerlerin ötesine geçip, kendini toplumsal düzenin bütünüyle ilgili düşüncelere adadığında bile böyledir bu.

Bu akıl tanımı ne kadar masum ya da yüzeysel görünürse görünsün, Batı düşüncesinde son yüzyıllarda meydana gelen derin bir değişmenin belirtisidir. Çünkü uzun bir süre boyunca, akıl konusunda, bunun tam karşıtı olan bir görüş geçerliydi. Bu görüş, aklı yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani insanlararası ve sınıflararası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de varolan bir kuvvet olarak görüyordu. Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri, skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş, insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle

arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçlan değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı. Bu akıl kavramı, öznel aklı dışarda bırakmıyor, ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Herşeyin ölçütü, bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırlık araçlarda değil, amaçlardaydı. Bu düşünce geleneğinin başlıca amacı, felsefeye göre "akla uygun" olanın nesnel yapısını, öz- çıkar ve varlığı koruma amaçları da içinde olmak üzere insan varoluşuyla uzlaştırmaktı. Örneğin Platon, ***Devlet*** adlı yapıtında, nesnel akla göre yaşayan insanın aynı zamanda başarılı ve mutlu bir hayat süreceğini de kanıtlamaya çalışır. Nesnel akıl kuramının odak noktası, davranışlarla amaçların birbirine uydurulması değil, bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlardır: sözgelimi, en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler.

Aklın gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke olduğunu öne süren bu teoriyle, aklın sadece insan zihnindeki öznel bir yeti olduğunu belirten doktrin arasında çok temel bir farklılık vardır. İkinci doktrine göre, ancak öznede gerçek anlamda akıl bulunabilir: bir kurumun ya da bir başka gerçekliğin akla uygun olduğunu söylediğimizde, genellikle anlatmak istediğimiz, insanların onu akla uygun olarak düzenlediği ve kendi mantıksal, hesaplayıcı yetilerini ona uygulamış olduklarıdır. Öznel aklın, eninde sonunda, olasılıkları hesaplama ve böylece belli bir amaca uygun araçları bulma yeteneği olduğu görülür. Bu tanım, birçok ünlü filozofun, özellikle de John Locke'la başlayan İngiliz felsefesinin ortaya koyduğu düşüncelere uygun görünmektedir. Kuşkusuz, Locke, aynı kategoriye girebilecek başka zihinsel işlevleri, örneğin anlama ve teorik düşünme yetilerini de unutmamıştır. Ama bu işlevlerin de araçlarla amaçların denkleştirilmesine hizmet ettiği bellidir; bilimin toplumsal görevi ve bir bakıma, teorinin toplumsal üretim sürecindeki varlık nedeni de bu denkleştirmede yatmaktadır.

Öznelci görüş açısından, "akıl", bir eylemi değil de bir nesneyi ya da bir düşünceyi anlatmak için kullanıldığında, söz konusu olan bu nesnenin ya da kavramın kendisi değil, sadece belli bir amaçla bağıntısıdır. Anlatılmak istenen, bu nesnenin ya da düşüncenin başka bir şey için iyi olduğudur. Kendi başına akla uygun olan bir amaç yoktur ve akıl açısından bir amacın öbürüne olan üstünlüğünü tartışmak anlamsızdır. Öznel yaklaşım açısından, böyle bir tartışma, ancak her iki amacın da daha yüksek bir üçüncü amaca hizmet etmesi, yani amaç değil araç olmaları halinde mümkündür.[1]

Bu iki akıl kavramı arasındaki ilişki sadece bir karşıtlık ilişkisi değildir. Tarihsel olarak, aklın hem öznel hem de nesnel yönleri başından beri varolmuştur ve birincinin İkinciye egemen oluşu uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. ***Logos*** ya da ***ratio*** terimlerinde taşıdığı asıl anlamıyla akıl, her zaman özneyle, onun düşünme yetisiyle bağıntılıydı. Aklı adlandırmak için kullanılan bütün terimler öznel ifadelerdi; örnekse, Yunanca'daki akıl terimi, "konuşmak" anlamına gelen ve bu anlamda öznel bir yetiyi, konuşma yetisini adlandırmak için kullanılan sözcükten türemişti. Hurafeleri çürüten eleştirel güç, düşünme yetişiydi; öznel bir yeti. Ama akıl mitolojiyi sahte nesnellik, yani öznel bir yaratış olarak reddederken, yeterli olduğunu kabul ettiği bazı kavramları kullanmak zorundaydı. Böylece her

1. Aklın bu tanımıyla nesnelci anlayış arasındaki fark, bir ölçüde, Max Weber okulundaki işlevsel ve tözsel rasyonellikler arasındaki farkı andırmaktadır. Ne var ki, Max Weber öznelci akıma öylesine bağlı kalmıştır ki, herhangi bir rasyonellik kavramını, hatta bir amacın öbüründen ayırt edilmesini sağlayacak bir "tözsel'' rasyonelliği bile düşünce ufkunun dışında bırakmıştır. Eğer dürtülerimiz, niyetlerimiz ve sonunda da kararlarımız önsel olarak akıldışıysa, tözsel akıl da sadece bir denkleştirme aracı haline gelir ve dolayısıyla özünde "işlevselleşir". Weber ve izleyicilerinin, bilginin bürokratikleşmesi ve tekelleşmesiyle ilgili gözlemleri, nesnel akıldan öznel akla geçişin toplumsal boyutunu önemli ölçüde aydınlatmışsa da (bkz. Karl Mannheim, *Man and Society,* Londra 1940), Max Weber'in felsefesinde rasyonel bilgi ve eylem imkânları konusundaki kötümserlik (bkz. "Wissenschaft als Beruf', *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen 1922), felsefe ve bilimin, insanın amacını tanımlama çabasına sırt çevirmesinin başlangıcıdır.

zaman kendisine özgü bir nesnellik geliştiriyordu. Yıldız mitolojisinden doğmuş olan Pitagoras'ın sayılar kuramı, Platonizm'de, düşüncenin en yüksek içeriğini mutlak bir nesnellik olarak tanımlayan idealar kuramına dönüşmüştü; düşüncenin nihai içeriği olan bu mutlak nesnel idealar, düşünme yetisiyle ilgili olmakla birlikte, onun ötesinde yer alıyorlardı. Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülemez olmuştur; içerikleri boşalan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür. Akıl öznelleşirken, biçimselleş- mektedir de.[2]

Aklın biçimselleşmesinin hemen görülemeyen teorik ve pratik boyutları vardır. Öznelci görüş geçerli olunca, düşünce de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez olur. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız, aklın dışındaki etmenlere bağlı

duruma gelir. Bunların eğilimlerin, mizaçların sonucu olduğu kabul edilir; pratik, ahlaki ya da estetik kararlarda doğruluktan söz etmek anlamsızlaşır. Öznelciler arasındaki en nesnelci düşünürlerden biri olan Russell'a göre "olgusal bir yargının 'doğru' olma gibi bir özelliği bulunabilir; böyle bir yargının doğru olup olmaması, insanların onunla ilgili düşüncelerine bağlı değildir, ama bir ahlaksal yargıda 'doğruluk' ile karşılaştırılabilecek özelliğin bulunup bulunmaması diye bir sorun olamaz. Kabul edilmeli ki, bu durum, ahlakı, bilimden çok farklı bir kategoriye sokmaktadır".[3] Ama Russell böyle bir teorinin çıkaracağı güçlüklerin de farkındadır. "İç tutarlılığı olmayan bir sistemin taşıdığı yanlışlar, tutarlı bir sistemin yanlışlarından daha az olabilir."[4] "En temel ahlaksal değerlerin öznel olduğunu"[5] öne süren felsefesine karşın, insan eylemlerinin nesnel ahlaki nitelikleriyle bizim bunları algılayışımız arasında bir ayrım yapar gibidir: "Korkunç olanı

2. Öznelleşme ve biçimselleşme terimleri, birçok yönden farklı anlamlar taşısalar da, bu kitap boyunca hemen hemen aynı anlamda kullanılacaktır.

3. "Reply to Criticisms", *The Philosophy of Berlrand Russell,* Chicago 1944, s. 723.

4. *A.g.y., s.* 720.

5. A.g.y.

korkunç olarak göreceğim." Tutarsız olma cesareti vardır Russell'da, kendi anti-diyalektik mantığının bazı yönlerinden uzaklaşabilmekte ve böylece aynı zamanda hem bir filozof hem de bir hümanist olarak kalabilmektedir. Eğer kendi bilimci teorisine tam bağlı kalsaydı, korkunç eylemler ve insanlık dışı durumlar diye birşey olmadığını ve gördüğü kötülüklerin birer yanılsama olduğunu kabullenmek durumunda kalırdı.

Bu türden teorilere göre, düşünce, iyi ya da kötü herhangi bir eyleme hizmet edebilir. Toplumdaki bütün eylemler için bir araçtır o, ama toplumsal ve bireysel yaşamın düzenini kendisi belirlemeye kalkmamalıdır: bu, başka güçler tarafından belirlenecektir. Gerek bilimsel gerekse günlük kullanımda, akıl genel olarak zihnin eşgüdüm yetisi olarak görülmektedir; bu yeti, sistemli olarak kullanılarak ve önündeki engeller, örneğin bilinçli ya da bilinçsiz duygular kaldırılarak geliştirilebilir ve etkinliği artırılabilir. Toplumsal gerçekliği yöneten güç hiçbir zaman gerçek anlamıyla akıl

değildi; ama bugün aklın her türlü özgül eğilim ya da tercihten arındırılması, artık onun insan eylemleri ve hayat tarzları hakkında bir yargıda bulunma görevine bile sırt çevirdiği bir noktaya ulaşmıştır. Akıl, bu görevini, dünyamızı fiilen teslim almışa benzeyen çatışan çıkarlara devretmiştir.

Aklın bu ikincil konuma itilişiyle, burjuva uygarlığının öncülerinin, yükselen orta sınıfın ruhsal ve siyasal temsilcilerinin düşünceleri arasında belirgin bir karşıtlık vardır. Onlar insan davranışlarında akla çok önemli bir yer veriyorlardı, belki de en önemli yeri. Basiretli bir yasa koyucu, onlara göre, akla uygun yasalar çıkarandı; iç ve dış politikalar akla uygunluk dereceleriyle değerlendiriliyordu. Aklın bütün tercihlerimizi ve başka insanlarla ve doğayla ilişkilerimizi düzenlediği düşünülüyordu. Bir varlık olarak görülüyordu akıl, her insanda yaşayan bir ruhsal güç olarak. Bu güç, en yüksek hakemdi, hatta daha fazlası: hayatımızı adayacağımız düşüncelerin ve nesnelerin ardındaki yaratıcı güç.

Bugün, bir trafik mahkemesine çağrıldığımızda, yargıç size arabayı akıllıca kullanıp kullanmadığınızı sorar. Aslında bunun anlamı şudur: Kendinizin ve başkalarının hayatını ve mülkünü korumak ve yasaya uymak için elinizden gelen herşeyi yaptınız mı? Yargıç, bu değerlere saygı gösterilmesi gerektiğini varsaymaktadır. Öğrenmek istediği nokta sadece davranışınızın bu genel olarak benimsenmiş standartlar açısından yeterli olup olmadığıdır. Çoğu zaman, akıllı olmak inatçı olmamak anlamına gelir; bu da varolan gerçekliğe uymak demektir. Uyum ilkesi baştan kabullenilmiştir. Akıl kavramı doğduğunda, amaçlarla araçlar arasındaki ilişkinin düzenlenmesinin ötesinde bir şey bekleniyordu ondan; amaçları anlamak, hatta ***belirlemek*** için bir yöntem olarak görülüyordu. Sokrates, topluluğunun ve ülkesinin en kutsal, en köklü düşüncelerini ***daimon'***un* eleştirisinden, ya da Platon'un dediği gibi, diyalektik düşüncenin eleştirisinden geçirdiği için öldü. Bunu yaparken, hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çıkarlara bağımlı olan göreciliğe karşı savaşıyordu. Başka bir deyişle, öteki Sofistler tarafından öne sürülen öznel, biçimsel akla karşı savaşıyordu. Yunan'ın kutsal geleneğini, Atina'nın hayat tarzını sarsmış ve böylece çok farklı bireysel ve toplumsal hayat biçimlerine zemin hazırlamıştı. Evrensel kavrayış anlamında aklın, inançları belirlemesi, insanla insan ve doğayla insan arasındaki ilişkileri düzenlemesi gerektiğini düşünüyordu.

Sokrates'in doktrini, iyinin ve kötünün son yargıcı olarak özne kavramının felsefi kaynağı olarak görülebilir belki, ama yine de o, akıldan

ve aklın yargılarından gerçekliği olmayan isimler ve uzlaşımlar (konvansiyonlar) olarak değil, nesnelerin gerçek doğasını yansıtan ilkeler olarak söz etmişti. Öğretisi ne kadar negativist olursa olsun, yine de mutlak doğru düşüncesini içeriyordu ve nesnel kavrayış olarak, nerdeyse tanrısal bir açıklama olarak öne sürülüyordu. Sokrates'in daimon'u belki öteki tanrılardan daha ruhsal bir tanrıydı, ama daha az gerçek değildi. Daimon adı, yaşayan bir gücü belirtiyordu. Platon'un felsefesinde, Sokrates'teki sezgi (görüleme) gücü ya da vicdan, bireysel öznenin içindeki bu yeni tanrı, Yunan mitolojisindeki rakiplerini tahttan indirmiş, en azından dönüşüme uğratmıştır. Tanrılar, idealara dönüşmüştür artık. Ama bu ideaların, öznelci idealizme uygun olarak öznenin kendi ürünleri olması, öznenin duyumlarına benzer ürünler ya da içerikler olmaları söz konusu değildir. Tam tersine, eski tanrıların bazı imtiyazlarına hâlâ sahiptir idealar: insanlardan daha yüksek ve daha soylu bir düzlemde dururlar, birer modeldirler, ölümsüzdürler. Aynı zamanda, daimon da ruha dönüşmüştür ve ruh da ideaları algılaya

*** Eski Yunan düşüncesinde, mitolojinin kişileşmiş tanrılarının dışında kalan, tanrısal etkinlikleri olan güç.**

bilen gözdür. Doğrunun görülmesi olarak ortaya koyar kendini, bireysel öznenin şeylerin ebedi düzeni algılayabilme ve böylece zamana bağlı düzende de izlenecek doğru çizgiyi görebilme yeteneği olarak somutlaşır.

Öyleyse nesnel akıl terimi, bir yandan, gerçekliğin içinde varolan bir yapıya işaret eder; bu yapı, her özgül durumda bizi teorik ya da pratik düzeyde belirli bir davranışta bulunmaya çağırır. Diyalektik düşünme çabasına girebilen, ya da aynı anlamda, ***eros*** yetisine sahip olan herkes bu yapıyı keşfedebilir. Öte yandan, nesnel akıl terimi, bu çabanın kendisini ve bu türden bir yapıyı yansıtma yeteneğini de belirtebilir. Bazı durumlar vardır, öznenin çıkarlarından oldukça bağımsız olarak, sırf kendi özelliklerinden ötürü, onu, özneyi, belirli bir eylemde bulunmaya çağırırlar; herkes karşılaşmıştır böyle durumlarla: boğulmak üzere olan bir çocuk ya da bir hayvan, aç kalmış bir insan topluluğu, hasta bir kişi, vb. Bu durumların her biri, kendine özgü bir dille konuşmaktadır sanki. Ama bunlar gerçekliğin sadece belirli dilimleri olduğu için, hepsinin görmezden gelinmesi de gerekebilir: çünkü daha kapsayıcı, daha genel durumlar vardır ve bunlar da kişisel çıkarlardan aynı ölçüde bağımsız olarak başka bazı eylemleri gerektirmektedir.

Nesnel akıla dayalı felsefi sistemler, herşeyi kapsayan ya da temelde yatan bir

varlık yapısının bulunabileceği ve buradan bir insan hedefi kavramının çıkarılabileceği inancını içeriyordu. Bu sistemlere göre, gerçek bilim, bu tür düşünce ya da spekülasyonların uygulamaya geçirilişiydi. Bilgimizin nesnel temelini düzensiz bir veriler kargaşasına indirgeyen ve bilimsel çalışmalarımızı da sadece bu verilerin düzenlenmesi, sınıflandırılması ya da hesap işlemlerinden geçirilmesi olarak tanımlayan her tür epistemolojiye karşıydılar. Öznel akla göre bilimin başlıca işlevini oluşturan bu türden işlemler, klasik nesnel akıl sistemlerine göre, spekülasyonun yanında ikincil konumdadırlar. Nesnel akıl, geleneksel dinin yerine yöntemsel felsefi düşünce ve kavrayışı geçirmeye ve böylece başlı başına bir gelenek kaynağı olmaya yönelir. Mitolojiye karşı giriştiği saldırı belki öznel aklınkinden de ciddidir: öznel akıl, bütün soyutluk ve biçimselliğiyle, biri bilim ve felsefeye öteki kurumsal mitolojiye özgü olan iki ayrı parantez açmakta ve böylece her ikisini de tanımakta, bu yüzden de dine karşı girişilmiş mücadeleden kaçmaktadır. Nesnel akıl felsefesi için böyle bir çıkış yolu yoktur. Nesnel doğru kavramına bağlı olduğu için, bu felsefe, yerleşik dinin içeriği karşısında olumlu ya da olumsuz bir tutum almak zorundadır. Bu yüzden, toplumsal inançların nesnel akıl açısından eleştirisi, öznel aklın eleştirisinden çok daha iddialıdır — bazen daha dolaylı ve daha az saldırgan olsa da.

Yeni çağda akıl kendi nesnel içeriğini yok etme eğilimi içine girmiştir. Evet, 16. yüzyılda Fransa'da en üstün güç olarak akıl tarafından yönetilen bir hayat anlayışı yeniden ileri sürülmüştü. Montaigne bunu bireysel hayata, Bodin ulusların hayatına uygulamış, De l'Hôpital de siyasette uygulamıştı. Yazılarındaki bazı kuşkucu bölümlere karşın, bu düşünürlerin çalışmaları, dinin yerine en yüksek zihinsel otorite olarak aklın geçirilmesine katkıda bulunmuştu. Ancak o tarihte akıl yeni bir yananlam daha kazandı, en gelişmiş anlatımını Fransız edebiyatında bulan ve günlük dilde bugün de bir ölçüde sürüp giden bir yananlam: akıl, uzlaşmacı bir tutum anlamında da kullanılmaya başlandı. Ortaçağ kilisesinin gücünü yitirmesiyle birlikte karşıt siyasal eğilimlerin çatışma alanı haline gelmiş olan dinsel farklılıklar çok ciddiye alınmaz oldu; hiçbir inanç ya da ideoloji, ölüm pahasına savunulacak kadar değerli görünmüyordu artık. Bu akıl kavramı kuşkusuz dinsel doğru kavramından daha insancaydı, ama aynı zamanda daha zayıf, egemen çıkarlarca daha kolay çekip çevrilebilen, varolan gerçekliğe daha kolay uyarlanabilen bir kavramdı ve bu yüzden de daha başından beri "akıldışı" olana teslim olma tehlikesine açıktı.

Akıl artık dinsel doktrin içindeki tartışmaların kendi başına anlamı olmadığını ileri süren ve bunlara çeşitli siyasal hiziplerin sloganları ya da

propaganda malzemesi olarak bakan bilginlerin, devlet adamlarının ve hümanistlerin görüş açısının adıydı. Hümanistlere göre, belli siyasal sınırlar içinde ve aynı hükümet altında yaşayan ama farklı dinlere bağlı insanlar arasında temelde bir ayrılık yoktu. Bu hükümetin sadece laik görevleri vardı. Amacı, Luther'in düşündüğü gibi, insanların haddini bildirmek, onları disiplin altına almak değil, ticaret ve sanayi için elverişli koşullar yaratmak, yasa ve düzeni yerleştirmek, yurttaşlara içerde huzur, dışarda güvenlik sağlamaktı. Bireye ilişkin olarak akıl siyasette hükümran devletin oynadığı rolün aynısını oynuyordu: insanların refahı için uğraşıyor, yobazlığa ve iç savaşa karşı çıkıyordu.

Aklın dinden ayrılması, sonradan Aydınlanma felsefesinde daha iyi görüleceği gibi, aklın nesnel yanının zayıflamasında ve biçimselleşmesinde yeni ve daha ileri bir adım oldu. Yine de 17. yüzyılda aklın nesnel yanı hâlâ baskındı, çünkü rasyonalist felsefenin asıl çabası, hiç değilse toplumun ayrıcalıklı kesimi için, daha önce dine ait olan zihinsel işlevi yerine getirecek bir insan ve doğa doktrini oluşturmaktı. Rönesans'tan beri insanlar, en yüksek hedef ve değerlerinin bir ruhsal otorite tarafından belirlenmesine karşı çıkarak, teoloji kadar kapsamlı olacak bir doktrini tümüyle kendileri yaratmak için çalışmışlardı. Felsefe, nesnelerin gerçek doğasını ve doğru yaşama yolunu yansıtan aklın içeriğini ortaya çıkarmak, açıklamak ve geliştirmek demekti. Örnekse Spinoza, gerçekliğin özünü, başsız ve sonsuz evrenin uyumlu yapısını bize açan bir kavrayışın, zorunlu olarak bir evren sevgisini uyandıracağını düşünüyordu. Ona göre, ahlaki davranış tümüyle böyle bir doğa bilgisinin sonucuydu — tıpkı bir insana olan bağlılığımızın, onun büyüklüğünü ya da dehasını bilmemizin sonucu olması gibi. Spinoza'ya göre, gerçeklik hakkındaki bilgimiz yeterince derinleştikten sonra, ***Logos***'tan başka birşey olmayan bu evrene duyduğumuz aşkın dışındaki bütün korkular ve küçük tutkular da silinip gidecekti.

Geçmişin başka büyük rasyonalist sistemleri de aklın kendini nesnelerin doğasında görüp tanıyacağını ve doğru insan davranışlarının böyle bir kavrayıştan doğduğunu vurgularlar. Bu doğru davranış her birey için aynı değildir, çünkü her birinin durumu benzersizdir. Coğrafi ve tarihsel farklar vardır, yaş, cinsiyet, beceri, toplumsal konum farkları. Yine de, bu kavrayış evrenseldir; çünkü doğru davranışla olan mantıksal bağıntısı, zekâ sahibi olan her birey için teorik olarak apaçıktır. Akıl felsefesine göre, köleleştirilmiş bir halkın acılarının kavranışı, genç bir adamı bu halkın kurtuluşu için savaşmaya yöneltebilir ama babasına da evinde kalıp toprağını işleme hakkını verir.

Sonuçlarındaki bu farklılıklara karşın, söz konusu kavrayışın mantıksal niteliğinin genel olarak tüm insanlar tarafından anlaşılabildiği kabul edilmektedir.

Rasyonalist felsefe sistemlerine bağlanan insanların sayısı dine ina- nanlarınki kadar büyük olmasa da, gerçekliğin anlamını ve kaçınılmazlığını saptama ve herkes için bağlayıcı doğruları ortaya koyma çabası olarak bu felsefeler de oldukça geniş bir yandaş kesimi toplamıştı. Rasyonalizmin kurucularına göre, ***lumen naturale***'nin, yani doğal kavrayışın ya da akıl ışığının yaratılışa nüfuz etme gücü öyle büyüktü ki, bize insan hayatını hem dış dünyadaki hem de insanın kendi içindeki doğayla uyumlandırma imkânını veriyordu. Rasyonalistler, Tanrı'ya sahip çıkıyor, ama günlük hayatı belirleyen bir tanrısal irade kavramına karşı çıkıyorlardı; insanın kuramsal bilgi ve pratik kararlar açısından herhangi bir ***lumen supranaturale'ye*** (Lat., doğaüstü ışık-çn.) ihtiyacı yoktu. Geleneksel dini doğrudan karşısına alan, duyumcu epistemolojiler değil, rasyonalistlerin spekülatif evren tasarımlarıydı (yani, Telesio değil Giordano Bruno'ydu, Locke değil Spinoza'ydı), çünkü metafızikçilerin entelektüel kurguları, Tanrı, yaratılış ve hayatın anlamı doktrinleriyle deneyimcilerin kuramlarından çok daha yoğun biçimde ilgiliydi.

> Rasyonalist felsefe ve siyaset sistemlerinde Hıristiyan ahlakı laikleştirilmişti. Bireysel ve toplumsal faaliyetlerin yöneldiği amaçlar, insan aklında bazı doğuştan ideaların ya da doğruluğu apaçık görülerin (sezgilerin) bulunduğu varsayımından hareketle elde ediliyor ve böylece nesnel doğru kavramına bağlanıyordu; ancak, bu doğru, düşünce sürecinin kendi imkân ve sınırlarının dışında kalan herhangi bir dogmanın güvencesi altında değildi artık. Ne kilise ne de yükselen felsefi sistemler, bilgeliği, ahlakı, dini ve siyaseti birbirinden ayırıyordu. Ama bütün insan inançlarının ortak bir Hıristiyan ontolojisine dayanan bu temelli birliği giderek çatırdamaya başladı ve Montaigne gibi öncü burjuva ideologlarında belirgin olan ama sonradan rasyonalist metafizik tarafından geçici olarak geri plana itilen göreci (rölativist) eğilimler bütün kültürel faaliyetlerde egemen oldu.
>
> Kuşkusuz, yukarıda da belirtildiği gibi, felsefe dinin yerini almaya başladığında, nesnel doğruluğu ortadan kaldırma gibi bir niyeti yoktu, sadece rasyonel bir temel kazandırmaya çalışıyordu ona. Metafizik- çilerin gördüğü baskı ve eziyetin temel nedeni, mutlak'ın niteliğiyle ilgili tartışmalar değildi. Asıl sorun, nihai doğruyu belirleyecek ve ortaya koyacak olan gücün vahiy mi yoksa akıl mı, teoloji mi yoksa felsefe mi olduğu noktasında düğümleniyordu. Nasıl kilise, dinin insanlara dünyanın

yaratılışını, yaratılışın amacını ve doğru davranış yolunu öğretme imkânını, hakkını ve ödevini kendine saklıyorsa, felsefe de aklın nesnelerin doğasını keşfetme ve bu bilgiden doğru davranış kurallarını üretme imkânını, hakkını ve ödevini kendine saklıyordu. Katolik dini ile Avrupa rasyonalizmi, hakkında böyle bir bilgi edinilebilecek bir gerçekliğin varlığı konusunda tam bir anlaşma içindeydiler; böyle bir gerçeklik varsayımı, aralarındaki çatışmanın yer aldığı ortak zemindi.

Bu varsayımı kabullenmeyen iki düşünce akımı vardı: ***deus absconditus*** (saklanmış tanrı) kavramıyla Protestanlık ile, metafiziğin sadece sahte sorunlarla uğraştığını önceleri örtük sonraları da açık olarak öne süren ampirizm. Oysa Katolik kilisesinin felsefeye karşı olma nedeni de, yeni metafizik sistemlerinin, insanın dinsel ve ahlaki kararlarını belirleyebilecek bir kavrayışın olabileceğini öne sürmesiydi.

Sonunda, dinle felsefe arasındaki aktif çatışma bir "kilitlenme" noktasına vardı; artık, birbirinden farklı kültür dalları olarak görülüyorlardı. İnsanlar, dinin de felsefenin de kendilerine ayrılmış kültürel bölmelerde kendi hayatlarını yaşadığı ve birbirlerini hoşgörüyle karşıladığı düşüncesine gittikçe daha çok alıştılar. Dinin birçok kültürel değerden sadece biri durumuna indirgenmesi ve hadım edilmesi, nesnel doğruyu içerdiği yolundaki "bütüncü" iddiayla çelişiyor ve onu etkisizleştiriyordu. Dine gösterilen saygı yüzeyde sürüp gitse de, bu etkisizleşme, dinin ruhsal nesnelliğin tek zemini olma özelliğinin yok edilmesine ve sonuçta da dinsel vahiyin mutlaklığı düşüncesinden doğan böyle bir nesnellik kavramının ortadan kaldırılmasına yol açtı.

Gerçekte, çatışmanın bu görünüşte barışçı çözümü, hem felsefenin hem de dinin içeriğini derinden etkilemiştir. Aydınlanma filozofları dine akıl adına saldırıyorlardı; sonuçta öldürdükleri, kendi çabalarının güç kaynağı olan metafizik ve nesnel akıl kavramı oldu. Gerçekliğin doğasını algılama ve hayatımıza yön verecek ilkeleri belirleme aracı olarak akıl kavramı bir yana atılmıştı. Spekülasyon metafizikle eşanlamlıydı, metafizik de mitoloji ve hurafeyle. Eski Yunan'daki başlangıcından bugüne kadar aklın ya da aydınlanmanın tarihi, akıl sözcüğünün bile mitolojik bir çağrışım taşıdığı bir durumla sonuçlanmıştır. Ahlaki ve dinsel bir kavrayış etmeni olarak akıl kendini yok etmiştir. Aynı anda hem nominalizmin* yasal evladı, hem Protestan sofusu, hem de pozitivist aydınlatıcı olan Piskopos Berkeley, iki yüzyıl önce, "genel bir kavram" kavramı da içinde olmak üzere, bu türden genel

*** Nominalizm: Kavramların gerçek varlıklar olduğunu ileri süren gerçekçiliğe karşı, bunların yalnızca birer isim olduğunu savunan felsefeler.**

kavramlara karşı bir saldırı açmıştı. Kampanya kesin bir başarı kazandı. Berkeley, kendi kuramıyla kısmen çelişki içinde, "zihin", "tin" ve "nedeı? gibi bazı genel kavramlardan vazgeçmedi. Ama bunlar da modern pozitivizmin babası Hume tarafından kesin olarak tasfiye edildi.

Din, görünüşte bu gelişmeden kazançlı çıkmıştır. Aklın biçimselleşmesi, dini metafizikten ya da felsefi kuramdan gelebilecek saldırılardan korumaktadır ve bu güvenlik de onu son derece kullanışlı bir toplumsal alet haline getirmiş gibidir. Ama aynı zamanda, dinin bu hadım edilmiş, suya sabuna bulaşmaz durumu, onun gerçek özünün de, bir zamanlar bilim, sanat ve politika için ve bütün insanlık için geçerli olduğu düşünülen doğruyla olan ilişkisinin de yok edilmesi anlamına gelmektedir. Dinin ilkin hizmetkârı sonra da düşmanı olan spekülatif aklın ölümü, dinin kendisi için de bir felaket olabilir.

Bütün bu sonuçlar, burjuva hoşgörü düşüncesinde tohum halinde vardı. Hoşgörü, ikizanlamlı bir düşüncedir: bir yandan, dogmatik otoritenin yönetiminden kurtulma anlamına gelir; ama öte yandan, her türlü zihinsel içeriğe karşı bir yansızlık tutumuna yol açar ve böylece onları göreciliğe teslim eder. Her kültürel alan, evrensel doğruya karşı kendi "hükümranlığını" korumaktadır. Toplumsal işbölümünün yapısı otomatik olarak tin'in hayatına da aktarılmıştır; kültür dünyasındaki bu işbölümü, evrensel nesnel doğrunun yerine, doğası gereği göreci, biçimsel aklın geçirilmesinin zorunlu sonucudur.

Rasyonalist metafiziğin siyasal sonuçları, Amerikan ve Fransız devrimleriyle birlikte ulus kavramının bir kılavuz ilke durumuna geldiği on sekizinci yüzyılda belirginleşmişti. Yeni çağda bu kavram, insan hayatında en yüksek birey-üstü güdü olarak, dinin yerine aday olmuştur. Ulus, otoritesini vahiyden değil, akıldan alır; akıl burada, doğuştan gelen ya da spekülasyonla geliştirilen temel kavrayışların toplamı olarak alınmaktadır.

Belirli doğal hukuk kuramlarının ve hazcı felsefelerin öne çıkarmaya çalıştıkları kişisel çıkar düşüncesi, bu kavrayışlardan sadece biri olarak görülüyordu: kökleri evrenin nesnel yapısında yatıyordu ve bu yüzden de bütün bir kategoriler sisteminin bir parçasıydı. Sanayi çağında, kişisel çıkar düşüncesi gittikçe ön plana çıktı ve sonunda toplumun işleyişi açısından vazgeçilmez görülen öteki güdüleri bastırdı; bu tutum, önde gelen düşünce okullarında ve liberal dönemde de tüm kamuoyunda egemen oldu. Ama

aynı süreç, kişisel çıkar kuramıyla ulus düşüncesi arasındaki çelişkileri de su yüzüne çıkardı. O zaman felsefe de, ya bu kuramın anarşizme varan sonuçlarını kabullenmek ya da merkantilist dönemde geçerli olan doğuştan idealar kuramına oranla romantizmin izini çok daha fazla taşıyan akıldışı bir ulusçuluğa düşmek seçeneğiyle karşı karşıya kaldı.

Soyut kişisel çıkar ilkesinin, resmi liberal ideolojinin bu temel öğesinin düşünsel emperyalizmi, bu ideolojiyle sanayileşmiş ülkelerin toplumsal koşulları arasındaki büyüyen gediğe işaret ediyordu. Bu kopuş bir kez kamuoyunda kesinleştikten sonra, hiçbir etkin, rasyonel toplumsal birlik ilkesi kalmaz ortada. Önceleri tapınılan ulusal topluluk ***(Volksgemeinschaft***) düşüncesi, sonunda sadece terörle-ayakta tutulabilir olur. Bu, liberalizmin bir çırpıda faşizme geçme eğilimini ve liberalizmin ideolojik ve siyasal temsilcilerinin de kendi muarızlarıyla uzlaşmaya yatkınlığını açıklamaktadır. Yakın dönemin Avrupa tarihinde örnekleri pek sık bulunabilecek bu eğilimin kaynağı, ekonomik nedenler bir yana, öznelci kişisel çıkar ilkesi ile sözde bu ilkenin ifade ettiği akıl anlayışı arasındaki iç çelişkide aranmalıdır. Başlangıçta, siyasal düzenin nesnel akla dayalı somut ilkelerin bir ifadesi olduğu düşünülüyordu; adalet, eşitlik, mutluluk, mülkiyet düşüncelerinin hepsinin akla uygun olduğu, akıldan doğduğu ileri sürülüyordu. Sonradan, aklın içeriği keyfi olarak bu içeriğin sadece bir bölümüne, onun ilkelerinin sadece birinin çerçevesine indirgendi; tikel olan, evrensel olanın yerine sahip çıktı. Düşünce alanındaki bu elçabukluğu ve kuvvet gösterisi, siyaset alanında kaba kuvvet iktidarına zemin hazırlar.

Özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir. Öznel aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağıntısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir. Akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır. Kavramlar, birkaç örnekte birden bulunan ortak özelliklerin özeti durumuna düşürülmüştür. Bir benzerliği adlandırmakla kavramlar, nitelikleri ayırt etmek zahmetinden kurtulmuş olur ve böylece bilgi malzemesini örgütlemeye daha iyi hizmet ederler.

Kavramların, gönderme yaptıkları maddelerin kısaltılmış adından başka birşey olmadığı düşünülmektedir. Olgusal verilerin teknik özetlenmesini aşan herhangi bir kullanım, hurafenin son kalıntılarından biri olarak elenmektedir. Kavramlar, kullanışlı, rasyonelleştirilmiş, emek azaltıcı aletler haline gelmiştir. Düşünmenin kendisi de sınai süreçlerden biri durumuna düşürülmüş gibidir; çok kesin bir programa tabidir, üretimin bir

parçasıdır. Toynbee[6] tarih yazımı açısından bu sürecin bazı sonuçlarına değinmiştir. "Çömlekçinin, kullandığı kilin kölesi olma eğili- mi"nden söz etmektedir: "... Eylemler dünyasında hayvanları ya da insanları inşaat malzemesi gibi görmenin hep ters teptiğini ve felaketlere yol açtığını biliyoruz. Öyleyse bu yaklaşım düşünceler dünyasında da aynı ölçüde yanlış değil midir?"

Düşünceler otomatikleştiği ve araçsallaştığı ölçüde, kendi başlarına anlamlı olarak görülmeleri de güçleşir. Eşya olarak, makine olarak görülürler. Dil, çağdaş toplumun dev üretim aygıtındaki gereçlerden biri, herhangi biridir artık. Bu aygıt içindeki bir işleme denk düşmeyen her cümleyi anlamsız bulan sıradan insan gibi, çağdaş semantikçi de saf simgesel ve işlemsel cümlenin, yani saf anlamsız cümlenin bir anlamı olabileceğini düşünmektedir. Anlamın yerini, eşyanın ve olayların dünyasındaki işlev ya da etki almıştır. Sözcükler açıkça teknik olarak geçerli olasılıkların hesaplanması ya da başka pratik amaçlar için (bu pratik amaçlar içinde dinlenme bile olabilir) kullanılmadığında herhangi bir gizli satış amaçları olduğu düşünülmektedir, çünkü doğruluk kendi başına bir amaç sayılmamaktadır.

Çocukların bile düşüncelere reklam olarak ya da bir başka şeyin bahanesi olarak baktığı bu görecilik çağında, dilde hâlâ mitolojik artıkların bulunabileceği korkusu, sözcüklere yeni bir mitolojik özellik kazandırmıştır. Evet, düşünceler köklü olarak işlevselleştirilmiştir ve dil gerek üretimin düşünsel öğelerinin depolanması ve iletilmesi için, gerekse kitlelerin yönlendirilmesi için bir araç olarak görülmektedir; ama buna karşı dil de büyü aşamasına geri dönerek öç almaktadır sanki. Büyülere inanıldığı çağlarda olduğu gibi, sözcükler toplumu yıkabilecek tehlikeli kuvvetler olarak görülmekte ve konuşanlar kullandıkları sözcüklerden sorumlu tutulmaktadır. Bu yüzden, doğruluk arayışı toplumsal denetim altında kısıtlanmaktadır. Düşünceyle eylem arasındaki

6. *A Study of History, 2.* basım, Londra 1935, c. I, s. 7.

farklılık yok sayılmaktadır. Her düşünce bir eylem olarak görülmektedir; her düşünüş bir tezdir, her tez de bir parola. Herkes söylediği ya da söylemediği şeyler için azarlanmaktadır. Herşey ve herkes sınıflandırılmakta, etiketlenmektedir. Bireyin bir grupla özdeşleştirilmesini önleyen insan olma niteliği "metafızik"tir ve deneyci epistemolojide yeri yoktur. Bir insanın Ulaştırıldığı küçük çekmece, onun kaderini

belirlemektedir.

Bir düşünce ya da sözcüğün bir alet haline gelmesiyle birlikte, onu gerçekten "düşünme" gereği de, yani onu sözlü olarak ifade ederken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar. Sık sık ve haklı olarak belirtildiği gibi, bütün neo-poziti- vist düşüncelerin modeli olan matematiğin avantajı da bu "düşünsel tasarruftur zaten. Çetrefil mantık işlemleri, matematiksel ve mantıksal simgelerin dayandığı tüm zihinsel edimlerin üstünden atlayarak yerine getirilmektedir. Böyle bir mekanizasyon, sanayinin gelişmesi için gerçekten zorunludur; ama bu, zihinlerin de başlıca özelliği haline geldiğinde, aklın kendisi de araçsallaşır, bir tür maddeselliğe bürünür ve körleşir, bir fetiş olur, düşünsel olarak yaşanmak yerine öylece kabullenilen bir büyülü varlık haline gelir.

Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nedir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında varolduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır. Hâlâ birer amaçtırlar, ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık. Saygıdeğer tarihsel belgelerin onayını almış oldukları için belki hâlâ belli bir itibara sahiptirler; hatta bazıları, en büyük ülkelerin anayasalarına da girmiştir. Ama modern anlamıyla aklın onayına sahip değillerdir. Bu ideallerden herhangi birinin doğruya kendi karşıtından daha yakın olduğunu kim söyleyebilir bugün? Zamanımızın ortalama aydınının felsefesine göre bir tek otorite vardır: bilim, yani olguların sınıflandırılması ve olasılıkların hesaplanması. Adalet ve özgürlüğün, kendi başlarına, adaletsizlik ve baskıdan daha iyi olduğu önermesi, bilimsel olarak doğrulanabilecek ve yararlı bir önerme değildir. Böyle bir önerme, kendi içinde, kırmızının maviden daha güzel olduğu ya da yumurtanın sütten daha iyi olduğu önermeleri kadar anlamsız görünmeye başlamıştır.

Akıl kavramı ne kadar güçten düşerse, ideolojik manipülasyona, hatta en kaba yalanların yayılmasına o kadar elverişli duruma gelir. Aydınlanmanın ilerlemesiyle nesnel akıl düşüncesi, dogmatizm ve boş inanlar dağılıp gider; ama çoğu zaman gelişmeden en kazançlı çıkan gericilik ve cehalet savunucuları olur. Geleneksel insancı değerlere karşı olan yerleşik çıkarlar, her zaman "sağduyu" adına, hadım edilmiş, iktidarsız akla başvuracaklardır. Temel kavramların bu cansızlaştırtması, siyasal tarih içinde de izlenebilir. 1787'deki Amerikan Anayasa Konvansiyonu sırasında Pennsylvania temsilcisi John Dickinson deneyimi akılla karşılaştırırken şöyle demiştir: "Tek kılavuzumuz deney olmalıdır. Akıl bizi yanlış yola çekebilir."[7] Bu zat, Konvansiyon'u fazlaca radikal bir idealizme karşı

uyarmak istiyordu. Sonraları kavramların içeriği o kadar boşaltıldı ki, zulmü savunurken eşanlamlı olarak kullanılabilir oldular. Iç Savaş öncesinin tanınmış avukatlarından ve bir keresinde Demokrat Parti'nin bir hizbi tarafından Başkanlığa aday gösterilen Charles O'Conor, mecburi hizmetin nimetlerini sayıp döktükten sonra şöyle diyordu: "Zencilerin köleliğinin adaletsiz olduğunu kabul etmiyorum; adildir, akıllıcadır ve yararlıdır... Zencilerin köleliği... bir doğa takdiridir... Doğanın bu açık emrine ve sağlam felsefenin gereklerine uyarak, bu kurumun adil, merhametli, yasal ve uygun olduğunu ilan etmeliyiz."[8] O'Conor, doğa, felsefe ve adalet sözcüklerini kullandığı halde, bu kavramlar bütünüyle biçimselleşmiştir ve O'Conor'un olgular ve deneyim saydığı şeylere karşı direnememekte- dirler. Öznel akıl herşeye ayak uydurur. Geleneksel insancı değerlerin hem savunucuları hem de karşıtları tarafından kullanılabilir. O'Conor örneğinde olduğu gibi sömürü ve gericiliğe de bir ideoloji kazandırabilir, ilerleme ve devrime de.

Kölelik kurumunun bir başka sözcüsü, ***Sociology for the South'un*** (Güney İçin Bir Sosyoloji) yazarı Fitzhugh, felsefenin bir zamanlar somut idealları ve ilkeleri temsil ettiğini anımsar gibidir ve bu yüzden de ona sağduyu adına saldırmaktadır. Böylece, çarpık bir biçimde de olsa, nesnel ve öznel akıl kavramları arasındaki çatışmayı dile getirmektedir.

7. Morrison ve Commager, *The Growth of the American Republic*, New York 1942, c. I, s. 281.

8. Müzik Akademisindeki Birlik Toplantısında Yapılan Konuşma, *New York Herald Tribune*, 19 Aralık 1859.

> Doğru kararlara varan insanlar genellikle tutumlarını yanlış nedenlerle açıklarlar, çünkü soyutlama yapmaya yatkın kişiler değillerdir... Felsefe, tartışmada onları her zaman yenik düşürür, yine de içgüdü ve sağduyu haklı, felsefe haksızdır. Bu her zaman böyledir, çünkü felsefe gözlem yapmaz ve dar, yetersiz temellerden akıl yürütür.[9]
>
> İdealist ilkelerden, düşünmenin kendisinden, aydınlardan ve ütopya- cılardan hoşlanmayan yazar, sağduyusuyla, kölelikte hiçbir yanlışlık bulmayan sağduyusuyla övünmektedir.
>
> Rasyonalist metafiziğin temel idealleri ve kavramların kökleri, evrensel insan kavramında, insanlık kavramında yatmaktaydı; bu kavramların biçimselleşmesi, insani içeriklerinden de koparılmış oldukları anlamına gelir. Düşüncenin bu insansızlaştırılmasının uygarlığımızın temellerini nasıl etkilediği, demokrasi ilkesinin ikizi olan çoğunluk ilkesinin

çözümlenmesiyle gösterilebilir. Ortalama insanın gözünde, çoğunluk ilkesi sadece nesnel aklın yerini alan bir ilke değil, ondan daha ileri bir ilkedir de: insanların çıkarlarını en iyi tartacak merci yine insanların kendileri olduğuna göre, bir topluluk için çoğunluğun kararlarının sözde üstün bir aklın sezgileri kadar değerli olduğu ileri sürülmektedir. Ne var ki, bu kadar kabaca ortaya konulan sezgi ve demokratik ilke çelişkisi, hayali bir çelişkidir. "Bir insanın kendi çıkarlarını en iyi bilen kişi olması" ne demektir? Bu bilgiyi nasıl kazanmıştır, bilgisinin doğru olduğunu gösteren kanıtlar var mıdır? "Bir insan... en iyi bilir" önermesinde, tümüyle keyfi olmayan ve bir tür akılla, sadece araçları değil amaçları da belirleyen bir akılla bağlantılı bir etmene örtük bir gönderme vardır. Ama eğer bu etmenin yine çoğunluktan başka birşey olmadığı ortaya çıkarsa, bütün bu sav bir toto- lojiden ibaret kalır.

Modern demokrasinin kurulmasına katkısı olmuş büyük felsefi gelenekte böyle bir totolojiye rastlanmaz, çünkü bu gelenek yönetim ilkelerini az çok spekülatif varsayımlara dayandırmıştır; her insanda aynı ruhsal özün ya da ahlaki bilincin bulunduğu varsayımı bunlardan biridir. Başka bir deyişle, çoğunluğa saygı, kendisi çoğunluğun kararlarına bağlı olmayan bir inanca dayanmaktadır. Locke bile hâlâ doğal

9. George Fitzhugh, *Sociology for the South or the Failure of Free Society,* Rich- mend, Va„ 1854, s. 118-119.

aklın insan hakları konusunda vahiyle aynı doğrultuda olduğundan söz etmektedir.[10] Locke'un yönetim teorisi, hem aklın hem de vahyin önermelerine gönderme yapar. Bunlar Locke'a göre, bütün insanların "doğa gereği özgür, eşit ve bağımsız olduğunu öğretmektedir".[11]

Locke'un bilgi teorisi, nüansları belirsizleştirerek karşıtları birleştirmeyi başaran o aldatıcı üslup saydamlığının iyi bir örneğidir. Duyusal ve rasyonel deneyler arasında, atomist ve yapısal deneyler arasında açık bir ayrım yapmaya çalışmadığı gibi, doğal hukuka kaynaklık eden doğa durumunu mantıksal süreçlerle mi çıkardığını yoksa sezgisel olarak mı kavradığını belirtmemiştir. Yine de, "doğa gereği" özgürlüğün gerçekteki özgürlükle aynı olmadığı açıktır. Locke'un siyasal doktrini, deneysel araştırmaya değil, rasyonel kavrayış ve tümdengelime dayanmaktadır.

Aynı şey, Locke'un izinden giden Rousseau için de söylenebilir. Rousseau, özgürlükten feragatin insanın doğasına aykırı olduğunu, çünkü bu takdirde "insanın eylemlerinin her türlü ahlaktan, iradesinin de her türlü

özgürlükten yoksun kalacağını"[12] söylerken, özgürlükten vazgeçilmesinin insanın ampirik doğasına aykırı olmadığını biliyordu; özgürlüklerinden vazgeçtikleri için öfkeyle suçluyordu bireyleri, gruplan ve ulusları. Kastettiği, bir psikolojik tutumdan çok, insanın tinsel özüydü. Rousseau'nun toplumsal sözleşme doktrininin kaynağı olan felsefi insan doktrininde, spekülatif düşüncenin tanımladığı biçimiyle insan doğasına denk düşen ilke, erk ilkesi değil, çoğunluk ilkesiydi. Toplum felsefesi tarihinde, "sağduyu" terimi bile apaçık doğru düşüncesine bağlanmıştı. Paine'in ünlü broşüründen ve Bağımsızlık Bildiri- si'nden on iki yıl önce Thomas Reid sağduyu ilkelerini apaçık doğrularla özdeşleştirmiş ve böylece deneyciliği rasyonalist metafizikle bağdaştırmıştı.

Rasyonel temelinden yoksun kaldığında, demokrasi ilkesi sadece insanların sözde çıkarlarına bağımlı hale gelir; bunlarsa, bilinçsiz, ya da belki fazla bilinçli ekonomik kuvvetlerin ifadesidir. İstibdata karşı bir güvence sağlamazlar.[13] Örnekse, serbest pazar sistemi döneminde,

10. *Locke on Civil Government,* İkinci Tez, bölüm V, Everyman's Library, s. 129.

11. *A.g.y.*, bölüm VIII, s. 164.

12. Contrat social, c. I, s. 4.

13. Tocqueville'in editörünün çoğunluk ilkesinin olumsuz yönlerinden söz ederken açığa vurduğu kaygı yersizdi (Bkz., *Democracy in America,* New York 1898, c. I, s. 334-335, dipnot). Editör, "yasaları halkın çoğunluğunun yaptığını ileri sürmenin ancak mecazi bir değeri olduğunu" ve aslında yasaların halkın temsilcileri tarafından yapıldığını söylemektedir. Ama, Tocqueville'in çoğunluğun is- tibdatından söz etmesine karşılık, Jefferson'un, Tocqueville tarafından da aktarılan bir mektubunda, "yasama organlarının istibdatı"ndan söz ettiğini de buna ekleyebilirdi. Jefferson bir demokraside yönetimin "ister yasama, isterse yürütme" her iki bölümüne karşı da o kadar kuşkucuydu ki, daimi bir ordunun varlığına bile karşıydı. Bkz. *The Writings of Thomas Jefferson,* Washington, D.C., 1905, s. 312, 323.

insan hakları düşüncesine dayalı kurumlar, hükümeti denetlemede ve barışı sağlamada yararlı bir araç olarak görülmekteydi; ama durum değişip de güçlü ekonomik gruplar bir diktatörlük kurarak çoğunluk yönetimine son vermeye kalkıştıklarında, bu eyleme karşı ileri sürülebilecek, akla dayalı bir itiraz yoktur. Bu grupların bir başarı şansı gördüklerinde eyleme geçmemeleri sadece aptallık olur. Onları bu eylemden alıkoyacak tek düşünce, bir doğrunun ya da aklın çiğnenmesi kaygısı değil, kendi çıkarlarının tehlikeye atılması korkusudur. Demokrasinin felsefi temeli bir kez yıkıldıktan sonra,

diktatörlüğün kötü olduğu önermesi sadece bu diktatörlüğün nimetlerinden yararlanmayanlar için rasyonel olarak geçerli bir önerme haline gelir ve bu önermenin kendi karşıtına dönüşmesinin önünde teorik bir engel kalmaz.

ABD Anayasası'm yapan insanlar, "her toplumun temel yasasının ***lex majoris partis*** (çoğunluğun yasası)"[14] olduğunu düşünüyorlardı, ama aklın yargılarının yerine çoğunluğun yargılarını geçirmekten de kesinlikle kaçınıyorlardı. Yönetimin yapısına etkin bir denetim ve dengeler sistemini dahil ederken, Noah Webster'in dediği gibi, "Kongre'ye tanınan yetkilerin geniş olacağını, ama fazla da geniş olmamasına dikkat edildiğini"[15] belirtmişlerdi. Webster, çoğunluk ilkesini, "herhangi bir sezgisel doğru kadar evrensel olarak kavranmış bir doktrin"[16] olarak tanımlıyordu ve onu da aynı saygınlığa sahip doğal idealardan biri olarak görüyordu. Bu insanlar için gücünü metafizik ya da dinsel bir kaynaktan almayan tek bir ilke yoktu. Dickinson, yönetimin ve aldığı emanetin "insanın doğası üzerine, yani onu hakedenin iradesi üzerine kurulmuş... ve dolayısıyla kutsal olduğunu" düşünüyordu; "bu emanete hıyanet etmek, Tanrı'ya karşı suç" işlemekti[17].

14. ***A.g.y.,*** **s. 324.**

15. ***"An Examination into the Leading Principles of the Federal Constitution...",*** **Pamphlets on the Contitution of the USA, NY, 1888, s. 45.**

16. ***A.g.y.***

17. ***A.g.y.***

Kendi başına çoğunluk ilkesinin, adaletin yeterli bir güvencesi olduğu kesinlikle düşünülmüyordu. "Çoğunluk" diyor John Adams, "her zaman ve istisnasız olarak azınlığın haklarını çiğnemiştir."[18] Bu hakların ve bütün temel ilkelerin görüsel doğrular olduğuna inanılıyordu. Hepsi, o tarihte henüz yaşamakta olan bir felsefi gelenekten ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak devralınmıştı. Batı felsefesinin tarihine dönerek bu kavramların dinsel ve mitolojik kökleri bulunabilir; Dickinson'un değindiği "ürkütücülüğün" kaynağı da bu eski köklerin sürüp giden etkisidir.

18. ***A.g.y.***

Öznel aklın böyle bir mirasa ihtiyacı yoktur. Doğrunun bir görenek ve alışkanlık sorunu olduğunu açıklar ve böylece onu ruhsal otoritesinden

yoksun bırakır. Günümüzde rasyonel temellerini yitirmiş olan çoğunluk ilkesi tümüyle akıldışı bir boyut kazanmıştır. Her felsefi, ahlaki ve siyasal düşüncede —onu tarihsel köklerine bağlayan hayat bağının kopartılmasıyla birlikte— yeni bir mitolojinin nüvesini oluşturma eğilimi göze çarpmaktadır; bu, aydınlanmanın ilerlemesinin belli noktalarda hurafe ve paranoyaya sapma eğiliminin nedenlerinden biridir. Her konuda kamu yargılarına başvurma biçimini alan ve çeşitli kamuoyu ölçme ve modern iletişim teknikleriyle uygulanan çoğunluk ilkesi, düşüncenin hizmet etmek zorunda olduğu egemen kuvvet haline gelmiştir. Yeni bir tanrıdır; ama büyük devrimlerin habercilerinin düşündüğü anlamda, yani varolan adaletsizliğe karşı direnen bir güç olarak değil, uyumsuz olan herşeye karşı direnen bir güç olarak... Halk çeşitli kısmi çıkarların kontrolü altına girdikçe, çoğunluk da kültürel hayatın hakemi olarak sunulmaya başlar. Popüler sanat ve edebiyatın kitleleri aldatmaya yarayan ürünlerine kadar her dalda kültürün yerine konulan sözde-kültür öğeleri, çoğunluk yargısı adına savunulur ve aklanır. Bilimsel propaganda kamuoyunu karanlık güllerin aleti haline getirdikçe, kamuoyu da aklın yerini almaya başlar. Demokratik ilerlemenin bu yanıltıcı zaferi, demokrasiyi beslemiş olan düşünsel cevheri yiyip bitirmektedir.

İnsanın özlem ve gizilgüçlerinin nesnel doğru düşüncesinden bu kopuşu sadece özgürlük, eşitlik veya adelet gibi temel ahlak ve politika kavramlarını değil, hayatın her alanında bütün özgül hedef ve amaçlan da etkilemektedir. Günümüz ölçülerine göre, iyi sanatçıların doğruya, iyi gardiyanlardan, iyi ev kadınlarından veya iyi bankacılardan daha iyi hizmet etmesi söz konusu değildir. Bir sanatçının mesleğinin daha soylu olduğunu ileri sürmeye kalktığımızda, bu iddianın anlamsız olduğunu, iki ev kadınının etkinliğini temizlik, dürüstlük ve beceri açısından karşılaştırabildiğimiz halde bir ev kadını ile bir sanatçıyı karşılaştırmanın mümkün olmadığını söylerler bize. Ne var ki, sıkı bir çözümleme, modern toplumda gerek sanat için gerekse niteliksiz emek için tek bir örtük ölçüt olduğunu gösterecektir: zaman. Çünkü belirli bir etkinlik açısından "iyi" olma, zamanın bir fonksiyonudur.

Belirli bir hayat tarzının, bir dinin, bir felsefenin ötekinden daha iyi, daha yüksek, daha doğru olduğunu söylemek anlamsızdır. Amaçlar artık aklın ışığında değerlendirilmediği için, ne kadar zalim ve despotça olursa olsun bir ekonomik ya da siyasal sistemin bir diğerinden daha akıldışı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Biçimselleşmiş akla göre, despotizm, zulüm ve baskı kendi başlarına kötü değildir; eğer kurucularının kazançlı çıkma

olasılığı varsa, hiçbir rasyonel merci diktatörlüğe karşı bir yargıda bulunamaz. "İnsan onuru" gibi deyimler ya tanrısal hak düşüncesinin hem korunduğu hem de aşıldığı diyalektik bir ilerlemeyi temsil eder ya da biri özgül anlamlarını araştırmaya kalktığında kofluklarını hemen belli eden bayatlamış sloganlar haline gelirler. Bu terimlerin hayatları, deyim yerindeyse, bilinçdışı anılara bağlıdır. Bir grup aydınlanmış insan düşünülebilecek en büyük kötülüğe savaş açtığında bile, öznel akıl, savaşı zorunlu kılan kötülükle insanlık arasındaki uyuşmazlığa ilişkin bir şey söyleyemeyecektir. Birçokları hemen bu ilkelerin ve savaşın ardında yatan gerçek güdülerin ne olduğunu sorar. Nedenlerin gerçekçi olduğu, yani kişisel çıkarlara tekabül ettiğini anlatma zorunluluğu doğar; bu arada, halk kitlesinin, bu kişisel çıkarları durumun kendi sessiz çağrısından daha zor anlayabileceği unutulur.

Ortalama insanın eski ideallere hâlâ bağlı görünmesinin bu çözümlemeyle çeliştiği ileri sürülebilir. Genel olarak, biçimsel aklın yıkıcı etkilerinden daha ağır basan bir gücün varolduğu söylenebilir: genel kabul görmüş değerlere ve davranış biçimlerine uyma eğilimidir bu. Zaten, çocukluğumuzdan beri bazı düşüncelere sahip çıkmayı, yüceltmeyi öğretmemişler midir bize? Bu düşünceler ve onlarla bağıntılı bütün teorik görüşler de sadece aklın değil, aynı zamanda evrensel bir onayın da koruması altında olduğu için, aklın basit bir araca dönüşmesinin bunlara zarar vermeyeceği düşünülmektedir. Bu düşünceler, onlar için hayatlarını vermiş insanlardan, yaşadığımız topluluğa duyduğumuz saygıdan, zamanımızın birkaç aydınlanmış ulusunun kurucularına borçlu olduğumuz sadakatten kuvvet almaktadır. Ama bu itiraz, gerçekte, nesnel denilen içeriğin geçmişteki ve şimdiki şöhretlerle aklanmasının taşıdığı zayıflığı gösterir. Eğer modern bilim ve siyaset tarihinde o kadar reddedilmiş olan gelenek şimdi her ahlaki ya da dinsel doğrunun ölçüsü olarak yardıma çağrılıyorsa, bu doğru zaten zedelenmiş ve sahiciliği de kendisini haklı çıkarması beklenen ilke kadar azalmış demektir. Geleneğin hâlâ bir kanıt sayıldığı geçmiş yüzyıllarda, gelenek inancının kendisi de nesnel bir doğruya duyulan inancın türeviydi. Geleneğin o eski otoritesinden bugüne tek bir işlev kalmıştır: gelenek, onaylamak istediği ilkenin ardındaki konsensus'un ekonomik ya da siyasal yönden güçlü olduğunu gösterir. Karşı çıkmaya kalkışanları önceden uyarır.

On sekizinci yüzyılda, insanın belli haklara sahip olduğu görüşü, topluluğun inançlarının bir tekrarı değildi, hatta atalardan kalmış olan inançların da bir tekrarı değildi. Bu haklara sahip çıkan insanların

durumunun bir yansımasıydı; başka bir deyişle, mutlaka değişmesi gereken koşulların bir eleştirisiydi ve bu zorunluluk da felsefi düşünce tarafından kavranıyor ve eyleme dönüştürülüyordu. Modem düşüncenin öncüleri iyi'yi yasadan türetmiyorlardı —hatta yasaları çiğnemişlerdi— yaptıkları, yasayı iyi olanla bağdaştırmaktı. Tarihsel rolleri, sözlerini ve eylemlerini eski belgelerin metnine ya da genel kabul gören doktrinlere uyarlamak değildi: kendileri belge yaratmış ve kendi doktrinlerinin kabul edilmesini sağlamışlardı. Bugün bu doktrinlere tapınan ve yeterli bir felsefeden yoksun kalmış olanlar, bu doktrinleri ya sadece öznel isteklerin ifadesi olarak, ya da otoritesini kendisine inanan insanların sayısından ve varolduğu sürenin uzunluğundan alan bir yerleşik düzen olarak görebilirler. Bugün geleneğe başvurma zorunluluğu bile geleneğin insanlar üzerinde etkisinin kalmamış olduğunu göstermektedir. Almanya gibi birçok ulusun, en çok tapındıkları ideallerin birer boş balon olduğunu birdenbire anlamış olmaları boşuna değildir.

Öznel aklın ilerlemesiyle birlikte mitolojik, dinsel ve rasyonalist düşüncelerin teorik temeli yıkıma uğramış olsa da,’ uygar toplumun bugüne kadar bu düşüncelerin artıklarıyla yaşamış olduğu doğrudur. Ama bugün bunlar sadece bir artık durumuna indirgendikleri için inandırma güçlerini gittikçe yitirmektedirler. Büyük dinsel ve felsefi kavramlar henüz canlıyken, insanların alçakgönüllü davranmasının ve kardeşçe sevgiyi, adaleti ve insanlık değerlerini yüceltmelerinin nedeni bu ilkelere uygun davranışların gerçekçi, aykırı olanlarınsa tehlikeli görülmesi ya da bu ilkelerin insanların sözde özgür zevkleriyle daha uyum içinde olması değildi. İnsanlar, bu düşüncelerde doğrunun izini gördükleri için, onları Tanrı ya da aşkın bir ruh biçiminde, hatta ebedi bir ilke olarak doğa biçiminde ***logos*** (akıl) düşüncesiyle bağdaştırdıkları için bağlı kalıyorlardı onlara. Nesnel bir anlama, kendinden bir öneme sahip sayılan sadece en yüksek amaçlar değildi: en küçük, en mütevazı uğraşlar bile hedeflerinin genel yararlılığıyla, içsel değeriyle ölçülüyordu.

Öznel akıl tarafından tahrip edilen mitolojik, nesnel kökler yalnız büyük evrensel kavramlara özgü değildir; görünüşte kişisel, tümüyle psikolojik davranış ve eylemlerin de kaynaklarıdır bunlar. Ve bu nesnel içerikten, nesnel sayılan doğruyla bu ilişkiden yoksun kaldıkça bu davranışlar da, en temel duygulara kadar, buharlaşıp gitmektedir. Çocuk oyunlarının ve yetişkin fantezilerinin mitolojiden kaynaklanması gibi, bir zamanlar bütün sevinç ve hazlar da bir nihai doğruya duyulan inanca bağlıydı.

Thorstein Veblen on dokuzuncu yüzyıl mimarisinde bulunan çarpıtılmış ortaçağ temalarını ortaya çıkarmıştır.[19] Şatafat ve süs düşkünlüğünün feodal tavırların kalıntısı olduğunu göstermiştir. Ancak, şan verici israf denilen olgunun çözümlenmesi yalnız çağdaş toplumsal yaşamda ve bireysel psikolojide barbarca zulmün belli yönlerinin sürüp gittiğini değil, nicedir unutulmuş tapınma, korku ve boş inanların da yürürlükte olduğunu ortaya koyar. Bunlar kendilerini en "doğal" tercihler ve antipatilerde belli eder ve uygarlık tarafından öylece kabullenilirler. Her modern kültürde "yüksek'in "alçak"tan önce gelmesi; temizin çekici, kirlininse itici olması; bazı kokuların iyi, bazılarınınsa

19. Bkz. T.W.Adomo, "Veblen's Attack on Culture", *Studies in Philosophy and Social Science,* New York 1941, vol. ix, **s. 392-393.**

iğrenç bulunması; bazı yiyecekler sevilirken bazılarından nefret edilmesi hep eski tabuların, mitlerin, adanmaların ve bunların tarih içindeki serüveninin ürünüdür, yoksa aydınlanmış kişilerin ya da liberal dinlerin öne sürmeye çalıştığı gibi sağlık kaygılarının ya da başka pragma- tik nedenlerin sonucu değil.

Modern uygarlığın örtüsü altında közlenen bu eski hayat biçimleri, çoğu durumda, bugün de herhangi bir nesneden aldığımız hazzın, ona duyduğumuz sevginin verdiği sıcaklığın asıl kaynağıdır. Bahçeyle uğraşmanın zevki, bahçelerin tanrılara ait olduğu ve onlar için ekildiği antik çağlara gider. Hem doğada hem de sanattaki güzellik duygusu, binlerce ince bağla bu boş inanlara bağlıdır.[20] Eğer modern insan abartarak ya da tersine küçümseyerek bu bağları koparırsa, alınan haz bir süre daha devam edebilir ama içindeki canlılık sönmüş olur.

Bir çiçekten ya da bir odanın atmosferinden aldığımız zevki özerk bir estetik içgüdüye yükleyemeyiz. İnsanın estetik duyarlılığının tarih öncesi, çeşitli tapınma biçimleriyle ilgilidir: bir şeyin iyiliğine ya da kutsallığına duyduğu inanç, onun güzelliğinden aldığı zevkten daha eskidir. Bu, özgürlük ve insanlık gibi kavramlar için de aynı ölçüde geçerlidir. İnsan onuru konusunda söylediklerimiz, adalet ve eşitlik kavramlarına da uygulanabilir. Bu tür düşünceler o eski adaletsizlik ve eşitsizlik evresinin yadsıması olarak olumsuz niteliklerini sürdürmek, ama aynı zamanda, kendi korkunç kökenlerinden gelen o ilk mutlak anlamlılığı da korumak zorundadır. Yoksa yalnız kayıtsızlaşmakla kalmayıp, sahteleşebilirler de.

Bütün bu tapınılmış düşünceler, fiziksel zor ve maddi çıkara ek olarak

toplumu bir arada tutan bütün bu kuvvetler bugün de vardır, ama aklın biçimselleşmesiyle zayıflamışlardır. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu süreç, amaçlarımızın zevklere ve antipatilere bağlı olduğu ve bunların da kendi başlarına anlamsız olduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşün günlük hayatın bütün ayrıntılarına egemen olduğunu varsayalım — zaten çoğumuzun sandığından daha geniş ve daha güçlü bir

20. Tam bir modem zevk olan tertiplilik bile, büyü inancından kaynaklanmışa benzemektedir. Sir James Frazer *(The Golden Bough,* c. I, böl. I, s. 175) Yeni Britanya yerlileri üzerine bir rapordan şu alıntıyı yapıyor: "Evlerde hep görülen ve her gün yerleri iyice silmekten ibaret olan temizlik çabası, temizlik ve tertipli- lik amaçlarına değil, kötü niyetli kişilerin büyü olarak kullanabileceği herhangi bir nesneyi ortadan kaldırmaya yöneliktir."

egemenliktir bu. Başlı başına bir amaç olan şeylerin sayısı gitgide azalmıştır. Kentin dışına, dere kıyısına ya da bir tepeye yapılan bir yürüyüş, faydacı ölçülerle, akıldışı ve budalaca bir hareket olarak görül- mektedir; insan kendini anlamsız, yıpratıcı bir uğraşla oyalamaktadır. Biçimselleşmiş akıl açısından, bir hareket ancak sağlık ya da dinlenme gibi çalışma gücünü tazeleyebilecek bir başka amaca hizmet ettiği sürece akla uygundur. Başka bir deyişle uğraşın kendisi sadece bir alettir, çünkü anlamını ancak başka amaçlarla olan bağlantısından alır.

Bir doğa görünümü seyreden adam eğer gördüğü renk ve biçimlerin sadece birer renk ve biçim olduğuna, yer aldıkları yapıların tümüyle öznel olup hiçbir anlamlı düzen ya da bütünle bağı olmadığına, hiçbir anlam taşımadıklarına, taşıyamayacaklarına inanıyorsa, görünümden aldığı, haz da fazla uzun süremez. Eğer böyle zevkler adet haline gelmişse o da ömrünün sonuna kadar bunlardan haz duymaya devam edebilir ya da bayıldığı şeylerin anlamsızlığını hiçbir zaman tam olarak farkedemez. Zevklerimiz çocukluğumuzda oluşur; sonradan öğrendiklerimiz bizi daha az etkiler. Çocuklar uzun yürüyüşlere tutkun olan babalarına öykünebilirler, ama aklın biçimselleşmesi bir noktanın ötesine geçmişse, onlar da radyodan verilen komutlarla jimnastik hareketleri yaparak yerine getireceklerdir vücutlarına karşı görevlerini. Öylece yürümek, ilerdeki görünüme karışıp gitmek artık gereksizdir; böylece, bir yayanın yaşadığı biçimiyle görünüm kavramı da anlamsızlaşır, keyfileşir. Görünüm yozlaşarak görünüm avcılığına, fotoğrafçılığa dönüşür.

Fransız simgecilerinin, nesnel anlamını yitirmiş şeylere duydukları sevgiyi dile getiren özel bir terimleri vardı: "hüzün". Konu seçiminde uyguladıkları kasıtlı, meydan okuyan keyfilik, konularının "saçmalığı",

"sapkınlığı", sanki sessiz bir jest gibi, faydacı mantığın akıldışı niteliğini açığa çıkarıyor ve bu mantığın insan yaşantısı karşısındaki yetersizliğini göstermek için kamunun yüzüne çarpıyordu. Ve bu jest, bu şok yoluyla ona, kamuya, özneyi unutmuş olduğunu hatırlatırken bir yandan da öznenin nesnel bir düzen kuramadığı için duyduğu kederi dile getiriyordu.

Yirminci yüzyıl toplumunu bu türden tutarsızlıklar tasalandırmaz. Ona göre anlam ancak tek bir yoldan elde edilebilir: bir amaca hizmet. Kitle kültüründe anlamsızlaşmış olan zevkler ve antipatiler ya eğlence, boş zaman faaliyetleri, sosyal temaslar gibi bir başlık altında sınıflandırılır ya da azar azar ölmeye bırakılır. Hüzün de, uyumsuzluğun, bireyin bu karşı çıkışı da düzene sokulur: Kılı kırk yaran züppenin tutkusu, Babbitt'in "hobi"sine dönüşür. Hobi'de, "hoş zaman" ya da "eğlence" düşüncesinde, nesnel aklın ortadan kalkışı ve gerçekliğin her türlü içsel "anlam"dan yoksunlaşması karşısında dile gelen hiçbir yazıklanma duygusu yoktur. Bir hobiyle uğraşan insan, hobisinin temel bir doğruyla ilişkisi olduğuna kendini inandırmaya bile çalışmaz. Bir ankette hobinizin ne olduğu sorulduğunda, golf, kitap, fotoğrafçılık, vb. yazarsınız, tıpkı kaç kilo çektiğinizi yazar gibi. İnsanları neşeli bir ruh halinde tutacak, kabullenilmiş, rasyonelleştirilmiş zevkler olarak hobiler artık bir kurum haline gelmiştir. Ama neşenin bir zamanlar tanrı katı düşüncesiyle ilişkili olduğunu anımsatan son anılar da silinip giderse, etkin çalışmanın psikolojik önkoşulundan fazla birşey olmayan basmakalıp neşe bile bütün öbür duygularla birlikte sönüp gidebilir. "Gülümsemeye devam edenler" de kederli, hatta belki umutsuz görünmeye başlarlar.

Küçük zevkler için söylenenler, iyi ve güzele ulaşmak gibi daha yüksek amaçlar için de geçerlidir. Olguların hızlı kavranışı, yaşantıya düşünsel olarak derinlemesine nüfuz etmenin yerini alır. Noel Baba'nın bir süpermarket görevlisi olduğunu bilen ve satışlarla Yılbaşı arasında bir ilişki olduğunu kavrayan çocuk, dinle iş dünyası arasında bir etkileşim olmasını olağan karşılayabilir. Emerson, zamanında bu konuda acı gözlemlerde bulunmuştu: "Dinsel kurumlar... daha şimdiden, mülkiyetin koruyucuları olarak pazar değeri kazanmışlardır; eğer rahipler ve kilise üyeleri bu avantajları ellerinde tutamazlarsa, ticaret odaları ve banka yöneticileri, ülkenin gerçek hancıları ve toprak sahipleri, hemen onların yardımına koşarlar."[21] Bugün hem böyle ilişkiler hem de din ve doğrunun karmaşıklığı daha baştan kabullenilmiştir. Çocuk, duruma ayak uydurmayı erken yaşta öğrenmektedir; saf bir çocuk rolünü sürdürürken, bir yandan da başka çocuklarla yalnız kaldığında hemen daha kurnaz davranmaya girişmektedir. Modern eğitimde demokratik ya da dinsel her türlü ideal ilkenin sadece belirli

durumlarla sınırlı tutulmasının ürünü olan bu çoğulculuk, modern toplumun yaşamında şizofrenik bir görüntü yaratmaktadır.

21. *The Complete Work of Ralph Waldo Emerson*, Boston ve New York, 1903, c. I, s. 321.

Eskiden bir sanat yapıtının amacı, dünyaya ne olduğunu söylemek, nihai bir yargıda bulunmak olurdu. Sanat yapıtının bu özelliği günümüzde ortadan kalkmıştır. Beethoven'in ***Eroica*** senfonisini düşünün. Bugün ortalama bir konser izleyicisi bu yapıtın nesnel anlamını kavramaktan acizdir. Senfoniyi, program broşüründeki yorumların somutlanması olarak dinler. Oysa herşey notalarda yazılıdır: ahlaki ilkelerle toplumsal gerçeklik arasındaki gerilim, Fransa'daki durumun tersine Almanya'da ruhsal hayatın siyasal bir anlatım bulamaması ve sanat ve müzikte bir açılım aramak zorunda kalması... Bugünse senfoni şeyleştirilmiş (reifıed), bir müze parçası haline, starların performansı için bir vesile ya da belli bir zümreye dahilseniz mutlaka katılmanız gereken bir toplantı aracı haline getirilmiştir. Ama yapıtla canlı bir ilişki, yapıtın bir anlatım olarak işlevinin dolaysız, kendiliğinden bir kavranışı söz konusu değildir artık; yapıtın bütünlüğünü, bir zamanlar doğruluk adını verdiğimiz şeyin bir imgesi olarak duymak, yaşamak mümkün değildir. Bu şeyleşme, aklın öznelleşmesinin ve biçimselleşmesinin tipik bir sonucudur. Sanat yapıtlarını kültürel metalara dönüştürür bu süreç, tüketimlerini de gerçek niyet ve amaçlarımızdan kopuk, rasgele, düzensiz bir duygular dizisine. Sanat, politika ve dinden olduğu gibi doğruluktan da koparılmıştır.

Şeyleşme, başlangıcı örgütlenmiş toplumun ilk kuruluşuna ve aletlerin ilk kullanılmasına kadar götürülebilecek bir süreçtir. Ama insan faaliyetinin bütün ürünlerinin metaya dönüşmesi ancak sanayi toplumunun doğuşuyla gerçekleşmiştir. Eskiden nesnel aklın,-otoriter dinin ya da metafiziğin yerine getirdiği işlevleri anonim ekonomik aygıt devralmıştır. Malların satılabilirliğini ve dolayısıyla belirli bir emek türünün üretken olup olmadığını belirleyen, pazar fiyatıdır. Faaliyet biçimleri eğer yararlı değilse, ya da savaş zamanında olduğu gibi, sanayinin gelişmesini sağlayan genel koşulların korunmasına hizmet etmiyorsa, anlamsız, gereksiz, lüks olarak damgalanmaktadır. Üretken kol ya da kafa emeği saygınlaşmış, hatta tek saygın yaşama biçimi haline gelmiştir ve bir gelir getiren her işe, her uğraşa üretken denilmektedir.

Orta-sınıf toplumunun büyük teorisyenleri, Machiavelli, Hobbes ve ötekiler, yaşama biçimleri üretime dayandığı halde ona doğrudan bir katkı yapmadıkları için feodal lordları ve ortaçağ ruhban sınıfını asalak olarak niteliyorlardı. O zamanın anlayışına göre, rahiplerin hayatlarını Tanrı'ya, soylularınsa şövalyeliğe

ve aşka adadıkları düşünülürdü. Bu sınıflar, sırf varlıklarıyla ve faaliyetleriyle kitlelerin hayran olduğu ve yücelttiği simgeler yaratırlardı. Machiavelli ve öğrencileri çağın değiştiğini gördüler ve eski yöneticilerin bütün vakitlerini adadıkları işlere verilen değerin ne kadar boş bir yanılsama olduğunu gösterdiler. Machiavelli ile başlayan çizgi Veblen'e kadar uzanır. Bugün lüks reddedilmemektedir, hiç değilse lüks malların üreticileri tarafından reddedilmemektedir. Ama onu mazur gösteren kendi varlığı, özellikleri değil, ticaret ve sanayi için yarattığı fırsatlardır. Lüks mal ve hizmetler ya kitleler tarafından zorunlu tüketim olarak benimsenmekte ya da rahatlama yolu olarak görülmektedir. Hiçbir şey, insanın en yüksek amacı olarak ruhun kurtuluşunun yerini alan maddi refah bile, kendi içinde ve kendisi için değerli değildir, hiçbir amaç kendi içinde bir ötekinden daha iyi değildir.

Modern düşünce, pragmatizmde olduğu gibi, bu görüşten bir felsefe çıkarmaya çalışmıştır.[22] Bu felsefenin özü, bir düşüncenin, bir kavramın ya da bir teorinin bir eylem planı ya da tasarısından başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla doğruluğun da sadece bu düşüncenin başarısından ibaret olduğu görüşüdür. William James'in ***Pragmatism***'ini çözümlerken John Dewey doğruluk ve anlam kavramları üzerinde durur: "Doğru düşünceler bizi yararlı sözsel ve kavramsal yönlere olduğu kadar, doğrudan doğruya yararlı duyulur sonuçlara da götürür. Tutarlılığa, dengeye ve rahat, akıcı ilişkilere götürür". Dewey'e göre bir düşünce, "varolan şeylere ilişkin bir taslak ve onları belli bir biçimde düzenlemek üzere bir eylem planıdır. Buna göre, eğer taslak kabul görürse, eğer yapılan eylemin sonucunda varlıklar kendilerini düşüncenin amaçladığı şekilde düzenlerlerse, o düşünce doğrudur."[23] Eğer okulun

22. Pragmatizm çeşitli düşünce okulları tarafından eleştirel olarak incelenmiştir; voluntarizm açısından, Hugo Münsterberg tarafından, *Philosophie der Werte,* Leipzig 1921; nesnel fenomenoloji açısından Max Scheler'in "Erkenntis und Arbeit" adlı ayrıntılı çalışmasında, *Die Wissenformen und die Geselschaft,* Leipzig 1926; diyalektik felsefe açısından Max Horkheimer'in "Der Nueste Angriff und die Metaphysik", *Zeitschrift für Sozialforschung,* 1937, vol. vi, s. 4-53 ve "Traditionelle und Kritische Theorie", *a.g.y.,* s. 245-294 başlıklı yazılarında. Metindeki düşünceler sadece pragmatizmin aklın öznelleşmesi içindeki rolünü betimlemeye yöneliktir.

23. *Essays in Experimental Logic,* Chicago 1916, s. 310 ve 317.

kurucusu, "felsefeyi Kant'tan öğrendim"[24] diyen Charles S. Peirce olmasaydı, düşüncelerimiz doğru olduğu için beklentilerimizin gerçekleştiğini ve eylemlerimizin başarılı olduğunu değil, tam tersine beklentilerimiz

gerçekleştiği ve eylemlerimiz başarılı olduğu için düşüncelerimizin doğru olduğunu söyleyen böyle bir doktrinin felsefi bir soyağacına sahip olduğu bile kabul edilmeyebilirdi. Gerçekte, bu gelişmeden Kant'ı sorumlu tutmak, büyük haksızlık olur. O, bilimsel kavrayışı, ampirik değil aşkın (transcendental) işlevlere bağımlı kılmıştı. Doğruluğu pratik doğrulama işlemleriyle özdeşleştirerek ya da anlam ve sonucun aynı şey olduğunu öne sürerek doğruyu tasfiye etmeye kalkışma- mıştı. Belli düşüncelerin kendi içlerinde, kendileri için mutlak geçerliliğini kesin olarak yerleştirmeye çalışmıştı. Pragmatizmde görüş ufkunun daralması, bir düşüncenin anlamını bir planın ya da bir taslağın anlamı düzeyine düşürmektedir.

Pragmatizm, başından beri, doğruluğun mantığının yerine olasılığın mantığının geçirilmesinden yana olmuştur; bugün artık yaygın bir tutumdur bu. Eğer bir düşünce ya da bir kavram ancak sonuçlarıyla anlam kazanıyorsa, önermeler de yüksek ya da düşük bir olasılık derecesi olan beklentileri dile getiriyor demektir. Geçmişle ilgili önermelerde, beklenen olaylar, tanık insanlardan ya da herhangi bir belgeden kanıt üretilmesi demek olan doğrulama işlemleridir. Bir yargının kendi öngördüğü olgularla doğrulanması ile zorunlu kılabileceği araştırma aşamalarıyla kesinleştirilmesi arasındaki fark, doğrulama kavramı içinde görünmez olmaktadır. Geleceğin içinde eritilen geçmiş boyutu, mantıktan kovulmuştur. "Bilgi her zaman, yaşanmış doğal olayların kullanımıyla ilgilidir," der Dewey[25], "bu kullanımda, verili şeyler, değişik koşullarda yaşanılacak olanların göstergesi olarak alınır."[26]

Bu tür bir felsefe için öngörü sadece hesaplamanın değil, genel olarak düşünme eyleminin de özüdür. Bu felsefe, gerçekten bir tahmini (örn. "Yarın yağmur yağacak") dile getiren yargılarla, ancak açıkça ifade edildikten sonra doğrulanabilecek (bu, doğal olarak bütün yargılar için geçerlidir) yargılar arasında yeterli bir ayrım yapmaz. Oysa bir önermenin şimdiki anlamıyla gelecekteki doğrulanması aynı şey

24. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* Cambridge, Mass., 1934, c. I, s.

274.

25. "A Recovery of Philosophy", *Creative Intelligence,* New York 1917, s. 47.

26. Ben hiç değilse aynı ya da benzer koşullarda demeyi yeğlerdim.

değildir. Bir insanın hasta olduğu ya da insanlığın acı çektiği yargıları,

ifade edildikten sonra doğrulansalar da birer tahmin değildirler. Bir düzelme, bir iyileşme sağlayabilirler ama yine de pragmatik yargılar değildirler.

Pragmatizm anımsamaya ve derin derin düşünmeye vakti olmayan bir toplumu yansıtır.

Dünya, geçmişten yorgun düşmüş,

Ölebilse artık, dinlenebilse.

Bilim gibi felsefe de "varoluşun belli bir uzaklıktan düşünülmesi ya da geçmişte kalmış olguların çözümlenmesi olmaktan çıkıp, daha iyiye ulaşılması ve en kötüden kaçınılması amacıyla gelecekteki olasılıkların gözden geçirilmesine dönüşmüştür".[27] Doğruluğun yerini olasılık ya da daha iyisi, hesaplanabilirlik alırken, toplumda doğruluğu boş bir sözcük haline getiren tarihsel süreç de aynı şeyi felsefede gerçekleştiren pragmatizm tarafından kutsanmaktadır.

Dewey, James'e göre, "bir nesnenin anlamı, onun tanımında ya da kavramında bulunması gereken anlamdır," der. "Bir nesneyle ilgili düşüncelerimizde tam bir açıklığa ulaşmak için, sadece nesnenin düşünülebilecek pratik etkilerini, ondan bekleyebileceğimiz duyumları ve göstermemiz gereken tepkileri göz önüne almamız yeterlidir."[28] Ya da Wilhelm Ostwald'ın daha kısa tanımıyla, "bütün gerçekler faaliyetimizi etkiler, bu gerçeklerin bizim için anlamı da bu etkidir".

Dewey'e göre bu teorinin "doğruluğundan kuşkulanılması ya da... öznelcilik ve idealizmle suçlanması söz konusu olamaz, çünkü nesnenin varlığı ve etkileme gücü baştan kabul edilmektedir."[28] Ne var ki, okulun öznelciliği, bir tür görüngücü (phenomenalist) doktrini kabul etmesinin değil, bilgi teorisinde "bizim" faaliyetimize, eylemlerimize ve çıkarlarımıza verdiği rolün sonucudur.[29] Eğer nesneler hakkında doğru yargılar ve dolayısıyla nesnenin kavramı, sadece öznenin eylemi üzerindeki "etkilerine" dayandırılırsa, "nesne" kavramına hâlâ bir anlam verilmesini anlamak güçleşir. Pragmatizme göre, doğruluk kendi başı

27. *A.g.y.*, s. 53.

28. *A.g.y.*, s. 308, 309.

29. Pozitivizme ve Pragmatizme göre felsefe bilimcilik demektir. Bu yüzden, pragmatizm, bu bağlamda pozitivist yaklaşımın tam ve doğru bir ifadesi olarak görülmektedir. Bu iki felsefe sadece pozitivizmin fenomenalizme, yani duyusalcı idealizme bağlı kalmasıyla ayrılmaktadır.

na değerli değil, etkili olduğu, bizi doğruluğa yabancı, en azından doğruluğun

dışında bir başka şeye götürdüğü sürece değerlidir.

James, pragmatizmi eleştirenlerin "hiçbir pragmatistin gerçek bir teorik soruna ilgi duymasının ***mümkün olmadığını*** varsaymalarından" yakınırken[30], böyle bir ilginin psikolojik düzeyde varolduğunu ileri sürmekte haklıydı; ama James'in kendi yöntemi ("söze değil, öze bakmak"[31]) izlenecek olursa, bir zamanlar insanın en yüksek değeri verdiği o "oturduğu yerden düşünme"nin gözden düşmesine pragmatizmin katkısının teknokrasinin katkısından daha az olmadığı görülür[32]. Yaşayan bir zihinde yer alan her doğruluk düşüncesi, bir diyalektik düşünce bütünü bile, "tutarlılık, denge ve rahat, akıcı ilişkiler"in aracı olarak değil de kendisi için sürdürüldüğünde, "oturduğu yerden düşünme" olarak nitelendirilebilir. Gerek düşünmeye yöneltilen saldırı gerekse za- naatkânn övülmesi, araçların amaca boyun eğdirişinin anlatımıdır.

Platon'dan çok sonra bile, İdealar kavramı, uzaklığı, bağımsızlığı, hatta belli bir anlamda özgürlüğü, "bizim" çıkarlarımıza boyun eğmeyen bir nesnelliği temsil ediyordu. Felsefe, nesnel doğruluk düşüncesini, mutlak adı altında ya da herhangi bir ruhsallaşmış biçim içinde koruyarak, öznelliğin göreceleştirilmesini sağlamıştı. ***Mundus sensibi- lis*** (duyulur dünya) ile ***mundus intelligibilis*** (düşünülür dünya) arasında ilkesel bir ayrım olduğunda ısrar ediyordu. İnsanın zihinsel ya da fiziksel egemenlik kurma araçları tarafından, insanın çıkarları ve eylemleri ya da herhangi bir teknik işlem tarafından kurulan bir gerçek imgesi ile, nesnelerin ve doğanın hakkını veren bir düzen ya da hiyerarşi kavramı, bir statik ya da dinamik yapı kavramı arasındaki ayrımdı bu.

Pragmatizmde, bütün çoğulcu görünüşüne karşın, herşey konu ya da malzeme haline gelir ve böylece son kertede aynılaşır, araçlar ve sonuçlar zincirinde bir öğeye dönüşür. "Her kavramı 'herhangi bir kimse için bu kavramın doğruluğu ne gibi bir duyulur farklılık yaratacaktır' sorusuyla sınarsanız, kavramın ne anlama geldiğini öğrenebilir ve önemini tartışabilirsiniz."[33] "Herhangi bir kimse" teriminin içerdiği sorunları bir yana bıraksak bile, bu kuraldan çıkan sonuç, bir kavramın anlamının insanların davranışlarıyla belirlendiğidir. Tanrı, neden, sayı,

30. ***The Meaning of Truth,*** **N.Y., 1910, s. 208.**

31. ***A.g.y.,*** **s. 180.**

32. James, ***Some Problems of Philosophy,*** **N.Y., 1924, s. 59.**

33. *A.g.y.*, s. 82.

töz ya da ruh kavramları, James'e göre, bizi eyleme ya da düşünmeye yönelttikleri için anlamlı ve önemlidir. Eğer dünyada sadece bu türden metafizik düşüncelerin değil, kapalı sınırlar içinde ve karanlıkta işlenen cinayetlerin de umursanmadığı bir gün gelirse, böyle bir cinayet kavramının da bir anlamı kalmadığını, herhangi bir "belirgin düşünce"yi ya da bir doğruluğu temsil etmediğini düşünmemiz gerekecektir, çünkü bu cinayetler artık "herhangi bir kimse için duyulur bir farklılık" olmaktan çıkmıştır. Eğer bir kimse birtakım kavramların tek anlamının kendi tepkisi olduğunu varsayarsa, bu kavramlara anlamlı bir tepki göstermesi nasıl beklenebilir?

Pragmatistin "tepki" ile kastettiği, felsefeye doğal bilimler alanından aktarılmıştır. Pragmatist herşeyi, "tıpkı bir laboratuvarda düşünüldüğü gibi düşünmekten, yani bir deney konusu olarak düşünmekten" gurur duymaktadır.[34] Okula adını veren Peirce'e göre, pragmatistin felsefi yöntemi şudur:

> Bütün başarılı olmuş bilimlerin (aklı başında hiç kimse bunlara metafiziği dahil etmez) bugünkü kesinliklerine ulaşmasını sağlayan, deneysel yöntemden başka bir şey değildir; bu deneysel yöntemin kendisi de şu daha eski mantık kuralının özel bir uygulamasıdır: "Onları meyveleriyle tanıyacaksınız."[35]

Ne var ki durum bu kadar açık ve basit değildir; Peirce'e göre, "bir kavram, yani bir sözcüğün ya da bir başka ifadenin rasyonel anlamı, bu ifadenin davranışlarla ilişkisinden, davranışlar üzerindeki etkisinden başka bir yerde aranamaz" ve "bir kavramın kabul edilmesinin ya da yadsınmasının sonucu olan bütün düşünülebilir deneysel olguların kesin çizgilerle tanımlanması koşuluyla, deneyden çıkmayan hiçbir şeyin davranışlar üzerinde doğrudan bir etkisi olamaz". Peirce'in salık verdiği yöntem, "kavramın tamamlanmış bir tanımını" sağlayacaktır "ve kavramın içinde, bu tanımın belirttiklerinden daha fazla bir şey kesinlikle yoktur"[36]. Peirce, insan davranışları üzerinde sadece deneylerden çıkabilecek sonuçların doğrudan bir etkisi olabileceğini görünüşte büyük bir güvenle öne sürerken, böyle bir düşüncenin içerdiği çelişkiyi de bu düşünceyi herhangi bir durumda "düşünülebilecek bütün deneysel olguların"

34. Peirce, *a.g.y.*, s. 272.

35. *A.g.y.*, s. 317.

36. *A.g.y.*, s. 273.

kesin çizgilerle tanımlanmasına bağımlı kılan şartlı cümleyle toparlamaya çalışmaktadır. Ama düşünülebilir olguların neler olduğu sorusu da yine deneyle cevaplandırılmak zorunda olduğu için, metodolojiyle ilgili bu çok genel önermeler ciddi mantıksal güçlüklere yol açmaktadır. Eğer her kavram —yani, düşünülebilecek olan herşey— esas olarak deneye bağımlıysa, deneyi "düşünülebilir olma" ölçütüne nasıl tabi tutabiliriz?

Nesnelci döneminde felsefe, bilimsel uğraşlar da içinde olmak üzere bütün insan davranışlarının kendi varlık nedenini ve haklılığını kavramasını sağlayacak olan etmendi; pragmatizm ise her türlü kavrayışı yeniden eyleme dönüştürmeye çalışmaktadır. Kendisinin de katıksız pratik faaliyet haline gelmesi, pragmatizmin en yüksek amacıdır; bu faaliyet, pragmatizme göre ya fiziksel olayların adı olan ya da düpedüz anlamsız olan teorik kavrayıştan ayrıdır. Ama doğruluk, anlam ya da kavramlar gibi zihinsel kategorileri pratik davranışlara indirgemeye ciddi olarak çalışan bir doktrin, sözcüğün zihinsel anlamıyla tasarlanmayı bekleyemez; ancak belli olay dizilerini başlatacak bir mekanizma olarak işlemeye çalışabilir. Pragmatizmin en radikal ve tutarlı biçimini ortaya koyan Dewey'e göre, kendi teorisi de "bilmenin fiilen yaptığımız bir şey olduğu; çözümlemenin son kertede fiziksel ve aktif bir faaliyet olduğu, anlamların da mantıksal nitelikleri bakımından bakış açıları, tavırlar ve olgulara ilişkin davranış yöntemleri olduğu ve aktif deneyin doğrulama için zorunlu olduğu" anlamına gelmektedir.[37] Bu hiç değilse tutarlı bir yaklaşımdır ama kendisi hâlâ felsefi düşünce ***olduğu*** halde felsefi düşünceyi tasfiye etmektedir. Pragmatizme göre ideal filozof, Latin atasözünde olduğu gibi, susan kişidir.

Pragmatistin doğal bilimlere tapınmasına uygun olarak, tek geçerli yaşantı deneydir. Nesnel doğruya götüren çeşitli teorik yolların yerine örgütlü araştırmanın dev aygıtını geçiren süreç, felsefenin onayını almakta, daha doğrusu felsefeyle özdeşleştirilmektedir. Doğadaki herşey, laboratuvarlarımızda işlemden geçirildiği sırada ortaya koyduğu görüntülerle bir tutulmaktadır; oysa bu laboratuvarların aygıtları da içerdikleri sorunlar da günümüz toplumunun sorun ve çıkarlarını yansıtmaktadır. Bu görüş, bir insan hakkında güvenilir bilginin ancak polisin elindeki bir sanığa uygulanan sınanmış ve etkili sorgu yöntemleriyle

37. ***Essays in Experimental Knowledge,*** **s. 330.**

elde edilebileceğine inanan bir kriminologun görüşünü andırmaktadır. Deneyciliğin büyük öncüsü Francis Bacon, bu yöntemi gençliğe özgü bir

açıksözlülükle betimlemiştir: "Bir insanın mizacının ancak öfkelendiği zaman tam olarak belli olması ya da Proteus'un ancak eli kolu sıkıca bağlandığı zaman biçim değiştirmesi gibi, doğanın dönüşüm ve değişimleri de ancak sanatın denemelerinde ve bıktırıcı çabalarında gerçekleşebilir."[38]

"Aktif deneycilik", bireylerin, grupların ya da topluluğun çıkarlarının gündeme getirdiği somut sorulara somut cevaplar sağlar. Toplumsal işbölümü tarafından belirlenmiş cevapların doğrunun kendisi haline geldiği bu öznelci özdeşlemeyi savunanlar her zaman fizikçiler değildir. Fizikçinin modern toplumdaki tanımlanmış rolü, herşeyi bir malzeme olarak almaktır. Bu rolün anlamı hakkında düşünmesi gerekmez. Zihinsel kavramları sırf fiziksel olaylar olarak yorumlamak ya da kendi yöntemini tek anlamlı zihinsel davranış olarak sunmak zorunda da değildir. Hatta bir gün kendi bulgularının laboratuvarda belirlenmemiş bir doğrunun parçası olacağı umudunu da besleyebilir. Uğraşının en önemli yönünün deney olduğu noktasında kuşkulan bile olabilir. Düşünceleri eşya gibi ele alan ve doğa üzerindeki teknik egemenlikten çıkarılanın dışında her türlü doğruluk düşüncesini tasfiye eden, fizikçi değil, kendi faaliyet türünü "bütün başarılı olmuş bilimler" arasına kaydettirmeye çalışan ve fizikçiyi taklit eden filozoftur.

Deneysel fiziği bütün bilimlerin prototipi yapmaya ve zihinsel yaşamın her alanını laboratuvar teknikleri modeline uydurmaya çalışan pragmatizm, fabrikayı insan varoluşunun prototipi olarak gören ve bütün kültür dallarını montaj hattı üzerindeki üretim ya da rasyonelleştirilmiş büro modeline uydurmaya çalışan modern endüstriyelizmin düşünce alanındaki karşılığıdır. Tasarlanmaya hakkı olduğunu kanıtlamak için her düşüncenin bir referans göstermesi, kullanışlı olduğunu belirten bir sicil sunması gerekmektedir. Doğrudan kullanımı "teorik" olsa bile kendisine işlev kazandıran teorinin pratik uygulanışıyla eninde sonunda sınava sokulacaktır. Düşünce, düşünce olmayan bir şeyle, üretim üzerindeki ya da toplumsal davranışlar üzerindeki etkisiyle ölçülmektedir, tıpkı sanatın, en küçük ayrıntılarına kadar, sanat dışı bir şeyle, örnekse gişe hasılatı ya da propaganda değeriyle ölçülmesi gibi.

38. *The Works of Francis Bacon*, c I, Londra 1826, s. 78.

Yine de bilim adamı ve sanatçının tavırlarıyla filozofun tavrı arasında önemli bir farklılık vardır. Bilim adamı ve sanatçının sanayi toplumunda ölçüt haline gelmiş çabalarının utandırıcı "meyvelerini" reddettiklerine ve

uyumluluğun denetimini kırdıklarına bugün bile zaman zaman rastlandığı halde, filozof, olgusal ölçütleri yüceltmeyi iş edinmiştir. Bir insan olarak, bir siyasal ya da toplumsal reformcu olarak, zevk sahibi bir kişi olarak, bugünün dünyasındaki bilimsel, sanatsal ya da dinsel çabaların pratik sonuçlarına karşı olabilir; ama felsefesi, başvurabileceği bütün öbür ilkeleri yıkmaktadır.

Bu, pragmatist yazılarda yer alan birçok ahlaki ya da dinsel tartışmada görülebilir. Liberal, hoşgörülü, iyimser ve yaşadığımız günlerin kültürel bozgunuyla başa çıkamayan bir psikolojiyi yansıtmaktadır bu yazılar. James, kendi döneminde ortaya çıkmış olan ve "zihin tedavi hareketi" adını verdiği bir tarikattan söz ederken şöyle der:

Bütün yaşantımızın besbelli sonucu, dünyanın birçok düşünce sistemlerine göre çekip çevirilebileceği, kullanılabileceği ve değişik insanlar tarafından da böyle kullanıldığı ve her defasında kullanıcıya belli bir kazancı sağladığı ama aynı zamanda başka bir tür kazancın da ertelenmek ya da bırakılmak zorunda kaldığıdır. Bilim hepimize telgrafı, elektrik ışığını ve teşhisi vermiştir ve hastalıkların bir bölümünü de önlemeyi vç tedavi etmeyi başarmaktadır. Zihin tedavisi biçimindeki din de bazılarımıza huzur, ahlaki tatmin ve mutluluk vermektedir ve bazı hastalıkları bilim kadar etkili bir biçimde, hatta belli tür insanlarda daha etkili biçimde önlemektedir. Öyleyse, din de bilim de, kullanabilen kişiye dünyanın hâzinelerini açan gerçek birer anahtardır.[39]

Doğrunun belli bir tarihsel anda mutluluğun tam tersini verebileceği, insanlık için çok şiddetli bir sarsıntı anlamına gelebileceği ve bu yüzden de kişiler tarafından reddedilebileceği düşüncesi karşısında, pragmatizmin kurucuları öznenin mutluluğunu doğruluğun tek ölçütü yapmışlardır. Böyle bir doktrin için, yandaşlarına haz veren herhangi bir inanç türünü reddetme imkânı yoktur. Pragmatizm, hem bilimi hem de dini, James'in kastettiğinden farklı olarak sözcük anlamıyla "dünyanın bütün hâzinelerini açan gerçek birer anahtar" olarak kullanan gruplar için bir aklanma yolu olabilir.

39. *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902, s. 120.

Peirce ve James, refahın ve gerek toplumsal sınıflar gerekse uluslar arasında uyumun mümkün göründüğü ve büyük yıkımların beklenmediği bir dönemde yazıyorlardı. Felsefeleri, müthiş bir açıklıkla, egemen iş kültürünün ruhunu, bir karşı tepki olarak felsefi düşünmenin doğmasına yol açan o "pratik olma" tutumunu yansıtır. Bilimin çağdaş başarılarının doruklarından Platon'a bakarak gülebilmişlerdir; alayla karşıladıkları, renkler teorisini ortaya koyduktan sonra şunları söyleyen Platon'dur: "Bütün bunları deneyle doğrulamaya kalkışan kişi, insan doğasıyla tanrısal doğa arasındaki farkı unutmuş olur. Çünkü birçok şeyi birleştirecek ve biri de yeniden birçok şeylere dönüştürecek güç ve bilgi sadece Tanrı'da vardır. İnsan, bu işlemlerden ne birini ne de ötekini yapabilir."[40]

Tarihin Platon'dan daha yanlış çıkardığı birini bulmak zordur. Ama deneyciliğin zaferi, sürecin sadece bir yönüdür. Herşeye ve herkese bir araç rolünü veren —ama Tanrı ya da nesnel doğruluk adına değil, elde edilen pratik sonuçlar adına— Pragmatizm "doğrunun kendisi" ya da Platon ve nesnelci izleyicilerinin tanımlamadan bıraktıkları "iyilik" terimlerinin gerçekte ne anlama geldiğini biraz da küçümsemeyle sormaktadır. Bu kavramların, pragmatizmin yadsıdığı farklılıkları koruduğu söylenebilir en azından: laboratuvarda düşünmekle felsefede düşünmek arasındaki ve dolayısıyla insanın yöneleceği noktayla bugünkü durumu arasındaki farklılık...

Dewey, insanların bugünkü durumları değişmeksizin isteklerinin yerine getirilmesini insanlığın en yüksek amaçlarıyla özdeşleştirmektedir.

> Zekânın bugünkü isteklerimizin izdüşümü olan bir geleceği tasarlama gücüne inanmak ve bunu gerçekleştirecek araçları bulmak — kurtuluşumuz budur. Ve bu sürekli beslenmesi ve açık seçikleştirilmesi gereken bir inançtır; hiç kuşkusuz, felsefemiz için yeterince büyük bir görev...[41]

"Bugün istenir olanın geleceğe yansıtılması bir çözüm değildir. Bu kavramın iki yorumu olabilir. Birincisinde, söz konusu olan, insanların gerçekte oldukları durumlarıyla yani yaşadıkları toplumsal sistem tarafından koşullandırılmış durumlarıyla istedikleri şeylerdir; oysa bu

40. "Timaeus", 68, *The Dialogues of Plato*, çev. B.Jewett, New York 1937, c. II, s. 47.

41. "A Recovery of Philosophy", *a.g.y.*, s. 68-69.

sistemde, insanların isteklerinin gerçekten kendilerine ait olduğu su götürür. Eğer bu istekler dolaysız, öznel boyutları aşılmadan, eleşti- risiz bir biçimde

kabullenilirse, onları saptamanın en iyi yolu felsefe değil, pazar araştırması ve Gallup kamuoyu yoklamaları olur. İkinci olarak, Dewey'in öznel istekle nesnel istenirlik arasında belli bir farkın varlığını kabullendiğini de düşünebiliriz. Ama böyle bir kabulleniş tam da eleştirel felsefi çözümlemenin başlangıcı olacaktır — tabii, eğer pragmatizm bu açmazla karşılaştığında hemen teslim olup, nesnel akıl ve mitolojiye geri dönmek istemiyorsa.

Aklın bir araca indirgenmesi, sonunda onun araç olma niteliğini bile etkiler. Öznel akıl kavramına sıkıca bağlı olan ve Avrupa'da totaliter rejimlerin aydınlar üzerinde uyguladığı baskıyla yeni bir evreye giren felsefe karşıtı anlayış (üstelik bu aydınlar arasında bu anlayışın öncülerinden bazıları da bulunuyordu), aklın alçalışının belirtisidir. Uygarlığın gelenekçi, tutucu eleştirmenleri, modem hayattaki anlıksal- laşmaya (intellectualization) saldırıp da sadece aynı sürecin bir başka görünümü olan zihinsel kötürümleşmeye hiçbir eleştiri yöneltme-mekle büyük bir yanlışlığın içine düşmektedirler. Biyolojik ve toplumsal kökenlere sahip insan anlığı, bağımsız ve yalıtılmış bir mutlak varlık değildir. Ancak toplumsal işbölümünün sonucunda, bu işbölümünü insanın doğal yapısının bir gereği olarak göstermek için, böyle olduğu ileri sürülmektedir. Üretimdeki yönetim işlevleri —komuta etme, planlama, örgütleme— saf anlık olarak, üretimin bedensel işlevlerine, çalışmanın daha alt düzeyde, saf olmayan biçimlerine, kölelerin emeğine karşı çıkarılmıştır. Anlığın ilk kez öteki insan "yetileri" ile, özellikle de içgüdüsel davranışlarla karşı karşıya getirildiği sözde Platonik psikolojinin, katı bir hiyerarşik devlette iktidarın paylaşılması modeline göre tasarlanmış olması hiç de rastlantı değildir.

Dewey[42] saf anlık kavramının bu kuşkulu kökeninin bütünüyle farkındadır, ama zihinsel faaliyeti yeniden pratik çalışma olarak yorumlamanın sonuçlarını kabullenerek fiziksel emeği yüceltmekte ve içgüdüleri yeniden gündeme getirmektedir. Aklın modem bilimden ayrı olan her türlü spekülatif yeteneğini bir yana atmaktadır. Gerçekte, anlığın içgüdüsel hayattan bağımsızlaşması, onun zenginliğinin ve gücünün hâlâ somut içeriğine bağlı olduğu ve bu içerikle bağları

42. *Human Nature of Conduct,* New York 1938, s. 58-59.

kesildiğinde kötürümleşmek ve kuruyup gitmek zorunda olduğu gerçeğini değiştirmez. Zeki bir insan, sadece doğru akıl yürüten değil, zihni nesnel içerikleri algılamaya açık, onların özsel yapılarından etkilenebilen ve bunu sözle ifade edebilen insan demektir; bu, genel olarak düşünmenin doğası ve içerdiği doğruluk için de geçerlidir. Aklın yansızlaşması (neutralization), onu nesnel

içerikle her türlü ilişkiden ve bu içeriği yargılama gücünden yoksun bırakarak, "ne?" sorusuyla değil, "nasıl?" sorusuyla uğraşan bir yürütme organı durumuna düşürerek, olguları kaydeden cansız bir aygıta çevirmektedir aklı. Öznel akıl bütün kendi- liğindenliğini, üretkenliğini, yeni içerikler bulma ve öne sürme gücünü, tek sözcükle, öznelliğini yitirmektedir. Fazla sık bilenen bir tıraş bıçağı gibi, bu "araç" da sonunda fazla incelmekte ve kendisini sınırlamış olduğu sırf biçimsel görevlerin bile üstesinden gelemez olmaktadır. Bu, tam da üretici güçlerin müthiş büyüme döneminde bu güçleri tahrip etmeye yönelen toplumsal eğilimle koşutluk içindedir.

Aldous Huxley'in negatif ütopyası, aklın biçimselleşmesinin bu yönünü, onun aptallığa dönüşmesini dile getirir. Burada, kahraman yeni dünyanın teknikleri ve onlarla bağlantılı zihinsel işlemlerin son derece incelmiş olduğu görülür. Ama bunların hizmet ettikleri amaçlar —bir ekranda gösterilen bir kürke dokunuyormuşsunuz duygusunu veren budalaca "hissettiriciler", sistemin temel sloganlarını uyuyan çocukların zihnine işleyen "hipnopedi", insanları daha doğmadan önce standartlaştıran ve sınıflandıran yapay üreme yöntemleri— bütün bunlar, düşüncede yer alan bir kötürümleşme sürecini yansıtır; bu süreç, düşünmenin engellendiği bir sisteme yol açar ve sonunda da, bütün hayat içeriklerinin nesnel budalalığının bir izdüşümü olan bir öznel aptallığa varır. Düşünmenin yerini basmakalıp düşünceler alır. Bunlara da bir yandan fırsatçı bir tutumla bir yana atılacak ya da benimsenecek basit yararlı araçlar olarak, bir yandan da fanatik tapınma nesneleri olarak bakılır.

Huxley'in saldırdığı, mutlak sayılan bir öznel aklın, kendi kendini yok eden bir öznel aklın egemenliği altındaki bir dünya örgütlenmesidir, tekelci devlet kapitalizmine dayalı bir örgütlenme. Ama bu roman, aynı zamanda, bu kötürümleştirici sistem idealine karşı, hem faşizmi, hem aydınlanmayı, hem psikanalizi, hem sinemayı, hem mitolojiden arınmayı, hem kaba mitolojileri hiç ayrım gözetmeden mahkûm eden ve uygarlık tarafından lekelenmemiş, içgüdülerinden emin kültürlü insanı ya da belki kuşkucu insanı yücelten kahramanca bir metafizik bireyciliği çıkarmaktadır. Böylece Huxley, farkında olmadan, anlığa karşıt olarak ruh adına eleştirdiği o tekelci kolektivizme her yerde, ama en çok da Almanya'da zemin hazırlamış olan gerici kültürel tutuculuğun safına geçmektedir. Başka bir deyişle, öznel aklın safdilce savunulması, Huxley’in betimlediklerini andıran belirtilere[43] gerçekten yol açmıştır ama, bu aklın tarihsel olarak devrini doldurmuş ve yanıltıcı bir kültür ve bireysellik kavramı adına gene safdilce yadsınması da kitlelerin aşağılanmasına, ikiyüzlülüğe, kaba güce bağlanmaya yol

açmaktadır; bunlarsa o yadsınmış olan eğilime hizmet etmektedir. Bugün felsefenin yüzleşmek zorunda olduğu iki seçenek vardır: ya bu açmazda kendinin efendisi olarak kalmak ve böylece kendi teorik açılımını hazırlamak, ya da içi boş metodoloji düzeyine düşmek, varolanın gözleri bağlı bir savunusu olmakla ya da kahraman yeni dünyaya bütün hazır ideolojiler kadar kolaylıkla uyan Huxley'in şu en son popüler mistisizmi gibi bir garantili reçete olmakla yetinmek.

43. Çok aşırı bir örnek verilebilir. Huxley'in icadı olan "ölüm koşullanmasında, çocuklar ölmekte olan insanların yanına getirilir bir yandan tatlı ve şekerle beslenir ve oyun oynamaya teşvik edilirken bir yandan da ölüm sürecini seyretmeleri sağlanır. Böylece çocuklar ölümle güzel duygulan birbirine bağlayacak ve onun karşısında dehşete kapılmaktan kurtulacaklardır. 1944 Kasımı'nda çıkan *Parents' Magazine* dergisinde "Bir İskeletle Konuşma" başlıklı bir yazı vardır. Yazıda, beş yaşlarındaki çocukların, "insan vücudunun iç işleyişiyle tanışmaları amacıyla" bir iskeletle oynamaları anlatılmaktadır:

"Derimizi tutmak için kemikler gerekiyor" dedi Johnny, iskeleti incelerken. "Ölü olduğunu bilmiyor" dedi Martudi.

II -ÇATIŞAN REÇETELER

Bugün hemen herkes, felsefi düşüncenin gerilemesiyle toplumun hiçbir şey yitirmediğini çünkü onun yerinin çok daha güçlü bir bilgi aracı olan modern bilimsel düşünceyle doldurulduğunu kabul etmektedir. Felsefenin çözmeye çalıştığı sorunların ya anlamsız olduğu ya da modern deneysel yöntemlerle çözülebileceği düşünülmektedir. Nitekim, modern felsefedeki egemen eğilimlerden biri, geleneksel spekülasyon tarafından yarım bırakılmış işleri bilime devretmektedir. Bilimin koşullardan bağımsızlaştırılarak mutlaklaştırılmasına varan bu eğilim, bugün pozitivist olarak nitelendirilen bütün okulların başlıca özelliğidir. Burada bu felsefenin ayrıntılı bir tartışmasını yapmayacağız, amacımız sadece onun yaşadığımız kültürel bunalımla ilişkisini incelemektir.

Pozitivistler bu bunalımı bir "sinirsel zayıflamaya" bağlamaktadırlar. Onlara göre, bilimsel yönteme güvenemeyen yüreksiz entelektüeller, sezgi ya da vahiy gibi başka bilgi yöntemlerine bel bağlamıştır. Oysa bize gerekli olan, bilime tam bir güvendir. Kuşkusuz pozitivistler bilimin yıkıcı amaçlarla kullanıldığından habersiz değillerdir; ama bilimin bu tür kullanımlarının bir sapkınlık olduğunu düşünmektedirler. Gerçekten böyle midir bu? Bilimin ve onun uygulanışı olan teknolojinin gösterdiği nesnel ilerleme, bilimin ancak saptırıldığı zaman yıkıcı olup, gereğince anlaşıldığında zorunlu olarak yapıcı olduğu yolundaki bugünkü yaygın düşünceyi haklı çıkarmaz.

Bilim daha iyi amaçlara hizmet edebilir elbet. Ne var ki, bilimin iyi potansiyellerinin gerçekleştirilme yolunun bugün izlenen yol olduğundan kuşkuluyuz biz. Pozitivistler, kendi düşündükleri biçimiyle doğal bilimin herşeyden önce yardımcı bir üretim yöntemi olduğunu, toplumsal süreç içindeki birçok öğeden sadece biri olduğunu unutmuş görünmektedirler. Bu yardımcı niteliği yüzünden, toplumun gerçekteki ilerleyişi ya da gerileyişi içinde bilimin oynayacağı rolü önsel olarak belirlemek imkânsızdır. Bilimin bu alandaki etkisi, genel ekonomik süreç içindeki kadar olumlu ya da olumsuz olabilir.

Bugün bilimi, öteki zihinsel güçlerden ve faaliyetlerden farklılığını, özgül alanlara bölünüşünü, kural ve işlemlerini, içeriğini ve örgütlenişini, ancak hizmet ettiği toplumla ilişkili olarak anlayabiliriz. Bilim denen "aracı" ilerlemenin otomatik başlatıcısı olarak gören pozitivist felsefe, teknolojiyi yücelten öteki görüşler kadar büyük bir yanılgı içindedir.

Ekonomik teknokrasi, bütün geleceğini maddi üretim araçlarının serbestçe gelişmesine bağlamıştır. Platon, filozofları yönetici yapmak istiyordu; teknokratlar da mühendisleri toplumun yönetim kurulu üyesi yapmak istemektedirler. Pozitivizm felsefi teknokrasidir. Pozitivizm için toplumsal meclislere üyeliğin koşulu, matematiğe koşulsuz bir inanç duymaktır. Matematiğe övgüler yazan Platon, yöneticileri idari uzmanlar olarak, soyutun mühendisleri olarak düşünüyordu. Aynı şekilde pozitivistler de mühendisleri somutun filozofları olarak görmektedirler, çünkü felsefe, izin verildiği kadarıyla, bilimin bir türevidir ve mühendisler de bilimin uygulayıcılarıdır. Aralarındaki bütün farklara karşın Platon da pozitivistler de insanlığı kurtarmak için onu bilimsel düşüncenin kural ve yöntemlerine bağımlı kılmak gerektiğini düşünmektedir. Yalnız pozitivistler, pratiği felsefeye uyarlamak yerine, felsefeyi bilime, yani pratiğin gereklerine uyarlamaktadırlar. .

Birkaç yıl önce yayımlanan üç makalede, bugünkü kültürel bunalımın pozitivizm açısından bir değerlendirmesi yapılmıştı.[1] Bu çok açık seçik makalelerin birincisinde, Sidney Hook, yaşadığımız kültürel bunalımın "bilimsel yönteme duyulan inancın yitirilmesinden" kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bilimle özdeş olmayan bir bilgiye ve bir doğruluğa ulaşmayı amaçlayan aydınlara çatan Hook, bu aydınların sağlam bir araştırma ve deney yapmak ve sonuçlan bilimsel yöntemlerle elde etmek yerine, dolaysız kavrayışa, sezgiye, ***Wesersenschauung'a****,

1. Sidney Hook, "The New Failure of Nerve"; John Dewey, "Anti-Naturalism in Extremis"; Ernest Nagel, "Malicious Philosophies of Science"; *Partisan Review,* Ocak/Şubat 1943, x, 1, s. 2-57. Bu makalelerden bazı bölümler, Y.H.Krikorian'ın derlediği, *Naturalism and the Human Spirit'te* (Columbia University Press, 1944) yayımlanmıştır.

*** Edmund Husserl'in fenomenolojisinde, özlerin dolaysız kavranışı anlamında, özleri görüleme, sezgi yoluyla elde etme, (ç.n.)**

vahye ve bunlar gibi kuşkulu bilgi kaynaklarına dayandıklarını belirtmektedir. Her türlü metafiziğin savunucularına karşı çıkmakta, Protestan ve Katolik felsefelerini ve bunların bilerek ya da bilmeyerek gerici güçlerle yaptığı ittifakı eleştirmektedir. Liberal ekonomiye karşı eleştirel bir tutum takınmakla birlikte, "düşünce dünyasında serbest pazar geleneğinden" yana olduğunu söylemektedir.[2]

İkinci makalede John Dewey, "bilimin başladığı işi tamamlamasını ve yapıcı potansiyellerini gerçekleştirmesini önleyen" anti-natüralizme

çatmaktadır."[3] Son makalede de Ernest Nagel "habis felsefeleri" tartışırken, metafizikçilerin, doğal bilim mantığının ahlaki tutumları için yeterli bir temel olmadığı yolundaki bazı görüşlerini çürütmeye girişmektedir. Yazarların birçok başka çalışması gibi bu üç makale de otoriter ideolojilerin çeşitli öncülerine ve temsilcilerine karşı aldıkları uzlaşmaz tutumla övgüye değerdir. Bizim eleştirilerimiz sadece nesnel teorik farklılıklara ilişkindir. Aşağıda, pozitivistlerin önerdiği çözüm yolundan önce, muarızlarının önerdiği reçeteyi inceleyeceğiz.

Pozitivistler, bazı eskimiş ontolojilerin hesaplı ve yapay bir biçimde yeniden canlandırılışını eleştirmekte yüzde yüz haklıdırlar. Bu canlanışı başlatanlar, ne kadar derin bir kültüre sahip de olsalar, Batı kültürünün son kalıntılarını felsefi olarak kurtarmaya kalkışmakla aslında bu kültüre ihanet etmektedirler. Faşizm, modern koşullarda, eski biçimlerinden de vahşi, çok daha vahşi bir nitelik alan eski egemenlik yöntemlerini canlandırmıştır; bu filozoflar da bugünkü koşullarda başlangıçta olduklarından çok daha safdil, çok daha keyfi ve çok daha yanlış olan otoriter düşünce sistemlerini canlandırmaktadırlar. İyi niyetli metafizikçiler, doğrunun, iyinin ve güzelin skolastiğin ebedi değerleri olduğunu ilkel yöntemlerle kanıtlama çabalarıyla, bu tür düşüncelerin egemen güçlere karşı çıkabilecek bağımsız düşünürler için taşıyabileceği son anlam kırıntılarını da yok etmektedirler. Geçmişte ticari kültürün etkilerine karşı çıkmak için kullanılan bu tür düşünceler şimdilerde sanki birer meta gibi öne sürülmekte, savunulmaktadır.

Günümüzde, genel kabul görmüş değerlerin hızla çökmekte olan hiyerarşisine bir felsefi temel sağlayabilmek için geçmişteki nesnel akıl teorilerini canlandırma çabası gündemdedir. Yarı-dinsel, yarı bi

2. A.g.y., s. 2-4.

3. "Anti-Naturalism in Extremis", *a.g.y.,* s. 26.

limsel zihin tedavileri, ruhçuluk, yıldız falı, Yoga ve Budizm gibi eski felsefelerin ya da mistisizmin ucuz baskılarının yanı sıra, klasik nesnelci felsefelerin, ortaçağ ontolojilerinin popüler uyarlamaları da tüketime sunulmaktadır. Ne var ki, nesnelden öznel akla geçiş bir rastlantı değildi; düşüncelerin gelişim süreci de herhangi bir anda keyfi olarak geri çevrilemez. Eğer aydınlanma biçimindeki öznel akıl, Batı kültürünün ayrılmaz bir parçası olan inançların felsefi temelini yok etmişse, bu temelin çok zayıf çıkmasından ötürü yapabilmiştir bunu. Öyleyse bu inançların

yeniden canlandırılması da yapay bir çabadır: sadece bir boşluğun doldurulması amacına hizmet eder. Mutlak felsefeleri, bizi kargaşadan kurtaracak kusursuz birer araç olarak ortaya sürülmektedir. Nesnelci felsefeler de, günümüzün toplumsal ayıklama mekanizmalarının sınavından geçen iyi ya da kötü bütün doktrinlerin akıbetini paylaşmakta, belirli kullanımlar için standartlaştırılmaktadır. Felsefi düşünceler dinsel ya da aydınlanmacı, ilerici ya da tutucu grupların ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Mutlak'ın kendisi de bir araç haline gelmekte, nesnel akıl, ne kadar genel olurlarsa olsunlar öznel amaçlara hizmet eden bir şemaya dönüşmektedir.

Modern Tomasçılar[4] bazen kendi metafiziklerini, pragmatizme yararlı bir ek olarak nitelemektedirler ve belki de haklıdırlar. Gerçekten de, yerleşik dinlerin felsefi uyarlamaları, egemen güçler açısından yararlı bir işlev görür: mitolojik düşüncenin bugüne kalmış kalıntılarını kitle kültüründe kullanılabilecek gereçlere dönüştürürler. Bu yapay rönesanslar eski doktrinlerin lafzını ne kadar korumaya çalışırlarsa, başlangıçtaki anlamını da o kadar çarpıtmış olurlar, çünkü doğruluk değişen ve çatışan düşüncelerin evriminde yatmaktadır. Düşüncenin kendine sadık kalmasının koşulu, büyük ölçüde, kendisine ulaşılırken yaşanmış süreçlerin anısını birer içsel doğruluk öğesi olarak koruduğu halde, kendi kendisiyle de çelişkiye düşmekten kaçınmamasıdır. Eski felsefeleri canlandırmaya yönelik modern çabaların kültürel öğeler konusundaki tutuculuğu aldanıştan başka bir şey değildir. Hayatın pragmatikleşmesine ve düşüncenin biçimselleşmesine katkıda bulunmak, modern din gibi yeni-Tomasçılar için kaçınılmazdır. Doğal inançların yıkılmasına

4. Bu önemli metafizik okulunda günümüzün bazı en sorumlu tarihçi ve yazarları bulunmaktadır. Buradaki eleştiriler, sadece, bağımsız felsefi düşünceyi yok eden dogmatizm eğilimine yöneliktir.

hizmet etmekte ve inancın bir kolaylığa dönüşmesini, araçsallaşmasını sağlamaktadırlar.

Dinin pragmatikleşmesi, birçok bakımdan din dışı bir olay gibi görünse de —sözgelimi, dinle sağlık kurallarının birbirine bağlanışında olduğu gibi — sadece dinin sınai uygarlığın koşullarına uyarlanmasının bir sonucu değil, her türlü sistematik teolojinin özünde yatan bir eğilimdir. Doğanın sömürülmesi düşüncesinin tarihi, Incil'in ilk bölümlerine kadar gider. Bütün yaratıklar insana boyun eğecektir. Değişen sadece bu boyunduruğun yöntemleri ve görünüşleri olmuştur. Ama eski Tomasçılık, Hıristiyanlığı kendi çağının bilimsel ve siyasal biçimlerine uyarlama görevini

başarabildiği halde, yeni-Tomasçılık çok daha güç bir durumdadır. Bunun nedeni, ortaçağda doğanın sömürüsünün görece durağan bir ekonomiye dayanması, bilimin de durağan ve dogmatik olmasıdır; bilimin dogmatik teolojiyle ilişkisi görece uyumlu olabilmiş, Aristoculuk da kolayca Tomasçılığa yedirilebil- miştir. Ama böyle bir uyum bugün mümkün değildir ve yeni-Tomasçılar neden, amaç, kuvvet, ruh, varlık gibi kategorileri eleştirel olmayan bir biçimde kullanmak zorundadırlar. Tomas'ın kendisi için bilimsel bilginin doruğunu temsil eden bu metafizik düşüncelerin modem kültürdeki işlevleri bütünüyle farklıdır.

Yeni-Tomasçılar'ın talihsizliği, teolojik doktrinlerinden türettiklerini ileri sürdükleri kavramların bugün artık bilimsel düşüncenin bir parçası olmamasıdır. Tomas'ın Aristo ile Boethius'u uzlaştırması gibi, teoloji ile çağdaş doğa bilimlerini hiyerarşik bir düşünsel sistem içinde bütünleştirmeleri mümkün değildir, çünkü modern bilimin bulguları skolastik düzen kavramıyla ve Aristocu metafizikle artık çok açık bir çelişki içindedir. Bugün hiçbir eğitim sistemi, en gericisi bile, kuantum mekaniğine ve görelilik teorisine düşüncenin temel ilkelerini ilgilendirmeyen konular olarak bakamaz. Bu yüzden yeni-Tomasçılar da kendi bakış açılarını çağdaş doğal bilimle uyum içine sokabilmek için bin türlü oyuna başvurmak zorunda kalmaktadırlar. Örneğin, ontolojik olmayan önermelerin bile belli bir doğruluk payı olduğunu soyut düzeyde kabul etmek ya da matematiksel olduğu sürece bilime belli bir rasyonellik tanımak veya yine felsefe alanında bu türden başka kuşkulu uzlaşmalara sığınmak durumundadırlar. Bu yöntemlerle kilise felsefesi modern fiziksel bilimin kendi bütünsel sistemine dahil edildiği izlenimini vermeye çalışmaktadır, oysa bu sistem de içermeye çalıştığı modern teorinin eskimiş, gününü doldurmuş biçiminden başka birşey değildir. Gerçekten de, bu sistem bilimsel teori ile aynı egemenlik ideali üzerine kuruludur. Amaç her ikisinde de aynıdır: gerçekliği eleştirmek değil, ele geçirmek.

Nesnelci felsefe sistemlerinin, dinin ve boş inanların yeniden canlandırılışının toplumsal işlevi, bireysel düşünceyi modern kitle yönlendirme biçimleriyle uzlaştırmaktır. Bu bakımdan Hıristiyanlığın felsefi canlanışının etkileri, Almanya'da pagan mitolojinin canlanışının etkilerinden farklı değildir. Alman mitolojisinin kalıntıları, burjuva uygarlığına karşı gizli bir direnme kuvveti oluşturuyordu. Bilinçli olarak kabullenilmiş dogmanın ve düzenin örtüsü altında, eski pagan anılar halk inançları biçiminde hâlâ sıcaklığını koruyordu. Bu anılar Alman şiirine, müziğine ve felsefesine esin kaynağı olmuştur. Ama yeniden keşfedilip de

kitle eğitiminin öğesi olarak kullanılmaya başlanınca, egemen gerçeklik karşısındaki uzlaşmaz konumlan çözülüp gitti ve modern politikanın araçları haline geldiler.

Yeni-Tomasçı kampanya da Katolik geleneğe ilişkin olarak benzer bir şeyi gerçekleştirmektedir. Alman yeni-paganları gibi yeni-Tomas- çılar eski ideolojileri işlemekte, onları modern amaçlara uyarlamaktadırlar. Bunu yaparken de, yerini kurumlaşmış kilisenin hep yaptığı gibi, varolan kötülükle uzlaşmaktadırlar. Aynı zamanda, geliştirmeye çalıştıkları o bağlayıcı inanç ruhunun son kalıntılarını farkında olmadan tasfiye etmektedirler. Gerçekliğe uydurmak amacıyla kendi dinsel düşüncelerini biçimselleştirmektedirler. Zorunlu olarak dinsel doktrinlerin özgü içeriğinden çok, bu doktrinlerin soyut olarak aklanmasıyla ilgilenmektedirler. Ama bu da aklın biçimselleşmesinin din için yarattığı tehlikeyi açıkça göstermektedir. Geleneksel anlamda misyoner çalışmasından farklı olarak, yeni-Tomasçılar Hıristiyanlık öykülerini ve dogmalarını anlatmaktan çok, bugünkü koşullarda dinsel inanç ve yaşama biçimlerinin neden yararlı olduğunu anlatmaya çalışmaktadırlar. Oysa böyle bir pragmatik yaklaşım, yeni-Tomasçılar'ın korur göründüğü dinsel kavramları etkilemektedir: ısmarlama yeni-Tomasçı ontoloji, ortaya sürdüğü düşüncelerin özünü çürütmektedir. Dinsel amaç, dünyevi araçlarla saptırılmıştır. Yeni-Tomasçılık, Avrupa'nın büyük sanat ve şiirine hep esin kaynağı olmuş bir dinsel kavram olan ***Mater dolorosa*** (kederli Meryem) inancının kendisiyle fazla ilgili değildir. Üzerinde durdukları, günümüzün toplumsal ve psikolojik güçlüklerine bir çare olarak, inanca inanmak gereğidir.

Kuşkusuz birtakım açıklama çabaları, sözgelimi "Meryem olan bilgelik" ile ilgili şerh denemeleri yok değildir. Ama bu çabalarda yapay birşey vardır. Zorlama safdillikleri, baştan kabullenmiş oldukları ve eninde sonunda dinsel felsefenin kendisinden kaynaklanan biçimselleşme süreciyle tam bir karşıtlık içindedir. İlk Kilise Babaları'ndan beri ortaçağ Hıristiyanlığı'nın yazılı belgeleri bile, özellikle de Aquinolu Thomas'ın yapıtları, Hıristiyan inancının temel öğelerini biçimselleştirme yönünde güçlü bir eğilim sergiler. Bu eğilimin, Yohanna'nın Incil'inin ilk bölümünde İsa'nın ***Logos*** (kelam) ile özdeşleştirilmesi gibi tartışma götürmez bir başlangıcı vardır. İlk Hıristiyanlar'm gerçek yaşantıları, Kilise tarihi boyunca rasyonel amaçlara tabi kılınmıştır. Aquinolu'nun yapıtı, bu gelişmede önemli bir evreyi temsil eder. Yapısındaki deneycilikle Aristo felsefesinin Platoncu spekülasyondan daha elverişli, daha çağa uygun

olduğu farkedilmiştir.

Kurumlaşmış dinin ilk dönemlerinden beri, aydınlanma, kilise dışında gelişen bir eğilim, bir sapma değil, tersine büyük ölçüde kilise içinde gerçekleşen bir süreçti. Thomas, analoji, tümevarım, kavramsal çözümleme, apaçık olduğu kabul edilen aksiyomlardan tümdengelim gibi liberal yöntemlerle ve onun döneminde deneysel bilimlerin ulaştığı aşamaya hâlâ denk düşen Aristocu kategorileri kullanarak Hıristiyanlığın içeriğini yeniden yorumlamış ve Katolik Kilisesi'nin yeni bilimsel hareketi özümlemesini sağlamıştı. Thomas'ın kurduğu dev kavramsal aygıt, Hıristiyanlığa kazandırdığı büyük felsefi temel, dine bir özerklik görünüşü vermişti; işte bu görünüşteki özerklik, dinin uzun bir süre kentsel toplumun düşünsel gelişiminden bağımsız olmakla birlikte bu gelişimle uzlaşabilmesini sağladı. Thomas, Katolik doktrini prensler ve kentli sınıf için değerli bir silah haline getirmeye çalışmıştı; bunda çok başarılı oldu. Onu izleyen yüzyıllarda, toplum, bu oldukça gelişmiş ideolojik aracın yönetimini ruhban sınıfına rahatça teslim etti.

Yine de, dini ideolojik olarak işlemesine karşın, skolastik felsefe dini sadece bir ideolojiye dönüştürmedi. Aquinolu Thomas’a göre dinsel inanç öğeleri —örneğin Üçlü Ruh inancı— aynı zamanda bilimin konusu olamazdı ama, Platon’a karşı Aristo'yu tutan Thomas bu iki alanı birbirinden büsbütün koparmayı amaçlayan çabalara da karşı çıkıyordu. Ona göre, dinin doğruları, bilimin doğruları kadar somuttu. Rasyonel skolastik şemanın gerçekçiliğine duyulan bu kesin güven Aydınlanma'yla birlikte yıkıldı. O tarihten sonra, Tomasçılık, modern yorumcularının kıvırtmalarından da belli olduğu gibi, vicdanı rahatsız bir teoloji haline geldi. Günümüzdeki temsilcileri, insanların bilimsel açıdan kuşkulu bu önermelerin ne kadarını daha sindirebileceğinin hesabını yapmak zorundadırlar. Sıkıntı yaratacak sorulardan sıyrılmak için, Aristocu ortodoksluğun çok kullandığı tümevarımlı akıl yürütme yöntemlerini bütünüyle din dışı araştırmalara teslim etmek zorunda olduğunun da farkında görünmektedirler. Eğer Tomasçılığın modern bilimle çatışmaya, hatta etkileşime girmesi yapay olarak önlenirse, hem aydınlar hem de eğitimsiz kesimler Tomasçılığın önerdiği biçimiyle dini kabul edebilirler.

Yeni-Tomasçılık ruhsal kavramların dünyasına çekildiği ölçüde, dünyevi çıkarların kölesi haline gelmektedir. Siyasette her türlü girişimi onaylayan bir merciye, günlük hayatta da hazır bir reçeteye dönüştürülmesi kolaydır. Hook ve arkadaşları, dogmalarının kaypak teorik temellerinden ötürü, yeni-

Tomasçılığın demokratik ya da otoriter siyasetleri meşrulaştırmakta kullanılmasının sadece bir zaman ve coğrafya sorunu olduğunu öne sürmekte haklıdır.

Her dogmatik felsefe gibi yeni-Tomasçılık da, siyasal ya da dinsel bir en yüksek varlığa ya da değere yer açabilmek için belli bir noktada düşünme sürecini durdurmaya çalışır. Bu mutlakların kesinliği azaldığı, kuşkulu nitelikleri arttığı ölçüde —ve biçimsel akıl çağında böyle olmamaları da imkânsızdır— yandaşları da onları daha katı bir biçimde savunmaya başlar, kendi inançlarını kabul ettirmek için saf düşünsel yöntemlerin dışında başka yöntemlere, kalemin yanı sıra kılıca da başvururlar. Mutlaklar kendi başlarına inandırıcı olmadığı için, yeni teorilerden biriyle aklanmak zorundadır. Böyle bir aklama çabası, yüceltilen kavramdan her türlü bulanık öğeyi, her türlü kötülük öğesini ne pahasına olursa olsun uzak tutmak isteğinde de kendini göstermektedir; oysa Tomasçılık'ta, bu isteği, "seçkinlerin Tanrı'nın adaletini görerek sevinmeleri ve kendilerinin ondan kurtulduğunu anlamaları için"[5] acı

5. Aquinolu Thomas, *Summa theologica,* böl. 3, ek. Londra 1922, s. 204.

çeken lanetlilerin negatif doğruluğuyla bağdaştırmak mümkün değildir. Bugün, mutlak bir ilkeyi gerçek bir iktidar haline getirme çabaları sürmektedir, gerçek bir iktidarı mutlak bir ilkeye dönüştürme çabaları da... Öyle anlaşılıyor ki, en yüksek değer ancak en yüksek iktidar da olduğu zaman gerçekten mutlak sayılabilecektir.

İyilik, kusursuzluk, iktidar ve gerçeklik arasında kurulan bu özdeşlik, Avrupa felsefesinde hep varolmuştur. Her zaman iktidar sahiplerinin ya da iktidara heveslenenlerin felsefesi olan bu görüş, Aristocu- luk'ta açık ifadesini bulduğu gibi, Tomasçılığın da temel dayanağını oluşturuyordu; üstelik, Tomasçılığın, mutlağın varlığına ancak analoji yoluyla varlık denilebileceği yolundaki gerçekten derin doktrinine karşın böyleydi bu. İncil'e göre Tanrı acı çekmiş ve ölmüştür; Thomas'ın felsefesine göreyse Tanrı'nın acı çekmesi veya değişmesi imkânsızdı[6]. Bu doktrinin yardımıyla Katolik felsefesi, nihai doğruluk olan Tanrı ile bir gerçeklik olarak Tanrı arasındaki çelişkiyi aşmaya çalıştı. Hiçbir negatif öğe içermeyen ve değişme geçirmeyen bir gerçeklik düşüncesi oluşturdu. Böylece Kilise, Batı kültürünün vazgeçilmez bir boyutu olan, varlığın temel yapısı üzerine kurulu ebedi doğal yasa düşüncesini sürdürebildi. Ama mutlak'ın içinden negatif öğenin kovulması ve bunun sonucu olan düalizm —bir yanda Tanrı,

öbür yanda günahkâr dünya— anlığın keyfi olarak feda edilmesi anlamına geliyordu. Bununla Kilise, dinin zayıflamasını ve yerini tarihsel sürecin panteistçe bir tanrılaştırtmasına bırakmasını önlemiş, söz konusu çelişkiyi sınırsız bir düşünceyle aşmaya çalışan Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus ve Giordano Bruno'nun başlattıkları Alman ve İtalyan mistisizmlerinin tehlikelerinden kaçınabilmişti.

Mistikler'in Tanrı'daki dünyevi öğeyi kabullenişleri, fiziksel bilimleri geliştirici bir etken oldu —dünyevinin Tanrısal'a dahil edilmesiyle bu bilimler de aklanmış, hatta kutsanmış oldular— ama din ve düşünsel denge açısından olumsuz sonuçlara yol açtı. Mistisizm insanın Tanrı'ya bağımlı olması gibi Tanrı'yı da insana bağımlı kılmak üzere yola çıktı, sonunda Tanrı'nın ölümünü ilan etti. Buna karşılık, To- masçılık, zekâyı kesin bir disiplin altında tuttu. Tanrı ve dünya gibi birbirinden kopuk ve dolayısıyla çelişki içindeki kavramlarla karşılaştığında düşünceyi durdurdu: bunları statik ve eninde sonunda akıldışı bir

6. ***Summa contra Gentiles,*** **I, 16.**

hiyerarşik sistem içinde mekanik olarak birbirine bağlamaya çalıştı. Böylece Tanrı da kendisiyle çelişen bir kavram haline geldi: mutlak olduğu varsayılan ama değişmeyi içermeyen bir kavram.

Yeni-Tomasçılığın muarızları haklı olarak dogmatizmin eninde sonunda düşünceyi durduracağını belirtirler. Ama Yeni-pozitivist doktrin de herhangi bir mutlak'ın yüceltilmesi kadar dogmatik değil midir? Yeni-pozitivistler, "bütün değerlerin kendi nedenleriyle ve sonuçlarıyla sınandığı bir bilimsel ya da deneysel hayat felsefesi"ni[7] kabul ettirmek isterler bize. Bugünkü düşünsel bunalımın sorumluluğunu, "bilimin yetkisinin sınırlandırılmasına ve şeylerin doğasını ve değerini anlamak için kontrollü deneyin dışındaki yöntemlere dayanılmasına"[8] yüklerler. Hook'u okumak, Hitler gibi insanlık düşmanlarının bilimsel yöntemlere gerçekten güven duyduğunu ya da Alman propaganda bakanlığının sürekli olarak kontrollü deneylerden yararlandığını, bütün değerleri "nedenleri ve sonuçlarıyla sınadığını" neredeyse unutturur insana. Oysa varolan bütün inançlar gibi bilim de en şeytani toplumsal güçlerin hizmetine koşulabilir ve bilimcilik de militan dinden daha az dar kafalı değildir. Mr. Nagel, bilimin yetkisini kısıtlamaya yönelik her çabanın düpedüz zararlı ve kötü niyetli olduğunu ileri sürerken, sadece kendi doktrininin hoşgörüsüzlüğünü açığa vurmaktadır.

Bilim, kendi devrimci geçmişinde başka kuramların kullanmasına karşı

çıktığı bir sansür etme yetkisini kendinde bulmaya başladığı anda, kaygan bir zemine ayak basmış olur. Bilimin otoritesinin sarsılacağı kaygısı, tam da bilimin genel bir kabul gördüğü, hatta baskıcı bir eğilim kazanmaya başladığı bir dönemde sarmıştır bilim adamlarını. Pozitivistler, örgütlenmiş bilimin postülalarına tam bir uyum göstermeyen her düşünceye haddini bildireceklerdir. Yaptıkları, lokavt ilkesini düşünce dünyasına aktarmaktır. Bu genel tekelci eğilim, teorik doğru kavramını yutacak kadar ilerlemiştir. Ama bu eğilimle Hook'un savunduğu "düşünce dünyasında serbest pazar" anlayışı arasında Hook'un sandığı kadar büyük bir karşıtlık yoktur. Her ikisi de zihinsel sorunlara karşı iş çevrelerine özgü bir tavrı, bir başarı saplantısını yansıtır.

Rekabeti dışarda bırakmak şöyle dursun, sınai kültür, araştırmayı her zaman rekabetçi bir temel üzerinde örgütlendirmiştir. Aynı zamanda

7. Hook, *a.g.y.*, s. 10.

8. Nagel, "Malicious Philosophies of Science", *a.g.y.*, s. 41.

bu araştırma kesin bir gözetim altındadır ve kurumsal modellere uygunluğu sağlanmıştır. Rekabetçi ve otoriter denetimin nasıl birlikte çalıştıklarını çok iyi görebiliriz bu örnekte. Böyle bir işbirliği bazen sınırlı bir amaç için yararlı olabilir —sözgelimi, en iyi bebek mamalarının, patlayıcı maddelerin ve propaganda yöntemlerinin üretiminde— ama gerçek düşüncenin ilerlemesine katkıda bulunduğunu söylemek zordur. Modern bilimde liberalizmle otoriterizm arasında kesin çizgili bir ayrım yoktur. Gerçekte, liberalizmle otoriterizmin etkileşimi akıldışı bir dünyanın kurumlarında gittikçe daha rasyonel bir denetim kurulmasına hizmet etmektedir.

Kendisine yöneltilen dogmatizm suçlamalarına ne kadar itiraz ederse etsin, bilimsel mutlakçılığın da, saldırdığı "aydınlanma düşmanlığı" gibi, apaçıklığı kendinden olan ilkelere sarılması kaçınılmazdır. Aradaki tek fark, yeni-Tomasçılığın bu tür varsayımlar yaptığının bilincinde olması, pozitivizminse bu noktada safdilce bir körlük içinde bulunmasıdır. Sorun, bir teorinin apaçıklığı kendinden ilkelere —mantıksal sorunların en karmaşıklarından biridir bu— dayanmasından çok, yeni- pozitivizmin, muarızlarında eleştirdiği şeyin ta kendisini uygulamasıdır. Bu eleştiriyi sürdürebilmesi için, kendi ilkelerinin, en başta da doğrulukla bilimin özdeşliği ilkesinin haklılığını kanıtlayabilmelidir. Neden bazı işlemleri bilimsel saydığını açıkça anlatabilmelidir. Hook'un bunalıma çözüm olarak öne sürdüğü "bilimsel yönteme güven"in kör bir inanç mı yoksa rasyonel

bir ilke mi olduğunu belirleyecek felsefi sorun budur.

Yukarıda değinilen üç makalede bu soruna girilmemiştir. Ama pozitivistlerin deneyebilecekleri çözüm yoluna ilişkin bazı ipuçları da yok değildir. Mr. Hook bilimsel ve bilimdışı önermeler arasındaki bir ayrıma dikkati çekmektedir. İkinci tip önermelerin geçerli olup olmadığına karar veren, Hook'a göre, kişisel duygulardır, oysa bilimsel önermelerin geçerliliği, "disiplinini kabul eden herkese açık olan kamusal doğrulama yöntemleriyle sağlanır"[9]. "Disiplin" terimi, en ileri el kitaplarında kodlanmış olan ve laboratuvarlarda bilim adamlarınca başarıyla kullanılan kuralları belirtmektedir. Bu kural ve işlemler, bilimsel nesnellikle ilgili çağdaş görüşlerin merkezinde yer alır. Ama

9. Hook, *a.g.y.*, s. 6.

pozitivistler, söz konusu kuralları doğruluğun kendisiyle karıştırmaktadırlar. Bilim, ister filozofların isterse bilim adamlarının tanımladığı biçimiyle felsefeden, bilimsel metodolojiyi doğruluğun en yüksek ölçütü olarak şişirmesini değil, doğruluğun doğasına ilişkin bir açıklama yapmasını beklemelidir. Pozitivizm, felsefenin sadece bilimsel yöntemlerin sınırlandırılması ve biçimselleştirilmesinden ibaret olduğunu öne sürerek sorunla yüzleşmekten kaçınır. Bu biçimselleştir- menin örnekleri, bağıntılılık postülası ve karmaşık cümlelerin temel önermelere indirgenmesi gibi semantik eleştiri postülalarıdır. Pozitivizm özerk bir felsefeyi ve felsefi bir doğruluk kavramını yadsımakla bilimi de tarihsel gelişmelerin rastlantılarına teslim etmektedir. Bilim toplumsal sürecin bir öğesidir; bu yüzden, doğruluğun nihai yargıçlığına atanması, doğruluğun değişen toplumsal standartlara bağımlı kılınmasıyla sonuçlanır. Toplum, toplumsal eleştirilerin her zaman suçlamış, yadsımış olduğu bir bağa, bir koşullanmaya karşı her türlü düşünsel direnme aracından yoksun kalır.

Evet, Almanya'da bile, Kuzeyli matematik, Kuzeyli fizik ve benzeri safsatalar üniversitelerden çok siyasal propagandada önem kazanmıştır; ama bunun nedeni, pozitivizmin aldığı herhangi bir tavır değil, bilimin kendi iç dinamiği ve Alman silahlanmasının gerekleridir. Pozitivizm, eninde sonunda, bilimin belli bir tarihsel aşamadaki niteliğini yansıtır. Eğer örgütlenmiş bilim Kuzeylileştirme'nin gereklerine tam tamına uysa ve buna göre turarlı bir metodoloji oluştursaydı, pozitivizm de bunu kabullenmek zorunda kalırdı, tıpkı başka yerlerde idari gerekler ve geleneksel kısıtlamaların biçimlendirmiş olduğu deneysel sosyolojinin mantığını

kabullendiği gibi... Pozitivizm, büyük bir gayretkeşlikle felsefeyi bilimin teorisi durumuna getirirken, bilimin kendi ruhunu da hiçleştirmiş olmaktadır.

Hook, kendi felsefesinin "doğaüstü olguların ve güçlerin varlığını önsel olarak reddetmediğini" söylemektedir.[10] Bu sözleri ciddiye alacak olursak, belli koşullarda, birtakım olguların, daha doğrusu ruhların yeniden diriltilmesini beklememiz gerekir — oysa bu tür olguların ve düşüncelerin kovulması, eleştirilmesi, bilimin en büyük başarısıydı. Böyle bir durumda, pozitivizmin de mitolojiye geri dönüşü onaylaması gerekir.

10. ***A.g.y.,*** **s. 7.**

Dewey, kabul edilmesi gereken bilimi mahkûm edilmesi gereken bilimden ayırdetmek için bir başka yol göstermektedir: "natüralist ("natüralizm" terimi, çeşitli pozitivist okulları doğa-üstü güçlere inananlardan ayırdetmek için kullanılmaktadır) doğal bilimin sonuçlarına zorunlu olarak saygı duyan kimsedir."[11] Modern pozitivistler, doğal bilimleri, en başta da fiziği doğru düşünme yöntemlerine bir model olarak almışlardır. Herhalde Mr. Dewey'in şu sözlerinde bu akıldışı eğilimin bir açıklamasını bulabiliriz: "Modern deneysel gözlem yöntemleri, astronomi, fizik, kimya ve biyolojinin uğraştığı konularda köklü bir dönüşüme yol açmıştır" ve "bunlarda meydana gelen değişim, insan ilişkilerini derinden etkilemiştir."[12] Evet, iyi ya da kötü tarihsel değişimlerde binlerce başka etken gibi bilimin de bir payı olmuştur; ama bu, bilimin insanlığı kurtaracak tek güç olduğunu göstermez. Eğer Dewey, bilimsel değişmelerin genellikle daha iyi bir toplumsal düzen yönünde değişmelere yol açtığını söylemek istiyorsa, ekonomik, teknik, siyasal ve ideolojik etkenler arasındaki ilişkiyi yanlış yorumluyor demektir. Havadan çorap imal edilmesi kadar, Avrupa'daki ölüm fabrikaları da, bilimle kültürel gelişme arasındaki ilişkinin önemsiz sayılamayacak bir yönünü aydınlatmaktadır.

Pozitivistler bilimi fizikte ve çeşitli dallarında uygulanan kural ve işlemlere indirgerler; meşru yöntemler olarak fizikten soyutladıkları ilkelerle uyum içinde olmayan her türlü teorik çabadan bilim adını esirgerler. Burada, tüm insan doğruluğunun bilim ve kültür olarak ikiye bölünmesinin de bir toplumsal ürün olduğu görülmelidir; bu bölünme, üniversitelerin örgütlenmesiyle ve bazı felsefi okulların, özellikle de Rickert ve Max Weber'in okullarının öne çıkmasıyla uç noktasına götürülmüştür. Pratik denilen dünyada doğruya yer yoktur, dolayısıyla doğru da bu

dünyaya benzetilmek için bölünmektedir: fiziksel bilimlerde bir sözde nesnellik vardır, ama insani içerikleri boşaltılmıştır; kültür ve insan bilimleri insani içeriği korumaktadır, ama ancak ideoloji olarak, doğruluğu yitirmek pahasına korumaktadır.

Kendileri böyle bir çabayı tamamıyla anlamsız bulsalar da, ilkelerini meşrulaştırma yollarını biraz kurcaladığımızda, pozitivistlerin dogmatizmi hemen açığa çıkar. Pozitivistler, Tomasçılar'ın ve pozitivist

11. Dewey, *a.g.y.*, s. 26.

12. *A.g.y.*, s. 26.

olmayan bütün öbür filozofların akıldışı yöntemlerine, özellikle de deneyle denetlenemeyen sezgiye karşı çıkmaktadırlar. Buna karşılık, kendi kavrayışlarının bilimsel olduğunu, bilimi kavrayışlarının da bilimin gözlenmesine dayandığını öne sürmektedirler. Başka bir deyişle, bilim kendi nesnelerine nasıl deneysel olarak doğrulanabilir gözlemlerle yaklaşıyorsa, onlar da kendilerinin bilime öyle yaklaştığını iddia etmektedirler. Ama canalıcı soru şudur: eğer bilimin ve doğruluğun tanımı yine bilimsel doğruya ulaşma yöntemlerine dayanacaksa, bilimin ve doğruluğun ne olduğunu nasıl belirleyebiliriz? Bilimsel yöntemin haklılığını ve varlık nedenini yine bilimin gözlemlenmesi yoluyla elde etme çabalarında hep aynı kısır döngü görülür: gözlem ilkesinin kendisi nasıl aklanacaktır? Bir aklama istendiğinde neden gözlemin doğruluğun tek güvencesi olduğu sorulduğunda, pozitivistler yine gözlemi yardıma çağırırlar. Ama gözleri kapalıdır. Pozitivistler, araştırmanın makineyi andıran işleyişini, olgu toplama, doğrulama, sınıflandırma, vb. çarkını durdurup, bunların anlamı ve doğrulukla ilişkisi üzerinde düşünmek yerine, bilimin gözlemlerle hareket ettiğini tekrarlar ve işleyişini betimlerler. Kuşkusuz, işlerinin doğrulama ilkesini gerekçe- lendirmek ya da kanıtlamak olmadığını, sadece bilimsel terimlerle konuşmak istediklerini söyleyeceklerdir. Başka bir deyişle, kendi ilkelerini —doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesi— doğrulamayı reddetmekle, ***petitio principii*** (kanıtlanması gereken ilkeyi varsayım olarak kullanma) hatasına düşmektedirler.

Pozitivist tutumun çıkış noktasındaki bu mantıksal yanılgı, hiç kuşkusuz kurumlaşmış bilime tapınmalarının bir ifadesidir. Yine de, gözden kaçırılmamalıdır bu yanılgı, çünkü pozitivistler hep önermelerinin mantıksal saflığı ve kesinliğiyle övünmektedirler. Pozitivist deneysel

doğrulama ilkesinin nihai gerekçesinin, aklanışının sonucu olan bu açmazı pozitivistlere karşı bir sav olarak kullanmamızın nedeni, onların bütün öteki felsefi ilkeleri dogmatizm ve akıldışı olmakla suçlamalarıdır. Öteki dogmatikler, en azından, vahiy dedikleri şeyle, sezgiyle ya da dolaysız kavrayışlarla kendi ilkelerini gerekçelendirmeye çalışırken, pozitivistler bu tür yöntemleri bilmeden kullanarak ve bilinçli olarak uygulayanları da mahkûm ederek yanılgıdan kaçınmaya çalışmaktadırlar.

Doğal bilimin metodolojisiyle uğraşanlardan bazıları, bilimin temel aksiyomlarının keyfi olabileceğini ve olması gerektiğini iddia etmektedir. Ama bilimin ve doğruluğun anlamı tartışma konusuyken geçerli olamaz böyle bir şey, çünkü bu iddiayı doğrulayacak olan da, eninde sonunda, bu tartışmanın sonucudur. Pozitivistler bile, kanıtlamak istedikleri şeyin doğruluğunu baştan kabullenemez tabii, bunu göremeyenlerin Tanrı'nın lütfuna mazhar olmadığını, ya da onların diliyle konuşursak, simgesel mantığa uymayan düşüncelerin anlamı olmadığını söyleyerek tartışmayı kesip atmak istemiyorlarsa... Eğer bilim, bilgi ve ilerleme düşmanlığına karşı duran otorite olacaksa —pozitivistler bunu istemekle hümanizm ve Aydınlanma'nın büyük geleneğini sürdürmektedirler— filozoflar bilimin gerçek doğası için bir ölçüt geliştirmelidir: Felsefe, bilimi biçimselleştirerek ve varolan pratiklerin gereklerine uydurarak mitoloji ve çılgınlığa geri dönüşü hızlandırmak yerine, bu gerilemeye karşı insan direncini ifade eden bir bilim kavramı oluşturmalıdır. Bilimin mutlak otorite haline gelmesi için zihinsel bir ilke olarak aklanması gerekir; bunun yolu, deneysel işlemlerden tümevarım yoluyla elde edilen bazı ilkelerin bilim olarak adlandırılması ve sonra da bilimsel başarının dogmatik ölçütüyle mutlak doğru ilan edilmesi değildir.

Belli bir noktada bilimin deneysel yöntemin ötesine geçeceği düşünülebilir. Böyle bir durumda, bilimin mantıksal yapısıyla uğraşan ve büyük bir kıvraklıkla yazılmış yüzlerce pozitivist kitabın değeri tartışma konusu olacaktır, çünkü bu çalışmaların anlamı sadece ampiriktir. Pozitivistler, bilimin başarılarının kendi yöntemlerini haklı çıkarmasını beklerler. Kendi bilimsel yöntem anlayışlarını, bugün başarıyla uygulandığı ve toplumsal olarak kabullenildiği biçimiyle bilime karşı kullanılabilecek olan sezgi, görüleme ya da herhangi bir başka ilke üzerinde temellendirmeye gerek görmezler. Bazı pozitivistle- rin ampirizmden farklı bir ilke olarak öne sürdüğü mantıksal aygıt burada yardıma çağrılamaz, çünkü temel mantıksal ilkelerin apaçıklığı kabul edilmemektedir. Bu ilkeler, Peirce'le birlikte Dewey'in de belirttiği gibi, "araştırma sürdürülürken, bu

araştırmaya yararlı olduğu kesinleşmiş koşullardır"[13]. Bu ilkeler, "daha önce kullanılmış yöntemlerin incelenmesinden türetilmiştir"[14]. Felsefe, bu ilkelerin "araştırmanın

13. *Logic,* s. 11.

14. A.g.y s. 13.

daha sonraki aşamaları açısından işlemsel olduğu"[15] düşüncesini nasıl haklı gösterecektir; gözlemlerden elde edilen veriler, doğru olduğu ileri sürülen yanılsamalara karşı çıkmak için kullanılabilecek midir, ne ölçüde kullanılabilecektir? Bunlar belli değildir. Pozitivizmde, olabildiğince biçimselleştirilen mantık, ampirik işlemlerden türetilir; ampiri- okritisizm ya da mantıksal ampirizm adını alan okulların eski duyumcu ampirizmin türleri olduğu görülmektedir. Platon ve Leibniz, De Mais- tre, Emerson ve Lenin gibi birbirlerine karşıt düşünürlerin ampirizm konusunda birbirleriyle tutarlı olarak ileri sürdüğü görüşler, ampirizmin modern izleyicileri için de geçerlidir.

Ampirizm, hem bilimi hem de bir felsefe olarak kendisini gerekçe- lendirebilecek ilkeleri yok eder. Gözlem kendi başına bir ilke değil, herhangi bir anda kendi varlığını yok edebilecek bir davranış biçimi, bir işlem tarzıdır. Bilim bir gün yöntemlerini değiştirecek olur ve bugün uygulandığı biçimiyle gözlem imkânsızlaşırsa, gözlem ilkesini değiştirmek ve felsefeyi de buna uydurmak gerekecektir; ya da bu ilke akıldışı bir dogma olarak savunulmaya devam edecektir. Pozitivistler, felsefelerinin bu zayıf noktasını, bilimin kullandığı genel ampirik kuralların doğal olarak akla ve doğruluğa denk düştüğü yolunda örtük bir varsayımla kapatmaya çalışırlar.

Bu iyimser inanç, somut, felsefe dışı bir araştırmayla uğraşan bir bilim adamı için son derece meşru olduğu halde, bir filozofun buna inanması, kendi kendini aldatmakla bir olan safdil mutlakçılık olur. Bir bakıma, kilisenin akıldışı dogmatizmi bile, kendi rasyonelliğinin dışına taşacak kadar gayretkeş olan bir rasyonalizmden daha rasyoneldir. Pozitivist teori açısından bakarsak, resmi bilim adamlarından oluşan bir topluluğun akıl karşısındaki bağımsızlığı, bir kardinaller kurulu- nunkinden çok daha fazladır, çünkü kardinaller kurulu hiç değilse İncil metinlerine dayanmak durumundadır.

Pozitivistler bir yandan bilimin kendi adına konuşması gerektiğini ileri

sürer, bir yandan da bilimin basit bir araç olduğunu ve başarıları ne kadar büyük olsa da araçların dilsiz olduğunu söylerler. Pozitivistler istese de istemese de, öğrettikleri felsefe düşüncelerden oluşmaktadır ve basit bir araç değildir. Pozitivist felsefeye göre, sözcüklerin anlamları değil, sadece işlevleri vardır. Felsefelerinin anlamının anlamsızlık

15. A.g.y., s. 14.

olması paradoksu, diyalektik düşünce için mükemmel bir başlangıç olabilirdi. Ama tam bu noktada felsefeleri sona erer. Dewey, bu zayıflığın farkında görünmektedir: "Natüralistler, ilkelerini ve yöntemlerini, zihin, bilinç, benlik gibi konuların formüllendirilmesine uygulamadıkları sürece, önemli bir eksiklik taşıyacaklardır."[16] Pozitivizmin bugüne kadar çözmeye vakit bulamadığı temel sorunları bir gün çözeceğini beklemek anlamsızdır. Carnap ve diğerlerinin kaba maddeciliğe eğilim gösteren bazı açık önerilerinden sonra, pozitivizmin bu tür hassas sorunlara bir daha girmemiş olması, girmekten kaçınması boşuna değildir. Neo-pozitivizmi, "zihin, bilinç, benlik gibi konular"ın içerdiği sorunların hakkını vermekten alıkoyan şey, bu felsefenin kendi metodolojik ve teorik yapısıdır. Pozitivistlerin sezgiciliği küçümsemeye hakları yoktur. Bu iki karşıt okul, aynı çaresizliği paylaşmaktadır: belli bir noktada her ikisi de eleştirel düşünceyi otoriter bildirimlerle durdururlar — birinde en yüksek ruhsal tözdür bu, öbüründeyse onun yerini alan bilim...

Pozitivizm de yeni-Tomasçılık da, kendi ilkelerinin içerdiği çelişkiyi görmezden geldikleri için, sınırlı doğrulardır. Bunun sonucunda ikisi de düşünce dünyasında despotik bir rol üstlenmeye çalışır. Poziti- vistler, felsefelerindeki zayıflığın temel bir eksiklik olduğunu fark- etmezler ve günümüzün düşünsel bunalımı karşısındaki çaresizliklerini bazı küçük ihmallere, örnekse geçerli bir değer teorisini henüz oluşturamamış olmalarına bağlarlar. Hook, "bilimsel araştırmanın", toplumsal hayattaki yerleşik çıkarları, eşitsiz ayrıcalıkları, "bir ulusal sınıf ya da ırksal doğruluk" olarak öne sürülen herşeyi "değerlendirme imkânına" sahip olduğunu belirtmekte, değerlerin sınanmasını istemektedir.[17] Nagel de "bilimsel çözümlemenin bütün öğelerinin: gözlemin, hayalgücüne dayalı kurgunun, hipotezlerin diyalektik bir biçimde işlenmesinin ve deneysel doğrulamanın kullanılması gerektiğini" ileri sürmektedir.[18] Bunu söylerken herhalde bir şeyi neden istediğimizi ve o şeyin peşine düşersek ne olacağını tam olarak bilmemiz gerektiğini, ideallerin ve sloganların uygulanmasının ne getireceğini hesaplayabilmek için adamakıllı incelenmeleri gerektiğini

belirtmek istemektedir.

16. "Anti-Naturalism in Extremis", s. 28.

17. *A.g.y.,* s. 5.

18. *A.g.y.,* s. 57.

Bu, temelde bir pozitivist olan Weber'in tanımladığı biçimiyle değerlere ilişkin olarak bilimin üstlendiği işlev olmuştur. Yine de, Weber bilimsel bilgiyle değerleri birbirinden kesin olarak ayırıyor ve deneysel bilimin kendi başına toplumsal karşıtlıkların ve siyasetin üstesinden gelebileceğine inanmıyordu. Buna karşılık, ulaşamadığı için "değerler" adını verdiği şeyleri olgulara indirgemek ve zihinsel etkenleri şeyleş- tirmek, özel bir meta ya da kültürel mal türü olarak göstermek, pozitivizmin düşünsel çizgisine çok uygundur. Bağımsız felsefi düşünce, eleştirel ve negatif olduğu ölçüde, hem değerler kavramının hem de olguların mutlak geçerliliği, doğruluğu düşüncesinin üstüne yükselmek zorundadır.

Pozitivistler, sözünü ettikleri "asabi çöküntüden" ancak yüzeysel olarak kaçınabilmişlerdir. Güven dolu olduklarını tüm dünyaya ilan etmektedirler. Dewey'in örgütlü zekâ adını verdiği şeyin toplumsal denge ya da devrim sorununu çözecek tek etken olduğunu düşünmektedirler. Ama bu iyimserlik, gerçekte, toplumsal sınıfların çıkarlarının bilim yoluyla uzlaştırılabileceğine hiç inanmayan Weber'in kötümserliğinden çok daha büyük bir siyasal boyun eğişi gizlemektedir.

Pozitivistlerin anladığı biçimiyle modern bilim, esas olarak olgularla ilgili önermelerle uğraşır ve bu yüzden de genel olarak hayatın, özel olarak da algılamanın şeyleştiğini varsayar. Dünyaya bir olgular ve şeyler dünyası olarak bakar; ve dünyanın olgulara ve şeylere dönüşmesinin toplumsal süreçle olan ilişkisini göremez. Oysa "olgu" kavramı bile bir üründür, toplumsal yabancılaşmanın bir ürünü. Bu kavramda, mübadelenin soyut nesnesi, verili kategori içindeki bütün yaşantı nesneleri için bir model olarak düşünülmüştür. Eleştirel düşüncenin görevi sadece çeşitli olguları tarihsel gelişmeleri içinde anlamak değil — ama bunun bile pozitivist skolastiğin düşünebileceğinden çok daha büyük sonuçları vardır—, olgu kavramının ötesini görebilmek, olgunun ortaya çıkışını ve dolayısıyla göreliliğini anlamaktır. Pozitivistlere göre tek bilimsel yöntem olan niceliksel yöntemlerle kesinlenen sözde olgular, çoğu zaman, altta yatan gerçekliği açığa çıkarmaktan çok gizleyen yüzey görüngüleridir. Eğer bir

kavramın hizmet ettiği doğruluk ideali, düşüncenin nihai olarak kabul edemeyeceği toplumsal süreçleri temel alıyorsa, o kavramı bir doğruluk ölçütü sayamayız. Kökenle nesne arasında yaratılan mekanik kopuş dogmatik düşüncenin kör noktalarından biridir; bu kopukluğun giderilmesi, pıhtılaşmış bir gerçekliği bir doğruluk yasası olarak görmeyen bir felsefenin en önemli görevlerinden biri olacaktır.

Pozitivizm, bilme edimini bilimle özdeşleştirmekle, zekâyı, eleştirmek zorunda olduğu o ticari kültür tarafından biçimlendirilmiş olan malzemenin örgütlendirilmesi için gerekli olan işlemlerle sınırlandırmış olur. Böyle bir sınırlama, zekâyı Hook ve öteki pozitivistlerin istediği gibi üretim aygıtının efendisi yapmak yerine, hizmetkârı haline getirir. Bilimin içeriği, yöntemleri ve kategorileri toplumsal çatışmalardan bağımsız olmadığı gibi, insanlar da sırf bunların giderilmesi için temel değerler üzerinde sınırsızca deney yapılmasına razı olmazlar, bu çatışmaların niteliği buna imkân tanımaz. Bilimin otoritesinin ilerici tarihsel gelişmeler sağlaması ancak ideal olarak uyumlu koşullarda mümkün olabilir. Pozitivistler bu gerçeğin pekâlâ farkında olabilirler ama, bunun mantıksal uzantısıyla, bilimin felsefi teori tarafından belirlenen göreli bir işlevi olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten de kaçınırlar. Pozitivistler teori düşmanlıklarında ne kadar aşırı-gerçekçilerse, toplumsal pratikle ilgili görüşlerinde de o kadar aşırı-idealisttirler. Teori basit bir alete indirgenirse, gerçekliği aşmanın bütün teorik araçları metafizik safsatalar durumuna düşer. Böylece yüceltilen gerçeklik de, aynı çarpıtma sonucunda, kendi iç mantığıyla daha iyi bir gerçekliğe yol açabilecek her türlü nesnel nitelikten yoksun olarak tasarlanmış olur.

Toplum bugünkü durumunu koruduğu sürece, teori ile pratik arasındaki uzlaşmazlığı, iş gören bir örgütlü zekâ kavramıyla örtmek yerine, açıkça kabul etmek daha yararlı ve daha dürüst bir tutum olacaktır. Bilimin bu idealist ve akıldışı mutlaklaştırılması, Hegel'in o çok titiz eleştirmenlerinin düşünebileceğinden çok daha yakındır onun ***Weltgeist'***ına*. Mutlak bilimlerini doğruluk olarak sunmaktadırlar, oysa bilim doğruluğun sadece bir öğesidir. Pozitivist felsefede bilime yakıştırılan kutsal ruh özellikleri ***Weltgeist*** kavramınınkinden de fazladır; çünkü ***Weltgeist***, Alman mistik geleneğine uygun olarak, tarihin bütün negatif öğelerini içermektedir. Hook'un zekâ kavramının toplumsal uyumun deneylerden çıkacağı yolunda kesin bir öngörü içerip

*** *Weltgeist* : Hegel felsefesinde, tarihin ve doğanın gelişiminin ardında yatan, her şeyi**

belirleyen ve içeren dünya tini.

içermediği belli değildir ama, "değerler" konusundaki bilimsel testlere güvenin anlıkçı bir toplumsal değişme teorisine dayandığı kesindir.

On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının müritleri olan pozitivistler, ahlak felsefelerinde, bilginin zorunlu olarak erdeme, cehaletinse zorunlu olarak kötülüğe yol açtığını savunan Sokrates'in öğrencileridir. Sokrates, erdemi dinden bağımsızlaştırmaya çalışmıştı. Sonraları, bu teori, ahlaki kusursuzluğun Tanrı'nın bir bağışı olduğundan kuşkulanan ve erdemin doktrine ve yasaya dayandığını ileri süren İngiliz papaz Pelagius tarafından sürdürüldü. Pozitivistler herhalde bu görkemli soy- ağacını reddedeceklerdir. Felsefe öncesi düzeyde, hiç kuşkusuz, bilgili insanların da sık sık hata yaptığı gibi genel bir doğruya yaşlanacaklardır. İyi ama kurtuluşu felsefe yoluyla daha fazla bilgiden beklemenin ne anlamı kalır o zaman? Bu beklenti, ancak pozitivistlerin Sokratesçi bilgi ve erdem özdeşliğini ya da bir başka usçu ilkeyi benimsemeleri halinde anlamlı olur. Gözleme tapanlarla dolaysız kavrayışa, görüle- meye tapanlar arasındaki güncel tartışma, on dört yüzyıl önce vahiy konusunda patlak veren tartışmanın soluk bir kopyasıdır. Modem Pela- giusçular'ın yeni-Tomasçılar karşısındaki konumu, atalarının Aziz Augustinus karşısındaki konumundan farksızdır.

Pozitivizmin pek fakir bir felsefe olmasının nedeni, hiç de natüralist antropolojinin kuşkulu niteliği değildir; asıl neden, bu akımın kendi üzerinde düşünmeyişi, kendi felsefesinin gerek ahlak gerekse epistemoloji alanlarındaki sonuçlarını kavrayamayışıdır. Pozitivist tezi o her derde deva ilaçlardan biri haline getiren de budur: kahramanca savunulan, ama soyutluk ve ilkelliğinden ötürü geçersiz bir öneri.

Yeni-pozitivizm, cümlelerin birbirine bağlı olduğunu, her düşünce öğesinin kesin olarak bilimsel teorinin soyut kurallarına bağımlı olduğunu öne sürer. Ama kendi felsefelerinin temelleri son derece gelişigüzel, savruk bir biçimde kurulmuştur. Geçmişin büyük felsefi sistemlerinin çoğuna küçümsemeyle bakarken, bu sistemlerin içerdiği deneysel olarak doğrulanamayacak uzun düşünce dizilerinin kendi görece yalıtılmış varsayımlarından, öylece kabullenilmiş ve dünya ile düşünsel ilişkilerinin temeli haline getirilmiş varsayımlarından daha kuşkulu, boş inanlara daha yakın, daha anlamsız, kısaca daha "metafizik" olduğunu düşünüyor olmalıdırlar herhalde. Bir bakışta sınıflandırılabilecek basit sözcük ve cümlelere düşkünlük, modern dilin gelişmesinde olduğu gibi genel olarak

kültürel hayatta da görülen anti-entelektüel, anti-hümanist eğilimlerden biridir. Pozitivizmin savaştığını ileri sürdüğü o sinir zayıflığının belirtilerindendir bu.

Pozitivist ilkenin özgürlük ve adalet gibi hümanist düşüncelere öteki felsefelerden daha yakın olduğu iddiası, Tomasçılar'ın aynı yöndeki iddiaları kadar vahim bir yanlıştır. Evet, modern pozitivizmin birçok temsilcisi, bu düşüncelerin gerçekleştirilmesi için çalışmaktadır. Ama öyle anlaşılıyor ki, özgürlüğe duydukları sevgi, onun taşıyıcısına, teorik düşünceye karşı düşmanlıklarını artırmaktadır. Pozitivistler bilimciliği insanlığın çıkarlarıyla özdeşleştirirler. Ne var ki, bir doktrinin yüzey görüntüsü, hatta temel tezi, çok zaman bu doktrinin toplumda oynadığı rol konusunda hiçbir ipucu vermez. Drakon'un yasaları, kana susamış bir gaddarlık izlenimi bırakmakla birlikte, uygarlığın gelişmesinde en büyük etkenlerden biri olmuştur. Buna karşılık, İsa'nın doktrini de —kendi içeriği ve anlamına karşın— Haçlılar'dan çağdaş sömürgeciliğe kadar en gözü dönmüş saldırganlığın aracı olmuştur. Pozitivistler herhangi bir felsefi düşünceyle toplumsal gerçeklik arasındaki çelişkiyi kavrarlarsa ve Mandeville ya da Nietzsche gibi en büyük aydınlatıcıların izinden giderek, kendi ilkelerinin ahlak karşıtı (anti- moralist) sonuçlarını vurgularlarsa daha iyi filozoflar olabilirler. Mandeville ve Nietzsche gibi filozoflar, kendi felsefelerinin ilerici ya da gerici resmi ideolojilerle kolayca uyuşamayacağını biliyorlardı; hatta yapıtlarının özünde, böyle bir uyumun yadsınması yatıyordu.

Modern aydınların topluma karşı suçu, toplumdan uzak durmaları değil, düşüncenin çelişki ve karmaşıklıklarını sözde sağduyunun kaprislerine feda etmeleridir. Bu yüzyılın uzmanca işlenen ve üretilen zihniyeti, mağara adamının yabancıya karşı düşmanlığını sürdürmektedir. Bu sadece derilerinin rengi farklı olanlara ya da farklı elbiseler giyenlere karşı duyulan nefrette değil, farklı düşüncelere, hatta belli bir toplumsal düzenin gereklerinin belirlediği sınırların ötesine geçtiğinde düşünme ediminin kendisine duyulan nefrette açığa çıkmaktadır. Bugün düşünce kendini doğruluğuyla değil, belli bir kurumlaşmış gruba yararlı oluşuyla meşrulaştırmak zorunda kalmaktadır. Sefalete ve yoksunluklara karşı isyanın bütün tutarlı düşünce yapıtlarının bir öğesi olduğunu bilsek de, reformların gerçekleştirilmesinde araç olmak doğruluğun ölçütü değildir.

Pozitivizmin başarısı, Aydınlanma'nın mitolojilere karşı mücadelesini geleneksel mantığın kutsal alanına taşımak olmuştur. Ama modern mitoloji üreticileri gibi pozitivistler de, doğruluk uğruna her türlü amacı

bırakacakları yerde çeşitli amaçlara hizmet etmekle suçlanabilir. İdealistler, ticari kültürü ona daha yüksek bir anlam yakıştırarak yüceltiyorlardı. Pozitivistlerse bu kültürün temel ilkesini doğruluk ölçütü olarak almakla yüceltmektedirler onu. Bu, modern popüler sanat ve edebiyatın yaşanan hayatı bugünkü durumuyla yüceltişini andırmaktadır: popüler sanatın yaptığı da hayatı ülküselleştirmek ya da onda büyük olanı aramak değil, onu tuval üzerinde, sahnede ya da perdede aynen tekrarlamaktır. Yeni-Tomasçılık demokrasi sınavını verememiştir, ama bunun nedeni — pozitivistlerin düşünmek isteyebileceği gibi— düşünceleri ve değerleri günümüz koşullarında yeterince sınamaması değildir. Yeni-Tomasçılığın "toplumsal ilişkilerin kavranmasının ve dolayısıyla da yönlendirilmesinin tek koşulu olan yöntemleri"[19] kullanmakta gecikmesi de değildir; Katoliklik, böyle yöntemlerle ün salmıştır. Tomasçılığın başarısızlığının nedeni, bir yarı-doğru olmasıdır. Yeni-Tomasçılar, öğretilerini yararlı olup olmadıklarına bakmadan geliştirmek yerine, uzman propagandacılarıyla egemen toplumsal güçlerin değişen ihtiyaçlarına uyarlamışlardır. Son yıllarda da, aldığı yenilgiye karşın gelecekte yine ortaya çıkabilecek olan modern otoriteriz- min hizmetine girdiklerini gördük. Yeni-Tomasçılığın zayıflığı, uygulanabilirlikten yoksun olmasından çok, pragmatik amaçlara kolayca boyun eğmesinde yatmaktadır. Bir doktrin, yadsımayı dışarda bırakan yalıtılmış bir ilkeyi mutlaklaştırırsa, farkında olmadan konformizme de kapılarını açmış olur.

Kesin çizgili doğruluk tanımları ve kılavuz ilkeler sunarak kültürel ortama bir süre için egemen olan bütün düşünceler ve sistemler gibi, yeni-Tomasçılık da yeni-pozitivizm de bütün kötülükleri kendilerinin- kine karşıt olan doktrinlere yüklemektedirler. Suçlamalar, yürürlükteki siyasal biçimlere göre değişmektedir. On dokuzuncu yüzyılda Ernest Haeckel gibi natüralistler Hıristiyan felsefesini doğaüstü zehirlerle ulusal morali zayıflatmakla suçladıklarında, Hıristiyan filozoflar da natüra- listleri aynı şeyle suçluyordu. Bugün bu ülkedeki karşıt okullar ise birbirini demokrasi ruhunu öldürmekle suçlamaktadır. Savlarını, tarih

19. *A.g.y.*, s. 27.

alanından getirdikleri kuşkulu kanıtlarla pekiştirmeye çalışmaktadırlar. Açıktır ki, baskının Kilise'ye kucak açtığı her yerde baskıya destek olmasına karşın bir özgürlük savaşçısı gibi geçinen Tomasçılığa "adil davranmak" kolay olmayacaktır...

Dewey'in dinin Darwincilik konusunda aldığı gerici tutuma değinmesi, gerçeğin sadece bir yüzünü aydınlatmaktadır. Bu tür biyolojik teorilerde ortaya konulan ilerleme kavramı büyük ölçüde işlenmeye muhtaçtır ve bir gün pozitivistler de yeni-Tomasçılar'la birlikte bu teorileri eleştirmeye başlayabilirler. Batı uygarlığının tarihinde Katolik Kilisesi'nin ve büyük öğretmenlerinin bilimin boş inanlardan ve şarlatanlıktan kurtulmasına yardım ettikleri sık sık görülmüştür. Dewey herhalde bilim ruhuna karşı çıkanların özellikle dindar kişiler olduğunu düşünmektedir. Bu çetrefil bir sorundur; ama Dewey bu noktada "düşünce tarihçisi"ne[20] başvurduğuna göre, bu tarihçinin de ona Avrupa'da bilimin doğuşunun Kilise'den ayrı düşünülemeyeceğini hatırlatması yerinde olur. Kilise Babaları her türden "sinir hastalığına", ruhsal iflasa karşı amansız bir mücadele vermişlerdi; bu hastalıklar arasında, çağımızın bazı pozitivist filozoflarının Tertullian, Hippolytus ya da Aziz Augustine'den daha çabuk yakalandığını gördüğümüz astroloji, büyücülük ve ruhçuluk da bulunmaktadır.

Katolik Kilisesi'nin bilimle ilişkisi, kilisenin ilerici ya da gerici güçlerle bağlantısına göre değişir. İspanyol Engizisyonu çürümüş bir sarayın her türlü sağlıklı ekonomik ve toplumsal reform girişimini boğmasına yardım ederken, bazı papalar dünyadaki hümanist hareketlerle ilişki kurmuşlardır. Galileo'nun düşmanları onun VIII. Urban'la dostluğunu bozmak için çok çalışmışlardır ve sonuçtaki başarıları da Galileo'nun bilimsel görüşlerinden çok, teoloji ve epistemoloji alanına girmesine bağlıdır. Ortaçağın en büyük ansiklopedisti Beauvais'li Vincent, dünyadan evrendeki bir nokta olarak söz ediyordu. Papa Urban'ın kendisi de Copernicus'un teorisini düşünülmeye değer bir hipotez olarak görüyordu. Kilisenin korktuğu, doğal bilimin kendisi değildi; bilimle uzlaşabildiğini sık sık göstermişti. Galileo meselesindeyse, Copernicus ve Galileo tarafından öne sürülen kanıtlar konusunda kuşkuluydu; bu yüzden de kendi tavrını, aceleci sonuçlara karşı rasyonelliğin

20. *A.g.y.*, s. 31.

savunulması olarak sunabildi. Galileo'nun mahkûm edilmesinde entrikaların büyük bir rolü olmuştur elbet. Ama şeytanın avukatlığını üstlenen biri de, bazı kardinallerin Galileo'nun doktrinine gösterdiği direncin ardında, bu doktrinin de astroloji ya da günümüzün ırk teorileri gibi sahte bir bilimsellik içermesinden kuşkulanılmasının yattığını pekâlâ ileri sürebilir. Katolik düşünürler, herhangi bir deneycilik ya da kuşkuculuk yerine, Tevrat ve İncil'de yer alan bir insan ve doğa doktrinine bel

bağlamışlardı. Bilimsel görünüşlü ya da başka kılıklar altındaki boş inanlara karşı belli bir korunma sağlayan bu doktrin, kilisenin, her yerde büyücüler iddia eden kana susamış o güruhla uzlaşmasını önleyebilirdi. "Halk her zaman haklıdır" diyen ve çok zaman bu ilkeyi demokratik kurumlan çökertmek için kullanan demagoglar gibi çoğunluğa teslim olmak zorunda değildi kilise. Yine de cadı avlarına katılmış olması, asâsına bulaşmış olan kan, kilisenin bilime karşı olduğunu kanıtlamaz. Eninde sonunda, William James ve F.C.S.Schiller ruhlar konusunda nasıl yanılmışlarsa, kilise de cadılar konusunda öyle yanılmış olabilir. Cadı avlarının açığa vurduğu şey, kilisenin kendi inancına karşı beslediği gizli bir kuşkudur. Kilise işkencecileri hemen her zaman rahatsız bir vicdan taşıdıklarını belli etmişlerdir; bir insan ateşe atıldığı zaman kan dökülmemiş olduğu yolundaki sefil kaçamakları bunun bir örneğidir.

Tomasçılığın en büyük kusuru sadece onun modern çeşidine özgü değildir; başlangıcı Aquinolu Thomas'ın kendisine, hatta Aristoteles'e kadar gider. Doğruluk ve iyiliği gerçeklikle özdeşleştirme yanılgısıdır bu. Hem Tomasçılar hem de pozitivistler, insanın gerçeklik adını verdiği şeye uyarlanmasıyla bugünkü açmazdan kurtulunabileceğine inanıyor gibidirler. Böyle bir konformizmin eleştirel çözümlemesi, iki düşünce okulunun ortak temelini açığa çıkarabilir: ikisi de —gerek bu dünyaya gerekse öte dünyaya ilişkin olarak— başarı ve başarısızlığın vazgeçilmez bir rol oynadığı bir düzeni, bir davranışı ölçüsü olarak almaktadır. İnsanlığı teorinin gerçeklik olarak kabul ettiği şeye uyarlamak gibi kuşkulu bir ilkenin bugünkü düşünsel çürümenin temel nedenlerinden biri olduğu söylenebilir. Günümüzde insanların, ister bir olgu isterse bir ***ens rationale*** (akıllı varlık) adını alsın, varolma gücüne sahip herhangi bir şeye bağlanma arzusu, bu yarı histerik arzu, akıldışı bir rasyonellik durumuna yol açmıştır. Bu biçimselleşmiş akıl çağında doktrinler birbirini o kadar hızla izlemektedir ki, hepsi sadece birer ideoloji olarak görülmekte ama yine de baskı ve ayrımcı politikalar için geçici birer gerekçe olabilmektedirler.

Hümanizm eskiden bütün insanlara kendi kaderleriyle ilgili olarak bir anlayış kazandırarak onları birleştirebileceğini düşlüyordu. Güncel pratiğin teorik bir eleştirisi sonucunda bu pratiğin doğru siyasal faaliyete dönüşeceğini ve böylece iyi bir toplum yaratılacağını düşünüyordu. Öyle görünüyor ki, bu bir yanılsamaydı. Bugün sözler eylem reçeteleri olarak alınmaktadır. İnsanlar, felsefeden, varlığın koşullarını varlığın hizmetkârlarına dönüştürmesini istemektedir. Bu da öbürü gibi bir

yanılsamadır, pozitivizm ve yeni-Tomasçılığın ortak yanılsaması. Ütopyacı düşünceler yerine olgulara ve sağduyuya uyulması yolundaki pozitivist emir, dinsel kurumlar tarafından yorumlandığı biçimiyle gerçekliği benimsemekten çok farklı değildir, çünkü sonuçta dinsel kurumlar da birer gerçektir. İki kamp da bir doğruyu dile getirmekte ama onu mutlaklaştırarak çarpıtmaktadır. Pozitivizm dogmatizm eleştirisini öyle bir noktaya götürmektedir ki, bu eleştirinin dayanağı olan doğruluk ilkesi de iptal edilmektedir. Buna karşılık, yeni-Tomasçılık da bu ilkeyi o kadar katica savunmaktadır ki, doğruluk kendi karşıtına dönüşmektedir. Her iki okul da özerk bir nitelik taşımamaktadır: biri, özerk aklın yerine şık metodolojileri, öbürüyse bir dogmanın otoritesini geçirmektedir.

III -DOĞANIN BAŞKALDIRMASI

Hayatın yüksek amaçlarını belirleme yetkisi elinden alınan ve karşısına çıkan herşeyi basit bir araca indirgemekle yetinmek zorunda bırakılan akıl için, geriye kalan tek amaç, bu düzenleyici faaliyetin sürdürülmesidir. Bu faaliyet bir zamanlar özerk bir "özne"ye aitti. Ama öznelleşme süreci bütün felsefi kategorileri etkilemiştir: bunun sonucu, bu kategorilerin görelileşmesi ve daha iyi yapılanmış bir düşünsel bütünlük içinde korunmaları olmamış, sadece kaydedilecek birer olgu durumuna düşmeleri olmuştur. Bu, özne kategorisi için de geçerlidir. Kant'tan bu yana diyalektik felsefe, eleştirel aşkıncılığın (transandantalizm) mirasını, en çok da, dünyaya ilişkin kavrayışımızın özellik ve kategorilerinin öznel etkenlere bağlı olduğu ilkesini korumaya çalışmıştır. Nesneyi tanımlama çabalarımızın her aşamasında, bu kavramların öznel kökenlerini de akılda tutmamız ve onları bu kökenlere geri götürebilmemiz gerekir. Bu, sadece psikolojik ve sosyolojik ilişkiler için değil, olgu, olay, şey, nesne ve doğa gibi temel düşünceler için de geçerlidir. Kant'ın zamanından beri idealizm, eleştirel felsefenin bu temel gereğini hiç unutmamıştır. Ruhçu okula bağlı yeni-Hegelciler bile, benlik için, "yaşantımızın en yüksek biçimi, ama, doğru bir biçim değil"[1] diyorlardı, çünkü özne düşüncesinin kendisi de felsefe tarafından görelileştirilmek, ilişkilendirilmek zorunda olan soyutlanmış bir kavramdı. Oysa, metafizikte en yüksek yeri yaşantıya vermekte zaman zaman Bradley'le birleşir görünen Dewey, "benlik, ya da yaşantının öznesi, olayların bir parçasıdır"[2] demektedir. Ona göre, "organizma —benlik, eylemin 'öznesi'— yaşantının ***içindeki*** bir öğedir".[3] Dewey, özneyi

1. F.H.Bradley, *Appearance and Reality,* Oxford 1930, s. 103.

2. John Dewey ve Başkaları, *Creative Intelligence,* New York 1917, s. 59.

3. *The Philosophy of John Dewey,* der. Paul Arthur Schlipp, Evanston ve Chicago, 1939, c. I, s. 532.

şeyleştirmektedir. Ama bütün doğa bir "çeşitli nesneler yığını"[4] (herhalde, doğanın yapısı insanların kullanmasına uygun düşmediği için "yığın" deniliyor) olarak, insan-öznelere oranla basit nesneler olarak görüldüğü ölçüde, bir zamanlar özerk olduğu varsayılan özne de giderek her türlü içerikten arındırılır ve bir noktadan sonra, adlandıracak hiçbir şeyi kalmamış bir ada dönüşür. Bütün varlık alanlarının bir araçlar alanına dönüştürülmesi, bunları kullanması gereken öznenin de yok oluşuna yol açar. Modern sanayi toplumuna o nihilist görünümünü veren budur. Özneyi

yücelten öznelleşme, onu aynı zamanda yok oluşa da mahkûm etmektedir.

İnsan türü, bağımsızlaşma süreci içinde, içinde yaşadığı dünyanın yazgısını paylaşır. Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının, gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Egemenlik için egemenlik "içselleştirilir". Genellikle bir hedef olarak gösterilen şey —bireyin mutluluğu, sağlık, refah— anlamını sadece işlevsel potansiyellerinden almaya başlar. Mutluluk, sağlık gibi terimler, düşünsel ve maddi üretim için elverişli koşulları belirtmektedir artık. Bu yüzden, sanayi toplumunda bireyin kendi kendini yadsımasının bu toplumu aşan bir hedefi yoktur. Böyle bir kendini silme, araçlara rasyonellik kazandırırken, insan hayatını akıldışı kılar. Bireyin kendisi kadar toplum ve kurumlan da bu uyuşmazlığın izini taşır. İnsanın içindeki ve dışındaki doğanın köleleştirilmesi anlamlı bir amaç olmadan gerçekleştiği için, doğa aşılmış ya da kazanılmış değil, sadece bastırılmış olur.

Doğanın bu bastırılışının sonucu olan direnme ve tepki başlangıcından beri uygarlığın içinde bir çıban başı olmuştur: bazen, on altıncı yüzyılın kendiliğinden köylü ayaklanmalarında ya da günümüzün daha hesaplı ırksal isyanlarında olduğu gibi, toplumsal başkaldırılar biçiminde, bazen de bireysel suçlar ve akıl hastalıkları biçiminde... Çağımızın özelliği ise, bu isyanın uygarlığın kendi egemen güçlerince kullanılmasıdır: isyan, kendisine yol açan ve hedef aldığı koşulları sürdürme aracı olarak kullanılmaktadır. Rasyonelleştirilmiş bir akıldışılık

4. H.T.Costello, "The Naturalism of Frederic Woodbridge", *Naturalism and the Human Spirit'de,* s. 299.

olarak uygarlık, doğanın başkaldırısını da kullandığı araçlardan biri olarak kendisiyle bütünleştirmektedir.

Burada bu sürecin bazı yönlerini tartışmak; sağ kalmanın kendi başına bir amaç haline geldiği bir kültürde insanın durumu; soyut öznenin, egonun gelişmesiyle birlikte tahakkümün içselleştirilmesi, tahakküm ilkesinin diyalektik olarak ters dönüşüyle, insanın, boyunduruk altına aldığı doğanın bir aleti durumuna düşmesi; bastırılmış mimesis (öykünme) dürtüsünün en radikal toplumsal tahakküm sistemleri tarafından yıkıcı bir güç olarak kullanılması gibi konular üzerinde durmak yerinde olur. Egemenlikle başkaldırı arasındaki karşılıklı ilişkinin belirtilerinden biri olarak da

Darwincilik incelenecektir; ama insanın doğa üzerindeki egemenliğiyle doğaya boyun eğişinin özdeşliği konusunda daha iyi bir örnek bulunamadığı için değil, popüler aydınlanma hareketi içinde bugünkü kültürel durumun en şaşmaz habercilerinden biri Darwincilik olduğu için...

Uygarlığın gelişmesinde bir etken, doğal ayıklanmanın yerini rasyonel eylemin alması olarak tanımlanabilir. Sağ kalma —ya da başarı diyelim buna— bireyin toplumdan gelen basınçlara kendini uyarlama yeteneğine bağlıdır. Sağ kalmak için, hayatını oluşturan anlaşılmaz, çetrefil durumlara her an en uygun tepkiyi gösteren bir aygıta dönüştürür kendini insan. Herkes her durumla karşılaşmaya hazır olmalıdır. Kuşkusuz, bu sadece modern çağın bir özelliği değildir; bütün insanlık tarihi boyunca geçerli olmuştur. Ne var ki, bireyin düşünsel ve psikolojik yetenekleri maddi üretim araçlarıyla birlikte değişmiştir. On yedinci yüzyılda bir Hollanda köylüsünün ya da ressamının veya on sekizinci yüzyılda bir dükkân sahibinin hayatı, günümüzün bir işçisinin hayatından çok daha güvensizdi. Ama sanayi toplumunun doğuşu, nitel olarak yeni olgular getirmiştir. Günümüzde, uyarlanma süreci bilinçlidir ve o yüzden de toptandır.

Bugün hayatın tümü artan ölçüde rasyonelleştirilmekte ve planlanmaktadır; aynı şekilde, her bireyin hayatı da, geçmişte özel dünyasını oluşturan en gizli dürtüleri de içinde olmak üzere, rasyonelleştirme ve planlamanın gereklerine uymak durumundadır bugün: bireyin varlığını sürdürmesi için sistemin varolma koşullarına uyması gerekmektedir. Toplumdan kaçacak yeri kalmamıştır. Ve nasıl rasyonalizasyon süreci artık pazarın isimsiz güçlerinin değil, plan yapan bir azınlığın bilinçli kararının eseriyse, kitlesel özneler de kendilerini öyle bilerek uyarlamak zorundadır: özne, bütün enerjisini, pragmatistlerin deyimiyle, "şeylerin hareketinin içinde ve o hareketin yönünde"[5] olmaya adamak zorundadır. Geçmişte gerçeklik, özerk birey tarafından geliştirildiği varsayılan ideale karşıt sayılır ve onunla karşılaştırılırdı; gerçekliğe bu ideale uygun bir biçim verilmesi gerekli görülürdü. Bugün ilerici düşünce bu tür ideolojileri zayıflatmakta ve bir yana atmakta, böylece farkında olmadan da gerçekliğin bir ideal durumuna yükseltilmesine yardımcı olmaktadır. Uyum, düşünülebilecek bütün öznel davranışların ölçütüdür artık. Öznel, biçimselleşmiş aklın zaferi, aynı zamanda, öznenin karşısına mutlak, egemen bir nesnellik olarak çıkan bir gerçekliğin de zaferidir.

Günümüzün üretim tarzı, her zamankinden daha çok esneklik ister. Hayatın her alanında istenen daha büyük girişkenlik, değişen koşullara daha iyi uyarlanabilme yeteneğini gerektirmektedir. Eğer bir ortaçağ zanaatkârı

bir başka mesleğe geçebilseydi, yaptığı değişiklik, tamircilikten seyyar satıcılığa, oradan da sigorta şirketi yöneticiliğine geçen bir günümüz insanının geçirdiği değişiklikten çok daha köklü olurdu. Bugün teknik süreçlerin gittikçe artan birörnekliği insanların iş değiştirmesini kolaylaştırmaktadır. Ama bir faaliyetten ötekine geçişin kolaylaşması, spekülasyon için ya da yerleşik modellerden ayrılmak için daha çok vakit kalması anlamına gelmemektedir. Doğaya egemen olmak için geliştirdiğimiz araçlar arttığı ölçüde, bir sağ kalma koşulu olarak bu araçlara hizmet etme zorunluluğumuz da artmaktadır.

İnsan, mutlak davranış ölçülerine, evrensel bağlayıcı ideallere giderek daha az bağımlı hale gelmiştir. Kendi özel ölçülerinden başka kurala gerek duymayacak kadar özgürleştiği ileri sürülmektedir. Ne var ki, bu artan bağımsızlık, ters bir mantıkla, bir edilginlik artışına da yol açmıştır. İnsanın kullanacağı araçlarla ilgili hesapları inceldiği halde, amaçların seçimi konusunda —geçmişte nesnel bir doğruya duyulan inançla ilgiliydi bu— gittikçe kafasızlaşmaktadır: nesnel akıl mitolojisi de içinde olmak üzere bütün mitolojilerin kalıntılarını silip atmış olan birey, genel uyarlanma modelleri doğrultusunda otomatik tepkiler göstermektedir. Ekonomik ve toplumsal güçler kör doğa kuvvetleri niteliğini kazanmakta ve insan da, varlığını sürdürmek için, bu

5. Dewey, *Creative Intelligence* içinde.

kuvvetlere kendini uyarlayarak onları egemenlik altına almak zorunda kalmaktadır. Bu sürecin sonucu, bir karşıtlıktır: bir yanda benlik vardır, maddi ve manevi dünyadaki her şeyi kendi varolma aracına dönüştürmenin dışında bütün içeriği ve özü boşaltılmış olan soyut ego; öbür yanda da sadece bir malzeme, egemen olunacak bir madde durumuna düşürülmüş ve bu egemenlikten başka bir amacı kalmamış boş bir doğa vardır.

Ortalama insanın varlığını sürdürmesi, reflekslerinin hızına bağlıdır artık. Aklın kendisi de bu kendini uyarlama yeteneğiyle özdeşleşmektedir. Günümüz insanının atalarına göre çok daha geniş bir seçme özgürlüğü var gibi görünmektedir, bir bakıma gerçekten öyledir. Üretici güçlerin gelişmesiyle onun özgürlüğü de korkunç artmıştır. Nicelik açısından, çağımızın bir işçisinin yararlanabileceği ürün çeşidi, eski çağların bir soylusununkinden çok daha geniştir. Bu tarihsel gelişme küçümsenmemelidir elbet; montaj hattı tekniğinin tutkulu yandaşlarının yaptığı gibi, tercihlerdeki bu artışı, bir özgürlük artışı olarak yorumlamadan

önce, bu artışın ayrılmaz bir yönü olan bir basıncı ve yeni tercih biçimiyle birlikte giden nitelik değişmesini de dikkate almamız gerekir. Söz konusu basınç, modern toplumsal koşulların herkese uyguladığı zorlamadır; nitelik değişikliğinin en iyi örneği ise, ince bir iş için en uygun aleti bulup seçen eski tip zanaatkârla hangi kollan çekeceğine ya da hangi düğmelere basacağına çabucak karar vermek zorunda olan modem bir işçi arasındaki farklılıktır. Ata binmekle otomobil kullanmanın içerdiği özgürlükler oldukça farklıdır. Modern toplumdaki otomobil sahiplerinin nüfusa oranının eski toplumdaki atlı araba sahiplerinden çok daha büyük olması bir yana, otomobil daha hızlı ve daha geniş imkânlı bir araçtır, daha az bakım ister, hatta belki daha kolay kullanılabilir. Ne var ki, bu özgürlük artışı, özgürlüğün niteliğinde bir değişikliğe yol açmıştır. Sanki otomobili kullanan biz değilizdir de uymak zorunda olduğumuz sayısız yasalar ve kurallardır. Hız sınırları vardır, yavaş sürme, durma, belirli şeritler içinde kalma uyarıları, hatta biraz ilerideki dönemecin biçimini gösteren işaretler vardır. Gözlerimizi yola dikmemiz ve her an doğru hareketi yapmak için tetikte olmamız gerekmektedir. İçten gelen, kendiliğinden davranışlarımızın yerini, boğazımızı sıkan mekanik zorunluluklara yönelttiğimiz dikkati dağıtacak her türlü duygu ya da düşünceyi silmemizi gerektiren bir zihniyet almıştır.

Burada söz konusu olan değişme kültürümüzün hemen her dalma da yayılmıştır. Eski tür işadamlarının kullandığı ikna yöntemleriyle modern reklamcılığınkileri —iç bayıltıcı neon işaretleri, devasa afişler, kulakları sağır eden hoparlörler— karşılaştırmak yeterlidir. Hiçbir şeyi kutsal saymayan reklamların çocuksu sloganlarının ardında, bu lüks budalalığın masraflarını ödeyebilen sanayi şirketlerinin gücünü ilan eden görünmez bir metin durmaktadır. Gerçekten de, bu iş dünyası kardeşliğinin üyelik ücreti ve aylık ödentileri o kadar yüksektir ki, yeni gelen biri eğer küçükse daha başlamadan yenik düşmektedir. Görünmez metin aynı zamanda egemen şirketler arasındaki ilişki ve anlaşmaları ve bir bütün olarak ekonomik aygıtın yoğunlaşmış gücünü de ilan etmektedir.

Tüketicinin tercih hakkı vardır ama, hangi markayı seçerse seçsin elde edeceği ek bir yarar yoktur. Fiyatları aynı olan iki tüketim malı arasındaki kalite farkı, iki sigara markası arasındaki nikotin oranı farkı kadar küçüktür. Böyle olduğu halde, "bilimsel testler"le de doğrulanan bu çok küçük fark birini söndürmeden öbürünü yakan bir tiryaki için bile çok önemsiz olan bu fark, binlerce ampulle aydınlatılan afişlerin, radyonun ve tam sayfa basın ilanlarının yardımıyla tüketicinin zihnine sanki dünyanın kaderini değiştiren

bir açıklamaymış gibi kazınmaktadır. İnsanlar da bu iktidar dilinin satır aralarını okuyabilmektedir. Anlamakta ve kendilerini ona göre uyarlamaktadırlar.

Nasyonal-sosyalist Almanya'da, rakip ekonomik imparatorluklar, halka karşı ***Volksgemeinschaft*** (Halk topluluğu) adı altında ortak bir cephe kurdular ve yüzeydeki çatışmalarını bir yana bıraktılar. Ama sürekli bir propaganda bombardımanına maruz kalmış olan halk herhangi bir yeni iktidar ilişkisini edilgin bir biçimde kabul etmeye hazırdı zaten: çok sınırlı birtakım tepkiler gösterebildiyse de, bunların tek sonucu onun varolan toplumsal, ekonomik ve siyasal düzene daha iyi uyum göstermesi oldu. Almanlar, siyasal bağımsızlıktan vazgeçmeyi öğrenmeden önce, yönetim biçimlerini hep ayak uydurmaları gereken birer düzen olarak görmeyi öğrenmişlerdi, tıpkı tepkilerini atölyedeki bir makineye ya da yol kurallarına uydurdukları gibi... Yukarıda da söylediğimiz gibi, uyarlanma zorunluluğu kuşkusuz geçmişte de vardı: aradaki fark, uyumun hızında, bu tutumun insanların tüm varlığına egemen olmasında ve kazanılan özgürlüğün niteliğini değiştirmesinde yatmaktadır. Herşeyden önce de, bugünün insanının bu sürece bir çocuk gibi, otoriteye doğal bir güven duyan bir çocuk gibi değil, kazanmış olduğu bireysellikten feragat eden bir yetişkin gibi teslim olmasında yatmaktadır. Uygarlığın zaferi o kadar tam ve kesindir ki, tersine dönüşmeye başlamıştır. İşte bu yüzden zamanımızın toplumsal uyumu bir kızgınlık ve bastırılmış öfke öğesi içermektedir.

Düşünsel açıdan, modern insan, toplumun maddeci uygulamalarını idealizmle ilgili lakırdılarla örtbas eden on dokuzuncu yüzyıl insanından daha az ikiyüzlüdür. Bugün böyle bir ikiyüzlülük hiç kimseyi kandırmaz. Ama bunun nedeni, parıltılı sözlerle gerçeklik arasındaki çelişkinin giderilmiş olması değildir. Çelişki kurumsallaştırılmıştır, o kadar. İkiyüzlülük, sinikliğe dönüşmüştür: artık kendisine inanılmasını bile beklememektedir. Sanat, arkadaşlık ya da din gibi şeylerden söz eden bir sesin birkaç saniye sonra bir sabunun reklamını yaptığı işitilmektedir. Düzgün konuşmayla, müzik kültürüyle ya da ruhsal kurtuluşla ilgili broşürler, mide gazı ilaçlarının erdemlerini anlatan broşürlerden tanıdığımız bir üslupla yazılmaktadır. Hatta, bunların tümü de aynı uzman metin yazarının ürünü olabilmektedir. Bir yazar adayı bugün bir okula giderek hazır öykü birimlerinden türetilecek bütün bileşimleri öğrenebilir. Bu modeller, bir dereceye kadar, kitle kültürünün öteki parçalarının, özellikle de film sanayisinin gerekleriyle eşgüdümlendirilmiştir. Bir roman yazılırken

sinema olasılıkları da göz önünde tutulmakta, bir şiirin yazılmasında ya da bir senfoninin bestelenmesinde başlıca amaçlardan biri yapıtın propaganda işlevi olabilmektedir. Bir zamanlar sanatın, edebiyatın ve felsefenin amacı varlıkların ve hayatın anlamını açıklamak, dilsiz olan herşeyin sesi olmak, doğaya acılarını anlatması için bir dil vermekti; başka bir deyişle, gerçekliği asıl adıyla çağırmaktı. Bugün doğanın dili koparılmıştır. Bir zamanlar, her sözün, çığlığın ya da jestin içsel bir anlamı olduğuna inanılırdı; bugünse hepsi sıradan bir olay, bir rastlantı olarak görülmektedir.

Göğe baktıktan sonra, babasına "Baba, Ay neyin reklamı acaba?" diye soran çocuk, biçimsel akıl çağında insanla doğa ilişkisinin düştüğü durumun tipik bir göstergesidir. Bir yanda, doğa her türlü içsel değer ya da anlamdan arındırılmıştır. Öte yanda, insanın da varlığını sürdürmekten başka amacı kalmamıştır. Elinin değdiği herşeyi, bu amaca hizmet eden bir araca dönüştürmeye çalışmaktadır. Pragmatik ilişkilere sığmadığı sezilen herşeye kuşkuyla bakılmaktadır. Bir insanı ya da bir düşünceyi sırf kendisi için sevmeleri, sırf kendisi için saygı göstermeleri istenildiğinde, insanlar hemen bir aşırı duygusallık kokusu almakta ve birinin kendilerine bir oyun oynadığını ya da bir şey satmaya çalıştığını düşünmektedirler. Ay'ın ne reklamı olduğunu sorma- salar bile, onu balistik ya da uzay uçuşları açısından düşünmektedirler.

Dünyanın bir amaçlar dünyasından tümüyle bir araçlar dünyasına dönüşmesi, üretim yöntemlerinin tarihsel gelişmesinin bir sonucudur. Maddi üretim ve toplumsal örgütlenme gittikçe daha karmaşıklaşıp şeyleştikçe, araçlar da bağımsız varlıklar gibi görünmekte ve böylece birer araç olarak görülmeleri de gittikçe zorlaşmaktadır. Üretim araçları ilkel olduğu sürece, toplumsal örgütlenme biçimleri de ilkeldir. Poli- nezya kabilelerinin kurumlan, doğanın şiddetli ve dolaysız basıncını yansıtır. Bu topluluğun toplumsal örgütlenmesi, maddi ihtiyaçları tarafından biçimlendirilmiştir. Avlanma, köprü yapma, kamp yerini seçme gibi konularda karar yetkisi gençlerden daha zayıf ama daha deneyli yaşlılara aittir; gençler buna boyun eğeceklerdir. Kadınlar da, erkeklerden daha zayıf oldukları için, ava çıkmamakta, büyük hayvanların avlanmasına ve yenilmesine katılmamaktadırlar; görevleri, bitki ve kabuklu deniz hayvanlan toplamaktır. Kanlı büyü törenlerinin işlevi kısmen gençleri yetişkinler arasına sokmak, kısmen de rahiplerin ve yaşlıların gücüyle ilgili şiddetli bir inanç aşılamaktır.

İlkeller için geçerli olan, uygar topluluklar için daha da geçerliydi: evriminin çeşitli aşamalarında insanın kullandığı silah ya da makine türleri,

belirli emir ve boyun eğme, işbirliği ve bağımlılık biçimlerini gerektirmiş ve böylece bazı hukuki, sanatsal ve dinsel biçimlerin doğmasında da etkili olmuştu. Uzun tarihi içinde insan zaman zaman doğanın baskılarından kurtulabildi ve bu özgürlük de ona kendi varlığını sürdürme kaygısından bağımsız olarak doğa ve gerçeklik üzerinde düşünme fırsatını verdi. Aristoteles'in mesafeli teorik düşünme adını verdiği bu görece özerk düşünme biçimleri özel olarak felsefede gelişme imkânı buldu. Felsefenin amacı, yararlı hesaplar yapmak değil, doğanın kendi içinde ve kendisi için anlaşılmasını sağlayacak bir görüşe ulaşmaktı.

Ekonomik açıdan, felsefi düşünce, grup egemenliğine dayalı bir toplumda, hiç kuşkusuz, yorucu işler yapmak zorunda olmayanlara özgü bir lükstü. Platon ve Aristoteles'te ilk sözcülerini bulan aydınlar, varoluşlarını ve spekülasyonlara dalmalarına izin veren rahatlığı, düşünsel olarak uzak durmaya çalıştıkları egemenlik sistemine borçludurlar. Bu çelişik durumun izlerini çeşitli düşünce sistemlerinde bulabiliriz. Bugün kitleler böyle bir düşünceye dalma özgürlüğünün çok seyrek ortaya çıktığını bilmektedirler ve bu da hiç kuşkusuz bir ilerlemedir. Her zaman belli grupların ayrıcalığı olmuştur bu özgürlük; ve bu gruplar da kendi ayrıcalıklarını bir insani erdem olarak mutlaklaştıracak bir ideoloji oluşturmuşlardır hemen. Başka bir deyişle, düşünme özgürlüğü birtakım ideolojik amaçlara hizmet etmiş, kol emeği zorunluluğundan kurtulmuş olanları yüceltmeye yaramıştır. Ama çağımızda, aydın, ekonominin baskılarına, onu gerçekliğin sürekli değişen taleplerine karşılık vermeye zorlayan baskılarına karşı korunmasızdır. Onun için de, gözlerini sonsuzluğa çevirmiş olan derin düşüncenin yerini, sadece bir sonraki anla ilgili pragmatik zekâ almıştır. Spekülatif düşünce, bir ayrıcalık olmaktan çıkacağına, bütün bütüne tasfiye edilmektedir ki, işte bu bir ilerleme değildir. Evet, bu süreç içinde doğa o ürkünç, anlaşılmaz, karanlık niteliğini yitirmiştir; ama insanların zihinleri aracılığıyla konuşma —o ayrıcalıklı grupların yanlış diliyle bile olsa konuşma— imkânları bütünüyle elinden alınmış olan doğa da şimdi sanki bizden öç almaktadır.

Doğaya karşı modern duyarsızlık, gerçekte, bir bütün olarak Batı uygarlığına özgü olan o pragmatik tutumun bir türevinden başka bir şey değildir. Değişen, biçimlerdir. İlk avcının bozkırda ve dağda gördüğü, sadece iyi avlanma imkânlarıydı; modern işadamı da bir manzaraya sigara afişlerinin yerleştirilmesine uygun bir yer gözüyle bakmaktadır. Birkaç yıl önce gazetelerde yer alan bir haber dünyamızda hayvanlara ayrılan yeri çok iyi anlatmaktadır. Bu haberde fillerin ve öteki vahşi hayvanların Afrika'ya uçak inişine engel olduğu bildiriliyordu. Hayvan burada sadece trafiğe bir

engel olarak görülmektedir. İnsanı herşeyin efendisi olarak gören bu zihniyet, Tevrat'ın ilk bölümleri kadar eskidir. Incil'de hayvanlar lehinde söylenmiş birkaç satır da, Aziz Paul, Aquinolu Thomas ve Luther gibi en etkili dinsel düşünürler tarafından, hayvanlar karşısında insana bazı yükümlülükler getiren hükümler olarak değil, insanın ahlaki eğitimiyle ilgili hükümler olarak yorumlanmıştır. Sadece insanın ruhu kurtarılabilir; hayvanların tek hakkı, acı çekme hakkıdır. Birkaç yıl önce bir İngiliz rahibi şöyle yazıyordu: "Bazı insanlar başkalarının hayatı, refahı ve mutluluğu için acı çeker ve ölürler. Bu yasanın sürekli işlediğini görebiliriz. Dünya bunun en yüce örneğini (adını saygıyla anıyorum) Golgotha'da görmüştü. Hayvanlar niçin bu yasadan muaf olsun?"[6] Papa IX. Pius, teolojiye göre insanın hiçbir hayvana karşı bir görevi olmamasından ötürü, Roma'da hayvanlara karşı zulmün önlenmesiyle ilgili bir derneğin kurulmasına izin vermemişti.[7] Nasyonal Sosyalizm hayvanları koruyan bir rejim olmasıyla övünüyordu, evet; ama bunun tek amacı da birer doğal yaratık olarak görülen o "aşağı ırkları" daha da aşağılamaktı.

Bu örnekleri vermemizin nedeni, pragmatik aklın yeni bir şey olmadığını göstermektir. Yine de, altta yatan felsefe, insanın en yüksek zihinsel yeteneği olan aklın yalnız araçlarla ilgili olduğu, hatta bir araç olduğu düşüncesi, bugün her zamankinden daha net ifade edilmekte ve daha yaygın bir kabul görmektedir. Egemenlik ilkesi, her şeyin feda edildiği bir put haline gelmiştir.

İnsanın doğayı boyunduruk altına almak çabalarının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasının da tarihidir. Ego, benlik kavramının gelişimi, bu iki yanlı tarihi yansıtır.

Batı dillerinin herhangi bir tarihsel anda ego terimiyle ne anlatmak istediklerini kesin olarak belirlemek çok güçtür; bulanık çağrışımları olan bir terimdir bu. Benliğin genel olarak doğaya, özel olarak da başka insanlara ve kendi dürtülerine karşı sürdürdüğü mücadelenin ilkesi olarak egonun, egemenlik, komuta ve örgütlenmesi işlevleriyle ilgili olduğu sezilmektedir. Yöneticinin, adamlarına yürüyüş emri vermek ya da suçluyu ölüme mahkûm etmek için uzanmış kolunda dile gelenin de bu ego ilkesi olduğu düşünülebilir. Ruhsal açıdan, bir ışık demeti gibidir bu ilke: karanlığı delerek, gölgelerde gizlenmeyi yeğleyen inanç ve duygu hayaletlerini ürkütür. Tarihsel kökenleri, en çok, kafa emeği ile kol emeği arasındaki, fatihlerle tutsaklar arasındaki kopuşla belirlenen bir kast ayrıcalıkları çağında yatmaktadır. Ataerkil çağda egemen olduğu çok açıktır. Bachofen ve Morgan’ın yazılarına da

6. Edward Westermark, *Christianity and Morals,* New York 1939, s. 388.

7. *A.g.y.*, s. 389.

yanırsak, ego ilkesinin karanlık yeraltı tanrılarına tapıldığı anaerkil dönemde önemli bir rol oynamış olması pek mümkün görünmemektedir. Antik çağın kölelerinde, toplumsal piramidin tabanındaki şekilsiz kitlede de ego ilkesinin varolduğu düşünülemez.

Başlangıçta kaba güce dayalı olan egemenlik ilkesi, zamanla daha ruhsal bir nitelik kazandı. Emirlerin verilmesinde insanın iç sesi, dışar- daki efendinin yerini aldı. Batı uygarlığının tarihi, egonun gelişmesinin tarihi olarak da yazılabilir: bu tarih içinde, pramidin altındakiler, öz-disiplini ve egosu daha önce gelişmiş olan efendilerini yüceltmiş (sublimate), yani içselleştirmişlerdir. Bu açıdan, önder ve seçkinlerin, günlük hayatın çeşitli ilişkileri arasında bir mantıksal bağıntı ve tutarlılık sağladıkları söylenebilir. Yöneticiler, ne kadar ilkel de olsa üretim sürecinde sürekliliği, düzenliliği hatta standartlaşmayı zorla gerçekleştirmişlerdir. Her öznenin içindeki ego, yöneticinin temsilcisi olmuştur. Çeşitli insanların çok farklı yaşantıları arasında bir bağ kuran da egodur. Nasıl yönetici adamlarını piyade ve atlı sınıflarına ayırırsa, ego da yaşantıları kategorilerle ya da türlerle sınıflandırmakta ve bireyin hayatını planlamaktadır. Fransız sosyolojisi[8], ilkellerdeki genel kavramların hiyerarşik düzeninin kabile örgütlenmesi ve kabilenin birey üzerindeki egemenliğini yansıttığını göstermiştir. Bütün mantıksal düzenin, kavramların önceliğe ve sonralığa, astlığa ve üstlüğe göre sıralanmasının ve her birinin kendine ait alanının belirlenmesinin toplumsal ilişkileri ve işbölümünü yansıttığını ortaya koymuştur.

Ego kavramı hiçbir zaman toplumsal tahakküm sisteminden kaynaklanışının izlerini, lekelerini silememiştir. Descartes'ın ego kavramı gibi en idealleştirilmiş biçimleri bile baskıyla ilişkilidir; Gassendi Descartes'ın ***Metafizik Felsefe Üstüne Düşünceler'iyle*** ilgili eleştirilerinde, beyindeki gizli odasından ***arcem in cerebro tenens***[9] — ya da psikologların deyimiyle, beyindeki alıcı-verici istasyonundan duyuların verdiği raporları derleyen ve vücudun çeşitli bölgelerine emirlerini gönderen ego adlı küçük bir ruh düşüncesiyle eğleniyordu.

Descartes'ın, doğanın içinde yer almayan ama onu etkileyebilecek kadar da yakın olan bu egoya bir yer bulma çabalarını izlemek yararlı

8. Bkz. E.Durkheim, "De quelques formes primitives de classification", *L'Année*

***sociologique,* IV, 66, 1903.**

9. *Oeuvres de Descartes*, Paris, 1904, VII, s. 269.

olur. Egonun ilk çabası, tutkulara, yani içimizdeki doğaya egemen olmaktır. Ego, mazbut ve sağlıklı duygulara karşı anlayışlıdır ama kedere, üzüntüye yol açabilecek herşeye karşı da katıdır. En önemli çabası ve kaygısı, duyguların yargıları etkilemesini önlemektir. Bu sert ve yalın mercinin çalışma tarzının en iyi örneği matematiktir, elmas gibi keskin ve berrak, aldırışsız, kendine yeterli. Ego, doğaya egemen olandır. Egonun amaçlarını, sonsuz bir varolma ısrarının dışında herhangi bir şeyle tanımlamak, ego kavramını bulandırmak olur.

Descartes'ın felsefesinde, ego ve doğa ikiciliği, onun geleneksel Katolisizmi'yle bir ölçüde yumuşatılmıştı. Rasyonalizmin sonraki temsilcileri ve ardından da öznel idealizm, doğa kavramını —ve son kertede, yaşantının her türlü içeriğini— aşkın olduğu düşünülen bir ego içinde eriterek söz konusu ikiciliği aşmaya çalıştılar. Ama bu eğilim geliştiği ve radikalleştiği ölçüde, Descartes'ın egonun kendi içindeki töz teorisinin daha eski daha safdil ve o yüzden de daha uzlaştırıcı ikiciliğinin etkisi de arttı. Bunun en çarpıcı örneği, Fichte'nin öznelci- aşkıncılığın uç noktasındaki felsefesiydi. Fichte'nin, dünyanın tek varlık nedenini bağımsız aşkın benliğe bir etkinlik alanı sunmak olarak gören ilk felsefesinde, ego ile doğa arasındaki ilişki bir diktatörlük ilişkisidir. Egonun, sınırsız bir etkinlik dışında hiçbir tözü ya da anlamı olmamasına karşın, tüm evren egonun aleti durumundadır. Fichte'ye sanıldığından çok daha yakın olan modern ideoloji bu tür metafizik temellerle bağını koparmıştır ve mutlak efendi olan bir soyut ego ile içsel anlamı boşaltmış bir doğa arasındaki karşıtlık da ilerleme, başarı, mutluluk ya da yaşantı düşünceleri gibi bulanık mutlaklar tarafından gölgelenmektedir.

Yine de bugün doğa her zamankinden çok insanın bir aleti olarak görülmektedir. Doğa, akıl tarafından konulmuş bir amacı ve dolayısıyla hiçbir sınırı olmayan mutlak sömürünün nesnesidir. İnsanın ölçüsüz emperyalizmi hiçbir sınır tanımamaktadır artık. Doğa tarihinde başka hayvan türlerinin en yüksek organik gelişme biçimini temsil ettikleri dönemlerde, insan türünün doğa üzerindeki egemenliğini andıran bir durum bulmak mümkün değildir. Havyanların iştihaları kendi fiziksel varoluşlarının zorunluluklarıyla sınırlıydı. Gerçekte, insanın gücünü iki sonsuz (mikrokozm ve evren) yönünde genişletmede gösterdiği açgözlülük, doğrudan doğruya kendi doğasının değil, toplumsal yapının sonucudur.

Nasıl emperyalist ulusların dünyaya saldırıları sözde ulusal karakterlerle değil de kendi iç mücadeleleriyle açıklanmak zorundaysa, insan türünün kendi dışında saydığı herşeye karşı totaliter saldırısı da insanın doğuştan gelen özellikleriyle değil, insanlar arası ilişkilerle açıklanmalıdır. İnsan türünün açgözlülüğü ve bunun sonucu olan pratik davranışlar kadar, doğayı sadece etkin bir sömürü açısından gören bilimsel zihniyetin kategorileri ve yöntemlerinin anahtarı da insanlar arasında hem savaşta hem de barışta sürüp giden bu çatışmadadır. Bu algılama biçimi, insanların ekonomik ve siyasal ilişkiler içinde birbirlerine bakış tarzını da belirlemiştir. İnsanlığın doğaya bakış biçimleri, eninde sonunda, insanların zihnindeki insan imgesine de yansır ve onu belirler, böylece süreci başlatabilecek olan son nesnel amacı da ortadan kaldırır. Toplumun ego aracılığıyla gerçekleştirdiği arzuların bastırılması, sadece toplum açısından değil, birey için de daha akıldışı bir durum haline gelir. Rasyonellik büyük tantanalarla öne sürüldüğü ve savunulduğu ölçüde, insanların zihninde de uygarlığa ve onun bireyin içindeki temsilcisi olan egoya karşı bilinçli ya da bilinçsiz bir öfke de büyümeye başlar.

Doğa insanın içinde ve dışında karşılaştığı baskının her evresinde nasıl tepki gösterir bu çatışmaya, başkaldırısının psikolojik, siyasal ve felsefi belirişleri nelerdir? Bu çatışmadan "doğaya dönüş"le, eski doktrinlerin canlandırılması ya da yeni mitlerin yaratılmasıyla kaçınmak mümkün müdür?

Her insan, doğuştan başlayarak, uygarlığın baskıcı yüzüyle tanışır. Babanın gücü çocuğa çok büyük, boğucu görünür; sözcüğün tam anlamıyla doğaüstü bir güçtür bu. Babanın yönetimi, doğadan, doğanın etkilerinden bağımsız akıldır: amansız, aldırışsız bir ruhsal kuvvet. Çocuk bu kuvvete boyun eğerken acı çeker. Ama bir yetişkinin bu çocukluk acılarını, büyüklerin dil çıkarmama, başkalarını taklit etmeme, tertipli olma ve kulaklarının arkasını yıkama gibi buyruklarına uyarken çektiği sıkıntıları hatırlaması hemen hemen imkânsızdır. Bu talepler, çocuğun karşısına çıkan uygarlığı temsil eder. Dürtülerinin dolaysız basıncına karşı direnmesi istenir ondan, kendisiyle çevreyi birbirinden ayırdetmesi, becerikli olması, kısaca, Freud'un terminolojisiyle, babasının ve öteki baba modellerinin kendisine sunduğu ilkeleri içeren bir süperego sahibi olması istenir. Çocuk bütün bu taleplerin gerisinde yatan amacı anlamaz. Azarlanmamak, cezalandırılmamak için, büyüklerinden gördüğü sevgiyi yitirmemek için boyun eğer. Ama bu boyun eğişe bağlı olan tatsız duygu sürüp gider ve çocukta babaya karşı derin bir düşmanlık gelişir; bu da bir noktada

uygarlığın kendisine karşı bir kızgınlığa dönüşür.

Eğer çocuğun boyun eğdiği bir kişi değil de bir grupsa, örneğin oyun yerindeki ya da okuldaki öteki çocuklarsa, bu süreç daha da sert ve çarpıcı bir görünüm alabilir. Böyle gruplar ikna etmeye çalışmazlar, sadece vururlar. Sanayi toplumu, çocuğun doğrudan doğruya kolektif güçlerle yüzyüze kaldığı bir evreye geçtikçe, çocuğun psikolojik dünyasında konuşmanın, tartışmanın ve dolayısıyla düşünmenin aldığı yer de azalır. Böylece vicdan, ya da süperego, çözülür. Buna, annenin tutumunda biçimsel rasyonelliğe geçişin yol açtığı değişimi de eklememiz gereklidir. Psikanalize dayalı çeşitli aydınlanma biçimleri bazı kentsel gruplara ruh sağlığı açısından çok yararlı olmuştur, ama bu yararın önemli bir yönü, çocuğun gelişmesinde belirleyici olan annenin çocuğa karşı daha rasyonel ve bilinçli bir tutum almasıdır. Anne bir hemşireye dönüşmekte, sıcaklığı ve dikkati giderek bir tekniğin parçası haline gelmektedir. Anneliği bir bilim durumuna getirmekle toplumun kazanacağı çok şey vardır ama, bu durum eskiden toplumsal hayatta bağlayıcı gücü olan belirli etkilerden yoksun bırakmaktadır bireyi.

Uygarlıktan nefret edilmesi, sadece kişisel psikolojik sıkıntıların akıldışı bir biçimde dünyaya çevrilmesi değildir (bazı psikanaliz okullarında savunulduğu gibi). İlk gençliğinin başlangıcındaki çocuk, kendisinden içgüdüsel dürtülerinden fedakârlık yapması istendiği halde buna karşılık hiçbir tazminat almadığını görür; örneğin, cinsel isteklerini toplumun gerekleri doğrultusunda yüceltmesi karşılığında vaat edilen maddi güvenliği elde edememiştir. Sanayi toplumu, cinsel ilişkileri artan ölçüde toplumsal denetime tabi kılmaktadır. Kilise, evliliği kutsal bir törene dönüştürerek ve eğlencelere, küçük erotik aşırılıklara, hatta fahişelere göz yumarak doğa ile uygarlık arasında bir köprü kuruyordu. Günümüzde evlilik gittikçe bir toplumsal vize haline gelmekte, tüzüğü kadınlar tarafından hazırlanmış bir erkekler kulübünün üyelik ödentisine dönüşmektedir. Kadınlar için de bir vizedir evlilik: ciddi çabalar sonucunda elde edilecek bir ödül, toplumun onayım almış güvence ödülü. Kurallara karşı çıkan genç kız, günah işlediği, öte dünyadaki mutluluk imkânını yitirdiği için değil, elindeki fırsatları değerlendirmediği için suçlanmaktadır bugün. Trajik değil, aptal sayılmaktadır. Evlilik, artık sadece toplumsal aygıt içinde kullanışlı bir uyum sağlama aracı olarak görülmektedir. Güçlü kuramların gözetimi altındadır ve reklam ajanslığını eğlence sanayisi üstlenmiştir. Toplum müthiş bir gayretkeşlik içinde küçük fuhuş çeteleriyle, aşkı ticarileştiren fuhuş merkezleriyle mücadele ededursun, içgüdüsel hayatın bütün dalları

ticari kültürün ruhuna teslim olmaktadır. Bu eğilimin doğurduğu doyumsuzluk ve sıkıntıların en derin kökleri, uygarlaşma sürecinde yatmaktadır; sorun sadece bireylerin gelişimi içinde kalınarak kavranamaz, tüm insan türünün tarihi içinde ele alınmalıdır, çünkü psikolojik karmaşalar, bir ölçüde, uygarlık tarihinin ilkel evrelerinin yeniden (bireysel düzeyde) yaşanmasıdır. Uygarlığın bugünkü aşamasında bu ilkel süreçler yeniden yaşanmaktadır. Bu daha yüksek düzeyde, çatışmanın merkezi, içgüdüsel feragatin amacı olan ideallerdir. Çocukluktan gençliğe geçmekte olan bireyi koyu bir umutsuzluğa iten, akıl, benlik, tahakküm ve doğa arasındaki sıkı ilişkiyi, bunların nerdeyse özdeş olduklarını belli belirsiz de olsa görmesi, sezmesidir. Ona öğretilen idealler ve bunların kendisinde uyandırdığı özlemlerle boyun eğmek zorunda olduğu gerçeklik ilkesi arasındaki uzaklığı sezmektedir.* Bunun sonucunda, tanrısallık, doğadan uzaklık ve sonsuz üstünlük havalarının ardında sadece daha güçlünün ya da daha kurnazın egemenliğinin yatmakta oluşuna karşı isyan etmektedir.

Bu keşif, onu yapan bireyin karakterinde iki şeye yol açabilir: direnme ya da boyun eğme. Direnen birey, doğruluğun gerekleriyle varoluşun akıldışı niteliğini uzlaştırmaya yönelik her türlü pragmatik çabaya karşı çıkacaktır. Geçerli ölçülere uyarak doğruluktan fedakârlık yapmaktansa, kendi hayatında, hem teoride hem de pratikte, olabilecek en çok doğruyu dile getirmeye çalışacaktır. Çatışmalardan oluşmuş bir hayat olacaktır onunki; toptan yalnızlığı göze almak zorundadır. Onu kendi iç çelişki ve güçlüklerini topluma yansıtmaya iten akıldışı düşmanlık duygusunu, çocukluğunun hayal dünyasında babasının temsil ettiği şeyi, yani doğruluğu, gerçekleştirme tutkusuyla yenecektir.

*** Gerçeklik ilkesi: Freud'da, bireyin dış dünyanın nesnelliğini ve direncini tanıması, dünyanın kendi düşlemlerinden bağımsız olduğunu öğrenerek kendini ona uydurması, (ç.n.)**

Bu genç insan tipi —eğer bir tip denebilirse buna— kendisine öğretilenleri ciddiye alır. En azından, dış otoritelere ve gerçeklik denilen şeyin putlaştırılmasına karşı çıkabilecek kadar başarılı bir içselleştirme süreci geçirmiştir. Gerçekliği hep doğrulukla karşılaştırmaktan, ideallerle gerçekler arasındaki çatışmayı açığa çıkarmaktan çekinmez. Sürdürdüğü eleştiri de, hem teorik hem pratik olarak, çocukken taşıdığı pozitif inancın negatif bir tekrarıdır.

Öteki yol, boyun eğiş, çoğunluğun seçmek zorunda kaldığı yoldur. İnsanların çoğunluğu kendi sıkıntılarından ötürü toplumu suçlama huyundan hiçbir zaman vazgeçmezlerse de, gerçekliğe karşı çıkamayacak kadar zayıf olanların onunla özdeşleşerek kendilerini silmekten başka çareleri yoktur. Uygarlıkla rasyonel bir biçimde uzlaşmazlar hiçbir zaman. Bunun yerine, boyun eğerler ona: ne kadar

omuz sükseler de akılla tahakkümün, uygarlıkla idealin özdeşliğini gizlice kabul ederler. Bilgili şiniklik, uyumluluğun başka bir biçimidir sadece. Bu insanlar, güçlünün egemenliğini ebedi kural olarak kabul etmeye zorlarlar kendilerini. Bütün hayatları, gerek dışardaki gerekse içlerindeki doğayı bastırmaya ve değersizleştirmeye ve kendilerini onun daha güçlü rakipleri ya da vekilleriyle: ırkla, vatanla, liderle, kliklerle ve geleneklerle özdeşleştirmeye yönelik sürekli bir çabadan ibarettir. Onlar için, bütün bu sözcüklerin anlamı birdir: saygı duyulması ve boyun eğilmesi gereken karşı konulmaz gerçeklik. Bununla birlikte kendi doğal dürtüleri, uygarlığın çeşitli taleplerine karşı olan bazı dürtüler bu insanların içinde bir tür yeraltı faaliyetini sürdürür. Psikanaliz terimleriyle, uysal, boyun eğmiş bireyin bilinçdışının, gerçek ana-babasına karşı bastırılmış bir isyan düzeyinde sabitleşmiş olduğu söylenebilir. Bu isyan, toplumsal ya da bireysel koşullara bağlı olarak, ya işgüzar bir uyumlulukta ya da suç eğiliminde gösterir kendini. Direnen insan kendi süperego'suna ve bir anlamda da, baba imgesine sadık kalır. Ama bir insanın dünyaya direnci sadece ana-babasıyla çözülmeden kalan çatışmalarından çıkarılamaz. Tam tersine, ancak bu çatışmayı aşmış olan insanın direnmesi mümkündür. Aldığı tavrın asıl nedeni, gerçekliğin "doğru olmadığını" bilmesidir; ana-babasını, temsil ettiklerini ileri sürdükleri ideallerle karşılaştırmak yoluyla kazanılmış bir bilinçtir bu.

Modern ekonomik hayatın bir sonucu olarak ana-babaların eğitici işlevlerinin okula ve toplumsal gruplara devredilmesi ve bunun sonucunda ana-babaların rollerinin de değişmesi, egemen toplumsal eğilimlere karşı bireysel direnişin yok oluşunun en önemli nedenlerinden biridir. Bununla birlikte, son dönemde önemli bir rol oynamış bazı kitle psikolojisi olgularını iyi anlayabilmek için, belirli bir psikolojik özelliğin dikkatle incelenmesi gerekir.

Modern yazarlar, çocuğun mimetik dürtülerinin, kendi duyguları da dahil her şeyi ve herkesi taklit etme isteğinin, çocuğun öğrenme yollarından biri olduğunu söylemektedirler; özellikle, bireyin daha sonraki karakterini, tepki biçimlerini, genel davranış kalıplarını belirleyen o ilk bilinçsiz-bireysel gelişme evresinde önemlidir bu. Tüm vücut bir mimetik anlatım organıdır. Bir insan kendi özel gülme tarzını, konuşma ve tartışma biçimini bu yetenekle kazanır. Çocukluğun ancak daha sonraki evrelerinde bu bilinçsiz öykünmenin yerini bilinçli öykünme ve akılcı öğrenme yöntemi alır. Irk denilen insan gruplarının jestlerinin, ses tonlarının, duyarlılık tür ve derecelerinin, yürüme biçimlerinin, kısaca, doğal sayılan bütün özelliklerinin, kendilerine yol açan çevre koşullan ortadan kalktıktan sonra da sürüp gitmesinin nedeni budur. Başarılı bir Yahudi işadamının tepkileri ve jestleri, atalarının sürekli yaşadığı kaygı ve korkuyu yansıtır bazen; çünkü bir insanın davranış tarzı, akılcı eğitimden çok, mimetik

geleneğe bağlı olan atavistik (atalardan kalan; geriye, geçmişe giden) kalıntıların ürünüdür.

Bugünün bunalımında mimesis sorunu özel bir ivedilik kazanmıştır. Uygarlık, insanın doğuştan gelen mimesis yeteneğiyle başlar, ama onu aşmak ve dönüştürmek zorundadır. Bireysel eğitim kadar, bir bütün olarak kültürel ilerleme de büyük ölçüde, mimetik tavırların bilinçli davranışlara dönüşmesi demektir. Nasıl ilkel topluluklar daha iyi ürün almanın yolunun büyü değil, toprağı daha iyi işlemek olduğunu öğrenmek zorundaysa, modern toplumun çocuğu da mimetik tepkilerini denetim altına alarak belirli bir hedefe yöneltmeyi öğrenmek zorundadır. Çeşitli mimesis biçimlerinin yerini bilinçli uyarlanma ve sonra da egemenlik alır. Bilimin ilerlemesi bu değişmenin teorik anlatımıdır: formül imgenin, hesap makinesi törensel dansın yerini alır. Kendini uyarlamak demek, varlığını sürdürmek için insanın kendini nesneler dünyasına benzetmesi demektir. İnsanın kendini böyle bilinçli olarak (refleks davranışı olarak değil) çevreye benzetmesi, uygarlığın evrensel bir ilkesidir.

Yahudilik ve Hıristiyanlık, bu ilkel dürtülerin denetim altına alınmasına, kör teslimiyetin kavrayış ve umuda dönüştürülmesine anlam verme çabalarıydı. Bunu, ebedi ruh ve kişisel yücelme gibi mesihçi doktrinlerle sağlıyorlardı. Avrupa'nın felsefe okulları bu dinsel mirası eleştirel mantık yoluyla geliştirmeye çalıştılar; negatif ya da tanrıtanımaz okullar bile, dini dokunulmaz ama etkisiz, tarafsız bir kapalı alana çeviren duvarları yıkarak bu düşünceleri canlı tuttular. Felsefenin mirasçıları olan büyük devrimler, kitlelerin mutlak inançları büyük ölçüde siyaset alanına aktardılar. Ancak, görünen o ki modern çağın milliyetçiliği kitlelere dinin vermiş olduğu o sarsılmaz inancı verememektedir. Fransızlar vatanları ve imparatorları için ölmeyi hep göze almışlardır ama, imparatorun o çok sözü edilen toplumsal reformlarından da umutlarını kesmişlerdir. Napolyon'un Katolikliği yeniden güçlendirmeye çalışmasının da açıkça gösterdiği gibi, kitleler, imparatorun siyasal ve toplumsal programının doğal dürtülerine getirdiği acımasız kısıtlamaya dinin tesellisi olmadan katlanamamaktadırlar. Modem Rusya için de benzer şeyler söylenebilir.

Mimesis dürtüsünün yadsınmasının karşılığında insanın gizilgüç- lerinin gerçekleşeceği umudu da ortadan kalkınca, bu dürtü, her an patlamaya hazır bir yıkıcı güç halinde, beklemeye geçer. Başka bir deyişle, skatükonun dışındaki bütün kurallar, bütün yönler silinince, aklın sunabileceği bütün mutluluk umudu varolanı korumak, hatta baskısını daha da artırmak olunca, mimetik dürtü gerçekten aşılmış olmaz. İnsanlar hep geri dönerler ona,

onun daha geri ve çarpık biçimlerine. Pornografiyi yasaklayan mazbut sansürcüler gibi, nefret ve iğrenme içinde teslim olurlar tabu dürtülere. Boyunduruk altındaki kitleler, baskı organıyla kolayca özdeşleşirler. Hatta sadece onun hizmetindeyken doyurma imkânı bulurlar inatçı mimetik dürtülerini, dışa vurum ihtiyaçlarını. Baskıya gösterdikleri tepki, taklittir: karşı konulmaz bir ezme isteği. Sonra bu istek de onu doğuran sistemi sürdürmek için kullanılır. Bu açıdan, modern insan ortaçağ insanından sadece seçtiği kurbanlarla ayrılır. Cadıların, büyücülerin ve kâfirlerin yerini siyasal azınlıklar ve yasaklılar, Almanya'daki ***Bibelforscher*** gibi dinsel tarikatlar ve benzeri çizgi dışı akımlar almıştır; ve Yahudiler bugün de eksik değildir. Almanya'da Nasyonal Sosyalistler'in mitingine katılmış olanlar, konuşmacılara ve dinleyenlere asıl haz veren şeyin, toplumsal olarak bastırılmış dürtülerin dışa vurulduğu, taklit edildiği oyunlar olduğunu bilirler. Bu gösterilerin amacının düşman ırkı, onların mimetik dürtülerine özenme küstahlığını gösteren düşman ırkı alaya almak ve aşağılamak olması, alman bu hazzı azaltmamaktadır. Böyle mitinglerden birinin doruğu, konuşmacının bir Yahudiyi taklit ettiği andı. Yok edilmek istenen insanların taklidi yapılıyordu. Gösteriyi seyreden kalabalık da kahkahadan kırılmaktaydı, çünkü yasaklanmış bir doğal dürtü ceza korkusu olmadan anlatım imkânı buluyordu böylece.

Victor Hugo, şenlik, şiddetli kızgınlık ve taklit arasındaki, derin antropolojik yakınlığı ***L'homme qui rit ("Gülen Adam")*** adlı kitabında çok iyi betimler. İngiliz Lordlar Kamarası'nda kahkahanın doğruluğa üstün geldiği sahne, toplumsal psikoloji üzerine kusursuz bir derstir. Hugo bu bölüme "İnsan Fırtınaları Deniz Fırtınalarından Daha Habistir" başlığını uygun görmüştür. Hugo'ya göre, gülme her zaman bir kıyıcılık öğesi içerir ve kalabalıkların gülüşü de deliliğin şenliğidir. Şu yaşadığımız "sevinçten doğan kuvvet" günlerinde, yukarıdaki Lord- lar'ı çok geride bırakan bazı yazarlar da vardır. Max Eastman, neşeyi, gürültülü kahkahayı bir ilke olarak savunmaktadır. Mutlak kavramından söz ederken şöyle demektedir: "Önemli erdemlerimizden biri, insanların böyle şeyler ("mutlak") söylediğini işittiğimizde, gülme isteği duymamızdır. Bizde gülme, Almanya'da 'mutlak'ın oynadığı rolü oynar." On sekizinci yüzyılda felsefenin iri laflara gülüşünde, özgürleştirici bir etkisi olan gözüpek ve kışkırtıcı bir hava vardı. Bu tür laflar yürürlükteki istibdatın simgeleriydi; onlarla alay etmek, işkence ve ölüm tehlikesini göze almak demekti. Oysa yirminci yüzyılda, alay edilen, gülünen şey, uyumlu çoğunluk değil, hâlâ bağımsız düşünmeye çalışan tuhaf kişidir.[10] Anti-entelektüalizmin bu

entelektüelce tezgâhlanışı, Charles Beard'ın Eastman'ın görüşlerini onaylamasından da anlaşılabileceği gibi, günümüzün bir edebi eğilimini de temsil etmektedir.[11] Ne var ki, bu eğilim , yazarların ileri sürdüğü gibi, ulusal ruhun bir özelliği değildir. Emerson'un yapıtlarının ilk cildini

10. Tarihte kuşkuculuğun değişen işlevleri konusunda bkz. Max Horkheimer, "Mongaigne und die Funktion der Skepsis", *Zeitschrift für Sozialforschung,* VII, 1938, s. 1.

11. *The American Spirit,* New York 1942, s. 664.

açtığımızda, Eastman'ın " 'Mutlak'ın müdahalesi" olarak göreceği bir bölümle karşılaşırız: "Adalete ve Doğruluğa bakarken, mutlak ile koşullu ya da göreli arasındaki ayrımı da anlarız. Mutlak'ı kavrarız. Denebilirse, ilk kez ***varoluruz".*** [12] Bu tema, Emerson'un bütün yapıtlarında belirleyici bir düşünce olarak kalmıştır.

Mimetik dürtünün düşmanca kullanılışı, çağdaş demagogların bazı özelliklerini de anlamamızı sağlar. Çoğu zaman, kötü amatör aktörler olduğu söylenir bu adamların. Goebbels'i düşünelim. İmha edilmesini istediği Yahudi satıcının bir karikatürüydü, dış görünüşüyle. Mussoli- ni insana bir taşralı aktrisi ya da bir operet çavuşunu anımsatıyordu. Hitler'in soytarılıklarıysa tümüyle Charlie Chaplin'in ilk güldürü filmlerindeki güçlü adam karikatürlerinden alınmış gibiydi. Modern demagoglar, normal olarak aileleri, öğretmenleri ya da uygarlaştırıcı bir başka kurum tarafından cezalandırılan ya da engellenen yaramaz çocuklar gibi davranırlar. Bir seyirci kitlesi üzerinde yaptıkları etkinin bir nedeni, bastırılmış dürtüleri canlandıran oyunlar oynamakla uygarlığa meydan okuyarak doğanın başkaldırısını destekler gibi gözükmeleridir. Ama bu karşı çıkış hiç de sahici ya da saf değildir. Bu adamlar soytarılıklarının asıl amacını hiçbir zaman unutmazlar. Değişmez hedefleri, doğayı kışkırtarak, yine doğayı ezecek olan baskı güçlerine katılmasını sağlamaktır.

Batı uygarlığının ezilen kitleler üzerinde hiçbir zaman güçlü bir etkisi olmamıştır. Nitekim, son yaşadığımız olayların da gösterdiği gibi, bir bunalım anında, kültür, eski ideallerinin savunulmasında o gönüllü avukatlarının pek azına güvenebilecektir. Belli başlı dinsel ve felsefi sistemlerin yaptığı gibi doğruluk ile gerçekliği ayırdedebilen her insana karşılık, mimetik ve diğer atavistik dürtülerine geri dönme eğilimini hiçbir zaman tam olarak yenememiş binlerce insan vardır. Bu kitlelerin kusuru olarak görülemez sadece: insanlığın çoğunluğu için uygarlık, büyüyerek bir yetişkin haline gelme baskısı anlamına gelmiştir ve hâlâ yoksulluk

anlamına gelmektedir. İnsanlığın teknok- ratik başarılarının bedeli olan sakatlanmalardan yöneticiler bile kaçına- mamaktadır. Başka bir deyişle, insanların çok büyük bir çoğunluğunun "kişiliği" yoktur. Haysiyetlerine ya da gizilgüçlerine seslendiğinizde sizden kuşkulanacaklardır ve bunda da haklıdırlar, çünkü bu tür sözler

12. *A.g.y.*, s. 57.

onları boyunduruk altında tutmakta kullanılan kalıplara dönüşmüştür. Ama bu haklı kuşkuculuğun yanı başında çok köklü bir eğilim daha vardır: kendi "içsel doğalarına" düşmanca ve gaddarca davranma eğilimi, zalim efendilerinin kendilerini boyunduruk altına alışı gibi onu boyunduruk altına alma eğilimi. Kitlelerin başıboş eylemleri, daha önce köle olan despotların aşırılıkları kadar hastalıklı ve korkunç olabilmektedir. Gerçekten saygı duydukları ve özendikleri tek şey iktidardır.

Bu, demokratik tezlerin totaliter yöntemlerle hesaplaşmaya giriştikleri anda ortaya çıkan trajik güçsüzlüğünü de açıklamaktadır. Örneğin Weimar Cumhuriyeti'nde halk, ardında gerçek bir iktidar olduğuna inandığı sürece anayasaya ve demokratik hayat tarzına saygılıydı. Cumhu- riyet'in idealleri ve ilkeleri daha büyük bir kuvveti temsil eden ekonomik güçlerin çıkarlarıyla çatışmaya girdiği anda totaliter ajitatörler ağır basmaya başladı. Hitler, bastırılmış doğaya konulan yasağın kaldırılmasını sağlayacak bir iktidar kuracağını söylerken, dinleyici kitlelerin bilinçdışına sesleniyordu. Rasyonel ikna yöntemleri hiçbir zaman bu kadar etkili olamaz, çünkü ancak yüzeysel olarak uygarlaşmış bir topluluğun ilkel dürtülerine ulaşamaz. Demokrasi de, yıkıcı bilinçdışı güçleri uyararak demokratik hayat tarzından ödün vermeye kalkışmadığı sürece, totaliter propagandayı taklit edemez.

Eğer demokratik ülkelerin propagandası, son dünya çatışmasını, ideallerle ve siyasal çıkarlarla ilgili bir mesele olarak değil de iki ırkın çatışması olarak sunmuş olsaydı, vatandaşlarındaki en şiddetli askeri dürtüleri daha kolay harekete geçirebilirdi. Ama bunun bir tehlikesi de vardır: harekete geçirilen dürtüler sonuçta Batı uygarlığını yok edebilir. Bu tür durumlarda, "başka ırk" terimi, "insandan daha aşağı bir tür ve dolayısıyla sadece doğa" anlamını kazanır. Kitlelerin bir bölümü, bu fırsattan yararlanarak resmi toplumsal ego ile özdeşleşmek ve kişisel egonun gerçekleştiremediği şeyi —doğanın zapturapt altına alınması, içgüdülere egemen olunması— böylece şiddet yoluyla gerçekleştirmek ister. Kendi içlerindeki doğa yerine, dıştaki doğayla savaşırlar. Kendi

evinde iktidarsız olan süperego, toplumda bir cellada dönüşür. Bu bireyler, bir yandan bastırılmış dürtülerini serbest bırakırken, bir yandan da kendilerini uygarlığın koruyucuları olarak görmenin doyumunu yaşar. Saldırganlıkları iç çatışmalarını ortadan kaldırmadığı ve her zaman saldırabilecekleri başka insanlar olacağı için de bu bastırma rutini durmadan tekrarlanır. Ve böylece toptan yıkıma doğru gider.

Nasyonal Sosyalizmle doğanın başkaldırısı arasındaki ilişki oldukça karmaşıktı. Böyle bir başkaldırı, "sahici" olsa bile, her zaman bir gerileme öğesi taşıdığı için, başından beri gerici amaçlara uygun bir araçtır. Ama bugün gerici amaçlar, sıkı örgütlenme ve acımasız rasyonali- zasyonla, bir anlamda, "ilerleme" ile gerçekleştirilmektedir. Bu yüzden, "doğal" isyan da belli bir anda yukarıdan emirle başlatılan ya da durdurulan Nazi programlarından daha kendiliğinden değildi. Egemen klik bu vahşetin tek sorumlusu olmasa da (çünkü nüfusun büyük bölümü, doğrudan katılmadığı durumlarda bile açıkça onaylamıştı bu olayları), bu azgınlık, ne kadar "doğal" olursa olsun, son derece rasyonel bir plana göre başlatılıyor ve yönlendiriliyordu. Modem faşizmde rasyonellik artık sadece doğanın bastırılmasıyla yetinemeyecek bir noktaya ulaşmıştır; rasyonellik şimdi doğanın isyankâr gizilgüçlerini kendi sistemine bütünleştirerek doğayı sömürmektedir. Naziler, Alman halkının engellenmiş arzularını kullanıyordu. Naziler'le sınai ve askeri destekçileri hareketlerini başlattıklarında, maddi çıkarları kendilerininkiyle özdeş olmayan kitleleri hareketlerine katmak zorundaydılar. Bunun için, sınai gelişmenin mahkûm ettiği, kitlesel üretim tekniklerinin çökerttiği geri tabakalara başvurdular. Bastırılmış doğanın temsilcileri, araçsallaşmış aklın kurbanları burada: köylüler, zanaatkârlar, esnaf, ev kadınları ve küçük imalatçılar arasında bulunabilirdi. Bu grupların eylemli desteği olmasaydı, Naziler iktidara gelemezdi.

Bastırılmış doğal dürtüler Nazi rasyonelliğinin emrine girdi. Ve bu dürtüleri tatmin etme çabaları, yadsınmalarıyla sonuçlandı. Naziler'e koşan küçük üreticiler ve tüccarlar bağımsızlığın son kırıntılarını da yitirdi ve rejimin memurları haline geldiler. Sadece özgül psikolojik "doğaları" tasfiye edilmekle kalmadı, rasyonel düzen içine sokulmaları sürecinde maddi çıkarları da zarar gördü; hayat standartlan düştü. Aynı şekilde, kurumsal hukuka başkaldırı da kanunsuzluğa ve egemen güçlerin emrindeki kaba kuvvetin gemi azıya almasına yol açtı. Kıssadan hisse: egonun yüceltilmesi ve varlığın başlı başına bir amaç olarak savunulması ilkesinin varacağı yer, bireyin kesin güvensizliği, toptan yadsınmasıdır. Nazizm'de

doğanın uygarlığa başkaldırısının sadece bir ideolojik görünüş olmadığı açıktır. Nazi sisteminin etkisiyle bireyselliğin kabuğu çatladı ve geçmişte Spengler'in "yeni kaba insan" dediği o atomlaşmış, anarşik insanoğluna benzer bir şey çıktı ortaya. Doğal insanın —yani nüfusun geri tabakalarının— rasyonelliğin artışına karşı isyanı gerçekte aklın biçimselleşmesini hızlandırmış ve doğanın özgürleşmesi yerine, köleleşmesine hizmet etmiştir. Bu açıdan, faşizmi, akıl ile doğanın şeytani bir sentezi olarak tanımlayabiliriz: felsefenin her zaman düşlediği o kutuplar arası uzlaşmanın tam karşıtı.

Tarih boyunca doğanın bütün sözde isyanlarının encamı böyledir işte. Doğa ne zaman başat ilke olarak yüceltilmiş ve düşüncenin düşünmeye karşı, uygarlığa karşı silahı haline getirilmişse, düşüncenin kendisinde de bir tür ikiyüzlülük ve dolayısıyla rahatsız bir vicdan belirmiştir. Çünkü böylece, savaştığını ileri sürdüğü ilkeyi büyük ölçüde kabullenmiş olmaktadır. Bu açıdan, Romalı bir saray şairinin kırsal hayatın erdemlerini övmesiyle Alman ağır sanayicilerinin kan ve toprak ve sağlıklı köylülerden oluşan bir ulustan dem vurması arasında büyük bir fark yoktur. İkisi de emperyalist propagandaya hizmet etmektedir. Gerçekten de, bir doğa isyanı olarak Nazi rejimi, kendini bir isyan olarak gördüğü anda bir yalana dönüşmüştür. Reddettiğini ilan ettiği o mekanik toplumun bir uşağı olarak, o toplumun özünde baskıcı olan yöntemlerini devralmıştır.

Amerika'da doğanın isyanı sorunu Avrupa’dakinden temelde farklıdır, çünkü bu ülkede doğayı ruhun bir ürünü olarak gören metafizik spekülasyon geleneği eski kıtadakinden çok daha cılızdır. Ama doğa üzerinde fiili egemenlik kurma eğilimi aynı ölçüde güçlüdür ve bu yüzden Amerikan düşüncesinin yapısı da doğaya egemen olunmasıyla doğanın isyanı arasındaki o çok yakın ve ölümcül ilişkiyi sergilemektedir. Bu ilişkinin en açık olduğu yer, herhalde, Amerikan düşüncesini teolojik mirastan sonra en çok etkileyen akım olan Darwincilik'tir. Pragmatizmin esin kaynağı evrim ve uyarlanma teorisiydi; bunları ya doğrudan doğruya Darwin’den ya da Spencer gibi bir felsefi aracıdan alıyordu.

Özünde doğaya karşı alçakgönüllü bir tutum taşıdığı için, Darwincilik doğanın insanla barıştırılması görevine yardımcı olabilir. Bu teori bu alçakgönüllülük ruhunu teşvik ettiği sürece —ki birçok kez yapmıştır bunu— karşıt doktrinlerden kesinlikle üstündür ve yukarda ego bağlamında tartışılan direnme öğesine tekabül eder. Ne var ki, zamanımızın kitle kültürünün ve kamu duyarlığının birçok yönüne karışmış olan popüler Darwincilik bu alçakgönüllülüğü göstermemektedir. "En uygun olanın

sağkalması" doktrini, topluma ahlaki ödevler yüklemeye kalkışmayan bir organik evrim teorisi olmaktan çıkmıştır bugün. Nasıl ifade edilirse edilsin, bu düşünce, davranış ve ahlakın temel aksiyomu haline gelmiştir.

Darwinizm'in doğanın akla karşı isyanını yansıtan felsefeler arasında sayılması tuhaftır bir bakıma, çünkü bu isyan genellikle romantizme, uygarlık karşısında duygusal bir tepkiye ve toplumun ya da insan doğasının daha ilkel aşamalarına dönme isteğine bağlanmıştır. Dar- win'in doktrini bu tür sulugözlü duygusallıklardan uzaktır elbet. Ro- mantizm'le ilgisi olmayan bu teori, Aydınlanma'nın ana gelişme çizgisi içinde yer alır. Darwin, Hıristiyanlığın temel bir dogmasına, Tanrı'nın insanları kendi suretinde yarattığı düşüncesine karşı çıkmıştır. Aynı zamanda, Aristo'dan Hegel'e kadar geçerli olan metafizik evrim kavramlarına da darbe indirmiştir. Evrimi kör bir olaylar zincirine indirgemiştir; buna göre, sağ kalma da, organik varlıkların, özlerindeki yetkinleşme ilkesi doğrultusunda açılıp serpilmesi olarak değil, hayat koşullarına uyarlanması olarak görülmelidir.

Darwin, esas olarak bir felsefeci değil, bir doğabilimciydi. Kendi dinsel eğilimlerine karşın, düşüncelerinin temelinde yatan felsefe açıkça pozitivistti. Böylece, Darwin adı, insanın sağduyu adına doğaya egemenliğini temsil etmeye başladı. Hatta, en uygun olanın kalımlı olması düşüncesinin de biçimsel aklın kavramlarının doğal tarihin diline tercüme edilmesinden başka bir şey olmadığı ileri sürülebilir. Popüler Darwincilik'te akıl sadece bir organdır; zihin ya da ruh da bir doğa nesnesidir. Bugün geçerli olan bir Darwin yorumuna göre, yaşama kavgası, adım adım, doğal ayıklanma yoluyla, akıldışı olanın içinden akla uygun olanı kaçınılmaz olarak çekip çıkaracaktır. Başka bir deyişle, akıl, doğaya egemen olma işinde kullanılmakla birlikte, sonuçta doğanın bir parçası olup çıkmaktadır; bağımsız bir yeti değil, el ya da gaga gibi organik bir şeydir, doğal koşullara uyarlanma süreci içinde gelişmiş ve bu koşullara egemen olmakta (özellikle besin bulma ve tehlikeden kaçınma konularında) kullanıldığı için de varlığını sürdürmüş bir şey. Doğanın bir parçası olan akıl aynı zamanda doğaya karşı da savaşmaktadır, kendi dışındaki her türlü hayat biçiminin rakibi ve düşmanıdır.

Bütün idealist metafizik sistemlerinin temelinde yatan düşünce, dünyanın belli bir anlamda zihin ürünü olduğu düşüncesi, böylece kendi karşıtına dönüşür: zihin dünyanın ürünü, doğa süreçlerinin ürünü olur. Bu yüzden, popüler Darwinciliğe göre, aklın sözcülüğüne ihtiyacı yoktur doğanın: doğa, güçlü ve tapılan bir tanrı olarak, yönetilen değil yönetendir. Darwincilik, doğanın içinde akıl tarafından tanınmayı, dile getirilmeyi

bekleyen bir doğruluk bulunduğunu savunan her türlü teolojik ya da felsefi doktrinin yıkılmasında, isyancı doğanın yardımına gelmektedir. Aklın alçaltılmasına ve ham doğanın yüceltilmesine yol açan akıl-doğa özdeşliği, rasyonelleşme çağına özgü bir mantık sapmasıdır. Araçsallaşmış öznel akıl, doğayı, felsefe tarafından yorumlanması gereken ve doğru okunduğunda bize sınırsız bir acının öyküsünü anlatan bir metin olarak görmek yerine, ya katıksız canlılık olarak göklere çıkarır ya da kaba kuvvet olarak aşağılar. İnsanlık, doğa ile aklı özdeşleştirme gibi bir mantık sapmasına düşmeden, barıştırmaya çalışmalıdır ikisini.

Geleneksel teoloji ve metafizikte doğa Kötü, ruh ve doğaüstü İyi olarak düşünülürdü. Popüler Darwincilik'te İyi sadece iyi uyarlanmış demektir; organizmanın kendini uyarladığı şeyin değeri ise ya hiç tartışılmamakta ya da sadece bundan sonraki uyarlanmalar açısından ölçülmektedir. Ne var ki, insanın çevresine iyi uyarlanmış olması, bunlarla başa çıkabilmesi anlamına, insanın karşılaştığı kuvvetlerin üstesinden gelebilmesi anlamına gelir. Böylece, ruhun doğa ile çatıştığını yadsıyan bir teori —bu, insan da dahil, organik hayatın çeşitli biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi belirten bir doktrin bile olsa— pratikte çoğu kez insanın doğa üzerindeki sürekli toptan egemenliğini savunmak demektir. Aklı doğal bir organ olarak görmekle onu tahakküm eğiliminden arındırmış ya da ona barışma gizilgücü kazandırmış olmayız. Tam tersine, popüler Darwincilik'te ruhun haklarından vazgeçişi, uyarlanma işlevlerini aşan ve dolayısıyla sağkalma araçları da olmayan her türlü akıl öğesinin de yadsınmasını getirir. Akıl kendi önceliğinden vazgeçer ve doğal ayıklanmanın basit bir aracı olmayı kabullenir. Yüzeysel bir bakışla, bu yeni ampirik akıl doğaya karşı metafizik geleneğin aklından daha alçakgönüllü gibi görünür. Oysa "yararsız ruhsallıkları" hoyratça ezip geçen ve ruhun insan faaliyeti için bir uyarıcıdan daha fazla bir şey olarak görüldüğü her türlü doğa görüşünü bir yana iten, kibirli, pratik akıldan başka bir şey değildir.

Bu görüşün etkileri sadece modern felsefeyle de sınırlı kalmaz.

Ruha karşı doğayı ya da ilkelliği yücelten doktrinler doğa ile uzlaşmaktan yana değildir; tersine, doğaya karşı soğuk ve kör bir tutum içindedirler. İnsan ne zaman doğayı bir ilke haline getirmişse, ilkel dürtülere de geri dönmüştür. Çocukların mimetik tepkileri zalimdir, çünkü doğanın acılarının farkında değildirler. Hayvanları çok andıran bir tarzda onlar da birbirlerine soğuk ve hoyrat davranırlar çoğu zaman; ve sürü hayvanlarının bile toplu haldeyken aslında birbirlerinden kopuk, yalnız oldukları bilinir. Kuşkusuz, bireysel yalnızlık ve kopukluk sürü halinde yaşamayan hayvanlarda ve farklı türden

hayvanların rastlaşmasında çok daha belirgindir. Yine de bütün bunlar, bir noktaya kadar, masum görünür. Hayvanlar ve bir bakıma çocuklar akıl yürütmezler. Oysa filozofun ve politikacının akıldan istifa ederek gerçekliğe teslim oluşu çok daha kötü bir gerileme biçimidir ve felsefi doğruluğun insafsız öz-savunmayla ve savaşla karıştırılmasına yol açar.

Özetlemek gerekirse, bizler, iyi ya da kötü, Aydınlanma'nın ve teknolojik ilerlemenin mirasçılarıyız. Bunların ürünü olan sürekli bunalımı aşmanın yolu bunlara karşı çıkarak daha ilkel evrelere geri dönmek değildir. Tam tersine, böyle bir yol bizi tarihsel olarak akla uygun olandan toplumsal tahakkümün en barbarca biçimlerine götürür. Doğaya yardım etmenin tek yolu, onun görünüşteki karşıtını, bağımsız düşünceyi zincirlerinden kurtarmaktır.

IV -BİREYİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

Felsefe bireyin temsilcisi ve sözcüsü olarak gelişmişti; felsefenin bunalımı da bireyin bunalımında belli eder kendini. Geleneksel felsefenin bireyle ve akılla ilgili yanılsaması —bunların ebedi olduğu yanılsaması— bugün çözülmekte, dağılmaktadır. Birey eskiden aklı yalnızca benliğin bir aracı olarak görürdü. Şimdi bu öz-tanrılaştırmanın tersini yaşamaktadır. Araç sürücüyü üstünden atmış, körcesine koşmaktadır: boşluğa doğru. Akıl, en yüksek noktaya ulaştığı anda, dumura uğramakta akıldışına dönüşmektedir. Zamanımızın egemen düşüncesi, öz-savunmadır, benliğin korunması; ama ortada korunacak bir benlik kalmamıştır. Birey kavramı üzerinde duralım şimdi.

Bireyden bir tarihsel varlık olarak söz ederken, kastettiğimiz, sadece insan türünün bir üyesinin uzay-zaman içindeki duyusal varoluşu değil, bunun yanı sıra, bilinçli bir insan olarak kendi bireyselliğinin farkında oluşu ve kendi kimliğini tanıyışıdır. Yetişkinlerde bu kendilerine "Ben" demeyi (kimliğin en temel tanımlanışıdır bu) öğrenmek zorunda olan çocuklardan daha gelişmiş bir bilinçtir. Uygar insanlarda da ilkel insanlardan daha güçlüdür bu; nitekim, Batı uygarlığının dinamiği ile çok yakınlarda karşılaşmış olan yerli, çoğu zaman kendi kimliği konusunda kesin bir görüşe sahip değildir. Anın doyumları ve doyumsuzlukları içinde yaşarken, bir birey olarak yarın birtakım güçlüklerle karşılaşmak zorunda kalacağının pek az farkında gibi görünmektedir. Söylemek bile fazla, bu insanların tembel ya da yalancı oldukları iddiasına kısmen bu gecikmişlik yol açmaktadır; oysa bu suçlama, suçlananlarda bulunmayan bir kimlik duygusunu varsaymaktadır onlarda. Zenciler gibi ezilen topluluklarda en aşırı biçimleriyle görülen özellikler, miras kalmış mülkiyetin ekonomik dayanağından yoksun ezilen sınıfların bireylerinde de bir eğilim olarak bulunur. Sözgelimi, gelişmemiş bireysellik Güney Amerika'nın yoksul beyazlarında da görülen bir özelliktir. Eğer bu gömülüp kalmış insanlar üstlerini taklit etmeye alıştırılmamış olsalardı, kişiliklerini geliştirmeye çağıran eğitim kampanyaları ve çığırtkan reklamlar, onlara aşağılayıcı, ikiyüzlü girişimler olarak, onları sahte bir doyum içinde uyutma çabaları olarak görünürdü.

> Bireyselliğin gelişmesinin temeli, anlık doyumlardan güvenlik adına, ruhsal ve maddi varlığın zenginleşmesi adına yapılmış fedakârlıklardır. Bunlar mümkün görünmeyince, anlık hazlardan vazgeçmek için de bir neden kalmaz ortada. Bu yüzden, kitlelerde bireysellik seçkin denilen kesime oranla çok daha cılız, çok daha temelsizdir. Buna karşılık, seçkinlerin başlıca uğraşı her zaman iktidarı ele geçirmek ve tutmak olmuştur. Toplumsal iktidarı ele geçirmenin yolu, nesneler üzerinde iktidar

kurmaktır; bugün her zamankinden daha çok böyledir bu. İnsanın eşya üzerinde iktidar kurma isteği ne kadar yoğun olursa, eşyanın onun üzerindeki tahakkümü de o kadar ağır olur ve insan da gerçek bireysel özelliklerinden o kadar uzaklaşır, zihni giderek bir biçimsel akıl otomatına dönüşür.

Bireyin tarihi hâlâ yazılmamıştır; bu, sadece bireysellik kavramını yaratmakla kalmayan, tüm Batı uygarlığının izleyeceği modeli de oluşturan eski Yunan toplumu için bile geçerlidir. Bireyin ilk örneği, Yunanlı kahramandır. Bu gözüpek ve kendine güvenen kahraman sağ- kalma savaşından başarıyla çıkmakta ve kendini kabileden ve geleneklerden kurtarmaktadır. Jacob Burckhardt gibi tarihçiler için, böyle bir kahraman, azgın ve bilinçsiz bencilliğin temsilcisidir. Bununla birlikte, kahramanın sınırsız egosu tahakküm ruhuna can verir ve bireyin toplulukla ve törelerle olan çatışmasını yoğunlaştırırken, kahraman kendi egosuyla dünya arasındaki çelişkinin gerçek niteliğini anlayamaz ve bu yüzden sürekli olarak aynı tuzaklara düşer. Korku ve saygı uyandıran eylemleri, kötülük ya da gaddarlık gibi bir kişisel özelliğin değil, öç alma ya da bir lanetten kaçınma isteğinin ürünüdür. Kahramanlık kavramı, fedakârlık kavramından ayrılamaz. Trajik kahraman, kabile ile üyeleri arasındaki çatışmadan doğmuştur, bireyin her zaman yenik düştüğü bir çatışmadır bu. Şu da söylenebilir: kahramanın hayatı gerçek bireyselliğin somutlanışı olmaktan çok, bireyselliğin doğumunun habercisidir; varlığın korunması ile fedakârlığın bu evliliğinden birey doğacaktır. Homeros'un bireyselliğe, bağımsız bir kafaya sahip gözüken tek kahramanı Odysseus'tur, o da gerçek bir kahraman için fazla kurnazdır.

Tipik Yunan bireyi, polis ya da kent-devletler çağında, bir kentli sınıfın biçimlenmesiyle ön plana çıkmıştı. Atina ideolojisinde devlet hem bireyden önce gelirdi, hem de ondan üstündü. Ama polisin bu üstünlüğü bireyin yükselişini engelleyeceğine, hızlandırdı; polis, devletle üyeleri, bireysel özgürlükle toplumsal refah arasında bir denge kuruyordu. Bu denge, Perikles'in Cenaze Töreni Konuşması'nda en iyi anlatımını bulur. ***Politika***'nın iyi bilinen bölümlerinden birinde[1], Yunan kentlisini, Avrupalı'nın cesaretiyle Asyalı'nın zekâsına sahip olan, yani sağkalma yeteneğiyle düşünme yeteneğini birleştiren ve böylece kendi özgürlüğünü yitirmeden başkaları üzerinde egemenlik kurabilen bir birey tipi olarak tanımlar. Helen ırkının, "bir devlet içinde birleşmesi halinde, tüm dünyaya egemen olabileceğini" söyler[2]. Kentsel kültürün doruğa çıktığı çeşitli dönemlerde, örnekse on beşinci yüzyılda Floransa'da psikolojik güçler

arasında aynı türden bir dengenin kurulmuş olduğu görülür. Bireyin talihi, hep kentsel toplumun gelişmesine bağlı olmuştur. Kent sakinleri, bireylerdir. Kent yaşamını eleştiren Rousseau ve Tolstoy gibi büyük bireycilerin kökleri kentsel geleneklerde yatar; ormanlara kaçmayı öneren Thoreau, bir köylü değil, Yunan polisi üzerine çalışan bir öğrencidir. Bu insanlarda uygarlığa duyulan bireyci tepkiyi besleyen şey, yine o uygarlığın meyveleridir. Bireyselliğin kendi ekonomik ve toplumsal varoluş koşullarıyla olan çatışması da bireyselliğin vazgeçilmez bir öğesidir. Bugün bireylerin bilinçli zihninde bu çatışmanın yerini, gerçekliğe uyum gösterme isteği almaktadır. Bu süreç, bireyselliğin bugünkü bunalımının belirtisidir; bu bunalım da Batı tarihinde 25 yüzyıl boyunca geçerli olan, geleneksel kent kavramının çöküşünü yansıtmaktadır.

Yunan kent-devletinin ideallerine uygun bir bireysellik felsefesini sistemli olarak geliştirmeye çalışan ilk düşünür Platon'du. Platon'a göre insan ve devlet, üç öğeden, zekâ, arzu ve cesaret öğelerinden oluşan uyumlu ve biribirine bağımlı yapılardı; toplumdaki işbölümü insan ruhunun üçlü yapısına denk düştüğünde en iyi örgütlenme gerçekleşmiş olacaktı. Platon'un ***Devlet***'i, bireysel özgürlükle grup de-

1. *Politicus,* Platon.

2. *A.g.y.*

netimi arasında bir dengeyi, topluluğun çıkarları doğrultusunda bir dengeyi öngörür. Sürekli olarak, pratik ve teorik dünyaların uyumunu, hem kendi içlerindeki hem de aralarındaki uyumu göstermeye çalışır. Pratik dünyada uyum, her sınıfa kendi özgül işlev ve haklarını vermekle ve toplum yapısını insanların doğasına uydurmakla sağlanır. Teori alanındaysa, evrensel hiyerarşideki her "biçim"e yeterli kapsamı veren ve her bireyin ideal ilkörneklere "katılmasını" sağlayan bir sistemdir uyumu mümkün kılan. Bu büyük varlık zinciri ebedi olduğu için, birey de önceden belirlenmiştir. Her varlığın değeri, baştan beri varolan bir teleolojinin ışığında ölçülür.

Platon'un ontolojisinde, bütün hayatın ve varoluşun karşı konulmaz, katı güçlerin elinde tutsak olduğu çok eski yaratılış mitlerinin izleri görülebilir; bir insanın kadere direnmesi, doğadaki herhangi bir organizmanın mevsimlerin geçişine ya da hayat ve ölüm döngüsüne karşı direnmesi kadar anlamsızdır. Platonik evrenin başdöndürücü genişliğine hayran kalırken, bunların köle emeğine dayalı bir toplumdan doğduğunu ve böyle bir

toplumu varsaydığını da unutmamamız gerekir. Platon, insanın kendi kendini yarattığını, ya da en azından kendi doğuştan gelen gizligüçlerini gerçekleştirdiğini öne sürerken bireyciliğe giden yolu da göstermektedir. Ama öte yandan, Aristoteles de, bazı insanların köle olarak bazılarınınsa özgür olarak doğduğunu ve kölenin erdeminin de çocuklar ve kadınlar gibi boyun eğmek olduğunu söylerken, Platon'un doktrininin dışına çıkmış olmamaktadır. Bu felsefeye göre, rekabet ve anlaşmadan gelen o özgürlüğe ancak özgür insanlar heveslenebilir.

Platon'un sistemi, öznel ya da biçimsel akıl düşünces'ini değil, nesnel akıl düşüncesini içerir. Sistemin hem somutluğunu hem de insan doğasından uzaklığını açıklayan budur. Uyumlu kişiliğin değerini vurgulayan bütün felsefelerde soğuk bir nokta buluruz — ortaçağ felsefesindeki uyumlu evren düşlerinde, hatta Goethe'nin yumuşak dinginliğinde bile görülebilir bu. Kişilik, değişmez bir toplumsal ve doğal hiyerarşiye denk düşen mikrokozmostur. Değişmez bir evren düşüncesinin savunulması, içerdiği statik tarih görüşüyle, öznenin gerek topluluk içinde gerekse doğada ebedi bir çocukluktan kurtulma umudunu reddeder. Nesnel akıldan öznel akla geçiş, zorunlu bir tarihsel süreç olmuştur.

Ama ilerleme kavramının daha az sorunlu ya da daha az soğuk olmadığını da belirtmek gerekir. Ontolojilerin doğa güçlerini nesnelleştirilmiş kavramların yardımıyla, dolaylı olarak mutlaklaştırmalarına ve böylece insanın doğa üzerindeki egemenliğine kılıf hazırlamalarına karşılık, ilerleme doktrini doğrudan doğruya doğa üzerindeki egemenlik düşüncesini mutlaklaştırır ve sonunda kendisi de statik ve türemiş bir mitolojiye dönüşür. Devinim, toplumsal bağlamından ve insani amacından soyutlanınca, sadece bir devinim yanılsaması haline, mekanik yinelemenin kötü sonsuzluğu haline gelir. İlerleme en yüksek ideal olarak yüceltilirken, her türlü ilerlemenin, hatta dinamik bir toplumdaki ilerlemenin bile çelişkili bir nitelik taşıdığı gözden kaçırılır. Batı felsefesinin temel metni olan Aristoteles'in ***Metafizik***'inde evrensel dinamizm düşüncesinin değişmez bir İlk Kımıldatıcı'ya bağlanması rastlantı değildir. Teknolojinin körce gelişmesinin toplumsal baskı ve sömürüyü güçlendirmesi yüzünden, ilerleme her an kendi karşıtına, barbarlığa dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Statik ontoloji de ilerleme doktrini de —yani nesnelci felsefeler de öznelci felsefeler de— insanı unuturlar.

Platon ve Aristoteles gibi öğrencilerinden daha az biçimsel, daha "negatif olan Sokrates, soyut bireysellik düşüncesinin ilk habercisi, bireyin özerkliğini açıkça ileri süren ilk filozoftu. Sokrates'in vicdan kavramını öne

sürmesiyle bireysel ile evrensel arasındaki ilişki yeni bir düzleme çıktı. Dengeyi artık polis içindeki kurulu uyumdan çıkar- samak mümkün değildi; tam tersine, evrensel artık insanın ruhunda yuvalanmış, nerdeyse kendi kendini doğrulayan içsel bir doğruluktu. Büyük Sofıstler'in spekülasyon geleneğini izleyen Sokrates için, düşünmeksizin doğruyu istemek, hatta yapmak, yeterli değildir. Bilinçli seçme, ahlaki hayat tarzının bir önkoşuluydu. Bu yüzden Sokrates, içi boşalmış adet ve inançları temsil eden Atinalı yargıçlarla bir çatışma içine girdi. Onun yargılanması[3], kültür tarihinde, bireysel vicdanla devletin, idealle gerçeğin arasında bir uçurumun belirmeye başladığı anı temsil eder. Özne, dış gerçekliğe karşıt olarak kendi benliğini en yüksek ideal gibi görmeye başlamıştır. Bireyin antik dünyadaki önemi azaldıkça, varolana duyulan ilgi de yavaş yavaş sönecektir. Felsefe, insanın iç dünyasında bir avunu bulma çabasını andırmaya başlamıştır. Helenistik toplumda*, Stoacılık gibi vazgeçiş felsefeleri yaygınlaşır:

3. Bkz. Hegel'in *Felsefe Tarihi'nde* Sokrates'in yargılanmasıyla ilgili bölüm.

*** Büyük İskender sonrası Yunan toplumu, (ç.n.)**

insanın ulaşabileceği en yüksek erdemin kendine-yeterlilik olduğunu ve bunun da hiçbir şey istememekle, bağımsız bir hayat için zorunlu olan şeylere sahip olmamakla elde edilebileceğini öne süren felsefeler. Bu acıdan kaçınma ve duyarsızlık çağrıları, bireyin topluluktan ve idealin de gerçekten kopmasına yol açmıştır. Birey, gerçekliğe doğruluk tasarısına uygun bir biçim verme yükümlülüğünden sıyrılmakla, zorbalığa da teslim etmektedir kendini.

Bütün bunlardan çıkan şudur: herkes kendi başının çaresine bakmaya girişince bireysellik zedelenmektedir. Sıradan insan siyasete karışmaktan vazgeçtiği zaman toplum orman kanunlarına geri dönmekte, bu da bireyselliğin son kalıntılarını bile silip süpürmektedir. Toplumdan mutlak olarak kopmuş birey her zaman bir yanılsamaydı. Bağımsızlık, özgürlük tutkusu, halden anlamak ve adalet duygusu gibi en beğendiğimiz insani özellikler bireysel olduğu kadar toplumsal özelliklerdir. Gelişmiş birey, gelişmiş bir toplumun ürünüdür. Bireyin kurtuluşu, toplumdan kurtuluş değil, toplumun atomlaşmadan kurtuluşudur — doruk noktasına kolektifleşme ve kitle kültürü dönemlerinde çıkabilen bir atomlaşma.

Hıristiyan birey, Helenistik toplumun yıkıntılarından doğdu. Sonsuz ve aşkın bir Tanrı karşısında Hıristiyan bireyin sonsuz ölçüde küçük ve çaresiz olduğu düşünülebilir: öyle ya, ebedi kurtuluşun bedeli, insanın kesin olarak

kendinden vazgeçmesiydi. Oysa, bu dünyadaki hayatın ruhun ebedi öyküsünde sadece geçici bir aşama olduğu doktrini, bireyleşme eğilimini son derece güçlendirdi. Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması ve İsa'nın insanlığın kefaretini ödemesinin içerdiği özgürlük düşüncesi insan ruhunun değerini artırıyordu. Bir iç ışık olarak, Tanrı'nın barınağı olarak ruh kavramı ancak Hıristiyanlık'la ortaya çıkmıştır; bununla karşılaştırıldığında antik çağda her zaman bir boşluk, bir soğukluk öğesi bulunacaktır. İncil'de Galilee'nin basit balıkçıları ve marangozlarıyla ilgili bazı öykülerin yanında, Yunan kültürünün başyapıtları dilsiz, ruhsuz ve o "iç ışık"tan yoksun kalır, antik çağın en önemli kişileri de kaba ve barbar görünür.

Hıristiyanlık'ta insan egosu ile sonlu doğa, Yahudi monoteizminde olduğu gibi birbirine karşıt değildir. İsa sonsuz doğrulukla sonlu insan varoluşu arasında aracılık yaptığı için, ruhu yücelten ve doğayı mahkûm eden geleneksel Augustincilik, ideal ve ampirik dünyaları uzlaştırmaya yönelik görkemli bir tasarı olan Tomasçı Aristoculuk karşısında sonunda yenik düşmüştür. Rakip dünya dinlerinden ve Helenistik ahlak ideallerinden çok farklı olarak, Hıristiyanlık, çileciliği, doğal dürtülerin denetim altına alınmasını, her şeye sinmiş o evrensel sevgiye bağlar. Varlığın korunması düşüncesi, ruha ebedi hayat sağlayan bir metafizik ilkeye dönüştürülür; birey, ampirik egosunu değersizleş- tirmekle, yeni bir derinlik ve karmaşıklık kazanır.

Nasıl zihin doğaya karşıtlığını koruduğu sürece sadece doğanın bir parçası olarak kalmaya mahkûmsa, birey de varlığı korumaya yönelik işlevlerin toplamı olarak tanımlanan bir egonun cisimlenişi olarak kaldığı sürece, sadece bir biyolojik olgu olmaya mahkûmdur. Toplum kaynaştırıcılığını yitirmeye başladığında insan da birey olarak ortaya çıkmış ve kendi hayatıyla görünüşte ebedi olan o kolektif varlığın hayatı arasındaki farklılığı görmüştür. Ölüm katı ve amansız bir görünüm almış, bireyin hayatı yeri doldurulmaz bir mutlak değer kazanmıştır. İlk gerçekten modern birey olduğu söylenen Hamlet bireysellik düşüncesinin cisimlenişidir, çünkü herşeye bir nokta koyan ölümden, boşluğun dehşetinden korkmaktadır. Hamlet'in metafizik düşüncelerinin derinliği, zihnindeki sonsuz ışık-gölge oyununun inceliği, Hıristiyanlık'ça koşullandırılmış olmayı gerektirir. Montaigne'in iyi bir öğrencisi olan Hamlet Hıristiyanlığa olan inancını yitirdiği halde, Hıristiyan ruhunu korumuştur ve bir anlamda bu modern bireyin asıl doğumudur. Hıristiyanlık, tanrının bir sureti olan ölümsüz ruh doktriniyle bireysellik ilkesini yaratmıştır. Ama Hıristiyanlık aynı zamanda ölümlü birey kavramını da göreceleştirmiştir. Rönesans hümanizmi, bireyin

Hıristiyanlık'ta kazandığı sonsuz değeri korur ama mutlaklaştırır, böylece onu iyice belirginleştirirken yıkımını da hazırlamış olur. Hamlet için, birey hem mutlak varoluştur hem de tam bir boşluk.

Hıristiyanlık, bu dünyadaki varolma mücadelesini ebedi ruhun korunması adına yadsımakla, aslında her insanın sonsuz değerini savunmuş oluyordu; bu düşünce, Batı dünyasında, Hıristiyan olmayan, hatta Hıristiyanlık karşıtı sistemlere bile sızacaktı. Gerçi bu yadsıma ve ruh- sallaşmanın bedeli, hayat içgüdülerinin bastırılması ve —bu tür bastırmalar hiç de başarılı olmadığı için— kültürümüzde bugüne kadar sürüp gelen bir ikiyüzlülüktü. Yine de bu içselleşme, bireyselliği güçlendirmiştir. Birey, kendini yadsımakla, İsa'nın kendini kurban edişine öykünmekle, hem yeni bir boyut kazanmış hem de bu dünyadaki hayatına örnek olacak yeni bir ideal sahibi olmuştur.

Başlangıçta iktidardakiler tarafından kabul edilen Hıristiyanlığın sevgi öğretisi, ***caritas*** öğretisi, sonradan bağımsız, bir devinim kazanmış ve Hıristiyan ruhu, sonuçta, kendisini beslemiş ve üstünlüğünü savunmuş olan kuruma, Kilise'ye karşı direnmek zorunda kalmıştır. Kilise, antik çağın toplumsal kuramlarının giremediği bir alan olan insanın iç hayatı üzerindeki egemenliğini güçlendirmeye girişmiştir. Ortaçağın sonlarına gelindiğinde, gerek cismani gerekse ruhani alandaki kilise denetiminden kaçanların gitgide arttığı görülür. Reform'un ve felsefi Aydınlanmanın birey düşünceleri arasında çarpıcı bir paralellik vardır.

Serbest girişim çağında, bu sözde bireycilik döneminde, bireysellik bütünüyle benliği korumaya adanmış aklın egemenliği altına girer. Artık bireysellik düşüncesi metafizik bağlarından kopmuş ve sadece bireyin maddi çıkarlarının sentezi haline gelmiştir. Ama söylemek bile fazla, böylece ideologların elinde bir piyon olmaktan da kurtulmuş değildir. Bireycilik, toplumu farklı çıkarların serbest bir pazarda otomatik etkileşimi yoluyla ilerleyen bir mekanizma olarak gören burjuva liberalizminin teori ve pratiğinin merkezinde yer alır. Birey ancak geçici anlık doyumları bırakarak uzun vadeli çıkarlarını gözetmekle kendini bir toplumsal varlık olarak sürdürebilecektir. Hıristiyanlığın sofu disiplini altında ortaya çıkmış olan bireysellik özellikleri böylece daha da belirginleşmiştir. Burjuva bireyi mutlaka topluluğa karşıt olarak görmek zorunda değildir kendini: Ama en yüksek uyuma ancak bireysel çıkarların sınırlanmamış rekabetiyle ulaşabilecek bir toplumun üyesi olduğuna inanmakta, ya da buna inanması beklenmektedir.

Liberalizm'in kendini gerçekleşmiş bir ütopyanın kefili olarak gördüğü

söylenebilir; bu ütopyadaki son birkaç pürüzü düzeltmek de işten bile değildir. Bu pürüzler de liberal ilkelerin suçu değil, bu ilkelerin tam gelişmesini önleyen anti-liberal engellemelerin sonucudur. Liberalizm, denge sağlayıcı ticaret ve mübadele ilkesiyle, toplumu bir arada tutan bir uyumu gerçekleştirmiştir. Burjuva toplumundaki atom- laşmış ekonomik bireyin on yedinci yüzyıldaki simgesi olan monad böylece bir toplumsal tip haline gelir*. Bütün monadlar, birbirlerinden *** Monad: Leibniz felsefesinde, artık bölünemeyecek olan, dışa kapalı, sonsuz sayıdaki tözlerin her biri.**

çıkar duvarlarıyla ayrılmış olsalar da, hepsi de kendi çıkarını savunduğu için gittikçe daha çok benzeyeceklerdir birbirlerine. Yaşadığımız bu büyük ekonomik birleşmeler ve kitle kültürü çağında ise, uyum ilkesi bireyci örtüsünü de atmakta ve açıkça savunulmakta, başlı başına bir ideal durumuna yükseltilmektedir.

Liberalizm ilk çıkışında, kendi mülklerini yöneten ve karşıt toplumsal güçlerden koruyan çok sayıda bağımsız girişimcinin varlığıyla tanımlanıyordu. Pazar hareketleri ve üretimin genel eğilimi, bu girişimlerin ekonomik zorunluluklarınca belirleniyordu. Tüccar da imalatçı da her türlü ekonomik ve siyasal gelişmeye hazırlıklı olmak zorundaydı. Bu zorunluluk onları geçmişten ders almaya ve gelecekle ilgili planlar yapmaya yöneltiyordu. Kendi başlarına düşünmek zorundaydılar: O dönemin gişimcilerinin o çok göklere çıkarılan bağımsız düşünme yeteneği bir ölçüde yanılsama da olsa, belli bir dönemde ve belli bir biçim içinde toplumun çıkarlarına hizmet edebilecek kadar bir nesnelliği de vardı. Orta sınıf mülk sahipleri, özellikle de ticarette aracılık yapanlar ve bazı imalatçı türleri, kendi özel çıkarlarına ters düşse de, bağımsız düşünceyi desteklemek zorundaydılar. Ailenin gelecek kuşaklarına miras bırakılacağı varsayılan işletme de bir işadamının eylemlerine kendi ömrünü çok aşan geniş bir ufuk kazandırmaktaydı. Bireyselliğini yapan, bir "velinimet" olmasıydı: Kendisiyle ve benzerleriyle gurur duyan, toplumun ve devletin hepsi de kendisi gibi açıkça maddi çıkar düşüncesiyle hareket eden girişimcilere dayandığına inanmış bir "velinimet". Çıkarcı bir dünyanın çağrı ve zorlamalarına karşılık verebildiği için de egosu güçlü ama sakindi; kendi kısa vadeli ihtiyaçlarını aşan çıkarların savunucusuydu.

Bu büyük sermaye çağında, bireysel girişimci artık tipik olmaktan çıkmıştır. Sıradan insan için, çocuklarının ve mirasçılarının geleceğini, hatta kendi uzak geleceğini planlamak gittikçe zorlaşmaktadır. Çağdaş bireyin karşısındaki fırsatlar, atalarının sahip olduğundan daha fazla olabilir, ama

önündeki somut olasılıklar çok daha sınırlıdır. Hesaplarında geleceğin payı iyice azalmıştır. Becerilerini koruduğu ve şirketine, derneğine ya da sendikasına sıkı sıkıya sarıldığı sürece büsbütün yok olmayacağını hissetmektedir. Böylece aklın bireysel öznesi giderek sönen, söndükçe de balon gibi buruşan bir ego haline gelir. Uçup giden bir şimdiki zamanın içinde hapsolmuştur. Sonunda, eskiden gerçeklik içindeki fiili konumunu aşmasını sağlayan zihinsel işlevlerini kullanmayı da unutur. Bu işlevler çağın büyük ekonomik ve toplumsal güçleri tarafından devralınır. Bireyin geleceği kendi hesaplılığına bağlı olmaktan çıkar ve dev güçler arasındaki ulusal ve uluslararası mücadelelerin sonucuna bağımlı hale gelir. Bireysellik ekonomik temelini yitirir.

Hâlâ insanın içinde kalmış bazı direnme öğeleri vardır. Kolektif düzenlerin sürekli saldırısına karşın, toplumsal grupların üyesi olarak bireyde değilse bile, yalnız kalma imkânını bulan bireyde insanlık ruhunun hâlâ diri oluşu da toplumsal kötümserliğe karşı bir kanıttır. Ama varolan koşulların ortalama insan üzerindeki etkisi öyle güçlüdür ki, daha önce sözü edilen uysal tip son derece yaygınlaşmıştır. Bireye, doğduğu günden başlayarak, bu dünyada bir tek varolma yolu olduğu hissettirilir: Bir gün kendini gerçekleştirme umudundan vazgeçmek. Bunu da ancak öykünme yoluyla yapabilecektir. Birey, çevresinde gördüklerine sürekli tepki verir, sadece bilinçli olarak değil, bütün varlığıyla, onu kuşatan bütün kolektiflerin kişilik ve davranışlarına öykünerek. Küçüklükteki oyun grubu, sınıf arkadaşları, spor grubu ve bütün benzer gruplar, bireyi kendi içlerinde eriterek on dokuzuncu yüzyıldaki bir babanın ya da öğretmenin kurabileceğinden çok daha kesin bir denetim kurarlar onun üzerinde, toptan teslim alırlar onu. Birey çevresini yankılayarak, tekrarlayarak, çevresine öykünerek, içine girdiği bütün güçlü gruplara ayak uydurarak, kendini bir insandan bir örgüt üyesine dönüştürerek, bu tür örgütlerde etkili olabilmek adına gizligüçlerinden vazgeçerek becerir hayatta kalmayı. Bu, biyolojik sağkalma yöntemlerinin en eskisiyle, taklitle gerçekleştirilen bir kalımlılıktır.

Tıpkı annesinin sözlerini tekrarlayan bir çocuk ya da kendine eziyet eden yetişkinlerin kıyıcı tavırlarını benimseyen bir genç gibi, sınai kültür denen o dev hoparlör de, ticarileşmiş eğlence-dinlencelerin ve hergün birbirine daha çok benzeyen reklamların sağır edici gürültüsünde, gerçekliğin yüzeyini sonsuza kadar tekrarlayıp durmaktadır. Eğlence sanayisinin bütün ustalığı, o bayatlamış hayat sahnelerini tekrar piyasaya sürmekten ibarettir; ama bunda yine de başarılı olduğu görülmektedir çünkü yeniden-üretimin teknik

ustalığı, ideolojik içeriğin yanlışlığını örtmektedir; bu içeriğin oldukça keyfi bir biçimde işin içine sokuluşunu da. Büyük gerçekçi sanatla hiç ilişkisi yoktur bu yeniden-üretimin, çünkü gerçekçi sanat, gerçekliği betimlerken aynı zamanda da yargılar. Modern kitle kültürüyse, bayatlamış kültürel değerlerden beslenmesine karşın, varolan dünyaya övgüler düzmektedir. Sinema, radyo, popüler biyografiler ve romanlar hep aynı nakaratı tekrarlar: Biz buyuz, payımıza düşen bu; geçmişin ve geleceğin büyükleri bundan farklı değil: Olduğu ve olması gerektiği biçimiyle gerçek budur.

Başarının meyvelerinden başka şeyler de isteyebilecek sesler bile bunun hizmetine koşulmaktadır. Ebedi huzur düşüncesi ve mutlakla ilişkili herşey, bir boş zaman faaliyeti olarak görülen dinsel eğitimin sınırları içine sokulmuş, pazar okullarının müfredat programının bir parçası olmuştur. Mutluluk kavramı da, aynı şekilde, ciddi dinsel düşüncenin her zaman eleştirmiş olduğu "normal hayat" gibi bir bayağılığa indirgenmiştir. Doğruluk düşüncesi, doğayı denetlemede yararlı bir araç durumuna düşürülmüş, insanın içindeki sonsuz gizligücün gerçekleştirilmesiyse bir lüks olarak görülmeye başlanmıştır. Yerleşik bir grubun çıkarlarına hizmet etmeyen ya da bir ekonomik amaçla ilgili olmayan her türlü düşünce yersiz, boş ve gereksiz görülmektedir. Ama şu bir paradokstur: Yeryüzünde insanların büyük bölümü açlıkla boğuşurken elindeki makinelerin büyük bölümünü çürümeye bırakan, birçok önemli buluşu rafa kaldıran ve çalışma saatlerinin büyük bir bölümünü budalaca reklamlara ve yıkım araçlarının üretimine ayıran bir toplum, "yararlılık" düşüncesini bir akide haline getirebilmiştir!

Modem toplum bir bütündür: Bireyselliğin gerilemesi, üst sınıflar kadar alt sınıflan da, işadamı kadar işçiyi de etkilemektedir. Bireyselliğin en önemli özelliklerinden biri olan ve rekabetin bir ölçüde sınırlanmasından ötürü kapitalizmde dumura uğrama eğiliminde olan o kendi- liğindenlik sosyalist teoride de önemli bir yere sahipti. Ama bugün bireyselliğin genel gerilemesiyle birlikte işçi sınıfının kendiliğindenliği de sakatlanmıştır. İşçi hareketi, on dokuzuncu yüzyılın büyük siyasal ve toplumsal düşünürleri tarafından ortaya konulmuş eleştirel teorilerden gittikçe uzaklaşmaktadır. İlerlemenin en yılmaz taraftarları olarak tanınmış işçi liderleri, Almanya'da faşizmin zaferini, Alman işçi sınıfının teoriye fazla ağırlık tanımasına bağlamaktadır. Oysa teori değil, teorinin gerilemesidir varolan güçler — bunlar sermayenin denetim örgütleri olabileceği gibi, emeğinkiler de olabilir— önünde teslimiyeti hızlandıran. Yine de kitleler, uysallıklarına

karşın, bütün bütüne teslim olmamışlardır kolektifleşmeye. Günümüzün pragmatik gerçekliğinin baskısı altında, insanın kendini ifadesiyle varolan sistem içindeki işlevi özdeşleşmiş olsa da; hem kendi içindeki hem de başkalarındaki her türlü farklı dürtüyü bastırmaya uğraşsa da, geçerli ilişkilere uymayan, tekinsiz bir özlemin kendini sardığını hissettiği anda kapıldığı delice öfke, içinde hâlâ sürüp giden o közlenmiş isyanın işaretidir. Baskı ortadan kalkacak olsa, bu isyan, bu kızgınlık, tüm toplumsal düzene, oluşturduğu baskı mekanizmasını üyelerinden gizlemek gibi genel ve içsel bir eğilimi olan toplumsal düzenin bütününe yönelir. Tarih boyunca, bireyin adil ya da adaletsiz bir düzenle bütünleşmesinde fiziksel, örgütsel ve kültürel baskıların hep payı olmuştur; bugün de işçi örgütleri, işçilerin durumunu düzeltme çabalarında bile kaçınılmaz olarak bu baskıya katkıda bulunmaktadır.

Modern sanayi çağının toplumsal birimleriyle daha öncekiler arasında canalıcı bir fark vardır. Eski toplumsal birimler birer bütündü; başka bir deyişle, gelişimleri içinde, hiyerarşik olarak örgütlenmiş yapılara dönüşmüşlerdi. Totemist kabilenin hayatı, klan, Ortaçağ kilisesi, burjuva devrimleri çağının ulusu, bunların hepsi, tarihsel gelişmeler içinde biçimlenmiş ideolojik örüntülere bağlıydı. Bu tür örüntüler —büyüsel, dinsel, felsefi— yürürlükteki toplumsal egemenlik biçimlerini yansıtıyordu. Üretimdeki rolleri sona erdikten sonra da bir kültürel bütünleştirici olarak işlevlerini sürdürdüler; ama böylece ortak bir doğru düşüncesine de katkıda bulundular. Bunu yapabilmelerini sağlayan da nesnelleşmiş olmalarıydı. İster dinsel olsun, ister sanatsal ya da mantıksal, her düşünce sistemi anlamlı bir dil içinde ifade edildiğinde genel bir nitelik kazanır ve zorunlu olarak evrensel bir doğruluk taşıdığını iddia eder.

Eski kolektif birimlerin ideolojilerinin nesnel ve evrensel doğruluk iddiası, bunların toplumsal gövde içindeki varlıklarının çok önemli bir koşuluydu. Ama bu örgütsel yapılar, sözgelimi ortaçağ kilisesininki, maddi hayat biçimlerine bire bir denk düşmüyordu. Hem ruhban sınıfının hem de diğer zümrelerin hiyerarşik düzeni ve törensel işlevleri katı kurallarla düzenlenmişti. Ama bunun dışında, ne hayatın kendisi ne de düşünsel çerçevesi tam olarak bütünleşebilmişti. Temel ruhsal kavramlar pragmatik düşüncelerle bütünüyle kaynaşmamıştı; belli bir özerklikleri vardı. Kültür ile üretim arasında bir ayrılık vardı henüz. Bu ayrılık, bireyi basit bir işlevsel tepki hücresine indirgeyen modern süper örgütlenmeyle karşılaştırıldığında, çok önemli boşluklar yaratıyordu toplumsal dokuda, önemli kaçış imkânları. Oysa işçi örgütleri gibi modern örgütsel birimler,

sosyo-ekonomik sistemin organik parçalandır.

Soyut bir tinsel modele uyduğu varsayılan eski bütünlüklerde belli bir özellik vardı; günümüzün kesinlikle pragmatik bütünlüklerinde görülemeyecek bir özellik. Yeni bütünlüklerin de hiyerarşik bir yapısı vardır, ama bunun ötesinde, son derece kaynaşmış, despotik, yekpare gövdelerdir bunlar. Örneğin, bu örgütlerdeki görevlilerin daha üst mevkilere yükselmesini sağlayan, tinsel ideallere ilişkin nitelikler değildir. Hemen her zaman, insanları çekip çevirme yeteneğidir belirleyici olan; idari ve teknik beceriler, yönetici kadroların seçiminde yeterli ölçüt sayılmaktadır. Eski toplumların hiyerarşik önderliklerinde de böyle yetenekler söz konusuydu elbet; ama çağdaş bütünlüklerin ayırıcı özelliği, önderlik yetisiyle nesnelleşmiş bir tinsel sistem arasındaki bağın kopmuş olmasıdır. Modern Kilise eski biçimlerin bir uzantısıdır, doğru; ama bir devamlılık, Kilise'nin kendini katıksız mekanik anlayışa uydurmasıyla sağlanmıştır. Yeri gelmişken belirtelim, Hıristiyan teolojisinin özündeki pragmatizm de bu anlayışın gelişmesine hizmet etmiştir.

Gerici, demokratik ya da devrimci biçimleriyle bir bütün olarak toplumsal teori, geçmiş bütünlüklere yön verdiği varsayılan eski düşünce sistemlerinin mirasçısıydı. Bu eski sistemler çökmüştü, çünkü varsaydıkları toplumsal birlik biçimlerinin aldatıcı olduğu görülmüş, öne sürdükleri ideolojiler koflaşmış ve özürcü bir nitelik almıştı. Daha sonraki toplum eleştirisi, özürcülükten kaçındı ve öznesini yüceltmedi: Marx bile proletaryayı göklere çıkarmıyordu. Kapitalizmi toplumsal adaletsizliğin son biçimi olarak görüyordu Marx; ama doktrinini adadığı ezilen sınıfın önyargılarına ve boş inanlarına da gözlerini kapatmıyordu. Kitle kültüründeki eğilimlerin tersine, bu eleştirel doktrinlerin hiçbiri kitlelere bir hayat tarzı "satmaya" kalkışmamıştı; onları oldukları yerde sabitleştiren, bilinçsiz olarak tiksinti duydukları ama "bilinçli" davranışlarında alkışladıkları bir hayat tarzı. Toplumsal teori, işçilerin sakat düşünceleri de içinde olmak üzere tüm gerçekliğin eleştirel bir çözümlemesini sunuyordu. Modern sanayi toplumunda ise siyasal teori bile bütünleşmiş kültürün özürcü eğiliminden payım almıştır.

> Bunu söylemek, eski biçimlere geri dönmeyi önermek anlamına gelmez. Zamanın geriye işlemesi mümkün değildir; örgütsel gelişimin tersine çevrilmesi hatta teorik olarak reddedilmesi de. Bugün kitlelerin görevi, geleneksel parti yapılarına tutunmaya çalışmak değil, kendi örgütlerine sızan ve zihinleri üzerinde de zararlı bir etki yapan tekelci eğilimi tanımak ve ona karşı direnmek olmalıdır. On dokuzuncu yüzyılın rasyonel toplum kavramında, bireyin karşı karşıya olduğu yok oluş tehlikesine değil, planlama, örgütlenme ve merkezileşme mekanizmalarına ağırlık tanınmıştı.

Liberalizm'in ürünü olan parlamenter işçi partileri, liberalizmin akıldışı işleyişine karşı çıkıyor ve anarşik kapitalizmin tam tersi olan bir planlı sosyalist ekonomiyi öneriyorlardı. Toplumsal örgütlenme ve merkezileşmeyi, akıldışı bir çağdaki akıl öğeleri olarak kabul ediyor ve savunuyorlardı. Ama sanayi toplumunun günümüzde aldığı biçim rasyonelliğin öbür yüzünü açığa çıkarmış, rasyonelleşmenin kendi kendini yok ettiğini göstermiştir. Rasyonelleşme, eleştirel düşünceye, bireysel öznenin kendiliğinden- liğine, hazır davranış kalıplarına karşı çıkma eğilimine toplumsal hayatın biçimlendirilmesinde hiçbir rol tanımamaktadır. Bir yandan, dünya hâlâ düşman gruplara, ekonomik ve siyasal kamplara bölünmüş durumdadır. Bu durum da örgütlenmeyi ve merkezileşmeyi gerekli kılmaktadır: Bunlar, akıl açısından, bireye karşı genelin temsilcileridir. Öte yandan, insan bireyi, ta çocukluğundan başlayarak gruplarla, takımlarla, örgütlerle öyle iç içe geçmektedir ki, özgüllük (benzersizlik), akıl açısından tikellik öğesi tamamıyla bastırılmış ya da eritilmiş olmaktadır. Bu, hem işçi için hem de işadamı için geçerlidir. On dokuzuncu yüzyılda proletarya hâlâ oldukça akışkan, amorf bir durumdaydı. Ama işte bu yüzden de bütün bölünmüşlüğüne (ulusal gruplar, nitelikli-niteliksiz emek ve işçiler-işsizler) karşın, çıkarları bazı ortak ekonomik ve toplumsal kavramlarda billûrlaşabiliyordu. İşçi kitlelerinin amorfluğu ve bunun sonucu olan teorik düşünme eğilimi, kapitalist önderliğin pragmatik bütünselliğiyle tam bir karşıtlık içindeydi. İşçilerin kapitalist süreçte edilgin bir rolden etkin bir role yükselişi, genel sistemle bütünleşme pahasına gerçekleştirilmiştir.

Hem gerçeklikte hem de ideolojide emeği bir ekonomik özne haline getiren bu süreç, aynı zamanda, zaten sanayinin nesnesi olan işçiyi bir de emeğin nesnesi haline getirmiştir. İdeoloji daha gerçekçileşip, daha "makulleştikçe", gerçeklikle o içsel çelişkisi de, yani saçmalığı da artmıştır. Kitleler kendi geleceklerinin kurucusu olduklarını düşünürken önderlerinin nesnesi olmaktadırlar. Kuşkusuz, işçi önderlerinin gerçekleştirdikleri, işçilere belirli yararlar sağlamaktadır, hiç değilse kısa vadede. Yeni-liberallerin sendikalara karşı çıkışı çağdışı bir romantizmden başka birşey değildir; bunların ekonomiyle ilgili görüşleri de felsefe alanındaki çalışmalarından daha zararlıdır. İşçi sendikalarının tekelci bir biçimde örgütlenmiş olması, bunların işçi aristokrasisi dışında kalan üyelerinin de tekelci olduğu anlamına gelmez. Sadece, büyük şirket yöneticilerinin hammadde, makine ve öteki üretim öğelerinin arzını kontrol edişi gibi, sendika önderlerinin de emek arzını denetlediği anlamına gelir. İşçi

önderleri emeği işletmekte, çekip çevirmekte, reklamını yapmakta ve fiyatını da olabildiğince yükseltmeye çalışmaktadırlar. Aynı zamanda, sıradan işçininkinden çok daha büyük olan kendi etkinlikleri, güçleri ve gelirleri de sınai sistemin sürüp gitmesine dayanmaktadır.

Emeğin örgütlenmesinin de başka herhangi bir şirket gibi bir iş sayılır olması, insanın şeyleşme sürecini tamamlamaktadır. Bugün bir işçinin üretici gücü sadece fabrika tarafından satın alınıp teknolojinin gereklerine bağımlı kılınmamakta, aynı zamanda sendika önderlikleri tarafından da taksim edilmekte ve işletilmektedir.

Dinsel ve ahlaki ideolojiler silinip gider ve siyasal teori de ekonomik ve siyasal olayların gelişmesiyle ortadan kalkarken[4] işçilerin düşünceleri de önderlerindeki ticari zihniyetin kalıbını almaktadır. Dünyanın emekçi kitleleriyle varolan adaletsiz toplum düzeni arasında temel bir çelişki olduğu düşüncesinin yerini, iktidar grupları arasındaki stratejik çatışmalara ilişkin birtakım kavramlar almaktadır. Evet,

4. Teorinin gerilemesi ve yerini pozitivist anlamda deneysel araştırmaya bırakması sadece siyasal düşüncede değil, akademik sosyolojide de görülen bir eğilim. Evrensel özelliğiyle sınıf kavramı. Amerikan sosyolojisinin başlangıç döneminde önemli bir rol oynamıştı. Sonradan, ağırlık, böyle bir kavramı metafizik durumuna düşüren araştırmalara kaydı. Sosyolojinin felsefi düşünceyle bağını kurabilecek kavramların yerini, uzlaşımsal (konvansiyonel) olarak tasarlanmış olgu gruplarını gösteren işaretler aldı. Bu gelişmenin kaynağı, sosyoloji biliminin kendi içinde değil, burada betimlenen toplumsal süreçte aranmalıdır. Sosyolojinin, "toplumsal yapı ve toplumsal değişmeyle ilgili teorik sistemler kurma görevine" henüz bağlı kaldığı Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemde, "teorik sosyolojinin toplumumuzun gelişmesinde önemli bir yapıcı rolü olabileceğine inanılıyordu; sosyoloji, gençliğin görkemli iddialarını taşıyordu." (Charles H.Page, *Class and American Sociology,* New York 1940, s. 249.) Sosyolojinin bugünkü iddialarınınsa son derece görkemsiz olduğunu görebiliyoruz.

geçmişin işçileri de teorinin açığa çıkardığı toplumsal mekanizmaları kavramsal düzeyde kavramamışlardı, gerek zihinleri gerekse gövdeleri baskının izlerini taşıyordu; ama çektikleri sefalet hâlâ bireysel insanların sefaletiydi ve bu yüzden de onları başka insanların, herhangi bir ülkedeki ve herhangi bir kesimdeki insanların sefaletine, acısına bağlıyordu. Gelişmemiş zihinleri, hem iş saatlerinde hem de boş zamanlarında sınai davranış kalıplarını gözlerine, kulaklarına, kaslarına işleyen kitle kültürünün tekniklerine hedef olmamıştı henüz. Bugünün işçileri ise, toplumun öteki kesimleri gibi, çok daha eğitimli, çok daha uyanıktır. Ülke sorunlarının ayrıntılarını, siyasal hareketler içinde dönen dolapları, özellikle de rüşvet ve yolsuzluğa karşı mücadele ettiğini ileri süren hareketlerin dolaplarını bilmektedirler. İşçiler, en azından faşizm cehenneminden

geçmemiş olanlar, oyunun kurallarına karşı geldiği için hedef seçilmiş bir kapitaliste ya da politikacıya karşı her türlü kampanyaya katılmaya hazırdırlar; ama kuralların kendisini sorgulamamaktadırlar. Toplumsal adaletsizliği —hatta kendi gruplan içindeki eşitsizlikleri bile— kesin, ağırlıklı bir gerçek olarak görmeyi ve kesin gerçeklere de saygı duymayı öğrenmişlerdir. Zihinleri, büsbütün farklı bir dünya hayaline ve olguların sınıflandırılmasının ötesinde bu hayalin gerçekleştirilmesini öngören kavramlara kapalıdır. Modern ekonomik koşullar işçi sendikalarının önderlerinde olduğu kadar üyelerinde de pozitivist bir düşünüşün gelişmesine yol açmakta, bu da onları gittikçe birbirlerine benzetmektedir. Sürekli olarak karşıt eğilimlerin tehdidi altında olsa da, böyle bir yöneliş, toplumsal hayatta yeni bir güç olarak işçi hareketinin yerini sağlamlaştırmaktadır.

Bununla birlikte, eşitsizlik azalmış değildir. Farklı toplumsal grupların bireylerinin ekonomik ve siyasal güçleri arasındaki eşitsizliğe yeni farklılaşmalar eklenmiştir. Bazı emek türleriyle ilgili sendikalar bunların fiyatlarını yükseltmeyi başarmış, ama baskıcı toplumsal iktidarın tüm ağırlığı, ister örgütlü olsun ister örgütsüz, öteki emek kategorilerinin sırtına yüklenmiştir. Bunun yanında, sendika üyeleri ile çeşitli nedenlerle sendikaların dışında kalmış işçiler arasında, ayrıcalıklı uluslarla o çifte sömürü ve baskıya hedef olan az gelişmiş ülke halkları arasındaki bölünme de vardır. Temel ilke değişmemiştir.

Günümüzde sermaye de emek de kendi denetimlerini perçinlemeye ve genişletmeye uğraşmaktadır. Her iki grubun önderleri de, insan varoluşunun temellerinde bir devrim vaat eden o müthiş teknolojik gelişme sonucunda coplumun teorik eleştirisinin gereksizleştiğini ileri sürmektedir. Teknokratlar, süper-teknolojinin ürünü olan malların süper bolluğuyla ekonomik sefaletin otomatik olarak ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Etkinlik, üretkenlik ve akıllı planlamanın modern insanın tanrıları olduğu söylenmektedir; "üretken olmayan" gruplar ve "vahşi" sermaye, toplum düşmanları ilan edilmektedir.

Çağımızın simgesi sayılabilecek mühendisin sanayici ya da tüccar kadar kâr yapmaya meraklı olmadığı doğrudur. Mühendisin işlevi üretimin kendisiyle daha dolaysızca ilgili olduğu için, verdiği karar ve talimatlar daha nesnel gibi görünür. Astları, verdiği emirlerden hiç değilse bazılarının eşyanın doğasına uygun olduğunu ve dolayısıyla evrensel bir anlamda rasyonel olduğunu görürler. Ama kökeninde bu rasyonellik bile akılla değil, egemenlikle ilgilidir. Mühendisin nesnelerle ilgilenmekteki amacı bunları

kendileri için ya da sırf bilgi için anlamak değildir; kendi iç yapılarına ne kadar aykırı olursa olsun belli bir şemaya uydurmaya çalışmaktadır onları. Bu, cansız şeyler için olduğu kadar insanlar için de geçerlidir. Mühendisin kafası, en gelişmiş biçimiyle endüstriyelizmin zihniyetidir. Hedefi, insanları amacı olmayan bir araçlar toplamına indirgemektir.

Sınai faaliyetin tanrılaştırılması sınır tanımaz. Dinlenme de, insanları yeniden çalışmaya hazırlamadığı zaman, bir günah sayılmaktadır. "Amerikan felsefesinin postülası, açık ve dinamik bir evrendir" der Moses F.Aronson, "Akışkan bir evren ise dinlenilecek bir yer değildir, durağan düşünce gibi bir estetik hazza da izin vermez. Durmayan bir açılım süreci içindeki bir dünya, etkin hayal gücünü uyarır ve zekânın kaslarının çalıştırılmasını teşvik eder."[5] Aronson, pragmatizmin, "kırsal bir ekonomi içinden bir girdap gibi yükselen sanayi toplumunun doğurduğu güçlüklerle boğuşan, sınır boylarında yetişmiş, aktif

5. Bkz. Charles Beard, *The American Spirit,* s. 666.

bir zihniyetin özelliklerini yansıttığını" düşünmektedir.[6]

Ne var ki, Amerika'nın gerçek öncülerinin o "serhad ruhu" ile bunun günümüzdeki savunucuları arasında çok belirgin bir farklılık vardır. Öncüler, araçları amaç olarak görmüyorlardı. Gündelik yaşama mücadelelerinde, sert, yıpratıcı bir çalışmaya gönül rızasıyla katlanıyorlardı; ama özledikleri, hayal ettikleri herhalde daha az dinamik, çok daha dingin bir dünya idi. Güzellik kavramlarında ya da kültür ideallerinde "edilgin, durağan düşüncenin estetik hazzına" herhalde daha büyük bir değer biçiyorlardı.

Bunların en son mukallitleriyse, modern işbölümü içinde düşünsel bir meslek sahibi olduklarında, bu değerleri çarpıtarak savunmaktadırlar. Teorik uğraşların "adalî" ve "atletik" niteliğinden söz eder ve bu uğraşları "doğuştan ve kendiliğinden bir gelişme" olarak nitelerken, biraz da rahatsız bir vicdanla, öncülerin, sınır adamlarının "meşakkatli hayat" mirasına tutunmaya ve aynı zamanda da onların dilini kol emeğinin, tarımsal ve sınai emeğin aktivist sözcük dağarcığına kaynaştırmaya çabalamaktadırlar. Bunlar, düşünce dünyasında bile, eşgüdümü ve birörnekliği savunurlar. Aronson, Amerikan felsefesinin sentezinin içine "kuşkusuz bazı Avrupalı öğeler girmiştir" demektedir, "ama bu yabancı öğeler yerel bir birliğin içinde eritilmiştir"[7]. Yeryüzünü bir düşünme, seyretme ve haz alma dünyasına dönüştürme imkânları arttığı ölçüde, bu eşgüdücüler de, Johann

Gottlieb Fichte'nin bilinçli ya da bilinçsiz izleyicileri olarak, ulus düşüncesini ve ebedi çalışmayı yüceltmeye çalışmaktadırlar.

Bireyin yenilgisinin nedeni kendi başına teknoloji ya da sağkalma tutkusu değildir; sorun, üretimin kendisi değil, biçimidir: sanayi toplumunun özgül çerçevesi içinde insanlar arası ilişkiler. İnsan emeği, araştırma ve buluş, zorunluluğun meydan okumasına insanın verdiği karşılıktır. Bu ilişki, ancak insanlar emeği, araştırmayı ve buluşu tanrılaştırdığında saçmalaşır. Böyle bir ideoloji, yüceltmeyi amaçladığı uygarlığın hümanist temellerini baltalama eğilimindedir. Eksiksiz doyum ve sınırlanmamış haz düşünceleri ilerleme güçlerini özgürleştiren bir umut doğurmuş olduğu halde, ilerlemenin putlaştırılması ilerlemenin tersi olan bir gelişmeye yol açar. Anlamlı bir amaca yönelik

6. ***A.g.y.*****, s. 665.**

7. ***A.g.y.***

zahmetli bir emek zevkli bulunabilir, hatta sevilebilir de. Ama emeği başlı başına bir amaç haline getiren bir felsefe, sonunda her türlü emekten nefret edilmesine yol açar. Bireyin düşünüşünün sorumlusu insanın teknik başarıları değildir, hatta insanın kendisi de değildir —insanlar çoğu zaman düşündükleri, söyledikleri ya da yaptıkları şeylerden daha iyidirler— asıl sorumlu, "nesnel zihin"in bugünkü yapısı ve içeriğidir, toplumsal hayatın her alanına sinmiş olan anlayıştır. İnsanların kitle kültürü organlarından aldıkları hazır düşünce ve davranış kalıpları, ikinci adımda, sanki insanların kendi düşünceleriymiş gibi kitle kültürünü etkiler, güçlendirir. Çağımızda, nesnel zihin, sanayiye, teknolojiye ve ulusallığa tapmaktadır; ama bu kategorilere anlam kazandırabilecek bir ilkeye de sahip değillerdir. Bu tapınma, dinlenme ve kaçış imkânı vermeyen bir ekonomik sistemin basıncını yansıtmaktadır.

Üretkenlik idealine gelince; anlamak gerekir ki bugün herşeyin ekonomik önemi, insanların ekonomik ihtiyaçlarına değil, iktidar yapısına hizmeti esas alan bir yararlılık kavramıyla ölçülmektedir. Birey, ulusal ve uluslararası ekonomi üzerinde daha büyük bir denetim kurmak için birbiriyle çekişen gruplardan birine kendi değerini kanıtlamak zorundadır. Üstelik, topluma sunduğu mal ve hizmetlerin nicelik ve niteliği, bireyin başarısını belirleyen etmenlerden sadece biridir.

Modern çağda herhangi bir bireyin tek ölçütü ve varlık nedeni olan etkinliğin de gerçek teknik veya idari ustalıkla karıştırılmaması gerekir.

"Çocuklardan biri olma" yeteneğinden ibarettir bu: kuvvetli görünmek, başkalarını etkileyebilmek, kendini iyi "satabilmek", gerekli ilişkileri kurmak... Bugün bu yetenekler insanların büyük bölümünün üreme hücreleriyle yeni kuşaklara devredilmektedir sanki. Saint Si- mon'dan Veblen'e ve izleyicilerine kadar bütün teknokratik düşüncenin yanılgısı, çeşitli iş ve üretim dallarında geçerli olan başarı ölçütleri arasındaki benzerliği yeterince anlayamamak ve üretim araçlarının akılcı kullanımını bunların bazı sahip ya da kullanıcılarının akılcı eğilimleriyle karıştırmak olmuştur.

Modern toplumun her türlü bireyselliği yadsımasına karşılık, bu toplumun üyelerinin hiç değilse akılcı örgütlenmeden kârlı çıktıkları düşünülemez mi? Teknokratlar, kendi teorileri uygulandığı zaman, bunalımların sona ereceğini, temel ekonomik oransızlıkların ortadan kalkacağını ve tüm üretim aygıtının plana uygun olarak, pürüzsüzce işleyeceğini ileri sürmektedirler. Oysa modern toplum, teknokratik hayalin çok uzağında da değildir bugün. Liberal pazar sisteminde, bunalımlarla sonuçlanan bir süreç içinde, çarpık ve akıldışı biçimlerde ortaya çıkan tüketici ve üretici ihtiyaçları, şimdi çok büyük ölçüde önceden hesaplanabilmekte ve ekonomik ve siyasal önderlerin politikalarına bağlı olarak ya doyurulmakta ya da yadsınmaktadır. İnsan ihtiyaçlarının anlatımı artık pazarın bulanık ekonomik göstergeleri tarafından çarpıtılmamaktadır; tersine, istatistikle saptanmaktadır ve her türden (sınai, teknik, siyasal) mühendisler de bunları denetim altında tutmaya uğraşmaktadır. Gelgelelim, bu yeni akılcılık bir yanıyla akıl düşüncesine pazar sisteminden daha yakınsa, bir yanıyla da daha uzaktır.

Eski sistemde farklı toplumsal grup üyeleri arasındaki alışveriş, gerçekte pazar tarafından değil, ekonomik gücün eşitsiz dağılımıyla belirlenmekteydi; yine de, insan ilişkilerinin nesnel ekonomik süreçlere dönüşümü, bireye, hiç değilse ilkelerde, belli bir bağımsızlık veriyordu. Liberal ekonomide başarısız girişimciler rekabette yenik düştüğünde ya da geri kalmış gruplar sefalete itildiğinde, ekonomik çaresizliklerine karşın insan onurunu koruyabiliyorlardı. Çünkü sefaletlerinin sorumluluğunu anonim ekonomik süreçlerin üzerine atma imkânına sahiptirler. Bugün de bireyler, gruplar, kör ekonomik güçlerin etkisiyle yıkıma sürüklenebilmektedir; ama artık bu güçlerin temsilcisi, daha iyi örgütlenmiş, daha kuvvetli seçkinlerdir. Bu egemen gruplar arasındaki ilişkilerin iniş çıkışları olsa da, birbirlerini iyi anlayan gruplardır bunlar. Sınai güçlerin yoğunlaşması ve merkezileşmesi, peşinden ekonomik

liberalizmin çöküşünü de getirince, kurbanların yazgısı büsbütün belirlenmiş olur. Totalitarizmde, seçkinlerin hedef aldığı bir birey ya da grup sadece geçim araçlarından yoksun kalmaz, insan özü de saldırıya uğrar. Bundan daha farklı bir yol izleyebilir Amerikan toplumu. Ne var ki, modern endüstriyelizmin ekonomik ve kültürel süreçlerinin sonucunda bireysel düşünce ve direncin parçalanması, insanca bir hayata doğru evrimi son derece zorlaştıracaktır.

Üretim sloganını bir tür dinsel inanç haline getirmekle, teknokratik düşünceleri savunmakla ve büyük sınai aygıtlara ulaşamayan grupları "kısır" olarak damgalamakla, sanayi, üretimin iktidar mücadelesinde bir araç haline geldiğinin unutulmasına yol açar. Ekonomik önderlerin politikaları —ki bugünkü aşamasında toplum artık bunlara bağımlıdır— sert, hesaplı ve kendi çıkarlarına dönüktür; bu yüzden toplum ve gerçek ihtiyaçları karşısında, bir zamanlar pazarı belirleyen otomatik eğilimlerden bile daha kördür. Akıldışı, hâlâ insanın yazgısına hükmetmektedir.

Devleşmiş sınai güçler çağı, sürekli ve kalıcı görünen mülkiyet ilişkilerinin doğurduğu istikrarlı bir geçmiş ve gelecek perspektifini yok ederek bireyin de tasfiyesine yönelmiştir. Bireyin sallantılı durumunun en iyi göstergesi belki de kişisel tasarruflarının güvencesizliğidir. Para birimleri altına bağlıyken ve altın da sınırlar arasında serbestçe gidip gelirken, paranın değeri ancak belli sınırlar içinde oynardı. Bugünkü koşullarda, enflasyon, yani küçük tasarrufların satın alma gücünün büyük ölçüde azalma ya da toptan yok olma tehlikesi beklemektedir bireyleri. Altın sahipliği, burjuva iktidarının simgesiydi. Altın, burjuvayı bir bakıma aristokratın halefi yapıyordu. Onunla kendi güvenliğini sağlayabiliyor ve kendi ölümünden sonra arkada bıraktıklarının ekonomik sistem tarafından tümüyle yutulmayacağın- dan emin olabiliyordu. Mal ve para karşılığında altın alabilme hakkına ve dolayısıyla görece istikrarlı fiyatlara dayalı bağımsızlığı, kişiliğini geliştirmeye yönelik çabalarında da ifadesini buluyordu. Bu çaba, bugün olduğu gibi meslekte ilerleme amacına yönelik değil, sadece bireysel varoluşun değerlendirilmesine yönelikti. Bireyselliğin maddi temeli çok dengesiz olmadığı için de, anlamsız bir çaba değildi bu. Kitlelerin durumu burjuvanınkinden oldukça farklı olsa da, hümanist değerlere gerçekten ilgi duyan görece kalabalık bir sınıfın varlığı sayesinde, özünde doğru olan ve böylece toplumun bütününün ihtiyaçlarını dile getiren teorik ve sanatsal ürünler yaratabiliyordu.

Devletin altın tutma hakkını kısıtlaması bütün bir değişmenin simgesidir.

> Orta sınıfın üyeleri bile güvencesizdir artık. Birey, hastalandığında ya da emeklilik yaşına geldiğinde, hükümetin, çalıştığı kurumun, bir derneğin, sendikanın ya da sigorta şirketinin onu koruyacağı düşüncesiyle avunmak zorundadır. Özel altın mülkiyetini yasaklayan çeşitli yasalar, bağımsız ekonomik bireyi yok oluşa mahkûm etmektedir. Liberalizm'de dilenci görüntüleri, rantiyelerin ufkunu karartır, midelerini bulandırırdı. Dev sınai işletmeler çağında dilenci de rantiye de silinmeye mahkûmdur. Toplumun karayollarında biraz durmak için arabanızı çekeceğiniz bir ***bekleme şeridi*** kalmamıştır. Herkes yola devam etmek zorundadır. Girişimci memura dönüşmüştür, bilgin de profesyonel uzmana. Filozofun düsturu ***Bene qui latuit, bene vixit**** modern ticari dalgalanmalara uygun değildir. Herkes kendi üstünde bir organın emrindedir. Komuta kademesinde olanların özerkliği de astlarınınkinden çok fazla değildir: onlar da kullandıkları iktidara bağımlıdırlar.

Kitle kültürünün sunduğu bütün araçlar ve kolaylıklar, bireysellik üzerindeki toplumsal baskıları güçlendirmekte ve bireyin direnme imkânını, modern toplumun atomize edici işleyişi içinde kendini koruma imkânını elinden almaktadır. Popüler biyografilerde ve sözde romantik roman ve filmlerde bireysel kahramanlığın ve kendi kendini yetiştirmiş insanın öne çıkarılması bu gözlemin yanlış olduğunu göstermez.[8] Sağkalma güdüsünün bu mekanik kamçılayıcıları, gerçekte bireyselliğin çözülüşünü hızlandırır. Tıpkı "haşin" bireycilik sloganının toplumsal denetimden kaçmaya çalışan büyük tröstlerin işine yaraması gibi, kitle kültüründeki bireycilik retoriği de kolektif öykünme modelleri yaratarak, sözde savunduğu ilkeyi baltalamaktadır. Öyle ya, eğer her erkek Huey Long'un dediği gibi bir kral olabilirse, neden her genç kız da bir sinema kraliçesi olmasın? Hem de başlıca özelliği tipiklik, yani genellik olan bir kraliçe...

Bireyin bir kişisel tarihi yoktur artık. Her şey değiştiği halde hiçbir şey kımıldamamaktadır. ***Tılsımlı Aynadaki*** Kraliçe'nin "aynı yerde kalmak için çok hızlı koşmalı" sözleriyle anlatılan şeyi ifade edebilmek için ne bir Zenon'a ne de bir Cocteau'ya, ne bir Eleali diyalek- tikçiye ne de bir Parisli sürrealiste ihtiyacı vardır modern bireyin. Bunu kendisi bilinçsizce yaşamaktadır zaten.

Bireyin herşeye karşın bu yeni anonim kuramlarda yitip gitmediği, bireyciliğin modern toplumda da azgın bir biçimde sürüp gittiği yolunda bir itiraz isabetsiz olur. Evet, bu itirazda da bir doğruluk payı vardır; insan, içinde yaşadığı toplumdan hâlâ daha iyidir. Gelgelelim, yaşadığı hayat da doldurduğu anket formlarına sığmaktadır. Kamuoyu yoklamaları, düşünsel varoluşunun

tamamını kucaklayabilmektedir. En çok da günümüzün o sözde büyük adamları uzaktır gerçek bireysellikten: kitlelerin putlaştırdığı bu insanlar aslında kendi reklam kampanyalarının

*** Ovidius'un özdeyişi: *İyi gizlenen, iyi yaşadı.***

8. Bkz. Léo Lôwenthal, "Biographies in Popular Magazines", *Radio Research, 1942-1943,* New York 1944, s. 507-544.

ürünü, kendi fotoğraflarının büyütülmüş halidirler: toplumsal süreç içindeki birer fonksiyondan ibarettirler. Eksiksiz üstün-insan (ki bu konuda en ciddi, en kaygılı uyarıyı yapan Nietzsche'den başkası değildi) ezilmiş kitlelerin dışa yansıttığı bir hayaldir: Cesare Borgia'dan çok, King Kong.[9] Hitler gibi sahte süpermenlerin büyüleme gücü, düşündüklerinden, söylediklerinden ya da yaptıklarından çok, soytarıca davranışlarından kaynaklanır: bu davranışlar, sınai işlemlere tabi tutularak kendiliğindenliklerini yitirmiş ve bu yüzden insanlarla nasıl ilişki kuracaklarını ve onları nasıl etkileyeceklerini bilemeyen, bunu başkalarından soran kişiler için bir davranış modeli oluşturmaktadır.

Anlattığımız eğilimler, daha şimdiden Avrupa tarihinin en büyük felaketine yol açmıştır. Bu felaketi doğuran etmenlerin bazıları Avrupa'ya özgüydü. Bazılarının kökenindeyse, uluslararası eğilimlerin etkisi altında insanın karakterinde meydana gelen derin değişmeler yatmaktadır. Hiç kimse bu yıkıcı eğilimlerin yakın gelecekte denetim altında tutulacağını tam bir kesinlikle ileri süremez. Bununla birlikte, bireyin üzerindeki dayanılmaz baskının kaçınılmaz olmadığı da görülmeye başlamıştır. İnsanlar bu baskıya üretimin sırf teknik gereklerinin değil, toplumsal yapının yol açtığını anlayacaklardır bir gün. Nitekim, dünyanın bir çok yerinde siyasal baskıların artışı da, üretici güçlerin bugünkü gelişme düzeyinde bir toplumsal değişme olasılığından duyulan korkunun göstergesidir. Sınai disiplin, teknolojik ilerleme ve bilimsel aydınlanma; bireyin silinişine yol açan bütün bu süreçler, bireyselliğin daha az ideolojik ve daha insanca bir varoluş tarzı içinde bir öğe olarak yeniden ortaya çıkabileceği bir çağın doğuşunu da hazırlayabilirler, bugün böyle bir umut pek zayıf olsa da, büsbütün kaybolmuş değildir.

Faşizm bilinçli insanları toplumsal atomlara indirgemek için terörist yöntemler kullanmıştı, çünkü ideolojilere ilişkin olarak gittikçe artan hayal kırıklığının sonucunda insanların kişisel ve toplumsal

9. Edgar Allan Poe büyüklük hakkında şöyle diyordu: "Bireylerin şimdiye kadar kendi ırklarının çok üzerine yükseldiği tartışmasız bir doğrudur; ama böylelerinin varoluş izleri için

geçmişi tararken, 'iyi ve büyük olanlar'la ilgili bütün biyografileri bir yana itip, zindanda, tımarhanede ya da darağacında ölen sefillerin kırık dökük kayıtlarını dikkatlice incelememiz doğru olacaktır" *(The Portable Poe,* der. Philip van Doren Stem, Viking Press, New York 1945, s. 660-661).

gizligüçlerini gerekleştirmeye yönelmelerinden korkuyordu; ve gerçekten de bazı durumlarda toplumsal baskı ve siyasal terör, akıldışına karşı o çok insanca direnmenin olgunlaşmasını sağlamıştır; her zaman gerçek bireyselliğin nüvesidir bu direnme.

Zamanımızın gerçek bireyleri, kitle kültürünün kof, şişkin kişilikleri değil, ele geçmemek ve ezilmemek için direnirken, acının ve alçalışın cehennemlerinden geçmiş fedailerdir. Bu şarkısı söylenmemiş kahramanlar, başkalarının toplumsal süreç içinde bilinçsiz olarak hedef olduğu terörist imhaya bilinçli olarak hedef kılmışlardır kendi varlıklarını. Toplama kamplarının adsız kurbanları, doğmaya çabalayan insanlığın simgeleridir. Bu insanların kendi sesleri zorbalığın darbeleriyle susturulmuş da olsa, felsefenin görevi, onların yaptıklarını işitilebilecek sözlere dönüştürmektir.

V -FELSEFE KAVRAMI ÜZERİNE

Aklın biçimselleşmesi, tuhaf, ters bir kültürel duruma yol açar. Bir yandan, uygarlığımızın tarihini özetleyen bir karşıtlık, benlik ile doğa arasındaki yıkıcı karşıtlık, bu çağda doruğa çıkar. Doğaya boyun eğdirmeyi amaçlayan totaliter çabanın, ego'yu, insan öznesini, nasıl baskının basit bir aracı haline getirdiğini görmüştük. Benliğin kavramlarda ve düşüncelerde ifade bulan bütün öteki işlevleri geçersizleşmiştir artık. Öte yandan, görevi bir uzlaşma aramak olan felsefi düşünce de çatışmanın varlığını reddetmekte ya da unutmaktadır. Felsefe adı verilen disiplin, kültürün öteki dallarıyla birlikte, açılmış uçurum üzerinde sahte bir köprü kurmakta ve böylece tehlikeyi daha da artırmaktadır. Tartışmamızın varsayımlarından biri, bu süreçlerle ilgili felsefi bir bilincin bunları tersine çevirmekte yararlı olabileceği düşüncesidir.

Felsefeye inanmak, insanın düşünme yetisinin korku yüzünden körelmesine karşı çıkmak demektir. Batı'nın tarihinde, yakın zamanlara kadar, bireyler, gruplar ve uluslar arasında bir anlaşma sağlamaya yetecek kültürel ve teknik kaynaklan yoktu toplumun. Bugün maddi koşullar vardır. Eksik olan, yaşadıkları baskının öznelerinin veya uygulayıcılarının yine kendileri olduğunu anlayabilen insanlardır. Böyle bir anlayışın gelişmesi için her türlü koşul varolduğuna göre, "kitlelerin olgunlaşmamışlığı" kavramı da geçerli sayılamaz. Üstelik, Avrupa'nın en geri bölgelerindeki toplumsal süreçleri bile inceleyen gözlemci, sürüklenenlerin de en azından kendilerine yol göstermeye kalkan o şişkin, küçük Führer'ler kadar olgun olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Şu anda her şeyin insanların özerkliklerini doğru kullanmalarına bağlı olduğunun bilinmesi, henüz susturulmamış olanları, kültürü savunmak amacıyla, kültürün konformist iyi gün dostlarının elinde bayağılaştırılmasına ya da kapılara dayanmış barbarların elin'de imha edilme tehlikesine karşı savunmak amacıyla birleşmeye yöneltmelidir.

Süreç dönüşsüzdür. Tarihin çarkını geri döndürmeyi öneren metafizik tedavi yöntemleri, yukarıda yeni-Tomasçılık'la ilgili tartışmada da söylendiği gibi, iğrendiklerini ileri sürdükleri o pragmatizmle lekelenmiştir.

Mücadele çok geç kalmıştır; ve başvurulan her çare hastalığı daha da ağırlaştırmaktadır; çünkü hastalık, zihinsel hayatın tâ iliklerine işlemiştir. Bilincin en yüksek ilkesine [Begriff] ya da en saf en içteki doğasına işlemiştir. Bu yüzden, bilinçli hayatta, hastalığı aşma gücü kalmamıştır... O

zaman, ruhun eski halini koruyan, yitik bir tarih olarak, nasıl yitip gittiğini kimsenin bilmediği bir tarih olarak koruyan, sadece bellektir. Ve yeni hikmet yılanı da, kendisine tapınanların önünde, artık buruşmuş bir dereyi acısız bir şekilde değiştirmiş olmaktadır böylece.[1]

Ontolojiyi diriltme çabaları, hastalığı daha da ağırlaştıran çarelerden biridir. Aydınlanma, mekanikleşme ve kitle kültürünün olumsuz yönlerini gösteren tutucu düşünürler, uygarlığın olumsuz sonuçlarını ya eski ideallere dönerek ya da devrim riskine girilmeksizin izlenebilecek yeni amaçlar göstererek hafifletmeye çalışırlar çoğu zaman. Fransız karşı-devrimci hareketinin ve Alman ön-faşizminin felsefesi, birinci tutuma örnektir. Bunların modern insan eleştirileri, romantik ve anti- entelektüalisttir. Kolektivizmin başka düşmanları daha ilerici düşünceler sürerler öne: On dokuzuncu yüzyıl sonunda Gabriel Tarde'ın[2] günümüzde de Ortega y Gasset'in[3] savunduğu gibi bir Avrupa konfederasyonu ya da tüm uygar dünyayı içine alan bir siyasal birlik. Bu düşünürlerin çağımızın nesnel zihniyle ilgili çözümlemeleri son derece ilginç de olsa, kendi eğitimsel tutuculukları da o zihnin bir parçasıdır. Ortega y Gasset kitleleri şımartılmış çocuklara benzetir[4]; ve bu benzetme de, kitlelerin bireysellikten tümüyle yoksun kalmış kesimlerinin hoşuna gitmektedir. Ortega y Gasset'in, kitlelerin geçmiş karşısında nankör olduğu yolundaki suçlaması, kitlelere yönelik propagandanın

1. G.W.F.Hegel, *The Phenomenology of Mind,* (Çev. J.B.Baillie) New York 1931, s. 564-565.

2. *The Laws of Imitation,* New York 1903, s. 184-188, 388-393.

3. *The Revolt of the Masses,* New York 1932, s. 196-200.

4. *A.g.y.*, s. 63-64.

ve kitlesel ideolojinin bir öğesidir. Felsefesine popüler, kullanıma elverişli bir biçim, bir pedagojik nitelik yüklemiş olması bile onun felsefe olma niteliğini ortadan kaldırır. Tarihsel süreçlerle ilgili eleştirel kavrayışlar taşıyan felsefelerin, derde deva olarak kullanıldıklarında, baskıcı doktrinlere dönüştüğü sık sık görülmüştür. Yakın tarihin gösterdiği gibi, tutucu doktrinler kadar radikal doktrinler için de geçerlidir bu. Felsefe ne bir araçtır, ne de bir reçete. Tek yapabileceği mantıksal ve olgusal zorunlulukların işaret ettiği kadarıyla, ilerleme yolunu önceden sezdirmektir. Bunu yaparken, modern insanın mağrur ve muzaffer ilerleyişinin doğuracağı dehşeti ve direnmeyi de önceden görebilir.

Felsefenin tanımı yoktur. Felsefeyi tanımlamak, onun söyleyeceklerini açıkça sayıp dökmekle birdir. Yine de, gerek tanımlar gerekse felsefe üzerine birkaç söz, felsefenin oynayabileceği rolü biraz daha aydınlatabilir. Aynı zamanda, doğa ve zihin, özne ve nesne gibi soyut terimleri nasıl kullandığımızı daha iyi anlatabilir.

Tanımlar, tam, eksiksiz anlamlarını bir tarihsel süreç içinde kazanır. Bunların gölgeli derinliklerine birtakım dilsel kestirme yollardan geçerek kolayca ulaşılamayacağını alçakgönüllülükle kabullenmezsek, onları anlamlı bir biçimde kullanmamız da mümkün olmaz. Olası yanlış anlamlardan korkarak tarihsel öğelerin tasfiye edilmesine ve za- mandışı sayılan cümlelerin tanım olarak sunulmasına razı olursak, düşünce ve yaşantının başlangıcından beri felsefeye kalan düşünsel mirastan kendimizi yoksun bırakmış oluruz. Böyle toptan bir vazgeçişin imkânsızlığı, zamanımızın en tarih-karşıtı, "fızikselci" felsefesinin, mantıksal ampirizmin izlediği yoldan da belli olmaktadır. Bu felsefenin en inatçı yandaşları bile, kesin olarak biçimselleşmiş bilim sözlüklerine bazı tanımlanamayacak günlük terimleri sokmakta ve böylece dilin tarihsel niteliğini ister istemez kabul etmektedirler.

Felsefe, dilin fısıltıya dönüşmüş tanıklığına daha duyarlı olmalı ve dilin içinde korunmuş yaşantı katmanlarını kurcalamalıdır. Her dil, onu konuşan insanların evriminde kök salmış düşünce biçimlerini ve inanç örüntülerini içeren bir anlam taşır. Kralın ve çulsuzun, şairin ve köylünün çok farklı bakış açılarının biriktiği yerdir dil. Ama bir sözcüğün özündeki anlamı, yalnızca onu kullanan insanların kimliğiyle açıklayabileceğimizi düşünmek de yanlış olur. Böyle bir araştırmada kamuoyu ölçümlerine yer yoktur. Biçimselleşmiş akıl çağında, kitleler bile kavramların ve düşüncelerin bozulmasına yardımcı olur. Sokaktaki adam, ya da bugünkü deyimiyle tarlalardaki ve fabrikalardaki adam, sözcükleri neredeyse uzmanlar kadar şematik ve tarih-dışı biçimde kullanmayı öğrenmektedir. Filozof, onu örnek almaktan kaçınmalıdır. Filozof, insandan, hayvandan, toplumdan, dünyadan, zihinden, düşünceden, bir doğal bilimcinin bir kimyasal maddeden söz ettiği gibi söz edemez: Elinde bir formül yoktur onun.

Formül yoktur. Bu kavramların yeterince betimlenmesi, bütün tonları ve diğer kavramlarla bağıntıları içinde anlamlarının açımlanması bugün de önümüzde duran bir görevdir. Bu noktada, yarı unutulmuş anlam katmanları ve çağrışımlarıyla sözcükler birer ipucu, birer kılavuz ilkedir. Bu yan-anlamlar ve çağrışmalar, daha aydınlanmış ve evrensel kavramlar içinde korunmalı, yeniden yaşamalıdır. Günümüzde insan, fizik ve teknolojinin

ilerlemesiyle temel düşüncelerin de aydınlanacağı gibi bir yanılsamaya kendini teslim ederek karmaşıklıklardan kaçınma yoluna gitmektedir. Sanayi toplumu, filozofları bile, standart çatal bıçak üretim süreçlerini andırır bir biçimde ürün vermeye zorlamaktadır. Bazı filozoflar, kendi tezgâhlarından çıkan kavram ve kategorilerin temiz, net ve yeni görünmesini ister gibidir.

Böylece, tanımlama, özünde konunun ilkeleri olan kavram-terimlerinden kendiliğinden vazgeçer ve ***işaretlerle*** yetinir; işaretler, nesnenin kendi ***özelliğinin*** önemli olmadığı ve sadece bir dışsal bakışın ayırdedici belirtisi olduğu belirlenimlerdir. Bu türden terk bir ***dışsal*** belirlenmişlik, somut bütünlük açısından ve bu bütünlüğün kavramının doğası açısından öyle yetersizdir ki, yalnızca onun seçilmesinin hiçbir anlamı, hiçbir savunulabilir yanı yoktur. Böyle bir dışsal belirlenmişlik, bir somut bütünü ifade etmede ve nitelemede bütünüyle yetersizdir.[5]

Her kavram, kendisine anlam veren kapsayıcı bir doğruluğun bir parçası olarak görülmelidir. Felsefenin ana uğraşı da bu parçaları bütünleştirerek doğruluğu kurmaktır.

5. *Hegel's Logic of World and Idea (Being a Translation of the* 2nd *and 3rd Parts of the Subjective Logic) with Introduction on Idealism Limited and Absolute*, Henry S.Macran, Oxford 1929, s. 153 (Kısım 3, Bölüm II).

Bizi tanımlara ulaştıran tek bir yol yoktur. Felsefi kavramların bir noktaya mıhlanması, kimliğinin belirlenmesi ve ancak özdeşlik mantığının gereklerine uyduğu zaman kullanılması gerektiğini savunan görüş, o kesinlik arayışının, zihinsel ihtiyaçları cep boyutlarına indirme çabamızın arazlarından biridir. Böyle bir yaklaşım, özdeşliğini, kimliğini bozmaksızın bir kavramı bir başka kavrama dönüştürmeyi imkânsızlaştırır; oysa bütün nitelikleri ve maddi varoluşunun her yönüyle değişmekte olduğu halde, bir insan, bir ulus ya da bir sınıf aynı kalmaktadır. Tarih incelenirse, özgürlük düşüncesinin sürekli bir dönüşüm geçirdiği görülecektir. Özgürlük için savaşan partilerin temel ilkeleri, aynı kuşak içinde bile, birbirinden çok farklı olabilir. Ama yine de, özgürlüğü savunan çeşitli parti ve bireyleri özgürlük düşmanlarından çok kesin bir çizgiyle ayıran bir özdeşlik, bir aynılık söz konusudur. Doğrudur, tarihte hangi partilerin özgürlük için savaştığını saptayabilmek için özgürlüğün ne olduğunu bilmemiz gerekir; ama şu da aynı ölçüde doğrudur: Özgürlüğün ne olduğunu belirleyebilmek için bu partilerin niteliğini bilmemiz gerekir. Sorunun çözümü, tarihsel

dönemlerin somut çizgilerinde yatmaktadır. Özgürlüğün tanımı, tarih teorisidir; tersinden alırsak tarih de özgürlüğün gelişme öyküsüdür.

Doğal bilimlerde ve pratik amaçların söz konusu olduğu yerlerde bu mıhlama ve etiketleme stratejisinin bir haklılığı olabilir. Ama bu yaklaşım kavramları birer zihinsel atom gibi kullanır. Kavramların bitiş- tirilmesiyle önermeler oluşturulur, bunların bitiştirilmesiyle de sistemler. Ama bütün bu süreç boyunca, sistemin bileşenleri olan atomlar değişmeden kalır. Mekanizma içinde her yerde, birbirlerini, geleneksel mantığın ilkelerine göre, özdeşlik, çelişki ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı yasalarına göre çektikleri ya da ittikleri hissedilir. İyi tanıdığımız ilkelerdir bunlar: Bütün pratik amaçlı faaliyetlerde, manipü- lasyon çabalarında neredeyse içgüdüsel olarak kullandığımız ilkeler. Felsefe ise farklı bir yöntem izler. Bu kutsal ilkeleri o da kullanır elbet, ama onun işlemlerinde bu şematizm aşılır; üstelik bu ilkelerin keyfi bir biçimde bir yana itilmesiyle değil, mantıksal yapı ile nesnenin özniteliklerinin örtüştüğü bilme edimleriyle aşılır. Felsefeye göre, mantık, öznenin mantığı olduğu kadar, nesnenin de mantığıdır; toplumun, tarihin ve doğanın temel kategori ve ilişkilerinin kapsamlı bir teorisidir.

Biçimci tanımlama yöntemi, doğa kavramına uygulandığı zaman özellikle yetersizdir. Çünkü doğayı ve onun tamamlayıcısı olan tini tanımlamak demek kaçınılmaz olarak, ya bunların ikiliğini ya da birliğini öne sürmek ve birini ya da ötekini esas almak, "olgu" olarak kabul etmek demektir; oysa bu iki temel felsefi kategori ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır. "Olgu" gibi bir kavramın kendisi de ancak insan bilincinin insanın dışındaki ve içindeki doğadan yabancılaşmasının sonucu olarak anlaşılabilir, bu da uygarlığın bir sonucudur. Elbette, bu sonuç kesinlikle gerçektir: Doğa ve tin ikiliği, bunların başlangıçtaki sözde birlikleri adına yadsınamayacağı gibi, bu ikiliğin yansıttığı tarihsel süreçler de geriye döndürülemez. Doğa ile tinin birliğini öne sürmek, varolan ayrılığı, güçsüz, ölü doğmuş bir oldu bit- tiyle aşmaya çalışmaktır. Oysa onu kendi içinde varolan gizilgüçlere ve eğilimlere uygun olarak, düşünsel yöntemlerle aşmaya çalışmak gerekir.

Gerçekte, doğanın ve tinin birliğini temel alan, ötesine geçilemeyecek nihai bir veri olarak öne süren bütün felsefeler, yani her türlü felsefi tekçilik, iki yönlü niteliğini göstermeye çalıştığımız o insanın doğaya egemen oluşu düşüncesinin güçlendirilmesine yarar. Birliği varsayma eğilimi bile, tinin sınırsız egemenlik iddiasını güçlendirme çabasını temsil eder; bu birlik tinin mutlak karşıtı adına, doğa adına öne sürüldüğünde bile

böyledir bu, çünkü bu herşeyi kapsayan kavramın dışında hiçbir şeyin kalmadığı varsayılmaktadır. Doğanın önceliği tezi bile tinin mutlak iktidarı tezini barındırır içinde, çünkü doğanın bu önceliğini tasarlayan ve her şeyi ona bağımlı kılan tindir. Bu açıdan bakıldığında, doğa ile tin arasındaki gerilimin bu karşıt uçlardan hangisinde çözüldüğü sorusu da önemsizleşir. Birliğin idealizmde olduğu gibi mutlak tin adına öne sürülmesiyle doğalcılıkta olduğu gibi mutlak doğa adına öne sürülmesi arasında, bu bakımdan, fazla bir fark yoktur.

Tarihte bu iki çelişik düşünce tarzı aynı amaçlara hizmet etmişlerdir. İdealizm, ham varoluşu önünde yine de tinsel bir düzen olarak göstermekle yüceltmiştir onu; kavramsal kurgularının uyumuyla, toplumdaki çatışmaların üstünü örtmüş ve bir yalanın sürüp gitmesine hizmet etmiştir: Varolana bir "anlam" yükleyerek Tanrı katına çıkarmıştır onu; oysa çatışmalarla, karşıtlıklarla dolu bir dünyada varoluş böyle bir anlamı çoktan yitirmiştir. Doğalcılık ise, Darwincilik örneğinde gördüğümüz gibi, doğanın kendi güçlerinin bilinçsiz işleyişini model aldığı savıyla, doğa üzerindeki bilinçsiz tahakkümü yüceltme eğilimindedir. İnsanlığa karşı her zaman belli bir aşağılama görülür doğalcılıkta. Bazen, uslu durmayan hastasına parmağını sallayan bir doktorun kuşkucu sevecenliğiyle yumuşayan bu aşağılamayı, yarı-aydınlanmış düşünce biçimlerinin çoğunun temelinde bulmak mümkündür. Bir insana kendisinin doğadan ibaret olduğunu söyler ve bunu ona kabul ettirirsek, ona karşı alabileceğimiz en iyi tavır acımak olur. Sadece doğadan ibaret her şey gibi edilginleşmiş bu insanın bir "işlem" nesnesi olduğunu ve iyiliksever önderlere muhtaç olduğunu düşünürüz.

Tini nesnel doğadan ayırdedemeyen ve onu, sözde bilimsel bir tutumla, doğa olarak tanımlayan teoriler şunu unutmaktadır: Tin aynı zamanda "doğa-olmayan"dır; doğanın yansımasından başka bir şey olması bile, sırf bu yansıma niteliğinden ötürü, şimdi ve burada varolanı aşmaktadır. Tinin bu niteliğini gözden kaçırır, doğa ile hem özdeş hem de ondan farklı olduğunu unutursak, sonuçta insanın kör doğal süreçlerin bir öğesi veya bir nesnesinden başka bir şey olmadığını da kabullenmek zorunda kalırız. Bir doğa öğesi olarak insan, topraktır; ve toprak olarak da, kendi yarattığı uygarlık açısından, son derece önemsizdir: otomatlarla, gökdelenlerle dolu o metropolisin en değersiz öğelerinden biridir.

Tin ile doğa arasındaki ilişki sorununda asıl güçlük, bu ikisi arasındaki kutupsallığın mutlaklaştırılmasının da birini ötekine indirgemek kadar yanlış olmasıdır. Bu güçlük, her felsefi düşüncenin sürekli karşı karşıya

olduğu tehlikeyi göstermektedir. Felsefenin "doğa" ve "tin" gibi soyutlamalara başvurması kaçınılmazdır; ama her soyutlama, somut varoluşun eksik ve kısmen yanlış bir tasarımı demektir ki, bu yanlışlık sonunda soyutlamanın kendisini de olumsuz yönde etkiler. Bu yüzden, felsefi kavramlar, doğuş ve gelişme süreçlerinden soyutlandığında yetersiz, boş ve yanlış olacaktır. Nihai bir ikilik varsayımı kabul edilemez; sadece, bu son derece geleneksel ve bir o kadar da kuşkulu "nihai ilke" yaklaşımı ikinci bir yapıyla bağdaşamayacağı için değil, söz konusu kavramların içeriği mutlak bir ikiliğe izin vermediği için de böyledir bu. İki kutup tekçi bir ilkeye indirgenemez, ama ikilikleri de mutlak bir durum olarak değil bir ürün, bir sonuç olarak görülmelidir.

Hegel zamanından beri, birçok felsefi doktrinde, doğa ile tin arasındaki diyalektik ilişkiyi doğru kavrama eğilimleri görülmüştür. Burada, bu konuyla ilgili önemli spekülasyon çabalarından sadece birkaçını tartışabileceğiz. F.H.Bradley'in ***One Experience*** (Bir Yaşantı) adlı yapıtı, değişik kavramsal öğeler arasındaki uyumu gösterme iddiasındadır. John Dewey'in yaşantı düşüncesi de Bradley'in teorisine sıkıca bağlıdır bir noktada. Başka pasajlarda özneyi doğanın bir parçası yaparak bütünüyle doğalcılığa bağlı kalan Dewey, yaşantının "ne sadece ve ötekinden kopuk biçimde özne, ne de nesne olduğunu, ne madde ne zihin olduğunu, ne de biri artı öteki olduğunu"[6] söyler. Böylece, ***Le- bensphilosophie***'yi (yaşantı felsefesi) ortaya çıkaran kuşağa bağlı olduğunu da gösterir. Bütün öğretisi söz konusu çatışkıyı aşma çabası olarak görülebilecek olan Bergson, ***durée*** (süre) ve ***élan vital*** (hayat hamlesi, dirimsel atılım) gibi kavramlarla birlik düşüncesini sürdürürken bile, bilim ve metafizik ikiliğini ve buna bağlı olarak hayat ve hayat-dışı ayırımını varsayarak ayrılık düşüncesini korumuştur. Georg Simmel[7] hayatın kendini aşma yetisi doktrinini geliştirmiştir. Yine de, bütün bu felsefelerin altında yatan hayat kavramı, doğal bir dünyayı belirtmektedir. Simmel'in metafiziğinde olduğu gibi, fin, hayatın en yüksek aşaması olarak tanımlandığında bile, felsefi sorunun çözümü inceltilmiş bir doğalcılıkta bulunur. Oysa Simmel'in felsefesi aynı zamanda doğalcılığa karşı sürekli bir eleştiriyi de içerir.

Doğalcılık büsbütün de yanlış değildir. Tin, nesnesi olan doğaya koymaz bir biçimde bağlıdır. Bunun doğruluğu, tinin kökeninde yatan ve doğal hayatın da temel ilkesi olan sağkalma dürtüsüyle sınırlı değildir sadece; her tinsel edimin bir tür maddeyi, bir "doğayı" gerektirmesi anlamında, sadece mantıksal bir doğruluk da değildir. Asıl önemlisi şudur: Tin ne kadar

mutlaklaştırılırsa, katıksız mit'e geri dönme ve tam da kendi içinde erittiğini, hatta kendi yarattığını iddia ettiği saf doğaya benzeme tehlikesi de o kadar artar. Böylece en aşırı idealist spekülasyonlar, doğa ve mitoloji felsefelerine götürür bizi. Tin, her türlü sınırlamadan kurtulmuş bir halde, sadece Kantçılık'ta olduğu gibi doğanın biçimlerinin değil, doğanın tözünün de kendi ürünü olduğunu

6. ***Experience and Nature,*** **Chicago 1925, s. 28.**

7. Bkz. ***Lebenanschauung*** **ve** ***Der Konflikt der Modernen Kultur,*** **Münih ve Leipzig, 1918.**

iddia ettiği ölçüde, kendi özgül tözünü yitirir ve tinsel kategoriler doğal dizilerfn sonsuz tekrarlarının eğretilemeleri haline gelir. Tinin epistemolojik açıdan çözümsüz sorunları, bütün idealist felsefelerde kendilerini gösterirler. Tinin tüm varoluşun ve doğanın aklanması, hatta kaynağı olduğu ileri sürüldüğü halde, tinin içeriğinden hep özerk aklın dışındaki bir şey olarak söz edilir: Şu oldukça soyut "veri" terimi bile bu aklın dışında olmayı ifade etmektedir. Bütün bilgi teorilerinin gelip dayanmak zorunda olduğu bu açmaz, doğa ve tin ikiliğinin, klasik Kartezyen teorideki iki töz doktrininde olduğu gibi kesin bir tanım biçiminde ortaya konulamayacağını gösterir. Bir yandan, soyutlanma sonucunda, her iki kutup da birbirinden kopmuştur; öte yandan, birliklerini veri almak, verili bir olgu olarak düşünmek de mümkün değildir.

Bu kitapta tartışılan temel sorun, öznel ve nesnel akıl kavramları arasındaki ilişki sorunu, tin ile doğa ve özne ile nesne hakkındaki bu düşünceler ışığında ele alınmalıdır. Bölüm I'de öznel akıl adını verdiğimiz yaklaşım, sorumsuzluğa, keyfiliğe düşmekten ve basit bir zihin oyununa dönüşmekten korkan bilincin kendini özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya, toplumsal şeyleşme sürecine uydurmasıyla ortaya çıkan bir tutumdur. Buna karşılık, bugünkü nesnel akıl sistemleri, varoluşun rastlantısallığa ve kör talihe teslim olmaktan kaçınma çabalarını temsil etmektedir. Ama nesnel aklın yandaşları da sınai ve bilimsel gelişmelerin gerisinde kalma, aslında birer yanılsamaya dönüşmüş anlamlara bel bağlama ve gerici ideolojiler yaratma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tıpkı öznel aklın kaba maddeciliğe yönelmesi gibi, nesnel akılda da bir romantizm eğilimi görülür; nesnel akla göre bir sistem kurma çabalarının en büyüğü olan Hegel felsefesi de, eşsiz gücünü, bu tehlikeyi eleştirel bir biçimde kavramış oluşuna borçludur. Kaba maddecilik olarak öznel aklın sinik nihilizme düşmekten kaçınması imkânsız gibidir; nesnel akla dayanan

geleneksel evetleyici doktrinlerin ise ideolojiyle ve yalanlarla akrabalığı ortadadır. Bu iki akıl kavramı zihnin iki ayrı ve bağımsız hareket tarzını temsil etmez; ama karşıtlıkları, gerçek bir çatışkıyı dile getirir.

Felsefenin görevi birini ötekine karşı inatçı bir biçimde savunmak değil, bu ikisi arasında karşılıklı bir eleştirinin gelişmesine yardım etmek ve böylece gerçek hayatta karışmaları için felsefe alanında hazırlık yapmaktır. "Bugün hâlâ açık olan tek yol, eleştiri yoludur": Kant'ın, rasyonalist dogmatizmin nesnel aklı ile İngiliz ampirizminin öznel aklı arasındaki çatışmaya değinen bu düsturu bugün daha da geçerlidir. Zamanımızda, soyutlanmış öznel akıl her yerde ölümcül sonuçlar doğuran başarılar kazandığı için de, eleştiri sürdürülürken öznelci felsefenin kalıntıları değil, nesnel akıl öne çıkarılmalıdır: Öznelci felsefe geleneği içindeki has yapıtlar, bugünkü aşırı öznelleşme açısından, nesnelci ve romantik görünmektedir zaten.

Bununla birlikte, nesnel aklın vurgulanışı, günümüzün yeniden ısıtılmış teolojilerinin jargonuyla, bir "felsefi karar" anlamına gelmez, gelmemelidir. Çünkü tıpkı tin ve doğanın mutlak ikiliği gibi, öznel ve nesnel akıl ikiliği de sadece bir görünüştür, zorunlu bir görünüş olsa bile... îç içe geçmiştir bu iki kavram: Birinin sonucu sadece ötekinin yokluğu değil, varlığıdır da. Yanlışlık öğesi bu kavramların özünde değildir; yanlışlık, birinin ötekine karşı çıkarılıp mutlak- laştırılmasındadır. Bu mutlaklaştırma, insanlık durumunun temel bir çelişkisinin ürünüdür. Bir yanda, toplumsal bir ihtiyaç, doğayı denetim altına alma ihtiyacı, insan düşüncesinin yapısını ve biçimlerini her zaman koşullandırmış ve böylece öznel aklı öne çıkarmıştır. Ama öte yanda, toplum, kişisel çıkarın öznelliğini aşan ve benliğin özlemle aradığı daha büyük bir şey düşüncesini de tam olarak bastıramamıştır. İki ilkenin birbirinden ayrılması ve bu ayrılık temelinde biçimsel olarak yeniden kurulmalar bile bir zorunluluk ve tarihsel doğruluk ilkesine yaslanmaktadır. Akıl, özeleştirisiyle, iki karşıt akıl kavramının sınırlılıklarını görmeli; çatışkılı bir dünyada felsefi çatışkıyı ideolojik olarak aşmaya çalışan bütün doktrinlerin de açılmasına katkıda bulunduğu bu gediğin gelişimini tahlil etmelidir.

İki kavramın hem ayrı olduğunu hem de birbirine bağlı olduğunu görmek zorundayız. Sağkalma, varlığı sürdürme düşüncesi, öznel aklı çılgınlığa kadar sürükleyen bu ilke, aynı zamanda nesnel aklı aynı sondan koruyacak olan düşüncedir de. Somut gerçekliğe uygulandığında, bunun anlamı şudur: Toplumun nesnel amaçlarının herhangi bir tanımı, ancak öznenin sağkalma amacını, bireysel hayata saygıyı da içeriyorsa gerçekten nesnel sayılabilir.

> Nesnel akıl sistemlerinin doğuşuna yol açan bilinçli ya da bilinçsiz güdü, öznel aklın, kendi sağkalma amacına ilişkin olarak yetersiz kalışının farkedilmesiydi. Bu metafizik sistemlerin, kısmen mitolojik bir biçim içinde dile getirdikleri şudur: Benliğin korunması, sağkalma, ancak birey-üstü bir düzende, toplumsal dayanışma içinde gerçekleşebilir.

Eğer aklı etkileyen bir hastalıktan söz edilecekse, belli bir tarihsel anda ortaya çıkmış bir "inme" gibi değil, uygarlığın başlangıcından beri aklın doğasında varolan bir hastalık olarak anlaşılmalıdır bu. Aklın hastalığı, insanların doğaya egemen olma mücadelesinin içinde doğmuş olmasıdır; ve "iyileşme" de, en son arazların giderilmesine değil, hastalığın bu gerçek kökeninin kavranmasına bağlıdır. Aklın doğru eleştirisi, zorunlu olarak, uygarlığın en dipte kalmış katmanlarını kurcalayacak, onun en eski tarihini araştıracaktır. Aklın insanın kendi içindeki ve dışındaki doğaya boyun eğdirme aracı haline gelişinden beri (yani, başlangıcından beri) doğruyu keşfetme çabaları da hep boşa çıkmıştır. Bunun nedeni de doğayı sadece bir nesne düzeyine düşürmüş olması ve yalnız tanrılarda ve tinde değil, madde ve eşya kavramları gibi nesneleşmelerde de kendi izlerini görememesidir. Bugün, toplama kamplarından görünüşte en zararsız kitle-kültürü olgularına kadar gözlerimizin önünde sürüp giden kolektif çılgınlığın daha ilk nesneleşmede, dünyayı bir av gibi gören ilk insanın hesaplı bakışında tohum halinde bulunduğu söylenebilir. Paranoya, mantıksal bir yapıya sahip kovalanma, avlanma, saldırıya uğrama teorileri kuran bu delilik türü, sadece bir akıl karikatürü değildir: Hedef peşinde koşmaktan ibaret olan her türlü aklın içinde biraz paranoya vardır.

Demek ki aklın hastalığı, günümüzde belirgin hele gelmiş olan sakatlıklarının çok ötesine gitmektedir. Akıl ancak dünyanın hastalığının insanlar tarafından üretildiğini ve yeniden-üretildiğini görerek, bunu anlayarak gerçekleştirebilir kendini, akla uygunluğunu. Böyle bir özeleştiride kendine de sadık kalacaktır akıl: Sadece akla borçlu olduğumuz o doğruluk ilkesini koruyarak ve daha yüksek bir amaç için değil, kendisi için uygulayarak sadık kalacaktır kendine. İnsan kendi aklını anlamadıkça, şimdi kendisini de yok etmek üzere olan çatışmayı yarattığı ve sürdürdüğü o temel süreci anlamadıkça, doğa üzerindeki tahakküm insan üzerindeki tahakküme, insan üzerindeki de doğa üzerindekine dönüşüp duracaktır. Akıl ancak kendi "doğallığını" (yani, hükmetme eğilimini) somut olarak gerçekleştirmekle doğadan fazla bir şey haline gelebilir; paradoks şu ki, doğallığı sağlayacak olan bu eğilim, aynı zamanda onu doğadan yabancılaştırmış olan eğilimdir.

> Yine bu şekilde, barışmanın, uzlaşmanın aracı olmakla, uzlaşmadan daha fazla bir şey olacaktır. Bu çaba içindeki yön değişmeleri, ilerlemeler ve

gerilemeler, felsefenin tanımının da gelişmesini yansıtmaktadır.

Felsefenin kendini eleştirebilmesi, birinci olarak, akıl ile doğa çatışmasının akut bir evreye, yıkımın eşiğine geldiğini varsayar, ikinci olarak da, bu toptan yabancılaşma aşamasında, doğruluk düşüncesine hâlâ ulaşılabileceğini...

İnsanın düşünce ve eylemlerinin son derece gelişmiş endüstriyelizm biçimleri tarafından zincirlenmesi, kitle kültürünün her şeyi kapsayan aygıtının etkisiyle birey düşüncesinin gerilemesi -—bunlar, aklın özgürleşmesinin önkoşullarını oluşturmaktadır. İyilik her zaman kökenindeki baskının izlerini taşır. İnsan onuru düşüncesi de barbarca baskı deneylerinin içinde doğmuştur. Feodalizmin en gaddar evrelerinde, onur kuvvetlinin bir özelliğiydi. İmparatorların ve kralların başları çevresinde haleler vardı. Saygı bekliyor ve görüyorlardı. Saygıda kusur edenler cezalandırılıyor, kralın önünde eğilmeyenler öldürülüyordu. Bugün, kanlı kökeninden kurtulmuş bu birey onuru düşüncesi, insanca bir toplum düzenini tanımlayan kavramlardan biridir.

Yasa, düzen, adalet ve bireysellik kavramlarının da benzer bir evrimi olmuştur. Ortaçağ insanı adaletten kaçmak için prenslerin affına sığınıyor, himayesine giriyordu. Bugün biz adalet için savaşıyoruz; evrenselleşmiş, eşitlik ve bağışlama düşüncelerini de içeren, dönüşmüş bir adalet kavramı bu. Asyalı despotlardan, Firavunlar'dan, Yunan oligarşilerinin yöneticilerinden tüccar prenslere, Rönesans'ın liderlerine ve çağımızın faşist şeflerine kadar, bireyselliğin değerini öne sürenler, başkalarının bireyselliklerini ezmek pahasına kendi bireyselliklerini geliştirme fırsatını bulmuş olanlardır.

Tarihte, düşüncelerin dar gelmeye başlayan giysilerden soyunarak kendilerini doğurmuş olan sistemlere saldırdıkları sık sık görülmüştür. Bunun nedeni, büyük ölçüde, tinin, dilin ve zihnin bütün öbür görünümlerinin evrensel bir iddia taşımasıdır. Her şeyden önce kendi özel çıkarlarını korumaya niyetli egemen gruplar bile dinde, ahlakta ve bilimde evrensel temaları vurgulamak zorundadır. Varolanla ideoloji arasındaki çelişki de böyle ortaya çıkar; her türlü tarihsel gelişmenin kamçısı olan bir çelişkidir bu. Konformizm bu ikisi arasında temelde bir uyum olduğunu varsayar ve küçük bazı pürüzleri de ideolojiye yüklerken, felsefe insanları bu çelişkinin bilincine varmaya yöneltir. Bir yandan, toplumu, o toplumun en yüksek değerler olarak kabul ettiği düşüncelerin ışığında gözden geçirir, yargılar; bir yandan da, bu düşüncelerin gerçekliğin lekelerini, günahlarını

yansıttığını bilir.

Bu değerler ve düşünceler, onları ifade eden sözcüklerden ayrılamaz; ve felsefenin dil konusundaki tutumu da, yukarıda söylendiği gibi, onun en temel, canalıcı boyutlarından biridir. Sözcüklerin değişen içerikleri, tonları ve vurgulan, uygarlığımızın tarihinin kayıtlarıdır. Dil, ezilenlerin özlemlerini ve doğanın acılarını yansıtır; mimetik dürtüye boşalma imkânı verir. Bu dürtünün yıkıcı eyleme değil de dilin evrensel ortamına dönüşmesi, nihilist bir gizilgüç içeren enerjilerin barışmaya, uzlaşmaya çabalaması anlamına gelir. Bu da felsefe ile faşizm arasında temel ve içsel bir çelişki doğurur. Faşizm dili bir iktidar aracı olarak, hem savaşta hem barışta üretimde ve yıkımda kullanılacak bilgiyi biriktirme yolu olarak kullanıyordu. Bastırılmış mimetik eğilimler yeterli dilsel anlatım imkânından yoksun bırakılmıştı ve tüm muhalefeti ezme aracı olarak kullanılıyordu. Felsefe, dilin gerçek mimetik işlevini, doğal eğilimleri yansıtma görevini yerine getirmesine hizmet ederek, insanın korkularını yatıştırmasına yardım eder. Felsefe, duygu ve tutkuları dil aracılığıyla yansıtmak ve böylece yaşantı ve bellek alanına geçirmek açısından sanattan farklı değildir. Kendini tinsel dünyada yansıtma fırsatı verilen doğa, kendi imgesini seyretmekle belli bir dinginlik kazanır. Her türlü kültürün, özellikle de müziğin ve plastik sanatların merkezinde bu süreç yatar. Felsefe, bütün bilgi ve sezgilerimizi, her şeyin doğru ve uygun adıyla anıldığı dilsel bir sistem içinde bütünleştirmeye yönelik bilinçli bir çabadır. Ne var ki, bu adları, birbirinden kopuk, tek tek sözcük ve cümlelerde değil (bu Doğu tarikatlarının izlediği yöntemdir ve bugün de insanların ve nesnelerin vaftiz edilmesiyle ilgili İncil'den alınmış birtakım öykülerde izleri görülmektedir), felsefi doğruluğu geliştirmek için yapılan sürekli teorik çalışmada bulmayı amaçlar.

Adına layık her felsefenin yapısında varolan bu felsefi doğruluk kavramı (adın ve şeyin birbirine uygunluğu), düşüncenin, biçimsel aklın cesaret kırıcı ve sakatlayıcı etkilerini aşmasını değilse bile, bunlara dayanmasını sağlar. Platonizm gibi klasik nesnel akıl sistemleri, amansız bir evren düzenini yücelttikleri ve bu yüzden de mitolojik oldukları için geçersiz görünürler. Ama doğruluğun dil ile gerçeklik arasındaki uygunluk olduğu düşüncesini koruyan da pozitivizm değil, bu sistemlerdir. Bununla birlikte, bu sistemlerin kurucuları, bu uygunluğu ebedi, değişmez sistemlerin içinde gerçekleştirebileceklerini sanıyorlardı ve bu bir yanılgıydı; toplumsal adaletsizlik içinde yaşayanların doğru bir ontoloji kuramayacağını göremiyorlardı. Tarih, buna yönelik bütün girişimlerin yanılsamaya

dayandığını göstermiştir.

Geleneksel felsefenin ana öğesi olan ontoloji, bilimden farklı olarak, şeylerin özünü, tözünü ve biçimini, aklın kendi içinde bulunduğunu sandığı bazı evrensel idelerden çıkarılamaz. Bir şeyin daha soyut niteliklerinin esas olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Ontolojinin bu temel zayıflığını belki de en iyi anlayan filozof, Nietzs- che'dir.

Filozofların öteki saplantısı da daha tehlikesiz değildir; sonla ilki birbirine karıştırma saplantısıdır bu. En son ortaya çıkanı... "en yüksek kavram"ı, yani en genel, en boş olanı, buharlaşmakta olan gerçekliğin en sonuncu puslu görüntüsünü başlangıç olarak başa alır filozoflar. Bu da onların kutsal saygılarını dile getirme tarzlarından başka birşey değildir: En yüksek olan, en alçak olanın içinden doğmuş olamaz, hiçbir yerden doğmuş olamaz, aslında doğmuş olamaz... Böylece o müthiş kavrama, "Tanrı" kavramlarına varırlar. En son, en hafiflemiş, en boş şeyin ilk olduğu, mutlak neden olduğu varsayılır. İnsanlığa bakın ki, örümcek ağı örmekten başka birşey yapmayan bu hasta kafaların hastalıklarını ciddiye almıştır — ve oldukça pahalıya ödemiştir bunu.[8]

Neden mantıksal olarak önce gelene ya da daha genel olana ontolo- jik öncelik verilmiştir? Genellik düzeylerine göre sıralanan kavramlar, doğanın kendi yapısını değil, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü yansıtır. Platon ya da Aristoteles, kavramları mantıksal önceliklerine göre düzenlerken, aslında bunları şeylerin gizli özelliklerinden değil, iktidar ilişkilerinden türetiyorlardı, farkında olmadan. Platon'un "büyük varlık zinciri" ile ilgili düşüncelerinde, Olimpus'un siyasal düzenini ve

8. "The Twilight of the Idols"*, Complete Works of Friedrich Nietzsche,* (der. Oscar Levy) New York 1925, s. 19.

aslında da site'nin toplumsal gerçekliğini görmemek mümkün değildir. Mantıksal olarak önce gelen, bir şeyin özüne, merkezine, zamansal olarak önce gelenden daha yakın sayılamaz; böyle bir önceliği doğanın ya da insanın özüyle bir tutmak, insanları o kaba, ham duruma, iktidar güdüsünün onları gerçek hayatta indirgemeye yöneldiği o ham duruma, basit "varlıklar" düzeyine indirgemek demektir. Ontolojiye karşı temel itirazımız şudur: İnsanın tefekküre dalarak kendinde bulduğu ilkeler, bulmaya çalıştığı kurtarıcı doğrular toplumun ya da evrenin doğruları olamaz, çünkü bunların ikisi de insanın suretinde yaratılmamıştır. Felsefi ontolojinin ideolojikleşmesi kaçınılmazdır, çünkü insanla doğa arasındaki ayrılığı

gizlemeye, bir yalan olduğu her gün yoksulların, çaresizlerin çığlıklarıyla açığa çıkan bir teorik uyumu savunmaya çalışmaktadır.

Uygarlığın adalet, eşitlik, özgürlük gibi büyük idealleri ne kadar çarpıtılmış olursa olsun, doğa, kendine uygulanan eziyete bu kavramlarla karşı çıkmaktadır. Doğanın protestosunun sistemli tutanaklarını sadece bu kavramlarda bulabiliriz. Felsefe bunlara karşı iki yönlü bir tutum almalıdır. Bu düşüncelerin nihai ve sonsuz doğrular olduğu iddiasını reddetmelidir. Herhangi bir metafizik sistem bu tutanakları mutlak ya da ebedi ilkeler olarak sunduğu anda, bunların tarihsel göreceliğini de ele vermiş olur. Felsefe, sonlunun sonsuz düzeyine yükseltilmesine karşı çıkar: Sadece ulus, önder, başarı ya da para gibi kaba siyasal ve ekonomik putların değil, kişilik, mutluluk, güzellik, hatta özgürlük gibi ahlaki ve estetik değerlerin de bağımsız mutlaklar olarak yüceltilmesine karşı çıkar. Temel kültürel kavramlarda bir doğruluk payı olduğu kabul edilmeli ve felsefe bu kavramlarla içinden çıktıkları toplumsal çerçeveyi karşılaştırmalı, ölçmelidir. Felsefe, düşüncelerle gerçeklik arasında açılan uçuruma da karşı çıkar: varolanın somut, tarihsel durumunun karşısına yine varolanın içinden çıkmış kavramsal ilkeleri çıkarır. Bunu yaparken amacı, ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve böylece ikisini de aşmaktır. Felsefeye pozitif niteliğini kazandıran da bu iki negatif işlemdir, bunların karşılıklı etkisidir.

Yadsıma, felsefede çok önemli bir rol oynar. İki uçlu bir yadsımadır bu: Varolan ideolojinin mutlakçı iddialarının yadsınması, aynı zamanda gerçekliğin yüzsüzlüğünün ve utanmazlığının yadsınması. Yadsımaya önemli bir yer veren bir felsefe, kuşkuculukla karıştırılmamalıdır.

Kuşkuculuk, yadsımayı biçimsel ve soyut bir şekilde kullanır. Felsefe ise varolan değerleri ciddiye alır ama bunların, kendi göreceliklerini de ortaya koyan bir teorik bütünün parçaları olmasında diretir. Bugünkü koşullarda özne ile nesnenin, söz ile şeyin bütünleşmesi mümkün olmadığı için, yadsıma ilkesi, sahte mutlakların yıkıntıları arasından göreli doğruları kurtarmaya yöneltmektedir bizi. Kuşkucu ve pozitivist felsefe okulları, genel kavramlarda kurtarmaya değer hiçbir anlam bulmazlar. Ama kendi kısmiliklerini de göremedikleri için, çözümsüz çelişkilere düşerler. Öte yanda, nesnel idealizm ve rasyonalizm, genel kavram ve normların tarihsel köken ve gelişimlerini unutarak, ebedi anlamlarını vurgularlar. İki okul da kendi tezinden aynı ölçüde emindir ve düşünceyi yolun herhangi bir noktasında keyfi olarak durdurmayan bir felsefi teorinin ayrılmaz bir boyutu olan yadsıma yöntemine düşmandır.

Burada, bir yanlış anlamaya karşı bir erken uyarı gereklidir. Felsefi düşüncenin özü ya da pozitif yönü, varolan kültürün negatifiiğinin ya da

göreceliğinin anlaşılmasında kendini gösterir, demiştik. Ama bunun bilinmesi, kendi başına, bu tarihsel durumun aşılması için yeterli değildir. Böyle olabileceğini düşünmek, gerçek felsefeyi tarihin idealist yorumuyla karıştırmak ve diyalektik teorinin canalıcı noktasını, idealle gerçek arasındaki, teori ile pratik arasındaki temel farklılığı gözden kaçırmak olur. Ne kadar derin olursa olsun aklın gerçekleşmeyle idealist biçimde özdeşleştirilmesi (bununla tin ve doğanın barıştırılması amaçlanmaktadır) egoyu yüceltirken, onu dış dünyadan koparark kendi içeriğinden de yoksun bırakır. Nihai kurtuluş için yalnızca içsel bir sürece bel bağlayan felsefeler, sonunda boş ideolojilere dönüşür. Daha önce de söylendiği gibi, Hellenistik çağda katkısız içselliğin yüceltilmesi, toplumun iktidar merkezleri arasında kanlı bir didişmenin sürüp gittiği bir ormana dönüşmesine fırsat vermiş, bu da içsel ilkenin güvenliği için zorunlu olan maddi koşulların tahrip edilmesine yol açmıştır.

Öyleyse, insanın kendini gerçekleştirmesinin tek yolu aktivizm midir, özellikle de siyasal aktivizm? Kolayca ileri süremeyiz bunu. Çağımızda insanları eyleme yönelten yeterince uyarım vardır. Felsefe, en iyi amaç için bile olsa, propagandaya dönüştürülmemelidir. Dünyamızda gereğinden fazla propaganda vardır bugün. Dilin propagandanın ötesinde hiçbir şey söylemediği ve amaçlamadığı varsayılmaktadır artık. Bu kitabın bazı okurları bunun da propagandaya karşı bir propaganda olduğunu ve kitapta geçen bütün sözcüklerin bir ima, bir slogan, ya da bir talimat olduğunu düşünebilirler. Felsefe, komut vermekle ilgilenmez. Günümüzde düşünsel ortam öyle bulanmıştır ki, bir önceki cümlede yer alan düşünceyi bile herhangi bir emre boyun eğmeme yolunda aptalca bir öneri olarak hatta hayatımızı koruyabilecek bir öneri olarak yorumlayanlar çıkabilecektir; daha da ötesi, komutlara karşı bir komut olarak bile görülebilecektir bu. Felsefeden yararlanılması düşünülüyorsa, ilk yapılması gereken bu durumu düzeltmektir. Derin düşünce için gerekli olan yoğunlaşmış enerjiler, aktivist ya da aktivist olmayan programlara uygulanarak vaktinden önce tüketilmemelidir.

Bugün, en parlak düşünürler bile düşünmeyi planlamayla karıştırmaktadırlar. Toplumsal adaletsizlik ve din kılığına bürünmüş ikiyüzlülük karşısında dehşete kapılan bu insanlar, ideolojiyi gerçeklikle birleştirmek, ya da kendi deyimleriyle söylersek, mühendis aklını dine uygulayarak gerçekliği isteklerimize uydurmaya çalışmaktadırlar. Tıpkı August Comte gibi, yeni bir toplumsal itikad yaratmak istemektedirler. "Eğer Amerikan kültürü, onu yaşayan insanların kişiliğinde yaratıcılığını ortaya koyacaksa, halk kitlesinin en derin kişilik ihtiyaçları açısından anlamlı olan, zengin çağrışımlı bazı ortak amaçları keşfet- meli ve kendi yapısı içinde bir yer vermelidir" diyor Robert Lynd ve şöyle devam ediyor:

"Söylemek bile fazla, böyle bir sistemin işleyişi içinde teolojiye, eskatalojiye ve geleneksel Hıristiyanlığın öteki bilinen öğelerine bir yer verilmesi gerekmez. Böyle ortak bağlılıkların içeriğinin ve ifade biçimlerinin araştırılmasına yardım etmek, insani değerleri kendi verilerinin bir parçası olarak gören bir bilim sorumluluğudur. Yardım elini uzatmayan bilim, ortada başka hiçbir şey görünmediği için eskimiş dinsel biçimleri sürdüren insanlarla işbirliği yapıyor demektir."[9]

Lynd'in dine bakışı, sosyal bilime bakışından farksız görünmektedir; sosyal bilim, Lynd'e göre, "yaşama mücadelesi içindeki insanlara hizmet ettiği ölçüde ayakta kalacaktır."[10] Böylece din de pragmatik- leşmektedir.

9. *Knowledge for What,* Princeton 1939, s. 239.

10. A.g.y., s. 177.

Bu tür düşünürler gerçekten ilerici bir düşünce yapısına sahip oldukları halde, sorunun özünü görememektedirler. Yeni toplumsal itikadlar Hıristiyanlığı diriltmeye yönelik hareketlerden bile daha boş, daha sonuçsuzdur. Geleneksel biçimiyle ya da ilerici bir toplumsal inanç olarak din, büyük kitleler tarafından değilse bile kendi yetkili sözcüleri tarafından bir araç olarak görülmektedir. Din, eski statüsünü, bugünün ya da geleceğin insan topluluğuyla, devletle ya da önderle ilgili yeni inançlar yaratmakla kazanamaz. İletmeye çalıştığı doğruluk, pragmatik amaçlan yüzünden zayıf düşmüştür. İnsanlar bir kez dinsel umut ve umutsuzluktan "derin kişilik ihtiyaçları", duygusal olarak zengin ortak duyarlıklar ya da bilimsel olarak sınanmış insani değerler şeklinde söz etmeye başladıklarında, din onlar için anlamsızlaşmış demektir. Hobbes'un dinsel doktrinlerin bir hap gibi yutulması önerisi bile faydasızdır bu durumda. Reçete dili, tavsiye edilen şeyi değersizleştirmekte, öldürmektedir.

Gelecekte barbarlık eğiliminin mi yoksa hümanist eğilimin mi kazanacağına felsefi teori kendi başına karar veremez. Yine de, belli dönemlerde mutlaklaşarak gerçekliğe hükmetmiş ve tarih içinde geri plana atılmış bazı imge ve düşüncelerin (örneğin, burjuva çağına hükmetmiş olan birey düşüncesinin) hakkını vererek felsefe de tarihte, deyim yerindeyse, bir düzeltici rolünü oynayabilir. Böylece geçmişin ideolojik aşamaları da sadece budalalık ve sahtelik olarak görülmekten kurtulur (bu, Fransız Aydınlanma hareketinin ortaçağ düşüncesi hakkında verdiği hükümdür). Eski inançların sosyolojik açıklamaları, bunların felsefi olarak mahkûm edilmesinden farklı olmalıdır. Eski ideolojiler, bu yaklaşıma göre, kendi

ortamlarında sahip oldukları gücü yitirmiş de olsalar, insanlığın bugünkü durumuna ışık tutabilirler. Felsefe, bu işleviyle, insanlığın belleği ve vicdanı olacak ve insanın geleceğinin tımarhanede yöneticilerce düzenlenen "eğlence" saatlerine benzememesini sağlayacaktır.

Bugün, ütopyaya giden yolda en büyük engel, toplumsal iktidar makinesinin ezici ağırlığı ile atomlaşmış kitlelerin güçsüzlüğü arasındaki oransızlıktır. Geri kalan herşey —her yere sinmiş ikiyüzlülük, sahte teorilerle beslenen inanç, spekülatif düşüncenin gerilemesi, iradenin sakatlanması ya da korkunun baskısıyla sonuçsuz faaliyetler içinde dağılıp gitmesi— bu oransızlığın belirtileridir. Eğer felsefe insanların bu hastalıkları tanımasına yardımcı olursa, insanlığa büyük bir hizmette bulunmuş olacaktır. Yadsıma yöntemi, yani insanlığı sakatlayan ve özgürce gelişmesini önleyen herşeyin reddedilmesi, insana inanmaya bağlıdır. Sözüm ona "yapıcı" felsefelerin bu inançtan yoksun olduğu ve bu yüzden de kültürel açmazla hesaplaşamadıkları görülmektedir. Onlara göre, eylem, ebedi yazgımızın gerçekleştirilmesidir. Bilim, doğadaki bilinmeyen karşısında duyduğumuz korkuyu yenmemizi sağlamıştır: Artık kendi ürünümüz olan toplumsal baskıların esiriyiz. Bağımsız davranmaya çağrıldığımızda, düzenlerden, sistemlerden, otoritelerden yardım bekliyoruz. Eğer aydınlanma ve düşünsel ilerlemeden anladığımız insanın uğursuz güçlerle, cinler ve perilerle, değişmez yazgıyla ilgili boş inanlardan kurtulmasıysa, kısaca korkudan kurtulmasıysa, o zaman bugün akıl denilen şeyin yadsınması da aklın yapabileceği en büyük hizmet olur.

Table of Contents

Title page
Akıl Tutulması - Max Horkheimer
İçindekiler
HORKHEİMER VE FRANKFURT OKULU
I -ARAÇLAR VE AMAÇLAR
II -ÇATIŞAN REÇETELER
III -DOĞANIN BAŞKALDIRMASI
IV -BİREYİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ
V -FELSEFE KAVRAMI ÜZERİNE