

Karl Korsch

MARKSİZM VE FELSEFE



DÜŞÜNCE DİZİSİ

Türkçesi: Yılmaz Öner



Karl Korsch
MARKSİZM
VE FELSEFE

belge
yayınları

Türkçesi
Yılmaz ÖNER

BELGE YAYINLARI: 113

Birinci Baskı: Ocak 1991

MARXISMUS UND PHILOSOPHIE (EVA, Frankfurt 1966); **MARXISM AND PHILOSOPHY** (Monthly Review Press, New York 1970) / Baskıya Hazırlayan: Mustafa Küptüşoğlu / Dizgi: YÖN DİZGİ / Baskı: GÜLEN OFSET / Kapak Düzeni: Yusuf Aslan, MAYA / Kapak Baskı: Orhan Ofset / **BELGE-ULUSLARARASI YAYINCILIK TİC. LTD. ŞTİ.** Başmusahip Sokak Talas Han 16/302 Cağaloğlu - İST. / Tel: 511 63 20

MARKSİZM VE FELSEFE

1968 sonrası Marksizmin rönesansı sırasında Karl Korsch'un 20'li ve 30'lu yıllardaki metinleri büyük ilgi ile yeniden okundu. Korsch "Marksizm ve Felsefe" adlı denemesinde marksizmdeki Hegelci unsuru canlandırmağa ve geliştirmeğe çalışmış, devrimde "özel" ya da iradi etkenin rolünü vurgulamıştı. Ve yorumu gerek II. gerekse III. Enternasyonal sözcülerince eleştirilmişti. Korsch, II. Enternasyonal'ın Marksist teoriyi nasıl bir dejenerasyona uğrattığını göstermişti. 30'lu yıllarda ise Korsch, Kautsky ve Lenin'in "mekanik materyalizmini" eleştiri süzgecinden geçirdi. Bu ufuk açıcı kitabı ilgiyle okuyacaksınız.

İÇİNDEKİLER

• ALMANCA BASKIYA ÖNSÖZ	7
• MARKSİZMİN DEVRİM FELSEFESİNDEN PROLETER EYLEMİN BİLİMSEL KURAMINA DOĞRU GETİRİLMESİ YOLUNDA KARL KORSCH'UN YERİ / Erich GERLACH	11
• MARKSİZM VE FELSEFE	32
• KARŞI ELEŞTİRİ	92
• GOTHA PROGRAMI'NIN ELEŞTİRİSİNE GİRİŞ	132
• BİRİNCİ ENTERNASYONAL'IN MARKSİZMİ	153
• SONSÖZ / İNSANIN KENDİNE VE DOĞAYA ANLAM ARAYIŞI: DİYALEKTİK /Yılmaz ÖNER.....	157

E.GERLACH'IN ALMANCA BASKI 'YA ÖNSÖZÜ [1975]

Karl Korsch'un yazılarını yeniden yayıma hazırlıyorsak bunu teorinin geriye dönük bir tarihini sergilemek anlamında değil, tam tersine çağdaş sosyalist tartışmalara getirilen güncel bir katkı olarak anlıyoruz.

Sosyalizm bugün bir bunalım yaşıyor, teoriyi gerçeklikten ayıran derin bir uçurum var ortada. Bu uçurum en azından şu noktada ortaya çıkıyor: Bir teoriden, gerçekliği "nesnel" ve "öznel" bileşenleriyle birlikte öylesine kucaklaması, yani teorik düşüncenin —gerçeklikteki gelişmeyi sonradan dogmatlaştırılmış öğretsel bir yapıyla "bağdaştırmak" yerine— tarihi etkileyecek sosyalist bir hareketi doğrudan başlatabilecek kadar somut biçimde kavraması istendiği zaman!

"Teori ile pratik arasındaki birlik ve bütünlüğü" yeniden kurmak için gereken koşul, yenilenmiş bir teorinin çıkış noktası olarak artık bugün pek çok yönüyle kökünden değişen ilişkilerden (özellikle "neokapitalizm"den, "sosyalist" ülkelerin varlığından, "sömürge ihtilalleri"nden ve de bütün bu süreçlerdeki diyalektik "bütünlük"ten), ama dogmalardan arınmış biçimde yola çıkmasıdır. Ve bu yenilenmiş teorinin, çeşitli ülkelerde —tarihsel gelişmenin sonucu olarak— mevcut değişik türden işçi ya da başkaca devrimci hareketlere yine dogmalardan uzak ve empirik tarzda yaklaşmasıdır, ama geçmişte kalan ya da başka tarihsel koşullara uygun gelen örgütlenme biçimlerini veya örgütleri bir norm olarak kabullenmeksizin... Çeşitli biçimdeki "öznel" kuvvetleri ve "nesnel" koşulların içerdiği olanakları pratiğin her yerinde ve her anında uyumlu bir stratejiyle tam olarak değerlendirmek ancak böyle mümkün olabilir. Davranış ve eylemleri geçmişteki ilişkilerin kuramsal genellemelerine bakarak değil, şimdiki zamandan empirik biçimde yola çıkarak belirleyen böyle non-dogmatik bir görüşü gerçek-

leştirmek gerekli olduğu kadar da güçtür.

Sosyalist düşüncenin hâlâ dışına atamadığı dogmacılık —bu bağlamda "maddesel" çıkarları bir yana bırakırsak— bu görüşün karşısında yer alıyor. O nedenle dogmacı olmayan yeni teori sosyalizmin kuramcı geçmişiyle tartışmayı da içermiş oluyor. Ama Marksizm ve onun geliştirilmiş biçimleri sosyalizme kesin damgasını vurmuş olduğundan böylelikle Marksizmin geçmiş ve gelecekteki rollerine ilişkin sorunlar da ortaya konulmuş bulunuyor. Sosyalist teoriye bugün büyük bir ivedilikle yüklenmiş bulunan sorunlar kırk yıldan beri —her seferinde somut ilişkiler bağlamında geliştirilmiş olup— *Korsch*'ün eserinin merkezinde yer almaktadır. Korsch bugün talep edilen ve "pratik"e yönelik dogma-dışı teoriyi, başka hemen hiç bir sosyalistin beceremeyeceği kadar sistemli ve kapsamlı biçimde hazırlamış bulunmaktadır.

Burada Marx'ın anlayışını mantıklı biçimde sürdürerek bu kez Marksizmi tarihsel maddecilik ve ideoloji eleştirisi düzleminde sorguluyor ki bu da Korsch'un çalışmasına özel bir anlam kazandırmaktadır. O bakımdan Korsch'un en yetkin Marksist kuramcılar arasında yer aldığı Almanya'da lâayık olduğundan çok daha az tanınmış olması insanı şaşırtıyor. Bunun nede-nini, Korsch'u yaratıcılığının en verimli döneminde kendi ortamından koparmış bulunan Hitlerci furyada aramak gerek. Bu durum dogmacı olmayan bir düşünürü özellikle etkileyecekti. Hiç bir ortodoksluğa kapılmayan Korsch'u hiç bir "okul" ya da hiç bir "parti" aygıtı tutup da faşizm-sonrası dönemde çıkarıp "kurtarmaya" kalkışmadı (1). Bunlara belki Korsch'un yazılarına ulaşmanın çok zor olmasını da eklemek lâzım. Özellikle

1. Bunun istisnası Iring Fetscher'in yazılarıdır, özellikle *Marx-Studien*'de 2.dizi (1957) olarak yayınlanan "Proletaryanın Felsefesinden Proleter Dünya Görüşüne" ve ilkin *Parlamenti*'te (1958) yayınlanan "Marksizmin Hegel'le İlişkisi". Korsch'un temel görüşleri burada ayrıntılarıyla sergilenmekte ve Marx-Ortodoksluğuna karşı eleştirel olarak yeniden uygulanmaktadır. Fetscher o zamanlar genellikle sadece "Marksizm ve Felsefe" ile ilgileniyordu. Çalışmaları bu kitabın anlaşılması ve kuram tarihindeki yeri açısından birer katkı oluşturmaktadır. —Korsch'un daha sonraki yazıları konusunda bak. Paul Mattick: Karl Korsch, His Contribution to Revolutionary Marxism (*Controversy*, London, 1962) ve Erich Gerlach: Karl Korsch's Undogmatic Marxism (*International Socialism*, London, 1964) ve Karl Korsch und der Marxismus (*Neu Kritik*, 1963).

Korsch'un göçmenlik döneminde kaleme aldığı ve onu bütünüyle kavramak açısından zorunlu sayılan çalışmalarından Almanya'da hemen kimsenin haberi olmadı. Londra'da 1938'de yayınlanan "Karl Marx"ın büyük bölümü Alman bombalarıyla yok oldu. Ve makalelerinin çoğu Almanya'da bulunamayan dergilerde yayınlandı. Ama son zamanlarda Korsch'a karşı özellikle genç kuşaklarda büyük ilgi uyandı. Bu, işçi hareketi içinde başlayan yeni yönelimler ve ABD ve Almanya gibi ülkelerde Marx'a karşı yeniden uyanan ilgiyle bağlantılıdır. Marksizm bu ülkelerde hemen tamamıyla "bastırılmış" gibi gözüküyordu. Ayrıca Brecht-Araştırmaları'nın Korsch ile Brecht arasındaki dostluk ve sıkı işbirliğini keşfetmiş olmaları da anlamlıdır (2)

Korsch'un Marksist teori açısından önemine, görebildiğimiz kadıyla ayrıntılı olarak ilkin *Iring Fetscher* dikkati çekmiş bulunuyor ve bunu özellikle şu yazılarında yapıyor: "Proletaryanın Felsefesinden Proleter Dünya Görüşüne" (3) ve "Marksizmin Hegel'le İlişkisi" (4). Ancak Fetscher'in esas ilgisi "Marksizm ve Felsefe" yönünde oldu (5).

Korsch'un o zamanki görüş açısı —Lukacs'ın "Tarih ve Sınıf Bilinci"nde (1923) ileri sürdüklerinin bağlamında— bu eserde sergileniyor. Ve bu görüşler "Marx-ortodoksluğu"na ve "Sovyet Marksizmi"ne karşı eleştirel biçimde uygulanıyor. "Marx-

2. Bu konuda W.Rasch'ın olağanüstü makalesine bakın: "Brecht'in Marksist Öğretmeni" (*Merkur*, 1963) ve "Alternative" (1965) dergisinin Korsch ve Brecht'e ayırdığı sayısı. —Korsch ile Brecht arasındaki bağlamı kavramak yalnız Brecht araştırmaları için değil, aynı zamanda sosyalist teori açısından da önem taşıyor. Brecht Tiyatrosu, Korsch'un temel kavramlarını, örneğin onun "Marksizm ve Felsefe"de ileri sürdüğü bir kavramı, derinlemesine anlama olanağı sağlıyor, ki bu, sınıflı toplumun "zihinsel üstyapısı"na karşı üstyapı kategorileri içinde mücadele vermesi gereken ve "devrimci pratik"in gerekli bölümünü oluşturan "zihinsel eylem" anlamındaki kavramdır.

3. Bkz. "Marxismusstudien", 2.Dizi, 1957.

4. İlkin "Das Parlament" (1958)teki yazı.

5. Korsch'un sonraki çalışmalarını Paul Mattick incelemektedir: Karl Korsch (*Controversy*, London 1962) ve E. Gerlach'ın *Neue Kritik* (1963) ve *International Socialism* (1964)deki yazıları. Ayrıca P. V. Oertzen: *1918/19 Kasım İhtilâlinde Fabrika Şuraları* (1963), Korsch'un I. Dünya Savaşı sonrasında şuralar hareketindeki rolüyle ilgilidir.

ortodoksluğu"nu eleştirmesi yüzünden Korsch'un kitabına (ve Lukacs'a) karşı yöneltilen acımasız polemik de bu kitapta ayrıntılarıyla ele alınıyor (6).

6. Özellikle bak I. Fetscher: *Marksizmin Hegel'le İlişkisi*, s. 257. — Marx-Ortodoksluğu'na yönelik Korsch eleştirisinin Lukacs eleştirisiyle ilişkisine aşağıda değinmiyeceğiz (E. Gerlach). Ancak Lukacs'ı o zamanki görüşlerini yeniden gözden geçirmeye iten itirazların Korsch'la pek ilgili olmadığını belirtelim. bak Lukacs'ın Fetscher'e mektubu (I. Fetscher, *Der Marxismus*, s. 221)

MARKSİZMİN DEVRİM FELSEFESİNDEN PROLETER EYLEMİN BİLİMSEL KURAMINA DOĞRU GELİŞTİRİLMESİ YOLUNDA KARL KORSCH'UN YERİ

ERİCH GERLACH

Korsch'un ilkin İngiltere'de 1912-14 yıllarında kaleme aldığı çalışmalarında onun daha ilerdeki görüşleri bir çekirdek halinde yer alıyor: İşçi hareketinin bütün ortaya çıkış biçimleriyle ilinti kuran, dogmalar-dışı ve ampirik düşünüş tarzı, düşüncelerin oynadığı aktif rolün vurgulanışı, kurumsallaşmanın önemi ve sosyalizmin insancıl açıdan savunusu.

Alman sosyalist literatürü açısından alışılmadık bir karakter taşıyan bir makalesinde (1) Korsch, daha 1912'de "Marx ortodoksluğu" denen sistemin çatlak, çapaklı ve kırılğan yapısını büyük bir saydamlıkla göstermektedir: Sosyalist öğretinin yapısında "pratik görüş açısından" bir "gedik" vardır. Sosyalizm kapitalist üretim tarzının kaldırılması olarak alındığında sadece "neatif" bir anlam taşıırken, "pozitif" yönüyle boş bir formül" olarak belirmektedir. Buna karşılık Korsch Fabian Topluluğu'na ve sendikalizme gönderme yaparak Marksizme burada "iradeyi yönlendirme" momentinin eklendiğini söylüyor. Eğer sosyalizm "insanlık idealini geliştirecekse" Fabian Topluluğu sosyalizm yolunda "herkesin eğitilmesini" gerekli saymaktadır. Ve Fabian Topluluğu, "sanayiye kontrol etme" sorununu bilimsel olarak araştırmak suretiyle "sosyalizmi pozitif olarak kuracak bir formül" (2) geliştirebilir. Bunun yanında, Korsch, sendikalizmi tam proleteryaaya özgü bir sosyalizm anlayışı olarak niteliyor.

1. Die sozialistische Formel für die Organisation der Volkswirtschaft, bak *Die Tat*, 1912.

2. Fabian Society, bak *Die Tat*, 1912.

Üretim sürecindeki pratik deneyimlerle bağıntılı olarak kendi sınıfsal hedefleri için mücadele veren bilinçli işçilerin düşünüşü daima sendikalisttir, diyor. 1950 sonrası yaptığı bir açıklamada Korsch, bu kanıya daha I. Dünya Savaşı öncesinde varmış olduğunu söylüyor. Sendikalistlerin "ekonomik" eylemini hiç onaylamadığı halde, sendikalizmi sosyalist kuram ve pratik alanında temel öge kabul ediyordu. Bu hareket noktası, bir kaç yıl sonra —1917-18 devrimci olaylarından etkilenerек— Marksizme yöneldiğinde, onun Marx-anlayışındaki özgül noktayı oluşturdu. Kısacası bu, tarihsel dünyaya Marx paralelinde materyalist ve diyalektik bakışın içinde yer alan öznel ve eylemci momenti ön plana çıkartmak demektir.

Pratiği, reel ilişkileri tartışan yüksek bilimsel kuramlar düzeyine oturma çabaları, yani "sosyalleştirme" yazıları (3) Korsch'un sosyalist kuramlara ilk sistematik katkısı sayılır. İşçilerin şuralar hareketinde ifadesini bulan kendiliğindenci eylemini, sendikalist özyönetimle ve sosyalist toplumsal eleştirme ve planlamayla bağdaştıran Korsch, sosyalizmin yanyana, ama birbirinden kopuk duran öğelerini bir araya getirmekte, yani gerek hedefi, gerekse hedefe yönelik "pratiği" kapsayan bir ve aynı anlayış altında toplanmaktadır ki bu anlayış, onu "doğrudan" ve "sanayici" demokrasinin en parlak kuramcılarının biri düzeyine yükseltiyor (4). Korsch'u, şuralar sisteminin ütöpişter gibi en kusursuz modelini, örneğin "küçük çaplı kastlardan oluşan bir sistemi" tasarlayıp duran kuramcılar arasına koyamayız. O işçi şurasında işçilerin özerk davranışlarının ifadesini görüyordu. Bu davranış, mevcut tarihsel duruma özgü örgütsel biçimin "pratikte" ulaştığı ve aldığı biçimdi. (5). O, 1919'da sosyalleştirme programı derken Marksizmin "uygulanması"nı anlamaktadır. Teoriden pratiğe geçişi işçi hareketi böyle ger-

3. Was ist Sozialisierung? (1919) ve Das Sozialistische und syndikalistische Sozialisierungsprogramm, bak *Der Sozialist*, 1919.

4. "Üreticiler ve işçi sınıfının çıkarlarına uygun düşecek her sosyalleştirme hangi şekle bürünürse bürünsün şu gereği yerine getirmek zorundadır: İşçilerin yönetime kendi meselelerini yönetircesine katılması ve dolayısıyla toplum tarafından verilen üretim görevini yerine getirecek tarzda birlikte çalışmaları," bak *Sozialisierung und Arbeiterbewegung* (Özgür Almanya Yayınları) Hannover 1919.

5. bak Revolutionäre Kommune (*Die Aktion*, 1929 ve 1932) ve *Arbeitsrecht für Betriebsräte*, 1922.

çekleştirmeliydi. Ama 1918/19 devrim hareketinin olumsuz gidişi, güçlü sosyalist işçi hareketinin, Marksizm'den yana olmasına rağmen, Marksizmin kendisine yüklediği ve kendisinin de "kuramsal" olarak kabul ettiği tarihsel rolü üstlenecek durumda olmadığını gösteriyordu.

Korsch'un getirdiği sorunsal işte bu tespitten kaynaklanıyor ve onun tüm eseri boyunca bir kılavuz ipliği gibi uzanıp gidiyor. İşçi hareketinin uğradığı başarısızlığın nedenini o, "özel bilinç" in "nesnel" tarihsel durumun gerektirdiği anlayışın gerisinde kalmasında görüyordu. 1918'de sosyalizme geçiş yolunda hiç bir engel yoktu, ama fırsatlar kullanılamamıştı, "çünkü kullanılabilmesi için gereken sosyal psikolojik koşullar hepten eksikti. Büyük çoğunluğun sosyalist bir ekonomik sistemin gerçekleşebileceğine inancı kesin değildi. Bu inanç, atılacak ilk adımların niteliği konusunda hiç bir zaman saydam bilgilerle donatılmış sayılamazdı". Kısacası başarısızlığın nedeni, her şeyden önce Marksizmin "bilimsel bir bilgi sistemine doğru geçirdiği biçim değişikliğinin sınıf mücadelesiyle kuracağı doğru bir takım bağlardan yoksun oluşuydu." Marx'ın diyalektik bakış açısını, yani gerçekliği "kavramak" ile "değiştirmek" nin devrimci bir pratik sırasında birbirine denk düştüğü görüşünü II. Enternasyonal'de hiç bir Marksist kavrayamamıştı (6). O nedenle ki, "Bilinç" in (Bewusstsein) ve Varlığın (Sein) tarihsel süreç içindeki ilişkisini aydınlığa kavuşturmak —ve bunu Marksizm doğrultusunda yapabilmek— işçi hareketinin ilerleyişi açısından en önemli görevdi! Sınıf mücadelesinin 1920 başlarındaki "pratik" düzleminde bunun anlamı şuydu: Marx'ın öğretisini "aktivist" biçimiyle yeniden üretmek ve bunu, öğretiyi yayarak işçilerin "özel" bilincini "nesnel" durumun düzeyine yükseltmek amacıyla yapmak. İşte bu girişime Korsch yazdığı bir dizi çalışmalarla (7) ve "pratik siyasal" faaliyetiyle önyak

6. Korsch, Grundsatzliches über Sozialisierung (bak *Die Tat*, 1920) başlıklı makalede 1918 devrimci hareketinin ayrıntılı eleştirisini yapıyor.

7. bak *Die Quintessenz des Marxismus, Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* ve Marx'ın Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei yazısına giriş (hepsi 1922 tarihli. Ayrıca *Die Marxsche Dialektik (Inprekor, 1923)* ve *Über materialistische Dialektik (Die Internationale, 1924)*. Bu son iki yazı ile "Kernpunkte..." burada Marksizm ve Felsefe adlı kitapta yer alıyor.

oldu. Bu çabalar çerçevesinde yer alan ve önemli olduğu kadar, Korsch'a uluslararası düzeyde bir kuramcı niteliğini kazandıran yazıları "Marksizm ve Felsefe"dir. Marx'ın tarihsel ve diyalektik yöntemi Marksizmin tarihinde ilk kez burada Marksizmin kendisine uygulanıyor. Bu eserdeki konuları şöyle sıralıyabiliriz:

1) Marx'ın aslında öznel olan devrimci kavramının sadece nesnelci bir gelişim kuramına doğru geriye düşüp yok olması veya gerilemesine yol açan gerçekçi (reel) tarihsel nedenler.

2) Bu "biçimsel yapı dönüşümün"ün üst yapı kategorileri içinde düşünce tarihi açısından analizi ki Marksizmin felsefeyle ilişkisi burada somut bir "aracı" rolünü oynuyor ve ilişkinin anlamı böylece sergileniyor. Korsch, Marksizmin felsefi içeriğini kavrayamamanın onu törpüleme veya yavanlaştırmanın aracı haline geldiğini gösteriyor.

Böylesine değişikliğe uğratılmış bir Marksizm açısından bakılınca teori ile pratik arasındaki gerçek bağlamı görmenin de olanağı kalmıyor. İşte Marksizmin felsefeyle gerçek ilişkilerini berraklaştırmaya bunun için gerek var, yani "sahteleştirilmemiş veya saptırılmamış" Marksizmi yeniden kurmak için!

3) Marx'ın öğretisinin yeniden inşası ve Marx'ın "düşünce dünyası"nın oynadığı, ama Marx'ın çömezlerinin anlayamadığı rolün vurgulanması.

Marx'ı anlamaktaki büyük önemi açısından, eser klasik Alman felsefesine, özellikle Hegel'e başvuruda bulunuyor. Dünya tarihi, Hegel felsefesinde dünyanın "içindeki hazır" (immanent) mantığın gerçekleşmesi anlamına geliyor. Bu gerçekleşme "fikir" (Idee) ile bu fikrin kendisiyle bağdaşmayan "belirleme biçimleri" arasında kendini durmadan yeniden üreten "çelişki"nin koşulladığı düzenli bir gelişme süreci içinde oluyor. Bu açıdan yola çıkan düşünme yöntemi eleştiren ve devrimci bir yöntemdir; "pozitivistler" gibi doğruyu ve hakikati doğrudan verilenlerin dünyasında buluyor değildir. Tam tersine bunu —gerçekliği daha derinden kavramaya yönelik spekülasyonları kullanarak— kavramın kendisinde arayıp bulur; çünkü "kavram" varlığın (sein) doğasındaki nesnel olanakları ifade etmektedir.

Eğer "varlık" kendi "kavramı" ile özdeş değilse, henüz "hakiki varlık" değildir. İşte felsefe de böylece "siyasal", yani "pratik"e dönük bir çehre kazanıyor. Hegel'in radikal öğrencileri felsefeden bunu anladılar ve felsefeyi, böylece "kendisi ile çakı-

şan" (Wahre) gerçeklik (Wirklichkeit) şeklinde, geri kalmış Alman sosyal ilişkilerinin karşısına oturtular. Çünkü felsefe burjuvazinin devrimci hareketiydi ve ifadesini "düşünce biçimi" olarak buluyordu.

Burjuva sınıfı geçen yüzyılın kırklı yıllarında devrimciliğini yitirince bu düşünce tarzı terk edildi. Burjuvazinin devrimci eğilimi ve yöntemleri, bu kez Marx ve Engels'in, yine burjuva toplumunun bağrından çıkan işçi sınıfının çabalarında ifadesini bulan bilimsel sosyalizmi çerçevesinde sürdürüldü. Ama "fikrin veya düşüncenin kendinden kaynaklanan diyalektik hareketi" yerine Marx ve Engels, tarihin —üretici güçlerin gelişmesinden ve bu güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerle koşullanan— gerçek hareketini koydular. Onlar kendi öğretilerini artık felsefe olarak görmüyor, sadece maddeci bir bilim olarak anlıyorlardı. Bu bilime kendi "özgül biçimi"ni ancak Hegel'den aldıkları idealist diyalektikle verdiler. Bu özgül biçim ne mekanikçi ya da doğa bilimci (materyalist) bir materyalizmden ne de *pozitivizimden* kaynaklanıyordu. "Fikir" bu sürecin dışına çıkarılmadı. "Toplumsallaşmış" insanın, tarihsel süreçte reel "nesne olan öznenin" düşüncesi olarak fikir, şimdi gerçekliğin "nesnelleşmiş" parçası olarak "materyalist" bir kılığa bürünmektedir. O bakımdan üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki "çelişki" de aynı zamanda "nesnelleşmiş olarak" belli bir biçimde ortaya çıkıyor ki bu biçim, toplumun ekonomik yapısıyla koşullanmış antagonist sınıfların birbiriyle çelişen düşünce tarzlarında ve sınıf mücadelesinde beliriyor. İdealist diyalektiğin, gerçeklik ile kavram arasında sadece saptamakla yetindiği "çelişki" bu kez düşünen öznenin bu kendi çelişkisinin toplumsal temeline karşı yönelttiği "faaliyet" ile artık gerçeklik düzeyinde yok edilebilir. Proleterya denen tarihsel bir öznenin *düşüncesi ile eylemin* birbiriyle muhtemel çakışma ya da özdeşleşmesi Marx diyalektiğinin özüdür ve bu diyalektiği devrimci ve aktivist (eylemci) bir yöntem haline getirir. Proleterya kapitalizmde, daha ileri bir toplum doğrultusunda nesnel olarak mevcut olanakları tanıdığı ve bu olanakları, kendi öznel eylemiyle gerçeklik haline getirdiğinde, "klasik Alman felsefesinin mirascısı ve icracısı" olmuş olacaktır.

Korsch şunu gösteriyor: "Bilinç diyalektiğinden, doğanın ve toplumun materyalist diyalektiğine geçişin" özünü (Engels) "Marksistlerin çoğu" anlayamadı. Felsefeyi red etmekle Marx ve Engels, onu —çömezlerinin sandıkları gibi— içi boş bir dü-

sünceymiş gibi kenara itmediler. Tam tersine onların bu reddiye ile yaptıkları şey, "felsefenin eleştirel" bakış açısından proletaryanın "pratik-eleştirel" bakış açısına yönelmektir, ama bu eninde sonunda "felsefenin iptali" anlamına gelecekti. Ancak buradaki amaç bu felsefenin yerine diyalektik- olmayan ve soyut bir pozitif bilim sistemi koymak değildi. (8)

Öte yandan Marx bilinci hiç bir zaman salt-yansıma veya gerçekliğin yansıması olarak görmüyor. Diyalektik Materyalizm açısından aslında "Bilinç ile Gerçekliğin çakışması" önem taşıyor. Örneğin, kapitalist çağın materyalist üretim ilişkileri, ancak bunların... bu çağın bilincine yansıdıkları bilinç biçimleriyle çakışırlar ve bu bilinç biçimleri olmadan gerçeklik kazanamazlar. (9). Toplumdaki ekonomik tabana yönelik hareket nedeniyle "zihnin ideolojik alanda meydana getirdiği hareket" füzuli olmaktan kurtuluyor. Buna göre, felsefenin (bu arada tüm burjuva bilimi ve ideolojilerininin toptan) "iptalini" Marx'da olduğu gibi, toplumsal mücadelenin bütün bir çağı kapladığı bir süreç olarak anlamak gerekiyor. Ama felsefe, bu süreç boyunca gerçekliğin, ekonomik ilişkiler gibi, gerçek bir parçası olmaya devam edecek (10)

Bütün bilinç biçimleri "kendi özgül tarzlarınca burjuva toplumunun bütününe oluşturuyor... Hepsi bu toplumun ekonomik yapısına tekabül eden zihin yapısını meydana getiriyorlar. Toplumun hukuksal ve siyasal üstyapısı da aynı şekilde bu ekonomik yapı üzerine kuruluyor" (11).

Buradan Korsch şu sonucu çıkanyor:

Proletarya kendini "ekonomik" ve "siyasal" eylemlerle sınırlayamaz. Proleteryanın "felsefi" eylemini de içeren "zihinsel" eylemiyle aynı zamanda burjuva bilinç biçimlerine karşı da mücadele vermesi gerekir. "Bu biçimler, şimdiye kadarki toplumun pratik olarak tümüyle altüst oluşu paralelinde ancak o zaman, hatta kuram düzeyinde bile aşıp geçilebilir ve iptal o-

8. bak aşağıda *Marksizm ve Felsefe*, Dipnotlar 43-45.

9. bak a.g.e. Dipnot 69 bağlamında.

10. *Materyalist Tarih Anlayışı* (Korsch'un 1924-32 arası çalışmaları)'ndaki ana teze uygun olarak felsefe gerçekliğin ekonominin daha az "etkin" bir ögesidir.

11. bak "Marksizm ve Felsefe"nin son sayfaları.

lurlar" (12). İşte proleteryanın görüş ve yöntemlerinin birleşimi olarak Marksizm bile o zamana kadar taşıdığı "felsefi karakteri" korumadan edemez. İşte meselenin bu hâlâ felsefi olan yönünü anlamamanın, gerek reel gerekse kuramsal tarih açısından olağanüstü önemi var. Marksizmin "öznel" ve "eylemsel" yanı Marksizmin içinden felsefe ile birlikte atılmış bulunuyor. Bilinç de bu arada, tek başına bir "gerçeklik" sanılan maddesel yaşama sürecinin bağımsız olmayan bir yansıması haline indirgenmiş oluyor. "Gerçeklik" olarak kabul edilen "zihin dünyası"nın toplumsal gerçekliğin bütünüyle olan diyalektik ilişkisini kavramak olanaksız hale gelmiştir.

Korsch'un önce sadece fikirlerin tarihselliğinden çıkarsadığı bu gelişmenin gerçek temeli, gerçi burjuvazinin Hegel felsefesine *sırt çevirmesi paralelinde yer alıyor*; ama bu temel, aslında II. Enternasyonalin parladığı dönemde onun devrimcilikle ilgisi olmayan karakterinde yauyor. İncelediği soruna bağlı olarak Korsch Marksizmi üç gelişme safhasına ayırıyor. Tarih sahnesine çıktığı 1840'lı yıllardaki yapısal biçimiyle Marksizm, "canlı bir bütün olarak kavranan ve eyleme giren sosyal devrimin" (13) felsefi düşüncelerle —felsefeyi red etmesine rağmen— tıka basa beslenmiş bir teorisiydi ve bu, onun devrimci genç işçi hareketiyle ilişkilerinden kaynaklanıyordu. Hızlı ekonomik gelişmenin bundan sonraki evresinde Korsch, bu biçimi korumanın artık mümkün olmadığını belirtiyor. Hatta Marx ve Engels bile, pratiği vurgulamaktan çok bilimsel kuram çalışmalarına ağırlık vermişlerdi, ama onların sistemi sosyal devrimin kapsamlı bir teorisi olarak kaldı. Marx'ın epigonları, onun öğretisini mekanikçi bir gelişim kuramı haline getirdiler ki, bu mekanikçi kuram revizyonistlerin eleştirel savunmalarında, Marx-ortodoksluğu" halini aldı, dogmalaştırıldı.

20. yüzyılın başından beri yeniden güçlenen devrimci hareket Marksizmin üçüncü safhasını başlatmış bulunuyor. Bu safha Marksizmin baştaki ilk şekliyle bağlantı kurarken, onun başlıca temsilcileri de bu safhayı Marksizmin "yeniden inşası" olarak anlıyorlar. Marksizmin felsefi yanına yeniden ağırlık veren kendi girişimini de Korsch bu safhanın içinde görüyor.

İşte Marksizmin "felsefi yanını" vurgulamasından ötürüdür

12. *Marksizm ve Felsefe*, son sayfa

13. *Marksizm ve Felsefe*, Dipnot 31 bağlamında.

ki Korsch'un bu eseri —yani Marksizm ve Felsefe— Marksizmin yeni baştan Hegel felsefesine doğru yönlendirilmesi olarak yorumlandı. Habermas (14) derinlere uzanan Marx analizinde şöyle yazıyor: "Marksizmin felsefi öğelerini Korsch, bunları daha çok Hegelcileştirme pahasına kurtardı." Buna karşılık biz şunu vurgulamak istiyoruz: "Korsch'un, Marksizmin felsefi yanını yeniden inşası veya yeniden-üretmesi eninde sonunda felsefi bir çerçevede değil, ampirik-bilimsel bir çerçevede gerçekleştirilmiştir. "Zihinsel dünya", pozitivizme boğulmamış bir deneyime açıldığı şekliyle, tüm mantıksal sonuçları açısından nesnel bir gerçeklik olarak ele alınmalıdır. Korsch'un attığı yeni adımlar, özellikle sonradan geliştirdiği Hegel analizi de bunu kanıtlıyor. Marksizmin, "Marksizmin ve Felsefe" de girilen yeniden inşa ediliş tarzını "pratik" uygulamaların "deneysel olarak" yeniden sınanması ve eleştirel bir Marx analizinin başlangıcı olarak görmek, Korsch'un düşüncesine daha yakın düşüyor.

Burada Marksizmin tarihsel düzeyde özgül yapısal biçimi, tarihsel düzeyde özgül (yani devrimci) bir durumla bağlantısı oranında yeniden inşa ediliyor. Marksizmin, Marx-yorumlu bir kapitalizm çağını kapayan büyük bunalımı içinde, Marksizmin proletaryanın eyleme dönüşmüş bilinci haline gelmeyişi, bizi, "Marksizm ve Felsefe"de savunulan tarihsel ve eleştirel açılardan muhakkak ki değişik bir Marksizm anlayışını ele almaya götürecektir.

1923'deki devrimci partinin pratiği Korsch açısından Marksizmin kuramsal olarak "yeniden inşasının" doğrudan sonuçları idi. Rosa Luxemburg'un öğrencilerinin abartarak savundukları "kendiliğindenlik"e (spontanlık) karşı Korsch o zamanlar Lenin'in görüşünü destekliyordu. Devrim gündemde ise, "parti de sınıfsal duruma uygun bir düşüncenin gözle görülür yapısal biçimi" olacaktı. "İnsanın siyasal eylem ve pratiğini" Lenin de böyle pratiğe özgü nesnel gerçeklik içindeki bir eylem olarak anlıyordu. (15).

Ama Korsch bir parti aygıtının egemen olmasını hiçbir zaman haklı görmüyordu. Parti, onun için, işçi şûralarının "doğrudan" demokrasisini gerçekleştirme yolunda bir araç olmaktan

14. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 1963, S.330.

15.bak Lenin und die Komintern (*Die Internationale*, 1924)

öteye gidemezdi. Devrim dalgasının tavsamasıyla birlikte anlaşıldı ki, Avrupadaki *Sol-Marksizmin* şûralar demokrasisine özgü fikirleri Bolşevik parti görüşüyle bağdaşamazdı. Ayrıca Rusya'da devrim-sonrası devletin düştüğü özgül zorunluluklar da ön plana geçiyordu. Orada olan şeyler, Korsch açısından, yanlış bir sosyalist politika değil, Batı-Avrupa işçi hareketiyle ortak bir çizgiye getirilmesi olanaksız tarihsel bir takım gelişmelerin ifadesiydi. O bakımdan 1917 Rus İhtilalinden yana olduğunu inkâr etmese bile Korsch Batı Avrupa sosyalizminin sovyetlerle kurduğu sıkı bağları sürdüremeyeceği sonucuna vardı. "Kararlı solcular"ın önderlerinden biri olarak 1926'da Alman Komünist Partisi'nden (KPD) atıldı. Görüşlerini, kendi yayınladığı ve Reichstag'tan, tam aldığı ödenekleriyle finanse edilen "Komünist Politika"da savunmaya (1926/27) başladı. Nedir ki Moskova'dan bağımsız bir Marksist parti yaratma çabaları başarısız kalacaktı. (16)Kırklı yılların sonunda anlaşıldı ki, *aktivist* (eylemci) Marksizmi işçi sınıfı içinde yalnızca bir azınlık, o da ancak kısa bir süre için kabul ediyordu. Korsch, kendini tıpkı 1850'de Marx ve Engels'in karşılaştıkları, yani bir devrimin bastırılıp kapitalizmin yeni bir turmanış evresine girdiği koşullarda görüyordu.

Korsch şimdi Marx ve Engels'in çabalarının bu ikinci safhasında, yani onların öğretilerini —pratikteki o doğrudan bağlar içinde olmaksızın— genelde daha çok eleştirel bir kuram ve bilim olarak geliştirmeyi sürdürdükleri safhada yerini alacaktı, çünkü onun sorunsalları artık tarihsel koşullarla birlikte değişmişti.

Gelişmekte olan kapitalizmi derinlemesine analizlemek ve bunu, proleteryanın hak ve eşitlik hareketini sürdürebileceği nesnel koşulları aydınlatma amacıyla yapmak Marx için ön planda geliyordu. Oysa Korsch için birincil konu, doğru dürüst bilgilendirme ve davranmanın yoluna set çeken "Marksist" ideolojilerdi ve çalışmalarının ilerdeki seyri içinde, Marksist sistemdeki ideolojileri veya bu arada sistemin ideoloji halinde taşlaşmış

16. Korsch, USPD (Bağımsız Alman Sosyalist Partisi)'nin KPD ile birleşmesine daha baştan beri karşıydı. Bunun nedeni, özellikle partinin yanibaşnıda konspiratif bir örgütsel aygıtın kurulmasını Moskova'nın "21. maddeyle" talep etmesiydi. O bunu parti demokrasisini çökertici bir tahrik olarak görüyordu. Bak "Revolution for what?" (*Living Marxism*, 1941)

bölümlerini irdelemek istiyordu. O nedenledir ki bu çizgi en başta yöntemin teoriye ve teori ile gerçeklik arası bağlamalara uygulanması doğrultusunda gelişti. (17). Ama bunun yanında, bastırmakta olan "pratık" bir görev de vardı: Yeni bir toplumsal fenomen olarak teori açısından önemli sonuçlar doğuran "devletçi" karşı-devrimi püskürtmek.

Korsch, kapitalizmin I. Dünya Savaşından sonra uğradığı derin sarsıntıyı izleyen karşı-devrimin, geçmişteki klasik karşı-devrimlerden farklı bir nitelik taşıdığını açıkça görüyordu. Bu, bağımsız her işçi hareketinin ulusal ve uluslararası düzlemde boynunu uzun bir süre için sakat bırakacak "önleyici" bir karşı-devrimdi ve bunun siyasal biçimi "totaliter" rejimdi, ekonomik tabanda ise "tekelci sermayenin devletçi tekel sermayesine dönüşümüydü" (18).

Emperyalist totalitarizm Korsch açısından (İkinci Dünya Savaşından sonra da) çağımızın belli bir karakteristiğidir. (19). Kapitalizmin yapısındaki yeni eğilimlerle *Faşizm* de tam bir bağdaşma içindedir. "Faşist devlet modern bir devlettir", "sınıflı devletin sınıflı devlet biçiminde (yeniden, Y.Ö) üretilmesidir." (20). Rusya'daki gelişim Korsch için uluslararası düzlemdeki *bu karşı-devrimin bir parçasıdır*. Eğer Sovyetler Birliğinde, Marksistlerin Fransız İhtilaline benziyor diye bekledikleri "termidor" olmadıysa, bunun nedeni, burjuva egemenliğinin "klasik biçimi"nin artık dünya ölçülerinde köhnemiş kolmasından kaynaklanıyor. Restorasyon, Rusya'da yeni, yani

17. Korsch 22.3.1930 tarihli bir metubunda, "Varlık (-olgusu) (Sein) ve Bilinç (-olgusu) (Bewusstsein)" konusunda materyalist tarih açısından kapsamlı bir kitap hazırlamakta olduğunu yazıyor. "Burada sanıyorum senin şu problemini çözebileceğim: Bilinci, öteki toplumsal gerçeklikler bağlamında toplumsal bir gerçeklik olarak ele aldığımızda, "doğru" ve "sahte" bilinçten ve de bir ideolojiden, üstelik biçim ve içerik mistiğini veya "ebedi değerler" metafiziğini karıştırmadan, nasıl söz edilebilir problemini..."

18. bak State and Counterrevolution (Modern Quarterly, 1930).

19. O zamanlar eğilim halinde görülebilen ve ulusal bağımsızlık hareketlerinin sonuçları karşısında yer alan "yeni-sömürgeci" karşı-devrimleri de Korsch Filipinler örneği bağlamında ana çizgileriyle sergilemektedir. bak "Indaependence comes to the Philippines" (1947), Yeni Baskı, "Alternative", 1965

20. bak Thesen zur Kritik des faschistischen Staatsbegriff (Der Gegner, 1932)

totalitarizmin gençleştirdiği bir biçimde gerçekleştirildi (21).

Bu analizi elbette bunun karşı-devrimi pratikte siyasal sonuçlarıyla etkilemek istediği tarihsel bağlam içinde kavramak gerekiyor. Karşı-devrimlerin Korsch tarafından betimlenen ilk safhasını bir ikincisi izliyor ve bu safhada, *kapitalizmin siyasal güçlenişi* ileriye doğru yeni bir gelişme doğrultusunda sürüyor. Korsch bu safhanın analizini daha fazla geliştiremedi. Ama görünüşe bakılırsa bu safha onun analizine ters düşüyor. Çünkü bu güçlenişin veya yeniden yükselişin temeli hiç değişmiyor, bu temel yine devlet olanaklarının ekonomide ve toplumda onun gösterdiği biçimde yaygınlaşması olarak sürüp gidiyor. Bu olanakların kullanılışı gerçi değişik koşullarda; ama daha az barbarca oluyor. Tarihsel maddeci eleştiriden ayrıca Sovyetler Birliğindeki ilişkilerde meydana gelecek değişiklikleri hesaba katması da istenmektedir.

Korsch'un eleştirel makaleleri ise ilkin "Marksizm ve Felsefe"de başlatılan çalışmayı sürdürüyor. Kautskyanizm'i inceleyen kesin hükümlü bir makalesinde, Alman Marx-ortodoksluğunun beyni sayılan Kautsky, son aşamasında yöntem olarak hepten *natüralist bir materyalizme* ve içerik olarak *erken-liberal burjuvazinin konumuna* düşmüş olarak sergileniyor (22).

Korsch bu çerçevede ilerleyerek tarihsel materyalist bir *ideoloji kuramı* geliştiriyor ve bunu, sonradan Marx'a uyguluyor ve kendi görüşleri ile "pragmatizm" arasına sınır çekiyor: Marksizm'in, *II. Enternasyonal* partilerince ve onların diyalektik-dışı sahte devrimci gelişme kuramlarına özgü güdük biçimde kavranması ilkin olağanüstü pozitivist bir işlev gördü deniyor. Marksizm, ilk baştaki yapısal biçimiyle, 1860'dan beri yeni yeni gelişen işçi hareketlerinden hiç bir şey edinemezdi ve üstelik "sınıf bilincini geliştirici bir araç ve ideolojik bir bağ" olma işlevini yerine getiremedi. Oysa pratiğe daha uygun bir kuram geliştirmek o zaman bile mümkündü ve bu, hareketi daha geliştirebilirdi. Üstelik Sahte-devrimci ideoloji I. Dünya Savaşı sonrası bunalım sırasında, proletaryanın gerçekteki olgunluk derecesini bile abarttı ve Sol'u yalnız bir pratiğe sürükledi. Bu pratik gelişmenin sonraki aşamasında vahim sonuçlara yol açacaktı!

21. bak *Restoration or Totalisation?* (International Correspondence, 1946). Korsch ile Bercht'in uzlaşmadıkları noktalardan biri Rusya'daki gelişmelerin değerlendirilmesi konusundaydı.

22. bak *Materialistisch Geschichtsauffassung*, 1929

Korsch herşeyden önce Sovyet Marksizmi (23) ve onun felsefi temelleriyle, Lenin'in "Materyalizm ve Ampiriokritisizm" ini tartışıyor. Marksizmin Rus Marksistlerince yeniden inşası, diyor, Marx'la değil, "Ortodoks Marksizm"le bağ kurmaktadır. Marksizmin Rusya'da bambaşka bir işlevi vardır: Orada ideoloji halini almıştır ve siyasal bürokrat yönetici tabakası geri kalmış bir ülkenin sanayileşme ve modernleşmesini ve kendi önderlik taleplerini bu ideoloji altında gerçekleştiriyor (24). Marksizmi kavrama biçimleri arasında "Antonio Labriola"nın kavrayışı "sanayi proletaryasının devrimci kuramsal taleplerine" en uygun düşenidir. Fransa ve İtalya'daki işçi hareketinin ulaştığı yüksek düzey yansımaları bu kavrayışta buluyor. Alman Marx-Ortodoksluğunun Plehanov'a yaslanması ise "özündeki burjuva-devrimci karakteriyle geri kalmış sayılan doğuya yaslanmak" demektir. Bu yaslanmış "sanayi proletaryasının kuramsal ve pratik talepleri karşısında tabanı yağlayıp sıvışmaktır" (Labriola'yla ilgili değerlendirme, 1920, yayınlanmadı).

Yirminci yılların sonunda yayınladığı *Marksist Tarih Anlayışı* giderek Marx eleştirisi haline geliyor (25). Korsch için Marksizm, artık burjuva devriminden proleter devrimine giden dönemeçte yer alan bir "geçiş olayı"dır, "proleteryanın bilinçlenmesini başlatan (ve burjuva bilinç içeriklerinin sayıca ağır bastığı) geçici bir bilinçleştirme biçimidir" (26).

23. bak *Marksizm ve Felsefe*'nin ilk sayfaları

24. Marx'ın kavramlarının Rus toplum sistemine göre yeniden yorumlanması konusunda bak Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre des marxismus* (Grünbergs Archiv, 1930).

25. "Devrimci teorinin ilgili dönemde ideoloji olarak büründüğü yapısal biçim işçi hareketinin gelişen pratiği arasındaki ilişki" açısından da geçerli olan" diyalektik, üretici güçler ile toplumsal üretim ilişkileri arasındaki ilişki açısından genelde geçerli olan diyalektiktir ve bu, üretici güçlerin belli bir gelişme aşamasında mevcut üretim ilişkileriyle düştüğü çelişkide yatar". bak Korsch, *Materialistische Geschichtsauffassung* (1929), son sayfalar.

26. "Benim için Marx aslında bir geçiş olayı, burjuva ve proleter devrimleri arasında 1850'li yılların dönüm noktası. Ama burjuva hareketinin 1850 sonrası bir art-tarihi de var elbette, üstelik işçi hareketinin kendi içinde. Aynı şekilde işçi hareketinin de 1850 öncesi bir ön-tarihi de var. Üstelik burjuva hareketinin kendi içinde. En önemli sorun bu iki hareketi birbirinden ayırıştırma sorunudur ki aradaki ayrım çizgisi de Marx'ın eserinin tam ortasından geçiyor" (7.12.1929 tarihli mektup).

Korsch eleştirilerinin ilkin Marx'ın devlet öğretisini, dolayısıyla onun siyasal pratik yöntemini hedef alması, kapitalist ülkeler ve Sovyetler Birliğindeki devletçi karşı-devrimlerle ilgilidir. Korsch bu iki gelişmenin de, Marx'ın kuram ve pratiği dolayısıyla, engellenecek yerde hızlandırılmış olduğunu savunur. Bunun nedeni de Marksizmin bağrında yaşayagelen burjuva "jakobinist" öğelerde yatıyor (27). Bu öğeler, devletin sosyalizm içinde oynayacağı role birincil bir tercih tanınmasına neden olmuşlardır ve bu rolü, sonradan faşist totalitarizm üstlenip bilinçli bir anti-sosyalist ideoloji haline getirmiştir. Bu tehlikeden kaçınmak içindir ki özgürlükçü sosyalist bir hareket devletin işlevini kısıtlamak zorundadır. Komünler bile özünde bir burjuva devlet biçimi sayılırlar. Oysa eğer Marx, sendikalara "işçi sınıfının örgütlenme odakları olma" (Cenevre Sendikalar Kararı, 1866) (28) işlevini verseydi —tıpkı ortaçağ cemaatlerinin burjuvazinin odakları olması gibi— Burjuva içerikli bir perspektif de aşılmış olacaktı. Bu nedenledir ki, Korsch işçi sınıfının özerk eylem ve yaratısını, özellikle o zamanlar Avrupadaki biricik kitle hareketi olan ve sınıf bilincinin Korsch anlamında canlı olduğu İspanyol Sendikalizmini büyük ilgiyle izliyordu. Cumhuriyetçi İspanyanın 1936'da giriştiği kolektifleştirmeler onun için özgürlükçü işçi eyleminin örnekleriydi (29). Bakunin'in "Devlet ve Anarşi"sini çevirip yorumlaması da bu bağlamda ele alınmalıdır. Korsch, yeni örgütlenme biçimlerinin sadece sınıf mücadelesi pratiği bağlamında geliştirebileceğini söylüyor, bu ilkesini "işçi şûraları"nda gerçekleştirmiş görüyordu. Bu şûralar, hem birer "yönetici organ" hem de Korsch'un dostu psikolog Lewin anlamında birer "kendini eğitime organı" diler.

Korsch'un diyalektik yöntem karşısındaki tutumu da bir o kadar eleştirilirdir: Marx'ın diyalektik yönetime borçlu olduğu

7. bak Thesen über Hegel und die Revolution (*Der Gegner*, 1932). Burada Marx'ın "proletaryanın devrim teorisini" yarattığı, ama "bu teorinin kendi temellerinden değil, burjuva devriminden hareketle nasıl gelişeceğini gösterdiği" belirtiliyor.

28. bak *Revolutionäre Kommune*

29. bak Die Spanische Revolution (*Die neue Rundschau*, 1931) ve Collections (*Zeitschrift für Sozialforschung* 1938). S.469. Korsch 1931'de Madrid'teki Uluslararası İşçi Federasyonu kongresine konuk olarak katılmıştı.

bunca önemli bilimsel görüşlerden bunlara edebiyen bağlı kalınması gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. "Yalnız o mistikleştirilmiş Hegelci biçimleriyle değil, Marx'ın bunları akılcı yoldan dönüştürdüğü biçimleriyle de olsa, diyalektikte, Marksizmin aslında o devrimci ve keskin deneyimci anti-metafiziksel temel eğilimleriyle tam örtüşmeyen çizgiler vardır" (30) Diyalektiğin —ampirik bilimlerdeki yöntem gelişmelerini izleyip— ayıklanmaya ve yeniden düzenlemeye ihtiyacı var. Yoksa Marx'ın kuramı geri kalmış sahte bilimlerle, mitolojinin ve sonunda reaksiyoner ideolojinin bulanık karmaşası olmaktan kurtulamaz (31). Marx'ın 1850'li yılların sonunda Hegel'e ikinci kez "yönelişini" Korsch pek kritik bir görüş olarak değerlendiriyor. Burada söz konusu olan şey, diyalektiğin uygulanmasından çok, kategoriler arası bağlamı "sergileme tarzıdır". Başka bir deyişle, bu, gelişmelerin gerçek seyrinden doğan hayal kırıklığının yol açtığı bir geriye yöneliş, burjuva devriminin geçmiş dönemlerine özgü felsefi bir yöneme dönüşüdür.

Marksizm, toplum bilimlerinin "nesnelci" sistemi haline bu felsefi yöntem sayesinde ulaşmıştır. İşte "Marksizmde kalıntı olarak yer alan bu felsefi mutlakçılığı"(32) artık söküp atmanın zamanı gelmiştir.

Marksist araştırmaların tarihsel ufukta sınırlı kalan sonuçlarını dogmalaştırmak, Korsch'a göre, işte bu felsefi mutlakçılıktan başlıyordu. Gelişmeyi ampirik veriler yerine spekülative verilere dayandırmak ve Marksizmle proleterya bilincinin —şimdi değil, en azından gelecekte— kaçınılmaz olarak özdeşleşmesini mistikleştirmeye kalkmak, işte bütün bunların nedeni hep bu mutlakçılıktı! O nedenle Korsch, Marksizmin felsefi yorumları karşısında, onun kesin deney-bilimsel yönünü, aynı zamanda aktivist ve parti-yönlü tutumunu vurgular.

"Hegel'de Ampirizm" konulu (Ampirik Felsefe Derneği, 1931) yayınlanmamış bir konferansında, Hegel'in Marx açısından özel önemini, onun ampirik toplum araştırmaları alanında yaptığı öncü çalışmalara bağlar ve Hegel yöntemi, der, modern

30. bak *The Old Hegelian Dialektik and the New Materialistic Science (International Council... for Theory and Discussion, Ekim 1937)*

31. bak a.g. makale

32. Berlin Dersleri, 1930.

doğa bilimlerdeki aksiyomatik yöntemlerden temelde hiç de o kadar farklı değildir. Diyalektik olarak kavramlaştırdığı her belirlemeyi Hegel, belli bir ampirik olay paraleline oturtmaktadır. Korsch, biçimsel mantığa benzer şekilde *diyalektik bir hakikat* kavramının olabileceğini kabul etmez. Ama Hegel'in *deneyim* kavramına verdiği yönü ve bu kavrama sağladığı korkunç açılım veya genişlemeyi su yüzüne çıkarır. "Hegel'in deneyim kavramı, günümüzdeki doğabilimci deneyim kavramından sadece çok daha açılımlı ve geniş olmakla kalmıyor, aynı zamanda ampirizmin gelecekteki gelişme açısından öznele doğru, yani bir davranış olarak, insanın ve toplumun pratiği anlamındaki deneyime doğru çok ama çok önemli bir yönelime işaret ediyor." Korsch, Hegel'i "düşünen ve davranan öznenin" kesin ampirik (deneyime dayalı) dünyası yolunda" belirleyici bir öncü olarak görüyor.

Materyalist diyalektiğin, Marksizmin kendi görüşleri çizgisinde yürüttüğü bu gelişmenin sonuçları "A Non-dogmatic Approach to Marksizm" (33) adlı makalede büyük bir açıklıkla sunuluyor. Marksizm burada proletarya görüşlerinden kaynaklanan toplumsal bir eylem olarak sergileniyor. Tarihin koşulladığı —ve sınırlı— ampirik bir fenomen bile etkinliğini işçi sınıfının pratiğinde ispatlamalıdır. Çünkü bu görüşler bu sınıfın hedeflerini ifade ederler. "Marksizmin dogmatik ele alınışı Avrupada bu sistemi —kısa birkaç dönemi göz ardı edersek— yüzyıl boyunca kısır bırakmış ve ABD'ye yayılmasını engellemiştir. O nedenle bu dogmalara karşı, Marx'ın teorisinden tam olarak yine de dışlanmayan ve teoriyi, ön plana geçtiği kısa aralıklarda sınıf mücadelesinin en etkin silâhı haline getiren eleştirel, pragmatik ve eylemci öğelere yeniden haklılık kazandırmak gerekiyor." Makaleye eklenen dört "belge" Marksizmi dogmalara saplanmadan kullanma talimatı niteliği taşıyor. Diyalektik burada, adi mantık kullanır gibi kullanılacak bir "süper mantık" gibi değil, "öznelci" ve "aktivist" bir mantık olarak açıklanıyor. Bu mantık devrimci bir çağda sınıfların, grupların ve bireylerin yeni fikirleri yaratma şeklidir; mevcut bilgi sistemlerini çözuştürme ve bunları, "daha esnek bir sistemle, daha iyisi, başka hiç

33. İlk 1946'da Politics'de yayınlanan bu makale Korsch'un 1931'de Almanyada çalışma arkadaşlarıyla birlikte yürüttüğü bir araştırmanın sonuçlarını ele almaktadır.

bir sistemle değiş tokuş etmeksizin ve düşünceleri gelişmelerin sürekli değişen seyrine hiç bir komplekse kapılmaksızın serbestçe uygulama tarzıdır."

Korsch'un eleştirel çalışmalarının sonuçları "Karl Marx" (Almanca elyazması 1936, düzeltilmiş İngilizce baskısı 1938) ve daha dar bir çerçevede özellikle "Why I am a Marxist" (Niçin Bir Marksistim) (*Modern Monthly* 1935) adlı eserlerinde yer alır ve Marx sisteminin yeni yorumları halinde derlenmiştir. Proleterya bilinci ile Marksizmin felsefi-ontolojik özdeşliği açısından burada artık hiç bir dayanak noktasına rastlanmıyor. Marksizm, sadece "materyalist toplum bilimidir, belirli toplumsal ilişkilerin kesin ampirik incelenişi olarak artık felsefi dayanaklara ihtiyacı yoktur." (34) (35). Materyalist-diyalektik yöntem, "davranma deneyimi ya da davranış yoluyla deneyim" kategorisiyle genişletilmiş olan ve tarihi özgülleştiren ampirik bir yöntemle doğru geliştiriliyor. Bu geliştirilmiş yöntem, toplum bilimlerinin konusunun doğabilimleri karşısındaki özgüllüğünü açıklar. Bu yöntem "eylemsel" yanıyla tarihsel nesnede, yani proleterya da nesnelliğine kavuşur. Çünkü proleterya kendini, tarihsel sürecin ürünü olarak, sınıf mücadelesindeki parti olarak, toplumsal ilişkileri kendi çıkarları doğrultusunda değiştirerek kavrayabilir. Özne rolündeki proleterya, teoriden bir düşünme ve davranma (eylem) aracı olarak, ama kendi araçları için yararlanabilir.

Korsch, teorinin proletaryanın görüşleriyle bilinçli bağlar kurması, "parti ögesinin materyalist bilime" katılması (36) sonucunda (teorinin) nesnelliğini yitiremeyeceğini vurguluyor.

34. Buradaki alıntılar "Karl Marx" başlıklı makalenin Almanca müsveddesinden yapıldı.

35. Başka bir deyişle, Korsch "nesnelliğini Marksizm ve Felsefe adlı kitabında sergilediği felsefeyi" şimdi "bir kenara itiyor". Ama felsefe Herbert Marcuse'nin üstlendiği ilerici işlevine ancak, "sonsanayi toplumu... sosyalizmi berbat bir tarzda geride bıraktığı" ve proletaryanın "pratik" eliştirisinin yerini bir süre için sanatçı ve intellektüellerin yapacağı sadece "teorik" eleştiri aldığı zaman sahip olabilir. Gerçekliğin değiştirilmesine yönelik bir işçi hareketinin aslında keskin bilimsel bir teoriye ihtiyacı var. Adım adım gelişen yapısal reformların eklenmesi ancak bu bilimsel zeminde radikal bir eleştiriyle mümkündür. Ama bu eleştiri Marcuse'nin felsefe ile gerçekliği yüzleştirmesine varan gösterişli bir kötümserlikten kaçınmalıdır.

36. bak A Non-dogmatic Approach

"Kesin bir bilimin doğru bir ifadeden beklediği biçimsel gereklerin çapını, materyalist bir doğruluk (hakikat) kavramına geçtiğimizde daraltmaya kalkmamak tam tersine genişletmek lazım."

Doğabilimlerindeki keskin araştırma yöntemleri örneğine uyarak tarih ve toplum araştırmaları için de özgül yöntemler, yani "toplum araştırmasına... 'ideolojik' cübbelerin içinden çıkılmaz karmaşası ardında yatan gizli nesnel özü, doğabilimcileri nasıl yapıyorsa öyle olduğu gibi saptamak olanağını veren yöntemler geliştirmeli" (37). Kesin bilimsel yöntemleriyle Marksizm de sınıf mücadelesinin amaçlarına hizmet etmek istediği içindir ki Marksizm çerçevesindeki kuramsal genellemelerle varılan yeni teorilerin her biri yine pratik etkinlik kriterine aynen bağımlı kılınmalıdır. Teoriyi böyle pragmatik açıdan ele alırken elbette Doğruluk (Hakikat) kriterine uymak zorunludur. Korsch bunu söylerken, özellikle, kendisi gibi Marksizmin aktif yanına ağırlık veren Sorel ve Lenin'i kast ediyor.

Sorel'in, sınıf mücadelesini irrasyonel bir teori yoluyla ayakta tutma deneyi proletaryayı faşist bir mitos uğrunda hazır ve istekli hale getirdi, diyor. Lenin'e gelince, onun, teorileri proletaryaya yararlı ve zararlı olanlar diye yaptığı ayırım, Marksizmin Sovyetlerde buz tutmasına neden oldu. Proletaryanın yanlış ve doğru teorileri birbirinden ayırma özgürlüğü elinden alnamaz, yoksa bunun bedelini yenilgiyle öder, diyor Korsch.

Marx'ın kavramları "dogmatik zincirler" olmayıp "araştırma ve davranma yolunu gösteren tam anlamıyla anti-dogmatik birer kılavuzdur". Şu "genel" teoremlerin —örneğin üretici güçler ve üretim ilişkileriyle ilgili yasaların bile tarihselliği ve özgüllüğü vardır (38).

Marx, toplumun gelişmesini hem üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin gelişmesi hem de sınıf mücadelelerinin tarihi olarak göstermektedir. Ama sınıf mücadelesi derken bunu, üretici güçlerin zaman-dışı genel diyalektiğinin yavan bir görüntüsü olarak

37. Kurt Lewin'in psikolojide geliştirdiği alan teorisini Korsch bu doğrultuda atılmış bir adım olarak görüyor: Sosyal bilimlerin amaçlarına uyarlandığında bu teoriden tarihsel özgüllükteki diyalektik süreçleri de nicel olarak kesin biçimde kavraması bekleniyor. bak Kurt Lewin ve Karl Korsch, *Mathematical Constructs in Psychology and Sociology* (*Journal of Unified Sciences*, cilt IX).

38. bak Karl Marx: *Das Kapital* adlı esere Korsch'un yazdığı önsöz (Kiepenheuer, 1932).

anlamak yanlışır. Burada daha çok, Marx'ın öğretisindeki *aynı* kökten gelen *iki ayrı biçim* söz konusudur, yani "Marx'ın hem nesnel hem öznel materyalist öğretide kuramsal ve pratik kullanım açısından işlediği biçimler ki proleter sınıf, bunları, herhangi bir anda göze aldığı görevi elverdiğince kesinlikle çözmek için araç olarak kullanabilsin" (39) Bu açıdan bakarsak, Marksizmden hareketle sosyalizmin galebe çalmasının gerektiği sonucunu diyalektik olarak çıkarmak olanaklı değildir. Marksizm, ancak işçi sınıfının eylemiyle ilişkili olup bu sınıfın kuramsal analiz ve pratikteki altüst edim yolunda yararlanabileceği bir toplumbilimdir. "Proletaryanın sosyal devrimi, toplumun belli bir sınıfı halinde öbür sınıflarla mücadele veren insanların davranışdır. Bu davranışın içinde böyle reel ve pratik çabayla bağlantılı olan tüm olanaklar ve riskler yer alıyor" (40) "Stratejik Oyun" teorisi bu görüşlerin bilimsel ve modern bir ifadesi sayılır.

Korsch, Marx'ın temel —ama ilerletilmesi gereken— kapitalizm analizini doğru buluyor. İşçi sınıfı —19. yüzyıldakine oranla daha değişik görünümde olmasına rağmen— durmadan gelişiyor, o nedenle "karşı devrim"in son bulması ve işçi hareketinin yeniden yükselmesi kaçınılmazdır diyor. Ama Korsch gelecekteki hareketin Marksizmin şimdiye kadarki anlamında bir hareket olacağını sanmıyor. Marksizmin gelecekteki rolüyle ilgili ayrıntıları "Marksizm Üzerine On Tez" (1950) adlı (41)

39. Engels'in Marx öğretisinin sözde tek-yönlülüğünü karşılıklı *etkileşim* kategorisi yoluyla giderme girişimini Korsch bilimsel bir gerileme olarak red eder; çünkü der, Engels'i uğraştıran sorun nesnelliğini şu koşullarda yitirmektedir. Genelde ekonominin politikaya etkisi sorunu yerini ekonominin hukuka, sanat ve kültüre etkisi konusuna bıraktığı veya tersine bu sorunun yerini tarihsel gelişmenin belli bir aşamasında, belirli ekonomik fenomenler *ile* aynı zamanda ya da sonradan politik, hukuksal ve entelektüel gelişmenin öteki alanlarındaki belli fenomenler arasında ortaya çıkan belirli ilişkilerin ayrıntılı yorumu aldığı zaman...

40. bak "Karl Marx", 1963, S.210.

41. "Nihai" bir yargıya varmak ancak bayan Hedda Korsch'un toparladığı "evrak-ı metruke" değerlendirildiği zaman mümkün olacak. "On Tez" *Arguments*'da (Paris, 1959) ve *Alternatif*'de —yukarda belirtmiş-tük— yayımlandı. Yapılan eleştirilere rağmen Marksizm Korsch için —upkı felsefe gibi— "nesnel" bir gerçekliktir. "Marksizme tarihsel anlamda bakmamız gerektiği... aşikârdır. Yine aşikârdır ki, tarihsel

Zürich yazılarında ortaya koyuyor.

İşte Korsch, Marksizmin proleteryanın teorisi olmayı gelecekte de sürdüreceği görüşünden burada radikal olarak kopuyor. "Devrimci hareketin yeniden-inşası yolundaki ilk adım, Marksizmin kuramsal ve pratik önderlik alanında tekellilik yapma iddia ve talebini kırmakla başlar". Bugünkü görüşüne bakılırsa, diyor, Marx "işçi sınıfının sosyalist hareketindeki öncü, kurucu ve geliştirici kişilerden yalnız biri olarak" yer alıyor. Bu hareket içinde Thomas Morus'tan tutun günümüze kadarki bir sürü "ütopik sosyalistler", Blanqui gibi rakipler, hatta Proudhon ve Bakunin gibi can düşmanları, ayrıca Alman revizyonizminin, Fransız sendikalizminin ve Rus bolşevizminin getirdiği sonraki gelişmeler de bir o kadar önemli diyor.

Korsch'un Marksizmin karşısına koyduğu başlıca itirazları şöyle sıralıyabiliriz:

1) Etkilediği ülkelerdeki geri kalmış ekonomik ve siyasal koşullara bağımlı oluşu.

2) Burjuva devrimlerinin siyasal biçimlerine tutunup kalması.

3) İngiltere'deki ilişkilere gelecekteki gelişmelerin modeli imiş gibi sosyalizme geçiş yolunda nesnel bir ön koşul olarak kayıtsız şartsız kabullenmesi.

4) Devletin rolüne aşırı ağırlık tanınması

5) Kapitalist ekonomideki gelişmeyi işçi sınıfının sosyal devrimiyle özdeş tutarak mistikleştirmesi.

6) İşçi sınıfının özgürlük veya hak eşitliğini belirsiz bir geleceğe erteleyerek sosyalizmi iki safhaya bölmesi.

"Marksizmin Rusya'ya ve Asya'ya aktarıldığı şu yeni biçim"nin temelinde proleteryanın eşitlik hareketi açısından yetersiz kalan böyle bir tutum yer almaktadır.

Oysa Marksizm bu arada devrimci bir teori olmaktan çıkıp bir *ideoloji* haline gelmiştir, hem sömürgelerdeki devrimlerin hem de geri kalmış ülkelerdeki sanayileşme sürecinin yararlandığı bir ideoloji.

Korsch, Marksizmin bu değişik işlevini eleştirel düzeyde ele alıyorsa bu elbette Rusya, Asya, Afrika ve Güney Amerikadaki devrimci hareketleri proleteryanın "inançlı" hareketi düzlemin-

anlamda baktığımız bir şey bu yüzden bizim için bugün teorik ve pratik düzeyde mevcut ve anlamlı olmaktan geri kalmaz" (7.12.29 tarihli mektup).

de kınamak demek değildir. O bu hareketlerle sadece *modern* işçi sınıfının bu hareketlerle doğrudan özdeşleşmeyen eşitlik hareketini aynı kuramsal çerçeveye oturtma girişimlerini ve bu girişimlerin modern işçilerin tarihteki özgül durumunu gözönüne alamamasını eleştiriyor. O nedenledir ki Korsch, teori ve pratiğinin birliğini tarihin her anında ve yerinde gerçekleştirebilecek "Plüralist" bir materyalizm istiyor.

"Karşı-devrimci çağın" henüz kapanmamış oluşu ve işçi hareketinin ileri kapitalist ülkelerdeki güçsüzlüğü, sosyalizme geçiş sorununun soyut düzlemde ele alındığı "On Tez" yazılarında ifade ediliyor. Korsch şu saptamayla yetiniyor: "İşçilerin, üretim araçları üzerindeki tekelci mülkiyetin kendini tasfiye edercesine giriştiği serbet rekabet sonunda terk ettiği konumlara yerleşecek olması, onların *yaşamlarını yeniden-üretmelerini belirleyecek koşulları* yaratmaz... Bu belirleyici koşullar, ancak, bütün dışlanmış sınıfların bugün her yerde tekelci ve düzenli biçimde yönlendirilen üretime planlı müdahalesinden doğabilir"

Bu, bir yandan işçi hareketi içinden yandaşlar bulan Yeni-Liberalleşme'ye karşı kesin bir reddiyettir, öte yandan da sosyalizme geçiş yolundaki klasik tasarımların geçerliğini tekelci kapitalizmden memnun olmayan tüm katmanların birlikte davranışı sonunda kuşkulu hale getirmektedir.

Sonuç olarak "Zürich Tezleri" Marksizmi eleştiri yolunda atılan en uç adımları oluşturuyor. 1956 tarihli mektuplar aynı çizgiyi izlemiyor. Korsch bunlarda, Marx-Lenin-Stalin çağının yaşanıp gitmesiyle birlikte yok edilmiş görünen "Marx düşüncesini" kuramsal olarak yeniden-inşa etme planından söz ediyor. Üstelik Korsch yalnız Rusya, Polonya, Macaristan ve Yugoslavyadaki" köklü değişmelere" değil, henüz sınırına varmaktan çok uzakta olan Asya (42) ve Afrika'daki gelişmelere de büyük ümitler bağlıyor. "Önderlerinin (Stalin) yok olup gitmesiyle birlikte o çetenin de sonu geldi ve yarattıkları her şey çok kısa zamanda ve hızlanarak parçalanıp gidecek". Zürich tezleriyle Korsch şu doğruyu vurguluyor: Geleceğin sosyalist teorisi, Marksizmin geçmişteki yapısal biçimlerinden birinin yeniden inşası olmayacak; tam tersine, Marx'ın tüm felsefi-

42. Çin Devrimi'nin başarıya ulaşmasından çok önce Korsch, Mao Çetung'tan seçilmiş bazı yazılara giriş olarak kaleme aldığı bir çalışmasında, bu liderin eserini Marksizmde önemli bir gelişme olarak niteliyordu.

spekülatif geleneğinden arındırılarak geliştirilecek olan yöntemini uygulamakla yola çıkacak. Onun için 1950'de Hannover'deki bir konferansta "Bugünkü deneyimlerle artık çakışmayan ne kadar görüş varsa hepsine hakkını vermeye hazır olmalıyız" diyordu. Onun genç kuşaklara vasiyeti buydu, yani Marksizmin z!

*Hegel Diyalektiğinin materyalist görüşlerle
yönlendirilen sistemli bir incelemesini
örgütlemek zorundayız.*

Lenin, 1922

Marksizm ile felsefe arasındaki ilişkilerde kuram ve pratik açısından olağanüstü önem taşıyan bir sorunun yatmakta olduğu iddiası, kısa bir zaman öncesine kadar gerek burjuva gerekse Marksist bilginler çevresinde ancak zayıf bir yankıyla karşılanıyordu. Felsefe profesörleri açısından Marksizm, olsa olsa 19. yüzyıl felsefe tarihinin "Hegel Okulunun Çözüşme ya da Parçalanması" (1) başlığı altında, o da genelde sadece yüzeysel

(1) Dokuz ciltlik "Yeniçağ Felsefesinin Tarihi" adlı eserinde *Kuno Fischer*, Hegel felsefesine adanmış iki cildinin bir sayfasını (1170) (Bismarck'm) "devlet sosyalizmi"ne ve komünizme ayırmış. Komünizmin kurucusu olarak da bir yandan *F.Lasalle*'i öte yandan da iki satırda işini bitirdiği *K.Marx*'ı gösteriyor. *F.Engels*'i ise ondan yaptığı alıntılarla biraz da felsefeci dostlarını karalamak için anıyor. *Überweg-Heintze*'nin "Felsefe Tarihinin 19. Yüzyıl Başından Günümüze Kadar-ki Genel Çizgileri" (Avusturya'da 1916 yılında 11. baskı)'nde Marx-Engels'in yaşam ve öğretileri iki sayfada (208-09) anlatılıyor. Öğretinin, felsefe tarihi açısından önemi birkaç satırla geçiştirilirken bunun materyalist bir tarih görüşü olduğu ve Hegelci "idealist görüşlerin tam tersi" anlamına geldiği belirtiliyor. F.A.Lange'nin Materyalizm Tarihi'nde Marx'a "yaşayanlar arasında ulusal ekonomi tarihini en iyi tanıyan kişi" olarak rastlıyoruz, ama Marx ve Engels'in teorileriyle ilgili hiç bir not yok. —Metinde Marksizmin "felsefi" içeriğini araştıran monografi yazarlarının aldıkları tavırlar çok tipik.

olarak ele alınabilecek oldukça ikincil bir alt bölümü sayılabilir. Üstelik çok başka gerekçelerle bile olsa, Marksistler de kendi kuramlarının "felsefi yanı" na genelde pek büyük bir önem vermiyorlardı! Alman işçi hareketinin "bilimsel sosyalizm" çerçevesinde klasik Alman felsefesinin mirasına konduğu (2) şeklindeki şu tarihsel olguya sık sık büyük bir gururla işaret etmiş bulunan Marx ve Engels bile bu iddiayı hiç bir zaman *bilimsel* sosyalizmin ya da komünizmin özünde bir "felsefe" yi temsil ettiği anlamında almadılar (3). Onlar kendi "bilimsel" sosyalizmlerinin görevini, sadece o zamana kadarki burjuva ideal felsefesini değil, aynı zamanda genel olarak her felsefeyi gerek biçim gerekse içerik düzeyinde kesin sonuçlu olarak aşmakta ve "rafa kaldırmak" ta görüyorlardı. Bu aşma ve rafa kaldırışın özgün Marx- Engels anlamında neye dayandığını ya da dayanmış olması gerektiğini biraz ilerde daha yakından sergileyeceğiz. Sonraki dönem markistlerinin çoğunun bu konuda hiçbir sorunsal görmediklerini de bu arada tarihsel bir olgu olarak kaydedelim ! Onların felsefe sorunsallarına nasıl çözüm getirdiklerini en iyisi Engels'in şu somut sözleriyle gösterebiliriz. Feuerbach'ın Hegel felsefesi karşısında aldığı tavrı niteleyen bu sözlerinde Engels şöyle diyor: "Feuerbach Hegel felsefesini hiç umursamadığından bir kenara itiverdi" (4). Sonraları Marksistlerin pek çoğu da ustalarının verdiği talimata sahiden de "kılı kılına " uydular ve aynı yolu tuttular, ama sadece Hegel felsefesini değil, her çeşit felsefeyi bir kenara iterek! Örneğin

(2) Engels'in ünlü *L.Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'ndaki (1888) kapanış cümlesinden aynen. Marx ve Engels'in yaşamlarının çeşitli dönemlerine ait hemen bütün eserlerinde benzeri deyimler var. Örneğin bak Engels'in *Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Doğru Dönüşümü* (1882), I. baskıya önsöz'ün son cümlesi.

(3) Komünist Manifesto'nun (1847/48) Alman sosyalizmi ya da "gerçek" sosyalizme karşı yaptığı polemik ile Engels'in *İşçi Partisinin 1892 Almanaki*'nda Alman sosyalizmi konusunda yayınladığı makaledeki Giriş Bölümü (Almanca *Neue Zeit*, 10/I,S.580). Engels burada 1848 Mart ayaklanması öncesi Alman sosyalizminin "daha baştan Marx'ın adıyla çizilmiş" yönünü, hemen hemen burjuva felsefe tarihiyle tam bir uyum halinde şöyle açıklıyor: "Hegel felsefesinin dağılımından kaynaklanan kuramsal bir hareket". Ve bu hareketin yandaşlarını da, 1848'de Alman komünizminde kaynaşan iki akımdan "işçi" hareketine oranla ötekisini oluşturan akımı "ex-filozoflar" hareketi olarak niteliyor.

(4) Feuerbach, s.12

felsefe konusundaki kendi ortodoks Marksist görüşlerini, Fransız Mehring kısa ve öz olarak hep şöyle, yani "bütün felsefi örümcek dokularını" red etme şeklinde niteliyordu, kısacası ustaların (Marx ve Engels) ölümsüz eserlerine kaynaklık etmiş olan koşulları (5) reddetme şeklinde... Bunlar, kendisinin "Marx ve Engels'in felsefi başlangıç eserleriyle herhangi bir kimseden daha ayrıntılı olarak uğraştığını" haklı olarak söyleyebilen bir adamın sözleridir ! Ve bunlar II. Enternasyonal'deki (1889-1914) Marksist kuramcılann, "felsefe"nin tüm sorunları karşısında baştan sona takındıkları tavrın göstergesi olarak olağanüstü tipik bir örnektir. Dar anlamda hiç bir felsefi nitelik taşımadığı halde Marksist kuramın genel yöntem ve bilgi eleştirisiyle ilgili sorunlarla uğraşmak bile o dönemin önde gelen Marksist kuramcıları için zaman ve enerjiyi en gereksiz yere harcamaktan başka birşey değildi. Bu tür felsefi uyumsuzlukları tartışmaya Marksist kampın içinde *nolens volens* (istemiye istemiye) göz yumuluyor, ama kimi durumlarda katılmadan da edilemiyordu. O zaman da bu türden sorunları açıklığa kavuşturmanın proletaryanın sınıfsal mücadele pratiği açısından hiç de önem taşımadığı ve hiç bir zaman taşımayacağı şeklinde bir açıklama yapıvermek yeterli sayılıyordu (6). Nedir ki böyle bir tutum ancak Marksizm, herhangi bir felsefi sorun karşısında be-

(5) Neue Zeit, 28,I,s.686 - Benzeri açıklamalar Mehring'in Marx-biyografisinin (s.116/17) Alman İdeolojisi adlı bölümünde yer alıyor. Marx-Engels'in bugüne kadar ne yazık ki hâlâ tamamıyla yayınlanamamış olan felsefi eserinin önemini Mehring'in pek de anlamadığını görmek için bu sonuncunun açıklamalarını, G.Mayer'in yazdığı Engels biyografisinin (1920,s.234/61) ilgili bölümleriyle karşılaştırmak yeter.

(6) İzlerine Neue Zeit'da (26/I,1907/108) rastladığımız küçük bir kavga bu konuda çok ilginç bir belge oluşturuyor. Redaksiyon (Karl Kautsky) Bogdanov'un "Erst Mach ve İhtilâi" başlıklı bir makalesini yayınlarken düştüğü bir dipnotta, makalenin adı bilinmeyen çevirmenin kendini Rus demokrasisini kınamak zorunda hissettiği belli oluyordu. Bu kınamanın gerekçesi Rusyada bolşevikler ile menşevikler arasındaki "çok ciddi olan taktik ayrılıkların, Marksizmin bilgi eleştirisi düzleminde Spinoza ve Holbach'la mı, yoksa Mach ve Avenarius'la mı uyduğu gibi, bizce *tamamıyla bağımsız* bir mesele yüzünden sertleşmesi" idi. Bunun karşısında Bolşevik Rus proleter (Lenin)'in redaksiyonu şu açıklamayı yapmak zorunda kaldı: "Bu felsefi sorun aslında bir fraksiyon sorunu olmayıp redaksiyonun kanısına göre, böyle bir sorun haline de gelmemelidir".— Ama bilindiği üzere, bu biçimsel yalanlamanın yazarı ve büyük taktikçi Lenin kendi felsefe kitabını (*Materyalizm ve Ampiriokritisizm*, Rusça) yine de aynı yıl (1908) yayınlamaktan geri kalmadı.

lirli hiç bir tutum almamayı ilke edinen bir kuram ve pratik anlamına geliyorsa haklı olabilirdi; çünkü o zaman ileri gelen Marksist bir kuramcının kendi felsefi düşünce hayatında A. Schponhauer yanlısı olması da olanaksız sayılmaz ? !

Bu yüzdendir ki o zamanlar üstelik burjuva ve Marksist bilimler arasındaki karşıtlıklar böylesine büyük iken bu iki aşın uç birbiriyle tam bu noktada gözle görülür biçimde örtüşüyordu: Burjuva felsefe profesörleri, Marksizmin kendine özgü felsefi bir içeriği olmadığı konusunda birbirlerini inandırmaya çalışırken Marksizme *karşı* çok önemli laflar ettiklerini sanıyorlardı. Ortodoks anarşistlere gelince onlarda aynı şekilde, kendi Marksizmlerinin özünde felsefeyle hiç ilişkisi olmadığı yolunda birbirlerini inandırmaya çalışıyor ve kendilerini Marksizm *lehinde* çok önemli şeyler söylemiş sanıyorlardı.

Üçüncü bir yolu izleyenlerse, onlar da temelde aynı kuramsal görüşte hareket ettiler ki bütün bu süre içinde, sosyalizmin felsefi yönü ile biraz derinden ilgilenenler sadece bunlardı ve Marksist sistemi, kültür felsefesinin genel görüşleriyle ya da Kant'ın, Dietzgen, Mach ve başka birilerinin felsefesiyle "tamamlamayı" kendine görev edinmiş, kısaca "felsefe yapma"ya uğraşan sosyalistlerdi. Ama Marksist sistemi felsefi yönden tamamlanmaya muhtaç gördükleri anda Marksizmin de tek başına felsefi içerikten yoksun olduğunu kendi açılarından hiç değilse yeteri kadar açıklıkla ortaya sermiş oldular (7).

(7) Burada "ortodoks Marksistler" gibi felsefeden bilime doğru geliştirilmiş sosyalizmin üstünlüğünü değil, ama Marksist teorinin eksikliğini gördükleri, ancak sosyalist teorinin geri kalan içeriğini yine de tamamıyla ya da kısmen kurtarmaya çalışmaları için, burjuva ve proleter bilimler arasındaki kavgada daha önceden ilke olarak burjuva görüşlerinin safında yer aldılar ve buradan doğacak sonuçlardan elverişince uzun bir süre kaytarmaya çabaladılar. Ancak 1914'den başla yan savaş ve bunalım yıllarının sonunda proleter devrim sorunundan kaytarmak olanaksız hale geldiğinde, bu felsefeci sosyalizminin bağrındaki *tüm canbazlık türlerinde* yatan gerçek karakter beklenenden de beter bir açıklıkla gün ışığına çıktı. Yalnız *Bernstein* ve *Koigen* gibi açıktan açığa anti-Marksist felsefeci sosyalistler değil, felsefeci Marksistlerin çoğu (Kantçı, Dietzgenci, Mach Marksistler) o zamandan bu yana söz ve eylemleriyle ispat ettiler ki, onlar yalnız kendi felsefelerinde değil, bununla bağlantılı olarak kendi siyasal kuram ve pratiklerinde de burjuva toplumunun görüşlerinden kopmayı gerçekten henüz tamamıyla başaramamışlardı.

Marksizm ile felsefe arasındaki ilişkiler konusunda burjuva bilginleriyle ortodoks Marksistleri birbirleriyle paylaşır veya örtüşür gördükleri bu düpedüz *olumsuz* tutumun her iki tarafında aslında meselenin, tarihsel ve mantıksal *niteliğini* çok yüzeyden ve eksik bir tarzda kavramasından kaynaklandığını göstermek bugün artık hiç de zor değil. Ama taraflardan birini veya ötekisini bu sonuca getiren koşullar, kısmen de olsa birbirlerinden çok farkı olduğundan bunları her iki grup içinde ayrı ayrı ele almak istiyoruz. Sonunda, her iki tarafın gerekçeleri arasındaki büyük farklılıklara rağmen, bu gerekçelerin yine de önemli bir noktada birbirleriyle örtüştikleri meydana çıkıyor. Çünkü şunu göreceğiz ki, 19. yüzyıl ikinci yarısında tıpkı *burjuva bilginlerinde* olduğu gibi, Hegel felsefesinin toptan unutulmasıyla birlikte Felsefe ile Gerçeklik arasındaki ilişkilere "diyalektik" bakış tarzı, yani *teori ve pratik* de birlikte kökünden kaybolup gitti. Oysa bu bakış tarzı, Hegelcilik döneminde bütün felsefe ve bilimlere can veren bir ilkeydi, ama öte yanda *bu diyalektik ilkenin* başlangıçtaki önemi aynı dönemin Marksistlerinde giderek unutulmaya mahkûm oldu ! Unutmayalım ki aynı ilke,

Kantçı Marksizmin burjuva reformist karakteri hiç kuşku götürmediği için bu konuda özel belgelere gerek yoktur. Machçı Marksistlerin yandaşlarıyla birlikte yürümek zorunda oldukları yolu (ki bu arada çokları bu yoldan yürüyüp gitti) Lenin Ampiriokritisizm'le hesaplaşmasında (1908) açıkca sergiledi. Dietzgenci Marksizmin aynı yolda hedefine kısmen de olsa ulaşmış olduğunu Dietzgen'in oğlu küçük bir broşürde (1923) çelişkiye yer bırakmıyacak biçimde belirtiyor. Bu biraz da naif "yeni Marksist", söz konusu broşüründe kendi "davasının yeminli tanığı" olan Kautsky'yi "eski Marksist" görüşlerinin çoğunu bıraktığı için kutlamakla kalmıyor, üstelik Kautsky'nin pek çok konuda dönme'sine rağmen "eski Marksist" görüşlerinden bazılarını hâlâ koruduğu için açıkca üzüntü duyuyor (s.2).

Bu türden felsefi beyin küflenmeleri karşısında *Mehring'e* felsefeyi hemen oracıkta red ettiren siyasal içgüdüünün ne kadar isabetli olduğuna en iyi örnek *David Koigen'dır*. Bunları anlamak için Koigen'in baştan aşağı acemice ve ham felsefi eserine karşı *Mehring'in* yazdığı olağanüstü acımasız eleştiriyi okumak (Neo-Marxismus, *Neue Zeit* 20/1, s.385) ve sonra da Koigen'nin, *Bernstein'in* patronluğu altında giderek en yavan bir "kültür-sosyalist" anti-Marksist (1903) ve sonunda en dağınık ve romantik bir reaksiyoner haline ne çabuk yükseldiğini bir düşünür vermek yetiyor (Koigen'in makalesi için bak, *Zeitschrift für Politik*, 1922)

1840'lı yılların iki genç Hegelcisi olan Marx ve Engels'i Hegel'den bilinç yüklü olarak ayrılıp onları "Alman idealist felsefesi"nden kurtarıırken aynı zamanda toplum ve tarihsel gelişim sürecinin "materyalist" doğrultusuna itmiştir (8)

Önce burjuva filozof ve tarihçilerinin 19. yüzyıl ortasından beri felsefi düşünce (ide) tarihinin diyalektik çerçevesinden giderek kopmuş olmalarının nedenleri nedir, ondan kısaca söz edelim. Hatta Marksist felsefenin bağımsız özünü ve onun 19. yüzyıl felsefi düşüncesinin toplu gelişimi içindeki rol ve anlamını yeterince kavramak ve göstermekte niçin beceriksiz kaldıklarına bir göz atalım.

Onların belki Marksist felsefeyi görmezlikten gelmek ve yanlış yorumlamak için çok daha bağlayıcı nedenleri vardı, dolayısıyla onların tutumları diyalektiğin kaybolup gitmesinden kaynaklanıyor diye, düşünmeye bile gerek yok. Çünkü sahiden de Marksizmin —üstelik Friedrich Strauss, Bruno Bauer ve L. Feuerbach gibi ateist ve materyalistlerin— 19. yüzyılın burjuva tarzı felsefe tarihi yazımında üvey ana muamelesi görmesinde bilinçli bir sınıf içgüdüsünün belirli bir rol oynadığını görmezlikten gelemeyiz. Ama burjuva filozoflarının ellerini ayaklarını koparıp onlar felsefeleri veya felsefe tarihlerini sınıf çıkarlarının hizmetine bilerek soktular diye düşünürsek, aslında çok karmaşık olan bir olguyu üstelik çok katı bir çerçeveye basileştirmiş oluruz. Bu kaba çerçeveye tam tamına uyan durumlar ellibette ki var (9). Ama bir sınıfın filozof temsilcilerinin temsil

(8) *Engels, Dühring'in Bilimleri Altüst Ediş, s.XIV (1885), 2. baskıya önsöz*, ayrıca bak *Kapital*'in 2. baskısının (1873) Sonsöz'ünde Marx'ın aynı doğrultudaki söylemleri.

(9) *E.von Sydow'un "Kant'tan Hegel'e İdealist Felsefedeki İdeal Devlet Fikri (1914, s.2) adlı kitabında yer alan şu açıklamalar bunun en iyi örneğidir: "İdeal fikri böyle (yani tarihi "mantıklaştıran", onu bir "olgular zinciri" olmaktan çıkarıp "kavramlar dizisi" haline getiren sokağın Alman idealizminin yaptığı gibi) tarihselleştirilecek olursa o zaman onun patlatıcı kuvveti de kalmıyor. İdeal, tarih açısından bir mantık zorunluğu ise bu yoldaki bütün çabalar da boşuna olur.— İdeal fikrinin bu şekilde sunulması mutlakçı idealistlerin eseridir. Bugünkü toplum ve ekonomi düzenimizin belli bir süreden de öteye ayakta kalmasını bu esere borçluyuz. Egemen sınıflar, idealizmin tarihsel hayaller kurgulama sanatı (fantazmagori) ndan ellerini çekip eylemci iradeyle hareket etme cesaretini bulduklarında proletarya da boyuna idealist görüşlerin maddesel olarak ortadan kalktığını sanıyor. Ve arzu*

ettikleri bu sınıfla ilişkisi genelde çok daha karmaşıktır. Bu ilişkileri biraz daha yakından ele alan Marx 18. *Brumaire*'de şöyle diyor: Sınıfın bir bütün olarak kendi "materyal" temellerinden hareketle yarattığı ve yapısal biçim kazandırdığı şey, "kendine özgü çeşitli biçimler alan duyular, yanılsamalar, düşünce tarzları ve hayat görüşlerinin oluşturduğu bütünsel bir üstyapıdır". İlgili sınıfın felsefesi de, yukarki anlamda "sınıfsal olarak koşullanmış" (ya da koşulları sınıf tarafından yaratılmış) bu üst yapının içinde ilkin felsefi öğelerin içerikleri ve eninde sonunda da biçimleri düzeyinde yer alır, ama "materyal, ekonomik temelden" niteliği gereği uzaklaşmış bir parçası olarak (10).

O halde, Marksizmin Marx anlamındaki felsefi içeriği karşısında burjuva tarzı felsefe tarihi yazarlarında gördüğümüz bu tümünden anlayışsızlığı gerçekten "materyalist ve dolayısıyla bilimsel" şekilde kavramak istiyorsak (11), o zaman bu anlayışsızlık olgusunu, onun "dünyevi çekirdeği" (sınıf bilinci ve onun ardında yatan, "eninde sonunda" ekonomik olan çıkarlar) ile bağ kurmaksızın doğrudan doğruya açıklamakla yetinmeyiz. İşte biz daha çok bu bağları ortaya çıkarmalıyız. Koşulları ve varsayımları saptama zahmetine hiç katlanmaksızın "temiz" gerçeği aramak isteyen burjuva filozof ve temsilcilerinin, Marksizmde yatan felsefenin özünü niçin ya hepten görmezlikten gelmek ya da çok ters ve eksik yorumlamak zorunda kal-

edilir ki bu sevindirici durum uzun bir süre daha devam etsin.— Öteki tüm ilke sorunlarında olduğu gibi, bu çabalarındaki onur payı *Fichte*'ye aittir".

Düşüğü bir dipnotunda *Sydow*, açıkca bu olgu diyor "felsefenin siyasal sorumsuzluğunu şöyle ya da böyle, ama açıkca savunanları rahatlatacaktır"!

(10) bak Marx, *Der 18. Brumaire*, özellikle bir sınıfın ideolojik temsilcilerinin temsil euikleri bu sınıfla olan genel ilişkileri konusu (s.34-37) ve *Engels*, L.Feuerbach, özellikle felsefe konusu (s.52). Ayrıca Marx doktora çalışmasında yazdığı bir notta, bir filozofun düşüğü yanılgıları onun "esas bilinç şeklini, nesnel olarak inşa edecek ve belli bir yapısal biçim ve anlam haline getirecek ve böylece a şacak yerde, onun vicdanını kuşkulu hale sokma" yoluyla açıklamaya kalkmanın genellikle karşısında olduğunu belirtir.

(11) bak Marx, *Kapital* 1,s.336, not 89: Marx (din tarihi konusunda) metinde verilen yöntemi "biricik materyalist ve dolayısıyla bilimsel yöntem" diye niteliyerek devam eder.

dıklarını bu bağlar sayesinde anlayabiliriz.

Buradaki sorun açısından sözkonusu bağların en önemlisi, 19.yüzyıl ortasından beri tüm burjuva felsefesinin ve özellikle burjuva felsefesi tarihinin kendi gerçek toplum-tarihsel konumundan ayrılp Hegel felsefesi ve onun diyalektik yönteminden kopması ve salt felsefi ve felsefe-tarihi konusundaki araştırma yöntemlerine geri dönmesidir. Ve bundan sonradır ki Marx'ın bilimsel sosyalizmi gibi olayların "felsefi" olarak artık neresinden başlayacaklarını bilemez hale geldiler.

Burjuva yazarlarının 19.yüzyıl felsefe tarihi konulu sıradan eserlerinin belli bir noktasında birdenbire derin bir uçurum açılıyor, öyleki bu uçurumu ya hiç aşmaya kalkışmıyorlar ya da çok yapay bir şekilde ! Çünkü felsefi düşüncenin tarihini tam ideolojik tarzda ve iflah olmayacak kadar diyalektik- dışı biçimde sadece " düşüncelerin sıralanması" gibi sergilemek isteyen bu tarihçilerin o çok kapsamlı manevi etkisinden 1830'lu yıllardaki (Schopenhauer, Herbart gibi) en amansız hasımlarının bile kurtulamadıkları koskoca Hegel felsefesinin Almanya'da daha 1850'lere varmadan ne bir yandaşının ne de giderek onu anlayacak kimsenin kalmamış olmasına akıllıca bir izah tarzı getirdiklerini görmek gerçekten de olanaksızdır. Böyle bir izah denemesine ilkin çokları kalkışmadı, tam tersine yaptıkları sadece şuydu: Hegel'in ölümünden sonra onun okulunun değişik (sağ, orta ve çeşitli sol, özellikle Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx ve Engels) doğrultuları arasında uzun yıllar süren, ama içerik açısından çok önemli, ayrıca biçim olarak da bugünkü anlamda adanıklı yüksek bir felsefi düzeyde yürütülen tartışmaları şöyle bir geçiştirmek ve bunları kendi yayınlarında "Hegel Okulu'nun Çözüşme ve Dağılması " gibi hepten yetersiz, baştan aşağı olumsuz bir anlayışla zikretmekti. Yaptıkları böylece, bu dönemi felsefi hareketin sanki mutlak bir "son"u olarak kapamak, ama 1860'lı yıllarda Kant'a (Helmholtz, Zeller, Liebmann, Lange) dönüş yapmaktan çekinmeksizin felsefi harekette güya doğrudan verilmiş olan hiç bir şeyle ilinti kurmayan yeni bir çağ başlatmaktı. Eleştirel bir gözle yeniden bakarsak böylesine bir "felsefe tarihi"nin başını çektiği üç büyük darkafalıktan ikisinin gerçek yüzü ortaya çıkar, çünkü bu ikisi de daha düşünceleri "tarihsel olarak sıralama" düzeyinde tıkanıp kalıyor ! Son zamanların daha sağlama basan bir kaç felsefe tarihçisi, özellikle *Dilthey* ve onu izleyenler, felsefe tarihinin sıradan veya kla-

sik yazımına özgü dar bakış açılarını bu iki darkafacılık doğrultusunda artık iyice genişlettiler. Gerçi bugüne kadar yaşayabildiler ve belki çok uzun bir süre daha yaşayabilecekler, ama temelde bu iki sınıra artık aşınmış gözüyle bakabiliriz. Oysa düşünceleri tarihsel sıralamak açısından en aşılamaz olanı da üçüncü sınır, yani darkafacılık ve bugünkü burjuva tarihince temelde hala aşılanamamış olması da bundandır.

Burjuva felsefe tarihinin 19.yüzyıl ikinci yarısında karşılaştığı bu üç sınırdan veya darkafacılıktan birincisini "yüksek felsefe" sınır diye niteleyebiliriz: Felsefe ideologları, bir felsefenin düşünce içeriğinin (ki bu içerik Hegel felsefesinde büyük ölçüde ağır basar) yaşamını, yalnızca felsefelerde değil, ama aynı şekilde pozitif bilimlerde ve toplumsal pratikte de sürdürdüğünü göremediler

İkinci sınır ise 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Alman felsefe profesörlerine özgü çok tipik bir darkafacılık olup "yeterel" bir sınır sayılabilir: saf Almanlar, Almanya sınırındaki kazıkların ötesinde de "filozoflar" olabileceğini görmezlikten gelip, Almanya'da onyıllar boyu ölmüş sayılan Hegel sistemini, aynı döneminin Almanya dışı pek çok ülkelerinde sadece maddesel içeriği açısından değil, aynı zamanda sistem ve yöntem açısından da etkisini durmadan sürdürdüğünü, bir kaç istisnayı bir yana bırakırsak hepten fark edemediler.

Felsefe tarihinin son on yıllardaki gelişimi içinde bu iki sınır temelde aşılmıca, 19. yüzyıl ikinci yarısında Alman felsefe tarihinin normal yazımıyla ilgili olarak çizdiğimiz tablo son zamanda adanıklı değışti.

Buna karşılık, felsefe tarihi konusundaki bilgilerin üçüncü sınırını ya da darkafacılığını burjuva filozofları ve felsefe tarihçileri hiç de aşacak durumda değiller, çünkü aksi takdirde bu "burjuva" filozoflarının ve felsefe tarihçilerinin tüm felsefi ve felsefe- tarihsel bilgilerinin en köklü *apriori*'sini oluşturan şu burjuva sınıfsal görüş açısından vazgeçmeleri gerekiyor. Çünkü felsefenin 19. yüzyılda yüzeyde veya görünürde salt "düşünce tarihi" görünümünde geçirdiği gelişme sürecini aslında özlü ve eksiksiz yapısal biçimiyle anlamak, bu süreci ancak burjuva toplumunun tüm geçek tarihsel gelişimi çerçevesinde kavramakla mümkündür. Ve burjuva felsefe tarihinin, gelişmesinin bugünkü safhasında gerçekten de artık hatır, gönül ve koşula gerek kalmadan kavrayamayacağı şey de işte burjuva toplumu-

nun bu tarihsel gelişme çerçevesidir. 19. yüzyıl felsefe tarihinin toplu gelişimi içinde burjuva felsefe tarihine özgü olan bölümlerin bugüne kadar fiilen niçin "tamsandant" bir düzeyde kalmaya mahkûm olduğu buradan anlaşılıyor.

Ve yine burjuva felsefe tarihinin bugünkü haritasında, yukarıda belirttiğimiz (1840'lardaki felsefe hareketinin "son"u ile bunu 1860'larda felsefenin o yeniden uyanışına kadar izeleyen boşluk) şu acayip "beyaz boşluklar"ın niçin ortaya çıktığı buradan anlaşılıyor. Burjuva felsefe tarihinin, gerçek özünü bir önceki dönemde çok doğru olarak yakalayabildiği Alman felsefe tarihinin o dönemini bugün bir daha artık niye tam ve doğru olarak kavrayamayacağının nedeni de burada ortaya çıkar. Felsefi düşünce *Hegel'den sonra* nasıl gelişti ise bu düşüncenin *Hegel'den önceki* gelişme dönemi, yani Kant'tan Hegel'e kadar ki felsefi gelişme de yine düpdüz "düşüncelerin, tarihsel bir sıralaması "olarak ele alınamaz! Felsefi düşüncenin, tarih kitaplarında "Alman idealizmi çağı" diye sözedilmeye alışılmış bu büyük dönemdeki gelişmeleri gerçek özüyle ve tam anlamıyla kavrama çabaları, bu gelişmelerin bütün yapısal biçimi ve tüm yörüngesi açısından çok büyük önem taşıyan ilişkileri hiç gözönüne almazsak ya da yüzeysel şekilde geçiştirip görmezlikten gelirsek, hepten çıkmaza saplanmaya mahkûmdur. Çünkü bu ilişkilerdir ki düşüncenin bu dönemdeki " hareketini " aynı dönemin "devrimci hareketi"ne bağlıyor !

Gerek Alman idealizmi ve onun tepelerinde bir taç gibi ışıldayan Hegel idealizmi dönemi için olsun ve yine bu dönemin ardından 1840'lı yılların o çeşitli Hegelci akımları arasında geçen mücadeleler dönemi için olsun Hegel'in hep aynı teoremleri geçerlidir, yani *Hegel'in gerek Felsefe Tarihi'nde* gerekse başka eserlerinde kendinden hemen öncekilerin (Kant, Fichte, Schelling) felsefelerindeki özü nitelendirdiği söylemler. Öyle ki gerçek tarihsel hareketi içinde baştan sona kadar devrimci olan bütün bu döneme özgü felsefi sistemlerde, "devrim temelde hep düşüncenin biçimi halinde" konulmuş ve öyle ifade edilmiştir (12).

Hegel bu sözleriyle, bugünkü burjuva felsefe tarihçilerinin *düşüncenin devrimi* diye adlandırmaktan hoşlandıkları şeyi, yani gerçek mücadelenin geliştiği sarp araziden uzakta çalışma

odasının ıssız ve temiz zemininde cerayan eden bir olayı kast etmiyor ! Tam tersine burjuva toplumunun kendi devrimci döneminde yetiştirdiği bu en büyük düşünür *düşüncenin biçimi içinde ortaya konulan devrimi* "gerçek devrime özgü tüm toplumsal olayın gerçek ögesi" olarak kavlıyor (13). Böyle olunca onun ilerdeki açıklamaları berraklık kazanıyor: "Özünün özü ancak tarih felsefesinde kavranabilen dünya tarihinin bu büyük dönemine sadece iki halk katıldı: Almanlar ve Fransızlar ! Çünkü bu iki halk birbirlerine öylesine zıttılar ki böylesine zıt oldukları için katıldılar. Öteki ulusların içten hiç bir katkıları olamadı, ama siyasal olarak katılmadılar değil, hatta kendi hükümetleriyle hem de kendi halklarıyla. Bu büyük döneme katılım ilkesi Almanya 'da düşünce, *akıl-ruh veya zihin-ruh* (Geist) ve *kavram* olarak ortaya çıktı. Fransa'da ise bu ilke gerçekliğin *içinden dışarıya doğru* patlak verdi. Buna karşılık Almanya'da gerçekliğin içinden doğan şey *dıştaki koşulların bir zorlaması* ve bir tepkisi gibi *gözüküyor*" (14). Bir kaç sayfa sonra (501)

(13) Burada şunu belirtelim ki Kant'ta bile onun salt düşünce dünyasında tercihen kullandığı "ihtilâl" terimi, bugünün burjuva Kantçılarında olduğundan çok daha gerçekçi bir anlam taşıyor. Ancak bu terimi Kant'ın (Fakülteler arası kavga v.b) ihtilâlin gerçek olgusu üstüne yaptığı bir çok açıklamaları bağlamında okumak gerek:

"Akıllı ve zihniyle ruh zengini olan bir halkın bugünlerde göreceğimiz ihtilâli —aynen böyle diyor— tüm (bu oyuna katılmamış da olsalar) seyredenlerin yüreğinde de coşkuya varan bir katılım buluyor ... İnsanlık, tarihindeki böylesine bir fenomeni artık unutup geçemez... Bu olgu, öylesine önemli, insanlığın çıkarlarıyla öylesine içiçe, dünya üzerindeki etkileriyle her yana öylesine yayılmış durumda ki artık herhangi uygun bir fırsatta halkın hatırlamasına ve bu türden yeni girişimlerde bulunmasına hacet bile kalmıyacak". Kant'ın bu ve benzeri söylemleri için bak Geismar, *Politische Literatur der Deutschen im 18. Jahrhundert*, Wigand Verlag, 1847, cilt I.

(14) Hegel'in burjuva ihtilâlinin genel süreci içinde Alman ve Fransızların paylaştıkları rollerle ilgili bu görüşünü Marx'ın benimsediği ve bilerek daha da geliştirdiği yeterince malumdur. Bu konuda bak, Marx'ın ilk dönemine ilişkin tüm yazılar (Mehring'in Marx-Engels'ten kalıtım-yazılar baskısı) ki bunlarda örneğin şu türden söylemlere raslıyoruz: "Başka halkların yapıklarını Almanlar politikada düşündüler", "Almanya düşünmenin soyut faaliyetiyle modern toplumların gelişmesine eşlik etti". Ve bu yüzden de Almanların gerçek dünyadaki kaderi sonunda modern toplumların devrimlerine katılmadan onların restorasyonlar katılmak oldu. (Bütün bu söylemler için bak, *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, s.386-391-393).

Kant felsefesini sergilerken aynı düşünceye geri dönüyor: "Özgürlükte mutlak olanı Rousseau ortaya koymuştu. Kant ise aynı ilkeyi daha çok kuramsal yönüyle ele alıyor. Fransızlar bunu irade yönüne çekiyorlar, çünkü onlarda şöyle bir deyim vardır: Il a la tête près du bonnet (kafası takkesine yakın) ! Fransızların gerçeklik, başa-çıkma, bitirme anlayışları var, çünkü onlarda tasarım eyleme çok daha doğrudan doğruya geçiyor. O bakımdan Fransızlar insani gerçekliğe pratik olarak yönelmiş durumda. Ama özgürlük, kendi içinde ne kadar somut olsa da bu kez soyulandığı zaman ve şekliyle de gerçekliği öylesine geliştirilmeden uygulanıyor. Soyutlamaları gerçekliğe de geçerli kalmak ise gerçekliği *tahrip etmek* demektir. Özgürlükteki fanatıklığı halkın eline verdiğimiz zaman korkunç bir şey olur. Aynı ilke Almanya'da bilincin ilgi alanına kendisi sahip çıkmış, ama bu alanı sadece kuram düzeyinde geliştirmiştir. Kafamızda ve kafamızın üstünde bir sürü gürültü patırdı var. Bu durumda Alman kafası takkesini hiç umursamadan başına geçirip bu takkenin içinde düşünüp kuruyor... Immanuel Kant 1724'de Königsberg'de doğdu" v.b.

Hegel bu sözleriyle gerçekten de, dünya tarihindeki bu büyük dönemin özünün özünü ilk kez kavranabilir hale getiren bir ilkeyi ifade ediyordu, yani *felsefe ile gerçeklik arasındaki şu diyalektik ilişkiler bağlamını*! İşte bu bağlam açısından baktığımızda Hegel'in başka bir yerde daha genel olarak ifade ettiği gibi, her felsefe aslında "kendi çağını düşüncelerde kavrayıp yakalamak" (15)'tan başka birşey değildi. Ve felsefi düşüncelerdeki gelişmeleri gerçekten kavrayabilmek açısından vazgeçilmez sayılan bu ilişkiler bağlamı, tam ve bütünlüğe ancak düşüncenin gelişmesini toplumsal yaşamın gelişmesindeki devrimci bir dönemde kavramak geraktığında kavuşuyor.

Burjuva sınıfının 19.yüzyılda yaptığı felsefe ve felsefe tarihi araştırmalarının gelişme yolunda üzerine heyula gibi çöken kader de burada ortaya çıkıyor. Bu kader ki, devrimci bir sınıf olma açısından *toplumsal pratiğini* 19.yüzyıl ortasında tüketen burjuva sınıfının, bu andan başlayarak tarihsel gelişmenin *ideal* (tasarımsal-düşünsel) ve *reel* (nesnel-fiili) düzeyleri arasındaki ve özellikle felsefe ve devrim arasındaki diyalektik ilişkileri (bağlamı) gerçek anlamı çerçevesinde kavrama yeteneğini artık

kendi iç dinamizmi gereği bu kez kendi düşünce biçiminde de yitirmesi demektir! İşte burjuva sınıfının 19.yüzyıl ortasının toplumsal pratiğinde yürüyen devrimci hareketinin fiilen ulaştığı gerçek *son* ya da gerçek *çöküş*, *ideolojik* ifadesini aslında burjuva felsefe tarihi yazarlarının bize bugüne kadar anlatageldikleri şu görünürdeki çöküşünde ya da sonunda buluyordu. 19. yüzyıl ortasında felsefe üzerine genel düzeyde yapılan açıklamalar bu ifadenin tipik bir örneğini oluşturuyor. ÜberWeg-Heintze kitabının ilgili bölümünü bu türden açıklamalarla başlatıyor (s.180), şöyle ki: Fesefe o sıralarda "genel bir yorgunluk dönemini yaşıyor" imiş ve "kültür yaşamı üzerindeki etkisini giderek yitirmiş" imiş. ÜberWeg'e bakılırsa, bu hüznü verici manzara "eninde sonunda ilkin ruhsal dönüşüm eğilimlerine" dayanıyor, ama bütün "dış" momentler sadece "ikincil" önem taşıyor ! Bu ruhsal dönüşüm eğilimlerini ise ünlü burjuva felsefe tarihçimiz kendilerine ve okuyucularına şöyle açıklıyor: "Hayat görüşlerindeki artan idealizm ve metafiziksel spekülasyonlardan gına (!) geldi ve daha özlü manevi besinlere ihtiyaç doğdu".

Burjuva felsefesince çoktandır unutulmuş diyalektik anlayışını Hegel'in uyguladığı şu gelişmemiş ve kendi bilincine tam varmamış şekliyle (yani Marx'ın materyalist diyalektiğine karşıt olarak Hegel'in idealist diyalektiği) de olsa yeniden ele alan ve bu anlayışı 19. yüzyıldaki felsefe tarihi gelişmeleri doğrultusunda isabetle ve çekinmeden uygulayan bir bakış açısından bütün bu gelişmeler, düşünce tarihi boyunca çok daha başka ve kumsursuz bir yapısal biçim gösteriyor. Devrimci hareket, düşünce alanında tavsiyacak ve sonunda da tükenecek yerde bu bakış açısından 1840'lı yıllarda hareketin karakterinde derinlere uzanan anlamlı bir değişim meydana geliyor. Klasik Alman felsefesinin ulaştığı sanılan son, yerini burjuva sınıfının devrimci hareketinin ideolojik ifadesini oluşturmuş bulunan bu felsefenin *geçiş dönemine* bırakıyor. Bu geçiş, proleryanın düşüncelerin tarihsel gelişimi sahnesinde giriştiği devrimci hareketinin genel ifadesi olarak ortaya çıkıyor ve böylece yeni bir bilime doğru yöneliyordu. Kısacası bu geçiş, devrimci proleter hareketin "bilimsel sosyalizm" kuramına, temellerinin ilkin Marx ve Engels tarafından 1840'lı yıllarda atıldığı şekilde yöneliyordu.

Alman idealizmi ile Marksizm arasındaki bu özlü ve sorunlu ilişkiler çerçevesini, yani burjuva felsefe tarihçilerinin son za-

manlara kadar ya hepten görmezlikten ve fark edemezlikten geldikleri ya da tamamıyla ters ve eksik kavrayıp öylece sergiledikleri bu çerçeveyi tam ve doğru olarak kavramak için, günümüzdeki burjuva felsefe tarihçilerinin şu sıradan soyutlama ve idolojik düşünce tarzından farkı bir bakış açısına yönelmemiz gerekir. Bu açı, *henüz* hiç Marksist olması gerekmeyen, ama önce (Hegel'ci ve Marksist olması gereken) diyalektik düşünce tarzıdır. O zaman birden bire yalnız Alman idealist felsefesi ile Marksizm arasında mevcut ilişkiler gerçeğini değil, aynı zamanda bu bağlamın iç determinizmini de kavrayıveririz. Ve görüyoruz ki, proleter devrimci hareketin kuramsal söylemi demek olan *Marksist sistemin*, burjuva devrimci hareketinin kuramsal söylemi demek olan Alman idealist felsefe sistemleriyle *ilişkisi*, düşünce tarihi (veya ideoloji) açısından *proleter devrimci sınıf hareketinin toplumsal ve siyasal pratik alanında burjuva devrimci sınıf hareketleriyle ilişkisi aynıdır*.

Başka bir deyişle, bir yanda üçüncü bir sınıfın devrimci hareketinden "bağımsız" bir proleter sınıf hareketinin olduğu süreç ile öte yanda burjuva idealist felsefesi karşısında Marksizmin yeni bir materyalist felsefe halinde "bağımsız" olarak yer aldığı gelişme süreci bir ve aynı tarihsel süreçtir ! Marksist felsefenin doğuşu, Hegelci- Marksist anlamda, proleteryanın gerçek sınıf hareketiyle yaptığı doğumun sadece "öbür yüzü" dür. Tarihsel sürecin somut bütünlüğü ise bu iki yüzün birden ortaya çıkmasıyla oluşmuştur.

Dört ayrı hareketin —burjuvazinin devrimci hareketi, Kant'dan Hegel'e uzanan idealist felsefe, proleteryanın devrimci sınıf hareketi, Marksizmin materyalist felsefesi — bizim, tarihteki bütünsel bir gelişme sürecinin dört ayrı momentü olarak kavramamızı sağlayan bu diyalektik bakış tarzı sayesinde ki şu yeni bilimin, yani proleteryanın devrimci ve bağımsız sınıf hareketinin, Marx- Engels tarafından kuram düzeyinde formülendirilip genel söylem haline getirilen ifadesinin gerçek özünü kavrama olanağı buluyoruz (16).

(16) Bak Komünist Manifesto'daki ünlü cümle. Burada, felsefe ile gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkilere ait *Hegel* düşüncesi, Hegel'in söylemediği ve yine de biraz mistikleştirilmiş olan biçiminden yola çıkılarak daha rasyonel bir yapıya dönüştürülmektedir: "Komünistlerin kuramsal söylemleri yalnız yaşanan sınıf mücadelesinin, gözlerimizin önünde akıp giden tarihsel hareketin fiili ilişkilerini ifade eden genel söylemlerdir."

Ve aynı zamanda şu sorunun cevabını da kavırıyoruz: Burjuva felsefe tarihi, devrimci proleteryanın, devrimci burjuva idealist felsefesinin son derece geliştirdiği sistemlerden olan materyalist felsefesini, niçin ya hepten görmezlikten gelmek durumunda kaldı ya da onun özünü niçin yalnız *negatif* — kelime diliyle söylersek, tersine— *olarak* anlayabildi. (17).

Burjuva toplumu ve devleti içinde proleter sınıf hareketinin başlıca pratik hedefleri ne kadar zayıf gerçekleştirilebiliyorsa bu burjuva toplumunun felsefesi de, proleteryanın devrimci sınıf hareketinin kendi bağımsız ve bilinçli ifadesini bulduğu genel söylemlerin özünü kavramaktan o derece geri kalır. Burjuva görüş açısı artık toplumsal pratikte nerede stop etmek zorundaysa kuram düzleminde de orada durmak zorundadır, elbette eğer "burjuva" açısı olarak kalmaktan vaz geçmek, yani kendi kendine rafa kaldırmak istemiyorsa ! İlk felsefe tarihinin bu sınırları aşması sayesinde ki, bilimsel sosyalizmde, bu tarih açısından, öteki dünya benzeri transandant (nesnellik ötesi) bir şey olmaktan çıkıyor ve bilgisi edinilebilir bir konu haline geliyor. *Marksizm ve Felsefe* problemini doğru dürtü

(17)"Hegel felsefesinin çözülme ürünü" (yaygın kanaat) Alman idealizminde Devlerin Çöküşü (Plenge), "Değerleri olumsuzlamaya dayanan bir dünya görüşü" (Schulze-Gaevernitz). Bu Marksizm anlayışındaki terslik kendisini özellikle şurada gösteriyor: Marksist sistemde yer alan, ama bu anlayışın, Alman idealizminin tepelerinden materyalizmin cehennem çukuruna yuvarlanmış olan Marksizmin kötü ruhundan sızan bir cerahat olarak gördüğü öğelerin aslında hep burjuva idealist felsefesindekilerden farksız oluşunda ve Marx'ın da bu öğeleri gûya olduğu gibi almış olmasında! Örneğin insanlığın gelişmesi için kötü bir ruhun gerektiği düşüncesi (Kant, Hegel), burjuva toplumunda zenginliğin ve yoksulluğun birarada artması gerektiği düşüncesi (bak *Hegel*, Hukuk felsefesi, parag. 243, 244, 245). Bunlar belli ki, burjuva sınıfının gelişmesinin doruğunda iken kendi içinde mevcut sınıfsal çelişkilerin bilincine vardığı biçimlerdir. Buna karşılık *Marx*'ın atılımı, burjuva bilincinde mutlaklaştırılmış ve bu yüzden de gerek kuram gerekse pratik düzeyinde *çözülemez* hale getirilmiş olan bu *sınıfsal çelişkiyi* artık doğal ve mutlak olarak değil, tam tersine görecel ve tarihsel olarak, dolayısıyla gerek teori gerekse pratik düzleminde, ama toplumun daha yüksek bir örgütlenme düzeyinde *ortadan kaldırılabilir* bir durum olarak ele almasıdır. Söz konusu burjuva filozofları da Marksizmi böyle hâlâ burjuva düşüncesiyle sınırlı, dolayısıyla ters ve olumsuz biçimde kavırırlar.

anlamayı asıl olağanüstü zorlaştıran durum, burjuva açısındaki sınırların böylece, yani Marksist felsefenin özündeki yeni içeriğin temelde kavranabilir bir konu haline gelecek şekilde, aşılmasıyla birlikte bu konunun da felsefi bir konu olarak sanki aynı zamanda rafa kaldırılıp yok edilecekmiş gibi gözükmesinde yatıyor.

İncelememizin başında belirttiğimiz gibi, bilimsel sosyalizmin kurucuları olan Marx ve Engels hiç bir zaman yeni bir felsefe oluşturmaktan yana olmadılar. Her ikisi de burjuva felsefesinin tersine olarak, kendi materyalist kuramları ile burjuva idealist felsefesi arasındaki sıkı tarihsel ilişkinin tam bilinci içindeydiler. Bilimsel sosyalizm (Engels'e göre) , *içeriği bakımından* toplumsal gelişmenin belli bir safhasında proleter sınıfta kendi maddesel koşulları gereği zorunlu olarak patlak veren *yeni görüşlerin ürünüdür*, ama bu sosyalizm kendi özgül bilimsel biçimini (ki onu ütöpik sosyalizmden ayıran da budur) Alman *idealist felsefesiyle*, özellikle Hegel sistemiyle kurduğu bağlantılar yoluyla yaratmıştır. Ütopyadan bilime doğru gelişip dönüşmüş olan sosyalizm o nedenle biçimsel olarak Alman idealist felsefesinden ortaya çıkmış bulunuyor (18). Ancak bu (biçimsel) felsefi *köken*, bilimsel sosyalizmin kendi *bağımsız yapısal biçimi ve ileriki gelişmesi* içinde bir felsefe olarak kalması zorunluğunu elbette ki hiç bir zaman getirmiyor ! Marx ve Engels en geç 1845'den başlayarak kendilerinin yeni materyalist bilimsel görüşlerini artık *felsefe olmayan bir geçiş* diye nitelemişlerdi (19). Burada felsefenin onlar için burjuva idealist felse-

(18) bak Engels, Dühring'in Bilimleri Altüst Edişi (s.1,5).— Klasik Alman felsefesinin bilimsel sosyalizme geçmek için *biricik geçiş* noktası *olmadığı* konusunda Engels'in "Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Dönüşmesi" adlı yazısının 1. baskısına önsözüne eklediği notlara bakınız. Ayrıca Engels'in Fourier'nin "Ticaret Üstüne" makalesiyle ilgili açıklamaları (Nachlass II, s.407).

(19) Marx'ın Feuerbach Üstüne Tezleri de aynı yıl kaleme alındı. Aynı zamanda Marx-Engels (bak Politik Ekonominin Eleştirisi'ndeki 1859 Önsözünde Marx'ın verdiği bilgi) Hegel sonrası bütün felsefelerin bir eleştirisini de aynı yıl yapular (Alman İdeolojisi) ve "daha önceki" felsefi vicdanlarının hesabını verdiler. İşte Marx ve Engels'in felsefi sorunlardaki polemikleri de bundan sonra artık hep hasımlarına yöneldi. (örneğin Proudhon, Lasalle, Dühring) ve "kendilerini anlatmaktan" çok, hasımlarını aydınlatma ya da yıkmayı amaçladılar.

fesiyle aynı şey demek olduğunu hesaba katsak bile, burada ne kadar felsefe varsa hepsinin burjuva felsefesiyle asıl bu eş tutulmasındaki anlamı da gözden uzak tutmamak gerekir. çünkü burada Marksizm ile devlet arasındaki ilişkiye çok benzer bir ilişki söz konusudur. Marx ve Engels, sadece belli bir tarihsel devlet biçimine karşı mücadele etmekle kalmayıp genelde devletin kendisini de tarihsel maddeci anlamda nasıl burjuva devletiyle eş tutulursa, yine aynı şekilde sadece belirli felsefe dönemlerine karşı mücadele vermekle kalmıyorlar, üstelik bilimsel sosyalizm çerçevesinde felsefenin kendisini de eninde sonunda aşmak ve rafa kaldırmak istiyorlar (20).

İşte Marksizmin "gerçekçi (yani materyalist-diyalektik)" anlayışı ile Lasalleciğin ve "burjuva düzeyi"ni yani "bujuva toplumu"nun görüşlerini temelde henüz aşamamış olan şu "vulger sosyalizmin" eski ve yeni bütün öteki çeşitlerinin "yumurtladığı hukuksal ve benzeri ideolojik saçmalar" (Marx) arasındaki

(20) bak *Komünist Manifesto*'da bu konuyla ilgili pasaj: "Ama diyecemiz, tarihsel gelişme boyunca dinsel, ahlaki, felsefi, siyasal, hukuksal fikirler v.b. de değişikliklere uğradılar. Din, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk hepsi daima bu değişimin içinde yer aldı. —Ayrıca özgürlük, adalet v.b. gibi toplumun bütün tarihsel durumlarında ortak sayılan ölümsüz doğruluklar da var. Ama komünizm ölümsüz doğrulukları kaldırıyor, dini ve yapısını yeniden biçimlendirmek için ahlâkı ortadan kaldırıyor, kısacası şimdiye kadarki tüm tarihsel gelişmelerle çelişen bir tavır alıyor.— Peki, bu iddia ya da kınama neye dayanıyor? Bugüne kadar bütün toplumların tarihi, sınıflar arasında farklı dönemlerde farklı biçimlere bürünen çelişkiler halinde hareket etmektedir. —Ama toplumun bir bölümünün öbür bölümünce sömürülmesi, hangi şekle bürünürse bürünsün tüm geçmiş yüzyılların ortak gerçeğidir. Toplumun yüzlerce yıllık bilinci, tüm çeşitlenme ve farklılıklarına rağmen belirli ortak biçimlerde, ama tamamı ancak sınıflar arası çelişkinin hepten yok olmasıyla dağılıp gidecek olan bilinç biçimleri halinde hareket ediyor ki buna hiç şaşmamak gerek.— Komünist ihtilal bugünlere kadar aktarılagelen mülkiyet ilişkileriyle olan bağların kökünden koparılmasıdır. Bu ilişkilerin gelişme süreci içinde en köklü kopmanın aktarılagelmiş olan fikirlerde olacağı kesindir".

Marksizmin felsefe, din vb. ile ilişkisi, ilkeler düzeyinde onun burjuva toplumunun temeldeki ekonomi ideolojisiyle, değer ve meta fetisiyle olan ilişkisinin aynısıdır. bak *Kapital* I,s.37 ve dipnotlar 31/33 ve Marx'ın "Alman İşçi Partisinin Programına (alaycı) Kenarotları" (1875), s.25 (değer), s.31-32 (devlet), s.34 (din).

köklü karşıtlık da burada konumlanıyor (21).

O bakımdan, "Marksizm ve felsefe " ilişkisi sorununu temelden açıklamak istediğimizde, Marx ve Engels'in kendi sözleriyle belirttikleri gibi sadece burjuva idealist felsefesinin değil, aynı zamanda felsefenin, yani her türlü *felsefenin* de rafa kaldırılmasının materyalist-diyalektik görüşlerin zorunlu bir sonucu olduğundan yola çıkmalıyız(22).

Felsefe karşısındaki bu Marksist tutumun temeldeki büyük önemini, bu tartışmayı sert bir laf tartışması olarak kabul etmekle örtbas edemeyiz. Başka bir deyişle, Hegel diyalektiğinin şu biçim değiştirmiş materyalist çerçevesi içinde kuramsal bilgi açısından olduğu gibi kalan ve Hegel terminolojisine göre tam da "bilimlerdeki felsefi öğeleri" oluşturan belirli ilkeleri, Marx ve Engels sırf bu adla anmadılar diye işi terim kavgasına dökemeyiz(23). Gerçi Marx'ın ve özellikle Engels'in geçkin dönem yazılarında böyle bir tutumu akla getirebilecek kimi açıklamalar yok değil(24). Ama şurası açıkça belli ki, felsefenin adını sade-

(21) bak Marx'ın yukarda adı geçen *Kenarnotları* (s.27 ve 31)

(22) bak örneğin Engels'in söyleyişi oldukça ideolojiye çalan notu (Feuerbach, s.8): "Hegel'le felsefenin sonu geldi, çünkü Hegel felsefenin tüm gelişmesini kendi sistemi içinde olağanüstü derleyip toparlamıştır; ayrıca bize, bilmeyerek de olsa, bu sistemler labirenti içinde dünyamıza yönelik gerçek pozitif bilgiye nasıl ulaşacağımızı göstermektedir."

(23) Gerçekten de öyle burjuva ve hatta (vulger-) Marksist kuramcılar var ki bunlar devleti ortadan kaldırmaya yönelik Marksist-komünist gereğin (belirli tarihsel devlet biçimleriyle mücadele etmenin tersine) sadece terim mantığı açısından bir anlamı olduğunu savunuyorlar.

(24) bak özellikle *Dühring'in Bilimleri Altüst Ediş*i (s.11) ve Feuerbach (s.56). Bu iki yerde de içerik bakımından tamamıyla örtüşen açıklamaları biz buraya Anti-Dühring'de oldukları şekliyle alınıyoruz: "Her iki durumda da (gerek tarih gerekse doğayla ilişkili anlamda) modern materyalizm temelde diyalektiktir ve artık öteki bilimlerin tepesinde yer alan bir felsefe olmaya ihtiyacı yoktur. Her özel bilimden, şeylerin ve şeylere yönelik bilgilerin toplu bağlamı içinde, kendisinin ne konumda olduğunu anlaması istendiğinde, böyle her özel bilim bu kez bu toplu bağlam açısından füzuli hale gelecektir. O zaman bugüne kadarki felsefeden geriye tek başına bağımsız olarak kalacak olan şey düşünmenin ve düşünme yasalarının öğretisidir. Böylece ortada bilim diye ne varsa hepsi doğanın ve tarihin pozitif bilimlerine dönüşmüş olur."

ce rafa kaldırmakla felsefenin kendisini de kaldırmak mümkün değil(25)! Marksizm ile felsefe arasındaki ilişkileri temelinden sınıadığınız sırada bu türden terminolojik soruları hepten bir kenara bırakmalıyız. Bizi asıl ilgilendiren soru, felsefenin rafa kaldırılmasından nitel olarak ne kast edildiğini bilmektir. Çünkü Marx ve Engels gerek 1840'lı yıllardaki ilk dönemlerinde gerekse daha sonra bundan sık sık söz ettiler.

Şu "rafa kaldırma" olayı nasıl olmuş, hangi safhalardan geçmiş, hangi tempoda ve kimleri hedef almış? Felsefeyi rafa kaldırmak derken, Marx ve Engels'in bu işi beyinsel bir tek işlemle Marksistler için ya da tüm proletarya için ya da tüm insanlık

(25) *Engels'in* hemen yukarda alıntılanan açıklamalarının öyle görüldüğü gibi yalnız bir terim değişikliğinden başka bir şey içermedikleri sadece görünürde öyledir. Çünkü nesnel olarak Engels'in burada Marksist —ya da materyalist— diyalektiğin sonucu olarak gösterdiği şeyler ile *Hegel'in* idealist diyalektiğinden sonradan çıkarılan sonuçlar ve de *Hegel'in* kendi idealist-diyalektik görüşünün sonucu olarak gerçekten söyledikleri arasında hiçbir fark yok! Özel bilimlere, tüm bilimlerin genel bağlamı içinde kendi bulundukları konumu kavramaları gereğini (bu gerekli koşulu) *Hegel* de ilan ediyor. Ve şöyle diyor: Bunun sonucunda her gerçek bilim ister istemez felsefeye yönelir ! O zaman, terim mantığı açısından bakarsak, Engels'in dediği "felsefeden bilime dönüşme"nin tam tersi oluyor. Ama aslında her ikisi de ilkin aynı şeyi kast eder gibi gözüküyorlar, yani ikisi de özel bilimlerle bu bilimlerin üstünde yer alan felsefe arasındaki karşıtlığı yok etmek istiyorlar. *Hegel* bunu terim mantığı açısından, özel bilimlerle felsefenin içinde eritip yok etmek şeklinde ifade ediyor... Böylelikle aynı duruma ulaşmış oluyor: Tek tek her bilim özel birer bilim olmaktan çıkıyor felsefenin de böyle tek tek bilimlerin üstünde yer alması sona eriyor. Ama ilerde göreceğimiz gibi , bu salt terminolojik *Hegel-Engels* farklılaşmasının ardında aslında başka bir şey var ki bu, ne Engels'in buradaki söylemlerinde ne de olgun Engels'in sonraki söylemlerinde artık, Marx'ın tek başına ya da Marx-Engels'in birlikte yaptıkları çok önceki açıklamalarda olduğu kadar, belirgin ifade edilmiyor. Evet, burada önemli olan gerçek, *Engels'in* "pozitif" bilimlere olan bütün eğilimi paralelinde "şimdiye kadarki felsefe"nin belli ve sınırlı bir kesimini (düşünmenin ve düşünme yasalarının öğretisi—biçimsel mantık ve diyalektik) "bağımsız bir alan" olarak bırakma eğilimidir. Kesin sonuçlara yol açan bu önemli problem ilkin elbette ki, aslında *Marx-Engels* açısından bilim ya da pozitif bilim kavramının taşıdığı anlamın kendisinde ortaya çıkmaktadır.

için kökünden çözdüklerine mi inanmalıyız(26) ? Ya da bu işi (devletin ortadan kaldırılması benzeri) çeşitli safhalar boyunca sürdürülen devrimci ve çok uzun bir tarihsel süreç olarak mı görmeliyiz? Bu son durumu ele aldığımızda şunu sormalıyız: Bu uzun vadeli tarihsel süreç son hedefine, yani felsefenin kaldırılma durumuna henüz ulaşmadığı sürece Marksizmin felsefeyle ilişkisi ne olacaktır?

Söz konusu ilişki sorununu ortaya böyle koyduğumuzda açıkça görülüyor ki, biz çoktandır çözülmüş şeyler konusunda anlamsız ve amaçsızca saçmalar yumurtlamaktan çok, proleter sınıf mücadelesinin bugünkü gelişme safhasında kuram ve pratik açısından bugün hala önem taşıyan büyük bir sorunla karşı karşıyayız. Bu yüzden bu alanda yarım yüzyılı aşkın ya hiç bir sorun yokmuş ya da eğer varsa, bu, sınıf mücadelesinin pratiği açısından ilgisiz bir sorunmuş gibi davranan şu ortodoks Marksistlerin tavrında bir acayiplik var. Ve bu acayiplik, bir yanda *Marksizm ve Felsefe*, öte yanda *Marksizm ve Devlet* olmak üzere, iki sorun arasında burada da mevcut olduğu görülen paralellliği düşündüğümüzde iyice belli oluyor.

Hepimizin bildiği gibi, Marksizm ve Devlet sorunu, Lenin'in *Devlet ve İhtilal*(27) kitabında söylediği üzere "II.Enternasyonal'in(1889-1914) en ileri gelen kuramcılarını ve yazarlarını pek ilgilendirmedir". O nedenle sormak gerekir: Devletin ortadan kaldırılması gibi nesnel bir sorunla felsefenin rafa kaldırılması sorunu arasındakine paralel şekilde bu kez bu iki problemin II.Enternasyonel'in Marksistlerince savsaklanması arasında belli bir bağıntı yokmu acaba? Daha kesin söylersek ortaya atmamız gereken sorun şudur: Marksizmin oportünistlerce yüzcyselleştirilmesini sert dille eleştirenlerin, devlet sorununun II.Enternasyonel Marksistlerince savsaklanması veya ihmaline indir-

(26) Çok yetkin materyalistlerin bile bazen tamamıyla ideolojik bir takım tasarımlara yatkın olduklarını ilerde göreceğiz. Hatta olgun Engels'in yukarda dipnot 23'te geçen ifadesini de şöyle anlamak mümkün: Hegel felsefeyi farkında olmadan aştı ve ortadan kaldırdı, ancak felsefeyi bilerek aşmak ve ortadan kaldırmak ilkin maddecilik ilkesinin keşfiyle, ama aslında aklın ruhsal (Geist) yoluyla mümkün oldu. İlerde göreceğiz ki Engels'in ifade tarzıyla yaklaşılacak yorum Marx-Engels anlayışının gerçek anlamına hiç bir zaman denk düşmüyor.

(27) bak 6.bölüm "Marksizmin oportünistlerce yavanlaştırılması".

gedikleri şu genel bağlam buradaki sorunsal çerçevesinde de var mı? Kısacası felsefi sorunun II.Enternasyonal Marksistlerince ihmalı, "devrim sorunlarının onları genelde pek ilgilendirmedigi" gerçeği ve söylemiyle aynı bağlamda yer almıyor mu? Bu soruna berraklık getirmek için, Marksist teorinin tarihinde şimdiye kadar patlak vermiş ve son onyılda Marksistleri üç düşman kampa ayırmış bulunan krizlerin en büyüğünün özüyle ve bu krizin nedenleriyle biraz daha yakından uğraşmak zorundayız.

Salt evrimci gelişmeler dönemi, 20.yüzyıl başlarında son bulup devrimci mücadelelerin yeni bir dönemi başlarken sınıf mücadelesindeki pratik koşulların geçirdiği bu değişmelere paralel olarak Marksizm teorisi de kritik bir duruma düştü.

Şu olağanüstü basitlik ve yüzeyselliğiyle kendi sorunlarının bütünselliğinden hepten habersiz olan vulger Marksizmin bir dizi sorular hakkında belirli hiç bir görüş sahibi olmadığı ortaya çıktı. Marksist öğretiyi bu hale Marksizmin taklitçi-varisleri getirmişlerdi. Öğretinin düştüğü bu bunalımın en açık biçimde su yüzüne vurduğu durum *sosyal devrimin devlet karşısında alacağı durumdur*.

İlk proleter devrim hareketinin 19.yüzyıl ortalarında ezilmesinden ve kanlara boğulan 1871 Komün ayaklanmasından beri büyük çapta bir daha hiç ortaya atılmamış olan bu önemli sorun, şimdi dünya savaşıyla birlikte birinci ve 1917 ikinci Rus devrimi ve Mihver devletlerinin 1918 yılındaki çöküşüyle yeniden gündeme gelince, o zaman bütün bu önemli geçiş ve hedef sorunları hakkında Marksist kamp içinde ortak hiç bir görüşün mevcut olmadığı ortaya çıktı. Bu sorunlar ortaya somut ve kaçınılmaz bir biçimde serildikçe en azından üç ayrı teorinin ileri sürüldüğü görüldü ki bunların hepsi de Marksist olduklarını iddia ediyorlardı. Ve bu üç teorinin en parlak temsilcileri (Renner, Kautsky, Lenin) savaş öncesi dönemde sadece Marksist değil, hatta ortodoks Marksist sayılırlardı(28).

İşte II.Enternasyonal'in sosyal demokrat parti ve sendikaları

(28) Bu kuramların ilkin dünya savaşı içinde yüzyüze geldikleri biçim konusunda bak *Renner*, *Marxismus, Krieg und Internationale*, *Kautsky'nin Renner'e karşı-yazısı*, *Kriegssozialismus* (Viyana, *Marx-Studien* IV), *Lenin'in Renner, Kautsky v.b karşı polemigi* (bak *Devlet ve İhtilâl, Akıntıya Karşı*).

cephesinde bir kaç on yıldan beri *ortodoks Marksizm ve revizyonizm* arası bir kavga biçiminde patlak vermiş görünen bu krizin(29), aslında ortodoks Marksizm cephesini ortasından yaran çok daha derin çatlağın sadece geçici, üstelik ters bir görüntüsü olduğu gerçeği de burada, yani farklı sosyalist doğrultuların bu soru karşısında aldıkları tutumlarda meydana çıkıyordu.

Söz konusu çatlağın bir yanında, eski revizyonistlerle giderek ittifak kuran yeni bir *Marksist reformizm* hareketi oluştu. Öteki yanda ise devrimci yeni proletarya partisini temsil eden kuramcılar, *devrimci veya salt Marksizmi* yeniden canlandırma-ya yönelik savaş çağrılan arasında gerek revizyonistlerin eski reformculuğuna karşı gerekse "Marksist merkezçilerin" yeni reformculuğuna karşı savaşı göze alıyorlardı.

Şimdi biz kalkıpta da, Marksist kampta daha ilk ateşe tuttuğumuzda patlak veren bu krizin ya da çatlağın nedenlerini, genel Marksist teoriyi Ortodoks Vulger Marksizme dönüştürerek sığlaştıran veya yüzeyselleştiren II.Enternasyonal kuramcılarını ve politika yazarlarının korkaklığına'ya da onlardaki devrimci kafanın yetersizliğine bağlayacak olursak bu tarihsel süreci çok yüzeysel, bırakın Marksist, hatta Hegelci diyalektiği tamamıyla diyalektik dışı yorumlamak olur. Lenin ile Kautsky ve öteki "Marksistler" arasındaki büyük problemlerde söz konusu olan şeyin, aslında Marksizmin bir çeşit reformasyonu, Marx'ın katıksız öğretisini kaynaklara sadık kalarak yeniden üretmek demek olduğu iddiasını ciddiye alacak olursak yine aynı yüzeysel ve diyalektik dışı yorumda bulunmuş oluruz. (30)

(29) bak örneğin *Kautsky*, "Marksizmin Üç Krizi" (*Neue Zeit*, 21/ I, 1903, s.723.

(30) *Lenin*'in yazılarına, pratikte ve teorideki genel durumu derinlemesine bilemeden yaklaşan biri, bu yazarın (yine de Marx'ın sadık (!) bir halefi rolünde) "vulger-Marksizme" karşı açtığı polemikğin korkunç keskin ve kişisel biçimi dolayısıyla ve bir yandan da Marx-Engels metinlerini ele alışındaki filolojik ayrıntılar ve duyarlılık nedeniyle, sanki Lenin böyle burjuva tarzı ahlaki, ruhsalimsel ve ideolojik bir görüşü sahiden de benimsemiş gibi bir yanılgıya kolayca kapılabilir Ancak daha dikkatli bir inceleme şunu açıkça ortaya koyacaktır ki *Lenin*, uluslararası ölçekte onyıdan fazla süregelen ve 19. yüzyılın tüm ikinci yarısı boyunca Marksist öğretinin vulger Marksizme doğru giderek yavanlaştırılma ve yoksullaştırılmaya başlandığı genel geliş-

Böyle bir inceleme uygulanacak biricik ve gerçek " materyalist dolayısıyla bilimsel yöntem (Marx) şudur: Hegel ve Marx'ın tarihi ele alınış tarzına getirdikleri ve bizim şimdiye kadar sadece Alman idealist felsefesine ve bu *felsefeden doğan Marksist teoriye uygulayıp kullandığımız* diyalektik bakış açısını, şimdi bu teorinin günümüze kadarki *gelişmelerine* de uygulamak! Başka bir deyişle, bu Marksist teorinin, biçim ve içerik açısından uğradığı tüm dönüşümleri, ileriye ve de geriye doğru gelişimleri, çağının gerekli ürünleri olarak daha Alman idealist felsefesinden doğan o ilk şekillerden başlayarak kavramaya çalışmak (Hegel) zorundayız veya bunları (dönüşüm ve gelişmeleri), genel ifadesini oluşturdukları şu toplum- tarihsel sürecin bütünlüğüyle nasıl koşullanmış iseler işte o koşullanma çerçevesinde kavramalıyız. Böyle hareket edecek olursak hem Marksist teorinin vulger Marksizme doğru çöküşününün gerçek nedenlerini kavramış oluruz hem de *ideolojik renklere* bürünmüş gözükken *reformasyon* çabalarının gerçek anlamı da tanımış oluruz. Üstelik III. Enternasyonal'in Marksist kuramcıları bugün "doğru Marksist öğreti"nin yeniden kazanılması uğrunda bu reformasyon akımını öylesine tutkuyla kapılmışlar ki....

Marx'ın materyalist-diyalektik ilkesini Marksizmin toplu tarihine bu şekilde uygulayacak olursak birbirinden farklı üç

melerin nedenlerini açıklamak için kişisel bir faktöre hiç bir zaman başvurmamıştır. Lenin, bu genel gelişmeleri açıklayan nedenleri, daha ikinci dünya savaşı öncesinden yaklaşan siyasal ve sosyal bunalımı önceden muştulayan şu son dönemin gelişen belirli tükel tarihsel olaylarını açıklamak için kullandı. Üstelik raslantının ve kişilerin bireysel özelliklerinin Marksizme göre ne dünya tarihi ne de belirli tarihsel olayları açıklamak bakımından hiç bir önem taşımadıkları iddiaya kalkışılacak olursa bu Marksizm adına büyük bir yanlış olurO-Marx'ın Kugelmann'a 17.4.1871 tarihli ünlü mektubu, bak *Neue Zeit* 20.1.1910 ve ayrıca "Raslantının Yetkinliği" vb. üstüne genel açıklama, bak Politik "Ekonominin Eleştirisi"ne 1857 Giriş bölümündeki son pasaj). Ama açıklanacak tarihsel olay ne kadar geniş bir zaman ve mekân kaplıyorsa bu kişisel faktör Marksist öğreتيye göre elbette o derece geri planda kalmak zorundadır. Örneğin bütün yazılarından da kolayca görüldüğü gibi, Lenin'de gerçek anlamda ne derece "materyalist" olduğu belli oluyor.- Aynı şekilde Lenin'in Marx'ın gerçek öğretisini, kendi kuramsal çalışmalarının temel hedefi olarak korumak amacıyla ideolojide "yeniden-üretmek"ten ne kadar uzak olduğu Devlet ve İhtilâl'e yazdığı Önsöz ve de ilk sayfalardan hemen anlaşılıyor.

büyük gelişme dönemi saptamamız mümkündür. Marksizm kuramı, ilk doğuşundan başlayarak bu dönemlerden geçmiş ve bu dönemlerin bütün toplumsal gelişmelerini ister istemez yaşamak zorunda kalmıştır.

İlk dönemi 1843 yılıyla, yani düşünce tarihi açısından Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi ile başlatıyoruz ve 1848 fevrimiyle, yani düşünce tarihi açısından Komünist Manifesto'yla kapatıyoruz. İkinci döneme Paris proleteryasının 1848 Temmuz meydan savaşında kanlı biçimde ezilmesiyle başlıyoruz. İşçi sınıfının tüm örgütlerinin ve eşitlikçi düşlerinin Marx'ın 1864 *kutlama mesajında* ustaca tasvir ettiği gibi, şu "ateşli sanayileşme, ahlaki kokuşma ve siyasal reaksiyon çağında" anıfak edilişi de bu döneme rastlıyor ! Burada proletaryanın genel bir sınıf tarihini değil, Marx'ın teorisinin sadece proleteryanın genel sınıf tarihiyle bağlantısına paralel olarak geçirdiği iç çekişmeyi yazmak istediğimiz için, bunun yanında o kadar önem taşımayan kesimleri (I. Enternasyonal'in kuruluş ve çöküşü, Komün ayaklanmaları, Lassalcilerle Marksistler arasındaki mücadele, Sosyalistler Yasası, Sendikalar ve II.Enternasyonalin kuruluşu) ihmal ediyoruz ve ikinci dönemin yüzyıl sonuna kadar sürdüğünü kabul ediyoruz. Üçüncü dönem de işte buradan başlayıp günümüze ve henüz belirsiz bir geleceğe doğru sürüp gidiyor.

Marksist teorinin gelişme tarihi bu üçlü dönemleme açısından şu görüntüyü veriyor: Teorinin ilk görüntüsü (ki daha sonraki dönemde Marx- Engels'in yazılarında karakterini hiç değiştirmemiş olmasa bile Marx ve Engels'in bilincinde genellikle yine de değişikliği uğramadan süregelir) felsefeyi tümüyle red edişine rağmen yine de baştan aşağı felsefeyle dolu olan bir teoridir, ama toplumun *canlı bir bütün* olarak gözüken ve kavranan gelişmesinin teorisi, daha doğrusu canlı bir bütün olarak kavranan ve eyleme geçirilen sosyal devrimin teorisi ! Ancak bu canlı bütündeki ekonomik, siyasal ve zihinsel momentlerin tek tek farklı bilimlere göre ayrımı, bu momentlerin her biri tüm somut yönleriyle tarihe sadık kalarak ele alınmış çözümlenmiş ve eleştirilmiş bile olsa, bu aşamada asla söz konusu değildir. "Alt üst edici pratiğin " (Feuerbach Üzerine Tezler) canlı bütün veya birliğine elbette ki sadece ekonomi, siyaset ve ideoloji değil, aynı zamanda tarihsel oluşma ve toplumun bilinçli davranışları da dahildir. Marksist teorinin sosyal devrim teorisi ola-

rak bu ilk gençlik görüntüsünün en iyi göstergesi kuşkusuz ki Komünist Manifesto'dur(31).

Marksist teoriye özgü bu ilk görüntünün pratikte hiç de devrimci sayılmayan ve Avrupa'da 19. yüzyılın ikinci yarısını kaplayan uzun bir dönem boyunca hiç değişikliğe uğramaksızın sürüp gidemeyeceği materyalist diyalektik açısından apaçık bir şeydir.

Marx'ın *Politik Ekonomi*'nin önsözünde insanlık üzerine genelde söyledikleri kendi kurtuluşu yolunda yavaş yavaş deneyim kazanan işçi sınıfı için de doğrudur elbette : " insanlık kendine ancak ve ancak çözebileceği sorunlar yaratıyor çünkü dikkat edersek görürüz ki sorun ancak çözümünün maddesel koşulları ya önceden mevcut olduğu zaman ya da hiç değilse bu koşullar henüz oluşma süreci içindeyken ortaya çıkar." Bundan giderek *sonraki* ilişkilere yönelik yani transandant bir sorun *daha önceki* dönemde teorik olarak formüllendirilmiş olsa bile, bu hiç birşeyi değiştirmiyor. Teoriye *fiili hareketin dışında* bağımsız bir varlık yakıştırmak isteyen bir görüş elbette ne materyalist olurdu, ne Hegelci diyalektik bir görüş, ama sadece idealist bir metafizik olurdu !

Ama hareketin akışı içindeki her şekli istisnasız kavrayan diyalektik görüş açısından zorunlu olarak gözüken odur ki Marx-Engels'in sosyal devrim teorisi de geçirdiği gelişmeler boyunca çok büyük değişikliklere uğramak zorundaydı. 1864 yılında Marx, *Kutlama Mesajı*'nı ve *1. Enternasyonal Tüzük*'ünü kaleme aldığında " yeniden uyanan hareketin, diliyle eski cüretkarlığına ulaşincaya kadar zamana ihtiyaç olduğu "nun tamamıyla farkındaydı (32). Bu doğal olarak sadece dil için değil, hareketin teorisinin öteki tüm öğeleri için de geçerlidir. 1867-1894

(31) *Fransada Sınıf Mücadeleleri* ve *L.Napolyon'un 18.Brumaire*'i gibi daha sonraya tarihlenen yazılar bile tarihsel gelişme açısından aynı dönemin ürünleri sayılır.

(32) bak Mektuplaşmalar III,194—Mektupta geçen ve *Açılış Mesajı*'nın doğru anlaşılması için büyük önemi olan bu ifadeyi, pek ilginçtir ki *Kautsky* bu mesajın kendi yayınladığı 1922 baskısına yazdığı Önsöz'de söz konusu mektubun büyük bölümünü alıntılmasına rağmen yine de çıkarmış, böylece içeriği daha ılımlı olan 1864 *Açılış Mesajı*'nı hem 1847/68 *Manifesto*'sundaki ateşli ve akışkan stile hem de 3. *Enternasyonalin İlegal Öğeleri*'ne karşı kullanma olanağı sağlamıştır kendine.

yıllarının Kapital'indeki ve Marx ve Engels'in öteki yazılarında ki bilimsel sosyalizm, tüm Marksist teorinin, 1847-48 *Manifesto*'sundaki ve *Felsefenin Sefaleti*'nde ki, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* ve 18. *Brumaire*'deki o doğrudan devrimci komünizme oranla, bir çok yönden değiştirilmiş ve ileriye doğru geliştirilmiş görüntüsünü sunuyor. Ama Marksist teori Marx-Engels'in daha sonraki yazılarında bile *temel çizgisi* açısından değişmiyor. Bilimsel sosyalizm anlamında daha geliştirilmiş olan görünümüyle bile, Marx ve Engels'in Marksizmi bir sosyal devrim teorisinin kapsamlı Bütün'ü olarak kalıyor. Sözkonusu *değişiklik*, sadece bu bütünün ekonomi, politika ve ideoloji gibi değişik öğelerinin sonraki bir safhada bilimsel teori ve toplumsal pratik açısından birbirlerinden ayrılmalarda yatıyor. Marx'ın deyimiyle bu iki açı arasındaki göbek bağı kopuyor. Ama bu kopuş yüzünden, sözkonusu bütün Marx ve Engels'te yerini bağımsız bir öğeler yığına bırakıyor da değildir. Tam tersine sistemin tikel öğeleri arasında bir bağlantı yaratılmıştır ve bu bağlantı, daha kesin bir bilimsellikte açıklanmakta ve her yerinde alt yapı yerine geçen politik ekonominin eleştirisi üzerine kurulmaktadır.

Marksizmin sistemi onun yaratıcılarında hiç bir zaman tek tek bilimlerin bir toplamı halinde ayrışıp bunlarla ilgili sonuçların pratikteki uygulamalarına dağılmış değildir. Örneğin bir çok burjuva Marx yorumcusu ve sonraki dönemin kimi Marksistleri Marx'ın temel eseri olan Kapital'de *tarihsel* malzeme ile kuramsal *ekonomik* malzeme arasında bir *ayrım* yapılabileceğini sandılar. Oysa bununla ispat edebildikleri sadece şuydu: Marx'ın politik ekonomi eleştirisindeki yöntemi hiç anlayamamak ! Oysa bu materyalist diyalektik yöntemin temel karakteristiklerinden biri böyle bir *ayrımın* bu yöntemde sözkonusu olmamasıdır. Çünkü yöntem çok daha önemli olarak *tarihsel olguyu kuramsal olarak kavramakta* yatıyor. Ve teori ile pratik arasındaki bu kopmaz ilişki, ki Marksist materyalizmin ilk komünist görünümü açısından en vurucu karakteristik de budur, sistemin sonradan büründüğü biçimde de asla ortadan kalkmış değildir. Ancak yüzeyden bakıldığı zaman, düşünmenin katıksız teorisi *devrimci iradenin* pratiğini geriye itmiş gibi gözüküyor. En canalcı noktalarda, özellikle Kapital'in 1. Cildinde, eserin her cümlesinde alttan alta yürüyen bu devrimci irade yüzeye yerinden çıkıyor. Bunun için 24. Bölümün 7. alt bölümünde kapita-

list birikimin tarihsel eğilimiyle ilgili ünlü pasajı anımsayalım yeter (33).

Buna karşılık Marx'ın yandaşlarında ve izleyicilerinde, materyalist tarih anlayışına kuram ve yöntem olarak katılmalarına rağmen onların da *bütünsel bir sosyal devrim* teorisini ayrı ayrı öğelerine parçaladıklarını görüyoruz ! Kuramsal diyalektik ve pratik devrimci nitelikteki, *kısacası* doğru dürüst bir materyalist tarih anlayışına göre, devrimci pratikten kopuk ve bilimsel açıdan hiçbir koşula dayanmayan salt kuramsal bir araştırma nasıl imkansız ise, tek tek bilimlerinde birbirinden bağımsız ve kopuk olarak yanyana yer almaları da o derece imkansızdır. Oysa sonraki Marksistler, buna rağmen bilimsel sosyalizmi giderek böyle tek tek bilimlerin toplamı imiş gibi ele aldılar, yani bu bilimlerin sınıf mücdelesinin siyasal başkaca pratikleri ile doğrudan ilişkisini gözardı ettiler. Bunun için II. Enternasyonalin Marksizmi en iyi anlamda temsil eden biricik kuramcısının Marksist bilim ile politika arası ilişkileri açıklayış tarzına bir göz atmak yeter. *Rudof Hilferding*, son dönemdeki kapitalist gelişmenin ekonomik yönlerini "bilimsel olarak kavramaya, ama nedir ki bu ekonomik olayları klasik ulusal ekonominin kuramsal sistemi içine sığdırmaya" çalıştığı *Finanzkapital*'ine önsöz olarak 1909 Noel'inde yazdığı yazıda şunları ileri sürüyor: "Burada sadece şunu söylemek lazım ki, Marksizm açısından politik anlayışın hedefi ancak nedensel ilişkileri ortaya çıkarmak olabilir. Meta-üretici toplumun yasalarını bilmek bize aynı zamanda , bu toplumdaki sınıfların iradesini belirleyen determinant (belirleyici) faktörleri gösterir. Sınıf iradesinin belirlenirliğini ortaya çıkarmak Marksist anlayışa göre bilimsel, yani nedensel ilişkileri betimleyen politikanın görevidir. Marksizmin teorisi gibi, politikası da *değer yargılarından* uzaktır. O bakımdan Marksizmi sosyalizmle özdeş tutmak *intra et extra muros* pek yaygın olduğu kadar yanlış bir görüştür.

(33) 8. bölümde çalışma günü ile ilgili şu son cümle iyi bir örnek sayılır: "Kendisini acılara boğan yılanı karşı korumak için işçiler yılının başını ezmeli ve devleti, kendi sınıfları yararına bir yasa çıkarmaya zorlamalıydılar." Ayrıca Marx'ın aynı düşünceye yeniden değindiği pasaja bakınız (III. bölüm, 2.s. 355). Bu konuda Kapital'de ayrıca yüzlerce pasaj var ki Marx'ın son dönemine özgü, örneğin genel konseyin Komün Ayaklanması'na ilişkin mesajı (Fransada İçsavaş, 1871) gibi doğrudan devrimci yazılarına işaret etmeye gerek bile yok

Çünkü mantıksal olarak Marksizm, tarihsel etkileri bir yana onu sadece bilimsel bir sistem olarak ele aldığımızda, toplumun hareket yasalarının, Marksist tarih anlayışınca genel çizgileriyle formülleştirilen bir teorisidir. Ama bu teori Marksist ekonomiyi meta- üretim çağına uygulamaktadır. Sosyalizmin eseri meta- üretici toplumda gelişen eğilimlerin sonucudur. Marksizmin sosyalizmin gerekli olduğu anlayışındaki doğruluğu anlamak, değer yargısında bulunmak demek olmadığı gibi pratikteki davranışlara yol gösteren bir kılavuz da değildir. Çünkü bir gerekliliği görmek başka, bu gerekliliğin hizmetine girmek başka şeydir. Bir kimsenin, sosyalizmin nihai zaferine inandığı halde ona karşı mücadele edenlerin hizmetine girmesi pekala mümkündür. Toplumun Marksizm tarafından sergilenen hareket yasalarını anlamak bu yasaları benimseyen birine daima üstünlük sağlıyor. Üstelik sosyalizmin hasımları içinde en tehlikelileri sosyalist bilginin gerçeklerinden en çok nem alanlardır. Marksizmi, yani "bilimsel" olarak nesnel ve üstelik değer yargılarından uzak bir bilimi, sosyalist çabalarla özdeş saymak gibi acayip bir olguyu Hilferding burada "egemen sınıfın, Marksizmin sonuçlarını kabullenmeye karşı gösterdiği aşılması olanaksız bir nefret"e kolayca bağlayabiliyor ve bu amaçla da kendini "böylesine karmaşık bir sistemi incelemeye" vakfediyor. " Marksizm, sadece bu anlamda proletaryanın bilimidir ve burjuva ekonomisine ters düşer, ama her bilimin kendi sonuçlarının nesnel açıdan genel geçerli olduğunu iddia ettiğini inalla savunur" (34).

(34) 1914 veya 1918 yılına kadar bu söylemlerin proleter okuyucusu olarak, Hilferding ve öteki ortodoks Marksistlerin benzer şeyler söylediklerine ve bilimlerin de kendi söylemlerinin nesnel olarak (yani sınıflarüstü) genel geçerliğini proleter sınıfın çıkarı için, sadece pratik ve taktik düşüncelerden dolayı iddia ettiklerine inananlar varsa, bunların o zamandan bu yana bu görüşlerinde yanılmış olduklarını görmeleri için ellerine bir çok pratik fırsatlar da geçmiştir. Onlar Paul Lensch benzeri Marksistlere baktıklarında görebilirler ki bu türden "bilimsel bir bilim" (!) sosyalizme karşı da "pek âlâ" kullanılabilir. - Bu arada şunu da belirtelim ki Marksizm ile Sosyalizm arasında Hilferding'in eleştirmekte olduğu farklılığı, burjuva Marx-eleştirmeni Simkhoviç, yalnız bu yüzden orijinal ve ilginç olan "Marksizm Sosyalizme Karşı" adlı kitabında en saçma sonuçlarına varıncaya kadar izlemiş bulunuyor (İng. çevirisi 1913). Bu kitabın M.Rubinov tarafından yapılan ayrıntılı övgüsü için bak Modern İstatistiğin Işığında Marx'ın Kehânetleri (Grünberg Archiv VI,129/156).

Marx ve Engels'de özünde materyalist bir diyalektik niteliği olan materyalist tarih anlayışı tam tersine onların taklitçilerinin de hiç de diyalektik olmayan yönleriyle ortaya çıktı: Bu materyalist tarih anlayışı, bir yönde ayrı ayrı bilimlerdeki araştırmalar için bir çeşit keşif veya anlamlandırma kılavuzu haline dönüşmüştür. Bir başka yönde ise, Marx'ın materyalist diyalektikliğine özgü bu akışkan yöntem ilkesi, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarındaki tarihsel olayların nedensel bağlarına ilişkin bir dizi teoremler halinde donup kalmaktadır. Başka bir deyişle, bu yöntemsel ilke, en doğrusu genel sistematik sosyoloji diyebileceğimiz bir şeye dönüşüp donuyor. Kimileri Marx'ın materyalist ilkesini, Kant anlamında (35) "sadece düşünsel karar verme yeteneği veya gücü için öznel bir ilke" olarak ele alıyor, öte yandan kimileri de Marksist "sosyoloji"nin öğretilerini, yerine göre ya ekonomik ya da coğrafi-biyolojik bir sistem olarak dogma halinde kabulleniyorlar (36).

Marksizmin izleyici ve taklitçilerinin eline geçirdiği bu ge-

(35) bak *Kritik der Urteilskraft* (Reclame yayın.s.283). Kant böyle bir ilkeyi orada "doğayı incelemek için kılavuz" diye niteliyor, tıpkı Marx'ın Politik Ekonominin Eleştirisi'ne Önsöz'ündeki cümleleri gibi: Marx bu söylemlerde kendi materyalist tarih görüşünü, ilerdeki incelemelerinin kendi felsefi ve bilimsel incelemelerinden türettiği bir "kılavuz" olarak niteliyor. Neredeyse Marx kendi materyalist ilkesini, toplumu incelemek amacıyla Kant anlamında eleştirel felsefe sayılan böyle bir kılavuz olarak ilân etti diyebiliriz. Bunun başka bir kanıtına Marx'ın kendini eleştirenlere karşı, Politik Ekonominin Eleştirisi'nde apriori bir takım kurgular yapmış ya da tarih-ötesi, genel, yani tarih felsefesi anlamında bir teori oluşturmuş izleniminden kaçınmak amacıyla yaptığı açıklamalarda raslıyoruz (bak Kapital'in 1873 ikinci basısına yazdığı Önsöz ve Michaylowsky'ye 1877 mektubu). Ama ben *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* (Berlin, 1922) adlı yazımda, Marx'm koyduğu materyalist ilkenin, sadece yol gösterici veya keşiflere yol açıcı böyle kılavuz bir ilke olmakla kalmadığını, bunun nedenlerini de belirlemiştım.

(36) bak özellikle benim *Kernpunkte* (s.18) adlı yazımda L.Woltman'a yönelik açıklamalarım ve Önsöz. Oradaki düşüncelerimin "genel bir sosyoloji" ile eşitülmesi doğrultusunda çok yoğun bir yaklaşım, pratik politikaları açısından devrimci komünizmden yana olan bazı modern Marksist kuramcılarda da yer alıyor. bak *Bucharin, Tarihsel Materyalizm Teorisi* (1922, s.7 ve *Wittfogel, Burjuva Toplum Bilimleri* (1922, s.50).

lişmelerin ikinci döneminde uğradığı bütün bu veya daha az önemli benzeri deteryasyonları bir tek cümlede derleyip toparlayarak şöyle niteleyebiliriz: Sosyal devrimlerin bütünsel genel teorisi, burjuva ekonomi düzeninin ve burjuva devletin, burjuva eğitim sisteminin, burjuva din, sanat ve kültürünün bilimsel bir eleştirisi haline dönüşmüştür. O kültür ki kendi niteliği gereği artık devrimci bir pratikte yürümüyor (37), ama tam tersine kendi gerçek pratiği içinde pek âlâ yürüyebiliyor ve bunu, burjuva toplum ve devlet zeminini temelde çığneyip aşmadan binbir çeşit reform çabaları içinden geçerek yapıyor.

Özü gereği devrimci olan Marksist teoride sözünü ettiğimiz deformasyon, Kominist Manifesto'yu ya da Marx'ın 1864'de kaleme aldığı I. Enternasyonal tüzüğünü 19. yüzyıl ikinci yarısındaki Orta- ve Batı- Avrupa sosyalist partilerinin ve "özellikle" Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin programıyla kıyaslayınca, açıkca belli oluyor ki, devrimci pratik sorunlara artık *ya hiç ya da sadece rastlantı* yollu uzanan bilimsel bir eleştiriye doğru kayıyor. Avrupa'nın önde gelen Marksist partisi olan Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin Gotha (1873) ve Erfurt (1891) programlarında gerek siyasal gerek kültürel açıdan sadece *reformist* taleplerde bulunmuş olmasını Marx ve Engels'in ne kadar sert ve acı bir dille eleştirdikleri yeterince biliniyor. Gerçekten de bu taleplerde Marksizmin gerçek, yani materyalist devrimci ilkesinden eser yoktu (38). İşte ortodoks Marksizmin ilkin yüzyıl sonlarına doğru revizyonistlerin saldırılarıyla sarsılması böyle oldu. Ve 20. yüzyıl başlarında, büyük uzlaşmazlıkların ve devrimci kavgaların ilk işaretleri belirdiği sırada, Marksizmin bu günlerde hala yaşadığımız kritik bunalımı patlak verdi.

(37) bak *Marx*, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (Kalıtım Yayınları baskısı, I,s.391-398). Marx burada modern devletin ve onunla ilgili gerçekliğin ve de o zamana kadarki bütün alman siyaset ve hukuk bilinci biçimlerinin pratikte eleştirilmesi gerektiğini söylüyor; Ama "ilkeler düzeyindeki", yani devrimci pratikte, yoksa "kısmi, yalnızca siyasal devrimde" değil, proletaryanın girişeceği, yani yalnız siyasal insanı değil, tüm toplumsal insanı kurtaracak olan devrimde eleştirilmesi.

(38) bak *Marx*'ın, benim yayınladığım *Kenarnotları*'nda (Berlin, 1922) Marx ve Engels'in *Gotha Program Taslağı*'na ilişkin bütün açıklamaları ve ayrıca Engels'in *Erfurt Program Taslağı*'na *Kenarnotları* (Neue Zeit, 20/I,S.5).

Bu iki olay da, ilk baştaki Marksist sosyal devrim teorisinin özünde artık *devrimci sorunlara varamayan* bilimsel bir toplum eleştirisi haline gelişini, materyalist diyalektik açısından proleter sınıf mücadelesinin toplumsal pratiğindeki eşzamanlı veya paralel değişmelerin sonucu olarak kavrayan herkese ideolojik materyal düzlemdeki toplu gelişmenin kaçınılmaz iki ayrı safhası olarak görünmektedir. Revizyonizm böylece gerek sendikaların ekonomik sınıf mücadelesinin gerekse proletarya partilerinin siyasal sınıf mücadelesinin değişen tarihsel koşulların etkisiyle pratikte reformizme dönüşen karakterini, mantık olarak reformcu sosyalizm biçiminde geliştirilen genel bir teori çerçevesinde ifade eder gözüküyor.

Buna karşılık bu dönemin *vulger Marksizme yuvarlanmış olan ortodoks Marksizmi*, geleneğin etkisinde kalan kuramcılarının, şu sosyal devrim kuramını, genellikle baştan aşağı soyut ve aslında hiçbir şeye soyunmayan saltık bir teori halinde ayakta tutma, ama hareketin gerçek karakterinin şimdi ifadesini bulduğu yeni ve reformcu teoriyi de Marksist olmadığı için yadsıma girişimi olarak gözüküyor. O bakımdan yeniden parlak veren devrimci dönemde, devletin proleter devrimiyle ilişkisi gibi sorunlarla şu II. Enternasyonal ortodoksu Marksistlerin niçin böyle çaresiz kaldıklarının nedenleri kolayca anlaşılıyor.

Revizyonistlerin elinde hiç değilse "işçi halk"ın devlete karşı tutumuna ilişkin bir teori vardı. Gerçi bu teori de pek Marksist değildi, ama onlar burjuva devletini istila eden, paalayıp deviren ve yerine proleterya diktatoryasını kuran sosyal devrimin yerinc burjuva devletindeki siyasal, sosyal ve kültürel reformları teorik olduğu kadar pratik düzeyde de çoktan getirmiş bulunuyorlar. Nedir ki ortodokslar, geçiş dönemindeki sorunların bu şekilde çözümlmesini, Marksizmin ilkelerine bir hakaret olarak red etmekle yetinmişlerdir. Ama onlar Marksist teorisinin soyut alfabesinde tüm ortodoksluklarıyla direktmelerine rağmen, teorisinin başlangıçtaki devrimci karakterinde direktmeyi beceremediler! Onların, bilimsel sosyalizmi de ister istemez sosyal devrim teorisinden başka her şeye benzedi. Yavaş yaygınlaşan Marksizmin kendi pratiği içinde gerçekten de çözeceği hiçbir devrimci sorunu olmadığı o uzun dönem boyunca, ortodoks olsun revizyonist olsun tüm Marksistlerin büyük bir çoğunluğu için devrimci sorunlar da teori olarak dünyevi bir sorun olmaktan ıktı. Reformcular açısından bu sorunlar zaten

tamamıyla ortadan kalkmıştı. Ama ortodokslara gelince, bu sorunlar, Komünist Manifesto'yu yazarların bu devrimci sorunları yakından inceledikleri mesafenin giderek çok ötelere ve sonunda hepten transandant bir geleceğe doğru itilmişlerdir (39). Bugünün "dünyevi" koşullarında kuramsal söylemini, parti kongrelerinde resmen lanetlenen, ama sendikaların da sonunda resmen kabullendikleri revizyonist bir takım öğretilerin oluşturduğu politikayı fiilen sürdürmek alışkanlık haline geldi. Katıksız teorinin ortodoks- Marksizmi, yani savaş patlak verinceye kadar II. Enternasyonal çerçevesinde Marksist öğretinin resmen tanınan yapısal biçimini oluşturan bu ortodoks Marksizm, tamamıyla sonuçsuz kalıp da üstelik proletaryanın sosyal devrim sorunu, geçen yüzyılın sonunda başlayan yeni gelişme döneminde gerçek bir dünyevi sorun olarak tüm canlı boyutlarıyla gündeme getirildiği zaman, aynı ortodoks Marksizm bu kez kendi içinden çöküverdiyse bu, onun içinin böyle çoktandır oyulmuş olmasının sadece doğal bir sonucuydu (40). Ve işte bu sıradadır ki, çeşitli ülkelerde en yoğun olarak Rus Marksistler arasında şu *üçüncü gelişme döneminin* boy gösterdiğini görüyoruz. Ve bu dönemi başlatanlar, onu kendi deyimleriyle Marksizmin yeniden inşası olarak anacaklardır.

Marksist teorinin, başlangıçtaki ya da gerçek Marksizmin katıksız öğretilerine doğru şu kendine özgü dönüş ideolojisi altın-

(39) Kautsky'nin Bernstein'a karşı polemiklerinden (Bernstein und das sozialdemokratische Programm, s.172) Lenin'in 1917 Devlet ve İhtilâl'inde eleştirdiği cümle: "Proletarya diktatoryası konusunda karar vermeyi pek âlâ geleceğe bırakabiliriz."

(40) bak Kautsky'nin son kitabı *Proletarya Devrimi ve Programı*'nda (1922, s.196) ortaya attığı ve Marx'ın diktatorya öğretisini "değiştirimseme" ye ilişkin pasaj:

"Sosyal demokrat parti programını eleştiren ünlü makalesinde şöyle diyor Marx: Kapitalist ve komünist toplumlar arasında birinin ötekine devrimle dönüştüğü dönem yer alıyor. Bu dönemin siyasetteki karşılığı, devleti proletaryanın diktatoryasından başka bir şey olmayan siyasal geçiş dönemidir.

Son yılların yönetim alanındaki deneyimlerine dayanarak bu cümleyi değiştirmisiler veya bir ölçüde değiştirerek şöyle diyebiliriz: Devletin, salt burjuva ve salt proleter yönetimli demokratik dönemleri arasında birinin ötekine dönüştüğü bir dönem yer alır. Bu dönemin siyasetteki karşılığı yönetimi genelde bir koalisyon yönetimi biçiminde olan siyasal geçiş dönemidir."

da böyle yeniden yapısal biçim değiştirimine ve öylece geliştirilmesine ve bu sürecin hâlâ sürmesine yol açan nedenler, bütün olayın bu ideolojik kılıf altında saklı duran gerçek karakteri kadar açık ve kolayca anlaşılıyor ! Almanya'da Rosa Lüksemburg, Rusya'da Lenin gibi kuramcıların Marksist teori alanında gerçekten tamamladıkları ve tamamlamakta oldukları şey proleter sınıf mücadelesinin yeni devrimci dönemde karşılaştığı pratik ihtiyaçların gerektirdiği bir arındırma eylemiydi ve Marksizmi, ikinci gelişme dönemine —yani nesnel devrimci ekonomik ve toplumsal durumları şu evrimci doktrinlerle çoktandır uyuşmayan işçi kitlelerinin beynine bugün bir "karabasan gibi" çöken döneme— özgü sosyal demokrat Marksizmin o köstekleyici geleneğinden arındırıyordu (41).

Marksist teorinin başlangıçtaki o kökensel yapı biçimini komünist III. Enternasyonal'de yeniden canlanır veya dirilir gibi gözükmesi, aslında ve kısaca, tarihin bu yeni devrimci dönemindeki proleter sınıf hareketiyle birlikte komünistlerin bu harekete ifadesini veren kuramsal söylemlerinin de elbette ve yeniden katıksız devrimci bir kuram biçimini alması zorunluluğundan kaynaklanıyor. Bugün Marksist sistemin 19. yüzyıl son on yıllarında hemen hemen unutulmuş benzeyen büyükçe bölümlerinin bir hamlede yeniden canlandığını görmemizin nedeni de budur. Rusya'daki proletarya devriminin önde gelen beyninin Ekim İhtilali'nden bir kaç ay önce bir kitap yazıverip görevinin " her şeyden önce Marx'ın gerçek devlet kuramını yeniden inşa etmek " olduğunu ilan etmesinin nedeni de bu durumda kolayca açıklığa kavuşuyor. Olaylar proletarya diktatörlüğü sorununu da pratik bir sorun olarak gündeme getirdi. Lenin aynı sorunu kuramsal olarak da tam zamanında gündeme getirince (42), teori ile pratik arasında devrimci Marksizm açısından bilinçli olarak yeniden inşa edilen iç ilişkiler bağlamı da böylece kanıtlanmış oluyordu. *Marksizm ve Felsefe* probleminin yeniden ortaya serilmesi de bu büyük yeniden-inşa sorunu-

(41) bu konuda bak *Marx*, 18. Brumaire, s.7

(42)Kuramcı ile pratikçi *Lenin* arasındaki bu diyalektik bağlam, *Devlet ve İhtilâl'e* 30.11.1917 günü Petrograd'da yazılan Sonsöz'ün şu kısa cümlesinde tüm açıklığıyla belirginleşiyor: "Kitabın (1905 ve 1917 Rus ihtilallerine adanan) ikinci bölümü için belki uzun süre beklemek gerekecek. Ama ihtilâlin deneyimini birlikte yaşamak, hakkında yazılar yazmaktan daha mutluluk veriyor ve daha da yararlı."

nun önemli bir parçası olarak gözüktüyor. Oysa çoğu II. Enternasyonal Marksistlerinin tüm felsefi sorunları küçümseyip durması Marksist hareketin pratik devrimci karakterini silip süpürme olgusunun sadece *kısmi bir ifadesini* oluşturuyor, çünkü bu silip süpürüşün kurumsal genel ifadesi aslında canlı materyalist diyalektik ilkenin önce taklitcilerin vulger Marksizminde birden yok olup gitmesinde yatıyor. Kısacası durum tam tersine.. Gerçi, yukarıda belirttiğimiz üzere, Marx ve Engels bile bilimsel sosyalizmlerinin bir felsefe olarak değerlendirilmesine daima karşıydılar. Ama kolayca gösterilebileceği üzere, ki bunu kaynaklara dayanarak kusursuz bir şekilde yapacağız, Marx ve Engels gibi devrim diyalektükçileri için, felsefeye karşı olmanın sonraki vulger Marksistler için olduğundan tamamıyla farklı bir anlamı vardı! Hiçbir şey, Marks ve Engels için, şu hiçbir koşula dayanmayan, sınıflar üstücü salt bilimsel araştırmalardan uzak durmak kadar doğal olamaz. Oysa Hilferding olsun, II. Enternasyonal'in öteki Marksistleri olsun çoğu tam ters yolu tutular (43). Marx ve Engels'in bilimsel sosyalizminin, doğru dürist anlaşıldığında, burjuva toplumunun bu koşul yoksunu ya da mutlakçı, katıksız bilimine (ekonomi,tarih, sosyoloji v.b) karşı aldığı tutum, bir zamanlar "üçüncü sınıfın" devrimci hareketine en ileri kuramsal söylemini kazandıran *felsefe*'ye karşı aldığından çok daha karşıt bir tutum oluşturuyor (44). O nedenle insanın, Marx'ın ve özellikle yaşanan Engels'in bilinen bir takım deyişlerine aldanıp felsefeyi Marks-Engels anlamında rafa kaldırarak felsefenin yerine, *pozitif bilimlerin* soyut ve diyalektik dışı sistemini koymayı düşünen yeni Marksistlerin zekasına hayran olacağı geliyor.

Marx'ın bilimsel sosyalizmi ile bütün burjuva felsefe ve *bilimleri* arasındaki gerçek karşıtlık, hemen hemen sadece, bu bilimsel sosyalizmin bir *devrim sürecinin kuramsal söylemi* olma-

(43) bak *Felsefenin Sefaleti*'nde Marx'ın, proletarya kuramcılarını (sosyalist ve komünistlerin) çeşitli ekonomi okulları ile, burjuva bilim kurumlarıyla ilişkileri konusunda, ayrıca doktriner ütöpik sosyalizme ve komünizme karşıt olarak materyalist bilimsel sosyalizmin karakteri konusunda yaptığı açıklamalar.

"Bu andan başlayarak bilim tarihsel hareketin bilinçli bir ürünü olacakur, doktriner olmayı bırakmış, devrimci hale gelmiştir".

(44) bak ayrıca benim *Kenrpunkte* (s.7) adlı yazılarım.

sına dayanıyor. Bu öyle bir süreç ki, burjuva felsefe ve bilimlerinin kökünden rafa kaldırılmasına paralel olarak, aynı zamanda bu felsefe ve bilimlerde ideolojik söylemini bulmuş olan materyal ilişkilerinde ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanıyor (45).

Marksizm ve Felsefe sorununun yeniden ortaya getirilmesi görülüyor ki Marx'ın taklitçileri tarafından tahrif edilip yavanlaştırılan Marx öğretisinin eksiksiz ve doğru anlamını kuramsal olarak yeniden üretmek veya inşa etmek açısından gerekli hale geldi. Ama şurası da belli ki teorik sorun, tıpkı *Marksizm ve Devlet* sorununda olduğu gibi, burada da devrimci pratikteki ihtiyaç ve zorunluluklardan kaynaklanıyor ! Marksizmin bilimsel teorisi de, proletaryanın devlet gücünü ele geçirdikten sonra politik ve ekonomik alanlarda olduğu gibi ideolojik alanda da belirli devrimci görevleri yerine getireceği ve bütün bu görevlerin birbirlerini karşılıklı olarak sürekli etkiledikleri o devrimci geçiş döneminde *geriye dönüş* yoluna sapmamalı, tam tersine yolunu *ileriye doğru diyalektik bir gelişme* içinde sürdürmelidir. Kısacası bilimsel teori Komünist Manifesto'yu yazarlar için neyse o içeriğini korumalıdır: Toplumsal yasanın tüm alanlarını bir bütün halinde kapsayan sosyal devrim teorisi olarak kalmalıdır. Ve bunun için materyalist bir diyalektikle sadece

(45) "Pozitif Bilim" deyiminin Marx ve Engels'te yalnızca bu anlamla geldiğine ilişkin kanıtları ilerde göstereceğiz. Ama bu arada aklını meunde inîa edilen tasarıma takan Marksistler düştükleri feci yanılgıyı burjuva marx-araştırmacılarından öğrenebilirler. İsveçli *Sven Heflander* (Marx und Hegel, Jena, 1922) çok yüzeysel ve pek de ilkel bir yığın hatalarla dolu kitabında bile çok yerinde saptamalarda bulunuyor ve diyor ki: "Bilimsel sosyalizm"den ancak tıpkı *Hegel*'in "Toplum eleştirmenlerini eleştirip, onlara bilim öğrenin ve devletin gerekliliğini ve isabetliliğini görüp anlamaya çalışın gibilerden öğüt vermesi anlamında söz edilebilir, çünkü eleştirmenler boş yere kafa çatlatacakları yerde böylece daha somut düşünebilirlerdi". Aslında İsveçlinin kitabı bütünüyle ele alındığında, Marksizmin (kendisinin sosyal demokrat dünya görüşü diye adlandırdığı) felsefi yönüne öteki burjuva Marx-eleştirmenlerinden ve normal vulger-Marksizmden çok daha derinlemesine girebilmektedir. Kitaptaki bu pasaj iyi veya kötü ama çok karakteristiktir. Yazarın, Hegel'den kaynağını vermediği cümleler Hukuk felsefesi'nin Önsöz'ünde gerçekten de var, ama Hegel orada kelimesi kelimesine bilim'den değil, felsefe'den söz ediyor. *Bilim* in Marx'taki anlamı da, Hegel'de felsefenin geldiği anlam gibi, gerçeklikle uzlaşmak değil, daha çok gerçekliğin altüst edilmesi anlamına geliyor (bak dipnot 43'de Felsefenin Sefalet'i'nden aldığımız pasaj)

"Devletin sosyal devrim karşısındaki ve sosyal devrimin devlet karşısındaki tutumu" (Lenin) sorununun değil, aynı zamanda "ideolojinin sosyal devrim karşısındaki ve sosyal devrimin ideoloji karşısındaki tutumları" sorununun da çözülmesi gerekiyor ! Bu sorunlardan hele proletarya devrimi *öncesinde* kaçmaya kalkışmak oportünistlerin ekmeğine elbette yağ sürecektir ve Marksizmin içinde bir kriz başlatacaktı, tıpkı II. Enternasyonal Marksistlerinin *devrimci devlet* sorunundan kaçıp oportünizme gerçekten peşkeş çekmeleri ve Marksist kampta için için bir krizi körüklemiş olmaları gibi....

Nedir ki devlet gücünü ele geçirdikten sonra ideolojik alanda ortaya çıkan sorunları zamanında ve enerjik olarak ele almak bir takım kuramsal karanlık ve uyuşmazlık yüzünden çok zorlaşıyor ve bu yüzden şu *ideolojik geçiş* sorunlarına karşı proleteryanın devlet gücünü ele geçirdikten *sonraki* dönemde somut tavır almaktan kaçınmak pratikte korkunç sonuçlara yol açabiliyor.

İşte sınıf mücadeleleri açısından girilen bu devrimci dönemde sosyal demokrat kuramcılarının, yine tıpkı proletarya diktatöryasının *siyasal devrim* sorunu gibi, ihmal ettikleri şu büyük sorunu, yani "proleter devriminin *ideoloji* karşısındaki tutumu veya onunla ilişkisi" sorununu temelinden ve yeniden ortaya koymak zamanı gelmiştir ve başlangıçtaki kökensel Marksizmin, gerçek ya da diyalektik devrimci çerçevesi bu soruyla bağlantılı olarak yeniden oluşturulmalıdır.

Nedir ki bu sorunu çözmek için önce Marx ve Engels'i genel anlamda *ideoloji* meselesine götüren sorunu incelemek gerekiyor: Felsefenin proleteryanın sosyal devrimi ile ilişkisi ve de tersine, bu *sosyal devrimin felsefeyle* ilişkisi nedir, ne durumdadır ? Bu soruya Marx'ın ve Engels'in doğrultu ve yolunu gösterdiği temeller üzerinde verilecek olan ve ister istemez Marx'ın materyalist diyalektik ilkelerinden kaynaklanan bir cevap vermek istersek bu bizi daha geniş çaplı soruya götürecektir: *Marx-Engels materyalizminin ideoloji ile ilişkileri nedir*, genelde ne durumdadır?

Marx ve Engels'in bilimsel sosyalizminin felsefeyle ilişkisi nedir? Vulger Marksizm buna, "hiç ilişkisi yoktur" diye yanıt veriyor ve şunu da ekliyor: Eski idealist felsefi görüş, Marksizmin yeni ve materyalist bilimsel görüşleriyle tam olarak olumsuzlanmış ve aşılmıştır. Tüm felsefi düşünce ve spekülasyon

yonların gerçeklik-dışı ve nesnellikten yoksun birer beyinsel örümceklenme olduğu anlaşılmıştır. Egemen sınıfın, bu boş inançların ayakta kalmasında dünyevi çıkarları olduğu için bazı kafaları bu tür örümcek sarmıştı. Kapitalist sınıflı toplum bir kez devrilmeye görsün, bu cinnet ve örümcek belirtilerinin hepsi kendiliğinden dağılıp gidecektir?!

Felsefi bir problemi böylesine çözmenin Marx'ın modern diyalektik materyalizminin ruhuyla hiç ilgisi olmadığı hemen görebilmek için, felsefe karşısında alınan yukarki bilimsel (?) tavrı tüm sığılığıyla gözler önüne sermek yeter. Bu sığ tavrın, "burjuva budalalığının dehası" Jeremias Bentham'ın ansiklopedide döktürdüğü "din" terimi karşılığına "bakınız, boş inançlar" diye yazdığı çağlara özgü bir tavidir (46) , hatta bugün elbette çok daha yaygın olan, ama zihin- ruhsal açıdan hepten 17. ve 18. yüzyıl düzeyinde kalakalmış bir atmosfere aittir ki, Eugen Dühring de bu atmosferden yola çıkarak yazdığı felsefesinde, kendi reçetesine göre inşa ettiği " geleceğin toplumu" nda artık hiç bir dinsel kültürün yer almayacağını, doğru dürüst kavranabilen bir sosyal yapı sisteminin ruhani büyüculük ve dolayısıyla dinsel örf ve adetlerin tüm öğelerini yok edeceğini söylüyor (47)

Din, felsefe ve benzeri ideolojik fenomenlere karşı alınan düpedüz olumsuz ancak sığ bir aydınlanmacıya yakışan böyle bir tavırla taban tabana zıt düşüyor Marksist görüş. Söz konusu zihin-ruhsal fenomenlere karşı Marx-Engels'in, modern ya da diyalektik materyalizmin biricik bilimsel dünya görüşü olarak savundukları görüştür bu. Buradaki zıtlığı tüm açıklığıyla ortaya koymak istersek şöyle deriz: Modern diyalektik materyalizm için önemli olan şey, felsefeyi ve başka her ideolojiyi herşeyden önce birer gerçeklik olarak teorik düzeyde kavramak ve pratik düzeyde ele almaktır.

İlk dönemlerinde Marx ve Engels, tüm devrimci faaliyetelerini felsefenin gerçekliğine karşı mücadele vererek başlattılar. Ve göstermek istediğimiz şu ki onlar daha sonraki yıllarda felsefi ideolojinin ideolojik gerçeklik çerçevesinde yer alan başka ideolojilerle olan ilişkilerine ait görüşlerini kökünden değiştirdiler, ama bütün ideolojileri ve de felsefeyi boş beyin safsataları

(46) bak *Kapital* I,s.573'de Marx'ın Bentham'la ilgili söylemleri

(47) bak *Engels*'in Dühring'le polemiklerinde yaptığı aşağılama

olarak kesinlikle değil, tam tersine nesnel birer gerçeklik olarak ele almaktan hiç bir zaman geri durmadılar.

1840'lı yıllarda Marx ve Engels, mevcut bütünsel toplum sisteminin "tek yönlü olarak sonuçlarına değil, koşullarına her yönüyle zıt düşen" (48) bir sınıfın özgürlüğü yolunda devrimci bir mücadeleyi ilkin kuramsal ve felsefi düzlemde başlatukları zaman bununla mevcut toplumsal durumun en önemli kesimine saldırdıklarının bilincindeydiler. *Kölnische Zeitung*'un daha 1842 tarihli 79. sayısındaki başmakalesinde Marx açıkça şöyle yazmıştı: "beyin nasıl insanın midesinde olmadığı kadar insanın dışında da değilse felsefe de dünyanın dışında bir yerde değildir" (49). Çok sonra *Hegel'in Hukuk Felsefesine Eleştiri*'sinin giriş bölümünde ise aynı anlamda şunları yazıyor — ki Marx 15 yıl sonra Politik Ekonominin Eleştirisi'nin önsözünde bu yazdıklarından söz ederken bu yazılarla kendisinin daha sondaki materyalist görüşlerine doğru nihai geçiş sürecini tamamladığını söylüyor — "O zamana kadar ki felsefe, dünyanın düşünsel düzeyde tamamlanması anlamına da gelse yine de bu dünyaya aittir" (50).

İşte idealist anlayıştan materyalist anlayışa geçen diyalektikçi Marx'ın tam burada söylediği şudur: Almanya'da tüm felsefeyi fırlatıp atan pratik siyasal partinin halen işlediği hata aslında felsefeyi felsefe olarak *olmazlamayan* teorik siyasal partinin yaptığı hata kadar büyüktür. Bu son parti, Alman dünyasının şimdiye kadarki gerçekliğine karşı felsefi açıdan yani felsefeye gerçekten veya güya dayandırılan gerçeklerle (Fichte'den esinlenen Lassalle gibi) mücadele edebileceğini sanıyor, ama bu arada şu unutuyor ki, dayandığı felsefi görüşlerin kendisi de yine şu şimdiye kadar ki Alman dünyasının malıdır ! Pratik partiye gelince, o da felsefeyi olmazlamayı, "ona sırt çevirip felsefe konusunda öfkeli ve saçma sapan laflar etmek" suretiyle başaracağını sanıyor, oysa o da aslında aynı dar görüşlülükle sakatlanmış durumda, çünkü " felsefeyi o da Alman gerçekliğinin halkaları içinde" saymıyor. Eğer teorik parti, "felsefeyi, (teorik olarak) ortadan kaldırmaksızın daha önce onu (pratik olarak) gerçekleştirebileceğini" sanıyorsa, pratik parti de

(48) *Nachlass* I,s.397

(49) *Nachlass* I,s.259

(50) *Nachlass* I,s.390

felsefeyi (teorik olarak) gerçekleştirmeden (yani onun bir gerçeklik olduğunu kavrayamadan) bu kez felsefeyi (pratik olarak) ortadan kaldırmaya yeltenirken aynı haksız davranışı yine-
liyor demektir(51).

Marx'ın (ve aynı sıralarda aynı gelişmeyi ardında bırakan Engels'in) (52) öğrencilik yıllarına özgü felsefi görüşlerini bu dönemde hangi anlamda aşmış oldukları ve bu aşmışlığın felsefi karakterinde yatan anlamın ne olduğu açıkça anlaşıyor.

Felsefi görüşün aşılmasından söz edebilmemizin üç ayrı nedeni var:

1- Marx'ın dayandığı felsefi bakış açısı, artık bu zamana kadarki bütün Alman felsefesinin (ki Hegel bu felsefeyi gerek Marx, gerekse Engels açısından tamamıyla kusursuz biçimde temsil etmektedir) *sonuçlarıyla* sadece tek yönlü bir karşılık içinde değil, aynı zamanda bu felsefenin *koşullarıyla*, üstelik her *yönden* taban tabana zıttır.

2-Marx'ın bakış açısındaki zıtlık sadece, mevcut dünyanın yalnızca beyni, yalnızca düşünsel tamamlanışı demek olan felsefeyle değil, bu dünyanın bütünüyle olan bir zıtlıktır.

3-Ama her şeyden önce bu zıtlık veya karşılık sadece kuramsal da değildir. Aynı zamanda pratik ve eylemseldir. "Filozoflar dünyayı yalnız farklı şekillerde yorumlamakla kaldılar, ama mesele onu değiştirmekte..." diyor Feuerbach'la ilgili sonuncu tezi noktalarken.

Nedir ki katıksız felsefi bakış açısının aşılmasında hala saklı kalan felsefi karakter, Marx'ın o zamana kadarki burjuva idealist felsefesinin yerine koyduğu ve kendi doğrultu ve hedeflerinde o zamana kadar ki felsefeye kuşkusuz ki taban tabana zıt düşen şu yeni proletarya biliminin, o zamana kadar ki felsefeden teorik özü açısından *ne kadar az* farklı olduğunu kısaca göz önüne getirdiğimizde açıkça ortaya çıkıyor ! Tüm Alman idealist felsefesinin aynı dönemlerdeki pratik devrimci burjuva hareketiyle daha önce ele aldığımız diyalektik ilişkilerinden beklenebileceği üzere ve ilerki bir makalede daha yakından göstereceğimiz şekilde, bu felsefede *teorik olarak bile* daima

(51) *Nachlass* I,s.390

(52) bak örneğin Marx'ın Politik Ekonomisinin Eleştirisi'ne Ön-söz'ünde yer alan değintiler

teoriden fazla bir şey, *felsefeden başka bir şey* olma eğilimi vardı. Bütün öncekiler —Kant, Schelling ve Fichte— için karakteristik olan bu eğilimin içinde, dış görünüşe bakılırsa ters yönü tutturmuş gibi görünen Hegel, aslında felsefeye, kendi özgül kuramsal alanını aşan ve belli bir anlamda pratik sayılan görevler yüklüyor veya yakıştırıyordu. Gerçi bu görevler Marx'ta olduğu gibi dünyayı değiştirme anlamında değildi, ama bilinçli zihin (akıl)- ruh anlamındaki sezgici aklı (ratio) mevcut gerçeklik anlamındaki sezgici akılla kavramlama ve akıl-erdirmeye yoluyla bağdaştırmak şeklindeydi (53). Kant'tan Hegel'e kadar ki idealist Alman felsefesi dünya görüşü edinme yolunda böyle bir görevi (felsefenin özü denince konuşma dilinde de bu görev anlaşılıyor) üstlenmekte felsefe olmaktan çıkmadıysa, Marx'ın materyalist kuramını da, sırf katıksız bir kuram olmakla kalmayıp pratik devrimci görevlerde üstlendi diye artık *felsefi olmayan* bir kuram yerine koymak öylesine haksız ve anlamsızdır!

Aslında şunu söylemek gerekir ki, Marx-Engels'in diyalektik materyalizmi, Feuerbach üzerine 11 tezde onları basılı ve basılmamış başkaca yazılarında ifadesini bulan biçimiyle (54), ku-

(53) bak Hukuk Felsefesi'nin Önsöz'ü (Meiner baskısı s15), ayrıca yukarıda dipnot 45'te Helander'le ilgili değintiler

(54) Bu konuda *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ve *Bauer'in Yahudi Sorununun Eleştirisi* (1843/44) ile *Kutsal Aile'nin* (1844) dışında özellikle bak, *Marx ve Engels'in* 1845 Alman İdeolojisi'nin elyazmalarında Hegel-sonrası felsefeyle birlikte uzun uzadıya hesaplaşmaları. Bizim sorunumuz açısından bu eserin önemi, Kutsal Aile'nin önsözündeki açıklamadan anlaşılır. Yazarlar burada, bundan sonraki çalışmalarında kendilerinin "yeni felsefi ve sosyal doktrinler" karşısındaki pozitif görüş ve ilişkilerini sergileyeceklerini bildirirler. Ama *Marksizm ve Felsefe* sorununu kaynaklarıyla sonuna kadar irdelemek açısından en önemlisi sayılan bu eser, bilindiği üzere şimdiye kadar ne yazık ki tam olarak yayınlanamadı. Ama yayımlanan bölümler, özellikle St. Max Dokumente d. Sozialism. III) ile "Leipzig Konsülü" (Arch. f. Sozialwiss. XLVII, s.773) ve G.Mayer'in elyazmalarının henüz yayınlanmayan bölümlerine ilişkin verdiği çok ilginç bilgilerden anlaşılıyor ki, Marx-Engels'in materyalist-diyalektik ilkesinin bu yazmalarda yer alan formüllendiriliş biçimleri bu ilkeyi kendi bütünlüğü içinde ifade etmektedir; ama bir yanda *Komünist Manifesto* öte yanda *Politik Ekonominin Eleştirisi*'ne Önsöz gibi, bu materyalist ilkeyi yalnız bir tek yöne, yani ağırlıklı olarak ya pratik-devrimci ya da teorik-ekonomik ve tarihsel yöne doğru çekip sürüyorlar.

ramsal özü açısından baştan aşağıya bir *felsefe olarak nitelenebilir*, ama *devrimci* bir felsefe olarak... Öyle ki, onun felsefe olarak görevi şuydu: Toplumsal gerçekliğin tüm alanlarında o zamana kadar ki tüm toplumsal duruma karşı aynı anda yürütülen devrimci mücadeleyi, *bu gerçekliğin belli bir alanında* — yani felsefede — gerçekten yürütmek ve o zamana kadara ki toplumsal gerçekliği de birlikte ortadan kaldırarak sonunda böylece bu son gerçekliğin içinde onun düşünsel de olsa yine de belli bir parçası olarak yer alan felsefeyi de gerçekten ortadan kaldırmış olmak ! Marx'ın deyimiyle "felsefeyi gerçeklik haline getirmeden ortadan kaldıramazsınız".

Böylelikle şu belli oluyor ki, Hegel'in diyalektik idealizmin-den diyalektik materyalizme doğru ilerleyen devrimci Marx ve Engels için felsefenin *bu dönemlerde* ortadan kaldırılması felsefenin düpedüz safdışına itilmesi anlamına hiçbir şekilde gelmiyor. Biz her ikisinin de felsefeye karşı *daha sonra* aldıkları tutumun hesabını vermek istersek o zaman bile hareket noktası olarak şu olguyu daima gözönünde tutmalıyız: Marx ve Engels materyalist olmaktan çok diyalektikçiydiler. Marx ve Engels materyalizminin, daha baştan beri diyalektik bir materyalizm olduğunu ve daha sonraki zaman içinde de, Feurbach'ın ve önceki ya da sonraki tüm burjuva ve vulger-Marksist soyut mater-

Politik Ekonominin Eleştirisi'ndeki Önsözde yer alan ve materyalist tarih anlayışına ilişkin ünlü cümlelerin, toplumu inceleme yolunda okuyucuya, Marx'ın politik ekonomiyi incelerken kendi kullandığı bir "kılavuz" gibi sunulmak amacını taşıdığı ve Marx'ın da bunun ötesinde bu yeni materyalist-diyalektik ilkedен söz etmeyi hiç de aklına getirmediği gözden kaçıyor çoğu kez. Çünkü oradaki söylemlerin içeriğinden gerekse yazılış biçiminden bu sonuç çıkıyor, örneğin deniyor ki: Sosyal devrim döneminde insanlar başgösteren uzlaşmazlıkların bilincine erecek ve bunlara karşı mücadele vereceklerdir. İnsanlar belli sorunları ancak belli koşullar altında kendilerine görev edinirler ve altüst ediş sürecinin bile kendine özgü belli bir bilinci vardır. —Görülüyor ki toplumun gelişmesini ister yanlış ister doğru bir bilinçle yürüten *tarihsel öznenin* ne olduğu sorusuna burada hiç değinilmiyor. O nedenle *materyalist-diyalektik ilkeyi* kendi bütünlüğü içinde kavramak istersek, Marx'ın burada kendi tarih anlayışına çizdiği anlatımı, kendisinin ve Engels'in önceki eserlerinden, özellikle yukarıda belirtilen I. dönem yazılarından (aynıca Kapital ve sonraki dönem kısa tarih yazılarından) hareketle tamamlamak gerekiyor. Bu tamamlama işini, *Kernpunkte...* adlı kısa yazıyla başlatmaya çalıştım.

yalizmlerin tersine daima tarihsel ve diyalektik bir materyalizm düzeyinde kaldığını, yani toplumun tarihsel yaşamının bütünlüğünü kuramsal olarak kavrayan ve pratik olarak alt-üst eden bir materyalizm olma niteliğini koruduğunu görmezlikten gelirse, onların materyalizmindeki anlamı daha başta ve bir daha onarılmayacak kadar talihsiz bir şekilde atlayıp geçmiş oluruz. O nedenle ki felsefenin, onların açısından toplumun tarihsel bir bütün halinde geçirdiği gelişmenin ilk başlarda olduğundan *daha önemli* bir ögesi olması pek ala mümkündü ve bu imkan, onların materyalist ilkeler düzeyinde geçirdikleri gelişmeler zinciri içinde fiilen de gerçekleşti. Ancak tarihin şu bütünsel sürecini diyalektik materyalizm biçiminde kavrayan görüş açısı, felsefi ideolojiyi ya da sonunda her türlü ideolojiyi onlar için, toplumun tarihsel yaşamının bilimsel gerçekliğine özgü materyal bir öge (yani burada, kendi gerçekliği içinde hem kuramsal materyalizm düzeyinde kavranacak hem pratik materyalizm düzleminde de alt-üst edecek bir öge) olmaktan çıkaracak hale gelmedi.

Feuerbach Üzerine Tezler'de olduğu gibi genç Marx, kendi yeni materyalizmi ile sadece felsefi idealizme değil, aynı zamanda o zamana kadarki bütün materyalizmlere nasıl karşı çıktıysa, Marx ve Engels de aynı şekilde kendi materyalizmleri ile şu soyut ve diyalektik-dışı sıradan materyalizmler arasındaki zıtlığı *sonraki tüm yazılarında* bütün şiddetiyle vurguladılar ve özellikle şu konuda birliktirler: Bu zıtlık, zihinsel denen şu ideolojik gerçeklerin kuramsal düzeyde kavranışı ve pratik düzeyde ele alınış tarzı açısından özel bir anlam ve önem taşımaktadır. Marx, genelde zihinsel tasarımlar ve özelde din tarihinin eleştirel yöntemleri konusunda söz ederken " dinsel nitelikteki sisli oluşumların dünyevi çekirdeğini analiz yoluyla saptamak " diyor "aslında tam tersine olarak, mevcut gerçek yaşam koşullarından hareketle onların gökselleştirilmiş veya kutsallaştırılmış biçimlerini sergilemekten çok daha kolaydır. Materyalist ve dolayısıyla bilimsel olan biricik yöntem de bu sonuncusudur" (55). Kendini ideolojik sislerin dünyevi çekirdeğine karşı girişi-

(55) bak *Kapital* I,s.336, dipnot 89 ve bununla aynı paralelde olan Feuerbach Üstüne 4. Tez. —Marx'ın burada biricik materyalist, dolayısıyla bilimsel yöntem dediği şey, soyut-materyalist yöntemle karşıt olan diyalektik-materyalist yöntemin ta kendisidir belli ki. Bu konuda ayrıca bak. Engels'in Mehring'e 14.7.1893 mektubu (Kempunkte... adlı yazıma aynen

lecek doğrudan bir eylemle sınırlayan, ama bu ideolojilerin altüst edilip ortadan kaldırılmasını hiç dert edinmek istemeyen devrimci bir pratik de elbette tam Feuerbach gibi, tüm ideolojik tasarımları (bunların) materyel dünyevi çekirdeklerine gerisin geriye indirgemekle yetinen böyle kuramsal bir düşünce yöntemi kadar soyut ve diyalektik- dışı olacaktı.

Vulger Marksizm ideolojinin gerçekliği karşısında bu soyut-olumsuz tutumu alınca, tıpkı proleter sınıfın şu kuramcıları, yani hukuksal ilişkilerde ve devlet biçimlerinde ve her siyasal eylemde *ekonomik bir koşullanmışlık* gören Marksist anlayıştan proletaryanın kendisini doğrudan, ekonomik eylemle sınırlayabileceği ve sınırlaması gerektiğini ileri süren (56) kuramcıları

aldım). Engels burada, Mehring'in Lessing-efsanesinde uyguladığı materyalist yöntemde eksik kalan, "ama Marx'ın ve benim düzenli ve yeteri kadar vurgulamadığımız" noktaya değiniyor. "Çünkü ikimiz de önce siyasal, hukuksal ve öteki ideolojik tasarımların ve bu tasarımlarla girilen eylemlerin temeldeki ekonomik olgulardan türetilmesine esas ağırlığımızı koymuştuk, koymak zorundaydık. Bu arada içerikle ilgili biçimsel yanırları ihmal ettik, yani bu tasarımların ortaya çıkış tarz ve biçimlerini..".

Engels'in kendisinin ve Marx'ın yazılarına ilişkin bu özeleştirisinin aslında Marx ve Engels tarafından fiilen uygulanan yöntemle pek ilgisi olmadığını ilerde göreceğiz. Burada kınanmakta olan tek yanlılığa, Marx'ta Engels'te olduğundan kıyas kabul etmiyecek kadar daha ender raslıyoruz, ama Engels'te bile kendi özeleştirisinden sanıldığı kadar da değil. Nedir ki Engels, biçimsel yanırları yine de yeterince dikkate almış olmama kaygısından olacak ki, sonradan aradabir bu biçimselliği diyalektik-olmayan ve yanlış bir tarzda ele alma hatasına kapıldı. Bunlardan *Anti-Dühring* ve *Feurbach*'takileri ve özellikle Engels'in Bernstein (Dokumente des Sozialismus II, 65) tarafından derlenen yaşlı dönem mektuplarındaki hataları kast ediyoruz. "Materyalist tarih anlayışının kapsadığı alanlar" ile ilgili bu mektuplarda Engels, bazı ayrıntılar arasında, *Hegel*'in yazdığı Ansiklopedi'nin 156. paragrafının ekinde "tamamıyla kavram dışı bir tavır" olarak nitelediği hatanın aynısına düşme eğilimindedir. Hegel'in diliyle söylersek Engels, kavramın doruklarını bırakıp eteklerine inmekte, gerisin geriye tepki ya da etkileşim kategorilerine dönmektedir.

(56) Önceki dönemlere özgü bu görüşün tipik bir ifadesi olarak *Proudhon*'un, Marx'a yazdığı Mayıs 1846 tarihli ünlü mektubunda bu problemi ortaya ne şekilde koyduğunu belirten şu söylemlerini gösterebiliriz: "Belli bir ekonomik kombinasyonla toplumdaki kaçınılan zenginlikleri başka bir ekonomik kombinasyonla topluma geri vermek için, bir başka deyişle mülkiyetin teorisini politik ekonomiye, mülkiyete karşı çevirmek için, kısacası siz Alman sosyalistlerinin mal or-

ile aynı yanılgıya düşüyor. Marx'ın, özellikle Proudhon'a karşı yaptığı polemikte bütün bu türden eğilimlere karşı ne kadar sert bir tutum aldığı yeterince biliniyor. Hayatında bu (bugün sendikacılıkta hâlâ yaşayan) eğilimlerle ne nerede ne zaman karşılaştıysa, devlet ve siyasal eylem karşısında takınılan "deneyim ötesi, aşkinci veya uyduruk küçümseme" tavrının tamamıyla materyalizm dışı, dolayısıyla kuramsal düzeyde yetersiz, üstelik pratik düzeyde talihsiz ya da felaket üretici bir tavır olduğunu büyük bir enerjiyle vurguladı. (57)

Ekonomi ile politika arasındaki ilişkilerin diyalektik düzeyde böylece kavranması Marksist kuramın temel ögesi haline öylesine geldi ki II.Enternasyonal'in vulger Marksizmi de, devrimin siyasal geçiş sorunlarının aydınlatılmasını gerçi *somut olarak* geri plana itebildi, ama *soyut olarak* yine de inkar edemedi. Ortodoks Marksistler arasında şunu ilke olarak da ileri sürebilecek kimse yoktu; yani siyasal sorunlarla kuramsal ve pratik düzeyde uğraşmak Marksizm için *artık aşılmış* bir tutumdur diyebilecek kimse!

Bu gibi şeyler sendikacılara bırakılmıştı ki onlar, gerçi kısmen Marx'a başvuruyorlardı, ama ortodoks Marksist olmak iddiasında hiçbir zaman bulunmadılar.

Buna karşılık ideolojik gerçeklikler konusunda nitelikli pek çok Marksist, kuramsal ve pratik düzeyde, sendikaların siyasal gerçeklikler karşısında aldıkları tutumla bir ve aynı çizgiye oturan görüşleri savundular ve savunuyorlar. Sendikaların siyasal eylemi olumsuzlama veya olmazlaması karşısında, Marx'la birlikte "toplumsal hareketin siyasal hareketi dışlaması söz konu-

raklığı dediğiniz şeyi yaratmak için..." Buna karşılık Marx, sonraki diyalektik-materyalist görüşlerine henüz varmamış olduğu dönemde bile şu diyalektik ilişkiyi artık açıkca görmüştür: *Ekonomik sorunların politika düzleminde pratik olduğu kadar teorik olarak da ifade edilmesi ve kesin sonuçlarına ulaştırılması gerekliydi*. Bu konuda bak Marx'ın Ruge'ye Eylül 1843 mektubu. Marx burada "kaba sosyalistlere" cevap veriyor. Zümre (sınıf-y.ö.) ve temsil sistemleri arasındaki fark gibi siyasal sorunların "her türlü haysiyetin altında" olduğu görüşünü savunan bu kaba sosyalistlere şu diyalektik belirtmede bulunuyor: "Bu sorun, insanın egemenliği ile özel mülkiyetin egemenliği arasındaki farkı sadece siyasal düzlemde ifade eder".

(57) Bu konuda *Felsefenin Sefaleti*'ndeki son sayfalara özellikle bakınız.

su değil" diye seslenen ve anarşizm karşısında sık sık, muzaffer proletarya devriminden sonra burjuva devletinin uğrayacağı tüm sancılı biçim değişikliklerine rağmen, politik gerçekliğin daha uzun süre devam edeceğini vurgulamış olan aynı materyalistler, kendilerine ideolojik alanda yürütülecek *zihinsel hareketin*, yerini ne sadece proleter sınıf mücadelesine özgü toplumsal hareketin ne de sadece toplumsal ve siyasal nitelikte birleşik bir hareketin alamayacağı ve ne de böylece fuzuli hale getirilemeyeceği söylendiği zaman, sendikal anarşizme özgü şu deneyim ötesi ve aşkırı ve uydurukçu küçümseme tutkusuna kapılıyorlar. Ve bugün bile Marksist kuramcıların çoğu zihinsel denen olguların gerçekliğini salt olumsuz ve büsbütün soyut diyalektik-dışı bir anlamda kavıyorlar, kısacası toplumdaki bütünsel gerçekliğin bu (zihinsel) kesimine, Marx ve Engels tarafından keskinleştirilmiş materyalist, dolayısıyla bilimsel biricik yöntemi gereği gibi uygulamaktan vazgeçiyorlar. Sosyal ve siyasal yaşam süreci yanında, toplumdaki bütünsel gerçekliğin zihinsel ögesini de kavramak, yani kelimenin en geniş anlamında (ekonomi, siyaset, hukuk v.b) toplumsal varlığın ve oluşmanın yanı sıra, *toplumsal bilinci* de kendi değişik görünüş biçimleri içinde toplumdaki bilimsel gerçekliğin ideal (düşünsel) ya da "ideolojik" de olsa (gerçekliğinin) bir ögesi olarak kavramak için, *tüm bilinç*, tamamıyla soyut ve temelde tamamıyla metafiziksel bir düalist çerçevede olmak üzere, aslında gerçekliğin tek başına kendisi olan materyel gelişme sürecinin tamamıyla bağımlı ya da sadece göreceli bağımsız, ama eninde sonunda bağımlı bir *yansıması* olarak gösteriliyor (58)!

Durum böyle olunca, (Marx'a göre) ideolojik gerçekleri kavramaya ve ele almaya yönelen biricik bilimsel, yani diyalektik —materyalist yöntemi yeniden üretme girişimi kuramsal düzeyde öyle birtakım dirençleri aşmak zorunda bırakılıyor ki bu dirençler, Marksizmin diyalektik materyalist devlet teorisini yeniden inşa ederken yoluna çıkan engellerden daha büyüktür. Çünkü devlet ve politika konusunda Marx taklitçilerinde görülen "Marksizmin yüzeyselleştirilmesi veya yavanlaştırılması" II.Enternasyonal'deki önde gelen kuramcı ve politika yazarlarının politikada yatan can alıcı ve devrimci geçiş sorunlarıyla

(58) Yaşlanan Engels'in bu görüşleri sonunda ne dereceye kadar ödün vermiş olduğu konusunda bak. Yukarda dipnot 55'teki söylemler.

somut olarak hiç de yeteri kadar uğraşmamış olmalarından kaynaklanıyordu. Ama hiç değilse soyut düzeyde teslim etmişlerdi ve hatta ilkin anarşizme ve sonra da sendikacılara karşı verdikleri uzun süreli mücadeleleri sırasında şiddetle vurgulamışlardı ki, materyalist tarih anlayışına göre, sadece toplumdaki tüm tarihsel olayların kökünde yatan nesnel temel, yani ekonomik yapı değil, aynı zamanda hukuk ve devlet, yani hukuksal ve siyasal üstyapı da bir *gerçekliktir* ve bu gerçeklik, *anarşist sendikacılık* yoluyla gözardı edilemez, bir kenara derdest edilemez, aslında tam tersine siyasal bir devrimle altüst edilmek zorundadır.

Buna karşılık ne yapıldı? Vulger Marksistlerin pek çoğu toplumsal bilinç biçimlerinin, zihinsel yaşam sürecinin gerçekliğini bugüne kadar bir kez olsun soyut düzeyde bile teslim etmediler. Toplumdaki ideolojik (zihinsel) bütünün yapısının, hatta Marx'ın ve Engels'in (59) belli bazı açıklamalarına göndermeler yaparak baştan aşağı *sahte bir gerçeklik* olduğu ilan edildi: İdeologların kafalarında yanılgı, kuruntu, yanılsama olarak yaşayan, ana gerçeklik içinde bağımsız hiç bir yeri olmayan bir gerçeklik-bozuntusu olarak...Oysa aslında bu, "yüksek" ideolojiler denen tüm ideolojiler için söylenebilecek tek şeydi. Siyasal ve hukuksal tasarımlama tarzına gelince aslında bunların da yine ideolojik düzeyde gerçeklik-dışı bir karakteri var. Ama bunlar hiç değilse gerçeklik olan şeye, yani ilgili toplumun üstyapısını oluşturan devlet ve hukuk kurumlarına yönelik. Oysa "daha yüksekteki" ideolojik tasarımlama tarzlarına (insanların dinsel, sanatsal, felsefi tasarımlarına) gelince, bunlara hiç bir gerçeklik payı tanımaya gerek yokmuş?!

Bu düşünüş tarzını daha açıklığa kavuşturmak üzere bir parça daha sivriltirsek sonunda şunu söylememiz gerekiyor: Vulger Marksistler açısından *gerçekliğin üç basamağı var*: 1-Ekonominin eninde sonunda biricik ve fiili, ama hiç de ideolojik olmayan gerçekliği 2-Böylesine (fiili) gerçeklik halinde ol-

(59) Din, felsefe vb. gibi "Ayakları hâlâ yere basmayan idelolojik bölgeler" konusunda Engels son dönemlerinde bilindiği gibi (Conrad Schmidt'e 27.10.1890 tarihli mektubunda) şu açıklamada bulunuyor: Bu ideolojik bölgelerin içinde "ilkel koşulların budalalığı"na özgü tarih öncesi öğeler var. Artı-Değer konusundaki teorilerinde (I,44) ise Marx da felsefeden benzer şekilde, ama öyle görünüyor ki tamamıyla ters anlamda söz ediyor.

mayıp Hukuk ve Devlet'in bir ölçüye kadar ideolojik kılıfa bürünmüş gerçekliği . 3- Hiçbir nesnesi olmayan ve gerçeklik-dışı katıksız ideoloji ("düpedüz budalalık")

Zihinsel gerçekleri kavramaya yönelik diyalektik-materyalist ilkenin gerçek anlamını kuramsal düzeyde yeniden üretmek için ilkin bazı terim saptamaları yapmak gerekiyor. Bundan sonra açıklığa kavuşturulması gereken asıl nokta şu soruda yatıyor: Bilinç ve bilincin nesnesi veya konusu arasındaki ilişkisi diyalektik-materyalist açıdan genelde nasıl düşünmek gerek?

Terimleme manüğü açısından ilkin şunu görüyoruz ki toplumsal biline, zihinsel yaşama sürecini öyle düpedüz ideoloji diye nitelendirmeyi ne Marx ne de Engels düşünmüştür. Ideoloji sadece saptırılmış veya ters yüz edilmiş bilinçtir, özellikle toplumsal yaşamın içinde yer alan *kısmi* bir olayı *bağımsız* bir sisteme yakıştıran yanıltıcı bilinçtir, örneğin hukuka ve devlete onları toplumun üzerinde bağımsız birer güç gibi görerek böyle bir güç yakıştıran veya vehmeden hukuksal ve siyasal tasarımlar.. (60). Oysa Marx kendi terminolojisi (terimleme manüğü Y.Ö) ile en keskin söylemlerde bulunduğu yerlerde (61) açıkça deniyorki, maddesel yaşam ilişkileri ve koşullarının Hegel'ce burjuva toplumu diye nitelenen bütünlüğü içinde üretim ilişkileri (toplumun ekonomik yapısı) nesnel bir temel oluştururlar. Hukuksal ve siyasal yapı bu temelin üzerinde bir üst-yapı olarak kurulur, ama bu temelin veya alt yapının karşılığına da toplumdaki belirli bilinç biçimleri denk düşer. Toplumda yine hukuk ve devlet gibi gerçekten mevcut toplumsal bilinç biçimleri içinde en başta Marx ve Engels'in *Politik Ekonominin Eleştirisi*nde eleştirdikleri meta fetişi ya da değeri ve bundan türetilen öteki ekonomik tasarımları da yer alır. Burjuva toplumunun ekonomik nitelikteki bu temel ideolojisini Marx-Engels'in

(60) bak Engels'in Feuerbach'ta Devlet'e ilişkin açıklamaları.

(61) bak *Politik Ekonominin Eleştirisi*, s LIV. — Bu konuya ilişkin filolojik ve terminolojik bütün malzemenin titiz bir derleme ve taraması burjuva Marx-araştırmacısı Hammacher'in kitabında (Marksizmin felsefi-ekonomik sistemi, 1909,s.190-206) yer alıyor. Hammacher'in öteki burjuva Marx-araştırmacılarından farkı bu problemi çözerken bütün kaynak malzemeyi dikkate almış olmasıdır, oysa Tönnies ve Barth gibileri Marx'ın söylemlerini hep kopuk kopuk hecelemeğe çalıştılar.

hiç bir zaman *ideoloji olarak nitelenememiş olmaları* olağanüstü dikkate değer. O bakımdan Marx-Engels'in terimleme mantığına göre ideolojik sayılabilecek bilinç biçimleri ancak ve sadece hukuksal, siyasal, dinsel, sanatsal ya da felsefi bilinç biçimleridir ve bunların bile aşağıda göreceğimiz gibi, kayıtsız şartsız biçimde ideolojik olmaları söz konusu değildir, ancak yukarda değinilen belirli koşullar altında ideolojikürler.

Felsefeye ilişkin değişik anlayış, ekonomik bilinç biçimlerinin yer aldığı özel konumda açıkca belirginleşiyor ve sonraki dönemin iyice olgunlaştırdığı diyalektik materyalizmi birinci dönemin henüz olgunlaşmamış diyalektik materyalizminden ayıran da işte bu değiştirilmiş felsefe anlayışıdır. Felsefenin kuramsal ve pratik eleştirisi. Marx ve Engels'in kuramsal ve pratik toplum eleştirisinde ikinci, hatta üçüncü, dördüncü ya da sonuncuya yakın bir sırada yer alıyor. *Alman-Fransız Yıllıkları* na göre Marx'ın kendisinin baş görevi saydığı (62) 'eleştirel felsefededen' *Politik Ekonominin Eleştirisi*'ne dayanarak daha radikal, yani meseleyi kökünden kavrayan (63), bir toplum eleştirisi ortaya çıkmıştır. Önceleri "kuramsal ve pratik bilincin her biçimiyle ilinti kurabileceğini ve asıl gerçekliği, mevcut gerçekliğin kendi biçimlerinden hareketle bu biçimlerin gereği ve son amacı (hedefi) olarak açıklayabileceğini "söyleyen (64) eleştirmen sonunda şunu görür: İster tüm hukuk ilişkileri ve devlet biçimleri ister tüm toplumsal bilinç biçimleri olsun bunlar ne kendilerinden ne de insan zihin-ruhunun (Geist) geneldeki gelişmesinden (yani Hegel ve Hegel sonrası felsefeden) hareketle kavranacak gibi değildir. Tam tersine bunların kökleri toplumdaki tüm örgütlenmenin "maddesel temelini, yani iskeletini" oluşturan maddesel yaşam koşullarında yatmaktadır (65). Demek ki burjuva toplumunun radikal bir eleştirisi, Marx'ın 1843'de ifade ettiği şekilde (66), kuramsal ve pratik bilinç bi-

(62) bak *Nachlass* I, s.383

(63) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx "radikal" terimini böyle tanımlıyor (Kalıtım Yazıları I, s.392)

(64) a.g.y. s.381

(65) Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nin Önsöz ve Giriş'ine bakın

(66) 1843'ün bu cümlesi bile Marx'ın gerçek görüşünü tamamiyle yansıtmıyor. Ruge'ye yazdığı ve metinde geçen sözlerin yer aldığı

çimlerinden "herhangi" biriyle değil, tam tersine bilimsel söylemini burjuva toplumunun politik ekonomisinde bulan "belirli" bilinç biçimleriyle ilinti kurulabilir. Kısacası politik ekonominin eleştirisi —kuramsal ve pratik düzeyde— birinci sıraya geçiyor.

Ancak Marx'ın kuramsal ve pratik düzeydeki devrimci toplum eleştirisinin bu daha derin ve radikal biçimi, *tüm* burjuva toplumunun ve onun aynı zamanda tüm bilinç biçimlerinin de bir eleştirisi olmaktan geri kalmıyor. Marx ve Engels, son dönemde görünüşe bakılırsa ikincil önemde sürdürdükleri felsefe eleştirisini aslında hiçbir zaman bir kenara itmediler, üstelik daha derin ve radikal biçimde yaptılar. Bunu göstermek için bugün Marx'ın politik ekonomi eleştirisi konusunda pek yaygın olan belli bir takım yanlış tasarımlara oranla bu ekonomi eleştirisinin tam devrimci anlamını yeniden ortaya çıkarmakta yarar var. Bu eleştirinin, Marx'ın toplumu eleştiren tüm sistemi içindeki yeri ve felsefe gibi ideolojilerin eleştirisiyle ilişkileri böylece yeniden gün ışığına kavuşacaktır.

Eylül 1843 mektubunda Marx hemen bir kaç cümle öncesinde, sosyalist ilmeyi temsil edenlerin insanın özündeki gerçeklikle ilgilendiklerini söylüyor. Ama bunun yanında, insandaki bu özlü, insanın teorik varlığını, yani dini, bilimleri vb. eleştirmek de gerekir deniyor. O nedenle Marx'ın gelişme sürecini şu kısa formülde özetlemek mümkün: Marx dini ilkin *felsefi* olarak, sonra dini ve felsefeyi *siyasal* olarak ve sonunda dini, felsefeyi, politikayı ve tüm öteki ideolojileri *ekonomik* düzlemde eleştirmiştir. Bu süreçteki kilometre taşları olarak bakınız: (1) Marx'ın felsefi doktora tezinin (Dinin felsefi eleştirisi) önsözünde ki açıklamalar, (2) Ruge'ye 13.3.1843 mektubunda Feuerbachlı üstüne açıklamalar: "Feuerbach'ın özlü söylemleri bana şu açıdan pek doğru gelmiyor, çünkü o daha çok doğayla, ama politikayla çok daha az bağlantı kuruyor. Ancak bugünkü felsefi hakikat haline getirebilen biricik ittifak da aslında bu". Bu konuda Marx'ın Ruge'ye yazdığı yine aynı eylül mektubunda yer alan şu açıklamaya bakınız: Felsefe "dünyevileşti" ve "felsefi bilinç de böylece mücadelenin acılarına sadece dışardan seyrederek değil, artık içerden katılarak gark oldu". (3) Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nde "sanayinin, daha doğrusu zenginlik dünyasının siyasal dünyayla ilişkisi... modern çağın temel bir sorunudur" biçimindeki açıklamalara göre, aslında "modern siyasal-sosyal gerçekliğin" getirdiği bu sorun, Alman devlet ve hukuk-felsefesinin "en tutarlı, en zengin ve en son" Hegelci çerçevesiyle ister istemez bu felsefenin mevcut durumu dışında kalmaktadır (bak *Nachlass* I.s.68, 380, 388).

Politik ekonomi eleştirisinin yani Marksizmin diyalektik materyalist toplum eleştirisindeki kuramsal ve pratik en önemli ögenin, tıpkı bu dönemin materyal üretim ilişkilerinin eleştirisi olarak aynı şekilde kapitalist dönemin belli toplumsal bilinç biçimlerinin eleştirisi rolünü oynaması genelde kabul edilen bir gerçektir. Ortodoks vulger Marksizmin o katıksız ve koşulsuz "bilimsel bilimi" de kabul ediyor bu gerçeği. Bir toplumdaki ekonomi yasalarının bilimsel bilgisi Hilferding'e göre üstelik "aynı zamanda bu toplumdaki sınıfların iradelerim belirleyen belirleyici faktörleri göstermektedir" ve bu bilgi o yüzden "bilimsel bir politika"dır.

Ama ekonomi ile politika arasında vulger Marksistler tamamıyla soyut, baştan aşağı diyalektik-dışı tasarımına uyan bu bağlama rağmen Marx'ın *politik ekonomi eleştirisi* "bilim" olarak aynı şekilde katıksız kuramsal bir görevi de üstlenmiş olması ki, burjuva iktisat öğretisinin, gerek klasik gerekse vulger ekonominin bilimsel yanlışlarını eleştiriyor. Buna karşılık siyasal işçi partisi, bu eleştirel nitelikli bilimsel incelemelerin sonuçlarını eninde sonunda kapitalist toplumun ve materyal üretim ilişkilerinin fiili ekonomik yapısını alt üst etmeyi hedefleyen kendi pratik amaçları için kullanıyor. (bu arada böyle bir Marksizmin sonuçlarını Simkoviç ya da Paul Lensch duruma göre işçi partisine karşı pratik olarak kullanıyor).

Bu vulger Marksizmin temeldeki büyük yanılgısı çocuksu bir gerçeklikte —Marx'ın diliyle söylersek— tamamıyla "bilim-dışı" bir tarzda direktmek istemesidir. Çünkü bu çocuksulukla hareket eden sağduyu, yani şu "beterin beteri metafizikçi" ve onunla birlikte burjuva toplumun pozitif bilimlerinin yaptıkları şey, bilinç ile bilincin nesnesi arasında kesin bir ayrım çizgisi çekmektir. Ama eleştirel felsefenin deneyim-ötesi veya aşkinci görüşleri açısından pek ayakta kalamayan (67) bu zıtlığın diyalektik anlayış açısından da tamamıyla ortadan kalktığını hiç sezinledikleri yok (68). Böyle bir şeyin olsa olsa Hegel'in idealist

(67) Bu bağlamda, Laski'nin yazdığı Hukuk Felsefesi'nin 2. bölümündeki açıklamalar çok öğreticidir.

(68) Alman idealist felsefesinin ruh ve yönteminin derin etkisinde kalan savaş felsefecisi Karl Von Clausewitz'in *Savaş Üstüne* adlı 2. kitabının üçüncü bölümü bu konuda çok iyi bir örnek. Clausewitz'in araştırdığı sorun şudur: Savaşma sanatından mı söz etmek daha doğrudur, yoksa savaşma biliminden mi? Ve şu sonuca ulaşır: "Bu işin

bilimden çok sanatından söz etmek daha uygun düşer." Ancak bu sonuç onu tatmin etmez, meseleyi yeni baştan koyar ve daha derinlemesine bakarak der ki, savaş "gerçek anlamıyla ne sanat ne de bilimdir" ve savaşın son zamanlardaki gerçek görünümüne bakılırsa (upkı geçmişte Condottieri döneminde olduğu gibi) bir *zanaat* da değildir. Gerçeğe daha uygun bir tasarım açısından savaş "insan ilişkilerine özgü bir eylemdir...". "Biz şöyle diyeceğiz: Savaş sanat ve bilim alanını değil, toplumun yaşama alanını ilgilendiriyor, büyük çıkarlar arasında ancak kanla çözülebilen bir uzlaşmazlık ki onu öteki uzlaşmazlıklardan ayıran özellikte budur. Sanatla kıyaslanmaktan çok ticaretle kıyaslanabilir, çünkü ticaret de insanın çıkar ve faaliyetleri arasındaki bir uyumsuzluktur. Savaşa en yakın düşen ticaret ise siyasettir, çünkü siyaset daha geniş çapta yapılan bir ticarettir. Üstelik siyaset savaşın bağrında geliştiği sıcak bir ortamdır. Canlı bir yaratığın özellikleri kendi embiriyosunda nasıl saklı duruyorsa savaşın çizgileri de politikanın bağrında öylece gizlenmiş duruyorlar" (1. baskı 1832 I.s.143).

Kau metafiziksel kategorilere saptanmış kimi modern ve pozitif bilimci düşünürler bu öğreti karşısında şu eleştirel tavrı takınabilirler: Ünlü yazar burada savaş biliminin konusunu bu bilimin kendisiyle karıştırmıştır! Oysa Clausewitz aslında bilimin sıradan diyalektik-dışı anlamda ne demek olduğunu pek iyi bilmektedir ve açıkca söylüyor ki böyle bir bilim, güncel dilde kâh savaş sanatı kâh savaş bilimi denen şeyin konusuna yönelik "asıl anlamıyla" bir bilim olamaz. Çünkü buradaki konu, mekanik sanatlarda (ve bilimlerde) olduğu gibi "ölü bir madde" değildir veya ideal sanatlarda (ve bilimlerde) olduğu gibi "canlı, ama kendini teslim eden pasif bir nesne" de değildir, tam tersine konu "canlı, üstelik aktif veya tepki gösteren" bir nesnedir. Ayrıca böyle bir konu veya nesne de, transandant olmayan (nesnelliği aşmayan) her konu gibi "aklın araştırmacı ruhuyla aydınlatılabilmekte ve kendi iç bağlamı çerçevesinde az çok belirgin kılınabilmektedir" ve "bu da *teori* kavramını gerçeklik haline getirmeye tek başına yeterlidir" (s.141-144 ve 92-95).

Clausewitz anlamındaki bu *teori* kavramının, Marx-Engels'in bilimsel sosyalizminde yatan *bilim* kavramıyla benzerliği öylesine büyük ki artık buna hiç bir şey eklemeye gerek yok. Bu benzerlik, her iki kavram da aynı kökenden, yani Hegel'in diyalektik felsefe ve bilim kavramından kaynaklandıkları için hiç göze de çarpmıyor. Üstelik Clausewitz'in çömezlerinin, ustalarının teorisindeki bu noktaya ilişkin yorumları, stil ve içerik açısından kimi modern bilimci Marksistlerin Marx'ın teorisine ilgili açıklamalarını düpedüz öylesine andırıyor ki Schlieffen'in Clausewitz'e yazdığı Önsöz'den (s.IV) bazı cümleleri aktarmakta yarar gördük:

"Clausewitz genelde sağlıklı bir teorinin değerini tartışıyor değildir, onun kitabı baştan aşağı teoriyi gerçek yaşamla uyumlu hale ge-

diyalektiğinde olabileceğine inanıyorlar ve sanıyorlar ki, diyalektiğin, Marx'a göre, "Hegel'in elinde uğradığı" "mistikleşme" asıl burada yatıyor. Ve bu mistikleştirmenin de elbette bu diyalektiğin rasyonel biçimi içinde, Marx'ın materyalist diyalektiği içinde radikal olarak yok edildiğini sanıyorlar. Ama birazdan göreceğimiz gibi, aslında *Marx ve Engels* sadece kendilerinin ilk felsefi dönemlerinde değil, ikinci, yani *pozitif-bilimsel* dönemlerinde bile bilinç ile gerçeklik arası ilişkileri böylesine metafiziksel (dualist) biçiminde yorumlamaktan çok uzaktılar. Öyle ki sözlerinin böyle felakete yol açacak kadar yanlış yorumlanabileceği onların akıllarının ucundan bile geçmedi; Hatta kimi ifadelerinde (başka yüzlerce ifade de, doğrusu kolayca anlaşılabilen) bu tür yanlış anlamalara yardımcı oldukları zehabı bile uyanmadı. Ancak her türlü felsefe bir yana şurası açıkça belli ki, *bilinç ile gerçeklik*, tıpkı her diyalektiğin ve de Marksist materyalist diyalektiğin karakteristiği gibi *aynen öyle çalışmadıkça —yani kapitalist çağın materyal üretim ilişkilerinin, öylece olduğu gibi, bu çağın gerek bilim öncesi gerekse (burjuva) bilim bilincinde yansıdığı bilinç biçimleriyle birlikte var olabilmesini sağlayan ve söz konusu ilişkilerin ancak bu bilinç biçimleri sayesinde gerçeklik kazanabileceği bu çalışma olmaksızın— politik ekonominin herhangi bir eleştirisi sosyal devrim kuramının en önemli ögesi haline hiç ama hiçbir zaman gelemezdi.*

Buradan tersine olarak elbette şu sonuç çıkıyor: Marksizmi artık özünde sosyal bir devrim kuramı saymayan Marksist kuramcılar için *bilinç ile gerçekliğin çalışmasına* ilişkin şu diyalektik anlayış da çok doğal olarak füzuli hale gelmek zorundadır ve bunların gözünde kuramsal olarak yanlış (bilim-dışı) sayılacaktır(69).

tirme çabasıyla dokunmuştur. Günümüzün okuyucusuna genelde pek hitap etmeyen bu felsefe yapıcı görüş tarzının ağır basmakta oluşu da bir bakıma buradan ileri geliyor".

Anlaşıyor ki 19. yüzyılın ikinci yarısı yalnızca Marksizmi vulgerleştirmekle kalmamış!

(69) Devrim yoksulu zihniyet ile politik ekonominin Marksist eleştirisinde yatan diyalektik karşısındaki katı anlayışsızlık arasında örülen bu ilişkiler bağlamı, kendini *Eduard Bernstein*'da özellikle açığa vuruyor. Benstein *Her çeşitten değer kavramı* (Allerhand Werttheoretisches, bak Dokumente des Sozialismus, V, 1905,s.559) adlı makale-

Marx ve Engels'in kuram ve pratik düzeydeki devrimci faaliyetlerinin çeşitli dönemlerinde bilinç ile gerçeklik arası ilişki açısından gerek ekonomi alanında gerekse politika ve hukuk alanlarında ve sanat, din ve felsefe düzlemlerinde belirttikleri görüşlerde şuna dikkat etmek gerek: Bu görüşlerin (sonraki dönemlerde bunları artık gereken durumlarda belirttiler) muhatapları kimlerdir, kimlere yöneltilmiştir? Çünkü bu görüşlerin muhatapları çok farklıdır, yani bunlar ya Hegel ve Hegelcilerin idealist ve spekülatif yöntemleridir ya da "Wolff'un şu yeniden moda haline gelen metafizikçi aşağılık yöntemidir". Feuerbach'ın "spekülatif kuramları fesih" ettikten sonra bile Bücher, Vogt ve Moleschot'un yeni doğa bilimci materyalizmlerinde taslağını yeniden çizdikleri bu metafizikçi yöntem, "burjuva ekonomistlerinin kendi içinde hiçbir tutarlılığı olmayan o darmadağın ve kapkalin kitaplarını" yazdıkları yöntemdir (70). Marx ve Engels kendilerini açık seçik kılmaya sadece birini Marx'ın değer kuramı önünde şu dokunaklı ifadeyle bitiriyor: "Fiyatın oluşma yasalarını bugün değer denen metafiziksel şeyin dolandığı dolambaçlı yollardan çok daha dolaysız bir yoldan araştırıyoruz."

Fililen var-olan ile olması gereken şey, sosyalizmi Kant'çı ve öteki sosyalizmlere geri döndürmek için birbirlerinden yine bu şekilde kopmuşlardı. Bu konuda bak *Helander*'in naif eleştirisi, *Marx und Hegel* (s.26): "İnsanların çoğu doğayı (!) Kant anlamında tasarımılamaya almıştır, yani fililen var-olan ile olması gereken arasında ayırım gözetmeye..". Ve yine Marx'ın, Politik Ekonominin Eleştirisi'ne dönerek (S.62) *J.Locke* ile ilgili açıklamasını okuyalım: Bu bilgiç burjuva filozofu "burjuva aklının insanın normal akli olduğunu kendi eserinde bile ispatladı".

(70) Yöntem düzeyindeki bütün bu *nedensel durum*'un en iyi ifadesi, *Engels*'in, Londra'da Almanca çıkan *das Volk* dergisinde Marx'ın henüz yayınlanmış olan Politik Ekonominin Eleştirisi'yle ilgili olarak 6. ve 20.8.1859 yayınladığı iki makalesinden sonuncusunda yer alıyor (bak ayrıca *Dokumente des Sozialismus*, 4. cilt, 1900 ve E.Drahn'ın yayınladığı F.Engels Brevier, 1920): "Öyle görünüyor ki, eski metafizik ülkesi sabitleşmiş kategorilerini bu kez bilimde yeniden başlatı', üstelik "bilimin pozitif içeriğinin biçimsel yanından yine ağır bastığı bir çağda" ve doğa bilimlerinin "moda haline gelmesiyle birlikte... düşüncenin eski metafizik oyunbazlıkları da Wolff'un o aşırı yavanlığına varıncaya kadar kök saldı"... "Kant öncesinin o dar kafalı düşünce tarzını yavanlığının son kertesine kadar yeniden üretiyor... gündelik burjuva anlayışının inatçı katırı" vb.

rinci, yani Hegelci diyalektik yöntemle daha baştan beri ihtiyaçları oldu. Bu yöntemle katılmak zorunda olmalarından dolayı hiç kaygı duymadılar. Onlar için mesele, sadece Hegel'in bu diyalektik yönteminin, artık Hegel'de olduğu gibi sadece gizliden gizliye materyalist, ama yüzeyden idealist görünen bir dünya görüşü yöntemi olarak kalmayıp, tam tersine tarih ve toplum görüşü açısından da baştan aşağıya *materyalist* bir organon rolünü oynaması gerektiğinden hareketle (71) hangi değişikliklere uğraması gerektiği meselesiydi. Daha Hegel bile, (felsefi bilimsel) yöntemin, uygulanacak düşünsel içerikten bağımsız çıplak bir düşünsel biçim olmadığı tam tersine bu yöntemin, "bütünü kendi katıksız niteliği içindeki yapısı"nı ifade ettiğini öğretmekteydi. Ve gençlik yazılarının birinde Marx aynı anlama gelen şu sözleri söylüyordu: "Kendi içeriğinin biçimini temsil etmediği sürece biçimin hiç bir değeri yoktur." (72). Marx ve Engels'le birlikte söylemek istersek şimdi mantıksal yöntem açısından sıra "diyalektik yöntemle, idealist cübbesinden soyarak onu düşünce üretiminin tek doğru biçimi haline geldiği o basit yapısı içinde oluşturma"ya geldi (73). Hegel'in diyalektik yönteminden geriye miras olarak bıraktığı ve çeşitli Hegelci okulların çok daha soyut ve biçimsel olarak geliştirdikleri soyut spekülasyon yapısı karşısında Marx ve Engels şu cümleleri kesin bir dille belirtiyorlardı: Düşünme olayı "görüş ve tasarımları kavramlaştıracak tarzda işlemek"ten başka bir şey değildir.

(71) Hegelci ve Marksist *tarih anlayışları* arasındaki ilişkiler ile Hegelci ve Marksist *mantık yöntemleri* arasındaki ilişkilerin nasıl ayrıldığı konusunda bak *Engels*, a.g.e.s.120

(72) bak *Nachlass* I,s.319. —Hegel'den alıntılanan (Akin'ın Fenomenolojisi) bu cümleyi Kenrpunkte... adlı yazımda da kullandım ve daha ayrıntıladım (S.38). Biçim ile içerik arasındaki bu özdeşlik ilişkisini kavramayı beceremeyenler, içerikleri ampirik ve tarihsel savar biçimi ise genel geçerli ve gerekli olarak ilân eden transandantal (nesnellik ötesi) görüşün, biçimi ampirik, ama tarihsel geçici bir biçim kabul eden ve onu böylece "mücadelenin sancıları" içine iten (ideali veya diyalektik) görüşten farklılığını kolluyorlar. Salt demokrasi salt transandans (nesnellik veya deneyimi aşma) felsefesinin birliği de açıkca burada ortaya çıkıyor.

(73) *Engels*, Marx'ın *Politik Ekonominin Eleştirisi*'nde yer alan böyle bir yöntemin keşfini, "önemi açısından materyalist temel görüşlerin hiç de gerisinde kalmayan" bir sonuç olarak niteler. Ayrıca bak Marx'ın *Kapital* (1873) 2. baskısındaki *Sonsöz*'de yaptığı açıklamalar

Düşüncenin bütün, hatta en genel kategorileri bile "önceden verilen somut ve canlı bir bütünün tek yanlı soyut bağlantılarıdır" ve düşüncenin kavradığı konu, "tıpkı hâlâ kafamızın dışında o önceki kendi bağımsız haliyle nasılsa aynen öyle", yani bir gerçeklik olarak kalır (74). Nedir ki onların, doğrudan verilen gerçekliğin karşısına bu gerçekliğin düşünülmesi, algılanması, bilgilendirme ve kavranılmasını da böylece doğrudan bağımsız nitelik olarak koyan bu diyalektik-dışı düşünüş tarzından ömür boyu ne kadar uzak kaldıklarını en iyisi Engels'in Dühring'e tartıştığı yazılardaki bir cümleden anlıyoruz. Bu cümlelerin oynadığı rol iki kat güçlü, çünkü çok yaygın bir yoruma göre, yaşlı Engels, çok daha felsefi olan dostu Marx'ın tersine, baştan aşağı doğanın materyalizmine dayalı bir dünya görüşüne saptanmış görünüyor. Ama bu yaşlı Engels'de birden bire bakıyoruz ki, düşünceyi ve bilinci, doğanın birer ürünü olan insan beyninin ve insanın kendisinin ürünleri olarak niteleyen söylemler, bilinci ve düşünceyi bu kez " varlığa, doğaya daha baştan karşıt konumda olarak verilmiş bir şey diye kabul eden" (75) tamamıyla "doğacı (naturalist)" görüşlere karşı apaçık bir protesto şeklini alıyor.

Marx-Engels materyalizminin, soyut-doğacı olmayan, ama diyalektik ve ancak bu yüzden biricik bilimsel yöntem olarak sayılan yöntemi açısından, gerek, bilim-öncesi ve bilim-dışı gerekse bilimsel bilinç (76), doğanın dünyasının ve de tarihsel

(74) Bütün bu söylemler, *Politik Ekonominin Eleştirisi*'ne yazılıp Marx'ın ölümünden sonra yayınlanan Giriş bölümünden alınulanmıştır, ki Marx ve Engels'in gerçek yöntem anlayışını kavramak bakımından en zengin kaynak da budur.

(75) bak *Dühring'in Bilimleri Altüst Ediş*i, s.22. Bu açıklamaların ve Engels'in sonraki yazılarının ayrıntılı bir analizinden görülür ki, Engels, tüm toplum-tarihsel olayların "eninde sonunda" ekonomiyle koşullanmışlığı şeklinde, Marx'ta da mevcut eğilimi, daha da üsteliyerek bu koşullanmayı "en sonunda" (!) "doğayla koşullanmış olma" ya bağlayıp indirgemektedir. Ama bilinç ile gerçeklik arasındaki ilişkinin diyalektik olarak anlaşılmasında, tarihsel materyalizmi doğaya tamamlayan ve indirgeyen Engels'in bu anlayışı sonunda yine de hiç değişiklik meydana gelmedi!

(76) "Bilimsellik-öncesi kavram oluşturma" terimini bilindiği üzere, Kantçı *Rickert* ortaya attı. Aslında bu kavramın doğal olarak transandantal ya da diyalektik görüşün toplum bilimlerine uygulandığı her yerde ortaya çıkması gerek (örneğin *Dilthey*'de). Marx "kafanın" dünyayı "düşünen aklının ruhuyla sahiplenmesi" ile "sanatsal-dinsel-pratik aklının ruhuyla sahiplenmesi" arasında çok keskin ve duyarlı bir ayırım yapıyor.

toplum dünyasının karşısında artık *bağımsız olarak yer almıyor*, tam tersine bu doğal ve toplum-tarihsel dünyanın "zihinde düşünsel de olsa yine de" gerçeklikten oluşan bir bölümü olarak bu dünyanın *tam içinde bulunuyor*.

Marx-Engels'in materyalist diyalektiği ile, bir yanda bireyin kuramsal bilincini, kendi çağını, kendi yaşadığı dünyayı "aşamıyacağı"nı ilan eden, ama öte yandan da felsefeyi dünyanın içine değil, dünyayı felsefenin içine doğru sokuşturan Hegel'in idealist diyalektiği arasında ilk özgül fark burada yatıyor. Hegel ve Marx diyalektikleri arasındaki bu birinci farklılık ikincisiyle sıkı sıkıya bağlıdır: Kutsal Aile'de "komünist işçiler" diyor Marx (1844) "çok iyi biliyorlar ki, mülkiyet, sermaye, para, ücretli emek vb. bunların hiçbiri düşünsel birer beyin örümceklenmesi ya da kuruntu değil, tam tersine onların düştükleri yabancılaşmanın çok pratik, çok nesnel ürünleridir ki bunların yine pratik ve nesnel tarzda ortadan kaldırılması gerekir ! Çünkü sadece düşüncede, bilinçte değil, ama (kitlesel) varlığın içinde ve yaşamıyla insan ancak böyle insan haline gelebilir". Bu cümlelerin materyalizmin tam berraklığıyla ifade ettiği şey şudur: Burjuva toplumunun bütünü içindeki tüm gerçek olayların aralarındaki ilişkiler bağlamı parçalanamaz olduğundan bu toplum bilinç biçimleri de sadece düşünce yoluyla ortadan kaldırılamaz. Toplumsal bilinç biçimlerini düşüncede veya bilinçte de ortadan kaldırabilmek ancak bu biçimler altında şimdiye dek içerik olarak yatan materyal üretim ilişkilerinin kendisini bu kez pratiknesnel düzeyde altüst etmekle mümkündür. Aynı şey en yüksek toplumsal bilinç biçimleri, örneğini din için de doğrudur ve yine toplumsal var-olmanın ve bilincin orta-katmanları, örneğin aile için de doğru(77).

Yeni materyalizmin, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde ima yoluyla ifade edilen bu sonuçlarını tüm yönleriyle açıklanmış şekliyle Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı (1845) tezlerde buluyoruz: "Nesnel doğruların insan düşüncesi-nin payına düşüp düşmediği sorusu teorik değil, pratik bir sorundur. İnsan doğruları, yani gerçekliği ve gücü, düşüncesinin dünyeviliğini pratiğin içinde kanıtlamalıdır. Kendini pratikten

(77) Yeni materyalist görüşün aile ve din açısından getirdiği sonuçlar ki Marx bunlardan ilk kez *Feurbach Üstüne* 4. Tez'de, sonradan da *Kapital*'in çeşitli pasajlarında söz etmektedir.

soyutlayan veya koparan düşüncenin bir gerçeklik olduğu ya da olmadığı tartışması salt skolastik bir sorundur". Bu cümlelerden, kuramsal eleştirinin yerini düpedüz pratik eleştiriye bıraktığı sonucuna varacak olursak talihsiz bir yanlış anlamaya düşmüş ve katıksız teorinin felsefi soyutlamalarından yine katıksız bir pratiğin felsefe karşıtı soyutlamalarına yuvarlanmış oluruz. "Teoriyi mistikliğin yanlış yollarına götüren" bütün esrarlı, bilinmez durumların akılcı çözümü, diyalektik bir materyalist olan Marx açısından yalnız "insanın pratiği"nde değil, ama "hem insanın pratiğinde hem de bu pratiği kavramakta yatıyor.

Diyalektiğin, Hegel'in elinde uğradığı mistikleştirilmiş durumdan Marx'ın materyalist diyalektiğine özgü "akılcı" yapısal biçime tertüme edilmesi, ayrıca diyalektiğin, teori ve pratiğin bütünlüğü içinde altüst edici eleştirel faaliyetlere dönük bir organon, "Ç. 'inde eleştirel ve devrimci bir yöntem"(78) haline getirilmesi anlamını taşıyor.

Hegel açısından da "kuramsal olan, özünde pratik olanın içinde yer alıyordu". "İnsanın bir yönüyle düşünecek, düşündüğü şekilde öbür yönüyle davranacak (isteyecek) biri olduğunu; düşünceyi bir cebinde, istemeyi öbür cebinde taşıdığını sanmamalı. Çünkü böyle bir şeyi düşünmek boş bir tasarımdır". Ancak "düşünme eyleminde bulunan" kavramın (yani felsefenin) yerine getirmesi gereken pratik görev, Hegel'e göre "insanın şu duyumsal, pratik, sıradan eylemi" (Marx) içinde yer almıyor, çünkü "kavranacak şey sezgici akıldır (Vernunft)" (79).

Buna karşılık Marx *kendi* diyalektik yöntemine ilişkin açıklamasını Feuerbach üzerine 11. tezde şu cümleyle bitiriyor: "Filozoflar dünyayı hep aynı aynı yorumladılar, şimdi sıra onu değiştirmeye geldi". Bu cümleyle açıklanan şey, Marx *taklitçilerinin* vehmettikleri gibi, tüm felsefeyi düpedüz bir beyin örümceklenmesi olarak ilan etmek değil, tam tersine, felsefi veya bilimsel, bütün bu tür teorilere karşı sert bir reddiyedir. Kısacası pratiği, yani insanın bu dünyadaki, duyumsal, gerçek pratiğini *aynı zamanda* içermeyen teorilere karşı! Bu yüzdendir ki bu reddiye, kendinden başkasını kavramayan felsefi düşünce-

(78) bak *Kapital*'in 1873 ikinci baskısındaki Sonsöz'ün bitiminde yer alan söylemler

(79) bak *Hukuk Felsefesi*'nin Önsöz'ündeki 4. paragrafa ek cümle ile son paragraflar

nin spekülatif eylemi değildir. *Teoride eleştiri ve pratikte altüst ediş*, işte bu ikisi, birbirine kopmaz ilişkilerle bağlı birer eylem olarak, ama ikisi de kelimenin herhangi soyut bir anlamında değil, burjuva toplumunun somut gerçeklik dünyasının somut değişikliği anlamında birer eylem olarak kavrandığı zaman, işte o zaman, Marx ve Engels'e özgü bilimsel sosyalizminin yeni materyalist diyalektik yönteminde yatan ilke en keskin biçimiy-le ifade edilmiş oluyor.

Bilinç ve gerçeklik arası ilişkiyi kavramak için Marksizmin materyalis diyalektik ilkesine özgü gerçek sonuçları ortaya dökmekle aynı zamanda, çeşitli doğrultudaki vulger Marksistlerin zihin-ruhsal denen gerçeklik karşısında kuramsal ve pratik düzeyde aldıkları tavırlarla ilgili bütün o soyut ve diyalektik-dışı görüşlerin yanlışlarını göstermiş olduk.

Marx'ın sadece dar anlamdaki ekonomi bilinç biçimleri değil, tüm toplumsal bilinç biçimleri içinde geçerli olan cümlesinde bu biçimlerin, hiçbir zaman bir beyin örümceklenmesi veya kuruntusu olmadıkları, tam tersine toplumun "çok pratik, çok nesnel gerçeklikleri" oldukları ve bunların "pratik ve nesnel tarzda ortadan kaldırılmaları gerektiği" belirtiliyor. Ekonomik bilinç biçimlerinin (yani bilim-öncesi ve bilim-dışı bilince ve bilimsel iktisada özgü ekonomi kurumlarının) nesnel bir anlamı olduğu kanaati, ancak burjuva insanının sağduyusuna özgü şu çocuksu(naif) metafiziksel görüş, yani düşünceyi varlığın karşısına bağımsız bir şeymiş gibi koyan ve doğruyu (hakikatı) "tasarım" ile tasarımın kendi dışında kalan, ama tasarım yoluyla *kopyası çekilen* bir "nesnenin" çakışması olarak tanımlayan görüş açısından baktığımızda savunulabilir. Çünkü söz konusu kanaata göre, *ekonomik bilinç biçimlerine denk düşen* bir gerçeklik (aslında bu, söz konusu biçimlerin kavramlaştırdığı materyal üretim ilişkilerinin gerçekliğidir) vardır, ama bütün yüksek tasarım tarzları düpedüz nesnesiz ve beyin kuruntularıdır ve bu kuruntular, toplumdaki ekonomik yapının alt üst edilışinden ve toplumdaki hukuksal ve siyasal üstyapının ortadan kaldırıl-masından sonra kendiliğinden yokolup gideceklerdir, hatta şimdiden gitmişlerdir!

Ekonomik tasarımların (fikirlerin) burjuva toplumundaki materyal üretim ilişkilerinin gerçekliği ile ilişkisi bile kopya ile kopyası çekilen nesne arasındaki ilişkiye sadece *görünüşte* ben-ziyor, ama *aslında* aradaki bu ilişki bir bütünün belirli ve özel

bir parçasının aynı bütünüün öbür parçalarıyla olan ilişkisi şeklindedir. Örneğin burjuva ekonomisi materyal üretim ilişkileriyle birlikte burjuva toplumunun bütününe aittir. Bu bütünüün içinde burjuva politikacıları ve burjuva hukukçuları, yani "özel mülkiyetin ideologları" (Marx) tarafından, kısaca ideolojinin tersyüz ettiği biçimiyle, bağımsız birer nitelik sayılan siyasal ve hukuksal tasarımlar ve bu tasarımların konuları da yer alıyor ve aynı şekilde sanat, din ve felsefe gibi toplum yüksek ideolojileri denen ideolojiler de. Bu tasarımlarda, kopyasını olduğu gibi ya da tersine çekebildikleri bir nesneye rastlamıyorsak bu, ekonomik, siyasal ve hukuksal *tasarımların bile* bir gün burjuva toplumunun öteki bütün belirti ve olaylarından soyutlanmış, kendi başına bağımsız olarak mevcut özel bir nesneye asla sahip olmadıklarını anladık demektir. O bakımdan biz bu tasarımlara böyle bir takım nesneleri denk düşürmeye kalkışırsak bu, soyut ve ideolojik düzeyde bir burjuva tasarım tarzı olur ki bu tasarımlar da üstelik kendi özel tarzlarıyla burjuva toplumun bütünüünü ifade ederler. Sanat, din ve felsefe de aynı şekilde davranıyor. Hepsi birlikte burjuva topluma özgü zihin-ruh (Geist) yapısını oluşturuyorlar. Bu toplumun hukuksal ve siyasal üst yapısı ekonomik yapının üzerine nasıl oturuyorsa bu zihin-ruhsal yapı da ekonomik yapıya aynen o şekilde denk düşüyor. Bunların hepsinin materyalist-diyalektik bilimsel sosyalizmin getirdiği ve toplumdaki gerçekliğin bütünüünü kapsayan devrimci toplum eleştirisi tarafından, tıpkı toplumun ekonomik, hukuksal ve siyasal yapısı ve bununla birlikte toplum eleştirilip altüst edilecek gibi (80), teoride eleştirilip pratikte altüst edilmesi gerekiyor. Siyasal eylemi devrimci sınıfın ekonomik eylem yaparak gereksiz kılması ne kadar olanaksız ise, ekonomik ve siyasal eylemi birlikte yaparak da olsa zihin-ruhsal eylemi gereksiz kılmak o derece olanaksızdır. Zihin-ruhsal eylem denince, ondan proleteryanın devlet gücünü ele geçirmesinden önce ilkin devrimci bilimsel eleştiri ve ajitasyon yoluyla ve devlet gücünün ele geçirilmesinden sonra da örgütlü bilimsel çalışma ve ideolojik diktatorya yoluyla hem teorik hem pratik düzeyde sonuna kadar yürütülmesi beklenir. Bir döneme kadarki burjuva toplumunun genel olarak bilinç biçimlerine yönelik zihin-ruhsal

(80) Özellikle *Lenin'in Marksizmin Bayrağı Altında* (Kommunistische Internationale, no.21,1922) başlıklı makalesindeki açıklamalarla karşılaştır.

eylemler için geçerli olan ne varsa özellikle felsefi eylem içinde geçerlidir. Burjuva devleti ve burjuva hukuku toplumun üzerine bağımsız bir şekilde nasıl oturuyorsa, dünyanın karşısına da ister istemez hem katıksız bir eleştirel felsefe hem de kayıt kuyut tanımayan varsayımsız koşulsuz bir şekilde çıktığını sanan burjuva bilincine karşı da devrimci materyalist diyalektikle, proleter sınıfın felsefesiyle yani felsefe yoluyla da mücadele etmek gereği vardır. Bu mücadelenin sonunda, belli bir döneme kadar ki tüm toplum pratikte ekonomik temelleriyle birlikte tamamıyla altüst olmakla birlikte teoride de tamamıyla aşınmış ve ortadan kalkmış olacaktır: *Önce felsefeyi gerçeklik haline getirin ki sonra ortadan kaldırabilesiniz.*

"MARKSİZM VE FELSEFE" SORUNUNUN GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU -Karşı Eleştiri [1930]

I

Habent sua fata Libelli * "Marksizm ile felsefe arasındaki ilişkiler konusunda kuram ve pratik açısından büyük önem taşıyan sorun" ile ilgili olarak 1923'te yayımlanmış olan bir yazı, kesin bilimsel niteliğine rağmen o dönemin son haddine varan mücadeleleriyle pratik bağlarını hiç bir şekilde inkar etmese bile, pratikte mücadele ettiği akımların kuramsal olarak önyargıları ve reddiyeleriyle de karşılaşacağını beklemiyor değildi. Ama bu yazı, pratik eğilimlerim ancak teoride ve teorik amaçlarla savunun bu akım tarafından yine de bir teori olarak komplekssiz, hatta iyi niyetle sınanmasını bekleyebilirdi. Oysa bunun tam tersi oldu. "Marksizm ve Felsefe" başlıklı yazıya *burjuva* felsefe ve bilimlerinden gelen eleştiri, yazıda savunulan tezin pratik varsayım ve sonuçlarından kaçınıyor, hatta tezin kuramsal yönünü bile tek yanlı olarak ele alıyor, böylece yazıdaki teorik içeriği dönüştürerek bu kez de dönüştürülmüş biçimine olumlu yaklaşıyor. Söz konusu yazıdaki incelemelerin, geliştirme ve temellendirilemesine çalıştığı gerek kuramsal gerekse pratik tüm gerçek devrimci sonuçlarını somut olarak sergileyecek ve eleştirecek yerde, bu eleştiri şunu yapıyor:

Burjuva açısından "iyi" diye nitelenen yönünün —akıl ruhsal veya zihinsel gerçekliklerin önceliğini— burjuvanın gerçekten "kötü" yönünü tercih ediyor, yani bu akıluhsal gerçeklikleri ve onların maddesel temelini, devrimci sınıfın bunları hem maddesel hem akıluhsal, hem pratik hem kuramsal eylemiyle kökünden kazıma çağrısına yeğ tutuyor ve eleştiri, yazıdaki bu

* "Kitapların da alinyazısı vardır." (Lat.)

kısmi sunuları bilimsel bir ileri-adım olarak selamlıyor (1).

Öte yanda, bugünkü resmi Marksizmin başlıca iki doğrultusunun ileri gelen temsilcileri, yazının gözle görülmez yerlerinde ve şaşmaz içgüdülerıyla hemen, eski ortodoks Marx kilisesine bağlı bu iki mezhebin de —tüm çelişkilerin gözle görülür biçimde meydana olmasına rağmen— paylaştığı ortak dogmalara yaslanmış bir din sapkınlığının kokusunu aldılar ve yazıda savunulan görüşleri, telaşla toplantıya çağırdıkları kilise konsül önünde, kabul edilen öğretilen sapma olarak afaroz ettiler (2).

"Marksizm ve Felsefe" yazısı üzerine 1924 yılında toplanan iki parti kurultayındaki sapkınlıklar muhakemesinde yazı kurul-tayın ideologlarınca "teorik" olarak yargılandı, ve saptanan kritik delillerin en göze çarpan yanı, "Savcıların" teorik ve pratik ılardan eleştirdikleri başka bir takım görüş aynılıklarına rağmen, yazının içeriği konusunda tam bir uzlaşma'ya biraz da beklenmedik şekilde varmış olmalarıydı. Soyut demokrat Wels, "profesör Korsch"un görüşlerini, "komünist" bir sapkınlık, komünist Zinovyev ise "revizyonist" sapkınlık olarak afaroz ediyorsa, mesele terimlendirmedeki bir farklılıktan başka bir şey değildi. Görüşlerime karşı, Bammel ve Luppel, Bucharin ve

1. karşılaşıır: Örneğin "Politische Literaturberichte der deutschen Hochschule für Politik". Cilt 1, kitap 2:" toplumdaki akıl-ruhsal (ideolojik, yani ide veya fikir üreten-y.ö.) yapılanmanın sadece görüntüdeki ya da sahte bir gerçeklik olduğunu iddia eden vulger Marxist görüşlere karşı çıkanlar özellikle dikkate değer. Onlar gerçekliğin anlamını Marksist düşünce temellerinden hareketle inandırıcı bir biçimde ortaya koyuyorlar". Ayrıca Laszlo Radvanyi'nin *Sosyal Bilimler Arşivi*'nde (LIII 2, S.527) ıkan ayrıntılı eleştirisinin yankılarını okuyun: "Yazarın temel görüşlerini paylaşmayanlar bile, bu görüşlerden asıl Marksizmin bir panekonomizm olmadığı, ekonomik yapıyı sanki gerçekliğin tümünü kapsayan biricik yapı gibi görmediği, tam tersine akıl-ruhsal yapılanmaların da toplumsal yaşamın bütünü içinde yer alan ve bu yapıyı bölümler halinde oluşturan gerçek birer öge rolünü oynadığı sonucunu çıkarmak zorundadır".

2. bak Alman Sosyal Demokrat Partisi başkanı Wels'in 1924 kongresinde yaptığı ve partinin merkez organında (Vorwärts, 12.6.1924) yayınlanan açılış konuşması ve Komünist Enternasyonal başkanı Zinovyev'in bu enternasyonalin aynı gün toplanan 5. kongresinde yaptığı ve "Internationale Pressekorrespondenz" (no. 76 ve 28.6.1924, S.931 ile no.79 ve 2.7.1924, S.965) de yayınlanan açılış konuşması.

Deborin, Bela Kun Rudas, Thalheimer ve Duncker ve öteki parti komünisti eleştirmenlerce kah doğrudan kah dolaylı olarak (George Lukacs'ın ilerde ele alacağımız *sapkınlık* davası bağlamında) ileri sürülen suçlayıcı tüm kanıtların ardında nesnel olarak hep aynı kanıtlar yatıyordu. Ortaya durup dinlenmeden hep aynı şeyler getiriliyordu. Bu kanıtlar, çok daha önce resmi Marksizmin başka bir fraksiyon önderi olan sosyal demokrat parti kuramcısı Karl Kautsky'nin, Alman sosyal demokratlarının kuramsal dergisinde yazımıla ilgili olarak yaptığı ayrıntılı eleştiride tezgahladığı şeylerdi (3) Kautsky, "tüm komünizm kuramcılarının" görüşleriyle benim yazım çerçevesinde mücadele ettiğini sanıyorsa, bu tartışmalardaki cephe aslında bambaşka bir çizgiyi izliyor demektir. Ve demektir ki, günümüz Marksizminin genel durumu konusunda, bazı belirtilere göre, yeni başlatılan ilke tartışmalarında —bütün büyük ve kesin sonuçlu sorunlardaki tüm ikincil ve geçici aile kavgalarına rağmen— bir yanda Karl Kautsky'nin eski Marx ortodoksluğu ve Rus ya da Lenin Marksizminin yeni Marx ortodoksluğu, öte yanda günümüz işçi hareketi kuramındaki tüm eleştirel ve ilerici eğilimler olmak üzere, hepsi bir arada yer alıyor.

Bugünkü Marksist kuramın genel durumundan anlaşılıyor ki, yazımı eleştirenlerin çoğu "Marksizm ve Felsefe" terimiyle sınırlı sorunlar çerçevesiyle o denli uğraşmayıp daha çok, bu yazıda sonuna kadar götürmeden sadece değindiğim sorunlarla uğraşmış bulunuyorlar. Burada bir yanda yazımdaki bütün açıklamaların temelinde yatan *Marksizm Anlayışı* sözkonusu, öte yanda Marksizm ile Felsefe arasındaki ilişkileri konu alan özel bir incelemenin sonunda ulaştığı genel sorunlar söz konusu, yani Marx anlamındaki *ideoloji* sorunu ya da *bilinç ile varlık arasındaki ilişki* meselesi, "Marksizm ve Felsefe"de ileri sürdüğüm savlar, işte bu son meselede çoğu kez *Georg Lukacs*'in diyalektik incelemelerinde daha geniş bir felsefe temeline oturttuğu söylemlerle temas haline geliyor. Lukacs'm bu çalışması, *Tarih ve Sınıf Bilinci* adı altında aynı tarihlerde yayınlan-

3. bak "Die Gesellschaft "1.3.1924 temmuz.- Tüm parti komünisti eleştirmenlerin kalıp halinde tekrarlıyageldiği iddiaları yayıncı Gr. Bammel, "Marksizm ve Felsefe"nin aynı yıl Moskova'da (Akılruhun Ekim Ayı adlı yayınevi) yayınlanan Rusça çevirisinde eleştireci bir Giriş olarak yayınladı. Başka bir çeviri de kısa süre önce Kniga (Moskova ve Leningrad, 1924) yayınevinde yorumsuz olarak çıktı.

dı. Yazıma eklediğin bir "Sonsöz"de onun görüşleriyle temelde mutabık olduğumu, ama kimi noktalarda içerik ve yöntem açısından mevcut fikir ayrılıkları bakımından tutumumu sonradan ayrıntılarıyla açıklayacağımı belirtmiştim. Özellikle Parti komünisti eleştirmenler benim bu beyanımı, yanıltıcı şekilde yani tam bir mutabakat beyanı olarak yorumladılar. Oysa ben daha o zamanlar, Lukacs'la aramızda yalnız "ayrıntılar" bakımından değil, ama teorik eğilimlerimizin bir çok ortak noktalarında bile mevcut fikir ayrılıklarımızın nerelere vardığını yeterince fark etmiş değildim. bu nedenlerle ve burada ele almayacağım başka nedenlerden ötürü, bana saldıran parti komünstlerinin, benden görüşlerimle Lukacs'inkiler arasındaki "çizgiyi belirlemek" yolu beklentilerine uymadım. Benim ve Lukacs'ın herkesi mutlu etmeye tek başına yeterli sayılan Marksist-Leninist öğreti'den yaptığımız sapmaları, bu eleştirmenlerin büyük bir heves ve çaresizlikle birbirine karıştırıp arap saçına çevirerek yerlere çalmalarına iyisi mi ses çıkarmadım. Bugün, yazımın hiç değiştirilmeden ikinci basımını yaptığı nüshasına da Lukacs'ın görüşlerine temelde katıldığımı yeniden bildirmeye gerek duymadım ve üstelik, beni aramızdaki fikir ayrılıklarını ayrıntılarıyla açıklamaktan alıkoyan bütün öteki nedenlerin geçersiz kaldığı bir sırada, artık esas mesele açısından, yani eski ve yeni ortodoksluğa, sosyal demokratların ve komünistlerin Marx-ortodokşuluğuna karşı alınan eleştirel tutum bakımından sanıyorum ki yine nesnel olarak Lukacs'la birlikte şimdi de aynı saflarda yer alıyoruz.

II

Eski ve yeni okuldaki Marx-bağnazı (ortodoksu) eleştirmenlerin "Marksizm ve Felsefe" de ileri sürülen tamamıyla dogmadışı ve dogma-karşıtı tarihsel ve eleştirel fikirlere, yani kelimenin asıl anlamıyla, Marksizmin materyalist anlayışına karşı yönelttikleri, kısaca materyalist toplum anlayışının materyalist tarih anlayışına da uygulanmasına karşı yönelttikleri ilk dogmatik karşı saldırı, baştan aşağı "tarihsel" ve hiç de "dogmatik" gözükmeyen bir suçlamaya bürünüyor. Bu suçlamada, benim söz-konusu yazıda, Marx ve Engels'in kendilerinin yeni materyalist diyalektik görüşlerine, devrimci pratikle doğrudan bağlantılı bir devrim teorisi olarak sergiledikleri ilk dönemlerinde şu "ilkel"

şekle karşı gerekçesiz bir sempati beslediğim ileri sürülüyor. O nedenle ben, II. Enternesyonal Marksistlerinin Marx-Engels teorisine yaptıkları pozitif katkıların gerisinde kalmışım ve Marx ve Engels'in bile sonraları kendi teorilerinin ilk şeklini baştan aşağı geliştirmiş ve teoriyi böylece kusursuz ve yapısal biçime kavuşturmuş olduklarını hiç ama hiç fark edememişim.

Görülüyor ki Marksist kuramın tarihsel materyalist anlayışı açısından fiilen olağanüstü önemde bir sorunla karşı karşıyayız. Bu sorun, Marksizmin ilk başlardaki kavramlaştırma (konsepsiyon) safhasından çoktandır değişik tarihsel biçimlere parçalandığı güncel görüntüsüne kadar ardarda yürüdüğü gelişme safhalarına yönelik bir sorundur; bu safhaların aralarındaki ilişkilere ve bu ilişkilerin, modern işçi hareketi teorisinin tüm tarihsel gelişimi açısından taşıdığı anlama yönelik bir sorundur.

Bu birbirinden farklı tarihsel gelişme safhalarının, bugün sosyalist işçi hareketi içinde birbiriyle rekabet eden ve kuramsal düzeyde düşmancasına savaşan ayrı ayrı "Marksist" akımların kendi dogmalarına göre birbirinden farklı şekilde değerlendirileceği meydandadır. Gerek 1870'li yıllardaki I. Enternasyonal'in o zamana kadarki görünümüyle birlikte dünya savaşı sonunda uğradığı çöküş, sonunda bir değil, pek çok hareketlerin doğmasına yol açtı. bu hareketlerin hepsi Marx'a gönderme yapıyor, ama "mavi boncuk" ele geçirmek, Marksizmin gerçek varisi olma iddiasıyla birbirleriyle dalaşıyorlardı. Ama bu dogmatik uzlaşmazlıkların kördüğüm olduğu noktayı parçalamak isteyip de gerçek mavi boncuğun çoktan kaybolup gittiği şeklinde simgesel olarak ifade edilebilen diyalektik bir bilgi temelinde yerimizi aldığımızda; kısacası Marksist teorisinin tartışma konusu farklı varyantları "saptırılmamış katıksız bir öğreti"ye ait herhangi soyut bir ahkamla daha çok mu çakışıyor, daha az mı diye, dogmatik sorunlara kapılmaksızın, tam tersine önceki ve bugünkü bütün bu Marksist ideolojileri, yalnızca tarihsel gelişmenin ürünleri olarak tarihsel materyalist ve diyalektik düzlemde aldığımızda şu noktaya varıyoruz: Bu nokta, bu gelişme sürecindeki ayrı ayrı safhaların ve bu safhaların aralarındaki ilişkilerin bu tarihsel gözlemde yola çıkılan bakış açısına göre çok farklı biçimde belirlendiği bir noktadır.

Marksizmin felsefeyle ilişkisi gibi özel bir sorunu inceleyen elimizdeki yazıda ben bu özel sorun açısından *üç önemli gelişme safhası* saptadım. Marksizm kuramı, ilk baştaki oluşumu ar-

dından bu safhaları izledi ve bu safhaların her birinde felsefeyle ilişkisini kendine özgü biçimde değiştirdi(4). Yalnızca *Marksizm ve Felsefe*'nin tarihi açısından önem taşıyan bu özel bakış açısı, bu safhalardan *ikincisinin* öteki bakış açılarıncaya yeteri kadar vurgulanmayan ayrım çizgisini açığa çıkarıyor.

İkinci safhayı 1848 temmuz savaşıyla ve o zamana kadar görülmedik bir kapitalist atılıma açılan, ama aynı zamanda işçi sınıfının önceki tarihsel dönemde mevcut örgütlerinin ve eşitlik düşlerinin 1850'lerde tuz buz edildiği yeni bir dönemle başlatıyor ve aşağı yukarı 19. yy. sonuna kadar sürdürüyoruz.

Bunca uzun bir zaman aralığını hesaba katmanın, işçi hareketlerinin genel gelişimi açısından önem taşıyan bir çok tarihsel dönemeçleri geri plana itmenin, *Marksizm ile Felsefe* arasındaki bağları sergilemek bakımından pek soyut bir yöntem olup olmadığı sorunu tartışmaya hiç kuşkusuz ki açıktır. Ama Marksizmin Felsefeyle ilişkilerinde, 19. yy'ın ikinci yarısı boyunca bir daha hiç bir zaman felsefenin 1850'lerde tüm Alman burjuvazisini ve dolayısıyla da Alman işçi sınıfını birlikte tutkulara sürükleyecek şekil de ölümü *kadar büyük ve kesin sonuçlu bir değişme* olmamıştır. Bunun tarihsel bir doğru olduğu su götürmez. Ancak Marksist kuramın felsefeyle 19. Yüzyıl ikinci yarısındaki ilişkilerinin ayrıntılı bir tarihi, bu tarihsel hareketin salt genel çizgilerini sergilemekle sınırlayamayacağı için, burada doğal olarak farklı bir manzara ortaya koyacaktır. Benim yazım gerçekten de bir yığın soruyu açık bırakıyor, ama bunları incelemek için, bildiğim kadarıyla, henüz başka hiç bir yönden

4. *Kautsky*, öteki bütün komünist kuramcılarla birlikte güya sadece tek başıma benim kabul edip tanıdığım "İlkel Marksizm"i Marx ve Engels'in "otuzundan önce kaleme aldıkları ilk eserlerinin" teorileri olarak niteliyor ve öte yanda, eleştirisini harfî harfine Kautsky örneğine oturtan Bammel, Marx'ın ideolojik biyografisini, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'yle 1843'ten sonra başlattığını iddia etmekle güya bilginlik taşıyor ve bunu benim cahilliğimin bir işareti olarak gösteriyorsa, her ikisinin de şu noktaya dikkatlerini çekmekte yarar var: Bir kere ben, Marksist teorinin baştaki oluşumundan sonra geçirdiği üç ayrı dönemden söz ederken bu dönemleri açıkça vurgulamış bulunuyorum. Üstelik ilk dönemden söz ederken bu dönemleri açıkça vurgulamış bulunuyorum. Üstelik ilk dönemin ifadesi olarak onların "ilk eserleri"ni değil, tam tersine Hegel'in Hukuk Felsefesine Eleştiri'den sonra kaleme aldıkları yazıları ele alıyorum.

girişimde bulunulmadı. Örneğin *F. Engels*'in 1888 yılında *L. Feuerbach*'la ve klasik felsefenin sonu ile ilgili yazısının bitiminde Alman işçi hareketini "Alman klasik felsefesinin mirasçısı" olarak nitelediği ünlü cümlesi, *sadece* üçüncü (dediğim-Y.Ö) gelişme safhasının yaklaştığını gösteren bir ilk *işaret* olarak değerlendirilemez. Çünkü bu safhada Marksizm ile Felsefe arası *ilişkiler*-*Engels*'in kendi önsözünde "klasik Alman felsefesinin dış ülkelerden, yani İngiltere, İskandinavya ve hatta Almanya'da yeniden doğuş tarzı" olarak nitelediği tarz bağlamında gerçi ilkin burjuvazinin "Kant'a geri dön" haykırışını revizyonist Kantçı Marksistlerin teoriye aktarmaları biçiminde başlatılmış olsa bile yeniden pozitif bir nitelik kazanmıştı.

Burada daha çok 1850-90 arası kırk yıl geriye bakmak ve aslında felsefi denen "anti-felsefe"nin, bizim Marx ve Engels'in 1840'lardaki materyalist-diyalektik, eleştirel ve devrimci teorisi olarak nitelediğimiz bir teori halinde ertesi dönemde tam tersine olarak büründüğü belirli biçimleri sergilemek gerekiyor: Çünkü bir yanda "pozitifleşmiş" sosyalist "bilimin" her türlü felsefeye girerek yüz çevirme eğilimi var, öte yanda bu gelişmeyle ters yöndeymiş gibi gözüken, ama aslında bu gelişmeyi karşı kutbunda tamamlayan *felsefi bir gelişme* söz konusu ki buna, 1850'li yıllardan sonra ilkin *Marx ve Engels*'in kendisinde, sonra da onların en iyi öğrencilerinde —İtalya'da Antonio Labriola, Rusya'da Plehanov— tanık oluyoruz! Bu felsefi gelişme, sadece 1840'lı yıllarda Sol-Hegelcilerin taşkınlık (*Sturm und Drang*) çağına, ama öz açısından eleştirel ve devrimci olan "anti-felsefe"lerine değil, teorik özü bakımından Hegel felsefesine bir çeşit dönüş olarak nitelenebilir(5).

Marx-Engels kuramının ilerki gelişmeleri içinde yer alan bu felsefi eğilim, doğrudan doğruya yalnız *Engels*'in "*Feurbach*" ile destekleyip belgelendirdiği değişik felsefi tutumda yansıyor değil; bu eğilimin belirli sonuçlarda var: Hem marksist ekonominin ilerdeki gelişimi açısından —bunun izlerine Marx'ın,

5. Marx ve Engels'in 1850'lerin sonlarından beri Hegel'e ikinci kez "başvurma"ları ile ilgili dikkate değer bazı notlara Riyazanov, Marx-Engels Archiv, II, S.122'de rastlıyoruz. *Labriola* ve *Plechanov*'un yazılarının her satırında bile bu Hegelci felsefe çizgisinin sürdürüldüğü görülüyor. Aynı gelişme çizgisi ilerde sergiliyeceğimiz belli bir biçim altında Plechanov'un felsefe öğrencisi olan Lenin'de de sürüyor.

Politik Ekonominin Eleştirisi'nde (1859) ve Kapital'de açıkça rastlıyoruz— hem de üstelik daha geniş ölçüde, Engels'in doğa bilimci çalışmaları açısından ki bunların izleri de Engels'in *diyalektik ve doğa* konulu el yazmalarında ve *Dühring*'le tartışmalarında yer alıyor! Ayrıca Alman işçi hareketine baktığımızda bu hareket, Marx-Engels kuramını bütünüyle ve böylece bu teorinin felsefi öğelerini de birlikte "reçeteleştirmiş" II.Enternasyonal sırasında ve ancak o zaman "klasik Alman felsefesinin mirasçısı" olarak gözüküyor.

Beni eleştirenlerin, Marksizmin ileri sürdüğüm bu üç ayrı gelişme safhasına yönelik eleştirilerinin bu sorunlarla hiç ilgisi yok. Bu safhalandırma yönteminin, benim araştırmalarının özel amacı açısından işe yaramadığını kanıtlayacak hiç bir girişimleri de yok. Bana yakıştırdıkları eğilim, sadece Marksizm ile felsefenin ilişkileri konusunda değil, hangi açıdan bakarsanız bakın genel olarak Marksizmin 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca geçirdiği tüm tarihsel gelişmeleri, *Marx ve Engels'in ilk baştaki devrimci kuramının kuramsal köreltimi* biçiminde sunma, doğrusal ve monoton olarak ilerleyen tek başına bir süreç olarak, yani sadece olumsuz biçimde gösterme eğilimidir (6). Elllerinden gelen gayretkeşliği ardına koymayıp benim hiç bir yerde ve hiç bir zaman ileri sürmediğim görüşlere karşı polemik yapıyorlar. Onların teorilerindeki yavaşlama ve yoksullaşmadan Marx ve Engels'in kendilerinin "sorumlu" olduğu yolunda, bana yükledikleri, ama kendilerinin icat ettikleri iddialarla şunu kanıtıyorlar: İlk baştaki 1848 devrimci manifestosundan

6. Kautsky bu iddiayı belgelemek üzere, 30. ve 68. dipnotlarındaki somut bağlamından kendisinin koparıp ayırdığı iki ifadeyi alınıyor. Ama benim bu sorun karşısındaki tutumumu kendi bağlamı içinde (bu kitabın marksizm ve Felsefe bölümünün ilk sayfaları) çok açıkça belirttiğim cümleyi atlıyor. Orada 1867-94 yılının kapital'indeki ve Marx-Engels'in önceki geç dönem yazılarındaki son "bilimsel sosyalizm"i önceki tarihsel dönemin "doğrudan devrimce komünizmi"ne oranla açıkça genel Marksist teorinin geliştirilmiş bir belirtisi olarak niteliyordum. Benim Marx-Engels teorisinin son dönemde geliştirilmiş biçimi karşısındaki son derece olumlu tutumumla ilgili kanıtlar, örneğin 1922'de yayınladığım Marx'ın "Alman İşçi Partisi Programı üstüne kenarnotları" (Alaycı Eleştiri'sine-y.ö.)na yazdığım Giriş bölümünde ve I. Enternasyonal Marksizmi (Die Internationale, 1924, S.573) adlı makalemden yer alıyor.

"Birinci Enternasyonal Marksizmine" ve giderek Kapital'deki Marksizme ve Marx ve Engels'in daha sonraki dönemdeki yazılarına kadar uzanan gelişme zincirini artık kimsenin tartışmadığı pozitivist karakteri! Ve sonunda bu eleştirmenler hiç farkında olmadan, Marksist teorinin gelişme zinciri boyunca kazanılan, ama Marx ve Engels'in ilk dönemlerine kimsenin layık görmezlik etmediği bu "pozitivist liyakat ve başarı"yı İkinci Enternasyonal Marksistlerine de yakıştırmış oluyorlar.

İşte asıl dogmatik eğilim de burada göz göre göre ortaya çıkıyor. Bu eğilim, Marksizmin 19. yüzyıl ikinci yarısında uğradığı tarihsel gelişmeler konusunda yaptığım açıklamaların tarihsel doğruluğuna karşı daha baştan beri yönelilen bütün bu saldırıların ardında yatan eğilimdir.

Evet, sözkonusu eğilim, *İkinci Enternasyonal teorisinin, kimilerine göre bugüne (Kautsky) kadar, kimilerine göre en azından 4 Ağustos 1914 tarihli (parti-komünisti kuramcılar) "ilk günah"a kadar koruduğu söylenen temel Marksist karakter konusundaki geleneksel ortodoks-Marx tezini dogma biçiminde savunmaktan başka bir şey değildir.*

Marx-ortodoksluğunun, Marksizmin gerçekteki tarihsel gelişimi karşısında kapıldığı ürkeklik ve korkuya en açık şekilde Kautsky'de rastlıyoruz. Onun açısından Marx-Engels'in teorisinin, II. Enternasyonal Marksistlerince sonradan çeşitli nüanslarla değiştirilen biçimi değil, ama daha önce Marx ve Engels'in "Açılış konuşması (1864) ile birlikte başlatıp sonradan Engels'in Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nin (1895) yeni baskısına yazdığı önsözle geliştirdiği Marksizm yazıları" bile aynı zamanda bu teorinin, proleteryanın sosyal devrim teorisinden öteye, "sadece devrim öncesi değil, devrim-dışı dönemler için de uygulanabilir bir teori"ye doğru genişletimi sayılır. Ve Kautsky, Marx-Engels teorisinin ilkin böylece temel devrimci karakterini alıp götürdükten ve teoriyi bir "sınıf mücadeleleri teorisi" olarak niteledikten sonra, "Materyalist Tarih Anlayışı" konulu son büyük eserinde; Marksist teorinin proleter sınıf mücadeleleriyle olan temel bağlarını da silmiş oluyor. O bakımdan Marx ve Engels'e son dönem yazılarında Marksizmi yoksullaştırıp yavanlaştırdıkları şeklinde, görünüşe bakılırsa benim yönelttiğim "suçlamalar"ı protesto etmeye kalkıyorsa burada aslında kendi girişimini perdelemek ister gibi görülüyor. Çünkü onun amacı, önceden kelime diline dökülmüş Marx-Engels teorisinin

çoktandır tanınmaz hale getirilmiş son kalıntılarını kendisinin ve başkalarının son zamanlarda yaptığı fedekarlığı şimdi de yine dogmatik skolastik biçimde Marx ve Engels'in "otorite"sine dayandırmaktı.

Ama yeni komünistlerle eski sosyal demokratların Marx-ortodoksluğu açısından aralarındaki eksiksiz teorik dayanışma tam bu noktada gösteriyor kendini. Parti komünisti eleştirmenler, beni yazımda "II. Enternasyonal Marksizmi" gibi kavramları, genel sorunsalları alışılmadık şekilde soyutlayıp şemalaştırarak karanlık hale getirmekle suçluyorlar (Bommel). Oysa bu suçlamanın ardında onların şu "II. Enternasyonal Marksizmi"ni dogmalarla savunma girişimi gizleniyor. Üstelik Lenin ve adamları, böyle bir Marksizmin manevî mirasını, mücadele öfkesi yüzünden sarfettikleri bazı sözlerle rağmen aslında hiç bir zaman reddetmediler. Parti komünisti kuramcılar arasında bu gibi durumlarda adet olduğu üzere, komünist eleştirmen bu durumda da, II. Enternasyonal Marksizmin şerefini kurtarmak girişimini kendi başına tekrarlamaktan kaçınıyor ve Lenin'in büyük gölgesi ardına saklanıyor. Marksizm ve Felsefe adlı yazımda "İkinci Enternasyonal Marksizmi" kavramı güya nasıl karanlık hale getirilmiş ise, işte o "soyut ve şematik" şekli suçlarken eleştirmenimiz, denenmiş bir skolastik maniye yaparak büyük taktikçi Lenin'in bir cümlesini alınıyor (7). Oysa bu cümlede Lenin'in "İkinci Enternasyonalin tarihsel katkısı"nın çok karmaşık bir taktik durumda, üstelik modern işçi hareketinin kuramsal değil, ama pratik geliştirimi açısından vurgulamaktadır. Oysa komünist kuramcımız burada tıkanıp kalıyor ve sosyal demokrat pratiğin olumlu yönleri konusunda Lenin'in şeref kurtarıcı açıklamalarından beklediği umudu, sosyal demokrat teori için de açık seçik bir cümlede ifade edecek yerde, gerçekten de "alışılmadık bir soyutluk ve karanlık" içinde kem

7. Bu cümle Bern Enternasyonalinin 1919 Temmuz Luzern kongresi önünde Lenin'in, o zamanlar hâlâ sol-sosyalist sayılan İngiliz işçi önderi Ramsay Macdonald'in yazdığı ve işçi dünyasına açılan III. Enternasyonal'in kuruluş manifestosuyla ilgili makalesine verdiği cevapta yer alıyor. Bu cümle, Komünist Enternasyonal'in Batı Avrupa sekreterliğince çıkarılan Komünistische Internationale dergisinde (no.4, s.52) almanca olarak geçiyor. Bammel'in bambaşka bir iddiayı kanıtlamak için "otorite" olarak saydığı "kaynak"ın somut bağlamı açısından II. Enternasyonal'in Marksist teorisiyle hiç ilgisi yok.

küm ediyor; "Marksizmin kuramsal temelleri konusunda da bir ölçüye kadar aynı şeyleri söylemenin pek ala mümkün olduğunu göstermek zor olmasa gerek" buyuruyor.

"İkinci Enternasyonal Marksizmi" ile ilişkili gerçek tarihsel olgu —ki bu olguyu açıklamaya bu arada ben de başka bir vesileyle katkıda bulundum— şudur: Marksizmin bütün olarak kabullenilmesi 19. yüzyılın son üçte birindeki değişmiş tarihsel koşullar altında yeniden uyanan ve güçlenen bir sosyalist harekete gerçekte hiç bir zaman ulaşamamıştır (8).

Ortodoks Marksistlerin ve onlarla aynı dogmatik ideoloji zeminini paylaşan hasımlarının ideolojisine göre, hem teoride hem pratikte Marksizmin bütününe dayanması gereken modern işçi hareketinin bu yeni tarihsel safhasındaki Marksizm anlayışı, gerçeklikte kuramsal olarak bile Marx'ın devrimci bütünsel görüşlerinden kopuktur, tek tek ve bu yüzden de genel anlamından saptırılmış, baştan aşağı olduğu kadar özel içerikleriyle de tahrif edilmiş, bölük pörçük ekonomik, siyasal ve sosyal "teoriler"e indirgenmiştir. Hareketin gerek tüm kuramının gerekse programındaki kesin "Marksist" karakterin vurgulanması ve durmadan ön plana çıkarılışı aslında, bu yeni sosyal demokrat işçi hareketinin Marx-teorisindeki devrimci sınıf mücadelesi karakterine pratikte en çok yaklaştığı döneme tarihleniyor değil ve "Londra'daki iki ihtiyarın" bu arada Marx'ın (1883) ölümünden sonra F Engels'in bu harekete tek başına yürüdüğü döneme kadar uzanıyor da değil, bu vurgulamalar, daha çok sendika ve siyaset pratiğine şu yeni eğilimlerin ağırlık kazındığı daha sonraki döneme tarihleniyor ! O yeni eğilimler ki ideolojik ifadelerini giderek "revizyonizm" denen doğrultuda buldular. 1870'li yılların bunalım ve deprasyonlarının etkisiyledir ki 1871 Paris Komünü'nün yenilgisinin izleyen siyasal ve sosyal reaksiyonun ve Almanya'da sosyalistler yasasının baskısı altında, Avusturya'da (1884) gelişen sosyalist hareketin, öte yanda Amerika'da (1886) sekiz saatlik iş günü taleplerinin güçlü baskısı altında hareketin pratik yönüyle en ileri devrimci niteliğini kazandığı dönemde bile, "iki ihtiyar"ın teorisi aslında "halk par-

8. bak benim Materyalist Tarih Anlayışı adlı kitabım. "Kautsky ile tartışma" olarak da anılan bu yazılarımdan özellikle son bölümü: Kautskyciliğin tarihsel anlamı.

tici" anlamda demokratik, Lassalleci Dühringciydi, ama sadece birbirinden ayrı olarak "marksist" idi (9). Ve ancak sonraki dönemde ki, bu değişen pratik koşullardan teorik bir savunma ve metafiziksel bir teselli olarak *Marksizmin Bütünlüğüne Doğru Biçimsel Bir İhtida* başgösterdi. Sonraki dediğimiz bu dönem, 1890'larda Avrupa'da, Özellikle Almanya'da yeni bir ekonomik atılımın başladığı, ama Fransa'da (1880) komün savaşlarının affedilmesi ve Almanya'da (1890) sosyalistler yasasının uzatılmaması üzerine Avrupa kıtasında devlet gücünü ilk "demokratikleştirme" belirlemeye başladığı bir dönemdi. Bu anlam çerçevesinde, Kautsky "Marksizmi" ile Bernstein "Revizyonizmi" arasındaki klasik ilişki tersine çevrilebilir ve Kautsky'nin Marx-ortodoksluğu Bernstein Revizyonizmi'nin kutsalsal tamamlayıcısı veya kuramsal karşıtı ya da öteki yüzü olarak kabul edilebilir (10)

Bu gerçek veya fiili tarihsel konum açısından bakarsak, Marx-ortodoksu(bağnazı) olan eleştirmenlerin benimle ilgili şikayetleri tümüye desteksiz ispatsız olmakla kalmıyor, aynı zamanda dayandıkları nedenler de havada kalıyor; çünkü onlar, benim güya Marx-Engels teorisinin ilk tarihsel yapı-biçimindeki "ilkel" çerçeveyi *tercih ettiğimi ve yine güya, bu çerçevenin* gerek Marx ve Engels gerekse 19. yüzyıl ikinci yarısının Marksistleri tarafından pozitif yönde geliştirilmiş durumunu görmeczlikten geldiğimi ileri sürüyorlar.

Marx-Engels teorisinin ilk yapısal biçiminin pozitif olarak geliştirilmiş durumu dedikleri aslında *proleter sınıf teorisinin yeni tarihsel yapı-biçimidir*. Ve sınıf mücadelesinin yeni bir ta-

9. bak benim "Alman İşçi Partisi programına Marx'ın Kenarotları (veya alaycı eleştirisi)" başlıklı yayımda yer alan Marx-Engels mektuplaşması ve Giriş bölümünde bununla ilgili olarak yadığım açıklamalar. Bu ilişkiyle ilgili öteki önemli katkılar "F. Engels'in Bernstein'a 1881-1895 mektupları"nda (Berlin, 1925 baskısı) bulunabilir.

10. karşılaştır: *Bernstein* ve *Kautsky*'nin o sırada gerek Marksist teoriyle ilişkilerinde gerekse kendi aralarında kuramsal bağlar çerçevesinde ortaya çıkan değişiklik konusunda şimdi uyum halinde birlikte yapıtları açıklama. Bu bildiri sosyal demokrat teorinin Bernstein tarafından "revizyon"a uğratılmadan önceki keskin "Marksist karakteri" konusundaki efsaneyi oldukça temelinden yıkıyor. bak *Meiner, Volkswirtschaftslehre in Selbstdarstellung*, Leipzig, 1924, S.12 (Bernstein) ve S.134 (Kautsky).

rihsel dönemdeki değişen pratik koşullarından doğmuş olan bu yeni yapı-biçimi ile Marx-Engels teorisi arasındaki ilişki, gerek ilk gerekse sonradan geliştirilen yapısal biçimleri açısından, birbirlerinden öylesine farklı, hatta II. Enternasyonal Marksizmini, Marx'ın teorisinin *pozitif bir gelişme* ya da tersine *biçimsel bir duraklaması, gerilemesi ve körelmesi* sayanların tasavvur ettiklerinden bile daha farklı ve karmaşıktır. Marx ve Engels'in Marksizmi, Kautsky'nin [ilk yapı-biçimi, yani "komünist manifestonun ilkel Marksizmi," için, biçim açısından, ama sonraki Marx-Engels teorisinin bütün devrimci öğeleri için nesnel açıdan] ileri sürdüğü gibi, işçi hareketinin bugün ulaştığı noktaya göre "aşılmış" bir sosyalist teori değildir. Marx-Engels'in Marksizmi, 19. yüzyıl sonlarındaki üçüncü gelişme safhasına gelindiğinde sosyal demokrat Marx-ortodokslarının devrimci temsilcileri tarafından kimi zaman ileri sürüldüğü ve kimi Marksistlerin bugün de ileri sürdükleri gibi, işçi hareketinin ilerlerdeki gelişimini, bilinmeyen uzak bir gelecek için, kuramsal bir mucize şeklinde önceden-kestirmiş olan bir teori de değildir, sanki işçi sınıfının ilerlerde pratikteki hareketi, bu teorisinin gerisinde kalacakmış ve teorisinin çizdiği çerçeveyi ancak ilerlerde geliştikçe aşama aşama dolduracakmış gibi (11).

11. Marx'ın, söylemek zorunda kaldığı ünlü "Ben Marksist değilim" ifadesine rağmen, Marx bile, işçi sınıfı hareketinin sonradan gerçek anlamda patlak vermesi karşısında kendi teorisinin bu olaylarla ilişkisinin oldukça dogmatik ve idealist tarzda ele alınmasından zaman zaman pek de sorumsuz tutulmadı değil. karşılaştı: Örneğin Marx'ın 1875 "Kenarotları"nda bu program taslağının önceden kazanılan daha olumlu bilgilere oranla attığı "öfkeliendirici kuramsal geridaimlar" konusunda ve taslağı hazırlayanların "partili kitlelerde yaygın görüşlere karşı giriştiği korkunç süikastler" ile ilgili olarak tekrar tekrar yaptığı yakınmalar...

Revizyonizmin ve merkezci Marx-ortodoksluğunun sonraki sol radikal savunucuları bu tutumu bir sistem haline getirdiler. Bu sistem yardımıyla kendilerinin Marksizmin kuramsal gelişme sürecinde gördükleri "mütareke" durumunu açıklamaya çalıştılar. Örneğin R. Luxemburg 14.3.1903 tarihli (Vorwats'de yayınlanan) makalesinde tüm ciddiyetiyle şunu savunuyordu: Marksist hareketle şimdilerde bir "kuramsal mütareke" durumu hissediliyorsa bunun nedeni, "bizim pratik mücadelelerde Marx'ı aşmış olmamızdan değil, tam tersine Marx'ın bilimsel yaratılarıyla pratik mücadele partisi olarak bizi çok daha önce aşmış olmasıdır. Marx'ın bizim ihtiyaçlarımızı için yeterli olmamasından değil, tam tersine bizim ihtiyaçlarımızın Marx'ın düşüncelerini de-

Oysa sosyal demokrat partisinde bu partinin (Kautsky-Brenstein'in 1891 Erfurt programıyla) "Marksist" bir partiye dönüşmesinden beri mevcut olup sonradan partinin (sağ ve sol!) bütün dinç kuvvetlerince giderek esefle algılanan, ama yalnız merkezci Marx-ortodokslarınca inkar edilen bir uyumsuzluk sözkonusuydu-ki bu, ileri düzeyde geliştirilmiş devrimci "Marksist" teori ile bu teorinin tamamıyla gerisinde kalan ve hatta onunla doğrudan çelişen praksis arasındaki uyumsuzluktu. Bu uyumsuzluğun nedeni düpedüz şuydu: Marksizm, bu safhada kendisine biçim olarak atfedilen işçi hareketi için baştan beri henüz gerçek bir teori olmamış, kısacası "fiilen gelişen tarihsel hareketin sadece genel bir ifadesi" (Marx) olamamış, tam tersine hep "dışardan" hazırlop olarak alınan bir "ideoloji" biçiminde kalmıştır.

Bu durumda, Kautsky ve Lenin gibi "ortodoks Marksistler"in, sosyalizmin işçi sınıfı hareketi içine ancak "dışardan", işçi hareketiyle bağ kuran burjuva aydınlar tarafından aşılana-
leceğini büyük bir enerjiyle savunmaları (12), işlerin ve zama-
ğerlendirmeye yetmemesindendir."

R. Luxemburg'un bu makalesini, 1928'de yayınladığı "Düşünür, İnsan ve Devrimci olarak K. Marx" adlı derlemede yeniden basan Marksist bilgin Riyazanov Luxemburg'un 25 yıl önce yazdığı bu yorumlara, bugünkü görüş açısından bakarak şunları ekliyor: "Rus devriminin pratiği ispat etmiştir ki, proleter sınıf mücadelesinin ulaştığı her yeni ve daha ileri gelişme aşaması, işçi sınıfının eşitlik mücadelesindeki yeni safhada her an ihtiyaç duyulan yeni silâhları Marksist teorinin (!) bitmez tükenmez silâh deposundan edinebilmektedir." R. Luxemburgun teori ile pratik arasında tepe taklak ettiği ilişkiyi bu sözlerin yeniden ayakları üzerine oturttuğu iddia edilemez.

12. karşılaştır: Kautsky'nin Neuc Zeit (XX, I, S.68) da Hainfeld Programı'nın 1901 Viyana kongresine sunulan yeni taslağına karşı yaptığı polemik. Bu programın bir yerinde şöyle deniyor: Kapitalizmin gelişmesine paralel olarak mücadeleye itilen proletarya giderek sosyalizmin mümkün ve gerekli olduğu bilincine varıyor. Kautsky bu cümlelerin anlamını çok isabetli olarak "Bu bağlamda sosyalist bilinç proleter sınıf mücadelesinin zorunlu ve doğrudan sonucu olarak belirebilsin" diye düzeltiyor, ve aynen şöyle sürdürüyor: "Oysa yanlış olan da budur. Bir öğreti olarak sosyalizmin kökleri tıpkı proletaryanın sınıf mücadelesi gibi bugünün ekonomik koşullarında da yatıyor ve sosyalizm aynen bu mücadele gibi, yine kitlelerin kapitalizmin yol açtığı yoksulluk ve sefaletinden fıskırıyor. Ama ikisi de (sosyalizm ve proletaryanın mücadelesi-y.ö.) yanyana yürüyor, ancak

nın zorluğunu ebedi bir erdem haline getirecekti. Rosa Luxemburg gibi sol radikaller de, Marksizmde gördükleri "durgunluğu" bir yandan burjuva sınıfının o zamanki bütün yardımcı araçlarıyla donanmış bulunan Marx'ın zihinsel yaratım gücüne, öte yandan da proleteryanın tüm kapitalist dönem boyunca değişmeden süregelen sosyal yaşam koşullarına indirgemek(13)

önkoşulları farklı, ama hiç biri ötekinden kaynaklanıyor değil. Modern sosyalist bilinç ancak derin bilimsel bir anlayış üzerinde yeşerebilir. Gerçekten de bugünkü ekonomi bilimi, tıpkı günümüzün tekniği gibi, sosyalist üretimin bir önkoşulunu meydana getirmektedir. Oysa proletarya istese de ne birini ne de ötesini yaratabilir. Aslında ikisi de günün toplumsal sürecinden kaynaklanıyor. Çünkü bilimin taşıyıcısı proletarya değil, burjuva zekâsıdır. Modern sosyalizm bile burjuva tabakasının bireyleri elinde doğdu ve fikir üreten ileri proleterlere de ilkin onların sayesinde aktarıldı ki proleteryanın sınıf mücadelesi içine sosyalizmi, koşullar elverdiğince, taşıyanlar da o ileri proleterler oldu. Kısacası sosyalist bilinç proleteryanın sınıf mücadelesine dışardan aktarılan bir şeydir, yoksa mücadelenin kendi bağrından doğan bir şey değil. O nedenle eski Hainfeld programı, proletaryayı kendi durum ve görevinin bilinciyle doldurmak sosyal demokrasinin görevlerindendir diyorsa bu tamamıyla doğrudur. Bu bilinç sınıf mücadelesinin kendi bağrından doğmuş olsaydı buna gerek kalmazdı". (a.g. dergi, s.79) Ertesi yıl (1902) Lenin, Kautsky'nin bu açıklamalarına ünlü siyasal program yazısında (Ne Yapmalı?) kesin sonuçlu olarak katılıyor.

Lenin burada "Kautsky'nin bu çok isabetli ve önemli sözleri"ni tam metniyle aktarıp kesin sonuçlar çıkarıyor: "İşçi kitlelerinin kendilerinin hareket süreçleri içinde kendilerinin oluşturduğu bağımsız bir ideolojiden söz edilemez." (Lenin, almanca Toplu Eserler, 1929, s.169-172). Aynı şekilde söz konusu kitabın başka birçok yerinde de (s.159-160) yanlışlığa yer bırakmayacak kadar açıklıkla şöyle deniyor: "Tüm ülkelerin tarihi şuna tanıklık ki, işçi sınıfının elinden gelen şey sadece sendikacılık bilincini yaratmak, yani işverenlere karşı mücadele etmek, işçiler yararına şu ya da bu yasal önlemlerin alınmasını hükümetten isteyebilmek v.b üzere, işçileri dernekler halinde biraraya gelme zorunluluğuna inandırmaktır. Oysa sosyalist öğretisi felsefe, tarih ve ekonomi kuramlarından ortaya çıktı ve bu kuramlar mülk sahibi sınıfların okumuş mümessilleri, kısacası İntelltueller tarafından yaraldı.

13. "İşçi sınıfının, kendi bilim ve sanatını bugün bulunduğu durumdan tamamıyla kurtulup çeşitliğe kevuştuktan sonra yaratacak hale geleceği" biçiminde R. Luxemburg'un savunduğu tezin kendine özgü bir tekrarı ki bu tezin bir yönü de şöyle: Marx'ın araştırma yöntemi

istiyorlardı.

İkinci "Marksist" Enternasyonal'de teori ile pratik arasında görünen bütün bu çelişkinin materyalist açıklaması ve aynı zamanda bu çelişkiyi açıklamak açısından o zaman ki Marx ortodokslarının uydurdukları esrarengiz hikayelerin *akılcı çözümü* şu tarihsel olguda yatıyor: "Marksizmi" ideoloji olarak biçimsel düzeyde kabul eden o zamanki işçi hareketi, şimdiki genişlemiş tabanı üzerinde yayılan gerçek pratiği çerçevesinde artık genel ve de teorik gelişmesinin o düzeyine bir daha ulaşmamıştır. O düzey ki, tüm devrimci hareketin, dolayısıyla proleteryanın sınıf mücadelelerinin, kapitalizmin 19. yüzyıl ortalarında sona eren ilk gelişme döneminin son safhasında, ama o zamanki *dar tabanı* çerçevesinde bir kez ulaşmış bulunduğu bir düzeydi. Bir önceki tarihsel dönemde böylece yüksek bir gelişme basamağına varmış olan işçi hareketi yüzyılın ortalarında geçici olarak tamamıyla durakladı. Ancak bunu ardından nesnel koşullar değişip nesnel koşullar değişip de bu hareket ilkin yavaş yavaş yeniden canlanmaya başlayınca K.Marx ve F. Engels de ilk başlardaki, o pratik devrimci hareketlerin doğrudan bağlamı içinde kavramlaştırdıkları devrimci teorilerini bu kez sadece teori düzeyinde geliştirdiler. Ve şurası belli ki bu sonraki geliştirmeler hiç bir zaman "salt teorik" incelemelerin çıplak bir ürünü olarak kalmadı, farklı ve yeni biçimlerde uyanan sınıf mücadelesindeki yeni pratik deneyimlerin kuramsal bir ürünü oldu aynı zamanda. Ve yine besbelli ki, giderek daha üstün bir kuramsal kusursuzluğa doğru geliştirilen Marx-Engels teorisi-nin artık şimdiki işçi hareketinin pratiğiyle doğrudan bağları yok. Tam tersine, her iki süreç de, yani *geçmiş tarihsel dönemde oluşturulan eski teorinin yeni tarihsel koşullar altında geliştirilip sürdürülmesi ve işçi hareketinin yeni pratiği* birbirlerinden göreceli olarak bağımsız biçimde yanyana yürüyor.

İşte kelimenin tam anlamıyla "çağdışı" denebilen şu yüksek düzey de burada ortaya çıkıyor ki, bu düzey, Marksist teorinin, Marx ve Engels'deki ve onların kimi öğrencilerindeki felsefi çehresiyle bu yeni dönemde bile gerek genelde gerekse özelde

ilkin sosyalist toplumda proleteryanın —ki artık o zaman böyle bir sınıf kalmıyacak— tam mülkiyeti haline gelecektir. Bu tez *L.Troçki'nin Edebiyat ve İhtilâl* (1923) Rusca ve 1924 almanca, Viyana, S.80-81-113-127) adlı eserinde de yer alıyor.

tutturduğu, hatta yükseltmiş bulunduğu düzeydir. İşte kusursuzluk aşamasında geliştirilmiş bu Marksist teorinin 19. yüzyılın son otuz yılından bu yana yeniden başlayan pratik işçi hareketi tarafından (14) sadece biçim olarak değil, içerik olarak tam anlamıyla algılanmasının olanaksızlığı da buradan kaynaklanıyor.

III

Sosyal demokrat ve komünist göreneğinin görevli Marx-ortodoks eleştirmenleri tarafından yöneltilen ikinci saldırısının hedefi de, *Marksizm ve Felsefe* yazımızda, Marksizmin 19. yüzyıl sonlarında başlayıp günümüzde de süregelen üçüncü gelişme safhasında, *Marksizm ve Felsefe* sorununu yeniden açarken yerine getirilmesi gerekli görevlerin neler olduğu konusunda ileri sürülen görüşlerdir. *Marksizm ve Felsefe* yazılanın, Marx-Engels teorisindeki devrimci felsefe içeriğinin Marksizmin bir önceki dönemde çeşitli yön ve biçimlerde, ama aynı sonuçlarla yansıyan gözardı edilişi ve değerlendirmeme olgusu karşısında, bu görevleri ve çareyi *Marksizmin bu Felsefi yanını da su yüzüne çıkarmakta* görüyordu. Böyle olunca bu amaç ve görüşlerimiz Alman ve Enternasyonal Marksizminin tüm yönleriyle çelişen bir tavra bürünüyordu. Bu yönler, bir önceki dönemde bilinçli Kantçılar ve Machçılar ya da başkaca felsefi "revizyonistler" olarak ortaya çıkmışlardı ve sosyal demokrat Marx-ortodoksluğunun egemen merkezci doğrultusunda Marksizmin giderek felsefeye yabancı ve pozitivist bilimsel biçimde anlaşılmasına kadar varan ana gelişme çizgisi üzerindeydi ve o zamanlar Franz Mehring gibi devrimci bir ortodoks bile, bütün felsefi "beyin örümceklerini" şu felsefe-dışlakları paralelinde aşağılayarak bu çizgiye temennalar gönderiyordu.

Felsefe alanında şimdiki dönemde yerine getirilecek devrimci görevi bu şekilde ifade etmek, sonradan meydana çıktığı üzere, *üçüncü bir eğilime* hemen her alanda taban tabana zıt düşmek anlamına geliyordu. Bu üçüncü eğilim, son geçmiş dönemde Rus Marksizminin o zamanki iki kanadı içinde oluşmuştu, şimdiki safhada ise yeni bolşevik Marksizm-Leninizm'inin kuramcılarınca savunuluyor.

14. Ayrıntılar için bak, K. Korsch, Materyalist Tarih Anlayışı (Kautsky ile tartışma).

G.Lukacs'ın 1923'de yayınlanan Marksist-diyalektik incelemelerine ve benim yazımın basılmasına karşı, daha Rus basınca ve tüm ülkelerin Komünist parti basınında duyurulur duyurulmaz hazırlanan olağanüstü saldırgan karşılama töreni nereden kaynaklanıyor? Lenin'in mirası için ölümünden sonra, ama daha hayatta iken başlatılan halef-selef kavgası bütün şiddetiyle sürerken, aynı zamanda, Almanya'daki 1923 Ekim ve Kasım olayları sonunda Batı enternasyonal komünizminin siyasal pratikte ağır bir yenilgiye uğraması ve Rus Komünist Partisi'nin "Leninizm propagandası" altında Komünist Enternasyonal'lere katılan Rusya-dışı partilerin tümünü ideolojik düzeyde "bolşevikleştirmeye" başlaması, işte bu saldırganlığın nedenleri büyük ölçüde bunlar (15).

Kendi kendini tahrif edilmemiş gerçek Marksist felsefenin yeniden-kurucusu diye ilân eden ve modern işçi hareketi içinde beliren tüm öteki felsefi eğilimlere karşı bu zeminde mücadele vermeye çalışan kesin felsefi bir ideoloji bu "bolşevik" ideoloji içinde temel bir öge olarak yer alıyordu.

Batı'nın kapılarını zorlayan bu *Leninist-Marksist* felsefe, Komünist Enternasyonal'in bağrında Lukacs'ın, benim ve öteki "Batı Avrupa" Komünistleri'nin yazılarında, tam ters bir eğilimle karşılaşınca, burada aslında savaş öncesi Sosyal Demokrat Enternasyonal'i'nin bağrından yetişmiş, ama başından beri sadece dıştan birleşmiş olan devrimci iki ayrı eğilim birbirine toslamış oluyordu ve bu eğilim, o zamana kadar birbirleriyle yalnız siyasal ve taktik sorunları tartışmış bulunuyorlar (16), doğrudan felsefi bir tartışmaya ilk defa giriyorlardı. Ve bu felsefi tartışma, eğer biraz aşağıda ele alacağımız belirli nedenlerden ötürü henüz bir kaç yıl önce iki tarafın eşitsiz kuvvetlerle yürüttüğü siyasal ve taktik kavgaların sadece zayıf bir yankısını oluşturur-

15. bak Lenin und Komintern başlıklı makalem. Bu makale Komünist Enternasyonalin 5. dünya kongresi öncesinde alman komünist partisinin bilimsel dergisi Die Internationale'de (1924) yayınlandı.

16. Burada Rus ihtilâlinin birinci döneminde bolşeviklerin politika ve taktiklerine karşı, daha komünist enternasyonal biçimsel olarak kurulmadan önce, R. Luxemburg ve K. Liebknecht tarafından getirilen eleştirileri hatırlamalı ve 1920/21'de Hollandalı komünistlerden Pannekoek ve Gorter önderliğindeki sol radikaller ile Lenin önderliğindeki Rus-bolşevikleri arasında doruk noktasına ulaşan tartışmaları unutmamalı.

yorsa ve kısa bir süre sonra da 1925 yılından beri Rus Partisi içinde yeniden patlak veren ve o günden bu yana tüm komünist partiler içinde giderek şiddetlenen hizip çatışmalarınca tekrar arka plana itilmiş bulunuyorsa, bu demektir ki söz konusu felsefi tartışmanın genel gelişme zinciri içindeki yeri henüz ilk yaklaşım olarak hiç de küçümsenemeyecek önem taşıyordu. Çünkü bu ilk yaklaşım, "karşılıklı nüfuz edilemezliği" parçalamak amacındaydı ve bu "nüfuz edilemezlik" duvarı, her iki kampın da teorik konumlarını yakından tanıyan bir Rus eleştirmenin sözlerine bakılırsa Rus ve Batı komünizmlerinin genel ideolojileri arasında eskiden beri hep olagelmisti (17).

17. Yalnız Rusçadan izlenebilen zengin belgeleri kullanarak Max Werner (A.Şifrin) Rusça bilmeyen okurlar için Gessellschaft (IV, 7, S.42-60) dergisinde aydınlatıcı bir inceleme yayınladı: *Sovyet Marksizmi*. Rus ve Batı komünizmlerine eleştirel olarak bakan bu yazının bir yanda bugün Sovyet Rusya'daki egemen partinin siyasal hasımlarınca kaleme alındığı düşünülürse, öte yanda dünya görüşü açısından ortodoks bir Plechanovist olarak yazarın kendisi de Rus marksizminden yana düşüyor. O nedenle yazarın eleştirisi Sovyet Marksizmi'nin genel tarihsel yapısına değil, onun sadece son karikatürleştirilmiş biçimlerine yönelik bir eleştiridir. Bu karikatürleşme yüzündendir ki Sovyet Marksizmi, Rus Marksizminin kuramsal geleneklerinin "sürdürülmesi ve geliştirimi" değil, ancak "tahrif ve yozlaştırımı" olarak gözüktüyor ("Plechanov Sovyet Marksizminden elbette ki sorumlu değildir"). O nedenle yazar şu sorunun nedenlerini hep ideolojik ve yüzeysel olarak anlıyor: "Sovyet Marksizmine aklının veya zihninin ruhuyla katılmak, Batı Avrupalı komünistler, hatta tüm Avrupanın sol-Marksistleri için, örneğin R. Luxemburg ve F. Mehring'in kuramsal gelenekleri içinde ideolojik olarak yoğrulmuş olan herkes için" neden çok karmaşık, hatta onanaksız bir şeydir? Bu olgunun nedenlerini yazar bir yanda düpedüz ideolojik olarak, şu batılı sol radikal Marksizmin "ardında Rus Marksizminin aydınlanmacı geleneği yok" diye açıklıyor. Öte yanda da bu nedenleri, çok yüzeysel biçimde, "devletleştirilmiş bir ideoloji olan" Sovyet Marksizminin "Sovyet devletinin çok özgül görevlerine göre çizilmiş çok özel kalıpları"nda görüyor. Ama yazar şunu anlamıyor ki, bir yanda Batı Avrupa komünizminin ve ondan önceki sol radikalizmin *siyasal kuramı*, öte yanda Rus bolşevizminin *siyasal kuramı* olmak üzere bu ikisi arasındaki karşıtlıkları (S.63) açıklarken ele aldığı tarihsel ve sınıfllarla ilgili nedenler, aynıyla yine Rus ve Batı Avrupa devrimci Marksizmleri arasındaki kuramsal ideolojik karşıtlıklar için de geçerli olan hem daha da derinde yatan nedenlerdir.

1924 yılının bu felsefe tartışmalarını, önce bu kavga'nın ona katılanların bilincinde olduğu ideolojik biçimini parçalamaksızın kısa bir formüle sıkıştırmak istersek, bu tartışmada söz konusu olan şeydu diyebiliriz: *Marx-Engels Materyalizminin* (18) o zamanın Rusya'sında biçimsel düzeyde okunup üflenmiş *Leninist yorumu* ile Lukacs'ın bu kutsayıştardan güya idealizme yönelerek, yani Kant'ın felsefi bilgi eleştirisi ve Hegel'in idealist diyalektiği doğrultusunda "sapma" yapan görüşleri ve yine onun Macar ve Alman Komünist Partisi'nde "yandaşları" sayılan birçok kuramcının görüşleri (19). Bu "idealist sapma" suçlamaları *Marksizm ve Felsefe* adlı yazı konusunda böyle gerçekçe dayandırılıyor ki yazar, bu gerçekçenin konusu olan görüşleri ileri sürmediği gibi üstelik red bile ediyordu, özellikle *Doğanın*

18. bak A. *Deborin*'in ikisi de 1924'de yayınlanan iki kısa makalesi: "Mücadeleci bir materyalist olarak Lenin" ve "Lenin'in M. Gorki'ye 1908-1913 mektupları". Ayrıca *Lenin*'in "Materyalizm ve Empiriokritisizm" ve "Reaksiyoner bir felsefe üzerine eleştirel notlar". (İ.W. Lenin'in almanca Toplu Eserleri, Moskova Lenin Enstitüsü, cilt XIII, Viyana-Berlin- 1927). Bu literatürün gecikmiş bir eseri olarak bak J. Luppöl, *Lenin ve Felsefe* (ki felsefeyi devrim felsefesi olarak anlama sorunu üzerine acınası bir kitap).

19. bak örneğin *Lukacs*'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinde savunduğu görüşlere karşı A. *Deborin*'in felsefi eleştirisi: "Lukacs ve onun Marksizm Eleştirisi" (Literatur und Politik yayınevinde, Viyana, 1924 çıkarılan Arbeiter politik dergisinde no.11, S.615 yayımlandı). Orada (S.618) felsefi "Leninizm"i savunan önder beyinlerde durumun nasıl yansıdığına dikkat ediniz: "Lukacs'ın daha şimdiden çömezleri var; başını çektiği bu akımın içinde kimler yok: Yoldaş *Korsch* (onun Marksizm ve Felsefe kitabına bakınız), *Fogarasi*, *Révai* ve ötekiler... Bu durumda onları görmezlikten gelmek olanaksız. Marksizmdeki bu yeni akımın hiç değilse temel ilkelerini eleştiriden geçirmeliyiz".

Buna benzer açıklamalar 25.7.1924 tarihli Pravda'da yer alıyor: "Lukacs'ın kitabı Marksist bir kuramcının dikkatini çekmeli, çünkü ardında bir yığın komünistler var: K. Korsch, Révai, Fogarasi ve başkaları".

Üstelik "K. Korsch, yoldaş Zinovyev'in 5. dünya kongresinde, felsefedeki ortodoks Marksizm çizgisinden sapan kuramcılar olarak söz ettiği Alman komünist yoldaşların içinde yer alıyor". Bu "yeni" sapmalara karşı tüm komünist dergilerde ve günlük yayınlarda sürdürülen kampanyaya katılan kuramcılar da aynı çizgiyi tekrarlıyorlar.

Diyalektiği'ni (20) güya yüz geri etmişti! Saldırıları bununla da kalmıyor *Marksizm ve Felsefe*'de gerçekten savunduğumuz görüşleri ve özellikle orada "naif realizm"e karşı sık sık dile getirdiğimiz reddiye hedef alıyordu. Bu naif realizm yüzündendir ki, "sağduyu denen şu en berbat metafizikçi" ve onunla birlikte burjuva toplumunun "pozitif bilimleri" ve bunun ardından, bugün tüm felsefi düşüncenin terk ettiği *Vulger Marksizm*, bilinç ile bilincin nesnesi arasına kalın bir ayırım çizgisi çekmekte ve bilinci (Engels'in 1878'de Dühring'i eleştirdiği gibi) "verilen bir şey, varlığa, doğaya daha baştan karşıt düşen bir şey" olarak kabul etmektedir.

Bilinç ile varlık arası ilişkiyi böyle diyalektik-öncesi, hatta transandantal düşünüş öncesi ilkel bir anlayış tarzına karşı, o zamanki düşünüşümle getirdiğim eleştiri, her materyalist diyalektikçi ve devrimci marksist biri için apaçık ve bu yüzden de ayrıntılarıyla ispatlanmaktan çok varsayımlara dayalı bir eleştiriydi. Ve bu eleştiriyle ben, hiç farkında olmadan meğer, şu acayip "felsefi" dünya görüşünün can damarına saldırmış bulunuyordum. Çünkü bu dünya görüşü, şu Marksizm-Leninizmin çerçevesindeki yeni bağınaz (ortodoks) öğretinin asıl temeli olarak Moskova tarafından Batı'daki tüm komünist dünyasına yayılacak, propagandası öyle yapılacaktı. Bizim güya "idealist" eleştirilerimize karşı yeni Rus "Marksizm-Leninizm"inin ileri gelenleri bir araya geldiklerinde Batının "kokuşmuş" bakış açısından sadece felsefi "bekâret" sayılabilen bir naiflikle, üstelik kendi "materyalist" alfabelerinden henüz ezberledikleri ilk harf-

20. Pravda'nın yukarda sözü edilen tarihteki nüshasında yer alan makede olduğu gibi, öteki parti komünisti eleştirmenlerin çoğu da söz birliği etmişcesine yazıştırıp duruyorlar. Buna karşılık Marksizm ve Felsefe'nin ilk sayfalarında bana yakıştırılan kanaatlerin tersini ortaya koyuyorum açıkca. Parti komünisti eleştirmenlerin ağız birliği etmişcesine ileri sürdükleri şu iddia da bu bağlamda yer alıyor: Bu noktada Engels'in ve Marx'ın görüşleri arasında esaslı bir farklılık görmüşüm. Aslında Marksizm ve Felsefe, gerek genelde gerekse şimdi söz konusu olan noktada olsun (bak dipnot: 75), *Lukacs* ve *Revai*'nin Marx ve Engels'in görüşlerini birbirlerinden tamamiyle ayrılan birer görüş olarak ele aldıkları o tek-yanlılıktan kaçıyor, upkı iki ayrı kilise babasının ürettikleri "öğreti"nin tam ve mutlak çakışmasını önceden oturmuş ve sarsılmaz bir inanç aksiyomu olarak gören "ortodokslar"ın temeldeki dogmatik ve bilim-dışı yönteminden kaçır gibi!

lerle cevap verebiliyorlardı (21).

Lenin'in, onun Sovyet Rusya'daki mirasının taklitçileri tarafından, bazı kaba mantık hatalarına ve bağır bağır bağırان çelişkilerine rağmen, biçimsel bütünüyle bugüne dek sürdürülen materyalist felsefesi teorik tartışmanın özünü oluşturduğu halde burada artık ikincil bir sorun haline geliyordu. Çünkü *Lenin* bile bu felsefesinin temellerini hayatta iken her şeyden önce kuramsal olarak atmış değildi: Onu daha çok devrimci proletarya için "faydalı" biricik felsefe olarak, ama proletarya için "zararlı" saydığı Kantçı, Machçı ve öteki idealist felsefelere karşı sadece pratik siyasal nedenlerden dolayı savunagelmişti. Bu durum, 1905 Rus Devrimi sonrasında *Lenin*'in bu "felsefi" sorunlarla ilgili olarak *Maxim Gorki* ile yaptığı içtenlik dolu mektuplaşma çerçevesinde apaçık ortaya çıkıyor. *Lenin*, bu yakın, ama felsefe politikasında hiç anlaşılamadığı dostu *Gorki*'ye durmadan şunu açıklamaya çalışıyor: "Partinin adamı, eğer belli bir öğretinin yanlıtlıcılığına ve zararlılığına kanaat getirmişse bu öğretiye saldırmak onun görevi haline gelir" ve "kaçınılması imkânsız" böyle bir mücadelede yapabileceği en fazla şey, mü

21. "Hakikat"ın, tasarım ile tasarımın dışında bulunan nesneler arasındaki çakışma olarak tanımlanmasını, yani, Marksist felsefenin ABC'sini *Korsch* "burjuva sağduyusunun naif metafizikse' görüşü" olarak nitelerken aslında bu konudaki kendi görüşünün burjuva tarzı olduğunu anlamıyor ya da anlamak istemiyor ki bu, içkinlik ya da özdeşlik felsefesi ile Machcılığın idealist bir karışımıdır: (Pravda, 25.7.1924). Marksizm ve Felsefe'nin Rusca çevirisinin yayıncısı ve eliştiril yorumcusu *Gr. Bammel* de aynı görüştedir, giriş olarak yazdığı yorumda (S.19) benim, bu "naif metafiziksel görüş"ün o "yüksek ideolojiler" denen ideolojiler karşısında bulunduğu kuramsal ve pratik durum açısından doğruduğu sonuçlara ilişkin açıklamalarından alınular yapıyor ve bütün o cümleyi ve onu izleyen görüşleri "tamamıyla anlaşılmaz" olarak niteliyor, kısaca şu suçlayıcı soruyu atıyor ortaya: "Hakikati tasarım ile tasarım dışında mevcut olan ve tasarım tarafından kopyası çekilen nesne arasındaki çakışma olarak tanımlayan görüş, yoldaş *Korsch* için burjuva aklının naif metafiziksel görüşü ile kendini hâlâ materyalist Marksistlerden ki sayıyor?"

Bu kahredici sorgulamaya hemen bir karşı soruyla cevap verelim: "Peki, böyle idealist bir kitap bozuntusunu acaba niye hemencecik yayınladınız?". O zaman bu keskin eleştirmen hemen yayıncı olarak sorumluluğunu hatırlıyor ve hafifletici nedenlere değiniyor: "Ama sorunun özü burada yatıyor: Bilgi teorisinin, onun ilgilendiği meseleyle ilgili sorunlarından *Korsch*'un haberi yoktur".

cadeleyi yürütürken "gerekli pratik parti faaliyetinin bundan zarar görmemesidir" (22).

22. Metindeki bu cümleler *Lenin*'in 24.3.1908 mektubundan alınmıştır, siyah basılan kelimelerin altını *Lenin* kendisi çizmiştir... *Lenin*'in bu ve bundan sonraki mektuplarından "parti insanı"nın tüm kuramsal sorunları parti çıkarlarına nasıl bağımlı kıldığı açıkça ortaya çıkıyor, böylelikle aynı zamanda sonradan bir efsane yaratılmasına önayak olmuş oluyor bu yazılar. Çünkü *Lenin*'in *Materyalizm ve Empiriokritisizm*'inin Almanca çevirisini yayınlayan A. Deborin, meseleyi öyle sunuyor ki bu felsefi konularda *Lenin*'in dışarıya karşı temsil ettiği *taktik görüşler* ile *K. Kautsky* gibi öbür ortodoks Marksist ve materyalistlerin savundukları görüşler arasında sanki "temelden bir farklılık" varmış izlenimi yaratılıyor. *Lenin*'in *Gorki*'ye yazdığını belirttiğimiz ve Deborin'in de bu konudaki iddiasını dayandırdığı mektupta pratik olarak açıkça hiç bir savaş ilânı söz konusu değildir, tam tersine mektup meseleyi diplomatik biçimde "koşullu bir tarafsızlığa" bağliyerek son buluyor, yani "bütün bu uyuşmazlığı fraksiyondan uzak tutmak lâzım" anlamında "koşullu"! Ve biz *Marksizm ve Felsefe*'nin daha ilk baskısında (not.7) o acayip (fraksiyon dışı-y.ö.) karşıt anlayıştan söz etmişü. Bu anlayış, aynı dönemde redaksiyonunu *Kautsky*'nin yaptığı 10.3.1908 tarihli *Neue Zeit*'ta, daha önceki bir sayıda Rus sosyal demokrat partisi içindeki felsefi görüş ayrılıklarına ilişkin eleştirel yaklaşımlara karşı, bu kez Rus proleter (*Lenin*) redaksiyonunun aldığı tavırda ortaya çıkıyor. *Lenin*, o zamanlar Rus sosyal demokrasisinin bolşevikleri adına şöyle yazıyor: "Bu felsefi kavga (yani Marksizmin bilgi eleştirisi açısından Spinoza ve Holbach'la mı, yoksa Mach ve Avenarius ile mi aynı fikirde olduğu kavgası) aslında hiç de fraksiyon sorunu değildir ve redaksiyonun anlayışına göre, olmaz da... Bu anlayış farklılıklarını parti içindeki fraksiyonların nitelikleri olarak gösterme girişimi kökünden yanlıştır. Her iki fraksiyonun saflarında *Mach* ve *Avenarius*'un yandaşları olduğu kadar hasımları da vardır". *Lenin* böyle düşünmekle *Neue Zeit*'in 14.2.1908 tarihli nüshasında açıklanan eleştirel yaklaşımı aynen paylaşıyor, çünkü bu yaklaşımlarda bile bu felsefi uyuşmazlık "Bolşeviklerle menşevikler arasındaki çok ciddi ve taktik farkların" gereksiz yere keskinleştirilmesi olarak niteleniyor. Ve Deborin, *Kautsky*'nin ertesi yıl 26.3.1809 tarihli bir mektupla Rus göçmeni Bendianitse'ye tekrarladığı "Machcılığı partide kişinin özel sorunu olarak ilân etme" önerisinin "her Marksist için mantıksızlığı apaçık olan bu uyumsuzluğuna karşı böyle büyük bir şiddetle polemige giriyorsa, bu durumda tarafsız bir tarihçi şunu görmek zorundadır: *Lenin*'in adı geçen her iki açıklama da Machcılığı daha bir yıl önceden yalnız *partide* değil, hatta parti fraksiyonunda bile "kişisel sorun" ilân ettiğini..

Ve bir yıl sonra, "genişletilmiş proleter redaksiyon"un (aslında

İşte bunun gibi *Lenin'in felsefi temel eseri* de hiç bir zaman şu gerekçelerle önem kazanmış değildir. O gerekçelerle ki *Lenin*, o zamanki sosyalist hareketin merkezci kanadını Machçı "ampiriokritisizm" şeklinde, revizyonist kanadını da Kantçılık şeklinde etkilemekte olan modern burjuva felsefesinin çeşitli idealist eğilimlerine karşı teorik olarak mücadele ediyor, onları "çürütüyordu"!

Bu gerekçelere dayanarak *Lenin*, bu çağdaş felsefe eğilimlerini, parti açısından eninde sonunda yanlış ideolojiler saydığı için, pratikte mücadele ederek yıkmaya çalışmıştır.

Marx ve *Engels*'in gerçek materyalist felsefesini güya yenisinden inşa eden kişi, sadece önemli bir noktayı yakalamak gerekirse (23), şunu açıkça biliyordu ki, *Marx* ve *Engels* 1840'lı yıllarda *Hegel*'in ve *Hegelci* idealizmin işini bitirdikten sonra sonraki tüm kuramsal çalışmaları boyunca (24) "*Feurbach*'in yanlışlarını düzeltmek, materyalist *Dühring*'in apaçık hikmetle-

partinin o zamanki bolşevik merkezçilerinin) toplandığı Paris'te sadece bu felsefi sorunlar yüzünden, hatta bolşevik ve menşevik fraksiyonlar arasında bile değil, ama bolşevik fraksiyonun kendi içinde ayrılık çıkınca, *Lenin* *Bogdanov*'un yaptığı ayrılma önerisine karşılık verdiği resmi bir açıklamada şöyle konuşuyordu: Bu olay, *Bogdanov*'un partiden değilse bile, bolşevik fraksiyonundan ayrılması demektir. Çünkü "Fraksiyon parti değildir, bir partinin içinde çeşitli nüanslar yer alabilir" (*Lenin*'in Seçme Eserleri'nin Fransızca nüshasından, Paris, 1926-27, cilt II, S. 329, dipnot 2). Aslında *Lenin* ve *Kautsky* bu sorun karşısında biçim olarak yine de aynı tavrı takındılar ve genel görüşleri arasındaki o uçurumsu farklılık ilkin onların ilkeri gelişme dönemleri sırasında gün ışığına çıktı.

23. bak ayrıca Materyalizm ve Empiriokritisizm'de bu soruna (S.236) "*Dühring*'e karşı iki ayrı eleştiri" başlığı altında ayrılan bölüm. Bizim metinde belirttiğimiz cümleler buradan alında; siyah yazılar *Lenin* tarafından vurgulanmış olanlardır.

24. *Lenin*, *Marx-Engels*'in gelişmesindeki farklı dönemlere işaret eden ve metinde belirtilen ayrılmamayı burada bir yana bırakıp çok genel düzeydeki bir dönemden söz ediyor, ki bu "gerek *Marx* ve *Engels*'in gerekse *J. Dietzgen*'in felsefe arenasına ayak basukları" dönemdir (a.g.e. S.241). Ancak *Lenin* belli ki bundan onların 1850'li yıllar sonrasındaki dönemlerini kast ediyor. *Marx-Engels* ikilisinin söylemlerindeki farklılaşmaları değerlendirmek açısından bu zamansal ayrılmamadan daha da önemli olan şey, onlara vaki olan "mesaj"ın Marksizm ve Felsefe'de olduğu gibi daha da somutlaştırılmak üzere ayrımlanmasıdır.

rini alaya almak, Büchner'ni kusurlarını eleştirmek ve işçi çevrelerinde popüler olan bu yazarlarda özellikle eksik olan şeyi, yani diyalektiğin altını çizmek için kendilerini bilgi teorisi ile sınırlamışlardı."

"Materyalizmin ABC'si sayılan ve seyyar satıcıların bile dünyaya haykırdığı doğrulardan *Marx, Engels ve J. Dietzgen*'in hiç kaygısı yoktu. Onlar sadece *bu doğruların* vulgarize edilmesinde ve basite indirgenmemesinde, düşüncelerinin (altta materyalizm üstte idealizm gibilerden) dondurulmamasında titizlik gösteriyorlardı. Bu doğrular, idealist sistemlerin *en değerli* meyvası olan Hegel diyalektiğinin —Büchner, Dühring ve şürekasının (Leclair, Mach, Avenarius vb.) mutlakçı idealizmin çöplüğü içinden bulup çıkaramadıkları bu gerçek incinin— unutulup gitmesine yol açmamalıydı". Kısacası Marx ve Engels, kendi felsefi çalışmaları için o zaman verilmiş olan tarihsel koşullardan öteye "Materyalizmin ABC'si sayılan doğruları *savunmaktan* çok, bunların vulgarleştirilmesinden kaçınmaya ve *uzak durmaya* çalışırlar". Aynı şeyi kendi siyasal mücadeleleri içinde de, "siyasal demokrasinin temel gereklerini *savunmaktan* çok, bunların vulgarleştirilmesinden kaçınarak" yaptılar. Buna karşılık, *Lenin, bugün verilen ve kendi kanaatine bu noktada tamamıyla değişmiş bulunan tarihsel koşullar altında* şunu yapıyor: Siyasal demokrasinin (?) temel gereklerini yine siyasal alanda savunmayı değil, ama felsefe alanında bu kez "felsefi materyalizmin ABC'sini" burjuva kampından gelen modern saldırganlara ve bunların işçi sınıfının bağrındaki değnekçilerine karşı savunmayı yeğ tutuyor; bu savunmayı kendisinin ve tüm öteki devrimci Marksist ve materyalistlerin en ivedi görevi sayıyor?! Üstelik bu görevi, 17. 18. yüzyıl devrimci burjuva materyalizmiyle *bilerek* bağlantı kurup Rusya, Asya ve tüm dünyadaki milyon ve milyonlarca köylü geri kalmış kitleler arasında yaymaya kalkıyor (25).

Görülüyor ki, bütün bu sorun çerçevesinde kendi savunduğu materyalist felsefenin kuramsal doğruluk veya yanlışlığı aslında

25. Lenin'ci materyalist propagandanın pozitif yönü konusunda, bu Leninci materyalizmin tarihteki gerçek anlamını doğru değerlendirmek için onun özellikle aydınlatıcı olan makalesine bakınız: "Marksizmin Bayrağı Altında" adlı Rusca derginin Mart 1922 sayısı veya Kommunistische Internationale adlı Almanca derginin 21. sayısı.

Lenin'in hiç umurunda değildir. Onun için önemli olan, *kendi felsefesinin* işçi sınıfının, daha doğrusu kapitalizmin ileri aşamasına henüz ulaşmamış ülkelerdeki işçi sınıfının ve öteki tüm ezilen halk kitlelerinin devrimci mücadelesindeki *pratik yarar*ıdır.

O nedenledir ki Lenin'in "felsefi" görüşü aslında. *Marksizm ve Felsefe*'nin ilk baskısında başka bir görünüm çerçevesinde ele alınmış bulunan görüşlerin büründüğü özel bir şekli andırıyor. Bu şeklin bağrındaki *temel kusur*, genç Marx'ın ileri sürdüğü gereklerde tüm yönleriyle göze batıyor. Marx'ın bu kusurlarla ilgili olarak ileri sürdüğü gerekler "felsefeyi, onu daha (teorik olarak) gerçekleştirmeden önce (pratik olarak) rafa kaldıracağı vehmine kapılan pratik bir siyasal parti"ye yönelikti!

Felsefenin ele aldığı sorunlara, ama birer veri olarak sadece felsefenin *dışında* yer alan gerekçe ve etkilere göre, üstelik bunların kuramsal felsefi içeriklerine aldımaksızın tavır koyan *Lenin*, Marx'ın deyimiyle o zamanlar aynen "Almanya'daki pratik siyasal parti'nin izlediği hatayı izliyor. Çünkü böyle bir parti, haklı olarak ileri sürdüğü "felsefeyi (Lenin'de, bütün idealist felsefeleri) olumsuzlama" tezini bu kez "felsefeye sırt çevirip bu konuda ahmakça bir takım lâflar gevelemek" suretiyle gerçekleştireceğini sanıyordu (26).

26. Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi), Marx ve Engels'in 1841-1850 eserlerinin Mehring baskısı, cilt I, S. 390 —Lenin'in idealist felsefeye yönelttiği eleştirilerin büyük kısmının gerçekten de Marx'ın karakteristik kategorileri düzleminde yer almış olmasına burada daha ayrıntılı olarak değinmiyeceğiz. Biz sadece Lenin'in, dünyanın bir zamanlar, sıvı bir ateş küresi iken bu şekliyle öznel hiç bir "tasarım"a imkân vermeyen durumunu örnek gösterip özne ile nesnenin *deneyim sürecindeki* ilişkileri çerçevesinde nesnel dünyayı çiğniyerek aşan (transandantal) bir felsefeyi böylece "çürüttüğü" o ünlü kanıtını bir *tasvir* olarak anmakla yetineceğiz. Bu oldukça acayip felsefi kanıt, Lenin tarafından eserinin bu konuyla ilgili "İnsandan önce doğa var mıydı?" (S. 59) bölümünde bir sürü çeşitlemeler halinde durmadan ortaya atılıyor. Bununla da kalmıyor, aynı kanıt onun materyalist felsefe öğretmeni Plechanov'da da ortaya çıkmıştı. Ama orada "sıvı ateş küresi"nin yerini içinde "öznel düşünce biçimlerine sahip Ichthyosor'ların" dolaştığı modern ikinci zaman" alıyordu. Bu bir bakıma tek-yanlı yorumları sürdürecektir olursak aynı dizinin içine, *F. Engels*'in "Kant'ın o kavranamayan ken

Lenin'in felsefeye ve aslında tüm ideolojilere karşı aldığı bu tavırda, onun temsil ettiği özel "materyalist felsefe"ye özgü değerlendirme tarzını ve hükümleri belirleyen ilk sorun olarak, yine onun kendi kabul ettiği ilkeye göre, şu tarihsel sorun ortaya çıkıyor: Bu tarihsel sorun akıl-ruhun (Geist) *bütün tarihsel durumunu değiştirme* sorunudur. Ama bugünkü tarihsel durumda, Lenin'in ileri sürdüğü böyle bir değişim var mıdır? Çünkü ileri sürülen değişimden istenen şey, bugün *diyalektik materyalizmdeki diyalektiği*, burjuva bilimlerinin diyalektik-öncesi, vulger ve üstelik şimdilerde kısmen de bilinçli olarak diyalektik-dışı ve karşıtı bir hale sokulmuş materyalizme karşı, ön plana çıkarmak değil de, tam tersine burjuva felsefesinde ağır basan idealist eğilimlere karşı genel bir materyalizmi ön plana getirmeyi gerekli kılmaktadır! Benim başka bir yerde sergilediğim anlayışa göre bu istenti, yani değiştirme sorunu *gerçekte* hiç bir zaman sözkonusu olmamıştır?! Söz konusu olan şey daha çok şudur: Günümüzün burjuva felsefe ve bilimlerinin yüzeyinde ortaya çıkan kimi çelişkili görünümlere ve elbette mevcut reel bazı karşı-akımlara rağmen, burjuva felsefelerinde, doğa ve manevi bilimlerdeki egemen ana doğrultu, bugün de 60-70 yıl öncesinde olduğu gibi, *idealist* değil, daha çok *doğabilimlerinden etkilenen materyalist* görüşlerden yola çıkan bir doğrultudur (27). Oysa Lenin karşı görüştedir. Onun siyasal ekonomik "emperyalizm" teorisi ile sıkı sıkıya ideolojik bağlar içinde olan bu görüş veya bunun *maddesel kökleri*, bu teorinin kökleri gibi

diliğinden şeyleri"ne karşı L. Feuerbach'ın ikinci bölümünde ileri sürdüğü "Alizarin ögesi"ni de katabiliriz. Ayrıca bak Lenin, ag.e.S.66, 88 ve yine Lenin'in Plechanov ve Engels'ten yaptığı alıntılar.

27. Bu konudaki ayrıntılı açıklamalar için Kautsky ile tartışmama ve Grünberg'in Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivine bakınız (cilt XIV. S. 205). Bunlara ek olarak şınları da belirtmek gerek. Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Dönüşmesinin İngilizce Çevirisine Engels'in yazdığı (1893) Giriş'e Lenin'in defalarca gönderme yaparak erken burjuva materyalizminin yeniden idealizme ve bilmemezliğe döndüğünü iddia etmesi bir yana, Engels'in bu olağanüstü yazısında (Neue Zeit, XI, 1 ve Engels'in 2. Feurbach'la ilgili yazısının Berlin-Viyana 1927 yeni baskısı) Bu yeni burjuva idealizm ve bilinemezliliğini devrimci işçi hareketi için hiç de başlıca kuramsal tehlike olarak görmüyor. Hatta Engels bunu daha çok "utangaç materyalizm" olarak nitelemekte ve burjuvazinin bu tür ideolojik koruma duvarlarına bağladığı umutlarla kalıp tepeden aşağı gülmektedir, alay etmektedir.

bir yandan Rusya'nın özel ekonomik ve toplumsal durumundan, öte yandan gerek Rus Devrimi gerekse çok sınırlı bir zaman aralığında fiilen ortaya çıkan hem pratik-siyasal hem kuramsal-siyasal sorunlardan kaynaklanıyor.

Nedir ki bütün bu "Leninist" teori *proletaryanın uluslararası sınıf mücadelesinin güncel aşamasına özgü pratik ihtiyaçları karşılamaya yeterli* kuramsal bir söylem oluşturmuyor. Ve Leninist teorinin ideolojik temeli rolünü oynayan Leninist materyalist felsefe de bu yüzden, proletaryanın bugünkü gelişme aşamasına uygun devrimci felsefeyi temsil etmiyor.

Ama söz konusu tarihsel ve pratik durum materyalist Lenin felsefesinin kuramsal karakterine de uygun düşüyor. Marx ve Engels'in kendi devrimci gelişimlerinin ilk döneminde oluşturdukları ve kuramsal özü açısından, ister istemez "felsefi" sayılan, ama hedefleri ve günümüzdeki eğilimi açısından ise felsefenin toptan rafa kaldırılmasına yönelen, hatta daha üst bir aşamada yenilenmesi felsefe açısından biricik devrimci görev sayılan görüşlerle taban tabana zıt duruma düşen filozof Lenin ne yapıyor: Tıpkı kendi felsefe hocası Plehanov ve onun öteki öğrencisi ve ortodoks felsefeci bayan L.Axelrod gibi, bütün ciddiyetiyle Marksist ve bir yandan da Hegelci olarak kalmak istiyor. Hegel'in *idealist* diyalektiğinden Mark-Engels'in *diyalektik* materyalizmine geçmeyi, Hegel'in bu diyalektik yöntemini esas alan idealist dünya görüşünü başka bir, yani artık "idealist" olmayan "materyalist" bir felsefi dünya görüşüyle değiş tokuş etmekle sahiden bir tutuyor Lenin. Ve öyle anlaşıyor ki, İdealist Hegel felsefesini böyle *materyalist* anlamda tersine kavramakla olsa olsa *terminolojik* bir değişiklikten başka bir şey yapmış olmadığının farkında değil, çünkü *mutlak*'ı tersine kıvrınca sadece adı değişiyor, yani "akıl-ruh" birden bire "madde" adını alıyor!

Ama bu Leninci materyalizmde aslında daha da beter bir yan var, çünkü burada Hegelci idealist diyalektiğin, Marx-Engels'in yaptıkları gibi, materyalist anlamda ters yüz edilmesi yeniden gerisin geriye ters yüz edilip iptal edilmiş olmuyor sadece, aynı zamanda materyalizm ile idealizm arasındaki tüm tartışma da, Alman idealist felsefesinin Kant'tan başlayıp Hegel'e kadar aşmış bulunduğu tarihsel gelişme dönemine kadar gerisin geriye itilip geriletilmiş oluyor. "Mutlak" kavramı, Kant'ın aşkinci (transandantal) felsefesi başlanıp giderek

Hegel'in diyalektiği ile baştan sona çözümlenmiş olan Leibniz-Wolf metafiziğinden beri "akıl-ruh veya zihin-ruh" rolündeki gerekse "madde" rolündeki Varlık (Sein) tan kesin sonuçlu olarak kovulmuş ve "Fikir" (İde) in diyalektik hareketi içine kaydırılmış bulunuyor. Hegel'deki bu idealist diyalektiğin Marx-Engels tarafından materyalist anlamda ters yüz edilmesi sadece şu demekti: Hegel'in bu diyalektiğini onu *mistikleştiren* kılıfından kurtarmak, ide'nin diyalektik anlamda kendinden-hareketi içinde gizli olan gerçek *tarihsel hareketi* keşfetmek ve bu devrimci tarihsel hareketi geriye kalan tek "mutlak" nitelik olarak ilân etmek (28).

Buna karşılık Lenin ne yapıyor; Hegel'in kendi diyalektiği ile çoktan aştığı "düşünme" (Denken) ile "varlık" (Sein), "akıl-ruh" (Geist) ile "madde" arası mutlak karşıtlıklara geri dönüyor. Oysa bu karşıtlıkların hesabı daha 17. ve 18. yüzyılda felsefi ve kısmen de dinsel kavgalar çerçevesinde çoktan görülmüştü (29)!

28. bak hem Marx'ın Kapital'inin (1873) ikinci baskısının son söz'ünde yer alan ünlü pasaj, hem de Engels tarafından "bütün hareketin Kant'tan sonraki tükenişi" olarak kabul edilen Hegel Felsefesinin "gerçek anlamı ve devrimci karakterinin" yine Engels tarafından takdir edilişi ki bu L. Feuerbach'la ilgili yazının ilk paragraflarında yer alıyor: "Bu görüş tarzındaki tutuculuk göreceldir, ama devrimci karakteri ise mutlak, yani ortaya koyduğu biricik mutlak". Lenin ve adamları, tamamıyla *mecaz* olarak anlaşılacak bir anlamda birdenbire mutlak bir varlıktan ve mutlak bir doğru'dan söz etmeye başlamamış olsalardı, buradaki *mutlak* kelimesinin gerek Engels'de gerek bizim metnimizde olsun, sadece mecazi bir anlam taşıdığını ayrıca vurgulamaya hacet bile yoktur.

29. bak 17. ve 18. yüzyıl aydınlanma Felsefesi'ndeki bu iki doğrultuyu, Hegel'in Akılruh'un Femonemolojisi'nde sergilediği ve tüm kaçınılmaz idealizmi ve mistikleştiriciliğine rağmen yine de olağanüstü olan tarihsel eleştirisi (Lasson baskısı, S.374): "Aydınlanmacı akımın bir yönü, mutlak nitelik derken yola çıkılan düşüncedeki gerçek bilincin ötesinde yer almakta olan ve söylemden yoksun mutlak'ı kast ediyor. Öteki yönü ise maddeyi... Bunlar doğa ve akılruh (Geist) ya da tanrı diye birbirinden farklı olsalar, bilinçsiz hareket, bu kez kendi içinde doğa haline gelebilmek için gelişkin hayatın zenginliğinden, akılruh ya da tanrı ise kendi içinde farklılaşan bilinçten yoksun olacaktı. Görüldüğü gibi, her ikisi de aynı kavram; aradaki fark nesnede değil, sadece bu iki oluşumun farklı olan çıkış noktalarındadır ve de her birinin düşüncenin hareketi içinde kendine özgü bir noktada kala

Mutlak olarak verilmiş bu varlığın metafiziksel tasarımından yola çıkan böyle bir materyalizm, bütün biçimsel ısrarlarına rağmen aslında elbette dört başı mamur bir diyalektik, hele hele materyalist bir diyalektik görüş hiç değil!

Lenin ve adamları, diyalektiği tek yönlü olarak nesneye, doğaya ve tarihe kaydırırlar ve bilgiyi ise, bu nesnel varlıkların öznel bilinçteki sadece pasif bir yansıması ve kopyası olarak görürlerse, *Varlık ile bilinç* arasındaki bütün diyalektik ilişkileri de tahrir etmiş oluyorlar ve bunun mantıksal sonucu olarak teori ile pratik arasındaki diyalektik ilişkiyi de parçalıyorlar.

Lenin ve adamlarının, önceden Hegel diyalektiğinin, ama daha doğrusu materyalist Marx-Engels diyalektiğinin tüm tarihsel varlık ile bilincin tarihsel tüm biçimleri arasında çok daha kapsamlı şekilde koyduğu ilişki sorununu, gerisin geriye revizyona uğratarak bilginin nesnesi ile öznesi arasındaki çok daha dar bir bilgi -kuramı sorunu haline getirmeleri ve o kadar mücadele ettikleri Kantçılığa böylece zoraki de olsa selâm çakmaları yetmiyormuş gibi, bir de üstelik şunu yapıyorlar, Bilgiyi temelinde çelişkisiz olarak ilerleyen *evrimsel* bir süreç ve *mutlak gerçeğe doğru "sonsuz" bir yaklaşma süreci* olarak kabulleniyorlar. Teori ile pratik arasında gerek genelde gerekse özel olarak devrimci hareketin kendisinde mevcut ilişkiler açısından kendi kafalarında yer eden tasarımlarla Marx'ın materyalist-diyalektik görüşünden her yerde çark ediyor ve gerçekleri (doğruları) açığa vuran *katıksız bir teoriye* ve sonunda ulaşılan doğruları gerçekliğe uygulayan *katıksız bir pratiğe* baştan aşağıya karşıt ve soyut bir pozisyona sığınıyorlar. "Teori ile pratiğin bir gerçeklik olarak bütünleşmesi, gerçekliğin pratik olarak değiştirilmesi şeklinde, ama gerçekliğin teorik düzeyde keşfedilen gelişme yasalarına dayanan devrimci hareket yoluyla gerçekleşir." Ustasının öğretisinden hiç bir noktada sapmayan Lenin yorumcularından biri, Marx'ın "alt-üst edici pratiği"ndeki görkemli di-

kalmasıdır. Bu noktayı aşacak olsalar ikri de çakışacak ve biri dehşet, ötekisi ise çılgınlık olarak, ama aynı şeyi göreceklerdir". Ayrıca maddecilik ve tanrıcılığın "bir ve aynı temel ilkenin iki ayrı yönü" olduğu anlamında Hegel tarafından yapılan bu yoruma değil, bundan sonra Bruno Bauer'in çıkardığı sulandırılmış kalıplara karşı Marx'ın getirdiği maddeci eleştiriye bakınız (Kutsal Aile, *Nachlass*, Mehring baskısı II, S. 231-241).

yalektik -materyalist birliği en adi *burjuva idealizminin* tasarımı-
larına tamamıyla uygun düşün böyle bir *Düalizm* halinde parça-
lıyor (30). Ağırlık noktasının *diyalektikten materyalizme* böyle-
ce kaydırılmış olmasının başka bir kaçınılmaz sonucu da, bu
materyalist felsefenin, ampirik doğa ve toplum bilimlerinin fi-
ilen geliştirilmesi açısından bu şekilde kısırlaştırılmış olmasıdır.
Materyalist diyalektik "yöntem" ile bu yöntemi felsefeye ve bi-
limlere uygulamakla içerik düzeyinde varılan sonuçları Batı
Marksizminde moda haline geldiği üzere, karşı karşıya getir-
mek diyalektiğin ruhuna ve hele materyalist diyalektiğe ne
kadar ters düşüyorsa —ters düşüyor, çünkü diyalektik görüş a-
çısından yöntem ve içerik birbirinden ayırlamayacak kadar bü-
tünseldir ve Marx'ın bilinen deyimine göre, "biçimin eğer
kendi içeriğinin biçimi değilse, hiç bir değeri yoktur" (31)— bu
abartımacı tutumun temelinde de öylesine doğru bir anlayış yatı-
yor. Bu anlayış diyalektik materyalizmin, ampirik doğa ve top-
lum bilimlerinin gelişmesi açısından 19. yüzyıl ortalarından beri
taşıdığı anlamın, en başta bu materyalizmin kendi yönteminden
kaynaklandığını görmektir (32).

30. bak hem Marx'ın Feuerbach Üstüne Tezler'ine (1845) hem de
A. Deborin'in Lukacs ve onun Marksizm Eleştirisi'ne karşı eleştirisin-
de (S. 640) sergilenen "devrimci teori ile pratiğin diyalektik ilişkileri".
Orada Marx teorisinin diyalektik-dışı görüşlere oturtularak nasıl kötü-
rüm edildiği, Lenin'in kendi felsefi eserindeki o hiç bir şeyi saklaya-
mayan kararlılığıyla uygun adım ve her adım başında öylesine ortalaya
çıkıyor ki burada artık tek tek belgeler göstermenin anlamı da kalmı-
yor. Şunu yalnız belirtmekle yetinelim ki Lenin, varlık ve bilinç ilişki-
leri konusunda, 370 sayfa dolusu uğraştığı eserinde bu ilişkileri boyu-
na soyut bilgi-eleştirisi açısından ele alıyor, ama öteki toplum-tarihsel
bilinç biçimleriyle ilgili bilgiyi tarihsel bir fenomen anlamında, toplu-
mun yaşanan ekonomik yapısının *ideolojik üstyapısı* olarak (bak
Marx'm Politik Ekonominin Eleştirisi'nin Önsözü) ya da "yaşanan
sınıf mücadelesindeki gerçek koşul ve ilişkilerin genel söylemi" ola-
rak (Komünist Manifesto) irdelemeye kalkışmıyor.

31. bak Mehring, Marx-Engels kalıtım yazıları, I, S. 319.

32. Burada olsun doğuda olsun, tüm Marx-ortodokslu-ğunun tari-
hin belli bir döneminde Marksizmin bütün felsefi sorunları açısından
asıl otorite diye tanıdığı Rus kuramcısı *Plechanov*, yani Lenin'in felse-
fe öğretmeni bile bu gerçeği zaman zaman gördü. Örneğin Plechanov
Almanca yayınlanan (1913) *Marksizmin Temel Sorunları* adlı eserinde
materyalist felsefenin söylemlerinden materyalist diyalektik yöntemin
ve onun doğa ve toplum bilimlerindeki uygulamalarını tartışmaya ge-

Pratik devrimci hareketin üstüne 1850'li yıllardan beri sinen duraklamayla birlikte, *felsefe ile pozitif bilimlerin, teori ile pratiğin Marksizm ve Felsefe'de sergilendiği üzere, birbirlerinden kaçınılmaz şekilde destek alarak yeniden gelişmesi* sonunda, Marx ve Engels'in yeni materyalist-diyalektik ve devrimci

çerken yaptığı açıklamalarda şöyle diyor: "Materyalist tarih anlayışının her şeyden önce (!) yöntemsel bir anlamı vardır".

Bu felsefi alanda *Plechanov* ile *Lenin* arasındaki ilişki, öğrencinin ustasından bütün temel konularda körü körüne edindiği öğretileri büyük bir umursamazlıkla sürdürmesi şeklindeydi. O nedenle *Plechanov*'un sonraki dönemlerde, öğrencisi ortodoks *Axelrod*'un "önceki felsefi görüşleri" üzerinde bu bayan filozofla birlikte ve bir bakıma "Kant felsefesine bir yaklaşım anlamında" yaptıkları *revizyon*'u, yalnız bolşevik kanat değil, örneğin sol-menşevik *Şifrin* de, bu ikisinin savaş sırasında giriştikleri "sosyal patriotizmesapmanın bir sonucu olarak ilân ediyorlarsa bu, tarih açısından yanlıştır (bak *Şifrin*'in yukarda sözü edilen Sovyet Marksizmi ile ilgili eleştirel incelemesi, S. 46, dipnot 6).

Tarihteki gerçek durum şudur: *Plechanov*, bazı modern doğa bilimcilerinin (Viyana çevresi pozitivistizminin-y.ö.) Kant kokan bilgi teorisine, çok daha önce özellikle *Engels*'in L. Feuerbach yazısının kendi yaptığı çevirisinin I. ve 2. baskılarında (1902-1905) *Lenin*'in gösterdiğinden çok daha yakınlık göstermiştir. Bu konuda bak *Materyalizm ve Empiriokritisizm* (*Lenin*)'in Almanca baskısındaki dipnot: 7'de *Plechanov*'un *Hiyeroglif Teorisi* ile ilgili iki görüş! Bu dipnotun-yazarı olan L. Rudas, bu konuda *Lenin*'in önceden taktik nedenlerle ileri sürdüğü görüşü köle gibi tekrarlayıp bu görüşlerden ikincisini bugün bile ilk "yanılgıcı" görüşün "düzeltimi" olarak sunuyorsa, bu iki görüşün tarafsızca yapılacak bilimsel bir karşılaştırması bizi şu sonuca götürür: *Plechanov* 1905'de olduğu gibi kendiliğinden şeylerin bize yaptıkları dışında "hiç bir yapısal biçim" sahibi olmadıklarını söylerken bu, *Lenin* anlamında en az, *Plechanov*'un 1902'de duyularımızı, gerçi olgulara pek benzemeyen, ama "gerek olguların kendilerini gerekse —ki en önemlisi budur— onların aralarındaki bağları upatıp doğru olarak yansıtan" bir çeşit *hiyeroglif* olarak nitelemesi kadar "bilinemezci" bir anlam taşımaktadır?! Daha sonraki (1905) formülendiriş veya görüşün birincisine (1902) oranla biricik üstünlüğü şudur: "Felsefedeki hasımlara terminoloji alanında hiç bir ödün vermemesi", ama öte yanda tüm *hiyeroglif* teorisinin temelinde yatan bilgi-kuramsal sorunun *kökünden yanlış anlaşıldığı* bu ikinci formüllendirme sonunda gün gibi ortaya çıkıyor! Bütün bu sorunu ayrıntılı olarak *Kautsky ile Tartışma*'mda ele aldım.

dünya görüşlerinin yeni varlık ve gelişme biçimleri de bu görüşlerin *materyalist-diyalektik bir yöntem olarak* bütün ampirik doğa ve toplum bilimleri alanına uygulanmasıyla ortaya çıktı. Bütün o söylemler de işte bu uygulama döneminden kaynaklanıyor. O söylemlerdeki ki, özellikle ileri dönemlerin Engels'i, tek tek bilimlerin "her türlü felsefeden" bağımsız olduğunu biçimsel düzeyde ilân ediyor ve "doğadan ve tarihte böylece gürgün edilen" felsefeye, artık onun elinde kalan biricik faaliyet alanı olarak "düşünme ve düşünme yasaları öğretisi, yani biçimsel mantık ve diyalektiği" lâyık görüyordu. Böylelikle "felsefe" denen şey, aslında öteki bilimlerin *üzerinde* değil, ama onların *yanında* aynı hızdaki ampirik bir bilime indirgenmiş olmaktaydı (33).

Lenin'in sonradan aldığı tutum Engels'in bu görüşlerine dış görünüşü bakımından ne yakın düşüyor olsa bile aralarında yine de gece ve gündüz kadar fark var! Çünkü Engels, materyalist diyalektiğin başlıca görevi derken, "Alman idealist felsefesinden ayrılarak *bilinçli diyalektiği* doğanın ve tarihin materyalist anlayışı yönünde kurtarmayı" (34) kast ediyor.

Oysa Lenin başlıca görev derken *tam tersine* temelde kimse-nin ciddi olarak karşı çırmadığı *maddeci pozisyonun* savunulması ve korunmasını anlıyor. *F. Engels* böylece bilimlerin ileri-ci çizgide çelişmesine denk düşen şu açıklamaya ulaşıyor: Doğaya ve tarihe uygulanan modern materyalizm "esasinda bu iki alanda da diyalektik olup artık öbür bilimlerin üstünde yer alan hiç bir felsefeye ihtiyacı yoktur."

Oysa *Lenin*, yalnız kendi siyasal dostları ve hasımlarına ya da felsefi idologlara değil, aynı zamanda en üretken doğa-bilim

33. bak gerek *Ludwig Feuerbach* gerekse *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*ndaki son bölüm: *F. Engels*'in burada açıkça belirttiği şey şudur: Marx'ın kendisinin temsil ettiği materyalist-diyalektik görüş hem tarih hem de doğa alanında her türlü felseyeyi "sadece gereksiz değil, aynı zamanda imkânsız" kılmaktadır. *E. Dühring'in Bilimleri Altüst Ediş*i'nin giriş bölümünde ise şöyle deniyor: Özeldaki her bilime, onun eşyanın ve eşyaya yönelik bilginin geneldeki ilişkileri içinde aldığı yeri kavrama görevini yükleyen ve "temelde diyalektik olan" modern materyalizm açısından "her bilim geneldeki ilişkiler düzeyinde fuzulidir".

34. *Dühring'in Bilimleri Altüst Ediş*i'nin 2. baskısına (1885) Önsöz

araştırmalarına kendi saptadığı bir takım "felsefi sapmalar" ta-
kıştırmak ukalalık edecek fırsat arıyor (35). Ve kendi "materya-
list felsefesi"ne ayrı ayrı bilimsel araştırmaların geçmişte ulaş-
tıkları ya da yarın ulaşacakları bütün sonuçları değerlendirmeye
yetkili bir çeşit yüksek yargıçlık makamı vehmediyor (36).

35. Bunun bir örneği *Lenin*'in birçok acayip "felsefi" yorumları
gibi, *Helmholtz*'un Fizyolojik Optiğin Elkitabı ile ilgili yorumudur. Bu
kitapta, duyular, nitelendirdikleri nesneyle hiç bir benzerliği veya
özdeşliği olmaksızın yalnızca dışdünyadaki ilişkilerin *simgeleri* rolü-
nü oynarken aynı zamanda sezilen veya tasarlanan nesnelerin sinir sis-
temimiz ve bilincimize yaptığı etkiler olarak da niteleniyor. *Lenin* yu-
karki birinci iddiaya "bilinemezlik" yaftasını vururken ikincisi için
"işte materyalizm budur" diye ekliyor. Oysa hiç fark etmiyor ki
Helmholtz'un bu iki iddiası arasında hiç bir çelişki yoktur, çünkü
etki'nin kendi nedenine benzemesine veya onunla özdeş olmasına
haceti yok... Ve *Lenin* şunu da görmüyor ki doğa araştırmacısının bu bi-
limsel söylemine "tutarsızlığı" ilkin "felsefe" eleştirmenleri sokuştur-
up yakıştırıyorlar. Çünkü bu eleştirmenin araştırmacıdan bilim falan
beklediği yoktur, tam tersine şu veya metafiziksel görüşlere "tutarlı"
olarak katılmasını beklemektedir.

36. *Lenin*'in hiç eleştirmeden kapıldığı hayranlıkların bir örneğini,
Lenin'in *Ernst Haeckel ve Ernst Mach* adlı yazasının son bölümü ile
Haeckel'in Dünya Muamması anlayışı arasında Alman sol radikali *F.*
Mehring'in yaptığı (Neue Zeit, XVIII, 1, S. 417), ama bu anlayışı eleş-
tiren bir beğeniyle sunduğu kıyaslamada görüyoruz. Gerçekten de
Lenin'in materyalist felsefenin savcılığını yaparken, 19. yüzyıl ikinci
yarısının diyalektikle bir nebze olsun ilgisi olmayan ve açıkça hiç bir
zaman ortaya çıkmayan soyutun soyutu doğabilimci materyalizmine
karşı duyduğu bu hayranlık bir yanda, *Lenin*'in "felsefi" olarak tek-
yanlı uyguladığı materyalizm ile somut tarihsel materyalizm arasında-
ki korkunç fark öte yanda, işte yukarki kıyaslama bu iki moment açı-
sından tipik bir örnek oluşturuyor. *Lenin*'in eserinde savunduğu
materyalist görüşlerde yatan şu baştan aşağıya yetersiz tekyanlilik,
Lenin'in kendisinin *Mehring*'den özellikle alıntuladığı cümlede vurucu
bir şekilde özetleniyor: "*Haeckel*'in yer yer çok ya da daha az yetkin
sayfaları bile Marksist partide, hem tarihsel materyalizmi hem tarihsel
materyalizm konusunda sahip olunan, ama biraz da karmakarışık hale
gelen görüşleri aydınlatma açısından olağanüstü yararlıdır". Ya da
başka bir cümle: "Kim sınırlı doğabilimci materyalizmin toplumsal a-
landa söz etme deceriksizliğine el atmak istiyor ve doğa bilimci ma-
teryalizmin tarihsel materyalizme de genelleştirilmesi gereğinde dire-
tiyor, ama insanlığın büyük kurtuluş mücadelesinde dünyaya karşı
durulmazcasına çeki düzen veren bir silâh olmak istiyorsa, *Haeckel*'in

Lenin mirasının taklitçileri, doğa bilimleri olsun toplum bilimleri olsun, tüm bilimlerin ve ayrıca edebiyat, tiyatro, güzel sanatlar alanındaki öteki tüm kültürel bilinç açılımlarının "felsefi" veliliğini üstlenen bu materyalist düşünceyi (?) en saçma sonuçlarına vardırıarak geliştirdiler. Böylece ne oldu? Devrimci ilerleme ile en karanlık reaksiyon tarzı arasında salınıp duran *ideolojik bir diktatorya* patlak verdi. Öyle bir diktatorya ki, günümüz Rusya'sında "Marksizm-Leninizm" namıyla sadece egemen parti organlarının değil, ama aynı zamanda tüm işçi sınıfının manevi yaşamı üzerinde boza pişiriyor; bununla da kalmıyor, son günlerde Sovyet Rusyası'nın sınırlarını aşarak Batıdaki ve bütün dünyadaki komünist partilerine de nüfuz etmeye çalışmakta... Böyle bir ideoloji diktatoryasını, uluslararası arenada devlet zoruyla desteklenmediği yerlerde yapay olarak oturtmanın sınırları da işte bu çabalar sırasında su yüzüne çıktı.

Komünist Entemasyonalin 1924 yılındaki 5. Dünya Kongresi, gerçi karara bağladığı *Uluslararası Komünist Program Taslağı*'na, "materyalist diyalektik olmayan ve idealist felsefelere karşı sonuç alıcı mücadele" faktörünü dahil etmişti, ama bu programın 4 yıl sonra 6. Kongre tarafından kesin sonuçlu olarak kabul edilen biçimde, "burjuva dünya görüşünün her türlü"ne karşı verilecek mücadeleden çok daha belirsiz tarzda söz ediliyor ve bu yeni biçim, "Marx-Engels'in diyalektik materyalizmi"ni, artık *materyalist bir felsefe* olarak değil, sadece *gerçekliğin bilgisini devrim yoluyla dönüştürücü devrimci bir yöntem* (!) olarak niteliyor (37).

kitabını okusun!" (Mehring, a.g.y. B.418).

Bu bağlamda, *Engels*'in, Doğa ve Diyalektik üstüne elyazmalarında hem Mehring hem Lenin'in bunca övdükleri materyalist doğa araştırmacısı Haeckel'e yönelttiği isabetli eleştirilere de bakınız: Marx-Engels Archiv II, S. 177, 234, özellikle "Memeli-öncesi hayvan: Haeckel!" adlı bölüm ve S 259/60. Öte yanda *Lenin* "ünlü filozof ve Mach"a oranla Haeckel'den ve onun "her şeye güçlü yeten materyalizm"inden tamamıyla olumlu söz eder.

37. *Internationale Pressekorrespondenz* programının 18.10.1924 (no. 136, S. 1796) ve 30.11.1928 (no. 133, S. 2630) tarihli metinlerini karşılaştırsanız, bu arada *Bucharin*'in aynı *Korrespondenz*'in 5. ve 6. dünya kongrelerinde yaptığı program konuşmalarına bakın.

IV

Sözünü ettiğimiz bu son olguyu, yeni "Marksist-Leninist" ideolojinin uluslararası arenada son zamanlarda ileri sürdüğü taleplerden giderek feragat etmesi şeklinde anlasak bile, böylece Lenin'in ne şu "materyalist felsefe" sine de Marksizm-Leninizm gibi daha derinde yatan sorunlar aslında hiç bir şekilde çözülmüş olmuyor.

Gerçek görev *Marksizm ve Felsefe sorununu ve aynı zamanda ideolojinin tümü ile devrimci işçi hareketinin pratiği arasındaki ilişkiler* gibi daha genel bir sorunu komünist "Marksizm-Leninizm" ile bağlantısı içinde ortaya atarak çözme görevidir. Bu görev, materyalist, yani tarihsel eleştirel ve tamamıyla dogma-dışı görüş tarzını, ilkin III. Enternasyonal'e özgü şu "Leninist" Marx-ortodoksluğuna ya da daha genel bir deyişle, Rus Marksizmi'nin Enternasyonal Marksizmle orantılı olarak geçirdiği gelişme sürecine uygulamak anlamına geliyor ki bugünkü "Marksizm-Leninizm" tarihi de bu gelişmenin son tarihsel uzantısından başka bir şey değil. Dogma-dışı görüş tarzı derken, biz II. Enternasyonal'in "Kautskyanist" Marx-ortodoksluğunu nasıl belirttiysen onu kast ediyoruz.

İşte Rus Marksizmi ile Enternasyonal Marksizmin gerçek tarihsel gelişmesini —ki burada somut olarak değil, kısaca genel çizgileri içinde değineceğiz— böyle bir materyalist doğrultuda incelemekle şu açık sonuca ulaşıyoruz: Almanların Marx-ortodoksluğuna oranla olabildiği veya fırsat bulduğu ölçüde daha da "ortodoks" olan bu Rus Marksizmi tarihinin tüm gelişme safhalarında *fırsat bulduğu ölçüde daha da ideolojik bir karaktere* bürünmüştür ve ideolojisini temsil ettiği gerçek tarihsel hareketle olabildiği ölçüde kaba bir çelişki içine girmiştir.

Bu çelişkilleşme durumuna daha ilk tarihsel safhada raslıyoruz.

Bu safha da, Troçki'nin 1908'de yaptığı isabetli eleştirel analize göre, Marksist öğreti bile, "kapitalist kültürü kökünden reddeden" Bakuninci manevi ortamda gelişmiş Rus intelegensi-

yasım kapitalist gelişmeyle bağdaştıran ideolojik bir alet işlevini görmüştü (38).

Aynı durum tarihsel doruğuna 1908 Rus Devrimi'yle ulaşan şu ikinci tarihsel gelişme safhası için de geçerlidir. Eğer yalnız Lenin ve Troçki değil, o dönemin tüm devrimci Rus Marksistleri, o zamanki Enternasyonal Sosyalizm ile —bu, onlar için ortodoks Marksizm demekti— etine ve kemiğine kadar bir ve beraber olduklarını açıkladıysa ve tam tersine, *Karl Kautsky* ile onun *Neue Zeit* dergisi, o zamanlar tüm kuramsal sorunlarda Rus Marx-ortodoksluğuyla eş adım yürüdülerse ve özellikle Marksizmin felsefi temelleri konusunda Alman-Marx-ortodoksluğu, Rus ortodoksluğuna oranla Rus kuramcısı Plehanov'un ağırlığı altında hatta verici olmaktan çok alıcı haline gelmiş ise bu durum, Marksist ortodoksluk çevresindeki bu büyük enternasyonal birlik cephesinin o vakitler öyle patırtısız güürültüsüz ayakta kalabilmesini de sağlamıştır ve bu kalıcılık olayı Marksist ortodoksluğun aslında şurada veya burada, ideoloji olarak, hatta Rusya'da bile, orta ve batı Avrupa'da olduğundan ideoloji, *ama sadece ideoloji olarak ayakta kalma ihtiyacında olduğu döneme rastlar*. Aynı ideolojik karakter ve de kabul edilen "ortodoks" teori ile hareketin tarihsel karakteri arasında mevcut olup bu ideolojik karakterle kaçınılmaz şekilde bağlantılı bulunan çelişki Rus Marksizminden onun üçüncü gelişme safhasında da eksik olmuyor. Çünkü Rus Marksizmi en vurucu ifadesine bu üçüncü safhada Lenin'in ortodoks-Marksist teorisinde, ama devrimci Lenin'in tamamıyla ortodoksluk-dışı pratiğinde kavuşuyor (39). Ve Rus Marksizmi'nin kaba bir karikatürü bugünkü Sovyet Marksizminin teori ile pratik arasında düştüğü çarpıcı çelişkilerde sırtıyor.

Rus Marksizminin, bugünkü "Sovyet Marksizmi" haline ge-

38. bak *Neue Zeit*'in (XXVI, 1, S. 7) 25 yıldönümü dolayısıyla *Troçki*'nin makalesi. Rusyada Marksist ideolojinin ve gerçek hareketin gerek bu ilk gelişme safhasında gerekse bunu izleyen safhalarda çelişkili olarak gelişmesine ilişkin çok vurucu belgeler için, *Şifrin* (Schifrin), "Rus iktisat biliminde sosyal ekonomi ideolojisinin doğuşu" (Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, cilt 55, S. 720). Ayrıca bak *Marx-Engels*'in Nikolaion'a mektuplarının Almanca baskısına yayıncı Kurt Mandelbaum'un olağanüstü Giriş yazısı (Leipzig, 1929).

39. bak benim *Lenin und die Komintern* başlıklı makalem.

linceye kadar temelinde hiç değişmeden süregelen bu toptan karakterini ister istemez onaylamanın anlamı, bugün Sovyet Rusya'da egemen Bolşevik Partisi'nin —kendisinden sık sık söz edilen— *Şifrin* gibi bir siyasal hasmının "Sovyet Marksizmi"nin dünya görüşleri temelinde aldığı tavırda belli oluyor. *Toplum* dergisinin IV, 7. sayısında Sovyet Marksizmine yönelttiği görünürde bunca sert eleştirilerin ardında dünya görüşü açısından aslında saklı olan gerçek şudur: Marksizmi, *en kesin sonuçlu ve en ortodoks* biçimde inşaa etmek isteyen bu Sovyet Marksizmi'ni savunmak (s.43)! Kime karşı? Böyle bir Marksizme, karşılaştığı aşılamayacak güçlüklerden dolayı karşı gelen "özelci" ve "revizyonist" soysuzlaşma eğilimlerine karşı (örneğin, hocaların açıkladıkları en önemli fikirlerin görmezlikten gelinmesine karşı, s.53).

Aynı yazar, daha geçenlerde *Toplum*'un VI, 8, yani Ağustos 1929 tarihli sayısında yayınladığı başka bir makalede aynı tutumu bu kez daha sert çizgilerle sürdürüyor. Bu yeni makalesin-*Şifrin*, Alman Marx-ortodoksluğunun önde gelen temsilcisi *Karl Kautsky*'nin son eserini, yazarının tek tek aldığı pozisyonların çoğunu çok sert biçimde eleştirmesine rağmen, genelde madem ki eş duyumlu olarak *Marksizmin bütünlüğünü yeniden kurma* çabalarının başlangıcı olarak selâmlıyor ve esere, son yıllarda *Marksizmi özelcilik yoluyla parçalama* açısından gerek Batıda gerekse "Sovyetleştirilmiş Rus Marksizmi"nde farklı biçimlerde beliren eğilimleri altetmeye ve çağımız Marksizminin tümünde bu yüzden patlak veren *ideolojik bunalımı* aşmaya yönelik *ideolojik bir* misyon yakıştırıyor (40), o halde uluslararası tüm *Marx-ortodoksluğunun dünya görüşü düzeyinde bugüne kadar süregelen dayanışması olağanüstü keskin* biçimde ortaya çıkıyor demektir.

Şifrin bugünkü Sovyet-Marksist-Leninizmi'ni eleştirirken olsun bugünkü *Kautskyanizm*'le ilişkisi açısından olsun şunu tamamiyle görmezlikten geliyor: Ortodoks-Marksizmin, ister eski Rus ortodoksluğu ister enternasyonal ortodoksluk olsun, Marx-ortodoksluğunun bu iki geleneğinden gelen ideolojik biçimleri, bugün artık sadece modern işçi sınıfı hareketinin geçmiş dönemde kalan ve kaybolmakta olan tarihsel görünümlerini temsil ediyor.

"Marksizm-Leninizm" denen Sovyet Marksizmi'nin tarihsel karakterini değerlendirirken bugünkü Marx-ortodoksluğunun eski ve yeni, sosyal demokrat ve komünist okulları arasında temelinde mevcut çakışma kendini burada da belli ediyor.

Komünist kuramcılarının, önceleri *Marksizm ve Felsefe*'de ileri sürülen görüşler karşısında II. Enternasyonal Marksizminin pozitif ve ilerici karakteri yanında nasıl yer aldıklarını gördüğümüz gibi, şimdi de burada (Alman sosyal demokrat dergisinde) menşevik kuramcının III. Enternasyonal Marksizmi'nin dünya görüşünde "genel geçerli" ve "bağlayıcı" bir çizginin savunucusu olarak *çizmeyi aştığını* görüyoruz.

Marksizm ve Felsefe sorununun, 1923'ten beri yeni kuramsal ve pratik deneyimlerle bir kaç kez değişikliğe uğramış bulunan bugünkü durumuna ilişkin yorumlarımızın burada sonuna geldik. Bizim o zamanki görüşlerimizde bu zaman aralığı içinde ileriye doğru meydana gelen gelişmeler, burada genel çizgileriyle yeterince açıklandığı için, o zaman ileri sürdüğümüz fikirleri bugünkü durumuyla karşılaştıracak şekilde bir daha bütün ayrıntılarıyla anlatmaya kalkmıyoruz. Ancak burada bunun bir istisnasını yapmak gereği doğuyor. *Marksizm ve Felsefe*'de (ilk baskı.s.70) ileri sürülen sosyal devrim süreç içinde ideoloji alanında da bir "diktatorya" kurulması gerektiği yolu iddia çoğu kez yanlış anlaşıldı. Bunu, özellikle benim yazıma yaptığı eleştiride Kautsky yanlış anladı, şöyle ki: Bu anlama hatasını sürdürüp Rusya gerçeğinde hâkim olan ilişkiler konusundaki kendi yanlışlamalarını belgelerken daha 1924'te şöyle söylediğini belirtiyordu: "Düşünceler dünyasında diktatorya kurmak" şimdiye kadar "kimsenin hatta Zinovyev ve Çerşinki'nin bile aklına gelmedi!" Bu fikir, bugünkü görüş açımızdan bu soyut şekliyle bile gerçekten de yanlış anlaşılmışa benziyor. O nedenle açıkça belirtelim ki, *Marksizm ve Felsefe*'de, proletaryanın devrimci sınıf mücadelesinin *ideolojik diktatorya* olarak nitelenen devamı, Rusya'da bugün sözüm ona "*proletarya diktatörlüğü*" adı altında ayakta tutulan *manevi baskı sisteminden* hem de üç ayrı yönden farklı anlama geliyor:

Birincisi proletaryanın üstüne uygulanan değil, proletaryanın kendi diktatoryası sözkonusudur. İkincisi partinin veya partimin tepesindekilerin değil, sınıfın diktatoryasıdır. Üçüncüsü ve en önemlisi devrimci bir diktatorya olmasıdır ki bu, toplumdaki radikal altüst-oluş sürecinin basit bir öğesi sayılır. Söz konusu

süreç, sınıfların ve sınıfsal karşılıkların tasfiyesi yoluyla "devletin yok olması" ve bütün ideolojik ezdirimlere son verilmesi için gereken koşulları yaratır. Bu şekilde anlaşılan bir "ideolojik diktatorya"nın en özden görevi, kendi kendinin maddesel ve ideolojik nedenlerini ortadan kaldırmak ve böylece kendini fuzuli ve olanaksız kılmaktır. Ve proletaryanın bu tamamıyla öz veya has diktatörlüğü, daha ilk görevinden başlayarak kendini özden kaynaklanmayan bütün taklitlerinden farklı kılar. Çünkü sadece "bütün" işçiler için değil, aynı zamanda her "birey" işçi için akıl-ruhsal özgürlüğün koşullarını yaratır. Kısacası sınıflı burjuva toplumunda mevcut tüm sözüm ona "demokrasi" ve "düşünce özgürlüğü"ne rağmen, fiziksel ve ruhsal olarak ezilen ücret-köleleri için aslında hiç bir zaman ve yerde mevcut olmayan özgürlüğün koşullarını ortaya çıkarır.

Marx'ın proletaryanın devrimci sınıf diktatoryası kavramını böylece somutlaştırırsak, artık bir yanda "ideolojik diktatorya"nın gerekliliği koşulu ile öte yanda materyalist-diyalektik yöntemin, dolayısıyla dünya görüşünün kendi özü gereğince c-leştirel ve devrimci olan ilkeleri arasında böyle kesin bir belirleme yapılmadığı sürece yaşayan çelişkiler de kayboluyor. *Sosyalizm, kendi hedefleri açısından tüm yörüngesi boyunca özgürlüğü gerçeklik haline getirmenin mücadelesidir.*

GOTHA PROGRAMI'NIN ELEŞTİRİSİNE GİRİŞ

[1922]

1. Gotha Programı Üzerine Mektubun Görünür Tarihi

1875'deki *Gotha Programının Eleştirisi*, bütün kısa yapıtları içinde ve 1847-48'deki Komünist Manifesto ile 1857'deki *Ekonomi Politigin Eleştirisi*'nin 'Genel Giriş'in yanında, Karl Marx'ın ekonomi ve toplum kuramının temelleri ve sonuçlarının en bütünlüklü, kolay anlaşılır ve etkili ifadesidir.(1) Ama tam da bu sebeple, diğer ikisi gibi, ustanın en kolay kavranabilen yapıtları arasında yer almaz. Bunun açık nedenlerinden bir tanesi, birleşik bir sunuş dahilinde yazılmayıp; kendisi de keskin bir mantık gözetilerek, bütünlüklü olarak planlanmamış olan taslak halindeki bir programın tekil paragraflarına düşülen "kenar notlarının" (2) üstünkörü biraraya getirilmesinden oluşmasıdır. Spesifik bölümleri içeriğini anlamak için bile, okuyucunun belli şeyleri önceden bilmesi gerekir ki yapıtın zengin ve derin içeriğini bütünlüğünde kavrayabilsin. Belirli tarihsel olgular ve genel bağlamların ayrıca Marksist sistem içinde ki belirli kav-

1. Marx Gotha Kongresinin taslak Programının eleştirisini, kongrenin kendisi yapılmadan önce yazdı. Eleştiri Alman arkadaşlarına (Bracke, Geib, Bebel ve Wilhelm Liebknecht) yazılmıştı ve 1891 Engels'in ricasıyla, o sıralarda 1891 Erfurt Programı üzerine yapılan tartışmalara katkı olarak *Neue Zeit* 'de basılana dek yayımlanmadı. Bkz. Marx ve Engels'in mektupları, Seçme Eserler, c.2, s.15-17, 45-8. Tam metin a.g.e'de s.18 ve sonrasındadır.

2. Orijinal Almanca başlık *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* ('Alman İşçi Partisinin Programına Kenar Notları') (F.Halliday'ın notu.)

ramların kuramsal anlamları hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Yoksa, Marx'ın 1875'de mektubu gönderdiği insanların başına gelenleri onlar da yaşayabilirler. Onlar, Marx'ın eleştirisinin kuramsal ve pratik önemini anlamada bütünüyle başarısız oldular ve sonuçta Program taslağında herhangi bir temel değişiklik yapacak konumda değildiler. Sonuç olarak Programın nihai versiyonu aynı ay, Mayıs 1875'de Gotha Parti Kongresi'nce kabul edildi, Marx'ın eleştirdiği taslakta o kadar az değişiklik yapılmıştı ki eleştirilerden biri bile geçerliliğini yitirmemişti. Mektubun alıcıları Marx'ın belirttiği minör noktaları bile anlamadılar. Örneğin, Marx'ın yazısının sonunda "genel işçi programında küçük bir talep" olarak eleştirmesine karşın "tutukluların emeğinin düzenlenmesi"ni bile taslaktan çıkarmada başarısız olmaları bu-nu gösterir. Marx'ın önerdiği yolda geliştirmediler bile. Bu bile, Marx'ın haklı olarak yorumladığı gibi, "sosyalistlerden bekenebilecek en küçük şeydi". Bu talep sanki, yeni kurulan devimci bir parti "köpek vergisinin (The Dog tax) kaldırılmasını" gerçekten istemiş gibi, birleşik Alman işçi sınıfının sekiz acil talebinden birisi olarak programda kaldı. Marx'ın mektubu, Almanya'da Marksizmin en iyi temsilcileri arasında bile gerçekten pek az anlaşılabilir. Bu eksiklik hakkında daha açık bir fikir edinmek isteyen herkesin yalnızca, August Bebel'in anılarında verilen, Programı kuşatan olayların uzunca bir dökümünü okuması yetecektir (3). Bebel'in kendi halinden hoşnut çıkarmı şöyledir: "Londra'daki iki yaşlı adamla (Marx ve Engels) uzlaşmaya varmanın kolay şey olmadığı görülebilir. Bizim tarafımızda zekici bir hesap ve yerinde bir taktik olan ne varsa, onlar tarafından zayıflık ve sorumsuz gönül rahatlığı olarak görülüyor-du. Sonunda asıl mesele başarılmıştı: Birleşme. Bu, mantıksal olarak kendi içinde kendisinin daha sonraki gelişmesini içeriyordu. Bundan önce ve sonra dostlarımız, düşmanlarımız bunun böyle olduğundan emin oldular." Eski parti liderinin bu rahatlatıcı düşüncelerinde tek haklı olduğu yer son cümledir, sosyalist hareketin tarihinin daha öncesinde çok sık görüldüğü gibi sosyalizmin düşmanları, dostlarının ilkesizliğini telafi etmek için ellerinden geleni yaparlar. Sonunda bu tarihsel neden Marx ve Engels'i bile bir yere kadar, bu aşın ölçüde düzensiz, karışık, parçalanmış, mantıksız ve itibarsız

3. August Bebel, My Life (Hayatım), (London, 1912), s. 287 selected correspondence.

Program'la uzlaştırdı. Bu, Engels'in kendisi ve Marx adına Bebel'e yolladığı 12 Ekim 1875 tarihli son "Program Üzerine Mektup" ta açıkça saptanabilir (4). Engels mektuba yine onun ve Marx'ın daha önce açıklamış oldukları kuramsal kınamalarla başlıyor. Eğer burjuva basınında Programın içerdiği çelişkilere ve ekonomik budalalıklara işaret edebilecek tek bir eleştirel kafa olsaydı, bu Program şüphesiz partiyi gülünecek malzeme konusu haline getirirdi. Engels, "bunun yerine burjuva gazetelerinin eşekleri bu Programı çok ciddiye aldılar ve içermediği şeyleri varmış gibi okudular" diye devam eder. "Onlar programı komünist bir şekilde yorumladılar ve işçilerinde aynı şeyi yaptığı ortaya çıktı. *Yalnızca bu ortam yüzünden*, Marx ve ben, kamuoyu önünde kendimizi böyle bir programdan ayıştırmadık. Madem ki karşıtlarımız ve keza işçiler programı bizim niyetlerimizi temsil ediyor gibi görüyorlardı, program hakkında sessiz kalmaya katlanmalıydık".

Marx'ın, Gotha'da taslağı çıkarılan Program Eleştirisi'nin istemedi, Gotha'da benimsenen Program'ın eleştirisine dönmesi bundandır. Bundan dolayı, Marx'ın notlarını anlamak için Marx'ın eleştirisinin amacının genel görünümünü kavramak isteyen okur, Marx'ın kendisince eleştirilen ilk Program taslağını ve Programın kabul edilen nihai versiyonunu okuyarak bile bunu yapabilir. İkisini de aynı tözsel içeriğe sahiptir ve taslağın sözcüklerine gönderme yapılan her yerde, Marx'ın kendisi onları Eleştiri'de alıntılar.

2. İşçi Hareketinin Ortaya Çıkışı, 1849-75

1860'larda, 1848-49'un işçi özgürlük hareketlerinin önce kanla bastırılması ve ardından uyuşturulmasından uzun bir süre sonra, sonunda, "en sanayileşmiş Avrupa ülkelerinde işçi sınıfının yeniden uyanışının" belirtileri ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak, Karl Marx'ın öncü katılımıyla, 28 Eylül 1864'de Londra'da Uluslararası Çalışanlar Birliği (Birinci Enternasyonal) kuruldu ; 1874-76'ya dek sürdü. U.Ç.B'nin kuru-

4. *Seçme Yazışmalar* , s. 363. Engels'in Bebel'e 18-28 Mart 1875 tarihli mektubu, iki 'yaşlı adam'ın Taslak Programa en önemli eleştirel itirazlarını, Marx'ın Eleştiri'sinden daha kabul edilebilir bir biçimde gözler önüne serer.

luşu için hazırladığı *Açılış Konuşması*'nda 1848 ile I.Enternasyonal'in oluşumu arasındaki "devrim sonrası" dönemin genel karakterinin aşağıdaki kısa ve öz tablosu çizer:*

1848 devrimlerinin yenilgisinden sonra, Avrupa'da, emekçi sınıfların bütün parti örgütleri ve parti gazeteleri şiddetin demir eliyle ezilmiş, emeğin en ileri evlaları umutsuzluk içinde Atlantik'in ötesindeki cumhuriyete kaçmış, kısa süren kurtuluş hülyaları sanayi humması, ahlak zaafiyeti ve politik gericilik çağı karşısında yok olup gitmişti. Avrupa emekçi sınıflarının, o zaman da şimdiki gibi St. Petersburg bakanlar kuruluyla kardeşçe dayanışma içinde hareket eden İngiliz hükümetinin kısmen sebep olduğu yenilgisi, bulaşıcı kötü etkilerini kısa zamanda Manş'ın bu kıyısında da yaydı. Avrupada'ki kardeşlerinin uğradığı bozgun İngiliz emekçi sınıflarını da hadım eder ve kendi davalarına olan inançlarını kırarken, toprak ağasıyla para ağasının biraz sarsılmış bulunan güvenini de düzeltti. Bunlar daha önce ilan ettikleri tavizleri küstahça geri aldılar. Yeni altın ülkelerinin bulunması muazzam bir göçe yol açtı ve İngiliz proletaryasının saflarında onulmaz bir boşluk bıraktı. Daha önce faal olan mensuplarının bir kısmı da, daha çok çalışma ve daha çok ücret gibi geçici bir rüşvete kendilerini kapurarak sadık işçiler haline geldiler. Chartis hareketi sürdürme ya da yeniden şekillendirme çabaları başarısız kaldı. İşçi sınıfının basın organları kitlelerin ilgisizliği karşısında birbiri ardına öldü. Gerçekten, İngiliz işçi sınıfının böylesine kapsamlı bir şekilde politika dışı kalmaya razı edildiği görülmemiştir. İngiliz ve Avrupa emekçi sınıfları arasında o güne kadar bir eylem dayanışması olmadı ise, artık, her durumda, bir yenilgi dayanışması vardı.

Böyle bir yenilgi döneminden sonra ilk umutlar bir kez daha uyandığında, Marx ve Engels, proleter özgürleşim hareketi içinde, bir kere daha, daha geniş ölçekte anlamlı bir pratik ve kuramsal çalışma yapmak için ilk fırsatı kullanmakta hiç gecikmediler. Bununla birlikte bu aşamada, 1847-48'in *Komünist Manifesto*'sunun "eski cüretkar dilinin" kullanılmasının mümkün olmadığı konusunda açıktırlar. Görev daha çok, kararlı ve tözsel bir nitelikte olan ve herhangi bir ilke sorunundan ödün

* Marx-Engels, *Birinci Enternasyonal'de Örgütlenme Meselesi*, Ser Y., Ankara 1975, S. 17-18.

vermeyen, ancak genel ve ihtiyatlı bir biçimde *siyasal etkinlik* kuran ve hiçbir sempatzizan işbirlikçiyi dışlamayan bir konuma sahip olmağı.Bu düşünceyle Marx, *Açılış Konuşması'nı* ve U.Ç.B'nin Geçici Tüzüğünü kaleme aldı, bunlar daha sonra 1866'daki Cenevre Kongresi'nce bir kaç düzeltmeyle kabul edildi (5). Okur, Marx'ın istemeksizin, yalnızca zorunluluk sonucu eklediği anlamsız son bölüm hariç bu ilkeler deklarasyonunun, komünizmin temel fikirlerini ve çıkarımlarını özet biçiminde, daha tutkulu ve fırtınalı bir dili olan *Komünist Birliğin Manifestosu* kadar netlikle ortaya koyduğunu görecektir.

1864 ile 1874 arasındaki on yıl içinde, Marx ve Engels Avrupa emekçi kitlelerinin işçilerin "özgürleşmesinin gerçek ön koşullarına" daha fazla "vakıf"olduğunu belirtiyorlardı. Engels, *Komünist Manifesto'nun* 1890 baskısına yazdığı önsözde bu dönemin önemini şöyle anlatıyordu:

Avrupa işçi sınıfı, egemen sınıfların gücüne karşı yeni bir saldırı için yeniden yeterli güç topladığında, ortaya Uluslararası İşçi Birliği çıktı. Amacı, Avrupa'nın ve Amerika'nın tüm militan işçi sınıfını *tek bir* büyük ordu içinde kaynaştırmaktı. Bu yüzden, *Manifesto'da* ortaya konmuş bulunan ilkelerden *hareket* edemezdi. İngiliz sendikalarına, Fransız, Belçika, İtalyan ve İspanyol produncularına ve Alman lasalcılarına kapılara kapamayacak bir programa sahip olmak zorundaydı. Bu program —Enternasyonalin Tüzüğünün girişi— Bakunin'in ve anarşistlerin bile teslim ettikleri bir ustalıkla Marx tarafından hazırlanmıştı. *Manifesto'da* ortaya konmuş bulunan düşüncelerin nihai zaferi için Marx, yalnızca ve tamamıyla işçi sınıfının eylem birliği ve tartışma sonucu zorunlu olarak göstereceği düşünsel gelişmeye güveniyordu. Sermayeye karşı savaşındaki olaylar ve iniş-çıkışlar, başarılarından çok yenilgiler, savaşçılara, o güne kadarki her derde deva düşüncelerinin yetersizliğini göstermemezlik ve zihinlerini de, işçilerin kurtuluşu için gerekli gerçek koşulların adamakıllı kavramasına daha açık hale getirmemezlik edemezdi. Ve Marx haklıydı. Enternasyonalin dağıtıldığı 1847'deki işçi sınıfı, kurulduğu 1864'tekinden tamamıyla farklıydı. Latin ülkelerindeki prudonculuk ile Almanya'daki özgül lasalcılık ölmekteydi, ve zamanın katmerli tutucu İngiliz sendikaları, 1887'de, yaptıkları Swansea Kongresi

başkanının, onlar adına, "Kıta sosyalizmi bizim için korkunçluğunu yitirmiştir" diyebileceği noktaya giderek yaklaşıyorlardı. Oysa 1887'de, Kıta sosyalizmi, lenem tamamıyla, *Manifesto*'da sunulan teoriden ibaretti.

Öyleyse, 1870'lerin ortalarında, Marx ve Engels, gelişmiş ülkelerdeki sosyalist ve komünist hareketin, bir "ilkeler deklarasyonu"nun açıklanmasıyla, 1847-48 *Manifestosu*'nun "eski cüretkarlığına" dönmesinin geçen on yılda-kindenden çok daha olası olduğunu düşünüyorlardı. Her halükarda hareketin, 1864'de söylenenlerden herhangi bir geri çekilmenin, işçi hareketi geleceğine karşı bağışlanmaz bir suç olarak ele alınacağı bir düzeye geldiğini düşünüyorlardı. Bu nedenle, Marx'ın kendisi *Gotha Programının Eleştirisi*'ne eşlik eden notlarında şunları söylemekte (7): Koşullar izin vermediği zaman bir "ilkeler deklarasyonu" sunmaya gerek yoktur, ancak koşullar 1864'ten beri böyle çok ilerlemiştir ki, sığ ve ilkesiz bir programla partinin demoralize olmasına hiç bir şekilde göz yumulamazdı.

Bu, Gotha Programının Eleştirisi'ni yazdığı sıralarda zihnini meşgul eden şeylerden bazılarını açıklar. Marx, en gelişmiş Sosyalist Demokratik partinin "İlkeler Deklarasyonu"ndan, kendisinin on yıl önceki başka bir ilkeler deklarasyonuna koyabildiği ile *minumum* aynı düzeyde ve somutlukta talepler bulunmasını istedi. Bu, çok daha uygunsuz koşullar altında kaleme alınmıştı ve Avrupa ve Amerika'daki değişik sosyalist, yarı-sosyalist ve çeyrek-sosyalist eğilimlerin ortak programı için düşünülmüştü. Gotha Programı'nın bu minumum koşulu karşılama başarısız kaldığı her yerde Marx, bunu, hareketin hali hazırda ulaştığı düzeyin altına iniş olarak kabul ediyordu. Böylece, Almanya'da Parti'nin durumuna uygun görülse bile hareketin gelecekteki tarihsel gelişmesini zora uğratacak biçimde sınırlamak durumundaydı.

3. Marx ve Lassalle

Dünya tarihinde önemli yeri olan iki kişi, Marx ile Lassalle arasındaki tarihsel ve düşünsel ilişki ve çatışmalara göz atmak, *Eleştiri*'nin temel önermelerinin daha derin anlaşılmasını sağla-

yabilir. Okuyucu Marx'ın mektubunda, Lassalle ile Marx arasındaki, yani hali hazırda gelişmiş ve felsefî açıdan idcalist olan Alman sosyalizmi ile halen çok daha geniş bir ölçekte gelişmesinin ilk aşamasında bulunan uluslararası Marksist komünizm arasındaki büyük tartışmayı görmelidir. Gotha Birleşme Kongresi'ni kuşatan koşullar, Marx'ın o sıra, böyle bir ayrımın zorunlu olduğu yolundaki inancına dışsal bir sebep olarak hizmet ediyordu. Gotha'da eski Lassalleciler (*Allgemeine Deutsche Arbeitererrien*) ile eski Eisenachçıların (*Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands*) birleşik *Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands*'ı oluşturmak için bir araya geldiklerini biliyoruz. O zamana dek Eisenachçı eğilimin, Mehring'in Marx biyografisinde ya da Alman Sosyal Demokrasi'sinin tarihinde incelenebilecek tarihsel ve kısmen kişisel ve rastlantısal faktörler nedeniyle Marksist olduğu görülür. Aynı zamanda Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, birleşik Alman Partisi'nin programındaki tüm tikel kusur ve hataları nasıl partizanca 'Lassalleyenist' eğilime atfettiğini görmek oldukça ilginç olmalıdır. Bu kendisinin kurduğu ve liderliğini yaptığı Uluslararası Çalışanlar Birliği'nin çoğu bölümünün bütünüyle komünizm dışı ilkelerine karşı hoşgörü ve sabrı anımsanırsa özellikle ilginçtir. Üstelik Lassalle öleli on yıldan fazla olmuştu. U.Ç.B 1864'de kurulduğunda yaşamıyordu bile. Kuramsal yazılarından ve çoğu sorun karşısındaki pratik konumlarından da açıkça anlaşıldığı ve özellikle Mehring'in tarafsız biçimde aktardıklarının açıkça ortaya koyduğu gibi Lassalleciler, çoğu bakımdan Eisenachçılardan daha iyi 'Marksist' diler. 1869 Eisenach Programı ilkesel formülasyonlarının bir kısmında resmen Enternasyonal'in Tüzüklerini izlemesine karşın, diğerlerinde Gotha Programı'nın kendisi kadar 'Lassalleci' ilkeleri izledi. Marx Program taslağında Lassalleciliğin saptırıcı ve demoralize edici etkisini eleştirirken oldukça ileri gitmiş gözükür. Bunun gerçek anlamını ve kuramsal ve tarihsel doğrulanmasını tümüyle anlamak için daha derinlere inmeli ve Marx'ın tarihsel sorumluluklarının hayli bilincinde olan bir düşünür ve siyaset adamı olduğu ve "dünya için çalıştığını" düşünmeli. Program taslağı bağlamında, "Lassalleciler"e karşı Alman Sosyal Demokrasi'si'deki "Eisenachçı" eğilimi desteklemiyordu. Daha çok, Eisenachçılar ve Lassallaciler arasındaki Marksist ruhtan daha etkili olan *Lassalleci ruhla* savaşılmaya ve onu yıkmaya çalışıyordu. Karl Marx mektubun büyük bölümünü 'yaşayan

Lassalle'e karşı yazmıştı. Lassalle'in Hukuk ve Devlet felsefesinde, dolayısıyla "idealizm"de temellenen toplum kavrayışını uzun bir zaman sonra kesinlikle yıkmaya çalışıyordu. Hedefi onun yerine kuramsal ve pratik olarak ekonomi üzerine kurulmuş, tarihin "materyalist" kavrayışını geçirmekti. Otuz yılı aşkın bir süre kendisini gerçekten anlayan bir kaç kişiyle anlaşarak uğruna mücadele ettiği ve gelişmesi için çaba sarfettiği görüş buydu. 1843'ten itibaren (*Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde kesin "materyalist" görüşe ulaştığı tarihten) Marx'ın bütün yazıları ve eylemleri temelde, proleter kampın duvarları içinde veya dışındaki karşıtlarının gittikçe büyüyen ordusuna karşı, bu materyalist görüşün gelişmesince ve pratiğine katkı niteliği taşırlar. Yalnız biz bugün bu mücadelenin, elli ya da seksen yıl önceki kadar gerekli olduğunu iyi biliyoruz. Tarihin ironisi sonucu, Almanya'da sayıca en kuvvetli sosyalist eğilim, Alman Sosyal Demokrasi Partisi (SDP), yakınlarda 23 Eylül 1921'de yeni Görlitz Programı'nda Marksizmi resmen bırakmıştır. Onun yerine, SPD bir kere daha bayraklarına Marx'ın Gotha programının eleştirisinde yok etmeye çalıştığı Lassalle sloganlarını yazdı. Elbette bütün tekrar ettikleri Lassalle'in *sözcükleridir*, çünkü Marksizmi reddeden. 1921'in Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin ne Marx'ın ne de Lassalle'in *ruhuy*la bir ilgisi vardır. Lassalle'in 1862'deki büyük söylevi ("İşçilerin Programı" denilen), *Bugünkü Tarihsel Dönemin İşçi Sınıfı Fikriyle Özel Bağlantısı Üzerine*'de, 1921 Görlitz Programı'yla çelişen hayli formülasyon vardır. Bunlar arasında, "1848 bahnıyla başlayan tarih dönemi ister monarşik ister cumhuriyetçi olsun, THIRD ESTATE'in siyasi egemenliğini ifade eden ya da koruyan bir devlet üretmeyecektir" cümlesi açıktır. Aynı zamanda Görlitz Programının savunucularınca halen Lassalle'e gönderme yapılmasının belirli bir önemi vardır. Bunun 1923'de değil "1862"de olduğunu söylesek de hâlâ emekçilerin partisinin programına Lassalleci doktrinin ürünü olarak bakabiliriz. Bu Program, proleteryaı özgürleştirmeye yönelik sınıf mücadelesini 'tarihsel bir zorunluluk' ve 'etik bir talep' olarak betimler; ve niyetini 'özgür bir halk devletinde örgütlenmiş halk iradesini' ekonomi ve topluma egemen kılmak için savaşmak olarak açıklar. Bununla birlikte, çok farklı bir şey "özel bir biçimde" söylense de böyle bir programa yalnızca Lassalle'ye demek uygun düşerdi. Çünkü Lassalle'in 'genel oy hakkı' ve ilişkili konularda söylediği ya da yazdığı her şey onun bir kere-

sinde gerçek bir burjuva stilinde kapalı bir sırdaşlar topluluğuna söyledikleriyle bütünüyle farklı bir ışık altına konur. 'Ne zaman "genel oy hakkı" dersem "devrim", yalnızca "devrim" demek istediğimi anlamalısınız.' Bu ne kadar doğru olsa da maalesef, aramızda 'ölü' Braun, Cunow, Kampffmeyer ve yoldaşlarına karşı çıkan 'yaşayan Lassalle' bulunmuyor. Lassalle'in 1862'deki devrimci sloganları, bütünüyle devrimci-olmayan ve anti-devrimci, küçük burjuva ve baştan sona ümitsiz ütopyacı reform programını haklı çıkarmak ve süslemek için canicesine süstimal edilmişlerdir. Lassalle yalnızca yazı ve kitaplarında yaşamakta ama, bırakın aynı biçimde yaşamayı devam eder, onların daha güçlü muhalif Karl Marx'la bu karikatürlerle dahi savaşmaktan acizdir:

4. Tarihin Materyalist ve İdeolojik Kavranışı

Marx'ın bütün Gotha Programı eleştirilerinin asıl hedefi, Devletin ve toplumun, bütünüyle ideolojik olan Lassalleci ve Sosyal Demokratik kavranışıdır. O sıra Alman Sosyal Demokratlarının çoğu bu kavrayışa inanmaktaydı ve bu Program taslağında ok açık bir biçimde ifade edilmişti. Bu sosyalist hareket için tarihi bir andı. Dünyanın o güne kadar gördüğü en kalabalık sosyalist işçi partisi doğuyordu. Marx için bir kere daha, bilimsel olarak çoktan geçersiz olan ve şimdi yalnızca bir kere daha yeniden ısıtılan Lassalleci sosyalizmin karakteristik ideolojik hatalarını içeren Program taslağını —açık bir gayretle, her zaman olduğu gibi oportünizme karşı— protesto etmek zorunluydu. Böyle yapmakla Marx, aşağıdaki pasajda onlarca yıl önce özetlenmiş olduğu temel 'materyalist' ilkenin katılığını ve sonuçlarının her şeyde geçerli olduğunu teyit etmiş oluyordu. Devletin biçimleri gibi, meşru ilişkiler de ne kendilerinden ne de güya insan zihninin genel gelişmesinden kavranmalıdır, tersine kökleri Hegel'in 18. yy İngilizler ve Fransızlar örneğini izleyerek "sivil toplum" adı altında birleştirdiği özet-toplumda, yaşamın maddi koşullarındadır. Bununla birlikte sivil, toplumun anatomisi politik ekonomide aranmalıdır. (8) Marx'ın bu materyalist ve ekonomik kavrayışına doğrudan karşı

düşerek, Gotha Programı tam da ilk satırlarında Lassalle'in toplumun bütün üyelerinin talebine göre, emeklerinin ürününün 'eşit hak' fikrine dayandırılması biçimindeki, bütünüyle ideolojik konumunu kabul eder. Bu yüce ilke üzerine kurulan program II.bölümde mütemadiyen, 'bütün toplumsal ve siyasal eşitsizliği son —devletin yardımıyla' üretici kooperatiflerinin kurulması— verecek "Özgür Devlet" talebine doğru ilerler ve yalnızca bir tek sosyo-ekonomik talepler son bulur.

Taslak (ve Programın kesin versiyonu) buna en az yedi tane katıksız biçimde siyasî ve burjuva-demokratik talep ekler. Engels'e göre bunların her biri 'doğrudan doğruya ve harfî harfîne Halk Partisi'nin Programı ve küçük burjuva demokrasisiyle çıkarılır (9). 'Enternasyonalizmin bir örneği, 'halkların uluslararası kardeşliği'(nihai versiyonda 'insanların kardeşliği'diye değiştirilmiştir) fikrinin soyut, ideolojik-siyasî beyanıdır.

Karl Marx bütün hayatını sosyalizmi kuramsal bir ideoloji ve uygulamalı ütopyadan gerçekçi ve maddî bir bilim ve pratiğe dönüştürmeye adanmıştı. Böyle bir programın onu bu kadar derin hayal kırıklığına uğratması ve ümitsizliğe düşürmesi şaşırtıcı değildir. Program hakkında yazdığı bütün mektubun söylediği herşeyde, "Partiyi demoralize edecek, bütünüyle itiraz edilebilir bir program" diye açıkça ifade ettiği şeye yönelik alev saçan bir suçlama olması bundandır. Bilimsel sosyalizmin teori ve pratiği materyalisttir. Taslak Program Lassallecidir -yani ideolojik ve ütöpik. Bu görmezlikten gelinebilse ya da istense bile, kendisi olarak ve kendi içinde "Program değersizdi." Bu nedenle Marx görevinin teorik ve pratik açıdan böylesine ilkesiz bir programı "diplomatik bir sessizlikle kabul etmemek" olduğuna inanıyordu. "Üzerinde yorumda bulunuyor" ve en büyük dikkatle "eleştiriyor".

5. Diyalektik Yöntem

Marx'ın Programı eleştirme kararını icra ettiği *biçim* bütün düşünsel formasyonu açısından aşırı biçimde anlamlıdır.

"Materyalist" yöntemin müthiş üstünlüğünü özellikle açıkça ortaya koyar. Marx bu yöntemi kuramsal fikirlerin üretimine de

uygular ve buna sık sık olan, 'diyalektik yöntem'e Marx ve Engels'in ellerinde tuttuğu bir formülasyon gönderme yapılıır (10). Marx'ın temel materyalist kavrayışına göre düşünsel üretim, herhangi bir üretim gibi bir özgüllük, düşüncede dönüştürülecek somut hammadde gerektirir. Sadece soyut düşünceler üreten düşünme 'genel olarak 'bütünüyle kısırdır. Düşünmede bile, gerçek 'maddi' bir düşünce ürünü üretmenin tek yolu, düşünce gücünü düşüncenin üstünde çalışabileceği, düşüncenin bir maddesine uygulamaktır. Bu Marx'ın Programının belirli cümlelerinin ve taleplerin hepsinin altında açıkça duran, yanlış ve yüzeysel genel ilkeyi açığa çıkartarak Gotha Programı'nı eleştirme yolunu tutmadığı ve dahası, basit bir biçimde, materyalizmin daha doğru ve daha derin ilkesiyle onu eşit ölçüde genel biçimde karşı karşıya getireceği anlamına gelir. Tam aksi bir yol tutarak, Programdaki her tikel pasajı büyük bir ayrıntıyla eleştirmiştir. Bu, hayli ustalıkla bir düşünsel üretim eseridir. Programın tikel önermeleri bazen ilk bakışta keyfi ya da tüyler ürpertici görünebilir; ancak daha yakından bakıldığında her zaman bütün tartışma süreci içinde önemli ve zorunlu adımlar oldukları anlaşılır. Marx, taslaktan ilk görünüşte bütünüyle zararsız olan pasajlar alır ve onlardan bütün temel belirsizliklerin utangaç kararsızlıklarını, boş lafları ve içerdikleri abesliği çıkartır. Bütün bu pasajların altında yatan esas ilkenin sınırsız yanlışlığı en açık biçimde ama *dolaylı* bir biçimde açığa vurulur. Bu tarihin Marksist-materyalist ve Lassalleci-ideolojik kavranışı arasındaki temel uyumsuzluğunu, mektuptaki her tikel önermeyi daha en baştan beri belirlese de mektubun hiçbir yerinde genel bir biçimde ortaya koymadığı anlamına gelir. Bütün özgül 'kenar notları' boyunca geç en kızıl bir iplik onları sıkı örülü bir birlik haline getirir gibidir; aşına olanlar bunu her yerde Karl Marx pozitif bir diyalektikçi ve devrimciydi ve ruhunun olağanüstü karakteri *Eleştiri*'de çok açıktır: O, eleştirel yapının, *yalnızca* mektubunda çözümlediği hatalar ve yüzeyselliklerin olumsuzlaşması almasına asla izin vermez. Sürekli açıklamayı sürdürür ya da eleştirdiği hata ve yanlışmanın yerine konması gereken *pozitif* ve *doğru* kavramları kısaca belirtir. Programın yanlış ve yüzeysel ilkesinin sonuçları olan parçalarını eleştirmekle ve çürüt-

10. Bu konu, yakında yayımlanacak olan kitabımda, 'Marksizmin Felsefi Temelleri', daha ayrıntılı tartışılmıştır (F. Halliday'in notu: yani *Marksizm ve Felsefe*).

mekle yetinmez. Bu çürütme her zaman onun yerine geliştirdiği daha derin ve doğru materyalist konumdan kaynaklanan çıkarımların olumlu gelişmesini hasıl eder. Bu *pozitif* gelişme sayesinde süreç, 'materyalist diyalektikçinin' gerçekten doyurucu bulduğu bir şekilde son bulur.

6. Marx'tan Lenin'e

Ellbette bu *pozitif gelişmeler*, çağdaş Marksizmin teori ve pratiği açısından *Eleştiri*'nin en önemli ve somut anlam taşıyan kısımlarıdır. Çünkü *Eleştiri* sadece Marx'ın başka yerlerde de bulunabilecek hayli özlü ve zorlayıcı formülasyonlar içinde bir araya getirilen bir dizi keşfini içermez. Burada, Marx'ın başka hiçbir yerde eşit nitelikte ve böyle uzun boylu bahsetmediği bir dizi temel toplumsal soruna, temel materyalist ilkesinin kendi sistematik *uygulamasını* buluruz. Herşeyden öte Marx burada eses olarak, Lassalle'in Hukuk ve 'Devlet' ideolojisinin aksine, var olan ve gelecekteki 'toplum' ile (varolan ve gelecekteki) Devlet arasındaki gerçek teorik ve pratik ilişkiyi netleştirir. Bu-gün bu açıdan Gotha Programı'nın ne kadar büyük önem taşıdığını belirtmeye gerek yok. Okuyucu eleştirel bir değerlendirmeyi ve işlemeyi, en iyi Marksist yaklaşımda, Marksist Devlet kavrayışının teori ve pratiği üzerine klasik yapıtı, Lenin'in *Devlet ve Devrim*'in beşinci bölümünde, Gotha Programı'nın *Eleştirisi*'yle ilgili bütün pasajlarda bulabilir. Hayli yoğun yirmi sayfada Lenin, toplum ve Devletin ilişkisi sorununu ve kapitalizmeden komünizme geçişle ilgili sorunları ve demokrasi ve diktatörlüğün farklı biçimlerini, ve gelecek bir *komünist toplumun* derece derece ortaya çıkışıyla onların aşılma yollarını tartışır. Bu komünist toplum kapitalist toplumdan ortaya çıkar ve uzunca bir süre onunla tanımlanacak ve kapitalist toplumun gelenek ve biçimleri sosyalist toplumun 'özgür gelişmesi'ni engelleyecektir. Lenin'in bu bağlantı ile ilgili söylediği her şeyin, Marx'ın 1875'de Gotha Programı üzerine mektubunda bu konular üzerine ilk olarak geliştirdiği temel öngörülerin tutarlı bir gelişmesi olduğu olanca açıklığıyla gözükür. Marx gücünün doruğundayken, Avrupa ve Amerikan işçi hareketinde bu güne dek egemen olan, Lassalleci ve Alman Sosyal Demokratik ideolojik ve ütöpik *Devlet* kavrayışını keskin bir karşıtıktaki yazmıştı. Gerçek bir Marksistin pratik siyaseti başka

yollardan, bilim ve propaganda konusundaki kendi kuramsal çalışmasının sürdürülmesinden ibarettir (11). Böylece, belli bir anlamda 1917'den sonra Rusya'daki bütün dünya tarihsel proleter devrimi olayı yalnızca tarihin ve toplumun gelişmesinin temel materyalist ilkesinin *pratik gerçeklikte* sürmesidir. Marx'ın bütün yazılarında ama en keskin olarak Gotha Programının Eleştirisi'nde, uğruna kavga verdiği ve çalıştığı bu ilkenin teorik gerçekleşmesiydi.

7. Mektubun Yapısı

Eleştiriye tabi tutulan Program taslağındaki bölümlere karşılık gelen (nihai versiyondan yalnızca bir kaç ayrıntıda ayrılan) Marx'ın Eleştirisi dört bölüme ya da dördüncü bölümün "özgür devlet" kavramı üzerine olan ilk formülasyonlarını ayrı bir bölüm olarak alırsak beş bölüme ayrılır (12). Dördüncü bölümün B kısmı, taslağın *acil politik ve kültürel taleplerinden* ibarettir. Marx'ın bu talepleri eleştirisi son derece açık ve dik-katlidir; okuyucu tarafından hemen kavranabileceği için burada ince ince işlemeye gerek yoktur. Sosyal Demokratik Parti'nin Marksist-Komünist eleştirisinin bu kısmı daha ayrıntılı bir incelemesi herşeyden önce, Engels'in ilk olarak *Neue Zeit*'te yayımlanan (1901), "1891 (Erfurt Programı) Sosyal Demokratik Program Taslağına Eleştirisi Üzerine" mektubunu kapsar ve bu anlamda, taslak Gotha Programı'nın Marx ve Engels'ce ortak eleştirisini sürdürür (13). Marx ve Engels'in Alman Sosyal Demokratlarının 1921 Görlitz Programına ilişkin ne söylemiş olabileceklerini, incelenen bu metnin uyardığı okuyucunun düş gücüne bırakılabilir. Daha kesin bir işaret isteyen herkes Rosa Lüksemburg, Lenin, Troçki ve Radek'in ilgili yazılarını okuyabilir.

Mektubun diğer bütün bölümlere temel olan bölümü, kap-

11. Bunun etkili bir değerlendirmesini görmek için, Lenin'in 30 Kasım 1917'de Petrograd'da, Devlet ve Devrim'e yazdığı ve şu cümleyle son bulan, meşhur 12 satırlık son söze bakılması gerekir: 'Bir devrimi yaşamak, onun hakkında yazmaktan daha hoş ve yararlıdır!'

12. Burada Kullanılan Numaralandırma *Seçme Eserler*, C.2.'dedir (F. Halliday'ın notu.)

13. *Seçme Yazışmalar*, s. 512.

samlı *ilk bölümüdür*. Kısa bir bölüm olan ikinci bölümdeki 1 ve 2 numaralılar Marksist *politik ekonominin* hayli somut dökümüdür. Üçüncü bölümdeki 3 numara, dördüncü bölümdeki, varolan ve gelecekteki *toplum* ve Devletin ilişkisinin önemli ifadeleri için hazırlık yapmaya hizmet eder. Bizim zamanımızda Lenin, bu fikirleri hem kuramsal hem de uygulamada geliştirdi. Son olarak 4 ve 5 numaralılarda kapitalist toplumun gelişmesinin farklı aşamalarında proleteryanın diğer *sınıflarla* tarihsel ilişkileri üzerine işçi hareketinin zorunlu *enternasyonal özü* üzerine ve herşeyden önemlisi Alman işçi sınıfının uluslararası görevleri üzerine, özellikle günümüz açısından çok önemli bazı irdelemeler bulunmakta. Bunlar *Komünist Manifesto*'daki çözümlerlerin geliştirilmesidir.

Eleştiri'nin I. ve II. bölümleri kısa da olsa, Marksist Politik Ekonomi'nin temel kavramlarını ve tezlerini netleştirmeye önemli bir katkıda bulunur ve bu kısa yazıda onları bir kere daha tartışmak doğal olarak hem olanaksız hem de gereksizdir. Hâlâ *Eleştiri*'nin bu bölümlerine takılan okuyucu, yakınlarda yayımlanan *Quintessenz des Marxismus*'uma bakabilir. Kitapta olağanüstü kısa ve kesin bir biçimde 37 soru ve yanıtta Marksist toplum teorisinin en temel tezlerini olduğu kadar Marksist ekonomi biliminin tüm temel kavramlarının ve teorilerinin açıklanışını bulacaktır. Bundan sonra bazı Marksist kavramların ve bunların Marksizmin bütün ekonomi ve toplum kuramındaki yerlerinin bilgisi olmaksızın kavramakta güçlük çekeceği *Eleştiri*'nin bu bölümlerini anlamaya hazır olacaktır. Bugüne dek bunlar Marx'ın en iyi izleyicilerince bile ölümüne yanlış anlaşılmıştır.

8. İki Zor Sorun: Ücretlerin Tunç Yasası ve Devlet Yardımlı Üretici Kooperatifleri

Eleştiri'deki bütün güç pasajlar yanlış anlaşılma tehlikesiyle karşı karşıyadır, yeni başlayanlar için en güç olduğunu düşündüğüm zorunlu olarak biraz daha tartışma isteyen yalnızca iki pasaj vardır. Bunlar II. ve III. bölümlerdeki 'tunç yasası' ve 'devlet yardımlı kooperatifleri' ifadeleridir. Bu noktalar, Marx'ın Gotha Programı'nı kuvvetli eleştirisinde sık sık büyük yanlış anlamalara maruz kalmaktadır ve bunları Marx'ın

Lassalle'e yönelik özel kişisel düşmanlığının 'aşırı' bir ifadesi olarak görme eğilimi vardır. Marx ve Engels'in Lassalle'e saldırılarında kişisel olarak acı bir ton olduğunu tartışmanın gereği yoktur ama, ifadeleri kaçınılmaz ve somut bir zorunluluğun sonucudur. Çünkü tam da, materyalist-komünist Marksizmin formülasyonları ile ideolojik sosyalist Lassalleciliğin dışsal olarak birbirlerine yakınlaşmaları yerde, içsel çelişki daha da büyür. Bu çelişkiyi görmezlikten gelmek, Marx'ça ulaşılan son nokta olan bilimsel öngörülerini korumak ve geliştirmek açısından çok tehlikelidir.

Ücretler Yasası'ndan başlayalım. Önce Marx'ın mektubundaki 'Lassalle'in belirli ekonomik kavramların yerine koyduğu; 'emek hasılatı' 'gevşek' (yani kesinlikten uzak) bir fikirdir yolundaki eleştirel irdemesini ele alalım. Marx'm burada bahsettiği " belirli ekonomik kavramlar" açıktır ki onun değer ve artı değer teorisidir ve bu, Marksist komünizmin herhangi bir kavrayışı için temel olan bilimsel bir buluş iken özellikle, bugün bütün karşıtlarınca ve hatta izleyicilerinin bir kısmınca "anlam-sız" bulunmaktadır. Bu buluş şudur: *ücretler*, burjuva ekonomistlerinin koyduğu gibi *emeğin* değeri (ya da fiyatı) değildir, yalnızca kapitalistin girişiminde üretken (emek) istihdam edilmeden önce bir meta olarak emek pazarında satılan " *emek gücünün* değeri ya da fiyatının maskeleyiş halidir". Bu kavram ve ibarelerin teorik temellerini başka bir yerde, *Quintessenz des Marxismus* adlı kitabımda açıklamıştım. Ama orada yalnızca kuramsal açıdan tartışılanlar *Eleştiri*'nin kendisinde olağanüstü önemli ve pratik bir yolda uygulamıştır. Karl Marx'ın artı değer teorisinin bu anahtar yönlerinin üzerinde bu denli durması ve amansız bir enerjiyle Lassalle'in "tunç yasası" sloganına karşı çıkması boşuna olmadığı gibi, Lassalle ve izleyicilerine duyulan keskin bir düşmanlıktan da doğmaz. İlk bakışta Marx'ın ve Lassalle'in söyledikleri arasında gerçek bir çelişki yokmuş gibi gözükebilir. *Komünist Manifesto*'da bile işçinin kapitaliste neden olduğu "malîyetler", hemen hemen bütünüyle "işçinin neslini sürdürmesi ve idamesi için gereksinim duyduğu geçim araçlarıyla sınırlanmış" (14) . Bu, ilk olarak burjuva ekonomistleri Malthus ve Ricardo'nun açıkladıkları ve, sonra da "tunç yasası" denilen şey anlamına gelir açıkça. Bu nedenle, *Gotha*

Programının Eleştirisi'ndeki Lassalle'in "tunç yasası" na yapılan enerjik saldırının nedeni, bilimsel Marksizmin anahtar kavramı olan "artı değer"den türettiği kapitalist toplumun ve tarihsel gelişmelerin yasalarının bütün yapısının derin kavranışıdır. Ücretlerin emeğin *değil* emek gücünün değeri olduğu fikri yalnızca (bazı insanların sandığı gibi) Marksist ekonomi teorisi ve biliminin daha açık ve daha basit bir *kavramsal yapıya* sahip olabilmesi için tasarlanmış değildir. Tam aksi, bu buluş, kapitalist toplumdaki sınıf çelişkilerinin gerçek özünün çekirdeğini içerir. Bu, sınıf çelişkilerinin niye ortaya çıktığını ve toplumsal emeğin üretici gücündeki sürekli yükselişe karşın, neden geliştiğini ve keskinleştiğini, maddi sebeplerin sistematik açıklamasıyla kanıtlar. Neden tam da üretkenlikteki bu yükselişin sonunda komünist toplumda sınıf çelişkilerinin tamamıyla ilgasının "maddi" olanaklarını ve zorunluluğunu yarattığını da açıklar. "Tunç yasası" kuramı ise tam aksi olarak, kısmen doğa bilimlerini kısmen de "Hukuk Felsefesi" üzerine temellendirilmiştir. Ne sınıf çelişkilerinin gerçek toplumsal kökenini açıklayabilir ne de etik ve idealist temel üzerine oturtmak dışında, bu yasanın ve işçi sınıfı üzerine "lanet" gibi zorla yüklenmesinin gerçekten aşılmasının zorunluluğunu savunabilir. (Burjuva ekonomistlerce şimdilerde benimsenen Lassalle'in dogmasının proleteryanın özgürleşim savaşımı için böylesine bir tehlike oluşturması bundandır.) Bu önemli bağlantı bir kere gerçekleştirilirse, III. bölümün sonunda yapılan dikkat çekici karşılaştırmaların büyük önemi bir anda anlaşılır. Marx, işçilerin özgürleşim savaşımının Lassalle'in "tunç yasası" üzerinde temellendirilememesinin, köle isyanının kölecî sistemde yetersiz beslenmeye bağlanmasına benzeyeceğini söyler.

Aynı ölçüde karmaşık ve ilk bakışta karanlık gelen motifler, Marx'ın II bölümdeki sosyo-ekonomik bir talebe, Gotha Programı'nın "devlet yardımlı üretici kooperatiflerinin kurulması" talebine öfkeli ve amansız saldırısında bulunur. Burada, tunç yasasında olduğu gibi Marx'ın şiddetli saldırısı gerçekte üretici kooperatifleri talebine *değil* yalnızca Lassalle'in sisteminde oynadıkları belirli role karşıdır. Aslında on yıl önce Marx U. Ç. B tüzüklerinin pratik talepleri arasında "işçi sınıfına yararlı üretici birliklerinin ve diğer kuruluşların kurulması"nı da katmıştı ve *Açılış Konuşması*'nda kooperatif hareketini, günde on saat çalışma mücadelesi gibi, "mülkiyetin politik ekonomisi ü-

zerinde emeğin politik ekonomisinin şimdiye kadar ki en büyük zaferi" diye selamlamıştı. O sıralar, "devlet araçları" tarafından yardım edilen, "ulusal ölçülerde kooperatif emeğinin gelişmesi"ni bile üzerinde durarak talep etmişti. Burada da yüzeyde Marx'ın konumu ile Gotha Programı'nın taslağı arasında gerçek bir çelişki yokmuş gibi gözükmekte. Bununla birlikte gerçekte, Marx'ın böylesine kızması, onun bakışıyla Lassalle'inki arasındaki derin ve tözsel farkın canlı bir ifadesidir. Marx yalnızca (Programın geri kalanınca her şekilde yeteri kadar açık ortaya konan) bu şemanın gerçek doğasının iyice farkındaydı. 1860'larda 'Lassallece' bir çizgide tasarlanan kooperatif birlikleri planı (bu talebi ilk geliştirdiğinde Lassalle'in kendisi ne söylemiş olursa olsun) kooperatif *ekonomisinin* kendisinin yarattığından daha çok *devlet* yardımına dayanıyordu (15). Gerçek hedefi üretici birliklerine, "sınırlı burjuva devleti"ni, "etik özgürlük idesini gerçekleştirebilecek sosyalist bir devlet"e değiştirmekte yardım etmektir. Mülkiyetin ekonomi politiğinin üzerinde işçi sınıfının politik ekonomi politiğinin üstünlüğünde *sosyalist topluma* ulaşmak için gerekli *maddi* önkoşulları aramak değildi. (Bu koşullar, diğer şeylerle birlikte, üretici kooperatiflerince ilerletilebilirdi). Bu U.Ç.B'nin İlkeler Deklerasyonu'nda, "işçi sınıfının ekonomik özgürleşimi asli hedeftir, her siyasi hareket bunu ilerletmeye hizmet etmelidir" biçiminde ifade edilen ana ilkesinin çirkin bir ihlaliydi. Eleştiri'nin III. bölümünde Marx, ham ideolojik ve ütöpik hatalara doğru bir geri çekilme olarak, "devlet kredisi üzerinde temellendirilmiş kooperatifler" anahtar kavramının yok edilmesinin yollarını araştırır. (Bu fikir, son zamanlarda Alman sosyalistlerinin çoğunun "sosyalizasyon" ve "gerçek değerlerin yakalanması" gibi aynı oranda boş nosyonlarda en kötü ardıllarını buldu.) Marx, bu yanılsamalara karşı "ulusal ölçüde üretici birlikleri" sözlerinin hakiki materyalist ve devrimci anlamını şunları söyleyerek

15. Bkz. Engels'in *Komünist Manifesto*'nun 1890 Baskısına Önsöz'ündeki Lassallecilerden bahsettiği dipnotta söyledikleri: "Lassalle, kişi olarak kendisini bize hep Marx'ın "bir öğretisi" olarak tanıtmıştı ve, bu sıfatla, elbette Manifesto'nun zemini üzerinde kalmıştı. Lassalle'in devlet kredileriyle desteklenen üretici kooperatifleri talebinin ötesine geçmeyen ve tüm işçi sınıfını, devlet desteğinden yana olanlar ile öz-destekten yana olanlar diye bölen izleyicileri için durum çok farklıydı". (*Seçme Eserler*, c.1, s. 124, Türkçe Baskı.)

teyid eder: "İşçilerin, toplumsal ölçüde kooperatif üretiminin koşullarını kurmayı ve herşeyin ötesinde kendi ülkelerinde ve ulusal ölçüde istemeleri, yalnızca onların varolan üretim koşullarını devrimcileştirmeye çalıştıkları ve bunun da devlet yardımlı kooperatif toplumları temeliyle hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelir."

9. Eleştirinin Esası

Bu pasajda Karl Marx, yalnızca " devlet yardımlı üretici birlikleri"ne gönderme yaparak tam anlamıyla materyalist konumun içerimlerini geliştirmiştir. Ancak bunlar tarihsel önem taşımakla kalmaz. Tam tersi Marx'ın ilkesi, işçilerin en son özgürleşim savaşımı çabalarına uygulanabilir. Örneğin 1918-20'nin "sosyalizasyon"una ve 1921-22'nin " gerçek değerlerin kazanılması"na. Bundan dolayı Marx'ın koyduğu ilke bu sorunlara karşı benimsenen farklı konumları ayırt etmek için bugün hala bir *mihenk taşı* olarak kullanılabilir. Aslında toplumsal devrimin büyük taktik sorunları ve kapitalizm ile komünizm arasındaki uzun geçiş döneminin daha da büyük pratik görevleri yavaş yavaş gerçekliğe yaklaştıkça, gelecek gelişmelerin gidişatı içinde daha da önemli olacaktır. Bu, *Eleştiri*'nin bugün en göze çarpan yanıdır. Marx ve Engels'in tüm diğer yazılarından daha önemlidir, şimdi işçi sınıfının hakkından gelmesi gereken, büyük siyasal ve toplumsal sorunları çözmek için bize güvenilir bir anahtar verir. Bu, tarihsel gelişiminin hem en güç hem de en güzel dönemidir. Kapitalist sosyo-ekonomik düzenden komünist sosyo-ekonomik düzene büyük geçiş artık yalnızca imgelemde değil, hayatın katı gerçekliği içinde gerçekleştirilmelidir. Aslında, katıksız ekonomik sorunların ötesindeki bütün konularda, Marksist konum için en zengin kaynak olan *Komünist Manifesto* bile bu anlamda bir dereceye kadar yetersiz kalır. Burada devrimin en başlangıçtaki dönemi için tasarlanmış olan iyi bilinen 10 geçiş dönemi talebinin listesi ve komünizmin nihai hedefinin çok soyut ve felsefi olarak ifade edilen tanımı bulunur (16). Bundan başka bütün devrimci hareketlerde komü-

16. *Seçme Eserler*, c.1, s.54: "Sınıflarıyla ve sınıf karşılıklarıyla birlikte eski burjuva toplumunun yerini, kişinin özgür gelişiminin

nistlerin "temel sorun" olarak "mülkiyet konusu"nu vurguladığı yalnızca bir daha ifade edilmekte (bu, doğal olarak proletarya diktatörlüğünün kurulması sonrasındaki uzun bir dönemi içermekte). "Mülkiyet konusu" üzerine yapılan bu vurgu iki biçimde yorumlanabilir: Ya devletin biçimindeki değişim aracılığıyla çözümü mümkün *adil dağıtım* sorunu olarak ya da yalnızca toplumun ekonomik yapısının yıkılmasıyla çözülebilecek bir *toplumsal üretim sorunu* gibi "materyalist" açıdan yorumlanabilir. Marx tam da bu iki yorumun açıklığa kavuşturulması aracılığıyla, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde Lassalle'ci ideolojik devlet sosyalizmi ile kendi materyalist komünizmi arasındaki total ilişkileri gözler önüne serer. Lassalle'cilerin, komünist toplumu nihai hedef olarak değil, yalnızca sıkıcı bir orta konum olarak gördüğünü söylemekten asla bıkmaz. Lassalle'cilerin üretim araçlarının özel mülkiyetinin ve malların dağıtımındaki "çesitlilik" ve "adaletsizliğin" üstesinden geleceği doğrudur. Ama başka her yönden —ekonomik, etik ve ruhsal— hâlâ bugünün yaşlı kapitalist toplumunun damgasını taşıyacaktır. Özellikle burjuva *Yasası* ve burjuva Devleti, barbar tarih öncesinin unutulmuş fikirleri olarak bütünüyle aşılamayacaktır. Elbette Marx'ın kendisi proletarya diktatörlüğünün kurulması ve üretim araçlarının özel kapitalist mülkiyetinin ilga edilmesinin kendi i-

herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alacaktır.' *Özgürlüğün komünist kavranışının* bu tanımlaması, Kant'ın kategorik buyruğunun çok ötesine geçmekle birlikte hâlâ, aşağıda Hegel'den alıntılanan daha kompleks pasajda en açık biçimde formüle edilen, özgürlüğün Hegelci kavranışının basit bir tersine çevrilisidir: 'İlk olarak her bireyin özgürlüğünden ayrı olarak, herkes için genel özgürlük kavramının boş soyutluğu gelir. Öte yanda, aynı özgürlük birey için eşit bir yalıtılmışlıkla ortaya çıkar. Her birinin kendisi için aldığı tavır gerçekliği olmayan bir soyutlamadır. Ama her ikisi mutlak özdeşlik olarak düşünülürse ve bu ilk ve altında yatan özdeşliğin terimleriyle ele alınırsa, onlar, yalnızca özdeş olmamalarıyla anlam kazanan eski kavramlardan başka bir şey olurlar' (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, Lasson baskısı, S. 367). Hegel kişinin özgürlüğüyle herkesin özgürlüğü arasında eş değerde bir şey olarak bağlantı kurar. Ama böyle yaparken bireyin özgürlüğünü, içinde gerçekleştiği bütünüün özgürlüğü terimleri içerisinde ele alır. Marx ise tam tersi, kişinin özgür gelişimini herkesin karşılıklı özgürlüğü için *ön koşul* kılar. *Komünist Manifesto*'da özgürlüğün dünyevi ve maddi terimlerle bu soyut ve felsefi kavranışını henüz açıklayamamıştır.

çinde doğasındaki yasalar sayesinde düşünölemeyecek yüksek-
lere doğru özgürce gelişen olgun bir komünist toplumu yarat-
maya yetmeyeceğinin tamamıyla farkındaydı. Gerçekten Gotha
Programı üzerine mektubunda bu "materyalist içgörü"ü " bi-
linçli olarak göstermiştir. Çünkü "kapitalist ve komünist toplum
arasında birinden diğetine devrimci dönüşüm dönemi vardır".
Proleterya diktatörlüğünün kurulmasının ardından yaratılan ko-
münal sosyo-ekonomik düzen, "kendi temelleri üzerinde geli-
şen komünist bir toplum olmayacaktır, tam aksi kapitalist top-
lumdan çıkacaktır". Sonuç olarak, uzunca bir süre için, yabancı
ve onun yeni karakterine karşıt ve onun özgür gelişmesini sınır-
layan ve engelleyen, kapitalist toplumun doğal yasalarına bağlı
kalmayı sürdürecektir.

Bu "uzun bir doğum sancısının ardından kapitalist toplum-
dan çıkan" komünist bir toplum için kaçınılmazdır. Marksist
komünizmin üstün bakış açısından, Hukuk ve Devlet felsefele-
rinden türetilen Lassalle'ye sosyalizm —ve pratikte
Lassallecilikten türetilen Görlitz Programıyla birlikte bugünün
Sosyal Demokratik devlet sosyalizmi— kriminal aptallık su-
çundan yargılanabilir. Geçiş dönemi tarihsel sebeplerden dolayı
gerekli ve kaçınılmazdır. Lassalleci Sosyalizm onu *ideal ve*
nihai devlet olarak alır. Bunun sebebi açıktır —kendisinin bur-
juva hukuk, etik ve Devlet kavrayışının "dar ufku"nun ötesine
asla geçmemiştir. "Özgür bir devlet"te "adil bir dağıtım" ve ek-
siksiz "toplumsal ve siyasal eşitlik" ideali hakkında, ideolojik
ve ütöik bir tarzda tutarsız ve anlaşılmaz bir biçimde konuşur.
Yasa ve Devlet tarafından esas garanti altına alınmış özgürlük-
lere dair primitif fikir, artık görebildiğimiz komünizmin muhte-
şem nihai hedefince kesinlikle bozulmuştur. Yerine, "Komünist
toplumun daha yüksek aşamasının yeni hayatı"nda bilincin ile-
riki biçimleri geçecektir. Hala insan toplumunun tarih öncesin-
de yaşayan bizler, neler olacağına dair herhangi bir gerçekçi
tasvire pek sahip olamayız.

Marx ve Lenin, bu yüksek hedeflerin üstesinden, ruhun
havai düş dünyasında saf düşünce ya da kendisini doğurtan düş-
sel güç sayesinde gelinemeyeceğinde ısrar ederler. Bunlar yal-
nızca, üretim güçlerinin maddi gelişmesi temelinde somut top-
lumsal hayatın dünyevi ve güncel gerçekliğinde, dünyevi ve
güncel eylemler yoluyla elde edilebilirler. Bu nedenle insanlar
onlara "materyalist" derler ve onlara karşı bir şeyler söyledikle-

rine inanırlar. Burjuvazinin böyle davranmak için, kuramsal ve maddi olmayan araçlarla elinden alınamayacak iyi maddi sebepleri vardır. İşçilerin durumu çok farklıdır. Onlar varolan 'maddi' koşulların olduğu kadar bu koşulların 'ideal' etkilerinden de ıstırap çekmektedirler. Onlara yalnızca, bu koşulların bütünüyle yıkılmasının 'ideal' ve 'maddi' yardımı olabilir. Kendileri dışında başka hiç bir kimse, onlar için bu 'maddi' yardımı ne yapabilir ne de yapacaktır. İşte bu nedenle her işçi işte bu nedenle sonunda *materyalist* olmak zorundadır.

BİRİNCİ ENTERNASYONAL'IN MARKSİZMİ

[1924]

28 Eylül 1864'de, Londra'daki uluslararası işçi toplantısında Uluslararası Çalışanlar Birliği kurulmasına karar verildi. 25 Temmuz 1867'de Karl Marx *Kapital*'in 1. cildinin ilk baskısına önsöz yazdı. Tarihın tek bir dönemi içinde, 1860'larda Marksizmin iki yönünün tam olarak gerçekleşmesine ulaşıldı: Proleteryanın yeni özerk hareketi tarihte, pratik biçimini kazanırken aynı zamanda işçi sınıfının yeni özerk bilimi, yazında gelişmiş kuramsal biçimine ulaştı. St. Martin Salonu'nun sahnesinde, Uluslararası Çalışanlar Birliği'nin kuruluş konferansına, Alman işçi Eccarius'u "sunan" "sessiz figür" müthiş bir düşünsel emek harcayarak geliştirdiği, kuramsal açıklamalarıyla birlikte, başlamakta olan dünya proleter hareketinin "gerçek güçleri" ni de sunuyordu.

İşçi sınıfı hareketinin teori ve pratiğinde yeni aşamayı başlatan çağ açıcı olay 1861-65'deki Amerikan İç Savaşı'dır. 1848 Devrimlerinin başarısızlığının ardından bütün Avrupa ülkeleri, gerici güçleri karşı-devrimci sefahat alemlerinin çılgın seline soka benzersiz bir ekonomik refah dönemini yaşadı. 1857'nin büyük ekonomik krizi buna son verdi ve (Marx'ın açıkladığı gibi) bu dönemdeki gericiliğin açık zaferlerinin yalnızca, 1848'in ideal koşullarını 1857'nin maddi koşullarıyla takviye etme aracı olduğunu gösterdi. 21 Temmuz 1959'dan 6 Şubat 1860'a dek süren Londra İnşaat Grevi, sonra patlak veren büyük 1861 Bahan greviyle birlikte, en ? . sınıf bilinçli sendikaların bile, "işçi sınıfının ekonomi politüğının " "burjuvazinin politik ekonomi politüğine"ne karşı savaşıma sürükledi. Aynı zamanda patronlar bu savaşım sırasında ucuz kıta emeği getirmekle gözdağı verdiler ve gerçekten de İngiliz Sanayisi'nin bazı kollarında Alman İşçisi'nin artan rekabetinin izleri vardı. Bu, bir birleşik uluslararası sendika hareketine sahip olma gereksinimi

konusunda, İngiliz İşçileri'ne verilen *pratik* bir dersti. Avrupa İşçi Sınıfı, Fransa'daki Bonapartist sosyal emperyalizmin iç ve dış politikasından, İtalya'daki özgürlük hareketinden ve 1861'de Rusya'da köleliğin kaldırılışından oldukça etkilenmişti. Ama Avrupa proleteryasının ilk enternasyonal sınıf örgütünü doğuran, proleter sınıf bilincinde büyük dalgalanmalar oluşturabilen, dünya tarihi açısından büyük bir olay olan, Kuzey Amerika devletleri ile köle sahibi Güney devletleri arasındaki dört yıllık iç savaşta iç savaştı. " İç savaş köleleştirilmiş bir ırkın soylu özgürlük savaşımının" büyük *politik* önemi ile İngiliz ve Fransız işçi sınıfının çalışma ve yaşama koşulları üzerindeki derin *ekonomik* etkiyi kaynaştırdı. 1863 Leh ayaklanmasının, 1864'de Enternasyo-nal'in kurulması için bir fırsat olarak görülmesi çok üstünkörü bir değerlendirmedir. Avrupa proleteryası, İngiliz pamuk ithalinin 1860'da 1140.6 milyon libreyken 1862'de 309.3 milyon libreye düşmesi sonucunu doğuran Amerikan iç savaşının pratik ekonomik gerçeğinden çok daha fazla etkilenmişti. Bu, 1862 Ekiminde, İngiliz teksül merkezlerinde eğirme tezgahlarının % 60,3'ünün, dokuma tezgahlarının % 58'inin boş kalması ve İngiliz ve Fransız tekstil işçilerinin kitlesel işsizliğe ve açlık ve sefalet sonucu hastalığa yakalanması anlamına geliyordu. Bu dönemde, ekonomik gelişmelerin ağır baskısı altındaki işçi sınıfı, iç savaşta köle sahibi devletlerinin yanında müdahale etmek isteyen İngiliz hükümetine karşı enerjik ve kahramanca bir direnişi sürdürdü. Durumlarındaki bu pratik ilişkiler ve eylemler, onlara örgütsel ve kuramsal açıklamasını Enternasyonal'in kurulmasında ve Marx'ın *Kapital*'inde bulan "işçi sınıfının ekonomi politiği"nin temellerini öğretti. Marx, *Kapital*'in ilk cildine yazdığı önsözde gerçekten uluslararası bir devrimci proleter hareketin zincirlerinden kurtulup , Avrupa'nın bütününe boylu boyunca süpürmesinde, Amerikan İç Savaşı'nın belirleyici önemine işaret etti. 'Kendimizi bu konuda aldatmayalım" diyerek *Kapital*'de yalnızca, belirli bir ülkedeki kapitalist üretim ilişkilerinin tarihini ve kuramını görme eğilimindeki kıta Avrupa'sındaki okuyucularını uyanyordu: '18.yy'da Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın Avrupa orta sınıfı için tehlik çanları çalması gibi, 19. yy'da Amerikan İç Savaşı Avrupa İşçi sınıfı için tehlike çanları çaldı. İngiltere'de toplumsal parçalanmanın ilerleyişi hissedilmişti. Belirli bir noktaya ulaştığında kıtada da etkili olacaktı.

1861-65 Amerikan İç Savaşı, Avrupa İşçi Sınıfı için tehlike çarları çalmıştır! Bu ifadede 1860'ların canlanan *devrimci* coşkusunu görebiliriz. Sonunda, 15 yıllık bir manevi yıkım ve kitlelerin katılım eksikliği döneminin ardından İngiltere, Fransa ve Almanya ve İtalya'da işçi sınıfının birden bire canlandığı görüldü. Bu zaten, Marx'ın yeni uluslararası işçi örgütünün Programı olarak yazdığı ve Enternasyonal'in Genel Komitesi'nce büyük bir coşkuyla tam bir ittifakla kabul edilen, 1864 *Açılış Konuşması*'nda oldukça açıktır. Bu canlanma, *siyasal gücü elde etmenin* şimdi işçi sınıfının karşı karşıya geldiği temel bir görev olduğunu ve bunun yenilerde kurulan Avrupa proletaryasının uluslararası sınıf örgütünün hedefi olduğunu belirten pasajlarda doruğa ulaşır. Bu tez, "ulusal ön yargılar üzerine oynanan ve yağmacı savaşlarda halkın mal ve canını harcayan Palmerstone'un Amerikan İç Savaşı'na yönelik siyaseti ve Leh Ayaklanması ve Bonapartist Fransa ile Çarlık Rusyasının politikaları türünden *dış politikaların* engellenmesiyle farklı ülkelerdeki işçi sınıfının kardeşsel işbirliğini de kanıtlama isteğiyle somut olarak geliştirilmiştir. Bu amaç için, işçi sınıfı 'uluslararası politikanın gizemlerini iyice öğrenmeli, hükümetlerinin diplomatik faaliyetlerine dikkat etmeli ve eğer gerekliyse, kendi tasarruflarındaki bütün araçlarla onlara karşı çıkmalı'

II. Enternasyonal'in 'Marksistleri' Messrs- Kautsky, Hilderfing ve şürekası *Birinci Enternasyonal Marksizmi*'nin devrimci pratik ve teorisinin bu açık formülasyonlarını çürütmek ve 1848'in devrimci Karl Marx'ının son elli yılda adam olduğunu ve 'kapitalist devlet içindeki' reformlar üzerinde temellendirilmiş siyasal bir 'görelilik kuramı'na 'döndüğünü' ileri sürmek işini üstlendiler. Bu temelde onlar 'devrimci olmayan dönemlere de uygulanabilen', 1860'ların 'mükemmelleşmiş ve gelişmiş' Marksizmi ile Marx ve Engels'in yirmi yaşlarından 1848 devrimi ve 1849-50'deki devamına kadar ürettikleri ilk çalışmalarının primitif Marksizmi'ni karşı karşıya koyuyorlardı(Kautsky). Hilderfing şu keşfi ekler; zamanın İngiltere başbakanı Mac Donald, 'başlıca ulusların birleştirilmesi'ni hedefleyen 'saygıdeğer barış siyaseti'nde *Açılış Konuşması*'nca uluslararası işçi sınıfı için talep edilen dış politikayı 'yürütür.'

Kapitalizmin savaş ve savaş sonrası siyasetlerinin bu sosyal demokrat eylemleri, Karl Marx'ın ve I. Enternasyonal'in doğru

teori ve pratiğini rezilane bir biçimde terk etmişlerdir. Bu durum karşısında, III. Enternasyonal'in önünde Lenin tarafından ortaya konan *Marx'ın mirasını ifa etme ve hayata geçirme* görevi vardır. Rus devrimi sonrasındaki koşullarda yüklenilen bu tarihsel görev, 1861-65 Amerikan İç Savaşı'nın Avrupa işçi sınıfı üzerindeki etkisine benzer bir olay olarak, bütün siyasi ve ekonomik etkileri yeniden üretti. Bu da şimdi, Avrupa, Amerika, Asya ve daha uzak ve daha geniş bir dereceden ve benzersiz bir yoğunlukta bütün dünyanın sömürülen sınıfları ve ezilen halklarınca hissedilmekte. Dünya devriminin tehlike çanları Sovyet Rusya'dan çalıyor.

İnsanın kendine ve doğaya anlam arayışı: Diyalektik

M. Yılmaz Öner

(İnsan her an şimdiki anın içindedir, pratiğiyle geleceği yutarcasına yaşar ve böylesine hızla gelip geçen şimdiki anların ne gerisine düşer ne de ilerisine. İnsan şimdi'ye mahkûmdur, pratiğiyle ancak orada yaşar.)

İnsan içgüdüsel/faaliyet, yani ihtiyaçlarını tatmin süreci içinde toplumsal gelişmeyi yaratıyor, ama bu gelişme onda gerek kendisinin gerekse dışdünyanın faaliyetlerine anlam verme ihtiyacını da yaratıyor. Ve tıpkı doğanın yaptığı gibi, insan kendinin ve doğanın anlamını çeşitli "diller"e dökerek yazıyor, ama bunu yazar yaparken hep şimdi'ye ve geleceğe bakıyor.

Her teori böyle bir anlam yazımının dilidir, ama geçmişten açıklamaktan çok şimdiki ve gelecekteki olayları açıklayacak biçimde kapsamaya yöneliktir, kısacası şimdiye ve geleceğe yönelik bir kurgulama! Çünkü geçmişten açıslından açıklayacak bir kurgulama bile yine şimdiye ve geleceğe bakma, bir an sonraki yeni bir şimdi'yi önceden açıklama amacını taşır.

a) Teorinin gelecekteki olayı açıklamak amacıyla açıklamakta olduğu şey, gerçekliğin *henüz fiilileşmemiş, ama şimdiki fiili gerçeklik durumunun bir an ya da süre sonra dönüşeceği* durumdur, yani VİRTÜEL bir gerçekliktir ! Bilinç denen öznel gerçekliğin teorik dünyası da budur.

b) Teorinin *şimdiki* olayı açıklamak amacıyla açıklamakta olduğu şey ise, gerçekliğin *fiili veya şimdileşmiş* durumudur, yani AKTÜEL bir gerçekliktir. Bilincin pratik dünyası da böyledir.

Marx anlamında DİYALEKTİK derken, biçim olarak bu, *teori* —şimdi'yi ve geleceği, açıklamaya yönelik kurgu— ve *pratiğin* (yani şimdi'nin, fiili'nin, eylemin) *maddesel dünyada bir*

ve *bütүнleşmesi* anlamına geliyor. Başka bir deyişle, bir yanda *henüz fiili veya şimdi olmayan* ile öte yanda fiili veya şimdi olan'ın (yani eylem, davranış veya hareketin) madde dünyasında çakışması.

Göstergebilimin diliyle söylersek, teorinin öngördüğü veya kurguladığı *içerik*, yani gösterilen de ancak bu çakışma sonunda *pratik*, yani gösteren dediğimiz *biçim* tarafından gösterilmiş oluyor.

- *içerik* (gösterilen) olarak teoride öngörülen, ama *virtüel* olan gerçeklik durumunun *biçim*, yani gösteren rolündeki *şimdiki* (pratik) veya *aktüel* durumla çakışması Marxist diyalektiğin yöntemsel karakteri sayılır.

Ya da şöyle diyelim; *öngörülen durum*, yani *içerik*'ten kast edilen şudur: Bilgi-edinen özne tarafından gerçeklik adına önceden kestirilen, öngörülen ya da belirlenen (determine edilen durum!

Tersine bir deyişle, *virtüel dünya*, yani teorik dünya veya *içerik* ile *aktüel dünya*, yani pratik dünya veya *biçim* arasındaki çakışma bu çakışmayı önceden belirleyici ya da koşullayıcı olan bir ÖZNE'ye bağlıdır ki bu belirleme işini yapan da *tarihsel öznedir*.

- Ve böylece tarihsel bir *fenomen* --yani geleceği, öznesinin onu yeniden-üretme şifresine bağlı olan üretim mekanizması-- sayılan toplumun geleceğe doğru öngörülen, *içerik* yüklü veya gösterilen, bir yörüngede yürümesini sağlamış olur tarihsel özne.

Toplumsal özne, bu çakışmayı toplumsal düzeyde --yani toplumun henüz fiili olmayan durumu ile fiili durumu arasında -- ister yanlış ister doğru, ama belli bir bilinçle kendisi belirliyor.

Bu şekilde anlıyoruz ki, Marx anlamında maddeci diyalektik, yani *teori* (*içerik* denen *virtüel* ya da gelecek gerçeklik) ile *pratiği* (*biçim* denen *aktüel* ya da *şimdiki* gerçekliği) *çakıştırmak* aslında tarihsel öznenin geleceği (gösterileni) şimdiye indirgemesi, kısacası şimdiden (önceden) belirlemesi, göstermesi ya da koşullamasıdır.

Ve bunun bilgi kuramındaki adı *determinizm*'dir.

Diyalektiğin madde dünyasına özgü bir determinizme indirgenen bu karakteri ardında, aslında determinizmin de *ontolojik* karakteri yatıyor. Şimdi bu karakteri, ama gerek idealist gerekse materyalist diyalektiklerin birlikte yola çıktıkları özdeşlik ilkesini çözümleyerek göstermeye çalışalım.

Ancak şunu önceden belirtelim ki Diyalektik ile Determinizm arasında yukarda gösterdiğimiz ilişki aslında diyalektikten determinizme ya da tersine yansıyan işlevsel bir özelliktir. Ama diyalektiğin genel anlamı nedir ya da *gerçek* niteliklerin, yani diyalektik konusu olan niteliklerin ayakları hangi anlamda yere basabilir?

Bunun için gerçek niteliklerin üretildiklerini kabul ettiğimiz sistemle aralarındaki ilişkilerden başlamak, kısacası diyalektiğin konusuna buradan yaklaşmak gerekiyor.

Gerçekten de burada gerçek niteliğin, onu üreten sistemden hep yeniden üretilmediğini, sistemi bu şekilde sürekli olarak temsil ettiğini ileri sürerek yola çıkacağız. İşte diyalektik de, bu sistemin gerçek temsilcileri arasında ortaya çıkıyor. Bu temsilcilerin süreç içinde niçin ve nasıl ve ne ölçüde *aynı* kaldıkları veya kalamadıkları konusunda. Çünkü diyalektik, bilinmeyi, gerçek niteliği bilinmez, özdeşliği belirsiz olanı keşfetmenin yoludur, kısacası niteliğin özdeşlik yeteneğini belirlemenin aracıdır.

Diyalektik ve Ontolojik Determinizm

Diyalektik üretim faaliyetinin göstergesi, içeriği ise ürünlerin özdeşlik ya da özdeşmezlik yeteneğidir.

Yukardaki kısa açıklamalardan sonra meseleye bir tanımlamalar zinciriyle girebiliriz. Bu zincir diyalektiğin temel ilkelerini açıklamaktadır:

1) Her gerçek nitelik, (a) bir nesne ya da bilinç tarafından yeniden üretilir veya yeniden-belirlenir, onların yeniden-ürünü veya yeniden belirlentisidir (b) Tersine bir deyişle, nesne veya bilinç, gerçek nitelikleri sürekli olarak yeniden-üreten bir sistemdir. Gerçek nitelik böylece y-üretilmeler dizisinin her halkasında tekrarlanan bir üründür, (c) dolayısıyla diziyi üreten sistemi fiili olarak temsil eder: Sistemin (elemanter tanecik denen madde -dalganın, insan denen nesnenin, bilinç denen sistemin) fiili gerçeklik dünyasındaki temsilcisidir, örneğin dalga-maddenin frekansı, insanın içgüdü, bilincin düşüncesi gibi.... (d) Nitelik'in, yani temsilcinin bu dizi boyunca yeniden-üreti-

lişlerinin her birinde *aynı* (özdeş) kalıp kalmadığı sorusu burada ortaya çıkar. (1)

2) O nedenle, yukarda (1.a) açısından diyebiliriz ki: Bir nitelik, ister nesneye ister bilince ait olsun, bir kez üretilmekle kalmayıp sürekli olarak yeniden-üretilmektedir ve bu yüzden de, onu yeniden-üreten sisteme "bir kez değil, sürekli olarak aittir".

Sonuç olarak, gerçek nitelik, üretici sisteme veya gönderge (frekans) sistemine *bağımlı*, yani nesneye veya bilince bağımlı olarak değişebilir.

2.1) Daha doğrusu gerçek bir niteliğin, onu yenidenüreten veya yenidenbelirleyen bir sistemden bağımsız veya mutlak olarak, yani kendi başına veya kararıyla değişmesi söz konusu olamaz (2).

3) Örneğin "iç ya da dural enerji" denen niteliği değişen bir elemanter tanecik (nesne) ya da "işgücü" denen niteliği değişen insan (nesne) için de böyledir: Niteliğin değişmesi aslında niteliğin kendisinden (temsilciden) kaynaklanmaz, kısacası nesneden bağımsız şekilde olmaz; niteliğin tek başına veya mutlak bir değişmesi değildir.

Tam tersine bu değişme (a) nesnenin (tanecik veya dalga-madde denen fiziksel, insan denen biyolojik ve sosyal *yeniden-üretim sisteminin*) niteliği yeniden-üretmekte olması nedeniyle, hatta *bilinç* denen ve içgüdüleri ve de düşünceyi yeniden-üretim sisteminin *düşünceyi* yeniden üretmekte olması nedeniyle, ama (b) yeniden üreten nesnenin veya bilincin kendi üretim sistemindeki olumsuz veya olumlu bir *arıza*'dan, bu sistemin uğradığı bir *müdahale*'den kaynaklanmaktadır.

3.1) Ya da şöyle diyebiliriz: (a) Niteliğini yeniden-üretici bir sistem olarak (b) bir dalga-madde veya insan ya da bilinç, nite-

(1) Oysa pozitivistler, gerçek herhangi bir niteliğin [örneğin dalga-maddenin frekansının, insanın işgücünün, bilinç düşüncesinin] onun üreten sistemi (nesneyi veya bilinci) ebediyyen temsil ettiğini ya da niteliğin gerçekliğinin fiili bir gerçeklik olduğu bir kez belli olduktan sonra bu fiili temsilcinin--ebediyyen *özdeş* kaldığını sanırlar, yani niteliğin ilk ve son kez üretilip mutlak bir kişilik kazandığını...

(2) Niteliğin değişmesinin bağımsız veya mutlak olduğunu, niteliği yeniden - üretilmekte olan bir şey değil de, ilk ve son kez üretilip bitmiş bir şey gibi, hatta Kant'ın " kendiliğinden şey"i (Ding an sich) gibi düşünenler, örneğin pozitivistler kabul edebilir.

liğini (iç ya da dural enerjisini, işgücünü ya da düşüncesini) değiştiriyorsa bunun anlamı şudur: Bu değişiklik

(1) niteliği (ürünü) üreten veya belirleyen sistemden (3) *bağımsız veya mutlak* olarak değil, kısacası ürünün tek başına kendi fiili temsilciliği yüzünden ya da kendi kararıyla değil,

(2) tam tersine, ancak bu niteliği veya fiili veya temsilciliği yeniden-üreten sisteme göre ya da bağımlı olarak meydana gelir, çünkü

(3) değişiklik aslında yeniden-üreten veya yeniden-belirleyen sistemin kendi üretim koşullarında (durumunda) olmaktadır, şöyle ki

(4) üretici sistemin üretim koşulları, bu y-üretimler sırasında beklenebilen bir takım *müdahalelere* uğramakta, dolayısıyla *müdahale* (arızalanma) *riskine* veya *şiddetine* bağımlı olarak değişmektedir.

(5) Ve böylelikle yeniden üretilmekte olan niteliğin de *kendi kendisiyle özdeşliğini yitirme* imkansızlığı yok olmakta, yitirme imkanı doğmaktadır.

(4) Bilincin düşüncesini, yani kendisinin düşünce denen niteliğini değiştirmesi böyle olur. Çünkü bilinç düşüncüyü yeniden üretirken ideolojik tehditlere, baskılara uğrama riski altındadır.

(1) Bundan böyle düşünce, onu üreten bilinçten (4) *bağımsız* veya *mutlak* olarak, yani tek başına veya kendi kararıyla değil,

(2) tam tersine, ancak kendisini yeniden üretmekte veya belirlemekte olan bilince bağımlı olarak değişmektedir, üstelik bilinçteki bu değişiklik

(3) bilincin kendi üretim koşullarında meydana gelen, ama uğraması beklenen ideolojik tehditler ve riskler dolayısıyla meydana gelen bir değişimdir.

(4) Böylece niteliğin (düşüncenin) söz konusu ideolojik risk-

(3) Bu sisteme dışardan bakanların, yani sistemin ürettiği niteliği bir kez üretilip fiilileştiğinde, niteliğin sistemi (nesneyi veya bilinci) bu fiili temsil edişi sanki ebedilik kazanmış gibi, bu temsilciliği hiç değişmeyecekmiş ve artık olmuş, bilmiş, bağımsızlığını kazanmış, fiili temsilciliğini kendisi temsil ettiği sistemden bağımsızca değiştirebilirmiş gibi gören pozitivistlerin sandığı üzere; kısacası nesnenin veya bilincin, gerçek niteliklerinin yeniden-üreticisi olduğunu göremeyenlerin inandıkları üzere.

(4) Bilince dışarıdan bakan, onun sadece fiili gerçekliğini (davranışlarını) gören pozitivistlerin sandığı gibi.

lere bağılı olarak *özdeşliğini yitirme imkanı* doğmaktadır.

Peki, bilinç denen ve düşünce üreten şu üretim mekanizmasının kendisi nedir acaba? Hangi bileşenler üzerine oturmaktadır? Bu bileşenler de, klasik felsefenin ve ruhbilimin sandığının tersine, yapısal ya da "iç dünya" denen bir şeye özgü olmayıp insanın sosyal içgüdülerinin, sadece bu içdünyada *yeniden* üretilme (veya gündeme getirilme) ve üretilmemeye olasılığı gibi, birbirini tamamlayan diyalektik bir yetenek çifti olmasın? Bu konuya *Bilinç Üstüne* başlıklı altbölümde biraz aşağıda değineceğiz. Ama bunları derinlemesine açıklamayı başka bir yazımıza bırakalım.

5) Özetlersek, nesnenin ya da bilincin kendi ürününü (niteliğini) değiştirmesi,

(1)pozitivistlerin sandıkları üzere, ürünün yeniden-üretilmekte olan bir şey değil de, bir kez üretilip bitmiş veya ilk ve son kez üretilmiş gibi, böylece ebediyyen bağımsızlaşmış bir şey gibi, tek başına veya kendi kararıyla ya da mutlak olarak değişmesi değildir,

(2) tam tersine ancak onu yeniden ve yiniden üreten nesneye ya da bilince bağılı olarak değişmesidir.

(3) Bu değişme, elbette yeniden-üreten sistemin kendi üretim koşullarını değiştirmesiyle olur.

(4) Üretim koşulları ise sistemin yeniden-üretim faaliyeti sırasında uğraması beklenebilen *müdahaleler*, dolayısıyla sistemdeki *arızalanma* yüzünden değişiyor ki

(5) Üretilen ürün (nitelik) de, bu müdahalenin yarattığı risk'e bağılı olarak değişmekte, böylelikle *kendi kendisiyle özdeşliğini yitirmeme ve yitirme imkanına* kavuşmaktadır.

6) Bu tanımlamalar zinciri sonunda artık DİYALEKTİK'ten neyin beklendiğini söyleyebiliriz: Bilinmeyeni bilincin faaliyetiyle çözmek, ama nesnenin veya bilincin uğraması beklenebilen çeşitli müdahalelere rağmen çözmek ve bunun için bilinmeyeni, *niteliğin belirsizliğine* (bilinmezliğine), daha doğrusu *özdeşmezliğine indirgemek ya da bunu gösteren ve gereken özdeşlik ya da özdeşmezlik koşulunu saptamak*. Şimdi diyalektikten şu anlamdan söz edilebileceğini ileri sürebiliriz:

Genel Diyalektik'in (a) kategorisi,yeniden-üretim sistemleridir ki bunlarda ya nesnedir ya da bilinç, (b) konusu, bu sistemlerin ürünleri veya fiili temsilcileridir ve bunların değişken-

likleri, (c) Peki içeriği nedir?

7) İçerik, (a) niteliğin değişmesinin, onun yeniden-üretmekte olan sistemden bağımsız veya mutlak olarak değil, bu sisteme bağımlı bir değişme olması, (b) yani niteliğin aslında sistemin uğraması beklenebilen müdahalelerin *risk*'i altında değişmesi ve böylece, (c) özdeşliğini yitirmeme ve yitirme imkânı nedeniyle, özdeşliğin bir *olasılık* şekline bürünmesi ve (d) bu olasılığın ölçüsüdür.*

Genel diyalektiğin içeriği veya yola çıktığı ilke budur: Niteliğin *kendi kendisiyle özdeşlenme ve özdeşlenememe olasılığı* (ya da *yeteneği*), yani özdeşirlik ve özdeşmezlik!

8) Tersine bir deyişle, GENEL DİYALEKTİK bilincin düşünme faaliyetinde rol oynayan bir araçtır, şöyle ki

a) kategorisi, yeniden-üretim sistemleri, dolayısıyla nesne ve bilinçtir.

b) konusu, bu sistemlerin ürünleri denen niteliklerdir.

c) ve düşünme faaliyetinin aracı olarak genel diyalektik, kendi kategorisindeki yeniden-üretim faaliyetinin *gösterge-si*'dir.

d) İçeriği, yani *gösterilen* ise, niteliğin bu yeniden-üretilmeler boyunca, ama sistemin uğrayabileceği müdahaleler

(*) Ama unutmıyalım ki, yaşanan (fiili gerçekliğe "müdahale etme", değiştirme (devrim) faktörü ya da müdahale şiddeti (riski) gerçi *maddesel* bir faktör olarak gereklidir, ama üretilen ürünler -fiili gerçeklik durumları- müdahale öncesi ve sonrasındaki bir dönemi kaplıyor değil midir? İşte o nedenledir ki, gerçeklik, bütün bu gerçeklik, durumlarını içeren tarihsel bir süreç, bir ardısıralanmadır. Böyle olunca, ürünler bütün bu tarihsel dizilim ya da gerçeklik boyunca kendi kendileriyle *özdeşliklerini* koruyor mu yitirdi mi, bunu belirlemek... İşte söz konusu müdahale faktörü (şiddeti) de bunu, yani tarihsel gerçekliği belirleme yöntemi -determinizm- ya da bilgi kuramı açısından, Marxizmin sandığının tersine, tek başına yeterli değildir. Tarihsel gerçekliği belirleyen şey kuramsal olarak sadece bir kavram, bu şiddet faktörüne bağlı ve *olasılık* denen bilgi-kuramsal bir ölçektir. Tıpkı üretim ilişkisinin, müdahaleye uğrama riski veya uğradığı şiddet altında, kendisiyle özdeşliğini koruma olasılığı gibi ki bu da *üretim tarzından*, yani bir kavramdan başka bir şey değil... Peki, ya üretim ilişkisinin özdeşliğini koruyamama veya yitirme olasılığı? İşte bu da *devrim ya da bir karşı-devrim olasılığından* başka bir şey değil...

karşısında kendisiyle özdeşliğini yitirmeme ve yitirme olasılıklarıdır. Kısacası özdeşlik (özdeşlenme) ve özdeşmezlik (özdeşlenememe) olasılıkları!

e) İçeriğin özelliği ise bu iki karşıt olasılığın birbirlerini *mutlak* özdeşliğe (= 1) tamamlamalarıdır: Söz konusu karşıt iki olasılık, yani bileşen arasındaki tamamlayıcılık özelliği.

f) İçeriğin bileşenleri, birbirlerini toplam olarak mutlak (=1) özdeşliğe tamamlayan *P* ve *Q* gibi iki karşıt olasılıktır.

g) Özdeşlik yitimine yol açan neden, yukarda (3.1.4.) ve (5.4) ya da (7) de belirttiğimiz gibi, niteliğin yeniden-üretilmeler süreci içinde sistemin müdahalelere uğrama riskidir.

9) Diyalektik madem ki, bilinmeyi, niteliğin belirsizliğine veya özdeşmezliğine indirgemek ve özdeşmezliği, daha doğrusu onun "diyalektik tamamlayıcı karşıtı olan" özdeşliği saptayarak çözmekti bilinmeyi, o halde diyalektik, diyoruz genelde hep bu içerik —yani müdahale riskinin ve onun yarattığı iki diyalektik bileşenli olasılığın— etrafında dönmektedir (5).

(5) Bileşenleri, *niteliğin* (örneğin bilinçsiz nesnede iç veya dural enerjinin, bilinçli nesnede işgücünün, nesnel bilinçte düşüncenin) *özdeşliği* ile ilgili, yani "birbirini tamamlayıcı iki karşıt olasılık" olarak görmeyip, tam tersine bileşenleri daha baştan doğrudan doğruya nesnenin bağrındaki --dalga ve tanecik gibi doğaları birbirine karşıt-- iki ayrı doğal sistem olarak kabul eden bir diyalektik mümkün değildir. Böyle bir diyalektik, *N. Bohr'un* bilinçsiz nesnenin doğasını, dalga ve tanecik gibi "birbirlerini biçimsel olarak tamamlayıcı karşıtlık" şeklinde gören sözde, yani pozitivist ya da biçimci diyalektiği idi. Çünkü bilinçsiz nesneye hem *tanecik* (yani niteliğini yeniden üretmezlik) kavramını hem de dalga (yeniden üretirlik) kavramını yüklüyordu. Böylece yapılan şuydu: Nesnenin niteliğiyle değil, doğrudan doğruya doğal yapısıyla ilgilenmek ve doğal yapıyı ikileştirmek (düalizm), o kadar.. yoksa bu doğal ikili arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak değil. Oysa *diyalektiğin temel ilkesi ya da çıkış noktası, birbirini dışlayan herhangi ikili arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır ve bu da ancak bu karşıt ikili bir ve aynı doğaya veya ilkeye (yeniden-üretirlik ilkesi) ait oldukları zaman yapılabilir.*

Pozitivist doğa biliminin bilinçsiz nesneye yönelik yukarki diyalektiği gerçekten de biçimcidir, *yani genel* diyalektiğin şu iki temel koşulunu yerine getirmez:

(1) Niteliğin (iç enerjinin veya işgücünün ya da düşüncenin) yeniden üretilir olması koşulunu! Çünkü "dalga" tasarımı bu koşulu yerine getirirken "tanecik" niteliğini yeniden-üretmeyen bir sistemin (doğa-

Ya da diyoruz, diyalektik ancak ve sadece bu içeriğin (risk ve olasılık ilkesinin) birbirlerini karşıt olarak *tamamlayıcı* bileşenlerine kavuşturulmasıyla hayat bulabilir. Burası sanıyorum, söz konusu bileşenlerin madde ve bilinç dünyasına özgü teknik ayrıntılarına girmek için uygun bir zemin değil, ancak madde dünyasını ilgilendiren ayrıntılar, daha doğrusu *materyalist bir diyalektik* için başka eserlere başvurulabilir (6).

10) *Diyalektik*in tarihselliği ilkin özel bir üretim sisteminin

nın) simgesidir: Niteliğini ilk ve son kez üretip bırakan, kısacası pozitivist ve metafizikçi ontolojiye özgü bir tasarımdır.

Oysa pozitivist *Einstein* ve de *Broglie* bile, tanecik kavramının yerine getirmediği bu "yeniden-üretirlik" karakterini değiştirerek onu bir dalga (yeniden-üretici) madde şeklinde düşüneceklerdi.

(2) Niteliğin *belirsizliği*, yani *kendi kendisiyle özdeşliğini yitirme imkânı* denen koşulu da yerine getirmez... Oysa bu koşulu pozitivist Heisenberg bile, konum -impuls ikilisi arasında ve de içenerji-zaman ikilisi arasında karşılıklı olarak nesnel bir belirsizlik şeklinde saptandı, ki bu aslında bu ikili niteliklerden herhangi birinin özdeşliğini karşılıklı olarak ve tersine yitirmesi demektir.

(1.1.) *Bilinçli* (bilince sahip) *nesnenin niteliği olan işgücünün "yeniden-üretilir" olduğu* ise genelde ilkin fiziyokratlar, sonra da Marx tarafından gösterildi.

(1.2) Yine yeniden-üretildiği süreçte karşılaştığı "fiili ve ekonomik" riskler altında işgücünün *belirsizliği* (özdeşliğini yitirme, dolayısıyla üretkenliğini artırma imkânı) ilkin *Marx-Engels* tarafından gösterildi.

Burada "bilinçli nesne" derken bilince sahip, yani bilincin eğilimlerine uyan ve yaşayan nesneyi anlıyoruz; "nesnel bilinç" derken nesnenin eğilimlerini yaşayan, onlardan kaynaklanan bilinci!

(2.1) *Nesnel* (nesneye sahip) *bilincin niteliği olan düşüncenin "yeniden-üretilir" olduğuna* gelince bu da, *Marx-Engels* ve *Althusser* tarafından vurgulandı.

(2.2) Yeniden-üretildiği süreçte karşılaştığı "ideolojik" riskler altında düşüncenin *belirsizliği* (özdeşliğini yitirme, dolayısıyla eylemciliğini artırma imkânı) yine *Marx-Engels*'in pratiğiyle ortaya çıkarıldı.

(6) Şu yayınlarımıza bakınız: (1) *Canlıların Diyalektiği* (1978), (2) *Pozitivizmi Eleştirmek* (1985), (3) *Modern Doğa Anlayışı* (M. Planck), 1987 çevirisine notlarımız, (4) *Fizikte Diyalektik ve Sanat* (5) *Finans Kapital* (R. Hilferding) ve ayrıca *Tarih ve Sınıf Bilinci* (G. Lukacs) çevirisine notlarımız.

varlığıyla mümkün oldu; Tarihselliği hem nesne hem bilinç açısından mümkün olan bu üretim sistemi insandır, kısacası *işgücü* ve *düşünce* (fikir) gibi farklı niteliklerin birbiriyle bağdaştığı bir üretim sistemi.

Marksist Diyalektik, işgücü denenen niteliğin *nesnel*, düşünce denenen niteliğin *bilinçsel* olması, kısacası bu iki, ama kategorileri farklı niteliği birden konu edinmesi nedeniyledir ki hem maddeci hem tarihçi bir diyalektik olabiliyor, ama doğacı (bilinçsiz maddeyle ilgili) bir diyalektik olmasına imkân yoktu; çünkü bilinçsiz maddenin dünyasında-yukarda (8)'de sıraladığımız gibi -Genel Diyalektik'ten beklenen koşulları yerine getirmiyordu, getirmesine de imkân olmazdı. Bu konuya biraz aşağıda yeniden döneceğiz.

11) Marksist tarih diyalektiğinin özel bir diyalektik olduğu meydandadır, çünkü dayandığı kategori, yukarda belirttiğimiz gibi, nesne ile bilinci bağdaştıran (7) özel bir üretim sistemin-den ibarettir, yani *bilinçli nesne* (ya da *madde*) denenen insan! O halde bu diyalektiğin konusu da insanın (a) bir nesne olarak ürettiği *işgücü* ve (b) bilinç olarak ürettiği *düşünce* olabilirdi!

İşgücü, bu üretim sisteminin nesne kategorisinde ürettiği bir nitelik veya ürün olarak *maddesel* bir gerçeklikti, düşünce ise bilinç kategorisinde ürettiği *manevi* bir gerçeklik! Ancak bilincin ürettiği ve düşünce denenen nitelik ya *biçimsel* düşünceydi, yani bilincin biçimsel gerçekliği (Hegel anlamında düşünce) ya da eyleyen düşünce, yani bilincin *eyleyen* gerçekliği (*Marx* anlamında düşünce).

Bilincin ürettiği düşüncenin bu şekilde ikiye parçalanmışlığı, *Hegel* ve *Marx* diyalektikleri arasındaki belirleyici farklılığı gösteriyor. Buna karşılık, yine bilinç denenen üretim sisteminde hareket edersek, her iki diyalektiğin de ortak bir özelliği var: Genel Diyalektikten beklenen *içerik* koşulunu sağlamış olmaları. Gerçekten de her iki diyalektik de düşünce düzeyinde hep, düşüncenin ister biçimsel ister eyleyen düşünce olsun-yeniden-üretildiği süreç boyunca *ideolojik müdahaleye uğrama riski altında* kendi kendisiyle özdeşliğini yitirmeme veya yitirme olasılığı etrafında dönmektedir.

(7) *Nesne-Bilinç* (özne) ikiliğinin aslında bunların özdeşliğinden kaynaklandığı yollu klasik felsefe görüşüyle ilgili bir tartışma için bak *G. Lukacs*, Tarih ve Sınıf Bilinci, Bölüm: Şeyleşme, alt-bölüm II,2.

Niteliğin özdeş kalma ya da kalmama olasılığı -ki Genel Diyalektiğin içeriği buydu- niteliğin, yukarda 3.4 ve 5.4 ve 8.g'de belirtildiği üzere, onu üreten sistemin (bilincin) uğraması beklenebilen ideolojik veya nesnel *müdahale veya arızaların* riski ya da tehdidi altında değişmesinden kaynaklanıyor, niteliğin bu yeniden-üretilmeler süreci içinde, ama risklerle dolu böyle bir süreçte değişebilmekte oluşundan ileri geliyor.

12) Tarihçi diyalektik, (a) bilincin ve nesnenin aynı üretim mekanizmasında, yani insanda bilinç ve bilinçli nesne olarak bağdaşır olmasından yola çıkıyor ve (b) bu iki (bilinç ve nesne) kategorinin ürünlerini (düşünceyi ve işgücünü) de elbette yine Genel Diyalektik'ten beklenen yukarki (8) koşulları uyarınca ele alması gerekiyor. O nedenle özellikle yukarki (8.d) uyarınca sorabiliriz:

Ürünler, yeniden-üretilmeler süreci boyunca, ama onu üreten sisteme yapılması beklenebilen müdahaleler yüzünden değiştiğine -- yani ürünün özdeşliğini yitimesi mümkün olduğuna -- göre, bu değişme veya yitim süreçleri hangileridir?

İster Hegel anlamında biçimsel, ister Marx anlamında eyleyen *düşünce* olsun, düşünce denen nitelik, onu üreten bilincin üzerindeki *ideolojik* riskleri, baskıları kaldırma sürecinde, yani bu uğurda gereken yeni bir yöntemin ufukta yeni bir sorunsal olarak belirmeye başladığı süreçte, kısacası bilincin hakikati arama sürecinde değişiyor. (8)

İşgücü denen nitelik ise -yine aynı şekilde- onu üreten (bilinçli) nesnenin üzerindeki *fili ve ekonomik* riskleri, baskıları kaldırmaya zorlanma sürecinde, yani bu uğurda gereken yeni bir mücadelenin ufukta bir sorunsal olarak belirmeye başladığı süreçte, kısacası bilinçli nesnenin üzerindeki *deneyim yükünü* atarak *özgürleşmeyi* arama sürecinde değişiyor.

O halde şöyle özetleyebiliriz: *Tarihçi diyalektikte içerik olarak yatan şey, bilincin hakikati arama sürecinde düşüncenin nesnenin özgürleşme (deneyimden kurtulma) sürecinde işgücünün, kısacası bu iki temel niteliğin -bilincin ve nesnenin önündeki risklere rağmen -kendi özdeşliklerini koruma* olasılığı

(8) "İnsanoğlunun bu tarihsel gelişme aşamasını aşması için bir yöntemin gerektiği ve bunun da bir sorunsal olduğu o zaman ortaya çıkar" (G.Lukacs, Tarih ve Sınıf Bilinci, Bölüm: Şeyleşme, altbölüm II,1'in son satırları).

ya da yeteneğidir, dolayısıyla *yitirme yeteneği* (9)

13) Buna karşılık BİLİNÇSİZ MADDENİN --üstelik kendi tarihini de içermesi beklenebilen -- DİYALEKTİĞİ, yani Doğacı Diyalektik *Engels*'te belli bir içerik etrafında dönüyor mu, kısacası niteliğin özdeşliğini koruma veya yitirme olasılığı etrafında? Kesinlikle hayır -ki bu gerçeği, *Korsch*'un metnindeki açıklamalardan da yakından izliyeceksiniz -oysa böyle bir diyalektik, genelde diyalektikten beklendiği üzere şu ilkeyi içermeliydi: Konu edindiği bir niteliğin (onu üreten sistemin karşılaşacağı risklere göre) değişmekte olduğu sürecin içinde izlemek zorunda kaldığı ilke, yani (ontoloji açısından) özdeşliğini koruma ya da yitirme yeteneği, (bilgi teorisi açısından söylersek) özdeşlenme ya da özdeşlenememe yeteneği (olasılığı). Doğacı bir diyalektik böylece *genel diyalektiğin* aradığı içerikten yola çıkmış olacaktı.

Öte yandan, diyoruz ki, bu içeriğin konusu olan *nitelik*, doğadaki (canlı veya cansız, ama bilinçsiz) maddenin *tarih dışı*, soyut gerçekliği de değildir üstelik, tam tersine maddenin yaşanan herhangi bir *şimdiki anda*'ki, kısacası *fiili gerçekliğidir* (10). Öyle ya, maddesel nesneyi *şimdiki an*'dan, yani *fiili* gerçeklik durumundan başka bir yerde nasıl kavrayabiliriz ki? Sadece deney yaparken, yoksa ne geçmiş ne de gelecekte deney yapabiliriz. Özetlersek, maddesel nesnenin niteliği onun sadece *fiili* gerçekliğidir. Böyle olunca diyalektiğin içeriği denen olasılık da ancak bu *fiili gerçekliğe* bağlıdır. Peki, içerik için gereken genel diyalektik koşul, yani niteliğin (fiili gerçeklik durumunun) risklerle karşılaşp değişkenleştiği süreç, niteliğin *belirsizleşme ya da kendi kendisiyle özdeşliğini yitirme* süreci hangisidir?

Özdeşliğin yitimi dediğimiz bu kısa süreç, *Engels*'ten çok sonra, Kuantum Teorisinin nesnel çerçevesi içinde ilkin *Heisenberg Belirsizliği* -enerji veya zaman gibi niteliklerin özdeşlikle-

(9) *Lukacs*'ın, *özdeşlik* kavramının eninde sonunda, buraya kadar durmadan sergilediğimiz biçimde tartışılması gerektiğine varan uzun analizi için, bak *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Burjuva Düşüncesindeki Antinomiler, 2: "pratik" kavramı ile ilgili ve "Kendiliğinden Şey ve Diyalektik" (Kant) bağlamıyla ilgili paragraf.

(10) Bu konuda bakınız: *Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik* adlı yayınıımız.

nini birbirine ters, ama karşılıklı olarak yitirmesi- şeklinde 1920'li yıllarda keşfedilebilmiştir. Bu gerçekten yoksun kalan genel bir diyalektiğin özelde doğacı bir diyalektik halinde ortaya çıkması olanaksızdı.

Kısacası maddenin diyalektiğinin hayat bulacağı maddeci içerik buydu: (a) maddesel bir niteliğin değişkenliği, (b) ama bu niteliği üreten sisteme —maddenin kendisine— yapılan müdahalenin (ölçüm olayının) *riski altında*, bu nitelikteki değişkenliğin *nesnel belirsizlik* şekline, yani özdeşliğin yitimi'ne dönüşmesi ve (c) özdeşlik yitiminin bir *yetenek* (olasılık) şeklinde gerçekleşmesi. Özetle, maddeci diyalektik maddenin fiili gerçeklik denen niteliğinin özdeşliğini yitirme olasılığı üzerine kurulabilirdi ancak. Diyalektik olduğunu iddia eden bir Maddeciliğin *yöntem açısından* gerekli koşulu budur, amacı ya da yeterli koşulu ise, özdeşliğin *korunum ve yitim olasılıkları* denen, yani birbirlerini mutlak özdeşliğe *tamamlayan* (komplementer) *olasılıkları saptamaktır!* Maddeci diyalektiği bu olasılıklara özgü, maddesel teknik (bilimsel) araçlarla, tarihçi diyalektiği ise bilinçsel ve maddesel (bilimsel) taktik araçlarla donatmak.

Özetlersek, gerek doğacı gerekse tarihçi diyalektik, genel dediğimiz diyalektiğin için de ayrı ayrı özel birer diyalektik olarak yer alıyor ve genel diyalektikten (yukarda 8) beklenen koşulları -sırasıyla söylersek- doğada bilinçsiz-madde dünyasında, toplumun bilinçli-madde dünyasında yerine getirmesi gerekiyor. Gerçi *Engels*'in girişimi talihsiz bir zorlama olarak kaldı, ama *Marx-Engels*'in girişimleri.. İşte bu başarının analizini Korsch'un keskin zekâsından okumak bu yüzden gerekiyor.

Ontolojik Determinizm Üstüne

Özdeşlik ilkesi, eğer genel diyalektiğin içeriğinden -yani niteliği, birbirini tamamlayıcı, ama karşıt ya da diyalektik iki olasılıktan biriyle ölçekleme anlayışından -yoksun kalırsa, maddecilik de, Korsch'un derinlemesine analizinden de görüleceği üzere, henüz diyalektik düzeye ulaşmadan, yani *pozitivist* düzlemde kalır. *Engels*'in 19. yüzyıl pozitivistizmiyle saplanıp kaldığı düzlem de buydu.

Ancak diyalektiğin, tarihte ve doğadaki genelliği açısından bu kadar önemli olduğunu vurguladığımız kendi başına veya kendi kendisiyle *özdeşlik ilkesini* (yeteneğini) de herhangi bir maddesel tabana oturtmak için, ontolojik temelde ayrıca bir koşul daha gerekiyor. Bu koşul özdeşliğin dayandığı veya tanımlanmasına imkân veren ontolojik bir koşul olarak belli bir *ontolojik determinizm* anlayışı demektir.

Maddeye ilişkin *doğru*, yani maddesel gerçekliğin ontolojisine uygun, *bir determinizm anlayışını*, gerçekten de Kuantum Teorisinde 1920 sonrasında *Heisenberg*'le başlatılan "enerji ve zaman denen nitelikler" arası nesnel ve pozitivist *belirsizlik*, yani bizce özdeşlik yitimi anlayışından sonra artık yeni bir ontolojiye dayandırma zorunluğu doğmuştur: Özdeşlik yitimi sorunu bundan böyle maddesel gerçekliğin bilgi teorisinden önce, ontolojisinden yola çıkmalıydı.

Bu yeni ontolojinin ilkesi, gerçekliğin *aktüel* (fiili) *gerçeklik* ve *virtüel gerçeklik* gibi iki kategoriye ayrılmışlığıdır. Ve *özdeşlik sorunu* da bundan sonra artık "maddenin fiili gerçekliği"nin özdeşliği sorunu haline gelir, özdeşliğin yitimi de işte bu gerçekliğin yitirilmesidir.

Ancak unutmıyalım ki fiili gerçekliğin özdeşliği sorunu, aslında "özdeşliğin", belli bir fiili duruma göre, (tarihsel) süreç içinde ve bu durumun uğraması beklenen müdahaleler karşısındaki *risk*'ine bağlı olarak ne ölçüde değişip değişmemekte oluşu anlamına gelir!

Bir başka deyişle, belli bir fiili gerçeklik durumu'nun -- yukarda "nitelik" dediğimiz durumun- - özdeşliğini yitirmeme (koruma) ve yitirme olasılıkları dediğimiz diyalektik ikili nedir sorusu. Maddenin genel diyalektiğinde yatan içerik ya da çözümü aranan temel sorun da bu değil midir?

Bu ontolojik determinizm ya da çözüm, madde artık Böyle doğrudan doğruya kendi gerçekliğiyle koşullanmış olduğu için veya kendi gerçekliğine -Kuantum Teorisinin vurguladığı şu nesnel özdeşlik yitimi gerçeği karşısında- uygun düşen bir ontolojiye dayandırıldığı içindir ki üstelik bir *iç-determinizm* rolünü oynuyor (bak Fizik ve Felsefe, *Heisenberg*, çevirimizde II. kısım, 1976).

Şunu da ekleyelim: Fiili gerçeklik dediğimiz nitelik'in yayınladığı bilgi bile yine benzeri bir özdeşlik olasılığı çerçevesinde

saptanabilmektedir (bak Bilimde ve Sanatta Diyalektik adlı yayınıımız). Ancak şunu unutmıyalım ki -- bırakın bilgi-edinen özneyi-- doğa ve toplum bu içeriği veya özdeşlik ilke ve ölçeğini kendi kendine uyguluyor ve uyguladığı içindir ki kendi doğasında durmadan, uğradığı riskler altında, değişiyor.

Karşılıklı etkileşen ikili bir sistem olarak insan

Maddeci diyalektiğin yöntemsel temelinde içerik olarak yer aldığını belirttiğimiz *özdeşlik* madem ki *mutlak* değildir, yani olasılığa bağlıdır ve bununla da kalmayıp-- özdeşirlik ve özdeşmezlik gibi --birbirini tamamlayıcı diyalektik iki olasılıktan herhangi biriyle belirlidir, o halde şunu sorabiliriz:

Bilinci kendi başına özdeş olarak kalmakta olan insanı ele aldığımızda, bu insanın ya da bilinçli nesnenin, tarihsel süreç içinde fiili ve ekonomik riskler altında ürettiği "birbirinden bağımsız" işgüçlerinin kendi kendileriyle özdeşirliği (*özdeşliği* koruma olasılığı) ya da *özdeşmezliği* (*özdeşliği* yitirme olasılığı) madem ki söz konusudur, o halde nasıl saptanabilir veya ölçeklenebilir bu olasılık?

Soruyu böyle sorarsak bilinçli nesnede aynı zamanda *bilinç* denen bir üretim sisteminin de var olduğu gerçeğini, kısacası bilince sahip veya *bilinçli* nesnenin işgücüne paralel olarak nesneye sahip, yani nesnedeki bilincin de aynı zamanda "eyleyen düşünce" ürettiği gerçeğini ihmal etmiş oluruz! Bu durumda işgücünün kendi kendisiyle *özdeşmez* hale gelmesi, -pozitivizmin yaptığı gibi- sadece işgücünün üretkenliğindeki farklılaşmaya indirgenmiş oluyor ki *özdeşmezliğin* ölçeklenmesi bu şekilde sadece pozitivizm ya da ekonomi düzleminde yapılabilir hale geliyor.

Demek ki insanı ekonomik düzeyin üstünde, yani *tarihsel* bir varlık olarak ele aldığımızda, onu artık sadece bilinçli *nesne* olarak değil, aynı zamanda *nesnel* (nesneye sahip bilinç olarak da anlamak zorundayız! insanı böyle ikili, ama birbirinin üretimini koşullayan bir sistem olarak anladığımızda, onun bilinçli nesne olarak, ama *sadece nesne* kategorisi çerçevesinde ürettiği ürünler (işgücü) aynı zamanda *nesnel*, bilinç olarak ama *sadece bilinç* kategorisi [yani sadece bilinç olarak üreten sistem, kısacası bilinç] tarafından koşullanmaktadır ve de bunun tersi de olmaktadır, yani bilincin ürünleri de nesne denen üretim sistemi tarafından koşullanmakta (Bilincin kendisinin nasıl oluştuğu ya da üretildiğine sonraki altbölümde değinilecek).

Bir üretim sisteminin ötekisinin ürününü koşullaması aslın-

da elbette ki öteki sistemi koşullaması demektir, çünkü ürünün onu üreten sistemden bağımsız olarak koşullanması, yani değişmesi söz konusu olamaz!

O nedenle bilinç, işgücü üreten ve bilinçli *nesne* denen sistemi koşullandırıyor ve tersine olarak, nesne de, eyleyen düşünceyi üreten ve nesnel (yeni nesneye sahip) *bilinç* denen sistemi.

Şimdi bu karşılıklı koşullamalardan birincisini ele alalım: Acaba bilincin (yukarıda 4.3) kendisi de bir üretim sistemi olarak *risk* altında değil midir? O halde diyoruz: İnsan denen ikili sistem, bir yandan (bilinçli) nesne olarak işgücü üretirken, öte yandan (nesneli veya nesneye sahip) bilinç olarak ürettiği ve işgücüne eşlik eden ürün, yani eyleyen düşünce ne alemdedir?

Öyle ya, bilinçli nesne, tarihsel süreçte birbirinden bağımsız işgüçlerinin üretirken acaba bu bilinçli nesnenin ürünlerince (işgüçlerine aynı zamanda nesnedeki bilincin ürünü olarak eşlik eden "eyleyici düşünce" kendi kendisiyle aynı veya *özdeş olarak* mı kalıyor?

Anlaşıyor ki, biraz yukarıda sorduğumuz, bilinci -daha doğrusu bilincinin ürünleri sayılan "eyleyen düşünceleri" tarihsel süreç içinde *özdeş* olarak kalmakta olan insan'da bu kez işgücü *özdeşliğini* koruyor mu korumuyor mu sorusu kısacası işgücünün kendisiyle (üretkenlik farklılaşmasında yansıyan) *özdeşmezliği* sorunu, aslında "eyleyen düşünce, bilincin ürünü olarak kendisiyle *özdeşliğini* koruyor mu, korumuyor mu?" sorusundan sonra geliyor, kısacası bu son *özdeşlik* sorununa bağlı kalıyor.

Oysa düşüncenin biçimsel düşünceden çok eyleyen düşüncenin, onun üreten sistemin -yani bilincin- üretimini ancak ideolojik riskler altında yapabilmesi dolayısıyla, kendi kendisiyle *özdeşleşmez* hale geldiğini ve eşlik ettiği işgücünü de paralelde koşullamakta olduğunu *Marx*'ın uzun analizlerinden pek iyi biliyoruz. O halde diyoruz, koşullanan bu işgücünün *özdeşmezliğini* ilkin ve daima insanı tarihselleştirici ideolojiler, ideolojik tehdit ve riskler alanında, özetle siyasal ekonomi dünyasında saptamak gerekiyor, yoksa pozitivizm ya da düz ekonomi alanında değil.

Şimdi aynı genel diyalektik paralelinde kısaca şunu da sorabiliriz; *Bilinç* denen "özel gerçekliğin ya da mücadelenin" diyalektik bileşenleri nelerdir? Çünkü yukarıda değindiğimiz

"karşılıklı koşullamalar"dan ikincisi, yani nesnenin bilinci koşullandırması burada ortaya çıkaracaktır.

Bu bileşenlerin *deneyim ve özgürleşme*'den başka bir şey olmadığını metindeki arkanotlarımızda belirlemeye çalıştık: Deneyim denen bileşen insanın nesne olarak ürettiği işgücüyle ve kendi sosyal (öğrenilmiş, koşullanmış) davranışlarıyla tıpkılaşma olasılığı anlamına gelirken, özgürleşme denen bileşen, bu olasılığın diyalektik tamamlayıcısı olan bir olasılıktı, yani işgücünü ve davranışlarını aynen-yeniden-üretmemeye veya taklit edememe yeteneği, bunlarla tıpkılaşamama olasılığı! Salt ekonomik riskler nedeniyle değil, işgücünün taklidinde (aynen-yeniden-üretilmesinde) sosyal ve ekonomik olarak ve davranışın taklidinde ise salt sosyal olarak karşılaşılan riskler nedeniyle tıpkılaşamamak... Bu açıdan bakıldığında, *sınıf bilinci*, bağımlı üreticilerin üretim ve yaşam eylemine karşı takındığı bu negatif veya tepkisel davranışlar ya da özgürleşmeci eğilimler sınıfıdır.

Bilinç ve Marxizmi Arındırmanın Gerekirliği Üstüne

Yukarda söylediklerimizi belki biraz daha açıklamak ya da bilinci açıkca şöyle tanımlamak gerekiyor: *Bilinç*

- (A) 1. İnsanın ilkin bilinçsiz, ama canlı bir nesne olarak
- 2.1. kendini-yeniden-üretme dürtüsü ile kurduğu ve
 - 2.2. ihtiyaç nesnesine yönelen içgüdüsel, yani tatminci ilişkisi
 - 3.1 Henüz üretim ilişkilerinin çevre ve kalıbı içinde değil, doğrudan biyolojik sosyal çevrede
 - 3.2 Bu ilişkinin bir süre için tercihi (öğrenilmiş) hale gelmesi sonunda
 - 3.3 Bu ilişkiyi aynı dürtüyle, yani kendini yeniden üretmek için tekrarlamasının gerekliliğinden
 4. ve bu gereklilik durumunda, bu kez insanın bu ilişkiyi hatırlama (soyutlama) yoluyla yeniden-üretmesinden kaynaklanıyor, ama
 5. Yaşanan çevrede insan üzerindeki risklerin "aleyhte ve lehte" olmasına göre, bu oluşum —yani kurulan ilişkinin yeniden-üretilmesi— birbirini dışlayarak tamamlayan iki ayrı düzlemde birden yer alıyor. Şöyle ki

5.1. Ürettiği veya kurduğu söz konusu tercihli tatmin ilişkisini, bu gerekli tekrarlama süreci içinde insan

a) ya karşılaştığı (aleyhte) risklere rağmen, ama geçici de olsa bu tercihli ilişkinin yine de alternatifsiz (başka tercihi olmayan) bir ilişki olması durumunda "zorunlu" olarak, kısacası aynen (özdeş olarak) yeniden üretiyor

b) ya da söz konusu risklerin kendisi için lehte veya yararlı olması durumunda, aynı tercihli ilişkinin artık zorunlu olmaktan çıkıp alternatifli hale gelmesi yüzünden, onu aynen (özdeş olarak) ya da tıpkısını yeniden-üretmiyor, tam tersine özdeş-olmayanını (alternatifini) yeniden-üretiyor.

(B) Demek ki aynı tercihli ilişkinin bu şekilde (yani risklerin karşıtlığı dolayısıyla özdeş olarak veya olmıyarak) yeniden-üretilebilirliği imkânı var! Üstelik bu y-üretim daima aynı (ama bir-birine karşı ya da diyalektik rollerle bürünen) risklere bağlı kalıyor: Böyle olunca söz konusu tercihli ilişki de, yeniden-üretilirken ancak ve daima bir olasılık ölçüsünde özdeş olarak, bunun diyalektik tamamlayıcısı dediğimiz bir başka olasılık ölçüsünde de özdeş-olmayarak üretiliyor.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilinç, tercihli ilişkinin, gerekli tekrarlanma süreci içinde özdeş olarak ve olmıyarak yeniden-üretilmelerinin--birbirlerini tamamlayan diyalektik-- olasılıkları düzeyinde gerçektir, bu düzeyde gerçekleşen bir oluşmadır. Sonuç olarak, tercihli ilişki, ister aynen ister değil, amamuhakkak ki bir olasılık düzeyinde yeniden üretilmekle oluşturuyor bilinç! Bilinç de böylece bir olasılık, bir yetenek şeklinde doğuyor. Ya da şöyle diyelim: Bilinç, kurulan tercihli içgüdüsel ilişkinin bir yetenek şeklinde belirmesidir, ancak böyle bir bilincin henüz ilkel ya da yavru bir bilinç olduğu bellidir.

(C) Bilinçsiz canlı nesne, belli bir ve aynı tercihli (sorumlu veya zorunsuz) ilişkiyi --kendisini yeniden üretme dürtüsüyle-- sonradan ürettiği her seferinde acaba aynen mi (yani özdeş olarak mı) yeniden üretiyor? Öyle ya, bilincin oluşmasındaki temel sorun buydu!

Yukarda (5.1) belirttiğimiz üzere, nesne, üretim sürecinde karşılaştığı aleyhte müdahaleler ve bunların yarattığı zararlı riskler nedeniyle-- nesneyle kurduğu tercihli ilişki de artık biricik veya alternatifsiz ya da zorunlu bir ilişki haline geleceğinden-- bu ilişkiyi zorunlu olarak yeniden-üretmek durumunda

kalır. Kısacası nesne bu ilişkiyi özdeş olarak (aynen) yeniden üretmeye zorlanır, amak bunu ne ölçüde başarabilir? İşte bilinçsiz canlı bir nesnenin, kendi tercihlediği (öğrendiği) bir ilişkiyi —itildiği zorunluk yüzünden— özdeş olarak yeniden üretme olasılığı böyle bir ölçüdür ve nesnede giderek BİLİNÇ'i oluşturan iki diyalektik momentten biri olarak ortaya çıkar:

DENEYİM!

İnsanın, ilkin bilinçsiz bir nesne olarak, bu tercihlili ilişki "nasılsa aynen öyle" davranması buradan yani deneyimden kaynaklanıyor. Ama şunuda belirtelim ki, tercihlili (öğrenilmiş) ilişki zorunlu hale getirilmiş bir ilişki olsa da olmasa da, bu ilişkinin *yeniden* tercihlenmesi veya giderek aynen yeniden üretilmesi *taklit* anlamına gelir ki, insanın *kendi davranışlarıyla* *ıpkılaştırdığı* da bundan başka bir şey olmasa gerek.

Öte yandan, deneyim denen bu olasılığı *diyalektik olarak* *tamamlayan* başka bir olasılık daha var: Nesne üretim sürecinden karşılaştığı lehte *müdahaleler* ve bunların yarattığı *yararlı riskler* nedeniyle -nesneyle kurduğu tercihlili ilişki de artık biricik veya alternatifsiz ya da zorunlu olmaktan çıkacağı için - bu ilişkiyi *zorunlu olmaksızın* yeniden üretmek durumunda kalır. Kısacası nesne bu ilişkiyi *özdeş olarak yeniden-üretmemeye* başlar, özgür ve keyfi olarak yeniden üretir, ama bu ne ölçüde olur? Deneyim dediğimiz olasılığın diyalektik karşıtı ve tamamlayıcısı olan bir olasılık ölçüsünde... Öyle ya, bir işçi her gün nasıl fabrikaya gitmek zorunda kalıyorsa, bir kapitalistin buna hiç ihtiyacı olmaması gibi! İşte zorunsuzluk, yani alternatiflilik yüzünden- *özdeş olarak yeniden- üretmeme olasılığı* nesnede giderek bilinci oluşturacak olan iki diyalektik momentler ötekisi olarak ortaya çıkar: ÖZGÜRLEŞME!

İnsanın, ilkin bilinçsiz bir nesne olarak, bu tercihlili ilişki "nasılsa aynen öyle" davranmaması buradan, yani böyle nesnel bir özgürleşmeden kaynaklanıyor. Ama şunu da, yukardakine paralel tarzda belirtelim ki, tercihlili ilişki zorunlu hale getirilmiş veya getirilmemiş de olsa, bu ilişkinin *yeniden* tercih edilmemesi veya giderek aynen yeniden-üretilmemesi, insanın *kendi davranışlarıyla ıpkılaşmazlığı* anlamına geliyor. İnsanın tercihlili zorunlu olan ilişkiden farklı, yani alternatifi olan bir ilişkiyi üretme yeteneği.

(D) *Davranış: Açık Üretim İlişkileriyle (eylemli) ilişki*

Özetleyecek olursak: İnsan, ihtiyaç nesneleriyle biyososyal (yani gelişmiş memeli hayvan türlerinin yaşadığına benzer) bir ortamda kurduğu ya da ilerdeki bir aşamada yine ihtiyaçlarının tatmin amacıyla bu kez *açık üretim ilişkisi* —kısaca açık-ilişki— dediğim* (ancak *kısmen nesnelleşmiş* ilişkilerle kura-cağı "eylemli" ilişkilerden kimisini tercih etmektedir. Kendini yeniden-üretmeye itildiği her süreçte insan, bu tatmin nesneleriyle ya da kapalı veya açık dediğimiz üretim ilişkileriyle kurduğu bu tercihlili ilişkiiyi hatırlamakta, yeniden kurmakta, tekrarlamaktadır.

Nedir ki insan, bu tekrarlama süreci içinde (egemen) çevrenin aleyhte veya lehte, yani zararlı veya yararlı müdahalelerine uğramakta ve bunun sonucunda da o ilk dönem özgü tercihlili ilişkisinin *tercihlenme karakteri* de değişmektedir. Ve bu değişim, uğranan müdahalenin sadece zararlı veya yararlı yani sınıfsal karakterine göre değil, müdahalenin şiddetine (riskine) göre de olmaktadır.

Böylece *ilk* dediğimiz herhangi bir tarihsel dönemde, tatmin nesnesi ya da açık üretim ilişkisiyle eylem yoluyla kurulan *tercihlili eylemsel ilişki*:

•Ya *zorunlu* olarak tercih edilmiş, kısaca Marxist veya kapalı denen üretim ilişkisiyle (yani zorunlu olan ilişkisiyle) kurulan bir ilişki halini alıyor (bak yukarda A.5.1.a) ya da zorunsuz veya alternatifli olarak tercih edilmiş (insanın üretim araçları dışında, üretici güçlerle olan açık ilişkisiyle kurulan) bir ilişki (bak yukarda A.5.1.b).

İşte "ilk" denen herhangi bir tarihsel dönemde, insanın *kapalı* (Marxist) ve onu da içeren *açık* üretim ilişkisiyle kurduğu

* *Kapalı* (Marxist) *üretim ilişkisi* derken şunu anlıyoruz: İnsanın - ister bilinci oluşmakta olan bir nesne, hatta *bilinçli* (veya bilinci oluşmuş) bir nesne, ister *nesneli*, yani nesnesini kontrol eden bilinç olarak- (a) toplumda üretilen ürünler (ihtiyaç veya tatmin nesneleri) veya (b) üretim araçları ile (1) tatmin veya kullanım amacı ötesinde, (2) *mubadele amacıyla* kurduğu ilişki, (c) ama (Marx anlamında) tercihi zorunlu (iradede bağımsız), yani kapalı olarak kurduğu ilişkidir. *Açık üretim ilişkisi* derken şunu anlıyoruz: Marxist üretim ilişkisindeki tercih zorunluluğunu, yani c'yi içeren, ama insanın yalnız a ve b ile değil, üretici güçlerle de kurduğu öyle bir ilişkidir ki *tercihi zorunsuz* (yani tercihe açık veya iradeye bağımlı) olarak kurulur. Kısacası böyle bir ilişki, ürünler, araçlar, güçler ile, ama zorunlu olmanın ötesinde zorunsuz olarak da kurulan ilişkidir.

"eylem biçimindeki" tercihli ilişkinin yarattığı eylem imgesi, insanın kendini her yeniden-üretme sürecinde bu şekilde, *ya zorunlu*, yani kapalı üretim ilişkileriyle kurulan bir ilişki olarak *ya da zorunsuz*, yani açık üretim ilişkileriyle kurulan bir ilişki olarak yeniden ürüyor.

"Bilinci henüz oluşmakta olan" nesnenin kapalı ve açık üretim ilişkisiyle kurduğu bu eylemsel ilişkiler yine nesnenin kendisinde belirli eylem imgeleri yaratıyor ve bu imgeler ister zorunlu ister zorunsuz (yani alternatifli) olsun- insanın kendini yeniden -üretme amacıyla eylem olarak yeniden-üretiliyor. İşte böyle her yeniden-üretme *davranış* diyoruz. Davranış böylece bilincin ham-ürünü veya belirtisi (temsilcisi) rolünü oynuyor. İhtiyaç nesnesiyle, hatta kapalı veya açık üretim ilişkisiyle kurulan böyle eylemsel (tatmine yönelik) bir ilişkinin ilkin *ikel*, yani biyolojik sosyal bir ortamda kurulması ve insan -bilinci oluşmakta olan bir nesne-tarafından, tatmin olma dürtüsü ve amacıyla, orada hatırlanıp orada tekrarlanmakta, yeniden üretilmekte olması yüzündendir ki böylesine genç bir bilinç ve onun ürünleri ilkel bir aşamayı, dolayısıyla ilkel davranışları temsil edebiliyor.

(E) Bilincin ilk-belirtiler veya ham-ürünler dediğimiz ilkel davranışlar şeklinde, ama bu davranışların da --uğranan müdahalenin şiddetine veya riskine bağlı olarak-- olasılık düzeyinde ortaya çıkabildiğini söyledik. Bu aşamada şunu görüyoruz: Bilinçsiz canlı nesne, ihtiyacını doğrudan veya dolaylı tatmin eden nesnelerle ve gidercek kapalı veya açık üretim ilişkileriyle kurduğu *tercihli* içgüdüsel veya eylemsel ilişkileri, yani *davranışları* düzleminde -olasılık düzeyinde de olsa- **BİLİNÇLİ** (nesnesine sahip çıkan) NESNE haline gelmektedir: Sahip çıkma veya kontrol etme, zorunlu da olsa zorunsuz da olsa, *davranışın* (eylemsel ilişkinin) *tercihli olması* karakterinden kaynaklanır. Öyle ya, nesne, kendisine sahip çıkacak kontrol mekanizmasını, yani bilinçli yine kendi temelinden başka nereden yaratabilir ve "nesne" olarak çevresiyle ve çevresindeki üretim ilişkileriyle kurduğu ilişkiler (ikel davranışlar) arasından kimisini *tercih etme*, ama kendini yeniden-üretmeye itildiği için, tercih etme *gerekliliği* olmadan nasıl yaratabilir ki? Evet, nesneyi, kendisine sahip çıkacak, onu bilinçli nesne haline getirecek bilinci edinmeye iten faktör, onun tercih yapmaya itilmişliğinden, böylesine biyososyal bir zorunluktan başka nedir

(F) Kısacası yukardaki bilinç tanımı, bilincin bir nesne temeline oturduğunu, bilinçsiz yaşayan (canlı) bir nesnenin kendi bağrında gelişen tatminci tercih eğilimlerini yaşamakta yani yeniden-üretmekte olduğundan kaynaklandığını ifade ediyor. *Nesnel* (nesneli, yani nesne temelli, ama nesneye sahip çıkacak, onu kontrol edecek olan) *bilinç* derken bunu kast ediyoruz.

Canlı (yani yaşayan, tercih eğilimleri olan) *nesnenin* bilinci ve tersine, *bilincin* de canlı nesneyi —böyle karşılıklı— koşullamakta olduklarını düşünüyor ve nesnenin bilincini oluşturmaması ve koşullaması ancak bu anlayış çerçevesinde mümkündür diyoruz: Nesnenin, bilinçli, cansız bir nesne olarak değil, ancak tercihten eğilimlerini algılayan imgeleyen ve yaşayan ve de yeniden yaşayabilen veya üretebilen kısacası bilinçsiz-canlı bir nesne olarak oluşturup koşulladığı anlayışı. Sürekli olarak bilinç'e dönüşüp kendi içine akıp boşalan bir *akar-döngü*.

(c) Burada tercihten ilişkinin, biricik veya alttanıfsız ya da zorunlu olduğu için *aynen-y-üretilmesi olasılığı* sanıyorum DE-NEYİM'i temsil ediyor: İnsanın, tıpkı bu ilişki "nasılsa aynen öyle" davranması ya da tercihten zorunlu olan bu ilişkiyi (yeniden) *tercihlemesi*, kısacası Taklit'i anlamına geliyor ki insanın *ıpkılaşırılığı* da bundan başka bir şey olmasa gerek.

Buna karşılık bu olasılığın diyalektik tamamlayıcısı olan olasılık (yani tercihten ilişkinin zorunlu olmaması, tam tersine alternatifli olması yüzünden *aynen-y-üretilememe olasılığı*) ise ÖZGÜRLEŞME'yi temsil ediyor: İnsanın, söz konusu tercihten ilişkiyi aynen-y-üretircesine, "aynen öyle veya tıpkısı gibi" davranamazlığı ya da tercihten zorunlu olan ilişkiyi (yeniden) tercihlememesi kısacası Taklit-Edemezliği anlamına geliyor ki insanın *ıpkılaşamazlığı* da budur sanıyorum, kısacası insanın tercihten zorunlu ilişkiden farklı ya da bunun alternatifi olan bir ilişkiyi üretme yeteneği.

(D) Şimdi özetliyecek olursak: İnsan ihtiyaç nesneleriyle, dolayısıyla ihtiyaçlarını tatmin edici nesnelerle kurduğu eylemli ilişkilerden kimisini *tercih ediyor*. Kendini y-üretmeye itildiği her süreçte bu *tercihten eylemsel ilişkiyi* hatırlıyor ve de tekrarlıyor, yeniden kuruyor.

Ancak insan bu tekrarlama süreci içinde çevrenin zararlı

veya yararlı müdahaleleri altında kalmaktadır. Bunun sonucunda ilişkinin *tercihlenme karakteri* de değişiyor, hem uğranan müdahalenin şiddetine (riskine) göre hem de müdahalenin (rikin) zararlı ve yararlı oluşuna göre... Böylece ilkin kurulan tercihli ilişki veya zorunlu olarak tercih edilmiş bir ilişki halini alıyor ya da zorunsuz (alternatifli) olarak tercih edilmiş bir ilişki... İşte ilk ilişkinin insanda yarattığı *eylem imgesi* de insanın kendini her yeniden üretme sürecinde bu şekilde, yani zorunlu veya alternatifli bir ilişki olarak *yenidenürüyor*. Bu eylem-ilişki imgelerinin -ister zorunlu ister alternatif karakterde olsun- eylem olarak yeniden-ürtilmesi birer *davranış* sayılır ve bilincin *ham ürünü veya belirtisi* (temsilcisi) rolünü oynar, diyoruz. Kurulan eylemsel (tatminci) ilişkinin *ilkel* (biyolojik sosyal) bir ortamda kurulması ve insan tarafından orada hatırlanıp orada yeniden üretilmesi nedeniyle, bu bilinç ve ürünleri *ilkel bir aşama*'yı temsil edebiliyor ancak.

(E) Bilincin ilk-belirtiler veya ham-ürünler şeklinde, ama (uğranan müdahalenin şiddetine bağlı olarak) olasılık düzeye yinde ortaya çıkabildiği bu aşamada şunu görüyoruz: *Bilinçsiz canlı nesne*, ihtiyacını doğrudan veya dolaylı tatmin eden nesnelerle kurduğu tercihli içgüdüsel ilişkileri --olasılık düzeyinde de olsa-- düzleminde **BİLİNÇLİ NESNE** haline gelmektedir.

Çünkü Nesne, kendi temelinde oluşan, ama kendisine de sahip çıkacak kontrol mekanizması yaratır.

(F) Özetlersek yukardaki bilinç tanımı, bilincin bir nesne temeline oturduğunu, bilinçsiz yaşayan (canlı) bir nesnenin onu taşımakta olduğunu, kısacası bilincin böyle bir nesnedeki olayların veya eğilimlerin yaşanmasından kaynaklandığını ifade ediyor. Nesnel (nesne temelli, nesneye sahip) bilinç derken bunu kast ediyoruz.

Canlı (yani yaşayan, tercihli eğilimleri olan) nesnenin bilinci ve bilincin de canlı nesneyi karşılıklı koşullamasını düşünürsek, nesnenin bilinci koşullaması ve oluşturmaları da ancak bu anlayış çerçevesinde mümkündür: Nesnenin bilinci, cansız bir nesne olarak değil, ancak eğilimleri algılanan, imgelenen ve yaşanabilen ve de yeniden -yaşanabilen, kısacası bilinçsiz-canlı bir nesne olarak oluşturduğu ve koşulladığı anlayışı!

Peki, bilinçsiz canlı nesnedeki içgüdüsel eğilimlerden böylece oluşup koşullanan bir bilinç, bu kez tersine olarak böyle bir

nesneyi, kısacası yaşadığı, eğilimlerinden kaynaklanarak oluştuğu nesneyi, "kendi" nesnesini nasıl koşullayacaktır?

(G) Bilincin ham ürünü (ilk belirtisi) dediğimiz davranış -- yani kendi kendisiyle özdeşliğini olasılık düzeyinde koruyan ve tercihi *zorunlu olan ilişki* ya da koruyamayan ve tercihi *zorunsuz olan ilişki* -da, bilincin kendisi tarafından değil, ama kendisini yaşadığı ve giderek sahip olacağı nesne tarafından taklit edilecek, yani yeniden—üretilecektir. Ve yeniden üreticilik koşullanmaktan başka nedir ki? Ve üstelik bilinç bir nesneyi koşullayacaksa ilk aşamada, yani sıra daha dış nesnelere gelmeden kendi yaşadığı, ama henüz sahiplenemediği *nesnesinden başka neyi* koşullayabilir ki?

Bilinç, tıpkı yeni doğan çocuk gibi, ilkin kendisini doğuran nesneyi, onun *üretken* ve *sosyal* y-üretme faaliyetini koşullayacaktır doğal olarak.

Burası yukarda (E) de söylediğimiz üzere çok önemli bir aşama sayılır. Çünkü "yavru-bilinçli" hale gelmiş olan nesne ilk kez burada tersine olarak "nesneli" bilinç haline geliyor: Bu kez bu nesne artık kendi yarattığı bilincin etkisine üstelik ilk kez giriyor. Nesnenin *bilinç edinme* ya da bilincin oluşma süreci artık tersine dönmüştür: Yavru-bilinç bundan böyle *nesnesini edinmekte*, onu koşullamakta, kontrol etmekte, ona *sahip* olmaktadır. Sonuç: *Nesnel ya da nesneli* bilinçtir, özünde veya kontrolunda bir nesnesi olan bilinç!

(H) Nesneli bilinç böylece kendi *öz veya kontrol ettiği* nesnesinin ürünlerini koşullamaya başlar, onun *üretken ürünü* olan işgücünü, *sosyal ürünü* olan sosyal davranışlarını... Çünkü işgücü olsun sosyal davranış olsun, her ikisi de artık *nesneli* (nesnesine sahip olan) *bilincin* sahip olduğu nesnenin ürettiği ürünler anlamında birer veridir. Söz konusu bilinç --yukarda da değindiğimiz gibi-- ilkin ve doğrudan doğruya kendi öz nesnesini, sonra bu veriyi koşullandırmış, kısacası yeniden üretmiş olacaktır. Bu süreç sonunda *bilinçsiz nesne* de artık *bilinçli* bir nesne haline gelmiyor mu acaba? Elbette.

(İ) Şimdi yukarda A'da bilinci tanımlamak için gereken koşullardan ötekilerini bir yana bırakıp sadece (3.1) koşulunu ele alalım ve soralım:

Bu "bilinçli" nesnenin yine kendini tatmin yolunda (içgüdüsel) kurduğu somut eylemsel ilişki hangi *aşama*'da yeniden-

üretilecek acaba? Yine salt biyolojik sosyal bir çevrede mi, yani "bilinçsiz canlı nesnenin" yaptığı gibi mi? Elbette ki hayır! Çünkü bilinçli nesnenin bu tatminci ilişkiyi, artık düpedüz biyolojik sosyal çevrede değil, bu çevreyi de içine alan ve kendisinin yaratmış olduğu üretim ilişkileri çevresinde kurmak zorunda kaldığını kolayca tahmin edebiliriz. Bu son çevre "tatminci ilişki kurmak açısından" artık *yeni bir aşama'yı* oluşturur.

İşte bu yeni aşamada kurulan tatminci ve eylemsel somut ilişki, bu aşamaya artık "bilinçli bir nesne" olarak giren insan tarafından yine A'da olduğu gibi, *yeniden üretilecek* ve (olasılık düzeyinde de olsa) *bir davranış haline getirilecektir*.

O halde diyebiliriz ki, bu *yeni* (üretim ilişkileriyle koşullanmış) aşamada "bilinçli nesne" tarafından tatmine yönelik olarak kurulacak eylemsel ilişkiler *yeni* bir bilinç yaratacak ve yukarda A,B,C,D,E,F,G'de nasıl gösterdiysek aynen öyle yaratılacaktır. Bu yeni bilince *gelişkin bilinç*, onun davranış dediğimiz ürünlerince de artık *gelişkin ya da bilinçli davranış* diyebiliriz. Her tarihsel aşamada birbirine göre daha gelişkin bilinç ve davranışların oluşacağı bellidir.

(J) 1. Söz konusu gelişkin bilinç, *öz nesnesini* artık daha iyi kontrol edebilmekte, onu *gelişkin bilinçli nesne* durumuna sürüklemektedir. Böyle, yani gelişkin veya üretim ilişkileri biçiminde kontrol edilebilen bir nesnenin ürünleri de elbette ona göre *gelişkin* bir işgücü ya da davranıştır.

2. Tersine olarak şu da açıktır: Gelişkin bilinçli nesne olarak insan, bu kez. bu *yeni* aşamada kurduğu tatminci eylemsel ilişkiyi yeniden-üretir ve kendisinin (ihtiyaç nesneleriyle önceki aşamada kurduğu ilişkilerin y-üretilmesinden kaynaklanan, ama tersine olarak ona sahip çıkmakta ya da kontrol etmekte olan) *ilkel* bilincini bu *yeni* aşamada *gelişkin nesneli bilinç* haline dönüştürür. Çünkü bu yeni bilinç artık yeni nesnenin kurduğu ilişkilerin y-üretilmesinden kaynaklanmaktadır, onu oluşturan kaynak yenidir.

(K) 1. "Gelişkin bilinçli nesne" aşamasına yükselen insanın ürettiği her *işgücü ve sosyal davranışın*, tıpkı "ilkel bilinçli nesne" aşamasında olduğu gibi, yine olasılık düzeyinde birbirini tamamlayan iki ayrı düzlemde, kısacası *ya deneyim ya da özgürleşme* veya, *ya tıpkılaşıma ya da tıpkılaşamama* düzleminde (bak yukarda C ve G) ortaya çıktığını artık söylemeye gerek

yok. Bilincin *çelişik* momentleri de bu iki düzlemde kaynaklanıyor.

2. Öte yanda insanın, *nesneli* ya da nesneye sahip veya nesnesini giderek kontrol eder hale gelen (bak G) *bilinç* olarak "düşünme faaliyetinde" bulunduğunu biliyoruz, yani *düşünce* ürettiğini. Ancak üretilen düşünce bu yüzden elbette ki *kontrol edici* bir rol oynuyor: Nesneli bilinç veya ürettiği düşünce nesneyi belli kılıklara sokuyor, bu kılık ve kalıplara doğru harekete zorluyor, hatta sonunda düşünce kontrol ettiği nesnesini, onun ürünleri olan işgücü ve sosyal davranışlarıyla *ihtilâle* sürüklüyor. Neden?

Çünkü *bilinç* (1) deneyim (eylemsel ilişkiyle tıpkılaştırılık) ve özgürleşme (bu ilişkinin kendisiyle tıpkılaşılmazlık) gibi *çelişik* iki düzlemde üretiyor düşünceyi, (2) kısaca bilinç, nesnesini o şekilde kontrol ediyor ki; insan, yani "gelişkin nesneli veya nesnesini kontrol etmeyi geliştirmiş bilinç" olarak insan, kurduğu şu *tercihli eylemsel* —yani kendi işgücüne ve davranışına, yani nesne ürettiği bu iki ürüne dayanan —ilişkiyi YA aynen-yeniden-*üretir* aşamaya geliyor, üretim ilişkisini başlatıyor veya sürdürüyor, YA DA aynen-yeniden-üretemez aşamaya vanyor: *İhtilâl!*

Gerçekten de bilincin tıpkılaştırma ve tıpkılaştırmama düzleminde üretim yaptığını, düşünceyi bu iki *çelişik* düzlemde ürettiğini söyleyebiliriz. Çünkü bilinç (a) insan-nesnenin kurduğu tercihli eylemsel (işgücüne veya davranışa dayanan) ilişkiyi, bu ilişki için harcanan somut ürün (işgücü ve davranış) temelinde tıpkılaştırma (bak yukarda C) ve tıpkılaştırmama şeklinde ortaya çıkıyor: İnsanın nesnesinden (bak A) bu şekilde kaynaklanıyor. (b) Ve ürettiği düşünceyi de bilinç böylece aynı somut temelde (harcanan işgücü ve davranış) YA tıpkılaştırma YA DA tıpkılaştırmama kategorileri içinde ortaya koyuyor.

İnsan-nesne tarafından kurulan veya üretilen şu *eylemsel* ilişkinin ya da bu ilişkiyi üreten *eylemsel* ögenin (işgücünü veya davranışın) --bu ögenin kendi kendisiyle özdeşleşerek üretilmesinden doğan bilincin de düşünce olarak ortaya koyduğu üzere-- tıpkılaştırmış (aynen-yeniden-üretilmiş) hale getirilmesi, kurulan ilişkinin, düşüncede *biçim*, dolayısıyla soyut (biçimsel düşünce şeklinde üretilip ortaya konulmuş) duruma gelmesi demektir. Ya da tersine, bu ilişkinin -bu ögenin kendi kendisiyle özdeşleşmeden yüretilmesinden de doğmakta olan

bilincin yine düşünce olarak ortaya koyduğu üzere -- tıpkılaşmaz hale getirilmesi ise, kurulan ilişkinin düşüncede kendisiyle tıpkılaştırılmayan, yani *eyleyen* (devrimci) hale, devrimci düşünce durumuna getirilmesi demektir.

Burjuva ihtilâline yaklaşan yollarda düşünce, özellikle Alman düşüncesi, Fransızların pratik düşüncesinden çok, *tıpkılaştırma*, *biçimleme*, dolayısıyla idealist genellemeler düzeyinde gelişti; Eylemsel öğeyi tıpkılaştırmayan ve eyleyen düzlemde çok, tıpkılaştırıcı ve biçimleyici düşünce düzleminde yoğunlaştı.

Kant, Fichte, Schelling doğrultusunda ilerleyen düşünce daima biçim ve kalıplarla hareket ettiğinin farkına ilkin *Hegel*'de vardı. İşte KORSCH, bilincin tıpkılaştırıcı kalıbından taşarcasına ve bunun diyalektik karşıtı olan tıpkılaştıramazlığa (eylemciliğe) doğru kaynayıp duran bu ihtilal sürecini ve onu izleyen dönemin en yetkin felsefi soyutlamalarını Almanya'da temsil eden Hegel'i düşündürüyor, onun pratikte sonuç vermeyen, çünkü eylemlenmeyen biçimci düşünce hamlesi ile MARX'ın pratikte sovyet ihtilâli gibi dev eylemlere ulaşan kuramı arasında ilke bağları kuruyor. Ve kıyaslamayı elbette, sovyet Marxizmiyle felsefi düzeyde saptırılan Marxizme gerçek onurunu iade etmek amacıyla eleştirel anlamda gerçekleştiriyor.

Marxizmi, Kapital'in son ciltlerinden başlayıp onu canlı e-meğin üretkenliğine, böylesine salt bir ekonomizme indirgeyen, kısacası *pozitivizm*'i kapitalizmin elinden sosyalizm adına alıp yürüyen ortodoks Marxizmin felsefi sapırmaları nerede nasıl hangi koşullarda ve de kimler tarafından tezgahlandı ve hangi siyasal amaçlarla? *Korsch* bu süreçleri açıkça sergiliyor, Marxizmin getirildiği bu künden kurtarılması, böyle bir tezgâhlamadan arındırılması gerektiğini savunuyor. Marxizmin önü açıktır, idealist momentlerinden bir yana Marx-Engels tarafından elden geldiğince ayıklanmasına karşılık, öte yanda Engels-Lenin doğrultusunda düşürüldüğü pozitivist tuzaklara rağmen, evet bu çelişkiye rağmen önü önlenemeyecek şekilde açıktır.

Marxizmin, II. Enternasyonal sonrasında "revizyonculukla suçlama" taktiği altında ya da Leninist saptırmalarla başlatılan *ideolojikleştirmeler*'den kurtarılması gerekir. *Korsch*'un kaygılarında haklı olduğunu gösteren ve de yaşayan bir kuşağın içindeyiz. Türkiye'nin çok, ama çok genç görünen *pozitivist düşünce* tarihinin Marxizmi yine bu pozitivist kalıplarla kavramaya çalışmaktan başka çaresi yoktu, ne yazık... Ve söz konusu

arındırma ve kurtarma mücadelesi bu yüzden Türkiye'de yeni yeni verilmeye başlayacaktır.

Denebilir ki bir toplumun pozitivizmi iyice kavramadan, yani idealizmin pozitivist kalıplara döktüğü düşünce'yi yeniden üretmeden, bu kalıpların yeniden üretildikleri süreçlerde müdahaleye uğrayıp parçalandığını göremeden, bu parçalanmış ve köhnemiş ürünleri bağrında yaşayıp beynine kusasıya tıktırmadan onu, bu kokuşmuş *tarihsel pozitivizm*'i aşmaya kalkışması olanaksızdır. Pozitivizme hele hele kapitalizm altında ve yeni yeni bayrak açan bir Türkiye bu yolda geç mi kalmıştır?

İşte toplum, bu olanaksızlığı aşma sınırına gelindiğinde, yeniden ürettikleriyle birlikte köhnemeye mahkûm olduğunda, bunun —bu pozitivist kumacanın— farkına vardığında, acaba *Marxizm*'i arındırma ve kurtarma fırsatını da kaçırmış mı olacaktır?

O halde şunu da sormamamız gerekiyor: Son dönemlerin pozitivizme bulaştırılma tehlikesinden kurtarılsa bile, Marxizm acaba pozitivizmi yıkmamanın *tek çaresi* olma niteliğini hâlâ koruyabilecek midir? Yoksa bu yolda direnmenin başka yolu yok mudur? Öyle ya, sosyal alanda egemenliğini kapitalizm veya sosyalizm adına sürdürse bile, pozitivizmin *doğabilimleri* alanında saplandığı açmazlar ve düştüğü çözümsüzlük, pozitivizmi kahreden bu nesnel tıkanma bize hâlâ kimi ipuçları, yani pozitivizmi bilgi kuramı ve ontoloji alanında geri çekilmeye zorlayan yepyeni gerekçeler vermiyor mu elimize?

Nesneli (yani nesnesine sahip veya onu kontrol eden) bilinç ve aynı zamanda *bilinçli* (bilinci oluşturup koşullayan) *nesne* olarak İNSAN'ın, kısacası bu ikili üretim sisteminin ürünleri olan düşünce ve işgücü (dolayısıyla davranış) yeniden üretilmekte oldukları tarihsel süreç boyunca hareket ederler, ama *kendi kendileriyle özdeşliklerini ya koruyarak ya da yitirerek!* Ve insanın Hakikat Arayışı da bu "koruma ya da yitim" süreçleri boyunca gelişir. DETERMİNİZM kavramı da işte bu koruma veya yitim kaygısının ve kavramının ürünüdür.

Düşüncenin ve işgücünün (ya da davranışın) tarihsel hareketine eşlik eden determinizm, tarihle hangi akım -isterse pozitivizm- olursa olsun, o akımın saplandığı açmazları işte şu "koruma ve yitim ilkesi" veya kaygısı altında analizliyerek yeni çözümler arayan -örneğin doğa-bilimci-yöntemlere başvurur. İşle pozitivizm de madem ki sosyal alanda geriletilemiyor, hele

Marxizm de buna bulaştırılıp saptırılıyorsa, o zaman Marxizm de pozitivizmi geriletecek *yeni* determinist bir doğrultuda arındırılmalı, gücünü oradan almalıdır: Bu doğrultu ileriye doğru artık sosyal cepheden değil, doğa-bilimci cepheden hareketle yürünmelidir. Çünkü düşüncenin ve işgücünün tarihsel hareketine, başka bir deyişle, hakikat arayışımıza eşlik eden ve düşünce ve işgücünün *kendi kendisiyle özdeşliğini koruma veya terk etme kavgasına yol gösteren* (11) kaygı ve kavramlar sistemini savunmak zorundadır insan, yani ahlaki ve bilimsel olarak... Ve determinizm dediğimiz bu ilkeyi daha güçlü, ama yeni bir hamleyle savunabilecek cephe de doğa-bilimlerinin temelindeki *yeni* bir determinizm anlayışdır.

Hakikat ve Determinizm **(Nesnel ve Öznel öğeler)**

I.

Varlığa kavramlarımızla yakıştırdığımız, yani öznenin ortaya (belli ilkelerden yola çıkarak) attığı belli nitelikler ile varlığın, nesnel--yani bu yakıştırmayı yapan öznenen bağımsız olan--kimi nitelikleri arasında bir tutarlılık ya da özdeşlik veya çakışma var mıdır? Varlığın, öznenen bağımsız nitelikleri ya da bu niteliklerin nesnel (kendi bağımsız ilişkileri ve) dili, insanın yakıştırdığı nitelikler ya da ilişkiler ile ne ölçüde örtüşür veya çakışır?

Bu sorun insanoğlunun cevaplamak için binlerce yıldır hâlâ peşinde koştuğu ve daha da koşacağı bitmez tükenmez bir sorundur:

Hakikat Sorunu.

Bu sorunun cevabı, kuşkusuz ki *nesne ile özne arasında*, ama ikisinin ontolojik tabandaki doğasıyla koşullanmış olarak verilmiş bulunan iletişim olanaklarıyla sınırlanmıştır. Çünkü özneler ve nesneler, mevcut evrenin varlıkları olarak ontogenetik-- varlığın oluşum ve doğasıyla ve doğasının dönüşme olanaklarıyla bağlı ve koşullanmış-- biçimde nasıl sınırlanmış olarak verilmişlerse, bunların aralanındaki iletişim veya mesaj ya

(11) Bak yukarıdaki dipnotumuz. (9) ve Ontolojik *Determinizm Üstüne* adlı bölüm

da bilgilendirme olanakları da verilen bu düzeyi aşamaz.

Evet, *hakikat* sorunu gerçi bu ontogenetik sınırlılığı aşamaz, ama bu sorunsal da özneyi pek ilgilendirmez. Çünkü insanoğlu artık hakikat'i —yani varlığın kimi nesnel nitelikleri ile varlığa yakıştırılan nitelik arasındaki çakışmayı— nesnel dünyayla birlikte mahkûm olduğu bu sınırlılık düzeyinde aramak zorunda olduğunu öğrenmiştir. Üstelik insanın, bu çakışmayı ararken, özne ile nesne arasındaki maddesel ontolojik iletişim olanaklarını ilkin tarihsel süreç boyunca keşif ede ede ilerlemekten başka çaresi de yoktur.

Öte yanda şunu da biliyoruz: Yakıştırdığımız belli bir niteliği —ki bu nitelik, varlığa yakıştırılan "gerçeklik" rolünü oynuyor— içerik kabul eden kavram aslında bir "nitelik-yakıştırma" edim (akt)idir. O nedenle *hakikat arayışı* (1) böyle yakıştırmacı bir edimin nesnel hedefine yaklaşması demektir, (2) ama edimin hedefe ulaşması, arayışın tamamlanması anlamına da mı gelir? Yakıştırma ediminin ardında yatan veya yola çıktığı *ilkeler* yok mudur? Şimdi bu sorunu biraz aşağıya erteliyelim, ama şunu da unutmayalım: Bu ilke sorunu sanki yokmuş gibi hakikat sorunsalından öylesine uzak, onun ardında yatan *determinizm* arayışından öylesine ayrı tutuluyor ki hatta insanı kendi yakıştırdıklarından (kavramlarından), bu yakıştırdıklarını durmadan doğrulama, yeniden-aynen üretme, kısacası tarihsel bir "sayıklama" hastalığına ya da kendini doğrulama manyaklığına kapılacak kadar soyutluyor ve sonunda, varlığa yakıştırılan nitelik artık "hakikat" mış gibi gözüküyor.

Evet, şimdi kavram (içeriğini) oluşturunca *yakıştırma edimi*'nin ardında birtakım ilkelerin yatıp yatmadığından hiç kuşulanmaksızın, bu edimden ileriye, yani *amaç*'ına doğru bakalım. O zaman şöyle diyebiliriz: I. (a) Hakikat arayışı "Hegel anlamında", öznenin nitelik yakıştırmacı edimi'nin öznenin bağımsız niteliğe doğru tarihsel süreç boyunca giderek yaklaşma süreci'ni kapsıyor.

(b) ve sonunda *çakışma* noktasına ulaşmayı amaçlıyor. Ama bu "ulaşma" Hegel anlamında sadece kavramları (yakıştırmacı edimleri, oluşturma düzleminde kalmakta, dolayısıyla tarihsel bilgilenme süreci içinde meydana gelmektedir.

(c) Çakışma noktasına ulaşıldığında, arayış tamamlandığında *mutlak hakikat* de ortaya çıkacaktır. Nedir ki arayışın tamamlanamayacağını bilmeyen kalmadı... II. Hakikat arayışı *Marx* açısından da yine çakışma noktasına *ulaşmayı* amaçlıyor. Ama

bu ulaşma artık kavram oluşturma düzleminde değil, insanı bu kavramlara (yakıştırıcı edimlere) iten maddeci güçlerin *bilinç-lenme* süreci içinde olmaktadır.

Şimdi yeniden "yakıştırıcı edimlerin" yola çıkışı ilkeler var mıdır? Varsa bunların karakteri nedir sorusuna dönelim! Gerçekten de, varlığa belli bir nitelik yakıştırmak (yani yakıştırılan belli bir niteliği içerik olarak kabul eden kavramı oluşturmak) *virtüel* bir niteliği (12) *önceden kurgulayan veya belirleyen*, kısacası öngören bir ilkeler sistemi'nden yola çıkmadan olmaz. *Kısaca belli bir determinizm'e*, determinist ilkelere ihtiyaç gösterir.

Yola çıkılan *determinist ilkeler*, hakikati ararken amaca ulaşma yolunda kullanılan *araçlara* da elbette yansıyacaktır ya da tersine, bu araçlardan geriye baktığımızda kavramların ardında yola çıkılan veya yakıştırmalarımızı belirleyen öğeleri ve ilkeleri görebiliriz.

Söz konusu *araçlar* Hegel'de "kavramlar ya da yakıştırılan nitelikler" iken, Marx'da "bilinçlenecek maddeci güçler"dir. Ve yine tersine olarak bu araçlardan geriye bakarsak, orada baştaki yakıştırılan niteliklerin dayandığı (maddesel) öğeleri ve ilkeleri görebiliyoruz: Bunlar, Hegel'in kavramlar (yakıştırma nitelikler) ardındaki kökenden yola çıktığı bu öğeler elbette yine ve sadece *intelligibel* —akılla, yani kavram ilişkileriyle kavranabilen— öğeler ve ilişkilirdi. Kavramlarımızı böyle salt *intelligel* bir dünyada belirleyecek (determinist) olan özellikler de elbette soyut olacaktı.

Marx'ın kavramlarımız veya yakıştırdığımız nitelikler ardında, kökende yola çıktığı öğeler ise, bilinçlenecek maddeci öğeler ve bunların ilişkileriydi. Bu öğe ve ilişkiler dünyasında kavramları (yakıştırılan nitelikleri) *belirleyecek* olan özellikler de elbette maddeci öğe ve ilişkilere özgü *nesnel* yasalardı.

Bu söylemlerimizde önemli olan şudur: Hakikate ulaşmakta soyut bir amaçlılık —ki fazlasıyla öznellik kokmaya mahkûm —ilkesi ve kullanılan araçlar *belirleyici bir rol oynamıyor*. Tam tersine, bu rolü, varlığa hakikati ararken başta yakıştırılan nite-

(12) *Virtüel* derken, henüz fiili olmayan veya Hegel anlamında nesnel duruma gelmemiş, daha doğrusu fiileştiği anda hangi alternatif durum ya da norm altında fiilileşeceği belirli olmayan bir niteliği anlıyoruz. Bak. Y. Öner, *Canlıların Diyalektiği* (1978) ve *Pozitivizmi Eleştirmek* (1985)

liğin de ardında bu niteliği *belirleyici* (determinist) dediğimiz öğeler ve ilkeler oynuyor (13) ve de kullanılan araçlar! Bu araçlar Hegel için kavramın *kendisi*, Marx için "bilinçlenecek" maddeci güçler *kavramıdır*. Peki, hakikate ulaşma sürecinde bile determinizmin daha bu sürecin başından ve öncesinden beri oynamakta olduğu rolü daha yakından nasıl görebiliriz? Bunu yapabilmek için, varlığa yakıştırılan niteliğin, *ontolojik kategori analizini* yapmamız), kısacası bu niteliği *aktüel ve virtüel* gibi iki ayrı ontolojik kategoriye çözümlememiz gerekiyor. *Determinizm* sorunsalının neden ve nasıl ortaya çıktığını orada —kaba çizgileriyle de olsa (14)— biraz daha yakından görebiliriz.

Sözü geçen dipnotumuzda, determinizm sorunsalının *hakikate ulaşma* ilkesine paralel olarak geliştiğini göstermeye çalıştık ve sözü orada şöyle bağlıyorduk:

Peki, bir yönüyle Hegel-Marx anlamında sözünü ettiğimiz yukarki *hakikat* kavramını, yani çakışma veya özdeşleşmeyi bu çizgiye indirgemenin anlamı nedir? Bunun anlamı Hegel-Marx anlamındaki *hakikate ulaşma* veya düşüncenin diyalektik ilerleyişi ilkesi ile modern dediğimiz DETERMİNİZM —daha doğrusu prodeterminizm— ilkesinin temelde aynı olduklarını göstermektir. Peki, nereden geliyor bu aynılık?

Çünkü Hegel-Marx parçelindeki *hakikat* —nesnel dünyanın hakikat'i açısından— varlığa Hegel anlamında önceden *yakıştırılan* (ama varlıkta yatan ve müdahale öncesinde virtüel olarak yer alan) Bir gerçekliğin fiili duruma ve "yeni" *bir gerçeklik şeklinde ancak şimdi* —müdahale sonrasında— dönüşmesi, ama o da ancak virtüel olduğu, yani müdahale öncesi fiili durumda henüz fiilileşmemiş bir alternatif olarak var olduğu için dönüşebilmesi anlamına geliyor.

Kuantum Teorisi çerçevesinde de defalarca gösterdiğimiz

(13) Burada hangi tür (klasik, istatistik, mekanikçi v.b.) determinizmin egemen olduğu *ayrı* bir sorun! Marx'ın, kendi çağına özgü ve onu da koşullayan mekanikçi ve de tarihsel-pozitivist determinizmin *hakikat arayışını* ne ölçüde olumsuz etkilediğine bu bağlamda değinmek istemiyoruz. Gerçekten de varlığa yakıştırılan ve öngörülen Marksist nitelik, kendisini belirleyen, kendi ardında yatan ve yola çıktığı determinizm'in *pozitivist bir determinizm* olması yüzündendir ki henüz hâlâ bir *hakikat* haline gelemedi!

(14) Doğa Bilimleri açısından geniş bir analiz için bak: 1971 ve 1976 ve sonraki yayınlarımız.

üzere, burada determinizm nesnel bir ilkedir ve şöyledir: Vir-tüel dediğimiz (yani önceki fiili gerçeklik durumunda Hegel açısından nesnel sayılamayan, dolayısıyla yakıştırma denebi-len) gerçeklik-durumu alternatifinin bu kez fiili (şimdiki), yani nesnel gerçekliğe *müdahale* sonrasında —belli bir olasılık düzeyinde de olsa (15)— ve elbetteki "yeni" bir gerçeklik durumu olarak doğrudan geçişi.

Böyle bir geçiş Hegel-Marx anlamındaki hakikate ulaşma ilkesinde de aynen ortaya çıkıyor ki şöyle: Varlığa fikir aracılığıyla yakıştırılan (yani Hegel anlamında nesnel, dolayısıyla hakiki olmayan, ama bizce varlığın müdahale öncesi genel ger-çekliği içinde virtüel olarak bulunan dolayısıyla fiili-olmayan) *bir gerçekliğin ancak müdahale öncesi fiili gerçekliğe yapılan* (burada Marx anlamındaki) *bir müdahale sonunda fiili* (şimdi, nesnel, yani öznenen veya yakıştırmanın öznelliğinden bağımsız) *duruma gelebilen ve "yeni" bir gerçeklik durumuna yakla-şarak geçişi veya dönüşmesi*, kısacası çakışma veya özdeşleşme-si. Demek ki determinizmde hakikate ulaşmayı temsil eden mo-ment şuydu: Varlığa fikir aracılığıyla yakıştırılan gerçekliğin fiili ve de yeni bir gerçekliğe dönüşmesi, ama müdahale öncesi fiili gerçekliğe yapılan müdahale yoluyla dönüştürülmesiydi ki burada önceki fiili durumun yerini bu kez müdahale öncesinde-ki genel gerçekliğin içinde ve fiili durumun yanında virtüel bir alternatif olarak yatmakta olan gerçeklik durumu alıyordu.

Demek ki hakikat arayışı ya da determinizm her fiili ve yeni gerçeklik durumunu, varlığın gencl gerçekliğinde yatan *virtüel ve alternatif* birer norm olarak görüyor. Determinizmin nesnel öğeleri de bu nesnel ve virtüel (ama Hegel anlamında yakıştırma) normlardır. Bunlar (1) Hegel açısından, varlığa Geist'in (a-kıl-ruh'un) yakıştırdığı, ama ancak kavram ilişkileriyle kavranabilen normlardır. (2) Marx açısından, nesnenin tarihsel ve genel gerçekliği içinde her zaman farklı gerçeklik durumları şeklinde yaşanabilen ya da alternatifleri olan gerçeklik durumlarıdır. Böyle alternatiflerle dolu genel gerçeklik kategorisi ise şu temel öğe-lere ya da alt-kategorilere ayrılıyor: (a) ekonomik yaşamda veya alt-kategoride: *İşgücü*, (b) pratik yaşamda: *İşgücünün dav-ranışı anlamında sosyal içgüdü* (davranış), (c) siyasal yaşam-

(15) Bak Y.Öner, Fizik ve felsefe, II. Kısım, 1976 ve Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik adlı yayınlarımızda P-özdeşleşme olasılığı anlamında.

da: Davranışların yeniden üretilme ve üretilmemesine dayanan bilinç: (d) Bilinçli yaşamda *özgürleşmezliğin* (özgürleşmenin, yani davranışları aynen-yeniden-üretmeme olasılığının diyalektik kutbu olarak) deneyim, yani sahte deneyim *haline dönüşmesi* ve *deneyimin de* (kendi karşıtı olan) *özgürleşme*, yani sahte özgürleşme *haline gelmesi*... Türk-Osmanlı insanının bilinçli mistikleşmesi de böyleydi, yani deneyim ile özgürleşmenin birbirlerinin yerini almaları ve bilinci böyle sahteleşmiş olarak yeniden üretmeleri, (e) devrim yaşantısında: Özgürleşmenin böyle deneyime dönüşmüş, yani *sahteleşmiş* durumundan gerisin geriyce yeniden gerçek durumuna dönüşü.

Burada vurgulanması gereken nokta: (1) Bilincin, deneyim (tıpkılaşıma) ve özgürleşme (tıpkılaşamama) gibi birbirine komplementer diyalektik iki kutupla birlikte oluştuğı ve (2) bu kutupların, bilinci, birbirlerinin yerine geçerek (sahteleşerek) yeniden-üretmeye "mahkûm" oluşlarıdır.

KARL KORSCH'UN YAŞAMINA İLİŞKİN BİLGİLER

Karl Korsch Tosted'de (güney Hamburg) 15 Ağustos 1886'da doğdu, babası aynı kentte belediye kâatibi idi, ailesi 1898'de Meiningen'e taşındı.

Jena, Münih ve Cenevre Üniversitelerinde "pek ilgi duymadığı" hukuk yan dal olarak felsefe öğrenimi. 1909 ve 1910'da devlet sınavı, 1911 "pek iyi" dereceyle hukuk doktoru, 1912-1914 yıllarında Londra'da bilimsel araştırma, Fabian Topluluğu'na katıldı, 1913'de Hedda Gagliardi ile evlendi.

1914-1918 Dünya Savaşına katıldı, cephe subaylığı yaptı, e-leştirel tavırları yüzünden rütbesi zaman zaman onbaşılığı indirildi, sonunda manga çavuşu olabildi, hiç silâh taşımadı, 1918'de askerler şûrası üyesi oldu.

Mesleki Yaşamı

Jena üniversitesi hukuk fakültesinde kurulan sosyalistler komitesinde (1919) faaliyet gösterdi, habilitasyon teziyle doçent oldu, Thüringen eyaleti adalet kurullarında çalıştı, istinaf mahkemesi üyeliği yaptı, 1923'te Jena Üniversitesinde ordinariyüs profesörlüğe getirildi, eyaletin Nazi hükümetince profesörlüğü elinden alındı, ancak danıştay kararıyla Korsch kürsüsüne yeniden getirildi, ama ders verme hakkı "geçici" kaydıyla yine de elinden alındı, 1933'te nihai olarak görevinden ayrılmak zorunda bırakıldı.

Siyasal Yaşamı

1919'da Almanya Bağımsız Sosyalist Partisi (USPD)'ne girdi, 1920'de KPD ve sol-kanat USPD'lilerin birleşmesiyle VKPD (Birleşik Alman Sosyalist Partisi) üyesi oldu. 1923'te Thüringen eyaleti sosyal demokrat-komünist koalisyon hükümeti nin adalet bakanlığına getirildi. 1924-28 arasında Reichstag üyeliğine seçildi, Berlin'e taşındı, 1924-25 arasında "Internationale"nin şef redaktörlüğünü üstlendi, KPD içinde muhalefet grubu lideri oldu, 1926'da KPD üyeliğinden çıkarıldı, uluslararası

sı sol örgütlerle, bu arada İspanyadaki CNT ile ilişki kurdu, bilimsel yayınlarını sürdürdü, Berlin'de dersler vermeye başladı (öğrencileri arasında *Brecht* ve *Döblin* de yer alıyordu), "Ampirik Felsefe Derneği"nde zamanın genç ve ünlü pozitivist bilim adamları olan *Frank*, *Reichenbach*, *Unger* ve *Mises* ile birlikte çalıştı.

Göçmenlik Dönemi

1933'te Almanyadan göç etmek zorunda bırakıldı, İngiltere'ye gitti, sonra da Danimarka'ya ve orada evinde kaldığı *Brecht*'le yakın işbirliği yaptı, 1936'da A.B.D.'ye geçti, yazar ve bilim adamı olarak faaliyetlerini orada sürdürdü, ancak üniversitelerden hiç birinde kürsü verilmedi kendisine New Orleans Üniversitesinde 1941-43 savaş yılları arasında vekâleten ders vermesine izin çıktı. 1950'de başladığı uzun bir Avrupa gezisinde Almanya ve İsviçre'de konferanslar verdi, Berlin'de *Brecht*'le buluştu. 1956'da Almanyaya sadece özel bir ziyarette bulundu, hastalığı nedeniyle..

Karl Korsch 21. ekim. 1961'de A.B.D. Mass. Belmont'da öldü.

"Belli bir döneme kadarki tüm toplum, pratikte, ekonomik temelleri ile birlikte tamamen alt üst olurken, burjuva bilinci-ne karşı felsefe ile, proleter sınıfın felsefe-si yani devrimci materyalist diyalektik ile yürütülen mücadele, nihayet teoride de ta-mamiyle aşılmış ve ortadan kalkmış ola-caktır. Önce felsefeyi gerçeklik haline geti-rin ki, sonra ortadan kaldırabilesiniz."



DÜŞÜNCE DİZİSİ: 2