

İdeoloji Olarak İlerleme*

Branimir Luksic

Çeviren: G. Engin Şimşek

Çağdaş insanın mitolojisinin bir kısmını oluşturan zımnı varsayımları arasında hiçbir, insanlığın hayatın her alanında devamlı —daha önce de olduğu gibi— ve geri döndürülemez bir biçimde ilerlediği fikri kadar evrensel olarak kabul görme miştir. Hatta olası bir termonükleer veya ekolojik felaketin peygamberleri bile; geçiciliğine acıyarak insan mükemmelliği ile ilgili bu inancı tasdikler görülmektedirler. Her ne kadar insan cinsinin, varlığının bazı cephelerinde ilerlediği inkar edilemezse de bu ilerleme evrensel, kesintisiz ve garantili olmaktan uzaktır. Ayrıca ilerlemek için yalnızca eylemde bulunmak ve üretmek yetmez fakat öncelikle hangi anlamda eylemde bulunulacağını da bilmek gerekir. İlerleme fikrinde, gerçek ve metafizik bakımlardan bulunan bu belirsizlikleri açıklığa kavuşturmak için fikrin orijini ve tarihsel kökenini araştırıp daha sonra da diyalektiğini yani onu oluşturan kavramsal dokuyu analiz edeceğiz. En son olarak da ilerleme fikrinin aksiyolojik boyutlarını inceleyeceğiz, bu asıl noktada da ilerlemenin insanın semboller evreninde bir değer mi teşkil ettiği

yoksa zaten kabul edilmiş bir değerler skalasını mı ön varsaydığı sorusunun cevabını arayacağız.

İlerleme Fikrinin Tarihi

İlerleme fikrinin orijini ve tarihsel kökeni üzerine yazarken sık karşılaşılan bir hataya temas etmek istiyoruz ki, o da bir fenomenin veya şeyin orijinine veya kökenine indirildiğinde en iyi şekilde anlaşılacağı düşüncesidir. Bir diğer yanlış ise her fenomenin hakim nedenine indirgenebileceği varsayımdır. İlk varsayımın altında çoğun azla tamamı ile açıklanabileceği şeklindeki düşünce biçimi yatar, yani sanki karmaşık bir fenomen toplamı oluşturan parçalarından daha fazla bir şey değilmiş gibi düşünülür. İkinci varsayım ise her şeyin nihai analizde bir veya daha fazla belirleyici nedene indirgenebileceği düşüncesinden destek alır. İlerleme fikrinin orijininin biz bu fikrin oluşumunu etkilemiş olan kavramsal ve psikolojik parçaları anlıyoruz. Diğer bir deyişle her ne kadar fikrin varlığı ve kalıcılığı açısından tam bir açıklama getirmiyorlarsa da ilerleme teorisinin biçimlendirilmesine ya da belki de ideoloji haline gelmesine yardımcı olmuş unsurları anlıyoruz.

İlerleme fikrinin tarih öncesi Ortado-

ğu medeniyederince de bir şekilde bilindiği düşünülebilir de tarihsel olarak ilk Yunan ve Romalılarca bilindiği kabul edilmektedir. Romalı şair Lucretius ilerlemek kelimesini muhtemelen ilerleme anlamında ilk kullananlardandır. Lakin ilerleme fikri insanlığın zamanın koridorlarında yaranıştan, eskatolojik yeni cennetin ve yeni dünyanın gelişine doğru tedrici ve devamlı gelişme şeklindeki ayırıcı özelliklerini Musevi—Hristiyan dini düzeninde almıştır. İlerleme bu çerçevede insanın ilk günah tarafından lekelenmiş, mevcut durumdan nihai kutsanmaya geçişini ifade eder, ve insanın kişiler arası ilişkilerinde gözlemlenebilen ruhsal bir dönüşümünü gerektirir. Binaenaleyh, bu yalnızca bireysel ve mistik bir kavram olarak kalmayıp, güçlü sosyal yananamlar da içerir. Dahası, insanın insan olmayan dış realiteye karşı tavrında da köklü bir değişikliği içerir "Kurt kuzu ile kalacak ve leopar çocukla yatacak. Öküz ve aslan ve koyun bir arada yaşayacak ve küçük çocuk onları güdecek. Öküz ve ayı birbirlerinin çocuklarını besleyip birbirleri ile iyi geçinecekler ve aslan bir öküz gibi saman yiyecek. Ve meme emen çocuk yılanın deliği üzerinde oynayacak ve süttten kesilen çocuk ellerini ejderhanın inine sokacak. Onlar tıpkı denizin suyu gibi dünya da Tanrı'nın bilgisi ile dolduğundan benim kutsal dağlarımda ne kimsevi yaralayacak ne de öldürecekler.¹ "Bu dini görüş açısından ilerleme, insanın yaratıcısı ile uzlaşması ve sonuçta da insanın ne kendi cinsinden birine ne de doğaya karşı yabancılaştırılmasıdır.

Bu Musevi—Hristiyan bin yıllık sulh ve saadet devri görüşü aynı zamanda tarihsel olarak biçim verici ve ayrıca bir güç olarak da hizmet etmiştir. Hem tarihsel

ilerleme fikrini getirip, ayrıca hem de tarihimize yeni ve niteliksel olarak farklı bir boyut taşıyarak bir "kriz" veya dünyevi ilerlemenin bir yargısı rolünü üstlenmiştir. Bu devir artık bizim kendi çaba ve başarılarımızın mantıki ve gerekli bir sonucu olmayacak fakat esasen bizim en vahşi umutlarımızı aşarak tarihi istila eden karşılıksız bir hediye olacaktır.² "Tarihteki en parlak mesaj³" olan dini bin yıllık saadet devri vaadinin gerçekleşmemesi, veya en azından kısa vadeli beklentilerde ortaya çıkmaması üzerine bu düşünce, temel günah, ıslah, insan ve doğanın kurtuluşu ve hatta laikleştirilmiş bir nihai yenden doğuş şeklindeki benzer analogilerle laik ütopyalar haline dönüştürülmüştür. Buradan da görülmektedir ki böyle bir dünyevileştirilmiş mahşerin temel motivasyonu, yani insanın ruhsal ve maddi başarılarının devamlı surette tırmanan bir spiral olduğu fikri, bu tesadüfi ve belirsiz dünyada anlam ve umuda yönelik psikolojik ihtiyaçlarda bulunmalıdır. İnsanın tarihin bu açık farklılıkları arasında bir birlik ve bu devasa yapıda bir anlam bulmaya yönelik çabaları arasındaki en etkileyici örneklerden içkinci çerçeve içinde biri Hegel'inkidir. Muazzam onto—teolojik öğretisinde Hegel, insanda canlanıp doğayı yeniden keşfi yolu ile ruhsal idea olarak kendi bilinçliğine ulaşan Kavram'ın (Concept) yayılarak ilerleyişini tanıtır. Hegel'e göre ilerleme Tin'in bilinç ve anlayış olarak kendi mutlak bilgisine varması, ve bu yolla kendi bilgisinin nesnesi olarak suje ile nesne arasındaki farklılığı silmesi şeklindeki bir devamlı süreci içerir. Tarih, bildiğimiz kadarı ile bu nihai amaç yönelik bir harekettir. Hegel için ilerleme özel, sonlu (finite) ve göreceli realitelerin varlığı sayesinde mümkündür ve bu

* Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP), Vol. 1986 LXXII

realiteler de orijinal (ve nihai) bütünün farklılaşması ve olumsuzlanması diyalektik sonucudur. Böyle bir ilerlemenin hareket ettirici gücü Mutlak'ın kendi bir-birine bağımlı parçalarını nihai birliğe ve boyun eğmeye yönelten aşkın teleolojisi- dir. Hegel tarihi, onun içine basit bir hareketi bir gelişme haline dönüştüren gizli bir anlam ve sonuç yerleştirerek bir ilerleme şeklinde düşünebilmiştir. Felsefesin- de tarihin diyalektik ve finalist hareketi, ilerlemesi mutlak Ruh'un varlığı ile ayrıl- maz bir şekilde bağlantılıdır. Tarihin ha- reketi teleo – logic (abç Çn. Amaca yöne- lik mantığı olan)'dır çünkü bir Logos var- dır.⁴ Marx'ın felsefesinde tarihin ve doğa- nın ana ilerleme nedeni olarak Hegelyen Ruhun yerini maddi realite alır. Şayet ru- hun kendisini nesnelleştirilmiş antitezine yabancılaştırabilmesini düşünmek için ha- yal gücünü zorlamak gerekiyorsa, ilerle- menin bir karşı terimi olarak bir "anti- madde"nin bulunduğunu zımnen kabul etmeden biz nasıl bir diyalektik maddeyi anlayabiliriz? Ancak buna rağmen denile- bilir ki Marx'ın tarih ve sosyal ilerleme an- layışı diyalektik değil düalistiktir.⁵

İnsanlığın evrensel ilerlemesi fikrine diğer bir güçlü etki de evrim doktrini ta- rafından verilmiştir. Her ne kadar mo- dern bilimde evrim fikri yalnızca hayatın evrimi ile sınırlı kalmayıp anorganik mad- deyi ve bir bütün olarak evreni de içeri- yorsa da,⁶ biz bu bağlamda ilk önce biyo- lojik evrim hipotezinin yansımalarını dü- şünmekteyiz, yani sonuçta insanın ve in- san düşüncesinin ortaya çıkmasını sağla- yan gezegenimizdeki daha yüksek ve da- ha karmaşık hayat biçimlerinin ortaya çı- kışını. Evrim fikrinin batı düşüncesinde oldukça eski bir entelektüel seçeresi var- dır. Daha Platon'da ve bazı değişiklikler-

le takipçisi Aristo'nun yazılarında varlı- ğın daha alçaktan daha yüksek ve mü- kemmel biçimlere doğru devam eden ve kesintisiz bir zincir olduğu fikri yer alır. Ortaçağlarda bu özellikle Aquinas tara- fından kendiliğinden meydana gelme (aseity) istidadında "ens perfectissi- mum"a doğru yükselen bir çizgide giden varlığın derecelenmesi veya skalanması olarak ele alınmıştır.⁷ Bu fikir daha sonra- ları diğer filozoflar arasından Leibniz ta- rafından onun devamlılık yasasında ifade edilmiş ve Turgot ve Comte (sosyal dina- mikler) tarafından sosyal bilimlere, Buf- fon, Cuvier, Erasmus Darwin ve Charles Darwin tarafından da biyolojik bilimlere uygulanmıştır. Bu sezgisel ve metafizik fikrin özü, varlığın basit biçimlerinden da- ha karmaşık olanlarına, evren tam varlığı- nı alana, veyahutta daha mistik düşünce- dekilerin ifade edebilecekleri gibi yazgı- sal *pleroma**'ya (abç. Çn. çoğulluğa) ula- şıncaya kadar devam eden ve hemen he- men fark edilmeyen bir geçişin varsayım- sal gerekliliğidir. Bu açıklamalardan anla- şılacağı üzere orijiniinde ve çok sayıdaki çağdaş versiyonlarında, mükemmele doğ- ru ilerleyen varlık zinciri fikri, bir tanrı (veya panteist) yeterli ve final amaç fikri ile uyumla kalmamakta fakat ayrıca böyle bir amacı varsıymaktadır da,⁸ ki bu tür bir amaç materyalist görüş açısin- dan dahi savunulmuştur. Biyoloji ve di- ğer ilgili bilimlerde bilince ve kişisel farku- na varmaya doğru giden bu ortogenetik yükseliş bu günlerde ya genetik olarak önceden belirlenme ya da başlıca dış fak- törlerle (çevre, doğal seleksiyon) etkilen- me olarak temsil edilmektedir. Her iki du- rumda da mantıksal olarak, organizmayı dışarıdan etkilediği veya onun içinde işle- yerek onun artan karmaşılaşmasına ve

ni organize etmesine neden olduğu düşü- nülen bir teleolojik katsayıya (coeffi- cent), bir sonuca (finality) ihtiyaç vardır. Böyle bir biyolojik destekli ilerleme fikri- nin ilginç bir varyantı da sibernetik *feed- back* (abç. Çn. geribeslenme) fikrini me- seleye dahil ederek biyolojik evrimi kolay- ca (fool – proof) kanıtlanmış ve garanti altına alınmış sayanındır. Personalizasyon aşamasına ulaşmış evrimde ("noosphe- re"), evrimin tersine döneceği ve bir de- jenerasyon sürecinin başlayacağı veya hatta insanların işbirliğini reddetmeleri yüzünden gezegenimizdeki bütün biosfe- rin tahrip olacağı şeklinde şikayet edenle- re karşı, feedback kavramını savunanlar- ca denilmiştir ki belki de bu red edilmiş, hatta bizim genetik mühendislikteki gele- cek deneylerimiz bile, genetik olarak ön- cedem programlanmıştır ve dolayısı ile ev- rimsel ilerlemenin önceden belirlenmiş trendini (Platon'un deyişi ile "eidos") bo- zamaz. Diğer bir deyişle insanlığın evri- mi durdurulamaz ve ondan değişik geno- tip ve fenotiplerin çıktığı bir çeşit evrimci bir rahim, bir matrix olan geri döndürüle- mez bir zamandan geçer. Şayet bu fina- list hareket sosyal alana doğru genişletil-irse sosyalın biyolojikleştirildiği ve biyo- lojinin sosyalleştirildiği bilimsel lirizme ulaşırız.⁹ Burada başlangıçta tamamı ile metaforik olan fakat daha sonra biyolojik ve sosyal alanı birleştiren genetik olarak kodlanmış organik değişmeden sosyal de- ğişmeye bilgi aktarımı yapılabilir. Sosyal ve biyolojik değişikliğin birleştirilmesi sü- recinde ilkönce sosyal ve biyolojik yapılar arasında bir analogi kurulur ve bu analo- jik yapıdan da analogik değişme çıkarılır. Bu noktada genellikle zımnen genetik mekanizmaların sosyal davranışı yalnızca temellendirmediği fakat aynı zamanda

onu ürettiği ve yönettiği de varsayılır. Sosyobiologlar tarafından tasvip olu- nan bu aksiyomatik indirgemeciliktir ki birçok kültürel evrim ve bunun içinde ta- şınan irsiyet faktörünün¹⁰ ya da insan du- rumlarının karmaşıklığını hayvan davra- nışlarını inceleyerek analiz etmeye çalış- anların çalışmalarının¹¹ temelinde yatar. Ancak yakın zamanlarda zoolog ve sos- yobiologlar arasında bile neden insanla- rın bir tarihi olmasına karşı hayvanlarda bunun olmadığına yönelik ana neden ola- rak, insanın tamamı ile güdülerince kon- trol edilmediği ve insanların eylemlerin- de hayvanlarındaki bulunmayan bir ser- bestlik olduğu gözlemsel gerçeğinin sık- lıkla kabul edildiği görülmektedir. Bu ne- denle bütün insan aktivitelerinde, gene- tik ve kültürel determinizm ile yenilikçilik arasındaki zıtlık ya da yaratıcılık ile kendini tekrar arasındaki gerilim şeklin- de tanımlayabileceğimiz bir kutuplaşma vardır. Ünlü bir biyologun geçenlerde dediği üzere toplumumuzun ilerlemesi ve gelişmesi genetik olarak önceden belirlenemez yani bu birçok tesadüfi ve süb- jektif faktörlere bağlıdır ve bunlar arasın- da bizim değer tasvirlerimizin karakteri de bulunur.¹² Eğilimin doğa bilimciler arasında bile ilerlemenin metafiziksel bir kavramlaştırılmasından, yani insanın ve tarihin daha zengin ve daha tam varlık bi- çimlerine doğru evrensel, objektif ve ke- sintisiz yükselen bir gelişmesi olduğu gö- rüşünden tersine doğru döndüğü görüle- bilir. Böyle bir görüş kaçınılmaz olarak açıkça veya zımnen realitede bir teleolo- jik ve amaçsal unsurun bulunduğu inanı- şını varsayar ve bazılarının yaptığı gibi bunu realitenin ontolojik bir hususiyeti gibi değil de sistemin rasyonalitesi ola- rak, yani bir çeşit "sistemiçi anlaşırılık"¹³

olarak düşünmek de onu daha az metafiziksel yapmaz. Bugün için biz ilerlemeyi bir gün açan ertesi gün solan fani bir çiçek olarak düşünmeye daha hazırız. O göreceli bir kavramdır ve —yaygın bir benzetme kullanmak gerekirse— bir kıyıya vuran dalgalara benzetilebilir; kıynın bir kısmında ilerlerken diğer bir kısmında geri çekilir, daima salınır ritmik bir nabız atışı gibi gider ve gelir. Bu daha mütevazı anlamında ilerleme, teknolojik araçların, kaydedilmiş insan bilgisinin ve belki de hatta insan bilincinin bir toplamıdır. Maalesef ilerlemenin metafiziksel kavramlaştırılması istismar edilmiştir ve halen de ideologlar, her fikri doğmaya dönüştürme eğilimi olanlar ve eski şarlatan ilaçlarını sonsuz gerçeklermiş gibi ifade edenlerce suistimal edilmektedir. İlerleme böylece bir ideoloji haline gelir ve bununla biz yalnızca bozulmuş ve hatalı bir tasvir veya bilinci değil fakat öncelikle görevleri belli bir sosyal düzeni veya realiteyi meşrulaştırmak ya da gayrimeşrulaştırmak olan fikirler grubunu kastediyoruz. Sonuçta parlak bir gelecek uğruna vazgeçilen problemli bir şimdi eğilimi ortaya çıkarır. İlerlemenin yörüngesinin parlak yüksekliklere doğru tırmanmasını beklerken kolaylıkla insanlığın tarihini son global patlamaya gidebileceğini de unutabiliriz.

İlerlemenin Diyalektiği

İnsanlığın daimi ve gerekli ilerlemesini meşrulaştırma anlamına gelen gerekçelerin daima diyalektik bir doğaya sahip olmaları gerekmemektedir. Ancak Hegel'in öğretilerinden itibaren diyalektik, böyle bir amaç için en sık kullanılan bir

entelektüel araç olmuştur. Bu araç yalnızca epistemolojik değil ontolojik anlamda da yani düşüncelerimizin realiteyi değerlendirmesini yönlendiren bir heuristik (problemi çözmeye yardımcı) metod olarak değil fakat varlığın yapısal bir unsuru olarak kullanılmıştır. Tarihi insanlığa ve rasyonaliteye doğru giden daimi bir ilerleme olarak anlayan Kant, pratik aklın bu istemini, saf aklın alanı olan dış realiteye dayandırmamıştır. Kant'ta ne ilerleme, ne de ahlak empirik olarak temellendirilebilir. Onun için ilerleme fikri yapısal değil düzenleyici bir prensiptir. Hegel'le birlikte doğa ve tarihin diyalektiğinin yeni bir boyutuna gireriz. Varlığımız şu anlamda tarihseldir; gerçeklik önceden verili olan bir şey değil, önümüzde olduğu gibi olan bir şey; suje ile nesnenin karşılıklı etkileşimlerinin bir sonucudur. Hegel'e göre "diyalektik" terimi zıttan momentlerin birliğini ifade eder, yani yalnız bizim onların anlayışımızda değil realitenin kendisinde de bulunan uzlaşmaz terimlerin pozitif bir tasviridir. Mudağın, doğa ve tarih içinde üçlü birlik içinde ilerlemesinde ne müteakip güçler bir diğerini sıra ile takip eder, ne de daha yüksek veya sonraki durumdakiler kendilerinden öncekileri tümüyle yadsır ve tasfiye ederler. Yalnız soyut ve spekülasyon anlamda biz bu durumları yayılan İdea'nın bütününden ayırt edebiliriz. Şurası doğru bir gözlemdir ki Hegel'in diyalektiğinde "olumsuzlama", "geçiş" ve "uzlaşma" (mediation) terimlerinin anlamları hiçbir zaman tam anlamı ile açıklanmamıştır. Aynı şekilde bunların hangisinin nerede ve ne zaman başlayıp nerede ve ne zaman bittiği ve ötekinin başladığı ya da bir andan diğerine geçişin zımnen "hiçliğin" sayesinde mi olduğu da açıkça ifade

edilmemiştir. Ancak terimlerin birleştirici bir üçlü hareket içinde bu şekilde spekülasyon bir ayrıştı belli bir terimin keyfi bir şekilde seçilmesine ve bu yüzden bunun kendiliğinden mutlak haline gelmesine neden olabilirdi ki bu, Hegel'in devleti dünyada varolan kutsal idea olarak açıklamasında yani özgürlüğün nesnellüğünü kazandığı ve bu nesnellik içinde yaşadığı, tarihin bir nesnesi olarak görmesine neden olmuştur.¹⁴ Böyle bir durumda sentez kendinden önceki tez ve antitezin açık diyalektik bir süreç içinde aşılması olarak değil, bu sürecin dondurularak önceki durumun sonrakini ortadan kaldırışı olarak ortaya çıkar. Her ne kadar Hegel için tarihin ilerlemesi özgürlüğün, bilinçli kararlılık olarak daha derin bir kendi farkına varmasını da içermekteyse de Hegel'in ilerleme diyalektiği ahlakın sübjektif anlamında ahlaksal değildir. İçsel ve bu nedenle de tarih dışı ya da tarih ötesi bir şey saydığı ahlakı, Ruh'un kendini gerçekleştirme süreci saydığı tarihten ayıran Hegel, olayları normların kutsallığına yükselten bir ilerleme kavramına kapıyı açar, Dünyanın ilerleyen Ruh'u olarak düşündüğü tarihi de kimin buna deyip kimin deymeyeceğine karar veren (geschichtswürdig) bir yargıç konumuna getirir. Yenilen ve ezilen olumsuzlardır, kuvvet de haklı olandır. Bu hususiyeti, tarih diyalektiği kavramını Hegel'den almış olan diğer filozoflarda da görmekteyiz.¹⁵

Hegel'in tarihin diyalektiği meselesindeki itaatsiz takipçisi Marx'da da benzer belirsizlikler görmekteyiz. Marx'ın tarih felsefesi de tarihin teleolojik hareketi kavramına ve diyalektiğin ontolojik anlaşılışına dayanmaktadır. Şimdi burada kısaca Marx'ın diyalektiği anlayışı ile bağlantılı iki problemi inceleyelim. Felsefesinde di-

yalektik üçleme, Ruh ya da Mutlak İdea içindeki üç katmanlı bir nabız atışı olmanın çıkar ve Mutlak Madde içindeki üç ritimli bir sıralanma biçimine dönüşür. Daha önce de bahsolunduğu üzere diyalektik sürecin karşı durumu olarak bir "anti-madde"yi düşünmenin güçlüğü yanında, burada bir de tez, antitez ve sentezi ayrılabilir maddi varlıklarmış gibi kabul etme tehlikesi de vardır, bu özellikle tarihin diyalektiği için daha tehlikelidir. Böylece diyalektik hareketin çatışmacı ve çarpışmacı hususiyeti vurgulanarak olumsuzlama sanki bu olumsuzlamanın olumsuzlanması kadar steril kalabilirmiş gibi kabul edilir.¹⁶ Tarihsel diyalektiğin kahramanlarını sonlu ve ayrılabilir varlıklarmış gibi kabul ederek Marx, diyalektik sürece bir gerilim ve kutuplaşma getirir ki bu da önceki durumların zenginliği ve biricikliğinin sentezde korunmadığı bir fakirleştirilmiş realiteyi temsil eden diyalektik tehlikesine yol açar. Dahası, toplam olumsuzlukları temsil eden maddi bir evren fikri de metafizik bir fikirdir. Bizim reel tarihimiz olumsuzluklar ve olumluluklardan mürekkep olmadığı için hiçbir olumsuzlamanın olumsuzlaması mutlak, karışmamış ve final bir olumlamayı vermez. Bu tür kavramlar tarih felsefesinin parçaları olup görgül tarihte bulunmazlar.¹⁷ Bugün için artık tarihin imtiyazlı diyalektik Sujesini temsil eden kapalı organik birliklerin bulunmadığını kabul etmek zorundayız. Böyle bir suje bizim eylemlerimiz ve sebatkar çabalarımız ile yaratılmalıdır. Bu bütün insanlık için bir gerçek değil bir görevdir. Tarihin yegane sujesi bundan sonraki bölümde göreceğimiz üzere daima kendiliğinden vuku bulan bir toplam olan insanlığın kendisidir.

Ancak Marx'ın tarihin diyalektiği kavramında başka bir problem daha vardır.

Bu modern düşüncenin Marx tarafından da paylaşılan derin bir feraseti olan, bildiğimiz realitenin suje ile nesnenin, hayatta bilincin, sosyal yapılarla zihinsel dünyanın diyalektik uzlaşmasının sonucu olduğudur. Aksi takdirde ya maddeci ya da idealistik çılgınlarla boğazımıza kadar metafiziksel monizme batırız. Bu yapı içinde Marx'ın sosyopolitik ve sosyoekonomik yapılar olarak tanımladığı üretim güçlerinin önemi hakkındaki iddialarını tarihin diyalektik ilerlemesi içine yerleştirmeliyiz. Bununla beraber, belli bir toplumdaki sosyo ekonomik yapı yalnızca belirleyici bir faktör değil aynı zamanda kendisi de belirlenen bir faktördür. Marx'ın doğru bir biçimde gözlemlediği gibi düşüncenin kendini gerçekleştirmeye yöneltmesi yeterli değildir zira realitenin kendisi de bu düşüncenin ortaya çıkmasını zorlamalıdır. Biz burada ne daha fazla realitenin suje ve nesne boyutları arasındaki ilişki problemine ne de bu suje—nesne referans noktasının transdantal (Kant), fenomenolojik (Husserl), ontolojik (Heidegger) ya da başka kategorilerle aşılması imkanı hakkındaki tartışmaya girmek istiyoruz, zira bu kesinlikle, suje hâlâ bizim anlayışımızın ön şartlarından biri olduğundan, kategorik olmayan ya da kategori ötesi bir dil ve düşünce biçimi bulunduğunu varsaymayı gerektirecektir. Marx'ın felsefesi ve insanla sosyal yapıların karşılıklı etkileşimi bağlamına dönersek, onun felsefesinde hâlâ birtakım belirsizliklerin bulunduğunu gözlemleyebiliriz. Son analizde tarihi ve onun ilerlemesini yapanın kim (insan mı yoksa onun ilişkilerinin objektif yapısı mı?) olduğu konusunu yeterince açıklıkla tanımlamamış gözükmektedir. Bu yüzden problem teori ile pratik arasındaki ilişkiye, insanın bi-

linçli eylemleri, fikirleri ve idealleri ile bunların toplumsal yapılar vasıtası ile uzlaşması ilişkisine dönmüştür. Eğer Marx'ın dediği gibi zihinsel dünyamızın yabancılaştırılabileceğini, ya da daha açık bir deyişle insanın insan—olmayan sosyo ekonomik yapıların uzlaşması ile kendi gerçek doğasına yabancılaştırılabileceğini kabul edersek bu noktada iki soru daha sormamız gerekir. Bunlardan biri insanın yabancılaştırıldığı doğası ile diğeri de insanın bu yabancılaşmadan kendini kurtarması diyalektik sürecindeki rolü ile ilgilidir. Burada ideolojik sapma olasılıkları vardır. İnsanın yabancılaşmış olduğu söylenen bu ideal ve sürekli doğası nedir? Şayet böylesine içsel değerlerin taşıyıcısı bir doğa varsa bu hiç kuşkusuz tamamı ile uzlaşmamış ve metafizikselidir. Ancak diğer bir yandan insanın doğası tarihsel olarak geri alınması gereken kaybedilmiş bir mülk olmayıp, kolektif ve bireysel olarak gerçekleştirilmesi gereken bir görev ise bu takdirde yabancılaşma ne demektir? Diğer soru insanın kendisine ve topluma yabancılaşmasından kurtulmak için yaptığı bilinçli teorik ve pratik çabalarla yani sosyal ilerleme sürecindeki işbirliği ile ilgilidir. Şayet yabancılaşmış bir dünyada bizim kavramlarımız, fikirlerimiz ve ideallerimiz de yabancılaşmış ise o halde bu Marx'ın felsefesindeki temel işlemsel kavramlar (temel, üstyapı, yabancılaşma, sınıf vb.) için de söylenebilir zira bütün bunlar da teorik soyutlama ve fikirleştirmelerdir. Bu durumda iddia edildiği üzere yabancılaşmış sosyo—ekonomik yapılar tarafından uzlaştırıldığı için daima ideolojik olma şüphesi taşıyacak olan daha önceki teorik bir temeli bulunmayan bir praxis'in bulunması ihtimali var mıdır? Eğer kişi teoriyi teorik olarak ortadan kal-

dıramıyor, fakat bunu Marx'a göre sadece praxis ile yapabiliyor ise, böyle bir teoriden yoksun praxis var mıdır? Diğer bir deyişle, şayet bizim fikirlerimiz kaçınılmaz olarak sosyoekonomik olarak programlanmış ise kendimizi ve toplumu özgürleştirme çabalarımız ne işe yarayacaktır? Bizim teori ve praximiz arasındaki ilişki nedir? Şayet bizler yalnızca evrimin kuklaları değilsek ve şayet bizim tarihin diyalektik ilerlemesine katkımız bir anlam ifade ederse zihinsel ve sembolik evrimimizin sosyal ve ekonomik yapılar tarafından tamamı ile uzlaştırılmış olmaması gerekir. Her praxis teorisinin ideolojik olmaması garantisi ya da en azından olasılığı olması gerekir ki praxisle karışmış olmasın. Aksi takdirde öyle bir toplam öz—nesnelleştirme (self—objectification), insanın ve zihinsel aracının öyle bir şeyleştirilmesi (reification) olur ki tarihsel ilerlemeden, suje ile objenin karşılıklı etkileşimi, subjektif ile objektifin bir diyalektiği olarak bahsetmek anlamsız hale gelir. Böyle bir toptan determinist bir yapı içinde tarihin diyalektiği yalnızca doğanın diyalektiğinin bir parçası, ve tarih de ancak mineroloji ve biyolojinin bir uzantısı haline gelecektir. Her yabancılaşmadan ve programlamadan kurtulma sadece başka bir yeniden programlama demek olacaktır. Şayet bilincimiz "üretim güçleri" ve "üretim ilişkileri" gibi soyut ve teorik yapılar tarafından belirleniyor ise, bu takdirde yaşam değil fakat bu objektif sosyal yapıların zihinsel temsilleri bilincimizi belirleyecek ve Marx'ın meşhur sözü bilinç (Bewußstein) hayatı değil hayat bilinci belirler de bu kısır döngünün tasdiki demek olacaktır. Ancak şayet bizim zihinsel dünyamız, fikirlerimiz, ideal ve algılarımız yabancılaşmış bir dünyada bile-

realite ile asemptomatik olarak örtüşüyor ise ve tamamı ile temele bağımlı ideolojik üst yapıların bir parçası değiller ise o halde biz suje ile obje, fikirlerle sosyal yapılar arasındaki gerçek bir diyalektik karşılıklı etkileşimden bahsedebiliriz. Bu halde teori ile praxis arasındaki ilişki yeni bir ışık altında görülebilir. Ona eşlik eden bir sembolizmin olmadığı hiçbir gönümlü insan eyleminin bulunmayacağının farkına varırız. Sembolik kodlar aynı genetik kodların insanın biyolojik varlığının temelinde olması gibi onun sosyal varlığının temelindedirler. Yaratıcı praxis'in düşmanı teori değildir zira zaten her praxis teorisinin bir parçasıdır. Praxis'in olumsuzlanması, zihinsel dışsallaştırmalar, bütün evreni, onun başlangıcını ve yönünü yorumlama amacını güden ve bireyi ve yaşamını bastırarak biten bütün bu uyşuk ideolojik toptancılıklardır. İnsanın praxis'i ideolojik iddialarından ayıklandığında artık o tarihin ilerlemesinin gerekli ve kaçınılmaz bir aracı olmaktan çıkar ve her insan çabasının tabii olduğu daha esaslı bir diyalektiğe, insanın bütün eylemlerinin gücü ile acizliğinin diyalektiğine katılır. Önceden belirlenmiş metafiziksel bir praxis olmaktan çıkarak oldukça belirsiz sonuçlara götüren bir yolculuk halini alır.¹⁸

İlerlemenin Aksiyolojisi

İlerleme fikrinin tarihi ve diyalektiğini analiz ettiğimiz önceki kısımdan sonra bu son bölümde de dikkatimizi ilerlemenin bir aksiyoloji olarak getirdiği problemlere, ilerlemeyi bir değer olarak analiz ederek verelim. Burada ilerlemeyi, ilerlemenin kendiliğinin bir değer mi teşkil ettiği yoksa daha önceden varolan bir de-

ger yargısını mı varsaydığı esas sorusunu sorarak görecelik ve güvenilmezlik açılarından ele alacağız.

Önce ilerleme teriminin belirsizliğinden bahsederek başlayalım. Etimolojik anlamda ileriye doğru gidiş demek olan ilerlemenin kendiliğinden hiçbir ahlaki anlamı yoktur ve bu yüzden de ilerleme hem iyi hem kötü olabilir. Ancak ilerlemeyi terimin yalnızca olumlu anlamı yönünden düşünürsek şurası aşikardır ki anlam bizim bir insan için iyi hayatı neyin teşkil ettiğine dair olan fikrimize bağlı olacaktır. Bu anlamda da ilerlemenin bir değer olarak mutlulukçu (eudaemonistic) bir anlamı olacağı red edilemez, yani ilerleme, eylemlerimizin gerçek mutluluğu içeren bizim için en yüksek iyiye. (bu en iyinin anlamı her ne ise) varmaya yöneldiği varsayımına dayanır. Değişikliğin ilerici mi gerici mi olduğu da bizim için, insanın ve tarihin amacının ne olduğu yolundaki fikrimize bağlıdır. Mesela Platon için iyi hayat fazilet olmadan düşünülemez ve bunun sırrı da zevkin kendi içinde bir amaç olmayıp iyiye tabi olduğu, iyi ile güzel arasındaki bir oran (simetri) ya da tam (exact) ölçüdür. Açık ki onun hayat kavramı uyuşturucu satıcıları, homoseksüel aktivistler ve çocuk pornografisi satanlar için bir çeşit otantik delilik olarak görülebilir. Şayet katı bireyci ve liberal bir felsefeye bağlı olursak da, kolektivist ya da bazı doğru dinlerinin çoktanrıçılıklarından farklı bir ilerleme fikrimiz olacaktır.¹⁹ Teknolojik başarılar da Daniel Bell'e göre yalnızca teorik bilginin merkeziliği fikrinin teknolojik yeniliklerin kaynağı sayıldığı odak prensibine inanılan devirlerde bir saf kutsallaştırma olarak düşünülebilir.²⁰ Buraya kadar söylenilenlerden anlaşılacağı üzere ilerleme kendiliğinden bir değer değildir ve fakat daha önceden varolan bir değerler skalasının bulunduğu varsayar. Bu açıdan da fikir ve değerlerin ideolojik ve sosyal eleştirisi ne ve özellikle de olaylarla değerlerin ilişkisi hakkındaki daimi tartışmaya tabidir.²¹

İlerlemenin göreceliğinin bir yönü de, ha vardır; o hayatın her cephesinde ve her alanında oluşan bir ilerlemeyi anlatan bir terim değildir. Her ne kadar çağımızın teknolojik ve bilimsel başarılar, insan bilgisinin yüzyıllardır süren birikimi, hatta bu başarıların sonucunda insan bilinci yönünden büyük adımlar attığı inkar edilemezse de dünyamızın ahlaki ve estetik değerler yönünden de özgürlüğü güvenliğe yeğleyerek, iyi bir beyin yıkama ve dogmatik basitleştirmeleri gizlice göstermeden, kişisel ve otantik düşünceleri işleyerek ilerlediğini söyleyebilir miyiz? Teknolojik başarılarımıza rağmen bizim medeniyetimizin geçmiştekilerden daha kültürlü olduğu söylenbilir mi? Elbette ki bizim kıyaslanmayacak kadar çok gazetemiz, kitabımız ve TV şovlarımız var, fakat ümit ediyorum ki bizim önu iliklenmemiş egomuzu kazanmak için yapılan bütün bu gösterilere, bön entelektüel oyunculuğun bu ucuz kahramanlıklarına kültür demeyeceğiz. Dolayısı ile ilerleme terimi ne hayatın ve bilginin her alanında ki evrensel bir ilerlemeyi, ne de garantili ve sürekli bir mülkü ifade eder. Bazen iki farklı medeniyeti kıyaslarken bütün diyebileceğimiz onların kültürel özelliklerinin farklı ve ölçülemez olduğudur. A. Comte'un aziz rüyası yani insanın ahlaki doğasının, sosyal ve zekasal özellikleri ile birlikte tedricen fakat kaçınılmaz olarak ilerleyeceği düşü de tarihsel mutlu son havelerini de üzüntüye boğarak gerçekleş-

memiştir. Maalesef insanlık bugün tutku ve yıkıcı sadizmin akıldışı patlamalarına cahil atalarının en vahşileri kadar mütemayil görünmektedir, ve bugün bizim elimizde bulunan kıyaslama götürmez son derece sofistike tahrip araçları da bu infialleri daha tehlikeli hale getirmektedir. İnsanın mükemmeliyete kaçınılmaz ilerleyişine olan inancımızı kaybedersek bu sefer de karşı uçtaki tevekkül ve şüphecilığe kayabiliriz. Bu özellikle uç kültlere, sosyal altkültürlere ve bağımlılıklara kaçmaya ve yüceltilmiş basite, idealleri ideolojilere ve özgürlük programlarını psikolojik programlamalara indirgemeye meyilli gençler için böyledir.

Bu yüzden her ne kadar her insan kişi açısından zahmet verici insanlaşma görevi yeniden başlayacak ve sevgi ve nefret, korku ve zevk temel güdüler her yeni nesil için temel kalacaksa da, milletlerin ve medeniyetlerin objektif ahlaki den alanda insan hakları ve toplumsal özgürlüklerin, özellikle bunların yok sayıldığı ve çiğnendiği yerlerde, daha fazla kolektif bir bilince varma anlamında ve dünya barışını güvenceye alacak daha evrensel ve sürekli bir çabanın olduğu bir yerde ilerlemeden söz edilebilir. Ancak burada bile ilerleme şayet varsa bu güvenilmezdir ve asla da "tarihi olarak gerekli" değildir.

Düşüncelerimizin bu noktasında ilerlemenin her tesadüfi olumsal (contingent) tarihsel ve zamansal gerekli bir sonucu olmadığını vurgulamak gerekiyor. Varlığın fenomenolojik biçimleri olarak tarihsellik ve zamansallık kendiliğinden değer önermeleri değildir ve bu bakımdan daima aksiyolojik olan ilerleme fikrinden ayrılırlar. Varlığın bu karakteristiklerinin veya biçimlerinin (Seinswei-

sen) adamaklı analiz edildiği Heidegger'in düşüncesinde ilerlemenin gerekliliğinin iddia edilmemesi dikkat çekicidir. Aksine Heidegger bizim bilimsel araştırmalarımızın ve mantıki argümanlarımızın bizi hayattaki tek gerçek ilerlemeye, varlığın ortaya çıkarılmasına götüreceği olasılığı üzerinde oldukça kuşkuludur.²² Tarihsel ve zamansal olanın tarihsel olmayan teleoloji açısından yapılacak her yorumuna da (her ne kadar varlığın tarihini olaylarından, nihai ayrışı varlığı hareketsiz kılan ve ontik bir ilerleme olasılığını inkar eden başka bir aşırı uca götürebilirse de) karşı çıkmıştır. Zamansallık, ilerlemenin gerekli fakat yeterli olmayan bir şarttır zira, ilerleme bir son ve amaçla bağlıdır. Hareket yaklaşığı bir sonu var ise bir ilerlemedir. İlerleme fikrindeki bu içrek sonluluk gelişme sürecinde aslı olan bir şey değil, fakat süreci böylece aşan aksiyolojik bir yargıdır. Sürece rasyonel bir açıklama, bir amaç getirir. Zaman bu yüzden asla amaç yerini tutamaz çünkü yönü belirleyen hedefür, hedefi belirleyen yön değil.

Bütün bu söylediklerimizden sonra neden çağdaşlarımızın birçoğunun, daima düşünsel şekilde eklenmiş olmasalar da insanlığın evrensel ilerlemesi konusunda otantik deneyimlere sahip oldukları problemi cevapsız kalmaktadır. Bunun nedeni belki de Gabriel Marcel'in getirdiği ikna edici bir ayrımı kullanmak gerekirse, burada bir problemle değil de bütün kişiliğin bir sırrı ile karşılaşmamız olabilir. Her ne kadar bu denemedeki araştırma deneyimlerimizin fenomenolojik referans yapısı içinde değil fakat ontolojik ve aksiyolojik seviyelerinde gitmekteyse de, bu analizi ilerleme fikrinin tanımlanmış ayrıklığının psikolojik kökleri üzerinde

düşünceler ile bitirmek isteriz. İnsan kendini devamlı olarak planları, niyetleri ve dilekleri ile gelecekte tasarlayan bir varlıktır. Bu eğilim, toplu bir ortadan kalkma tehdidinin pek yakın olduğu umutsuz bir dünyada ve kişisel ölümün kesinliği karşısında bile umuda olan ihtiyacıdan kaynaklanır. İnsanın sonu araştırması, varlığın nihai birliği, kendisinin diğer insanlar ve doğa ile uzlaşması, varolmanın çokluğu (pleromasi) için bir arzu, bir nostalji olarak gözükmektedir. Hayatın ve tarihin genel anlamına yönelik bu söndürülmeyen ateş sonuç olarak varolmanın anlamsızlığı fikrinin reddi, kaçınılmaz ölümden önce kefene girmenin reddidir. Bu umut bazı fiziksel olgunluk ve stoisizm savunucularının inanmamızı istedikleri gibi çocukça bir tavır, güvenliğe ve düzene duyduğumuz ihtiyaçtan kaynaklanan çocukça bir tasarı mı yoksa en derin duygu ve tasarılarımızın bunları gerçekleştirmeye kadir bir kapsayıcı realite tarafından istendiğinin bir işareti mi? Bu sorular empirik olarak cevaplanamaz. Ancak her ne kadar empirik olarak cevaplanamazsa da neden bir şey var da hiçbir şey yok sorusu gibi başka bir hazır metafiziğin bakış açısından yargılanmasını istemediğimiz sürece de zorunlu olarak anlamsız, faydasız ve metafiziksel diye de bir kenara bırakılamaz.²⁹ Fenomenolojik olarak geleceğe yönelik umut eğiliminin tarih boyunca insanın daimi ve evrensel bir hususiyeti olduğu gözükmektedir ve yüzeysel bir rasyonalizasyonla da yorumlanamaz. Entelektüel eklemlenışı bir yana, gördüğümüz üzere rasyonel içeriği de bazı durumlarda ideolojik olarak sarmış olabilir, kendisinden tarihin anlamlı hareketi, ilerlemesi, fikrinin çıkışı hayata ve realiteye dair bu temel güven bizim dünyamızı bir

aşma deneyimi durumu, bizim realitemize sızan diğer boyutların bir işareti olarak düşünülebilir.²⁴ Yanıldığı yer de belki de sonun karakteristiklerini sondan öncesinde tasarlaması ve tarihsel olanla, tarihin tarih ötesi yargısı arasındaki temel farkı kabul etmemesi olabilir.

NOTLAR

- 1) Isaias, 11, 1–10.
- 2) Tarihin tanrısal kavramlandırılışı üzerinde daha fazla bilgi için Alban G. Widgery, *Les Grandes Doctrines de l'Histoire* (Gallimard, 1965); Herbert Butterfield, *Christianity and History* (Collins, 1964); Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgment of Vols. I–VI by D.C. Somervell (Oxford Univ. Press, 1947); Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in our Time* (Doubleday/Anchor Book, New York, 1959).
- 3) Robert Nisbet, *Prejudices* (Harvard Univ. Press, 1982), p. 283.
- 4) Cf. G.W. Hegel, *Werke* (Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927–39); Johann Fischl, *Geschichte der Philosophie* (Vol. 3 Aufklärung und deutscher Idealismus, Graz 1950); Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Vol. 7, Part I, Image Book, 1963).
- 5) Cf. Branimir Luksic, *Ethics and Cognition*, in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, No. 4, Rome; 1983; Leszek Kolakovsky, *Marxismus – Utopie und Anti-Utopie* (Stuttgart, 1974); Raymond Aaron, *Marxismes Imaginaires* (Gallimard, 1970); Richard Löwenthal, *Die Lehren von Karl Marx und ihr Schicksal*, in: *Marx Heute*, Hoffmann u. Campe ed., Hamburg 1983, pp. 114–133.
- 6) Cf. Hoimar v. Dittfurth, *Kinder des Weltalls* (DTV, München 1982); Hoimar v. Dittfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt* (DTV, München 1984); George Leonard, *Der Rhythmus des Kosmos* (Scherz ed., München 1983).
- 7) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (Vol. I, Part One, quest. 4, Image Book, New York 1969).
- 8) Bu problemle tanrıca bir yolla ilgilenen bir girişim için bkz. Pierre Teilhard de Char-

din, *The Phenomenon Man* (Fontana Book, 1965).

- 9) Cf. Fulton, J. Sheen, *Philosophy of Religion* (New York 1948), p. 75.
- 10) Cf. Konrad Lorenz, *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie* (Vienna, New York 1978).
- 11) Cf. Desmond Morris, *The Human Zoo* (New York 1969).
- 12) Cf. Konrad Lorenz'in yeni kitabı, *Der Abbau des Menschlichen* (Piper, München 1983), pp. 73 ff.
- 13) "Sistemiçi anlaşılabilirlik" fikrinin eleştirisi için cf. B. Luksic, *op. cit.*, p. 57 1.
- 14) Cf. G.W. Hegel, *Philosophical History*, in: *The Political Philosophers* (Pocket Library, 1954), p. 446.
- 15) Cf. Friedrich Heer, *Das Wagnis der schöpferischen Vernunft* (Stuttgart 1977), p. 248; ayrıca bkz. Bernard – Henri Lévy, *La Barbarie à Visage Humain* (Paris 1977), p. 89. "A supposer que l'histoire soit le tribunal devant lequel comparaissent les hommes et les peuples, elle n'a jamais jugé en équité ou en moralité. Elle a toujours rendu des verdicts ambigus dont seuls les vainqueurs saluaient sans hésitation la justice" (R. Aaron, *Plaidoyer pour l'Europe decadente*, Paris 1977, p. 253).
- 16) Cf. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (2. tome, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983), p. 682.
- 17) Cf. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1980), p. 501 ve 626 ff.
- 18) Cf. W. Schulz, *op. cit.*, p. 603 ff.
- 19) Cf. Peter L. Berger, *The Heretical Imperative* (New York, Doubleday, 1980), ch. 6.
- 20) Cf. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York, Basic Books, 1976), p. 20.
- 21) Cf. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt/Main 1968); Branimir Luksic, *Fact and Value in Legal Norms*, in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, No. 1, Milan 1980; Günther Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie* (Freiburg i. Br. 1970), pp. 58 ff. ve 89 ff.
- 22) Cf. Heidegger'in zamansallık ve tarihselliği ele aldığı *Sein und Zeit* (Tübingen 1963), esp. ch. 5; ayrıca M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* (Pfullingen 1966); p. 28 ff; Johannes B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin* (Pfullingen 1975), özellikle 2. ve 4. "Abhandlung".
- 23) Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, in: Vol. 1 Schriften, Frankfurt/Main 1963, özellikle 6.44, 6.45.
- 24) Peter L. Berger, *A Rumor of Angels* (Garden City, New York, Doubleday, 1969), p. 75 ff.