

Kantçılık

Alm.: Kantianismus - Ar.: Kantiyah
- Fra.: Kantisme - İng.: Kantianism -
İsp.: Kantianismo - Rus.: Kantianizm
- Çince.: Kangde zhuyi 康德主义

I. Immanuel KANT (1724-1804) ve halihazırda yaşadığı dönemde felsefesiyle ilişkilendirilen K., bugün hala kesintisiz ve kalıcı bir dünya felsefesi boyutundaki bir etkiyle modern Avrupa'nın en etkili felsefelerinden birini temsil etmektedir. Kant'ın üç büyük eleştirisi - kuramsal ve pratik akıl ve yargı gücü - Ludwig FEUERBACH tarzı felsefi-materyalist “çıkış” (ENGELS) ile Alman idealizminin başlangıcını ve temelini oluşturur. Bunu takip eden yeni K., öncesindeki genel felsefi gelişme olmadan düşünülemez, ancak ortaya çıkışı, yayılması ve etkisi 19. yüzyılın ortalarından itibaren tamamen farklı tarihsel koşullara tabidir - dar anlamda K., bu nedenle öncelikle 1781-1800 arasındaki tüm Avrupa'yı kapsayan devrimci yirmi yılı, yani ‘eleştirel’ KANT olarak tabir edilen KANT'ın kendisini ve aynı şekilde hemen peşinden gelen K.'tan, onu da aşan ve FICHTE, HERDER, SCHELLING, HEGEL ve FEUERBACH tarafından kurulan klasik Alman felsefesine kadar olan bir süreci kapsar.

MARX, Ludwig Feuerbach'ı takiben, erken dönem çalışmalarından olan Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt'u [Hegel'in Diyalektikinin ve Genel Olarak

Felsefesinin Kritiği] bitirdikten sonra, kendisi için burjuva toplumunun “otonomisi” açısından artık sadece Politik Ekonominin Kritiği söz konusudur. Halihazırda KHR'de (1843/44)[Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi] şöyle der: “Din eleştirisi bütün eleştirilerin önkoşuludur”. Din, yabancılaşmış insanın ürünü olarak idrak edildikten sonra bu gerçek yabancılaşmayı benimsemek zorunda kalmıştır. “İnsan, yani insanın dünyası, devlet, toplum. [...] Böylece gökyüzü eleştirisi yeryüzü eleştirisine, din eleştirisi hukuk eleştirisine, teoloji eleştirisi politika eleştirisine dönüşür.” (1/378 v.d.) Kritiğin Kantçı öz aydınlanmacı yanı böylece en başından beri Marksizme içkindir. MARX'ın ve Marksizmin KANT'la ve K.la ilişkisini tarihsel ve eleştirel olarak sorgulamak ilgili temel ve ana hatları hatırlamayı gerektirir. Bu şekilde başlayan “KANT ve MARX'ın dönem sohbeti” (NEGT 2003, 6) şunu gösteriyor: MARX ve KANT'ın düşüncelerinin genel bağlam içerisinde insani varoluş tarzı bakımından sorun olarak ortaya attıkları hiçbir şey tamamlanmış, halledilmiş ve gerçekleştirme yoluyla ortadan kaldırılmış değildir.” (7 v.d.)

1. KANT, kendi döneminin rasyonalist metafiziğini radikal bir akılcı-eleştirel yıkıma ve aşkın-felsefi bir yenilemeye tabi tutmadan önce, ilk olarak Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı adlı çalışmasıyla döneminin doğa anlayışını (kozmoloji) kökünden değiştirir. Onun bu çalışmada geliştirilen ve yaratıcı

bir Tanrıya inanan her türlü dinsel ve bireysel inançtan farklılık gösteren dünya görüşünün temelini, sadece NEWTON'un mekanik-fiziksel hareket yasaları oluşturuyordu.

KANT, HEGEL'in Tinin Fenomenolojisi'nden (1807) tam olarak 50 yıl önce ya da DARWİN'in Türlerin Kökeni'nden (1859) yaklaşık 100 yıl önce "kariyerine NEWTON'un sabit güneş sistemini ve ebedi süresini tarihsel bir süreç doğrultusunda: güneşin ve tüm gezegenlerin dönen bir sis kitlesinden doğması doğrultusunda lağvederek" başlar (ENGELS, Ütopya, 1 19/205) "KANT'ın keşfinde gelecekteki bütün ilerlemenin sıçrama noktası yer alıyordu" (DN, 20/316), çünkü bu keşif sadece dünya görüşü açısından genel gelişim düşüncesinin bilimsel ihtisaslaşmaya yerleşmeye başlaması anlamına gelmez (ki bu daha sonra yaşayan doğaya ilişkin olarak DARWİN, insan tarihi/topluluğu bağlamında MARX tarafından tamamlanır), aynı zamanda daha sonra kilse/din ile doğa bilimleri arasında, perspektifsel ve üniversiteler tarihi açısından bakıldığında genel olarak teoloji ve felsefe fakülteleri arasında giderek artan bir ayrıma yol açar, ki bu ayrım Kant'ın 1794 tarihli - 70 yaşındayken -, devrim sonrası düşünce yazısı niteliğindeki, ironi ve polemik barındıran Fakültelerin Çekişmesi (yayınlanma tarihi 1798) adlı çalışmasında da belirttiği gibi hiç de "çekişme" olmadan gerçekleşmez. KANT'ın fundamental akıl eleştirisi

bu eleştiriyi yayan felsefe olarak zafer kazanmış K. gibi üniversiteye özgü kurumsal bir şekillendirmeye uğrar: Otonomiye göre, yani özgür (genel olarak düşünme ilkelerine uygun) yargıda bulunma yetisi akıl olarak adlandırılır. Yani bu durumda felsefe fakültesi aldığı veya sadece tanıdığı öğretilerin arkasında durmak zorunda olduğu için, bu bakımdan özgür ve hükümete değil, sadece aklın yasalarına tabi olarak düşünölmek zorundadır." (Çekişme, A 25) İlahiyat fakültesi de en iyi ihtimalle felsefe fakültesinin kendi hizmetçisi olduğunu gururla iddia edebilir (bununla birlikte geriye hep şu soru kalacak: bu hizmetçi zarif hanımının önünde el feneri mi taşıyacak yoksa arkasından yerden sürünen kuyruğunu mu); tabi eğer kovmaz ya da ağzını bağlamazsa; çünkü tam da bu salt özgür olma, ama aynı zamanda özgür bırakma alçak gönüllülüğünü, salt hakikati her bilime yayma ve onu yüksek fakültelerin kullanımına sunmayı hükümetin kendisinin şüphesiz ve vazgeçilmez bir şekilde tavsiye etmesi gerekir." (A 26)

Kant'ın aydınlanmacı hislerini sarsan – dönemin çoğu iyimser medeniyet taraftarında olduğu gibi – 1762 yılında ilk kez ROUSSEAU'nun yazıları aracılığıyla haberdar olduğu 1755'deki feci Lizbon depremi değildi. Daha sonra ROUSSEAU'nun kendisini "yoluna koyduğunu" söyleyecektir (KANT 1764/1942, 44). Bu nedenle ROUSSEAU'nun kendisinin belli bir ölçüde, ona bilginin "insani çeşitliğin

almış olduğu şekiller altında insanın derin doğasına” giden yolu gösteren belli bir ölçüde ikinci bir NEWTON olduğunu söyleyecektir. KANT belli ki ikinci bir metafizik-eleştirel bir aydınlanmayı da HUME aracılığıyla yaşar – daha sonra Prologomena’nı (1783) giriş bölümünde KANT bunu şu şekilde hatırlayacaktır: “yıllar önce dogmatik uyuklamamı böldü ve spekülatif felsefe alanındaki araştırmalarımı tamamen farklı bir yön verdi” (W 5, 118).

Buna karşı daha sonra çoğu kez yenikantçı bilgi kuramsal tek taraflılık içerisinde (milliyetçi Alman abartısı da denebilir), (İngiliz) ampirizminin olduğu gibi (Fransız) rasyonalizminin sınırlılıklarının Kantçı transandantal felsefe aracılığıyla aşılması açısından KANT’ın çok özel bir sentez başarısından söz edilir; daha sonra KANT’ın felsefesinde bu iki etkilene (“düzeltilmiş” ve “ayıltılmış” olarak) tamamen arka plana atılır ya da sadece aklın eleştirisinin sonundaki bağımsız bilgi-kuramsal sonuca odaklanılır; ki burada da aklın eleştirisinin doğa ve toplumun felsefi temelleri ve koşulları büyük oranda dikkate alınmaz. KANT, HUME’un metafiziğe karşı kuşkulu duruşunun yol göstericiliğinde 1766’da tartışmalı bir çalışma olan ve metafizik hayalperestlerden veya doğrudan “aklın aydınlanmamış hayalcilerinden” (W 2, 952) şimdiye kadarki akademik metafizik açısından söz edildiği Bir Spiristin Metafiziğin Rüyaları İle Açıklanmış Olan Rüyaları’nı kaleme

alır. Bunun karşısında KANT, artık dogmatik bir şekilde yapılan metafiziğin değil, “deneyimin ve olağan anlayışın” zeminini terk etmeyen eleştirel metafiziğin “insani aklın sınırlarının bilimi” haline gelmesi gerektiğini savunur (983).

Burada görünür hale gelen sadece daha sonraki üç parçalı akıl eleştirisinin temel yapısı değildir, aynı zamanda metafizik aklın temel bilgi kökleri olan duyusallık ve anlayış da halihazırda tayin edilmiştir.

KANT, buradan yola çıkarak 1771’de Duyusallığın ve Aklın Sınırları başlığını taşıyan bir yazı kaleme almayı planlar; ancak bundan on yıl sonra yayınlanan SafAklın Eleştirisi “düşünme biçiminin” gerçek bir “devrimine” karşılık gelecektir. KANT’ın kendi açıklama yazısı olan “Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena” onun tüm çabalarının asıl felsefi hedefini barındırır. KANT, pratik felsefe açısından akıl-eleştirel dileğini ilerleyen yıllarda Ahlâk Metafiziği’ni (1785) temellendirerek, aynı şekilde Pratik Aklın Eleştirisi’ni (1788) daha da geliştirerek tamamlar; bunu daha sonra bir de kuramsal ve pratik aklın birliğinin ifade edildiği, birleştirici Yargı Gücünün Eleştirisi (1890) takip eder. Bu dönemde yazılan Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Anlayışı (1784), aynı şekilde Doğa Bilimlerinin Metafizik Temellendirilmesi (1786) ve son olarak bilhassa Salt Aklın Sınırları İçinde Din ile kapsamlı, bir o kadar gerçeklikle ve dönemle bağlantılı olan

etkili felsefesini pürüzsüz hale getirir. Bu çalışmaları küçük ama yol gösterici ve halen etkili bir yazısı olan Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı (1795) takip eder.

2. Erken dönem, doğrudan KANT'ın Saf Aklın Eleştirisi'ni takip eden kritisizm, daha doğrusu K – ya da 'critique(ou l'examen) de la raison pure' girişimini kendisine ait ideoloji girişimiyle “paralel hale getiren” (LORENZ 1994, 166) DESTUTTE DE TRACY'nin söylediği gibi “kantisme” – devrimci bir şekilde sona eren, aydınlanma yüzyılı olarak nitelendirilen 18. yüzyılda giderek hiçbir şekilde çatışmasız olmayan bir şekilde fakülteler üstü bir tarzda sadece Avrupa'daki Protestan üniversiteleriyle sınırlı olmayan bir genişleme ve kabul görür (bkz. SAUER 1982).

1800'lü yılların başlarına kadar süren yoğun KANT ilgisinin bu kısa evresinin çıkış noktasını Königsberg ve Jena oluşturur. Kritisizmin açıkça tartışılan konularıyla (bunlar arasında teologlar ve doğa bilimciler de mevcuttu) geleneksel LEIBNİZ-WOLFF çizgisindeki akademik metafizik ışığında daha çok genç üstatların meşgul olması gerekiyordu. “K., 19. yüzyıla geçişte Almanya'daki felsefi kültüre çok hızlı hakim olur” (DIETZSCH 1996, 46). K., “ilk olarak KANTçı aşkınlık felsefesinin temel metinlerinin incelenmesine okuma desteği olarak düşünülmüş olan yorumlarda, tartışmalarda ve aynı şekilde ansiklopedik yapıtlarda kendini gösterir; her şeyden önce

Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ni genel bir kavrayış eksikliğinden kurtarıp düşünce tarzındaki Kantçı devrimle bağlantılı dönüm noktasını kavram ve yöntem bakımından ve metafiziğin bilim olma iddiası bakımından çağdaşları tarafından fark edilmesini sağlamak gerekiyordu.” (a.g.y.) Bununla bağlantılı metin yorumlayıcı ilk çalışmalar Sayın Prof. Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi Üzerine Tartışmalar başlığıyla Kant'ın Königsberg'de fakülteden arkadaşı Johann SCHULZ'a ve aynı şekilde halihazırda Kant'ın Kolay Kullanımına Yönelik Sözlük (1786) adlı çalışmayı yazmış olan Jena'lı felsefe profesörü Carl Christian Erhard SCHMID'e aittir.

Christian Gottfried SCHÜTZ'ün Allgemeine Literatur-Zeitung'u (1797'den 1804'e kadar yayınlanmıştır) KANTçı kuramların yayılmasında en erken ve en etkili yayın organı olma işlevi görür. SCHÜTZ buna ek olarak “KANT'ın felsefesinin Jena Üniversitesi'nin tüm fakültelerinde bilimin tahkim edilmesi için giderek artan bir önem kazanmasının” (SCHRÖPFER 2003, 6) koşullarını yaratır. Bu durum, Jena'nın bu dönemde başka felsefi gelişmelerin yoğunluk merkezi haline gelmesinin esas zeminini oluşturur.

Protestan teolog George Samuel Albert MELLIN altı ciltlik Eleştirel Felsefenin Ansiklopedik Sözlüğü (yayın tarihi 1797-1804 arası) ve ayrıca 1791'de Magdeburg'da eleştirel felsefenin araştırılmasına yönelik bir topluluğun

kurulması için kapsamlı bir çaba sarf eder. Hatta, Leipzigi filolog Friedrich Gottlob BORN, KANTçı felsefenin en nihayetinde Katolik Almanya ve Avusturya'da da yayılmasını kolaylaştırmak için zahmetli bir iş olan dört ciltlik KANT'ın ana metinlerinin Latinceye çevrilmesi (1796/98) işinin üstesinden gelir. Yahudi kökenli felsefe bakımından ise Salomon MAIMONS'ın Felsefi Sözlük'ü (1791 v.d.) erkenden ve bağımsız bir şekilde KANT'ın daha ileri derecede anlaşılmasına katkıda bulunur. KANT'ın Königsberg'de eski bir öğrencisi olan Rostocklu felsefe profesörü Jaco Sigismund BECK öğretmeye uygun bir şekilde Sayın Prof. Kant'ın Eleştirel Yazılarında Açıklayıcı Örnekler'i (1793/96) yayınlar; bunu 1796'da Eleştirel Felsefenin Ana Hatları takip eder. Giderek artan KANT'ın yazılarının yeni basımlarıyla ve ders notlarının basımıyla ilgili güçlü çabalar K.'ın bu akademik kurumsallaşma sürecinin parçalarıdır ve Kant'ın kendisi de bu zaman diliminde (1784-1797) Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt veya Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir? gibi kısa (popüler) yazılarının hemen hemen tamamını döneminin bilinen aydınlanmacı dergilerinden biri olan Berlinischen Monatsschrift'te yayınlamıştır. Hala tamamen aydınlanmacı olan Friedrich dönemi Berlin'inde KANTçı eleştirel felsefenin akademi dışında da kabul görmesine ve yayılmasına katkıda bulunan ise bilhassa Henriette HERZ'in salonu olmuştur. Karl ROSENKRANZ'ın daha sonra (Mart devrimi öncesi)

kaleme aldığı Kantçı Felsefenin Tarihi başlıklı çalışmasında da belirttiği gibi, bazı popülist taraftarlarından dolayı gerçek bir "moda felsefe" haline gelme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Erken dönem K. özsel olarak akademik felsefe tarafından şekillendirilirken, Kantçı temel üzerinden kendi bağımsız estetik anlayışlarını oluşturan ve yeni bir sanat ve edebiyat programı belirleyen diğer bir hat ise şairler ve sanatçılar üzerinden ilerler. SCHILLER 1793'de KÖRNER'e coşkulu bir şekilde şöyle yazar: "Kant'ın aynı zamanda bütün felsefesinin içeriğini de oluşturan şu sözünden daha büyük söz ölümlü bir insan tarafından henüz kesinlikle söylenmemiştir: kendini bizzat kendinden hareketle belirle [...]. Öz belirlenimin bu büyük fikri doğanın belli görüngülerinden bize geri yansır ve biz buna güzellik diyoruz." (NA 26, 191)

KANT'ın güzellik anlayışı bağıntı ve uyumsuzluk noktasını oluşturur. Bu anlayış hem taklidin kural koyuculuğuna karşı hem de Sturm und Drang akımının deha kültürünün özgünlük tezine karşı göz önünde bulundurulur. Sanatsal ve edebi üretimin özerkliği SCHILLER tarafından aynı zamanda zorunlu olarak duyu dünyasıyla ilişkili olan öznenin özgürlüğü modeli olarak öznenin türü karşısındaki sorumluluğunu gözlemlenmede talep edilirken, estetik olan ahlaki-makul olanın yanında insani mükemmelliğin alanı olarak talep edilir. Sanat her ne kadar "ahlak yasasıyla

çok sıkı bir mutabakat içerisinde hareket etmek” zorunda olsa da (NA 20, 134), insani duyusallık karşısında, insan doğası karşısında entelektüel-ahlaki özgürlük göstermek zorundadır: “sanat, tam özgürlüğünü icra etmek suretiyle en üst düzey estetik etkisini gerçekleştirebilir” (135) Böylece SCHILLER’in KANT’ın ötesine geçen çözümü açıklığa kavuşur: “Kilit nokta Kant’ın radikal-kötülük anlayışına karşı koymada” görülmelidir, SCHILLER bunun karşısına “estetik olarak aktarılan insani öz belirlenimi, burjuvaziye özgü yabancılaşmasının ideal bir şekilde ortadan kaldırılmasını hedefleyen, estetik dünyayı mükemmel özgürlüğün ve uyumun dünyası olarak anlayan” (MIDELL 1980, 207) bir hümanizmi konumlandırır.

Bilhassa estetiğin rolü hakkındaki bu tartışma, GOETHE’nin 1827’de geriye dönük olarak Johann Peter ECKERMANN karşısında KANT’ın “en olağanüstü” filozof olduğunu vurgulamasına yol açmıştır. “O aynı zamanda öğretisi etki etmeye devam etmiş olan ve kültürümüze en derin şekilde nüfuz etmiş olan kişidir” (Eckermann, 16.02.1827; 1968, 222). Yayılmakta olan K.’a yönelik tepkiler de bu dönemde yok değil. Bu tepkiler geleneksel olarak KANT tarafından kalıcı olarak bertaraf edilen WOLFFcu okul metafiziği cephesinden geliyordu. Ciddiye alınması gerekenler arasında, örneğin Johann Georg HAMANN ve Friedrich Heinrich JACOBI’nin yanı sıra yarıncı Friedrich NICOLAI

gibi isimlerin dinsel-felsefi ve yeni bir Hristiyanlığı savunan romantik çekinceleri bulunmaktaydı. Zaman zaman kötü niyetli bir şekilde sürdürülen bu saldırılar, dönemin koşullarına uygun olarak “mutlak özgürlükten” duyulan “genel korku” (HEGEL, PhG, W 3, 431) eşliğinde, “K.’ı felsefi düzenbazlık olarak yaftalamak için KANTçı felsefe ile Fransız Devrimi arasında doğrudan bir bağ kuran” çabalarla doruk noktasına ulaşır (ROSENKRANZ 1840/1987, 298).

KANT’ın öğrencisi Johann Gottfried HERDER’in Saf Aklın Eleştirisinin Meta Eleştirisi (1799) başlığını taşıyan tartışmalı mücadele yazısında KANTçı apriorizmin deneyimsel-felsefi bir sorunsallaştırması söz konusudur. Yine benzer bir şekilde Jakob Friedrich FRIES de üç ciltlik Aklın Yeni Eleştirisi adlı çalışmasıyla Kantçı akıl eleştirisini antropolojik olarak yeniden şekillendirme girişiminde bulunur. Kökensel K. anlamında en özgün ve felsefi-sistematik açıdan o dönemin en yol gösterici Kantçısı olarak Karl Leonhard REINHOLD görülür. REINHOLD ilk olarak 1786/87’de oldukça etkili bir şekilde Deutsche Merkur adlı dergide “Kantçı Felsefe Üstüne Mektuplar”ı (2. A. 1790/92) yayımlar. Aynı zamanda, İnsanın Tasavvur Etme Yetisinin Yeni Bir Kuramı Denemesi (1789) adlı eserinde, KANT’ın birbirinden çok ayrı gibi görünen iki bilgi kökünü, duyusallığı ve anlama yetisini birleştirerek, sözde bir “bilinç savı” üzerine tesis ettiği yeni bir

“bilimsel temelli” temel felsefe tasarlar. Sistematik felsefenin iyiden iyiye kabul gören bu bağımsız “temel-felsefi” temellendirme çabalarında halihazırda daha sonraki burjuva felsefesinin, Yeni-K.’ın esaslı olarak tanımlanabilir hale gelmesini sağlayan yeni bir felsefi temel disiplin olarak bilgi kuramı (LENIN, ME, LW 14, 333) üzerinde özel olarak uzmanlaşmasının izlerini görmek mümkün.

Yine FICHTE de Ağustos/Eylül 1790 tarihinde Friedrich August WEISSHUHN’a yazdığı bir mektupta, özel bir ders çerçevesinde gerçekleştirdiği KANTçı eleştirilere yönelik incelemelerinin kendisine yeni bir tinsel dünya açtığını itiraf eder. “Bu sistemin insanlığa verdiği değer, bize verdiği kuvvet anlaşılır gibi değil!” (GA III/1, 167). Daha sonra FICHTE’nin ilk kez dikkate alınmasını sağlayan şey ise, anonim olarak yayınladığı, tinsel olarak Kant’ın izinde giden dinsel-felsefi yazısı Bütün Vahiyin Eleştirisi Denemesi’nin yazarının aslında FICHTE olduğunun KANT tarafından ifşa edilmesidir. Gottlieb Ernst SCHULZE’nin “Aenesidemos”unda yer alan REINHOLDS’un temel felsefesine yönelik şüpheli tasarımlarla yürüttüğü tartışması FICHTE’yi KANT’la eleştirel olarak yan yana geldiği bir konuma götürür. KANT aslında “genel olarak doğru felsefeye” sahiptir “ancak sadece sonuçları bakımından, sebepleri bakımından değil” (Stephanie’ye mektup, Aralık 1793; GA III/2, 28). FICHTE,

eleştirel felsefenin gerekli yeniden temellendirilmesinde, felsefenin bilim olarak sistemi “herkesin - düşünme yoluyla - kabul etmek zorunda olduğu tek bir temel sava” indirgeyebileceğini varsayar (Reinhard’a mektup, 15.01.1794; GA III/2, 40). – Böylece temelde KANT’tan öteye giden bir yola işaret eden ve SCHELING, SCHLEGEL, HEGEL ve diğer pek çok isim tarafından her seferinde eleştirel bir şekilde KANT ile yeniden bağlantı oluşturularak farklı tarzlarda ilerlenen bir yaklaşım dile getirilir (bkz. FRANK 1997).

Aynı şekilde SCHILLER’den etkilenerek KANT’a yönelen ve Paris (1798) ve Madrid’te (1799) kendisinin de belirttiği gibi “tek mutlu eden” şey olarak KANTçı felesefeyi “vaaz eden” (1953, 20) Wilhelm v. HUMBOLDT 1830’da şöyle yazar: “O, büyük filozofu niteleyen her şeye mükemmel bir ölçüde sahipti ve karıştırmış gibi görünen şeyleri kendi içinde bir araya getirirdi; derinlik ve keskinlik, duyunun içinde kaybolmadığı belki bir daha asla aşılamayacak olan bir diyalektik”; “geriye şu üç şey kalır”: “yıktığı bazı şeyler asla bir daha ayağa kalkmayacaktır; temellendirdiği bazı şeyler asla bir daha çökmeyecektir; ve en önemli şey ise, o, tüm felsefe tarihinin benzerini sunamayacağı bir reform tesis etmiştir!” (1962, 21v.d.)

MARX’ın olduğu kadar ENGELS’in felsefi K. anlayışı için de Heinrich HEINE’nin, KANT’ın, “düşünceler

evrenindeki bu büyük yıkıcının, terörizm bakımından Maximilian Robespierre'in çok ötesine geçtiği" (1834/35, 82) şeklindeki empatik değerlendirmesi önemliydi. Bu felsefe "bir devrimdi ve korkunçluktan da yoksun değildi" (90). Kant ile ilişkilendirilen bu devrim düşüncelerine MARX'ın "tarihsel hukuk okulunun felsefi manifestosunun" (1842) eleştirisine de aynı şekilde yansır. Bu okulun kurucusu Gustav HUGO "üstad KANT'ı, hakiki olanı bilemeyeceğimiz için, eğer varsa mantık gereği hakiki olmayanın tam geçerli olarak olmasına izin verebiliriz şeklinde yanlış yorumlar [...]. On sekizinci yüzyılda mevcut olanın aklına duyulan kuşku Kant'ta aklın mevcudiyetine duyulan kuşku olarak ortaya çıkar." (80 v.d.). Bu Prusyalı-Alman reaksiyonunun bu anlaşılır olumlu-apologetik kuşkuculuğa karşı MARX mart öncesi demokratik devrim beklentisi içerisinde tamamen HEINE'nin anladığı anlamda şu açıklamada bulunur: "Bu nedenler, eğer Kant'ın felsefesi haklı olarak Fransız Devriminin Alman kuramı olarak görülecekse, bu durumda Hugo'nun doğa hukuku da Fransız ancient régime'in Alman kuramı olarak görülmelidir." (80 v.d.)

Ancak Marx ve Engels genel olarak felsefi Kant hareketinin bu türden farklı evreleri arasında özel bir ayrıma gitmezler. Onlar için daima önemli olan sadece kendi politik-toplumsal hareketlerindeki ilgili güncel ideolojik geçerlilikleri ve bu hareketlerin tarihselleştirici felsefi-

kuramsal değerlendirmesidir. Bu konuda ENGELS'in Ütopya'daki tespiti esas teşkil edicidir (1882): "biz Alman sosyalistleri sadece SAINT-SİMON'nun, FOURIER'in ve OWEN'in değil, aynı zamanda KANT'ın, FICHTE'nin ve HEGEL'in soyundan geldiğimiz için de gurur duyuyoruz" (19/188). Bu ifadeye, genel olarak Almanlara ilişkin olarak halihazırda Mart devrimi öncesinde de (1839) ENGELS'de rastlanır: "bu yüzden Kant'tan Hegel'e kadar olan felsefeyle gurur duyuyoruz" (41/23). Ancak, daha dikkatli bakıldığında, KANT'a yönelik bu beyan, onun akıl eleştirisinin aşkın-apriorik idealizminden ve elbette onun akıl-çelişkisel diyalektiğinin Hegel karşısında henüz az gelişmiş biçiminden çok, öncelikli olarak henüz eleştirel olmayan, gökyüzünün oluşumuna yönelik geniş kapsamlı hipotezleriyle Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı (1755) ile ilgilidir. Buna karşılık, KANT'ın ahlak felsefesi, en nihayetinde maddi çıkarlar tarafından belirlenen insan istencini "tamamen ideolojik kavramsal belirlemeler ve ahlaki tezler içinde" çözmüş olma (DI, 3/178) şeklindeki ideolojik-eleştirel bir suçlamaya maruz kalır.

4. Marksizmin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması aşamasında KANT'ın felsefi öğretileri gibi henüz o yaşarken başlayan K. da pratik bir rol oynamaz. Bu durum HEGELci diyalektiğin Mart devrimi öncesi hakimiyeti ile ilgili olduğu kadar, Marksizmin en yakın

felsefi kaynağı olarak FEUERBACH'ı materyalizmin aynı dönemdeki hakimiyeti ile de ilgilidir. Buradaki belirleyici soru, KANT'tan ya da K.'ın (yeni-K. da dahil) kendisinden ne kadarının resmi Marksizm içerisinde etkide bulunduğu. Sistematik açıdan bu esas olarak kuramsal olanla, her şeyden önce de ENGELS'in diyalektik-materyalist doğa felsefesiyle olduğu gibi bilgi kuramıyla da ilgilidir, ki bunlar daha sonra DIETZINGEN ve LENIN tarafından diyalektik materyalizmde uygun bir şekilde tesis edilmişlerdir. Pratik-felsefi açıdan ise, daima parti Marksizm'inin saldırısına maruz kalmış olan sözde “etik sosyalizm”le ilgilidir.

İdeolojik-politik olarak sivrilmiş cephede LENIN, daha sonra ML'de partinin yasal olarak benimseyeceği yol gösterici görüş haline gelecek olan felsefi-materyalist çalışması ME [Materialismus Und Empiriokritizismus] ile KANT'a bakışta söz sahibidir: “Kantçı felsefenin ana çizgisi materyalizm ile idealizmin barıştırılması, ikisi arasında bir uzlaşma, farklı türden birbiriyle çelişen felsefi eğilimleri bir sistem içerisinde birleştirilmesidir.” (LW 14, 195) Abram DEBORINS'in, “HEGEL'in diyalektik yönteminin bizzat Alman idealizminin gelişiminin bir ürünü olduğu” şeklindeki değerlendirmesi sonucu KANT'ın modern diyalektiğin gelişiminde özel bir anlam kazandırmasının (1926,

19) üstü, DOBORINS'in STALIN tarafından politik koğuşturmaya uğramasıyla örtülür.

KANT'ın 50'li yılların Doğu Almanaya'daki alımlanması Yeni-K. üzerinden yürütülen bir tartışmanın iki kutbu arasında hareket eder; bu kutuplar, Batı Almanya ya da transatlantik bölgedeki, etkili bir felsefi akım olduğuna yönelik değerlendirme ve savaş sonrası Sovyet felsefesinde klasik Alman felsefesine karşı ifade edilen politik gericiliğin hükmü olduğuna yönelik değerlendirmedir. Buna karşın, sadece KANT'ın olgunluk döneminde geliştirdiği Ebedi Barış (1795) hakkındaki devrim sonrası düşüncesi resmi olarak o dönemin toplumsal-politik düşüncesinin doruk noktası olarak kabul ediliyordu (MENDE 1953, 103 v.d.; KLAUS 1954, 81 v.d.). Sanki bu düşünce tarzı ML'de tasfiye edilmemiş gibi “düşünce tarzında devrim”e atıfta bulunulur (BUIR/OISMANN 1976). Ancak KANT ve Marksizmi birbirine bağlayan tam da aydınlanma dönemindeki eleştirinin bakış açısını oluşturan ve yalnızca burjuva öz-bilincinin ve sınıf bilincinin ideolojik-politik inşasına yönelik olan devrimdir. Yeni-K.'a atfedilenler karşısında, hümanist iddianın savunulması ve KANT'ın felsefesindeki diyalektik düşüncenin farklı yönlerinin ortaya çıkarılması, Stalin döneminin dar bakış açısını kırma fırsatı verir (BLOCH 1954, 5 v.d.). LENİN'e atıfta, KANT'ın “eleştirel” dönemi, bu dönemde “Fideizm ve Agnostisizm emarelerinin

daha da geliştigi”ne (YAZARLAR KOLEKTİFİ 1957/60, 30), dahası KANT’ın “maddi pratiğin bilgi için taşıdığı anlamı anlamaktan çok uzak olduğuna” yönelik değerlendirmede bulunulur (38). Valentin F. ASMUS’un KANT’ın çalışmalarının Rusçada yayınlanmasının hemen öncesine rastlayan çalışması farklı bir bakış açısı gelişmesini sağlar, bununla birlikte şematizm sorununa yoğunlaşan “Kopernikçi dönüm noktası “Agnostisizm”-hükümü ile yaftalanmaya devam eder. Wladislaw A. LEKTORSKI bu suçlamayı, KANT’ın “felsefe tarihinde nesnenin özneye yabancı, dışarıda onun karşısında duran bir şey olmadığını” gösteren ilk kişi olduğu değerlendirilmesiyle reddeder. “Nesnesellik, [...] nesnelleştirme işlevi öznenin faaliyetinin bir biçimidir ve öznenin kendisi onun tarafından idrak edilecek nesnelere dışında var olmaz” (1965/1968, 33). Hatta, Jindrich ZELENY, MARX’ın “insan aklının bariyerlerini ve sınırlarını ilkesel olarak kabul ederken HEGEL’den çok KANT’a yakınmış [gibi görüldüğü]” sonucuna varır. ZELENY, transandantal mantıktan yola çıkarak, KANT’ın “etkin, süreçsel, yeni bir düşünme anlayışına ve bu düşünce kavramına aracılık etmek suretiyle yeni bir varlık kavramına” giden yolu açtığını belirtir (1976, 74). Nelli W MOTROSCHILOWA ise KANT’ın “en büyük başarısını” onun “insan deneyiminin etkili biçimleri olarak

kavramları” (1976, 74 v.d.) “donuk ‘kendi kendine yeten’ biçimler” şeklinde görmeyip aksine kavramsal bilgiyi “bilincin etkin yaşam faaliyeti ile bir araya getirmesinde” (90) görür.

1970-80’li yılların farklı KANT-yorumuna örnek olarak, Saf Aklın Eleştirisi’ne editör olarak yazdığı son sözde, diğer bazı önemli giriş niteliğindeki çalışmalardan farklı olarak, bu eserin diyalektiğin tarihindeki yerine yoğunlaşan Helmut SEIDEL’dir. SEIDEL’in değerlendirmesi bir iç-kuramsal gelişmeyi göstermekle sınırlı değildir, aksine bu gelişmeyi kuramsal devrim olarak feodalizmin eleştirisi ve burjuva aklının geçerli kılınması bağlamına yerleştirir. Seidel, din eleştirisine ve çelişkilerin ele alınmasında ortaya çıkan diyalektiğe vurguda bulunduğu gibi, Marksist literatürde o zamana kadar büyük oranda dikkate alınmayan bir boyut olan, “KANT’ın öznenin hakimiyeti kavrayışının”, “FICHTE ve HEGEL tarafından eleştirel olarak geliştirilerek tarih sorunu” haline getirildiğine de vurguda bulunur (SEIDEL 1979, 1019). Daha sonra Martin THOM, LENİN’in ME’de yer alan dokunulamaz değerlendirmelerinin karşısında şöyle der: “Ancak böylece KANTçı bilgi kuramının günümüz epistemolojik tartışmaları açısından verimli yaklaşımlarına hala değinilmemiştir, çünkü Kant’ın akıl eleştirisinin değeri bu düzlemde yer almaz” (1980, 169). En nihayetinde, onun için önemli olan “aklın hareketinin tasviriydi”. Onun “bilgi öğretisi aşkınlık

ilkesinden (aklın tasarlama yetisi iddiasından) hareket eder; bu kapsayıcı andır ve tam da eylemin, yani pratik alanın KANT için örnek teşkil ettiği noktadır” (172). THOM sayesinde daha sonra MARX, ENGELS ve LENİN’e dayandırılan KANT hakkındaki geçerli yargılar, örneğin Kantçı biçimciliğe yönelik eleştiri, tarihsel olarak da açıklanır ve yönü değiştirilir. Ancak tam da “özgürlük ve eşitlik fikrinin yanı sıra gereklilik fikrinin soyutluğu, belirli bir radikal potansiyelin ikamesini mümkün kılar” (117). Bu bakış açısını Steffen DIETZSCH geliştirir: “Aşkınlık ilkesi ile [...] KANT felsefesinin şu ana meselesi hem kavram-tarihsel hem de sistematik olarak ifade edilir: insan öznelliğinin yapılandırıcı yetisinin oluşumun ve geçerliliğinin açıklanması” (1990, 10). Bu ilkenin “nesnellüğün yalnızca insani kaynaklarını sorgulamasıyla - insanın yapılandırıcı kuvvetlerine işaret etmesi suretiyle – burada Kant tarafından insan nesnellüğünün belirleyici yapısının yeni türden bir tarzına dikkat çekilir”: nesnellüğün bireyler ve özneler arası karakterine” (11).

Özellikle KANTçı hukuk felsefesinin değerine yönelik tartışma daha sonra Hermann KLENNER tarafından, bu felsefenin ön-eleştirel, hatta ön-Kantçı kuram olarak nitelendirilemeyeceği, “KANT’ın hukuk öğretisindeki amacının” daha çok “hukuk ve devlet bilimini görüşlerin çekişmesinden, statülerin tesadüflüğünden, kanun koyucularının keyfiliklerinden kurtarmak ve her düşüneni bireyler arası, evrensel

onaya zorlamak” olduğu sonucuna götürür - yani tamamen “eleştirilerin” amacına uygun bir şekilde (1998, 572). Ve Kant’ın sınırlandırmalarını öne çıkarmak zorunda olduklarını sananlara karşı (özellikle ML’deki pozisyonlara karşı) ise: “Kant’ın kuramı, insan düşüncesinin genelleştirme yeteneğini göstermeye yönelik güttüğü üst düzey entelektüel çabayla, dünya tarihi çapında bir eylem olarak kalmaya devam eder; insan çıkarlarının genelleştirme yeteneği Kant’ın konseptini toplum bilimlerinin ön avlusuna havale etmesi bu durumu değiştirmez; yeni bir boyuta sahip kategorik imperatif olarak, antagonist çıkarlara sahip olmayan bir topluma giden yol olarak anlaşılacaksa bu avludan geçilmek zorunda” (a.g.y): “Eyleminin herkesin eylemi için ilke olabileceği durumu yarat” (BRECHT 1937, GA 22.1, 279).

5. Geriye, KANT’ın idealizmiyle ve KANT’ın özellikle HEGEL’in kavramsal diyalektiğiyle karşılaştırıldığında antinomiler teorisindeki diyalektiğinin yetersiz şekliyle olan temel farkı dikkate almaksızın, Kant ya da K.’ın MARX’ı içeriksel ve yapısal açıdan ne ölçüde etkilediğini açıklığa kavuşturmak kalıyor. “Eleştiri” anı Kant ve Marx için her ne kadar temelde ortak olsa bile, Marx’ın eleştiri anlayışının merkezi, onun Politik Ekonominin Eleştirisi’nde bulunur. Örneğin DIETZSCH (1990) - tıpkı daha

sonra Wolfgang FÖRSTER (2002) gibi – KANTçı eleştirinin ‘spekülatif’ kategorilere sahip eski anlayış metafiziği ile MARXçı eleştirinin politik burjuva ekonomisinin sınıfsal-sınırlı düşünce belirlenimleri arasında temel bir yapısal uyuşma olduğunu gösterebilmiştir. Marx, Grundrisse üzerinde çalıştığı sırada şöyle yazar: “Söz konusu çalışma öncelikle Ekonomik Kategorilerin Eleştirisi’dir” (Lasalle’a mektup, 22.2.1858, 29/550). “Her ikisi de kategorilerin böylesi bir eleştirisinde, kategorilerin iş görme etkinliklerinin, sınırlarının ve aşırı zorlanma olasılıklarının, KANTçı bir deyişle, anlayış kavramlarının quid juris ve quid facti’sinin analizinde ısrar eder: kategorilerin meşruiyeti ve her şeyden önce uygulanma olasılığı sorunsallaştırıldığı ölçüde, hem Kant hem de MARX bir akıl eleştirisi gerçekleştirmek zorundadır, biri burjuva-ekonomik aklın, diğeri saf aklın eleştirisini. Bununla birlikte, ki bu da yine her iki düşünür için geçerlidir, bu anlamdaki akıl-eleştirel istek daha geniş kapsamlı bir amaca tabidir” (DIETZSCH 1990, 41).

Bu açıdan MARX, HEGEL’in kurgulanmış-varsayılan “mutlak idea”sına kıyasla KANT’ın gerekçelendirilmemiş “diyalektik” akıl iddialarına yönelik eleştirisine çoğu zaman daha yakındır, özellikle de HEGEL’in tinsel-mutlakiyetçi yaklaşımı, Hegelci PROUDHON’da olduğu gibi, kendi asıl diyalektik-tarihsel-gelişimsel koşullarından soyutlandığı durumlarda. KANT’ın

eleştirel bakış açısının, MARX’ın HEGEL’in gerçekliğin özdeş-felsefi ya da salt kavramsal-mantıksal yapılandırmasına en başından itibaren eleştirel bakmasını ve onun ideolojik çarpıtmasını çok daha temelden görmesini sağladığı açıktır. MARXçı ideoloji eleştirisi bu açıdan, aydınlanmacı-özgürleştirici amacıyla temelde uyumlu olduğu KANTçı akıl eleştirisi olmadan düşünülemez.

KANT’la ilgili olarak ise, MARXçı eleştiri aynı zamanda onun pratik felsefesidir de: “Geçen yüzyılın sonundaki Almanya’nın durumu KANT’ın ‘Saf Aklın Eleştirisi’nde tamamen yansıtılmaktadır. Fransız burjuvazisi en heybetli devrim aracılığıyla tarihi tanıyıp, egemenliği yükselip, Avrupa kıtasını ele geçirirken, halihazırda politik olarak özgürlüğüne kavuşmuş İngiliz burjuvazisi endüstriyi kökten değiştirip politik olarak Hindistan’ı ve ticari olarak tüm dünyayı egemenliği altına alırken güçsüz Alman burjuvasının ulaştığı şey sadece ‘iyi istenç’tir. Kant [...] bu iyi istencin gerçekleşmesini, bu iyi istenç ile bireylerin ihtiyaçları ve dürtüleri arasındaki uyumu öbür dünyaya konumlandırır. Kant’ın bu iyi istenci, küçük çıkarları hiçbir zaman bir sınıfın ortak, ulusal çıkarlarına dönüşemeyen Alman burjuvasının güçsüzlüğüne, ezilmişliğine ve sefaletine tamamen uygun düşmektedir” (DI, 3/176 v.d.). Devam edelim: “Gerçek sınıf çıkarlarına dayanan Fransız liberalizminin Almanya’da aldığı karakteristik biçimi

Kant'ta yeniden buluyoruz.” (178)

MARX, başlangıçtaki varoluşsal-antropolojik çözülmesi FEUERBACH'ın öncesindeki din eleştirisi ve Hegelci Felsefenin Eleştirisi (1839) olmaksızın düşünülemez olan bu türden ideolojik düşünce belirlenimlerinin eleştirisinin gelişimi içerisinde, ekonomik-felsefi çalışmaları aracılığıyla, özellikle yabancılaşmış emeğin analizi aracılığıyla, özellikle burjuva-kapitalist ilişkilerin bağımsızlığı, tersine çevrilmesi ve şeyleştirilmesinde giderek daha fazla gerçekliğe ilişkin eleştirel kavrayışa ulaşır. Hatta Marx, para fetişizmine ilişkin temel kavram-eleştirel ifşası bağlamında, eğer özel ekonomik meta üretimi ile para dolaşımı arasındaki gerçekte tamamen gizli olan ve bu nedenle de nesnel olarak yanlış görünen bağlantı, biçim ve iç çelişkinin şeyleşmiş, nesnel belirlenimi içinde anlaşılabilir kalmışsa “paranın görünüşte aşkın gücünden” (Gr, 42/81) söz eder. Değişim değeri olarak metanın tüm özellikleri, metadan farklı bir nesne, metanın doğal varoluş biçiminden kopmuş para şeklindeki toplumsal bir varoluş biçimi olarak görünür. [...] Bu durumda, nasıl paranın biçimini değiştirerek paranın belirli metalarla birlikte var olmasından kaynaklanan karışıklıkları ve çelişkileri ortadan kaldırmak mümkün değilse [...], aynı şekilde değişim değeri ürünlerin toplumsal biçimi olarak kaldığı sürece paranın kendisini ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Kendimize

imkânsız görevler yüklemek ve parasal reformların ve dolaşım dönüşümlerinin üretim ilişkilerini ve bunlara dayalı toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirebileceği sınırları tanımak için bunu açık bir şekilde görmek gereklidir.” (80)

MARX, “aşkın gücün” eleştiri yükülü bir imgesiyle tamamen KANT'ın akıl-eleştirel antinomiler-diyalektiği anlamında, böylesi bir meta üretim ve değişim tarzının sistemsel çelişkilerini inceler. Aynı zamanda bu diyalektiği aşar ve “bu görevi ifa ederken aynı zamanda HEGEL'in anladığı anlamda aşkınlık eleştirmeni haline gelir. Bu, akıl eleştirisi bir şeyleştirme eleştirisi haline gelmeyi başardığı ölçüde, meta fetişinin kendisi açığa çıkarıldığı ölçüde gerçekleşir.” (DIETZSCH 1990, 43) Ve bu ise nihayet Kapital'de açıklanır ve tasvir edilir.

K I'in Fetiş Karakteri bölümünde “paranın görünen aşkın gücü”nün ekonomik-eleştirel çözülmesi vuku bulur. Para fetişinin sırrı, metanın fetiş karakterinin analitik olarak çözülmesi gereken sırrı olarak görülür; Marx bu konuda şöyle der: “Bir meta ilk bakışta olağan, sıradan bir şey gibi görünür. Analizler, onun metafizik incelikler ve teolojik pürüzlerle dolu çok karmaşık bir şey olduğunu gösteriyor. [...] Meta biçiminin gizemi, bu biçimin basit bir şekilde insanlara, kendi emeklerinin toplumsal karakterini bizzat emek ürününün nesnel karakteri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal

özelliği olarak yansıtmasından oluşur, bu sebeple de üretenlerin toplam emekle olan toplumsal ilişkisi, onlardan bağımsız olarak mevcut olan nesnelerin toplumsal ilişki şeklindedir. Bu quidproquo [mukabele] sayesinde emek ürünü metalar, duyuşal veya duyu üstü şeyler haline gelirler. [...] İnsanlar için burada şeyler arasındaki bir ilişkinin fantazmagorik biçimini alan şey, sadece bizzat insanların belli bir toplumsal ilişkisidir. Bu sebeple, bir analogi bulmak için dini dünyanın sisli bölgelerine kaçmamız gerekiyor. İnsan zihninin ürünleri burada birbirleriyle ve insanlarla ilişki içinde, kendi yaşamlarına sahip bağımsız şekillermiş gibi görünürler. İnsan yapımı ürünlerin meta dünyasında da durum böyledir. Ben bunu, emek ürünlerine üretilir üretilmez yapılmış ve bu sebeple onlardan koparılması mümkün olmayan fetişizm olarak adlandırıyorum” (23/85 v.d.).

Gerçek-tarihsel ve burjuva-kapitalist meta toplumuna ilişkin bu analiz KANT’ın eleştirel dönemi öncesi yazısı olan ve “metafizik hayalperestlerden” söz edildiği gibi, aklın spekülative ya da aşkın iddialarının gerçek bilgi olanaklarının açıkça sınırlandırılmasından da söz edilen Bir Spiristin Rüyaları’nı (1766) anımsatır. Bu eleştiri Saf Aklın Eleştirisi’inde, özellikle aşkın mantığın 2.bölümünde gerçekleştirilir ve belirli akıl-diyalektik çıkarımlar aracılığıyla “doğal ve kaçınılmaz yanılmalardan” üretildiği “aşkın” (ya da “diyalektik”) “görüngü” ele alınır – burada söz

konusu olan ne bir duyu yanılığında olduğu gibi sadece öznel olarak deneyimlenebilen bir görüngüdür, ne de olası hayal ürünü çıkarımlarda ortaya çıkan, dolayısıyla kaçınılmaz olan “sofistik savların” “mantıklı görüngüsü”dür. Kant tarafından analiz edilen saf aklın antinomisi, “aklımızı salt anlayış ilkelerini kullanmak için, deneyim nesnelere yönelik değil, aksine deneyim nesnelere ötesine uzanmaya cesaret etmesi durumunda oluşur, böylece görünüşte akıl ile hareket eden, ne deneyimden onay bekleyen, ne de çürütülmekten korkan, her biri bizzat kendinde sadece çelişkisiz olmakla kalmayıp aynı zamanda aklın doğasında gerekliliğinin koşullarına rastlayan teoremler doğar” (A 421/B 448 v.d.). Bu açıdan, söz konusu olan “onun tarafından artık aldatılmadığımızda bile hala bizi kandırmasa dahi yanıltan ve böylece aslında zararsız hale getirilen, ancak asla ortadan kaldırılamayan kaçınılmaz görüngüdür” (A 421/B 448 v.d.). Bunlar, daha yakından bakıldığında, düşünülmüş koşulsuz bir şeyi hedefleyen, ancak ampirik olarak hiçbir şeye karşılık gelmeyen, “aşkın fikirler” olarak da adlandırılan “saf akıl kavramlarıdır”. Ancak bu spekülative düşünce şeylerine gerçek bir nesnel varlık atfedildiğinde (bu, MARX tarafından “Quidproquo” olarak adlandırılan şeydir) saf aklın yanlış çıkarımı denen durum ortaya çıkar.

Bu, eski (teolojik-ontolojik) anlayış metafiziği açısından, özellikle kapsamlı “akıl fikirleri”nin onlara atfedildiği

varsayılan “obje-nesnelere”in en genel geleneksel kavramsallaştırmasıyla (ortaçağ-Batı metafiziğinin/ontolojisinin ve onun alt disiplinlerinin ya da daha uzmanlaşmış metafiziğinin sözde merkezi sorularıyla) ilgilidir: yani ruhun koşulsuzluğu ve ölümsüzlüğü (akılcı psikoloji/antropoloji), dünyanın sonsuzluğu (akılcı kozmoloji) ve aynı şekilde Tanrı'nın varlığının koşulsuzluğu (akılcı teoloji) ile. Saf aklın “paralojizmine” (ruh sorunu), onun (dünya konusundaki) “antinomisine” ve onun (Tanrı bilgisine dair) idealine yönelik bu üç yönlü eleştiri, kavramsal-tinsel-felsefi bir üçlü-birliğin metafizik-eleştirel tahrifatını gerçekleştirilir.

MARX'ta bu tersine üçleme, ekonomok-eleştirel bakımdan gizemli olmaktan çıkmış olan sermaye (kar) – toprak (asli rant) – emekten (ücret) oluşan ekonomik üçlü-birlikle ilgilidir (K III, 48. böl.). Ancak bu yanlış aşkın görünümü ya da fetişizm gerçek para ve meta dünyasına sabitlenmişken, KANT'ın akıl-eleştirel işfasi sadece aklın özel felsefi bilgi tarzları, nesnelere dair bilgi türleriyle ilgilidir, elbette böylesi bir bilgi mümkün olduğu, yani deneyimden bağımsız olarak genel geçer ve gerekli bir karaktere sahip olduğu ölçüde. Ancak Kant'ta aklın düşünmesinin bilişsel yönüyle, yani aşkın-üçlü görünümünün çözümlenmesiyle ilgili olan şey MARX'ın politik ekonominin eleştirisinde gerçek burjuva-kapitalist toplumsal ilişkilerin pratik-eleştirel perspektifleri içinde aşımalarının [Aufhebung] analizine dönüşür. Kapital böylece

HEGELci-diyalektik bir kökene sahip olmayıp aynı zamanda KANT'ın ardılı konumundadır.

Bibliyografya:

V.F.Asmus, Die Philosophie Kants, Berlin/DDR 1960 (russ. Moskau 1957); AUTORENKOLLEKTIV, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Berlin/DDR 1960 (russ. Moskau 1957); E.Bloch, »Zweierlei Kant-Gedenkjahre«, in: DZPh, 2. Jg., 1954, H. 1, 5-17; M.Buhr u. T.I.Oiserman (Hg.), Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beitrage zur Philosophie Immanuel Kants, Berlin/DDR 1976; A.L.C.Destutt De Tracy, De la metaphysique de Kant ou Observations sur un ouvrage intitule: Essai d'une exposition succincente de la critique de la Raison pure, Paris 1802; ders., Elements d'ideologie, Bd. 3, Paris 1805; A.M.Deborin, »Studien zur Geschichte der Dialektik, I. Die Dialektik bei Kant«, in: Marx-Engels-Archiv, 1. Bd., Frankfurt/M o.J. (1926), 7-81 (Nachdruck Frankfurt/M 1969); S.Dietzsch, Dimensionen der Transzendentalphilosophie. Studien zur Entwicklung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, 1780-1810, Berlin 1990; ders., Fort-Denken mit Kant, Essen 1996; J.P.Ekermann, Gespräch mit Goethe, Leipzig 1968; L.Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839), GW 9, 16-62; J.G.Fichte, GA, III. Abt./Briefe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff; W.Förster, »Kant-Impulse im Denken von Kari Marx«, in: Z 51, 13. Jg, 2002, 122- 36; M.FRANK, »Unendliche

Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt/M 1997; H.Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834/35), Historisch-kritische Gesamtausgabe, hgg. v. M.Windfuhr, Bd. 8/1, Hamburg 1979, 125-230; W.v.Humboldt, Briefe, hgg. v. H.Gollwitzer, München 1953; ders., » Vorerinnerung: Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung« (1830), in: Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und \Vilhelm von Humboldt, hgg. v. S.Seidel, Berlin/DDR 1962, Bd. 1, 1-39; I.Kant, »Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (1764), in: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. d. Preufischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, Berlin 1942, 1-181; ders., Socinenija (russ.), hgg. v. V.F.Asmus, A.Gulyga u. T.I.Oiserman, Moskau 1963ff; G.Kuus, »Über die Gegenwartsbedeutung der Kantschen Schrift, Zum Ewigen Frieden««, in: Urania 17, 1954, 81-88; H.Klenner, »Kants Rechtsphilosophie in der Zeit«, in: I.Kant, Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie, Berlin/DDR 1988, 566-87; W.A.Lektorski, Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie (1965), Berlin/DDR 1968; U.Lorenz, Das Projekt der Ideologie. Studien zu einer Ersten Philosophie bei Destutt de Tracy, Stuttgart-Bad Canstatt 1994; G.Mende, »Kant und das Problem des ewigen Friedens«, in: DZPh, 1. Jg., 1953, H. 1, 103-18; E.MioELL,

Friedrich Schiller, Leipzig 1980; N.W.Motroschilowa, »Das Problem der Erkenntnis in der Kritik der reinen Vernunft«, in: Buhr/Oiserman 1976, 77-91; O.Negt, Kant und Marx. Ein Epochengespräch, Göttingen 2003; K.L.Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag-Jena 1789; K.Rosenkranz, Geschichte der Kantschen Philosophie (1840), hgg. v. S.Dietzsch, Berlin/DDR 1987; W.Sauer, Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie, Würzburg-Amsterdam 1982; F.Schiller, Werke, Nationalausgabe (NA), Weimar 1940ff; H.Schröpfer, Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003; H.Seidel, „Kants Kritik der Vernunft-ibrehistorische Bedeutung und Wirkung«, in: I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, hgg. v. R.Schmidt, Leipzig 1979, 1001-22; M.Thom, Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants, Leipzig 1980; J.Zeleny, Die Wissenschaftslogik bei Marx und das »Kapital«, Berlin/DDR 1968; ders., „Kants transzendente Logik« in: Buhr/Oiserman 1976, 67-76.

Hans-Christoph Rauh & Jürgen Stahl
Çeviri: Metin Toprak

II. MARX'ın teorisinin kilit noktalarında, KANTçı eleştirinin temel düşüncelerinin üstü kapalı bir şekilde alınmasının ve yeniden işlenmesinin izleri vardır. Marksizm'in daha sonraki yön belirleyicileri bu konuda ayrışır. LENİN-ardıllarında olduğu gibi onun karşı kutbu olan Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramında da egemen olan HEGEL-bağlantısı, MARX'ın düşüncesinin anti-dogmatizmini ve metafizik eleştirisini karakterize eden KANTçı mirasın diyalektik boyutunu gizlemiştir.

1. MARX daha Feuerbach-Tezleri'nin ilkinde Feuerbach'la olan ilişkisini hem süreklilik hem de kopuş olarak belirler. Kendisini belirleyici bir açıdan “şimdiye kadarki bütün materyalizm”den daha çok KANT'ın yanında konumlandırır. “Gerçeklik ve duyusallığı” – ve üstelik duyu verilerini ‘gerçekçi’ bir şekilde işleyen duysal bilginin FEUERBACH'tan etkilenilmiş anlamıyla – “duysal-insani faaliyet olarak, pratik olarak, öznel olarak değil nesne veya görüş biçiminde kavranmasını” KANT'ın temel yetersizliği olarak görür. MARX idealizmi “aktif yönü geliştirdiği [...]” için över, ancak bunu “gerçek, duysal faaliyeti bu haliyle tanımadığı” ölçüde, sadece “soyut olarak” yaptığını söyler (7). Fakat KANT tam da bunu yapar, ancak bunu düşünce faaliyetiyle sınırlandırarak, “dahası tüm deneyimlerden bağımsız olan” aşkın aparata, “duysal izlenimlerin ham maddesini nesnelere bilgisine

[...] dönüşecek şekilde”, tamamının bir dünya oluşturduğu “görüngüler” şeklinde işlemesine olanak tanıyarak yapar (B 1).

MARX, bu KANTçı kavrayışı, dönüşen “toplumsal ilişkiler topluluğu” (3/6) içindeki tarihsel maddeselliğin zeminine nakleder. Buna, “tarihsel bakımdan belli bu toplumsal üretim tarzının üretim ilişkileri için toplumsal bakımdan geçerli, düşünce biçimleri olarak” (23/90) “kendiliğinden, doğrudan, sıradan düşünce biçimleri gibi” etkide bulunan (564) ve bu şekilde ayrıca “burjuva ekonomisinin kategorilerini” (90) ve böylece görüngü oluşumlarını da oluşturan “nesnel düşünce biçimleri” de dahil edilebilir.

MARX, aynı eylem içerisinde KANTçı bilgi kuramını (gnoseoloji) gerçek bilgi analizine (epistemoloji) sevk eder. Kant'ın “bilimin ana yolundan” bahsettiği yerde (Saf Aklın Eleştirisi, B XII), MARX (yine dolaylı olarak) K I'nın Fransızca baskısına yazdığı önsözde aksini savunur: “Bilim için ana yol [route royale] yoktur”, sadece “sarp patikalar” vardır (23/31). Bilimsel bilgi kazanımı kuramında, KANT tarafından ortaya atılan “çeşitliliğin sentezi” (Saf Aklın Eleştirisi, B 139) sorununu ele alır. Somut bilgi faaliyet başlangıçta “analitik olarak [...] giderek daha ince soyutlamalara ulaşan” “bütünün kaotik bir tasavvuru” ile uğraşır. “Somut olan somuttur çünkü birçok belirlenimin özetidir, yani çeşitliliğin birliğidir. Bu sebeple düşüncede, görüşün ve

tasavvurun gerçek başlangıç noktası [...] olmasına rağmen, bir özetleme süreci olarak, sonuç [...] olarak görünür. [...] Bütün, kafada bir düşünce bütünü olarak görüldüğü haliyle, dünyayı mümkün olan tek tarzda kendine mal eden düşünen zihnin bir ürünüdür” (Gr, 42/35f). Ancak, gerçek nesne “kendi bağımsızlığı içinde kafanın dışında eskisi gibi var olmaya devam eder; yani kafa sadece spekülâtif, sadece kuramsal davrandığı sürece” (36).

Gerçek nesnenin bu “bağımsızlığı”, “teorik yöntem”de (a.g.y.) kalınmayıp değiştirici bir şekilde müdahalede bulunduğu anda anlamını değiştirir. Doğal malzemelerin işlenmesi söz konusu olduğunda, Pietro VERRI’nin (1771) MARX tarafından şu şekilde ifade edilen bir görüşü geçerlidir: “İnsan, üretimde bulunurken ancak doğanın kendisi gibi davranabilir, yani sadece malzemelerin biçimini değiştirebilir. Dahası, bu biçimlendirme işinde bile sürekli doğanın güçleri tarafından desteklenir.” (K I, 23/57f) Ancak bu güçler sadece deneysel müdahaleler aracılığıyla tanınabilirler, bakarak değil. KANT’a göre, Galileo “kürelerini kendi seçtiği bir ağırlıklı eğimli yüzeyden aşağı yuvarladığında” doğa bilimcilerin zihninde bir ışık belirmiştir; “aklın sadece kendi tasarımına göre ortaya koyduğu şeyi anladığını fark etmişlerdir” (Saf Aklın Eleştirisi, B XII v.d.). MARX, aklın bu eylemini “insanın doğayla aktif

ilişkisi”ne ve KANT’ın düşüncesini de Giambattista VICO’nun daha önceki verum quia factum (“sadece bizim bizzat yaptığımız şey hakiki olarak tanınabilir”) şeklindeki ifadesine çevirir. Buna uygun olarak, tarihsel bilimler nesnesine farklı yaklaşabilir, “çünkü Vico’nun dediği gibi, insanın tarihi doğanın tarihinden birini bizim yapmış olmamız, diğerini bizim yapmamış olmamız bakımından ayrılır” (23/393, dipnot 89).

MARX, yine diyalektiğin statüsünü de her ne kadar doğrudan HEGEL’den yola çıksa da belirleyici bir noktada KANT’ın metafizik eleştirisinden beslendiği bir tarzda belirler (yine aynı zamanda kopuş olan bir süreklilik, yani bir bütün olarak aşma [Aufhebung] biçiminde). Ancak, MARX’ın diyalektik anlayışı ML’de hâkim olan anlayışla karşılaştırıldığında, KANT’a yapılan örtük atıf açıkça görülmektedir. Özgün Marksist diyalektik, daha önce kapitalist “burjuvazi ve onun doktriner sözcülerinin” başına geldiği gibi, devlet-ideolojik ML için de “bir baş belası ve kâbus” haline gelir, çünkü bu diyalektik “mevcut olanın pozitif kavranışına onun zorunlu çöküşünün [...] kavranışını da dahil ediyordu” ve “bu konuda hiçbir şeyden etkilenmeye izin vermiyordu” (K I, 23/28). Buna karşılık, diyalektik artık yok olmak yerine kendi gücünün ebedi varlığını vaat ediyormuş gibi görünen metafizik bir ‘kanun bilimi’ne geçiş yapmıştı. Bu, aynı anda hem MARX’ın hem de KANT’ın gerisine düşüştü. MARX burada diyalektiğin “sınırları” hakkındaki düşünceleriyle (II.1.1, 43;

42/43), adeta kendisini HEGEL'den, diyalektiğin “nesnel iddiaların gerçek üretimi [...] için [...] bir organon” (Saf Aklın Eleştirisi, B 85) olarak kullanılması durumunda, yanlışa giden sınırın aşılacağını söyleyen KANT'a doğru geriye çeker.

KANT'la olan diğer bir bağlantıya ise, KANT'ın teleolojik düşüncenin insan pratiğiyle sınırlandırılmasının benimsenmesinde rastlanır. Kant, Yargı Gücünün Eleştirisi'nde yapıt olarak kültür ürünlerini doğa ürünlerinden etkiye yönelik farkları bakımından ayırır. “Haklı olarak, sadece özgürlük yoluyla, yani eylemlerini akla dayandıran bir keyfilik yoluyla yapılan üretime sanat denmelidir. Çünkü her ne kadar arıların ürünlerinin (kurallı olarak yapılmış, balmumu petekler) bir sanat yapıtı olarak adlandırması makbul olsa da, bu yine de sadece sanatla olan analogiden dolayı gerçekleşir; işlerinin akılsal bir düşünmeye dayandırmadıkları anlaşılır anlaşılmaz, bunun onların doğalarının (içgüdülerinin) bir ürünü olduğu söylenir ve sanat sadece kendi yaratıcısına atfedilir.” (KU, §43) MARX, K I'de yine KANT'ın ismini anmadan bu ayrıma katılır, ancak bunu insana özgü emeği göstermek için yapar: Bir arı, bal peteklerinin inşası sebebiyle birçok yapı ustası insan utandırır. Ancak en kötü yapı ustasını en iyi arıdan ayıran şey, yapı ustasının peteğini inşa etmeden onu kafasında inşa etmesidir” (23/193). Aynı ayırım, insan dışı doğanın antropomorfik yorumuna yönelik eleştirinin de temelini oluşturur. Peter

ECKERMAN, GOETHE'ye sorduğu, “yeni felsefenin en olağanüstü filozofu kimdir” sorusuna, yazarın verdiği 11 Nisan 1827 tarihli cevabın altına şu notu düşer. “Hiç kuşkusuz KANT en olağanüstü olandır’ diye cevap verdi. ‘Özne ve nesne arasında yaptığı ayırım ve aynı şekilde her canlının kendisinden dolayı var olduğu ve örneğin mantar ağacının şişelerimizi tıkayabilmemiz için büyümediği görüşü: bu Kant'ın benimle ortak olan görüşüydü’”. MARX da bu konuda her ikisiyle hemfikir ve Adolph WAGNER'de rastlanan teleolojik düşüncede sınırın aşılmasına, “bir koyunun, insan tarafından yenilebilir olması onun ‘yararlı’ niteliklerinden biri olarak görülemez” (Randglossen, 19/363) cümlesiyle itiraz eder.

2. Karl KAUTSKY, “Kant'ın etiğinin bizim saflarımızda kazandığı büyük etki karşısında” (1906, VII) yazdığı etik konulu kitapçığında, Kant'ın kaçınılmaz “felsefi büyük başarısı” (22) olarak, “kendinde dünyanın, olduğu haliyle bize görünen dünyadan farklı olduğu” (23) şeklindeki kuramsal olarak ele alınmış kavrayışını över. KAUTSKY ayrıca Kant'ın, “bizim dışımızdaki dünyanın bizden ayrı olarak gerçek olduğunu ve tüm bilginin başlangıç noktasının duyusal deneyim olduğunu” (a.g.y.) kabul etmesinin her ne kadar onu “materyalistlerle aynı zemine” yerleştirse de, kendinde şeylerin bilinemez olduğunu ilan etmesiyle bu iki ‘dünya’ arasındaki her türlü köprüyü yıktığını belirtir. KAUTSKY, renk algılarının öznel olduğunu kabul eder, fakat renk

farklılıkları “benim görüşümden değil, dış dünyadan kaynaklanır”, zira farklı ışık dalga boylarına karşılık gelirler (25). Bağlantılar ve farklılıklar genel olarak, farklı ve tutarlı olmanın aksine ‘kendinde’ mevcut olan olarak kavranabilir.

Rosa LUXEMBURG genç sevgilisine acilen KANT’ı okumasını önerir, kendisi de Saf Aklın Eleştirisi’ni okumaya başlar ve onu Hegel’in Fenomenoloji’sinden daha kolay bulur (bkz. Haug 2005, 238 v.d.). KANT’a gösterdiği bu saygı ile Yeni Kantçıların küçümsenerek reddedilmesi zıtlık oluşturur. Onları, “felsefi yolların HEGEL’den hareketle kaçınılmaz olarak FEUERBACH ve MARX’ın en tehlikeli korsan inlerine çıkması” olgusu karşısında “bilimin Kant’a geri dönmesini sağlamakla” (GW 1/1, 490) suçlar. Pratik hedefte KANT’la hemfikirdir, ancak ona yüklenen misyonun büründüğü işleve yönelik bir o kadar kızgın tepki verir: “Rusya’da kitleler günü geldiğinde amacı (insanı) aracın (üretimin) üstünde tutacak bir toplumsal düzen ideali uğruna hayatlarını ortaya koyarken, ‘birey’ çalıllıkların içine geri çekilerek ve Kant’ta felsefi ve etik bir rahatlama bulmuştur.” (GW 5, 278) Yeni-Kantçılık, “Kant’ın felsefesinin (de) gerçekleşmesi olarak kavranması gereken toplumsal mücadelelerden, yeniden tekil bireyin felsefi ele alınışına geri dönme” doğrultusunda ilerler (HAUG 2005, 242f). Otto BAUER 1906’da Neue

Zeit’da yayınlanan yazısında KANT’ın “sosyalizmi bir bilimden ütopyaya dönüştürme tehlikesiyle gerçekten tehdit edip etmediği” sorusunun peşinden gider. (884). BAUER, “KANT’ın akıl eleştirisi olmadan yapamayacağımız kanaatini” (890) savunur, zira eleştirinin halihazırda “şüpheciliğin sızmasına karşı sağlam bir baraj” görevi gördüğünü söyler. Bu sebeple, “bilincin kaynağı ne olursa olsun, biçimsel kanunsallığını bağımsız olarak incelemenin” gerekliliğine vurguda bulunur (dipnot. 5). BAUER, Kant’ın “aşkın yönteminde” “insan ruhunun daimî bir fethini” görür (878). Bu konuda, KANT’ın tarihsel olmayan aklını ve bu aklın aşkın aygıtını tarihsel-materyalist bir şekilde yeniden yorumlayarak Avusturya Marksizm’inin kendine özgü biçimine katkıda bulunan Max ADLER’i takip eder. ADLER, KANT’ın eleştirisini, bu eleştiri sayesinde “nedensel gözlemin kelimenin tam anlamıyla her bilimin temel ve asıl koşulu haline geldiği” ve sosyal bilimlerin kendisini “normatif bilim” statüsünden kurtarabildiği için över (1904/1925, 91). Aynı şekilde, “Pratik Aklın Eleştirisi’nin’ kuramsal aklın zirvesinden bir düşüş olduğu şeklindeki çok kaba görüş de, nasıl bir görüş olduğunu, yani aslında düşünme tembelliğinin bir önyargısı olduğunu göstermiştir” (92). Georg SIMMEL’den etkilenen ADLER, KANT’ın KAUTSKY tarafından materyalist bir tarzda yanlış anlaşılmasına karşı sert bir tartışma yürütür. ADLER’e göre “dünya”, “gerçeklik”, “görünüm”, “deneyim” gibi kavramlar onun ağzında KANT’ınkinden tamamen farklı bir anlama gelmektedir;

ne “gerçeklik” = “dış dünya”, ne “dünya” = “deneyim” ne de “görünüm” = “gerçek dışı“dır (1924, 86f, 107).

ADLER kendi “temel felsefi başarısını” “sosyal a priori’yi keşfetmiş olmasında görmüştür” (BAUER 1937, 756). ADLER’in KANT’ın bilgi eleştirisinde temellendirilmiş olarak bulunduğunu düşündüğü “varlığımızın ortak insan varlığıyla olan içkin zihinsel bağlılığı” sayesinde, dünya salt bir “bireysel yaşam deneyimi” olmaktan çıkar ve toplumsal bir bağlantı ölçüğü haline gelir (1922/1925, 160). Max WEBER tarafından çalışmalarının odağına yerleştirilen toplumsal olanın anlaşılabilirliği sorunu, ADLER’e göre “ancak KANT’ın aşkın eleştirisinin sürdürülmesiyle çözülebilir [...], tüm tarihsel toplum, toplumsal yaşamın ekonomi ve politikadaki tüm biçimleri, sadece insanlar herhangi bir ekonomik-tarihsel toplumsallaşmadan önce halihazırda zihinsel bakımdan olarak toplumsallaştıkları için mümkündür” (161). Ona göre, Alman idealizminde bilinç her zaman örtük olarak “aşkın-toplumsal bir şey”, “salt bir bireyde gerçekleşen aşkın-toplumsallaşmış bir süreç” olarak kabul edilir (162). ADLER, MARXçı kuramsal kavrayışı, ki burada ENGELS’in kavrayışını göz önünde bulundurur, tarihsel olanın, etkinliğin ve dolayısıyla aynı zamanda birey ve toplumun karşıtlıklarını yasaklayan (172) bir dolayımın anları aracılığıyla “materyalizmden [...] kopuş” (169) olarak yorumlar. “İnsan ortaya çıkar çıkmaz toplum da oradadır,

çünkü, nasıl bilincin toplumsallaşması ancak bireysel bilinçle birlikte var oluyorsa, insan da ampirik olarak sadece insanlar arasında mümkündür.” (173)

Tam da burada BAUER devreye girer: Eğer “bu görüş biçimleri” (1937, 756), tıpkı ADLER’de olduğu gibi, “toplumsal olarak” anlaşılabilirse, bu durumda toplumla birlikte deneyim-benimseme tarzının da değişmesi gerekir. “Yani sadece genel olarak insani bilginin bir sosyal a priori’si yoktur, aynı zamanda, KANT’ın ifadesiyle, her tarihsel çağın, her sosyal düzenin, her sınıfın özel sosyal a priori’si de vardır.” (a.g.y.) BAUER’e göre, ADLER basitçe Yeni Kantçılığı benimserken, LENİN onu, MARX’ın HEGEL’de yaptığı baş aşağı çevirmek yerine toptan reddeder; LENİN, bilim ve felsefenin MARX’ın ölümünden bu yana geliştirmiş oldukları düşünme yöntemlerini benimsemeye ve kendi düşünce dünyasına katmaya tenezzül etmeyerek, bu yolla kendi düşünce dünyasına “Ortodoks, muhafazakar, hatta neredeyse arkaik bir eğilim” boyut kazandırarak öğretiyi ‘saf’ bir tarzda muhafaza eder. Buna karşı ADLER “kendi düşüncesini burjuva entelijansiyasının ideolojisine bağlayan göbek bağına asla kesememiş”, ancak yine de “MARX’ın yönteminin eleştirel sınımasını ve gerekçelendirmesini daha da geliştirmiş ve zenginleştirmiş” (758) ve “STAMMLER, RICKERT ve KELSE’N’in Kantçı Marx-eleştirelileriyle onların kendi mücadele zemininde savaşımış”, yani Yeni-Kantçılığını, Marksizmi revizyonizmden ve etik

temellendirmeden ayırmak için kullanmıştır (755).

José Carlos MARIATEGUI'nin 1930'da ölümünden sonra yayınlanan Marksizm Savunması'nda şöyle denir: "Modern düşünce tarihinde KANT'ın aşkın diyalektiği Marsist diyalektiğin başlangıcıdır." (1974, 39; bkz. HAUG 2005, 197) Bu çalışmada çok kısa bir şekilde özetlenmiş halde, Kant'ın Marksist bir şekilde ele alınışının bir başka izi okunabilir. Peru'da bunu yazan MARIATEGUIS, Antonio GRAMSCI İtalya'da faşist gözaltı altında Hapishane Defterleri üzerinde çalışırken, 1917-1923 yılları arasında Avrupa'da kaldığı esnada Gramsci'nin pratik ve kuramsal çalışmalarından etkilenmiştir. GRAMSCI, genellikle HEINE'e atfedilen, ancak CROCE'nin HEGEL'in SCHELLING'e yazdığı 21 Temmuz 1795 tarihli mektupta ipuçlarını bulduğu ROBESPIERRE ve KANT paralelliğine her seferinde geri döner. GRAMSCI ayrıca HEGEL'in "devrim KANT'ın, FICHTE'nin ve SCHELLING'in felsefesinde düşünce biçiminde ortaya konmuş ve ifade edilmiştir" (FelTar, W 18, 314) şeklindeki düşüncesi ile diğer bir düşüncesi olan KANT'ı olduğu kadar ROBESPIERRE'i de "hukuk sadece hukuktan dolayı, görev sadece görevden dolayı" yani "soyut" olarak ilgilendirmiştir (FelTar, W 12, 525). "Ancak bu Almanlarda sakin bir teori olarak kalır; ancak Fransızlar aynı şeyi pratik olarak gerçekleştirmek istiyorlardı." (a.g.y.)

MARX tarafından HF'ye [Kutsal Aile] alınan bu paralellikten yola çıkan GRAMSCI de KANT-sorunsalına eğilir, ancak o, ADLER ve BAUER'den farklı olarak ThF [Feuerbach Üzerine Tezler] zemininde tarihsel-materyalist açıdan yeniden ele alır. "Kantçı dönüm noktası, bu sorunsalı, toplumun sınıfsal antagonizmalar ve krizler aracılığıyla doğayla olan üretici ve tüketici ilişkilerinde kendini nasıl yapılandığı ve yeniden ürettiği soruları kapsamında yeniden düzenler. Bu anlamda, tüm sorular pratikle bağlantılı ve tarihselleştirilmiş; epistemolojik olanlar da en az tarihsel ya da dilsel felsefi olanlar kadar, antropolojinin soruları da en az etik, estetiğin ve benzerlerinin soruları kadar pratikle bağlantılıdır ve tarihselleştirilmiştir. Bilinç felsefesi, bilincin tarihsel olarak belli toplumsal doğa ilişkilerinde bilinçli hareket eden varoluşun ben-merkezliği olarak kavranması suretiyle yerinden edilir. Bu bağlamın maddeselliğinden soyutlanan tüm sorular kendilerini radikal bir şekilde sorgulanmış olarak görürler. Eleştiri ve diyalektiğin anlamı, yani KANT ve HEGEL'in mirası kökten değişikliğe uğrar." (HAUG 2005, 154 v.d.) Bu süreç, GRAMSCI'nin Hapishane Defterleri'nde oluşturulan pratiğin felsefesi konseptine de yansır. Bu felsefeyi oluşturma aşlında Nikolai BUCCHARIN tarafından 1922 yılında yayınlanan eğitim kitabı örneğinde Rus Marksizm'i ile karşılaşınca başlar. İlk suçlama, bu kitapta teleolojinin ele alınış şekline yöneliktir. Buna göre

BUCHARIN'in kitabı teleolojiyi "en abartılı ve çocukça şekilleriyle tasvir etmekte ve KANT tarafından bu konuda verilen çözümü unutmaktadır", oysa "genel olarak anlaşılır durumda olan eğitim kitabındaki çözümlerin çoğu farkında olmadan 'teleolojik'tir" (Hap. D. 4. §16). İkinci suçlama, ders kitabının çok ötesinde, Marksizmdeki "bayağı bir akıma" yöneliktir; bu akım, epistemolojik Kant-sorununu ele alırken, "teolojik ya da entelektüel Katolikliğin aksine popüler Katolikliğin karşılığı olarak nitelendirilebilir" çünkü o da popüler Katoliklik gibi, "Kant öncesi ve Kartezyen öncesi felsefe" kategorilerinin gerisine düşer (D. 7, §1, 859).

BUCHARIN "dış dünyanın nesnel gerçekliğine" yönelik inancın zaten materyalist olduğunu düşünmekte ve "tam da dinin idealizme karşı bu tezi sürekli ayakta tuttuğunu" ve hatta "kilise kulesi sadece siz düşündüğünüz için oradadır; eğer düşünmeseydiniz, kilise kulesi artık var olmazdı" şeklindeki bir düşüncüyü atfettikleri "idealistleri, kitleler nezdinde [...] gülünç hale düşürmek" için pozitivist argümanlar kullandığının farkında bile değildir (D. 7, §47). "Popüler halk", "dış dünyanın nesnel olarak var olup olmadığı" gibi bir sorunun ortaya çıkabileceğine bile inanmaz. Aslında, "inanın' kişi dinsel açıdan kayıtsız olsa bile, bu inanç [...] dinsel kökenlidir" (D. 8, §215). Bu sebeple, bu inancın ajitasyon amaçlı kullanılmasının "daha ziyade 'tepkisel' bir anlamı vardır, dini duyguya örtük

bir geri dönüşür" (a.g.y.). Buna karşılık GRAMSCI "nesnel olan"ı öznel olanın karşı kavramı olarak değil, "keyfi", "geçici", "salt tikel" süreçlerin karşı kavramı olarak kullanır. "Gerekli olana yönelik hislerde mevcut olan", kalıcı hale gelebilen ve insanlarda ortak olan şeyi ifade eder (D. 11, §37, 1447). Nesnel olan, sömürü ve tahakkümün tikel bakış açısına karşı, evrenselleştirilebilir olanı temsil eder, böylece "nesnelliğe" yönelik çaba, sınıflı toplumun aşılması ve "insan türünün kültürel birleşmesi uğruna mücadele" ile denk düşer (§17, 1411f).

GRAMSCI'nin görüşüne göre, "idealist kuramlar ahlaki ve entelektüel bir reformun dini medeniliğin alanından dışarıya atmak için tarihte gerçekleşmiş en büyük denemeleridir (D. 8, §215). KANT-sorununu da buna uygun olarak, gündelik bilinçteki "idrak etmenin bir 'yapma' değil bir 'görme' olduğu, hakikatin bizim dışımızda olduğu, kendinde ve kendisi için var olduğu ve bizim eserimiz olmadığı; 'doğa' ve 'dünya'nın tartışılmaz gerçekler olduğu" şeklindeki köklü ideolojiyi yok etmek için ele alır (D. 7, §1, 861; bkz. D. 10.II, §40). GRAMSCI, Marksist-tarihsel bakımdan, "dünyanın gerçekliğinin insan zihninin bir yaratımı olduğu şeklindeki idealist iddia ile praksis felsefesi açısından tüm ideolojilerin tarihselliği ve geçersizliği iddiası arasındaki bağlantıyı" bir skandal haline getirir, "ideolojilerin yapının ifade biçimleri olduğu ve yapının değişimiyle değiştikleri, henüz hiçbir zaman

açıklanmamış ve uygun bir şekilde ortaya konmamıştır” (D. 11, §17, 1409). Bunu telafi etmek, Gramsci'nin üzerinde çalışmaya başladığı praksis felsefesinin stratejik-kuramsal faaliyetidir. Bu felsefenin amacı, “gerçeğin bütünlüklü sürecini”, “bilim insanının insan ve doğa arasındaki diyalektik aracılığının ilk örneği olan deneysel faaliyet, insanın teknoloji aracılığıyla doğayla ilişki kurarak onu tanıdığı ve ona hâkim olduğu temel tarihsel hücre” şeklinde açıklığa kavuşturmadır. [...] Bilim insanı-deneyci [de] bir emekçidir, saf bir düşünür değildir ve kuram ile pratiğin mükemmel birliği oluşana kadar düşüncesi sürekli olarak pratik tarafından kontrol edilir ve bunun tersi de geçerlidir.” (D. 11, §34)

GRAMSCI son olarak KANT'ın, “felsefenin ilk ve ilkesel sorusu” (D. 10.II, §54, 1346) ilan ettiği, “insan nedir? insani öz nedir” (10.II, §48, 1341) sorusunu da ele alır. Bireysel olanı temel alan yöntemler açısından, “ilerlemenin ve oluşun bu sorunları çözümsüzdür ya da salt sözde kalmaktadır. Ancak, insan toplumsal koşulların bir toplamı olarak anlaşılırsa, insanlar arasında zaman içinde herhangi bir karşılaştırma yapmanın imkânsız olduğu görülür, çünkü farklı olmasa bile, heterojen şeyler söz konusudur. Dahası, insan aynı zamanda yaşam koşullarının bir toplamı olduğu için, geçmiş ile bugün arasındaki fark nicelik bakımından ölçülebilir, çünkü insanın doğayı ve tesadüfü kontrol ettiği boyut ölçülebilir. Olasılık gerçeklik değildir, ancak o da insanın

bir şeyi yapıp yapmayacağını, neyin gerçekten yapılacağını değerlendirecek anlama sahip bir gerçekliktir. Olasılık 'özgürlük' anlamına gelir. Özgürlüğün ölçüsü insan kavramının içine girer.” (10.II, §48, 1341) Çok geçmeden, insanın “toplumsal koşullar toplamı”yla eş tutulması netleştirilir: “İnsanın bir etkin ilişkiler silsilesi olarak (bir süreç olarak) kavranması gerekiyor”; bununla birlikte birey “diğer insanlarla ilişkilerinin peş peşe sıralanmasıyla değil, organik olarak, yani en basitinden en karmaşığına kadar organizmalara katılarak vuku bulur. Aynı şekilde, insan doğayla sadece kendisinin de doğa olması olgusu nedeniyle değil, emek ve teknoloji aracılığıyla etkin olarak ilişkiye geçer. Dahası, bu ilişkiler mekanik değildir. Etkin ve bilinçlidir, yani tekil insanın ona dair sahip olduğu anlayışın daha büyük ve sınırlı bir derecesine karşılık gelirler. Bu sebeple, herkesin, bağlantı merkezinde kendisinin bulunduğu ilişkiler bütünüünün farklılaşmasına izin verdiği ve değiştirdiği ölçüde bizzat farklılaştığı, değiştiği söylenebilir. Bu anlamda, gerçek filozof politikacıdan, yani çevreyi değiştiren etkin insandan farklı olamaz; bununla birlikte çevreden her bireyin içine girdiği ilişkiler toplamı anlaşılmalıdır.” (D. 10.II, §54, 1348)

Böylece bilişsel KANT-sorusu aynı anda hem ele alınmış hem de ortadan kaldırılmış olur. Aynı çerçevede ADLER'in sosyal a priorisini şekillendirmede en azından yol alınmıştır. GRAMSCI, “tarih dışı ve

insan dışı nesnelîği” tasavvur etmeye davet eder ve şunu sorar: “Peki böylesi bir nesnelîği kim değerlendirecek? Bu tür bir ‘kendinde evren görüş açısı’na kim kendisini yerleştirebilir ve böyle bir görüş açısı ne anlama gelir? Söz konusu olanın Tanrı kavramının bir artığı olduğu pekâlâ ileri sürülebilir” (D. 11, §17, 1411) İnsan dışı, insan öncesi ve insan sonrası “gerçeklik” sadece bir “metafor”dur: “Gerçekliği insanla insanla ilişkili olarak biliriz ve insan tarihsel bir oluş olduğu için, bilgi ve gerçeklik de bir oluştur, nesnellik de bir oluştur, vs.” (1412). “Bu, KANT’taki, hakikatin aşkın içkinlikten tarihsel içkinliğe geçişteki aşılama anını tercüme eder.” (HAUG 2005, 184) Eğer GRAMSCI “nesnel’i “insani olarak nesnel’, yani ‘tarihsel özne’ ve ‘evrensel özne’ olarak belirliyorsa, bu, öznelîğin KANT tarafından yapılan ve “doğru kabul etme”de “nesnel” (yani özneler arası) kanaat ve salt özne ikna etme arasında ayrıma giden belirlenimiyle benzerlik gösterir: “Eğer bir şey sadece akla sahip olması koşuluyla herkes için geçerliyse, o zaman o şeyin dayanağı nesnel olarak yeterlidir ve bu durumda doğru kabul etmek kanaat olarak adlandırılır. Eğer o şey dayanağını sadece öznenin özel doğasından alıyorsa, buna ikna denir.” (Saf Aklın Eleştirisi, A 820/B 848)

BRECHT özne-nesne ilişkisini karşılıklı bir ilişki olarak açıklar: ağaç da beni tanır; onun oksijenini solumak benim ağacı bilmemin bir parçasıdır. “Bu nedenle bilme kavramının daha geniş

bir şekilde ele alınması gerekiyor.” (GA 21, 413; GW 20, 139) Bunu söylerken “şeyleri, yani ismen sabit, değişmeyen şeyleri tanıyabilmeye şüpheyile yaklaşan DESCARTES ile temelde” hemfikirdir. “Ancak bunun insan tininin doğasından kaynaklandığını varsaymıyoruz, örneğin KANT’ın onu tanımak ya da tanınamak için olmasını istediği gibi, bu şeyin hiç var olmadığını düşünürüz.” (411; 138) “Basitçe, değiştiremeyeceğimiz ya da bizi değiştirmeyen hiçbir şeyi tanıyamayacağımızı söylememiz gerekmez mi? O halde bir şeyde her zaman (onları değiştiremediğimiz ya da değiştirmek zorunda olmadığımız için) tanıyamayacağımız noktalar olacaktır, dolayısıyla (tam olmadığı için) kendinde tanınamayan bir şey de ortaya çıkar, fakat bu kendinde şey değerlendirilemeyecek kadar ilginç değildir [...] ve [...] ancak tam da algılanabilir olduğu için daha algılanabilir hale gelir, çünkü değiştirilebilir noktalar (kendinde) şeyi kendi açılarından değiştirebilirler.” (a.g.e.; 140) BRECHT, kendinde şey sorununun “her şeyin değerlendirilmeye başlandığı” bir zamanda ortaya çıktığı tespitinde bulunur (412; 138). Ona göre, Bacon’ın “bilgi güçtür” sözü bile kâr ve bilgi çıkarlarının birleştiğine işaret etmektedir. “Şeyin mümkün olduğunca çok şey vermesi için muazzam bir baskı vardı.” Ancak insan öznesinden hareketle tasarlanan tek taraflı bilgi kuramı, “her şeyden önce dil eleştirisi olmalıdır” (413; 140). “Zihin, bilgi sürecinde deneyimleneni veya (ilkın harekete geçirilmesi gereken) deneyimi düzenlemenin dışında, süreçleri göze

çarpan hale getirme, onları düşünülmuş bir olumsuzlamayla karşı karşıya getirme işlevine de sahiptir. ‘Bu böyledir’, ‘bu nedenle farklı değildir’ olarak hayretle karşılanır. Böylece neredeyse her zaman sadece nispi gerçekler elde edilir.” (410; 136 v.d.) “Varlık da düşünce gibi nispi eşit olmayan (- arttırılabilir) bir şeydir (a.g.y.; 137 v.d.) “Bu kavramlarla çalışmak, KANT’ın şüphelerinin çözümlenmesini ve DESCARTES’inkilerin meyve vermesini sağlar.” (A.g.y., dipnot) Benzer şekilde praksis felsefesine yönelme eğilimi gösteren, Jean-Paul SARTRE 1946 yılında ML’ye, “eylem hem gerçekliğin açığa çıkarılması hem de bu gerçekliğin dönüştürülmesidir” şeklinde uyarıda bulunur; devrimcinin ihtiyaç duyduğu budur, “madde” miti değil (164, 202) Müdahaleci eyleme dayalı ‘eleştirel’ bir Marksizmin geliştiği her yerde, bu tür fikirler verimli bir zemin bulmuştur.

Alfred SCHMIDT “dünya-düzeni”nin (1971, 114) KANT-sorusuna yönelik olarak, “nesnel bir deneyim dünyasının ve bu dünyaya dair bütünlüklü bilincin nasıl mümkün olduğu sorununun artık idealist olmayan yeni bir çerçevesini” (113) arar. Alfred SOHN-RETTEL, “aşkın öznenin metanın en içteki biçimsel yapısında bulunacağı” kanısındadır (1970, 9) ve KANT’ın aşkın sentezini emeğin parasal toplumsallaşması bağlamında yorumlar (24 v.d.). - Oskar NEGТ farklı bir yol izler: “MARX için düzenin kaynağı canlı emektir; KANT içinse egonun sentetik yasa başarılarıdır”,

böylece “modern dünyanın özne tarafı her iki kuramda da merkezde yer alır” (2003, 15). Her ikisi için de duyusal ve deneyim bilimsel bilginin temelini oluşturur. “MARX’ın materyalizmi onlar olmadan düşünülemez ve KANT için onlar bilginin ikinci soy ağacıdır.” (27 v.d.) Bununla birlikte, NEGТ, KANT’ın hakikat başlığı altında makul olanı ve yasallığı sorgulamasından, Marx’ın ise gerçekliğin bilgisini sorgulamasından kaynaklanan “kutupluluğa” (16) vurguda bulunur. Kapitalist yapıda “araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi” (32) bağlamında, “KANT ve MARX’ın dünya görüşümüzü işaretledikleri sınır kazıkları [...] burjuva dünya anayasasının etinde acı vermeye devam eden ve uyanık zihinlerin kafa faaliyetini bir ajitasyon durumunda tutan direkleri” oluşturur (31). NEGТ, KANT’ın etiği zemininde, bilimde ahlaklaştırmenin reddini, “MARX’ın düşüncesinde ölümcül sonuçları olan görkemli bir kendini yanlış anlama [...]” olarak açıklar. “Marx, ‘Kapital’in [...] görünüşte değerlendirme içermeyen bölümlerinde bile, analizini öfkenin duygu dünyasına entegre etmek için ahlak ve adalet kategorilerini kullanır.” (49)

3. KANT, gerçeklik bilgisini bir emek sürecine benzer şekilde anlamayı öğrettiği, ancak aynı zamanda gerçek emeği tarihsel gelişimi içinde bununla ilişkilendirmediği ölçüde getirdiği çözümler uzun soluklu olamaz. Bu çözümleri kurtarıcı bir eleştiri anlamında

olumlu olarak ayağa kaldırmak için, bu ilişkinin kurulması gerekiyordu. Bu sayede her şey değişir, öyle ki K'nın içeriği gerçekten kendine gelir. Eğer 'görünen dünyanın' düzeninde bilinç bilinçsiz 'işleseydi', ki bu Kantçı kategorilerin sözde aşkın-dünyadan-ayrı verili oluşunda ifade edilen şeydir, o zaman düalizimde deneyimden bağımsız akıl ve akıl tarafından oluşturulmuş deneyim dünyası kalmazdı. 'A priori', tarihle birlikte 'a posteriori'ye taşınmıştır. KANT'ın "daima" sürüp giden bir şey olarak ilan ettiği, "Felsefinin ve genel insan aklının skandalı, (işsel anlayışımız için bilgilerin malzemesinin tamamını kendilerinden aldığımız) bizim dışımızdaki şeylerin mevcudiyetini salt inanç olarak kabul etmek zorunda olmak" (Saf Aklın Eleştirisi, B XL, dipnot), eğilim olarak en azından tarihsel deneyim ve deneyimlenen tarih içinde ortadan kaldırılabildi. WITGENSTEIN tarafından teşvik edilen "bilincin dil doğrultusunda dışsallaştırılması" (ZIMMERMANN 1974, 195), "dilciliğe" kaymadığı sürece (HAUG 2006, 90), o zamandan beri bu tarihsel materyalist öz-aydınlanmaya yardımcı olmuştur. Kendiliğinden düşüncesiz işleyen düşünce biçimleri, tarihsel olarak şekillenen insan türünün ayrılmaz bir parçası olarak anlaşılabilir. Aşkın statüsü bozulmadan doğaüstü görünümü ortadan kaldırılabilir.

Aynı şey KANT'ın etiği için de geçerli. Ernst TUGENDHAT, KANT'ın "koyu-harflerle-yazılmış-aklı"ında

tanrı tasavvurunun bir halefini görür. Bununla birlikte - söylem etiği (APEL, HABERMAS) tarafından temsil edilen - sebebin kendisini temellendirme organından alma fikri, yani "ahlaki yargıları basit bir şekilde temellendirilmiş olma fikrinin kendisini ifade eden bir öncüle, yani akla dayandırma fikri" (391) düşer. Böylece soru GRAMSCI ve BRECHT çizgisinde ortaya çıkar: "İkisi de etiği politikadan hareketle ve politikayı da toplumsallaşmadan hareketle anlar. Praksisin konumundan hareket eden bir ahlak, ahlak felsefesi olamaz. Ahlak inşa etmez, temel değildir. Gökyüzünün boş oluşu ahlak için de geçerlidir." (HAUG 2006, 152)

Bibliyografya: M.Adler, »Kant und der Sozialismus« (1904), in: ders. 1925, 81-132; ders., »Die Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie« (1922), in: ders., Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntnistheorie und Theorie des Sozialen, Berlin 1925 (Neudruck Aalen 1975), 133-90; ders., Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus, Wien 1924; O.Bauer, »Marxismus und Ethik« (1906), WA 7, 870-90; ders., »Max Adler« (1937), WA 9; N.Bucharin, Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie, Hamburg 1922; W.F.Haug, Philosophieren mit Brecht und Gramsci {1996}, erw. Ausgabe, Hamburg

2006; ders., Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern. Gefolgt von Sondierungen zu Marx / Lenin / Luxemburg, Hamburg 2005; K.Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch, Stuttgart 1906; J.C.Mariategui, Defensa del marxismo. Polemica revolucionaria, Obras completas, Bd. 5, 6.A., Lima 1974; O.Negt, Kant und Marx. Ein Epochengespräch, Göttingen 2003; J.-P. Sartre, Materialismus und Revolution. Drei Essays, Frankfurt/M 1964.; A.Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 2.A., Frankfurt/M 1971; A.Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt/M 1970; E.Tugendhat, Vorlesungen über die Ethik, Frankfurt/M 1993; R.Zimmermann, »Semantik, Widerspiegelung, und marxistische Erkenntnistheorie«, in: Argument 85, 16. Jg., 1974, H. 3/4, 187-201.

Wolfgang Fritz Haug
Çeviri: Metin Toprak