Jacques Texier

Gramsci ve Felsefe

BİREY TOPLUM

BİREY VE TOPLUM YAYINLARI

●

Felsefe Dizisi: 3

●

Birinci Baskı: Ocak 1985

BİREY VE TOPLUM YAYINCILIK / REMKA LTD. ŞTİ.

Onur Sok. No: 18/2
Maltepe/ANKARA
Tel: 30 40 81

Kapak: Ali Cengizkan
Basıldığı Yer: Sevinç Matbaası

JACQUES TEXIER

GRAMSCİ VE FELSEFE

Çeviren
KENAN SOMER

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ: GRAMSCİ VE MARKSİZMİN FELSEFESİ

BÖLÜM I.	Felsefe nedir?	1
	Felsefe düşünümsel bilgidir	1
	Bilgi olarak felsefe tarihyazımıyla özdeşleşir. .	7
	Mantık olarak felsefe	13
BÖLÜM II.	Marksizmin felsefesinin araştırılması .	17
	Marksizmin felsefesinin hazırlanması gerekir. .	20
	Marksizmin felsefesinin temel özgünlüğü	22
BÖLÜM III.	Marksizmin felsefesinin tanımlanması	29
	Yöntem sorunları	29
	Marksizmin felsefesi. . .	35
	Marksist felsefenin türümü	43
	"Varlık" sorununa doğru	46
BÖLÜM IV.	Tarihselci bilgi ve gerçek teorisi . . .	51
	Marksizm ile gerçekçi ve idealist felsefeler	51
	Tarihselci bilgi teorisi .	55
	Tarihselci doğa bilimleri teorisi	60
	Tarihselci gerçeğin nesnelliği teorisi	64
BÖLÜM V.	Praksis felsefesi ve materyalizm	73
	Beyin ve düşünce	74
	İnsanın kökeni	76
	Tarihselci tin anlayışı .	77
	Marksizmin karikatürü	79
	Sonuç .	80

METİNLERDEN SEÇMELER

1. Felsefeyle tarihin özdeşleşmesi: tarihselcilik 85
2. Teoriyle pratiğin diyalektik özdeşleşmesi. . . 103
3. "Demokratik filozof"un felsefel etkinliği. . 111
4. İnsan nedir? 121
5. Metafizik bir görüş nedir? . 127
6. Tarihsel belirlenimciliğin reddi. . 133
7. Tarihsel diyalektik. . 143

KAYNAKÇA . . 158
ZAMANDİZİM. . 163

KISALTMALAR

Bu sunuşta A. Gramsci'nin İtalya'da Einaudi'de yayımlanan yapıtlarına (11 cilt) ve Gilbert Moget ile Armand Monjo tarafından çevrilen (Editions Sociales) OEuvres choisies'lerine (Seçme Yapıtlar) göndermede bulunuyoruz. Önce İtalyanca metne gönderme geliyor ve cildini belirtiyoruz (örneğin, t.2, p.3 biçiminde). Metnin Fransızcaya çevrilmiş bulunduğu durumda, bunu O.C. (OEuvres choisies) harfleriyle belirtiyoruz. Demek ki, sunuşumuzun bu (t.2, p.3; O.C., p.17 biçimindeki) göndermeleri, [bu sunuşu izleyen] seçkimiz metinlerine, [Metinlerden Seçmeler] göndermede bulunmuyor.

SUNUŞ

GRAMSCİ VE MARKSİZMİN

JACQUES TEXIER

FELSEFESİ

BÖLÜM I

FELSEFE NEDİR?

Gramsci'den seçme metinlere bu giriş: "Gramsci'ye göre Marksizmin felsefesi nedir?" temel sorusuna yanıt verilmesini gerektiriyor. Genellikle, Marksizmin felsefesinin *diyalektik materyalizm* olduğu söylenir. Bu yanıt, Gramsci'yi doyurmaz. O, başka bir yanıt önerir. Marksizmin felsefesi "saltık tarihselcilik" ("historicisme absolu"), "saltık tarihsel hümanizması" *("humanisme absolu de l'histoire")*, "saltık içkincilik" *("immanentisme absolu")* ya da "praksis felsefesi"dir. (t.2, p.159; O.C., p. 171). Bu yanıtın anlamını açıklamak istiyoruz. Ama, ilkin Gramsci'ye göre felsefe fikrinin kendisini irdelemekle başlayacağız. Gerçi her tikel felsefe, belli bir felsefe anlayışı içerir. Öyleyse: "Gramsci'ye göre Marksizmin felsefesi nedir?" sorusuna yanıt vermek gerekince: "Gramsci'ye göre felsefe nedir?"

FELSEFE DÜŞÜNÜMSEL BİLGİDİR

Oldukça yaygın bir tanımdan yola çıkılabilir: Bir felsefe demek, bir dünya görüşü demektir. Bu tanım, felsefel etkinliğin, teorik, *kavramsal* bir etkinlik olduğunu, ve nesnesinin de *gerçeklik* olduğunu, kapalı bir biçimde, ama yeterince belirtiyor. Öyleyse, bir felsefesi olmak demek, insan üzerine, toplum üzerine, tarih üzerine, dünya üzerine, bir "görüş"

("conception") biçiminde az çok derli toplu belli bir sayıda fikirleri olmak demektir (t.2, p.3; O.C., p.18). Demek ki, felsefe, ilkin bize entellektüel (anlıksal) bir etkinlik olarak görünür (t.2, p.5; O.C., p.19). Bu girişte biz felsefeyi özellikle işte bu teoretik (kuramsal) açıdan göz önünde bulunduracağız. Ama, felsefenin *görüş* olduğu denli *eylem* de olduğunu daha şimdiden belirtmemek olanaksızdır. Teori ile pratiğin birliği, gerçekten de Gramsciğil Marksizm yorumunun temel kavramıdır. Bu kavrama *(concept)* özel bir bölüm ayırmamız gerekirdi[1]. Gene de, bu durum, bu birliğin felsefe tanımına ilişkin sonuçlarını burada kısaca belirtmemizi engellemez. Gerçekten de, bir felsefesi olmak demek, yalnızca dünyayı belli bir biçimde kavramak demek değildir. Teori olarak felsefe, eylem olarak felsefeden ayrılamaz. Bir dünya görüşü, ona karşılık düşen davranış kurallarından ayrılamaz: o, bilgi olduğu denli, *ahlâk* (morale) ve *politikadır* da. Teori, demek ki bireysel ve kollektif bir praksise yol açan bir şey, dolayısıyla, sonunda yeni bir gerçekliğe yol açan bir şey olarak düşünülebilir. Teorinin pratiğe bu çevrilmesinin, "ussal"ın gerçeğe ("rasyonel"in reele) bu dönüşümünün Marx tarafından bir gereklik olarak konmuş bulunduğu yeterince bilinir.[2] Bu dönüşme, Gramsci tarafından, "tarihsel diyalektiğin" kavranmasını sağlayan temel uğrak olarak, belirli koşullar içinde insan tarafından yeni bir tarihsel gerçekliğe yol açılması olarak düşünülür[3] (t.2, p.21; O.C., p. 43). Demek ki, felsefe — pratik bakımdan— "politika" olarak, yani yaşayan tarih, olmakta olan tarih olarak anlaşılmıştır. Felsefe tarihle, tarihsel oluşla "özdeşleşir"; hiç değilse ussal (rasyonel) olduğu zaman öyle olur; çünkü, herhangi bir fikir, insanları devinime geçirip Tarihe yol açamaz (t.2, p.23; O.C., p. 45). Tarihsel gerçeklik durumuna gelmeyen, insanlar tarafından somut olarak "güncelleştirilmiş" (olabilir durumdan olmuş durumuna geçirilmiş) olmayan bir teori, ya büsbütün keyfe bağlı, ussallıktan *(rationalite)*, "tarihsellik"ten yoksun, yani sonunda doğruluktan *(verite)* yoksun bireysel bir zırva, ya da gerçek çözüm koşulları henüz somut olarak varolmayan gerçek bir sorunu "kurgul olarak" *("speculativement")* çözen bir "ütopya"dır[4] (t.2, p.94; O.C., p.102).

---

1 Bu sunuşu izleyen seçkide (metinlerden seçmeler) Gramsci'nin bu konu üzerindeki özsel metinleri bulunacaktır.

2 Bkz., FEUERBACH üzerine 11. tez, Karl MARX, *Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, p. 59. (Türkçe bir çeviri için, bkz. K. Marx, F. Engels: "Felsefe İncelemeleri" Sol Yayınları, Ankara, 1975, s. 67.)

3 Bkz: FEUERBACH üzerine 3. tez, *İdem*, p. 57 (Türkçe bir çeviri için, bkz. *idem*, s. 65) ve "Metinlerden Seçmeler" başlıklı seçkinin 6. Bölümü: "Tarihsel Belirlenimciliğin Reddi."

4 Örneğin, eşitlik ve insanal birlik fikirleriyle birlikte din, tüm "insanlığın tarihöncesi" boyunca tarihsel bir *ütopyadır.*

Marx, insanların ancak çözebilecekleri sorunları koyduklarını yazıyordu. Bu tezin boş yere dar olmayan bir yorumuna yardımcı olmak için, gerçeklikte insanların çözebilecekleri ve çözmeleri de gereken kimi sorunları, onlara somut bir çözüm getirebilecek duruma gelmelerinden çok önce koydukları da eklenebilir. Ütopyaların değeri, işte böyle açıklanır. Felsefe ile tarihin, ya da ussal düşünce ile gerçeğin —tamamlanmış bir durum olarak değil, ama ara vermeden gerçekleşen bir süreç olarak anlaşılması gereken — bu özdeşliği (t.2, p.39; O.C., p. 62), Gramsci'nin, Marksizmin felsefesinin "saltık tarihselcilik"[5] olduğu yolundaki olumlamasını anlama olanağını verir.

Gerçi, teori (bilgi, dünya görüşü), kendi başına, kendi pratik bağlılaşığından *(correlatif)* ayrılamaz, ama, farklı uğrak olarak da düşünülebilir. Teorik uğrağın bu göreli özerkliği de, tarihsel bir döneme, örneğin teorisyenlerin doğacak yeni dünyaya karşılık düşen yeni felsefeyi dile getirdikleri yoğun entellektüel hazırlama dönemine karşılık düşebilir (t.2, p.38; O.C., p. 62). Eğer pratik davranış kurallarını ve dolayısıyla bunlardan doğacak yeni gerçekliği bir yana bırakırsak, felsefe bizim için bilgi olarak tanımlanacaktır. Bilgi, söylemeye gerek var mı, olanın bilgisi, oysa eylem, olmayanın yaratılmasıdır (t.5, p. 38; O.C., p. 231). Gramsci için felsefenin bilgi*(connaissance)* olduğunu belirtmek, günümüzde yararsız değildir. Şundan ki, bize bir bilgi *(savoir)* veren çeşitli bilimlerin tersine, felsefenin bir bilgi değil, ama bir soru *(interrogation)* olduğunu savunmak, sık sık görülen işlerden olmuştur. Buna göre, felsefel düşünümün *(reflexion)* özgülüğü ve felsefel düşünüme başlayan kişi için şaşırtıcı niteliği, yanıtsız bir soruya dayanmasındadır; felsefel düşünüm yalnızca insanın kendi varoluşu karşısındaki ve varlık karşısındaki şaşkınlığının kavramsallaştırılmasıdır. Gene buna göre, felsefel söylem, "Varlık sorunu" üzerine bıkıp usanmadan yeniden başlayan bir soru olmadığı zaman, bilimsel bilgi *(savoir)* üzerine, onun gelişme biçimini irdelemeye yönelik bir düşünümdür. Ama, hatta bu daha "olumlu" uğraş söz konusu olduğu zaman bile, felsefel tasarımın *(projet)* gerçeğe uygunluğu *(authenticite)*, soru'nun, deyim yerindeyse, sorusal uğrakla yetinmesi ve ne yeni bilgi, ne de verimli yöntembilimsel alet üretmesi durumunda doğrulanır.

Varlığın *olmasında* ve insanın Varlık sorununu koyan varlığın ta kendisi olmasında şaşılacak bir şey bulunduğunu yadsımak istemiyoruz, ama, Gramsci için felsefe bakımından olanı bilmeninve onu dönüştürmenin söz konusu olduğunu ve, dolayısıyla, felsefenin, Dünya *görüşü* olmakla aynı zamanda, bir başka dünyanın pratik *tasarısı* olduğunu da belirtmek istiyoruz. Teorik felsefel etkinliğin *düşünümsel (reflexif)* niteliğini yadsı-

5 Bu formülün anlamlarından biridir bu. *"Metinlerden Seçmeler"* başlıklı seçkimizin ilk parçasına bakınız.

nal' konusu değildir. Ama, her düşünüm bir şey üzerine düşünümdür, ve her soru tartışma konusu yapılmış bulunan bir şey üzerine bir yanıta yönelir. Bir felsefe kendi *sorunsalı* ile belirginleşir, ama, bu sorunsal da onu çok iyi bir biçimde çözen bir "görüş"e *("conception")* yol açar. Gramsci için, felsefel düşüncenin düşünümsel niteliğinin ilk sonucu, tutarsızlık ve çelişmeyi kendiliğinden dışarda bırakmayacak bir görüşe, dışardan birlik ve tutarlılık getirmektir. Düşünümsel düşünce *(la pensee reflexive)*, ilkin organik bir dizgelilik *(systematicite)* doğuran *bütünsel (totale)* bir düşüncedir. (t.2, p.3; O.C., p. 17). Ama, düşünümsel bir düşünce, ne olduğunu bilen, kendi üzerine doğmatik kuruntuya kapılmayan bir düşündedir de. Dogmatizmden kaçmakla, felsefel düşüncenin kendini kuşkuculuğa *(scepticisme)* mahkum ettiği sonucunu mu çıkarmak gerekir? Gramscigil görüş açısı bu değildir. Kuşkusuz, dogmatizmden kurtulmak söz konusudur; tüm modern düşüncenin temel dayanağı olan özneni o ünlü kendi üzerine dönüp gelmesi Gramscigil düşüncenin de temelindedir: Marksizm, tarihselciliktir ve kendini "tarihsellik" *("historicite")* olarak, belirli bir yer ya da zamana tarihsel olarak "yerleşmiş" bir öznenin düşüncesi olarak kavrar (t.2, p. 93; O.C., p. 99). Yeniliği,*özneyi* somut olarak, kendini ve dünyasını, kendini ve dünyasını tanırken üreten tarihsel toplumsal varlık olarak kavramaktır (t.2, p. 28; O.C., p. 51). Ama, Marksizmin tarihselci eleştiriciliği dünya görüşünün yokluğuna ve kuşkuculuğa götürmez.: hem kendi tarihselliğini, hem de bilgilerinin tarihselliğini bilen bir insanın kendinin bilincidir *(concience de soi)* o; bu tarihsellik, bilgilerin tarihsel geçerliliği anlamına geldiği denli, tarihsel geçersizliği anlamına da gelir"[6] (t.2, p. 93; O.C., p. 99).

Böylece, Gramsci ile birlikte, felsefel bilginin ön — eleştirel *(precritique)* bir anlayışına dönmeme koşuluyla, felsefenin bir bilgi olarak açıklanabileceğini sanıyoruz. Hegel bize her şeyde Sonucu ona götüren (ve onu "oluşturan") gelişmeden ayırmamayı öğretmişti. Felsefel girişimde *düşünümsel uğrak üzerinde durmak, Tin'in Görüngübilimi*'nin bu büyük düşüncesini kavramakta yardımcı olabilir. Ama, insanın ve dünyasının aynı zamanda hem özüretimi *(auto-production)* ve hem de özbilinci *(auto - consience)*, yani Gerçekliğin "yaratılış" ve bilgisi olan *Sonucu* unutmak mı gerekir? Düşünümsel ilerlemenin Heidegger'in sözünü ettiği o hiç bir yere götürmeyen yollar"dan mı yapılması gerekir?

Demek oluyor ki, felsefe bilgidir *(connaissance)*; ama, herhangi bir bilgi değil: fizik ve matematik bilimler tarafından yol açılan bilginin *(savoir) felsefel* bilgi olmadığı da açıktır. Ne anlama gelir bu? Düşününce, bu disiplinlerin *düşünümsel* olmadıkları anlamına geldiğini anlıyoruz. Bunu söylemek, kuşkusuz bu disiplinlerde dizgeli *(systematique)* tutarlılık ve eleştirel duyu bulunmadığını değil, ama yalnızca bu disiplinlerin nesnelerinin insan olmadığını söylemek anlamına gelir. *Düşünüm*, insanın derece derece kendi üzerine edindiği bilgi demektir. Felsefe, insanın kendinin bilincidir[7]. İster istemez Descartesgil *cgito* anımsanır. Ama, Descartes'a gönderme, modern felsefenin daha sonraki gelişmeleri içinde *cogito*'nun kazandığı yeni boyutları bize unutturmamalıdır. Hegel için, *cogito*, bireyden tarihe yayılır, ve öznellik bundan böyle yaratıcılık olarak tasarlanmıştır. *Cogito*, artık yalnızca düşüncesinin evrenselliğine soyut olarak erişen birey değildir, kendi öz tarihi arasından kendini üreten ve felsefe tarihi arasından kendinin bilincine varan "Tin" dir *("Esprit")* de (t. 2, p. 195). Gerçekten de, Hegel için, felsefe, Tin'in çelişik oluş'unun *(devenir)* tek yanlı yansısı olan kendi öğretisel çelişmeleriyle birlikte, felsefe tarihi demektir, ve Hegelgil dizge de, bu oluş'un bütünselliğinin dahice bir bireşimsel görümünü *(vesion)* üretme girişimidir (t.2, p. 93; O.C., p. 101).

İnsanın kendi üzerindeki bilinci artık evrensel ama soyut bir "düşünüyorum" değildir, Hegel'in *Tin'in Görüngübilimi*'nde derece derece gelişmesini dile getirdiği tarihsel olarak ve çalışa çalışa kendini üreten somut bir bilgidir. Tin'in bu tarihi Hegel'in yapıtında kurgul saptırma *(deformation speculative)* yüzünden yalanlaştırılmıştır *(mystifie)* ve Marx, yetişme yılları boyunca, "kurgul yapının gizemi"nin üstündeki örtüyü kaldırmaya çalışır; ama, asıl önemli olan, idealist biçimin sınırları arasından kavranmıştır ve Marx, *1844 Elyazmaları*'nın son bölümünde şöyle yazabilir: "Hegel'in *Görüngübilim*'i ile onun sonal sonucunun — itici ve yaratıcı ilke olarak olumsuzluğun diyalektiği—büyüklüğü, demek ki... Hegel'in, insanın kendisi tarafından üretimini bir süreç olarak kavramasına, *emeğin* özünü kavramasına ve, gerçek olduğu için doğru, nesnel insanı da, kendi *öz emeğinin* sonucu olarak tasarlamasına dayanır[8]."

Felsefe — felsefe tarihi — insanın kendisinin bilincidir; ama bu özbilinç, insanın gerçeklikte düpedüz tarih olan bir özüretiminden ayrılamaz. Tarih, insan tarafından yapılmış ve kavranmıştır ve kendini bu üretmesinde insan bilincinin kendi praksisine nasıl bağlandığını da söylememiz gerekecektir. Demek ki, felsefe bilinçtir, ama herhangi bir biliç değil; kendinin bilinci, kendini bilme *düşünüm* dediğimiz bilinç. Ama, eğer insan kendi öz tarihiyse, felsefe de, Teoretik bakımdan, kendinin kendi tarafından bu üretilmesinin kavranmasından başka bir şey olmayacaktır; felsefe, tarih bilimiyle özdeşleşir; ve böylece, biz de Marksizmin felsefesinin "tarihselcilik" olarak tanımlanmasıyla yeniden karşılaşırız[9] (t.2, p. 134; O.C., p. 140). Ama, bu kez, eylem değil de teori söz konusu olduğuna göre, yapılan tarih değil, ama yapılmış bulunan tarihin bilgisi söz konusu olacaktır. Tarihsel oluş'u olduğu denli, bu oluş'un bilgisini de adlandıran tarih sözcüğünün anlam belirsizliğini biliyoruz. Karışıklıklardan sakınmak için, bilgi — tarihi, *tarihyazımı (historiographie)* olarak adlandıracağız. Ve, teoretik bakımdan , felsefe, tarihyazımıyla özdeşleşir, diyeceğiz (t.2, p. 126; O.C., p. 130).

---

8 *Manuscrit de 1844*, Editions Sociales, p. 132. (Türkçe bir çeviri için bkz: Karl Marx, *1844* Elyazmaları, *Sol* Yayınları, Ankara, 1976, s. 246.)

9 Bu tanımın — bu kez teoretik — ikinci anlamı da budur.

BİLGİ OLARAK FELSEFE TARİH YAZIMIYLA ÖZDEŞLEŞİR

Bununla birlikte, bu formül kimi açıklamalar gerektirir. Formülün kültürel kökenlerini saptamakla başlayacağız. Hegelcilikten ve onun felsefe tarihi olarak felsefe tanımından daha önce söz etmiştik. Hegel, başkabir yerde, felsefel bilgiyi Tin tarafından kendi tarihsel özüretiminin bilincine varma olarak tasarladığına göre bu formül gerçekten de felsefe ile tarihyazımının özdeşliğini örtükçe içeriyor demektir (t.2, p.233). Ama, Hegel'den önce, bir başka filozof bu özdeşliği kendine izlence (program) olarak saptamıştır: *Yeni bilim* (1744) adlı yapıtın yazarı, Napolili filozof J.B. Vico. Bu filozofun yapıtına iki temel fikir egemendir: birincisi, insanın kendi öz tarihinin yapıcısı olduğu fikri, ikincisi de insanın gerçekten ancak yaptığı şeyi bildiği fikri. Bundan, mantıksal olarak, insanın ancak kendi öztarihini "kavranabilir" duruma getirebileceği sonucu çıkar (t.2, p.38; O.C., p. 62). Doğayı, ancak onu yaratmış bulunan Tanrı bilebilir. *Kapital*'de, Marx, işte bu öncüye saygı gösterir. Kendi görüşlerini *Darwin*'inkilerle ve türlerin tarihini toplumsal kuruluşların tarihiyle karşılaştıran Marx, toplumsal kuruluşların tarihinden söz ederek, şöyle yazar: "Ve, Vico'nun dediği gibi, insan tarihiyle doğal tarih, birini bizim yapmamız, öbürünü yapmamamızla ayrıldıklarına göre, insan tarihini yazmak daha kolay olmayacak mıdır?"[10]

Ama, Vico'nun o soyut usçuluk yüzyılı olan XVIII. yüzyılın başlarında tasarladığı bu *Yeni Bilim*'in yöntembilimsel ilkelerinin neler olduklarını görelim. Kısaca söylemek gerekirse, kavramla tarihsel olgu ayrımına bir son verme söz konusudur, çünkü, bu ayrım, felsefeyi soyut bir bilgiden *(savoir abstrait)*, tarihyazımını ise gereksiz derin bilgiden *(vaine erudition)* başka bir şey olmamaya mahkum eder: eğer Kantgil terminolojiyle anlatılmak istenirse, bir yanda "boş kavramlar", öte yanda "gözü bağlı sezgiler." Vico, "tarihsel olgular"ın irdelenmesini "filoloji" olarak adlandırır ve "haklar arasındaki dillerin ve eylemlerin bilgisine ilişkin her şeyi irdeleyen tüm dilbilgisi uzmanlarına, tarihçilere, eleştiricilere" filolog adını verir; "bu irdelenenler,içerde gelenekler ve yasalar, dışarda savaşlar, barış antlaşmaları, sözleşmeler bağlaşmalar, yolculuklar ve tecimsel değişimlerdirler[11]." "Felsefe, der Vico, kendi seyredalma *(contemplation)* nesne-

10 *Le Capital*, Livre I, t.2, p. 59 (Türkçe bir çevirisi için, bkz.: Karl Marx, "Kapital", Sol Yayınları, Ankara, 1978, c. I, s. 387, not 4.)

11. J. B. VİCO, *Oeuvres choisies*, J. CHAIX—RUY'nin çeviri ve açıklamalarıyla, P. U. F., 1946, p. 25.

si olarak, doğrunun bilgisinin kaynağı olan usu alır[12]." Ama, eğer felsefe filolojiden kopuk kalırsa, Hegel'in söyleyeceği gibi, ancak "soyut tümel"e *("l'universel abstrait")* erişecektir; oysa, gerçeklik *(verite)* somuttur, gerçek felsefel bilgi "somut tümel" dir. Öyleyse, diyecektir Vico, "kesinlik" *("certitude")* ile "doğruluk" *("verite")* ayrımına son vermek, filoloji ile felsefeyi birleştirmek gerekir: "... tek düşünceleri uslarını filologların yetkesiyle *(autorite)* uzlaştırmak olan filozoflardan olduğu denli, yetkelerini filozofların usuna dayandırmak isteyen filologlardan da yoksunuz[13]." Görüyoruz, "felsefeyle tarihyazımını özdeşleştirme"nin ta kendisidir söz konusu olan. Ama, Gramsci tarafından yinelenen bu formülü, "tarihselciliği" Hegel'den olduğu denli Vico'dan da esinlenen İtalyan filozofu B. Croce hazırlayacaktır: *Kendi öz eleştirime katkı*'sında[14],"... kendi felsefe yapma biçimimin ve tüm gerçek felsefe yapma biçiminin ve tüm gerçek felsefe yapma biçiminin niteliği üzerine durmadan daha açık bir bilinç edindim, diye yazar; bu konudaki vargımı usa aykırı gelen *(paradoxale)* bir formül içinde dile getirdim: "Felsefe, tarihyazımının yöntembilimidir[15]." Usa aykırı gelen görünüşün ötesinde, bu formül, yüksek bir gerçekliğe dönük, deney üstü, duruma göre ussal yoldan bilmeye yönelen ya da vazgeçen, ya da eğer us bu işe yetmez olarak değerlendirilirse, gizemsel *(mystique)* bir sezgiye baş vuran, somut bilginin dışındaki ve üstündeki bir bilim olarak tasarlanmış eski felsefeden kurtulma istencinin belirtisidir[16].

---

12 *Oeuvres choisies*, p. 25.

13 *Oeuvres choisies*, p. 25.

14 J. CHAIX—RUY çevirisi, Nagel, p. 120.

15 CROCE'nin tarihselciliği üzerine, M. J. CHAIX—RUY'nin irdelemelerine bakınız: *L'historicisme absolu de B. Croce, Revue philosophique*, Juillet-septembre 1950; *Benedetto Croce, Revue de la Mediterranée*, n° 2, 1953; *Genese de l'historicisme absolu, Revue internationale de philosophie*, juillet decembre 1953; ayrıca J. CHAIX—RUY'nin *B. Croce et G. Gentile* başlıklı makalesine de bakınız, in *Tableau de la philosophie contemporaine*, WEBERS et HUISSMAN, Edit. Fischbacher.

16 Bugün, özü gereği susma "yanıt"ına mahkum, o öldürücü bir felsefel soru görüşüne götüren şey, XVIII. yüzyıldaki *metafizik* bunalımdır. Bu "susma"nın, "sonsuz uzaylar"ın ve içdaralmasının sessizliği olduğundan, ve felsefel sorunun, eğer dine basit bir hazırlık eğitimi değilse, "Tanrının ölümü"nün, durmadan onu aramaya mahkum bir insan tarafında saptanması olacağından: Lukacs'ın eşsiz terminolojisini kullanmak gerekirse, bir durumda dinsel varoluşçuluk *(existentialisme religieux)*, öbür durumda "dinsel tanrıtanımazlık" *("atheisme religieux")* olacağından hiç kuşku yok.

Eğer felsefe "metafizik", yani aşkın *(transcendante)* bir gerçekliğin saltık bilgisi değilse ve eğer gene de bilgiyse, tarihsel gerçekliğin ussal somut bilgisi olacaktır. Felsefel ya da "mantıksal kategoriler"in diyalektik bir biçimde kullanılmasıyla yapıldığından, ussal olacaktır. Kavramı sezgiden, düşünceyi olgudan ayırmadığından, somut olacaktır. Kısacası, *Tarih Bilimi* olacaktır (t.2, p.126; O.C., p.129): "Biz yalnız bir tek bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir", diye yazıyordu Marx, *Alman İdeolojisi*'nde[17]. Eğer Croce'nin, Gramsci tarafından yinelenen formülünün, Marksist felsefel bilgi anlayışının ta kendisini dışavurduğuna güven getirmek isteniyorsa, Marx'ın, tarihsel materyalizmin temel kategorilerini açıklamadan önce, *Alman İdeolojisi*'nde yazdıklarını yeniden okumak gerekir: "Gerçekliğin betimlenmesi yüzünden bağımsız felsefe varoluş ortamını yitirir. Onun yerine, olsa olsa insanların tarihsel gelişmesinin irdelenmesinden soyutlanması (çıkarılması) olanaklı en genel sonuçların bir bireşimi konulabilecektir. Bu soyutlamalar, kendi başlarına, gerçek tarihten koparılmış olarak, hiçbir değer taşımazlar[18]." (t.2, p. 216). Görüldüğü gibi, gerçek düşünce[19], ya da Tarih Bilimi, somutla soyutun, tümelle tekilin birliğidir. Bu düşünce, insanın ekonomik, toplumsal, politik, etnik, estetik, entellektüel etkinliğini anlaşılabilir duruma getiren yapıtlarda somut olarak yaşar.

Bu sonuçlara vardıktan sonra, felsefeyle tarihyazımının bu özdeşleştirilmesinin, geleneksel olarak "felsefe" ve "tarih" diye adlandırılan bu disiplinlerin *ayrı varlığına* son verip vermediği ve "felsefe" ya da "tarihyazımı" diye adlandırdığımız entellektüel çalışmada özgül olarak felsefel neyin bulunduğu sorulabilir. Eğer gerçek "felsefe" Tarih bilimiyse, tarihsel gerçekliğin: üretim ve değişim biçimlerinin incelenmesi, toplumsal ilişkiler tarihi, politik ve ethiko-politik tarih, düşünce, sanat, dinler, bilimler, vb. tarihi gibi çeşitli görünümlerini irdeleyen disiplinler biçiminde uzmanlaşması gerekir. Bütün bunlar içinde felsefe ne oluyor? Bize Marksizmin felsefesi olarak olguculuk *(positivisme)* önerilmiyor mu? Sorun karmaşık ve kimi açıklamalar gerektiren bir sorun.

---

17 *Oeuvres philosophiques*, t. VI, Editions Costes, p. 153, çizilmiş paragraf. (Türkçe bir çeviri için, bkz: Marx-Engels, "Seçme Yapıtlar", agy., c.1, s. 19, not 8.)

18 Editions Sociales, p. 18, 1953 ("Seçme Yapıtlar", c. 1, s. 27.)

19 Sağın *(exactes)* denilen bilimlerdeki düşünce, burada bir yana bırakılıyor.

İlkin, Croce için olduğu gibi Gramsci için de, felsefenin somut düşüncenin eşanlamlısı olduğunu ve, dolayısıyla, tarihsel gerçekliğin daha katıksız bir zihinsel kavranışını sağlayan bir "mantıksal" ilkenin, bir "kategori"nin, yöntembilimsel bir aletin her bulgulanmasının, *felsefel bulgulama* olduğunu söyleyelim. Bu yüzden, Gramsci'nin, irdelediği yazarlarda kendi "entellektüel aletler"ini zenginleştirmeye yetenekli bu "aletsel değerler"i, bu "tarihsel yorumlama kuralları"nı (Croce) bulmaya pek düşkün olduğu görülecektir. Bunların önemleri çok sınırlı ya da, tersine, çok geniş olabilir. Örneğin, Gramsci'nin, Crocegil "pratik yönetme aleti olarak" ideoloji ya da "ethiko-politik tarih" tanımlamalarını, eleştirerekten, kendi öz anlayışına kattığını göreceğiz (t.2, p. 236 ve 187). Eğer Croce' den Lenin'e geçersek, Gramsci'nin, Leninist *diktatora - devlet* teorisiyle, toplumun ideolojik yönetimi için bir sınıf tarafından kurulan *hegemonya* teorisini, kendi öz devlet anlayışına kattığını göreceğiz (t.2, p. 75 ve 189; O.C., p. 76). Sınırlı önemdeki "mantıksal aletler"dir bunlar.

Tersine, insanların tarihi onu yaptıkları için bilebildikleri yolundaki Vicogil tez, ya da insanların toplumsal ilişkilerini kendi öz varoluşlarını üretirken ürettikleri yolundaki Marksist fikir çok daha geniş bir felsefel değer taşırlar. Ama, bu ilkeler insanal oluş'u *(devenir humain)* düşünme olanağını verdiklerine göre, her durumda *felsefel* bir değer söz konusudur. Bir bilgi, insanın kendinin bilincine varmasına yardımcı olduğu zaman, felsefel bilgidir. Yanıtımızın birinci öğesi, işte budur.

Şimdi de, felsefeyle tarih bilimi arasındaki, tümelle tekil arasındaki ilkesel birlik olumlamasının, hiçbir zaman felsefel denilen kitaplarla tarihsel denilen kitaplar arasınaki gerçek ayrımın ortadan kalkması anlamına gelmediğini ekleyelim. Eğer bir örnek istenirse, *Alman İdeolojisi*'nin "teorik" bir yapıt, oysa *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inin tarihsel bir monografi olduğunu söyleyelim. Ama, felsefeyle tarihin birliği, her iki yapıtta da kendini gösterir (t.2, p. 96; O.C., p. 104). Birlik, ayrılığı dıştalar: nesnesi "insan deneyi", insanın tarihsel oluş'u *(devenir historique)* değil, ama, bilinmez hangi saltık ve aşkın varlık olan bir bilim olarak tasarlanmış bulunan felsefenin sonudur bu. Marx: "Gerçekliğin betimlenmesi yüzünden bağımsız felsefe varoluş ortamını yitirir" diye yazarken, ayrılığı — örneğin "tarih felsefesi" ile tarihsel olguların somut irdelenmesi arasındaki ayrılığı — reddeder. Marx'tan sonra Engels, Hegelgil kurgul çalışmaların, "görüngüler arasındaki, tanıtlanması gereken gerçek zincirlenme yerine, filozofun kafasının uyduruverdiği zincirlenmenin geçmesi-

ne[20]" dayandıklarını açıklayacaktır. Ama, *birlik, farklılığı* dıştalamaz: soyut kavram, anlaşılabilir durıma getirdiği tarihsel görüngülerden *ayrılabilir* değildir, ama ben bu birliği, onu açıklayacak bir kaç örnekle yetinerek, bir felsefe kitabında kendisi için dile getirebilirim (t.2, p. 126; O.C., p 129). *Alman İdeolojisi*'nin birinci bölümünde, "tarihsel materyalizm"in temel kategorileri için Marx'ın yaptığı da budur. Somut tarih, ikinci plana geçer: "insanların tarihsel gelişmesinin irdelenmesinden soyutlanması (çıkarılması) olanaklı en genel sonuçların bir bireşimi" sergilenir. Ciddi çalışmadan bağışık tutan tansıklı bir "kaldıraç" değil, ama, somut irdeleme için bir "ipucu"ndan başka bir şey olmayan tarihsel materyalizm teorisi, budur. Eğer şimdi de *18 Brumaire* gibi tarihsel bir monografiyi alırsak, onda "doktrinal" açıklamalar değil, ama, somut bir anlatım buluruz. Bununla birlikte, bu anlatı, arı bir betimleme değil, ama, *düşünülmüş* bir anlatıdır: bütün soyut kavramlar "örtükçe" bu anlatıda bulunur, bir özsu gibi dolaşım yaparlar. "Bağımsız varoluş"unu yitirmekle, felsefe ya da teori[21] yitip gitmez, tersine, "her yerde hâzır ve nâzır" bir duruma gelir: burada olgucu bilimcilikten *(scientisme positiviste)* çok uzakta bulunuruz (t.1, p. 125; O.C., p. 128). Engels, felsefeye karşı olan bilim adamlarına, sınırlı deneyciliğin *(empirisme borne)* ancak "teori alanı"nın içine girerek aşılabileceğini, bu alanın "mantıksal kategoriler", "felsefel" kavramlar alanı olduğunu, bu kavramlarla etkinlik gösterme sanatının insanda doğuştan bulunmayıp sonradan kazanıldığını ve bu yeteneği geliştirmek için de "şimdiye değin geçmişin felsefesinin irdelenmesinden başka bir yol olmadığını[22]" açıklamayı hiç bırakmaz (t. 2, p. 60).

Tarihyazımıyla felsefenin özdeş olduğu bildirilen o tarihselci anlayış içinde, "felsefe ne oluyor?" sorusuna yanıt vermek için, şimdi daha iyi donatılmış bulunuyoruz. Daha önce, *felsefel etkinliğin*, özünde somut düşünce, insanın dünyayla ve kendisiyle ilişkisinden başka bir şey olmayan gerçekliğin kavranması olduğunu söyleyerek yanıtlamıştık. Ama, "felsefenin ne olduğu" sorulurken, geleneksel olarak felsefel söylemin izlekleri (konuları, *themes)* olan izleklerin bu anlayış içinde ne oldukları bilinmek istenir. Eğer felsefe tarihyazımıyla özdeşleşir ve somut olarak

---

20 ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, Editions Sociales. (Türkçe bir çeviri için, bkz: Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 51.)

21 Bkz: ENGELS,"... teori alanı, şimdiye değin felsefe adı verilen alan." *Anti-Dühring*, p. 445, Edit. Sociales.

22 *Anti-Dühring*, p. 445.

tarihsel oluş'un çeşitli görünümlerini anlaşılabilir duruma getiren yapıtlarda yaşarsa, insan üzerine ve insanın yazgısı üzerine felsefel düşünümün temeli olan dalınç (derin-düşünme, *meditation)* ne olur? İnsanın kaygı ve özlemlerine yanıt verecek tek şey olan bu dalınç yerine, bize ekonomi politik, "toplumbilim", politik ve kültürel tarih yapıtları mı sunulacak?

Bu noktayı aydınlatmak için, felsefeyle tarihyazımının birliğinin, onların ayrılıklarını dıştaladığını, ama farklılıklarını dıştalamadığını anımsamak gerekir. Felsefe, insanın kendi üzerine edindiği bilinç olduğu ve insan da kendi öz tarihinin ta kendisi olduğu için, tarihyazımıdır. *Düşünümün* bilgi *(connaissance)* olduğunu söylemiştik — bunun böyle olduğu biraz çokça unutuluyor. Ama, karşılıklı olarak, ne olduğunu ve nesnesinin ne olduğunu bilerek daha etkili bir duruma gelmek için, bilgi "yansır" *("se reflechit")*, kendinin ve nesnesinin bilincine varır, kendi kendini "teorileştirir". "Tarihçi" Marx'ın kendi öz tarihsel bilgisini "yansıttığı" ve bir tarihsel bilgi teorisi de olan bir tarihsel oluş teorisi hazırladığı *Alman İdeolojisi*'nden söz ederken, bunu daha önce görmüştük. Düşünüm, üzerinde düşünüm olduğu şeyin bir *teorisine yol açar. Bir "tarih teorisi"*nin, bizi insanın durumu üzerine, felsefeden başka bir şey olmayan o dalınça *(meditation)* yeniden kavuşturmadığı söylenmesin. Bu tarih teorisinin, insan üzerine, onun bilinci ve eylemi üzerine, onun yabancılaşması ve kurtuluşu üzerine, onun doğayla, başkalarıyla ve kendisiyle ilişkisi üzerine, onun özgürlüğünü zorunluluğa bağlayan "yazgı"sı üzerine bir teori olduğunu anlamak için, Alman *İdeolojisi*'ni okumak yeter (t.2, p. 27; O.C., p. 50). Bu tarih teorisi çok ve çelişik görünümlü bir insanal praksis felsefesidir; öyleyse, bu yaratıcı etkinliğin çeşitli uğraklarının bir teorisini: politika ve ekonomik etkinlik teorisini, "ethik" ve "estetik" teoriyi, entelektüel yaşam teorisini içerir; bizi kaçınılmaz bütünselleşme *(totalisation)* felsefel uğrağına götüren insanal praksisin o çeşitli "uğrak"larının bir ilişkileri teorisini de içerir[23]. Öyleyse, felsefeyle tarihyazımının Gramscigil özdeşleştirilmesinin, kuşkusuz başarısız da sayılabilecek bir insan ve felsefe anlayışı içerdiğini, ama, insan üzerine dalıncın olgucu bir silinişini hiçbir zaman içermediğini, daha şimdiden olumlayabiliriz. Şimdi, bu özdeşleştirmenin bir bilgi ("tarihyazımsal" bilgi ve daha genel olarak tüm bilgi) teorisini de içerdiğini — ve onunla teorik olarak düşünülen felsefenin doruğuna vardığımızı eklememiz gerekir.

---

23 GRAMSCİ şöyle yazar (t.2, p. 240): "... Crocegil farklıların diyalektiği ilkesi yüzünden... ekonomiko-politik uğrakla öbür tarihsel etkinlikler arasında nasıl bir ilişki varolacak?"

Düşünce, gerçekten de, *düşünümsel* niteliği dolayısıyla, yalnızca gerçeğin düşüncesi değildir, ayrıca düşüncenin düşüncesi, yani mantık ya da gnoseolojidir de. Sözcüğün dar anlamında ve teoretik olarak düşünüldüğünde, felsefe gerçekten de "mantık" ya da bilgi teorisidir. Böylece, bilginin bilgisi olarak klasik felsefe tanımıyla yeniden karşılaşıyoruz. Ama, sözcüğün dar anlamındaki bu felsefe, bu "gnoseoloji", onu tarihyazımıyla özdeşleştiren formül tarafından somut tarihsel bilgi olarak tanımlanmış bulunan geniş anlamdaki felsefeden ayrılamaz[24]; birincisi ikincisinin yansıması (düşünümü) ve teorisi olduğuna göre, gerçekten ayrılamaz. Bu Gramscigil bilgi teorisini, bu vesileyle doğa bilimlerinin nasıl ve hangi anlamda "tarihsel" bilgiler olarak da düşünülebileceklerini göstererek[25], daha sonra sergileyeceğiz. Gramsci için, düşüncenin bu kendi üzerine düşünümü (yansıması), somut düşüncenin bu kendinin bilinci, burada da sırası gelince somut bilginin bir yeni gelişmesinin "mantıksal aleti" durumuna gelen bir "sonuç"a, bir "teori"ye yol açar; gnoseoloji ya da mantık bir *organum*, bir *yöntemdir*, bu da kendinin bilincinin her ilerlemesinin insan için daha büyük etkililiğe çevrildiği fikrini doğrular. Bu düşünceler: "Felsefeyle tarihyazımı, Gramsci'nin yaptığı gibi özdeşleştirilince, tam anlamıyla felsefel olan ne oluyor?" sorusuna yeni bir yanıt öğesidirler. Bu düşünceler, "felsefe"yi geniş anlamda tanımlayan bu son formülden, onu "tarihyazımı yöntembilimi" olarak dar anlamda tanımlayan formüle geçişi anlama olanağını da verirler (t.2, p. 134; O.C., p. 140). Gramsci bu formülü, görmüş bulunduğumuz gibi, Marksizme özgü felsefe anlayışı olduğunu sandığı şeyi tanımlamak üzere, Croce'den ödünç alır. Gramscigil felsefe tarihyazımı birliği teorisini doğrulamak için, sık sık Marx'ın yapıtlarına başvurduk. Öte yandan, Engels'ten bir alıntı, Marksizmin kurucularının da sözcüğün dar anlamıyla felsefeyi mantık ya da bilgi teorisi olarak tasarladıklarını saptama olanağını verecektir. Bunu göstereceğiz; Gramsci'nin Croce'den yalnızca Marksizmin özünde olan kavramları kesin olarak belirten tezleri ödünç aldığını da göstereceğiz. Gerçekten de, *Anti Dühring*'de, Engels, "öbür bilimler üzerinde yer alan bir felsefe" kavramını — görmüş bulunduğumuz gibi, felsefenin somut bilgiyle özdeşleştirildiği anlamına gelir bu— reddettikten sonra, şu tümceleri ekler: "Tüm eski fel-

24 "Diyalektik", der GRAMSCİ, ya da "bilgi öğretisi", "tarihyazımı ve politika biliminin iliksi özü"dür (t.2, p. 132; O.C., p. 138).

25 Bkz: Bölüm IV içinde: "Tarihselci doğa bilimleri teorisi".

seteuen, o zaman bağımsız durumda artık düşünce ve düşünce yasaları öğretisinden, biçimsel ve diyalektik mantıktan başka bir şey kalmaz. Bütün geri kalanı pozitif doğa ve tarih bilimi içinde erir[26]" (t.2, p. 60). Bu "erime"nin, olgucu (pozitivist) olmak şöyle dursun, teorik ya da "felsefel" düşüncenin gerçek bir yükselmesi anlamına geldiğini göstermeye çalışmıştık. Şimdi de bu "erime"nin mantıkla, yani "bağımsız durum"da "kalan", sözcüğün dar anlamındaki felsefeyle ilgili olmadığı görülüyor. Ne yazık ki, bu mantığın hiçbir zaman dizgeli bir biçimde sergilenmemiş bulunduğunu eklemek gerekir. 1858'de, ekonomik düşüncesini özümlenir duruma getiren Marx (az sonra *Ekonomi politiğin Eleştirisine Katkı* yayımlanacak, daha sonra da onu *Kapital* izleyecektir), dostu Engels'e şöyle yazar: "Hoş buluşlar yapıyorum. Şimdiye değin varolan biçimiyle kâr öğretisini bir yana attım. Hazırlama yönteminde bir rastlantının bana çok yaran dokundu: Bakunin'e ait birkaç Hegel cildi bulan Freiligrath, onları bana göndermişti. Ben de Hegel'in *Mantık*'ının yapraklarını bir kez daha karıştırdım. Bu türlü işler için zaman yeniden uygun bir duruma gelince, otuz-kırk sayfa içinde, Hegel tarafından bulunan ve aynı zamanda yalanlaştırılan yöntemdeki ussal öğeyi sağduyulu insanların anlayabilecekleri bir duruma getirmek isterdim[27]." "Salt rastlantı" ötesinde, bu okuma ve bu tasarıda çok anlamlı bir şey var: tecimsel toplumları ve kapitalist üretim biçimini sürekli olarak irdelemeye çalışan Marx'ın, ister istemez nasıl gnoseolojik düşünüme geldiğini ve bu "felsefel" düşünümün onun iktisatçı çalışmasına nasıl "yararlı" olduğunu, bu okuma ve bu tasarıda görmeye başlıyoruz. Ne var ki bu *özgül olarak* felsefel tasarı, hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Yeni dünya görüşünün "mantık"ı, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde belirttiği gibi, ondan önce bu kez 1914'te Hegel'in *Mantık*'ını irdeleyen Lenin'in de saptamış olduğu gibi, ancak örtük durumda bulunur. "Marx bize (büyük M ile) Mantık bırakmadı, ama *Kapital*'in *mantığını* bıraktı. Bizi ilgilendiren sorun bakımından, bu mantıktan elde geldiğince yararlanmak gerekir. Hegel'de değer taşıyan ne varsa alan ve geliştiren Marx, mantık, diyalektik ve bilgi teorisini (üç sözcüğe gereksinme yok: bir tek ve aynı şeydir bunlar) *Kapital*'de bir tek bilime uygular[28]." Gramsci, *Felsefe Defterleri* adı altında yayımlanan

26 *Anti-Dühring*, p. 56 (Türkçe bir çevirisi için bkz: Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Sol Yayınları, Ankara, 1977, s. 77.)

27 18 Ocak 1858 günlü mektup, in *Lettres sur le Capital*, Editions Sociales, p. 83, aktaran H. LEFEBVRE, in *Lenine*, p.126, Bordas.

28 *LENİNE, Cahiers philosophiques*, Editions Sociales, p. 201. (Türkçe bir çevirisi için, bkz: Lenin, "Felsefe Defterleri", Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976, s. 266.)

bu okuma notlarını göremedi. Marksizmin felsefesinin, "materyalizm" ile özdeştirildiği zaman, doğru olarak kavranmadığını ileri süreceğini de ekleyelim, ama, temelde, düşüncesi bu konuda Lenin'in düşüncesiyle özdeştir, ve Lenin gibi Diyalektikle özdeşleştirdiği bu "mantık"ın hazırlanmasına katkısının ne olduğunu da, daha sonra göreceğiz.

Gramsci'nin "tarihselci" görüş açısında "felsefe ne oluyor" sorusuna yanıtımızın bu noktasına gelince, bizim için bu bölümde felsefeyi yalnızca teoretik bakımdan,bilgi ve bilgi teorisi olarak tanımlamanın söz konusu olduğunu anımsamamız gerekiyor. Bir felsefe, bir değerler dizgesi, bir insan "tasarı"sıdır da; ama, bu görünüm burada irdelenemezdi. Gene de, bu bölüme başlarken, Gramsci için (ve Marx için de) felsefenin yalnızca dünyanın yorumu değil, ama, dönüştürülmesi de olduğunu belirtmiştik. Bu bakımdan, felsefe ahlâk ve politikayla özdeşleşir, insanların tarih içindeki canlı eylemidir. İnsanal varoluş üzerindeki ethik düşünüm, bu kez insan geleceğinin "ussal" bir tasarısına uygun, bir başka deyişle, yaşamın insanlaştırılmasının belirli koşullar içinde varolan somut olanaklarına uygun davranış kurallarının bulunmasını amaçlayacaktır (t.2, p. 98; O.C., p. 106). Pratik bakımdan düşünülen felsefe, "bir tarihsel girişkenlik yöntembilimi[29]" olacaktır. Yanıtımızı tamamlamak için ve bundan sonraki bölümlere giriş olarak son bir itirazı ortaya atmamız kalıyor. İnsan tarihinin bilimi olarak, felsefenin bir insan ve tarih teorisiyle bir bilgi teorisini içerdiğini göstermiştik. "Tam" *("integral")* bir felsefenin (Gramsci) böyle tanımlanıp tanımlanmayacağını bilme sorunu gene de karşımıza çıkıyor. Gramsci'ye göre Marksizmin felsefesi olan "tarihselcilik", kendi kendine yeter, bütün felsefel sorunlara bir yanıt getirir mi? Tam bir felsefeden çok, sakın bir felsefenin, kuşkusuz önemli, ama temel olarak genel bir felsefe gereksinmesini duyacak kimi öğelerini tanımlamış olmayalım? "Tam" bir felsefe yalnızca insan ve tarih teorisiyle bilgi teorisi değildir; *Dünya* görüşü adına değimli olmak için, kimi zaman bir "varlıkbilim" *("ontologie)* ya da bir "metafizik" olarak adlandırılan bir gerçeklik ya da Varlık teorisidir de, ve olması da gerekir. Onu o zaman bir "tekçilik" *("monisme")* ya da bir "ikicilik" *("dualisme")*, bir "özdekcilik" *("materialisme")* ya da bir tinselcilik" *("spiritualisme")*, bir "düşünselcilik" *("idealisme")* ya da bir "gerçekçilik" *("realisme")* olarak tanımlayacaklardır. Hiç olmazsa Tin ile Madde, Düşünce ile Varlık ilişkileri

29 Gramscigil ve Marksist esinli bu formül Roger GARAUDY'den ödünç alınmıştır, bkz: *Karl Marx*, Edition P. Seghers; yapıtın kapak kabı arkasındaki sunuş yazısı.

temel sorunlarına bağlı bu karşıt "cilik"lere (*"isme"*lere) göre tanımlanması gerekecektir. Gramsci'yi kendi felsefe tanımında izlerken, bu tanım bize "varlıkbilim" ve "metafizik" olarak değil, ama insan ve tarih teorisiyle bilgi teorisi olarak görünmüştü. Ona göre Marksizmin felsefesinin bir "saltık tarihselcilik"ten başka hiçbir şey olmadığını belirtmiştik. Öyleyse, sorun, tarihselci bir insan ve bilgi teorisinin kendinde bir "genel felsefe" içerip içermediğini ve bu felsefenin neye yaradığını bilme sorunudur. Özgün, geçmişin felsefelerinden bağımsız bir görüş müdür? Ya da, tersine, tarihselci insan ve bilgi görüşünün, kendisine tamamlayan bir felsefel "temel"e gereksinmesi mi vardır ve bu temel de zorunlu olarak geçmişin felsefelerinden biri değil midir?

Şimdilik Gramsci'nin, ona göre eğer Marksizmin felsefesini doğru olarak saptamak ve hazırlamak isteniyorsa, en açık terimlerle konması gereken bu soruna yanıtını belirtmekle yetinme zorundayız. Ona göre, tarihselci insan ve bilgi teorisi bir "tam" felsefe, bütünsel ve özgün bir dünya görüşüdür. Maksizm, Marx'ın öğrencilerinden çoğunun sandıkları gibi, ona temel hizmeti görmek ve onu tamamlamak üzere yabancı kökenli bir "genel felsefe"ye gereksinme duyacak bir "basit tarih yorumu" (t.2, p. 81) değildir:"... praksis felsefesi[30], diye yazar, kendinde, onu tarih yorumu olmaktan çıkarıp genel felsefe durumuna dönüştürecek daha sonraki bir gelişmenin öğelerini taşıyan bağımsız ve özgün bir felsefedir" (t.2, p. 82). Bu tez: "Marksizmin felsefesi nedir?" sorusunu yanıtlamak için Gramsci tarafından kullanılan yöntembilimsel ilkeyi dile getirir. Gene de bilinen ve çözülmüş bir sorunun söz konusu edildiği gibi bir duygu uyanacaktır: Marksizmin felsefesi materyalizm değil midir? Bu yaygın kanı Gramsci'ye göre kuşkusuz olmaktan öylesine uzaktır ki ilkin onun için sorunun kendini hangi terimlerle koyduğunu belirtmemiz gerekiyor.

30 Yani Marksizm.

BÖLÜM II

MARKSİZMİN FELSEFESİNİN ARAŞTIRILMASI

Daha önceki bir kesimde felsefel bilginin ne olduğunu açıklamaya çalıştık ve somut tarih bilgisi ve tarihyazımı yöntemi olduğu fikrini ortaya koyduk. Bu biçimde tanımlanınca, Marksizm, tam *(integrale)* felsefe olarak değil, ama *"basit"* tarih ve politika teorisi olarak görünür.

Kimi felsefe tarihçileri tarafından, Marksizm işte böyle gösterilmiştir ve bu nedenle de çoğu kez ancak tarihe ve tarihin ortaya çıkardığı felsefel sorunlara ayrılmış yapıtların kimi kesimlerinde söz konusu edilir. Bu açıklamalar, çoğu kez, ilerde sözünü yeniden etmemiz gerekecek iki yorumlama yanılgısının izini taşırlar. Marksizm, ya *tarihsel belirlenimcilik (determinisme historique)* olarak, doğa bilimlerinin yöntembilimsel ilkelerinin tarihe uygulanması olarak tasarlanır, ya da, Bossuet, Kant ve Hegel'de bir tarih felsefesinin olması anlamında, *bir tarih felsefesi* durumuna getirilir — bu da, bizi, kaçınılmaz olarak aşkın *(transcendant)* bir Idea ya da İlkenin gitgide ilerleyen gerçekleşmesi olarak tasarlanan "tümel Tarih"in akışını az çok keyfe bağlı bir biçimde *önsel olarak (a priori)* yeniden kuran, somut bilginin dışında ve üstünde bir felsefe anlayışına yeniden kavuşturur. Marksist tarih görüşünün özgünlüğünün, tam da bu iki yanılgıdan kurtulmakta olduğunu göreceğiz (t.2, p. 125 ve p. 185; O.C., p. 128). Şimdilik bizi ilgilendiren şey, bu biçimde, Marksizmin

"tam" felsefe olarak değil, ama kısmi öğe, özel öğreti olarak tasarlanmasıdır. Böyle alınınca, Marksizm, çeşitli filozof ya da tarihçiler tarafından, az çok bütünsel olarak ya da az çok doğrulukla, çoğu kez kabul edilmekte ya da içerilmektedir. Felsefel bakımdan "yansız", "olgucu" olmak isteyen tarihçiler tarafından verimli bir yöntembilim olarak kabul edilmekte, *kendi* felsefeleri olan ve onu temel olarak öneren filozoflar tarafından da içerilmektedir. Bu tutumlar, kendi başlarına, Marksizmin, Gramsci'nin dediği gibi, "bir modern kültür uğrağı" (t.2, p. 81; O.C., p. 81) durumuna gelmiş bulunduğunun kanıtıdırlar. Ama, Marksizmin, kendi kendine yeten tam bir felsefe olma yeterliğine de karşı çıkma anlamına gelirler.

Bu felsefel eksiklik ya da yetersizlik suçlamasına karşı, Marx'ın yandaşlarının çoğu, Marksizmin felsefesinin varolduğu ve bu felsefenin de, doğalbilimlerdeki ilerleme ve diyalektik sayesinde yetkinleşmiş bulunan materyalist dünya görüşü olduğu yanıtını verirler. Marksizm denilen o tarih ve politika biliminin felsefel temeli onlara göre işte budur (t.2, p. 80 ve 132; O.C., p. 138). Stalin'in *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*[1] başlıklı küçük yapıtçığı bu bakımdan bu yorumun "eşsiz" bir örneği olarak kalır. Ve kimi Marksist filozofların eleştirisine girişmiş bulunmalarına karşın[2], ele aldığımız sorunun henüz yoğun bir biçimde yaygın çözümünün bu yapıtçıkta bulunduğu da söylenebilir. Bir zamanlar "kesinlik" sayılan şeyler şimdi çok büyük "şematizm" olarak görünüyor, ama, yorumun özü, Marksist militanların felsefel bilincindeki varlığını sürdürüyor ve Marksizmin felsefesinin ne olduğunu açıklayan yorumcular tarafından da yineleniyor. Yapıtçığın planı bile çok anlamlıdır. "Tarihsel materyalizm", yani Marksist tarih ve politika teorisi, bu yapıtçıkta, "diyalektik materyalizm"in tarihe Marx tarafından yapılan uygulamasının sonucu olarak gösterilmiştir. Sorunun gerçek tarihsel terimlerinin tuhaf bir yer değiştirmesidir bu, çünkü aslında, Marksizm tarih ve insan teorisi olarak ortaya çıkmıştır ve sorun da, tarih ve insan teorisi olarak, Marksizmin tam bir dünya görüşü içerip içermediğini ve niteliğinin ne olduğunu bilme sorununun ta kendisidir. Marksizmin, o "diyalektik materyalizm" denilen felsefesine gelince, o da ikiye ayrılır: gerçeğin ve bilginin yorumlanması olan materyalizm ile, görüngülerin karşılıklı bağımlılıklarını ve, niceliğin niteliğe devrimci dönüşümüyle belirginleşen sürekli oluş'larını *(devenir)* tanımayan, bu oluş'un kaynağının, şeylerin kendi özündeki çeliş-

1 Editions Sociales.

2 R. GARAUDY, *Examen des idees de Staline en philosophie,Cahier du communisme*, no 7, 8., 1962.

kinin doğuş ve gelişmesinde bulunduğunu bilmeyen "metafizik" yöntemden üstün düşünce "yöntem"i, "diyalektik".

Materyalizmin Marksizme felsefel temel hizmeti gören teori olduğu yolundaki tezle yetinmek üzere, bu öğretinin ortaya çıkardığı bütün sorunları şimdilik bir yana bırakalım. Bu materyalizm üç noktada özetlenir. Birincisi madde ve tin, varlık ve düşünce ilişkileriyle ilgilidir ve maddeyle varlığın tin ve bilinç üzerindeki önceliğini *(primat)* olumlar. Madde, saltık bir Tin'in yaratması değildir, tarihi boyunca tini, bilinci, düşünceyi üreten odur (maddedir). İkincisi, "dış dünyanın gerçekliği" sorunudur. Materyalizm, "idealist" gerçek görünüşü reddeder ve dünyanın "nesnel olarak", yani insanın ve bilincinin dışında ve onlardan bağımsız olarak varolduğu yolundaki "gerçekçi" *("realiste")* öğretiyi savunur. Üçüncüsü gnoseolojiktir ve bilgiyi nesnel olarak varolan gerçeğin insan düşüncesindeki "yansı"sı olarak düşünür. Bilimsel ya da doğru bilgide, bu "yansı"da nesneldir, düşüncenin nesneye upuygunluğudur.

Geleneksel felsefel sözlükte, birinci tez materyalist olarak nitelenir ve tinselciliğin, örneğin tanrıbilimlerin tinselciliğinin karşısına konulur. İkinci ve üçüncü noktalara gelince, onlar da varlık ve bilgi öğretisi olarak *gerçekçiliği* tanımlarlar. Bu "gerçekçi" varlıkbilim *(ontologie)* ile bu "gerçekçi" bilgi kuramı *(gnoseologie)*, yalnızca materyalist felsefelerin belirtici nitelikleri değildirler. Örneğin Descartes'ta ve ondan önce saint Thomas d'Aquin'de de bulunabilirler. Bu dış dünyayı ve onu nesnel olarak "yansı"tabilen bu insan düşüncesini Tanrı'nın yarattığı şeyler olarak gören Kilise'nin resmi öğretisi de budur. Aynı zamanda ortakduyunun *(sens commun)* da gerçekçiliği olan bu tanrıbilimsel ya da materyalist "gerçekçilik" karşısında, Gramsci'nin "öznelci gerçek teorisi" adını verdiği ve en verimli eğilimi, Hegel'de doruk noktasına varmak üzere, klasik Alman felsefesinde gelişen "idealist" gerçek ve bilgi teorisi yer alır (t.2, p. 138; O.C., p. 145); aşkınlık *(transcendance)* felsefelerinin bir eleştirisine sıkı sıkıya bağlıdır bu teori (t.2, p.150; O.C., p. 159): idealist Alman görüşlerinin bu içkinciliği *(immanentisme)*, materyalistlerin Tin'in dışında kalan maddesel varlığına olduğu denli, geleneksel tanrıbilimlerin Dünyanın ve insanın yaratıcısı olan saltık Varlığına da karşıdır. Felsefe tarihinin bu birkaç ilksel öğesinin yinelenmesi, sonradan bize yararlı olacaktır. Stalin'in yapıtçığına göndermeye gelince, Gramsci'nin 1930'a doğru yazdığı *Hapishane Defterleri*'nde böyle bir gönderme elbette bulunmaz. Gramsci, Plekhanov'un *Marksizmin Temel Sorunları* (1908) yapıtına (t.2, p. 80), ya da Bukharin'in *Tarihsel Materyalizm Teorisi, Halk İçin Marksist Sosyoloji Elkitabı* (1921) yapıtına (t.2, p. 117; O.C., p. 122) yönelir. Bu son

yapıt çok ayrıntılı bir irdeleme konusu olur ve bu *Anti-Bukharin* de, materyalizmi Marksizmin gerçek felsefesi olarak, felsefel ortodoksluk olarak gösteren akımın amansız bir eleştirisidir. "Ortodoks" denilen bu materyalist akım, sözde Marksizm olan o "basit" tarih ve politika teorisinin felsefel tamamlayıcısı ve temeli olarak, bir başka felsefeyi, örneğin yeni-Kantçılığı öneren anti-materyalist eğilimlere karşı çıkıyordu (t.2, p. 80).

Gramsci, idealist "revizyon"ları olduğu denli, "ortodoks" denilen materyalist akımı da kabul etmez ve, iki köktenci ve doğrusunu söylemek gerekirse şaşırtıcı tez koyarak, Marksizmin felsefesi sorununu tepeden tırnağa yenileştirir.

MARKSİZMİN FELSEFESİNİN HAZIRLANMASI GEREKİR

1- Gramsci'ye göre, görmüş bulunduğumuz gibi, Marksizm bir dünya görüşü, bir tam felsefedir; olgucu bir "toplumbilim", ya da "basit" bir tarih ve politika teorisi değildir; ama, bu felsefe "mevcut" değildir ya da ancak örtük bir biçimde mevcuttur: hazırlanması gerekir. Gramsci'nin yerine getirmek istediği ve Marksist filozoflara önerdiği iş, işte budur. Gene de yanlış anlaşılmayalım: Marksizmin hiçbir şey olmadığını, ya da onda sağlam bir şey bulunmadığını söylemek anlamına gelmez bu. O kendini ideolojilerle, devletle, sınıf savaşımlarıyla, ekonomi politikle, vb. ilgili bir öğretiler bütünü, daha genel bakımdan bir tarihsel oluş teorisi olarak gösterir; öte yandan, bir yüzyıldan beri gezegenimizin bütün uluslarından milyonlarca insanın ekonomik, politik, entelektüel ve moral yaşamını iyice allak bullak etmiş pratik bir devinimdir de. Öyleyse, aynı zamanda hem teorik ve hem de pratik, çok gerçek bir varoluşu vardır. Ama, biz şimdilik Marksizmin *felsefesinden* söz ediyor ve kendi kendimizi bu felsefenin gerçek varoluşu ve niteliği konusunda sorguya çekiyoruz. Oysa, Marx'ın kendi felsefesini hiçbir zaman dizgeli bir biçimde sergilemediği de tarihsel bir olgudur. Dizgeli *(systematiques)* yapıtları felsefeye değil, ama, somut tarih ya da ekonomi politik sorunlarına adanmışlardır. Oldukça dizgeli bir biçimde bir tarih teorisi hazırlarken, filozof çalışması yapar; ama, bir tarih teorisi ilk bakışta *tam* bir felsefeye, bütünsel bir gerçeklik görüşüne benzemez. K. Marx, doğrusunu söylemek gerekirse, *genel olarak* felsefeyle de uğraşır, ama bu işi bölük pörçük, çoğu ancak

öldükten sonra yayımlanan ve çoğu kez hatta tamamlamadığı polemik yapıtlarda yapar[3]

Uzun sözün kısası, Marksizmin felsefesi, felsefel anlamlarının çıkarılmaları gereken özdeyişler ve yöntembilimsel ölçütler biçimi altında mevcuttur: "Praksis felsefesi özdeyişler ve pratik ölçütler biçimi altında, an bir rastlantı sonucu doğmuştur, çünkü, bu felsefenin kurucusu kendi entelektüel güçlerini başka sorunlara, özellikle (dizgeli bir biçim altında) ekonomik sorunlara adamıştır, ama, bu pratik ölçütler ve bu özdeyişlerde, örtük olarak bütün bir dünya görüşü, bir felsefe vardır" (t.2, p. 125; O.C., p. 128). İtalyan filozofu B. Croce de, Marksizmle derinden ilgilendiği entelektüel yetişme yılları sırasında aynı saptamada bulunmuştu[4], ama, o bundan tamamen karşıt sonuçlar çıkardı: ona göre, Marx bir filozof değildir ve Marksizm, çok büyük önemine karşın, bir dünya görüşü değildir; Marx, felsefenin yerine praksisi geçiren bir devrimciden başka bir şey değildir. "Teorik" Marksizme gelince, Croce onun önemini, tarihsel araştırmayı zenginleştiren belli bir sayıda "yorumlama kuralı" bulmuş olmasında görür. Marx'ın özsel değimi, tarihçilerin dikkatini ekonomik olayların önemi üzerine çekmiş olmaktır. Ayrıca, bu tarihsel araştırma "pratik ölçütleri"nin hiçbir felsefel anlamı da yoktur ve onlarda bir anlam bulmak düşünülünce de, gerçek felsefenin yadsınmasının ta kendisi olan metafizik bir materyalizmden başka bir yere varılamaz. Gramsci'nin de, Marx'ın yeni dünya görüşünü dizgeli bir biçimde sergilememiş bulunduğu saptamasına dayanmasına karşın (t.2, p. 76; O.C., p. 77), yukarda Gramsci'den aktarılan metnin Crocegil Marksizm yorumunun kesin reddi olduğu görülüyor. Öyleyse, bu yeni dünya görüşünü hazırlamak, çıkarıp ortaya koymak, örtükten belirtiğe geçişi gerçekleştirmek gerekir. Marksimin felsefesini eleştirel bir biçimde kurmak, ya da daha doğrusu yeniden kurmak gerekir, çünkü, Marksizmin felsefesi olarak önerilmiş bulunan şey, doğruluktan uzak ve yabancı türetimlidir (t.2, p. 124; O.C., p. 127).

"Örtük olarak" "bütün bir dünya görüşü"nü içeren bu "özdeyişler" ve bu "pratik ölçütler" nelerdir? "Özdeyişler", hemen, 1888'de Engels tarafından bulunup yayımlanan "Feuerbach üzerine tezler"i düşündürtüyor. Gramsci bu tezleri özel bir metin gibi düşünür ve sık sık onlara başvurur. Ayrıca, bu tezleri, onlarda felsefeyle praksisin birliğinin olumlamasını ve

3 GRAMSCİ'nin bu yapıtlardan kimilerini, özellikle ünlü *1844 Elyazmaları*'nı görmediğini de belirtelim.

4 *Materializmo storico ed economia marxistica*, Bari-Laterza, ve *Socialismo e filosofia*, in *Conversazioni critiche*, I, Bari-Laterza.

dolayısıyla yeni bir felsefe anlayışını görmek üzere, Crocegil biçimde yorumlamayı da kabul etmez (t.2, p. 232). Başka bir özdeyiş örneği de, yığınların içine işledikleri zaman, fikirlerin maddi güçler durumuna geldikleri yolunda Marx tarafından sık sık yapılan uyarıdır (t.2, p. 49; O.C., p. 75). Gramsci, bu özdeyişte, kolektif "davranış kuralları" durumuna gelen bir felsefenin praksisin bir altüst oluşunu belirttiği ve böylece yeni bir tarihsel gerçekliğe yol açtığı temel "uğrağı" kavrar. "Pratik tarihsel yorumlama ölçütü" örneği olarak, Marx'ın, kendi sorunlarının —ve daha açıkçası üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın — bilincine, insanların ideoloji alanında vardıkları yolundaki fikrini[5] alacağız (t.2, p. 39; O.C., p. 63). Marksizmin felsefesinin, *Hapishane Defterleri*'nin önerdikleri o eleştirel yeniden kuruluşunun neye dayandığını en iyi anlama olanağı veren örnek, kuşkusuz budur. Bu formül üzerinde düşünüm, Gramsci'ye, tarihsel oluş'u inançlarının belkili *(problematique)* bir tarihsel durum içinde devinime geçirdikleri insan topluluklarının eylemi sonucu olarak kavrama olanağını verir; "tarihsel diyalektik" insan yapıtı olarak anlaşılmış, üstyapıların altyapılara uygunluğu her türlü mekanizmden arınmış, her türlü *belirlenimcilik (determinisme)* kalıntısı dışarda bırakılmıştır (t.2, p. 40; O.C., p. 64). Ama hepsi bu değil; Marksizmin bilgi teorisini, Gramsci'nin şu formüle dayanarak ve onu kendi sözcük anlamını aşan bir anlamda alarak hazırladığını da göreceğiz: her bilgi — doğabilimlerininki de içinde olmak üzere— üstyapısaldır[6].

Bu ilk noktayı çözüme bağlamak için, Marksizmin felsefesinin yalnızca Marx'ın somut entelektüel etkinliğinde "tohum özü durumunda" varolmadığını; modern insanın praksisinde örtük bir biçimde içerildiğini de ekleyelim. Gramscigil teori ve pratik ilişkileri anlayışına göre, her praksis kendinde bir felsefe taşır; insanal etkinliğin başlıca yönlerinde, davranışını düzenleyen kurallarda örtük bir biçimde bir dünya görüşü vardır (t.2, pp. 39 ve 75; O.C., pp. 63 ve 76).

MARKSİZMİN FELSEFESİNİN TEMEL ÖZGÜNLÜĞÜ

2- Şimdi Marksizmin felsefesi üzerindeki ikinci teze geçebiliriz. Gramsci'ye göre bu yeni felsefe kesin olarak "özgün", "bağımsız" bir

felsefedir; Marksizmin ayrı cinsten felsefel destek ya da temellere hiçbir gereksinmesi yoktur; felsefesi onun içindedir ve, dolayısıyla, materyalist felsefe de — hatta ona araştırma yöntemi olarak "diyalektik yöntem" eklenerek Marksizme iyi kötü uygun bir duruma getirildiği zaman bile— içlerinde olmak üzere, hangisi olursa olsun, geçmişin felsefel bir akımıyla özdeşleştirilemez.

Felsefede Marksist "ortodoksi" sorununu doğru bir biçimde koymanın ve dolayısıyla "revizyonizm"i tanımlamanın tek biçimi, Gramsci için, budur (t.2, p. 79 ve 157; O.C., p. 168). Karışıklıkları önlemek için, bir noktayı belirtelim. Bu terimler Birinci Dünya Savaşından ve Ekim Devrimi'nden önce İkinci Enternasyonal içerisinde karşı karşıya gelen, aynı zamanda hem teorik ve hem de politik eğilimleri adlandırmak için kullanılmışlardır; politikacı ile teorisyen sıkı sıkıya, ama çok karmaşık bir biçimde iç içe girdiğinden, söz konusu eğilimler aynı zamanda hem teorik hem de politik bir nitelik taşıyorlardı[7]. Teorik ve politik "revizyonizm"in temsilcisi, 1899'da, *Sosyalizmin Öngerekirlikleri* başlıklı bir kitapta Marksizmin temel ilkelerine saldıran ve Alman sosyal - demokrat partisini "reformist" bir parti durumuna dönüştürmeyi öneren Bernstein'dır. *Revizyonist* deyimi, Marksizmin devrimci özünü tartışma konusu yapan, aynı zamanda hem teorik ve hem de politik bir *reformizmi* adlandırmak üzere, işçi devriminde çok kullanılan bir deyim olarak kalacaktır. Örneğin, Croce üzerindeki irdelemesinde, Gramsci'nin Sorel ile Bernstein'ı Croce'ye benzettiğini ve Croce'nin Marksizm karşısındaki tutumunda önce "revizyonist", sonra da "likidasyonist" (tasfiyeci) bir dönem ayırdığını göreceğiz (t.2, p. 176 ve 177).

Sağ "revizyonist" eğilime karşıt olarak, İkinci Enternasyonal partilerinde, Kautsky ile Plekhanov'un en ünlü temsilcileri oldukları "ortodoks" ya da "merkezci" denilen bir başka eğilim daha görülür; bu eğilim, sağ revizyonizme karşı, *teorik ortodoksiyi* korumak istiyordu. Politik ve teorik olarak her zaman çok kullanılan "revizyonist" sözcüğünün tersine, "ortodoksi" terimi kullanılmaz olmuştur. Ekim 1917'den sonra, politik revizyonizmin karşıtı olarak, Üçüncü Enternasyonalin *Marksizm-Leninizmi* gösterilir. Gramsci, bir Leninisttir — dostu ve yoldaşı Togliatti, onun

için ilk İtalyan Leninisti, der[8]—, Leninist işçi partisinin: P.C.I'nin (İtalyan Komünist Partisi) İtalya'daki kurucusudur. Gramsci, politik bakımdan Lenin'e ve Ekim Devrimine göre belirli bir yere yerleştirildiğinden, sınırları iyice belirtilmiş bulunan şu soruya yeniden dönebiliriz: *Marksizmin felsefel ortodoksisi neye dayanır?*

Gramsci, işçi deviniminin kültürel tarihinden çıkan durumu doğrulukla çözümler. Bu tarih içinde, başlıca temsilcisinin Plakhanov olduğu *(Marksizmin Temel Sorunları*, 1908) ve Bukharin'in de katıldığı *(Tarihsel Materyalizm Teorisi*, Rusçası 1921, Gramsci tarafından yararlanılan Fransızca çevirisi 1927) *ortodoks* denilen eğilimle karşılaşır. Plekhanov için, Marksizmin felsefesi materyalizmdir ve Hegelgil diyalektikten anladığı şey de, hemen hemen hiçtir. Gramsci'ye göre, "ortodoks" denilen eğilim, XIX. yüzyıl sonunun bilimci *(scientistes)* ve olgucu *(positivistes)* görüşlerine bağlıdır (t.2, p. 80). Bu eğilim, tarih ve politika teorisi olarak Marksizmi, başlıca eğilimi kendini bir "Kant'a dönüş" ile gösteren, materyalist olmayan bir felsefeyle tamamlamak isteyen çeşitli sosyalist teorisyenlere karşı çıkar. Gramsci, söz konusu eğilime örnek olarak, Viyanalı profesör Max Adler'in[9] ve İtalya'da da profesör Alfredo Poggi ile Profesör Aldechi Baratono'nun adlarını verir (t.2, p.81; O.C., p.83). Gramsci'nin son derece hor gördüğü Belçikalı De Man'ın Freudgil revizyonu da bu eğilime bağlanabilir. Ensonu, sosyalist partiler üyeleri, idealistler, materyalistler, tanrıtanımazlar, Katolikler, vb. biçiminde özgürce kümelenebileceklerinden, Marksizmin, Tomasçılık dahil herhangi bir felsefe tarafından savunulup herhangi bir felsefeyle bütünleşebileceğini düşünen Otto Bauer'in "bilinemezci" *("agnostique")* konumu vardır (t.2, p. 80 ve 158; O.C., p. 169).

Çok önemli bir başka olay, Gramsci'nin dikkatini çeker. Marksizm, der, "bir modern kültür uğrağı" olmuş, fikirleri ya da yeni düşünme biçimleri, az çok bilinçsiz olarak solunan hava durumuna gelmişlerdir. Marksizmin kimi öğeleri, burjuvazinin entelektüel önderlerinin felsefesi tarafından, belirtik ya da örtük bir biçimde, işte böyle soğurulmuşlardır (t.2, p. 81 ve 83; O.C., p. 83. 84). Sorel'in, Gentile'nin, Bergson'un ve pragmacılığın durumu budur; ama, olay özelikle, örneğin Marksizmi

---

8 *Antonio Gramsci, chef de la classe ouvriere italienne* par PALMIRO TOGLIATTI, 1937. *Hapishane Mektupları*'nın Fransızca çevirisine giriş olarak yayımlanmıştır, Editions Sociales, Çeviren: Jean Noaro.

9. Goldmann'ın *Recherches dialectiques*'deki daha önce anılan makalesine bakınız.

tarihçinin dikkatini ekonomik yaşamın önemi üzerine çeken "bir deneyci *(empirique)* araştırma kuralı" durumuna getirerek kimi öğelerini belirtikçe soğuran, ama "örtük" alıntıların da dökümü yapılması gereken (bkz: yanılgının pratik kökeni teorisi) Croce'de irdelenebilir; hatta Croce'nin tüm "tarihselci" felsefesinin, Marksist tarihselciliğin kurgul dile (derin) çevirisi olduğu bile savunulabilir (t.2, p. 198). Marksizmin öğelerinin modern felsefenin idealist eğilimleriyle bu birleşimi *(combinaison)* Gramsci tarafından çok büyük bir kültürel önem taşıyan bir şey olarak görülür ve buna dikkat bile etmediklerinden ötürü, "ortodoks"ları kınar (t.2, p. 81; O.C., p. 81).

Demek ki, Gramsci tarafından saptanmış bulunan üç önemli görüngü şunlardır: "ortodoks" denilen materyalist eğilim; her şeyden önce yeni-Kantçı idealist eğilim; bir modern kültür "uğrağı" durumuna gelmiş bulunan Marksizmin öğelerinin az çok açık yayılma ve soğurulması[10]. Her iki karşıt eğilim de, Gramsci'ye göre, aynı derecede yanlıştırlar; her ikisi de temel bir nokta üzerinde birleşirler: her ikisi de, tarih ve politika teorisi olarak Marksizmin, kendisine temel hizmeti görmek üzere bir genel felsefeye gereksinmesi olduğunu düşünürler ve bu felsefel temeli, gerçi karşıt yönlerde, ama geçmişin kendilerine bu işlevi gördürtmek üzere biraz değiştirilen felsefeleri arasında arayacaklardır. Öyleyse, her ikisi de, gerçek *ortodoksluğun*, Marksizmin (hazırlanması gereken) felsefesinin tamamiyle özgün, yeni, başka her felsefeden bağımsız olduğunu anlayışına dayandığını; bu felsefenin başka yerden ithal edilmeyip, tarih ve politika teorisi olarak Marksizmin kendisinden çıkarılması gerektiğini; bir başka

10 Bu olay her zaman günceldir, hatta bugün Marksist olmayan filozoflar tarafından Marksizme belirtik bir katılma biçimine bile bürünür. İşçi devinimi tarafından alınmış bulunan yol, böyle ölçülebilir. Böylece, SARTRE, 1957'de Marksizmin "çağımızın felsefesi", "her tikel düşüncenin funda toprağı ve tüm kültürün çevreni (ufku) olduğunu" yazar. "Marksizm aşılamaz, çünkü onun dünyaya gelmesi olanağını sağlayan koşullar henüz aşılmamışlardır. Düşüncelerimiz, ne olurlarsa olsunlar, ancak bu funda toprağı, bu hümüs üzerinde oluşabilirler; onlar ya Marksizmin kendilerine sağladığı çerçevede kalacak, ya da boşlukta yitip gidecek ve gerileyeceklerdir" *(Ouestion de methode in Critique de la Raison dialectique*, p. 29 ve 17). (Türkçe bir çeviri için, bkz: J.-P. SARTRE, "Yöntem Araştırmaları", YAZKO, İstanbul, 1981, s. 38 ve 18.)
Marksizmin yüksek kültür alanı üzerindeki hegemonik işlevinin bir tanınmasıyla birlikte, bu metin sert bir felsefel eleştiri ilkesinin değerli belirtisini de içerir. Uygun kullanımını herkes kendi yapsın.

deyişle, Marksizmin kendi kendine yettiğini, felsefel bakımdan özerk olduğunu anlamaksızın, Marksizmi ikili bir *revizyondan* geçirirler. Felsefel *ortodoksi* sorununu bu gerçek terimleriyle koymuş bulunan yalnızca bir tek Marksist teorisyen vardır: İtalyan sosyalisti Labriola,ve onun en küçük değimi de bu değildir. Ama, konumunun, Gramsci'den önce en küçük bir başarı şansı olmadığını da saptamak gerekir. Gramsci'nin anlamaya çalıştığı tarihsel bir olgudur bu (t.2, p.84; O.C., p. 86).

Gramsci'nin bütün sonuçlarını çıkarmak istediği Labriola'nın katkısı bir yana, Gramscigil düşüncenin bu konudaki özgünlüğü ne denli belirtilse azdır. Böyle bir konumun kültürel öneminin çok büyük olduğunu, Marksizmin yüksek kültür üzerindeki, Gransci'nin felsefel etkinliğinin amacı olarak aldığı o hegemonyasına götüreceğini de söyleyelim. Eğer Fransa ile yetinilirse, Gramscigil felsefel programın uygulamasının getirebileceği verimli kültürel altüst oluşları kavramak için, Marksist denilen maddeci ve belirlenimci felsefeyi kısmen hakh olarak ret etmeleriyle birlikte, Merleau – Ponty ya da J-P. Sartre gibi düşünürler üzerinde Marksizm tarafından gerçekleştirilen kültürel çekiciliği ansıtmak yeter. Ama, Marksist teorisyenlerin, Marksizme kendi hegemonik işlevini bütünüyle yerine getirme olanağını verecek biçimde, Gramsci tarafından girişilen işi sürdürebilip sürdüremeyeceklerini de bilmek söz konusudur. *Yöntem Sorunları* gibi bir kitabın, bizce bu görüş açısından çözümlenmesi gerekir.

Maddeci belirlenimcilik sorunu, Sartre'ın yapıtında[11] çok erken, ama tarihsel oluş içinde maddesel koşulların rolü, hatta insan varoluşunun toplumsal boyutunun anlaşılması henüz gözünden kaçtığı bir sırada konmuştur. 1952'den bu yanaki felsefel gelişmesi, onu insanal varlığın tarihsel *özdekliğini (materialite)* görmeye başlamaya, ve dolayısıyla *Varlık ve Hiçlik*'te *(l'Etre et le Neant)* öznel "tasarı"nın basit bir bağdaşığından başka bir şey olmadığı için kendi "kararlılık"ını bulmayı başaramayan "du-

kavramını nesneleştirmeye *(objectiviser)* götürmüştür. "Durum"un anlam kazanmasının öznenin özgür izdüşümünden *(projection)* ayrılamaz olduğu yolundaki teori, öznelcilikten kurtulamıyordu. Görüngübilimsel *(phenomenologique)* yöntem —bu yöntemin aletsel verimliliğini yadsımak söz konusu değil— somut durumların bir nesnesizleşmesine, tarihin öznelci bir silinmesine açılıyordu. *Yöntem Sorunları*'nda görülen *praksis* ve *tasarı* kavramlarının özdeşleşmesi, *durumların* dışardalık *(extreiorite)* ve nesnelliğinin bulgulanmasına eşlik eder ve *öznellik* sorununun bütün

11 *Materialisme et Revolution*, in *Situation III*, N.R.F.

karmaşıklığı içinde ele alınmasını sağlar. Somut eylemde dışın içleşme ve öznelin nesnelleşme diyalektiği, bizi özsel *olumsuzluğunu (negativite)* yitirmeden kendi somut toplumsal varlığını kazanan Gramscigil... ve Marksist bir öznellik fikrine götürür.

Ama, Sartre'ın düşüncesinin bu *tarihselleşmesini* belirttikten sonra, bizi burada daha doğrudan ilgilendiren şey, onun Marksizmin felsefesi karşısındaki konumudur. Gramsci'nin istediği gibi, bu felsefenin özerklik ve temel özgünlüğünü kabul eder mi? Kuşkusuz, biz bu giriş çerçevesinde, sorunu koymaktan başka bir şey istemiyoruz. *Yöntem Sorunları* ile yetinmek gerekirse, bize öyle geliyor ki, Sartre'ın düşüncesinde bir tahterevalli hareketi gibi bir anlam belirsizliği var. Bazen Marksizm, Sartre'in düşüncesinde, çağımızın felsefesi olarak görünüyor ve — varoluşçuluk aynı anda bilginin dışında yaşayan ve Sartre'la birlikte bir dereceye kadar özerk bir ideoloji olarak Marksist kültürle bütünleşen asalak bir devinim gibi göründüğünden — gerçek niteliği üzerine, bizce Gramscigil çözümlemelere uygun, değerli bilgiler verilmiş bulunuyor; bazen de, tersine, tarihsel materyalizmin felsefel temeli olarak, Sartre'ın kendi varoluşçu felsefesini önerdiği izlenimi ediniliyor. O zaman, Gramsci tarafından aşılmış bulunan konuma geri dönmekten başka bir şey yapılmamış olur. Kuşkusuz, tartışma ve daha açık çözümlemeler durumu aydınlatacaklardır. Ama, varoluşçu "ideoloji" içerisinde hazırlanmış bulunan verimli kavramları özümlemek ve bu ideolojinin koyduğu gerçek sorunların irdelenmesini sürdürmek her ne denli Marksistlerin bir göreviyse de, Marksizmin felsefesinin bağımsızlık ve kendine yeterlik kavramını unutmanın, tersine, Gramsci-öncesi geçmişe geri dönme anlamına geleceğini de söylemek gerekir.

Bu açıklamalar, olası bir itirazı düşündürmekten bağışık tutmayabilirler. Gerçekten de, (materyalizm üzerindeki olumlamalarımızın şimdiye değin kesin bilgilerden yoksun kaldıkları ölçüde,) Marksizmin gerçek felsefesini hazırlama ve yüksek kültür üzerindeki hegemonyasını kurma bahanesiyle, Gramsci'nin bize bir revizyon ve likidasyon girişimi önerdiği; en azından bu programın entelektüel bir oportünizm tehlikesini, Marksizmin karşıt ideolojilere bir bağımlılaşma tehlikesini içerdiği düşünülebilir. Gramscigil felsefe, gerçekte Croccgil bir revizyon olmayacak mıdır?

İşçi devinimi tarihinin anlamsız bir duruma getirmediği bu kaygılara ne yanıt vermeli? Gramsci'nin entelektüel kişiliğini mi ileri sürmeli? Bi-

lindiği gibi, işçi deviniminin dışında bir "büyük aydın" değil, ama, Mussolini'nin cezaevlerinde yazılan teorik yapıtı, yazarı tarafından dünyanın devrimci dönüşümüne kendi entelektüel katkısı olarak tasarlanmış bulunan, komünist parti kurucusu, İtalyan işçi sınıfının devrimci bir yöneticisi söz konusudur! Kuşkusuz, bu kanıt önemsiz değildir. Ama, ensonu, itirazı ancak dalınç *(meditation)* ve eleştirel irdeleme dıştalayabilirler.

BÖLÜM III

MARKSİZMİN FELSEFESİNİN TANIMLANMASI

YÖNTEM SORUNLARI

Ortakduyu ya da dinin tersine, felsefe entelektüel bir düzen oluşturur (t.2, p.5; O.C., p.19). *Felsefel* bir dünya görüşünde, sağduyu ya da halk dininde eksik olan mantıksal niteliklerle karşılaşılacağı anlamına gelir bu. Gerçek anlamıyla felsefe, ona kendiliğinden felsefede bulunmayan bir birlik ve tutarlılığa erişme olanağı veren eleştirel bir niteliğe sahiptir (t.2, p.4; O.C., p.18). Düşünümsel çalışma, *dizgeli* nitelik (caractere *systematique)* olarak adlandırılması gereken şeye yol açar. Bununla birlikte, bu *dizge* kavramı, açıklanması gereken bir kavramdır. Çünkü, felsefel çalışmanın entelektüel sonucunu nitelemek için vazgeçilmez olduğu her ne denli doğruysa da, felsefenin niteliğine ilişkin tehlikeli yanılsamalar doğurmaktan da geri kalmaz. Gramsci'nin, Croce'den sonra, göstereceği bir sözde-dizgelilik olduğu gibi, gerçekte yanlış bir dizgelilik anlayışı da vardır. Gramsci'de, felsefenin, rolü çok önemli olan bir örtük varoluşu teorisi bulunduğunu anımsarsak, onun bu saptamasını daha iyi kavrarız. Kesin olarak yeni bir dünya görüşü, ya doğmakta olan yeni bir yaşam biçimi içinde, ya da önemi ilkin tikel bir disiplinin sınırlarını aşmayan bir öğreti ya da yöntembilimsel bir ilke içinde, örtükçe varolabilir. Bu örtüklük teorisi, bize dizge kavramını açıklama ve onu genel olarak kendisine eşlik eden yanlış fikirlerden kurtarma olanağını verecektir.

İlkin felsefenin insanların eyleminde, yaşama ve savaşını verme biçimlerinde örtükçe varolduğu fikri ne anlama gelir? Bu fikir *dizgelilik* kavramını ne yönden aydınlatabilir? Fikir, ilkin ahlâkla felsefenin, pratikle teorinin birliğine götürür: bir dünya görüşü, kendisine uygun düşen davranış kurallarından ancak keyfe bağlı olarak ayrılabilir (t.2, p.7; O.C., p.22); yaptığım şey, bir dünya görümü *(vision du monde)*, en azından bir yaşam anlayışı içerir. Bu görüm ve bu anlayış, belirtik bir varoluşa sahip olabilir ve davranış kuralları bunlardan mantıksal olarak çıkabilirler. Ama, tersine süreç te bir o denli gerçektir: ilkin belli bir yaşam biçimi bulur, kendine somut olarak yöneldiğim erekler saptarım. Bu praksis üzerindeki düşünüm, onun anlamını belirginleştirecektir: örtükten belirtiğe geçeceğim ve bu geçiş praksisimin tutarlılık ve etkililiği yararına gerçekleşecek; yaşamım daha düzenli, daha iyi kurulmuş, diyelim *daha dizgeli* bir duruma gelecektir (t.2, p.11; O.C., p. 28). İlkin felsefeyle eylemin birliğini bir olumlama biçimi olan bu örtüklük teorisinin, bize dizge kavramını aydınlatma ve belli bir felsefel yaşam anlayışını dışarda bırakma olanağını vereceğini göreceğiz. Gerçekten de, felsefe tutarlı bir bilgi olduğundan ve bu tutarlılığını koruyarak geliştiğinden, felsefel yaşamı yeni kavramların mantıksal olarak eski kavramlardan çıktıkları özerk bir gelişme olarak tasarlamak oldukça yaygındır. Felsefe tarihine yayılınca, bu anlayış bize, karşıtlığın uyumla birleştiği "diyalektik" bir işleyiş arasından, daha öncekilerden doğan yeni *dizgeleri* gösterecektir. Marx, bu özerklik yanılsamasını paramparça etmişti. Eylemde olduğu gibi teoride de, insanlar, kendi öz varoluşlarının koyduğu sorunları çözmeye çalışırlar. Öyleyse, felsefe özerk bir diyalektiğe göre gelişmez. Kendi tarihsel oluş'unun (devenir) insanın karşısına çıkardığı sorunlara teorik bir yanıttır o. Felsefeyi tarihyazımı yöntembilimi olarak tanımlarken, B. Croce de, tarihdışı ve dolayısıyla oluş'unun kökleri tarihsel oluş'un kendinde bulunmayan, öncesiz - sonrasız sorunların dalıncı (derin - düşüncesi) olan bir felsefe fikrini reddediyordu. Gramsci, Crocegil tarihselcilik üzerindeki eleştirel irdelemesinde, böyle bir görüşün önemi ve doğruluğu üzerinde birçok kez durur. Örneğin şöyle yazar: " "dizge" kavramına karşı, Croce, felsefel sorun kavramını değerlendirmiş, böylece, filozofun çözeceği sorunların daha önceki felsefel düşünceyle soyut bir zincirleme içinde olmadıklarını, ama, güncel tarihsel gelişme tarafından konmuş bulunduklarını olumlayarak, düşüncenin öbür düşünceleri soyut olarak ürettiğini yadsımıştır, vb..." (t.2, p.190 ve p.180). İnsanların tarihsel eyleminde felsefenin örtük bir varoluşu fikrinin, *dizgelilik* kavramını hangi yönde aydınlat-

tığı görülüyor. Reddedilen şey, somut tarihten bağımsız olarak, daha önceki *dizgelerden* doğan, kapalı ve tamamlanmış bir *dizge* fikridir (t.2, p. 179). "Örtük varoluş" fikrine gelince, bu fikir naif (safyürek) bir teorik hazırlama anlayışına götürmemelidir; felsefe hazırlop birşey değildir ve "sorunları tarih koyar" derken, bir başka anlamda — teorik anlamda — "sorunları", doğrusunu söylemek gerekirse, düşünürden başka kimsenin "koyma"dığını da unutmamak gerekir.

Örtük varoluş fikri, bir ikinci biçime bürünür: Gramsci'ye göre, Marksizmin felsefesi, Marx'ın çeşitli yönlerde başlattığı ve geliştirdiği yeni düşünce biçiminde örtükçe mevcuttur. Felsefeyle ancak ikinci derecede uğraşan bir düşünürün teorik etkinliğinde tam bir felsefenin örtük varoluşundan söz etmek, düşünce tarihinde özgün bir düşüncenin, devrimci bir teorinin, ilkin kendini hatta entelektüel etkinliğin tek bir kesiminde bile gösterse, çeşitli başka kesimlerde organik olarak gelişme gücüne sahip bulunduğu fikrine götürür. Bir dünya görüşü, farklı disiplinlerde zorunlu bir yayılma içinde güncelleşen (gerçekleşen) birleştirici bir bütünsellik *(totalite unitaire)* oluşturur. Gerçek *dizgeliliği* tanımlayan bu "birlik-ayrılık" ilkesinin bilincine, Gramsci, Croce'nin yapıtı üzerinde düşünerek varmıştır. Marksizmin felsefesini doğru bir biçimde "belirtme" ve saptama çabasında, Gramsci'ye kılavuz hizmetini Croce'nin yapıtı görür. Öyleyse, Gramsci tarafından kullanılan yöntemi ve Marksizmin felsefesinin bundan çıkacak tanımını kavramak için onu iyi anlamamız önem taşır. Bu yapıt, bize ilkin Gramsci'nin Bukharin'e ve onun bir *Tarihsel Materyalizm Teorisi* olarak ortaya çıkan *Halk İçin Marksist Toplumbilim Elkitabı*'na yönelttiği eleştirilerin anlamını kavrama olanağını verecektir. Bize kalırsa, bu yapıt, Gramsci tarafından hapishanede yazılan yapıtın kimi yazınsal özelliklerini de açıklayacaktır.

Öyleyse, Gramsci, felsefel düşüncenin *tözü (substance)* olan özünlü *(intrinseque)* dizgeliliği, ya onu upuygun dışavurabilen, ya da, tersine, bir düşüncenin organiksizliğini boş yere gizlemeye çalışan bir dış cilâdan başka bir şey olmayan dizgeli yazınsal *biçimden* ayırt etmeyi, Croce'nin yapıtından öğrenmiştir. *Mantık*'ında[1], B. Croce, bir yapıtın, gerçek dizgelilik kendisinde eksik olmaksızın, yazınsal dizgeli sergileme biçimine sahip olmayabileceğini belirtir; gerçekten de, gerçek dizgelilik, eğer gerçek bir felsefel güçle ele alınmışsa, "tikel bir sorunun monografik irdelenmesinde bile" yaşayabilir; ve, "dizgeler" kuracak yerde, "denemeler",

1 Edition Laterza, Bari, 7° edition, p. 173.

hatta "özdeyişler" yazılmış olsaydı bile, diye ekler, bu böyledir[2]. Croce' nin yaygın ününü yaratan felsefel düşünüm biçeminden (üslubundan) söz ederken, Gramsci, şöyle yazacaktır: "Dizgelilik dışsal bir öreksel (mimarı) yapıda değil, ama iç tutarlılıkta ve her tikel çözümün verimli kavrama gücünde araştırılmıştır" (t.2, p.180).

Gramsci'nin düşüncesinin Crocegil kaynaklarına şöyle bir göz atarken, bu söylenenler bizi aydınlatır, ama, Bukharin'in *Elkitabı*'na karşı Gramsci' nin gösterdiği sertliği anlamamızı da sağlayacaktır. Bu yapıtın altbaşlığı, onu tarihsel materyalizmin bir "teori"si olarak sunar. Gramsci, bu başlığı ciddiye alır. Marksizm ya da *tarihsel materyalizm*, zaten bir tarih ve politika teorisidir. Eğer sözcüklerin söylemek istedikleri şey anlaşılırsa, bir tarihsel materyalizm *teorisini* haber vermek, çok açıkça felsefel bir çalışma, yani teorinin bir *teorisini* yapmaya söz vermek demektir. Eğer Bukharin başlığının haber verdiği şeyi bilseydi, tarihsel materyalizm adı altında tanınmış bulunan "felsefel kavramların mantıksal ve tutarlı bir dizgesini" hazırlaması gerekirdi; zorunlu olarak eleştirel ve kesin elemelere yol açan bir çalışma olurdu bu, çünkü, kimi "Marksist" denilen kavramlar, ya arı olmayan, ya da haksız olarak ithal edilmiş ve gerçekte Marksizme yabancı kavramlardırlar (t.2, p.124; O.C., p.127). Eğer Bukharin, Marksizmin bir "teori"sinin ne olduğunu anlasaydı, belli bir sayıda sorunu incelemesi ve ilkin felsefenin ne olduğunu, şimdiye değin nasıl tasarlanmış bulunduğunu, Marksizmin onu kavrama biçimini ne yönden değiştirdiğini, bilgi olarak felsefeyle eylem olarak felsefe ilişkilerinin ve daha genel olarak Teori ve Pratik ilişkilerinin neler olduklarını açıklaması gerekirdi. Bizim yanıtlamak istediğimiz, ya da ilk bölümlerimizde bir yanıt taslağını verdiğimiz sorunlar da, işte bunlardır. Ama, Bukharin bunu yapamazdı, der Gramsci, çünkü, Marksizmin felsefesinin ne olduğunun kesin bir kavrayışı, onda eksiktir (t2., p.129; O.C., p.134); Marksist dünya görüşünün, tarih ve politika teorisi olarak Marksizmden çıkarılması gerektiğini, bu dünya görüşünün teoretik bakımdan "tarihyazımı yöntembilimi" ve pratik bakımdan da "tarihsel girişkenlik yöntembilimi" olduğunu anlamamıştır o. Tarih bilimi olarak Marksizmi, Bukharin, doğal bilimler örneğine göre tasarlamış bir "toplumbilim" olarak, dolayısıyla bir tarihsel belirlenimcilik *(determinisme historique)* olarak anlar ve Marksizmin felsefesi olarak da, diyalektik yöntemle yenilendiğini sandığı, ama gerçekte eski kaba *(vulgaire)* materyalizmden başka bir şey olmayan eski materyalist

2 *Logique*, p. 174.

metafiziği benimser (t.2, p.124; O.C., p.127). Marksizmin felsefesininin saptanması sorunu, öyleyse, konmamıştır bile. Bukharin, asıl yapılması gereken işi aklından bile geçirmemiş gibi görünür; bu yüzden de tarihsel materyalizmin "teori"sini yazınsal *dizge* biçimi içinde sergileyen "Halk İçin Bir Elkitabı" yazabildiğini sanır. Sapanı öküzlerin önüne koşmaktır bu, ve dışsal bir cilâdan başka bir şey olmayan dizgeli görünüş altında, seçilen şey, felsefel tutarsızlıktır. Gerçekte, gerçek bir dizgeli sergileme zamanı henüz gelmemiştir. Felsefel öğreti olarak Marksizm, henüz tartışma evresindedir. Bu yüzden de "eleştirel" bir biçimde davranmak ve kendilerini monografik bir biçimde gösteren sorunlar dizisini yöntemli olarak incelemek daha iyi ve daha "bilimsel" olurdu. Gerçek dizgeliliğe doğru gerçekten işte bu biçimde ilerlenecektir (t.2, p.131; O.C., p. 137). Bu düşünceler bize aynı zamanda Mussolini'nin hapishanesinde Gramsci'nin sürdürdüğü felsefel çalışmanın niteliğini de anlatmalıdırlar. *Hapishane Defterleri*, gerçekten, "parçalı" ve görünüşte bağlantısız nitelikleri okumayı güçleştiren bir notlar dizisinden oluşurlar. Gramsci, "bağımsız" metinlerde aynı kanıtı çoğu kez yeniden ele alır. Bir bütünlük oluşturan metinler, bir kitaba ya da bir yapıta ayrılmış eleştirel irdelemelerdir. Örneğin, eğer Gramsci'nin yapıtlarının Einaudi'de yayımlanan ve yayımcıların *Tarihsel Materyalizm ve B. Croce'nin Felsefesi* başlığını verdikleri 2. cildi alınırsa, bu ciltte, biri Bukharin'in adını anmış bulunduğumuz kitabına ayrılmış (t.2, p.117; O.C., p.122), öbürü, Gramsci'nin Croce'nin idealist tarihselciliğiyle hesaplaştığı (t.2, p.169), daha önemli, iki eleştirel notlar bütünlüğü ile karşılaşılır; *Anti-Bukharin* ve *Anti-Croce* olarak adlandırılabilirler bu notlar (ikincisi Gramsci'nin kendi deyimidir). Bu notların birlikte varolmaları, Gramscigil eleştirel sorunsal ve felsefel tasarının iyice kavranma olanağını verir. Bu ciltte, ekonomi politik üzerine de, öbür parçalarla organik bağı açık olmayan bir "notlar" bütünlüğü bulunur (t.2, p.159). İlk iki parçanın başlıkları çok anlamlıdır: 1) *Felsefenin ve Tarihsel Materyalizmin İrdelenmesine Giriş* (t.2, p.1; O.C., p. 17); 2) *Praksis Felsefesinin İrdelenmesinin Ortaya Çıkardığı Sorunların Birkaçı* (t.2, p.73; O.C., p.76). İtalyan yayımcıların çeşitli *Defterler*'den gelen notları bir araya getirdikleri bu ikinci bütünlük, bizi uğraştıran sorun bakımından önemlidir. Gramsci burada, derin, ama çoğu kez kısa ve özlü metinler içinde, Marksizmin gerçek felsefesinin hazırlama, eleştirel kuruluş sorununun nasıl ele alınması gerektiğini sergiler.

Defterler'in parçalı niteliğini açıklamak için, bunların hapishanede, bu tutuklamayı başarıyla taçlanmış yavaş ve yöntemli bir cinayet durumuna getiren polis işkencesi koşulları içinde yazıldıklarını; bu tam anla-

mıyla "fizik" güçlükler dışında, "sansür" engeli ve gereksinme duyduğu bütün yapıtları elde etme olanaksızlığının da bulunduğu; ensonu, hastalık ve ölümün, ona girişilen işi tamamlama zamanı bırakmadıklarını belirtmek, kuşkusuz önemlidir. Ama bize, bu nedenlerin, kökü Gramsci'nin içine atıldığı entelektüel girişimden ayrılması olanaksız entelektüel kişiliğinde bulunan özünlü nitelikteki nedenleri; Gramsci bize "demokratik tip" teki filozofun kendi kişiliğinin çatısını, tarihsel devinimin ona önerdiği görevlerin dışında kurmadığını öğrettiğine göre (t.2, p. 27; O.C., p.50), demek ki hem bireysel hem de tarihsel nedenleri gizlememeleri gerekir gibi de geliyor. Ayrıca, filozofun son derece kesin düşüncesinin, dolaysız tutuklanma koşullarının görülebilir en küçük bir izini taşımadığını da söylemek gerekir[3]. Gramsci'nin entelektüel çalışmasının *tarihselliği*, Marksizmin gelişmesinin özünlü *(intrinseque)*.gelişmelerine karşılık düşen bir başka niteliktedir. Bu tarihsellik özsel olarak eleştireldir, çünkü, Gramsci bakımından Marksizmin, halk yığınları içinde derinliğine kök salmış ve yeni bir tarih yaratıcısı olan bu felsefeye, hegemonyasını kurması gereken yüksek kültür içindeki görevlerini de üzerine alma olanağı verecek o "yenilenme"sini gerçekleştirmek söz konusudur (t.2, p.84; D.C., p. 86). *Hapishane Defterleri*, bu bakımdan, bir tür serinkanlı polemik kesinlikle, yıkılması gerekeni. yıkan, yeni yapının temellerini ortaya koyan ya da kuran, öbür felsefeler çerçevesinde hazırlanmış geçerli gereçleri yeni yapıyla bağdaşık bir duruma getirerek onun içine sokan bu ustabaşının *köktenci bir biçimde* çalıştığı *engin bir felsefel şantiye*dirler (t.2, p.21; O.C., p.42). Organik bir dizgeliliğe yol açan bu eleştirel köktencilik, hayranlık uyandırır.

Gramsci, zaten dayanıksız olan vücudunu için için yiyen on yıllık tutukluluktan sonra, 1937'de ölür. Aynı yıl, Marksizmin amansız düşmanı kesilmiş bulunan B. Croce, "teorik Marksizm İtalya'da ve bütün dünyada 1900'e doğru sona erdi[4]" diye yazabileceğini sanır. Hegel'in sözünü ettiği "tarihin cilvesi", trajedinin cilvesidir. Teorik Marksizm... Musolini'nin hapishanelerinde "tutuklanmıştır". *Hapishane Defterleri*'nin İtalya'da

3 Bununla birlikte, *Hapishane Mektupları*'nı okurken, *Defterler*'in her satırının, organik tükenme ve entelektüel bitkinliğe karşı sürekli bir savaşım pahasına yazılmış bulunduğu öğrenilir.

4 B. CROCE, *İtalya'da teorik Marksizm nasıl doğdu ve nasıl öldü? in Materialismo storico ed economia marxistica*, Editions Laterza, p. 322.

yayımlanmaları için faşist orduların yenilgisini, ve büyük devrimcinin düşüncesinin yayılması ve yavaş yavaş özümlenmesi için de, kimi başka tarihsel bunalımları beklemek gerekecektir.

MARKSİZMİN FELSEFESİ

Gramsci tarafından kullanılan yöntembilimsel ilkeyi ve düşünümünün özsel olarak eleştirel niteliğini böylece belirttikten sonra, Marksizmin felsefesi konusunda önerdiği tanıma doğru yönelebileceğiz. Bununla birlikte, bu tanımı cansız bir sonuç olarak vermekle yetinmek de istemiyoruz. İstediğimiz, bu tanımın açıkça belirtmiş bulunduğumuz yöntembilimsel ilkenin kullanılmasından çıktığını görmektir ve, bunun için de, metin metin Gramsci'yi izleyeceğiz.

Tümel tikelin içindedir, onda örtükçe mevcuttur; Marksizmin felsefesi de Marksizmin ta kendisi olan somut tarihyazımsal bilginin içinde, ancak örtük bir biçimde mevcuttur. Bir başka deyişle, Marksizm tarihsel bakımdan karşımıza ekonomi politik ve politika bilimi olarak çıkar; felsefe olarak onu belirtikçe de kavramak istiyoruz. Marksizmin felsefesinin, ekonomi politik ve politika bilimi olan öbür parçalarıyla ilişkisi ne olacaktır? Ve bu örtük felsefenin doğru bir saptanmasına nasıl erişmeli? Eğer söylemiş bulunduğumuz gibi felsefe tarihyazımıyla özdeşleşiyorsa, eğer buna göre Marksizmin ekonomi politik, politika bilimi ve felsefe olan üç oluşturucu parçası *bir* tek şeyden başka bir şey değilseler, işin özüne gitmek istendiğinde, bu üç oluşturucu parçanın birliğini ortaya koymak, usa yatkın değil midir? Marksist felsefeyi, tarih bilimi olarak Marksizmin kendisinden çıkarmak istemeye dayanan yöntembilimsel ilkeye en uygun tutum, bu değil midir? Bu tutum, her ne olursa olsun, Gramsci'nin kendi tutumudur. Eğer — onun düşündüğü gibi — bu üç oluşturucu parçanın teorik ilkelerinin, "hepsi bir arada türdeş bir alan oluşturdukları" için karşılıklı olarak birbirine çevrilebilmelerinin gerektiği doğruysa (t.2, p.92; O.C., p. 98), bütünselliği içinde alınan dünya görüşünün birleştirici ilkesinin ortaya konmasının da olanaklı olması gerekir. Gramsci, "Marksizmin Oluşturucu Ögelerindeki Birlik" başlıklı bir parçada, bu işi yapmaya girişir (t.2, p.91; O.C., p. 97). Marksizmin felsefesini saptamak isteyenler için bu parçanın içeriği, kesin sonuca götürücü bir nitelik taşır. Bununla birlikte, belirtelim ki, göz alıcı hiçbir yanı yoktur; her türlü parlak "dahicelik" özelliklerinden yoksundur, öyleki, yakalan-

mış bulunan kavramın gerçek önemini görmeksizin okunması olasılık içindedir. Peki, Marsizmin bütün parçalarının birleştirici ilkesi nedir? Bu ilkenin "insanla madde arasındaki çelişkilerin diyalektik gelişmesi" içinde saptanması gerekir, diye yanıtlar Gramsci. Bir an duralım, çünkü, bu "yoksul" tümceyle herşey söylenmiştir. Yeni dünya görüşünün özünün ne olduğunu iyice anlamaya çalışan kişi, yanıtını almıştır. Marksizm, tüm gerçekliğin "insanla madde arasındaki çelişkilerin diyalektik gelişmesi"nden ayrılamaz olduğunu düşünür. Gerçeklik, insanla "madde"nin ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Ya da, gerçekliğin ne olduğunu anlamak demek, insanla "madde" ilişkisini diyalektik bir süreç olarak: karşıtların savaşım ve özdeşliği olarak kavramak demektir. Savaşım, çünkü etkinliğin edilgenliğe karşı çıkması gibi, insan da "madde"ye karşı çıkar; özdeşlik, çünkü, "zorunluluk" olmaksızın özgürlük, dönüştürülecek, bilgilendirilecek "madde" olmaksızın yaratma yoktur. Öyleyse, karşıtların bu birliği bir tarihten, bir oluştan başka bir şey olamaz; gerçeklik ya da deney, insanla "madde" arasındaki çelişkilerin diyalektik gelişmesinden başka bir şey değildir; ve bu gerçekliği, insan, yeni gerçekliğin doğduğu pota olan "madde" ile bu savaşımın ortasında kavrar ve tanır. Ama, Gramsci'nin insanın karşısına koyduğu ve onunla birleştirdiği bu "madde" sözcüğü ne anlama gelir? Bu sözcük — belirtelim — Marksist dünya görüşünün özünde olan felsefel "madde" kavramını adlandırır. Öyleyse, fizik bilimlerin uğraştıkları "madde" söz konusu değildir, ama *saltık olarak*, yani insan etkinliğinden bağımsız olarak konmuş bir gerçeklik de söz konusu değildir. Öyleyse, *metafizik* madde kavramı değil, ama, görmüş bulunduğumuz gibi, "madde"yi insanın dışında yüksek bir gerçeklik olarak koymayan, tersine, gerçekliği insanla insan etkinliğinin pratik koşulları arasındaki diyalektik ilişkinin sonucu olarak kavrayan, tam anlamıyla Marksist madde kavramıdır bu. "Madde", insan etkinliğinin bütün düzeylerinde, *olan* şeydir, insana kendini onun yeni praksisisinin çıkış noktası olarak kabul ettiren şeydir; öyleyse, önceki praksisin sonucu, insanla "madde" çelişkilerinin önceki gelişmesinin ürünüdür. Bu "gelişme", görüldüğü gibi — düpedüz tarihtir, insanın başoyuncusu *(protagoniste)* olduğu tarihsel süreçtir, insan yığınlarının kendi tarihsel üretim tarzları ve içlerinde üretim yaptıkları altyapısal ilişkiler temeli üzerinde yol açtıkları çok yönlü oluş'tur. Gramsci'nin sözünü ettiği "madde", demek ki ilkin emek tarafından *insanlaştırılmış*, insanın üretici güçleri tarafından tarihsel olarak dönüştürülmüş, düzenlenmiş, egemenlik altına alınmış

bulunan Doğadır. Ama[5], insanın yeni tarihini yapmak için dayanması gereken toplumsal üretim ilişkileri bütünlüğüdür de; tarihsel süreç yalnızca üretici güçlerin gelişmesi için insanın Doğayla savaşımı değildir, üretim ilişkilerinin korunması ya da dönüştürülmesi için insanın insanla savaşımıdır da. Devlet egemenliği için siyasal bir savaşımdır bu; öyleyse, kendini ideoloji ve örgüt alanında gösterir. Marx'ın dediği gibi, bir toplumsal devrim döneminin başladığı her kez, bu savaşım geçersiz duruma gelmiş bulunan eski üretim ilişkilerini dönüştürmeyi amaçlayacaktır. Böylece, politik eylem dolayımıyla, tarihsel devinim devirli olarak bir "praksisin altüst olması"na (t.2, p.134; O.C., p. 141), zorunlu duruma gelmiş yeni altyapının kurulmasına (t.2, p. 39; O.C., p. 63) ve yeni devlet tarafından toplumsal gelişme gerekirliklerine uygun yeni bir "sivil toplum"un yaratılmasına (t.2, p. 92; O.C., p. 97) yol açacaktır. "Madde", öyleyse, devlet olarak örgütlenmiş yönetici sınıfın, olaylara verdiği yeni gidişe upuygun duruma getirmek için tepeden tırnağa yeniden biçimlendirmesi gereken "sivil toplum"dur da. Eğer bu aynı sınıf henüz bir ast *(subalterne)* sınıftan başka birşey olmadığı tarihsel dönem sırasında ele alınırsa, "madde", gerçekliğin bütün düzeylerindeki "güçler ilişkisi"dir: bu sınıfı bir ast sınıf durumuna getiren ve bu güçler ilişkisinin kendi yararına çevrileceği noktaya değin onu politik eylemiyle derece derece dönüştürmesi gerekecek "güçler ilişkisi" (t.5, p. 40; O.C., p.234). Açıklamaya giriştiğimiz o birleştirici ilke, şimdi iyi düşünülsün. Kesin olarak belirtmeye çalıştığımız dünya görüşünün anahtarıdır o. Bu ilkenin kavradığı gerçeklik insanların somut tarihsel praksisidir: aynı zamanda hem kendi varoluş koşulları ve hem de kendi varoluş koşullarının aşılması, dönüşümü *olan*, bir başka deyişle, belirli koşullar içinde kendi öz varoluşlarını üreten insanların somut tarihsel praksisi. Dünyayı bu biçimde kavrayan felsefeye, "praksis felsefesi" adı verilebilir. Ama, aslında, bu birleştirici kavram tarafından kavranmış bulunan şey, *tarihtir*, tarih olarak gerçeklik ya da tek gerçeklik olarak tarihtir. *Varolan* şey, gerçekten de insanın dönüştürücü etkinliğinden doğar. Her gerçeklik — nesne, eylem ya da düşünce — tarihsel gerçekliktir: eylem durumuna gelen ve yeni gerçekliğe yol açan düşünce; gerçekliğin bilinç ve düşüncesi durumuna gelen eylem (t.2, p. 38; O.C., p.62). Yeni gerçekliklerin yapıtı olan somut tarihsel diyalektik, Gramsci tarafından felsefenin bir "dünya-oluşu" olarak tasarlanmıştır,oysa, karşılıklı olarak, felsefe de doğan yeni dünyanın "teori-olu-

5 Daha geniş bir anlamda.

şu"dur (t.2, p.21; O.C., p.43). Tüm gerçeklik kendisi için tarih olan felsefe, tarihselcilik *(historicisme)* adını alacaktır[6] (t.2, p. 89; O.C., p. 93).

Geriye şunu anlamak kalıyor: bu tarih insan tarihidir, "insan doğası"nın, biçimden biçime giren yabancılaşmanın tarihsel biçimleri arasından insanal bir insan üretiminin, topluluğun çelişik bölünmeyle belirginleştiği bir "insanal tarihöncesi" sonunda "birleşmiş bir insanlık"ın dünyaya gelişinin, "zorunluluğun egemenliği" olan bir tarihöncesi sonunda "özgürlüğün egemenliği"nin doğuşunun tarihi söz konusudur (t.2, p.93; O.C., p. 101). Gerçeklik onun için insan üretiminin tarihi olduğuna göre, Marksizmin felsefesi "humanizma" ("insanalcılık") olarak da nitelenebilir (t.2, p.105). Ve eğer insanın kendi kendini ürettiği, tarihin gerçeklikte insanın bu özüretimi *(autoproduction)* olduğu, bu oluş'un kaynağının *düşünen ve etkinlikte bulunan insan*dan başka kimse olmadığı anımsanırsa, Gramsci ile birlikte Marksizmin felsefesinin "saltık bir tarih hümanizması[7]" olduğunu (t2, p. 159; O.C., p. 171) da ekleyebileceğiz. Tek gerçeklik, insanın tarihsel *güçlerinin* gerçekliği ve bu *güçlerin* "*madde*" ile diyalektik ilişkilerinin gelişmesi boyunca ürettikleri ürünlerin gerçekliğidir. Somut oluş'u *(devenir)* açıklamak için aşkın *(tanscendant)* bir ilkeye başvuran her anlayışı dışarda bırakmak gerekir. Öyleyse, "saltık tarihselcilik", bir "saltık içkincilik" *("immanentisme absolu")* olacaktır (t.2, p.90 ve 146; O.C., p. 94 ve 155): tarihsel diyalektiğin kaynağı, tarihte içkindir. Bunun olumlanması, her türlü tarih-dışı "değerler" anlayışının ve bu dünyasal yaşamın "anlamı"nı bir başka yaşamda arayan her türlü ahlâkın reddinegötüreceğine göre, ethik bakımdan çok büyük bir önem taşıyacaktır (t.2, p. 150; O.C., p. 159). Ama bu olumlamanın önemi epistemolojik bakımdan (bilim öğretisi bakımından) da daha az büyük değildir, çünkü insan bilimlerinin,

---

6 CROCE'de, bu tez, "doğa"nın tinin bir "uğrak"ından başka bir şey olmadığı idealist bir felsefe çerçevesine girer. İnsanın insan-oluşunu, MARX gibi doğanın bir insan-oluşu olarak, yani hümanizmayı (insanalcılığı) yetkin bir doğalcılık olarak tasarlayan GRAMSCI'de, böyle hiçbir şey bulunmadığını göreceğiz.

7 *Kutsal Aile*'de, MARX da bu yönde yazar: "Tarih hiçbir şey yapmaz, "engin zenginliğe" sahip değildir o, "çatışmalara girişmez"! Tersine, bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip bulunan ve bütün bu çatışmalara girişen, insandır, gerçek ve yaşayan insan; hiç kuşkunuz olmasın, insanı — sanki tikel bir kişiymiş gibi — kendi ereklerini gerçekleştirmek için kullanan tarih değildir; kendi öz amaçları ardından koşan insanın etkinliğinden başka bir şey değildir tarih." *Editions Costes*, t. II, p. 165. (Türkçe bir çeviri için, bkz: K. Marx-F. Engels, "Kutsal Aile", Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 144.)

tanrısal giysili ya da tanrısal giysisiz her türlü tanrıbilim kalıntısını kuşkusuz dışarda bırakan, ama bir o denli köktenci olarak Marksizmin olgucu *(positiviste)* yorumunun insan bilimlerine (tarih, toplumbilim, ekonomi politik) sokmuş bulunduğu belirlenimci saptırmayı da dışarda bırakan bir anlayışı anlamına gelecektir (t.2, p.90; O.C., p. 94). Tanrıbilimsel ereklilik *(finalite theologique)* gibi mekanist nedensellik *(causalite mecaniste)* de yeni anlayışın tarihselci içkinciliğine *(immanentisme historiciste)* karşıt tır. Bir durumda tarihsel diyalektik, aşkın *(transcendant)* ilkenin müdahalesiyle saptırılmıştır; öbüründe düpedüz anlaşılmaz duruma gelir. "Etki mekanik olarak hiçbir zaman nedeni ya da nedenler dizgesini aşamayacağına" göre (t.2, p.134; O.C., p. 141), nedensellik yasası aşma uğrağını, "praksisin altüst olma" uğrağını tasarlama olanağını nasıl verebilirdi[8]?

Marksizmin *felsefesinin* Gramscigil tanımlarını, böylece onun çeşitli oluşturucu parçalarının birleştirici ilkesinden çıkararak sergilemeye giriştikten sonra, yorumladığımız metne (t.2, p. 91; O.C., p. 97) dönmemiz ve tümel birleştirici ilkeden çeşitli parçaların özgül ilkelerine geçişi kavramamız gerekiyor. "İnsanla madde arasındaki çelişkiler diyalektiğinin gelişmesi", ekonomi politik, politika bilimi ve felsefede ne oluyor?

Ekonomi politikte, insanla "madde" arasındaki ilişki, emekçiyle işleyimsel (sınai) üretim güçleri arasındaki ilişki durumuna gelir. İşçinin "emek gücü"nün — bilindiği gibi — billurlaştırdığı "değer"i aktarmakla yetinmeyen bir meta olma özelliği vardır; yeni "değer" yaratıcısıdır o. Bundan dolayı, ekonomi politiğin temel kavramı, "değer" kavramıdır. Ve Gramsci, değer teorisini reddeden teorisyenlerin, "değer"i üretenin yalnızca "madde", yani burada "onları yöneten insanın dışında ... — değişmez ve teknik sermaye olarak — kendi başlarına alınmış makineler" değil, ama insanın "emek gücü" olduğunu unuttuklarına göre, kaba materyalizme düştüklerini ekleyebilir (t.2, p. 92; O.C., p. 97).

---

8 Marksizmin felsefesinin "tarihselcilik" ve "saltık tarih hümanizması" olarak bu tanımı, "hümanizma" kavramı kendileri için "teorik" bir anlam taşımayan kimi Fransız Marksistleri tarafından reddedilmiştir; hümanizma kavramı onlara göre salt ideolojik, yani bilimsel olmayan bir kavramdır. Gene onlara göre, Marksizm, tersine,bir "teorik antihümanizm" olarak tanımlanır ve teorik hümanizm *genç Marx*'ın ön-Marksist *(pre-Marxiste)* felsefesinden başka bir şey değildir; MARX'ın entelektüel gelişmesinde 1845-1846'da ortaya çıkan köktenci bir "kopma" tezinin dayanağı da, işte budur. Bkz. ALTHUSSER'in kitabı, *Pour Marx*, edit. Maspero, ve GRAMSCİ'nin "tarihselciliği"ni eleştirisi, in *Lire le Capital*, t. II, edit. Maspero, p. 73.

Politika biliminde birleştirici kavram ne oluyor? İnsanla "madde" arasındaki ilişki, burada devlet olarak örgütlenmiş bulunan yönetici sınıfın, toplumun bütünüyle ilişkisidir; gerçekten, yönetici sınıf için, "diktatora"yı dayatarak ve "onaşma"yı elde ederek, güçle ve ideolojiyle yönetmek ve egemen olmak söz konusudur[9] Öyleyse, temel kavram, zorlama ve hegemonya gücü, "sivil toplum"un örgütleyicisi, toplumsal ortamın, Marx'ın "eğitilmesi" gerektiğini söylediği eğiticisi[10] olan devlet kavramıdır.

Ensonu, birleştirici kavramımız felsefede ne oluyor? İnsanla madde ilişkisi, somut insan istenciyle, onun aşması ve dönüştürmesi gereken, ama ilkin kendisini ona zorla kabul ettiren gerçek durum arasındaki ilişkidir; yeni gerçekliğin yaratıcı özgürlüğüyle, kendini bireylere ve gruplara zorla kabul ettiren, onları ezen ve edilgenleştiren zorunluluk arasındaki ilişkidir; karşıtların birliği olarak kavradığımız bu ilişki, insanın kendisidir, gerçek yaşam süreci zorunlulukla[11] özgürlüğün birliği, nesnelden öznele, edilgenlikten etkinliğe geçiş olan o varlıktır. Eğer gerçek durumu kesin tarihsel terimlerle kavrarsak, o bize kendini insanlara zorla kabul ettiren toplumsal üretim ilişkileri bütünlüğü olarak görünecektir. Marx ona "yapı", ya da "altyapı" adını verir. Oluşu (devenir) kavramak demek, "yapı" temeli üzerinde bir "tarihsel devinim"in ortaya çıkışını (t.2,

---

9 Aydınlar sorunu üzerindeki çalışmalarının önemini baldızına açıkladığı bir hapishane mektubunda, GRAMSCİ şöyle yazar: "... aydın kavramını çok genişletiyor ve kendimi büyük aydınlarla ilgili yaygın kavramla sınırlamıyorum. Bu irdeleme, genellikle yalnızca politik toplum olarak (yani diktatora olarak, halk yığınını belli bir çağın üretim tipine ve ekonomisine uygun duruma getirmeyi amaçlayan zorlayıcı aygıt olarak) tasarlanan, ama politik toplumla sivil toplumun bir dengesi olarak (yani toplumsal bir grubun tüm ulusal toplum üzerindeki, kendini Kilise, sendikalar, okullar, vb. gibi özel denilen örgütler arasından gösteren hegemonya olarak) tasarlanmayan devlet kavramının kimi belirlenimlerini görmeye başlamaya da götürüyor. Oysa aydınlar özellikle sivil toplumda çalışırlar..." 7 Eylül 1931 günlü mektup. *Lettere dal carcere*, Einaudi, p. 131, ve *Lettres de la Prison*, Editions Sociales, p. 211.

10 MARX'ın, materyalizme karşı, her ne denli çevre eğitici olsa da, "eğiticinin kendisinin de eğitilmeye gereksinmesi olduğunu" gösterdiği *Feuerbach Üzerine III. Tez*. "Madde", öyleyse, burada "çevre"dir ve "materyalist öğreti" insanı ve onun "yıkıcı pratiğini" gene unutur.

11 Zorunluluk, burada, kendini bana zorla kabul ettiren gerçekliğin ta kendisini belirtir.

p. 129; O.C., p. 134), etkin politik grupların, ideolojinin birleştirdiği ve "büyük kişilikler"in yönettikleri "kolektif istençler"in doğuşunu kavramak demektir. "İnsanların bilincinde yapının üstyapı olarak yüksek hazırlanışı" temel uğrağıdır, "salt ekonomik uğraktan ... ethiko- politik uğrağa geçiş" temel uğrağıdır bu, der Gramsci. Ve onu "anınma" *("catharsis")* sözcüğüyle adlandırmayı önerir. Anınma uğrağı *(moment cathartique)*, der, "nesnelden öznele ve zorunluluktan özgürlüğe geçiş" uğrağıdır. "Yapı, insanı ezen, onu kendine uyduran, edilgenleştiren dış güç olmaktan çıkar, özgürlük aracı durumuna, yeni bir ethiko-politik biçim yaratma, ve yeni girişkenlikler doğurma aleti durumuna dönüşür" (t.2, p. 40; O.C., p. 64). Demek ki, felsefede birleştirici ilke, insan istenci ve, burada ekonomik yapı olan "madde" arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Öyleyse, felsefenin temel kavramı "praksis" kavramı olacaktır; çünkü insan praksisi, yapının üstyapı olarak, yeni girişkenler yaratıcısı, tarihsel diyalektiğin temel etkeni olan o "anınma"sının ta kendisidir. *Felsefe* bir söylem söz konusuyken bu *tarihçi* diline şaşacak olanlara, felsefenin Gramsci için "tarihyazımı yöntembilimi" olduğunu anımsatacağız. Ama, bu şaşkınlık, okurun doyumsuzluğunu ve, böyle bir görüş içinde, yalnızca "tarihin başoyuncusu" göz önünde tutularak, bireyin kişiliğinin biraz çokça unutulduğu kaygısını yanıtlamış da olabilirdi. Kierkegaard, Hegelgil dizgeye karşı, sonsuz öznellik adına protestoda bulunuyordu; aynı biçimde, okur da, tarih emperyalizmine karşı kişiyi korumak ve felsefe söz konusu olunca, kendisine altyapılar ve üstyapılar kavramlarından daha "kişisel" kavramlar sergilenmesini dilemek istemiş olabilirdi. Yeterince yanıtlamamız olanaklı olmasa bile, biz itirazın kendisini ortaya atmak istedik. Biz, yalnızca, toplumsal topluluğun oluş'unu düşünmek için göz önünde tutmuş bulunduğumuz zorunluluk ve özgürlük diyalektiğinin, bir kişiliğin gelişmesini anlamak söz konusu olduğu zaman da aynı derecede geçerli olduğunu söylemek istiyoruz. Biz, başkasıyla ve dünyayla ilişkilerimizin *bütünlüğüyüz*, ve ne olduğumuzu bizim kişisel tarihimizin her uğrağı bize zorla kabul ettirir; ama, bu tarihi yapan da biziz, çünkü başkalarıyla ve dünyayla ilişkilerimizin her biri, etkin-bilinçli bir ilişkidir. Kendi tarihlerini yapanların insanlar olduklarını gördük. Gramsci ile birlikte, "birey"in "kendi kendisinin etkeni" olduğunu da ekleyebiliriz (t.2, p.27; O.C., p.50) ama bu, varlığının oluşturucu toplumsal ilişkilerinin, kendilerini ona zorla kabul ettirmelerini elbette engellemez; "ethik" sorun, birey bakımından, özerkliğinin en büyük gelişme ve kişiliğinin en büyük zenginleşme olanağını veren koşulları bir araya getirmeye dayanır (t.2, p.29; O.C.,

p. 52). Gramsci'de çok işlenmiş bir kişilik teorisi vardır[12]; kişiyi kolektif tarih dışında düşünmenin reddi, onun boyutlarından hiçbirini elinden almaz — tam tersine. Bu konunun, kendi kişisel "dram"ını yoğun bir biçimde yaşayan bir insan tarafından düşünülmüş bulunduğu *Hapishane Mektupları*'nın okunması, herhangi birini, buna *Hapishane Defterleri*'nin teorik açıklamalarından daha da iyi inandıracaktır.

Biraz yukarda, Marksizmin öbür oluşturucu parçalarıyla felsefenin ilişkilerinin neler olacaklarını sormuştuk. Şimdi, *felsefe* "praksis" kavramının "değer" kavramı, ya da "devlet" kavramından "daha tümel" olduğu, ama farklı nitelikte olmadığı görülüyor. Öbürleriyle özdeşleşir, tümel biçimi altında öbürleridir bu kavram, onlardan ayrılmamakla birlikte, onlardan ayırt edilir. Felsefeyle öbür disiplinler arasındaki ilişkiler, ayırt edilebilen, ama "somut tümel" olan gerçek bilgiyi oluşturmak üzere birleşen tümel ve tikel arasındaki ilişkilerdirler. Ekonomi ile Politika, Tarihten ayrılamazlar. Eğer insan etkinliğinin çeşitli görünümlerini daha çok belirtmek istersek, ahlâk, sanat ve bilgi — doğal bilimler dahil — için de aynı olduğunu ekleyebiliriz. Marksizmin felsefesi üzerine Gramsci'nin, onun "özgül olarak bir tarih teorisi" olduğunu yazabilmesi (t.2, p. 129; O.C., p. 134), böylece daha iyi anlaşılır. Eğer Marksizmin tüm öğretisel bütünlüğünü sergilemek gerekseydi, Ekonomi Politik, Politika Bilimi, Ethik ve Estetiği farklı disiplinler olarak kapsayan özel bir bölümle, buna karşılık düşecek ve içeriğinin saptanması gereken bir "genel felsefel bölüm"e ayrılması yararlı olurdu. Tümelle tikelin, felsefeyle Tarihin birliği, bu genel felsefel bölümün, genel bir tarih, ekonomi, politika, sanat ve ethik yöntembiliminin bütün kavramlarını tutarlı bir biçimde açıklayacağı sonucunu içerir. Gramsci'nin "diyalektik bilimi ya da gnoseoloji", bir başka deyişle, mantık eğer Croce'yle birlikte "düşüncenin düşüncesi" olarak tanımlanırsa, bir "mantık" adını verdiği gerçek anlamıyla Marksizmin *felsefesi*, işte bu olacaktır. Öyleyse, dar anlamda felsefe, bilgi teorisi demektir[13]. Bilimsel Doğa bilgisini, insan ve insan tarihini nesne (konu) olarak alan bilgiden ayırt etmek doğru olduğuna göre, tam olmak

12 Bkz: *Les travaux* de Rene ZAZZO, *Les Jumeaux, le Couple et la Personne*, P.U.F., 1960, ve *La dialectique de la Personnalite* makalesi, *La Pensee*, n° 93, septembre-octobre 1960; Gramscigil kişilik teorisi, bu makalede somut bir bilimsel açıklamaya kavuşur.

13 *Felsefe Nedir?* başlıklı Birinci Bölüme bakınız.

için, tarihselci bir Doğa bilimleri teorisi hazırlamak da gerekecektir[14] (t.2, p.128; O.C., p. 133).

MARKSİST FELSEFENİN TÜRÜMÜ

Öyleyse, Marksizmin felsefesi özgün bir felsefedir: praksis felsefesi ya da "tarihselcilik" olarak tanımlanır; somut tarih biliminden ayrılamaz bu felsefe. Marksizmin türümü *(genese)* ya da kaynakları sorununu ele alırken, bu birlikle yeniden karşılacağız. Marksizm, gerçekten Gramsci için her ne denli kesin olarak "özgün" bir dünya görüşüyse de, modern kültürün "en yüksek noktası" olmaktan da geri kalmaz (t.2, p.105). Felsefe, Ekonomi politik ve Politika Biliminden, Marksizmin "üç oluşturucu parçası" olarak söz ettik. Eğer şimdi de Marksizmin "kaynakları"nı araştırırsak, XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'nın en ileri uluslarının kültürel etkinliklerini buluruz: İngiliz ekonomi politiği, Fransız politikası ve politika bilimi, bir de klasik Alman felsefesi. Bundan, üç Avrupa etkinliğinden her birinin, Marksizmin ekonomi politiği, politika bilimi ve felsefesinin hazırlanmasına katkıda bulunduğu sonucunu çıkarma isteği büyüktür. Ama, Marksizmin doğuşunu bu anlama biçimi, oldukça yavan bir entelektüel yaratma anlayışına bağlı bulunması dışında, bizi yeniden somut bilgiden ayrı ve ayrılabilir bir "arı felsefe" yanlış düşüncesine götürür. Gramsci, Marksizmin doğuşunu başka türlü tasarlar ve bu görüş, felsefeyle tarihin, tarihselciliği tanımlayan o birliğini bize yeniden kavratır. Gerçekten de, Avrupa kültürünün üç etkinliğinden başlayarak, Gramsci, Marksizmin doğuşun nasıl tasarlar?

Doğrusu şudur ki, Marksizm bu üç "etkinliği" bireşimsel olarak özemlemiştir ve sonuç, gerçek bireşimlerin organik birliğine, "organikliğine" sahip gerçek bir bireşimdir. Öyleki, yeni öğretinin her oluşturucu parçasında, öbür uğrakların örtükçe içerilmeleri gerekir. Felsefe, demek ki, Ekonomi politik ve politika Biliminde içerilmiş olacaktır—görmüş bulunduğumuz gibi. Ama, yeni öğretinin her uğrağının doğuşunda, üç Avrupa kültürel etkinliği ne rol aynamışlardır? Gramsci şöyle yanıtlar: "İncelenen uğrak, teorik, ekonomik, politik, hangisi olursa olsun, üç etkinlikten her biri hazırlayıcı uğrak olarak yeniden bulunur" (t.2, p.90; O.C., p. 94).

---

14 Bir sonraki bölümün: "Tarihselci Doğa Bilimleri Teorisi" başlıklı alt-bölümüne bakınız.

Örneğin, eğer teorik uğrak — yani Gramsci'nin belirtik bir varoluş kazandırmak istediği Marksizmin felsefesi — alınırsa onun doğuş koşulu olarak yalnızca klasik Alman felsefesi değil, ama 1789 Devrimiyle ardışık politik devinimler de ve, en sonu, İngiliz Ekonomi politiği de yeniden bulunacaktır. Sorun üzerinde durmaya ve ilkin nitelikleri görünüşte benzeşmez *(heterogene)* olan kültürel etkinliklerin kendi eleştirel doruklarına doğru böyle yöneşebilmelerine *(converger)* şaşmaya değer. Örneğin, Almanya bakımından felsefel *kurgu*, Fransa bakımından siyasal - hukuksal *praksis* sorunları karşısında değil miyiz? Öyleyse, temel nitelik özdeşliğini bulmak için, görünüşteki benzeşmezliği aşmak gerekecektir. Alman felsefesiyle Fransız politikasının ilişkileri konusunda durumun ne olduğunu görelim.

Gramsci, *Kutsal Aile*'de Proudhon'un Fransızca politika dilinin klasik Alman felsefesi diline karşılık düştüğünü ve bu dile çevrilebileceğini yazan Marx'ın bir saptamasından hareket eder. Marx'tan önce, Hegel de benzer bir düşünceyi dile getirmişti: Almanya'da tin ve kavram olarak baskın yapan yeni dünya Tini ilkesi — diyordu Hegel aşağı yukarı — , Fransa'da gerçek gerçeklik *(réalité effective)* olarak gelişmiştir. Bir başka deyişle, dünya Tarihinin aynı bir evresi, kendini Almanya'da teorik olarak, Fransa'da pratik olarak gösterir. Farklı nitelikteki tarihsel etkinlik biçimleri arasındaki bu özsel benzerliği başka yazarlar da kavramışlardır. Carducci bunu şiirsel yönden dile getirir: "Emmanuel Kant Tanrının kellesini uçurdu/ Maximilien Robespierre, Kralın." Kant ile Robespierre arasında tikel bir karşılaştırma değil, ama daha genel bir biçimde, "genel olarak Fransız politik devinimiyle, genel olarak Alman felsefel reformu"nun bir karşılaştırılması söz konusudur, diye saptar Gramsci (t.2, p. 67). Çeşitli ulusal kültürlerin dili, tarihsel olarak farklı olabilir, çünkü, her ulusun özel geleneği, teorik ya da pratik etkinliğin başatlığı, vb. tarafından belirlenmiştir, ama, bu çeşitli dillerin aynı bir uygarlık çağının temelden özdeş dışavurumu olabildikleri anlamına gelir bu. Bu durumda, bir dili öbürüne karşılıklı olarak çevirme olanağı vardır. (t.2, p. 63). Marksizme özgü terminolojiden yararlanarak, Gramsci ile birlikte şöyle diyeceğiz: "Temelden benzer iki yapı, tikel ulusal dilleri ne olursa olsun, karşılıklı olarak birbirine çevrilen "eşdeğerli" üstyapılara sahiptir" (t.2, p. 67).

Yeni felsefel "praksis" kavramı örneğiyle, hazırlayıcı uğrak olarak yalnız Hegelgil felsefeyi ve onun Feuerbach'taki materyalist karşıtını değil, ama tüm XIX. yüzyıl başları Avrupa kültürünü bulduğumuzu göstermek isterdim. Söz gelişi ilkin klasik İngiliz Ekonomisi ve klasik Alman Felsefe-

si. Örneğin Ricardo'da, bizi kuşkusuz *Kapital*'in Ekonomi politiğine "götüren", ama *Emek* kavramının felsefel öneminin kavrayışını da örtükçe içeren ünlü emek-değer teorisi vardır[15]. Kimi Hegel yorumcuları[16], İngiliz ekonomistlerin okunmasının, diyalektik düşüncenin hazırlanmasında söz götürmez bir rol oynadığını göstermişlerdir. Emeğin olumsuzluğu *(negativite), Tinin Görüngübilimi*'nin özsel bir izleği (konusu) olacaktır. Marx için, aynı düşünceyi doğrulamak üzere, *Ekonomi politik ve felsefe* başlığını taşıyan 1844 Elyazmalarını anmak yeter. Eksik kalmış bu elyazmaları, yeni dünya görüşünü, sıkıntılı doğum uğrağında kavrama olanağını verirler. Ekonomik düşünüm bu yapıtta felsefel dalınca *(meditation)* sıkı sıkıya karışır ve *praksis* kavramının, daha o zamandan, yabancılaşmış ekonomi dünyasının yaratıcısı olduğu kadarıyla, insanın kendi varlık ve kendi tarihinin özüreticisi *(autoproducteir)* olarak tanımlanmasına yaradığı görülür. Oysa, insanın praksis ve tarihin de insanın özyaratımı (kendi kendini yaratması) olarak bu felsefel tanımlarını, Marx, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ne dayanarak — insanın bu kendi emeği tarafından özyaratımını "kurgul olarak" kavramış olmanın Hegel'in değimi olduğunu bildirdiği eleştirel bir bölüm ayırır ona Marx — , ama, serveti billurlaşmış emek olarak anlayan İngiliz ekonomi politiğine de dayanarak, hazırlar. *Praksis* felsefesinin temel kavramının bu hazırlanışının, klasik Alman felsefesi ve İngiliz ekonomi politiğine dayanılarak gerçekleştirilmekle birlikte, her ikisinin de eleştirel bir aşılması olduğunu da ekleyelim; çünkü,

---

15 Burada GRAMSCİ'nin İngiliz iktisatçısının yöntembilimsel bulgularının felsefel önemi üzerindeki gerçek açıklamasından uzaklaşıyoruz. Gerçekte, GRAMSCİ, RICARDO'nun ekonomi politiğinin örtük bir biçimde yeni bir içkinlik, zorunluluk ve özgürlük anlayışı içerdiğini göstermek ister (t.2, pp.90 ve 98; O.C., pp.95 ve 107). Marksizmin anlayışı olan bu anlayış, her türlü belirlenimci tarihsel zorunluluk anlayışını yadsır (t.2, p.101; O.C., p.109). GRAMSCİ'yi tam tamına izlemek için birçok açıklama gerekirdi. Ama, özüne bağlı kalıyoruz. Klasik ingiliz ekonomisinin Marksizmin gelişmesine yaptığı katkıdan söz ederken, gerçekten de şöyle yazar: "Bana öyle geliyor ki, daha uzağı araştırmak ve bireşimsel *(synthetique)* diyeceğim bir katkıyı, yani yalnızca, temel de olsa, bir öğretiye ilişkin çözümsel *(analytique)* bir katkıyı değil, ama dünya sezgisine ve düşünme biçimine ilişkin bir katkıyı da araştırmak gerekir". 30 Mayıs 1932 günlü mektup (t.1, p.191), *Lettere dal Carcere.*

16 Örneğin, R. GARAUDY, *Dieu est mort*, P.U.F., p. 56 vd.

Hegel insanal etkinliği yalnızca "kurgul olarak" düşünür: yalnızca tinsel *(spirituelle)* etkinliği kabul ettiği, ya da en azından pratik etkinliği Tin'in kendi bilincine varması olanağını veren basit bir alet durumuna getirdiği için, kendinin bilincini gerçek insanın yerine koyar; kapitalist sistemin teorisini yapan İngiliz ekonomi politiğinin klasiklerine gelince, onlar kapitalist sistemin tarihselliğini, yani bu ekonomik kuruluş içinde insan emeğinin yabancılaşmış ve yabancılaştıran niteliğini bilmezler. Ayrıca, *Ekonomi Politiğin* bu *eleştirisi* de, ancak alt başlığının böyle olduğunu anımsadığımız *Kapital*'de tamamlanacaktır. Gramsci, ancak 1932'de yayımlanan 1844 elyazmalarını bilmiyordu, ama, bu yapıtın çözümlenmesi, Marksizmin türümü *(genese)* üzerindeki görüşlerinin derinliğini açıklar. Böylece, eğer bu felsefel praksis kavramı ve doğuş koşulları göz önünde bulundurulursa, yeni bireşimin "hazırlayıcı uğrağı" olarak, gerçekten Hegel'in düşüncesiyle Ricardo'nun düşüncesi görülür. Bu kavramın hazırlanmasında Fransız politika pratik ve teorisi tarafından oynanmış bulunan role gelince, bu rol çok açıktır. Fransız ulusunun devrimci gözüpekliğinin bir hayranı olan Marx, Hegelgil solun söz kalabalığının karşısına, erkenden[17] pratik devrimcinin gerçek hümanizmasını diker. B. Bauer ile öbür "Kutsal Aile" üyelerinin "Eleştirel eleştiri"sinin karşısına, "silahların eleştirisi"ni diker ve, yeni felsefeyi proletaryanın politik devinimiyle birleştirerek, eski dünyayı olduğu gibi bırakan felsefel eleştiriye son vermek ister. Felsefenin o "kaldırılma"sının *("suppression")*, onu felsefeyi yeni bir anlama ve yapma biçimi yaratan bir "aşma" *("depassement")* olarak kavrayacak yerde, ortadan kaldırma *(liquidation)* olarak yorumlarken, Hegelci olarak düşünme yüzünden Croce'nin unutacağı gerçek anlamı, işte budur. Croce, teoriyle pratiğin, bilgiyle Politikanın diyalektik özdeşleşmesini, bir başka deyişle, felsefeyle tarihin bu özdeşliğini kendi tarzında dile getirmiş ve "tarihselcilik" adını koymuştur (t.2, p. 233).

"VARLIK" SORUNUNA DOĞRU

Elde ettiğimiz sonuçları özetleyerek, şimdilik bir sonuca bağlayabiliriz. Sorun, Marksizmin tam *(integrale)* bir felsefe olup olmadığını, ve eğer

17 K. Marx, *Contribution à la Critique de la Philosophie du droit de Hegel*, 1844, Edition Costes, t. I, Oeuvres philosophiques.

tam bir felsefeyse, niteliğinin ne olduğunu bilmekti. Gramsci bir yandan Marksizmin bir tam felsefe olduğunu, ama yaygın düşünceye aykırı olarak, Marksizmin bu felsefesinin henüz tamamlanması gerektiğini, ancak "tohum-özü" durumunda, "örtük biçimde" varolduğunu olumlar. Böyle olduğu için, bu felsefeyi ve onun temel kavramlarını, Marx tarafından yapılan gerçek entelektüel çalışma üzerinde bir düşünüme dayanarak, Gramsci'nin nasıl ortaya koymak, nasıl açıkça belirtmek istediğini sergilemek istedik. Marksizmin bu felsefesinin Gramsci için ne olduğunu böylece aydınlatabildik. Gene de onun bir tam felsefe olduğunu ortaya koyduk mu? O bize tarih teorisi ve bilgi teorisi olarak göründü. Öyleyse bir *tarihsel* gerçeklik teorisinin bir *tüm* gerçeklik teorisi olup olmayacağını bilme sorunu konmuş bulunuyor. "Tarihselci" bir felsefe, bununla birlikte — Croce'de olduğu gibi — idealist bir gerçeklik görüşü (idealist tarihselcilik) olmaksızın bir *dünya* görüşü olabilir mi? Hem Descartesgil *cogito* ile başlayan modern felsefenin *eleştirici* düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalmanın, hem de insanın yaratmadığı bir dünya kabul etmenin olanaklı olup olmadığını; ya da, bir başka deyişle, materyalist metafizik de içinde olmak üzere, her türlü metafizik dogmatizmden kaçıp kurtularak, gerçekliğin "nesnelci" *("objectiviste)* bir görüşüne erişilebilip erişilemeyeceğini bilme sorunudur bu.

Felsefeyi insanın kendinin bilinci olarak[18], ve Marksizmin felsefesini de "saltık tarihselcilik" olarak tanımladık. Felsefe olarak Marksizm, kendinin bilincine varan tarihten, tarihin kendinin bilincinden başka bir şey olmadığı, ve tarih de insanın kendi özüretimi olduğu için tarihin tek gerçekliğinin insan gerçekliği olduğu anlamına gelir bu. O zaman Doğa ne olur? Mantıksal biçimde Croce gibi onu "tin'in bir uğrağı" olarak tanımlamaya gidilmez mi? Gerçekte biz onun varoluşunu tarihsel diyalektiğin koşulu olarak, insan etkinliğinin "maddesel" koşulu olarak açıklayacağız. Ve insanın doğaya ancak kendi bilinçli praksisi arasından erişip, onu ancak bu yoldan tanıyacağını göreceğiz. Gramsci'deki söz götürmez felsefel "gerçekçilik", kendi "eleştirel" ya da anti-dogmatik anlamı içinde kavranacaktır. Hegel, gerçekten de, bize *sonucu*, ona götüren *süreçten* ayırmamayı öğretmiştir. Bizim uğraştığımız durumda, felsefenin çıkış noktası sorunu, konulmuş bulunuyor. Gramsci için Marksizmin tüm

18 *Felsefe Nedir?* başlıklı Birinci Bölüme bakınız.

modern felsefenin devrimci sonucu olduğunu, ve modern felsefenin de Descartesgil *cogito* ile başladığını söylemiştik; öyleyse, Marksizmin "çıkış noktası"nın *tarihselci bir cogito* olduğu savunulabilir; kendi kendine erişen ve kendi tarihsel gerçekliğinin bilincinde olan insandır bu. Kuşkusuz, *Hapishane Defterleri*'nde Descartesgil *cogito*'ya açık ve seçik bir gönderme bulunmaz. Modern felsefe, Gramsci için her şeyden önce Hegelcilik ve onun Tin teorisidir. Buna karşılık, bu defterlerde, kendiliğinden felsefeden eleştirel felsefeye geçişe ayrılmış bulunan bir metinde, Sokrates'in "Kendini bil"inin tarihselci bir yeniden - yorumu bulunacaktır. Düşünmek, hastalıkbilimsel bakımdan *(pathologiquement)* kafadan sakat olmadıkça, her insanın doğasında bulunduğu için, *Croce* ile birlikte "her insanın filozof olduğunu" koymuş bulunan Gramsci, henüz tutarsız bir nitelik taşıyan kendiliğinden felsefeden, eleştirel ve tutarlı olan bir felsefeye geçiş koşullarını belirtir. "Eleştirel hazırlamanın çıkış noktası — diye yazar — gerçekten de ne olduğunun bilincidir, yani şimdiye değin gelişmiş bulunan tarihsel sürecin ürünü olarak bir "kendini bil"dir; bu süreç sende dökümü yapılmaksızın kabul edilmiş pek çok izler bırakmıştır. İşe böyle bir döküm *(inventaire)* yapmakla başlamak gerekir" (t.2, p.4; O.C., p.18). Descartes'a göre fark, bu metin aracıyla yeterince görülüyor. Düşünüm, her ne denli insan tarafından kendi düşünen özne özerkliğinin ortaya çıkarılmasına yol açarsa da, kuşkusuz hiçbir düşünce tözcülüğüne *(substantialisme)* değil, ama somut tarihsel kavrayışımızın ortaya çıkarılmasına götürür: öznenin görevi, bu somut tarihsel kavrayışa dayanarak, kendi öz yaşamının durmadan daha bilinçli ve özgür yaratıcısı ve tarihin gerçek bir "başoyuncusu durumuna gelmek olacaktır. Eğer şimdi Varlık sorununu koymak istersek, bu işi "eleştirel" terimlerle yapmak gerekecektir. Kendinin bilincine varan insan, kendini kendi toplumsal ilişkileri bütünlüğü olarak tanır ve kendini oluşturan bu toplumsal gerçekliğin, insan etkinliğinin tarihsel ürünü olduğunu bilir. İnsanın tür olarak ve birey olarak kendi öz yaratıcılığı üzerindeki bu bilinç, onu kendini bir saltık yaratıcı sanmaya götürebilir mi? İdealizm denen o "felsefel roman"da olan şey, az çok budur. Ama Marksizm bir "Tin felsefesi" değildir; bir *praksis* felsefesidir. Temel kavramının — görmüş bulunduğumuz gibi — insanal etkinlikle "madde" arasındaki çelişkilerin çelişmesinde aranması gerekir. Bu yüzden de, tarihsel praksis olarak kendi-

nin bilincine varmakla, insan, yaratmadığı ve ayrılabilir de olmadığı bir Varlık'ın bilincine varır. Kendi öz tarihinin bilinci, yaratıcısı olmadığı doğal bir tarihin bilinci anlamına da gelir.

Böylece, Marksizmde "gerçekçi" olan, ama, Varlık'ın ne olduğunu söylemek için, kendine Varlık içine yerleşme yetkisini dogmatik olarak tanımayan bir felsefe bulacağız[19]

19 GRAMSCİ'nin düşüncesine uygun bir açıklamayı, bir Fransız Marksistinin kaleminden yazalım: "Marksizm, gelişmesi içinde, MARX ile LENİN'in bütün dogmatik yorumlamaları kendisi aracıyla dıştaladıkları "pratik" uğrağına durmadan daha çok önem vermek üzere, "eleştiri -öncesi" varlık içinde yer alma ve onun ne olduğunu söyleme kendini beğenmişliğine götürecek dogmatik ve bilimci *(scientistes)* saptırmaları dışarda bırakır", R. GARAUDY, 6 Mart 1964 günlü *Le Monde*.

BÖLÜM IV

TARİHSELCİ BİLGİ VE GERÇEK TEORİSİ

MARKSİZM İLE GERÇEKÇİ VE İDEALİST FELSEFELER

Marksizmin felsefesini "saltık tarihselcilik" olarak tanımladıktan sonra, onun "basit" tarih teorisi değil, ama "tam" felsefe olduğunu; bir başka deyişle, Marksist tarihselciliğin yalnızca bir tarihsel oluş anlayışı değil, ama bir gerçek *(reel)* teorisi ya da bir *dünya* görüşü olduğunu göstermemizden başka bir şey kalmıyor. Şimdiye değin yalnızca olumlamakla yetindiğimiz bir tezi, yani Marksizmin bu "genel felsefe"sinin materyalizm olmadığı tezini de açıklama olanağını verecektir bu. Söz konusu tez üzerine, onun kısa ve özlü kavramının üç noktada açıklandığını gördüğümüz ünlü *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* yapıtçığında Stalin'in verdiği tanımlamaya başvurabileceğimizi düşündük[1]. Maddenin tin üzerindeki "öncelik"inin *("primat")* olumlaması olduğuna göre, tam anlamıyla "materyalist" olan ve henüz kendisiyle uğraşmayacağımızı birinci noktayı ayıracak ve öbür iki noktayı bir araya getirerek, açıklamadan çıkacak özünlü nedenler yüzünden birlikte tartışacağız. "Materyalist" felsefenin ikinci ve üçüncü noktaları, gerçekte "gerçekçi" bir varlık ve bilgi teorisi oluştururlar.

---

1 *Marksizmin Felsefesinin Araştırılması* başlıklı ikinci bölümün: "Marksizmin Felsefesinin Hazırlanması Gerekir" alt-bölümüne bakınız.

"Materyalist" olmak demek, ilkin dış dünyanın nesnel varoluşuna inanmak demektir: gerçek, Tin'in basit bir tasarımı ya da bir "yabancılaşma"sı değildir, bilincin dışında ve ondan bağımsız olarak vardır. Yalnızca maddenin tin üzerindeki önceliğini olumlayan filozoflarda değil, ama gerçek tanrıbilimcilerde de bulunduğunu söylediğimiz bu "gerçekçi" tez, "dış dünyanın varoluşu denilen ünlü soruna bir yanıttır. Özsel özelliği belki de sanılabileceği gibi gerçeğin *nesnelliğini* olumlamak değil, ama, ilkin Varlıkla Düşünceyi, Maddeyle Tarihi ayırarak, bu işi belli bir biçimde yapmaktır. Asıl önemli olan, gerçeğin, varolmak için insana ve onun eylemine gereksinmesi olmadığını söylemek değil, ama, gerçeğin nesnel varoluşunu olumlamak için, insanı, bilincini, eylemini ve tarihini bir yana bırakmaktır. Böylesine bir *soyutlamaya* girişmek demek, artık *eleştirel bir* biçimde düşünmemek demektir. "Gerçek, bilincin dışında ve ondan bağımsız bir biçimde, nesnel olarak vardır" formülü, düşünüldüğünden daha anlamlıdır. Bu formüle, ne idalizme götüren felsefel tutumla, dolayısıyla ne de öğretinin felsefel içeriğiyle uğraşarak, idalizmin basit bir reddi anlamı verilmek istenir. Ama bu formül, ilkin Varlığı koyması, insanı ve onun Varlıkla ilişkisini ele almadan önce, Varlıkta dogmatik olarak yerleşmesi gerektiğine inanan bir girişim anlamına da gelebilir. Bir yandan insanı, öte yandan varlığı kavrama biçimi bakımından, teorik sonuçlardan yoksun olmayacaktır bu. İnsan bakımından, onu ilkin "bir töz kipi" *("un mode de la substance")* olarak kavramakla, öznellik ya da yaratıcılık olarak kavramakta yeteneksiz bir duruma gelinecektir[2]. Varlığa gelince, onu insanın ve insan tarihinin dışında, kendinde ve kendi için varolan saltık bir gerçeklik olarak koymakla, onu "öznel olarak" kavramada yeteneksizliğe düşülecektir: Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği açık eleştiridir bu[3]. Gramsci için bu "gerçekçi" varlıkbilim dinsel kökenlidir. Bilgi öznesi olarak insanı yaratmadan önce, Dünyayı ve niteliklerini yaratan aşkın bir Tanrı'ya inançtan doğar. Gerçek anlamıyla dinsel inanç yok olduğunda, görüşleri din tarafından belirlenmiş kalan ortakduyunun doğal metafiziğidir de, bu varlıkbilim. Felsefe tarihinde, bu materyalist ya da daha kesinlikle dendiği gibi "gerçekçi" varlıkbilime karşı, idealist gerçek öğretileri, mantıksal sonucu tekbencilik *(solipsisme)* olan "öznelci" gerçek görüşleri savaşım vermişlerdir.

Ama bu materyalist ya da gerçekçi varlıkbilim, ondan zorunlu olarak çıkan bir gnoseoloji ya da bilgi ve doğruluk (hakikat) teorisinden ayrı-

2 K. MARX'ın FEUERBACH üzerine III. tezinin anlamı da, işte budur.
3 FEUERBACH üzerine I. tez.

lamaz. Doğruluk ya da nesnel bilgi, insandan bağımsız olarak, gerçekliğin kendinde *(en soi)* olan şeyin bilgisidir; düşüncenin, kendinde varolan varlığa upuygunluğudur *(adequation)*. Öyleyse, "nesnel" bilgi ona göre yalnızca insanal bireyden "bağımsız" değil, ama düpedüz insan-dışı, tarih-dışıdır da. Saltığa – kendinde varolan dünyaya – saltık bir biçimde erişen, yani öncesiz-sonrasız bilgilere sahip insandır bu. Tanrı'nın görüş açısında yer almak üzere kendi tarihinden kopan ve dünyayı Tanrı'nın bilebileceği gibi bilen insan.

Öznelci dünya teorisi ya da idealizm, tersine, bu "gerçekçi" görüşle karşıtlık içinde, doğruluğun, kendinde varolan bir varlığın seyredalması olmak şöyle dursun, tersine, bir insan yaratması, bir insan tini yapısı olarak tasarlandığı, en sonunda gerçeğin Bilgisiyle gerçeğin Tin tarafından yaratılmasının bir ve aynı şey oldukları bir bilgi öğretisi hazırlar. Öyleyse, Gramsci için, varlık ve bilgi teorisi olarak Marksist felsefeyi, bu gerçekçi ve idealist Dünya ve Bilgi öğretilerine göre belirli bir yere yerleştirmek söz konusudur. Sorun, tarihsel terimlerle konabilir.

Marksizm ya da praksis felsefesi "gerçekçi" varlık ve bilgi anlayışından mı türer, yoksa tersine "öznelci" ve idealist dünya ve bilgi anlayışlarının uzantısı ve eleştirel aşılması mıdır? Yanıt, Gramsci için açıktır. *Praksis* felsefesi — Feuerbach üzerine I ve II. tezleri ansıtmak yeter — klasik Alman felsefesinden, yani idealizmden türer. Materyalizm, gerçeğin bilgisini basit bir "alıcı etkinlik" durumuna getirdiğinden (t.2, p.22; O.C., p. 44) ve gerçekliğin insanın dönüştürücü etkinliğinin sonucu olduğunu kavramadığından, insan etkinliğinin değerini bilememiştir. Bilgi, onun tarafından, pratik etkinlikten ayrılmıştır. İnsan yaratıcılığı genel olarak bilinmediğinden, bilgi ve doğruluğun niteliği ortaya konamazdı. "Materyalizm"e karşıt olarak, idealizm, insanın etkin yanını, bu etkinliğini yalnızca somut praksisi bilmeyen teorik etkinliğe indirgeyerek, ya da onu yalnızca teorik etkinliğin bir uzantısı durumuna getirerek, tek yanlı bir biçimde kavramıştır[4]. Öyleyse, idealizm mantıksal olarak tekbencilik saçmalığına, gerçeğin Tin tarafından saltık bir yaratılması tezine götürmüştür. Ama, idealist gerçek anlayışı olan bu kurgul yalanlaştırmaya *(mystification speculative)*, bu "felsefel roman"a karşın, praksis felsefesi olarak

4. Bununla birlikte, Tin'in kendinin bilincine erdiği ve yabancılaşma-nesnelleşme süreci arasından "kendine" döndüğü bu kurgul anlayış çerçevesinde, Hegel tarafından hazırlanmış bulunan "pratik davranış" dirimsel gereksinme ve emek teorisini de küçümsememek gerekir.

Marksizm, kurgul gizemciliğin *(mysticisme speculatif)* bir eleştirisi arasından, işte bu felsefel akımdan doğar.

Ama, ne "materyalizm"in bu doğuşta kendi rolünü oynamadığı, ne de yeni bireşimde materyalizmden kimi *öğeler* bulunmadığı anlamına gelir bu. Yeni varlık ve bilgi teorisinin doğuşunda materyalizmin oynadığı rol için, Feuerbach'ın Hegelci sistemin idealizmini eleştirecek ilk filozof olduğunu, yerine Doğayı geçirmek üzere Hegelci Ideayı devirdiğini ve Marx'ın onu felsefeye materyalizmi yeniden sokmuş olmakla kutlayacağını ansıtmak gerekir. Ama, yeni varlık ve bilgi teorisinde varlığını sürdürecek materyalizm öğeleri hangileri olacaklardır? Gramsci, kısa ve kesindir: "Eski materyalizmden kalan tek şey, felsefel gerçekçiliktir" (t.2, p.43; O.C., p. 68). Marksizmin felsefesi gerçekten de nesnelci bir gerçeklik teorisi olacaktır, ama, yanılmayalım, artık ortakduyunun, kendinde ve kendi için varolan bir dünyayı dogmatik olarak koyan ve bilgiyi bu dünyanın kendinde olduğu şeyin insan tininde bir yansısı olarak tasarlayan doğal metafiziği söz konusu olmayacaktır. Marksizmin felsefesinin sonucu *(conclusion)*, ortakduyu ve materyalist metafiziğin sonucuyla "gerçekleşme bakımından özdeş" olacaktır, ama, ilkeleri ve vargıları *(consequences)* bakımından, kısacası felsefel içeriği bakımından, derinden derine farklı olacağını da göreceğiz. Kimilerine işin en önemli noktası olarak görünen bu sonuç özdeşliğine karşın, Gramsci'nin, sözcüğün dar anlamındaki felsefel materyalizmin[5], varlık ve bilgi teorisi olarak Marksizmin doğuşunda önemli bir rol oynadığını düşünmemesi de böyle açıklanır.

Sözcüğün dar anlamıyla felsefel materyalizm, insandan ve bilincinden bağımsız olarak, maddenin nesnel varoluşunu doğrulayan, insan bilgisini maddenin oldum olası kendinde *(en soi)* olduğu şeyin sonsuzluğa dek doğru yansısı durumuna getiren gnoseolojik bir "gerçekçilik"ten ayrılmaz varlıkbilimsel *(ontologique)* bir "gerçekçilik"tir. Bu materyalizmi, Gramsci, "metafizik" olarak niteler; bu, onun için, öz niteliğinde — ayrıca kimi öğeleri yeniden ele alınabilseler bile — karşı -tarihselci *(antihistoriciste)* ve ön-eleştirel *(precritique)* olarak, Marksizmin felsefesine karşıt olduğu anlamına gelir bu materyalizmin. Sözcüğün dar anlamıyla materyalizm, maddenin tin üzerindeki önceliğini olumlayan bir "tekçilik"tir *("monisme")* de, ve her şeyden önce de böyle bir tekçilik olabilir. Stalin'in birinci noktasına karşılık düşen bu materyalist tekçiliğin Gramscigil eleştirisi,

5 Materyalizm sözcüğünün GRAMSCİ için bir başka anlamı olduğunu açıkladığımız *Praksis Felsefesi ve Materyalizm* başlıklı Bölüm V'e bakınız.

bundan sonraki bölümde sergilenecektir; ondan neyin korunabileceğini ve neyin büsbütün reddedilmesi gerektiğini o zaman göreceğiz. Stalin'in 2 ve 3'üncü noktalarına karşılık düşen nesnelci gerçek anlayışıyla gerçekçi bilgi teorisine gelince, "gnoseolojik gerçekçilik" tamamen ortadan kaldırıldığından, bunlardan da gerçeğin nesnelliğinden başka bir şey kalmayacaktır. Eski gerçekçi gnoseolojinin bu ortadan kaldırılması, ayrıca "nesnelci" sonucun felsefel anlamını tepeden tırnağa dönüştürme sonucunu da verecektir.

Öyleyse, Gramsci'nin tasarladığı biçimde tarihselci gerçek anlayışını hemen sergilememiz ve özgünlüğünü ortaya koymamız gerekir. Eğer bu özgünlük kavranmak istenirse, her "varlıkbilim"in belli bir gnoseolojiden ayrılmaz olduğunun ve, dolayısıyla, gerçekçi bilgi teorisinden kopan tarihselci bir gnoseolojinin hazırlanmasının, gerçeğin nesnelliği sorununu ve nesnelci sonucun felsefel anlamını egemenliği altında bulunduracağının hiçbir zaman gözden yitirilmemesi gerekir. Tarihselci gnoseoloji, Marksizmin tüm felsefesinin kilit taşıdır. Bu da bizi, daha ileri gitmeden önce, onu sergilemeye zorluyor.

TARİHSELCİ BİLGİ TEORİSİ

Dar anlamıyla felsefenin, Gramsci için gerçekten de bilgi teorisi olduğunu görmüştük[6]. Ama, bilgi bir yandan tarihyazımı (ya da geniş anlamıyla felsefe) ve öte yandan da doğa bilimidir. Tarihselci gnoseolojinin *tüm* insan bilgisinin teorisi olması gerekecektir, ama, Doğa bilimlerine ayrı bir yer vereceği sanılır; Doğa nesnelerine özgü olan şudur ki, insan onu yaratmaz, ama, bilimsel deneyim olan o özgül praksis biçimi dolayımı sayesinde onu tanır ve bilimin teknik uygulamaları sayesinde de dönüştürür. Bu teorik - deneysel bilgi ve ondan doğan bu işleyimsel *(industrielle)* dönüştürme, insanla doğa arasındaki bilimsel ve işleyimsel çağa öngelen etkin ve bilinçli ilişkilerin derin bir altüst oluşu, ama uzantısıdır da. Gnoseolojik sorunun ötesinde, Doğanın nesnel varoluşu sorunu bizi uğraştıracaktır; bütün çabalarımızı Doğa bilimleri teorisine adamadan önce, başlamak için genel olarak tarihselci gnoseolojinin genel konularını belirteceğiz.

Bu gnoseolojinin temel ilkesi, teoriyle pratiğin birliğidir. Gramsci için teori — dolayısıyla tüm bilgi — gerçeğin insan tarafından dönüştürülme-

6. *Felsefe Nedir?* başlıklı Birinci Bölüme bakınız.

sinden, insan tarafından yeni bir gerçeklik yaratılmasından ayrılamaz. Teorinin bu "pratikliği", onun "tarihselliği" ile aynı değerdedir. Bir görüş, "politik" ya da deneysel tipte bir praksisle diyalektik ilişki içinde evrilir; bu praksis "tarihsel"dir: tarihle birlikte dönüşecektir, kendi öz tarihi vardır, ve görüş için de bu böyledir. Kesin doğruluk (hakikat) olmadığı anlamına gelir bu, her bilgi dayanıksızdır *(caduque)*; geçerliliği, hiçbir şeyin donduramadığı tarihsel bir praksisle diyalektik ilişkisinin fonksiyonudur. Bilginin bu "pratiklik" ve öyleyse bu "tarihselliği"ni, Gramsci, tüm teorinin "üstyapısal" ya da "ideolojik" olduğunu olumlayarak kesin bir biçimde dile getirir.

Bir önermenin ussallığının, doğruluğunun, onu öncesiz - sonrasız bir fikir durumuna getirmedikleri anlamına gelir bu. Öncesiz-sonrasız doğruluklar teorisi, metafizik bir tanrısal anlık *(entendement divin)* anlayışından, ya da onun tanrısal anlak *(intelligence divin)* örneğine göre tasarlanmış bir insan anlığı görüşü olan gnoseolojik kalıntısından ayrılamaz. Gerçekte, *düşünen özne tarihsel ve pratik bir varlıktan, ve onun bilgisi de gerçeği dönüştürücü etkinliğinden ayrılamaz.* Öncesiz - sonrasız doğruluklar teorisi, demek ki, Tanrı tarafından yaratılmış öncesiz - sonrasız bir gerçekliğe, ya da onun kalıntısı olan, insan etkinliğinin dışında ve düşünen öznenin seyredaldığı kendinde ve kendi için varolan bir dünya fikrine götürür.

Tarihselci gnoseoloji, teoriyle pratiğin birliğine dayanır: teorilerin ussallığı, yeni gerçekler yaratıcısı insan praksisi tarafından doğrulanır. Öyleyse, teorik bulgulamalar ve insan girişkenlikleriyle ilişki içinde gerçekliğin bir oluş fikrine götürülür. Kuşkusuz, tinin ürünü olmayan bir dünyanın nesnel bir varoluşunu kabul etmek gerektiği gibi, insan praksisinin ürünü olmayan bir dünya oluşunu *(devenir du monde)* da kabul etmek gerekir; ayrıca, dünyanın bu nesnelliği ve bu nesnel oluş'unun insan bilgisi tarafından ancak bundan ayrılmaz olan tarihsel praksis arasından kavranmış bulunduklarını da belirtmek gerekir. Öyleyse, insan tarafından bilinen gerçekliğin, insandan ve onun etkinliğinden bağımsız olarak neyseler onlar olan niteliklerle oldum olası kendinde varolan bir dünya değil, ama insan tarafından dönüştürülmüş, ya da insanın tarihsel etkinliği arasından nesnel varlığı içinde erişilmiş insan dünyası olduğu söylenebilir.

Bilginin nesnelliği, doğruluğu, demek ki"tarih-dışı", "insan-dışı" ve öyleyse öncesiz-sonrasız değildir. Birey-dışıdır, ki bu da aynı anlama gelmez. "Doğru" bilginin dışında bırakılan, bireysel öznelliktir, yoksa genel olarak öznellik, yani tarihsel olarak "yer almış" ve bilgisi kolektif tarihsel praksisten ayrılmaz olan varlık olarak düşünen özne değil. Nesnel demek, öznel tümel, dünyanın durmadan daha birleşmiş ya da birleştirici kolektif

bir dönüşümüne katılırken tümelleşen ve nesnelleşen insan öznelliği — onun teorileri, onun görüşleri — demektir.

"Gerçekçi" gnoseolojiden uzakta ve, Gramsci'nin dediği gibi, Marksizmin, teoriyle pratiğin birliğini kavrayarak, "tarihselleştirdiği", somut bir duruma getirdiği idealist bir gnoseoloji içinde olunduğu görülüyor. Ya da, eğer Gramscigil gnoseolojinin tam anlamıyla İtalyan kaynaklarını belirtmek gerekirse, Napolili Vico'nun devrimci önermelerini ansıtmak gerekir. *Verum ipsum factum*, diyordu Vico, doğru "olgu" ile, yani yapılmış olan şeyle dönüşür; bundan da, insan kendi öz tarihini yaptığından onu bilebileceği, oysa Doğanın gizemlerini ancak onu yaratmış bulunan Tanrı'nın bilebileceği — *Yeni Bilim*'in gnoseolojik temeli olan — o şaşırtıcı sonucu çıkartıyordu. İnsan anlığının (anlama yeteneğinin) artık tanrısal anlık örneğine göre tasarlanmadığı, ama tersine, Tanrı'nın bilgisinin kendi yaratıcı etkinliğinden ayrılmaz ve ancak o saltık yaratıcı olduğu ölçüde saltık olduğu görülüyor. Vico belki böylece deneysel praksisin ve insanın doğayı kendisi aracıyla "yeniden yaptığı" etkinliğin epistemolojik anlamının değerini bilmiyor, belki insanın doğa bilimlerini kurma gücünü küçümsüyordu; ama, özellikle tarihsel bilginin epistemolojik ilkesini bulguluyor ve tüm bilgi için geçerli yeni bir gnoseolojinin temellerini atıyordu.

İşte tarihselci gnoseolojinin bu tümel geçerliliğini ortaya koymamız gerekecek. Gerçekten de, Gramsci için, belirtmiş bulunduğumuz genel önermeler doğa bilimleriyle de ilgilidirler; bu bilimlerin epistemolojisi de genel üstyapılar teorisi çerçevesine girer, ve bu bilimlerin kurdukları bilginin nesnelliği de, Gramsci'nin teorisyeni olduğu üstyapıların ussal değerinin tikel bir durumundan başka birşey değildir. Bizim için, tarih ve politika teorisi olarak Marksizmin örtük bir biçimde bütün bir felsefe — bu belirli durumunda bir doğal bilimler teorisiyle, Doğanın bir nesnel varoluşu teorisi — içerdiği, öyleyse tolum özü olarak, hazırlanması gereken "tam" bir felsefe içerdiği yolunda yukarda açıklanmış bulunan fikri, somut bir örnek üzerinde kavrama fırsatıdır bu.

Marx'ın kendi tarih görüşünün özünü, onun için kendi bütün tarihyazımsal çalışmalarının "ipucu" olan şeyi hayran olunacak bir metin olarak içinde özetlediği *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) ünlü önsözü bilinir. Marx, bu metinde, altyapı ile üstyapıdan ne anladığını ve, insanların içlerinde üretim yaptıkları üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmesiyle çeliştikleri, onların daha sonraki gelişmelerine bir engel durumuna geldikleri zaman, nasıl bir toplumsal devrim sürecine girildiğini belirtir. Marx, bu metinde, daha sonra, insanların üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın bilincine ideolojiler alanında vardıklarını da

açıklar[7]. Öyleyse ideolojilerin "ruhbilimsel bir geçerlikleri" vardır, diye açıklama yapar Gramsci (t.2, p. 48; O.C., p. 74), "onlar insan yığınlarını "örgütler", insanların üzerinde devindikleri, konumlarının bilincine vardıkları, savaşım verdikleri, vb. alanı oluştururlar"... Gramsci'ye göre, tarihsel oluş'u her türlü "belirlenimcilik" *("determinisme")* izini dışarda bırakarak kavramak için, bu ideolojik "uğrağın" önemini ortaya koymak zorunludur. Ama, Marx'ın tümcesi şimdi bizi bir başka bakımdan ilgilendirir. Çünkü, der Gramsci (t.,2 p. 39; O.C., p. 63), Marx'ın önermesi "yalnızca ruhbilimsel ve moral değil, ama gnoseolojik bir değere de sahip bir olumlama olarak düşünülmelidir." Bir başka deyişle, Marksist ideolojiler teorisi yalnızca belirli altyapısal koşullar içinde bir "tarihsel etkinliğin" doğuşunu anlamak bakımından önemli değildir, ama, Marksist bilgi ve doğruluk teorisini de temel ilke olarak ondan hareketle hazırlamak gerekir. Her bilgi "ideoloji"dir[8], bir başka deyişle, hiçbir bilgi tarihsel bir praksisten ayrılamaz ve, "doğruluk" ve "yanlışlık", ussallık ve ussalsızlık kavramlarını da, işte bu "pratiklik"ten, ya da bu "üstyapısal" nitelikten hareketle hazırlamak gerekir. Gerçekten de, bu ayrım pragmacı felsefede

---

7 "Bu türlü altüst oluşlar incelenirken,ekonomik üretim koşullarının — bilimsel olarak kesin bir biçimde saptanabilen — maddesel altüst oluşu ile, türel (hukuki), politik, dinsel, sanatsal ve felsefel biçimler, kısacası, *insanların bu çatışmanın bilincine altlarında vardıkları ve onu sonuna değin altlarında götürdükleri ideolojik biçimler* arasında, her zaman ayrım yapmak gerekir". *K. MARX, Contribution a la critique de l'Economie politique,* Editions Sociales, 1957, p. 5. (Altını biz çizdik). (Türkçe bir çeviri için, bkz: Karl Marx, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı", Sol Yayınları, Ankara, 1970, s. 24.)

8 "İdeoloji" kavramı, çok zaman praksisin ve toplumsal ve doğal gerçekliğin tersine çevrilmiş ve saptırılmış, yanılsatıcı ve yalanlaştırıcı yansısı olan bir fikirler ve inançlar bütünlüğünden başka bir şeyi belirtmez. GRAMSCİ, sözcüğü bu kötüleyici anlamda da kullanır, ve o zaman ideolojiyle felsefeyi birbirinden ayırt eder. Ama, onları birbirinden keyfe bağlı bir biçimde ayırmaksızın ayırt eder. Ve, *"teori"nin tarihsel bir praksisten hiçbir zaman ayrılmaz olduğunu* ve dolayısıyla, geçerlik ve geçersizliğini, ussallık ve ussalsızlığını tarihsel olarak düşünmek gerektiğini *belirtmek üzere*, "ideoloji" ya da "üstyapı" sözcüğünü, hiçbir kötüleyici ayırtı *(nuance)* olmaksızın, çok daha geniş bir biçimde kullanır. "İdeoloji" kavramının bu kullanımı doğrudur, çünkü, nesnel ya da yanılsatıcı, bir fikirler bütünlüğünün her zaman *tarihsel bir yerleşimi, insan praksisiyle bir ilişkisi* vardır ve bu fikirler bütünlüğünün geçerlik ya da geçersizliği, ussallık ya da ussalsızlığı, belli bir "tarihsellik" ve "pratiklik" tipi taşırlar.

olduğu gibi yürürlükten kalkmamıştır: doğru ya da nesnelde, bireysel ya da grupsal öznelciliğin ussal-olmayan yanılsamalarında eksik olan tümellik nitelikleri bulunduğunu göreceğiz.

Marx'dan aktarmış bulunduğumuz metinde, insanların kendi tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri üzerine edindikleri bilinçten başka bir şey söz konusu değildir. Gramsci bunu saptar. Sayalım ki Marx'ın önermesinin bu gnoseolojik kapsamı kabul edilmiş olsun, o zaman bu önermenin uygulamasının yalnızca tarihyazımsal bilgiyle sınırlandırılmasına girişilebilirdi. Gramscigil gnoseoloji yalnızca tarihsel, toplumsal, insanal bilimlerin bir epistemolojisi olurdu. Gramsci'nin görüş açısı böyle değildir. İnsanların üstyapılar alanında gerçeklik üzerine edindikleri bilinç, diye sorar, "metnin sözcük anlamına göre, naddesel üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla mı sınırlıdır, yoksa her türlü bilinçli bilgiyle mi ilgilidir?" (t.2, p.44; O.C., p. 69). Hayır diye yanıtlamak, Marksist tarih görüşünde örtükçe içerilen felsefenin "tam" bir felsefe olmadığını, öyleyse bir doğal bilimler teorisi ve başka bir kökene sahip bir varlık teorisiyle, örneğin Marksist dünya görüşüyle bütünleşecek eski materyalist felsefenin varlık teorisiyle tamamlanması gerektiğini kabul etmeye götürürdü. Gramsci, evet diye yanıtlar. Bilim, der, bir ideolojidir, bir üstyapıdır. Ya da, "bilim de tarihsel bir kategoridir" (t.2, p. 55). Böyle bir tez, ürküntü verebilir. Doğruluğunu kabul ettirmek için, kimi açıklamaların zorunlu olacakları düşünülür. İtiraz, hemen belirir: "Eğer doğa bilimleri üstyapılardan başka bir şey değilseler, denecektir, demek ki "doğru" değildirler, "nesnel" değildirler; Gramscigil tez bizi kuşkuculuğa *(scepticisme)* ve karanlıkçılığa *(obscurantisme)* götürmez mi?" Gerçekten de, bir ideoloji ya da bir üstyapının özelliği, geçici, tarihsel olarak geçerli, sonra tarih tarafından aşılmış ve geçerliği kalmamış duruma getirilmiş olmak değil midir?[9]

---

9 Fransa'da Marksizmin tarihi, bu tezin savunulmasını daha da karmaşık ve tehlikeli bir duruma getiriyor. Gerçekten de, 1948'e doğru, görünüşte GRAMSCİ'nin görüşüne benzer bir görüş, "burjuva" bilimle "proleter" bilim gibi iki bilimin varoluşu yolundaki tuhaf ve öznelci teze yol açmıştı. Bu sınıfsal öznelcilik, daha sonra komünist filozoflar tarafından eleştirilmiş ve ortadan kaldırılmıştır. Bugün belli bir sayıda Fransız Marksisti tarafından kökten karşıt bir tez savunulmaktadır. Nesnel bilgiyi, "öznel" görümlerden *(visions)* ve gerçeğin "ideolojik" saptırmalarından ayırt etme olanağı verecek epistemolojik bir bilgi statüsü saptama kaygısı, onları "ideoloji" kavramıyla bilgi kavramını kesin olarak ayırmaya götürüyor. GRAMSCİ'nin görüşünün, "iki bilim" teorisinin geçmiş aşırılıklarından da, kimilerinin bugün

İlkin bilimsel teorilerin evrimlendiklerini, daha kavrayıcılarını hazırlamak üzere geçmiş teorileri içlerinden atarak, değiştirildiklerini, yenilerinin yapıldığını belirtelim. Bu değişikliklerin keyfe bağlı olmadıkları, daha yeni saptanmış bulunan olguları açıklama zorunluluğuna karşılık düştükleri söylenecek. Tamamen doğrudur bu, ama ne anlama geldiğini de iyi düşünmek gerekir. Bir teori, artık deneysel "zorunluluğu" olmadığı zaman devrilir ve bir başkasıyla değiştirilir; o, daha uzun zaman değil, ama ancak bu "zorunluluğa" sahip olduğu sürece geçerli, yani doğrudur. Gramscigil üstyapıların, keyfe bağlı ve zorunlu, usdışı ve ussal ayrımına dayanan somut değeri tezi, bilimsel teorilere işte böyle uygulanır. Ama, eğer bilimsel teorilerin "tarihsel" ve öyleyse geçici niteliği tezini kavramak istersek, doğa bilimlerinin özelliğini ve ilkin de onlarda *olgu* ile *fikir* arasında kurulan ilişkiyi incelememiz gerekir. "Gerçekten de bilim, der Gramsci, bilginlerin bütün çabalarına karşın kendini hiçbir zaman an nesnel kavram olarak göstermez; her zaman bir ideoloji giyinmiş olarak görünür ve somut olarak da bilim, nesnel olguyla bir varsayımın, ya da, an nesnel olguyu aşan bir varsayımlar dizgesinin birliğidir" (t.2, p. 56). Yavan bir biçimde deneyci *(empiriste)* bir bilim anlayışıyla yetinmedikçe, bu noktayı kabul etmek gerekir. Bir kavram, irdelenmesi kararlaştırılan olgular grubunu ayırt etmek için de olsa, zorunludur. Ama, an deneysel olguyu aşan her kavram, her sezgi", insanın entelektüel yaratmaları tarihinden, "kültürün tüm gelişme sürecinden" ayrılamaz (t.,2 p. 156; O.C., p. 168). Öyleyse, bilimsel teorilerin *tarihselliğinden* söz etmek tamamiyle doğrudur. Gramsci'ye göre bilimsel yöntembilimi belirginleştiren şeyin, bilimsel yöntemin iç gücü olan bir soyutlama süreci aracıyla, bilimsel ideolojiyi deneysel araştırmayla saptanmış bulunan gerçek verilerden sürekli ayırt etme olanağı olduğunu da ekleyelim. Bilimin "bunalımlar" ve yorumlama değişiklikleriyle belirginleşmiş bulunan süreksizliğiyle birlikte, bilimsel gelişmenin şaşırtıcı sürekliliği böyle açıklanabilir. Toplumsal bir grubun, bir başka grubun bilimini, onun ideolojisini kabul etmeksizin kendi bilimi durumuna getirebilmesi de böyle açıklanır[10], der Gramsci. "Tüm bilimsel ilerleme, diye saptar Gramsci, kendini şimdiye değin yeni

bize önerdikleri ideoloji ve bilgi kavramlarının "kesin" ayrılmazlığından da aynı derecede uzak olduğu görülecektir. Bkz: ALTHUSSER, *Pour Marx*.

10 Örneğin Ekonomi politiği düşünelim.

deney ve gözlemlerin, daha önceki deney ve gözlemleri düzeltip geliştirmesiyle göstermemiş midir?" (t.2, p. 51). Deneysel araştırmanın sürekli gelişmesi, bir teorik bunalımlar dizisi arasından, bilimin sürekli gelişmesini açıklar.

Teoriyle deneysel araştırmanın bu bakh ayrımı, bize araştırma *(investigation)* sürecinin gerçek niteliğini unutturmamalıdır. Claude Bernard'ın dediği gibi, olguları "kurmak" için, bilim adamının kavramlara, usavurmalara, "maddesel" aletler denli "entelektüel" aletlere de gereksinmesi vardır. Bir başka deyişle, araştırma süreci teoretiko - pratik niteliktedir. Gramsci'nin, bilimsel çalışmanın iki temel görünümünü betimlediği metinden çıkan sonuç da, budur. Birinci görünüm, diye yazar: "...bilginin biçimini durmadan düzeltir (...) duyu organlarını düzeltir ve güçlendirir (...) yeni ilkeler ve tümevarım ve tümdengelim bütünlükleri hazırlar, yani (...) deney ve deneyin denetimi aletlerini geliştirir" (t.2, p. 55). "İnsan ile gerçeklik arasında teknoloji dolayımıyla kurulan ilişki"ye, Gramsci "bilginin biçimi" adını verir. Çünkü, "teknoloji" ile,"duyu organlarını güçlendiren maddesel aletleri" olduğu denil, olguları ayırmayı ve kurmayı başarmak için bilim adamının kullandığı" (matematik dahil) mantıksal aletleri"de anlamak gerekir[11] (t. 2, p. 55). Bilimin gelişmesini yalnızca

---

11 Bu görüşün bir örnekle açıklanmasını isteyen okura, Rene ZAZZO' nun ikizler üzerindeki araştırmalarının öyküsünü anlattığı makaleyi okumasını öneririz; yazar, bu makalede, araştırma yönünü nasıl tamamen tersine çevirme yolunu tuttuğunu, ve ilkin kalıtım sorununa dayanan araştırmasının, nasıl kişi sorununa açıldığını anlatır. Bu konudaki düşünceleri GRAMSCİ'nin tezini tamamiyle doğrular ve biz de bu düşüncelerden kimi alıntılar yapmanın yararlı olacağını sanıyoruz: "Böyle bir devrimden sonra, eski sonuçların yazgısı üzerine çok şey söylenmesi gerekirdi. Hepsi yitip gitmemiştir. Hatta belki hiçbir şey yitip gitmemiştir. Ama sonuçlar, yeniden yönlendirildikten sonra, yeni bir anlam kazanıyorlar (...).

"Kavramsal, teknik, matematik aletlerimizin sorumluluğu üzerine de çok şey söylenmesi gerekirdi. Fikirlerimizle aletlerimiz arasındaki, aletlerimizle gerçeklik arasındaki tüm karmaşık diyalektiği iyi anlamak gerekir. Bilimsel planda, ne saltık olarak yanlış deneysel aygıt vardır, ne de saltık olarak yetkin deneysel aygıt.

"Belli bir uğrakta, deneysel aygıt, edinilmiş bilgilerin bir somutlaşmasını, saptanmış doğrulukların gözle görülür birliğini, kısacası, bir "model" oluşturur. Olgular, işte bu modelle, bu aygıtla sınanacak, rakamlanacak, sorguya çekilecekler dir.

"Bundan, gerçekliğin, onu kavrayan aletle karıştığı, gerçekliğin aletin tutsağı olduğu, aletsel, işlemsel bir tanımlamadan başka hiçbir

maddesel araştırma aletlerinin gelişmesiyle açıklayan Bukharin'e karşı, Gramsci bu aletlerin ancak "gelişme araçlarından biri" olduklarını söyler. "Başlıca bilimsel ilerleme "alet"leri, entelektüel (...), yöntembilimsel niteliktedirler ve "entelektüel aletler"in sıfırdan çıkmadıklarını, insanda doğuştan olmadıklarını, ama tarihsel olarak gerçekleşmiş, gelişmiş ve gelişmekte olduklarını, Engels haklı olarak yazmıştır" (t.2, p. 153; O.C., p. 163). Örneğin, otorite (Aristoteles ve Kutsal Kitap) ilkesinin eleştirisi ve bilimsel alanın dışında bırakılması, bilimlerin gelişmesi bakımından kesin bir sonuca götüren yöntembilimsel bir kazançtır; oysa, bu dışarda bırakma, modern toplumun genel gelişmesinden doğar (t.2, p. 153; O.C., p. 163). Böylece, bilimsel teorilerin evrimini göz önünde bulundurarak bilimin tarihsel niteliğini gösterdikten sonra, araştırmanın teoretik-deneysel niteliğini belirterek de aynı sonuca geliyoruz: maddesel ya da entelektüel araştırma aletleri, hiç kuşku yok, insanın tarihsel kazanımlarıdırlar.

Bilimsel çalışmanın bu ilk görünümünü inceledikten sonra, şimdi de bize onun üstyapısal ya da "ideolojik" niteliğinin, kendi "nesnelliği"ni dıştalamaktan uzak olduğunu anlama olanağı verecek ikinci görünümünü görelim. Bu ikinci görünüm, "duyumlarda zorunlu olan şeyi ortaya koymak ve onu keyfe bağlı, bireysel, geçici olan şeyden ayırt etmek için, bu (maddesel ve zihinsel) aletsel bütünlüğü" uygulamaya dayanır, der Gramsci. Bilim, diye açıklar Gramsci, "özel bireysel koşullara bağlı bulunduklan için kimi duyumları geçici olarak, görünüş olarak, gerçekdışı olarak, ve kimi başka duyumları da dayanıklı olarak, sürekli olarak, özel bireysel koşullardan üstün olarak görür" (t.2, p. 54). Görüldüğü gibi, bilim, gerçekliği, deyim yerindeyse, *nesnelleştirmeye*, yani bireysel özelliği dışarda bırakmaya, görüngüler *(phenomenes)* üzerine edindiğimiz bilgiyi tümelleştirmeye çalışır. "Bütün insanlar için ortak olan şey, bütün insanların, yeter ki teknik doğrulama koşullarına aynı biçimde uysunlar, birbirlerinden bağımsız olarak, aynı biçimde denetleyebilecekleri şey saptanır."

Öyleyse, bilim bir üstyapı, bir ideolojidir, ama, herhangi bir ideoloji de değildir; özgün bir praksis tipine, bilimsel praksise, pratik-deneysel etkinliğe bağlı olduğu için, tümellik ya da nesnellik taşıyan bir ideolojidir.

---

zaman gerçeklik olmadığı sonucunu mu çıkarmak gerekir? Hayır, çünkü upuygunluk hiçbir zaman tam değildir. Upuygunsuzluklar yüzünden aldatmacaya sapmamalıyız. Deney artıklarına, hatta küçük çelişkilere dikkatli olmalıyız. Alet, işte bununla başarısızlığa uğrayabilir, modellerimiz işte bununla değişeceklerdir, bilimimiz işte bununla genişleyecektir." Rene ZAZZO, *Dialectique de la personnalite*, La Pensee, n° 93.

Böylece, der Gramcsi çarpıcı bir formül içinde, bilim "gerçeğin tipik bir birleştirici süreci"dir. Nesnellik için savaşım, gerçekten de, henüz şimdilik toplumsal anlaşmazlıklarla bölünmüş ve kısmi ve gerçek dışı özel ideolojilerin tutsağı bulunan insan cinsinin birleştirilmesi için bir savaşımdır. Oysa, doğa bilimi bu bakımdan ayrıcalıklı bir kesimdir: "Deneysel bilim şimdiye değin üzerinde böyle bir kültürel birliğin en büyük genişlemeye ulaştığı alanı sağlamış: "tin"i birleştirmeye, onu daha tümel duruma getirmeye en çok katkıda bulunan bilgi öğesi olmuştur; en somut biçimde nesnelleşmiş ve tümelleşmiş öznelliktir o" (t.2, p.142; O.C., p.150). Doğa bilimlerinin "pratiklik"ini ve üstyapısal niteliğini olumlarken, Gramsci'nin kendini pragmacı bilgi teorilerinin öznelciliğine mahkum etmediği, şimdi belki daha iyi görülür. Bu doğa bilimleri anlayışının, başlamak için ana çizgilerini belirtmiş bulunduğumuz tarihselci gnoseoloji bütünlüğüyle teorik türdeşliği de, belki daha iyi kavranır. Bu anlayışın, tarihsellik olumlamasından ayrılması olanaksız özsel özelliği, teoriyle pratik arasında kurduğu sıkı bağdır. Oysa, bilim bize teorik etkinlikle pratik-deneysel etkinliğin bireşimi gibi görünmüştü. "Bilgin-deneyci, an bir düşünür değil, aynı zamanda bir işçidir de, ve düşüncesi pratik tarafından sürekli olarak denetlenir" (t.2, p. 143; O.C.,p. 151). Bu *bilimsel praksis*, ayrıca, dikkat edelim, işleyimsel teknik uygulama olmadan önce, *araştırma-deneyimdir* de. Ama bu çözümlemeden, Gramsci için nesnel bir değer taşıyan şeyin — sanılabileceği gibi – yalnızca olguların saptanması olmadığı sonucu da çıkar; öyle olsaydı, bilimsel *teori* üzerine "uzlaşımcı" *("conventionnaliste")* bir teori kabul etmek olurdu bu. Teorilerin geçici ve tarihsel niteliği, aynı zamanda ussal geçerlikleri, göreli nesnellikleri anlamına da gelir.

Gramscigil doğa bilimleri teorisinin, bizi "madde"nin nesnel varoluşu sorununa doğru götürecek bir son görünümünü sergilememizden başka bir şey kalmıyor. Gramsci gerçekten de bilimin bir üstyapı olduğunu olumlarken, "doğal olaylar"dan *("phenomenes naturels"* , doğal görüngüler) ne anlaşılması gerektiğini belirtmek ve doğal olaylar üzerine insanla doğanın, düşünceyle varlığın, etkinlikle "madde"nin tarihselci diyalektik birliği anlayışına uygun eleştirel bir tanımlama vermek de ister. Sağın *(exactes)* denilen bilimler, doğal olayları (görüngüleri) irdelerler. Ama, Gramsci sorar: "Nedir olaylar? Kendinde ve kendi için varolan, nesnel bir şey midirler, yoksa insanın kendi pratik çıkarları (kendi ekonomik yaşamının kurulması) ve bilimsel çıkarları, yani dünyada bir düzen bulma ve olup bitenleri betimleme ve sınıflama zorunluluğu (kendisi de şimdiki ve gelecekteki pratik çıkarlara bağlı bulunan zorunluluk) gereğince ayırt ettiği

nitelikler midirler?" (t.2, p. 40; O.C., p. 65). Yanıt, Gramsci için açıktır. Birinci yanıtı kabul etmek, en safyürek *(le plus naif)* metafizik gerçekçiliğe düşmek olurdu. Doğal olaylar, insanların gereksinmelerinden, çıkarlarından, pratik etkinliğinden ayrılamazlar, bir başka deyişle, insan tarafından kendi özyaşamının üretiminden ayrılamazlar. Doğal bilimlerin bize bu olaylar (görüngüler) üzerine verdikleri bilgiler de , bu bağın dolayımsız olmamasına karşın, bu pratik çıkarlardan ayrılamazlar. Bu bilgiler, bireysel ya da grupsal öznelliği dışarda bırakarak, nesnelliğe erişirler, öyleki, "nesnel", "öznel bireysel"e karşıt olarak, "öznel tümel"dir. Ama, "görüngüler" bizim varlıkla etkin ilişkimizden ayrılamazlar, bilimin tümelleştirdiği ya da nesnelleştirdiği bu bağın ta *kendisidirler* onlar. Öyleyse, Gramsci'nin şöyle yazabilmesi anlaşılacaktır: "Nesnel, her zaman insanal olarak nesnel anlamına gelir." İnsan bilgisinin nesnelliği, insanı kendi insanlığından koparmaz. Bunu içine sindiremeyen filozoflar vardır; Gramsci ise bunun teorisyeni olur.

TARİHSELCİ GERÇEĞİN NESNELLİĞİ TEORİSİ

Görüngü teorisi (la theorie du phénomène) üzerindeki bu ilk bilgiler, bizi gerçek güçlüklere götüreceklerdir. Gerçekten de, burada "eleştirici" *("criticiste")* bir görüş açısı içinde bulunuruz ve Kant'a başvurdurma kendini düşünceye zorla kabul ettirir. Ama, bilimsel nesnenin — gerçi tarihselci kavramlar çerçevesinde — "görüngüsel" *("phenomenale")* niteliğini kabul ederken, mantıksal olarak kendimizi "bilinemezci" *(agnosticiste)* sonuca, bilimin nesnelerin özüne erişemeyeceği itirafına zorlamayacak mıyız? Biz eğer "görüngüleri" ("olayları") biliyorsak, "kendinde" şeyler bilinemez değil midirler? Bilimin "tarihsel bir kategori" olduğunu, ya da üstyapısal olduğunu bildirirken, deneyin "nesnelleşmesi" olan bilimin tümel bir bilgi doğurduğunu göstermekle, kendimizi kuşkusuz karanlıkçılık *(obscurantisme)* suçlamasından temize çıkarabildik; ama Marksistlerin Kant'a yönelttikleri bilinemezcilik *(agnosticisme)* siteminden kurtulabilecek miyiz? Kant, bilindiği gibi, deneycilerin kuşkuculuğundan kurtulur ve bilimsel bilginin tümel değerini ortaya koyar, ama, aynı düşünce etkinliği içinde, bilinemez bir "kendinde şey"in varoluşu kanısına da varır. İlk güçlük, işte budur. Ama, birinciye uygun bir başka güçlük daha vardır. Tutalım ki her türlü bilinemezcilik izini dışarda bırakabildik, ama bu iş tinin dışında varolan ve tinin yaratmadığı "nesnel" bir varlık fikrini ortadan kaldırarak olmayacak mıdır? Kantgil bilinemezcilik, örneğin Hegel

ve Croce'de yok olur, ama varlığı tinin yabancılaşması ya da onun birliğinin basit bir farklı uğrağı olarak gören idealist filozoflardır bunlar. Gerçekte çok iyi bilinmesine karşın, görevin basit olmadığı görülüyor. Bir Marksiste herhangi bir idealizm ya da bilinemezcilik biçimi hiçbir zaman kabul ettirilemeyecektir. Bir Marksistin, modern felsefenin "eleştirel" gelişmelerine tamamiyle karşıt gnoselojik bir "gerçekçiliği", "genel felsefe" olarak kabuletmemesi de gerekir. Bir başka deyişle, Marksizme ne tür gnoseolojinin gerektiği çok iyi bilinir ve bu gnoseolojiyi... hazırlamaktan başka da yapacak bir şey kalmaz[12]. Gramsci'yi okurken anlaşılır bu ve, *Hapishane Defterleri*'nde, onun başarmaya çalıştığı iş de, işte budur. Çalışmamız, elden geldiğince doğrulukla onu izlemeye dayanacaktır, ve bunun için de, tarihselci *olay (görüngü)* kavramından hareket edeceğiz.

Bilimsel teoriler, demiştik, (niteliği gene de özgül olan) üstyapılardırlar ve, bilimlerin, insanların bu olaylar üzerindeki deneysel kavrayışını tümelleştirerek, "nesnel" niteliğini ortaya koydukları doğal olaylar (görüngüler), Kant'ın diyeceği gibi "genel olarak şeyler" değil, ama belirli duyumsal yapılara, entelektüel yapılara ve tarihsel teknik aletlere sahip, "gereksinme içinde olan" bir öznenin, bildiği ve kendi ekonomik üretiminin dolayımsız ve dolayımlı erekleri yönünde dönüştürdüğü bir doğayla ikişkisidirler. Bundan başlayarak, güçlük, Doğanın Tin tarafından yaratıldığı sonucuna da varmaksızın, bilinemezcilikten kurtulmaya dayanır. Eğer bilinemezcilik sorununu bir yana bırakırsak, amacımız Doğaya ya da "madde"ye "nesnel" bir varoluş, bir *kendinde varlık*[13] tanımak, ama, bu

12 J.P. Sartre, *Yöntem Sorunları*'nın bir notunda, Gramsci'ninkilere çok yakın fikirler geliştirir: "Bilgi teorisi (...) Marksizmin güçsüz noktası olarak kalır. Marksist "çözümlemeler" deviniminde ve özellikle bütüncülleştirme sürecinde, tıpkı Marx'ın doğruluğun *pratik* görünümü ile *teori* ve *praksisin* genel ilişkileri üzerindeki açıklamalarında da olduğu gibi, hiçbir zaman geliştirilmemiş *gerçekçi bir* epistemolojinin öğelerini bulmak kolay olacaktır." *Critique de la raison dialectique*, N.R.F., 1960, p. 31. (Türkçe bir çevirisi için, bkz: J.—P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, Yazko, İstanbul, 1981. s. 174 ve 175.)

13 Biz kendinde bir *varlık* diyor ve "varlık" sözcüğünü, çoğu kez gnoseoloji ile varlıkbilimi (ontolojiyi) karıştırarak yaptıkları gibi, "öz" sözcüğü yerine kullanmıyoruz. Şeylere bir kendinde varlık tanımak demek, Doğa'nın varlığı kendisi için Tin'in varlığından başka bir şey olmayan (Berkeley'ye göre, *esse est percipi vel percipere* (varolmak algılanmaktır — ç.) ; Hegel'e göre, Doğa İdea'nın bir yabancılaşmasıdır) idealizmi reddetmek demektir. Bu, göreceğimiz gibi, şeylerin *özünün* "kendinde", yani bilinemez olduğu anlamına gelmez.

amaca, dogmatizmden ve materyalist metafizik[14] safyürekliğinden kaçınarak, eleştirel bir biçimde erişmek olacaktır. Bir başka deyişle, biraz güç bir iş olan bu "madde"yi düşünceden ve insan praksisinden ayırmama ve bu ilişki üzerindeki bir *düşünümle* varlığın "nesnelliği"ni, "kendinde" varoluşunu[15] ortaya koymayı başarma işlemini, gerçekleştirmek gerekir.

Gramsci'nin sorunu koyma biçimi, eğer eleştirel bir olay anlayışından hareket edilirse, güçlüğün idealizmden kurtulmaya dayandığını bize kavratacaktır: "Doğanın, maddenin daha önce varolan güçlerinin, daha önce varolan niteliklerinin bulunma (keşif) ve bulgulanmasına (icadına) değil, ama yalnızca toplumun çıkarlarına, üretici güçlerin gelişmesine ve daha sonraki gelişme çıkarlarına sıkı sıkıya bağlı bulunan "yaratış"lara yol açtığı ne anlamda ve hangi noktaya değin doğrudur?" diye sorar Gramsci (t.2, p.160; O.C., p.172). Görüldüğü gibi, oyun burada çok sakınımlıdır, çünkü onunla tarihsel ilişkimizden bağımsız olarak, "maddenin daha önce varolan nitelikleri"ni kabul etmek demek, metafizik bir doğa anlayışına düşmek ve ön-eleştirel bilgi anlayışına geri dönmek demektir; ama "bulma" *(decouverte)* kavramı yerine "yaratış" *(creation)* kavramını geçirmenin "ne anlamda ve hangi noktaya değin" doğru olduğu da tam sırasında sorulmuştur; çünkü, belli bir "nokta"nın ötesinde, "anlam", idealist bir önermenin anlamı olacaktır. Croce'nin idealizminin anlamı, işte tam da budur. Ona göre tek gerçeklik Tin'dir ve, onda Doğa, Tin'in "aşağı" biçimidir; gereksinmeler ve doğal itkiler dünyası, Tin'in, hepsi bir arada onun birliğini oluşturan öbür "farklı"larından ayrılmaz farklı bir uğrağıdır. İçkinci *(immanentiste)* bir felsefeyle, ama aynı zamanda Croce'nin haklı olarak "Tin felsefesi" adını verdiği bir idealizmle de karşı karşıya bulunuruz. Ayrıca, durum oldukça karmaşıktır da, çünkü, Doğa'nın Tin'in "ekonomik kategorisi"nden başka hiçbir şey olmadığı yolundaki bu idealist Doğa anlayışı, Gramsci için yararsız olmaktan uzaktır. Kuşkusuz, "kurgul" *("speculative")* bir teoridir bu, ama "tarihselci" bir görümdür de *(vision)*, ve, tarihselci bir görüm olarak, Marksizme tarihsel olarak bağ-

14 Materyalist metafizik, duyarlı ve düşünen özneyi ve onun Varlıkla teoretiko -pratik ilişkisini unutmaya dayanır. Bundan da, insanla her türlü ilişkiden "bağımsız olarak" tasarlanmış bulunan Doğa'ya, ancak bu ilişkiyle ortaya çıkan ve ancak bu ilişkiyle varoluş kazanan özelliklerin safyürek bir biçimde yüklenmesi sonucu çıkar.

15. Dünyayla ilişkimizin niteliği ya da özü, bize Dünya'nın kendinde varlığı sonucuna varma olanağını vermelidir. J.-P. SARTRE'ın, *L'Etre et le Neant*'da, N.R.F., p. 27, ustaca "varlıkbilimsel kanıt" adını verdiği şey de, işte budur.

lidir ve onun felsefel içeriğini kendi tarzında geliştirir. Öyleyse, kendi kurgul niteliğinden arıtılmalı ve Marksizmle bütünleştirilmelidir. Gramsci' nin bu Crocegil Doğa kavramından — düpedüz üretim için ve üretim tarafından insanlaştırılmış ve toplumsal olarak düzenlenmiş doğayı adlandıran— Marksist "madde" kavramına nasıl geçtiğini görelim ve ilkin Croce' nin idealist tarihselciliği ile Marksist tarihselcilik arasında varolan farkı belirtelim.

Gerçekliğin insan tarafından bir "yaratılışı" fikri, Gramsci için, gerçekten de, onun yapıcısı olduğu kendi öz tarihi alanında tamamen geçerlidir, 'bilmek" — ussal olduğu ölçüde — ancak bu alanda yapmakla özdeşleşir; teori, ancak bu alanda gerçekliğin "bulunması" değil, ama yaratılmasıdır. İnsanın — kendi öz tarihinin temeli olan— doğayla aynı derecede etkin ilişkisi, bir başka tiptedir. Kuşkusuz o da tarihseldir, kuşkusuz yeni bir gerçekliğe: üretim için ve üretim tarafından toplumsal olarak düzenlenmiş, insanallaştırılmış doğaya yol açar, kuşkusuz görüngüler (olaylar) ancak o "yapılaşmış" varlık olan insanın doğayla kurduğu etkin ilişki ile ve bu ilişki içinde kendilerini gösteren bu niteliklere kendiliklerinden sahip bulunan "şeyler" değildirler, öyleki, bilimsel nesnellik her ne denli bireysel -üstü (tümel) ise de, insanal-dışı değildir; bununla birlikte, bilginin burada, maddenin insandan önce varolan ve varlıklarını insan olmaksızın da oldukları gibi sürdüren özelliklerinin bir "bakış-bilgi" aracıyla basit bir okunması olmadığı gibi, Doğanın bir "yaratılması" da olmadığını unutmamak gerekir. Bilgi, deneyin, yani kendini insana onun Doğayla ilişkisinin etkin gelişmesi arasından gösteren şeyin nesnelleşmesi ve tümelleşmesidir. *Deneyin* bir tarihi olduğu ve maddenin hiçbir özelliğinin insandan bağımsız olarak, "olduğu gibi" var olmadığı anlamına gelir bu, ama, maddenin tinin dışlaşmasından *(exteriorisation)* başka bir şey olmadığı anlamına gelmez. Vico, Doğanın bilgisini, insan onu yaratmadığı için Tanrı'ya saklıyordu. İdealist Croce bu yüzden onu Tin'e "dışsal" bir Doğa fikrini kabul ederek doğalcılığa *(naturalisme)* boyun eğmiş olmakla kınıyordu. Bizim ona bu eleştiriyi yöneltme hakkımız yok, çünkü "yaratıcılıktan yana" *("creationniste")* olmadan da — ve "deney" ile bilginin tarihsel ve insanal özünü hiçbir bakımdan bilmezden gelmeksizin de — nesnel gerçek teorisini kabul etmek olanaklı gibi görünüyor.

Şimdi "tarihsel materyalizm"e özgü "madde" kavramının içeriğini açıklayabilir ve doğa bilimlerinin nesnesini saptayan epistemolojik "madde" kavramını bu görüş açısı içinde belirtebiliriz. Bu tarihselci "madde"

kavramı, materyalist metafiziklerin, insandan bağımsız olarak konmuş ve gene de bu "soyutlama" içinde insanın gerçeklikten edindiği *deneyi* nesnelleştirip tümelleştirerek saptadığı özellik ve yasalara sahip "saltık" bir gerçekliği belirten madde kavramına tamamen yabancıdır[16]. Materyalist metafiziklerin bu metafizik görüş açısı içinde, bu "saltık" gerçekliğin bilgisinin öncesiz-sonrasız doğrulukların kavranması olacağı dogmatik bir gnoseolojiden başkasına yer yoktur. İnsan anlığı ile gerçeğin olası bağdaşması, *bilinçli olarak* tanrıbilimsel anlayışlarda Yaratıcının iyiliğinin bir sonucu olarak kavranmış bulunduğuna göre, bu anlayışların hiç olmazsa açıklık gibi bir üstünlükleri vardır[17]. Ayrıca, Marksist "madde" kavramı, Crocegil tarihselciliğin ve herhangi bir başka idealizmin "madde" kavramı da olamaz. Gene de, Marksist "madde" kavramı, Marx'ın belirttiğine göre, gerçeği "öznel olarak" kavrama, gerçekliği insan etkinliğiyle ilişkisi bakımından düşünme yeteneğine sahip bulunan bu görüşlerin[18] eleştirel bir aşılmasından doğar. Marksist "madde" kavramını ortaya koymak için, Marksizmin bütün oluşturucu parçalarının Gramsci tarafından saptanmış bulunan o "birleştirici ilke"sinden[19] hareket etmemizden başka birşey gerekmez. Marksizmin birliği, her şeyin insanla doğa arasındaki çelişkilerin gelişmesi açısından düşünülmesi gerektiği ilkesinde yatar. "İnsan", belli bir toplumun bireyleri arasında varolan ideolojik ve toplumsal ilişkiler bütünlüğü olduğundan, "madde" de, doğal güçler bütünlüğü olacaktır: bu doğal güçlerin üretim tarafından toplumsal olarak örgütlendikleri kadarıyla, bu doğal güçlerin "maddesel üretim güçlerinin bir uğrağı", "belirli toplumsal güçlerin bir mülkiyet nesnesi" oldukları, ve bu doğal güçler birliğinde belirli "bir toplumsal ilişki" dile geldiği kadarıyla, der Gramsci (t.2, p.160; O.C., p.171). İçlerinde üretilmiş bulundukları toplumsal ilişkiler tarafından "bütünleştirilmiş" insanal nesneler dünyası olan bu "madde"nin, bireylerin ve grupların dünyayla ve başkasıyla ilişkilerini kendileri aracıyla düşünüp yaşadıkları "tinsel" güçler bütünlüğünden ayrılamaz olduğunu da ekleyelim (t.2, p.37; O.C., p. 60).

Doğal bilimlerden çıktığı biçimiyle "madde" kavramına gelince, bu kavram, doğayı, belirli tarihsel koşullar içinde insanın karşısına çıktığı

---

16. GRAMSCİ'ye göre nesnel bilgi bireysel öznellikten bağımsızdır, ama, insandan ve onun doğayla ilişkisinden bağımsız değildir.
17 Örneğin Descartesgil usçuluğa bakınız.
18 FEUERBACH üzerine I. tez.
19 *Marksizmin Felsefesinin Tanımlanması* başlıklı üçüncü bölümün: *Marksizmin Felsefesi* altbölümüne bakınız.

gibi ve *insanın bilimsel praksisi arasından* tanımlar. İçeriği, evrimlerinin tarihsel olarak saptanma ve irdelenmeleri gereken fizik, kimyasal ve mekanik terimlerle belirginleşir bu kavramın. Bu epistemolojik kavramın, önceki kavramlarla ilişkisi çok açıktır. Gramsci tarafından çözümlenen elektrik örneği, "madde"nin kendinde *varoluşu* sorununu da koyarak, bu ilişkiyi bize kavratacaktır. "Elektrik, der Gramsci, arı doğal güç olarak (örneğin yangınlara yol açan elektrik boşalması olarak) değil, ama insan tarafından egemenlik altına alınmış ve maddesel üretim güçleri bütünlüğüne eklenmiş, özel mülkiyet konusu bir üretim öğesi olarak, tarihsel bakımdan etkindir. Soyut doğal güç olarak, elektrik, üretici güç durumuna indirgenmesinden önce de vardı, ama, tarihte etkin değildi; doğal tarihte bir varsayım konusuydu (ve daha önce de tarihsel "hiç"ti o, çünkü kimse onunla uğraşmıyor ve kimse onu bilmiyordu)" (t.2, p. 161; O.C., p. 172).

Elektriğin üretici güç olarak ve doğal bilimlerde varsayım konusu olarak tarihsel varoluşu, oldukça açık bir şeydir. Şimdi dikkatimizi onun "tarihsel varoluşsuzluğu"nun çekmesi gerekir. Elektriğin, insan ondan yararlanmadığı ve hatta onu hiç bilmediği sürece bir "tarihsel hiçlik" olması, onun *genel olarak* varoluşu sorununu çözmez. Bilgi, "yaratma" anlamına gelmediği gibi, bilgisizlik de, düpedüz "hiçlik" anlamına gelmez. Bilim tarihi üzerindeki en basit düşünüm, bize her bilginin göreli bilgisizlik olduğunu ve güncel bilgilerimiz konusunda da bunun böyle olduğunu gösterir. Gene de, öte yanda, *görüngüsel dünya*nın "arkasında", *numenal bir dünya* kabul etmedikçe, bilinmeyenin bilinemez olmadığını, bilinemez anlamına gelmediğini belirtelim. Bilinemez bir "arka dünya" koyan Kant'a karşı, Marx, Hegel'le birlikte, "her varlığın görüngü içinde olduğu"nu düşünür. Görüngünün bu özü açığa vurduğu, özün görünüşü *(apparition)* olduğu fikrini, Gramsci de benimser: "*Kutsal Aile*'de, diye yazar, gerçekliğin tamamen görüngüler içinde tükendiği ve görüngülerin ötesinde hiçbir şey olmadığı söylenmiştir, ve bu da kuşkusuz böyledir[20]" (t.2, p. 40; O.C., p. 65). Gnoseoloji alanında bundan doğan şey, her türlü bilinemezciliğin dışarıda bırakılmasıdır. Dünyanın bilinmesine hiçbir aşılamaz sınır saptanamaz. Meğer ki bilginin *insanal* niteliğinin bir *sınır* oluşturduğunu

20 Öz ve görüngü ilişkilerinin bu diyalektik anlayışı, o gene de çok "Kantçı" bir filozof olan ALAIN'in de aklına yatmıştır. cf. *Les Entretiens au bord de la mer* (Deniz kıyısında konuşmalar), N.R.F., p. 12. "Demek ki biz, her şey kendilerine sunulmuş bulunuyoruz, tüm varlık bu görünüş içindedir ve ben Hegel'in büyük bir sözünü, varlığın bize yaptığından daha iyi görünemeyeceği sözünü anımsıyorum."

düşünmekte ayak diretilmesin ve insan için, insanla doğa arasındaki "deney" adı verilen o durmadan zenginleşen ilişkinin nesnelleşme ve tümelleşmesinden başka bir şey olacak *yüksek* bir bilgi düşleyip durmakta devam edilsin. Eğer bu böyleyse, insan bilgisini tanınsal bilgiye göre düşünmekte devam edildiği ve, hatta tanıntanımaz olunsa bile, saltığın kendisinden *felsefel olarak* kurtulunmadığı için böyledir. Tarihselci gnoseoloji, görüldüğü gibi, Kantçı eleştiriciliği kendine maleder — Kant'ta insan gnoseolojik düşünümün merkezindedir; ama gene de bilinemezcilikten kurtulur, çünkü onun (tarihselci gnoseolojinin) Özne-Nesne çözümlemesi, bir yandan Platoncu İdeler dünyasının kalıntısı olan numenal bir "arka-dünya" fikrini, öte yandan, değişmez önsel *(a priori)* yapıları insanla öz arasında gerçek bir engel oluşturan bir bilgi öznesi üzerindeki saptanımcı *(fixiste)* tezi dışarda bırakır[21].

Bilimin teoretik deneysel gelişme süreci üzerindeki düşünümün, Gramsci'yi gerçeğin nesnel bir varoluşu "eleştirel" sonucuna nasıl götürdüğünü bu bağlamda kavrayabileceğiz. Fizik anlamda "madde", deneyde saptadığımız fizik özellikler bütünlüğünden başka birşey değildir. Gramsci bu konuda şöyle yazar: "Maddenin kendisini (Kantçı numen anlayışına yeniden düşülmedikçe), bütünlükleri içinde, maddenin çeşitli fizik (kimyasal, mekanik, vb.) özellikleri oluştururlar" (t.2, p. 160; O.C., p. 171). Ama, insan maddesel ve entelektüel araştırma ve deney aletlerini geliştirdikçe ve dolayısıyla açıklayıcı teorilerini dönüştürdükçe, bu bilgilerin de çeşitli değişikliklere uğradıklarını biliyoruz. Böylece, madde bizim onu bildiğimiz gibidir, ama, bu bilgi durmadan gelişir. Bundan, maddenin, onun üzerindeki bilgimizle birlikte değiştiği sonucunu mu çıkarmak gerekir? İdealizme geri dönmek ve — dönüştürdüğümüz ama yaratmadığımız— Doğayla olan teoretik-deneysel ilişkiyle, yaratıcıları olduğumuz tarihle kurduğumuz teoretik-deneysel ilişkiyi birbirine karıştırmak anlamına gelirdi bu. İdealist sonucun reddi, ortakduyunun bir önyargısı değildir, bu farkın kavranmasıdır (t.2, p. 40; O.C., p. 65). Öyleyse, gerçeğin nesnel varoluşunu, bilginin ikili niteliğinden: onun "özselliğini" *("essentialite")* dıştalamayan tarihsel bitimliliği *(finitude)* ile, tüm tarihinin ortaya koyduğu gerçek bitimsizliğinden *(infinité)* hareket ederek saptamak gerekir. Biz görüngüde (olayda) gerçekten de gerçeğin özüne erişiriz, ama,

21. H. WALLON'un felsefel metinlerinde de benzer gnoseolojik düşünceler bulunacaktır. Bilgi vermiş olmak için belirtelim: *Les Origines de la pensee chez l'enfant* (Çocukta düşüncenin kökenleri), P.U.F., 1947, 2 vol., özellikle t.I, p.XI, ve t.II, p. 424'e bakınız.

gerçeğin — bize ancak tarihsel olarak "görünen"— özü bitimsizken, bizim onun üzerine edindiğimiz bilgi her zaman sınırlıdır; fiziksel ve zihinsel aletlerimizin yeni bir gelişmesi, deneyi çeşitlendirip zenginleştirecek, gerçeğin özünü bize daha derin bir biçimde gösterecektir. Böylece, Gramsci'ye göre, bilimsel gelişmenin çözümlenmesinden başlayarak ve düşünceyle gerçek, özle görüngü ayrımını yeniden kabul etmeksizin, "metafizik bir numen anlamında değil, ama gerçekliğin bir "göreli bilisizliği", insanların "fizik" ve entelektüel aletleri daha yetkin olacakları zaman bilinebilecek, ne var ki henüz "bilinmeyen" bir şey somut anlamında, bilgilerimizin ötesinde gerçek bir şey düşünebiliriz" (t.2, p.40; O.C., p. 65). Bize öyle geliyor ki modern düşüncenin "eleştirici" gerekirliklerini en iyi bilen bir filozof bile, gerçeğin bu nesnelci anlayışında karşı çıkacak hiçbir şey bulamayacaktır, çünkü, bize göreli olarak bildiğimiz ve bilmediğimiz ve her ilerlemenin daha iyi tanıtacağı, kendisine bağlı bulunduğumuz "herhangi bir şey"i düşündürten, *bizim kendimizden başka bir şey olmayan* Özne ile Nesnenin o ayrılamaz teoretiko - pratik bağlantısı üzerindeki "düşünüm" dür.

Şimdi bize, Fransız Marksistini, — idalizm saplantısına karşın—, Gramsci ile birlikte, insanı gerçekliği saltık olarak yaratan bir Tin durumuna getirmeksizin, insan yaratıcılığının tamamen kabul edilebileceğine inandırmak kalıyor. Örneğin, Gramsci, en küçük bir belirsizliğe düşmeden, şöyle yazar:

"Nesnel, tam olarak ve yalnızca şu anlama gelir: *nesnel olarak, nesnel gerçeklik olarak*, bütün insanlar için bir doğruluk *(certitude)* olan, yalnızca tikel ya da bir gruba özgü olacak her bakım noktasından bağımsız olan gerçeklik olumlanır. Ama, gerçekte bu da tikel bir dünya görüşü, bir ideolojidir. Bununla birlikte, bu görüş, kendi bütünlüğü içinde ve belirttiği yön yüzünden, praksis felsefesi tarafından kabul edilebilir, oysaki, *somut olarak gene aynı sonuca varan* ortakduyunun görüşünün reddedilmesi gerekir[22]" *(t.2,* p. 54). Bir başka alıntı, Gramsci için ve bu noktada öznelci görüşe karşı "nesnel gerçekliği tanıtlama"nın söz konusu olduğunu, itirazsız gösterecektir. Gramsci için önemli olanın sonuç, *(resultat)*, ya da yukarda dendiği gibi, *somut sonuç (conclusion materielle)*, tez değil, ama ona ulaşma biçimi olduğunu kavrama olanağını da verecektir bu alıntı. Asıl önemli olan, sonuca götüren yöntemdir; somut olarak özdeş bir sonuca karşın, ortakduyunun görüşüyle Marksizmin görüşünü, birincisi tanrıbilimsel ve aşkın *(transcendante)* görüşe, ikincisiyse tersine, içkinci

22 Altını biz çizdik.

(immanentiste) ve idealist felsefeye bağlı olduklarından, felsefel bakımdan farklı ve hatta karşıt duruma getiren, yöntemdir: "Engels'in "dünyanın birliği... felsefenin ve doğalbilimlerin uzun ve güç gelişmesi tarafından tanıtlanmış bulunan maddeselliğine dayanır" yolundaki açıklaması, diye yazar Gramsci, doğru görüşün tohumunu içeriyor, çünkü, nesnel gerçekliği tanıtlamak için, tarihe ve insana başvurulmaktadır" (t.2, p. 4; O.C., p. 150). Böylece, Gramsci için gerçeğin nesnellik ya da "maddeselliği" kuşku götürmez, ama: 1- nesne Özneden, Doğa insandan ve insan tarihinden, Varlık ta Varlık düşüncesi ve onun dönüşümünden ayrı değildirler. Tümel olarak kavradığı şeyi, yani bireysel ya da grupsal ayrımlara karşın, insanlar tarafından özdeş olarak kavranmış bulunan şeyi, gerçekten, nesnel biçimde varolan şey olarak olumlayanın, insan; 2- bu "varlıkbilimsel" olumlamanın, (safyürek gerçekçiliğin, tarihsel kökenini ve insan düşüncesinin yaratışları olduklarını bilmediği inançların tutsağı olduğu için, bilincinde olmadığı) bir ideoloji, bir teori, bir dünya görüşü olduğu da unutulmaz.

Bundan, "nesnel olarak" varolan "herhangi bir şey"in "varlık bilimsel' olumlamasının, gerek o şey üzerine sahip olunan bilgilerden, gerekse bu olumlamaya götüren felsefel tutumdan hiçbir zaman ayrılabilir olmadığı sonucu da çıkar. Bu nedenle, ortakduyu gerçekçiliğinin felsefel içeriği, kendini çözümlemeye dinsel kökenli bir gerçekçilik olarak gösterir. "Tarih-dışı ve insan-dışı bir nesnellik" (t.2, p.142; O.C., p. 150) tasarlamak, tanrıbilim ve yaratışçılıktan *(creationnisme)* ayrılamaz. "Kim bu tür "kendinde evren (kozmos) bakım noktası"nda yer alabilecek ve böyle bir bakım noktası ne anlama gelecek?" diye sorar Gramsci. Yanıt, kuşku götürmez: Tanrı'nın bakım noktasıdır bu ve, dolayısıyle, "gizemcilik" söz konusudur. İstensin istenmesin, bilinsin bilinmesin, insanla ilişkisiz bir gerçekliği saltık olarak koymak demek, kafada tanrıbilimsel bir entelektüel yapıya sahip olmak, kendisinde tanrısal bir bakış için yer bulunan bir dünya görüşünün tutsağı olmak demektir. Varlıkbilimsel olumlamanın felsefel bir içeriği, ve burada karşı-içkinci *(anti-immanentiste)* tanrıbilimsel bir içeriği vardır. "İdealizm"den, gerçeğin nesnelliğinin insan tarafından ve insan bakım noktasından yapılmış tanıtlamasıyla yetinemeyecek derecede mi korkulmaktadır? İdealizm ve tekbencilik şeytanından kurtulmak için, Tanrı'nın bakım noktasına mı başvurmak gerekir? Ve, idealist "Saltık Tin" söylencesinden kurtulmak için, "insan-dışı ve tarih-dışı bakım noktası"na başvurmakla, dinleri aşan Tanrı'dan başka bir şey olmayan bir "Tin" kabul etmek üzere, Alman idealistlerinin hiç olmazsa tarihte ve insan etkinliğinde içkin olarak tasarladıkları bir "Tin"in bırakıldığı görülmez mi?

BÖLÜM V

PRAKSİS FELSEFESİ VE MATERYALİZM

Stalingil tanımın incelemiş bulunduğumuz 2 ve 3'üncü noktaları, varlıkbilimsel ve gnoseolojik bir "gerçekçiliği" belirten noktalar sayılabileceklerine göre, bize bu tanımın tam anlamıyla "materyalist" sayılabilecek 1'inci noktası üzerindeki düşüncemizi kısaca belirtmekten başka bir şey kalmıyor. Nedir bu birinci noktanın içeriği? İlkin, evrenin her türlü "yaratılışçı" *("Creationniste")* görüşünün bir reddini içerir. Bizi uğraştıracak olan elbette bu fikir değildir. Hiç kuşku yok ki Gramsci bu fikri benimser ve öte yandan tanrıtanımazlıkla materyalizmin örtüşmedikleri de bilinir: Bir "materyalist", tanrıtanımazdır, ama bütün tanrıtanımazlar materyalist olmaktan uzaktırlar.

Öyleyse, "materyalizm", daha çok "maddenin tin üzerindeki önceliği" olacaktır; birinin "ilk" olduğu ve kendi ürünü olarak öbürünü doğurduğu anlamına gelir bu[1]. İster beyin ile bilinç ilişkileri irdelensin, ister tarihsel oluş'u ve altyapılarla üstyapılar ilişkisini kavramak söz konusu olsun, tez genel bir önem taşıyacaktır. Stalin için "tarihsel materyalizm"in, materyalizmin "diyalektik yöntem"le süslenmiş genel tezinin tarihe uygulanmasından başka bir şey olmadığını daha önce görmüştük.

1 STALİN.

Gramscigil görüş açısı içinde Marx'ın felsefel değeri, tam, özgün ve bağımsız, ama hazırlanması gereken bir dünya görüşünü tohum özü durumunda içeren yeni bir tarih anlayışını bulmuş olmaya dayanır; Stalingil görüş açısı içindeyse, onun felsefel değeri, ön-Marksist *(pre-marxistes)* filozofların gerçeğin bu alanına uygulamadıkları bir materyalizmin, tarihe yayılmasındadır. Öyleyse, söz konusu olan, Marx'ın daha önce varolan materyalizmi tümelleştirerek (ve diyalektik yardımıyla yetkinleştirerek) tamamlayıp tamamlamadığını, ya da Gramsci'nin düşündüğü gibi, eski materyalizmin karşısında da kesin olarak özgün yeni bir felsefe getirip getirmediğini bilmektir. Eğer yeni bir felsefe söz konusuysa, belki de, Gramsci'nin yaptığı gibi, onun bize önerdiği felsefel görevlerin, yani: şimdilik ancak örtükçe varolan bu yeni felsefeyi hazırlama ve, bunu yapmak için, Marksizme haksız olarak dayatılmış bulunan *materyalist revizyonun* eleştirisini kesin bir sonuca götürme görevlerinin karşısında açıkça çıkacak biçimde, Marksist felsefeyi "materyalist" olarak nitelemekten vazgeçmek gerekecektir. Terminoloji önemlidir, ama, ilkin kuşkusuz içerik üzerinde anlaşmak gerekir. Marksizmin felsefenin eleştirel yeniden-kuruluşu, her ne denli "materyalist" sapmanın bir ortadan kaldırılmasını gerektiriyorsa da, bu işin yeni bireşimde varlıklarını sürdüren eski materyalizm öğelerinin neler olduklarının belirtilmesini de içerdiğini ekleyelim.

BEYİN VE DÜŞÜNCE

Doğa bilimlerini hiç değilse kısmen kapsayan sorunlardan, ve ilkin bilinçle düşüncenin beynin "ürünü" oldukları fikrinden başlayalım. Formülün verme tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu mekanizm ve doğalcılık izlenimi üzerinde durmayalım ve, düşüncenin biyolojik koşullarının sınırları olan kendi gerçek sınırları içinde tutulduğu zaman, tezin büyük güçlükler çıkarmadığını kabul edelim. Ayrıca, bu formül tam Marksist bir formül de değildir, ve hatta Marksizmin a-b-c'sini bilmeden de, var güçle savunulabilir. Bu formülü kullanan kimseler, üstelik, en "somut" gerçeklikle (tin) onun biyolojik ve sinirsel koşulları arasında ilişki kurduğundan, bu formülde özsel olarak "soyut" bir önermenin söz konusu olduğunu da unuturlar. Söz konusu ilişkiyi düşünmek için nedensellik kategorisinden başka bir şeye sahip olmadıkları zaman, tez, tinsel yaşamın anti-Marksist bir "açıklaması" durumuna gelir, çünkü, mekanist ve karşı-tarihselci düşünme biçimi, Tin'in yaşam "neden"lerini beyinsel, ya da daha

genel olarak organik değişikliklerde aramaya götürür. Gramsci'nin belirttiği gibi, önerilen açıklamalarda en kaba maddesel öğeler ne denli çok işe karıştırılırsa, kişi kendini o denli çok "materyasit" ve "Marksist" olarak görecektir (t.2, p. 156; O.C., p. 168). Yazarımız bu "düşünme" biçiminin yol açtığı tuhaf görüşler üzerinde oldukça sık durur, ve bu denli yoksul formüllerin, o denli önemli açıklamalara yol açmalarına ne denli şaşılsa yeridir. Örneğin, Feuerbach'ın: "insan ne yerse odur." formülünün ona esinlediği açıklamaları görelim. Biyolojik bir materyalizm tarafından mekanik olarak anlaşıldığı zaman, bu formül, Gramsci'ye göre, "yiyeceklerin düşünme biçimi üzerinde doğrudan doğruya belirleyici bir etkisi olduğu" anlamına gelir, öyleki, tarihin belirleyici kalıbı mutfakta bulunur ve "devrimler de yığınların beslenmesinin temel değişiklikleriyle örtüşürler." Tarihsel doğruluk karşı taraftadır, çünkü, beslenme değişikliklerini anlama olanağını devrimler ve genel olarak tarihsel gelişme verir. Bir Marksist için, insan kendi toplumsal ilişkileri bütünlüğüdür, ve — giysi, konut, ailenin örgütlenme tipi, vb. gibi - beslenme de, toplumsal ilişkiler bütünlüğünün dışavurumudur (t.2, p. 30; O.C., p. 53). Bu arada, mekanist ve soyut, çözümsel *(analytique)* "anlık"ın *("entendement")* tersine, "diyalektik us" un, somut bütünselliklerin zihinsel kavranışını amaçlayan bireşimsel bir düşünce olduğunu da belirtelim. Örneğin, beslenme tipi, bir "neden" gibi *in abstracto* (soyut olarak) alınmamıştır, bir dışavurumu olduğu ve üretim ilişkilerinin de temel "yapı"larını oluşturdukları toplumsal bütünselliğe gönderir. Öte yandan, diyalektik bütünselleştirme etkinliği "insan ne yerse odur" denebilir, ama, kendi öz varoluşunu ve içlerinde çalıştığı toplumsal ilişkiler biçimini üreterek[2], kendi beslenme tipini yaratan ve dönüştürenin insan olduğunu da eklemek gerekir.

Böylece, bilincin ve düşüncenin beynin ürünleri oldukları yolundaki tezin tanı Marksist hiçbir yanı yoktur, ve üstelik, çoğu kez de Marksist görüşlere taban tabana karşıt bir düşüncenin dışavurumudur. Bu tez, örneğin, tüm tinsel etkinliğin durmasını beyinsel bir örselenme, ya da düpedüz ölümle açıkladığı zaman, "bilimsel" kalır. Bir başka deyişle, bu tez insanın düşünebilmesini, ya da artık düşünememesini açıklar — fizyoloji için de bu yeter—, ama onun ne düşündüğünü, somut tinsel yaşamı ve bu yaşamın oluş'unu kavratmakta yeteneksizdir (t.2, p. 31; O.C., p. 55).

2 *İdeologie allemande*, Editions Sociales, 1953, p. 12. (Türkçe bir çevirisi için, bkz: "Seçme Yapıtlar", a.g.y., c. 1, s. 20.)

Beyin zarının sinirsel etkinliğinin, tinsel etkinliğin fizyolojik dayanağı olduğu fikri bir yana bırakılırsa, "maddenin tin üzerindeki önceliği"nden Marksizmin felsefesinde ne kalacaktır? Bir anlamda çok şey değil, ama, bu belki de en haklı olarak bağlı bulunulan nokta olacaktır: yani, çokbiçimli tarihsel etkinliği filozofların Tin adını verdikleri şeye yol açan insanın kendisinin, insanbilimcilerin (antropologların) insanlaşma süreci ya da *antropogenèse* dedikleri uzun bir *doğal* evrimin *ürünü* olduğu fikri.

Gramsci'nin hiçbir metni, gerçekten de, onun "canlı insanal varlıkların varoluşu"nu insan tarihinin çıkış noktası ya da "öngerekirliği" durumuna getiren Marx'ın görüşünü[3] paylaşmadığını düşünmeye izin vermez. Bu canlı varlıkların "insanal" niteliğinin, doğayla ilişkilerinin hayvansal dünyanın geri kalanıyla gerçek bir ayrım getiren özgüllüğünde *(spécificité)* aranması gerekir. Bu ilişkinin özgünlüğü *(originalité)*, insanların kendi varoluşlarını, kendi üretim araçlarını yaratarak üretmelerine ve bu ilişkinin bilinçli niteliğine dayanır; Marx'a, kimsenin tasa eder görünmediği şu satırları da, işte bu yazdırır: "Nerede bir ilişki varsa, benim için vardır. Hayvan hiçbir şeyle *ilişki içinde değildir*, kısacası hiçbir ilişki bilmez. Hayvan için, öbürleriyle ilişkileri, ilişki olarak mevcut değildirler[4]." Böylece, "insanların Varlığı onların gerçek yaşam süreçleridir" (üretken praksisleri ve toplumsal ilişkileri) ve insanların varlığı bir "bilinçli Varlık" tır[5]. Öyleyse, insanal hayvanı Praksisle Bilinç belirler (t.2, p. 28; O.C., p. 52) ve bunların her ikisi de "insanın bedensel yapılışı"na bağlıdırlar[6]. Bir başka deyişle, kendi öz Tarihini üretmeye yetenekli bir varlığı doğuran, doğal tarihtir. Oysa, insanın doğayla ve öbür insanla diyalektik ilişkilerinin gelişme süreci olan bu "Tarih", Gramsci için insanın kendi etkinliğiyle yol açtığı, ve insan düşüncesinin bilincine vardığı Tin'in

3 "Tüm insan tarihinin ilk koşulu, ister istemez, canlı insanal varlıkların varoluşudur. Öyleyse, ortaya konacak ilk durum, bu bireylerin bedensel yapılışı ve bu yapılışın onlar için doğanın geri kalanıyla kurduğu ilişkilerdir". *Ideologie allemande*, p. 11. (Türkçe bir çevirisi için, bkz: "Seçme Yapıtlar", a.g.y., s. 19-20.)

4 *Ideologie allemande*, Editions Sociales, 1953, p. 22 (A.g.y., s. 35-36)

5 *Ibid.*, p. 17 (İbid., s. 26.)

6 Bu konuda, Marx'ın metnine eklediği önemli nota bakınız, *Ideologie allemande*, p. 21: "İnsanların bir tarihi vardır, çünkü onlar yaşamlarını *üretme* zorunda, ve bu işi gerçekte *belli* bir biçimde yapma zorundadırlar: Bu ödev, onlara fizik yapılışları tarafından verilmiştir; tıpkı bilinçleri gibi. (A.g.y., s. 35, not: 35.)

tözünün ta kendisidir (t.2, p. 195). Öyleyse, Hegelci dil kullanılarak, doğanın tarihinin insanı bize "kendinde" (tohumun özü durumunda) Tin olarak vrediği, ama "kendinde ve kendi için" (somut olarak gerçekleşen, ve kendi birliğine doğru yönelen) Tin durumuna, ancak yapıcısı olduğu insan Tarihiyle geldiği söylenebilirdi. Buna göre, "maddenin tin üzerindeki önceliği"nden söz edilirken, yalnızca insanın, kendi öz tarihine sahip olmaya yetenekli bir varlık olarak, doğal tarih tarafından "üretilmiş" olduğu fikri dışavurulmak istenmiş olabilirdi. Eğer böyleyse, düzeltilebilecek hiçbir şey yoktur; ve eğer, Marksist "materyalizm"den söz ederken, dünyanın Tanrı tarafından yaratılmasının bir söylence olduğunu, insanın beyniyle düşündüğünü, ve ilkin bir doğa varlığı olduğunu olumlamakla yetinilseydi, karşı çıkılacak hiçbir şey olmazdı; olsa olsa, burada Marksist "bulgulama"ların değil, ama Marksizmin çok doğal olarak kendine kattığı kültürel öğelerin söz konusu olduğu, ve Marksizmden hiç haberdar olmadan da böyle düşünülebileceği belirtilebilirdi.

TARİHSELCİ TİN ANLAYIŞI

Marksizm, doğalcı bir Tin *(Esprit)* anlayışı değildir, tarihselci bir Tin anlayışıdır. Ama bu tarihselcilik, bir tinselcilik *(spiritualisme)* de değildir; doğalcılığın — 1844 elyazmalarının formüllerini yinelemek gerekirse — "hümanizmde tamamlanan" kimi geçerli öğelerini içine alır.

Tin'i tarihselci biçimde kavramak demek, onu kendi öz tarihi arasından kendini praksis aracıyla üreten insan praksisine organik bakımdan bağlı olarak göz önünde bulundurmak demektir. İnsan praksis ve bilinçtir, demiştik; öyleyse — Marx'ın yapıtında *kesin* çözümsüz kalan — sorun, praksisle insan bilincinin, böylece tarihsel oluş'u doğurmak üzere, birbirlerine organik olarak *nasıl* bağlandıklarını bilme sorunudur. Bu teori ve pratik ilişkileri sorunu, ve daha genel olarak altyapı ve üstyapılar ilişkileri sorunu, Marksizmin yeni bir gelişmesine Gramsci'nin en kesin katkıda bulunduğu sorunlardan biridir. Bu ilişkileri doğru olarak anlamak demek, insan ve tarih teorisi olarak Marksizmi *bir özgürlük felsefesi* durumuna getirmek, insanın öznellik ve yaratıcılığını kavramak demektir. Bu da, "tüm praksis felsefesinin hareket noktası", "arınma uğrağı"nın (t.2, p.40; O.C., p. 64), yani durumu aydınlatan ve onu altüst eden yeni bir praksise çevrilen bilinçlenme ve tecrik hazırlama uğrağının belirlenimidir olumlamasına götürür. İnsanın varlığı ya da durumu demek, doğayla ve başkasıyla, onun öznel merkezi olduğu toplumsal ilişkiler bütünlüğü

demektir; ne olduğu ve ne istediği konusunda edindiği bilince göre, insan bu *varlığı* kendi etkinliğiyle dönüştürür. İnsan, ürettiği nesnelerden ve onlan içlerinde ürettiği toplumsal ilişkilerden ayrılmaz, doğal bir varlık olduğu için, söz konusu varlık da "maddesel"dir. İnsan, yaratıcılığı bu toplumsal ve tarihsel "maddesellik" üzerine edindiği bilinçten, ve onu kendileri aracıyla aştığı ereklerden ayrılamaz olan öznel bir varlıktır (t.2, p. 29; O.C., p. 52). Böyle bir bakış açısı içinde, maddenin tin üzerindeki önceliği ne anlama gelebilirdi? İnsan, belli bir toplum üyeleri arasında varolan toplumsal ilişkiler bütünlüğü olduğundan, "madde" de üretim için toplumsal olarak örgütlenmiş doğal güçler bütünlüğünden, insan ürünleri ve toplumsal üretim ilişkileri dünyasından başka bir şey olamazdı. Ve onu, içinde yaşamak ve dönüştürmek üzere, durumlarının bilincine insanların kendileri aracıyla vardıkları tinsel ya da üstyapısal güçler bütünlüğünden ayırmak da söz konusu olamazdı. Niteliği nicelikten, özgürlüğü zorunluluktan, üstyapıları altyapıdan, teoriyi pratikten ayırmak, söz konusu olamazdı (t.2, p. 37; O.C., p. 60).

Böylece, insan, tarihi boyunca oluşturduğu teknik ve zihinsel aletler aracıyla, "Madde" ile diyalektik ilişki içinde, öznel bir toplumsal varlıktır. Felsefenin görevi, bu ilişkiyi düşünmek, ya da bir gerçek anlayışı hazırlamaktır. Marksizmin felsefesi, "madde"nin önceliğini mi, "tin"in önceliğini mi olumlayacak; bir idealizm mi, yoksa bir materyalizm mi olacak? Öte yandan, bu gerçekliğin yapı bakımından birliğini mi, ikiliğini mi koyacak; bir tekçilik mi, yoksa bir ikicilik mi olacak? Ya da, Marksizmin felsefesinin özgünlüğü, Gramsci'nin dediği gibi, daha çok materyalizm ve tinselcilik karşıtlığını aşmaya mı dayanacak? "Hegel... düşünce yaşamının iki uğrağını, materyalizm ile tinselciliği diyalektik olarak birleştirdi, ama bireşim "tepe üstü yürüyen bir insan" oldu. Hegel'in sürdürücüleri, bu birliği yok ettiler... Praksis felsefesi, kurucusu arasından, bütün bu Hegelcilik, Feuerbahçılık, Fransız materyalizmi deneyini yeniden yaşadı ve diyalektik birlik bireşimini: "Bacakları üstünde yürüyen insan"ı yeniden kurdu" (t.2, p.87; O.C., p. 90). Bu "diyalektik birlik"in ne anlama geldiğini iyi anlayalım. Diyalektik, karşıtların birlik ya da özdeşliğidir. Burada, karşıtlar, insanla doğa, etkinlikle "madde", düşünceyle varlık, özneyle nesnedirler. Bunların ilişkilerini diyalektik olarak düşünmek demek, uğrakların çatışmasını, karşıtlığını unutmadan, insanla doğanın birliğini kavramak demektir. *Tinselcilik* yalnız karşıtlığı kavrar, *doğalcılık birliği kavrar*, ama karşıtlığı bilmezden gelir. Peki ama, *karşıtların* birliği düşünülemez, ve birliğe ancak terimlerden birini ortadan kaldırarak erişen çeşitli

tekçilik biçimleri yanılgısına düşmekten kaçınılamaz mıydı? İnsanın düşüncesini, etkinliğini, öznelliğini ortadan kaldıralım, elimizde materyalist bir tekçilik ve ön -eleştirel bir varlıkbilim kalacaktır; varlığı, doğayı, "madde"yi, nesneyi ortadan kaldıralım, elimizde tinselci bir tekçilik ve idealist bir varlıkbilim kalacaktır. Praksis felsefesi bir tekçilik olacaktır. Ama, sorar Gramsci: "Bu durumda "tekçilik" terimi ne anlama gelecektir? Ne materyalist tekçilik, ne de idealist tekçilik, ama somut tarihsel eylemdeki karşıtların özdeşliği, yani örgütlenmiş (tarihselleşmiş) belirli bir "madde"ye: insan tarafından dönüştürülmüş bulunan doğaya çözülmezcesine bağlı somut insan etkinliği (tin-tarih) anlamına" (t.2, p.44; O.C., p. 69). Marksist tarihselciliğin bireşimi, işte böyle olmalıdır: "Bacakları üstünde yürüyen insan". Doğanın nesnel varoluşunu eleştirel bir biçimde tanıtlayarak, ve insanın doğal kökeni materyalist tezini yineleyerek, onu tepe üstü yürütmeneyi güvence altında almış bulunuyoruz. Bize de, insan tarihine uygulanınca, "maddenin önceliği" formülünün, kavramış bulunduğumuz somut birliği bozduğunu ve, Marksist tarih teorisine karşıt, metafizik ve mekanist bir felsefe getirdiğini söylemekten başka bir şey kalmıyor.

MARKSİZMİN KARİKATÜRÜ

Gerçekten de, maddenin önceliği öğretisi genellikle her türlü "ikicilik"i dıştaladığından, az çok tutarlı bir biçimde, tin maddenin bir devinim biçimi olarak tanımlandığı için, ya da ancak maddenin bir yansısı olarak ona herhangi bir özgüllük tanındığı ölçüde, "madde"yi tek gerçeklik durumuna getiren metafizik bir "tekçilik" kurma yoluna gidilmiştir. O zaman öz (gerçek varlık) ve görünüş ilişkileri denilen çerçeve içinde devinilir. Eğer "gerçek varlık — madde" biyolojik olarak tanımlanırsa, "öncelik"inin olumlanması, gölgeolaycılığa *(épiphénoménisme)* götürür; eğer ekonomik yaşam olarak tanımlanırsa, Marksizmin, ekonomik belirlenimcilik *(déterminisme économique)* olan o karikatürü elde edilir (t.2, p.13; O.C., p.33). Bu metafizik ve bu materyalist mekanizm, nedense bilimsel olarak adlandırılan "belirlenimci" bir tarih görüşüne götürürler. Madde ya da ekonomi, insanal oluş'un *(devenir humain)* "nedeni" olarak tasarlanır ve, insan istençleri üzerinde dışardan etkili olan, sözde açıklayıcı bir yasa araştırılmaya başlanır. Materyalist metafizik, böylece bizi tanrıbilimin imrenilecek hiçbir yanı olmayan bir gerçek ve oluş anlayışına geri götürür: Tanrı ya da Madde, aynı şeydir, ve insan bir şey (nesne)

durumuna, insan dışı bir gücün basit aleti durumuna dönüştürülmüştür. Marksizmin amansız düşmanı durumuna geldikten sonra, Croce, onu bu yavan metafiziğe indirgeyecektir. Ama, bu indirgeme, çeşitli derecelerde, Marx'ın kimi artçıları *(epigones)* arasında da görülür. Gramsci'nin tüm eleştirel etkinliği bu anti-Marksist metafiziğe karşıdır ve, Marksizmi yüksek kültür üzerinde hegemonyasını kurmaya yetenekli bir felsefe durumuna getirmek için, durmadan onu yıkmaya çalışacaktır. Gramscigil altyapı ve üstyapılar ilişkisi teorisi ve üstyapılarda basit "görünüşler"den, gerçek "varlığın" yansımalarından başka bir şey görmeyen kaba yorumlama üzerindeki eleştirisi, bu bakımdan çok önemlidir. Belki, Gramsci'nin eleştirdiği Plekhanov ya da Bukharin gibi "ortodoks"ların, onlar için Marksizmin felsefesi olan materyalizmin eski materyalizm değil, ama "metafizik" düşünce yöntemi yerine diyalektik yöntemi geçiren, öyleyse artık "mekanist" olmayan, vb. yeni bir materyalizm olduğunu belirtmeye özen gösterdikleri, dolayısıyla, Gramsci'nin eleştirilerinin ancak eski materyalizme karşı geçerli, yenisine karşı gereksiz olduklan ileri sürülecek. Gramsci'nin tezi, "ortodoks"ların materyalizmde yaptıklan "diyalektik" düzeltmelerin, bu öğretinin "metafizik" niteliğinde hiçbir şeyi değiştirmedikleridir[7]. Belki Marx'ın yapıtında yatan felsefenin, eleştirmiş bulunduğumuz o materyalist tekçilik ya da belirlenimcilikle hiçbir ilgisi olmadığı da "ileri sürülecek". Ama, bu kez, artık Gramsci'ye bir itiraz söz konusu değildir, onun bütün sonuçlarıyla birlikte kabul ettirmek istediği tezin ta kendisidir bu: materyalist metafizik, Marksizmin felsefesi değildir.

SONUÇ

Önce sözcükler üzerinde anlaşmak gerektiği doğrudur: Gramsci, yeni felsefenin doğuşunda "materyalizm"in sanıldığı gibi baş rolü oynamadığını gösterirken, "materyalizm"den yalnızca kendi sıkı sıkıya felsefel teknik anlamında, Lange'nin, Marksizmi dıştaladığı ve Feuerbach'ı ancak çekincelerle irdelediği, bu nedenle de Gramsci'nin beğendiği *Materyalizmin Tarihi** adlı yapıtında benimsediği anlamda söz etmek ister.

---

7 Marksizmin felsefesini materyalizmle özdeşleştiren herhangi bir MARX yandaşının, şu ya da bu tikel önermeyi yetkiyle hazırlayabilmesini elbette dıştalamaz bu.

* Söz konusu yapıt, Doç. Dr. AHMET ARSLAN tarafından Türkçeye çevrilmiş ve bir bölümü de yayınlanmış bulunuyor. Bakz: FRİEDRİCH ALBERT LANGE, "Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi", Birinci Cilt (Başlangıçtan Kant'a kadar), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 7, İzmir, 1982, -ç.

Gramsci, "materyalizm" sözcüğünün çok daha geniş bir anlam kazandığını ve, Marx'ın yandaşlarının yazılarında da olmak üzere, en yaygın olan kabulün, işte bu kültürel kabul olduğunu bilmez değildir. Bu geniş anlamda, "materyalizm", dinsel tinselciliğin karşıtıdır. O zaman, özsel olarak, dinsel yaşam görüşünün reddi söz konusudur: "materyalist", yaşamın amacını cennette değil, ama bu dünyada bulmak isteyen, dinsel aşkınlığı reddeden kişi demektir. Bu ilk noktayla bağlantı içinde, sözcük, değerler ve eylem alanında da bir anlam kazanacaktır. Eylemden uzak, sonunda bıktırıcı duygusal bir boşsözler yığını içinde yitip giden, tarihsel gerçeklikten yoksun, "aşkın" idealler vardır. Buna karşılık, gerçek eylem adamında görülen ve erdem profesörlerinin, Ideal ve Olması-gereken uzmanlarının hepten yoksun bulundukları o somut ve insan yaşamının gerçek düzenleme duyusunu içeren, değerleri gerçekçi bir yaşama biçimi vardır. Öyleyse, yalnız aydınlıklar felsefesi ve XVIII. yüzyıl duyumculuğu *(sensualisme)* değil, ama daha genel bir biçimde içkinci *(immanentiste)* eğilimdeki her felsefe materyalist olarak nitelenecektir. Örneğin Spinoza'nın tümtanrıcılığı *(pantheisme)*, örneğin Hegel'in içkinciliği gibi. Bu sözü edilen materyalizm, tüm modern yaşam ve dünya görüşünden, Rönesans ve Reformla büyük bir gelişme gösteren, yücelim noktası Hegel olan ve Marksizmin eleştirel doruğu olduğu modern içkinlik *(immanence)* felsefelerine yol açan entelektüel ve moral reform deviniminden ayrılamaz. Eğer iyi düşünülürse, böyle çok geniş bir biçimde alınan sözcüğün, dar anlamda (XVIII. yüzyıl anlamında) materyalist felsefeyi, Tanrının kurgul ölümüne[8] yol açan klasik Alman felsefesini ve ensonu genellikle *Hümanizma* cinsil *(generique)* terimiyle adlandırılan ve son derece farklı filozoflarda kendini gösteren ethik, politik ve felsefel fikirler bütünlüğünü kapsadığı anlaşılır. Feuerbach'ın insanbilimsel *(anthropologique)* felsefesi, bu materyalizmin, daha o zamandan, içinde dinsel yabancılaşma eleştirisinin (tanrıtanımazlık), Hegelci idealist kurgu eleştirisinin (materyalizm) ve insanın kendini bütünsel bir gerçekleştirme *(recuperation integrale)* ethiğinin birleştiği çok köktenci bir biçimdir. Ama, eğer "materyalizm" bu çok geniş anlama sahipse, sonunda Marksizmin doğacağı felsefel akımlar bütünlüğünü de adlandırır. Marx'ın kendi yeni felsefesinin bakım noktasını, kurgul felsefenin çalışmasıyla yetkinleşmiş ve hümanizmayla örtüşen materyalizmin bakım noktası olarak nitelediği *Kutsal Aile*'nin ünlü bir

8 Bkz: GRAUDY, *Dieu est mort, Etude sur Hegel.*

metnini[9] alıntılayan Gramsci, bu metnin Marksizmin türümünü iyi anlama olanağı verdiğini düşünür. Ve daha önce de aktarılmış bulunan şu tümceyi, işte o zaman ekler: "Gerçi bu yetkinleşmelerle, eski materyalizmden, felsefel gerçekçilikten başka da bir şey kalmaz" (t.2, p. 43; O.C., p. 68).

Grenoble. Ekim 1965.

9 Editions Costes, *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 224. "Metafizik, kurgunun çalışmasıyla yetkinleşmiş ve hümanizmayla örtüşen materyalizm karşısında kesin olarak yenik düşecektir". (Türkçe bir çevirisi için. Bkz: "Kutsal Aile", a.g.y., s. 191.)

METİNLERDEN SEÇMELER

Bu metinleri, Gramsci'nin *Oeuvres choisies*'sinden (Seçme Yapıtlar) seçtik (Editions Sociales, 1959, Çevirenler, Gilbert Moget ve Armand Monjo). Başlıklar ve alt-başlıklar tarafımızdan eklenmiştir. Girişimizde (Sunuş) yorumladığımız ve alıntıladığımız metinlerin kimileri bu seçkide yer almamaktadır. Biz bu seçkiyi, girişte kendi başlarına incelenmeyen konular yöresinde düzenledik. Böylece, bu seçmeler, teoretik bakımdan göz önünde bulundurulan felsefeyi tanımlamayı amaçlayan girişimizi tamamlamakla birlikte, kendi kendine yeten tutarlı bir bütünlük de oluşturuyor. Gerçekten de, sonları ister istemez *tarihsel Diyalektiğin* irdelenmesine varacak olan felsefe ile tarihin, teori ile pratiğin birliği konularıdır bu konular.

(Çevirenin notu: Gramsci'nin söz konusu *Seçme Yaptılar*'ının (Oeuvres choisies), bu seçkideki tüm alıntıların kaynağı olan ve iki alt-bölümden oluşan ilk bölümü, *Problemes du materialisme historique* (Tarihsel Materyalizmin Sorunları), sayın Adnan Cemgil tarafından, *Felsefe ve Politika Sorunları* başlığıyla (Payel Yayınları, İstanbul, 1975) Türkçeye çevrilmiştir.

Söz konusu Türkçe çeviriyi elinde bulunduran okura yardımcı olmak üzere, bu seçkideki seçmelerde *O.C.* harfleriyle Fransızca çeviriye yapılan göndermelere, *F.P.S.* harfleriyle, çalışmamızda yararlandığımız Türkçe çeviriye yapılan göndermeleri de ekliyoruz.)

1

FELSEFE İLE TARİHİN ÖZDEŞLEŞMESİ: TARİHSELCİLİK

KENDİLİĞİNDEN FELSEFEDEN ELEŞTİREL FELSEFEYE VE EDİLGENLİKTEN ÖZERKLİĞE

Felsefenin, belirli bir uzman bilginler ya da felsefel bir sistem kuran meslekten filozoflar takımına özgün entelektüel etkinlik olduğu için, çok güç bir şey olduğu yolundaki son derece yaygın önyargıyı yıkmak gerekir. Öyleyse, en başta, o "herkese" özgü "kendiliğinden felsefe"nin, yani: 1) kuşkusuz yalnızca dilbilgisi bakımından içerikten yoksun sözcüklerin değil, ama belirli kavrayış *(notions)* ve kavramların *(concepts)* bir bütünlüğü olan dilin kendinde; 2) ortakduyu ve sağduyuda; 3) halk dininde ve öyleyse aynı zamanda genel olarak "folklor" denilen şey içinde toplanmış bulunan tüm inançlar, boşinançlar, kanılar, görüş ve davranış biçimlerinde içkin bulunan felsefenin sınırlarını ve niteliklerini tanımlayarak, bütün insanların "filozof" olduklarını tanıtlamak gerekir.

Herkesin, gerçi kendine göre ve bilinçsiz bir biçimde, filozof olduğu tanıtlandıktan sonra, —çünkü herhangi bir entelektüel etkinliğin en küçük belirtisinde, örneğin dilde bile, belirli bir dünya görüşü içkindir, —eleştiri ve bilinç uğrağı olan ikinci uğrağa, yani şu soruya geçilir: düşündüğü şey üzerinde eleştirel bir bilinci olmaksızın, birlik kaygısı çekmeksizin ve koşullara uyarak "düşünmek"mi, bir başka deyişle, çevre tarafından, yani her insanın bilinçli dünyaya girer girmez içlerine kendiliğinden sürüklendiği (ve kendi köy y a da ili olabilen, kökleri çevre kilisesinde ve Katolik papaz ya da "bilgeliği" yasa gibi olan ataerkil babanın, büyücülerin bilimi kendisine kalıt kalan yaşlı kadın ya da kendi öz budalalık ve etkisizliği içinde hırçınlaşan küçük aydının "entelektüel etkinlik"inde bulunabilen) o çok sayıdaki toplumsal gruplardan biri tarafından "dayatılan" bir dünya

görüşüne "katılmak"mı daha iyidir; yoksa, kendi öz dünya görüşünü bilinçli olarak ve eleştirel bir tutumla hazırlamak ve öyleyse, kendi öz beynini işleterek, kendi öz etkinlik alanını seçmek, dünya tarihinin oluşumuna etken olarak katılmak, kendi öz kişiliğine kendi dışında vurulan bir damgayı edilgen olarak kabul edecek yerde, kendi öz yol göstericisi olmak mı?

O.C., p. 17
F.P.S., s. 17.

TARİHSELCİ BİR "KENDİNİ BİL"

Kendi öz dünya görüşü bakımından, insan her zaman belli bir topluluğun, ve tam tamına da aynı bir düşünme ve eyleme biçimini paylaşan toplumsal öğeleri bir araya getiren topluluğun malıdır. İnsan her zaman herhangi bir uygunculuğun *(conformise)* uyguncusu, her zaman yığın-insan ya da kolektif insandır. Sorun şudur: bir bireyin bağlı bulunduğu uygunculuk, üyesi olduğu yığın-insan, hangi tarihsel tiptendir? Dünya görüşü eleştirel ve tutarlı değil, ama içinde bulunulan ana bağlı ve birlikten yoksun olduğu zaman, insan aynı anda bir yığın-insanlar çokluğunun üyesidir, kişiliği tuhaf bir biçimde karman çorman görünür: onda hem mağara insanının öğeleri, hem de en modern ve en ileri bilim ilkeleri; hem bütün geçmiş tarihsel evrelerin acınacak biçimde bölgeci önyargıları, hem de insan türünün kendi dünyasal birliğini gerçekleştireceği zaman sahip olacağı geleceğin bir felsefesinin sezgileri, hep bir arada bulunur. Kendi öz dünya görüşünü eleştirmek, o halde, onu birleştirici ve tutarlı bir duruma getirmek ve en ileri dünya düşüncesinin erişmiş bulunduğu noktaya yükseltmek anlamına gelir. Öyleyse, halk felsefesinde donmuş katmanlaşmalar bıraktığı ölçüde, o güne değin hazırlanmış bulunan tüm felsefenin eleştirilmesi de demektir bu. Eleştirel hazırlamanın çıkış noktası, gerçekten ne olunduğunun bilincidir, şimdiye değin gelişmiş ve hepimizde bir dökümü yapılmaksızın kabul edilen pek çok izler bırakmış bulunan tarihsel süreç ürünü olarak tasarlanan bir "kendini bil"dir. İşte, en başta bu dökümü yapmak gerekir.

O.C., p. 18
F.P.S., s. 18.

DİL VE TÜMEL

Eğer her dilin bir dünya görüşü ve bir kültürün öğelerini içerdiği doğruysa, herkesin dilinin onun dünya görüşünün az çok büyük karmaşık-

lığını göstere ği de aynı derecede doğru olacaktır. Bir dilin yalnızca bir lehçesini konuşan ya da ulusal dili az çok iyi anlayan kimseler, dünya tarihini egemenliği altına alan büyük düşünce akımları karşısında, zorunlu olarak, fosilleşmiş, çağdışı, az çok sınırlı ve taşralı bir dünya sezgisine benzerler. Çıkarları sınırlı, az çok korporatif ya da ekonomist çıkarlar olarak kalacak, ama tümel çıkarlar olmayacaklardır. Çeşitli kültürel yaşamlarla ilişki kurmak için eğer birçok yabancı dil öğrenmek her zaman olanaklı değilse, en azından kendi ulusal dilini iyi öğrenmek gerekir. Büyük bir kültür bir başka büyük kültürün diline çevrilebilir, yani tarihsel bakımdan zengin ve karmaşık, büyük bir ulusal dil, herhangi bir başka büyük kültürü yansıtabilir, sonunda bir dünya dili olabilir. Ama, bir lehçe aynı şeyi yapamaz.

O.C., p. 19
F.P.S., s. 19.

MESLEKTEN FİLOZOF

Bütün insanların "filozof" oldukları, yani meslekten ya da "teknisyen" filozoflarla öbür insanlar arasında "nitel" bir fark değil, ama yalnızca "nicel" bir fark bulunduğu ilkeleri konduktan sonra (ve bu durumda, niceliğin, aritmetik bir miktar anlamıyla karıştırılamayacak tikel bir anlamı vardır, çünkü bu sözcük az çok "türdeşlik", "tutarlılık", "mantıksal olanaklar" (logicita), vb. (yani birçok nitel öğe) belirtir), farkın neye dayandığını da görmek gerekir. Böylece, her düşünce eğilimine, her genel yönelime, vb., ve hatta her "dünya ve yaşam görüşü"ne "felsefe" adını vermek doğru olmayacaktır. Düz işçilere bakarak, filozof, "nitelikli bir işçi" olarak adlandırılabilecektir, ama bu açıklama da tam değildir, çünkü sanayide, düz işçiyle nitelikli işçiden başka, mesleği yalnız pratik bakımdan değil, ama teorik ve tarihsel bakımdan da bilen mühendis vardır. Meslekten ya da teknisyen filozof, yalnızca öbür insanlardan daha mantıklı, daha tutarlı, daha dizgeli "düşünmek"le kalmaz, ama bütün düşünce tarihini de bilir, yani düşüncenin, kendisine değin geçirmiş bulunduğu gelişmenin nedenini anlamaya yeteneklidir, ve sorunları, en yüksek derecede çözüm girişimlerinden geçtikten sonra bulundukları noktada yeniden ele alabilecek güçtedir, vb. Çeşitli bilimsel alanlarda uzmanlar tarafından gösterilen etkinliği, meslekten ya da teknisyen filozof, düşünce alanında gösterir.

Uzman filozofla öbür uzmanlar arasında gene de bir fark vardır: uzman filozof öbür insanlara öbür uzmanlardan daha çok yaklaşır. Filozof karikatürünün kökeninde, uzman filozofla öbür bilim uzmanları arasında kurulan benzeşim yatar. Gerçekten de, bütün öbür insanlar görgül" *("empiriques")* böcekbilimci *(entomologistes)* olmaksızın uzman bir böcekbilimci, öbür insanların büyük bölümü trigonometriyle uğraşmaksızın bir trigonometri uzmanı, vb. düşünülebilir. (Çok incelmiş, çok uzmanlaşmış, zorunlu, ama gene de "herkese özgü" olmayan bilimler bulunabilir), ama aynı zamanda filozof da olmayan, düşünmek tam da insan olarak insana özgü bir iş olduğu için (hastalıkbilimsel bakımdan budala olmadıkça) düşünmeyen hiçbir insan düşünülemez.

O.C., p. 46
F.P. S., s. 53.

BİR ORTAKDUYU ELEŞTİRİSİNDEN HAREKET ETMEK

Özsel olarak, meslekten entelektüel olmayan bir okurlar topluluğuna yönelik *Halk İçin Elkitabı*[1] gibi bir çalışma, "folozof-olmayanların felsefesi", yani moral ortalama insan bireyliğinin içlerinde geliştiği çeşitli toplumsal ve kültürel çevreler tarafından eleştirel olmayan bir biçimde soğurulmuş bulunan dünya görüşü olan ortakduyu felsefesinin eleştirel çözümlemesinden hareket etmeliydi. Ortakduyu, süremde ve uzamda (zamanda ve mekânda) özdeş, tek bir anlayış değildir: felsefenin "folklor"udur o, ve folklor gibi de, sayısız biçimler gösterir: temel ve en belirtici özelliği (hatta her beyin düzeyinde bile) parçalı, bağlantısız, tutarsız, felsefesi olduğu yığının toplumsal ve kültürel durumuna uygun bir anlayış olmaktır. Tarihte türdeş bir toplumsal grup hazırlandığı zaman, türdeş, yani bağlantılı ve dizgeli bir felsefe de hazırlanır, ve ortakduyuya karşı hazırlanır.

Halk İçin Elkitabı, halk yığınlarının özgün bir felsefesinin bu hazırlanmasını, geleneksel büyük felsefel dizgelerin ve yüksek rahipler sınıfı di-

---

1 N. Bukharin'in, ilk kez 1921'de Moskova'da yayımlanan *Halk İçin Elkitabı*. Gramsci kendi çalışması için büyük bir olasılıkla kitabın Fransızca çevirisinden yararlanmıştır: N. BOUKHARINE, *La Theorie du materialisme historique* (Manuel de Sociologie Marxiste). ("Tarihsel Materyalizmin Teorisi (Marksist Toplumbilim Elkitabı)".)

ninin, yani aydınların ve yüksek kültürün dünya görüşünün engellediğini daha başlangıçta (örtük bir biçimde) tasarlayarak, yanlış yol tutuyor. Gerçeklikte, bu dizgeler yığınlarca bilinmez ve onların düşünme ve eyleme biçimleri üzerinde de hiçbir doğrudan etkileri yoktur. Gerçi bu dizgelerin hiçbir tarihsel etkileri olmadığı anlamına gelmez bu: ama, bu etki başka türden bir etkidir. Bu dizgeler halk yığınları üzerinde dışsal politik güç olarak, yönetici sınıfların bağlantı gücü öğesi olarak, öyleyse, halk yığınları üzerinde, onların dünya ve yaşam konusunda tohumsal ve dağınık bir biçimde düşündükleri şeyin derin dirimsel dönüşüm mayası gibi olumlu bir etkide bulunmaksızın, bu yığınların özgün düşüncesini olumsuz bir biçimde sınırlayan dışsal bir hegemonyaya bağımlılık öğesi olarak etkiler.

Ortakduyu ve dinler.

Ortakduyunun başlıca öğeleri dinler tarafından sağlanmışlardır ve bundan ötürü de ortakduyuyla din arasındaki ilişki, ortakduyuyla aydınların felsefel dizgesi arasıdaki ilişkiden çok daha sıkıdır. Ama, din bakımından da eleştirel bir ayrım yapmak gerekir. Her din, hatta Katolik dini bile (eğer kendi "yüzeysel" birliğini korumak için, ulusal kiliseler ve toplumsal katmanlaşmalar biçiminde parçalanmamak için gösterdiği çabalar düşünülürse, hatta özellikle Katolik dini diyelim) gerçeklikte bir farklı ve çoğu kez çelişik dinler çokluğudur: bir köylüler Katolikliği, bir kentsel işçiler ve küçük-burjuvalar Katolikliği, bir kadınlar Katolikliği ve bir de tıpkı öbürleri gibi alaca bulaca ve birilkten yoksun bir aydınlar Katolikliği vardır. Ama, ortakduyu üzerinde, yalnızca bugün varolan bu çeşitli Katolikliklerin en kaba ve en az işlenmiş biçimleri etkide bulunmaz: daha önceki dinlerin ve güncel Katolikliğin daha önceki biçimlerinin de, sapkın mezhepli *(heretiques)* halk hareketlerinin de, geçmiş dinlere bağlı bilimsel boşinançların da, vb., etkileri olmuştur ve güncel ortakduyunun oluşturucu öğeleri arasında bunlar da yer alırlar. Ortakduyuda "gerçekçi", materyalist öğeler, yani dolayımsız ham duyum ürünü ağır basar ve bu da dinsel öğeyle çelişmez, tam tersine, ona uygun düşer; ama, "boş inanlara dayanan", eleştirel-olmayan öğelerdir bu öğeler. İşte ilkin *Halk İçin El-kitabı* tarafından simgelenen bir tehlike: bu kitap — ortakduyunun hâlâ Batlamyusgil, insanbiçimci *(anthropomorphique), insaniçinci (anthropocentrique)* bir anlayışta otlamasını borçlu bulunduğu — bu eleştirel-olmayan öğeleri bilimsel bakımdan eleştirecek yerde, onları çoğu kez doğrulamaktadır.

Ortakduyunun bir eleştirisinden hareket edecek yerde, felsefel sistemleri eleştiren *Halk İçin Elkitabı* konusunda yukarda söylenenler, yöntembilimsel ve belli sınırlar içinde geçerli bir imleme *(notation)* olarak anlaşılmalıdır. Kuşkusuz, aydınların felsefel dizgelerinin eleştirisinin savsaklanması gerektiği anlamına gelmez bu. Bir yığın öğesi, bireysel olarak, ortakduyuyu eleştirel yoldan aştığı zaman, böylece yeni bir felsefeyi kabul etmiş olur: ve bu da, bir praksis felsefesi açıklamasında, geleneksel felsefelerle polemiği zorunlu bir duruma getirir. Daha da iyisi, eğilimsel yığın felsefesi niteliğiyle, praksis felsefesi ancak polemik bir biçim altında, bir sürekli savaşım biçimi altında düşünülebilir. Ama gene de, hareket noktası her zaman, ideolojik bakımdan türdeşleştirilmesi gereken yığının kediliğinden felsefesi olan ortakduyu olmalıdır (...)

Croce'nin "ortakduyu" karşısındaki tutumu, açık gibi görünmüyor. Croce'de, her insanın bir folozof olduğu önermesi, ortakduyuya ilişkin yargısı üzerinde çok ağır basar. Denebilir ki, Croce, kimi felsefel önermelerin ortakduyu tarafından paylaşıldığını görmekten çoğu kez zevk almaktadır, ama, bu olgunun somut anlamı ne olabilir? Ortakduyu, birbirini tutmayan görüşlerin, içinde ne istenirse bulunabileceği karmakarışık bir katışmacıdır *(agregat)*. Ayrıca, Croce'nin ortakduyu karşısındaki bu tutumu, ulusal -halksal açıdan verimli bir kültür anlayışına, yani tarihe daha somut bir biçimde uygun bir felsefe anlayışına da yol açmamıştır — kaldı ki, bu iş de ancak praksis felsefesinde olabilir (...)

Yepyeni bir ortakduyu yaratmak

Buraya değin söylenenler, ortakduyunun doğruluklar içermediği anlamına gelmez. Ortakduyunun ikircil, çelişik, çokbiçimli bir kavram olduğu, doğrunun denek taşı olarak ortakduyuya başvurmanın bir saçmalık olduğu anlamına gelir. Aydın gruplar sınırlarının ötesine yayılmış bulunduğunu belirtmek için, belli bir doğrunun ortakduyu doğrusu durumuna geldiği haklı olarak söylenebilecektir, ama bu durumda, tarihin uşçuluğunun *(rationalité)* olumlanmasıyla birlikte, tarihsel nitelikte bir saptamadan başka bir şey yapılmış olmaz; ortakduyu yeniliklere pintice karşı, tutucu olduğu, ve ona yeni bir doğru sokma başarısının gösterilmesi, bu doğrunun büyük bir yayılma ve apaçıklık gücüne sahip bulunduğunun kanıtı olduğu içindir ki, kanıtın işte bu anlamda ve ölçülülüklü kullanılması koşuluyla bir değeri vardır. (...)

Ortakduyuya ve ortakduyu inançlarının sağlamlığına bir anıştırmayla Marx'ta sık sık karşılaşılır. Ama, bu inançların içeriğinin geçerliliğine değil, yalnızca biçimsel güçlülüklerine ve dolayısıyla, davranış kuralları oluşturdukları zaman ,buyurucu niteliklerine bir anıştırma söz konusudur. Bu anıştırmalarda, tersine, örtük olarak, yeni halk inançlarının, yani yeni bir ortakduyunun, ve dolayısıyla geleneksel inançların gücü ve buyurucu niteliğiyle köklerini halk bilincinden alan yeni bir kültür ve yeni bir felsefenin zorunluluğunun olumlanması içkindir.

O.C., p.122, 125.
F.P.S., s.147, 150.

ORTAKDUYUNUN SAĞLAM ÇEKİRDEĞİ YA DA "SAĞDUYU"

Genellikle "ortakduyu" ya da "sağduyu" adı verilen şeyin değeri tastamam neye dayanır? Yalnızca ortakduyunun, gerçi örtük olarak, nedensellik ilkesinden yararlanmasına değil, ama çok daha sınırlı olarak, bir dizi yargıda, ortakduyunun doğru, basit ve kolay nedeni saptamasına, ve metafiziğin sözde-derin, sözde-bilimsel, vb. ince kurnazlık ve gizleriyle kendi yolundan sapmamasına. "Ortakduyu", Kutsal Kitap ve Aristoteles tarafından simgelenen yetke (otorite) ilkesine karşı savaşmak istendiği sırada, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, göklere çıkarılmaktan geri kalamazdı. Gerçekten de, "ortakduyu"da, görgül ve sınırlı bir biçim altında da olsa, belli bir "deneyimcilik" ve gerçeğin doğrudan gözlemlenmesi düzesi (dozu) bulunduğu ortaya kondu. Bugün de, durumun değişmiş bulunmasına ve bugünkü "ortakduyu"nun kendi özünlü değerinde çok daha sınırlı olmasına karşın, benzer ilişkilerde, ortakduyu konusunda aynı değer yargısıyla karşılaşılmaktadır.

O.C., p. 47
F.P.S., p. 54.

DÜŞÜNÜME ÇAĞRI

Halkın felsefe üzerindeki fikri nedir? Günlük dilin deyimleri arasında bulunabilir bu. En yaygınlarından biri, "olup bitenleri filozofça karşılama"

deyimidir ve bu deyim de, çözümlemeden sonra, büsbütün bir yana bırakılamaz. Gerçi, formül örtük bir biçimde yazgıya boyun eğmeye ve sabırlı olmaya çağırır, ama, en önemli nokta, tersine, düşünüme, başa gelenin gerçekte usa yatkın olduğunu ve onu, kendini içgüdüsel ve zorlu eğilimlere bırakarak değil, ama kendi öz ussal güçlerini toplayarak, usa yatkın bir şey olarak karşılamak gerektiğini iyice anlamaya bir çağrıdır gibi görünür. Bu halk deyimleri, halkçı nitelikteki yazarların "felsefe" ve "filozofça" terimlerinin yer aldıkları benzer deyimleriyle — büyük sözlüklerden alarak— bir araya getirilebilir ve o zaman da bu terimlerin, açıkça, kendi öz etkinliğine bilinçli bir yön veren bir zorunluluk anlayışı yararına, hayvanca ve ilkel tutkuların yenilmesi anlamına geldikleri görülürdü. Ortakduyunun sağlam çekirdeği, haklı olarak "sağduyu" adı verilebilecek ve geliştirilip birleştirici ve tutarlı bir duruma getirilmeye değimli olan şey, işte buradadır. Öyleyse, görülür ki, "bilimsel" denilen felsefe, tutarsız bir fikirler ve kanılar bütünlüğünden başka bir şey olmayan "kaba" felsefe ve halk felsefesi denilen felsefeden, işte bunun için de ayrılamaz.

O.C., p. 21
F.P.S., s.22.

FELSEFE: US VE "İNAN"

Gerçekten, genel olarak felsefe yoktur: çeşitli felsefeler ya da dünya görüşleri vardır ve, bunlar arasında, her zaman bir seçme yapılır. Nasıl yapılır bu seçme? Bu seçme salt anlıksal (zihinsel) ya da daha karmaşık bir olgu mudur? (...)

Yeni dünya görüşleri, halkça tutularak, neden ve nasıl yayılırlar? Yeni görüşün açıklanmış ve sunulmuş bulunduğu ussal biçim, açıklayan kişinin ve dayandığı bilgilerle düşünürlerin (hiç değilse cinsil bir biçimde tanındığı ve değerlendirildiği ölçüdeki) yetkesi, yeni görüşü destekleyen kimselerin (ama o örgüte yeni görüşü paylaşma nedeninden başka bir nedenle girdikten sonra) aynı örgüt üyesi olmaları olgusu, (aynı zamanda bir eskinin yerine geçme süreci ve çoğu kez de eskiyle yeni arasında bir birleşim süreci olan) bu yayılma sürecinde (nasıl ve hangi ölçüde) etkili olurlar mı? Gerçeklikte, bu öğeler toplumsal gruba ve söz konusu grubun kültürel düzeyine göre değişirler. Ama, araştırma, görüşlerini çok güç değiştiren, ve onları, ne olursa olsun, hiçbir zaman, deyim yerindeyse "arı" biçimlerinde değil, ama yalnızca ve her zaman alaca bulaca ve tuhaf bir birleşim biçiminde benimseyerek değiştiren halk yığınları konusunda özel

bir ilginçlik taşır. Ussal, mantıksal bakımdan tutarlı biçimin de, herhangi bir ağırlığı olan yandaş ya da karşıt hiçbir kanıtı bir yana bırakmayan usavurmanın eksiksiz niteliğinin de kendi önemleri vardır, ama, kesin olmaktan çok uzaktırlar; ne var ki, henüz anlıksal bunalım koşulları içinde bulunan, eskiyle yeni arasında bocalayan, eskiye inanını yitirmiş ve henüz yenide karar kılmamış bulunan, vb. bir kişi için, ikincil bir sırada kesin olabilecek öğelerdir bunlar.

Düşünürlerle bilginlerin yetkesi konusunda da aynı şey söylenebilir. Hak içinde bu yetke çok büyüktür, ama her görüşün savunma hattına konacak kendi düşünürleri ve kendi bilginleri olduğu da doğrudur ve, bunun sonucu, yetke bölünmüş durumdadır; ayrıca, düşüncesini gerçekten bu biçimde açıklamamış olduğunu görmek, bundan kuşkulanmak vb. da her düşünür için olanaklıdır. Yeni görüşlerin yayılma sürecinin siyasal, yani son duruşmada toplumsal nedenlerle gerçekleştiği, ama, biçimsel mantıksal tutarlılık öğesinin, yetke ve örgüt öğelerinin de, tek tek bireylerde olsun, kalabalık gruplarda olsun, genel yönelim ortaya çıktıktan hemen sonra, bu süreçte çok büyük bir işlevleri olduğu sonucu çıkartılabilir. Böylece, felsefenin yığın olarak yığınlar içinde ancak bir inan olarak yaşayabileceği sonucuna varılabilir. Bir halk insanının entelektüel durumu düşünülsün; kafa yapısının öğeleri, kanılar, inançlar, ayırt etme ölçütleri ve davranış kurallarıdırlar. Kendisininkine karşıt bir görüşü savunan her muhatap, eğer entelektüel bakımdan üstünse, nedenlerini ondan daha iyi göstermesini bilir ve "mantıksal olarak" onun ağzını kapatır, vb.; halk insanı o zaman inançlarını değiştirecek midir? Salt doğrudan doğruya tartışmada kendini savunmasını bilmediği için, inançlarını değiştirecek midir? Ama o zaman, her gün, yani entelektüel bakımdan üstün bir hasımla her karşılaşmasında bir inanç değiştirmesi gerekebilirdi. Öyleyse halk insanının felsefesi hangi öğelere dayanır? Ve özellikle de, onun için en büyük önemi taşıyan davranış kuralı biçimindeki felsefesi?

"İnan" ve toplumsal grup.

En önemli öğe, kuşkusuz ussal olmayan nitelikte, inan niteliğindedir. Ama, kime ve neye inan? Her şeyden önce, dağınık bir biçimde, olayları kendisi gibi düşündüğü ölçüde, üyesi bulunduğu toplumsal gruba: halk insanı, bu kadar kalabalık bir yığının, hasmın nedenlerinin onu inandırmak istedikleri gibi, tamamıyla yanılamayacağını; gerçi kendisinin, kendi nedenlerini, hasmının yaptığı gibi savunmaya ve açıklamaya yetenekli ol-

madığını, ama kendi grubunun içinde bu işi hem de söz konusu hasımdan kuşkusuz çok daha iyi yapabilecek insanlar bulunduğunu düşünür, ve inanının nedenlerininin, onu inandıracak bir biçimde, tutarlı olarak, bütün ayrıntıları içinde, sergilendiğini gerçekten de işitmiş olduğunu anımsar. Nedenleri kendi somut biçimleri içinde anımsamaz ve onları yineleyemez, ama sergilendiklerini duyduğu ve kendisini inandırmış bulundukları için, onların varolduklarını bilir. Bir kez başdöndürücü bir biçimde inanmış olması olgusu, inancının sürekliliğinin sürekli nedenidir, hatta bu inanç kendi öz kanıtlarını artık yeniden bulamasa bile.

Ama bu düşünceler, halk yığınlarının yeni inançlarının, hele bu yeni inançlar egemen sınıfların genel çıkarları bakımından toplumsal olarak uyguncu *(conformistes)*, ortodoks inançlarla (bunlar yeni bile olsalar) çatıştıkları zaman, aşırı bir dayanıksızlığı sonucuna götürür bizi. Dinlerin ve kiliselerin yazgısı üzerinde düşünmekle buna güven getirilebilir. Din ya da filanca kilise, bıkıp usanmadan kendi öz inanının savunusunu yineleyerek her an ve durmadan benzer kanıtlar yardımıyla savaşım vererek, ve inana hiç olmazsa düşünce saygınlığı görüşünü kazandırmakla görevli bir aydınlar basamaklanımı (hiyerarşisi) besleyerek, kendi öz inanını sürekli olarak ve upuygun bir örgütlenmeyle sürdürdüğü ölçüde, inananlar topluluğunu (genel tarihsel gelişme zorunlulukları tarafından dayatılan belli sınırlar içerisinde) olduğu gibi korur. Kiliseyle inananlar arasındaki ilişkilerin sürekliliği, Fransız Devrimi sırasında olduğu gibi, politik nedenler yüzünden zorlu bir biçimde kesintiye uğradığı her kezinde, Kilise tarafından uğranılan kayıplar hesapsız olmuştur ve, eğer göreneğe bağlı pratiklerin uygulaması bakımından güç koşullar belirli zaman sınırlarının ötesine uzarlarsa, bu türlü kayıpların kesin kayıplar olacakları ve, Fransa'da eski Katoliklerle birleşerek ortaya çıkmış bulunduğu gibi, yeni bir dinin ortaya çıkacağı düşünülebilir.

Bir yığın felsefesi reformu için.

Ortakduyunun ve genel olarak eski dünya görüşlerinin yerine geçmek isteyen her kültür hareketi için bundan şu belirli zorunluluklar sonucu çıkarılır: 1) Kendi öz kanıtlarını (anlatış biçimini değiştirerek) yinelemekten hiç yorulmamak: yineleme, halkın kafası üzerinde etkili olmanın en etkili öğretim aracıdır; 2) Kişiliksiz yığın öğesine bir kişilik kazandırmak için, durmadan daha geniş halk katmanlarının entelektüel yükselmesi

bakımından aralıksız çalışmak — korsenin "balina"ları durumuna gelmek üzere, yığınla alışveriş içinde kalarak, doğrudan doğruya yığından çıkan yeni bir tipte *seçkin* aydınlar yaratmaya çalışmak demektir bu. Bu ikinci zorunluluk, eğer yerine getirilirse, bir çağın "ideolojik panorama"sını gerçekten değiştiren zorunluluktur. Ve üstelik, kendi grupları içersinde yetkeye ve entelektüel anıklıklara (istidatlara) göre bir basamaklanıma yol açılmaksızın, bu *seçkinler* de oluşup gelişemezler. Söz konusu basamaklanımın doğruğunda, bireysel bir büyük filozof bulunabilir; ama gene de, bu filozof, ideolojik topluluk bütünlüğünün isteklerini somut olarak yeniden yaşamaya, bu topluluğun bireysel bir kafaya özgü devinim çevikliğine sahip olamayacağını anlamaya ve öyleyse kolektif bir düşünürün düşünce biçimlerine en kaynaşık ve en uygun olan kolektif öğreti biçimini hazırlamaya yetenekli olmalıdır.

Bu tür bir yığınsal kuruluşun, kendi felsefel ya da dinsel inançlarının bağnazlığı tarafından itilmiş, kendine bu ereği saptamış bir kişi ya da bir grubun (biçimsel) kuruluş istenciyle, herhangi bir ideoloji çevresinde, "keyfe bağlı olarak" gerçekleşemeyeceği açıktır. Bir ideolojiye yığınsal katılma ya da katılmama, düşünce biçimlerinin ussallık ve tarihselliğinin gerçek eleştirisinin kendini gösterme tarzıdır. Keyfe bağlı kuruluşlar hatta bazen, elverişli dolaysız koşulların bir birleşimi sayesinde, göreli bir tutulup beğenilmeden yararlanma başarısını gösterseler bile, tarihsel yarışmanın az çok hızla dışında kalırlar; oysa karmaşık ve organik bir tarihsel dönemin gereklerine karşılık düşen kuruluşlar, hatta kendilerini ancak az çok tuhaf ve alaca bulaca birleşimler arasından gösterebildikleri birçok aracı evrelerden geçseler bile, sonunda her zaman kendilerini zorla benimsetir ve baskın çıkarlar.

O.C., p. 20, 35.
F.P.S., p.21, 40.

FELSEFEL "BULGULAMA" VE YENİ BİR KÜLTÜRÜN YARATILMASI

Yeni bir kültür yaratmak yalnızca bireysel olarak "özgün" buluşlar yapmak anlamına gelmez, ayrıca ve özellikle, daha önce bulunmuş olan doğrulukları eleştirel bir biçimde yaymak, deyim yerindeyse onları "toplumsallaştırmak" ve öyleyse dirimsel eylemlerin temelleri, entelektüel ve moral eşgüdüm ve düzen öğeleri durumuna getirmek anlamına da gelir.

Bir insan yığınının var olan gerçekliği tutarlı ve birleştirici bir biçimde düşünmeye götürülmesi, yeni bir doğrunun bir felsefel "deha" tarafından yapılan ve küçük aydın grupların malı olarak kalan bulgulanmasından çok daha önemli ve özgün bir "felsefel" olgudur.

O.C., p. 19.
F.P.S., s. 20.

BİR "KOLEKTİF İSTENÇ" YARATILMASI VE İDEOLOJİK BİRLİK SORUNU

Ama şimdi de kültürel bir devinim, bir "din", bir "inan" durumuna gelmiş, yani pratik bir etkinlik ve bir istenç yaratmış olan ve bunlarda örtük teorik "öncül" olarak (eğer "ideoloji" terimine sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte, bireysel ve kolektif yaşamın bütün belirtilerinde örtük olarak kendini gösteren en yüksek bir dünya görüşü anlamı verilirse, bir "ideoloji" olarak da denebilirdi) içkin bulunan her dünya görüşünün, her felsefenin temel sorunu ortaya çıkıyor. Bir başka deyişle, ortaya çıkan sorun, işte bu belirli ideoloji tarafından pekiştirilip birleştirilmiş bulunan her toplumsal bloktaki ideolojik birliği koruma sorunudur. Dinlerin ve özellikle de Katolik Kilisesi'nin gücü, bütün "dinsel" yığının öğretisel birliği zorunluluğunu vargüçleriyle duyumsamalarına ve entelektüel bakımdan üstün katmanların aşağı katmanlardan kopmamaları için savaşım vermelerine dayanmış ve dayanmaktadır. Roma Kilisesi, biri aydınların, öbürü de "basit kişi"lerin olmak üzere, resmen iki din oluşmasını engellemeyi amaçlayan savaşımda her zaman son derece direngen olmuştur. Bu savaşım Kilise'nin kendisi için de büyük sakıncalar taşımaktan geri kalmamıştır, ama bu sakıncalar tüm sivil toplumu dönüştüren ve, hep birlikte, dinlerin yıpratıcı bir eleştirisini içeren tarihsel sürece bağlı sakıncalardırlar; rahipler sınıfının kültür alanındaki örgütleyici yeteneği ile Kilise'nin aydınlarla "basitler" arasında kendi alanında kurmasını bildiği soyut olarak ussal ve doğru ilişkiyi aynı oranda belirginleştiren de budur. Cizvitler kuşkusuz bu dengenin en büyük etkenleri olmuşlardır ve onu korumak için de, Kilise'ye bilim ve felsefenin gereklerini karşılamaya yönelen ilerlemeci bir devinim vermişlerdir, ama öylesine yavaş ve yöntemli bir tempoyla ki, değişmeler "entegrist"lere (koyu dinci Katolikler) "devrimci" ve demagojik görünmelerine karşın, "basitler" yığını tarafından farkedilmemişlerdir bile.

Yüksek Kültürle yığınların ayrılması.

İçkinlik felsefelerinin[2] en büyük güçsüzlüklerinden biri genellikle aşağıyla yukarı arasında, "basitler" ile aydınlar arasında ideolojik bir birlik kurmasını bilmemeye dayanır. Batı uygarlığı tarihinde, Roma Kilisesi karşısında Rönesans'ın ve kısmen de Reform'un doğrudan doğruya batkısıyla, bu olgu Avrupa çapında kendini göstermiştir. İçkinlik filozofları çocuk eğitiminde dinin yerini tutabilecek bir görüş hazırlamaya girişmemiş bile bulundukları ölçüde, bu güçsüzlük öğretim sorununda ortaya çıkar. Dinsiz (mezhepsiz) ve gerçeklikte tanrıtanımaz eğitbilimcilere, din insanlığın çocukluğunun eğretilemeli *(metaphorique)* olmayan her çocuklukta yinelenen felsefesi olduğu için, din eğitimini kabul ettiren sözde-tarihselci yanıltmaca *(sophisme)* da işte bundan doğar. İdealizm, "halka gitmek" isteyen ve halksal denilen Üniversitelerde ve öbür benzer kurumlarda ortaya çıkan kültürel devinimlere de karşı olduğunu göstermiştir, hem de yalnızca onların olumsuz görünümleri nedeniyle değil, çünkü bu durumda söz konusu devinimlerin daha iyisini yapmaya çalışmaları gerekirdi. Bu devinimler gene de ilgiye değerdiler, ve irdelenmeyi de hak etmişlerdi: başarı kazanmışlardı, şu anlamda ki, "basitler" tarafından yüksek bir kültür ve dünya görüşü biçimine yükselme konusunda içten bir çoşku ve güçlü bir istenci tanıtlamışlardı. Ama gene de, felsefel düşünce bakımından olduğu denli, kültürel örgütlenme ve merkezileşmenin sağlamlığına ilişkin olarak da, her türlü organik nitelikten yoksundular; sanki İngiliz tüccarlarıyla Afrika zencileri arasındaki ilk ilişkilere tanık olunuluyordu: altın külçeleri almak üzere, incik boncuk dağıtılıyordu.

Marksizm ve yığın ile aydınların organik birliği.

Ayrıca, organik düşünce birliği ve kültürel sağlamlık da, ancak aydınlarla basit insanlar arasında, teoriyle pratiği birleştirecek birliğin tıpkısı bir birliğin varolması, yani aydınların bu yığınların organik aydınları olmaları, bu yığınların kendi pratik etkinlikleriyle koydukları ilkeleri ve sorunları hazırlayıp tutarlı bir duruma getirmeleri, ve bunu da kültürel ve toplumsal bir blokun kurulmasıyla yapmaları koşuluyla olanaklıydı. Gene daha önce kendisine anıştırmada bulunulan aynı sorun karşısındayız: felsefel bir devinim yalnızca sınırlı aydın gruplara yönelik uzmanlaşmış bir

2 Özellikle B. Croce'nin felsefesinin.

kültürü geliştirmeye çalıştığı zaman mı felsefel bir devinim sayılmalıdır, yoksa tersine, ortakduyudan üstün ve bilimsel bakımdan tutarlı bir düşüncenin hazırlanması çalışmasında, "basitler"le ilişkide kalmayı hiçbir zaman unutmadığı ve, üstelik, irdelenecek ve çözülecek sorunların kaynağını da bu ilişkide bulduğu ölçüde mi felsefel bir devinimdir? İşte bu ilişkiyledir ki bir felsefe "tarihsel" duruma gelir, bireysel nitelikteki anlıkçı *(intellectualistes)* öğelerden arınır ve "yaşayan" bir şey olur[3] (...)

Praksis felsefesinin tutumu, Katolik tutumun tam karşıtıdır: praksis felsefesi "basit" insanları kendi ilkel ortakduyu felsefeleri içinde tutmaya değil, ama tersine, daha yüksek bir yaşam görüşüne götürmeye yönelir. Eğer o aydınlarla basit insanlar arasında bir ilişki gereğini olumlarsa, bu, bilimsel etkinliği sınırlandırmak ve yığınların aşağı düzeyinde bir birlik kurmak için değil, ama kimi sınırlı aydın gruplarla birlikte yığınların da entelektüel bir gelişmesini politik bakımdan olanaklı duruma getiren entelektüel - moral bir blok kurmak içindir.

O.C., p. 22, 28
F.P.S., s. 23, 31.

TARİHSEL BİR ÇAĞIN FELSEFESİ NEDİR?

Felsefeden, tarihsel bir çağdaki felsefeden ne anlamak gerekir, ve bu tarihsel çağların her birinde filozofların felsefelerinin önem ve anlamı nedir? Eğer B. Croce'nin din üzerine, yani yaşama kuralı durumuna gelen bir dünya görüşü üzerine verdiği tanımla yetinilir: ve eğer yaşama kuralı betiksel (kitabi) anlamda değil de, pratik yaşam içinde gerçekleşen

3 Birinci uğraktan ikinciye geçişi daha iyi göstermek için, felsefeyle ortakduyu arasında ayrım yapmak, "pratik bakımdan" belki yararlıdır; felsefede özellikle düşüncenin bireysel hazırlama nitelikleri, ortakduyudaysa, tersine, belli bir çağdaki ve belli bir halk çevresindeki yaygın ve cinsil nitelikler gözler önüne serilmişlerdir. Ama her felsefe, sınırlı da olsa, bir çevrenin (bütün aydınlar çevresinin) ortakduyusu olmaya yönelir. Öyleyse, pratik yaşama bağlı ve örtük olarak pratik yaşamda içkin olduğu için yayılmış ve yayılma olanağına da sahip bulunduğundan, bireysel felsefelerin tutarlılık ve gücüyle donatılmış, yepyeni bir ortakduyu durumuna gelen bir felsefe hazırlamak söz konusudur: bu da ancak, "basitler"le kültürel ilişki gereği sürekli olarak duyulursa olabilir. *(Gramsci'nin notu.)*

kural anlamında anlaşılırsa, pratik olarak etkinlikte bulundukları ve pratik etkinliklerinde (davranışlarının yönetici çizgilerinde) örtük olarak bir dünya görüşü, bir felsefe içkin bulunduğu ölçüde, insanların çoğu filozoftur. Genel olarak anlaşıldığı biçimiyle, yani filozofların felsefelerinin tarihi olarak felsefe tarihi, her belli çağda varolan dünya görüşlerini değiştirmeyi, düzeltmeyi, yetkinleştirmeyi ve öyleyse bunlara karşılık düşen davranış kurallarını, ya da bütünüyle pratik etkinliği değiştirmeyi amaçlayan belirli bir kişiler sınıfının ideolojik girişim ve girişkenliklerinin tarihidir.

Bizi ilgilendiren bakım noktasından, çeşitli filozof felsefelerinin tarih ve mantığının irdelenmesi yeterli değildir. Yöntemsel yönelme olarak da olsa, dikkati felsefe tarihinin öbür bölümleri üzerine; yani büyük yığınların dünya görüşleri üzerine, en sınırlı yönetici grupların (aydınlar) dünya görüşleri üzerine ve ensonu bu çeşitli kültürel bütünlükleri filozofların felsefesiyle birleştiren bağlar üzerine de çekmek gerekir. Bir çağın felsefesi, şu ya da bu filozofun, şu ya da bu aydınlar grubunun, şu ya da bu büyük halk yığınları topluluğunun felsefesi değildir: bütün bu öğelerin, doruğu belirli bir yönde, bu doruğun kolektif eylem kuralı, yani somut ve eksiksiz (tam) "tarih" durumuna geldiği bir yönde bulunan bir birleşimidir *(combinaison)*..

Öyleyse, tarihsel bir çağın felsefesi, bu aynı çağın "tarih"inden başka bir şey değildir, yönetici grubun daha önceki gerçeklikte yol açma başarısını gösterdiği o değişmeler yığınından başka bir şey değildir: tarihle felsefe, bu anlamda birbirlerinden ayrılamazlar,bir "blok" oluştururlar. Ama gene de, gerçek anlamıyla felsefel öğeler ve her öğede de, filozofların felsefesi gibi, yönetici grupların görüşleri (felsefel kültür) gibi, büyük yığınların dini gibi, bunların çeşitli dereceleri "ayırt" edilebilir, ve bu çeşitli derecelerin her birinde çeşitli ideolojik "birleşim" biçimleriyle nasıl karşı karşıya bulunulduğu görülebilir.

O.C., p. 42.
F.P.S., s. 49

BİR FELSEFENİN TARİHSEL DEĞERİ

Çeşitli felsefelerin tarihsel anlamına ilişkin birçok araştırma ve irdeleme, felsefel dizgelerin çoğunun salt (ya da hemen hemen) bireysel dışavur lar olmaları ve onlarda da tarihsel denebilecek bölümün çoğu kez

pek küçük ve salt ussal ve soyut kökenli bir soyutlamalar bütünlüğü içinde boğulmuş bulunması olgusunu hesaba katmadığı için, kesin olarak kısır ve bulanıktır. Bir felsefenin tarihsel değerinin, kazanmış bulunduğu "pratik" etkililik yoluyla "hesap"lanabildiği söylenebilir (ve "pratik"de geniş anlamda alınmalıdır). Eğer her felsefenin bir toplumun dışavurumu olduğu doğruysa, toplumu etkilemeli, olumlu ve olumsuz kimi sonuçlara yol açmalıdır; bir felsefenin tepkime ölçüsü, onun tarihsel öneminin ölçüsü, bireysel "zirva" değil, ama "tarihsel olgu" olduğunun kanıtıdır.

O.C., p. 45.
F.P.S., s. 52.

FELSEFENİN "YARATICI" OLMASI

Felsefe nedir? Yalnızca alıcı ya da olsa olsa düzenleyici bir etkinlik mi, yoksa kesin olarak yaratıcı bir etkinlik mi? "Alıcı", "düzenleyici", "yaratıcı" derken, ne anlaşıldığını tanımlamak gerekir. "Alıcı", terimin kaba anlamıyla, nesnel olarak, "genel olarak" varolan, öncesiz-sonrasız, kesin olarak hareketsiz bir dünya inancı anlamına gelir. "Düzenleyici", "alıcı"ya yakındır: bir düşünce etkinliği içermesine karşın, bu etkinlik sınırlı ve dardır. Ama "yaratıcı" ne anlama gelir? Bu sözcük dış dünyanın düşünce tarafından yaratıldığını mı gösterecek? Ama hangi düşünce ve kimin düşüncesi tarafından? Tekbenciliğe *(solipsisme)* düşülebilir ve gerçekten de her idealizm biçimi zorunlu olarak tekbenciliğe düşer. Tekbencilikten ve aynı zamanda düşünceyi alıcı ve düzenleyici bir etkinlik durumuna getiren görüşte örtük olarak içkin bulunan mekanik görüşlerden de kurtulmak için, sorunu "tarihselci terimlerle" koymak, ve aynı zamanda felsefenin temeline de "istenci" (son çözümlemede pratik ya da politik etkinlik), ama ussal, keyfe bağlı olmayan, nesnel tarihsel zorunluluklara karşılık düştüğü ölçüde, yani, derece derece gerçekleşmesi sırasında tümel tarihin ta kendisi olduğu ölçüde gerçekleşen bir istenci yerleştirmek gerekir. Her ne denli bu istenç başlangıçta bir tek birey tarafından simgelenmişse de, ussallığı, büyük bir sayı tarafından, hem de sürekli olarak benimsenmiş, yani, yapısına uygun bir etkikle birlikte, bir kültür, bir "sağduyu", bir dünya görüşü durumuna gelmiş olmasıyla kanıtlanmıştır. Klasik Alman felsefesine değin, felsefe alıcı, olsa olsa düzenleyici bir etkinlik olarak, yani insan dışında nesnel olarak işleyen bir mekanizmanın bilgisi olarak

tasarlanmıştır. Klasik Alman felsefesi "yaratıcılık" *(creativita)* kavramını getirdi, ama idealist ve kurgul *(speculatif)* bir anlamda. Öyle görünüyor ki, yalnızca praksis felsefesi, klasik Alman felsefesi temeli üzerinde, her türlü tekbencilik eğiliminden sakınarak, düşünceyi dünya görüşü olarak, en büyük sayı içinde yayılmış (böyle bir yayılma da ussallık ve tarihsellik olmadan düşünülemezdi) ve etkin davranış kuralı durumuna dönüşebilecek biçimde yayılmış "sağduyu" olarak benimsediği ölçüde, onu "tarihsel"leştirerek, düşünceye ileri bir adım attırmıştır. *Yaratıcı*, demek ki, en büyük sayının duyumsama biçimini, ve, öyleyse, bu en büyük sayı olmadıkça düşünülemeyen gerçekliğin ta kendisini değiştiren bir düşünce "göreli" anlamında anlaşılmalıdır. Bu düşüncenin, kendi başına, kendinde ve kendi için olacak bir "gerçeklik" değil, ama onu değiştiren insanlarla tarihsel ilişki içinde bir gerçeklik olduğunu öğretmesi anlamında da yaratıcı.

O.C., p. 44.
F.P.S.,s. 51.

2

TEORİYLE PRATİĞİN DİYALEKTİK ÖZDEŞLEŞMESİ

TEORİDEN PRATİĞE GEÇİŞ YA DA DİYALEKTİK "SIÇRAMA"

Konusu "tarih ve karşı-tarih" olan güncel tartışmanın, geçen yüzyılın sonunda doğalcılık ve olguculuk terimleriyle yürütülmüş bulunan tartışmanın, yani doğa ile tarihin "sıçrama"larla mı, yoksa yalnızca aşamalı ve derece derece ilerleyen bir evrime göre mi hareket ettikleri tartışmasının, modern felsefel kültür terimleriyle bir yinelenmesinden başka bir şey olmadığını görmek gerekir. Aynı tartışmanın, ister doğal bilimler alanında (Cuvier öğretisi), ister felsefel alanda olsun (Hegel felsefesi), daha önceki kuşaklar tarafından da geliştirilmiş bulunduğu görülür. Bu sorunun bütün somut ve anlamlı belirtileri içinde bir tarihçesi yapılsaydı, her zaman tutucular ve Jakobenler, ilerlemeciler ve gerilekler olduğu için, her zaman güncel olduğu görülürdü. Ama, bu tartışmanın "teorik" anlamı, sanırım şuna dayanıyor: her dünya görüşünden ona uygun düşen ahlâka, her "seyredalma"dan "eylem"e, her felsefeden ona bağlı bulunan siyasal eyleme "mantıksal" geçiş noktasını gösterir bu tartışma. Sonuç olarak, dünya görüşünün, seyredalmanın,felsefenin, dünyayı değiştirmeye, praksisi tersine çevirmeye yöneldikleri için, "gerçek" durumuna geldikleri noktayı gösterir. Bundan dolayı da, praksis felsefesinin temel bağının, güncelleştiği, artık yalnızca bireylerin kafalarında değil, ama tarihsel olarak, yani toplumsal olarak yaşadığı, "keyfe bağlı" olmaktan çıkıp zorunlu -ussal - gerçek durumuna geldiği noktanın, işte burada olduğu söylenebilir.

Sorunu tam da tarihsel bir bakım noktasından görmek gerekir. Varolan her şeye karşı, bütün uzlaşmacılık *(conventionnalisme)* biçimlerine karşı, vb., sözle başkaldıran bütün o Nietzchegil kuklalar, varsın sonunda herkesi tiksindirmiş ve kimi davranışların tüm ciddiyetini yok etmiş olsunlar, kabul edilebilir bu, ama, kendi öz yargılarında, insan yakasını

kuklalara kaptırmamalıdır. Yapmacıklı devliklere, gelgeç ya da soyut çalımlara karşı, tam da kişilik ve somut istence daha da güç katmak için, sözlerde ve dış davranışlarda "ölçülü" olma zorunluluğunun bilincinde bulunmak gerekir. Ama bu, bir "teori" sorunu değil, bir üslup sorunudur.

Dünya görüşünden pratik davranış kuralına bu geçişlerin klasik biçimi, Calvinci alınyazısından başlayarak, dünya tarihinde pratik girişkenliğe verilmiş bulunan en büyük atılımlardan birini ortaya çıkarıveren biçimdir gibime gelir. Aynı şekilde, belirlemeciliğin bütün öbür biçimleri de, belli bir uğrakta, bir girişkenlik anlayışı ve kolektif istencin aşırı bir gerginliği içinde, kendi gelişmelerini bulmuşlardır.

O.C., p. 66
F.P.S., s. 77.

MARX VE LENİN

Tarihsel bir dönemin kültürünü zenginleştiren ve besleyen yeni *Weltanschauungen*[1] üretimi ve felsefel yönelimi ilk *Weltanschauungen*'i izleyen üretim. Marx bir *Weltanschauung* yaratıcısıdır, ama İliç'in[2] durumu nedir? Yalnızca bağımlı ve ast bir durum mu? Bunun açıklaması — bilim ve eylemin ta kendisi olan — Marksizmdedir.

Ütopyadan bilime ve bilimden de eyleme geçiş. Yönetici bir sınıfın (yani bir devletin) kurulması, bir *Weltanschauung* yaratılması anlamına gelir. "Alman prolertaryası klasik Alman felsefesinin kalıtçısıdır" formülüne gelince, bu formülü nasıl anlamak gerekir? Marx, devlet olmaya aday bir sınıfın teorisi durumuna gelen felsefesinin tarihsel rolünü belirtmek istemiyor muydu? İliç için, söz konusu olan şey, belirli bir ülkede gerçekten oldu. İliç'ten gelen hegemonya kavram ve olgusunun felsefel önemine başka bir yerde anıştırmada bulundum. Gerçekleşmiş hegemonya, bir felsefenin gerçek eleştirisi, onun gerçek diyalektiği anlamına gelir. Graziadei'nin[3] *Prezzo e sopraprezzo*'ya girişte yazdığını karşılaştırın:

---

1 *Weltanschauungen:* Almanca "dünya görüşü" anlamına gelen *Weltanschauung* sözcüğünün çoğulu: dünya görüşleri.

2 Wladimir İliç Ulyanov: LENİN

3 Graziadei, Marx üzerindeki kitabında onu ancak İsa ile karşılaştırabilen Monsenyör Olgiati'ye oranla geride kalmıştır. Böyle bir karşılaştırma, yüksek rütbeli bir papaz için, gerçekten ödün vermenin doruğudur, çünkü Mesih'in tanrısal niteliğine inanır o. *(Gramsci'nin notu.)*

Marx'ı büyük bir bilginler dizisinde bir birim olarak gösterir o. Büyük yanılgı: öbürlerinin hiçbiri özgün ve tam *(integrale)* bir dünya görüşü üretmedi. Marx, entelektüel planda, belki yüzyıllarca, yani politik toplumun ortadan kalkmasına ve "düzenli" toplumun gelişine değin sürecek bir çağın başlangıcını açar. Onun dünya görüşü ancak o zaman aşılacaktır (özgürlük kavramı tarafından aşılan zorunluluk kavramı).

Bir basamaklanım (hiyerarşi) kurmak için Marx ile İliç'i ölçüp biçmek, saçma ve gereksizdir: iki evreyi: aynı zamanda hem türdeş hem de ayrışık olan bilim-eylem evrelerini dışavururlar onlar.

Tıpkı tarihsel bakımdan İsa ile Saint Paul arasında bir koşutluğun saçma olacağı gibi: İsa: *Weltanschauung*; saint Paul: *Weltanschauung*'un örgütçüsü, etkinliği, yayılması; her ikisi de aynı ölçüde zorunlu ve öyleyse aynı tarihsel niteliktedirler. Hıristiyanlığa, tarihsel olarak: Hıristiyanlık Paulcülük denebilirdi, ve bu deyim de son derece doğru olurdu (bu olanağı yalnızca İsa'nın tanrısallığına olan inanç dıştaladı, ama bu inancın kendisi de teorik değil, yalnızca tarihsel bir öğedir).

O.C., p. 76.
F.P.S., s. 89.

TEORİ İLE PRATİĞİN SOMUT "ÖZDEŞLEŞME"Sİ

Her eylem, bütünsel kolektif istenç yığınına oranla, çeşitli bir yoğunluk, bilinç ve türdeşlik derecesinde etkilenmiş çeşitli istençlerin sonucu olduğuna göre, bu eyleme karşılık düşen ve örtük bir biçimde bu eylemde içkin bulunan teorinin de, aynı derecede dağınık ve ayrışık inanç ve bakım noktalarının bir birleşimi olacağı açıktır. Ama gene de, bu sınırlar ve bu terimler içinde, teori ile pratik arasında tam bir birlik vardır. Eğer teoriyle pratiği özdeşleştirme sorunu ortaya çıkarsa, şu anlamda çıkar: belirli bir pratik üzerine, bu pratiğin kararlaştırıcı öğeleriyle örtüşerek ve onlarla özdeşleşerek, pratiği bütün öğeleri içinde daha türdeş, daha bağlantılı, daha etkili bir duruma getirerek, yani ona en büyük gücü kazandırarak, eylem durumundaki tarihsel süreci hızlandırarak bir teori kurmak; ya da, belli bir teorik konum yüzünden, onun gerçekleşmesi için zorunlu pratik öğeyi örgütlemek. Teoriyle pratiğin özdeşleştirilmesi eleştirel bir eylemdir, pratiğin ussal ve zorunlu ya da teorinin gerçekçi ve ussal olduğu bu eleştirel eylem tarafından tanıtlanır. Teoriyle pratiğin özdeşliği sorunu, genel olarak geçiş uğrağı adı verilen kimi tarihsel uğraklarda özellikle

işte bu nedenle ortaya çıkar. Geçiş uğrağı dönüşüm devinimlerinin daha hızlı olduğu ve gerçeklikte, zincirlerinden boşanmış bulunan pratik güçlerin etkililik ve yaygınlık kazanmak için bir doğrulama gerektirdikleri bir uğrak, ya da teorik programların: pratik devinimler tarafından özümlenebildiklerini, ancak bu biçimde daha pratik ve daha gerçek bir duruma geldiklerini gösterdikleri ölçüde, onlar da gerçekçi bir biçimde doğrulanmak isteyen teorik programların çoğaldıkları bir uğrak anlamına gelir.

O.C., p. 62.
F.P.S., s. 73

'TEORİ—PRATİK ÇELİŞKİSİ VE SİYASAL BAĞIMLILIK

... entelektüel olğuyla davranış kuralı arasında çelişki olduğu sık sık görülmez mi? O zaman gerçek dünya görüşü hangisi olacak: mantıksal bakımdan entelektüel olgu olarak olumlanmış bulunan dünya görüşü mü, yoksa her bireyin gerçek etkinliğinin açınladığı, eyleminde örtük bir biçimde içkin bulunan dünya görüşü mü? Ve etken olmak, her zaman siyasal olarak etken olmak olduğuna göre, herkesin gerçek felsefesi tamamen siyasasında içkindir denilemez mi? Düşünceyle eylem arasındaki bu çelişki, yani biri sözle olumlanan, öbürü edimsel eylemde kendini gösteren iki dünya görüşünün bir arada yaşaması, her zaman kötü niyetten ileri gelmez. Kötü niyet, tek tek ele alınan her birey için, ya da hatta az çok kalabalık gruplar için bile doyurucu bir açıklama olabilir; ama gene de çelişki büyük yığınların bir yaşam belirtisinde ortaya çıktığı zaman, doyurucu değildir: o zaman,' çelişki, zorunlu olarak, tarihsel-toplumsal nitelikte, daha derin savaşımların dışavurumudur. Bu durumda bu demektir ki, toplumsal bir grup (bu grup, kendi öz malı olarak, kendini eylemde ve öyleyse zaman zaman, rastlantısal olarak, yani söz konusu grup organik bir bütünlük olarak devinime geçtiği sıralarda gösteren, bazen yalnızca tohum özü durumunda bir dünya görüşüne sahip bulunmasına karşın), bağlılık ve entelektüel bağımlılık nedenleriyle, bir başka gruptan, kendi öz malı olmayan, sözle olumladığı ve, "normal zamanda", yani davranışı bağımsız ve özerkli değil, ama tam da bağlı ve bağımlı olduğu zaman izlediği için, her zaman izlediğini sandığı bir dünya görüşü ödünç almıştır. Öyleyse, felsefe politikadan kopanlamaz ve hatta bir dünya görüşünün seçilme ve eleştirisinin bile politik bir olgu 'olduğu da böylece gösterilebilir.

O.C., p. 20.
F.P.S., s. 21.

PRATİK, ÖRTÜK FELSEFE VE ÖZERKLİĞİN FETHİ

Etkin yığın adamı pratik olarak etkinlikte bulunur, ama, dünyayı dönüştürdüğü ölçüde, gene de bir dünya bilgisi olan etkinliğinin açık bir teorik bilincine sahip değildir. Teorik bilinci, hatta tarihsel bakımdan etkinliğiyle çelişik bile olabilir. Biri, etkinliğinde örtük olarak içkin ve gerçekliğin pratik dönüştürülmesinde onu işbirliğinde bulunduğu herkesle gerçekten birleştiren, öbürü, geçmişten aldığı ve eleştirisiz benimsediği, yüzeysel olarak belirtik ve özsel iki teorik bilinci (ya da çelişik bir bilinci) olduğu söylenebilir. Bu "sözel" görüş, gene de önemsiz değildir: belirli bir toplumsal grupla bağlar kurar, moral davranış üzerinde, istencin yönü üzerinde, bilinç çelişkilerinin hiçbir karar, hiçbir seçme olanağı vermedikleri, ve moral ve politik bir edilgenlik durumuna yol açtıkları bir noktaya değin erişebilen azçok güçlü bir biçimde etkide bulunur. Öyleyse, kendi kendinin eleştirel kavranışı, gerçek üzerindeki kendi öz bilincinin üstün bir hazırlanışına erişmek üzere, önce ethik, sonra da politik alanda, karşıt yönlerdeki bir siyasal "hegemonyalar" savaşımı arasında gerçekleşir. Belirli bir hegemonik gücün bir öğesi olma bilinci (yani siyasal bilinç), teoriyle pratiğin en sonunda birleştikleri ilerleyici bir özbilince *(antoconscience)* erişmenin ilk aşamasıdır. Teoriyle pratiğin birliği de, öyleyse, mekanik bir veri değil, ama, temel ve ilkel evresi hemen hemen içgüdüsel "ayrılık" ve "kopma" duygusunda, bağımsızlık duygusunda bulunan, ve bağlantılı ve birleştirici bir dünya görüşünün gerçek ve eksiksiz bir iyeliğine *(possession)* dek ilerleyen tarihsel bir oluştur.

O.C., p. 28.
F.P.S., s. 32.

MEKANİST TEORİ — PRATİK İLİŞKİLERİ ANLAYIŞI VE AYDINLAR SORUNU

Bununla birlikte, praksis felsefesinin en yeni gelişmelerinde, teoriyle pratiğin birliği kavramının derinleştirilmesi henüz ancak bir başlangıç evreşindedir: teoriden pratiğin "tamamlayıcı"sı, "yedek parça"sı olarak, pratiğin hizmetçisi olarak söz edildiğine göre, mekanizm kalıntıları varlıklarını sürdürmektedirler. Bu sorunun da tarihsel olarak, yani aydınlar siyasal sorununun bir görünümü olarak konması gerektiği, doğru gibi görünüyor. Eleştirel özbilinç, tarihsel ve siyasal bakımdan, seçkin bir aydınlar grubu-

nun, bir aydınlar seçkininin yaratılması anlamına gelir: bir insan yığını (geniş anlamda) örgütlenmedikçe "kendiliğinden" kendini "göstermez" ve bağımsız bir duruma gelemez, ve aydınlar olmadıkça, yani örgütçüler ve yöneticiler olmadıkça, teori - pratik grubunun teorik görünümü entelektüel ve felsefel hazırlamada "uzmanlaşmış" bir kişiler katmanı içinde kendini somut olarak göstermedikçe de, örgüt yoktur. Ama, bu aydınlar yaratma süreci, uzun, güç, yığının "bağlılığı"nın (ve yığının tüm kültür olayının gelişmesine katılma ve işbirliğinin başlangıçta aldığı biçim, bağlılık ve disiplindir) kimi kez sert bir sınamadan geçtiği, çelişkiler, ilerleme ve gerilemeler, dağılma ve yeniden toplanmalarla dolu bir süreçtir. Gelişme süreci bir aydınlar - yığın diyalektiğine bağlıdır; aydınlar katmanı nicel ve nitel bakımdan gelişir, ama, aydınlar katmanının yeni bir "genişlik" ve yeni bir karmaşıklığa doğru her sıçrayışı, basit insanlar yığınının, uzman aydınlar katmanı yönünde, bireysel ve hatta az çok önemli grupsal uçlar aracıyla, kültürün yüksek düzeylerine doğru yükselen ve aynı zamanda kendi etki alanını da genişleten, benzer bir devinimine bağlıdır. Ama, süreçte yığınla aydınlar (ister aralarından kimileri, isterse bir grup) arasında bir kopma, bir ilişkiyi yitirme, ve dolayısıyla "yedek parça", tamamlayıcı, bağımlı izleniminin kendini gösterdiği anlar sürekli olarak yinelenirler. İki öğeyi yalnızca ayırt etmekle (salt mekanik ve saymaca işlem) kalmayıp, böldükten, ayırdıktan sonra, teori-pratik grubunun "pratik" öğesi üzerinde direnmek, görece ilkel bir tarihsel evreden, henüz ekonomik-korporatif bir evreden geçildiği anlamına gelir."Yapı"nın genel çerçevesinin nicel olarak dönüştüğü ve buna uygun üstyapı-niteliğin ortaya çıkmaya hazırlandığı,ama henüz organik olarak biçimlenmediği bir evredir bu.

Parti ya da "kolektif aydın".

Siyasal partilerin, özsel olarak dünya görüşlerine uygun ethik ve politikayı hazırladıkları ve sonunda bu görüşlerin tarihsel "deneyimcileri" olarak işlev gördükleri kadarıyla, dünya görüşlerinin hazırlanma ve yayılması işinde modern dünyada taşıdıkları önem ve anlamı belirtmek gerekir. Partiler etkin yığını bireysel olarak seçerler ve seçme pratik alanda olduğu denli teorik alanda da ve buna bağlı olarak, teori ile pratik arasında, görüş daha diriltmsel ve köktenci biçimde yenilik getirdiği ve eski düşünce biçimlerinin uzlaşmaz karşıtı olarak göründüğü oranda sıkılaşan bir ilişkiyle yapılır. Böylece, entelektüel, tam ve bütüncül *(totalitaires)* yeni görüşlerin partiler tarafından hazırlandıkları, yani partilerin, gerçek tarihsel

süreç olarak, teoriyle pratiğin birleşme potası olduklan söylenebilir, ve partinin "labour party" tipine göre değil, ama bireysel katılmalar aracıyla oluşmasının ne denli zorunlu olduğu da anlaşılır; çünkü, her ne denli "ekonomik bakımdan etkin tüm yığın"ı organik olarak yönetme söz konusuysa da, onu eski çizgelere (şemalara) göre değil, ama yenilik yaparak yönetmek söz konusudur, ve yenilik de, başlangıç dönemlerinde, ancak, insanal etkinlikte örtük olarak içkin bulunan görüş, belli bir ölçüde, kendisi için daha o zamandan bağlantılı ve dizgeli-güncel bilinç, kesin ve açık istenç durumuna gelmiş bir *seçkin* aracılığıyla yığınsal bir nitelik kazanabilir.

Praksis felsefesinin en yeni gelişmelerinin ortaya çıktıktıkları tartışmada *(Cultura* yazarlarından D.S. Mirski'nin bir makalesinde özetlenmiş bulunan tartışma) bu evrelerden birini irdelemek olanaklıdır. Salt dışsal mekanist bir görüşten eylemci *(activiste)* bir görüşe: bireşime henüz kendi tam anlamı verilmemekle birlikte, teoriyle pratiğin birliğinin doğru bir kavrayışına, saptanmış bulunduğu gibi, daha çok yaklaşan eylemci bir görüşe geçişin nasıl gerçekleştiği görülebilir. Belirlenimci, yazgıcı, mekanist öğenin, nasıl praksis felsefesinin dolayımsız bir ideolojik "aroma"sı, belirli toplumsal katmanların "ast" niteliğinin zorunlu duruma getirdiği ve tarihsel olarak doğruladığı bir din ve uyarıcı (ama uyuşturucu maddeler gibi uyarıcı) biçimi olduğu gözlemlenebilir.

O.C., p. 31.
F.P.S., s. 35.

"DEMOKRATİK FİLOZOF"UN FELSEFEL ETKİNLİĞİ

"ÖĞRETMEN" VE "ÖĞRENCİLER"

Bir kez felsefe dünya görüşü olarak, ve felsefi etkinlik de artık yalnızca bir sistem içerisinde bağlantılı kavramların "bireysel" hazırlanması olarak değil, ama ayrıca ve özellikle, halk "anlayış"ını dönüştürmeyi ve, felsefel yenilikler somut olarak, yani tarihsel ve toplumsal olarak tümel duruma gelecekleri ölçüde, kendilerini "tarihsel olarak doğru" gösterecek felsefel yenilikleri yaymayı amaçlayan kültürel savaşım olarak konulduktan sonra — dil ve diller sorunu, "teknik olarak" birinci plana konulmalıdır. Pragmacıların bu konuda yayımladıklarını[1] bir daha gözden geçirmek gerekecek.

Felsefel etkinlik ve dil

Vailati ile öbür pragmacıların dil anlayışının kabul edilebilir olmadığının söylenebileceğini sanıyorum; ama gene de, gerçek gereklikleri duymuş ve, her ne denli sorunları koyma ve çözümünü verme başarısını gösteremeseler de, onları yaklaşık bir doğrulukla "betimlemiş"e benziyorlar. "Dil" sözcüğünün, ne zamanda ne de uzamda "tek" bir şeyi öngerektirmeyen, özsel olarak kolektif bir anlamı olduğu söylenebilir gibi görünüyor. Dil, kültür ve (hatta ortakduyu düzeyinde) felsefe anlamına da gelir ve, dolayısıyla, "dil" olgusu gerçeklikte az çok organik biçimde bağlantılı

1 G. VAILATI'nin *Scritti*'sine (Yazılar) (Floransa, 1911) ve başkaları arasında, *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori*'sine (Aldatıcı çatışmaların dışarda bırakılmasına engel olarak dil) bakınız. *(Gramsci'nin notu).*

ve eşgüdümlü bir olgular çokluğudur: en sonunda, konuşan her varlığın kendine özgü kişisel bir dili, yani kendine özgü bir düşünce ve duyma biçimi olduğu söylenebilir. Kültür, çeşitli derecelerinde, anlatım bakımından ilişkileri az çok başarılı olan, aralarında çeşitli oranlarda anlaşan vb., kalabalık katmanlar olarak düzenlenmiş az çok büyük bir sayıdaki bireyleri birleştirir. Ortak dilde yansıyan ve pragmacıların irdeledikleri o "engel" ve o "yanılgı nedenleri"ni üretenler, işte bu tarihsel-toplumsal ayrımlar ve ayrılıklardır.

"Kültürel uğrak"ın önemi.

Bundan, "kültürel uğrak"ın pratik (kolektif) etkinlikte de önem taşıdığı sonucu çıkarılır: her tarihsel eylem ancak "kolektif insan" tarafından gerçekleştirilebilir, yani amaçları ayrışık olan büyük bir sayıdaki istencin, (entelektüel temelin tutku durumuna gelebileceği ölçüde kökleşmiş, özümlenmiş, yaşanmış olması sonucunu veren genel ve tikel, geçici olarak — heyecan aracıyla — etkili ya da sürekli) aynı ve ortak bir dünya görüşü temelinde, aynı bir ereğe erişmek üzere kaynaşmasına yol açan "kültürel - toplumsal" bir birliğe erişilmiş bulunmasını gerektirir. İşler böyle olduğuna göre, genel olarak dil sorununun, yani aynı bir kültürel "ortam"a kolektif olarak erişme olanağının önemi, anlaşılır.

Bu sorun, eğitbilimsel *(pedagogique)* öğreti ve uygulama üzerindeki modern görüşlere yaklaştırılabilir ve yaklaştırılmalıdır da. Bu görüşlere göre, öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki, karşılıklı bağıntılardan oluşan etkin bir ilişkidir ve öyleyse her öğretmen her zaman öğrenci, her öğrenci de her zaman öğretmendir. Ama, eğitbilimsel ilişki, yeni kuşakların eskilerle bağ kurdukları ve, tarihsel ve kültürel bakımdan üstün, uygun bir kişilik "olgunlaştırarak" ve geliştirerek, onların tarihsel bakımdan zorunlu deneyim ve değerlerini soğurdukları, tam anlamıyla okula değgin ilişkilerle sınırlandırılamaz. Genel olarak her toplumda, ve, öbür bireyler karşısında her birey için, aydın ve aydın olmayan çevreler arasında, hükümet edenlerle hükümet edilenler arasında, *seçkinler*le onları izleyenler arasında, yöneticilerle yönetilenler arasında, öncüyle topluluk arasında, bu ilişki mevcuttur. Her "hegemonya" ilişkisi, zorunlu olarak eğitbilimsel bir ilişkidir ve kendini yalnızca bir ulus içerisinde, onu oluşturan çeşitli güçler arasında değil, ama uluslararası ve dünya ölçüsünde ulusal ve anakarasal uygarlık bütünlükleri *(complexes)* arasında da gösterir.

anlayan, onları açıklayan ve belirli bir tarihsel durum içinde onları doğrulayan gerçek bir aydın olabileceğini sanmaya dayanır; bu tutku olmadıkça, yani aydınlarla ulus-halk arasında bir duygusal bağlantı olmadıkça, tarih-politika yapılamaz. Böyle bir bağın yokluğunda, aydının ulus-halkla ilişkileri salt bürokratik, biçimsel nitelikte ilişkiler durumuna indirgenirler; aydınlar (organik merkeziyetçilik adı verilen) bir kast ya da bir papazlar sınıfı durumuna gelirler.

Eğer aydınlarla ulus-halk arasındaki, yönetenlerle yönetilenler arasındaki – hükümet edenlerle hükümet edilenler arasındaki — ilişki, içinde tutku-duygunun anlayış ve öyleyse (mekanik olarak değil, ama canlı bir biçimde) bilgi durumuna geldiği organik bir katılma *(adhesion organique)* tarafından belirlenmişse, o zaman, ve yalnızca bu koşulla, temsil ilişkisi olan bir ilişki vardır ve hükümet edilenlerle hükümet edenler arasında, yönetilenlerle yönetenler arasında, işte o zaman bireysel öğeler değişimi olur, yani tek toplumsal güç olan toplu yaşam *(la vie d'ensemble)* gerçekleşir; "tarihsel blok", işte o zaman kurulur.

O.C., p. 120.
F.P.S., s. 145.

HASMIN ELEŞTİRİLMESİ VE ANLAŞILMASI

Eleştirel-tarihsel sorunlar konulduğu zaman, bilimsel tartışmayı, bir sanıkla, rolü gereği, sanığın suçlu ve ortadan kaldırılmaya değimli olduğunu tanıtlaması gereken bir savcının bulunduğu tüzel (adli) bir süreç olarak anlamamak gerekir. Bilimsel tartışmada, önemli olanın doğrunun araştırılması ve bilimin ilerlemesi olduğu varsayıldığına göre, daha "ileri" olduğunu göstermenin yolu, hasmın, bağımlı bir uğrak olarak da olsa, insanın kendi öz düşünce yapısına katması gereken bir gerekliği yansıtabildiği görüşünü benimsemektir. Hasmın (ve bazen, bütün geçmiş düşünce hasım olarak ortaya çıkar) konum ve nedenlerini gerçekçi olarak anlamak ve değerlendirmek, kendini ideolojilerin (terimin kötü anlamında, gözü bağlı ideolojik bağnazlık anlamında ideolojilerin) hapishanesinden kurtarmak, bilimsel araştırmada tek verimli bakım noktası olan "eleştirel" bir bakım noktasında yer almak anlamına gelir.

O.C., p. 42.
F.P.S., s. 48.

Hasımlarını en alıklar ve en yavanlar arasından seçmek, ya da hasımlarının görüşleri arasından en önemsizleri ve en gelişigüzellerini seçmek ve ikincil ya da ara görüşlerinden biri yıkıldığı için hasmın "tamamen" "yıkıldığı"nı, ya da üçüncü dördüncü dereceden savunucularının teorik yetersizliği gösterildiği için bir ideoloji ya da bir öğretinin yıkıldığını su götürmez sanmak, "pek bilimsel", ya da yalnızca "pek ciddi" değildir. Öte yandan, "hasımlarına karşı hakbilir olmak gerekir", şu anlamda ki gerçekten ne demek istediklerini anlamaya çalışmak ve dediklerinin yüzeysel ve dolaysız anlamları üzerinde, hem de belli bir kötücülükle, durmamak gerekir. Bütün bunlar, hiç kuşkusuz, bütün olanaklarla ve ne olursa olsun çevresinde kimse bırakmamak değil, ama tartışmanın ve okurlarının düzeyini yükseltmek erek olarak saptanırsa, böyledir. Militan, girişebileceği tartışmalar sırasında, kendi öz görüşünü, yalnızca "yetkeli" *("autoritaire")* yöntemle ya da "heyecan"la inandırabilecek yontulmamış ve hazırlıksız kişilerle değil, ama yetenekli ve akıllı hasımlarla tartışmalı ve onlara karşı savunmalıdır, görüşünü benimsemek gerekir. Yanılgı olanağını olumlayabilmek ve doğrulayabilmek, ama, bunu savunulan görüşü savunmakta kusur etmeden yapabilmek gerekir; çünkü, asıl önemli olan, şu ya da bu kişinin görüşü değil, ama toplumsal bir öğe, toplumsal bir güç olan, kolektif duruma gelmiş bulunan o görüşler bütünlüğüdür; bu görüşleri sergileyen en temsil edici teorisyenlerle, yüksek düşünceleri ve hatta doğrudan çıkar gözetmemeleri nedeniyle son derece saygıdeğer kişiler olan bu hasımlarla savaşarak, işte bu görüşler bütünlüğünün çürütülmesi gerekir. Ve bunu yaparken de, böylece bu görüşlere karşılık düşen toplumsal öğe ve toplumsal gücün "yıkıldığı" değil (aydınlıklar yüzyılı türünde arı usçuluk olurdu bu), ama yalnızca: 1) kendi öz saflarındaki ayrım ve bölünme anlayışının korunma ve pekiştirilmesine; 2) kendinden olanlara, onların kendi öz yaşam koşullarına karşılık düşen gerçek bir özgün öğretiyi soğurma ve canlandırma olanağı veren bir alanın yaratılmasına katkıda bulunulduğu düşünülmelidir.

O.C., p. 144.
F.P.S., s. 173.

Karşımıza bir sorun çıkıyor: tersine[2], yalnızca hasım bir konuma sahip büyük aydınlara yönelmek, ve ikinci derecedeki aydınları, hazırlop tümceleri yineleyip duranları bir yana bırakmak gerekmez miydi? Kolay sözel utkular (çünkü gerçek utkular söz konusu değil) kazanmak için yalnızca en güçsüzlere karşı ve hatta diyelim en güçsüz (ya da en güçsüzler tarafından en beceriksizce savunulmuş bulunan) konumlara karşı savaşım vermek istendiği izlenimi ediniliyor. İdeolojik bir cepheyle politik-militer bir cephe arasında (biçimsel ve eğretilemeli bir benzerlikten başka) herhangi bir benzerlik olduğu sanılıyor. Politik ve militer savaşımda, düşmanın en güçsüz yardımcılarının, vb. dışarda bırakılmasıyla, bunların karşısındaki birlikler başka yerde savaşabileceklerine göre, en yüksek güçlerle en güçlü noktaya karşı saldırıya girişebilecek duruma gelmek üzere, en dayanıksız noktaları çökertmeye dayanan taktiği kullanmak yerinde olabilir. Politik ve militer utkular, kimi sınırlar içerisinde, sürekli ve tümel bir değer taşırlar ve stratejik ereğe, herkes için ortak sonuçlarla, kesin bir biçimde erişilebilir. İdeolojik cephedeyse, tersine, yardımcıların ve ikinci derecede yandaşların yenilgisi, hemen hemen savsanabilir bir önem taşır; darbelerini en seçkinlere ayırmak gereken bir savaşımdır bu. Yoksa, gazete kitapla, küçük günlük polemik de bilimsel çalışmayla karıştırılır; ikinci derecedeki hasımları, gazetelerin işi olan polemiğin bitmez tükenmez kazüistiğine bırakmak gerekir.

Yeni bir bilim, kendi başarı ve tükenmez dirilik kanıtını, karşıt eğilimlerin büyük savunucularına meydan okumayı bildiğini gösterdiği zaman, onların koymuş bulundukları dirimsel sorunları kendi öz olanaklarıyla çözdüğü, ya da bu türlü sorunların düzmece sorunlar olduklarını tartışma götürmez bir biçimde gösterdiği zaman, verir.

Gerçi, belli bir tarihsel dönem ve belli bir toplum, daha çok aydınların ortalaması tarafından, öyleyse ortalama kişiler tarafından simgelenirler, ama, yaygın ideoloji, yığınsal ideoloji, bilimsel yapıtlardan, sonuç olarak onların gerçek dayanakları olan büyük felsefel bireşimlerden ayırt edilmelidir; ve bu sonuncular da, ya doğru olmadıkları tanıtlanarak olumsuz bir biçimde, ya da karşılarına daha üstün bir önem ve daha üstün bir anlam taşıyan felsefel bireşimler çıkarılarak, olumlu bir biçimde, açıkça aşılma-

2 BUHARİN'in *Marksist Toplumbilim Elkitabı* adlı yapıtında yaptığının tersine.

lıdırlar. *Elkitabı* okunurken, insan kendini ayışığı yüzünden uyuyamayan, ve tedirgin edici ışığı böylece azaltacağına ya da yok edeceğine inanıp, elinden geldiğince çok ateşböceği öldürmek için kendini paralayan birinin karşısında sanıyor.

O.C., p. 135.
F.P.S., s. 162.

TARİHSEL OLANAKLAR, MORAL YÜKÜM VE SOMUT ÖZGÜRLÜK

Bir tarihsel materyalizm ahlâkının bilimsel temeli, bana kalırsa, "toplum kendine sonuçlandırılmaları için gerçekleşme koşullarının henüz varolmadığı görevler saptamaz" olumlamasında aranmalıdır. Eğer koşullar varsa, "görevlerin sonuçlandırılması "ödev" *durumuna gelir*, "istenç", özgür olur". Ahlâk, o zaman, belli bir yönde, belli bir ereğe doğru, istenç özgürlüğü için zorunlu koşulların bir araştırılması, ve bu koşulların varolduklarının tanıtlanması durumuna gelir.

O.C., p. 106.
F.P.S., s. 127.

İNSAN İÇİN SOMUT SAVAŞIM

Niteliksiz niceliK, niceliksiz de nitelik (kültürsüz ekonomi, zekâsız pratik eylem ve *vice versa)* olamayacağına göre, iki terimin her karşıtlığı ussal bakımdan bir saçmalıktır. Ve gerçekte, Guglielmo Ferrero ve hempalarının yaptığı gibi, gereksiz bütün çeşitlemeleriyle, nitelik niceliğin karşıtı olarak gösterildiği zaman, gerçeklikte belli bir nitelik bir başka niteliğin, belli bir nicelik de bir başka niceliğin karşıtı olarak gösterilir, yani felsefel bir olumlamada bulunulmaz, ama belli bir politika yapılır. Eğer nicelik-nitelik grubu ayrılamazsa, kendi öz istenç gücünü nereye uygulamanın en yararlı olduğunu bilme sorunu çıkar ortaya: niceliği geliştirmeye mi, niteliği geliştirmeye mi? İki görünümden hangisi daha denetlenebilir durumdadır? Hangisi daha kolay ölçülebilir? Hangisi üzerinde öngörülerde bulunulabilir? Çalışma planları yapılabilir? Yanıt, karışık görünmüyor: nicel görünüm üzerinde. Bundan dolayı, nicelik üzerinde çalışmak isten-

diğini, gerçeğin "somut" yönünü geliştirmek istendiğini olumlamak, "nitelik"i bir yana bırakmak istendiği anlamına gelmez, ama, tersine, nitelik sorununu en somut ve en gerçekçi biçimde koymak istendiği, yani niteliği geliştirmek ve bu gelişmenin denetim ve ölçüsünü olanaklı duruma getiren tek biçimde geliştirmek istendiği anlamına gelir.

Sorun, *"primum vivere, deinde philosophari*[3]" atasözünün dile getirdiği bir başka soruna bağlıdır. Gerçeklikte, "yaşama"yı "felsefe yapmak" tan ayırmak, olanaklı değildir; ama gene de, atasözünün pratik bir anlamı vardır: yaşamak, özellikle pratik ekonomik etkinlikle uğraşmak; felsefe yapmaksa, entelektüel etkinliklerle, *otium litteratum'la*[4] uğraşmak anlamına gelir. Ama, "yaşamak"tan başka bir şey yapmayan, o olmadıkça başkalarının felsefe yapmak için ekonomik etkinlikten bağışık olma olanağı bulamayacakları aşağılık, çok yorucu, vb., bir çalışmaya zorlanmış insanlar da vardır. Niceliğe karşı "nitelik"i savunmak, tam olarak şundan başka hiçbir anlama gelmez: kimi insanların salt nicelik, öbürlerininse nitelik oldukları belirli toplumsal yaşam koşullarını oldukları gibi korumak. Ve kendini niteliğin, güzelliğin, düşüncenin, vb. gedikli temsilcisi olarak görmek ne de hoştur! Ve yeryüzünde niteliği ve güzelliği koruma görevini tamamen yerine getirdiğine inanmayan hiçbir sosyete yosması da yoktur!

O.C., p. 58.
F.P.S., s. 70.

BİREYİ SAVUNMA

Genellikle "bireycilik" adı verilen şey, yani bireyin dünyadaki ve tarihsel yaşam içindeki konumu üzerine her tarihsel dönemin takınmış bulunduğu tavır konusunda: bugün "bireycilik" adı verilen şey, Ortaçağı izleyen kültürel devrim (Rönesans ve Reform) içinde doğmuştur ve tanrısallık, dolayısıyla da Kilise sorunu karşısında belirli bir konumu: aşkın *(transcendante)* düşünceden içkinciliğe *(immanentisme)* geçişi belirtir.

---

3 Önce yaşamak, sonra felsefe yapmak.

4 Cicero, *otium*'u, yani *studia humanistis*'e (kültür) ayrılabilecek boş zamanı, *negotium* ya da (zanaatçı ya da yurttaşın) pratik etkinliğinin karşıtı olarak gösteriyordu.

Bireyciliğe karşı, Katolik ve gerilek düşüncenin, eleştirilerinden çok ağlayıp sızlamaları denebilecek yakınmalarını yineletmeye dek giden önyargılar üzerine: bugün karşı-tarihsel duruma gelmiş bulunan "bireycilik", zenginlik üretiminin durmadan daha çok toplumsallaşmasına karşın, kendini zenginliğin bireysel temellükünde gösteren bireyciliktir. Ayrıca, Katoliklerin bireycilik üzerine yakınmaya en hazırlıksız kişiler oldukları, onların politikada mülkiyetten başka hiçbir şeye hiçbir zaman siyasal kişilik tanımamış olmalarından, yani insanın kendi başına değil, ama maddi mallarının tamamlayıcı katkısı nedeniyle değer taşımasından da çıkarılabilir. Belli bir vergi ödendiği ölçüde seçmen olunması ve yönetsel bütün siyasal topluluklara maddi malları ölçüsünde katılınması, eğer "tin"in "madde" karşısında bir alçalması anlamına gelmiyorduysa, ne anlama geliyordu? Eğer yalnız mülk sahibi insan olarak düşünülebiliyor ve eğer herkesin mülk sahibi olması da olanaksız bir duruma gelmiş bulunuyorsa, maddi güçlerin bütün kişilikleri tamamlayacakları ve onları oluşturmaya katkıda bulunacakları bir mülkiyet biçimini aramak neden karşı-tinsel *(antispirituel)* olacaktı? Gerçeklikte, insan "doğa"sının bireyde değil, ama insanla maddi güçlerin birliğinde olduğu örtük olarak kabul ediliyordu: işte bu nedenle de, maddi güçlerin fethi, kişiliği fethetmenin bir biçimi, ve en önemli biçimidir.

O.C., p. 58.
F.P.S., s. 68

İnsan kendi eylemleri sürecidir.

Felsefenin ilk sorunu, temel sorunudur bu. Nasıl yanıt verilebilir buna? Tanım, insanın kendisinde, yani her bireyde bulunabilir. Ama, doğru mudur bu? Her bireyde, her "birey"in ne olduğu bulunabilir. Ama, bizi ilgilendiren şey; her tikel insanın ne olduğu değildir, üstelik her tikel insanın belli bir an ne olduğu anlamına gelir bu. Eğer düşünürsek, kendimize: insan nedir? sorusunu sorarken: insan ne olabilir, yani insan kendi öz yazgısını yazabilir, kendisine bir yaşam "yapabilir", kendisine bir yaşam kurabilir mi demek istediğimiz görürüz. Öyleyse, insanın bir süreç olduğunu ve açıkça, kendi eylemleri süreci olduğunu söyleyelim. Eğer düşünürsek, aynı: insan nedir? sorusu, "soyut" ve "nesnel" bir soru değildir. Bu soru, kendimiz ve başkaları üzerine düşünmemizden ve düşündüklerimize ve gördüklerimize göre, ne olduğumuzu ve ne olabileceğimizi, gerçekten "kendi kendimizin yapıcıları", yaşamımızın, yazgımızın yaratıcıları olup olmadığımız, oluyorsak hangi sınırlar içinde olduğumuzu bilmek istememizden doğmuştur. Ve biz bunu, "bugün", herhangi bir yaşam, herhangi bir insan üzerine değil, ama "bugün"kü yaşam üzerine, bugün verilmiş bulunan koşullar içinde bilmek istiyoruz. (...)

"Felsefe" bakımdan, Katoliklikte doyurucu olmayan şey, her şeye karşın, kötülüğün nedenini birey olarak insana bağlaması, yani insanı iyice belirlenmiş ve sınırlanmış birey olarak tasarlamasıdır. Bugüne değin varolmuş bulunan bütün felsefelerin, Katolikliğin bu anlayışını yansıttıkları, yani insanı kendi bireyliğiyle sınırlı bir birey ve tini de bu bireylik olarak tasarladıkları söylenebilir. İnsan kavramını, işte bu noktada değiştirmek, düzeltmek gerekir.

Birey, dünyayla ve başkasıyla kendi etkin ilişkileri bütünlüğüdür.

İnsan, bir etkin ilişkiler dizisi (içinde en büyük önemi taşımakla birlikte, bireyliğin gene de göz önünde bulundurulacak tek öğe olmadığı bir süreç) olarak düşünülmelidir. Her bireylikte yansıyan insanlık: 1) birey; 2) öbür insanlar; 3) doğa gibi, çeşitli öğelerden oluşmuştur. Ama, ikinci ve üçüncü öğeler, göründükleri denli basit değildirler. Birey, öbür insanlarla, yan yana gelmeyle değil, ama organik olarak, yani en basitlerinden en karmaşıklarına değin örgütlerle birleşip bütünleştiği ölçüde, ilişki kurar. Böylece, insan doğayla yalnızca kendisi de doğa olduğu için değil, ama etkin olarak, çalışma ve teknik aracıyla ilişki kurar. Bir şey daha: bu ilişkiler, mekanik ilişkiler değildirler. Etkin ve bilinçlidirler, yani her insanın onlar üzerindeki az çok büyük anlayış derecesine karşılık düşerler. Bundan dolayı da, herkesin, bağlantı merkezi olduğu tüm ilişkiler bütününü değiştirdiği ölçüde kendini de değiştirdiği, değişikliğe uğradığı söylenebilir. İşte bu anlamdadır ki, gerçek filozof, politikacıdır, yani, çevreden tek tek alınan her insanın katıldığı ilişkiler bütünlüğünü anlama koşuluyla, çevreyi değiştiren etkin insandır ve başka bir şey de olamaz. Eğer bizim öz bireyliğimiz bu ilişkiler bütünlüğüyse, kendimize bir kişilik yaratmak, bu ilişkilerin bilincine ermek anlamına gelir; kendi öz kişiliğimizi değişikliğe uğratmak, bu ilişkiler bütünlüğünü değişikliğe uğratmak anlamına gelir.

"Kendinin bilinci".

Ama bu ilişkiler, söylenmiş bulunduğu gibi, basit ilişkiler değildirler. Her şeyden önce, aralarından kimileri zorunlu *(necessaires)*, kimileri de istemlidirler *(volontaires)*. Ayrıca, bilinçlerine ermek (yani onları değişikliğe uğratma biçimini az çok bilmek) onları daha o zamandan değişikliğe uğratır. Zorunlu ilişkilerin kendileri bile, kendi zorunlulukları içinde bilindikleri ölçüde, görünüm ve önem değiştirirler. Bu anlamda, bilgi, erkliktir *(pouvoir*, güç). Ama, sorun bir başka görünüm bakımından da karmaşıktır: şöyle ki, belli bir dizge olarak, belli bir anda varolduklan biçimleriyle, ilişkiler bütünlüğünü bilmek yetmez; her birey yalnızca varolan ilişkilerin bireşimi değil, ayrıca bu ilişkilerin tarihi de, yani tüm geçmişin özeti de olduğuna göre, onları türümsel olarak, yani oluşma devinimleri içinde bilmek de önemlidir. Ama, denecek, eğer kendi güçleri göz önünde bulundurulursa, her bireyin değiştirebileceği şey, çok az bir şeydir. Belli bir noktaya değin, doğrudur bu. Ne var ki, ayrı olarak alman her insan,

aynı değişikliği isteyen kimselerin hepsiyle birleşebilir, ve eğer bu değişiklik usa yatkınsa, her insan kendini hatırı sayılır bir sayıyla çoğaltabilir ve ilk bakışta olanaklı görünenden çok daha köklü bir değişiklik elde edebilir.

Bireyin "organikliği" ve somut öznellik.

Bir bireyin katılabileceği topluluklar *(societes)* göründüğünden daha çok sayıdadırlar. Her insan, işte bu "topluluklar" arasından insan türünün üyesi olur. Aynı şekilde, birey doğayla birçok biçimde ilişki kurar, çünkü teknikten, genellikle yapıldığı gibi, yalnızca işleyim yönünden *(industriel-lement)* uygulanmış bulunan o bilimsel kavramlar bütünlüğünü değil, ama "zihinsel" aletleri, felsefel bilgiyi de anlamak gerekir.

İnsanın kendini toplum içinde yaşayan bir varlıktan başka türlü düşünememesi, herkesin bildiği, ama hatta bireysel nitelikte bile olsa, bütün gerekli sonuçların gene de çıkarılmadığı bir şeydir: belirli bir insan topluluğunun belirli bir nesneler topluluğunu öngerektirdiği, insan toplumunun ancak belirli bir nesneler topluluğunun varlığı ölçüsünde olanaklı olduğu da herkesin bildiği bir şeydir. Gerçi şimdiye değin bireyi aşan bu organizmalara *(societas hominum* kadar *societas rerum'*a[1] da) mekanist ve belirlenimci (determinist) bir anlam verilmiştir: tepki de işte bundan ileri gelmektedir. Bütün bu ilişkilerin etkin ve devinim durumunda bulundukları bir öğreti hazırlamak gerekir: bu etkinliğin merkezinin, kuşkusuz bildiği, istediği, hayran olduğu, yarattığı, vb. ölçüde bilen, isteyen, hayran olan, yaratan ve kendini tek başına değil, ama öbür insanlar ve belli bir bilgi sahibi olmaktan geri kalamayacağı nesneler topluluğu tarafından sunulan olanaklar bakımından zengin gören birey olarak alınmış insanın bilinci olduğunu açıkça saptayarak, bütün bu ilişkilerin etkin ve devinim durumunda bulundukları bir öğreti hazırlamak gerekir. (Her insan filozoftur, her insan bilgindir, vb. gibi.)

Kaba materyalizm.

Feuerbach'ın: "insan ne yerse odur" olumlaması[2], kendi başına alınırsa, başka başka yorumlanabilir. Dar çaplı ve alıkça yorum: — insan her

1 İnsanlar toplumu, nesneler topluluğu.

2 Bu formül, Almanca'da, yazarının gözünden kaçması olanaksız bir sözcük oyununa dayanır: *Der Mensch ist was er ist* (insan neyse odur) ya da *was er isst* (ne yerse odur).

zaman maddi olarak ne yerse odur, yani yiyeceklerin düşünce biçimi üzerinde dolaysız ve belirleyici bir etkileri vardır. Amedeo'nun[3] olumlamasını anımsayınız: bir insanın söylevini vermeden önce ne yediği bilinirse, diyordu, söylevi daha iyi yorumlayabilecek bir durumda bulunulur. Çocukça ve beyin bakla ya da yer mantarıyla beslenmediğine, ama yiyecekler beynin moleküllerini yenilemeye geldikleri zaman, edimsel olarak beyin molekülleriyle "aynı nitelik"teki türdeş ve özümlenebilir maddeler durumuna dönüştüklerine göre, gerçekte deneysel bilime de yabancı olumlama. Eğer bu olumlama doğru olsaydı, tarihin belirleyici kalıbı mutfakta bulunurdu ve devrimler de yığınsal beslenmenin köklü değişiklikleriyle örtüşürlerdi. Tarihsel bakımdan doğru olan bunun tam tersidir: yani beslenmeyi değiştiren ve yiyeceklerin seçiminde ardışık "beğeni"ler yaratan şey, devrimler ve tarihin karmaşık gelişmesidir. Göçebeliğe son veren, düzenli buğday ekimleri olmamıştır, ama tersine, düzenli ekimlere, vb. zorlayan şey, göçebeliğe karşıt koşulların ortaya çıkması olmuştur.

Ama, öte yandan, beslenme kendi bütünlükleri içindeki toplumsal ilişkilerin dışavurumlarından biri olduğu ve her toplumsal grubun bir temel besisi bulunduğu ölçüde, "insanın ne yerse o olduğu" da doğrudur, ne var ki aynı biçimde, beslenme, giyim, ev, üreme gibi şeylerle, toplumsal yaşamın, toplumsal ilişkiler bütünlüğünün *(complexe)* kendini en açık ve en yaygın biçimde (yani yığınsal bir yaygınlıkla) gösterdiği öğeleriyle karşı karşıya bulunulduğuna göre, "insan giyim kuşamıdır", "insan oturduğu konuttur", "insan kendi tikel üreme biçimi, yani ailesidir" de denebilir.

Soyut insanbilime karşı tarihselcilik

Öyleyse, "insan nedir? sorunu, her zaman "insan doğası", ya da "genel olarak insan" sorunu denilen sorundur, yani başlangıçta "birleştirici" bir kavramdan, içinde tüm "insanal"ın içerilebilebildiği bir soyutlamadan hareket edecek bir insan bilimi (bir felsefe) kurma girişimidir. Ama, "insanal", kavram ve birleştirici olgu olarak, bir hareket noktası mı, yoksa bir varış noktası mıdır? Ya da, hareket noktası olarak konulduğu ölçüde, bu girişim daha çok "tanrıbilimsel" *("theologique")* ve "fiziköte-

3 Amedeo Bordiga, genç İtalyan komünist partisinin sekter ve "maksimalist" kanadının, III. Kongre'de (Lyon, Ocak 1926) partiden çıkarılacak olan yöneticisi.

si" *("metaphysique")* bir kalıntı değil midir? Felsefe, doğalcı nitelikte bir "insanbilim"e *("anthropologie")* indirgenemez, yani insan türünün birliği, insanın "dirimbilimsel"*("biologique")* doğası tarafından verilmemiştir: insan ayrımları, tarihte önem taşıyan ayrımlar, dirimbilimsel nitelikte değildirler (ırklar,kafatası yapısı, deri rengi, vb. ve genel olarak, yiyeceklerin büyük bölümü yaşanılan toprağa bağlı bulunduğuna göre, "insan, yaşadığı ülkedir" olumlamasına indirgenebilecek "insan ne yiyorsa odur" — Avrupa'da buğday, Asya'da pirinç yer, vb. — olumlaması da, sonunda işte bu niteliğe indirgenir) ve hatta "dirimbilimsel birlik" tarihte hiçbir zaman büyük bir önem taşımamıştır (insan, "doğal durum"a daha yakın olduğu zaman, yani doğal malların üretimini "yapay olarak" çoğaltamadığı zaman, kendi kendini yiyen hayvandır). "Düşünme yetisi" ya da "tin" de bir birlik yaratmış değildir ve "birleştirici" olgu olarak kabul edilemez, çünkü yalnızca biçimsel ve kategorik bir kavram söz konusudur. İnsanları birleştiren ya da ayıran, "düşünce" değil, ama düşündükleri şeydir.

Çelişik bir sürecin sonucu olarak insanal "birlik".

"İnsan doğası"nın "toplumsal ilişkiler bütünlüğü" olduğu, en doyurucu yanıttır, çünkü bu yanıt oluş fikrini içerir: insan, toplumsal ilişkilerin değişmesiyle birlikte sürekli olarak oluşur, değişir — ve çünkü, "genel olarak insan"ı yadsır: gerçekte, toplumsal ilişkiler,her biri öbürlerinin varoluşunu öngerektiren ve birlikleri biçimsel değil, ama diyalektik olan çeşitli insan grupları tarafından dışavurulmuş bulunurlar. İnsan, yurtluğun *(glebe)* toprak kölesi (serfi) olduğu ölçüde, soylu kişidir (aristokrattır), vb. Eğer tarihe, birlikten hareket etmeyen, ama kendinde olanaklı bir birliğin nedenlerini taşıyan bir *"concordia* discors" ("uyumsuz uygunluk") içinde, "oluş" anlamı verilirse, insan doğasının "tarih" olduğu da söylenebilir (tarih eşit tin eşitliği kurulursa, insan doğası tindir anlamında): bu nedenle, "insan doğası" hiçbir tikel insanda değil, ama, tek başına alınan her insanda, onları öbürlerininkilerin karşısına diken çelişkinin ortaya çıkardığı niteliklerin varolmalarına karşın, tüm insan cinsi *(genre)* tarihinde görülür (ve doğalcı nitelikteki "cins" sözcüğünün kullanılması olgusu da anlamlıdır).

İnsanal birliğin ütopik öncelenmesi.

Geleneksel felsefelerin "tin" kavramı, biyolojide görülen "insan doğası" kavramı gibi, en büyük "insan doğası" ütopyasının, (insanlar Tanrı'nın

oğulları oldukları için) Tanrı'da aranmış bulunan "insan doğası" ütopyasının yerine geçen, ve tarihin sürekli oluşmasını, ussal ve duygusal bir özlemi, vb. belirtmeye yarayan "bilimsel ütopyalar"dan biri olarak açıklanmalıydı. Gerçi, Tanrı'nın oğulları olarak insanların eşitliğini doğrulayan dinler de, düşünme yetisinde ortak olarak onların eşitliğini doğrulayan felsefeler gibi, tarihsel gelişmenin en güçlü halkalarını yerlerine yerleştiren karmaşık devrimci devinimlerin (ilkçağ dünyasının dönüşümü — ortaçağ dünyasının dönüşümü) dışavurumları olmuşlardır. (...)

Tarihte, "gerçek" eşitlik, yani "insan doğası" süreciyle erişilen "tinsellik" derecesi, "devlet" ve dünya siyasal dizgesi içinde kurulan "özel ve kamusal", "belirtik ve örtük" örgütler *(associations)* dizgesi içinde saptanabilir: aynı bir örgüt üyeleri arasında duyulan "eşitlikler" ve çeşitli örgütler arasında duyulan "eşitsizlikler" söz konusudur; bireysel ve grupsal olarak bilinçlerine varıldığı ölçüde değer taşıyan eşitlikler ve eşitsizlikler. "Felsefeyle politika" arasındaki, düşünceyle eylem arasındaki eşitliğe, yani bir praksis felsefesine de bu biçimde varılır. Her şey, hatta felsefe ya da felsefeler bile siyasaldır ve tek felsefe de eylem durumundaki tarihtir, yani yaşamın kendisidir.Klasik Alman felsefesinin kalıtçısı Alman proleteryası tezi, işte bu anlamda yorumlanabilir — ve hegemonyanın İliç[4] tarafından yapılan teorileştirme ve gerçekleştirmesinin de büyük bir "metafizik" olay olduğu olumlanabilir.

O.C., p. 50.
F.P.S., s. 58.

4 LENİNE.

"ELEŞTİREL" FİLOZOF VE KENDİ ÖZ TARİHSELLİĞİNİN BİLİNCİ

Felsefe, felsefe tarihinden, kültür de kültür tarihinden ayrılamaz. Bir dünya görüşünün tarihselliğinin, simgelediği gelişme evresinin ve başka görüşler ya da başka görüşler öğeleriyle çeliştiğinin bilincinde olmadan, en dolaysız ve gerçeğe en iyi uyan anlamda filozof olunamaz, yani eleştirel olarak bağlantılı *(coberente)* bir dünya görüşüne sahip olunamaz. Dünya görüşümüz, gerçeklik tarafından konulmuş, kendi güncellikleri içinde gereği gibi belirlenmiş ve "özgün" olan belirli sorunlara yanıt verir. Çoğu kez çok uzak ve aşılmış bir geçmişin sorunları için hazırlanmış bulunan bir düşünceyle şimdiki zamanı, hem de iyice belirlenmiş bir şimdiki zamanı düşünmek nasıl olanaklıdır? Eğer bu oluyorsa, modern dünyada yaşayan varlıklar değil, ama kendi öz zamanımızda "çağdışı varlıklar", fosiller olduğumuz, ya da en azından tuhaf bir biçimde "karma" olduğumuz için oluyor. Ve gerçekten, kimi yönlerden en gelişmiş modern görünümü dışavuran toplumsal grupların, başka yönlerden, toplumsal durumları bakımından geri ve öyleyse tam bir tarihsel özerkliğe yeteneksiz olmaları da olanaklıdır.

O.C., p. 18
F.P.S., s. 19.

KARŞI–TARİHSELCİLİK YA DA DOGMATİK METAFİZİK

Öznelciliğin[1] *Halk için El-kitabı*'nda[2] yapılmış bulunan yüzeysel eleştirisi, daha genel bir sorunun, geçmişin felsefeleri ve filozofları karşısında takınılacak tutum sorununun içinde yer alır. Tüm felsefel geçmişi bir taşkınlık ve bir çılgınlık olarak değerlendirmek, yalnızca karşı-tarihsel bir görüşe bağlı bir yanılgı değildir, — çünkü bu görüşte, geçmişten bizim bugün düşündüğümüz gibi düşünmesini isteme gibi tarihe aykırı bir kendini beğenmişlik bulunur,— ama, doğrusunu söylemek gerekirse, fizikötesi (metafizik) bir kalıntıdır da, çünkü her zaman ve bütün ülkelerde geçerli, geçmiş üzerine her değerlendirmenin ölçüsü durumuna gelen dogmatik bir düşünce varsayılır. Yöntemli karşı-tarihselcilik, metafizikten başka bir şey değildir. Felsefel dizgelerin aşılmış bulunmaları, bunların tarihsel bakımdan geçerli olmalarını ve zorunlu bir işlev görmüş bulunmalarını dıştalamaz: geçersizlikleri tüm tarihsel gelişme ve gerçek diyalektik açısından göz önünde bulundurulmalıdır; bu dizgelerin devrilmeye *değer* oldukları söylendiği zaman, "nesnel" bir açıdan dile getirilmiş, moral nitelikte ya da bir düşünce sağlığına yanıt veren bir değerlendirmede değil, ama tarihsel-diyalektik bir değerlendirmede bulunulur. "Ussal olan her şey gerçek, ve gerçek olan her şey ussaldır" diyen ve geçmiş için de geçerli olması gereken Hegelci önerme üzerine, Engels tarafından yapılmış bulunan sergilemeyle[3] karşılaştırılabilir bu.

Elkitabı'nda, geçmiş, "usdışı" *("irrationnel")* ve "usalmaz" *("monstrueux")* olarak değerlendirilir ve felsefe tarihi de tarihsel bir canavarbilim *(teratologie)* kitabı durumuna gelir, çünkü metafizik bir görüşten hareket edilir. (Ve tersine, *Manifesto*, ölmesi gereken dünyanın en büyük övgülerden birini içerir.) Eğer geçmişi bu değerlendirme biçimi teorik bir yanılgıysa, eğer praksis felsefesinden bir sapmaysa bu, bari herhangi bir eğitsel anlam taşıyabilecek, güç kaynağı olabilecek midir? Öyle görünmüyor, çünkü sorun, geçmiş yüzyıllardan birinde doğacak yerde, yalnızca şimdiki zamanda doğmuş olmakla bir şey olunduğunu düşünmeye indirgenirdi. Ama, her zaman, bir geçmiş ve bir çağdaşlık vardır, ve "çağdaş" olmak, ancak *gülünç* öykülerde değer taşıyan bir niteliktir[4]

O.C., p. 153.
F.P.S., s. 185.

---

1 İdealist gerçek anlayışının.
2 Rus Markisti BUKHARİN'in kitabı.
3 *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, chap.

DÜŞÜNCEYİ TARİHSEL PRAKSİSTEN AYIRMAK DOGMATİK OLARAK DÜŞÜNMEK DEMEKTİR

Halk İçin Elkitabı'ndan metafiziğin ve kurgul felsefenin bir eleştirisi çıkarılabilir mi? Tarihsel devinim, oluş ve dolayısıyla diyalektik kavramları gözünden kaçtığı ölçüde, metafizik kavramının da yazarın gözünden kaçtığını söylemek gerekir. Felsefel bir olumlamayı belirli bir tarih döneminde doğru olarak, yani belirli bir tarihsel eylemin, belirli bir praksisin zorunlu ve ayrılmaz dışavurumu, ama ardışık bir dönemde aşılmış ve anlamından "yoksun kalmış" bir dışavurumu olarak düşünmek — ve kuşkuculuğa ve moral ve ideolojik göreciliğe düşmeksizin düşünmek, ki bu felsefeyi tarihsellik olarak anlamak anlamına gelir, biraz çetin, güç bir zihin işlemidir.Yazar, tersine, tam da dogmatizme, ve dolayısıyla, safyürek nitelikte de olsa, bir metafizik biçimine düşer: daha başlangıçta açıktır bu. (...)

Metafiziğin, bu elkitabında, kendini tarih-dışı doğruluk olarak, zaman ve uzam dışında bir soyut tümel *(universel abstrait)* olarak koymak isteyen dizgeli açıklama *(formulation)* anlamı değil de, belirli bir felsefel açıklama, idealizmin kurgul açıklaması anlamından başka bir anlamı yoktur.

O.C., p. 140.
F.P.S., s. 168.

MARKSİZMİN TARİHSELLİĞİ

Praksis felsefesinin kendini tarihsel bir bakış açısında, yani felsefel düşüncenin geçici bir evresi olarak kavraması, yalnız tüm dizgede örtük olarak içkin olmakla kalmaz, ama tarihsel gelişmenin, belli bir noktada, zorunluluğun egemenliğinden özgürlüğün egemenliğine geçişle belirginleşeceğini olumlayan ünlü tezde belirtik olarak da söylenmiştir. Şimdiye değin

---

I, Editions Sociales. (Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Bölüm I, Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 11 vd.)

4 Kartvizitine "çağdaş" yazdıran bir Fransız küçük burjuvasının öyküsü anlatılır: bu adam hiçbir şey olmadığını düşünüyormuş, ama bir gün, tersine, bir şey olduğunu, bir "çağdaş" olduğunu keşfetmiş. *(Gramsci'nin notu.)*

varolan bütün felsefeler (felsefel dizgeler), toplumu bölmüş bulunan iç çelişkilerin belirtisi olmuşlardır. Ama, kendi başına göz önünde bulundurulan her felsefel dizge, bu çelişkilerin bilinçli dışavurumu olmamıştır, çünkü böyle bir dışavurum, ancak aralarında savaşan dizgeler bütünlüğü tarafından verilebilirdi. Her filozof, insan tininin birliğini, yani tarihle doğanın birliğini dışavurduğuna inanır ve buna inanmazlık da edemez; ve gerçekten de, eğer böyle bir inanç olmasaydı, insanlar etkinlikte bulunamaz, yani tarih yaratamazlar, felsefeler "ideoloji" durumuna gelemez, günlük yaşamda güçleri "maddi güçler"inkine eşit olan "halk inanışları"nın o bağımsız granit sertliğini alamazlardı.

Hegel, felsefel düşünce tarihinde, apayrı bir yapıtı simgeler, çünkü, dizgesinde, şu ya da bu biçimde, hatta bu dizgenin"felsefel roman" biçimi içinde bile, gerçekliğin ne olduğunu anlama başarısı gösterilir; eskiden ancak kendi aralarında polemik yapan ve onları karşı karşıya getiren çelişkileri ortaya koyan dizgeler bütünlüğünden, filozoflar bütünlüğünden doğabilen o çelişkiler bilincinin, aynı bir dizgede ve tek bir filozofta görüldüğü anlamına gelir bu.

Öyleyse, belli bir anlamda, praksis felsefesi, Hegel felsefesinde bir reform ve bir gelişmedir, her türlü tek yanlı ve bağnaz ideolojik öğeden kurtulmuş (ya da kurtulmaya çalışan) bir felsefedir bu, çelişkilerin tam bilincidir, birey ya da tüm toplumsal grup olarak filozofun kendisi, bu bilinç içinde, çelişkileri yalnızca kavramakla kalmaz, ama kendini de çelişki öğesi olarak gösterir, bu öğeyi bir bilgi ve dolayısıyla eylem ilkesine yükseltir. "Genel olarak insan", kendini ne biçimde gösterirse göstersin, yadsınmıştır ve dogmatik olarak "birleştirici" bütün kavramlar, "genel olarak insan"ya da her insanal varlıkta içkin "insan doğası" kavramının dışavurumu olarak, alaya alınmış ve geçersiz kılınmışlardır.

Sınıfsız toplumun felsefesi ne olacak?

Ama, eğer praksis felsefesi de tarihsel çelişkilerin bir dışavurumu, ve hatta bilinçli olduğu için en tam dışavurumuysa, bu onun da tarihsel olarak varolmayan ve henüz varolamayan "özgürlüğe" değil, ama "zorunluluğa" bağlı olduğu anlamına gelir. Öyleyse, eğer çelişkilerin ortadan kalkacakları tanıtlanırsa, örtük olarak praksis felsefesinin de ortadan kalkacağı, yani aşılacağı tanıtlanır: "özgürlük"ün egemenliğinde, düşünce olsun, fikirler olsun, artık çelişkiler ve savaşma zorunluluğu alanında doğamayacaklardır. Şimdilik, filozof (praksis filozofu) ancak bu cinsil

(generique, genel) olumlamayı dile getirebilir ve daha öteye gidemez: gerçekten de güncel çelişkiler alanından kaçıp kurtulamaz, doğrudan doğruya bir ütopya yaratmadan, çelişkilerin ortadan kalkacaklan bir dünyayı, cinsil bir biçimden başka türlü olumlayamaz.

Dinin ütopik anlamı.

Ütopyanın felsefel bir değeri olamayacağı anlamına gelmez bu, çünkü onun politik bir değeri vardır ve her politika, bölük pörçük ve taslak durumunda da olsa, örtük olarak bir felsefedir. Din, işte bu anlamda, tarihte görülen en devsel ütopya, yani en devsel "metafizik"tir, çünkü tarihsel yaşamın gerçek çelişkilerini söylencel *(mythologique)* bir biçim altında en görkemli uzlaştırma girişimidir o: gerçekten de, din, insanların aynı "doğa"ya sahip olduklarını, Tann tarafından yaratılmış, Tann'nın oğlu, ve bundan dolayı öbür insanların kardeşi, öbür insanlara eşit, öbür insanlar arasında ve öbür insanlar gibi özgür, genel olarak insanın varolduğunu, ve bu insanın kendini insanlığın "özbilinci" olan Tann'da görerek böyle olduğunu tasarlayabildiğini olumlar; ama, bütün bunların bu dünyada değil, bir başka (—ütopik—) dünyada gerçekleşeceğini de olumlar. İnsanlar arasında, kendilerini öbür insanların ne eşitleri, ne kardeşleri, ne de onlara oranla özgür olarak gören o insan katmanları arasında, eşitlik, kardeşlik, özgürlük fikirleri böyle mayalanır. Yığınların her kökten çalkantısında, şu ya da bu biçimde, belirli biçimler ve belirli ideolojiler altında, bu istemler ortaya işte böyle konmuşlardır (...)

Tarihselcilik ve kuşkuculuk.

Praksis felsefesi, her ne kadar sonsuz ve kesin sanılan her "doğru"nun pratik kökenleri olduğunu ve "geçici" bir değeri simgelediğini (her dünya ve yaşam görüşünün tarihselliği) teorik olarak olumlarsa da, böyle bir yorumun, eylem bakımından zorunlu olan inançları sarsmaksızın, praksis felsefesinin kendisi için de geçerli olduğunu "pratik olarak" anlatmak çok güçtür. Ayrıca, tarihselci her felsefe için kendini gösteren bir güçlüktür de bu: ucuz polemikçiler (özellikle Katolikler), "bilgin" ile "demagog"u, filozofla eylem adamını vb., aynı bireyde karşı karşıya getirmek, ve bundan da tarihselciliğin kaçınılmaz olarak moral kuşkuculuğa ve ahlâk bozukluğuna yol açacağı sonucunu çıkarmak için, işte bu güçlüğü kötüye

kullanırlar. Küçük insanlarda birçok vicdan dramı, ve büyüklerde de Wolfgang Goethegil "Olimposlu" davranışlar, işte bu güçlükten doğarlar.

Zorunluluğun egemenliğinden özgürlüğün egemenliğine geçiş önermesi, işte bu nedenle büyük bir doğruluk ve titizlikle çözümlenmeli ve hazır lanmalıdır.

Dogmatik Marksizm görüşü.

Aynı nedenle, praksis felsefesinin, sözcüğün elverişsiz anlamında bir ideoloji, yani dogmatik bir kesin ve sonsuz doğruluklar dizgesi durumuna gelme eğilimi gösterdiği de olur; özellikle, —*Halk için Elkitabı*'ndaki gibi —, kaba materyalizmle, sonsuz ve kesin olmaması olanaksız olan "madde" metafiziğiyle karıştırıldığı zaman.

Zorunluluktan özgürlüğe geçişin (doğa sezgisi üzerinde, bilimsel görüşler üzerinde, vb., sonuçlar vermeye yetenekli olmasına karşın), doğa için değil, ama insan toplumu için olduğunu da söylemek gerekir.

Ütopyaların değeri.

Hatta, birleşmiş bir dünyada, tüm praksis felsefe dizgesi geçerliği kalmamış bir duruma gelebildiğinde, zorunluluğun egemenliği sırasında ütopik olan birçok idealist görüşün, ya da hiç değilse onlara ilişkin kimi görünümlerin, geçişten sonra "doğruluk" durumuna gelebileceklerini olumlamaya değin bile gidilebilir. Toplum gruplara bölünmüş bulunduğu zaman, kaçınılmaz olarak grup tininin *(esprit de corps)* söz konusu olduğu sonucunu çıkarmaksızın, "tin"den *("esprit")* söz edilemez, ama, birleşme gerçekleşmiş olacağı zaman, ondan söz edilebilecektir.

O.C., p. 99.
F.P.S., s. 118.

6

TARİHSEL BELİRLENİMCİLİĞİN REDDİ

ÖNGÖRÜM VE BELİRLENİMCİLİK

Sorunun, yasaların, sürekli, düzenli, tekdüze çizgilerin bir araştırılması olarak konulması olgusu[1], biraz çocuksu ve safyürek *(naive)* bir biçimde tasarlanmış bir isteğe, tarihsel olayların pratik öngörümlük *(prévisibilité)* sorununu kestirip atan bir biçimde çözme isteğine bağlıdır. (...)

Gerçekte, "bilimsel olarak" ancak savaşım öngörülebilir (önceden kestirilebilir), ama, bu savaşımın somut uğrakları, karşıtlık ve sürekli devinim içindeki güçlerin, nicelik onlarda sürekli olarak nitelik durumuna geldiği için[2], hiçbir durumda da değişmez niceliklere indirgenemeyen güçlerin sonuçları olmamaları olanaksız somut uğrakları, öngörülemez. Gerçeklikte, etkinlikte bulunulduğu, istemli bir çaba gösterildiği ve dolayısıyla "öngörülen" sonucun yaratılmasına somut olarak katılındığı ölçüde, öngörülür. Öyleyse, öngörüm *(prevision)*, kendini bilimsel bir bilgi eylemi olarak değil, gösterilen çabanın soyut dışavurumu, kolektif bir istenç yaratma pratik biçimi olarak gösterir.

Öngörüm bir bilgi eylemi değildir.

Ve öngörüm bir bilgi eylemi nasıl olabilirdi? Olmuş olan ve olmakta olan bilinir, ama olacak olan bilinmez, çünkü o bir "varolmayan", öyleyse

1 BUKHARİN ve onun Marksist "toplumbilim" görüşü söz konusu ediliyor.

2 Nitelik-nicelik diyalektiği üzerine, bu seçkinin 2. Bölümünün *Diyalektik "Sıçrama"* ve bu 6. Bölümün daha ilerdeki *Sözde-Diyalektik ve Mekanizme Karşı* başlıklı metinlerine bakınız.

tanımı gereği bilinemez olandır. Öyleyse, öngörüm, uyduruk bir araştırma ya da bir zaman yitirme durumu söz konusu olmadığı ölçüde, yukarda verilmiş bulunan açıklamadan başka bir açıklaması olamayan pratik bir eylemden başka bir şey değildir. Mekanik nedenselcilik *(causalisme mecanique)* anlayışını tüm bilimsel saygınlıktan yoksun bırakmak ve onu geçmişte, kimi ast toplumsal gruplann ilkel bir gelişme döneminde belki yararlı olmuş an bir söylenceye *(mythe)* indirgemek üzere, bu anlayışı tam bir eleştiriden geçirebilecek bir durumda olmak için, tarihsel olayların öngörümlük (önceden kestirilebilirlik) sorununu doğru terimlerle koymak zorunludur.

Ö.C., p. 141.
F.P.S., s. 170.

NESNEL BİLGİ VE SİYASAL BAĞLANMA

Öngörmenin (önceden kestirmenin), yalnızca şimdiyi ve geçmişi devinim olarak iyi görme anlamına geldiği su götürmez: iyi görmek, yani sürecin temel ve sürekli öğelerini doğrulukla saptamak. Ama, salt "nesnel" bir öngörüm düşünmek de saçmadır. Öngörenlerin utku kazandıracaklan bir "program"ları vardır ve öngörüm de bu utkunun bir öğesinden başka bir şey değildir. Öngörümün her zaman keyfe bağlı ve temelsiz, ya da yalnızca yan tutucu olacağı anlamına gelmez bu. Hatta: 1) yalnız tutku zekâyı bilediği ve sezgiyi daha açık bir duruma getirmeye katkıda bulunduğu için; 2) gerçeklik insanal istencin nesneler topluluğuna (makinistin makineye) bir uygulanmasının sonucu olduğundan, her istemli öğeyi bir yana bırakmak ya da genel işleyişin nesnel öğesi olarak yalnızca başkalarının istencinin işe karışmasını hesaba katmak gerçekliğin kendisini sakatlayacağı için, ancak öngörünün nesnel görünümü bir programa bağlı bulunduğu ölçüde, bu görünümün nesnellik kazanacağı bile söylenebilir. İstencin gerçekleşmesi için zorunlu öğeler, ancak iyice istendiği zaman saptanır.

Bu nedenle, belli bir dünya ve yaşam görüşünün kendinde yüksek bir öngörüm gücü içerdiğini düşünmek kaba bir kendini beğenmişlikten gelen ve yüzeysel nitelikte bir yanılgıdır. Her öngörümde örtük olarak bir dünya görüşünün içkin olduğu ve bundan dolayı da, bu öngörümün bağlantısız

bir keyfe bağlı düşünce eylemleri dizisi, ya da kesin ve bağlantılı bir görüm *(vision)* olmasının önemsiz olmadığı kesindir, ama öngörüm asıl önemini öngörüde bulunan ve güçlü istenciyle onu canlandıran insanın yaşayan beyninde kazanır. Sözümona "tutkusuz"lar tarafından yapılan öngörümler düşünülünce görülür bu: temelsiz abuk sabukluklar, karışık ayrıntılar, sevimli sanılar bakımından çok zengindir bu öngörümler. "Öngören"in özselle, yöneltilme ya da saptırılmaya elverişli oldukları için, gerçeklikte öngörülebilir tek öğeler olan o "düzenlenebilir" öğelerle yetinmesini, ancak onda gerçekleştirilecek bir programın varoluşu sağlar. Sorunun alışılmış düşünülme biçimine ters düşer bu. Genel olarak, her öngörüm eyleminin, doğal bilimlerin yasaları tipindeki düzenlilik yasalarının belirlemesini gerektirdiği düşünülür. Ama,tasarlanan saltık ya da mekanik anlamda bu yasalar varolmadıkları için de, başkalarının istençleri hesaba katılmaz ve uygulamaları "öngörülmez". Bu yüzden, gerçekliğe değil, ama keyfe bağlı bir varsayıma dayanılır.

Ussal bakış açılarına sahip olmak.

"Aşırı" (ve bundan ötürü de yüzeysel ve mekanik) siyasal gerçekçilik, çoğu kez devlet adamının yalnızca "gerçek gerçeklik" alanında etkinlik göstermesi, "olması gereken"le değil, ama yalnızca "olan"la ilgilenmesi gerektiğini olumlamaya zorlar. Devlet adamının burnunun ucunu aşan bakış açılarına (perspektiflere) sahip olmaması gerektiği anlamına gelir bu. (...) Öyleyse, sorunun bu terimlerle konmaması gerekir, daha karmaşıktır o: "olması gereken"in keyfe bağlı bir eylem mi, yoksa zorunlu bir eylem mi olduğunu, somut istenç mi, yoksa gelgeç heves, istek, boş bir düş mü olduğunu görmek söz konusudur. Eylem durumundaki politikacı, kuran, yaratan bir insandır; ama, o hiçten başlayarak kurmaz ve istek ve düşlerinin bulanık boşluğunda devinmez. Gerçek (edimsel)gerçekliğe dayanır, ama nedir bu gerçek gerçeklik? Acaba dural ve devinimsiz bir şey midir, yoksa daha çok sürekli devinim içinde,sürekli bir denge değişikliği içinde bir güçler ilişkisi mi? İlerleyici olarak düşünülen bu belirli güce dayanarak, ve ona utku kazandırmak için kendi gücünü pekiştirerek, istenci gerçekten varolan ve etkili güçlerin yeni bir dengesinin yaratılmasına uygulamak demek, her zaman gerçek gerçeklik alanında, ama ona egemen olmak ve onu aşmak (ya da bunu yapmaya katkıda bulunmak) için devinmek demektir. Öyleyse, "olması gereken", somutluktur, daha da iyisi, gerçekli-

ğin gerçekçi ve tarihe uygun olan tek yorumudur, eylem durumundaki tek tarih, eylem durumundaki tek felsefe, tek politikadır.

O.C., p. 231
F.P.S., s. 277.

TARİH BİLİMİ VE DOĞA BİLİMİ

Ama, eleştirel olarak yıkılması gereken şey, *Halk için Elkitabı*'ndan sonuç olarak çıktığı biçimiyle, "bilim" kavramının ta kendisidir; bu kavram, sanki doğal bilimler, olguculuğun (pozitivizmin) kararlaştırdığı biçimde, tek ya da en üstün bilimlermiş gibi, doğrudan doğruya doğal bilimlerden alınmıştır. Ama, *Halk için Elkitabı*'nda, bilim terimi, bazen belirtik, bazen örtülü ya da ancak telkin edilmiş, tüm bir anlamlar dizisi içinde kullanılmıştır. Belirtik anlamı, "bilim"in fiziksel araştırmalarda taşıdığı anlamdır. Gene de bazen, yöntemin söz konusu olduğu sanılır. Ama, genel olarak bir yöntem var mıdır ve, eğer varsa, bu düpedüz felsefe anlamına gelmez mi? Kimi zamanlar bu yöntem biçimsel mantıktan başka herhangi bir anlama gelebilir mi, ama o zaman da ona bir yöntem, bir "bilim" adı verilebilir mi? Her araştırmanın kendi belirli yöntemi olduğunu ve kendine özgü belirli bir bilim kurduğunu, ve yöntemin belirli araştırma ve belirli bilimle birlikte geliştiğini ve hazırlandığını, ve onlarla bir bütün oluşturduğunu ilke olarak koymak gerekir. Bilimsel bir araştırmayı, ona kendisiyle bir bütün oluşturduğu bir başka araştırmada vermiş bulunduğu iyi sonuçlar nedeniyle seçilmiş örnek bir yöntem uygulayarak ilerletebileceğine inanmak, bilimle çok az ilgili tuhaf bir düşüncesizlik göstermek demektir. Gerçi, kendi "uzmanlığı" ne olursa olsun, her bilginin eleştirel bilincini oluşturdukları söylenebilen, ve bilginin çalışması sırasında her zaman kendiliğinden tetikte olmaları gereken genel ölçütler gene de vardır. Aynı biçimde, kendi tikel ölçütlerini yeterince sağlamlaştırmamış, kullandığı kavramların tam bir anlayışına sahip bulunmayan, yetersiz bilgi yüzünden ele aldığı sorunların durumu üzerinde yoksul bir kavrayış gösteren, olumlamalarında çok sakınımlı olmaya kulak asmayan, bağlantıdan yoksun gelişigüzel ilerlemeleri, zorunluluğun kesinliğine yeğleyen araştırıcının, ya da edinilmiş bilgilerde varolan eksiklikleri hesaba katacak yerde, bunları susuşla geçiştiren ve, yeniden ele alınmaya ve geliştirilmeye, vb. elverişli olan geçici durumların söz konusu olduğunu açıkça söyle-

meden, yalnızca sözsel çözümler ya da ilişkilerle yetinen araştırıcının, bir bilgin olmadığı söylenebilir.

O.C., p. 142.
F.P. S., s. 172.

NEDENSELLİK VE TARİHSEL DİYALEKTİK

Tarihsel diyalektiğin yerine, nedensellik yasası, kurallara uygunluğun araştırılması, olağanlık, tekdüzelik geçirilmiş. Ama, olayları bu kavrama biçiminden, parksisin aşılması, "altüst olması"sı sonucu nasıl çıkarılabilir? Etki *(effet)*, mekanik olarak, nedeni ya da nedenler dizgesini hiçbir zaman aşamaz, ve öyleyse evrimciliğin yavan ve kaba gelişmesinden başka görüş açılarına da *(perspectives)* sahip olunamaz.

O.C., p. 141.
F.P.S., s. 169.

SÖZDE–DİYALEKTİĞE VE MEKANİZME KARŞI

Halk için Elkitabı'nda, her toplumun, onu oluşturan üyelerin her birinin basit toplamından daha çok bir şey olduğu söylenmiştir (rastlantısal olarak söylenmiştir, çünkü olumlama tanıtlanmış, değerlendirilmiş değildir, verimli bir kavramı dışavurmaz, ama rastlantıya bağlı, öngelen ve izleyen şeylerle ilgisizdir). Söz konusu olan şey, soyut olarak doğrudur, ama somut anlamı nedir? Bu konuda görgül olarak *(empiriquement)* verilmiş bulunan açıklama, çoğu kez tuhaftır.

Boşsözcülük.

Basit bir sözcük oyunuyla yetinerek, tek tek alınan yüz ineğin, bir arada alınan ve o zaman bir sürü oluşturan yüz inekten çok farklı oldukları söylenmiştir. Aynı biçimde, sayılamada, ona gelinince, sanki ikili, üçlü, dörtlü, vb. yoklarmış, yani kısaca değişik bir sayılama biçimi yokmuş gibi, bir onluğa sahip olunduğu söylenmiştir. Bunun en somut teorik-pratik

açıklaması, *Kapital*'in 1. kitabında, yazarın, işletme dizgesinde, hiçbir tikel emekçiye değil, ama ancak emekçiler bütünlüğüne, kolektif insana bağlanabilecek bir üretim ölçüsünün (norme) bulunduğunu tanıtladığı yerde görülür. İş ve işlevler bölümüne dayanan, ve öyleyse onu oluşturan bireyler toplamından daha çok bir şey olan tüm toplum çapında da, işte buna benzer bir şey olur. Praksis felsefesinin, nitelik durumuna gelen nicelik Hegelci yasasını "somutlaştırma" biçimi, *Halk için Elkitabı*'nın çözmeye girişmediği, ama, ısısı değiştikçe durum (buz, sıvı, gaz) değiştiren su üzerindeki — bir dış etken (ateş, güneş, ya da katı karbonik asidin buharlaşması, vb.) tarafından belirlenmiş mekanik bir olgudan başka bir şey değildir bu — sözcük oyunu gibi, basit sözcük oyunlarıyla yetinmediği zaman, çözümü önceden biliniyor saydığı o tarihsel düğümlerden biridir henüz.

Tarihsel diyalektik ve doğal mekanizm.

İnsanda bu dış etken kim olacaktır? İşletmede, işbölümü, vb., insanın kendisi tarafından yaratılmış bulunan koşullar. Toplumda, üretici güçler bütünlüğü. Ama, *Elkitabı*'nın yazarı, her toplumsal katışmaç *(agregat)* her ne denli onu oluşturan bireyler toplumundan daha çok (ve hatta farklı) bir şeyse de, bunun, toplumsal gelişmeyi açıklayan yasa ya da ilkenin, fizik bir yasa olamayacağı anlamına geldiğini düşünmemiştir, çünkü, fizikte, nicelik alanından ancak eğretileme *(metaphore)* yoluyla çıkılabilir. Ama gene de, praksis felsefesinde, nitelik niceliğe her zaman sıkı sıkıya bağlıdır, ve hatta en özgün ve en verimli rolünü de işte bu sıkı ilişkiye borçludur. İdealizm, gerçeklikte bu "daha çok bir şey"i bir dayantı *(hypostase)*, niteliği, dinin tanrısallık durumuna getirmiş bulunması gibi, ayrı bir varlık durumuna, "tin" durumuna getirir. Ama, eğer din ve idealizm niteliği bir dayantı, bir başka deyişle, eğitbilimsel nedenlerden ötürü pratik olarak zorunlu, çözümsel bir ayrım süreci değil de, keyfe bağlı bir soyutlama durumuna getiriyorlarsa, dayantısal *(hypostatique)* bir maddeyi "tanrısallaştıran" kaba materyalizmin yaptığı da, bir dayantıdır.

O.C., p. 174.
F.P.S., s. 209.

Gereksinmelerin ve tarihsel olanakların bilinci etkili istenç durumuna gelince, tarihsel Oluş "ussal"dır.

"Soyut kurgul" anlamda ve "somut tarihsel" anlamda "zorunluluk": insanların onun üzerine sahip oldukları bilincin, kolektif bilince somut erekler göstererek, ve "halk inançları" kadar güçlü bir etken durumuna gelen bir kanılar ve inançlar bütünlüğü oluşturarak, etken *(agissante)* bir duruma gelmiş bulunduğu etkili ve etkin *(efficiente et active)* bir *öncül* varolduğu zaman, bir zorunluluk da vardır. Kolektif istenç atılımının gerçekleşmesi için gerekli ve yeterli maddi koşulların, gelişmiş ya da gelişme yolunda, *öncül* içinde içkin olmaları gerekir, ama, nicel olarak hesaplanabilen bu "maddi" öncülden, belli bir kültür düzeyinin, yani bir entelektüel eylemler bütünlüğünün ve bu sonunculardan da (onların ürünü ve sonuçları olarak) "ne pahasına olursa olsun" türünde bir eyleme zorlamak için yeterli güçle donatılmış belli bir buyurgan tutkular ve duygular bütünlüğünün ayrılamayacağı açıktır.

Söylenmiş bulunulduğu gibi, tarihteki "ussallığın" (ve dolayısıyla "usdışılığın") tarihe uygun (ve soyut-kurgul olmayan) bir anlayışına, işte ancak bu yoldan varılabilir. (...)

O.C., p. 109.
F.P.S., s. 131.

"TARİHSEL ZORUNLULUK VE ETKİN İSTENÇ"

Modern prens[3] (bu kavrayışın tarihsel olarak sahip bulunduğu ve kavram olarak sahip olması gereken tam anlamıyla) *jakobenliğe* ayrılmış, hiç değilse kimi görünümleri bakımından *ex novo*, özgün bir türetiş olan kolektif bir istencin somutta nasıl oluştuğu ve nasıl etkinlik gösterdiğini açıklama olanağını verecek bir bölüm içermelidir. Ve kolektif istençle genel olarak siyasal istencin de modern anlamda tanımlanmaları gerekir; tarihsel zorunluluğun etkin bilinci olarak, gerçek ve edimsel tarihsel bir dramın başoyuncusu *(protagoniste)* olarak istenç.

3 "Modern prens", siyasal parti olarak örgütlenen ve tarihsel gereksinme ve olanaklara uygun olarak toplumu dönüştürmeye yetenekli proleteryadır. GRAMSCİ'nin politika bilimi olarak Marksizm açıklamasına ayırdığı notların başlığı da budur.

İlk bölümlerden biri kesenkes "kolektif istenç"e ayrılmalı ve sorunu şu terimlerle koymalıdır: "Halksal-ulusal bir kolektif istencin doğma ve gelişme olanağını sağlayan koşulların varoldukları ne zaman söylenebilir?" Ardından, irdelenen ülkenin toplumsal yapısının tarihsel (ekonomik) bir çözümlemesiyle, bu istenci yaratmak için yüzyıllar boyunca gösterilen çabaların "dramatik" bir betimlemesi ve ardışık başarısızlıkların nedenleri gelmelidir. İtalya'da, Machiavelli zamanında, mutlak krallık neden kurulamadı? Roma İmparatorluğuna değin gitmek (dil, aydınlar, vb.sorunu), Ortaçağ Komünlerinin işlevini, Katolikliğin anlamını, vb., kavramak gerekir: sonuç olarak, tüm İtalyan tarihinin, bireşimsel, ama doğru bir taslağını yapmak gerekir.

Halksal-ulusal bir kolektif istenç yaratmak için gösterilen çabaların ardışık olarak başarısızlığa uğramalarının nedeni, komünal burjuvazinin dağılmasından sonra oluşan belirli toplumsal grupların varoluşunda, Kilise'nin merkezi ve Kutsal Roma İmparatorluğunun temsilcisi olarak İtalya'nın uluslararası işlevini yansıtan öbür grupların tikel niteliğinde, vb., aranmalıdır. Bu işlev ve ondan doğan durum, "ekonomik-korporatif" adı verilebilecek bir iç duruma, yani siyasal olarak, feodal toplum biçimlerinin en kötüsüne, en az ilerlemeci, en durgun biçimine yol açarlar: etkili bir *Jakobin* güç, öbür uluslarda halksal-ulusal kolektif istenci yaratmış ve örgütlemiş ve modern devletleri kurmuş bulunan gücün ta kendisi, İtalya'da hep eksik kalmıştır — ve oluşamazdı da.

O.C., p. 188.
F.P.S.,s. 228.

YAZGICILIK VE SİYASAL BAĞIMLILIK

Savaşım girişkenliği olmadığı ve savaşımın kendisi sonunda bir yenilgiler dizisiyle özdeşleştiği zaman, mekanik belirlenimcilik son derece büyük bir moral direnç, bağlantı, sabırlı ve direngen dayanma gücü durumuna gelir. "Şimdilik yenildim, ama uzun dönemde olayların gücü benden yana çalışıyor, vb.". Gerçek istenç, bir inan işi, tarihin belli bir ussallığı, inansal dinlerin yazgısının, kayrasının, vb., yerini tutan görgül ve ilkel bir tutkun (yan tutucu) erekçilik biçimi kılığına bürünür. Hatta bu durumda bile, güçlü bir istenç etkinliğinin, "olayların gücü" üzerinde dolaysız bir müdahalenin varolduğu olgusu üzerinde direnmek gerekir; ama, kendinden utanan, üstü kapalı, örtük bir biçimde varolduğu: eleştirel birlikten

yoksun bilincin çelişkileri, vb., işte bundan doğar. Ama, "ast", yığınsal ekonomik etkinliğin yönetici ve sorumlusu durumuna gelince,mekanizm (mekanikçilik) belli bir uğrakta kendini pek yakın bir tehlike olarak gösterir, ve tüm düşünce dizgesinin bir gözden geçirilip değiştirilmesine tanık olunulur, çünkü, toplumsal yaşam biçiminde bir değişiklik olmuştur. "Olayların gücü"nün sınırları ve sözü geçerliği neden daha dar bir duruma gelirler? Şundan ki, aslında, ast eğer dün bir nesne idiyse, bugün artık bir nesne değil, ama tarihsel bir kişi, bir başoyuncudur; eğer dün yabancı bir istence "direndiği" için sorumsuz idiyse, artık direnen değil, ama etken ve zorunlu olarak etkin ve girişken olduğu için, bugün kendisini sorumlu duyumsar. Ama, dün gerçekten basit bir "direnç", basit bir "nesne", basit bir "sorumsuzluk" muydu o? Elbette değil, ve tersine, yazgıcılığın nasıl etkin ve gerçek bir istencin güçsüzlüğünü gizlemekten başka bir şeye yaramadığını göstermek, yerinde olur. Yığının safyürek felsefesi olarak, ve, yalnızca o zaman özünlü *(intrinseque)* güç öğesi olarak açıklanabilir bir nitelik taşıyan, ama, aydınlar tarafından enikonu düşünülmüş ve bağlantılı bir felsefe olarak alınınca, bir edilgenlik, aptalca bir kendine yeterlik kaynağı durumuna gelen mekanik belirlenimciliğin *(determinisme mecanique)* kofluğunu, işte bu nedenle, her zaman göstermek gerekir; hem de, astın yönetici ve sorumlu duruma gelmesini beklemeksizin. Ast yığının bile bir bölümü, her zaman yönetici ve sorumludur, ve bölümün felsefesi, yalnızca teorik önceleme *(anticipation)* olarak değil, ama güncel zorunluluk olarak da, her zaman bütünün felsefesinden önce gelir.

Belli bir tarihsel dönem boyunca ve belli tarihsel koşullar içinde bir "zorunluluk", halk yığınlarının istencinin zorunlu bir biçimi, dünyanın ve yaşamın ussallığının belirli bir biçimi olan ve olmayı da sürdüren ve gerçek pratik etkinliğin genel çerçevelerini sağlayan Hıristiyan dininin gelişmesi üzerine bir çözümleme, mekanist görüşün bir astlar dini olduğunu gösterir. (...)

Ama, bu durumda da, sözü edilmek istenen Hıristiyanlık, safyürek Hıristiyanlıktır, halk yığınları için an uyuşturucu durumuna dönüştürülmüş, Cizvitleştirilmiş Hıristiyanlık değil.

Ama, Kalvenciliğin konumu, girişkenlik anlayışının geniş bir yayılmasına yol açan (ya da bu devinimin biçimi durumuna gelen) amansız tarihsel alınyazısı ve kayra anlayışıyla,daha da zengin anlatımlı ve anlamlıdır.

O.C., p. 33.
F.P.S., s. 37

YAZGICILIKTAN KURTULMAK

Praksis felsefesinin yazgıcı anlayışı tarafından yerine getirilen tarihsel işlev konusunda,belli bir tarihsel dönem için yararlılığının kabul edilmesi istenerek, ama, ve işte tam da bu nedenle, ona borçlu bulunulan bütün saygılarla gömülmesi zorunluluğu savunularak, bir cenaze övgüsü yapılabilirdi. Praksis felsefesinin yazgıcı anlayışının işlevi, gerçeklikte, klasik Alman felsefesi ve onun zorunluluğun bilinci olarak özgürlük anlayışında doruğuna erişen kayra ve alınyazısı teorisinin, modern dünyanın başlangıçlarındaki işleviyle karşılaştırılabilirdi. Bu anlayış, "Tanrı böyle istiyor" çığlığının halksal bir eşili *(doublet:* aslı aynı olan iki sözcükten her biri) olmuştur, ama gene de, hatta bu ilkel ve basit düzeyde bile, "Tanrı böyle istiyor"da, ya da kayra teorisinde içkin görüşten daha modern vve daha verimli bir görüşün başlangıcını gösteriyordu. "Biçimsel olarak", yeni bir görüşün, kaba ve karmakarışık bir halk *(plebe)* görünümünden başka bir görünüm altında kendini göstermesi olanaklı mıdır? Ve gene de tarihçi, gerekli bakış açılarına sahip bulunduğu zaman, yeni bir dünyanın her zaman çetin ve çakıllı olan başlangıçlarının, can çekişen bir dünyanın sona ermesinden ve onun can çekişmesi için yarattığı "kuğu şarkıları"ndan üstün olduklarını aydınlığa kavuşturma ve anlama başarısını gösterir.

O.C., p. 40.
F.P.S., s. 46.

TARİHSEL DEVİNİMİN ALTYAPISAL KOŞULLARDAN BAŞLAYARAK DOĞUŞU

Temel bir nokta: yapı temeli üzerinde tarihsel hareketin nasıl doğduğu incelenmemiş[1] . Bununla birlikte, Plekhanov'un *Temel sorunlar"nda*[2], bu soruna hiç değilse geliştirilebilecek bir anıştırmada bulunulmuştur. Çünkü, praksis felsefesi konusunda doğmuş bulunan bütün sorunların en önemli noktası, işte buradadır ve, bu sorun çözülmedikçe, toplumla "doğa" arasındaki ilişkilere ilişkin, *Elkitabı*'nın özel bir bölüm ayırdığı öbür sorunu çözmek de olanaksızdır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne[3] önsözün iki önermesi: 1) insanlık kendine her zaman ancak çözebileceği görevleri saptar; ... görevin kendisi de, ancak çözümünün maddi koşullarının varoldukları ya da hiç değilse kendi oluş süreçlerine girmiş bulundukları yerde ortaya çıkar; 2) toplumsal bir kuruluş, içermeye yetenekli olduğu bütün üretici güçler gelişmeden ve daha üstün yeni üretim ilişkileri yerlerini almadan önce, hiçbir zaman ortadan kalkmaz; bu yeni üretim ilişkilerinin maddi varoluş koşulları eski toplumun bağrında hazırlanmadan önce hiçbir zaman sönüp gitmez — bütün önem ve bütün sonuçları içinde çözümlenmeliydi. Tüm mekanizm ve boşinanlara dayanan bütün "mucize" izleri, işte ancak bu alan üzerinde dışarda bırakılabilirler; etkin siyasal grupların oluşması sorununu ve son çözümlemede, hatta tarihte büyük kişilerin işlevi sorununu bile tek koyma biçimi, işte budur.

O.C., p. 134.
F.P.S., s. 161.

1 BUKHARİN'in kitabında.
2 Georges PLEKHANOV: *Les Questions fondamentales du marxisme*, Editions Sociales, 1948.
3 Karl MARX: *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, 1956.

Ekonomizmin irdelenmesi ve yapıyla üstyapılar arasıdaki ilişkileri kavramak için başvurulabilecek bir metin de, *Felsefenin Sefaleti*'nin, toplumsal bir grubun gelişmesinde önemli bir evrenin: bir sendikanın üyelerinin artık yalnız ekonomik çıkarlar için değil, ama örgütün kendisinin korunması ve geliştirilmesi için savaşım verdikleri bir evrenin bulunduğunun söylendiği parça tarafından oluşturulur[4]. Aynı zamanda, Engels'in (praksis felsefesi üzerine İtalyanca olarak da yayımlanmış bulunan iki mektupta), ekonominin ancak son çözümlemede tarihin gizli nedeni *(ressort)* olduğunu ileri süren ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne önsözün, insanların ekonomik dünyada ortaya çıkan çatışmalardan ancak ideolojiler alanında bilinçli duruma geldiklerinin söylendiği parçasına doğrudan doğruya bağlanması gereken olumlamasını da ansıtmak gerekir.

O.C., p. 222.
F.P.S., s. 268.

---

4 Parçanın aslına* bakmak gerekir; *Felsefenin Sefaleti* praksis felsefesinin özsel bir oluşma uğrağıdır; *Feuerbach Üzerine Tezler*'in gelişmesi olarak düşünülebilir, oysa, *Kutsal Aile* belirsiz bir ara evredir ve Proudhon'a ve özellikle Fransız materyalizmine aynılmış bulunan parçalardan da görüldüğü gibi, rastlantısal bir kökeni vardır. Fransız materyalizmi üzerindeki parça, çoğu kez yorumlandığı gibi teorik bir sayfa değil, ama her şeyden önce bir kültür tarihi bölümüdür ve kültür tarihi olarak da, çok güzeldir. *(Gramsci'nin notu.)*
(Parçanın aslı* için, bkz: K. MARX, *Misere de la philosophie, reponse a la Philosophie de la misere* de M. Proudhon, Editions Sociales, 1947, II, 5: Grevler ve işçilerin koalisyonları. — İktisatçılara ve ütopyacı sosyalistlere karşın, büyük sanayiin gelişmesiyle birlikte, işçi "koalisyon"ları da gelişmişlerdir: "Direncin ilk ereği her ne denli ücretlerin korunması olmuşsa da, kapitalistler de bir bastırma düşüncesi içinde birleştikçe, ilkin yalıtık olan koalisyonlar, gruplar biçiminde toplanırlar, ve her zaman birleşmiş olan sermayenin karşısında, birliğin korunması onlar için ücretin korunmasından daha zorunlu bir duruma gelir... Bu savaşımda — gerçek iç savaş- gelecekteki bir kavga için gerekli bütün öğeler birleşir ve gelişirler. İşte bu noktada, birlik siyasal bir nitelik kazanır." Savaşımda, yığın "kendisi için sınıf olarak oluşur. Savunduğu çıkarlar, sınıf çıkarları durumuna gelirler. Ama, sınıftan sınıfa savaşım, siyasal bir savaşımdır" (p. 134). — Bu parçanın Türkçe bir çevirisi için, bkz: Karl Marx,, *"Felsefenin Sefaleti"*, Sol Yayınları, Ankara, 1975, s. 181. (Ç.N.))

Yapı ile üstyapılar, bir "tarihsel blok" oluştururlar, yani karmaşık, çelişik ve uyumsuz üstyapılar bütünlüğü, toplumsal üretim ilişkileri bütünlüğünün yansısıdır. Bundan da: — yapının çelişkisini ancak bütüncül *(totalitaire)* bir ideoloji dizgesinin ussal olarak yansıttığı ve praksisin altüst olması için bir araya gelmiş nesnel koşulların varoluşunu ancak bütüncül bir ideoloji dizgesinin simgelediği sonucu çıkarılır. Eğer ideoloji yararına % 100 türdeş bir toplumsal grup oluşmuşsa, bu altüst oluş öncüllerinin % 100 varoldukları, yani "ussal"ın *("rationnel")* olgular içinde ve güncel olarak gerçek *(reel)* olduğu anlamına gelir bu. Düşünme düzeni, yapıyla üstyapılar arasındaki zorunlu karşılıklılığa (gerçek diyalektik sürecin ta kendisi olan karşılıklılığa) dayanır.

O.C., p. 63.
F.P.S.,s.74.

ALTYAPI VE "ETHİKO–POLİTİK TARİH"

Salt ekonomik (ya da tutkusal-bencil) uğraktan ethik-politik uğrağa, yani insanların bilincinde yapının üstyapı olarak yüksek hazırlanışına geçişi belirtmek için *"catharsis"* ("arınma") terimi kullanılabilir. "Nesnelden öznele", ya da "zorunluluktan özgürlüğe" geçiş anlamına da gelir bu. Yapı, insanı ezen,onu kendi içinde eriten ve edilgen duruma getiren dış güç olmaktan çıkar, özgürlük aracı durumuna, yeni bir ethik-politik biçim yaratma, ve yeni girişkenlikler doğurma aleti durumuna dönüşür. Böylece, "cathartique" (arındırıcı) uğrağın belirlenimi, bana kalırsa, tüm praksis felsefesinin hareket noktası durumuna gelir; arınma sürece diyalektik gelişmenin yol açtığı bireşimler zinciriyle örtüşür[5].

O.C., p. 64.
F.P.S., s. 75

5 Bu sürecin aralarında sahndığı iki noktayı anımsayınız: hiçbir toplum kendine çözümü için gerekli ve yeterli koşulların henüz varolmadıkları ya da ortaya çıkmak üzere bulunmadıkları görevleri saptamaz; hiçbir toplum kendi tüm gizil içeriğini dışavurmadan önce yok olmaz. Bkz: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya önsöz. *(Gramsci'nin notu.)*

İdeolojilerin değeri konusundaki bir yanılgı öğesi de, hem belirli bir yapının zorunlu üstyapısına, hem de belirli bireylerin hiçbir nedene dayanmayan zırvalarına ideoloji adı verilmesi olgusuymuş (ayrıca bir rastlantı da olmayan olgu) gibi geliyor bana. Sözcüğün elverişsiz anlamı yaygınlaşmış, ve bu da ideoloji kavramının teorik çözümlemesini değişikliğe uğratmış ve bozmuş bulunuyor. Bu yanılgı süreci kolayca yeniden kurulabilir: 1) ideoloji yapıdan ayrı olarak saptanır ve yapıları değiştirenlerin ideolojiler değil, ama ideolojileri değiştirenlerin yapılar oldukları olumlanır; 2) belli bir siyasal çözümün "ideolojik" olduğu, yani yapıyı değiştirebileceğini sanmasına karşın, onu değiştirmek için yetersiz olduğu olumlanır; bu çözümün yararsız, saçma, vb. olduğu olumlanır; 3) her ideolojinin "salt" görünüş, yararsız, saçma, vb. olduğu olumlamasına geçilir.

Öyleyse, belli bir yapı için zorunlu olan, tarihsel olarak organik ideolojilerle, hiçbir nedene dayanmayan, usçu, "keyfe bağlı" ideolojiler arasında ayrım yapmak gerekir. Tarihsel bakımdan zorunlu olarak, ideolojilerin "ruhbilimsel" bir geçerlik olan bir geçerlikleri vardır, insan yığınlarını "örgütler", insanların devindikleri, durumlarının bilincine vardıkları, savaşım verdikleri, vb., alanı oluştururlar. "Keyfe bağlı" ideolojiler olarak ideolojiler, bireysel "devinim"lerden, polemiklerden, vb., başka hiçbir şey yaratmazlar (doğruluğa karşı çıkan ve onu olumlayan yanılgı gibi oldukları için, bunlar da büsbütün yararsız değildirler.)

Belirli bir durumun zorunlu öğesi olarak "halk inançlarının sağlamlığı" üzerine, Marx'ın sık sık yinelenen olumlamasını ansıtmak gerekir. "Bu görüş biçimi halk inançlarının gücüne sahip olacağı zaman", vb., gibi birşey der, Marx. Marx, bir halk kanısının çoğu kez maddi bir güçle aynı erkeye *(energie)* sahip olduğunu da (ya da buna benzer bir şey) olumlar ve çok anlamlı bir olumlamadır bu. Bu olumlamaların çözümlenmesi, bana kalırsa, maddi güçlerin içeriği ve ideolojilerin de biçimi oldukları "tarihsel blok" anlayışının güçlenmesine yol açar (biçimle içerik arasındaki bu ayrım salt öğretici bir ayrımdır, çünkü maddi güçler biçim olmaksızın tarihsel olarak anlaşılabilir olmadıkları gibi, ideolojiler de maddi güçler olmaksızın küçük bireysel özençler olurlardı).

O.C., p. 74.
F.P.S., s. 87.

EKONOMİ VE İDEOLOJİ İLİŞKİLERİNİN MEKANİST ANLAYIŞI

Politika ve İdeolojinin her dalgalanmasını, yapının dolaysız bir dışavurumu olarak gösterme ve sergileme tutkusuyla (tarihsel materyalizmin temel konutu *(postulat)* olarak gösterilen bu tutkuyla), teorik bakımdan ilkel bir çocukluk olarak, pratik bakımdan da, somut siyasal ve tarihsel yapıtların yazarı Marx'ın gerçek tanıklığına dayanarak, savaşmalı. Bu bakımdan, *18 Brumaire ve Doğu Sorunu* üzerindeki yazılar, ama başka yazılar da *(Almanya'da Devrim* ve *Karşı-Devrim, Fransa'da İç Savaş* ve öbür küçük yapıtlar) özellikle önemli metinlerdir. Bu yapıtların bir çözümlenmesi, tüm yapıtlardaki dağınık teorik olumlamaları tamamlayarak, açıklığa kavuşturarak ve yorumlayarak, Marksist tarihsel yöntembilimi daha iyi açıklama olanağını sağlar.

Marx'ın somut araştırmalarında benimsediği ve genel yapıtlarda yer bulamayacak birçok gerçek sakınım önlemi *(precautions)* görülebilecektir. Bu sakınım önlemleri arasında, örnek olarak şunlar sayılabilir:

1. Her durumda, dural olarak (enstantane bir fotografik resim gibi), yapıyı saptama güçlüğü; politika, gerçekte, her belli uğrakta, yapının gelişme eğilimlerinin, zorunlu olarak doğrulanacakları söylenemeyecek bu gelişme eğilimlerinin yansısıdır. Yapısal bir evre, kendi gelişme süreci sırasında değil, ama ancak tüm bu gelişme sürecinin sonuna geldikten sonra, ya da ancak varsayım yoluyla ve söz konusu olanın varsayım olduğunu da açıkça bildirmek koşuluyla, somut olarak irdelenip çözümlenebilir.

2. Bundan da, belirli bir siyasal eylemin, egemen sınıflar yöneticilerinin bir hesap yanılgısı, tarihsel gelişmenin, yönetici sınıflar hükümetinin parlamenter bunalımları arasından düzeltip aştığı bir yanılgı olmuş olabileceği sonucu çıkar: mekanik tarihsel materyalizm, yanılgı olanağını göz önünde bulundurmaz, ama her siyasal eylemi doğrudan doğruya yapı tarafından belirlenmiş olarak, yani yapının gerçek ve sürekli bir değişikliğinin yansısı olarak görür. "Yanılgı" ilkesi, karmaşıktır: bir hesap yanılgısından doğmuş bireysel bir atılım, ya da hatta yönetici kümelenme içinde hegemonyayı ele geçirmeyi amaçlayan grup ya da grupçuklar tarafından ortaya konmuş ve başarısızlığa uğrayabilecek girişimler bile söz konusu olabilir.

3. Birçok siyasal eylemin, örgütsel bir niteliği olan iç zorunluluklardan ileri geldikleri, yani bir partiye, bir gruba, bir topluluğa bir bağlantı *(coherence)* kazandırma gereksinmesine bağlı oldukları, yeterince göz önünde bulundurulmaz. Örneğin, Katolik Kilisesi'nin tarihinde, bu açıkça görünür. Eğer Kilise içinde oluşmuş bulunan her ideolojik savaşım için dolaysız, birincil bir açıklama bulmak istenseydi, sonuç alınamazdı: bu amaçla birçok politiko-ekonomik roman yazılmıştır. Tersine, bu tartışmaların büyük bölümünün mezhepsel, örgütsel zorunluluklara bağlı olduğu açıktır. Kutsal-Ruh'un doğuşu üzerine Roma ile Bizans arasındaki tartışmada, Kutsal-Ruh'un yalnızca Baba'dan geldiği olumlamasını Avrupasal Doğu'nun yapısında ve Baba ile Oğuldan geldiği olumlamasını da Batı'nın yapısında aramak gülünç olurdu. Varoluşları ve çatışmaları yapıya ve tüm tarihe bağlı bulunan iki kilise, kendi sorunlarını koyarken, her biri kendi ayrım ve kendi iç bağlantı ilkesini koymaktan başka bir şey yapmamışlardır, ama iki Kilise'den her biri, öbürünün olumladığı şeyi olumlamış da olabilirdi: ayrım ve çatışma ilkesi aynı biçimde sürdürülürdü, ve tarihsel sorunu da, işte bu ayrım ve çatışma sorunu oluşturur, yoksa partilerden her birinin rastlantısal bayrağı değil.

O.C., p. 104.
F.P.S., s. 124.

TARİHSEL SÜREÇTE MADDİ GÜÇLERİN ETKİSİNİN MEKANİST ANLAYIŞI

Maddi üretim güçleri bütünlüğü, tarihsel gelişme içinde, en az değişken öğedir; her değişikliği matematik bir doğrulukla saptanıp ölçülebilen, öyleyse deneysel nitelikte gözlem ve ölçütlere ve dolayısıyla, tarihsel oluşun *(devenir)* sağlam bir iskeletinin yeniden kurulmasına yol açan öğedir bu. Maddi üretim güçleri bütünlüğünün değişkenliği de ölçülebilir, ve gelişmesinin ne zaman nicel olmaktan çıkıp nitel bir duruma geldiğini belli bir kesinlikle saptamak da olanaklıdır. Maddi üretim güçleri bütünlüğü hem geçmişin tüm tarihinin bir açık seçikleşmesi *(cristallisation)*, hem de şimdiki ve gelecekteki tarihin temelidir, bir belge ve aynı zamanda etkin ve güncel bir ilerletme *(propulsion)* gücüdür. Ama bu güçlerin etkinliği kavramı, ne fizik ya da metafizik anlamdaki etkinlikle karıştırılabilir, hatta ne de onunla karşılaştırılabilir.

O.C., p. 172.
F.P.S., s. 207.

"EKONOMİST" BOŞİNANCIN ÇOCUKÇA BİÇİMLERİ

Tarihsel ekonomizmin birkaç belirtici noktası: 1. Tarihsel gruplar araştırmasında, "görece sürekli" olan şey, rastlantısal çalkantı olan şeyden ayırt edilmez, ve, ekonomik olgudan da, dolaysız ve "tiksinç bir biçimde Yahudice" anlamda, kişisel çıkar ya da küçük bir grubun çıkarı anlaşılır. Ayrılmaz bütün ilişkileriyle birlikte, ekonomik bir sınıfın oluşması göz önünde bulundurulmaz, ama, özellikle ceza yasaları tarafından öngörülen suç biçimleriyle bir örtüştüğü zaman, soysuz ve soyguncu çıkarlar hesaba katılır; 2. Ekonomik gelişmeyi, çalışma aletleri alanındaki teknik değişikliklerin ardışıklığına indirgeyen öğreti. Profesör Loria, 1912'de, *Rassegna Contemporanea*'da (Çağdaş Dergi) yayımlanan makalesinde, uçağın toplumsal etkisi üzerine uygulanmış bulunan bu öğretinin çok parlak bir açıklamasını yapmıştı; 3. Ekonomik ve tarihsel gelişmeyi, yeni bir hammaddenin, yeni bir yakıtın, vb., bulunması gibi, *üretimin* filanca önemli öğesindeki değişikliklerin makinelerin yapım ve işleyişinde yeni yöntemlerin uygulanmasına yol açan değişikliklerin dolaysız fonksiyonu durumuna getiren öğreti. Şu son zamanlarda, petrol üzerine dünya kadar yazı yayımlanıyor: Antonino Laviosa'nın 16 Mayıs 1929 günlü *La Nuova Antologia*'daki (Yeni Seçki) bir makalesi, bu bakımdan tipik olarak görülebilir. Yeni yakıtların ve yeni itici güçlerin, dönüştürülecek yeni hammaddelerin bulunması, çeşitli devletlerin konumunu değiştirebileceği için kuşkusuz büyük bir önem taşır, ama tarihsel devinimi belirlemez. (...)

O.C., p. 224.
F.P.S., s. 269.

Ekonomist boşinancın en yaygın biçiminde, praksis felsefesi, halk yığınları ve kafasını yormak istemeyen, ama çok açıkgöz görünmek isteyen şöyle böyle aydınlar arasında kültürel yayılganlık *(expansivite)* kazanmasına karşın, aydın grubun yüksek çevresinde kültürel yayılganlığının büyük bir bölümünü yitirir. Engels'in yazdığı gibi, iki üç formüle sığdırılmış tüm tarihi ve tüm siyasal ve felsefi bilimi ucuza ve hiç yorulmadan sağlayabileceklerini ve ceplerinde taşıyabileceklerini sanmak, birçok insan için çok kolaydır. Temel çalışmaların bilincini, insanların ideolojiler alanında kazandıkları yolundaki tezin psikolojik ya da moralist nitelikte değil, ama bilgikuramsal *(gnoseologique)* organik bir nitelikte olduğu unutulduğu için, politikanın ve dolayısıyla tarihin sürekli bir *marché de dupes*

(enayi pazarı), bir gözbağcılık ve elçabukluğu olarak düşünüldüğü bir *forma mentis* (zihin biçimi) yaratılmıştır. "Eleştirel" etkinlik, dalaverecleri açıklamaya, rezalet çıkarmaya, tanınmış insanların kişisel yaşamını soysuzca eşelenmeye indirgenmiştir. (...)

Ayrıca, praksis felsefesinin bir başka önermesi daha unutulmuştur: şöyle ki, halk inançları ya da halk inançları tipindeki inançlar, maddi güçlerin geçerliğine sahiptirler. "Tiksinç bir biçimde Yahudice" çıkarların araştırılması yönündeki yorumlama yanılgıları, bazen kaba ve gülünç olmuş ve, böylece, özgün öğretinin saygınlığını olumsuz olarak etkilemişlerdir. İşte bu yüzden, ekonomizmle yalnızca tarihyazımı teorisinde değil, ama ve özellikle, teoride ve politik pratikte de savaşmak gerekir.

O.C., p. 226.
F.P.S., s. 272.

ALTYAPILARIN ÇÖZÜMLENMESİ İÇİN YÖNTEMBİLİMSEL ÖLÇÜTLER

Belirli bir dönemin tarihinde etkisini gösteren güçlerin doğru bir çözümlemesini yapabilmek ve ilişkilerini saptamak için tam olarak konulması ve çözülmesi gereken sorun, yapıyla üstyapılar arasındaki ilişkiler sorunudur. İki ilkenin' 1) bir toplumun, kendine, henüz gerekli ve yeterli koşulları, ya da hiç değilse belirme ve gelişme yolunda bulunan koşulları varolmayan hiçbir görev saptamadığı ilkesiyle; 2) hiçbir toplumun kendi ilişkileri içinde örtük olarak içkin bulunan bütün yaşam biçimlerini geliştirmedikçe dağılmayacağı ve başka bir toplumun onun yerini alamayacağı ilkesinin[6] sınırları içinde ilerlemek gerekir. Bu iki temel kural üzerindeki

6 "Toplumsal bir kuruluş, içermeye yetenekli bulunduğu bütün üretici güçler gelişmeden önce hiçbir zaman ortadan kalkmaz; ve daha yüksek üretim koşulları, kendi maddi varoluş olanakları eski toplumun bağrında ortaya çıkmadan önce, hiçbir zaman gerçekleşmezler. Bu nedenle, insanlık, kendine ancak gerçekleştirebileceği görevleri saptar. Gerçekten de, soruna eğer yakından bakarsak, görev ancak gerçekleştirilmesi için gerekli maddi koşulların zaten varoldukları ya da hiç değilse, oluşma yolunda bulundukları yerde ortaya çıkar" (MARX, Preface a *Contribution a la Critique de l'Economi politique*, Editions Sociales, 1957.) (Türkçe bir çevirisi için, bkz: "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı", Sol Yayınları, Ankara, 1970, s. 24.) (Gramsci'nin notu.)

düşünümden başlayarak, tüm bir başka tarihsel yöntembilim ilkeleri dizisini geliştirmekte başarı sağlanabilir. Bununla birlikte, bir yapı irdelemesinde, (görece sürekli) organik devinimleri, "konjonktürel" adı verilebilecek (ve kendilerini rastlantısal, apansız, hemen hemen kazara gösteren) devinimlerden ayırt etmek gerekir. Gerçi, konjonktürel devinimler de organik devinimlere bağlıdırlar, ama, anlamlarının geniş bir tarihsel önemi yoktur: dar çaplı, günü gününe ve küçük yönetici gruplarla, doğrudan erklik sorumlulukları olan kişilere yönelen siyasal bir eleştiriye yol açar bu devinimler. Organik devinimlerse, doğrudan doğruya sorumlu kişiler ötesinde, yönetici personel ötesinde, geniş topluluklara yönelen, toplumsal-tarihsel eleştiriye yol açarlar. Bu ayrımın büyük önemi, tarihsel bir dönemin irdelenmesi sırasında görülür.Bazen onyıllar boyunca süren bir bunalım olur. Bu olağanüstü süre, yapıda onulmaz çelişkilerin ortaya çıktıkları (olgunlaştıkları) ve yapının kendisini korumak ve savunmak için çaba gösteren siyasal güçlerin, belli sınırlar içinde bu çelişkileri iyileştirme ve aşma çabası gösterdikleri anlamına gelir. Bu sürekli ve direngen çabalar (çünkü hiçbir tarihsel biçim, hiçbir zaman aşılmış bulunduğunu kabul etmek istemeyecektir), uzlaşmaz *(antogoniste)* güçlerin üzerinde örgütlendikleri "rastlantısal" alanını oluştururlar. Söz konusu uzlaşmaz güçler, belirli görevlerin tarihsel olarak çözülebilmeleri ve,öyleyse, tarihsel olarak çözülme zorunda (zorunda çünkü tarihsel devinimden her kaçma, zorunlu düzensizliği artırır ve daha ağır felaketler hazırlar) olabilmeleri için gerekli ve yeterli koşulların daha şimdiden varolduklarını tanıtlamaya yönelirler (son çözümlemede, eğer yeni gerçeklik durumuna gelirse, eğer uzlaşmaz güçler utku kazanırlarsa başarılı ve "doğru" olan tanıtlama; ama hemen, somut niteliği inandırma başarısı gösterme ve toplumsal güçlerin eski düzenini değiştirmeleri biçimine göre değerlendirebilen ideolojik, dinsel, felsefel, siyasal, hukuksal, vb., bir polemikler dizisi gelişir).

"Ekonomizm" ve "ideolojizm" ikili yanılgısı.

Tarihsel-siyasal çözümlemelerde sık sık düşülen yanılgı, organik olanla rastlantısal olan arasındaki doğru ilişkiyi bulmasını bilmemeye dayanır: böylece, ya dolaylı bir biçimde etkili olan nedenleri, tersine, doğrudan doğruya etkili nedenler olarak gösterme, ya da dolaysız nedenleri tek etkili nedenler olarak olumlama yolu tutulur; bir durumda, "ekonomizm" ya da bilgiç öğreticilik *(doctrinarisme pedant)* aşırılığı, ve

öbüründe, "ideolojizm" aşırılığı vardır; bir durumda, mekanik nedenler abartılır, öbüründe istençci ve bireysel öğe yüceltilir.

O.C., p. 236.
F.P.S., s. 281.

DOLAYIMLAR ÇÖZÜMLEMESİ YA DA GÜÇLER İLİŞKİSİNİN ÇEŞİTLİ "UĞRAK"LARI

Aynı sorunun bir görünümü de, güçler ilişkisi denilen sorundur. Tarihsel anlatılarda: "şu ya da bu eğilim için elverişli, elverişsiz güçler ilişkisi" genel deyimi sık sık okunur. Böyle, soyut bir biçimde konulunca, bu formül hiçbir şey, ya da hemen hemen hiçbir şey açıklamaz, çünkü, bir kez bir olgu ve bir kez de soyut yasa ve açıklama olarak göstererek, açıklanması gereken olgu yinelenmekten başka bir şey yapılmaz. Öyleyse, teorik yanılgı, bir araştırma ve yorumlama kuralını, "tarihsel neden" olarak göstermeye dayanır.

İlkin, "güçler ilişkisi"sinde, başlıcaları aşağıdakiler olan çeşitli uğrak ya da basamakları ayırt etmek gerekir:

Toplumsal sınıflar ve altyapısal koşullar.

1. Yapıya sıkı sıkıya bağlı, nesnel, insanların istencinden bağımsız, sağın *(exacte)* ya da fizik bilimlerin dizgeleriyle ölçülebilen bir toplumsal güçler ilişkisi. Her biri üretimin kendisinde belli bir işlev ve durumu simgeleyen toplumsal kümelenmeler, maddi üretim güçlerinin gelişme derecesi temelinde oluşurlar. Bu ilişki neyse odur, sert bir gerçekliktir: işletmelerin ve çalışanların sayısını, kentlerin ve kentsel nüfusun sayısını, vb., kimse değiştiremez. Toplumda, bu toplumu dönüştürmek için gerekli ve yeterli koşulların varolup olmadıkları, işte güçlerin bu temel düzeninden başlayarak irdelenebilir. Toplumun kendi alanında, gelişmesi boyunca yol açmış bulunduğu çelişkiler alanında doğmuş olan çeşitli ideolojilerin gerçekçilik ve gerçekleşme olanakları derecesi, işte bu temel düzenden başlayarak denetlenebilir.

Siyasal uğrak ya da altyapıdan üstyapılara geçiş uğrağı.

2. Bunu izleyen uğrak, siyasal güçler ilişkisidir; yani çeşitli toplumsal gruplar tarafından erişilmiş bulunulan türdeşlik, özbilinç ve örgütlenme derecesinin değerlendirilmesi. Bu uğrak da, kolektif siyasal bilincin, tarihte şimdiye değin kendilerini göstermiş bulundukları biçimleriyle çeşitli uğraklarına karşılık düşen çeşitli aşamalar içinde çözümlenip ayırt edilebilir. İlk ve en basiti, ekonomik-korporatif uğraktır: bir tüccar bir başka tüccarla, bir fabrikatör bir başka fabrikatörle, vb., dayanışık olması *gerektiği* duygusuna sahiptir, ama, tüccar kendini henüz fabrikatörle dayanışık duyumsamaz; sonuç olarak, duyumsanmış bulunan şey, meslek grubunun türdeş birliği ve örgütlenme ödevidir, ama henüz daha geniş bir toplumsal grubun birliği değildir. İkinci bir uğrak, toplumsal grubun bütün üyeleri arasında, ama gene de henüz yalnızca ekonomik plandaki çıkarlar dayanışması bilincine erişilen uğraktır. Devlet sorunu, daha bu uğrakta ortaya çıkar, ama, bir tek planda: egemen gruplarla siyasal-hukuksal eşitliğe erişme planında; çünkü, yaşamaya ve yönetime katılma, ve durum elverirse onları değiştirme, reformdan geçirme hakkı istenir, ama, varolan temel çerçeveler içinde. Üçüncü bir uğrak, kendi öz korporatif (mesleksel) çıkarlarının, güncel ve gelecekteki gelişmeleri içinde, salt ekonomik bir grup olan korporasyonun (meslek grubunun) sınırlarını aştıklarının, ve öbür bağımlı grupların çıkarları durumuna da gelebildiklerinin ve gelmelerinin de gerektiğinin bilincine erişilen aşamadır. Yapıdan karmaşık üstyapılar alanına açık geçişi gösteren daha kesin siyasal evredir bu, daha önce filizlenmiş bulunan ideolojilerin "partiler" durumuna geldikleri, boy ölçüştükleri ve aralarından bir tekinin ya da bir birleşimin, savaşımın yörelerinde yoğunlaştığı bütün sorunları korporatif bir düzeyde değil, ama "tümel" bir düzeyde koyarak ve böylece, bağımlı bir gruplar dizisi üzerinde temel bir toplumsal grubun hegemonyasını kurarak, böylelikle yalnız ekonomik ve politik ereklerin tekliğini değil, ama entelektüel ve moral birliği de sağlayan bir tekinin ya da bir birleşimin tüm toplumsal alan üzerinde üstün gelme, kendini kabul ettirme, yayılma eğilimi gösterdiği uğrağa değin savaşıma girdikleri evredir bu.

Diktatora olarak ve hegemonya olarak devlet.

Devlet, kuşkusuz, bir grubun, o grubun kendisinin en büyük yayılmasına elverişli koşulları yaratmaya yönelik öz örgütü olarak tasarlanmış-

tır; ama, bu gelişme ve bu yayılma da, tümel bir yayılmanın, bütün "ulusal" erkelerin (enerjilerin) bir gelişmesinin devindirici gücü olarak tasarlanmışlardır, yani egemen grup bağımlı grupların genel çıkarlarıyla somut olarak eşgüdümlenmiş ve devlet yaşamı da egemen grup çıkarlarıyla bağımlı gruplar çıkarları arasındaki kararsız, ve egemen grup çıkarlarının, dar çaplı ekonomik-korporatif çıkara değin değil, ama belli bir noktaya değin üstün geldikleri dengelerin sürekli bir kuruluş ve (yasa sınırları içinde) sürekli bir aşılması olarak tasarlanmıştır. (...)

O.C., p.240.
F.P.S., s. 286.

Güçler ilişkisinin "militer" uğrağı.

3. Üçüncü uğrak, zamana göre doğrudan doğruya kararlaştırıcı olan askersel güçler ilişkisi uğrağıdır. (Tarihsel gelişme, ikincinin dolayımıyla, sürekli olarak birinci ve üçüncü uğrak arasında salınır.) Ama, ayrımlar bu üçüncü uğrak içinde de dıştalanmamışlardır, ve bu uğrak da çizgesel (şematik) bir biçim altında saptanamaz, bu uğrakta da iki aşama: sözcüğün dar anlamıyla militer ya da militer-teknik bir aşama ile, militer-politik denebilecek bir aşama ayırt edilebilir. Tarihin gelişmesi boyunca, bu iki aşama, kendilerini büyük bir birleşimler çeşitliliği içinde göstermişlerdir. Kendi devlet bağımsızlığına erişmeye çalışan bir ulus üzerinde bir devletin askersel baskı ilişkisi örneği, limit-tanıtlama hizmeti görebilecek tipik bir örnektir. İlişki salt militer değil, ama militer-politiktir; ve, gerçekten de, ezilen halkın toplumsal parçalanma durumu ve çoğunluğunun edilgenliği *(passivite)* olmasaydı, bu tip bir baskı açıklanamazdı; bundan dolayı, bağımsızlığa salt militer güçlerle değil, ama militer ve militer - politik güçlerle erişilebilecektir. Eğer ezilen ulus, gerçekten de, bağımsızlık savaşımına girişmek için, hegemonik devletin sözcüğün tam ve teknik anlamında gerçek bir ordu kurmasına izin vermesini bekleme zorunda olsaydı, belli bir zaman beklemesi gerekirdi (hegemonik ulus gerçek bir ordu istemini yerine getirebilir, ama savaşımın büyük bir bölümünün militer-politik alanda daha şimdiden yürütülüp kazanılmış olduğu anlamına gelir bu). Öyleyse, ezilen ulus, hegemonik militer gücün karşısına, başlangıçta yalnızca "militer-politik" olan bir güç çıkaracaktır; yani: 1) hegemonik ulusun savaş gücünün etkililiğini derinliğine parçalayabilme; 2) savaşçı etkili-

liğinin büyük bir bölümünü ortadan kaldırarak, hegemonik militer güeü yoğunluğunu azaltma ve büyük bir alan üzerinde dağılmaya zorlama anlamında, militer nitelikteki tepkelere *(reflexes)* yol açmaya özgü siyasal bir eylem biçimini ileri sürecektir.

O.C., p. 242.
F.P.S., s. 289.

EKONOMİK BUNALIMLAR VE MEKANİZM

Bundan öncekilere bağlı bir başka sorun da, temel tarihsel bunalımların doğrudan doğruya ekonomik bunalımlar tarafından belirlenip belirlenmediklerini görme sorunudur. (...)

Doğrudan ekonomik bunalımların, kendi başlarına, temel olaylara neden oldukları düşünülemez; bu bunalımlar, kimi düşünme biçimlerinin yayılmasına, devlet yaşamının gelecekteki tüm gelişmesini kapsayan sorunların konulup çözülmesine daha elverişli bir alan yaratmaktan başka bir şey yapamazlar. Bununla birlikte, bunalım ya da gönenç (refah) dönemlerine ilişkin bütün olumlamalar, tek yanlı yargılara yol açabilirler. Fransız devrimi üzerindeki tarih özetinde, *a priori* olarak, toplumsal dengenin büyük bozuluşlarıyla örtüşen bir bunalım "bulan" geleneksel kaba tarihe karşı çıkan Mathiez, 1789'a doğru ekonomik durumun o sırada çok iyi olduğunu olumlar. Öyleyse, mutlakiyetçi devletin yıkımının bir yoksullaşma bunalımına bağlı bulunduğu söylenemez. Devletin korkunç bir akçal (mali) bunalım tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu ve, devletin ve kralın para işlerini düzene sokmak için, özveri ve yükümlülüklerin üç ayrıcalıklı toplumsal zümreden *(ordres)* hangisinin üstüne düşmesi gerektiğini kendi kendine sorduğunu göz önünde tutmak gerekir. Ayrıca, burjuvazinin durumu her ne denli çok iyi idiyse de, kentsel ve kırsal halk sınıflarının durumunun, özellikle yerleşik bir sefalet içinde kıvrım kıvrım kıvranan kırsal halk sınıflarının durumunun iyi olmadığı kesindir. Her ne olursa olsun, güçler dengesinin bozulması, dengeyi bozmakta çıkarı olan ve onu gerçekten de bazan toplumsal grubun dolaysız mekanik yoksullaşma nedenlerinin etkisi altında değil, ama dolaysız ekonomik dünyanın üstündeki, sınıf "saygınlığı"na (gelecekteki ekonomik çıkarlar), bağımsızlık, özerklik duygusu ve erklik isteğinin bir yoğunlaşmasına

bağlı çatışmalar çerçevesinde olmuştur. Yeni tarihsel gerçekliklerin nedenleri olarak düşünülen ekonomik sıkıntı ya da gönenç tikel sorunu, çeşitli aşamaları içindeki güçler ilişkileri sorununun kısmi bir görünümüdür. Ya bir gönenç durumu hasım bir grubun dar çaplı bencilliği tarafından tehdit edildiği için, ya da yoksulluk dayanılmaz bir duruma geldiği ve eski toplumda onu hafifletmeye ve yasal araçlarla normal bir durumu yeniden kurmaya yetenekli hiçbir güç görülmediği için, yenilikler olabilir. Öyleyse, bütün bu öğelerin toplumsal güç ilişkileri bütünlüğünün konjonktürel dalgalanmalarının somut belirtisi oldukları ve toplumsal güçler ilişkilerinden politik güçler ilişkilerine; doruk noktalarını kararlaştırıcı militer ilişkide bulunan politik güçler ilişkilerine geçişin de, işte bu konjoktürel dalgalanmalar temelinde gerçekleştiği söylenebilir.

Tarihi yapanlar, insanlardır.

Eğer bir uğraktan öbürüne geçme olanağını veren bu gelişme süreci başarısızlığa uğrarsa — ve özsel olarak oyuncuları insanlarla onların istenç ve yeteneği olan bir süreçtir bu, durum çözümsüz kalır, ve bundan da çelişik sonuçlar çıkabilir: eski toplum direnir ve, hasım *seçkinin* vücudunu ortadan kaldırarak ve yedek yığınları ürkü altında tutarak, kendine "soluk alma" zamanı kazandırır; ya da, mezar sessizliğinin kurulmasıyla ve gerektiğinde yabancı bir nöbetçinin gözetimi altında kurulmasıyla birlikte, çatışmakta olan güçlerin karşılıklı yıkımıdır bu.

O.C., p. 243.
F.P.S., s. 291.

EKONOMİZM POLİTİK DARKAFALILIĞIN TEORİK TEMELİDİR

Uzlaşmalara karşı duyulan ilkesel tiksintinin ekonomizme sıkı sıkıya bağlı bulunduğu açıktır. Şundan ki, bu tiksintinin dayandığı görüş, tarihsel gelişmenin doğal yasalarla aynı nitelikte olan nesnel yasaları bulunduğu yolundaki sarsılmaz kanıdan başka bir şey olamaz. Buna bir de niteliği dinsel erekçiliğe benzer yazgıcı bir erekçilik eklenir: elverişli koşullar ister istemez gerçekleşeceklerine ve güzel günler, gizemli bir biçim-

de, bu koşullar tarafından getirileceklerine göre, bundan, bu durumları bir plana uygun olarak önceden düzenleme amacını güden her istemli girişkenliğin yararsızlığı, dahası tehlikeliliği sonucuna varılır. Bu yazgıcı inançların yanında, bununla birlikte, bir de "sonradan olacak şeyler için" körü körüne ve hiçbir ayrım gözetmeksizin silahların düzenleyici erdemine güvenme eğilimi vardır ve işlencin işe karışmasının (daha yıkma uğrağında bile eylem durumunda bulunan) yeniden kurma için değil, ama yıkma için yararlı olduğu düşünüldüğüne göre, doğrusunu söylemek gerekirse, ne belli bir mantıktan, ne de belli bir bağlantıdan büsbütün yoksundur bu eğilim. Yıkma, bir yıkma-yeniden kurma olarak değil, mekanik olarak tasarlanmıştır. Bu türlü düşünme biçimlerinde, "zaman" etkeni hesaba katılmaz ve son çözümlemede, "ekonomi"nin kendisi de hesaba katılmaz: şu anlamda ki, yığınsal ideolojik olguların, yığınsal ekonomik olayların nasıl her zaman gerisinde kaldıkları ve,dolayısıyla, ekonomik etkene bağlı kendiliğinden itmenin, geleneksel ideolojik öğeler tarafından kimi uğraklarda nasıl yavaşlatıldığı, engellendiği ve hatta geçici olarak başarısızlığa uğratıldığı; öyleyse yığınsal ekonomik konumun geleneksel önderlerin yönergelerine karşıt olabilen gerekliklerini "anlatmak" için, bilinçli ve önceden hazırlanmış bir savaşımın olması gerektiği anlaşılmaz. Ekonomik itmeyi *(poussé économique)* geleneksel politikanın engellerinden kurtarmak için, türdeş, iç çelişkileri olmayan, yeni bir ekonomik - politik tarihsel blok kurmak üzere soğurulması zorunlu kimi güçlerin siyasal yönetimini değiştirmek için uygun bir siyasal girişkenlik her zaman zorunludur. Ve "benzer" iki güç yeni bir organizma içinde ancak iki biçimde: ya bir uzlaşmalar dizisi, ya da silahların gücüyle; ya bir bağlaşma alanı üzerinde birlik, ya da birinin öbürüne zorla bağımlılığı yoluyla birleşebileceklerine göre, sorun, gerekli güce sahip olunup olunmadığını ve güç kullanmanın "verimli" olup olmadığını bilme sorunudur. Eğer üçüncü bir gücü yenmek için iki gücün birleşmesi zorunluysa, silahlara ve zora başvurma (bunun olanaklı olduğunu kabul edersek) salt yöntemsel bir varsayımdır, ve tek somut olanak da uzlaşmadır; çünkü, bir güç düşmanlarına karşı zora başvurabilir, ama, hızla kendi içinde eritmek istediği ve "iyi niyet" ve hayranlığının kazanılması gereken kendinden bir parçaya karşı zor kullanamaz.

O.C., p. 229.
F.P.S., s. 275.

I. METİNLER

İTALYANCA:

Gramsci'nin başlıca yapıtları, 1947'den başlayarak, Einaudi tarafından yayımlanmıştır (bugüne — 1966 — değin 11 cilt çıktı). İşte yayım sırasına göre ciltlerin dizelgesi:

A) *Opere di Antonio Gramsci*, 11 cilt, Giulio Einaudi Editore.

1. *Lettere dal carcere*, 1947.
2. *Il Materialismo storico e la filozofia di Benedetto* Croce, 1948.
3. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, 1949.
4. *Il Risorgimento*, 1949.
5. *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, 1949.
6. *Letteratura e vita nazionale*, 1950.
7. *Passato e Presente, 1951.*
8. Scritti giovanili *(1914-1918), 1958.*
9. L'Ordine Nuovo *(1919*-1920), 1954.
10. *Sotto la Mole* (1916-1920), 1960.
11. *Socialismo e Fascismo* (L'Ordine Nuovo 1921-1922), 1967.

N.B. Bir onikinci cilt, Gramsci tarafından 1924-1926'da yazılan metinleri bir araya getirecektir. *Lettere dal carcere*'nin tamamlanmış ve baştan başa gözden geçirilmiş yeni bir baskısı, Sergio Caprioglio ile Elsa Fubini'nin yönetimi altında, 1965'te yayımlanmıştır (428 mektup); Nuova Universale Einaudi. Gramsci'nin yapıtında, tutuklanma yılı olan 1926'dan önce yazılmış bulunanlarla, daha sonraki hapishane yazıları ayırt edilebilir. Bu sonuncular, *Hapishane Mektupları (1) ile Hapishane Defterleri*'ni (Gramsci tarafından doldurulan 33 okul defterindeki dağınık teorik notları konulara göre toplamış bulunan Einaudi baskısının 2, 3, 4, 5, 6, 7. ciltleri) içerirler. *Hapishane Defterleri*'nin eleştirel bir baskısı hazırlanmaktadır. Bu baskı, yepyeni kurallara göre yapılacaktır. Tutuklanmadan önce yazılan metinlere, Einaudi baskısının 8, 9.10 ve 11. ciltleri karşılık düşerler. Gramsci'nin yapıtı üzerine az çok tam bir bilgi edinmek için; bunlara aşağıdaki kitapları da eklemek gerekir.

B) TOGLİATTİ P., *La Formazione del gruppo dirigente del partito comunisle italiano,* 1962, Editori Riuniti. Bu kitap, Gramsci ve başkaları tarafından, 1923-1924'te yazılmış bulunan politik mektupları kapsar.

C) *2.000 pagine di Gramsci,* a cura di Giansiro FERRATA e Niccolo GALLO, Casa editrice Il Saggiatore, 1964; öngörülen dört ciltin ikisi yayımlanmış bulunuyor.

Lettere edite e inedite başlıklı ikinci ciltte, tutuklanmasından önce A. Gramsci tarafından kansına yazılan mektuplar (1922-1926) bulunacaktır.

Nel tempo della lotta başlıklı birinci ciltte, Gramsci'nin Milletvekilleri Meclisindeki konuşması (1925), 1924'ten sora yazılmış bulunan makalelerden bir seçme, İtalyan Komünist Partisi Siyasal Bürosu adına, Sovyetler Birliği Komünist Partisine 1926'da Gramsci tarafından yazılan ünlü mektup, ve 1926'da yazılan ve tamamlanmamış olarak kalan deneme: *Alcuni temi della questione meridionale* bulunacaktır. Bu deneme 1966'da ayrı olarak yeniden yayımlandı.

D) GRAMSCİ. *La questione meridionale.* a cura di Franco Felice e Valentino Parlato, Editori Riuniti.

FRANSIZCA:

A) Antonio GRAMSCİ, *Lettres de la Prison,* preface de P. TOGLIATTI, traduction de Jean NOARO, Editions Sociales, 1953.

B) A. GRAMSCİ, *Oeuvres choisics,* traduction et notes par G. MOGET et A. MONJO, preface de G. COGNİOT, Editions Sociales, 1959.

II. İRDELEMELER

İTALYANCA:

A) *Studi Gramsciani,* Atti del convegno promesso dall'Istituto Gramsci, Roma, Editori Riuniti, 1958.

B) *La città futura,* Saggi sulla figura e il pensiero di Antonia Gramsci (11 deneme).Milano Feltrinelli editore, 1959.

C) Paolo SPRIANO, Antologia dell' Ordine Nuovo, Torino, Einaudi editore, 1963. Spriano'nun denemesi 1965'te yeniden yayımlandı.

D) Paolo SPRIANO, *Gramsci et l'Ordine Nuovo*, Editori Riuniti.

E) Giuseppe TAMBURRANO, *Antonio Gramsci*. La vita, il pensiero, l'azione, Lacaita editore, 1963.

F) S. F ROMANO, *Antonio Gramsci*, Torino, U.T.E.T., 1965.

G) TOGLIATTI, *Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1967 (Gramsci üzerine Togliatti'nin tüm makale ve konuşmaları).

H) *Pressi rivoluzionaria e storicismo; Quaderni di Critica marxiste*'in özel sayısı, n° 3, 1967.

I) Giuseppe FIORI, *Vita di Antonio Gramsci*, Editori Laterza, 1966.

FRANSIZCA:

A) P. TOGLIATTI, *Antoine Gramsci, chef de la classe ouvriere italienne, in Lettres de la Prison*, Preface, Editions Sociales.

B) P. TOGLIATTI, *Discours sur Gramsci*, traduit par J. NOARO, Revue *La Nouvelle Critique*, n° 46,5^{e} annee, juin 1953.

C) L. ALTHUSSER, *Le Marxisme n'est pas un historicisme, in Lire le Capital*, Maspero, 1965, t. II, chap, V.

D) A. R. BUZZI, *La Theorie politique d'Antoine Gramsci*, Paris-Louvain, Editions Mauwelaerts, 1967.

Jacques Texier

Gramsci ve Felsefe

BİREY TOPLUM