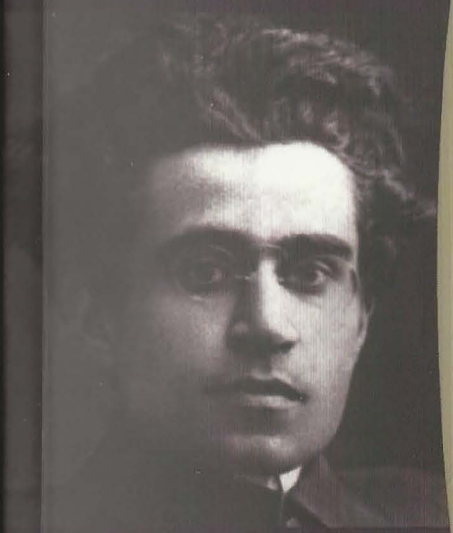
ANTONIO GRAMSCI

Hapishane Defterleri

belge yayınları



SİYASAL
DÜŞÜNCE
KLASİKLERİ
DİZİSİ

belge yayınları

ANTONIO GRAMSCI

Hapishane Defterleri

7. Baskı

Çağımızın en büyük düşünürlerinden Antonio Gramsci 1891'de Sardunya adasındaki küçük bir kasabada, Ales'de doğdu. 1911'lerde Torino'da üniversitede okurken toplumcu çevrelerle ilişki kurdu. 1915'de Sosyalist Parti'nin yayın organı **II Grido del Popolo**'nun yazı kurulunda yer aldı. 1919'da ise Togliatti ve Terrecani ile **Ordino Nuovo**'yu çıkarmaya başladı. 1924'de milletvekili seçildi. Mussolini iktidarı ele geçirince ülkeyi terketmeyi reddeden Gramsci, 1926'da tutuklandı. Cezaevi koşulları kötü olan sağlığını daha da bozdu, ama bu bir felsefi-siyasi düşünce ansiklopedisi niteliği taşıyan **Hapishane Defterleri**'ni yazmasını engellemedi. 1935'de uluslararası baskılar sonucu hastaneye kaldırıldı. 27 Nisan 1937'de ölen Gramsci, ardında uzun tartışmalara, çeşitli yorumlara yol açacak olan 32 defter bıraktı.

BELGE YAYINLARI: 40
Siyasal Düşünce Klasikleri Dizisi

QUADERNİ DEL CARCERE
OEUVRES CHOISIES
Çev. Gilbert Moget - Armond Monjo
Editions Sociales, 1959 Paris

HAPİSHANE DEFTERLERİ
FELSEFE VE POLİTİKA SORUNLARI

© Antonio Gramsci

Sayfa Düzeni I Aristan

Düzelti I Ahmet Batmaz

Kapak Tasarım I Alparslan Tuygan

Dizgi I Minife Yıldızhan

Birinci Baskı I 1975 (Payel Yayınları)
İkinci Baskı I 1986 (Belge Yayınları)
Üçüncü Baskı I Eylül 1997
Dördüncü Baskı I Kasım 2003
Beşinci Baskı I Mart 2007
Altıncı Baskı I Ocak 2011
Yedinci Baskı I Nisan 2014

İç/Kapak Baskı-Cilt I Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazıl Paşa Cad. No: 8/2
Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul 0 (212) 612 31 85
Sertifika No: 12156

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK
Divanyolu Cad. Binbirdirek İşhanı No:15/1
Sultanahmet/İstanbul
Tel: 0 (212) 517 44 53
E-mail: belgeyayinlari@gmail.com
www.belgeyayinlari.com
Sertifika No: 11206

ANTONIO GRAMSCI

HAPİSHANE DEFTERLERİ

FELSEFE VE POLİTİKA SORUNLARI

- s e ç m e l e r -

Türkçesi
ADNAN CEMGİL

belge
yayınları

İ Ç İ N D E K İ L E R

ANTONIO GRAMSCI..... 9

I- FELSEFENİN VE TARİHSEL MATERYALİZMİN İNCELENMESİNE GİRİŞ..... 17
Birkaç Temel Dayanak Noktası..... 17

FELSEFE VE TARİH SORUNLARI..... 49
Bilimsel Tartışma..... 49
Felsefe ve Tarih..... 49
"Yaratma Gücü Olan" Felsefe..... 52
Bir Felsefenin Tarihsel önemi..... 53
Filozof..... 54
Dil, Diller ve Kamusal Düşünüş..... 55
İnsan Nedir?..... 59
İlerleme ve Oluş..... 68
Bireycilik..... 69
Felsefe ve Demokrasi..... 70
Nicelik ve Nitelik..... 71
Teori ve Pratik..... 72
Yapı ve Üstyapı..... 75
"Katarsis" Terimi..... 76
Kant'ın "Numen"i..... 77
Tarih ve Tarihe Karşı..... 78
Spekülatif Felsefe..... 80
Bilginin Nesnelliği..... 82
Pragmatizm ve Politika..... 83
Ahlak Bilimi..... 84
Şüphecilik..... 86
"İdeoloji" Kavramı..... 87

PRAXIS FELSEFESİNİN İNCELENMESİNDE ORTAYA ÇIKAN BAZI SORUNLAR..... 91
Sorunu Nasıl Ortaya Koymalı?.....91
Yöntem Sorunları..... 92
Praxis Felsefesi ve Çağdaş Kültür..... 98
Spekülatif İçkinlik ve Tarihsel ya da Gerçekçi İçkinlik..... 115
Marksizmi Oluşturan Öğelerin Birliği..... 119
Felsefe-Politika-Ekonomi..... 120
Praxis Felsefesinin Tarihselliği..... 122
Ekonomi ve İdeoloji..... 128
Ahlak Bilimi ve Tarihsel Maddecilik..... 131
Düzenlilik ve Zorunluluk..... 131
Sorel, Proudhon, De Man..... 136
Bilmekten Anlamaya, Duymaya, Tam Tersi, Duymadan Anlamaya, Bilmeye Geçiş..... 150

GENEL SORUNLAR 153
"Halk İçin Sosyoloji Elkitabı" Denemesi üzerine Eleştiri Notları..... 153
Tarihsel Maddecilik ve Sosyoloji.....159
Praxis Felsefesini Meydana Getiren Bölümler..... 166
Yapı ve Tarihsel Hareket..... 167
Aydınlar..... 168
Bilim ve Sistem..... 170
Diyalektik..... 171
Metafizik Üzerine..... 174
"Bilim" Kavramı..... 176
"Dış Dünyanın Gerçekliği"..... 181
Geçmişteki Felsefeler Üzerine..... 192
İçkinlik (İmmanence) ve Praxis Felsefesi..... 194
Terim ve içerik Sorunları..... 197
Bilim ve Bilimsel Aygıtlar..... 203
"Teknik Araç".....204

Ampirizme itiraz..... 209
"Ortodoksluk" Kavramı..... 210
"Madde"..... 213
Nicelik ve Nitelik..... 217
Teleoloji..... 220
Sanat Üzerine..... 221

II- POLİTİKA BİLİMİ VE ÇAĞDAŞ PRENS..... 225
Machiavelli'nin Politikası Üzerine Kısa Notlar..... 225
Politika Bilimi..... 239
Özerk Bilim Olarak Politika..... 243
Politikanın Öğeleri..... 254
Siyasal Parti..... 258
Bir Partinin İlerici ya da Gerici İşlevi..... 267
Sanayiciler ve Tarımcılar..... 268
Reformculuk ve Yekparelik..... 269
"Ekonomizmin" Bazı Teorik ve Pratik Cepheleri.. 271
Öngörü ve Perspektif..... 283
Durumların Çözümlenmesi, Güç İlişkileri..... 287
Organik Bunalımlar Döneminde Siyasal Parti
Yapılarının Birkaç Görünümü Üzerine 300
Sezarizm..... 311
Siyasal Mücadele ve Savaş..... 317
Pasif Devrim Kavramı..... 326
Bürokrasi üzerine..... 336
"Kamusal İnsan" ya da "Toplumsal Uyumculuk". 340
Hegemonya ve Kuvvetler Ayrılığı..... 341
Hukuk Anlayışı..... 343
Fransız Yaşantısı Üzerine Notlar..... 344
Enternasyonalizm ve Ulusal Politika..... 349
Devlet..... 351
Ekonomik-Korporatif Evrenin Aşılması..... 356
Uluslararasında Hegemonya..... 357
Dizin..... 359

ANTONİO GRAMSCİ
(1891-1937)

Antonio Gramsci, 22 Ocak 1891'de Sardunya Adasında, Ales'te doğdu; dar gelirli bir küçük burjuva ailesinin çocuğuydu. İlk gençliğinde Ada'daki çobanların ve köylülerin nasıl korkunç bir yoksulluk içinde yaşadıklarına tanık oldu. Bu dönemin izlenimleri düşüncelerinin gelişmesinde çok etkin olmuştu. Ortaöğrenimini Santu Lussurgiu Ortaokulu ile Cagliari Lisesi'nde yaptı. Okulda hem büyük bir azimle çalışıyor, hem de ders vererek, yazmanlık yaparak ailesine destek oluyordu. On yedi yaşındayken, arkadaşı Togliatti gibi, bir yarışma kazanarak elde ettiği bursla Torino Üniversitesi'ne girdi; tarih, felsefe ve filoloji okudu.

Onu sosyalizme götüren yalnız Sardunya anıları olmadı. Bunda kültürünü çok ciddi bir çalışmayla geliştirmiş olması kadar, çok hareketli ve ileri olan Torino işçi sınıfıyla ilişki kurmasının da rolü olmuştur. 1913'de üye olduğu İtalyan Sosyalist Partisi'nin sol kanadının çok sevilen yöneticilerinden biri oldu.

Zimmerwald ve Kienthal Konferanslarına (1915-1916) kadar, –Togliatti'nin dediğine göre– Gramsci'nin başlıca uğraşı uluslararası işçi hareketinin devrimci akımlarıyla ilişki kurmak olmuştu.

Gramsci Avanti *gazetesinin Torino baskısını yönetiyor ve bu gazetede reformizmin ipliğini pazara çıkartıyordu. 1917'de Floransa'da gizli olarak toplanan konferansa katıldı; Sosyalist Partisi'nin devrimci fraksiyonu bu konferansta kuruldu.*

Yine o yıl, 23-28 Ağustos'daki siyasal amaçlı grevin şiddetle bastırılmasının hemen ardından Gramsci, İtalyan Sosyalist Partisi'nin Torino bölge sekreterliğine seçildi. Savaştan sonra, sınıf mücadelesi yoğunlaştıkça, parti içinde görüş ayrılıkları patlak vermeye başlamıştı.

Gramsci bir genç arkadaş grubuyla, devrimci tezleri savunuyordu. İşte bu dönemde, zihninde fabrika konseyleri (Conseils d'usine) düşüncesi olgunlaştı. Bu hareketin organı olarak 1 Mayıs 1919'da Togliatti ve Terracini ile birlikte Ordine Nuovo *adlı haftalık gazeteyi çıkarmaya başladı. Guilio Trevisani'nin deyimiyle, artık İtalya'da ilk kez hem seçmeciliğe (éclectisme)*[1] *hem de devrimci lafazanlıkla vakit geçirenlere karşı teoriyi pratiğe bağlayarak derinleştiren bir ilerici aydınlar grubu oluşmuştu. İtalya'da ilk kez işçi sınıfının yöneticileri, aşırı uca geçen burjuvalar ya da bir sonuç elde edemeyen başkaldıranlar değil, Marksistlerdi.*

1920 Nisan'ında Gramsci, Torino işçilerinin komşu illerin tarım işçilerinin greviyle bağıntılı olarak giriştiği siyasal grevi yönetti.

Sosyalist Partisi'nin 21 Ocak 1921 tarihinde Livorno'da toplanan kongresinde Gramsci ve Togliatti ile birlikte olanlar oportünist çoğunlukla bağlarını keserek, PCT'yi kurdular. İlk zamanlarda Gramsci, gerek oportünizm gerek sekterizm ile olan mücadelesinde başarı gösteremedi. Reformistler ve merkezcilerle mücadele edebilmek için Bordiga'nın fraksiyonu ile işbirliği yaptı ve bunların dar düşüncelilikleri kamuoyuna açıklayamadı.

1921'de, İtalya'da faşistler iktidarı ele geçirdiler: Gramsci, genç partisini güçlendirmek ve Bordiga'nın sekterliğini partiden söküp atmak için gücünün üstünde çaba harcamaktaydı. 1923'de goşistler partinin merkez kurullarından

---

1) Ayrı düşünceleri yamalı bohça gibi birbirine ekleyerek bir düşünce sistemi oluşturma çabası (T.Ç.: Türkçeye çevirenin notu).

uzaklaştırıldılar, yeni bir yönetim kurulu seçildi: Bu kurulun başında Gramsci ile Togliatti bulunuyordu. Ertesi yıl partinin gazetesi yayınlanmaya başlandı. Gramsci gazeteye Unita *(Birlik) adını verdi.*

Gerçekten de Gramsci, Partisi'nin başlıca şiarı olarak İtalyan işçi sınıfının birliğini, şehir ve kır işçilerinin birleşmesini ileri sürmüştü. Partinin üçüncü kongresinin (Lyon 1926) başta gelen işi bu birliği sağlama yolundaki çalışmalar olmuştu. Buna yardımcı olmak üzere Gramsci o ünlü tarım programını yazdı: "Güney Sorununun Bazı Temaları" *(1926).*

Gramsci, iki yıldır, partisinin parlamento grubu başkanıydı. Meclis kürsüsünden faşistlerin cinayetlerini ortaya döküyordu. "İtalya'da 1926 yılındaki durumun çözümlenmesi" adını taşıyan yazısında Mussolini'nin Amerikan emperyalizmi ile olan sıkı bağlarını ve Amerika'dan sağladığı para yardımını açığa vurdu.

8 Kasım 1926'da, Partisi'nin yasaklanışının ertesi günü Gramsci, milletvekilliği dokunulmazlığı hiçe sayılarak tutuklanıp Ustica Adası'na sürüldü. Ocak ayında, özel mahkeme Gramsci'yi devletin güvenliğine karşı komplo kurmak, sınıf kavgasını körüklemek, sınıf düşmanlığını kışkırtmak ve suç övgüsü yapmakla suçlayarak Milano Hapishanesi'ne gönderdi.

Roma'da 28 Mayıs'tan 4 Haziran 1928'e kadar süren yargılama sonunda Gramsci yirmi yıl, dört ay, beş gün hapis cezasına çarptırıldı. Gramsci'yi Turi di Bari merkez cezaevine gönderdiler. Burası faşist rejimin en kötü zindanlarından biriydi. En büyük ruh ve beden işkenceleri arasında kıvranırken göz kamaştırıcı bir direnç gösteren Gramsci, parti ile ilişkisini hiç kesmedi, faşizme karşı halk cephesi kurulması yolundaki girişimleri yönetti; kendisini gece gündüz okumaya, yazmaya verdi; işte böylece 1929'dan 1935'e kadar Hapishane Defterleri*'ni yazdı. Gramsci'nin bu çalışması bugün İtalyan kültürünün klasik yapıtlarından, sayılmaktadır.*

Gene hapishaneden karısına, çocuklarına, kız ve erkek yeğenlerine, baldızına yazdığı mektuplar 1947'de Hapishane Mektupları *adıyla yayınlandı. Çok derin insanca duyguları yansıtmış olması bakımından olduğu kadar, teorik değerinden ötürü de Gramsci'nin bu yapıtına Kurtuluş'tan[2] sonra İtalya'nın en büyük edebiyat ödülü olan Viareggio ödülü verildi.*

Zayıf bedeninin gösterdiği inanılmaz direnç karşın Gramsci'nin sağlık durumu gittikçe kötüleşmekteydi. 1931 Ağustos'unda kan tükürmeye başladı. Yedi yıllık anlatılmaz acılardan sonra 7 Mart 1933'de vücudu birden çöktü: Kusma, sayıklama, sanrı nöbetleri içinde sarsılmaya başladı; öleceği de içine doğmuştu. Mussolini'nin adamlarıyla, kendisinden "af" dilemesi için gönderdiği öğütleri, o büyük yürekliliğiyle elinin tersiyle itmişti.

Bu trajedi karşısında bütün dünya nefretle ürperiyordu. Romain Rolland, bütün yürek sahibi insanlar adına sesini yükseltti. Ama Mussolini, esirini çok geç hastaneye gönderdi: 27 Nisan 1937'de Gramsci öldü.

Gramsci'nin baldızı ölünün odasından Gramsci'nin hapishanenin antetli kâğıtlarına, küçücük yazısıyla 8 Şubat 1929'dan başlayarak doldurduğu 32 defteri kurtardı.

Ailesine gönderdiği 19 Mart 1927 tarihli mektubunda Gramsci, zihnini kurcalayan bir konuyu, sıkı bir plan çerçevesinde incelemeyi tasarladığını yazmıştı. Bu çalışmasında dört temayı ele alabileceğini söylüyordu. Birincisi "İtalya'da son yüzyılda kamuoyunun oluşumu"ydu. Başka bir deyimle İtalyan aydınları, onların kökenleri, kültür akımları ile ilintili olarak kümelenmeleri, çeşitli düşünce tarzları, v.b. üzerinde bir araştırmaydı. İkinci tema, karşılaştırmalı lenguistikle ilgiliydi. Üçüncüsü "Pirandello'nun tiyatrosu üzerine bir inceleme" olacaktı. Gramsci 1915-1920 arasında yayımladığı

---

2) İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminde İtalya'nın Nazi Almanyası'nın işgalinden kurtuluşu (T.Ç.).

yazıları arasında bu konuyu işlemişti. Şimdi, Pirandello'nun temsil ettiği ve etkilediği İtalyan tiyatro sanatındaki değişikliği ele alacaktı. Dördüncüsü ise, tefrika romanı ve edebiyattaki halk sevgisi üzerine bir deneme olacaktı.

Gerçekten, Gramsci kendisini tamamiyle İtalya'daki aydınların ve kültürün incelenmesine vermişti. Bıraktığı yazılar beş ciltte toplandı.

Birinci cildin adı Tarihsel Maddecilik ve B. Croce'nin Felsefesi *'dir. Bu bölüm yepyeni bir dünya görüşü sorunu etrafında toplanmıştır. Bu dünya görüşü, her çeşit metafizikten bağlarını koparmış ve gerçekliği idealistlerinki gibi soyut, etsiz, kemiksiz bir "yapı" olarak değil "insan yapısı" olarak benimser; bu somut, ekonomik üretken "praxis" bir yapıdır. İnsanla doğa ve doğrudan doğruya insanlar arasındaki ilişkiler bu yapı içinde çözümlenir.*

Gramsci iki düşmanla savaşıyordu: Bir yandan Benedetto Croce'nin zihin felsefesi (la philosophie de l'esprit), öte yandan mekanist ve metafizik materyalizm.

Bu yazıların Fransız okuyucusu için önemi tartışılamaz. Bunlar Croce'in 1895-1900 arasında yazdığı denemeler olup: Tarihsel maddecilik ve Marksist ekonomi başlığını taşır. Gramsci'nin de Hapishane Mektupları *'nda belirttiği gibi. Fransız anarşist-sendikalizminin düşünürü olan Georges Sorel, bu iki kaynaktan, savunduğu revizyonist düşüncelerine destek sağlamaya çalışmıştır. Bütün reformist "kuramcılar" Croce'nin izinden giderek tarihsel maddeciliği tarihin yorumu bakımından basit bir ekonomi kuralına indirgemekle övünüyorlardı. Croce, –Gramsci'nin deyimiyle bu "laik papa"– idealist sistemini tamamiyle kotardıktan sonra, Fransa'daki bazı düşünce akımları üzerinde etki yapmıştı; antikomünizmle birleşen burjuva liberalizmi onu her zaman örnek almıştır. Croce'nin "Zihin felsefesi", sonunda, Gramsci'ye göre, çağdaş zevke uydurulmuş ve laikleştirilmiş bir teolojiye dönüşmüştü.*

Hapishane Defterleri'*nin yazarı aynı zamanda Marksizm'in kaderci ve mekanist yönde saptırılmasına da karşı çıkarak tarihsel maddeciliğin manevi ve siyasal etkeni bir kenara atmaktan uzak olduğunu, üstyapının ve düşüncelerin oynadığı rolü göstermiştir. Bu konuda şöyle diyordu: "Marksizm'in gelişmesi yolundaki son atılımlar, tam tersine, siyasal iktidarın ve bunu ele geçirmenin önemini kuvvetle ortaya koyduğu gibi ekonomik ve siyasal cephelerin zorunlu bir tamamlayıcısı olan kültür cephesinde girişilen savaşı kazanmanın önemini de göstermiştir."*

Bundan sonra Gramsci, aydınları ve kültür örgütlenmesini inceler. Onun başlıca tezine göre aydınlar özerk, bağımsız bir toplumsal sınıf oluşturmazlar. İster bunun bilincinde olsun ister olmasınlar, üretimde işlevi olan gruplardan birinin sözcüleridirler. Böylece aydınların kendi haklarında besledikleri kuruntu ve metafizik yakıştırmalar silinip gitmektedir. Artık aydınlar, sınıfsal bir işlevi yerine getirdiklerini bilmelidirler.

Kitabın ikinci bölümünde, Gramsci'nin pedagojik sorunlara, okula ve genellikle kültür kurumlarına, gazeteciliğe, aydınların heveskârlığını ele alan yazıları ilgiyle okunmaktadır.

Risorgimento[3] *konusundaki incelemesinde, ulusal gerçekliğin "romanlaştırılmış" söylev üslubuna bürünmüş yorumunu kesin ve sert bir dille eleştirir. Özellikle ulusun oluşumunu kapitalizmin ve ulusal pazarın doğuşundan çok önceleri, ilk çağlara götüren idealist teorinin geçersizliğini kanıtlar. Bundan başka Gramsci, İtalya'da birliğin gerçekleşmesinden sonra devletin güçsüzlüğünün, gerici yönelişinin, süregelen bozukluklarının nedenini araştırmaktadır. Ona göre bu, devletin Risorgimento'nun başlıca niteliği olan Jakobenlik ruhundan yoksun oluşundan ileri gelmektedir. Cavourvari ılımlılar, birliği başarıyla gerçekleştirmiş olan yüksek sınıfların*

---

3) İtalya'nın bağımsızlık ve ulusal birlik hareketine verilen ad (T.Ç.).

temsilcileri, genellikle halkın siyasal mücadelelere karışmasına ve toprak reformu yoluyla bunu toplumsal bir mücadeleye dönüştürmesine karşı çıkıyorlardı.

Machiavelli üzerine notlar, çağdaş devlet politikası adını taşıyan ciltte, dikkati "çağdaş prens" adını verdiği işçi sınıfının siyasal partisinin ve sosyalist devlet'in kuruluşunun üstünde toplanmaktadır. Böylece yazar, doğal olarak ekonomizmle korporatizmle, Sorel'in anarşist-sendikalizmiyle polemiğe sürüklenmektedir.

Bütün bu sorunları incelerken Gramsci "erken bir jakobenlik" diye nitelendirdiği Machiavelli'nin düşüncesine dayanmaktadır: Machiavelli'nin zamanında, 1500'e doğru, halkın bağrından bir irade fışkırtmak sorunu ortaya konuyordu. İşte Hapishane Defterleri*'ni yazarken Gramsci'nin zihnine de bu sorun saplanmıştı. Köylü sorunu, eski durumu yeni duruma bağlamaktadır; geçmişte, köylüler burjuvalarla birleşerek feodalitenin kalıntılarını yok etmek için "mutlakiyetçi krallığı" kurmuşlardı. Gramsci'ye göre, Machiavelli, bu birleşmenin sezgisine ulaşabilen bir siyaset adamıydı.*

Bu ciltte bunlardan başka, uluslararası politika, İtalya'nın ekonomik yapısı, Katolik hareketi, Cizvitler ve modernistler, "Amerikanizm ve fordizm" üzerine birçok notlar var.

Son ciltte, "Edebiyat ve ulusal yaşam" adı altında, edebiyat ve kültür yaşamının eleştirisine ilişkin yüzlerce not bulunmaktadır. Yazarın birinci planda üzerinde durduğu konu kültürle halkın yaşamı arasındaki ilişki sorunudur. Bu cilde, Gramsci'nin Torino'daki Avanti*'de 1919-1920'de yayımladığı tiyatro eleştirileri de eklenmiştir. Bu yazılarda o zamanki İtalyan tiyatrosunun hemen hemen tam bir tablosu verilmekte ve tiyatronun toplumsal işlevi belirtilmektedir.*

İşte böylece Gramsci, hasta ve tek başına yaşadığı hapishane hücresinde, özellikle ulusal sorunları ve memleketinin tarihini yeni bir anlayışla ve yaratıcı bir çalışmayla ele almış oluyordu.

Bununla birlikte o yalnız İtalya'nın değil, dünyadaki bütün devrimcilerin bütün halklarındır ve bu sadece soylu karakteri, herkese örnek olan göz kamaştırıcı direnci ve özverisi ile değil fakat zamanımızın en genel ve en keskin sorunları üzerindeki engin görüşleriyle de tüm insanlığındır.

Gericiliğe ve bağnazlığa karşı, kişisel yönetime karşı halkın demokratik hakları uğrundaki savaşlarında, Fransız emekçileri için Gramsci'nin yapıtı zengin bir düşünce kaynağı ve değerli bir yol gösterici olacaktır. Bu yapıt onlara her şeyden önce halkımızın zafere ulaşması için zorunlu olan demokratik güçler arasında geniş bir birlik kurmanın gereğini ve yine her şeyden önce işçi sınıfı ile kırsal emekçilerin birliğini gerçekleştirmeyi öğretmektedir.

Togliatti, Gramsci'nin soyut ahlakçılığa olduğu kadar biçimsel öğreticiliğe (doktrinciliğe) de karşı çıkmış bir savaşçı olduğunu belirterek onun derinden yaşama bağlı yapıtının skolastik bir şekilde yorumlanmaması konusuna dikkati çeker. Gramsci'nin tarih çalışmaları ancak çağdaş olaylar ve onun siyasal eylemi göz önünde tutularak anlaşılabilir. Togliatti'nin dediği gibi: "Gramsci'nin yapıtının bize yolunu gösterdiği bilim, günlük mücadeleleri küçümseyerek yüksekten bakan, gerçeklerden kaçan bir bilim değil, fakat bu, insanın bütün benliğiyle, bütün yeteneği ve özgürlüğüyle kendini verdiği hatta yaşamını adadığı, siyasal kavgasının bir devamı, serpilip gelişmesi olan bir bilimdir."

Bu açıdan, Gramsci yaşamı ve yapıtı ile gerçekten çok büyük bir örnektir.(*)

---

*) Bu tanıtma yazısı, Georges Cogniot'nun *Oeuvres Choisie*'ye yazdığı önsözden kısaltılarak aktarıldı (A.C.).

I

FELSEFENİN VE TARİHSEL MATERYALİZMİN İNCELENMESİNE GİRİŞ

BİRKAÇ TEMEL DAYANAK NOKTASI

Felsefenin pek güç bir şey olduğu yolunda çok yaygın bir önyargı vardır. Bu kanı, felsefenin yalnız belirli bir uzman bilginler kümesine ya da filozofluğu meslek edinmiş veya bir felsefe sistemi kurmuş olan kişilere özgü bir zihin çalışması sanılmasından ileri gelmektedir. Bu görüşü yıkmak gerekir. İşe bütün insanların "filozof" olduğunu ispatlamakla başlamalı. Yalnız bunu yaparken bu herkese özgü "kendiliğinden (*spontané*) felsefe"nin sınırlarını ve niteliklerini tanımlamalıyız: Herkese özgü dediğimiz felsefeye şuralarda rastlanır: 1. gramer bakımından birtakım içeriksiz kelimelerin değil, fakat kavramların (*concepts*) ve önbilgilerin (*notions*) bütünü olan dilde; 2. kamusal düşünüş(*) ve sağduyuda; 3. Halkın dinsel inançlarında ve bunun gibi "folklor" adı altında toplanan bütün inanış sisteminde. Boşinancın düşünüş, görüş, davranış sisteminde.

Herkes kendine göre ve bilmeden filozof olduğunu ispatlamalıdır. Çünkü herhangi bir zihin çalışmasının en basit bir görünüşünde, –mesela dilde bile belirli bir dünya görüşü vardır. Bunun böyle olduğu ispatlandıktan sonra, bilinç ve eleştiri aşaması olan ikinci aşamaya geçilir. Bu da şu sorunun

---

*) Kamusal düşünüş (*sens commun*): Felsefe ve bilimdışı düşünce halinde her toplumda yaygın olarak bulunan anlayış, görüş (T.Ç.).

ortaya konmasına yol açar: Eleştirici bir bilinç olmadan, düşünceler arasında bir birlik kurma kaygısına kapılmadan, olayların akışına uyarak, başka bir deyimle çevrenin insana "mekanik" bir şekilde "zorla kabul ettirdiği" bir dünya görüşüne mi katılmalı? Burada çevre sözünden, insanın bilinci doğar doğmaz otomatik olarak içine girdiği toplumsal gruplarından biri anlaşılır. Bu, köyü ya da kenti olabilir; bundan başka insan, papaz ya da ataerkil aile atasının düşüncelerinin etkisindedir. Bunların ortaya attıkları "bilgece" görüşler, bir yasa değerinde sayılır. Ayrıca düşünceler, sihir ve büyü ile karışık olan kocakarı masallarıyla, çeyrek aydının kendi dar kafalılığı ve güçsüzlüğünden doğan karamsar bir dünya görüşünden de kaynak alır.

Sorunun ikinci yanı da şudur:

İnsan, yukarda denildiği gibi değil de, kendi dünya görüşünü eleştirici bir tutumla, bilinçli olarak kendisi mi yoğurmalıdır? Yani, benimsediği görüşü ve kendi eylem alanını, beynini işleterek kendi seçmeli, dünya tarihinin gelişmesine etken olarak katılmalı, dışardan öz kişiliğine vurulan bir damgayı benimseme yerine kendi kendisinin kılavuzu mu olmalıdır?

Not 1.- Birey, dünya görüşüyle daima belirli bir toplumsal kümeye, özellikle aynı düşünce ve eylem biçimini paylaşan kişilerden oluşan kümeye bağlıdır. İnsan, her zaman herkesin gittiği yolda düşünür ve gider, daima yığın adamı (*homme-masse*) ya da toplum adamı (*homme collectif*)dır. Sorun şudur: Herkesin uyduğu bu gidiş (*conformisme*) ya da yığın adamı hangi tarihsel tiptendir? İnsanın dünya görüşü bir eleştiri süzgecinden geçirilerek, yamalı bohça olmaktan çıkarılmamış ve içinde yaşanılan ânın etkisinde ve birlikten yoksun ise, kişiliği de acayip bir yamalı bohça görüntüsündedir: Onda mağara adamının düşünce, eğilim ve davranışlarıyla çağımızın en ileri bilimsel ilkeleri, geçmiş bütün tarihsel aşamalardan arta kalan acınacak kadar bölgeci önyargılarla insan

türünün gelecekte dünya ölçüsünde birliğini kurduğu zaman edineceği felsefenin sezisi birbirine karışmış halde bulunur! İnsanın kendi dünya görüşünü eleştirmesi; bunu yamalı bohçalıktan çıkararak bütünleştirmesi, dünyadaki en ileri düşünüşün varmış olduğu doruğa yükseltilmesi demektir. Bu, aynı zamanda, halk felsefesinde donup kalmış olduğu ölçüde bugüne kadar kotarılmış olan bütün felsefelerin de eleştirilmesi anlamına gelir. Eleştirici işleme girişmenin başlangıcı insanın gerçekte ne olduğunun bilincine ermesi, "kendini bil" ilkesinin benimsenmesidir. Bu ilke, bugüne kadar akıp gelmiş bulunan ve her birimizde tartışmasızca kabul ettiğimiz sayısız izler bırakmış olan bir tarihsel sürecin ürünü olarak düşünülmelidir. İlk adımda yapılması gereken şey, bu kalıntıların bilançosunu düzenlemektir.

Not 2.- Felsefe, felsefe tarihinden, kültür de kültür tarihinden ayrılamaz. Bir dünya görüsünün tarihselliği, temsil ettiği gelişme aşaması ve başka görüşlerle ya da başka görüşlerin unsurlarıyla çeliştiği kavranmadan, en kestirme ve gerçeğe en uygun anlamıyla filozof olunamaz; yani eleştiriden geçirilerek bütünleştirilmiş bir dünya görüşüne sahip olunamaz. Bizim dünya görüşümüz, gerçekliğin ortaya çıkardığı sorunlara cevap vermektedir. Bu sorunlar, bugünle bağlantıları içinde iyice belirlenmiş olup "kendine özgü" niteliktedir. Şimdiki zaman, hem de iyice belirlenmiş bir şimdiki zaman, çok gerilerde kalmış ve aşılmış bir geçmişin sorunları ile yoğrulmuş bir zihinle nasıl düşünülebilir? Eğer böyle bir şey olmuşsa, bu, yaşadığımız zamanın gerisinde kalmışız, çağdaş zamanın içinde yaşayan varlıklar değil, birtakım fosiller ya da çok acayip bir yamalı bohçayız demektir.. Gerçekten de öyle toplumsal kümeler vardır ki, bir yanlarıyla en gelişmiş çağdaş bir görünüm taşıdıkları halde, bir yanlarıyla da toplumsal durumları bakımından geri ve bundan ötürü de tam bir tarihsel özerkliğe erme gücünden yoksun kalmışlardır.

Not 3.- Nasıl her dilde bir dünya görüşünün ve bir kültürün unsurları bulunuyorsa, her kişinin kullandığı dil, o kişinin dünya görüşünün az ya da çok karmaşık olduğunu açığa vurur. Yalnız bir lehçe ile konuşan ya da ulusal bir dili şöyle böyle anlayanlar zorunlu olarak dünya tarihine egemen olan büyük düşünce akımlarının karşısında az çok sınırlı, taşraya özgü, fosilleşmiş ve zamanın gerisinde bir dünya sezisinin adamıdırlar. İlgileri az çok bağlı oldukları meslek gruplarının ekonomik kazançlarıyla sınırlı bir nitelik taşır; evrensel değildir. İnsanın çeşitli kültür varlıklarını tanıması için birkaç yabancı dili öğrenmesi her zaman olanaklı olmaz, ama hiç olmazsa kendi ulusal dilini iyi öğrenmesi gerekir. Büyük bir kültür ancak yine büyük bir kültürün diliyle aktarılabilir; bu demektir ki, tarihsel gelişimi ile zenginleşmiş, karmaşıklaşmış bir ulusal dil, herhangi bir büyük kültürü aktarabilir ve böylece dünya çapında bir anlatım olur. Fakat bir lehçe bunu yapamaz.

Not 4.- Büyük bir kültür yaratmak sadece bireysel olarak "özgün" (*originales*) keşiflerde bulunmak anlamına gelmez; bu, daha önceden keşfedilmiş olan hakikatleri, eleştiriden geçirerek yaymak, bunları "topluma mal etmek" yani yaşam için gerekli eylemlerin temeli, fikir ve ahlak düzeninin unsurları haline getirmek demektir. Bir insan yığınının içinde yaşanılan gerçeklik üzerinde tutarlı ve bütün halinde düşünmesini sağlamak, bir felsefe "dahisinin" yapacağı ve yalnız küçük aydın kümelerinin malı olarak kalacak bir keşiften daha önemli ve daha özgün bir felsefe olgusudur.

Kamusal düşünüş, din ve felsefe arasındaki ilişki. Felsefe fikir hayatıyla ilgili bir bilgi düzenidir. Oysa ne kamusal düşünüş ne de din böyle olabilir. Gerçekte, din ile kamusal düşünüşün aynı olmadığını, buna karşılık dinin bütün öteki dağınık unsurlar arasında nasıl kamusal düşünüşün bir unsuru

olduğunu görmek lazımdır. Alt tarafı, "kamusal düşünüş" "din" gibi kolektif bir isimdir: Yalnız tek bir kamusal düşünüş vardır; çünkü o da tarihsel bir ürün ve oluştur. Felsefe hem kamusal düşünüşün hem de dinin eleştirilmesi ve aşılmasıdır. Bu anlamda kamusal düşünüşe karşıt olan "sağduyu" (*bon sens*) ile aynı şey olur.

Bilim-din-kamusal düşünüş arasındaki ilişkiler. Din ve kamusal düşünüş bir zihin düzeni olamaz. Çünkü bunlar birliğe, bütünlüğe kavuşturulamaz; bu, değil toplumsal bilinç (*censcience collective*), bireysel bilinç için bile mümkün değildir: İkisi de "kendiliklerinden" birliğe, bütünlüğe kavuşamaz; bu, ancak "zorlayıcı bir yöntemle" olabilir; geçmişte de bazı sınırlar içinde olabilmiştir. Din problemi, Hıristiyanlık'taki gibi mezhepsel bir (*confessionel*) anlamında değil de, laik anlamda bir dünya görüşüyle, bu görüşe uygun bir hareket kuralı arasındaki bir inanç birliği olarak düşünülürse, şöyle bir soruyla karşılaşırız: Peki neden bu inanç birliğine "din" deniliyor da "ideoloji", daha açıkçası "politika" denilmiyor?

Aslında, genel felsefe diye bir şey yoktur: Çeşitli felsefeler ya da dünya görüşleri vardır; bunlar arasında da daima bir seçme yapılır. Bu seçme nasıl olur? Bu seçme tamamiyle zihinle ilgili ya da karmaşık bir olay mıdır? Hem sonra, bu zihin olayı ile eylem kuralı arasında çelişki olduğu sık sık görülmüyor mu? Öyleyse gerçek dünya görüşü hangisidir? Mantığa uygun olarak düşünülen mi, yoksa her bireyin gerçek gidiş ve davranışında kendisini açığa vuran ve eylem içinde saklı bulunan dünya görüşü müdür? Madem ki bir eylemde bulunmak daima siyasal olarak bir eylemde bulunmaktır; buna göre, her insanın felsefesi, tamamiyle politikasının içindedir denilemez mi? Düşünce ile eylem arasındaki bu çelişki, yani biri sözle açığa vurulan, öteki doğrudan doğruya eylemde görünen iki dünya görüşünün bir arada bulunuşu, her zaman kötü niyetten gelmez. Kötü niyet, tek tek bireyler ya da az çok kalabalık kümeler ele alınırsa doyurucu

bir açıklama olur. Ama çelişki, büyük yığınların yaşayışıyla ilgili bir görüntü söz konusu olduğu zaman doyurucu değildir. O vakit bu, zorunlu olarak tarihsel-toplumsal düzeydeki daha derin mücadelelerin bir ifadesidir. Bu demektir ki böyle olunca bir toplumsal grup, başka bir toplumsal gruptan, fikir bakımından ona boyun eğdiği, uydusu haline geldiği için, kendisinin olmayan bir dünya görüşünü alır. Bunu sözle açığa vurur, "normal zamanda,"[1] başka bir ifadeyle hareketlerinde bağımsız ve özerk olmadığı, tersine tam anlamıyla, uyduca hareket ettiği zaman bu dünya görüşünün izinde yürüdüğü için, kendisine özgü bir dünya görüşüne uygun hareket ettiğini sanır. İşte böylece felsefeyi politikadan ayırmanın mümkün olmadığı ve bir dünya görüşünün seçilmesinin ve eleştirisinin de siyasal bir olay olduğu ispat edilebilir (Oysa bu küme kendisine özgü bir dünya görüşüne sahiptir. Çok kere embriyon halinde bulunan bu dünya görüşü küme organik bir bütün halinde harekete geçtiği zaman, kendisini eylemde ve bundan ötürü de rastgele açığa vurur).

Buna göre, nasıl olup da her zaman birçok felsefe sistemlerinin ve akımlarının bir arada bulunduklarını, neden yayılmalar sırasında bazı kollara ayrılıp bazı yönlere saptıklarını açıklamak gerekir. Bu da, bir toplumsal grubun kendisine özgü hayat ve dünya görüşlerini eleştirici ve bütünleyici bir yöntemle bir sistem halinde bir araya getirmesinin ne kadar zorunlu olduğunu gösterir. Bunu yaparken mutlaka "sistem" kelimesinden ne anlaşıldığı kesin olarak belirtilmeli, böylece bilgiçlik taslamak için kullanılmamış olduğu ortaya konmalıdır. Fakat bu çalışma, felsefe tarihi çerçevesi içinde yapılmalıdır; zaten başka türlü de olamaz. Çünkü düşüncenin yüzyıllar

---

1) **Normal zaman:** Toplumsal grubun, organik bir bütün olarak hareket ettiği ve kendine özgü dünya görüşünün izinden gittiği ve kendini bütün uyduluklardan kurtardığı seyrek rastlanan ânın dışındaki zaman (F.T.: Fransızcaya çev. notu).

boyunca nasıl bir çalışmanın konusu olduğu, bugünkü düşünce tarzımızın nasıl kolektif bir çabaya mal olduğunu bize ancak, bütün bu geçmişin tarihini, yanılgıları ve hezeyanlarıyla özetleyip bir araya getiren felsefe tarihi gösterir. Bu yanılgıların ve hezeyanların geçmişe ait olduğunu ve düzeltildiklerini söylemek, bugün de meydana gelmeyeceklerini ve düzeltilmeleri gerekmeyeceğini söylemek değildir.

Halk felsefe hakkında ne düşünür? Bunu, günlük dildeki bazı deyimlerden çıkarabiliriz. En yaygın olanı "olayları filozofça karşılamak"tır. Bu ifade çözümlenirse, öyle tamamiyle bir kenara itilecek gibi olmadığı görülür. Her ne kadar bu formül, üstü kapalı olarak insanı boyun eğmeye, durumuna katlanmaya çağırıyorsa da, en önemli olan nokta tam tersine, bizi derin düşünmeye, olayların aslında akla dayanan bir nedeni olduğunu hesaba katmaya ve kendimizi içgüdülerden gelen coşkun içtepilere bırakmayarak, bütün akıl gücümüzü bir araya toplayıp bu olayları karşılamaya çağırmış olmasıdır. Bu halk deyimlerini halk yazarlarının sözleriyle bir araya getirebiliriz. Bu sözleri "felsefe" ya da "filozofça" terimlerinin bulunduğu büyük sözlüklerde bulabiliriz. O vakit görülür ki, bu terimler kesin olarak, hayvansal ve ilkel tutkuları aşarak, insanın eylemine bilinçli bir yön kazandıran bir zorunluluk anlayışına varması anlamına gelir. İşte kamusal düşünüşün sağlıklı çekirdeği buradadır, buna da yerinde olarak "sağduyu" adını verebiliriz. Bu sağduyunun geliştirilerek tek ve bütün bir düşünce haline getirilmesi gerekir. İşte bunun içindir ki "bilimsel" denilen felsefe, dağınık düşünce ve görüşlerin toplamı olan "kaba" denilen "halk" felsefesinden ayrılamaz.

Şimdi burada bir kültür hareketi, bir "din", bir "inanç" olan yani pratik bir faaliyet, bir irade meydana getiren ve bunlarda teorik bir "öncül" olarak gizli bulunan bütün dünya görüşlerinin, bütün felsefelerin temel problemi ortaya çıkıyor. Buna ideoloji de diyebiliriz (eğer ideoloji terimine

sanatta, hukukta, ekonomik faaliyette, birey ve toplum yaşamının bütün görüntülerinde gizli olarak bulunan en yüksek bir dünya görüşü anlamı verilirse). Ortaya çıkan bu problem, işte 'belirli ideolojinin perçinleyip birliğini sağladığı toplumsal bloğun ideolojik birliğini korumaktadır. Dinlerin özellikle Katolik kilisesinin gücü, dün de bugün de, bütün "bu dinden" olanlar kitlesinin öğreti birliğini sürdürmesinin zorunluğunu enerjik bir şekilde hissetmiş olmasından doğmuştur. Kilise, aşağı tabakalarla, yüksek tabakaların fikir bakımından birbirinden kopmaması için mücadele etmektedir. Roma kilisesi daima biri aydınlara, öteki de "basit ruhlu" insanlara özgü resmen iki ayrı din meydana gelmemesi için canla başla savaşmıştır. Bu mücadelelerin doğrudan doğruya kilise için büyük sakıncaları vardır; ama bu sakıncalar, "civile"[2] toplumu (*société civile*) değiştiren ve bütünüyle ele alınırsa dinlere yöneltilmiş yıkıcı bir eleştiriyi içeren tarihsel süreçle bağıntılıdır. Bu mücadele, sonunda papaz sınıfının kültür alanındaki örgütleyici yeteneğini artırdığı gibi, kilisenin kendi çevresinde aydınlarla basit insanlar arasında kurduğu soyut olarak akla uygun (*rationel*) ve doğru ilişkiyi pekleştirdi. Cizvitlerin, bu değişmenin büyük yapıcıları olduğu su götürmez. Bunu korumak için gittikçe gelişen bir hareket yarattılar. Bu hareketin amacı bilimle felsefenin isteklerini karşılamaktı. Ama bunu ağır bir ritimle ve yöntemli olarak yaptılar ki "entegrist"lere[3] "devrimci" ve demagojik görünmekle birlikte, "basit insanları" kitlesi bu değişmeleri farketmedi.

---

2) Bu terimi olduğu gibi kullanmak zorundayız. Türkçede "sivil" olarak okunan bu kelime askerlik dışı olan şeyleri kapsar. Oysa burada bu anlamda kullanılmış değildir. Daha ileriki sayfalarda açıklaması yapılmıştır (T. Ç.).

3) "İntegriste"lik, Cizvitlik ve modernistlik için Gramsci şöyle der: "*Bunlar Katoliklikteki temelli üç eğilimdir. Başka bir deyimle bunlar Roma kilisesinde egemenliği ele geçirmek için çatışan*

İçkinlik (*immanence*) felsefesinin[4] en zayıf yanı, tabanla tavan, "basit" insanlarla aydınlar arasında ideolojik birlik kuramamış olmasıdır. Bu olay Batı uygarlığı tarihinde ve Avrupa çapında Rönesans'ın doğrudan doğruya ve bir bölümüyle ve Reform'un Roma kilisesi karşısında iflasıyla meydana gelmiştir. Bu zayıflık, öğretim sorununda da kendini

---

kuvvetlerdir." Gramsci bu konu üzerinde bir bibliyografya düzenlemek istiyordu. *Civilta cattolica* (Katolik uygarlığı)da belirtildiğine göre *Fede e Fagione* (inanç ve akıl) entegrist Katoliklerin en önemli dergisi sayılabilir. Bu derginin başlıca yazarlarının kimler olduğuna ve bunların hangi noktalarda Cizvitlerle çatıştıklarına bakılmalı: İnanç, ahlak ya da politika. Entegristlerin durumu Cizvitlere rakip olan (Dominiken, Fransisken) Cizvitlerin arasında da farklılıklar olduğunu hatırlatmak gerekir: Kardinallikten istifa edecek kadar katı bir entegrist olan kardinal Billot Cizvitti; Tyrrel gibi, gürültülere sebep olmuş bulunan bazı modernistler de Cizvitti. Gramsci modernizmi ve bunların gizli örgütlerini mahkûm etmiş olan X. Pie zamanında "entegristlerin" durumunun iyi olduğunu hatırlatır. XI. Pie için ise, aksine, "Cizvitlerin papası" denilir: XI. Pie açıkça gerici (*reactionnaire*) olan "entegrist" Katoliklerin önemlerini azaltmak için mücadele etti. Böylece, cepheden hücum etmemekle birlikte, Fransa'da kuvvetli bir siyasal Katolik eylemin örgütlenmesine ve radikallere rakip olacak bir halkçı demokratik partinin kurulmasına engel olmuştu. Modernizme karşı mücadele, Katolikliğin sağda büyük bir dengesizliğe uğramasına sebep oldu. Bunun için, onu Cizvitlere ayarlamak, başka bir deyimle ona doktrinci katılıktan uzak esnek bir siyasal biçim vermek, büyük bir manevra serbestliği kazandırmak gerekirdi. XI. Pie gerçekten "Cizvitlerin papasıdır" (F.Ç.).

4) Gramsci, burada önce B. Croce'yi, sonra da G. Gentile'yi düşünmektedir. Bunlar, felsefelerinin temel ilkesi olan yaratıcı ruhu dünyanın dışında değil, dünyanın içinde düşündükleri ölçüsünde içkinlik (*immanence*) filozofudurlar. Croce, son Giolitti hükümetinde (1920-1921) Milli Eğitim bakanıydı. Bu hükümet, 1920 haziranında fabrika işgalleri olduğu sırada işbaşında bulunuyordu.

gösteriyordu. İçkinlik filozofları çocuğun eğitiminde dinin yerini tutacak bir anlayış göstermeyerek, sözde tarihsel bir sofistliğe varmışlar, dinsiz (kiliseye bağlı olmayan) yani Tanrı'ya inanmayan eğitimcilerin din öğrenimine yer vermelerini öne sürmüşlerdir; çünkü onlara göre din, mecaz anlamıyla değil de gerçekten her çocukluk çağında dini yenileyen insanlığın çocukluk çağı felsefesidir: İdealizm; tıpkı bunun gibi, "halka gitmek isteyen" kültür hareketlerine de karşı çıkmıştır. Bu hareket, halk üniversitelerinde ve buna benzer kuruluşlarda kendini gösterdi. Bunlara karşı olanlar bu kuruluşların sadece olumsuz yanlarına takılmakla kalmamışlardı, böyle olsaydı daha iyisini yaparlardı. Bununla birlikte, bu hareketler ilgiye değerdi ve incelenmesi gerekirdi; "basit" insanların içten bir coşkunlukla daha üstün bir kültüre ve dünya görüşüne yükselmeye büyük bir istek göstermeleri bakımından başarılı olmuştu. Ne var ki bu kurumlarda hiçbir sağlam örgütlenme yoktu;[5] bu yoksunluk hem felsefe

---

Bu birlik hükümeti Halk Partisinin temsilcisine (Don Sturzo'nun yönettiği ilk Hıristiyan Demokrasi) ve Vatikan'a ödün vermek zorundaydı. Croce bir öğretim projesi hazırlamıştı. Buna göre, "*ilkokullara yeniden temel derslerden biri olarak din dersi konacak ve devlet sınavı getirilecekti*" (Salvatorelli: *Storia d'italia nel periodo fascista*, Einaudi 1956, s. 140). "*Ortaöğretimde devlet sınavı konulması hükümet okullarından çıkan adaylarla özel okullardan çıkanlar arasında gerçekten bir eşitlik meydana getirmişti*" (M. Vaussard: *Histoire de l'Italie contemporane*, Hachette 1950, s. 220). Giolitti, Croce'nin projesini kenara itmişti; faşist hükümette Halk Eğitim bakanı olan Gentile, bu projeyi ele alarak genişletti. Hazırladığı okul reformu tasarısı 23 Nisan 1923' te kabul edildi (F.Ç.).

5) Daniel Halévy, *Essais sur le mouvement ouvrier*, 1901 (İşçi hareketi üzerine deneme) adlı kitabında Fransız halk üniversitelerini gözden geçirirken halk üniversitesinin başlıca niteliğinin, "*hayat koşulları ve toplumsal kökenleri bakımından farklı insanları bir araya getirmek olduğunu*" söyler. Burada ders veren aydınlar,

düşünüşü, hem de sağlam bir kültür merkezince yönetilme bakımından kendini göstermekteydi. İnsan, bu kurumlarda İngiliz tüccarlarıyla, Afrika zencilerinin ilk karşılaştıkları anı görür gibi olur: Altın külçesi karşılığında bir sürü incik boncuk dağıtımı. Kaldı ki düşüncenin organik bütünlüğü, sağlamlığı ancak, aydınlarla "basit" insanlar arasında teori ile pratiği birleştiren türden bir birlik olursa gerçekleşebilir. Bu birlik ancak, aydınların bu yığınlara organik şekilde bağlı olmaları, bu yığınların pratik etkinlikleriyle ortaya koydukları ilkeleri ve problemleri görüp bütünleştirmeleri şartıyla gerçekleşebilir: Bu da kültürel ve toplumsal bir yapının kurulmasına bağlıdır. Şimdi yine daha önce de söz konusu edilen sorunla karşı karşıya bulunuyoruz: Bir felsefe akımı sadece uzmanlaşmış bir kültürün gelişmesine yaradığı ve dar aydın grupların malı olduğu zaman mı, yoksa tam tersine, bilimsel bütünlüğe ererek, bir düşünceyi geliştirirken "basit" insanlarla teması hiçbir zaman yitirmez ve fazla olarak incelenen ve çözümlenen sorunların kaynağını bu temasta bulursa mı gerçekten bir felsefe akımı sayılmalıdır? İşte bu temasladır ki, bir felsefe "tarihsellik" kazanır ve bireysel nitelikte, aydınlara özgü (*intellectualist*) öğelerden

---

"eskiden burjuvazi tarafından savunulan, ama bugün bu sınıfın yıkmak istediği insanlık kültürünün, bilimin, sanatın ve özgür düşüncenin geleneklerini ve yararlarını temsil ederler." İlk heyecanları geçtikten sonra, bunlar kendi kendilerine, işçi kitlelerinin *"eski Yunan'ın ve hümanistlerin mirasçısı olan ihtiyar Avrupa'nın yaratımlarına kendi güçlerini katmak isterler mi?"* diye soruyorlardı. Rouen'da öğretmenlik yaptığı sırada halk üniversitesiyle ilgili çalışmalara girişmiş olan Alain, aralarında hiçbir ilinti olmayan iki çevreyi birleştirme çabasının, boş vakit isteyen kültürü, hiç boş zamanı olmayan işçilere götürmeye kalkmanın, iyi niyete dayansa da, yararsız olduğunu kabul etmişti (F.Ç.).

arınır, canlılık kazanır.[6]

Praxis [Marksizm][7] felsefesi[8] başlangıçta ancak tartışmacı ve eleştirici, yani daha önceki düşünüşü ya da şimdiki kültür dünyasını aşma şeklinde ortaya çıkar. Böylece, praxis

---

6) Kamusal düşünüş ve felsefeyi, bunların birincisinden ikincisine geçişi daha iyi gösterebilmek için "pratik olarak" birbirinden ayırmak yararlı mıdır? Felsefede genel olarak düşüncenin bireysel geliştirme niteliği açığa çıkarılır; kamusal düşünüş ise, tersine, belirli bir dönem ve belirli bir halk çevresinde yaygın olarak ve çevrenin damgasını taşıyan nitelikle belirir. Şu var ki, her felsefe, dar bile olsa, bir çevrenin (bütün aydınlar çevresinin) kamusal düşünüşü olma yolundadır. Bundan dolayı da, önceden yaygın olan ve pratik hayata bağlı olduğu ve onun içeriğinde saklı bulunduğu için de yayılma olanağı bulunan bir felsefenin geliştirilmesi söz konusudur. Böyle bir felsefe, bireysel felsefelerin bütünlüğüne ererek yenileştirilmiş bir kamusal düşünüş haline gelir: Bu da ancak, sürekli olarak "basit" insanlarla kültür teması ihtiyacı duyulursa gerçekleşebilir (Gramsci'nin notu).

7) Marksizm, bu terim, hapishanedeki sansürcülerin gözüne çarpmaması için kullanılmış olmalı. Bunlar Marksizm kelimesine takılabilirlerdi. Bununla birlikte Gramsci'nin bu terimi seçimine olumlu bir anlam vermek istediğini de düşünmeliyiz. Bu kelime, İtalya'ya özgü Marksizm araştırmalarına (Antonio Labriola, hatta Croce ile Gentile'nin ilk çalışmaları) başka herhangi bir terimden daha uygun düşmektedir. Bu terim, Lenin okulunun, Marksizmi, teori (felsefe) ile pratik (praxis) arasındaki diyalektik olarak tamamiyle iç içe oluşu şeklinde anlamak gerektiği yolundaki derin isteğini de belirlemektedir. Bundan başka bu anlayışa göre, praxis (eylem), dünyayı değiştirmeye yönelik bir irade ile birlikte, pratiğe diyalektik olarak bağlı bulunan teorinin geliştirilmesinin bütün olanaklarını da ifade etmektedir. Bu geliştirme, eski materyalizm ile idealizmin her şekli karşısında özgün (orijinal) ve özerk (autonome)'tir (F.Ç.).

8) "Burada kamusal düşünüşe dayanarak, bütün insanların filozof olduklarını ve bireysel yaşamlarında *ex novo* (yepyeni) bir bilim kazandırıldığı ileri sürülmeden, daha önceden varolan bir faaliyeti yenileştirmek, 'eleştiri' haline getirmek söz konusudur."

felsefesi, her şeyden önce, kamusal düşünüşün[9] ve bunun sonucu olarak felsefe tarihini meydana getiren aydınlar felsefesinin eleştirisi olmaktadır. Bu felsefeyi yaratanlar tek tek ele alınınca kamuoyunun ve bu tabakalar aracılığı ile kamusal düşünüşün ilerlemesindeki doruklar olarak düşünülebilir. İşte bunun içindir ki, felsefenin incelenmesine bir hazırlık olarak, temel kaynak olan bir kamusal düşünüş tarihi bulunmaması (gerekli belgeler saptanmadığı için böyle bir tarihin meydana getirilmesi mümkün değildir) nedeniyle, temel kaynak olan genel kültürün –ki belirli bir ölçüde felsefe tarihinde yansır– gelişme sürecinden doğan problemler, sentez şeklinde ortaya konulmalıdır. Bu problemlerin eleştirisini yapmak –eğer hâlâ varsa– gerçek değerini ya da bir zincirin aşılmış halkaları gibi taşımış oldukları anlamı göstermek ve bugünkü yeni problemleri ya da eski problemlerin, bugün hangi haller içinde ortaya konulduğunu tanımlamak için, yukarıda adı geçen temel kaynağa başvurmak gerekir.

"Üstün" felsefe ile kamusal düşünüş arasındaki ilişkiyi "politika" sağlar; tıpkı aydınların Katolikliği ile "basit" insanlar arasındaki ilişkiyi politikanın sağlaması gibi. Bununla birlikte, bu iki durum arasında temelli bir ayrılık vardır. Kilisenin "basit" insanlarla ilgili bir problemi çözümlemek zorunda kalması, Hıristiyan cemaatinde bir bölünme olduğunu anlatır; bu bölünme basit insanları aydınların düzeyine yükseltmekle (Kilise, fikir ve ekonomik bakımdan bugünkü gücünün çok üstünde olan böyle bir işe girişmez)

---

9) "Ki bu, aslında ayrıca üstün bir yeteneğe sahip olan kişilerin faaliyetiyle gelişir."
(Türkçeye çevirenin açıklaması: Yukarıda 8 ve 9 numaralı notlar metinde cümle arasında parantez içinde bulunmaktadır. Türkçede fikrin kavranmasını güçleştirdiği için dipnotu haline getirildi, Bundan sonra da böyle anlaşılması güç tamamlayıcı cümleler tırnak arasında dipnotu olarak gösterilecektir).

ortadan kaldırılamaz. Bunun için ayırımda bazı sınırları aşamaları ve bölünmeyi onarılması olanaksız bir felaket haline getirmemeleri için aydınları demir bir disiplin altına sokmuştur. Geçmişte Hıristiyan cemaatindeki bu gibi bölünmeler,[10] güçlü kişiler etrafında (Saint Dominique, Saint François)[11] yeni din tarikatlarının kurulmasına yol açan –ya da kendisini bu kuruluşlarla belli eden– kuvvetli yığın hareketleriyle gideriliyordu.

---

10) Ortaçağda, kerelik nitelikteki akımlar, hem kilisenin politikacı gidişine hem de bunu dile getiren skolastik felsefeye karşı aynı anda gösterilen tepki olarak komünlerin doğuşunun meydana getirdiği toplumsal çatışmalar temeli üzerinde kilisenin içinde, halk yığınlarıyla aydınlar arasında bir bölünmeydi. Bu bölünme, dinsel halk hareketleri tarafından yeniden onarıldı. Kilise, dilenci tarikatlarının kuruluşu ve bir dinsel birliğin yaratılması sayesinde bu halk hareketlerini avucunun içine aldı (Gramsci'nin notu).

11) İki büyük Hıristiyan tarikatının kurucuları. Dante (1265-1321) bunları Tanrı tarafından, Katolik dinini yeni bir canlılığa kavuşturmak üzere gönderilmiş "prensler" saymaktaydı (*İlahi Komedi,* Böl. XI). Bu iki tarikatın kuruluşu, Katolikliğin, sapkın (heretik) (katarlar, patarenler, albijualar) hareketlerle iyice sarsıldığı bir döneme rastlar. Bu sapkın akımlar çok kere halk yığınlarının gerçekleştirdiği eylemlerdi; bunlara aşağı derecedeki papazlar da ilgisiz kalmıyordu. Bu papazlar, o sırada türeyen birçok peygamberin lüks içindeki yaşayışlarını açığa vurduğu yüksek tabakadan papazlara diş bilemekteydiler. Saint Dominique Kastilyalı bir vaizdi (1170-1221). Papa İnnocent (İnnosan) III tarafından albijuarlarla savaşmakla görevlendirildi, 1206'da Dominiken tarikatını kurdu.

Assisli François, Fransisken tarikatının kurucusu (1182-1226), zengin bir tüccarın oğluydu; yoksulluğu, tarikatının temel kuralı yaptı (1209). *İncil*'de gösterilen arınmış bir yaşayışı benimsemeyi öneriyordu. Fransisken hareketi, halkçı bir nitelik kazandıysa da, kurucusunun düşüncesinden çok çabuk saptı. Gramsci, Ortaçağda meydana gelen dinsel halk hareketleriyle zamanımızdaki "şiddete başvurmama" (non violence) tutumları (Gandhi'cilik, Tolstoy'culuk) arasında benzeyiş bulur. Bu konuda şunları yazıyordu:

Fakat karşı reform[12] halk hareketlerinin bu kaynaşmasını kısırlaştırdı: Cizvit tarikatı son büyük tarikattır. Gerici ve otoriter bir temele dayanan, baskıcı ve "diplomatik" niteliğe sahip olan Cizvit tarikatı, Katolik örgütünün sertleşmesinin bir belirtisiydi. Daha sonra ortaya çıkan, yeni tarikatların "din" bakımından pek az önemleri vardı, bunlar daha çok İsa

---

"Büyük halk yığınları sayıca az, ama cenkçi ve iktidarı bir merkez etrafında toplayan ezenler karşısında, siyasal bir güçsüzlük içersinde bulunuyordu. Yoksullar ve ezilenler, Hıristiyanlığın ilk zamanlarındaki pasifizme (uyuşukluğa) sığınıyor ve Tanrı babanın önünde kardeşlik ve eşitlik iddialarına rağmen, hor görülen ve ayaklar altına alınan insan doğasını örtüsüzce ortaya koymakla yetiniyorlardı. Ortaçağ herezi(*) hareketleri içinde Saint François'nın ayrı bir yeri vardır: Mücadele etmek istemiyordu, mücadele etmeyi düşünmüyordu bile. öteki yenilik öncülerinden bu noktada ayrılır" (F.Ç.).

*) *Herésie* (Herezi) Katolikliğin temel ilke ve kurallarına aykırı mezhepler ve akımlara verilen ad. Protestanlık gibi (T.Ç.).

12) Karşı reform (*contre-reforme*), Katolik kilisesinin, doğrudan doğruya varlığını tehlikeye sokan çeşitli reform hareketlerine karşı gösterdiği tepki dönemidir. Leon X gibi hümanist papalar çağından sonra, Papa Paul III ve Pie IV, dogmada sıkı bir titizlik göstermiş, sanat ve edebiyat üzerine insafsızca bir sansür koymak gereğini duymuşlardı. Trant Konsili (1545-1563) dogmayı saptamak için yirmi yıl kadar çalıştı. İgnace de Loyola'nın 1534'te misyonerlik amacıyla kurduğu Cizvit tarikatı kiliseye, papanın buyruğunu körü körüne yerine getirmeye hazır bir ordu kazandırdı; bu uğurda "Tanrı'nın adını yüceltmek" için Cizvitlik, Machiavelli'nin kendisinde afişe ettiği bir makyevelizm uyguladı. Karşı reformun getirdiği sansür konusunda Gramsci şöyle der. *"İtalya'da makyavelizmin bütün eserleri son defa 1554'te, Decameron (Boccacio) ise tam metin olarak 1557'de basıldı; yayımcı Giclito, 1560'tan sonra Petrarca'yı basamaz oldu. Bu tarihten başlayarak şairlerin, hikâyecilerin, ressamların eserleri iğdiş edilerek yayımlandı. Kilisenin sansürü, ressamların bile başını ağrıttı"* (F.Ç.).

tarikatının, halk yığınlarını disiplin altına almaya yarayan kolları, uzantılarıydı. Bu tarikatın ele geçirdiği siyasal kazançları elde tutabilmek için kullanılan bu küçük kuruluşların yenilikçi bir gelişme gücü ve niteliği yoktu. Böylece Katoliklik Cizvitlik olmuştur. Modernizm[13] ise "din tarikatı" değil fakat siyasal bir parti olan Hıristiyan Demokrat Partisi'ni kurdu."[14]

Praxis felsefesinin [Marksizm] tutumu, Katolikliğin tutumunun tam karşıtıdır: Praxis felsefesi "basit" insanları, ilkel bir felsefe olan kamusal düşünüşe bağlı tutmak amacını gütmez, tam tersi, onlara daha üstün bir hayat görüşü kazandırmak ister. Aydınlarla "basit" insanlar arasında bir temas kurulmasını öngörmesi, bilim çalışmalarını sınırlandırmak, halk yığınlarının aşağı seviyesinde bir birlik kurmasını istemesinden değil, sadece dar bir aydınlar çevresinin değil, halk yığınlarının fikir yönünden gelişmesine siyasal bakımdan olanak sağlayacak bir fikrî-manevi blok meydana getirmeyi istemesindendir.

Etkin yığın adamı pratik olarak hareket eder, ne var ki, bir dünya bilgisi, yani dünyayı, değiştirdiği ölçüde kendisine tanıtan ve eylemi üzerinde teorik bir bilinci yoktur. Hatta teorik bilinci, tarihsel bakımdan, eylemi ile karşıt durumda olabilir. İki teorik bilinci (ya da çelişik bir bilinci) olduğu söylenebilir: Birincisi eylemin içinde gizli olup kendisini,

---

13) Modernizm, Fransa'da 1875'te Katolik enstitülerinin kurulmasıyla başlayan dinde yenileşme hareketi (T.Ç.).

14) Steed Anılar'ında şu fıkrayı anlatır: Bir kardinal, Katolikliğe eğilimi olan bir İngiliz Protestanının Saint Janvier'nin(*) mucizelerinin, Napoli'deki yoksul halkın inandığı hikâyeler olduğunu söyleyen ve "biz Hıristiyan değil miyiz?" sorusuna "Biz yüksek papazlarız, yani Roma kilisesinin politikacılarıyız" diye cevap verir (Gramsci'nin notu).

*) Napoli'nin koruyucu ermişi (F.Ç.)

dünyanın pratik olarak değiştirilmesinde işbirliği yapanlarla gerçekten birleştirir; öteki ise yüzeyde ve sözde kalır; bu dünya görüşü kendisine geçmişten miras kalmış olup, hiçbir eleştiriden geçirilmeden benimsenmiştir. Bununla beraber bu "sözde kalan" dünya görüşünün hiçbir sonucu yok denemez. Belirli bir toplumsal grupla bağ kurar, bu grup ahlaki davranışına, iradesinin yönüne etki yapar ama bu sonunda, hiçbir karara, hiçbir seçmeye olanak vermez, manevi ve siyasal bir pasiflik doğurur; bunun için halkın eleştirici bir gözle kendini kavraması siyasal "egemenlik" için, karşı yönde, önce ahlak sonra da politika alanında girişeceği mücadele sırasında mümkün olur ve ancak böylece gerçek hakkında daha üstün bir bilinç edinir. Belirli bir hegemonya[15] gücünün bir

15) "Hegemonya" terimi, hem yönetici bir sınıf olarak proletaryaya hem de bu yönetimin uygulanmasına ilişkindir. Bu, egemen sınıfın, karşıt gruplar üzerinde zorunlu olarak uygulayacağı zorlama demektir. Fakat bu, proletarya ile işbirliği yapmaya razı olan ve bu tutumuna etkinlik kazandırılması söz konusu olan müttefiklerinin fikir ve kültür alanında yönetilmesi de demektir. "Hegemonya", "yönetimin" olumlu cephesini de geliştirir. Böylece "hükmeden"le "yöneten" arasındaki ayırım ortaya çıkar: İktidarın ele geçirilmesi "hükmetmeyi" sağlar; bundan sonra "yönetimi" ele geçirmek söz konusudur. Bu iki durum birbirine diyalektik olarak bağlıdır. Bir grup, iktidarı ele geçirmeden "yönetici" olabilir; "hükmeden" (egemen) olduğu zaman bu "yönetici" rolünü kaybederse, bu onun için felaket demektir. Gramsci hegemonya tezini geliştirmekle "praxis" felsefesini bugünkü "durumlar" için de etkili bir yorum "modeli" haline getirdi. Gerçekten de, çeşitli kuvvet ilişkilerinin tahlili, en yüksek nokta olarak, hegemonya çevresinde birleşir. Bu güç ilişkileri bir durumu ve özellikle ikinci aşamayı da "ekonomik-korporatif" aşamanın siyasal aşama yararına aşıldığı siyasal güçler ilişkisini belirler. Bu aşamada, bir grup, bir temel toplumsal grubun, salt ekonomik mücadelesiyle kendisine bağlı gruplar üzerinde hegemonyasını kurmaya "evrensel" bir düzeye ulaşır. Bu anlayış içinde, aydınların görevleri aydınlığa kavuşmaktadır.

öğesi olduğu bilinci (yani siyasal bilinç), sonunda teori ile pratiğin birleştiği gittikçe artan kendi bilincine ermede ilk aşamadır. Teori ile pratiğin birliği de, mekanik bir olgu değil tarihsel bir oluştur. Bunun ilk aşaması, emekçinin hemen hemen içgüdüsel bir duygu ile kendisini öteki sınıflardan "başka", "ayrı", bir sınıftan olduğunu, bağımsızlığını hissetmesidir. Bu duygu gelişerek sonunda ona gerçekten tek ve bütün bir dünya görüşü kazandırır. İşte bunun içindir ki "egemenlik" (hegemonya)

Aydınlar, hükmeden (egemen) grubun "memuru"durlar ve toplumsal hegemonyanın ve siyasal iktidarın alt kademedeki görevlerini yerine getirirler. Nitekim Gramsci, baldızı Tatiana'ya yazdığı bir mektupta, geleneksel aydın anlayışını genişlettiğini yazmıştı. Gramsci'nin araştırmaları üzerinde genel bir görüşe sahip olabilme bakımından önemli olan bu mektupta, çalışma planını sergiliyordu (*Lettre de la prison*, önsöz: P. Togliatti, çeviren: J. Noaro, ed, soc. 1953, mektup 89, s. 313). Yine bu mektupta Gramsci, devlet kavramını da berraklığa kavuşturma yoluna gittiğini söyler. Ona göre, bu kavram, "*siyasal toplum ile civile toplum arasındaki denge ya da toplumsal bir grubun ulusal toplumun bütünü üzerinde kilise, sendikalar, okullar, vb. kurumlar aracılığıyla yapılan hegemonya olarak değil de, genellikle diktatörlük olarak anlaşılmaktadır.*" İşte bu anlayıştır ki Croce'yi "laik papa" görevine yerleştirmektedir, "*İşte bunun için aydınlar civile toplumda çalışırlar (Mesela, Benedetto Croce, bir çeşit laik papadır ve şu ya da bu hükümete, zaman zaman karşı olsa bile, çok etkili bir hegemonya aletidir v.b.).*" Hegemonyadan önceki "*ekonomik-korporatif aşamayı tanımlamak için, özellikle aydınların görevinin bu tür kavramına başvurmak gerekir. Ne var ki, bazı devletler, bunu aşmak gücünden yoksun olduklarını göstermişlerdir. Çünkü, bu devletlerin egemenliklerini temsil ettikleri ekonomik sınıf, kendi öz aydınlar tabakasını yaratamamış, hegemonyanın uygulanması yoluyla diktatörlük safhasını aşamamıştır. Bu "ekonomik-korporatif safha"yı çağdaş dünyada aşamayan Amerika'dır. O Amerika ki, henüz bir dünya görüşü ve halkı civile toplumda yönetecek olan büyük bir aydınlar tabakası yaratamamıştır.*"

kavramının siyasal gelişmesi, pratik-siyasal görünüşünden başka felsefe alanında da büyük bir ilerlemeyi gösterir. Çünkü bu, zorunlu olarak kamusal düşünüşü aşan ve henüz dar sınıflar içinde olmakla birlikte, eleştirel nitelikte bir dünya görüşüne uygun bir fikir birliğine ve bir ahlak anlayışına (*éthique*) ulaştırır.

Bununla birlikte, praxis felsefesini geliştirme yolundaki en yeni çalışmalarda, teori ile pratiğin birliği kavramının derinleştirilmesi işi henüz başlangıç halindedir: Çünkü, mekanik düşünüşün kalıntıları hâlâ ortada durmaktadır. Teoriden, pratiğin "tamamlayıcısı" "takıntısı", pratiğin "hizmetçisi" gibi söz edilmektedir. Bu problemin de tarihsel olarak, yani aydınlarla ilgili siyasal sorunun bir yüzü olarak ortaya konulması doğru olur gibi görünmektedir. Eleştirel olarak kendi bilincine erme (*auto conscience*), tarih ve politika bakımından, aydınlardan kurulu *seçkin* bir grubun yaratılması anlamına gelir. Bir insan yığını örgütlenmeden (en

---

Gramsci'ye göre ortaçağdaki komünlerin(*) çöküntüye uğramasının nedenlerinden biri de bu "ekonomik-korporatif" safhayı aşma güçsüzlüğü idi. Bu çöküntü ile, İtalyan aydınlarının kozmopolit nitelikleri ve ulusal halkçı nitelikten yoksun oluşları arasında bir bağıntı vardı. İşte, Machiavelli'nin, politikadan uzak köylü kitlelerini politikayla ilgilendirme yolundaki çabasını bu açıdan görmek gerekir. Machiavelli'nin ulusal bir ordu kurarak, kentin köy üzerindeki hegemonyasına dayanan toplumsal birlik meydana getirme yolundaki çabası nedeniyle, Gramsci, Machiavelli'de "zamanından önce doğmuş bir jakobenlik" görmektedir. Gramsci'nin gözünde bu çaba ve istek, 1792'de, halkın topyekûn ayaklanması için kararname çıkartan devrimcilerin isteklerine ve Lenin'in, köylülerin, proletarya ile, proletaryanın yönetimi altında birleşmesi konusundaki tezine uygun düşmektedir.

*) Ortaçağda, burjuvaların Avrupa'da derebeylere karşı çıkarlarını ve özgürlüklerini savunmak için meydana getirdikleri topluluklar (F.Ç.).

geniş anlamıyla), kendisini öteki gruplardan ayırt edemez[16] ve kendiliğinden bağımsız hale gelemez; oysa aydınlar olmadan yani örgütleyiciler ve yöneticiler olmadan teori-pratik grubunun teorik cephesi, düşünce ve felsefe çalışmasında "uzmanlaşmış" kişilerin oluşturduğu bir tabaka içinde somut olarak kendisini göstermeden örgütlenme olamaz. Ancak, bu aydın yaratma süreci uzun, güç, çelişkiler, dağılmalar ve yeniden toplanmalarla doludur. Bu, sıradan halkın (tabanın) sadakati (sadakat ve disiplinden, halkın harekete katılışının ve bütünüyle kültür olayının gelişmesine katkıda bulunuşunun başlangıçta aldığı şekil anlaşılmaktadır) ağır bir sınavdan geçer. Gelişme süreci bir aydın-yığın diyalektiğine bağlıdır; aydınlar tabakası nicelik ve nitelik bakımından gelişme gösterir, fakat aydınlar tabakasının her yeni bir "genişlemeye" ve karmaşıklığa doğru atılımı, basit insanlar yığınının buna benzer bir hareketine bağlıdır. Bu yığın da daha üstün bir kültür düzeyine yükselir; aynı zamanda bireylerin ya da az çok önemli grupların çıkışlarıyla, uzmanlaşmış aydınlar tabakası yönündeki atılımlarıyla etki alanını genişletir. Fakat bu süreçte, halkla aydınlar (bunlardan bazıları, bazı gruplar) arasında sürekli kopmalar, ilişkiyi yitirmeler olabilir ve bunun sonucu olarak aydınların "takıntı", "tamamlayıcı", "madun" (ast) olduğu izlenimi doğar. Teori-pratik grubundaki pratik elemanın üstünde sadece iki eleman arasında ayırım (tamamiyle mekanik ve itibari bir işlem) yapmakla kalmayarak, ayırıp böldükten sonra, fazlaca durulması, henüz tarihsel bakımdan oldukça ilkel aşamada, ekonomik-korporatif bir

16) Proletaryanın kendi bilincine varması, başka bir deyimle, karşıtı olan sınıftan kendisini "ayıran" sınıf niteliğinin bilincine varan bir örgütün varlığını gerektirir. Bu görüş, mesela Sorel'in görüşünün tam karşıtıdır. Sorel'e göre bu "ayrılma" ya da "kopma", her türlü örgütün ve parti programının dışında, sendika eliyle ve özellikle genel grev efsanesi sayesinde doğar ve gelişir (F.Ç.).

aşamada kalındığını gösterir. Bu aşamada "yapı"nın genel çerçevesi değişmeye uğrar ve yine buna uygun üstyapı niteliği, kendisini ortaya çıkartmak isterse de henüz organik bir şekil almamıştır. Modern çağda siyasal partilerin, dünya görüşlerini yoğurmada ve yaymadaki önemlerini iyi belirtmek gerekir. Siyasal partilerin bu önemi, bu dünya görüşlerine uygun bir ahlak anlayışını ve bir politikayı geliştirmeyi başlıca iş edinmiş olmalarından ileri gelir. Nihayet, partiler, bu dünya görüşlerinin tarih süreci içindeki "deneyimci"leridirler. Partiler, etken olarak hareket eden yığınları bireysel olarak elemeden geçirir ve bu eleme pratik alanda olduğu kadar teori alanında da olur. Buna bağlı olarak da teori ile pratik arasında, daha sıkı bir ilişki kurulmasıyla, dünya görüşü canlılık kazanır, kökten yenileşir ve eski düşünce biçimlerinin karşıtı olarak ortaya çıkar. Böylece, partiler yoluyla daha bütün ve topyekûncü yeni kavramlar oluşur, gelişir. Yani, siyasal partiler, gerçek tarihsel süreç olarak teori ile pratiğin, içinde kaynaşıp birleştiği potalardır. Burada, partinin "*labour party*"[17] tipinde değil, tek tek üyelerden kurulmasının önemi anlaşılır. Çünkü, söz konusu olan, "ekonomik bakımdan etken bütün halkı" bir örgüt içinde yönetmektir. Söz konusu olan, bu kitleyi sadece eski şemalara göre değil, yenilik yolunda yönetmektir. Bu yenilik de başlangıçta bir yığın olayı niteliğini alacak bir *seçkinler* grubu aracılığıyla kazanılabilir. Böylece bir seçkinler grubu için, insanların eylemlerinde gizli bulunan dünya görüşü, belirli bir ölçüde, bugünkü sistemli, bütünleşmiş bilinç, kesin ve belirli bir irade haline gelmiş bulunmaktadır.

Bu aşamalardan biri, son zamanlarda yapılmış olan bir tartışma nedeniyle incelenebilir. Bu tartışma sırasında praxis

---

17) Temeli 1893'te atılan, 1906'da bugünkü adını alan İngiliz İşçi Partisi; bu parti, büyük sendika delegelerinden kurulu bir siyasal federasyon şeklindedir (T.Ç.).

felsefesinin yeni gelişmeleri açıklanmış bulunmaktadır (Bu tartışma *Cultura* dergisinin yazarlarından D.S. Mirski'nin bir yazısında özetlenmiştir).[18] Henüz senteze tam anlamı verilmemekle beraber, burada, eylemci bir anlayışın tamamiyle dışındaki mekanist bir anlayıştan teori ile pratiğin birliği konusunda doğru bir kavrayışa nasıl geçildiği görülebilir. Bundan başka determinist, fatalist (kaderci) ve mekanist öğrenimin, nasıl olup da praxis felsefesine sinmiş ideolojik bir koku, bir çeşit din, bir çeşit uyarıcı (ama keyif veren zehirler gibi) olarak belirli toplumsal tabakaların "ast" (subalterne) niteliğini zorunlu kılıp tarihsel olarak doğruladığı gözlemlenebilir.

Mücadeleye girişilmediği, mücadelenin de ardı ardına gelen bozgunlardan ibaret olduğu zaman, mekanist determinizm çok büyük bir manevi karşı koyma, bütünlük, sabırlı ve inatçı bir direnme gücü olur. "Şimdilik yenildim, ama olaylar benim için çalışacak..." Böylece gerçek irade, bir inanç, adeta tarihten gelen akla uygun bir durum, ihtirasla karışık amprik ve ilkel bir finalizm şekline bürünür. Bu finalizm, büyük dinlerdeki kadar, Tanrı iradesi inançları gibi bir şey olur. Şu nokta üzerinde direnmek gerekir: Gerçekten iradenin güçlü bir eyleminin "olayların gücüne" doğrudan doğruya etki yaptığı görülür. Ama bu, kendisinden utanan, üstü örtülü bir biçimde kendisini belli ediştir. Bunun altında, eleştiriden yoksun olan bilincin çelişkileri saklıdır. Ama "ast", yönetici ve halkın ekonomik eyleminin sorumlusu olduğu zaman, mekanizma, belirli bir anda, bir tehlike gibi ortaya çıkar; bütün toplumsal yaşantı değiştiği için, bütün düşünce

---

18) Herhalde, 1932'de, Viyana'da P.R. Rohden'in yayımladığı "*Demokratie und Partei*" (Demokrasi ve parti) adlı derlemede yer alan D.S. Mirski'nin "Demokratie und Partei im Bolchevismus" (*Bolşeviklikte Demokrasi ve Parti*) adlı yazısına değinilmek istenmiştir (F.Ç.).

sisteminin yeniden gözden geçirildiği (*revision*) görülür. Neden "olayların gücü"nün sınırları ve egemenliği daha da daraltılmaktadır? Bu da "astsın, dün şey iken, bugün şey olmaktan çıkarak, tarihsel bir kişi, bir öncü olmasındandır. Dün, yabancı bir iradeye karşı koyma durumundan dolayı sorumsuz idiyse de, bugün, artık karşı koyma durumundan çıkıp zorunlu olarak etken, sürükleyici hale geldiği için sorumluluk duyar. Ama önceleri de gerçekten, bir "karşı koyan", basit bir "şey", basit bir "sorumsuz" muydu? Elbetteki değil. Burada, kaderciliğin (fatalizmin) etken ve gerçek bir iradenin zayıflığını örttüğünü ortaya koymak gerekir. İşte bunun içindir ki, her zaman, mekanik determinizmin boşluğunu göstermek gerekir. Halk yığınlarının safça felsefesi olarak kabul edilebilecek olan bu düşünce tarzı, kuvveti henüz içinde gizli iken, aydınların üzerinde derince düşünülmüş, bütünleşmiş felsefesi haline gelince bir pasiflik, budalaca bir kendine yeterlik kaynağı olur. Bunun için bu işi "ast" yönetici ve sorumlu olmadan yapmak gerekir. Kitlenin bir bölümü, "ast" olsa bile, daima yönetici ve sorumlu olup, bölümün felsefesi her zaman bütünün felsefesinden önce gelir, bu sadece teorik bakımdan bir öncelik olarak değil, güncel bir zorunluluk olarak böyledir.

Mekanist anlayışın, "astların" dini olduğunu, Hıristiyan dinindeki gelişmenin tahlili göstermektedir. Bu gelişme, belirli tarihsel koşullarda bir "zorunluluk"tu ve böyle olmaya devam etti; aynı zamanda halk yığınının iradesinin zorunlu bir şekli, dünyanın ve yaşamın akla uygunluğunun bir şekli olduğu gibi gerçek pratik bir eylemin genel kadrolarını sağladı. *Civilta cattolica* (Katolik uygarlığı)nda (5 Mart 1932) de çıkan "Putataparların bireyciliği, Hıristiyan bireyciliği" adlı yazıda, bence Hıristiyanlığın bu işlevi iyi anlatılmıştır:

> *Güvenilir bir geleceğe, mutluluğa kavuşacak olan ruhun ölmezliğine, ebedî neşeye kavuşulacağına*

duyulan inanç, insanın iç dünyasını mükemmelleştirme, manevi yükselişini sağlama yolundaki çalışmasının itici gücüdür. İşte Hıristiyan bireyciliği, kendisini zafere ulaştıran atılım gücünü bunda bulur. Hıristiyan, bütün gücünü bu soylu amaç etrafında toplar. Ruhu şüpheler içinde yıpratan spekülatif dalgalanmalardan kurtulan insan, umutlarının yeniden doğduğunu hisseder; kötülüğe karşı üstün bir gücün kendisini desteklediğini bildiği için, nefsini zorlar ve maddi dünyaya karşı zafer kazanır.

Burada söz konusu edilmek istenen, saf Hıristiyanlıktır. Yoksa halk yığınları için uyku ilacı olan Cizvitleştirilmiş Hıristiyanlık değildir.

Tarih bakımından amansız alınyazısı (*predestination*) ve Tanrı'nın bağışı (*Grace*) anlayışı ile girişim ruhunun yayılmasına büyük olanak sağlayan Kalvincilik daha anlamlı görülmektedir.[19]

---

19) Bu konuda Max Weber'in(*) "*Protestanlıkta Ahlak Anlayışı ve Kapitalizmin Ruhu*" (*Die protestantische Etnik und der Geist des capitalismus*) adlı makaleleriyle, Groethuysen'in(**) "*Fransa'da Burjuvazinin Dinsel Kökenleri*" adlı incelemesi okunmalıdır (Gramsci'nin notu).

*) Hıristiyanlık, özellikle Kalvenizm hatta İngiliz Püritanizmi ile kapitalizmin gelişmeleri arasındaki ilk derinlemesine incelemeleri Max Weber'e borçluyuz. Bu konuda iki yazısı var: Bu yazılar, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Protestan Ahlak Anlayışı ve Kapitalizmin Ruhu). Bu yazı *Archiv für Sozial-wissenschaft und Sozial-politik*, c. XX (1904) de yayımlanmış olup, daha sonra, Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie (1920) (Din sosyolojisi üzerine denemeler derlemesi)nde bir araya getirildi. Bu ilişkiye F. Engels de (özellikle *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosephie classique allemande*, ed. soc. 1946, s. 46-47) (*Ludwig Feuerbach ve Klasik*

Yeni dünya görüşleri, halka mal olarak neden ve nasıl yayıldı? Bu yayılma sürecinde (ki aynı zamanda bu, eskisinin yerine geçme ve çok kere de eski ile yeni arasında bir birleşmedir), yeni görüşün açıklandığı akla uygun (rasyonel)

Alman Felsefesinin Sonu) değinir: "*Kalvinizm o dönemde burjuvazinin çıkarlarının tarihsel örtüsü olmuştu.*" K. Marx da daha önce Buharın tarafından altı çizilen bir notunda (*Kapital* c. I, s. 269-270) bu ilişkileri göstermişti. Buharin şöyle diyor: "*Marx'ın, Protestanlığın, kapitalizmin doğuşundaki rolüne dikkat çekmesi, bu konuda birçok kitapların yazılmasına yol açtı*" (Sombart, özellikle Max Weber, Troeltsch v.b.). R.H. Tawney "önüne geçilmez Tanrı iradesi" kavramını şöyle tahlil etmektedir: "*İnsanın hareketleri ve eyleminin, keyfi olarak kendisine bağışlanmış olan bir selamete ermek için, isterse hiçbir yardımcısı olmasın; bunun böyle oluşu, bu selametin bağışlandığının kanıtıdır: Böylece, araç olarak reddolunan şey, sonuç olarak ele alınır; bu surette Püriten*(***) *kendisini gözü kapalı, büyük bir hırsla iş hayatına verir; bunu yaparken kuşkulardan kurtulmuş, olarak, Tanrı'nın sevgili kulu olduğuna inanır. Bir kere iç hayatına atıldıktan sonra da sarsılmaz bir mantıkla, buna, inancının niteliklerini ve sınırlamalarını katar. Tanrı kendisini, bağında çalışmaya çağırmıştır; nefsinde bir enerji ve düzen ilkesini taşımaktadır: Bu da onu savaşta (olduğu kadar, ticaret alanındaki mücadelelerde de yenilmez kılar. Karakterin her şey olduğuna, koşulların hiçbir önemi olmadığına inanmıştır. Ona göre, yolda düşenlerin yoksulluğu, acınması ve giderilmesi gereken bir talihsizlik değil, suçlamak gereken bir ahlak kusurudur; zenginlik... (Püriten kapitalistin) gözünde, azminin ve çalışmasının ödülüdür. Derin derin düşünme, disiplin ve nefsine hâkimiyet yoluyla çetinleşerek, ticaretini çevirdiği yazıhanede ve pazarda başarı kazanan sofu bir işadamıdır.*" R.H. Tawney, *La religion et l'essor du capitalisme* (*Religion and the rise of the capitalism*, London, 1926) çeviren: Odette Merlat, notlar ve index: Michel Mollat, önsöz: d'E. Labrousse, Paris, Riviere, 1951 (*Bibl. d'histoire economique et sociale*).

**) Gramsci'nin sözünü ettiği Groethuysen, kitabında XVIII. yüzyıldaki burjuvaziyi incelemekte ve Katolik kilisesinin "yeni

şeklin, bu açıklamayı yapan kişinin ve bunun dayandığı düşünürlerle bilginlerin, bu yeni görüşü destekleyenlerin aynı örgütten oluşunun etkisi var mıdır? (Bu örgüte yeni görüşü benimsemekten başka bir nedenle girdikten sonra da). Aslında bu elemanlar toplumsal gruba ve incelenen grubun kültür düzeyine göre değişir. Fakat araştırma, halk kitleleri söz konusu olunca, daha da ilginçtir. Çünkü bunlar, görüşlerini daha güçlükle değiştirirler ve hiçbir zaman da en saf durumlarında değil, fakat birbirlerinden ayrı şeylerin acayip bir bileşimi halinde benimsenmiş olarak değiştirirler. Akla uygun, mantık bakımından bütünleşmiş şekli, bir tezden yana, ya da ona karşı ağırlığı olan hiçbir kanıtı ihmal ermeyen düşünüş şeklinin önemi vardır ama, kesin olmaktan çok uzaktır; fakat bunlar, bir düşünce girdabı içinde, eski ile yeni arasında bocalayan, eskiye inancını yitirmiş, fakat henüz yeniyi benimsememiş herhangi bir kişi için, ikinci bir planda kesin olabilecek unsurlardır.

---

zamanların hâkimini" anlayamadığını ve yükselişine karşı çıktığını gösterir. Groethuysen bu konuda düşüncesini şöyle açıklamaktadır: "*Burada açık bir savaştan çok, alttan alta bir çatışma söz konusudur.*" Kilise, zenginlik hırsını suçlar ve dikkatini çatışma, ödünç verme ve tefecilik üzerinde toplar: "*Din bilginleriyle anlaşamayan kapitalistler, aradıklarını filozoflarda buldular*" (s. 278-279). Burjuva itibarlı, "saygın kişi" olur; sonunda din de, toplumun ve kilisenin düzeninin korunmasını zorunlu sayarak bunu doğrulamıştır, Groethuysen'e göre "*bu da bir orta burjuvazinin oluşmasına ve büroların dolmasına yol açmıştır*" (s. 219) [F.Ç.].

***) İngiltere'de 1594'te ortaya çıkan Püritanizm tarikatından olanlara verilen ad. Bu tarikata göre bir Hıristiyanın sade ve kanaatkar bir yaşantısı olmalıdır. Ama bunun yanı sıra, püriten, zenginleşmenin Tanrı buyruğu olduğu kanısındadır. Genellikle Kalvenizmden ve bu öğretinin "kader" ilkesinden esinlenen Püritanizm, İngiltere'de burjuvazinin oluşmasına ve parlamentoya dayalı rejimlerin ve liberal Protestanlığın gelişmesine katkıda bulunmuştur (T.Ç.).

Aynı şey, düşünürlerle bilginlerin otoritesi için de söylenebilir. Halkın üzerinde bunun büyük bir etkisi vardır. Ama her dünya görüşünün ayrı düşünürleri ve bilginleri olduğu için, otorite de paylaşılmış durumdadır. Bundan başka, bütün düşünürleri birbirinden ayırarak fikirlerini aynı şekilde ifade etmiş olmalarından şu sonucu çıkartabiliriz: Yeni görüşlerin yayılması siyasal, son tahlilde toplumsal nedenlerle meydana gelmektedir. Fakat burada şekle bağlı unsurun, otorite unsurunun, örgüt unsurunun, mantığa uygun bütünlüğünün, bu süreçte büyük bir işlevi vardır. Bu işlev, bireylerde olduğu kadar, kalabalık gruplarda da genel yönelme haline gelince kendisini gösterir. Bundan da halk yığınlarında felsefenin ancak bir inanç şeklinde yaşayacağı anlaşılır. Şimdi halktan birinin, fikir bakımından durumu düşünülsün. Böyle bir kimsenin fikrinin şekil almasında yaygın kanıların, düşünüşlerin, sınıf ayrımı ölçülerinin, hareket kurallarının rolü vardır. Kendisiyle konuşan ve düşüncesinin karşıtı olan bir görüşü savunan kimse fikir bakımından üstün olur da kanıtlarını daha iyi ileri sürer ve mantık gücüyle lafını ağzına tıkarsa, halktan bir adam o vakit kanısını değiştirmeli midir, sadece ani olarak katıldığı tartışmada kendisini savunamadığı için? Böyle olursa her gün değiştirecek, yani ne zaman fikir bakımından kendisinden üstün bir ideolojik hasımla karşılaşırsa inancını değiştirecek demektir. Öyleyse felsefesi hangi unsurlara dayanır böyle bir adamın? Özellikle, kendisi için çok önemli olan bir hareket kuralı şeklindeki felsefesi? En önemli unsur, hiç şüphe yok akıldışı ve inanç şeklinde olanıdır. Ama kime ve neye inanç? Her şeyden önce dağınık bir tarzda, olayları kendisi gibi düşündüğü ölçüde, içinde yaşadığı toplumsal gruba inanır: Halktan bir adam, hasını kendisini ne kadar kandırmaya uğraşsa da, bu kadar insan yanılmaz der. Her ne kadar kendisi hasmı kadar kanıtlarını iyi savunamasa da, grubunun içinde bunu yapabilecekler, hem de hasmından iyi yapabilecekler vardır; hem de

bütün ayrıntılarıyla düşüncesini düzgün bir şekilde açıklayanları gördüğünü de hatırlar. Bir kere şimşek hızıyla böyle bir kanıya vardıktan sonra, bu kanının kanıtları bulunmasa bile, bunu benimsemeye devam eder.

Bu düşünüş bizi, halk yığınlarının yeni edindikleri inançların, hele bu inançlar egemen sınıfların inançlarına uygun olma bakımından toplumun saplandığı (yeni bile olsa) inançlara karşıt ise, o ölçüde zayıf olacağı sonucuna götürür. Dinlerin ve kiliselerin etkilerini süreklilik şansına bakarak bunu söyleyebiliriz. Din ya da şu veya bu 'kilise (genel tarihsel gelişmenin meydana getirdiği zorunluluğun çizdiği sınırlar içersinde), kendi inancını uygun bir örgüt aracılığıyla sürekli olarak canlı tutması, aynı kanıtlara dayanarak mücadele etmesi, hiç yorulmadan inancını savunması ve hiç olmazsa görünüşte, bu inanca, düşüncenin en üstün şeklini veren, kendi yapısı içinde derecelenmiş aydınları kullanması ölçüsünde, kendisine bağlı olanları el altında tutabilir. Kilise ile, buna bağlı olanlar arasındaki ilişkiler, Fransız Devrimi'nde olduğu gibi, siyasal nedenlerle kopmuşsa, kilise hesaba sığmaz kayıplara uğramıştır. Bundan başka göreneğe bağlı bazı eylemlerin yapılması, bazı zaman sınırlarını aşarsa, bu kayıpların artık bir daha giderilemeyeceği düşünülebilir; bu durumlarda yeni bir dinin ortaya çıkması beklenebilir. Fransa'da böyle olmuştu; eski Katoliklikle birleşen yeni bir din ortaya çıkmıştı. Kamusal düşünüşün, daha genel bir deyimle eski dünya görüşlerinin, yerine yenisini geçirmeyi iş edinen bütün kültür hareketlerinin şu belirli zorunluluklara uyması gerektiği anlaşılır: 1. Kendi öz kanıtlarını yorulmadan, bıkmadan (anlatış şeklini değiştirerek) tekrarlamak; bu, halkın düşünüşünü etkileyebilmek için en etkin bir öğretim aracıdır; 2. Gittikçe daha geniş halk tabakalarının kültürce yükselmesine hiç ara verilmeden çalışmak; böylece, şekilsiz yığın unsuruna bir kişilik kazandırılmış olur. Başka bir deyimle, doğrudan doğruya halkın içinden çıkan seçkin

aydınların yetişmesine çalışılmalıdır; bu tip aydınlar, sürekli olarak halkla temasta olacaklarından bu yeni dünya görüşünün yığınlarca benimsenişinde büyük rol oynarlar. Bu ikinci zorunluluk yerine getirilebilirse, bir dönemin "ideolojik panoraması" gerçekten değiştirilebilir. Yalnız, gruplar içinde otorite ve fikir yeteneğine göre bir derecelenme olmazsa, bu seçkinler ne ortaya çıkabilir, ne de gelişebilir; böyle bir derecelenmenin en üst noktasında büyük bir filozof bulunur. Bununla birlikte böyle bir filozofun ideolojiyi benimseyen topluluğun bütününün isteklerini, somut olarak, günlük yaşayışında kavrayabilmesi, ideoloji birliği etrafındaki toplumsal grubun, tek bir beynin hareket çevikliğine sahip olmadığını bilmesi, toplumun malı olmuş bir düşünüşle, en iyi kaynaşan, en uygun bir kolektif öğreti biçimini yoğurup geliştirmesi gerekir.

Halk yığınlarına mal olmuş bu tür bir düşünce yapısının, bir felsefe ya da bir din inanışına bağnazca saplanmış bir kişinin ya da bir grubun bir düşünce yapısı (biçimsel) kurma isteğiyle meydana getireceği herhangi bir ideoloji çevresinde "keyfi" olarak oluşturulamayacağı açıkça bellidir. Halkın bir ideolojiyi benimsemesi ya da benimsememesi, düşünüş biçimlerinin akla uygunluğuna ve tarihselliğine yöneltilen bir çeşit eleştirinin açığa vuruluşudur. Keyfi olarak kurulmak istenen ideolojik sistemler, tarih sahnesindeki yarışmadan ergeç silinip gider; hatta kimi zaman, o anda elverişli bazı koşulların birleşmesi sayesinde, halka gitmede bir ölçüde başarı sağlamış olsa bile, bunların kısa ya da uzun sürede ortadan kalkmasının önüne geçilemez. Buna karşılık, bir dönemdeki karmaşık ve organik durumun isteklerine uygun düşen fikir yapıları, az çok değişik ve acayip görünüşler altında birtakım ara aşamalardan geçseler bile sonunda daima kendilerini kabul ettirir ve saydırırlar.

Bu gelişmeler ortaya birçok sorun çıkarmaktadır. Bunların çoğu fikir bakımından üstün değeri olan çeşitli

tabakalar arasındaki ilişkilerin üslup ve niteliğinde, yani üst grupların fikir bakımından kendilerinden daha aşağı derecede bulunan tabakaların eleştirici yeni görüşleri tartışma ve geliştirme yetenekleriyle bağlı olarak sahip olmaları gereken ve olabilecekleri yaratıcı katkının büyüklük derecesinde ve oynadıkları rolde özetlenmiştir. Buna göre tartışma ve propaganda özgürlüğünün sınırlarını çizmek gerekir. Burada söz konusu özgürlük, bürokrasi ve polis anlayışına göre düşünülmemelidir. Bu, yöneticilerin kendi çalışmalarını kendilerinin sınırlandırmaları, asıl anlamıyla, kültür politikasını belirlemeleri şeklinde anlaşılmalıdır. Başka bir deyimle "Bilimin haklarını" ve bilimsel araştırmanın sınırlanın kim belirleyecek ve bu haklar, sınırlar doğru olarak tanımlanabilecek mi? Yeni ve en iyi hakikatlerin aranması yolundaki yavaş giden çalışmanın, bu hakikatlerin daha bütünleşmiş ve daha berrak bir şekilde formülleştirilmesinin en temelli görünen ilkeleri bile durmadan tartışma konusu yapılsa da, her bilginin kendi özgür girişimine bırakılmasının zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki, bu çeşit tartışmalara girişilmesi bilimsel zorunluluktan değil de, herhangi bir çıkar düşüncesinden ileri geliyorsa, bunu açığa çıkartmak güç değildir. Ayrıca, bireysel girişimleri disipline sokmak ve düzenlemek, her çeşit akademi ya da kültür enstitüsünün eleğinden geçirdikten ve ayıkladıktan sonra ortaya çıkarmak da düşünülebilir.

Özel olarak ele alınacak bir memlekette, ideoloji alanında hareket yaratan kültür örgütünü ve bunun pratikteki işleyişini somut olarak incelemek yararlı olur. Bundan başka aktif kültür çalışmasına, bu işi meslek edinerek katılmış olan kişilerin sayısıyla, çeşitli memleketlerdeki nüfus arasındaki orantıyı incelemek ve özgür kuvvetleri yaklaşık olarak hesaplamak yararlı olacaktır. Her memlekette, her derecedeki okul ile kilise, görevlendirdikleri kişilerin sayısı bakımından en büyük iki kültür kuruluşudur. Ayrıca gazeteler, dergiler, kitap yayınları, devlet okulunu tamamlayan

halk üniversiteleri tipinde kültür kuruluşları rolü oynayan özel okullar da kültür yaşamını etkiler. Başka mesleklerin de, uzmanlaşmış çalışmalarının bir bölümü kültür yaşamına yabancı değildir; hekimlerin, subayların ve yargıçların çalışmaları gibi. Fakat şunu da söylemek gerekir ki, ayrı ölçülerle olmakla birlikte, bütün memleketlerde ilkokul öğretmenleriyle papazlar gibi, ulusal halk yığınlarına en yakın ve sayıca en kalabalık olan aydın gruplarıyla halk arasında büyük bir kopukluk vardır. Bunun böyle olmasının nedeni, hükümetlerin sözle tersini ileri sürmüş oldukları yerlerde bile, devletin birleşik ve bütünleşmiş, aynı türden (homojen) bir görüşten yoksun olmasından dolayı, aydın gruplarının şu ya da bu tabaka arasında veya aynı tabakanın sınırları arasında dağınık bir halde bulunmasıdır. Bazı memleketler bir yana bırakılırsa, üniversite birleştirici bir rol oynamamaktadır; çok kere hiçbir kuruma bağlı olmayan bir düşünür, bütün üniversite ya da benzeri kurumlardan daha çok etki yapar.

Praxis felsefesini kaderci bir felsefe olarak benimseyen anlayışın işlevi için bir ağıt yakmalı; belirli bir tarih döneminde yararlı olduğu söylenmekle birlikte ve salt bundan dolayı layık olduğu bütün saygı gösterilerek bu anlayışın da mezara yerleştirilmesi önerilmelidir. Aslında bu anlayışın işlevi, çağdaş dönemin başlangıcındaki kader ve Tanrı'nın bağışı kuramıyla kıyaslanabilir. Bu kuram ne olursa olsun, klasik Alman felsefesi,[20] zorunluluğun bilinci anlamındaki

---

20) Bundan Kant'la (1724-1804) başlayan ve Marx'la Engels'in yer yer "Alman idealist felsefesi", "çağdaş Alman felsefesi" adını verdikleri büyük idealist akımı anlamak lazımdır. Kant'ın tilmizi olan Johann Geottlieb Fichte (1762-1814) ile Schelling'in (1775-1864) içinde yer aldığı bu idealizm akımı, Hegel'in mutlak idealizminde en tam şeklini alır. Bu "klasik Alman felsefesi"nin üstünlüğü, felsefenin diyalektik olduğunu önermiş olmasıdır. Evrenin ve insanlığın gelişmesi, bu gelişmenin insan beynindeki yansımasının tasarımı, ancak evrensel oluş ve bitişleri

özgürlük anlayışıyla yükselişinin doruğuna ermiş bulunmaktaydı. Bu felsefe, halkın "Tanrı böyle istedi" feryadı ile aynı anlama gelir; bu ilkel ve basit planda bile, "Tanrı böyle istedi"nin ya da Tanrı'nın bağışı (grâce) teorisinden daha çağdaş ve daha verimli bir görüşün başlangıcını işaretliyordu. "Biçimsel" bakımdan, yeni bir dünya görüşü, halkın kaba ve belirsiz görüşünden başka türlü ortaya çıkabilir mi? Bununla beraber, tarihçi –gerekli görüş açısına sahip olursa– daima sarp ve çakıllı olan yeni bir dünya başlangıcının, can çekişen bir dünyanın çöküntülerinden ve can çekişmesi sırasında ortaya koyabildiği son ürünlerden üstün olduğunu görüp anlayabilir.

---

etki ve tepkileri, ileriye ve geriye doğru değişmeleri hesaba katarak, diyalektik bir yolda olabilirdi. İşte çağdaş Alman felsefesi doğrudan doğruya bu yolda yürüdü. Kant ise, Newton'un durgun (stable) güneş sistemini... ve ebedî süre (*duree*)sini bir kere ilk devinimi meydana getiren şoktan sonra bir tarih süreci haline getirdi. Bu çağdaş Alman felsefesi, Hegel sisteminde sonucuna vardı. İlk kez bu felsefede tüm doğa, insan ve fikir dünyası bir süreç olarak gösterilmiş bulunuyordu (F.Ç.).

FELSEFE VE TARİH SORUNLARI

BİLİMSEL TARTIŞMA

Tarih içindeki gelişmeleri eleştirel bir gözle incelemek üzere birtakım sorunlar ortaya konduğu zaman, bunlar üzerindeki bilimsel tartışma, bir sanıkla bir savcının karşılaştığı ve sanığın ortadan kaldırılması gereken bir suçlu sayıldığı bir yargılama gibi anlaşılmamalıdır. Bilimsel tartışmada elde edilmesi düşünülen kazanç hakikatin araştırılması ve bilimin gelişmesi olduğuna göre, tutulacak en "ilerici" yol, bu tartışmaya girenin karşısındaki tartışmacının ileri sürdüğü fikri, hiç olmazsa ikinci derecede bir aşama olarak, kendi görüşünün yapısına katmasıdır. Karşıt olanın (ki bazen tüm geçmişteki düşünceler karşıt olarak ortaya çıkar) durumunu ve kanıtlarını gerçekçi olarak anlatmak ve değerlendirmek; aslında bu ideolojilerin (terimin en kötü anlamıyla körü körüne ideolojik bağnazlığın) zindanından kendini kurtarmak, işte araştırmada tek verimli yol budur.

FELSEFE VE TARİH

Felsefeden, belirli tarihsel bir dönemdeki felsefeden ne anlaşılmalıdır? Felsefenin ve filozofların bu tarih dönemlerinden her birindeki önemi ve anlamı nedir? Eğer, Croce'nin din için ileri sürdüğü tanımlama ele alınıp, buradaki yaşama kuralı kitaplarda geçen bir terim olarak değil de pratik yaşamdan çıkarılan bir kural olarak düşünülürse, insanların

çoğu pratik olarak hareket ettikleri ölçüde filozoftur.[1] Bunların eyleminde, gidişlerinin ana çizgisi yönünde üstü kapalı olarak bir dünya görüşü, bir felsefe saklıdır. Genellikle anlaşıldığı biçimiyle felsefe tarihi (yani filozofların felsefelerinin tarihi) belirli kişilerden oluşan bir sınıfın ideoloji yolundaki girişim denemelerinin tarihidir. Sınıfın amacı, her dönemde varolan dünya görüşlerini değiştirmek, düzeltmek, mükemmelleştirmek ve bunun sonucu olarak da bunlara uygun düşen hareket kurallarını ya da bütünüyle pratik eylemleri değiştirmektir.

Bizi ilgilendiren görüş açısından, filozofların çeşitli felsefelerinin tarihini ve mantığını incelemek yeterli değildir. Sadece yöntemli bir yol izleyebilmek için bile felsefe tarihinin öteki bölümleri üzerine de dikkati çekmek gerekir; yani geniş halk yığınlarının dünya görüşlerini ve en dar bir kadro içindeki yönetici grupların (aydınların) dünya görüşlerini ve nihayet, bu çeşitli kültür bütünlerini filozofların felsefesiyle birleştiren bağları incelemek gereklidir. Bir dönemin felsefesi, şu ya da bu filozofun, şu ya da bu aydınlar grubunun, şu ya da bu büyük halk topluluğunun felsefesi değildir. Bir tarihsel döneminin felsefesi, bütün bu öğelerin, en yüce doruğu, belirli bir yönde olan bileşimidir; bu bileşimde varılan en yüce doruk, kolektif eylemin kuralı, yani somut ve bütünleşmiş "tarih" olur.

Bir tarihsel döneminin felsefesi, bu dönemin "tarihinden", yönetici grubun daha önceki dönemin gerçek yaşamında başardığı değişikliklerin bütününden başka bir şey değildir: Bu anlamda tarihle felsefe birbirinden ayrılmaz; ikisi bir

---

1) ...Din, ahlaksal bir davranışa denk düşen bir yaşam anlayışıdır ve bundan başka bir şey de olamaz... (Bk. "Religiosita e religione," *La storia come pensiero e come azione* (*Saggi filosofici IX*), Laterza, 1954, 6. basım, s. 257), (F.Ç.).

"blok" meydana getirir. Bununla birlikte, özel anlamıyla felsefenin[2] unsurları ve bunların her birindeki çeşitli dereceler ayırt edilebilir. Filozofların felsefesi, yönetici grupların dünya görüşü (felsefe kültürü), bütün halk kitlelerinin dinî inanışları gibi. Sonunda da bu derecelerden her birinde bulunan çeşitli ideolojik "bileşim" (*combinaison*) şekilleri incelenir.

---

2) Bk. Croce: *La logica come scienza del concetto puro*, (filosofia dello spirito II, Bari, Laterza, 1947, 7. bas., revue). Bu kitapta esas olarak Croce'nin 1905'te Napoli'deki "Accademia Pontaniana"ya sunduğu muhtıra ele alınmıştır. 1908'de, temelde yapılan düzeltmelerden sonraki basımlarda sadece şekil bakımından düzeltmeler yapılmıştır. "*Felsefe, tarihin ne dışında, ne kökeninde, ne de sonundadır; tarihin bir anında ya da bazı özel anlarında elde edilmeyeceği gibi, her an elde edilebilir; felsefe, her zaman ve tümüyle olguların akışına bağlı olup tarih bilgisiyle şartlanmıştır*" (s, 208). Bu konuda Gramsci, tarihle felsefenin özdeşliği başlığı altında şu notu yazmıştır: "*Tarihle felsefenin özdeşliği tarihsel maddeciliğin özdeşliğidir (fakat belirli bir anlamda gelecekteki bir aşamanın tarih açısından, önceden kestirilişi olarak). Croce'yi ilk harekete geçiren Antonio Labriola'nın praxis felsefesi miydi? Ne olursa olsun, Croce'nin anlayışında bu özdeşlik, tarihsel maddeciliğin özündekinden bambaşkaydı. Buna, Croce'nin ahlaksal-siyasal konudaki son yazıları örnektir. Alman proletaryası, Alman klasik felsefesinin mirasçısıdır, yargısı, tamamiyle tarihle felsefenin özdeşliğini içermektedir. Filozofların şimdiye kadar dünyayı açıklamaktan (izah etmekten) başka bir şey yapmadıkları oysa artık dünyayı değiştirmek söz konusudur, önermesi de tamamiyle böyledir.*"

Croce'nin tarihle felsefenin özdeşliği konusundaki önermesinin eleştiri bakımından çok önemli sonuçları vardır: 1. Eğer tarihle politikanın özdeşliğine varmazsa, bu önerme sakat kalır (politikadan da, kendi kendine ele alınırsa, bazıları başarısızlığa uğrayan ve tekrarlanan gerçekleşme girişimlerini değil, gerçekleşeni anlamak gerekir). 2. Bunun sonucu olarak da, böylece, politika ile felsefenin özdeşliği (F.Ç.).

"YARATMA GÜCÜ OLAN" (*CREATIVE*) FELSEFE

Felsefe nedir? Sadece izlenimleri alıcı (*receptive*) ya da daha çok düzenleyici (*ordonnatrice*) veya tamamiyle yaratıcı gücü olan bir çalışma mıdır? Burada "alıcı", "düzenleyici", "yaratma gücü olan" terimlerinden ne anlaşıldığı tanımlanmalıdır. Ezelden beri salt bir hareketsizlik içinde bulunan terimin basit anlamıyla bu, genel olarak, nesnel varlığa sahip bulunan bir dünya ile ilgili kesin bir kanıyı anlatır. "Düzenleyici" "alıcıya" yakındır: Her ne kadar zihnin işleyişini gerektirse de, bu işleyiş sınırlı ve dardır. Peki ama, "yaratıcı" (*créative*)dan ne anlıyoruz? Bu sözcük dış dünyanın, düşünce tarafından yaratıldığını, mı anlatıyor? Peki ama, hangi düşünce ve kimin düşüncesi? Burada tekbenciliğe (*solipsisme*)[3] yuvarlanma tehlikesi vardır ve aslında her şekildeki idealizm de tekbenciliğe yuvarlanmıştır. Tekbencilikten ve aynı zamanda düşünceyi alıcı ve düzenleyici bir zihin işleyişinden ibaret gören mekanist görüşlerden kurtulmak için, sorunu "tarihsellik" (*historicite*) hadleri içine yerleştirmek, bundan başka felsefenin temeline "irade"yi (son tahlilde pratik ya da siyasal eylemi), fakat keyfî olmayan akla uygun iradeyi koymak lazımdır. Bu irade, nesnel tarihsel zorunluluklara denk düştüğü ölçüde, yani kendisi evrensel tarih olduğu ölçüde, derece derece gerçeklesen bir iradedir: Eğer bu irade başlangıçta, bir kişi tarafından temsil edilmişse, onun akla uygunluğu, büyük bir halk kitlesince, hem de sürekli olarak benimsenmiş olmasıyla yani uygun bir ahlak kuralı, bir dünya görüşü, bir kültür, bir "sağduyu" haline gelmesiyle kanıtlanmış olur. Klasik Alman felsefesine kadar felsefe alıcı, olsa olsa düzenleyici, yani insanın dışında

3) Solipsist, şeylerin, ancak kendisi bunları düşündüğü zaman var olduklarını ileri sürer. Bu kitaptaki "dış dünyanın gerçekliği" ile ilgili sayfalara bakınız (F.Ç.).

nesnel olarak işleyen bir mekanizmanın bilgisi olarak anlaşılırdı. Klasik Alman felsefesi, idealist ve spekülatif bir anlamda olmak üzere "yaratıcı" kavramını getirdi. Öyle görünüyor ki, yalnız praxis felsefesi düşünceye ileri bir adım artırmıştır. Bu ilerleme, praxis felsefesinin solipsizm eğilimine düşmeden, düşünceyi tarihin içine oturtarak, klasik Alman felsefesi temeline dayanmasıyla gerçekleşti. Bu görevi, en çok sayıda insan arasında yayılan (böyle bir yayılma akla uygunluk ve tarihsellik dışında düşünülemez) bir dünya görüşü, bir "sağduyu" olarak yerine getirdi. Öyle ki, etkin bir hareket kuralı olabildi. *Yaratıcı sözünü*, en çok sayıda kişinin duyuşunu ve bu çok sayıda insanlar olmaksızın düşünülemeyen, gerçekliği değiştiren bir düşüncenin "izafi" anlamı olarak kabul etmek gerekir. Praxis felsefesi şu anlamda da yaratıcıdır: Kendiliğinden, kendi tarafından, kendisi için bir "gerçeklik" yoktur; fakat kendisini değiştiren insanlarla tarihsel ilişki halinde bulunan bir gerçeklik vardır.

BİR FELSEFENİN TARİHSEL ÖNEMİ

Çeşitli felsefelerin tarihsel anlamı üzerinde yapılan araştırma ve incelemelerin çoğu tamamiyle kısır ve bulanıktır. Çünkü bu araştırma ve incelemeler yapılırken, felsefe sistemlerinin çoğunun sadece (ya da hemen hemen) tek tek filozofların düşünüşlerinin ifadesi olduğu ve bunların, tarihsel denebilecek bölümlerinin de çok az bir yer tuttuğu ve tamamiyle akla dayanan (*rationel*) ve soyut bir kaynaktan gelen soyutlanmalar içinde boğulduğu hesaba katılmamaktadır. Bir felsefenin tarihsel değeri, elde ettiği "pratik" etkinliğe (burada "pratik" geniş anlamıyla alınmalı) göre hesap edilebilir. Eğer, her felsefenin, bir toplumun ifadesi olduğu doğru ise, toplumun üzerine tepki yapmalı, olumlu ya da olumsuz bazı sonuçlar meydana getirmelidir. Hangi ölçüde tepki yapıyorsa, bu, onun tarihsel öneminin de ölçüsü ve bir

kişinin kafasını patlatarak ortaya çıkardığı cevherler değil "tarihsel bir olgu" olduğunun kanıtıdır.

FİLOZOF

Bir kere her insanın "filozof" olduğu ilkesi ortaya konduktan, yani meslekten filozoflar, ya da "uzmanlarla" öteki insanlar arasında bir nitelik farkı değil, bir nicelik(*) farkı olduğu söylendikten sonra, bu farkın neden ileri geldiğini araştırmak gerekir. Bunun için, bütün düşünce eğilimlerine, bütün genel yönelmelere, hatta "bütün dünya ve yaşam görüşlerine" "felsefe" adını vermek doğru değildir. Çırakların yanında "vasıflı" bir işçiye filozof denilebilir; ama bu ifade de doğru olmaz. Çünkü mühendis de vardır: Mühendis işini pratik olarak bilmekle kalmaz, kuramsal ve tarihsel olarak da bilir. Meslekten filozof ya da uzman, bütünsel ve daha fazla bir sistem anlayışı içinde "düşünmekle" kalmaz, bütün düşünce-tarihini de bilir: Yani düşüncenin kendisine gelinceye kadarki gelişmesini açıklayabilir, birçok çözüm denemelerinden geçmiş olan sorunları yeniden ele alabilir. Uzmanların çeşitli bilim dallarında yaptıklarını, filozof, düşünce alanında yapar.

Bununla birlikte felsefe uzmanıyla öteki uzmanlar arasında bir fark vardır: Uzman filozof, öteki insanlara, diğer uzmanlara göre çok daha fazla yaklaşır. Felsefe uzmanıyla öteki bilim uzmanları arasındaki benzetme karikatürleştirilmiş olan filozof tipinin düşünülmesine yol açmıştır.(4)

---

*) Burada niceliğin özel bir anlamı var. Bu, bütünlüğü, "bir cinstenliği" (*homogenéite*) "mantıksal olanağı" (yani niteliksel elemanların miktarı)nı ifade ettiği için, aritmetik toplamdaki nicelikten ayırt edilmelidir (T.Ç.).

4) Filozof, çalışma masasının başına oturmuş büyük bir ciddilikle kendi kendine soruyor: Şu mürekkep hokkası bende midir, benim dışımda mıdır? Croce, burada, "uydurma sorunları" araştıran ve

Gerçekten de, başka insanlar "ampirik" olarak, böcek uzmanı olmadıkları halde bir böcekbilimi uzmanı, başka insanların çoğu trigonometri ile uğraşmadıkları halde, bir trigonometri uzmanı düşünülebilir (çok dallı budaklı, bir konuda çok uzmanlaşmış, gerekli olmakla birlikte "genel" nitelikte olmayan bilimler de vardır). Ama filozof olan hiçbir insan yoktur ki, düşünmesin (meğer ki hastalık derecesinde budala ola).

DİL, DİLLER VE KAMUSAL DÜŞÜNÜŞ

Genel olarak "kamusal düşünüş" ya da "sağduyu" denilen şeyin değeri neye bağlıdır? Bu, kuşkusuz kamusal düşünüşün yalnız nedensellik (*illiyet-causalite*) ilkelerini üstü kapalı olarak kullanmasından ileri gelmez. Daha sınırlı bir tarzda birbiri ardına ileri sürülen yargılarla değil de basit ve kolay anlaşılabilen asıl nedeni bulup seçer ve kendisini metafiziğin ince ve karanlık oyunlarına kaptırmaz. Kamusal düşünüş XVII. ve XVIII. yüzyıllarda *İncil*'in ve Aristo'nun otorite ilkesine tepki gösterilmek istenmesine ilgisiz kalamazdı. Gerçekten de ampirik ve sınırlı bir biçimde de olsa, "kamusal düşünüşte" belirli bir dozda "deneyimcilik" ve gerçeği doğrudan doğruya gözlemleme yeteneği vardır. Bugün bile, benzeri ilişkilerde durum değişmiş ve bugünkü kamusal

---

aynı zamanda felsefenin saygınlığını sarsan "filozofun" pek de saygın olmayışına örnek olan üniversite hocalarına değinmek istiyor; hep olguları, daima olguları arayan ve filozofla birlikte felsefeye de gülen pozitivizmin karşısında Croce "felsefeyi kurtarmak için, filozofu batırmaya koyuldum" diyor. "*Pozitivistler geleneksel filozof tipine saldırmakta haksız değillerdi, ama felsefeye başkaldırmaya karşı tepki göstermek gerekiyordu. Bu da, pozitivizmin sınıflandırma sisteminden başka bir mantık bulmakla yapılabilirdi; daha ince ve felsefenin özüne daha denk düşen bir mantık*", yani "felsefe." (*Ultimi Saggi* (S.F. VII), Bari, Laterza, 1948, 2. Bas. Yeniden g.5. 386-390), (F.Ç.).

düşünüşün özündeki değer sınırlanmış olmakla birlikte "kamusal düşünüş" hakkında aynı değer yargısı ileri sürülebilir.

Felsefeyi, bir dünya görüşü diye tanımladığımıza, felsefe yapmanın sadece, bir sistem içinde bütünleşen kavramlar üzerinde bireysel çalışma değil, fakat daha çok halkın "düşünce yapısını" değiştirmeyi ve tarihsel bakımdan doğru anlaşılan felsefi yeniliklerini somut bir şekilde, yani tarihsel ve toplumsal bakımdan evrensellikleri ölçüsünde yaymayı amaç edinen bir kültür savaşı diye kabul ettiğimize göre, dilin ve dillerin "teknik olarak" birinci planda ele alınması gereklidir. Bu konuda pragmatistlerin ileri sürdükleri fikirleri gözden geçirmeliyiz.[5]

---

5) G. Vailati,(*) *Scritti* (yazılar) (Floransa, 1911)deki *il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti cillusori* (hayali çatışmaların ortadan kaldırılmasına bir engel olarak dil) adlı yazı (Gramsci'nin notu).

*) Gramsci'nin sözünü ettiği yazı ile "Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della lingua e della cultura (Dil ve kültür tarihindeki kelime sorunları üzerinde bazı düşünceler), *Scritti*, s. 203-208) başlıklı yazıda, sadece gevezeliğe veya yanılgıya ya da öteki insanlarla anlaşma olanaksızlığına neden olan "aldanışlar" veya "inanma eğilimleri" tahlil edilmektedir. Bu dil aldatmacalarına, soyutlamalarıyla ne demek istediklerini kendileri de bilmeyen, terminoloji ve ifade şekillerindeki basit değişiklikleri kesin sonuçlar gibi gösterenler ya da olayları başka bir biçimde söyleyenlerle tekrar etmekten başka bir şey yapmayanlar kurban olurlar. Filozoflar bu tehlikeler üzerine eğilmişlerdir. Locke ve Leibniz, içinde soyut sözcükler bulunan bütün yargıların soyutların yerine somut sözcüklerin geçirildiği eşdeğerdeki yargılara çevrilmesini öğütlemişlerdir. Bunun için Vailati "sözcük sorunlarının", sözcüklerin anlamı üzerindeki polemiklerin, eleştirinin bir daha tartışamayacağı bazı kavramları koruyarak, bilimi frenleyen fetişizme karşı açılan sağlıklı mücadelelerin üzerinde durmaktadır. Vailati, ancak sürekli olarak yapılacak bu tartışmaların, bilimin gelişmesinde iyi bir rol oynayacağını ileri sürmektedir. Çünkü bugün de, geçmişte olduğu gibi, yanlışlığa iten nedenler vardır (F.Ç.).

Vailati ile öteki pragmatistlerin dil anlayışlarının kabul edilemeyeceğini söylemekte haklı olduğumu sanıyorum. Ama, sorunları açığa vurup çözümleyememiş olmakla birlikte, gerçek ihtiyaçları sezip, yaklaşık bir doğrulukla "dile getirdikleri" söylenebilir. Öyle görünüyor ki "dil" sözcüğünün aslında kolektif bir anlamı var: Bu da, ne zaman, ne yer bakımından "tek bir" şeyin düşünülmesini gerektirmiyor. Dil, aynı zamanda kültür ve felsefe (hatta kamusal düşünüş düzeyinde bile) anlamına da gelmektedir; bundan ötürü de "dil" olgusu, gerçekte az çok organik olan, bütünleşmiş ve birbirine bağlı birçok olguların tümüdür. Giderek, denebilir ki, her konuşan varlığın, kendisine özgü bir dili, yani kendisine özgü bir düşünce biçimi ve duyuşu vardır. Çeşitli derecelerinde kültür, kalabalık tabakalar halinde bulunan, anlatım bakımından ilişkileri az çok etkin olan ve ayrı oranlarda birbirleriyle anlaşan az ya da çok sayıdaki bireyleri birleştirir. İşte, tarihsel-toplumsal ayrılıklar, herkesin kullandığı dilde yansır ve pragmatistlerin inceledikleri "engel" ve "yanılma" nedenlerini meydana getirir.

Bundan da, "kültür aşaması"nın pratik (kolektif) eylemdeki önemi anlaşılır: Hiçbir tarihsel eylem yoktur ki, "kolektif insan" tarafından yapılmamış olsun. Bu demektir ki, hedefleri birbirinden ayrı, büyük sayıda kişinin aynı amaca ulaşmak üzere kaynaşmalarını sağlayan bir "kültürel-toplumsal" birlik gerçekleşmiştir (Genel ya da özel, –heyecan yoluyla– geçici ya da sürekli olarak etken olan bu dünya görüşü düşünsel temeli çok iyi kökleşmiş, özümsenmiş, yaşanmış olduğu için tutku halini alır). Durum böyle olduğuna göre genel olarak dil bilimi sorununun, yani aynı kültür "iklimine" kolektif olarak ulaşabilmenin önemi anlaşılır.

Bu sorun çağdaş pedagoji öğretisine ve uygulamasına benzetilebilir. Buna göre öğretmen ile öğrenci arasında karşılıklı bir etki vardır; bunun için de her öğretmen daima öğrenci, her öğrenci de öğretmendir. Fakat pedagojik ilişkiler

özgül olarak okul içi ilişkilerle sınırlandırılamaz. Bu ilişkiler yoluyla, yeni kuşaklar eskilerle ilişkiye girer; onların deneylerini ve tarihsel olarak zorunlu değerleri benimser; tarih ve kültür bakımından daha üstün, kendisine özgü bir kişiliği olgunlaştırır, geliştirir. Bu ilişki, bütünüyle ele alınınca, tüm toplumda her bireyle öteki bireyler, aydın çevrelerle aydın olmayan çevreler; yönetenlerle yönetilenler; *seçkinlerle* bunların izinden gidenler, öncülerle arkadan gelenler arasında da görülür. Bütün "hegemonya" ilişkileri zorunlu olarak pedagojik bir ilişkidir ve bu yalnız bir ulusun içinde değil, bunu oluşturan çeşitli güçler arasında ve uluslararası ölçüde ulusal uygarlıklar bileşimi ile kıtalar arasında da kendini gösterir.

Bunun için denebilir ki, tek bir filozofun tarihsel kişiliğini de yapan, kendisiyle, değiştirmek istediği kültür çevresi arasındaki bu etkin ilişkidir; sözü geçen ortam da filozof üzerinde tepki yapar ve onu sürekli bir "özeleştiriye" zorlayarak "öğretmen" rolü oynar. Bunun içindir ki, çağdaş aydın çevrelerinin, siyaset alanında ileri sürdükleri en büyük isteklerinden biri "düşünce ve söz özgürlüğü (basın, toplantı)" üzerinde toplanır; yalnız bu siyasal özgürlüğün bulunduğu yerde öğretmen-öğrenci ilişkisi, yukarıda belirtilen en genel anlamlarıyla var demektir. İşte ancak böyle bir yerde tarihsel olarak yeni bir tip filozof, gerçekten "demokratik filozof" yani kişiliğinin maddi varlığı ile sınırlı olmadığını düşünen, kültür çevresindeki değişmeyle kendi arasında etkin bir toplumsal ilişki olduğunu kabul eden bir filozof tipi ortaya çıkar. Öznel olarak özgür, yani "soyut olarak özgür" olma düşüncesiyle yetinen düşünür, herkesi güldürür: Bugün bilimle yaşamın birliği kesin olarak etkin bir birliktir. Düşünce özgürlüğü yalnız böyle gerçekleşir, bu bir öğretmen-öğrenci, filozof-kültür çevresi ilişkisidir; bu çevre, zorunlu sorunların ortaya konulup çözümleneceği, yani felsefe-tarih ilişkisinin kurulacağı eylem alanıdır.

İNSAN NEDİR?

Bu, felsefenin ilk ve başlıca sorunudur. Nasıl cevap vermeli buna? Bunun tanımını insanın kendisinde, yani her bireyde bulabiliriz. Ama doğru mudur bu? Her "birey"de her "birey"in ne olduğu bulunur. Fakat bizi ilgilendiren her insanın ne olduğu değil, her insanın, her an ne olmakta olduğudur. Eğer sorunun üstünde düşünürsek, kendimize insan nedir diye sorarken, insan ne olabilir, yani insan kendi kaderine hükmedebilir mi, kendisini "yapabilir" mi, kendisine bir yaşam yaratabilir mi, diye sormak istemekteyiz.

Öyleyse insan bir süreçtir ve kesin olarak kendi davranışlarının (*actes*) sürecidir. Üzerinde düşünürsek görürüz ki: İnsan nedir? sorusu, "soyut" ve "nesnel" bir soru değildir. Bu soru, kendi üstümüzde ve başkaları üstünde düşünmemizden, düşüncemizle bilmek istediğimizden, gördüğümüzden, ne olduğumuzu, ne olabileceğimizi düşünmemizden, gerçekten bazı sınırlar içinde "kendi kendimizin", yaşamımızın, kaderimizin yapıcısı olup olmadığımızı araştırmamızdan doğmuştur. Sonra da bunu "bugün", içinde bulunduğumuz koşullarda, "bugünkü yaşamın verdiği koşullarda öğrenmek istiyoruz; herhangi bir yaşamdaki, herhangi bir insandaki koşullarda değil.

Soruyu ortaya çıkartan, buna içeriğini kazandıran, özel, yani yaşam ve insan hakkında belirli bir biçimde ileri sürülen görüşlerdir: Bu görüşlerin en önemlisi "din"dir; belirli bir dindir, Katolikliktir.[6] Kendi kendimize: "İnsan nedir?", iradesinin ve eylemlerinin kendisini yaratmada ve kendi yaşamını sürdürmede rolü olan somut eylemlerinin önemi

---

6) Gramsci'nin dünya görüşü ve ideoloji konusundaki karşılaştırmalarında, daima Katoliklik üzerinde durması, bu dinin İtalya'da her yerdekinden daha çok toplumsal yaşamda egemen sınıfların baskı aracı olmasındandır (T.Ç.).

nedir? diye sormakla şöyle demiş oluyoruz: "Katoliklik insan ve yaşam üzerinde doğru bir görüş müdür? Katolikliği benimseyerek bir hareket kuralı yapmakla kendimizi aldatmıyor muyuz? Yoksa doğru yolda mıyız?" Katolikliği bir hareket kuralı yapan her kimse aldandığını az çok sezinler; bu, öylesine doğrudur ki, Katolik olduğunu söylemekle birlikte Katolikliği hiç kimse bir hareket kuralı olarak benimsemiş değildir.

Tam Katolik bir insan, yani yaşantısındaki her işte Katolikliğin kurallarını uygulayan bir kimse, umacı gibi bir şey olurdu.(*) İşte bu durum da, Katolikliğin kendisinin en çetin, en su götürmez eleştirisidir.

Katolikler, başka herhangi bir görüşe de noktası noktasına uyulmadığını söyleyeceklerdir; haklıdırlar. Ama bu tarih bakımından bütün insanlar için aynı olan bir düşünüş ve hareket tarzı olmadığının ispatından başka bir şey değildir.

---

*) Fransız materyalist filozofu Diderot, 1774'te yazdığı "Bir filozofla La Maréchale arasında konuşma" adlı diyaloğunda bu düşünceyi şöyle ileri sürmektedir:

"Diderot - Evet Madame, eğer Paris'te yaşayan yirmi bin kişinin aklına esse de bütün hareketlerini harfi harfine Dağdaki Vaaz'a(**) uydurmaya kalksa.

La Maréchale - İyi ya o zaman birkaç güzel gerdan daha örtülü kalırdı.

Diderot - Deliler o kadar çoğalırdı ki, polis müdürü ne yapacağını bilemezdi. Zira bu kadar deliyi tımarhaneler almaz olurdu. Din kitaplarında iki çeşit ahlak vardır: Biri genel ve bütün uluslarda, bütün mezheplerde birdir ve az çok kendisine uyulmaktadır. Bir de yalnız bir ulusa, bir mezhebe özgü ahlak vardır ki buna inanılır, kiliselerde vaaz edilir, evlerde göklere çıkarılır, fakat asla uyulmaz." (Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, Türkçesi: Adnan Cemgil; Remzi Kitabevi, 1968, İstanbul, s. 171) (T.Ç.).

**) İsa'nın bu vaazında, Hıristiyanlığın sekiz temel kuralını açıkladığını havarisi Saint Mathieu ile Saint Lue bildirmişlerdi (T.Ç.).

Bunda Katoliklikten yana hiçbir kanıt yoktur; bu düşünce ve hareket tarzı, başka bir dinde görülmeyen şekilde, bu amaçla, yüzyıllardan beri bu denli araçlarla, bu kadar sistemli olarak, bu denli süreklilikle merkeziyetçilikle örgütlendirilmiş olsa da. "Felsefe" açısından Katolikliğin doyurucu olmayan yanı, her şeye rağmen, kötülüğün nedenini, insana, birey olarak insana yerleştirmiş olmasıdır; yani Katoliklik, insanı iyi belirlenmiş ve sınırları kesin olarak çizilmiş bir birey olarak düşünür. Bu zamana kadar gelmiş geçmiş filozofların hepsi, denebilir ki, Katolikliğin bu tutumunu benimsemiş olarak görünmektedirler. Yani insanı, bireyin bireyselliği ile sınırlı olarak, zihni de bireysellik olarak düşünmüşlerdir. İşte, insan kavramını bu noktada değiştirmek gerekir. İnsan, etkin bir ilişkiler dizisi olarak düşünülmelidir. Bu süreçte bireysellik en önemli yeri tutmakla birlikte, üzerinde durulması gereken tek unsur değildir. Her bireysellikte yansıyan insanlık. çeşitli öğelerin bir birleşimidir:

1- Birey; 2- Öteki insanlar; 3- Doğa. Yalnız 1. ve 3. öğeler görüldüğü gibi basit değildir. Birey, öteki insanlarla, yanyana bulunmakla değil, fakat organik olarak, yani en basitinden en karmaşığına kadar kuruluşlara katıldığı ölçüde ilişki kurar. Böylece insan, sadece kendisi de doğa olduğu için değil fakat etkin olarak çalışma ve teknik yoluyla doğaya girer. Başka bir nokta; bu ilişkiler mekanik değildir. Etkin ve bilinçlidir, yani bu ilişkiler, her insanın bunu kavrayışının derecesine denk düşer. Bunun için de her insan kendi çevresinde bağlanan karmaşık ilişkiler bütününü değiştirdiği ve bunlarda değişiklik yaptığı ölçüde kendisini de değiştirir. İşte bu anlamda, gerçek filozof, politikacıdan, yani içinde yaşadığı ortamı değişikliğe uğratan etkin insandan ayrılır ve ayrılmalıdır. Burada, ortamdan ayrı olarak her insanın katıldığı ilişkilerin bütünü anlaşılmalıdır. Eğer bireyselliğimiz bu ilişkilerin bütünü ise, kendimize bir kişilik yaratmak, bu ilişkilerin bilincine ermek demektir; kendi kişiliğimizde

değişiklik yapmak, bu ilişkilerin bütününde değişiklik yapmak anlamına gelir.

Fakat yukarda da dendiği gibi, bu ilişkiler basit değildir. Her şeyden önce bazıları zorunludur, bazıları da isteğe bağlıdır. Bunun bilincine ermekle (yani az çok nasıl değişikliğe uğratılacağı bilinmekle) bunlar değişikliğe uğratılmış olur. Zorunlulukların bilinmesi ölçüsünde zorunlu ilişkilerin de görünüş ve önemleri değişikliğe uğrar. Bu anlamda bilmek, yapmak demektir. Fakat sorun bir başka bakımdan da karmaşıktır; şunu bilmek gerekir ki, belirli bir anda ve belirli bir sistem içindeki ilişkilerin bütününü bilmek yeterli değildir; bunları genetik olarak, yani oluş hareketleri içinde tanımak gerekir. Çünkü her birey, yalnız bugünkü ilişkilerin sentezi değil, bu ilişkilerin tarihidir de; yani tüm geçmişin bir özetidir. İyi ama, bu güçler göz önünde tutulursa, her bireyin değiştirebileceği pek az 'bir şeydir, diye sorulabilir; bir yere kadar doğrudur bu. Ne var ki, ayrı ayrı ele alınan her insan, aynı değişimi isteyebileceğine göre ve eğer bu değişim akla uygunsa, her insan kendini oldukça büyük bir rakamla çarpabilir ve ilk bakışta sanıldığından daha köklü değişimler elde edebilir.

Tek bir insanın katılabileceği topluluklar, görüldüğünden daha çoktur. Bu "topluluklar" aracılığıyladır ki, ayrı ayrı her birey, insan türüne katılır. İnsan aynı şekilde, çeşitli biçimlerde doğayla ilişki kurar; çünkü teknik sözünden, genellikle yapıldığı gibi, sadece endüstriye uygulanan bilimsel kavramların bütünü değil, "düşünüş" araçlarını, felsefe bilgisini de anlaşılmalıdır.

İnsanın kendisini, ancak bir toplum içinde yaşayan bir varlık olarak düşünebilmesi, herkesin bildiği bir gerçektir. Ama bundan, bireysel bile olsa, zorunlu bütün sonuçlar çıkartılamaz: Belirli bir insan toplumunun varlığı, belirli bir şeyler toplumunun varlığını da gerektirir: Bu da herkesçe bilinen bir şeydir. Şu da var ki, bugüne dek bireyi aşan bu

organizmalara (şeyler toplumuna olduğu kadar insan toplumuna da) mekanist ve determinist bir anlam verildi; tepkiyi de içeren bir öğreti meydana getirmek gerekir. Böyle bir öğretiyi kurulurken, bu faaliyetin merkezinin insanın bilinci olduğu gerçeğinden hareket edilmelidir. Burada insan, bildiği, istediği, beğendiği, daha önceden yarattığı ölçüde bilen, isteyen, beğenen, yaratan, tek başına değil de öteki insanlar ve üzerinde az çok bilgi sahibi olduğu şeyler toplumu tarafından sunulan olanaklara sahip bir şey olarak anlaşılmalıdır (her insan filozof olduğu gibi, her insan bilgindir, v.b.).

Feuerbach'ın "insan ne yerse odur"[7] yargısı, olduğu gibi alınırsa başka türlü yorumlanabilir. Bu, aşağılık ve ahmakça

---

7) Bu formül Almancada bir kelime oyununa dayanır: "ist" eki "dir" karşılığıdır; "isst" ise "yemekten yer" anlamına gelir; buna göre yukardaki cümle şu iki şekilde yazılabilir: "Der Mensch ist was er ist" (insan ne ise odur), "Der Mensch ist was er isst" (insan ne yerse odur). Şu ya da bu biçimde, Feuerbach'da bunu aydınlatan başka formüller de bulunur: "*Bir sarayda, bir kulübedekinden başka türlü düşünülür*"... (Feuerbach: *La Religion*, J. Roy çevirisi, Lacroix, 1864, s. 314), "*sanat zevki meşe palamudu ve çiğ et yeme zevkiyle bağdaşabilir mi? Kültürlü adamın midesi vahşininkinden bambaşka değil midir? Yemek pişirme sanatının, güzel sanatların gelişmiş olduğu yerlerde geliştiğini görmüyor muyuz?*" (A.g.y., s. 319). Bundan başka *L'Essence du christianisme* (J. Roy çevirisi Lacroix, 1864)'in son sayfalarını da okumak gerekir: "*Açlık ve susuzluk insanda beden gücünü de tüketir, onu insanlıktan, akıldan, bilinçten yoksun yapar.*" Ne var ki bu formüllere Feuerbach'ın yazılarında, bağıntısız olarak, tek tek rastlanır. Engels bu konuda şöyle yazmıştı: "*Feuerbach, cümlelerinin nasıl kullanılacağını hiç bilemiyordu. Bunlar, onun için söylenmiş olmak için söylenmiş şeylerdi,*" insanı yapan eylemdi ama, bu, "*insanın içinde yaşadığı dünya hakkında bir şey söylemiyordu.*" (Engels: *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Ed. Soc., 1946, s. 27-28).

bir yorumdur; buna göre insan her zaman maddi olarak ne yerse odur, yani yiyeceklerin düşünüş üzerinde doğrudan doğruya ve belirleyici bir etkisi vardır. Amedeo'nun[8] şu sözü hatırlansın; "Eğer bir kimsenin nutuk söylemeden önce ne yediği bilinirse, nutuk daha iyi yorumlanabilir" diyordu. Bu söz çocukça olduğu kadar, pozitif bilime de aykırıdır: Beyin, bakla ya da mantarla beslenmez; yiyecekler ancak bir cinsten özümlenebilir, bir cevher haline geldikten sonra, beynin moleküllerini yeniler: Beyin, molekülleriyle, henüz boşalmamış bir güç olarak aynı yapıdadır. Eğer bu düşünce doğru olsaydı tarih, mutfağa konmuş bir yemek tarifesi, devrimler de halk yığınlarının yiyeceklerinde meydana gelen değişiklikler olurdu. Tarih bakımından bunun tersi doğrudur: Yemekleri değişikliğe uğratan ve ayrı ayrı zamanlardaki yemek zevkini yaratan devrimler ve tarihteki karmaşık gelişmelerdir. Göçebelerin toprağa yerleşmesine yol açan, buğday ekiminin düzenli olarak yapılması değil, tersine, göçebeliğe aykırı düşen koşulların meydana gelişidir; ki bu insanları düzenli buğday ekimine zorlamıştır.

Fakat öte yandan yiyeceğin, bütünü ile ele alınınca, toplumsal ilişkilerin bir ifadesi olduğu ve her sosyal topluluğun bir temel besini bulunduğu düşünülürse, "insan ne yerse odur." Ama tıpkı bunun gibi "insan ne giyerse odur", "insan nasıl bir konutta otururşa odur" da denebilir. Çünkü yiyecekte, giyimde, evde, ailede toplumsal yaşamın öğeleri vardır ki, toplumsal ilişkilerin birleşimi, bunlarda en açık ve en yaygın (yani en geniş halk yığınlarına yayılarak) biçimde kendisini gösterir.

---

8) Amedeo Bordiga, İtalyan Komünist Partisi'nin ilk kurulduğu yıllarda sekter ve "maximaliste"(*) kanadın yöneticisi; III. Kongre'den sonra (Lyon. Ocak 1926) Parti'den atıldı.

*) **"Maximaliste"** Bolşevik terimiyle eşanlamda (T.Ç.).

Buna göre "insan nedir" sorusu ya her zaman "insan doğası"[9] denilen şey nedir, ya da "genel olarak 'insan' nedir?" sorunudur. Yani daha başlangıçta "tekliğe yönelen" bir kavramdan, "insanla ilgili" ne varsa içine alan bir soyutlamadan hareket ederek, bir insan bilimi (bir felsefe) kurmak söz konusudur. Fakat, "insanla ilgili" (*humain*) kavramı, tek bir kavram ve tek bir olgu olarak bir hareket noktası mı, yoksa bir varış noktası mıdır? Ya da böyle bir girişim, hareket noktası olarak ortaya konursa "teolojik" ve "metafizik" bir kalıntı olmaz mı? Felsefe naturalist nitelikte bir "antropoloji"ye[10] indirgenemez, yani insan türünün birliğini meydana getiren şey "biyolojik" varlığı değildir: İnsanlar arasında bulunan, tarih bakımından önemli ayrılıklar biyolojik nitelikte[11] olmadığı gibi "biyolojik birlik" de tarihte büyük bir rol oynamış değildir (İnsan ilk haline daha yakın olduğu zaman kendisini yiyen hayvandır. Yani doğada bulunan, kendisi için gerekli şeyleri "yapay" olarak üretmediği zaman). Tıpkı bunun gibi insanlar arasında birlik yaratmış olan "düşünme yeteneği" ya da "zihin" de tek bir insan tipi meydana getiremez. Çünkü tamamiyle biçimsel, kategorik bir

---

9) Bu "insan doğası" kavramının eleştirisi "tarihsel" ya da "tarihsellik" anlayışının temelidir. İnsan, ya daha başlangıçtan beri her zaman varolan bir Tanrı'nın değişmez yaratığıdır (geleneksel Katolikliğin anladığı gibi), manevi dünyası da tarihin dışında ve tarihle ilişiği olmayan kutsal ilkelerce belirlenir, ya da insan tarihsel gelişmenin bir ürünüdür; her an geçmişle bağıntılı olarak ve derece derece ilerleyerek, yeni aşamalara varıştır. Bak, bu kitap: "Praxis felsefesinin tarihselliği" ve "yaratma gücü olan felsefe" (s. 51) konuları (F.Ç.).

10) İnsanın doğadaki evriminin tarihi (F.Ç.).

11) Irklar, kafatası biçimi, deri rengi, vb... Bu da sonunda şöyle bir ifadeye varır: "*İnsan ne yerse odur: Avrupa'da buğday, Asya'da pirinç yer...*" ya da "*hangi ülkede yaşıyorsa odur*." Çünkü insanın yediği şeylerin çoğu yaşadığı ülkenin topraklarında yetişir (F.Ç.).

kavram söz konusudur. İnsanları birleştiren ve ayıran "düşünce" değil, gerçek olarak ne düşündükleridir.

"İnsan doğası"nın "toplumsal ilişkilerin birleşimi" olduğunu söylersek yukardaki soruya en doyurucu cevabı vermiş oluruz. Çünkü bu cevabın içinde oluş fikri de vardır; insan toplumsal ilişkilerin değişmesiyle sürekli olarak değişir ve oluşur. Çünkü bu anlayış "genel insan" kavramını reddeder: Aslında toplumsal ilişkiler, ayrı insan grupları tarafından oluşturulur; öyle ki, bunlardan her birinin varlığı, başka grupların da varlığını gerektirir; bunun için de birlik, biçimsel değil, diyalektiktir. İnsan feodal arazinin (*glèbe*) serfi olduğu ölçüde aristokrattır. İnsan doğasının "tarih" olduğu da söylenebilir (şu anlamda ki, eğer tarih eşittir zihin dense, insan doğası eşittir zihin). Burada tarihe, birlikte hareket etmeyen" ama kurulabilecek bir birliğin nedenini kendisinde taşıyan bir *concordi discors*[12] anlamı verilmelidir. Bunun için "insan doğası"na ayrı ayrı hiçbir insanda değil, fakat bütün insan türünün tarihinde rastlanır (Burada natüralist bir nitelikte olan "tür" kelimesinin kullanılmasının ayrı bir anlamı var). Oysa, ayrı ayrı ele alınan her insanda, bunları öteki insanlarla karşıt duruma getiren çelişkileri belirgin olarak gösteren nitelikler vardır. Biyolojide rastlanan "insan doğası" kavramı gibi, geleneksel felsefelerdeki "zihin" kavramı da, insan doğası adı verilen ve Tanrı'ya bağlanan en büyük ütopyanın yerini alan (insanlar Tanrı'nın oğulları olarak kabul edildiği gibi) ve tarihin sürekli doğuruculuğunu göstermek için kullanılan bilimsel ütopyalar, hem akla uygun hem de duygusal bir özlemdir. Şu da var ki, felsefelerin, insanları düşünce yetisini paylaştıkları için eşit sayması gibi, dinlerin[*] de, insanları Tanrı'nın oğulları diye eşit saymaları, tarihsel gelişmenin en güçlü halkalarını yerine yerleştiren

---

12) Uyuşmaz uyuşma (*accord discordant*) (F.Ç.).

*) Hıristiyanlığa göre (T.Ç.).

karmaşık, devrimci hareketlerin (ilk çağ dünyasının, ortaçağın uğradığı değişim) ifadesidir.

Hegel diyalektiğinin bu büyük tarihsel düğümlerinin en son yansıması olduğu ve toplumsal çelişmelerin ifadesi olan diyalektiğin bu çelişmeler ortadan kalkınca salt bir kavramsal diyalektik haline geleceği ileri sürülmekte ve Croce'ninki gibi temeli ütopyacı olan yeni felsefeler buna dayandırılmaktadır.

Tarihte, "Devlet"de gibi birbiriyle kaynaşan açık ya da kapalı, "özel ya da kamusal" birleşmeler sisteminde ve dünya siyasal sisteminde, "gerçek" "eşitlik", yani, "insan doğası" sürecinin ulaştığı "zihnilik" (*spiritualité*) derecesi görülebilir: Burada söz konusu olan, aynı kuruluş içinde duyulan eşitlikle ayrı kuruluşlar arasındaki eşitsizliktir. Bütün bu eşitsizlikler de bireylerce ve toplumsal gruplarca kavrandığı ölçüde bir geçerlilik kazanır. Bu yoldan "felsefe ile politika", düşünce ile eylem arasındaki eşitliğe yani praxis felsefesine varılır. Her şey politikadır, felsefe ya da felsefeler bile.[13] Felsefe de hareket halindeki tarihtir, yani yaşamın kendisidir. İşte Alman proletaryasının, Alman klasik felsefesinin mirasçısı olduğu tezi, bu anlamda yorumlanabilir ve İliç'in[14] hegemonya teorisini kurup gerçekleştirmesi de büyük bir "metafizik"(*) olaydır.

---

13) Bk. ideolojilerin niteliği üzerine notlar (Gramsci'nin notu). Bk. bu kitaptaki "ideoloji kavramı" yazısı. Gramsci bu yazıdaki bir notta, Crocc'nin tarihle felsefe arasında kurduğu özdeşliği eleştirir; ideolojiler "gerçek" felsefe olurlar; çünkü, halk yığınlarını somut eyleme, gerçekliğin değiştirilmesine götüren "halka indirilmiş" felsefeler haline gelirler. Başka bir deyimle, bu ideolojiler, bütün felsefe kavramlarının halk yığınlarındaki görünüşüdürler; bu kavramlar bir "filozofun" kafasında soyut bir evrensellik niteliği alır. Yer ve zaman dışındaki bu özel nitelikler, kökeni bakımından edebiyatla ilgili olup, tarihe karşıdır (*anti-historique*) (F. Ç.).

14) Lenin (F.Ç.).

*) Gramsci "metafizik" terimini çok önemli bir felsefe düşünüşü yerine kullanmış olmalı (T.Ç.).

İLERLEME VE OLUŞ

Söz konusu olan, iki ayrı şey midir, yoksa tek bir kavramın iki cephesi midir? İlerleme bir ideolojidir, oluş bir felsefe kavramıdır; "ilerleme", yapısına tarih bakımından belirli bir kültürün öğeleri giren belirli bir "anlayışa" bağlıdır. Oluş, bir felsefe kavramı olup, bunda "ilerleme" bulunmayabilir. İlerleme fikrinde, üstü kapalı olarak, nitelik ve nicelik bakımından ölçülebilme de vardır: Daha çok ya da daha iyi olduğunu belirleyerek. Bunun içinde "sabit" ya da "sabitleştirilebilir" bir ölçü" tasarlanmaktadır; bu ölçü geçmişten, geçmişin belli bir aşamasından ya da ölçülebilir bazı cephelerinden gelmektedir (yoksa ilerleme için bir metre sistemi bulunması söz konusu değil). İlerleme fikri nasıl doğdu? Bu doğuş, bir dönem açacak kadar önemli, temelli bir kültür olgusu mudur? Öyle görünüyor ki, evet. İlerleme fikrinin doğuşu ve gelişmesi, belirsiz bir şekilde toplumla doğa (doğa kavramının içinde, tesadüf ve "akıldışılık" (irrationalite) da bulunmak üzere) arasında bazı ilişkilere varıldığının kavranmış olmasına denk düşer. Bu ilişki, insanlara, bütünüyle ele alınınca, geleceklerine daha çok güven duymalarını, bütün yaşamları için "akla uygun" şekilde planlar tasarlamalarını sağlar. İlerleme fikrinin gerçeğe uymadığını kanıtlamak için Leopardi, yanardağların püskürmesini ileri sürer. Yani önüne "geçilemeyen" ve çaresi bulunmayan bir doğa olayını gösterir. Ama, geçmişte de böyle birçok "önüne geçilemez" adı verilen başka güçler vardı: Kıtlık, salgın hastalıklar, v.b... Oysa belirli bir ölçüde bunların önüne geçilmiştir.

İlerlemenin demokratik bir ideoloji olduğu su götürmez; çağdaş anayasal devletler buna dayanılarak kuruldu. Bugün böyle güçlü bir akım olmadığı da doğrudur; ama hangi anlamda? Doğaya ve tesadüfe, akla uygun bir şekilde egemen olunabileceği inancının kayboluşu anlamında değil, demokratik anlamda. Bu demektir ki, resmî ilerleme temsilcileri bu

egemenliği elde etme yeteneğini kaybetmişlerdir; çünkü geçmiştekilerden daha tehlikeli ve bunalım veren yıkıcı güçleri harekete geçirmişlerdir (Geçmişteki bu tür nedenler, "krizler, işsizlik, v.b." bütün toplumsal öğeler toplumca unutulmuşlardır. Çünkü köylüler ilerlemeye inanmamaya devam ediyorlar; yani doğa güçlerinin ve tesadüfün oyuncağı olduklarına inandıkları gibi, ki bu hâlâ böyledirler ve "sihir"e bağlı ortaçağdan kalma "dinsel" bir düşünüşleri var). İlerleme fikrindeki kriz, bu fikrin kendisinde olmayıp, fikri taşıyanlardadır; bunlar artık, egemen olunması gereken "doğa" olmuşlardır. Bu koşullar içinde ilerleme fikrine yöneltilen saldırılar bütünüyle çıkara dayanmaktadır ve maksatlıdır.

İlerleme fikri, oluş fikrinden ayırt edilebilir mi? Edilemez gibi görünüyor. Bu iki fikir, politika (Fransa'da) ve felsefe (Almanya'da, sonra İtalya'da gelişti) olarak, hatta diyalektik hareket olarak birlikte doğdu (aynı zamanda bu bir derinleştirmeydi de; çünkü ilerleme evrim hakkındaki kaba anlayışa bağlıdır).

BİREYCİLİK

Her tarih döneminin, bireyin dünyadaki ve tarih içindeki durumu karşısındaki davranışı bireycilik (*individualisme*) olarak adlandırılıyor: Bugün bireycilik denilen şey, Ortaçağ'dan sonraki kültür devrimi (Rönesans ve Reform) sırasında doğdu: Bu, Tanrısallığa ve bunun sonucu olarak da kiliseye karşı belirli bir tutumu gösterir: Bu aşkın (*transcendante*) bir düşünceden, içkinliğe (*immanentisme*) geçiştir.[15]

15) Özellikle bilgi dünyasının yorumu ve insanın tanımlanması alanlarında, her türlü deneyin ve gerçek dünya ile karşılaştırmanın dışında işleyen bir düşünceden, yeryüzüne dönen, doğadan ayrılmayan, "dünyalaşan", köklerini dünyanın ta derinliklerine salan ve dünya dışındaki bir varlığın araya girmesini istemeyen bir düşünceye geçiş (F.Ç.).

Bireyciliğe karşı ileri sürülen önyargılara, eleştiri demekten çok "gerici Katolik düşünüşün sızlanmaları" demek daha doğru olur: Bugün tarihe karşı olan (Tarihin akışına ters düşen. - T.Ç.) bireycilik, servet üretimi her gün biraz daha toplumsallaştığı halde, servetin özel mülkiyet halinde oluşu biçiminde görünen bireyciliktir. Kaldı ki, bireycilikten yakınmaya Katoliklerin hiç hakkı da olmamalı. Çünkü mülkiyetten başka kimseye siyasal bir kişilik tanımamışlardır; yani onlara göre insanın değeri kendinden değil, fakat malından mülkünden gelir. Bir kimsenin ancak ödediği belirli orandaki vergi ile seçmen olabilmesi ve maddi çıkarlar sağlayan yönetim kurullarına girebilmesi "ruhun" "madde" önünde alçalması değil de nedir? Sadece mülk sahibi olanlar insan sayılıyorsa, herkesin de mülk sahibi olması mümkün değilse, maddi güçlerin bütün insanların kişilik kazanmalarına ve bu kişiliklerin oluşmasına yardım edeceği bir mülkiyet şeklini aramak neden maneviyata aykırı (*anti-spirituel*) olsun? Aslında, üstü kapalı olarak, insan "doğasının" bireyde değil, insanla maddi güçlerin birliğinde olduğu kabul edilmiş oluyor: İşte bunun içindir ki, maddi güçlerin ele geçirilmesi, kişilik kazanmanın en önemli yoludur.[16]

FELSEFE VE DEMOKRASİ

Çağdaş demokrasi ve metafizik materyalizm ile idealizmin belirlenmiş şekillerinin paralel olarak geliştiği görülebilir. XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmi, eşitliği, insanı

16) Son zamanlarda genç bir Fransız yazarının, Daniel Rops'un, *Le monde sans âme* (ruhunu kaybeden dünya), Paris, Plon, 1932, adlı kitabı göklere çıkartılıyor. İtalyancaya da çevrilen bu kitapta birçok kavram gözden geçirilirken, sofistçe bir teknikle bugünün havası verilmek istenilen geçmiş tutumlara yeniden onur kazandırılmaya çalışılıyor (Gramsci'nin notu).

doğabiliminin bir kategorisine, biyolojik bir türün bireyine indirgemekte görür. Bu insan, bazı toplumsal ve tarihsel niteliklerle değil, fakat doğal verileriyle ayırt edilmektedir; her durumda bu insan, benzerleriyle eşittir. Bu anlayış kamusal düşünüşe de yansımıştır; halk bunu şöyle dile getirmektedir: "Hepimiz çıplak doğduk." (Bu etkilenme, halkın bu deyiminin, aydınların ideolojik tartışmalarından önce ortaya atılmamış olduğunda söz konusu olabilir). İdealizme göre felsefe, bütün insanlarda ortaklaşa bulunan düşünme yetisine –kamusal düşünüşe– dayandığı ölçüde en mükemmel demokratik bilimdir. Onlara göre, bu da aristokratların felsefeye karşı neden kin duyduklarını, eski rejim sınıflarının öğretim ve kültürü yasal yollardan niçin yasakladıklarını anlamamızı sağlar.

NİCELİK VE NİTELİK

Niteliksiz nicelik, niceliksiz nitelik olamayacağına göre (kültür olmadan ekonomi; zekâ olmadan pratik faaliyet ve de bunun tersi) iki terimi birbirine karşıt gösterme, akılsal bakımdan bir anlamsızlıktır. Aslında, Guglielmo Ferrero ve Ort'larının yaptığı gibi nitelik ve nicelik, bütün saçma sapan değişik şekiller içinde birbirine karşıt duruma getirilirse, gerçekten belirli bir nitelik bir başka belirli nitelikle, belirli bir nicelik başka bir belirli nicelikle karşılaştırılmış, yani şu ya da bu şekilde politika yapılmış olur. Felsefeyle ilgili bir fikir öne sürülmüş değildir. Eğer nicelik-nitelik birliği parçalanamıyorsa, bundan, irade gücü en iyi neye uygulanır sorusu ortaya çıkar: Niceliği mi geliştirmeli, niteliği mi? Bu iki cepheden hangisi kontrol edilebilir? Bunlardan hangisi daha kolay ölçülür? Hangisine dayanılarak tahminlerde bulunulabilir? Çalışma planları kurulabilir? Bunun cevabı hazırdır: Nicelik cephesine. Bunun için nicelik üstünde çalışmak, "gerçeğin" "somut" cephesini geliştirmek istendiğinin söylenmesi

"niteliğin ihmal edilmek" istendiği anlamına mı gelir? Tam tersi, nitelikle ilgili sorunun, en somut, en gerçekçi biçimde ortaya konulması, yani niteliğin, bu gelişmenin denetimini ve ölçülmesini sağlayacak şekilde geliştirilmesi istenildiği anlaşılır.

Bu sorun, "*Primum vivere deinde philosophari*"[17] atasözü ile anlatılan başka bir soruna bağlanıyor. Aslında yaşamayı felsefe yapmaktan ayırmaya olanak yoktur; bununla birlikte, yukardaki deyimin pratik bir anlamı vardır: Yaşamak daha çok ekonomik faaliyette bulunmak; felsefe yapmak, zihnî faaliyette bulunmak, *otium litterctum*[18] demektir. Fakat bir kısım insan sadece tüketici beden çalışmalarına zorlanmışlardır; bunların çalışması olmasa, öteki insanlar ekonomik faaliyette bulunmak zorunluluğundan kurtularak felsefe yapamazlardı. "Niteliği" "niceliğe" karşı çıkarmanın biricik anlamı şudur: İnsanların çoğunun sadece nicelik, bir bölümünün de nitelik olduğu belirli toplumsal yaşam koşullarını değiştirmeden olduğu gibi tutmak. Niteliğin, güzelliğin, düşüncenin patentalı temsilcisi olmak istemeyen hiçbir sosyete kadını yoktur ki, yeryüzündeki görevinin nitelikle güzelliği elinde tutmak olduğuna inanmasın!

TEORİ VE PRATİK

Teori ile pratiğin birliği kavramının, fikir tarihinde görülen bütün şekillerini incelemek, tahlil etmek, eleştirmek gerekir. Çünkü tüm dünya görüşlerinin, tüm felsefelerin bu sorunla uğraştıkları su götürmez bir gerçektir. Saint Thomas'nın ve

17) "Önce yaşamak sonra felsefe yapmak" (F.Ç.).

18) Çiçero, *studia humanitatis*'lere (kültür çalışmasına) ayrılacak *otium*'u, yani boş zamanı, *negotium*'a, ya da pratik faaliyete (zanaatkârın ya da orta halli sitelinin çalışması'na) karşıt olarak gösteriyordu (F.Ç.).

skolastiğin şu sözü bunu anlatır: "*İntellectus speculativus extensione fit practicus*." Bu söz şu anlama gelir: Teori sadece genişlemekle pratik olur: Böylece, düşünce düzeniyle eylem düzeni arasındaki zorunlu bağıntı anlatılmak istenmiştir. İtalyan idealistlerinin ağızlarına sakız ettikleri, Leibniz'in bilime uyguladığı "*quo magis speculativa, magis practica*"[19] aforizması da bu düşünceye dayanır. G.B. Vico'nun "*Verum ipsum factum*"[20] sözü çok tartışılmış ve çeşitli şekillerde

---

19) "Ne kadar spekülatif olursa o kadar pratik olur" (F.Ç.).

20) "*Vico'nun, bilgiye ilişkin öğretisinin ilk şekli; yarım yüzyıl boyunca Avrupa düşünüşüne yön veren ve bir yüzyıl kadar da zihinlere egemen olacak olan Descartes'çı düşünüşün doğrudan doğruya eleştirisi ve antitezidyi*" (Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, s. f. II, Laterza, 1953, 5. baskı, s. 1). "Yapmak"la "bilmek" arasındaki ilişkiler konusu için bak. Vico, *Dell'antichissima sapienza İtalica* (1710): "*Buraya kadar söylediklerimizden şu sonuç çıkar: Hakikatin ölçütü ve normu onu yapmaktadır (uygulamaktadır) [verum ipsum factum]; bundan da anlaşılır ki, aydınlık ve ayrık (claire et distincte) başka hakikatlerin sözünü etmeden, bunu düşünen zihin için bile bir ölçüt olamaz: Çünkü zihin kendi kendisini tanıma olgusunda, artık kendisi olamaz ve kendisi olamayınca da, bu bilginin doğuşunu* (kökenini - T.Ç.) *ya da. ki bu da aynı kapıya çıkar; bu bilgi fiilinin (acte) nasıl oluştuğunu bilemez*" (Vico: *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Ricciardi, 1953, *La letteratura italiana, storia e testi*, cilt. 43, s. 254). Yalnız Tanrı hakikati tümüyle bilir, çünkü onun için "bilmek ve yapmak" özdeştir. İnsan yaratıcı olan bilimlerle bilgiye ulaşabilir, "bu bilimlerde, Tanrısal bilgi de olduğu gibi, hakikatle factum (yapılmış olan, meyvaları elde edilen. sonuç) uyum içinde bulunurlar (*si convertono*)." Gentile, Vico'nun "verum et factum convertuntur" [Verum (hakikat) ve fieri (olan şey, şu anda olmakta olan) uyumlaşır] şeklinde düzeltti (Düşünce, salt fiil H. 6). Vico "biz insanlar" diye yazmıştı "bu ölçütü (hakikati) bildiğimiz hakikatleri kendimiz yarattığımız olgusunu yerleştirmeliyiz. Böylece kavramlarımızı sağlayan bir temele oturtmak için, bunları dogmatiklere (Descartes'çılar)

yorumlanmıştır (Bkz. Croce'nin Vico üzerine yazdığı kitap ve polemik yazıları). Croce, bu düşünceyi idealistçe bir yönde geliştirdi. Buna göre bilmek yapmaktır ve insan yaptığını bilir ya da "yapma"nın özel bir anlamı vardır. O kadar özel ki, sonunda düpedüz "bilmek" anlamına varır, yani bir totoloji[21] ile sonuçlanır (Bu anlayışla praxis felsefesinin anlayışının karşılaştırılması gerekir).

Her eylem, topyekûn kolektif iradeye oranla çeşitli derecelerdeki şiddetteki bilinç, bir cinslik niteliğine sahip olan çeşitli iradelerin eseri olduğuna göre, bu eyleme denk olan ve üstü kapalı şekilde onun içinde bulunan teori de, aynı ölçüde bir cinsten olmayan inançların ve dünya görüşlerinin bir bileşimi olacaktır. Bu sınırlar ve bu hadler içinde teori ile pratik arasında tam bir kaynaşma vardır. Eğer teori ile pratiği özdeşleştirme sorunu ortaya konacaksa, bu şu anlamda konulabilir: Belirli bir pratik üzerine bir teori kurmak. Teori, pratiğin temel unsurlarına uygun düşüp, onlarla özdeşleşir, tarihsel sürreci davranış haline getirerek hızlandırır. Böylece pratiği daha bir cinsten (homojen), daha bütün, öğeleri üzerinde daha etkili kılar, yani bunlara en büyük gücü kazandırır ya da herhangi bir teorik durum yaratılarak, gerçekleştirilmesi için gerekli olan pratik unsur organize edilir. Teori ile pratiğin özdeşleştirilmesi eleştirici bir fiildir (*acte*). Bununla,

---

ve septiklere (*septiques*) karşı savunmalıyız" (A.g.y., s. 255). Böylece evrenin Tanrısal bilgisi Tanrı'da ise de, insan bilimler dünyasında özellikle matematik bilimlerinde "hakikate" yaklaşabilir. İnsan, insanlık dünyası hakkında tam ve "doğru" bir bilime erebilir; çünkü bu dünyayı yapan kendisidir: Filolojiye (ki doğrunun bilincini sağlar) kendi tarihinin bilgisine erebilir (Bak. *Principes d'une science nouvelle,* Çev.: Arie! Doubine, Croce'nin tanıtmasıyla, giriş, notlar ve indeks, F. Nicolini, Paris, Nagel, 1953, s. 64-65) (F.Ç.).

21) Bir açıklamada bir düşüncenin ayrı terimlerle tekrarlanması (F.Ç.).

pratiğin akla uygunluğu (*rationnelle*) ve zorunluluğu ya da gerçekçi (*realiste*) ve akla uygun olduğu ispatlanmış olur. İşte bundan dolayıdır ki, teori ile pratiğin özdeşliği sorunu genellikle, geçiş dönemi denilen tarih dönemlerinde ortaya çıkar. Bu, değişme hareketinin daha hızlı olduğu bir andır. Böyle bir geçiş döneminde, gerçekte, boşanan pratik güçler etkilerini artırmak ve daha da yaygınlaşmak için doğruluklarının saptanmasını ister; ya da bu öyle bir andır ki, çoğalan teorik programlar, pratik hareketler tarafından benimsendiklerini gösterdikleri ölçüde –ki bu eylemler yalnız bu biçimde daha pratik ve daha gerçek olur– gerçekçi bir tarzda doğruluklarının saptanmasını isterler.

YAPI VE ÜSTYAPI

Ekonomi Politik'in Eleştirisi'nin önsözünde şöyle bir cümle var: İnsanlar, yapısal çatışmaların bilincine, ideoloji alanında ererler. Bu yargı gnoseoloji[22] bakımından ele alınmalı, sadece psikoloji ve ahlak bakımından değil. Bundan da hegemonyadaki teori-pratik ilkesinin gnoseolojik bir önemi olduğu ve İliç'in praxis felsefesine büyük teorik katkısını burada aramak gerektiği anlaşılır. İliç politika öğretisiyle pratiği ilerlettiği ölçüde felsefeyi de ilerletmiş oldu. Bu hegemonya aygıtının kurulması; yeni bir ideolojik alan yarattığı, bilinçlerde ve bilgi yöntemlerinde bir dönüşüm meydana getirdiği ölçüde bir bilgi olgusu, bir felsefe olgusudur. Bunu Croce'nin diliyle şöyle söyleyebiliriz: Yeni bir dünya görüşüne uygun bir ahlak getirildiği zaman, bu dünya görüşü de birlikte getirilmiş olur; yani tam bir felsefe reformu gerçekleştirilmiştir.

Yapılar ve üstyapılar bir "tarihsel blok" oluşturur; yani üstyapıların karmaşık, çelişik, uyuşmaz bütünü, toplumsal

22) Bilgi ile ilgili (F.Ç.).

üretim ilişkilerinin bütününü yansıtır. Bundan da şu sonucu çıkartırız: Yalnız bütünleyici bir ideoloji sistemi, yapıdaki çelişmeyi akılcı bir biçimde yansıtır ve praxisin yıkılması için bir araya gelmiş olan nesnel koşulların varlığını gösterir. İdeoloji bakımından % 100 bütünleşmiş bir toplumsal grup meydana gelmişse, bundan yıkılma için % 100 ilk belirtilerin bulunduğu anlaşılır, yani "akılcılığın" gerçekliği olgularda ve güncel olarak belirmiştir. Düşünüş, yapı ile üstyapılar arasındaki zorunlu karşılıklı ilişkilere dayanır; (işte bu da gerçek diyalektik süreçtir).

"KATARSİS"[23] TERİMİ

"Katarsis" terimi tamamiyle ekonomik ya da bencil, tutkulu safhasından ahlaksal-siyasal safhaya geçişi, yani insanların bilincinde, yüksek düzeyde bir işlemle, yapının üstyapı haline gelişini anlatmak üzere kullanılır. Bu, aynı zamanda, "nesnelden öznele" ya da "zorunluluktan, özgürlüğe" geçişi anlatır. Böylece insanı ezen, kendinde öğüten ve edilgin (pasif) duruma getiren ve bir dış kuvvet olan yapı, bir özgürlük amacına, yeni bir ahlak-siyaset şekline dönüşür, yeni girişimlerin doğurucusu olur; arınma (*katarsis*) süreci, diyalektik gelişmenin çıkardığı sentezler zincirine denk düşer.[24]

---

23) Katarsis, arınma anlamına gelen Yunanca kelime (F.Ç.).

24) Bu sürecin arasında sallanıp durduğu iki noktayı hatırlayınız. Hiçbir toplum, yerine getirilmesi için zorunlu ve gerekli koşulların bulunmadığı ya da, ortaya çıkmak üzere olmadığı zaman birtakım işleri yüklenemez; hiçbir toplum da, kendisinde gizilgüç (potansiyel) halinde bulunan içeriği ifade etmeden ortadan kalkmaz (Bk. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, önsöz) (Gramsci'nin notu).

KANT'IN "NUMEN"İ[25]

"Gerçeğin dış nesnelliği" sorunu, "kendinde şey" (*chose en soi*) ve "numen" kavramıyla bağıntısı içinde ele alınır. "Kendinde şey"in Yunan-Hıristiyan kültür karışımının ürünü (Aristo-Saint Thomas) olan gerçeğin dış nesnelliği ve gerçekçilik[26] kavramlarından koparılması güç gibi görünmektedir; bunu, kaba maddecilik ile pozitivizmin yeni-kantçılık ile yeni-eleştirmecilik[27] okullarının kurulmasına yol açan eğilimde görüyoruz.

Eğer gerçeklik bizin kendisini bildiğimiz gibi ise ve de bildiğimiz sürekli olarak değişiyorsa, yani eğer hiçbir felsefe tamamlanmış, olmuş bitmiş değil de her felsefe tarihçe belirlenmiş ise, gerçekliğin biz değiştikçe nesnel olarak değişeceğini düşünmek güç bir şeydir; bu güçlük yalnız kamusal düşünüş için değil, bilimsel düşünce için de söz konusudur. *Kutsal Aile*'de gerçekliğin bütünüyle, olaylarda bulunduğu ve olayların ötesinde hiçbir şey bulunmadığı söylenmiştir. Kuşkusuz bu böyledir. Ama bunun kanıtlanması kolay değil. Olaylar (*phenomenes*) nedir? Kendinde ve kendisiyle varolan birtakım nesnel şeyler, insanın pratik çıkarları (ekonomik yaşamını kurması) ve bilimsel ilgileri, yani

---

25) Kant, bilinmeyen "kendinde şey"i böyle adlandırır. Ona göre, insan, şeyleri kendiliklerinde oldukları gibi bilemez. Zihnin öznel yapısı aracılığı ile bilinebilir. Ama şeyler yine de vardır; insanın bunlar üzerinde doğrudan doğruya hiçbir deneyi olmadığını göstermek için Kant bunlara "numenler" adını verir (F.Ç.).

26) Gramsci burada, Aristo ve Saint Thomas'nın bir anlayışına değinmektedir. Buna göre maddi olan ve duygularımızla tanıdığımız dünya, bunu tanıyan insan zihninden bağımsız bir varlığa sahiptir (F.Ç.).

27) Saint Thomas bilimle inanç arasında bir sentez kurmayı denemiştir. Akla uygun bilgilerin içeriğini Aristo'dan almıştı (F.Ç.).

dünyada bir düzen bulma ve şeyleri sınıflandırma (bu da şu andaki ve gelecekteki pratik çıkarlarla bağıntılı bir zorunluluktur) zorunluluğu nedeniyle ayırt ettiği niteliklerdir. Eğer bu yargı doğru ise, eşyada tanıdığımız kendimizden, ihtiyaçlarımızdan, çıkarlarımızdan başka bir şey olamaz; yani bilgilerimiz birtakım üstyapılardır (ya da tamamlanmamış felsefeler) şeklinde bir sav ileri sürülürse, bu, bilgilerin ötesinde metafizik bir "numen", bir "bilinmeyen Tanrı", bir "bilinmezlik" anlamında değil, fakat gerçekliğin somut olarak "izafi bir bilinmezliği" anlamında düşünülmelidir. Bu bilinmeyen şeyler, insanların "fizik" aletler zihinsel melekeleri daha da mükemmelleştiği gün, yani insanlığın toplumsal ve teknik koşulları ilerleme yönünde değiştiği zaman bilenecektir. Buna göre yapılan şey, geçmişten bugüne gelen bir gelişme sürecine benzeyen bir sürecin, sadece zihin işlemiyle geleceğe yansıtılmasıyla ilgili tarihsel bir öngörüdür. Ne olursa olsun, Kant'ı incelemek ve ileriye sürdüğü kavramları tekrar dikkatle gözden geçirmek gereklidir.

TARİH VE TARİHE KARŞI

"Tarih ve tarihe karşı" (*anti-histoire*) konusunda sürdürülmekte olan tartışma, geçen yüzyılın sonunda natüralizm ve pozitivizm terimleriyle yapılmış olan ve aslında doğa ve tarih, "sıçramalar"la mı, yoksa derece derece gelişen bir evrim ile mi yürüyor sorununu çözümlemek amacını güden tartışmanın, modern felsefe terimleriyle tekrar edilmesinden başka bir şey değildir. Aynı tartışmaya ister doğabilimleri alanında (Cuvier'nin öğretisi)[28] ister felsefe alanında olsun

28) Burada Cuvier'nin, Lamarck'ın düşüncesine karşı giriştiği polemiğe değiniliyor. Her ne kadar Cuvier, Linne'nin itibarî sınıflandırmalarına, sınıflandırmada canlı varlıkların gerçek karakterleri arasında bağıntı kurmaya çalışarak, somut bir içerik vermişse de,

(bunun tartışmasını Hegel'de görüyoruz)[29] daha önceki kuşaklarda da raslıyoruz. Bu problemin tarihi somut ve anlamını belirten bütün görünüşleriyle birlikte gözden geçirilirse, her zaman güncel olduğu görülür. Çünkü her zaman tutucular ve Jakoben'ler,[30] ilericiler ve gericiler olmuştur. Fakat bence, bu tartışmanın "teorik" anlamı şu noktada toplanır: Bu tartışma her dünya görüşünün kendisine uygun ahlaka, "her türlü dışa dönük düşünüşün (*contemplation*)" eyleme, her felsefenin kendisine bağlı politikaya "mantığa uygun" geçiş noktasını işaretler. Özet olarak diyeceğiz ki, bu nokta, dünya görüşünün, dışa dönük düşüncenin, felsefenin, "gerçek" haline gelişinin belirtisidir; çünkü, bütün bunlar, artık dünyayı değiştirmeye, praxisi altüst etmeye yönelmiştir. Bunun içinde denebilir ki, praxis felsefesinin düğüm noktası buradadır: Bu felsefe bu noktada bugüne mal olur, bu noktada tarihsel olarak, yani toplumsal olarak yaşantısını sürdürür; hem de yalnız bireylerin beyinlerinde değil. Yine bu noktadadır ki, "keyfî" olmaktan çıkar, zorunlu –rasyonel– gerçek olur.

Problemi tamamıyla tarihsel açıdan görmek gerekir. Varsın bütün şu Nietzsche'cilik kuklaları, varolan her şeye karşı, bütün uzlaşmacılıklara karşı lafla ayaklansın ve sonunda

---

türlerin değişmezliğini ileri sürmüş ve bunu her zaman savunmuştur; bu noktada Aristo'nun yolundan giderek, açıkça tarihe karşı olanlara katılımıştır (F.Ç.).

29) Burada Hegel'in tarih anlayışı söz konusu edilmekte, sezgi konusu olan romantik, donmuş "Mutlak" kavramına yönelttiği eleştiriye değinilmektedir. Hegel'e göre, kavramlardan başka bilgi yoktur, kavram da içerik olarak kendi öz gelişmesini, öz tarihini kendinde taşır (F.Ç.).

30) Jacoben (Jacobinisme), 1789'da, Fransa'da kurulan siyasal bir derneğe verilen ad. Daha sonraları demokrasi fikrinin ateşli savunucuları için kullanıldı (T.Ç.).

herkesi tiksindirsinler ve bazı davranışlarında ciddilikten uzaklaşsınlar; anlaşılır şeydir bu. Ama, insan hüküm verirken, kuklaları kılavuz edinmemelidir kendine. Yapmacıktan başkaldırma gösterilerine, iradesizce ya da soyutça davranışlara karşı söz ve dış davranışlar bakımından "ölçülü" olmak zorunluluğunu anlamış olmak gerekir; ancak, insan böylece karakterine ve somut iradesine daha güçlülük kazandırmış olur. Fakat bu bir kuram sorunu değil, bir üslup sorunudur.

Dünya görüşünden pratik hareket kuralına geçişin klasik şekli olarak, bana öyle geliyor ki, Kalvin'ciliğin kader anlayışından hareket edilerek dünya tarihinin en büyük atılımlarından[31] birine yol açılmıştır. Tıpkı bunun gibi, determinizmin bütün öteki şekilleri, bazı anlarda, girişim ruhu ve son derecede gergin bir kolektif irade içinde gelişme olanağını buldu.

SPEKÜLATİF FELSEFE[32]

Bir yandan bazı felsefe sistemlerinin "spekülatif" niteliğinin tartışılmasının ve eleştirilmesinin, öte yandan felsefi görüşlerin spekülatif şekillerinin teorik olarak reddedilişinin güçlülüğünü gizlememek gerekir.

Sorun şudur: 1. Spekülatif öge her felsefede görülür mü, yani bütün teorik fikir yapılarının, sırf böyle olduktan için, bürünmesi gereken şekil bu mudur, yani "spekülasyon" kelimesi felsefe ve teori ile eşanlamda mıdır? 2. Yoksa tarihsel bir sorun mu ortaya koymak gerekir; sorun teorik değil de sadece tarihsel midir? Teorik olmak, bütün dünya görüşleri, belirli tarihsel bir evreye gelince "spekülatif" bir şekil alır,

---

31) Kapitalizmin doğuşu, burjuva devrimi (T.Ç.).

32) Spekülatif felsefe: Deneye başvurmaksızın çıkarsanan felsefi önermeler sistemi (*Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, 1972).

bu da hem vardığı en üst noktanın hem de çözülüşünün başlangıcının oluştuğu anlamına mı gelir? Devletin gelişmesiyle benzerlik ve bağıntı evresinde devlet "ekonomik-korporatif" evreden "hegemonya" evresine (aktif olarak benimseyiş) geçer. Denebilir ki, her kültürün bir spekülatif ve dinsel safhası vardır ki, bu da, düşüncelerini yansıttığı toplumsal grubun tam hegemonya safhasına denk düşer; belki de asıl gerçek hegemonyanın temelden, molekül molekül çözülüp dağıldığı evreyle aynı şey olur. Fakat o zaman düşünce sistemi işte kesinlikle bu nedenle (çözülmeye tepki olarak) dogmatik bir yolda gelişir, "aşkın" (*transcendentale*) bir inanç olur: Bunun için çöküntü dönemi denilen her dönem (ki bunda eski dünyanın çözülüşü başlamıştır) son derecede spekülatif ve incelmiş bir düşünce niteliğine bürünür.

Bunun içindir ki eleştiri, spekülasyonu pratik eylem aracı olan gerçek siyasal ideolojik hadleri içinde çözümlemelidir; ama eleştirinin kendisinin de en son doruğunu işaretleyen spekülatif bir evresi vardır. Sorun şudur: Varılan bu en yüksek nokta, yeni tipten tarihsel evrenin hareket noktası olabilir mi? Bu safhada zorunluluk-özgürlük organik olarak kaynaştığı için artık toplumsal çelişmeler kalmayacak ve tek diyalektik, tarihsel güçlerin değil, ideal diyalektik olarak kavramların diyalektiği olacaktır.

Kutsal Aile'de XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmiyle ilgili parçada praxis felsefesinin doğuşuna yeterince açık bir şekilde değinilmiştir.[33] Bu, spekülatif felsefenin kendi çalışmasıyla

33) [Metafizik] "spekülasyonun kendi çalışmasıyla tamamlanacak olan ve hümanizma ile denk düşen materyalizm karşısında, belini bir daha doğrultamayacak kadar çökecektir. Oysa, her ne kadar teori alanında Feuerbach, hümanizme denk düşen materyalizmi temsil ediyorsa da, bunu pratik alanda temsil edenler Fransız ve İngiliz sosyalizmi ve komünizmidir" (*Felsefe İncelemeleri*, Ed. Sociales, s. 110).

mükemmelleşmiş olan bir materyalizm olup hümanizm ile kaynaşmıştır. İşin doğrusu şu ki, eski materyalizmin bu mükemmelleşmesi geriye sadece felsefi gerçekçilik kalmıştır.

Üzerinde düşünülecek başka nokta: Spekülatif felsefeye göre "ruh" kavramı, aşkın düşünüşe ve kaba materyalizme özgü eski "insan doğası" kavramının yeniden ortaya sürülmesi olup olmadığını araştırmak, ya da başka bir deyimle, "ruh" kavramında, spekülasyonun altında gizli olarak bulunan şey eski "kutsal ruh"tan başka bir şey midir, diye sormak gerekir. Eğer bundan başka bir şey yoksa, idealizmin özden teolojik olduğu söylenebilir.

BİLGİNİN "NESNELLİĞİ"

Katoliklere göre: "...Bütün idealist kuramlar, bilgimizin nesnelliğinin inkârına ve 'fikir'e (*esprit*) dayanan idealist monizme varır (bu da, monizm olarak "madde" ye dayanan pozitivist monizme denktir). Bu öğretiye göre, dinin temeli olan Tanrı da, nesnel olarak bizim dışımızda bir varlığa sahip değildir, zihnin bir yaratığıdır. Bunun için idealizm de, materyalizm gibi temelden dine aykırıdır."[34]

Praxis felsefesi açısından, bilginin nesnelliği sorunu (*Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin önsözündeki) şu cümleden hareket edilerek işlenebilir: "İnsanlar (üretimle ilgili maddi güçler arasındaki çatışma)nın bilincine hukuk, politika, din, güzel sanatlar, felsefe gibi ideoloji şekillerine bakarak varırlar." Fakat böyle bir anlayış, maddi üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışma ile mi sınırlıdır –metne tam tamına bağlı kalınırsa– yoksa bütün bilinçli bilgilerle mi ilgilidir? İşte üzerinde durulup işlenecek sorun: Yalnız bu, üstyapıların

---

34) Rahip Mario Barbera'nın *Civilta Cattolica* (Katolik Uygarlığı) dergisindeki yazısı, 1 Haziran 1929 (Gramsci'nin notu).

değeri hakkındaki felsefe öğretisi bütünü ile ele alınarak yapılabilir. Böyle olunca "monizm"[35] terimi de ne anlama gelir? Burada söz konusu olan monizm ya da idealist monizm değildir: Fakat somut tarihsel eylemdeki karşıtların özdeşliği, yani somut anlamıyla (tarih-zihin) ve ayrılmaz bir şekilde organize olmuş (tarihleşmiş) belirli bir "madde"ye ve insan tarafından değiştirilen doğaya bağlı insan faaliyetidir. Söz konusu olan eylem (praxis, gelişme) felsefesidir. Ama "salt" eylem değil, tam tersine tamamiyle dünyaya bağlı ve dindışı anlamıyla gerçek eylem felsefesidir.

PRAGMATİZM VE POLİTİKA

İçinde doğduğu anglosaksonlukla ilgili tarihsel çerçeve göz önünde tutulmadan pragmatizm eleştirilemez gibi görünmektedir. Her felsefenin temelde bir "politika", her filozofun da temelde "politikacı" olduğu doğruysa; bu, en kestirme anlamıyla felsefeyi "yararlılık" açısından kuran pragmatizm için de o kadar doğrudur. Ama bu (bir hareket olarak) Katolik ülkeler için düşünülemez. Buralarda, dinle kültür yaşamı, Rönesans'tan ve Karşı Reform'dan beri birbirinden ayrılmıştır. Oysa, bu, anglosakson ülkeler için rahatlıkla düşünülebilir. Çünkü buralarda din, günlük kültür yaşamıyla kaynaşmış olup, bürokratik olarak merkezileşmediği gibi, düşünsel olarak da dogmalaştırılmamıştır. Herhalde, pragmatizm, kilise çevresinin dışında kalır ve kamusal düşünüşten üstün bir "halk felsefesi" yaratmayı amaçlar; bu, bir felsefe sistemi olmaktan çok doğrudan bir "ideoloji partisi"dir.

Jamesin sergilediği şekliyle pragmatizm ele alınırsa:

> *Bir teorinin çeşitli noktalarını tartışmanın en iyi yöntemi, iki olanaktan birinin ya da ötekinin doğru olduğuna*

35) Varlıkların temelinde tek bir ilkenin bulunduğunu savunan felsefe öğretisi, düalizmin karşıtı (F.Ç.).

göre nasıl bir pratik farklılık ortaya çıkacağını açık bir şekilde saptamakla işe başlamaktır.

Pragmatizm felsefesinin siyasal niteliğinin ne olabileceği derhal anlaşılır. İtalyan ya da Alman tipi "tek bir" filozof "pratiğe" dolaylı olarak (çok kere de bu dolaylılık birçok halkalardan oluşan bir zincirdir) bağlıdır; pragmatist ise, pratiğe hemen bağlanmak ister. Gerçekte, böylece ortaya çıkan şudur: İtalyan ya da Alman filozof, hemen dolaysız olarak temasa geçtiği, çok kere de "amiyane" olan gerçekliğe göre hüküm veren pragmatist daha "pratik"tir. Çünkü öteki filozofun daha üstün bir amacı vardır, gözlerini daha yukarlara çevirmiştir ve yürürlükteki kültürü daha ileri götürmeye çakşır (elbette buna çalışıyorsa). Hegel XIX. yüzyıldaki özgürlükçü devrimlerin teorik ön habercisi sayılabilir. Oysa pragmatistler, Rotary Club(*) hareketini yaratmaktan, tutucu ve gerici hareketleri temize çıkartmaya çalışmaktan başka bir şey yapmış değillerdir (bunları temize çıkartmakla kalmamış, gerçekleri çarpıtan bir polemikle Hegel ve Prusya devleti gibi konular üzerinde yanlış yargılar da ileri sürmüşlerdir).

AHLAK BİLİMİ

Kant'ın "öyle hareket et ki, tutumun benzeri koşullar içinde bulunan insanlar için bir kural olsun" biçimindeki özdeyişi, ilk bakışta göründüğü kadar basit ve açık seçik değil. "Benzeri koşullarlar"dan ne anlaşılıyor? Hemen o anda içinde hareket edilen koşullar mı, yoksa bilinmesi, eleştiri

*) **Rotary** (tekerlek anlamına) **Club**: Amerika'da 1905'te Paul Harris tarafından kuruldu. Bu kulübe üye olanlar yakalarına yaldızlı bir tekerlek rozeti takarlar. Rotary Club'ün amacı tüccarlar arasında güven, doğruluk ve dayanışma yaratmak diye gösterilmiştir. Dış ülkelerde özellikle azgelişmiş ülkelerde Amerikan kapitalizmine alet olacak kimseleri örgütler (T.Ç.).

süzgecinden geçirilmiş uzun araştırmaları gerektiren karmaşık ve organik genel koşullar mı? (Sokrates'in[36] ahlak ilkelerine göre, ahlak iradesinin temeli zihindedir, bilgeliktedir. Bu anlayışa göre insan, yalnız bilgisiz olduğu için kötülük yapar ve eleştirici bilginin araştırılması üstün ahlakın, kısaca ahlakın temelidir).

Kant'ın özdeyişine, kanıtlanması gerekmeyen açık bir hakikat gözüyle bakılabilir; çünkü, içinde bulunduğu koşullarda, herkesin de kendisi gibi yapacağını düşünmeyerek hareket eden birine çok güç rastlanır. Aç adam, aç kalan herkesin de kendisi gibi hırsızlık edeceğini, ihanet ettiği için karısını öldüren biri de, aynı durumda başkalarının da böyle yapacağını düşünür. Haklı olduğunu düşünmeden hareket edenler "tımarhanelik delilerdir." Bu sorun başka sorunlara bağlı: 1. Her insan kendi yaptıklarını hoş görür, çünkü "herkes gibi" hareket etmediği zaman, kendi duygularını, kendi yargılarını, kendisini harekete sürükleyen neden ve sonuç zincirini bilir, oysa iç dünyalarını bilmediği için başkalarına karşı ilkelerinde serttir; 2. Her insan, kültürüne göre hareket eder, yani çevresinin kültürüne uygun olarak ve çevresi de "bütün insanlar" yani kendisi gibi düşünenlerdir. Kant'ın özdeyişi tek bir kültürü, tek bir dini ve bütün dünyadaki insanların aynı şekilde duyup düşündüklerini varsaymaktadır.

Şu itiraz doğru görünüyor: "Benzeri koşullar" diye bir şey yoktur, çünkü bu koşullar arasında, bir fiili işleyen adamın kendisi de, bireyselliği de vardır. Denebilir ki, Kant'ın özdeyişi zamana, aydınlık yüzyılına ve bunun kozmopolit[37] karakterine, filozofun eleştirici anlayışına, nihayet kozmopolit bir çevre olarak aydınların felsefesine bağlıdır. Bunun sonucu

---

36) Burada Sokrates'in şu görüşüne değinilmek isteniliyor: "Kimse isteyerek kötülük etmez" (F.Ç.).

37) Kozmopolit: Bir ülkeye bağlı olmayan, kendisini dünya vatandaşı sayan (T.Ç.).

olarak hareket eden adam "benzeri koşulları" kendisinde taşır ya da bunların yaratıcısıdır: Yani bütün insanlar arasında yapılmasını isteyeceği bir "örneğe" göre ve bunun yerleşmesi için çalıştığı ya da korumak için "bozucu" güçlere karşı koyduğu bir uygarlık tipine uygun olarak hareket etmelidir.

ŞÜPHECİLİK

Kamuoyunca şüpheciliğe karşı söylenebilecek şey şudur: Şüpheci, kendisi ile çelişik durumda olmamak için, bir bitki gibi yaşamalı, toplum yaşamındaki işlere karışmamalıdır. Eğer şüpheci, bir tartışmaya katılırsa, karşısındakileri inandırmak olanağı bulunduğuna inanıyor demektir; bunun için artık şüpheci değildir: Tersine, somut, belirli bir düşünceyi genellikle kötü olan bir düşünceyi benimsemiştir; bunu tartıştığı kimselere de benimsetmeyi başarabilmesi için bu düşünce dışındaki düşüncelerin hem faydasız hem de daha kötü olduğuna inandırması gerekir. Şüphecilik, kaba materyalizme ve pozitivizme bağlanabilir: Bu konuda Roberto Ardigo'nun bir yazısı ilgi çekicidir: Bu parçada Bergson'un iradeciliğini övmek gerektiğini söyler. Ama bu övgünün anlamı nedir? Kendi felsefesinin dünyayı açıklamada güçsüz olduğunu itiraf ederek pratik yaşam için gereken öğeyi bulmak üzere karşıtı olan bir sisteme başvurmak değil midir? Ardigo'nun *Scritti vari* [Çeşitli yazılar] (G. Marchesini tarafından bir araya getirilmiş, düzenlenmiş. Floransa, ***Le monnier***, 1922) adlı kitaptaki bu yazısı Marx'ın Feuerbach üzerine tezleriyle[38] karşılaştırılrsa, Marx'ın kaba materyalizmi ne denli aştığı anlaşılmış olur.

---

38) *Feuerbach Üzerine 11 Tez*, *Kutsal Aile*'nin yayımlanmasından hemen sonra, 1845 Mart'ında Bruxelles'de yazıldı. Bu tezler *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi*'nde ek olarak alınmıştır (F.Ç.).

"İDEOLOJİ" KAVRAMI

"İdeoloji", duyumculuğun[39] daha doğrusu XVIII. yüzyıl Fransız materyalizminin bir cephesiydi. Başlangıcında, bu sözcük "düşünceler bilimi" anlamına kullanılıyordu. Analiz, o zamanlar bilimlere uygulanan tek yöntem olduğundan, bu sözcük "düşüncelerin analizi" yani "düşüncelerin nereden geldiğinin araştırılması" anlamına geliyordu. Düşünceler, kendilerini oluşturan öğelere ayrılabilmeliydi: Bu öğeler de "duyumlar"dan başka bir şey değildi. Fakat duyumculuk, kolayca din inancıyla, "ruh" un gücüne olan inancı son sınırlarına ve "ölümsüz kaderlerine" kadar götüren inançlarla birleşir. İşte Manzoni[40] Katolikliğe tekrar dönüşünden sonra bile, *Inne Sacri* (Kutsal İlahiler)yi yazdığı halde, ilke olarak duyumculuğu, Rosmini'nin felsefesini öğreninceye kadar, benimsemişti.

İdeoloji, yani "düşünceler bilimi", "düşüncelerin nereden geldiği üzerine yapılan çözümleme" kavramı nasıl olup da

---

39) Condillac'ın (1715-1780) savunduğu felsefe öğretisi. Buna göre zihin işlemleri sadece duyumlara dayanır. Duyumculuğa göre, doğuştan gelen fikirler olmadığı gibi, zihnin özerk bir faaliyeti de yoktur (F.Ç.).

40) Manzoni, Paris'teyken Madam Condarcet'nin ve Madam Cabanis'in salonlarına giderdi. Buraya gelenler arasında Voltaire'ciler, Napoléon rejimine karşı olanlar, duyumcu filozoflar (Cabanis, Destutt de Tracy), Manzoni'nin dostlarından İtalyan edebiyatını çok iyi bilen edebiyatçı Fauriel de vardı. Manzoni 1826' da Rosmini ile tanıştı. Gramsci, Manzoni'den söz ederken "din değiştirme ya da Katolikliğe dönme" der; çünkü bazı eleştiricilere göre Manzoni, inancı yeniden canlanmış kiliseye gitmeyen bir Katolikti; bazılarına gör ise dinsizdi (*athée*) (Lucienne Portier'ye göre, dine inanmayan Manzoni Jansenizme bağlı olan arkadaşlarına katılmıştı: A. Manzoni, P.U.F., 1956) (F.Ç.).

belirli bir "düşünceler sistemi" halini aldı? Bu, tarih bakımından incelenecek bir sorundur; oysa mantıkça bu süreci kavramak kolaydır.

Freud'un "ideolog"ların sonuncusu olduğu söylenebilir, De Man'ın[41] da bir "ideolog" olduğu söylenirse, Croce ile öğrencilerinin, De Man için duydukları coşkun sevgi, eğer bu coşkunluğun "pratik" bir nedeni yoksa, çok acayip bir şeydi. *Halk İçin Elkitabı* yazarının (Buharin - T.Ç.), nasıl ideolojinin öksesine tutulduğunu, buna karşılık praxis felsefesinin ideolojiyi nasıl açıkça aştığını ve tarih bakımından kesin olarak ideolojiye karşı olduğunu görmek gerek. İdeoloji teriminin praxis felsefesinde aldığı anlamda, buna karşı bir yargı gizlidir. Bu felsefenin kurucuları, düşüncelerin kaynağının duyumlar, bunun sonucu olarak son tahlilde fizyoloji olduğunu reddederler: Praxis felsefesi için, bu "ideolojinin" kendisi de bir üstyapı olarak, tarih bakımından incelenmelidir.

İdeolojilerin değeri gözden geçirildiği sırada yanlışlığa düşülmesinin bir nedeni de ya belirli bir yapı için zorunlu olan üstyapı ya da belirli kişilerin kafalarında keyfî olarak yaratıp ortaya attıkları anlamsız teorilere ideoloji adının verilmiş olmasıdır (bu da rastgele bir olay değildir).

---

41) "*Buna göre yeni sosyalizm öğretisi işçi hareketinin psikolojik bir açıklaması olarak anlaşılmalıdır*" [Bk. Andre Philip: *Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, önsöz, B. Lavergne, Paris, J. Camber, 1928, s. 176] [Bu kitap, *Au-dela du marxisme* (Marksizmin ötesinde), yazarının onayı ile yapılmış bir özet olup önce 1927'de Fransızca olarak Bruxelles'de, sonra 1929'da Paris'te Alcan Yayınevi'nce yayımlandı]. Man halkın duygularını, "içgüdülerini" [Bk. *La joie au travail* (Çalışma Sevinci) Kitabı], "düşüncelerini" "incelemektedir." öte yandan "gelecekteki bir sosyalist eylemin hazırlanmasından" çok "sosyalistçe düşüncenin derece derece somutlaştırılması" ve bunun gerektirdiği manevi değerlerle ilgilenir [Bk. *Le socialisme constructif* (Yapıcı Sosyalizm), Alcan, 1933] (F.Ç.).

Kelimenin yerinde olmayan anlamı yaygınlaştı, bu da ideoloji kavramının teorik tahlilini bozdu. Bu yanlışlığın meydana gelişi kolayca gösterilebilir: 1. Hem ideolojiye yapıdan ayrı bir nitelik verildi, hem de yapıları değiştirenin ideolojiler değil, bunun aksi olduğu ileri sürüldü; 2. Bazı siyasal çözüm şekillerinin "ideolojik", yani yapıyı değiştirmek için yetersiz olduğu, oysa değiştireceğine inanıldığı, bunun yararsız, saçma, v.b. bir şey olduğu söylendi; 3. Sonra da, bütün ideolojilerin "görünüşten" ibaret yararsız, saçma, v.b. olduğu hükmü verildi.

Bundan ötürü, tarih bakımından organik, belirli bir yapı için zorunlu olan ideolojilerle keyfî, rasyonalist, "kasıtlı" ideolojiler arasında ayırım yapmak gereklidir. Tarih bakımından zorunlu olmaları nedeniyle bunların bir geçerliği vardır; bu da "psikolojik" bir geçerliktir; bu ideolojiler insan yığınlarını "örgütler", insanların üzerinde harekete geçecekleri, durumlarının bilincine erecekleri, savaşacakları, v.b. zemini hazırlar; "keyfî" olanlar ise bireysel "hareketlerden", polemiklerden, v.b. başka bir şey meydana getirmez (bunlar da büsbütün yararsız değildir, çünkü hakikate karşı çıkan ve onu pekleştiren bir hata rolünü oynarlar).

Marx'ın belirli bir durum için zorunlu öğe olarak "halk inançlarının sağlamlığı"nı sık sık belirttiğini hatırlamalıyız; bu konuda aşağı yukarı şöyle der: "Bu görüş tarzı halk inançlarının gücünü kazandığı zaman", v.b. etkin olduğunu da (ya da buna yakın bir şey) söylemiştir; bu çok anlamlı bir sözdür. Bu hükümlerin çözümlenmesi "tarihsel blok" anlayışını güçlendirir kanısındayım; işte maddi güçler bunun içeriği, ideoloji biçimidir (içerik ile biçim arasındaki bu ayırım tamamiyle öğretici bir amaç taşır, çünkü maddi güçler, tarih bakımından şekil olmaksızın tasarlanamayacağı gibi, maddi güçler olmaksızın da ideolojiler bireysel ham hayallerden başka bir şey değildir).

PRAXİS FELSEFESİNİN İNCELENMESİNDE ORTAYA ÇIKAN BAZI SORUNLAR

SORUNU NASIL ORTAYA KOYMALI?

Bir tarih döneminin kültürünü besleyip verimlendiren yeni *Weltanschauung*'ların[1] meydana getirilmesini, bu meydana getirme işinin felsefi yönelişi, daha temeldeki *Weltanschauung*'lar izler. Marx bir *Weltanschauung* yaratıcısıdır; ama İliç'in durumu nedir? Tamamiyle ona bağlı ve daha geride bir durumda mı? Bunun açıklamasını hem bilim hem eylem olan Marksizm'de bulabiliriz.

Ütopyadan bilime, bilimden eyleme geçiş, yönetici bir sınıfın (yani devletin) kurulması bir *Weltanschauung*'un yaratılması demektir. Ya peki Alman proletaryası, klasik Alman felsefesinin mirasçısıdır formülünü nasıl anlamalı? Marx, devleti ele almaya aday bir sınıfın teorisi olan felsefesinin[2] tarihsel rolünü göstermek istemiyor muydu? İliç için bu durum, belli bir ülkede gerçekleşti. Önceki sayfalarda İliç'in ortaya attığı hegemonya kavramının felsefi önemine değinmiştim. Gerçekleşen hegemonya bir felsefenin gerçek eleştirisi, gerçek diyalektiği demektir. Graziadei'nin[3] *prezzo e*

---

1) Weltanschauung: Dünya görüşü anlamında Almanca terim (F.Ç.).

2) Bk. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (F.Ç.).

3) Graziadei, Marx üzerine yazdığı kitapta onun ancak İsa ile karşılaştırılabileceğini söyleyen Monsenyör Olgiati'den de geride kalmıştır. Bir yüksek papaz için bu karşılaştırma son derecede önemli bir ödündür; çünkü İsa'nın Tanrısal niteliğine inanır (Gramsci'nin notu).

*sopraprezzo*nun[4] girişinde yazdığına bir bakmalı: Ona göre Marx, bir büyük bilginler zincirinde bir halkadır. Temelli bir yanlış; öteki bilginlerden hiçbiri tam bir dünya görüşü oluşturmuş değildir. Marx, fikir planında, belki yüzyıllarca sürecek, yani devletin ortadan kalkacağı ve "sınıfsız" toplumun kurulacağı zamana kadar gidecek olan bir çağı başlattı. Ancak böyle bir toplum kurulduktan sonradır ki, ortaya attığı dünya görüşü aşılmış olacak (zorunluluk kavramının, özgürlük kavramı tarafından aşılması).

Bir derecelendirme yapmak (hiyerarşi kurmak) üzere Marx'la İliç arasında bir paralellik kurmaya çalışmak budalaca, yararsız bir iştir: İkisi de iki aşamayı ifade ederler; aynı zamanda hem bir cinsten (*homojene*), hem de bir cinsten olmayan (*heterojene*) bilim-eylem evresidir.

Tıpkı bunun gibi, tarih açısından İsa ile Saint Paul arasında paralellik kurmak saçma bir şeydir: İsa, *Weltanschauung*, Saint Paul *Weltanschauung*'un örgütleyicisi, eylemcisi, yapıcısıdır; ikisi de aynı tarihsel önemdedir. Hıristiyanlığa tarih bakımından, Hıristiyanlık-Paul'lecülük denebilirdi ve bu daha doğru olurdu (yalnız İsa'nın Tanrısallığı inancı bu olanağı ortadan kaldırdı. Fakat bu inancın kendisi de teorik değil tarihsel bir öğedir).

YÖNTEM SORUNLARI

Kurucusu tarafından hiçbir zaman sistematik olarak anlatılmamış olan(*) bir dünya görüşünün doğuşu incelenmek

---

4) *Prezzo e sopraprezzo nell'economia capitalistica, eritica alla teoria del valore di Carlo Marx, Milano, Avanti*, 1923 ve Torino, Bocca 1924; Fransızca çevirisi, G. Bourgin; *Le Prix et le surprix dans L'economie capitaliste*, Paris Rieder, 1923 (F.Ç.).

*) *"Esas bütünlüğü, ayrı ayrı metinlerin her birinde ya da bir metinler dizisinde değil, dünya görüşüne ait elemanları da içine alan çeşitli konulardaki fikir çalışmalarının gelişmesinde aranmalıdır."*

isteniyorsa, daha önceden, inceden inceye ve çok büyük bir doğruluk kaygısı, bilim namusu, fikir dürüstlüğü ile ve her türlü önyargıdan ve yan tutmadan uzak olarak metinler üzerinde inceleme yapılan düşünürün (Karl Marx -F.Ç.), düşünsel gelişmesinin süreci yeniden kurulmalı ve böylece değişmeyen, "sürekli" öğeler öğrenilmelidir; yani, daha önceden incelenmiş "malzeme"den farklı ve uyarıcı işi gören, bu "malzeme" den üstün olan kendine özgü düşüncesini meydana getiren öğeleri incelemek gerekir; gelişme sürecinin aşamaları işte yalnız bu öğelerdir. Bu ayıklama, düşüncenin özündeki gelişmeyi izleyerek, az çok uzun dönemler için yapılabilir, yoksa birtakım dış bilgilere dayanılarak değil (ki, bunlardan da yararlanılabilir); bundan başka bu ayıklama, birbiri ardınca "bir kenara bırakılmış" öğeleri açığa çıkartır, başka bir deyimle, düşünürün, bazı anlarda, sempati duyduğu öğretiler ve teoriler arasından bir seçme de yapılabilecektir. Bu teori ve öğretileri, geçici olarak bilimsel yaratışlarında kullanmış olabilir.

Her araştırmacı, herkesin yapmış olduğu bu gözlemin doğruluğunu kişisel deneyi ile yaşanmış olarak onaylayabilir. Yani "kahramanca bir coşkunlukla"[5] (sadece dıştan bir merakla değil de, derin bir ilginin baskısıyla) incelenen her yeni teori, bir süre için, hele bu incelemeyi yapan genç ise, insanın bütün benliğini sarar, ancak daha sonra ele alınan bir teori ile sınırlanır; bu da yalnız eleştirel bir denge kurulup da, incelenen teori ile bunu ortaya atmanın çekiciliğine kendisini kaptırmadan derinliğine inceleyeceği âna kadar gider. Hele

---

5) Bu deyim, Giordano Bruno'nun nesir ve nazımla yazılmış son kitabından alınmıştır. 1600'de Roma'da diri diri yakılan büyük İtalyan filozofu, hakikati araştıran kimseyi coşturan tutkuyu anlatır. Bk. *Des fureurs hérciques* (Kahramanca Coşkunluklar). Bu metin, P. Henri Michel tarafından düzene sokulup çevrildi (İtalyanca ve Fransızca metinler bir arada), Paris, Les Belles Lettres, 1954 (F.Ç.).

söz konusu olan düşünür (Karl Marx -F.Ç.) taşkın mizaçlı, polemikçi karakterli, sistem anlayışı eksik bir insan, kişiliğinde teorik çalışma ile pratik çalışma ayrılmaz bir şekilde birleşmiş, daima yaratıcı ve sürekli hareket halinde bir zekânın sahibi, kendisini en insafsızca ve en şaşmaz bir şiddetle eleştiren bir düşünür olursa, bu gözlemler daha da doğruluk kazanır.

Bir kere bu ilk bilgileri ortaya koyduktan sonra çalışmamızı şu yönde yürütmeliyiz: 1. Düşünürün biyografisinin, yalnız pratik çalışmaları bakımından değil, düşünsel çalışmaları bakımından yeniden yazılması: 2. En önemsiz gibi görünenler de içinde olduğu halde, bütün yapıtlarının, bunların gerektirdiği nedenlere uygun olarak bölümler halinde listesinin düzenlenmesi; bu bölümler fikir hayatının oluşumuna, olgunlaşmasına, yani düşünce yöntemini benimseyip uygulayışına denk düşecek tarzda ayarlanmalıdır. Yapıtlarındaki *Leitmotiv*'e(*) gelişme halinde bulunan düşünce ritminin araştırılmasına şu ya da bu şekilde rastgele ileri sürülmüş yargılardan ve metinden koparılmış aforizmalardan daha çok önem verilmelidir.

Bu ön çalışma daha sonraki araştırmalara büyük olanak sağlar. İncelenen düşünürün yapıtlarından tamamlayıp yayımladıklarıyla, tamamlanmamış olduğu için yayımlanmamış, fakat sonradan bazı dostları ya da tilmizleri tarafından yapılan düzeltmeler, yeniden elden geçirmeler, kesintilerle bastırılmış olan yapıtlarını birbirinden ayırt etmek de gereklidir. Şurası açıkça anlaşılır ki, düşünürün ölümünden sonra yayımlanan bu yapıtlarındaki görüşler, fikirlerinin bütününe, büyük bir titizlik, büyük bir ihtiyatla katılmalıdır; çünkü, bunlara olmuş bitmiş gözüyle bakılamaz; bunlar ancak, henüz işlenme halinde ve geçici(6) bir malzeme sayılabilir;

---

*) Leitmotiv: Bir yapıtta, tekrarlanan cümleler, deyimler (T.Ç.).

6) Gramsci'nin yapıtı incelenirken, bilinen koşullar içinde hapishanede çalıştığı göz önünde tutularak, bu görüşü anımsanmalıdır.

ama yine de bu yapıtların, hele uzun bir süreden beri üzerinde işlendikleri halde yazar, bunları bitirmeye bir türlü karar verememiş, ya tümünü ya da bir bölümünü beğenmediğinden yetersiz bulmuş olması da düşünülebilir.

Praxis felsefesinin kurucusunun özgül durumuna göre, yapıtlarında şu bölümler ayırt edilebilir: 1. Doğrudan doğruya yazarın sorumluluğu altında yayımlanan çalışmalar: Genel kural olarak, bunlar arasına doğrudan doğruya baskıya verilenlerden başka, yazar tarafından şu ya da bu şekilde "yayımlanmış" ya da elden geçirilmiş olan mektupları, bildirileri, v.b. de katmak gerekir (Tipik bir örnek: *Gotha Programı Üzerine Notlar ya da mektuplar*); 2. Yazarın doğrudan doğruya sorumluluğu altında değil de başkaları tarafından, ölümünden sonra yayımlanan yapıtları: Bu ikinci tip yapıtlar incelendiği zaman, metni henüz tamamlanma yolunda ise, ilk şekliyle ele almalı ya da hiç olmazsa özgün metin,

---

Daha ilerde, bir yazarın asıl yapıtı için yaptığı tanımlamadan, Gramsci'nin kendi çalışması hakkında bilgi edinmiş olacağız. Einaudi baskısının bize verdiği şekliyle metinler, belirli bazı temalara göre gruplandırılmış, yalnız bunların yazılış tarihleri belirtilmemiştir. Bütün hapishane notlarının, *Defterler*'in kronolojik sırasına göre düzenlenerek yayımlanması tasarlanmaktadır. Engels'in, kendisinin Marx'a oranla rolünün ne olduğu hakkındaki sözleri için (Bk. *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*). Bundan başka, Engels'in, Marx'a ait metinleri, onun ölümünden sonra nasıl bir anlayışla yayımladığını *Neue Zeit*, cilt I, s. 4-11 de (Fransızca çevirisi: *Le devenir social*, 1895, 1. yıl Kasım, s. 710-728), ölümünden sonra yayımlanan notlarından öğreniyoruz. Engels, *Kapital*'in III. cildinin yayımlanış şeklini eleştirenlere, Marx'ın notlarını düzenc sokarak bir kitap haline getirmediğini ileri sürenlere şöyle cevap vermişti: "*Ben işimi böyle anlamış değilim. Böyle bir yeniden düzenlemeyi hiçbir şey haklı göstermez. Marx gibi bir adamın kendi sesini duyurması, düşüncelerini, bütünlüğü içinde bilimsel açıklamalarını geleceğe kendisinin sunması, hakkıdır*" (F.Ç.).

bilimsel kriterlere göre ve inceden inceye çalışılarak hazırlanmış olarak ele alınmalıdır.

Bu iki dönemin ikisi de sadece mekanik ve gelişigüzel değil, eleştiriye dayanan kronolojik bir düzene göre, geçerli karşılaştırmalara olanak sağlayacak biçimde yeniden kurulmalıdır.

Yazarın, kendisinin doğrudan doğruya baskıya verdiği yapıtların temel gereçlerini nasıl işlediğini yakından inceleyip çözümlemek (analiz etmek) gereklidir. Bu inceleme en azından, yazarın ölümünden sonra, başka biri tarafından toplanıp bir araya getirilen metinlere hangi ölçüde güvenilebileceği yolunda eleştiriye dayanan işaret noktaları ve kriterler verir. Hazırlık evresindeki gereçler, yazarın kendisinin yayımladığı metinden ne kadar ayrı ise, başka birinin bu türden gereçlere dayanarak yayımladığı metne o kadar az güvenilir. Bir yapıt hiçbir zaman, yazılması için bir araya toplanan kaba gereçlerle bir tutulamaz: Asıl yapıtı oluşturan şey, kesin olarak yapılan seçme, bunu oluşturan öğelerin yerlerine yerleştirilmesi, hazırlık dönemindeki öğelerden birine ya da ötekine daha çok önem verilmiş olmasıdır.

Yazışmalar da aynı şekilde, oldukça ihtiyatla incelenmelidir. Bir mektupta yer alan kesin bir yargı, bir kitapta tekrar edilmeyebilir. Bir mektuptaki üslup canlılığı sanat bakımından, bir kitaptaki daha ölçülü ve daha dengeli üsluptan daha çok etki yaparak, zayıf kanıtlara dayanılmasına yol açar. Nutuklarda ve konuşmalarda olduğu gibi mektuplarda da sık sık mantık hatalarına rastlanır, bunlarda *düşüncenin kıvraklığı*, sağlamlığının zararına olarak daha ağır basar.

Özgün ve yenilik yaratan bir düşünce incelendiği zaman, bu düşüncenin belgelendirilmesinde başka kişilerin katkısı ikinci planda gelir. Praxis felsefesinin kurucuları (Marx ve Engels -F.Ç.) arasındaki uygunluk oranları sorunu, yöntem olarak böyle ortaya konulmalıdır. İkisinin arasında uyuşma

bulunduğu yolundaki sözleri belirli bir konu için geçerlidir. Öyle ki, biri ötekinin kitabının bazı bölümlerini yazmış olsa bile bu, tüm kitabın tam bir anlaşma sonucu oluştuğunu düşünmek için su götürmez bir neden olmaz. İkincisinin (Engels -F.Ç.) katkısını küçümsememek gerekir. Fakat ikinciyi birinci (Marx -F.Ç.) ile özdeşleştirmek gerektiği gibi, ikincisinin birincinin malı olarak ileri sürdüğü fikirlerin tamamiyle böyle olduğunu kabul etmemek ve kendi düşüncelerinin de bunlar arasına sızmış olacağını unutmamak gerekir. Hiç şüphe yok ki ikinci, edebiyat tarihinde bir eşine daha rastlanmayan bir özgeci ve kendini silme örneği vermiştir, fakat söz konusu olan ne budur ne de ikincinin büyük bilim namusudur. Söz konusu olan şudur: İkinci, birinci değildir, eğer birinci öğrenilmek isteniyorsa, doğrudan doğruya kendi sorumluluğu altında yayımlanmış, katıksız yapıtlarına başvurulmalıdır. İleri sürdüğümüz bu görüşlerden yöntem hakkında birçok ipuçları ve yan araştırmalar için de bazı bilgiler elde edilmiş oluyor. Mesela Rodolphe Mondofo'nun 1912'de Formiggini tarafından basılan F.E. (F. Engels - F.Ç.)nin tarihsel maddeciliği hakkındaki kitabının değeri nedir? Sorel, Croce'ye yazdığı bir mektupta, Engels'in düşüncesinin özgünlük bakımından zayıf olduğu göz önüne getirilirse, böyle bir konunun bu yoldan incelenebileceğini şüphe ile karşıladığını ileri sürüyor ve sık sık praxis felsefesinin iki kurucusunun birbirine karıştırılmaması gerektiğini tekrarlıyordu. Sorel'in ortaya attığı sorun bir yana bırakılsa bile, iki arkadaştan ikincisinin teorik yeteneğinin zayıf olduğu söylendiği (varsayıldığı) ve hiç olmazsa birincinin daha üstün bir durumda bulunduğu göz önünde tutularak, özgün fikrin hangisine ait olduğunun araştırılması gerekli oluyor. Aslında bu çeşitten sistematik bir araştırma (Mondolfo'nun kitabı bir yana) kültür dünyasınca şimdiye kadar yapılmış değil; dahası var: İkincinin bazıları oldukça sistemli olan açıklamaları artık asıl kaynak gibi birinci plana

çıkartılmakta, hatta en sağlam, güvenilir kaynak sayılmaktadır. Bunun için, hiç olmazsa gösterdiği yön bakımından Mondolfo'nun kitabı çok yararlı görünmektedir.

PRAXİS FELSEFESİ VE ÇAĞDAŞ KÜLTÜR

Praxis felsefesi, çağdaş kültürün bir aşamasıydı; bu felsefe belirli bir ölçüde bir kültürün içinde bazı akımların doğmasına yol açtı ve onu verimlendirdi. Bu çok önemli ve anlamlı olayın incelenmesi savsaklandı ya da Ortodoks denilen kişilerce bile bile böyle bir şeyin varlığı şu nedenle görmezlikten gelindi. Şöyle ki: Praxis felsefesiyle çeşitli idealist eğilimler arasında çok ilgiye değer birleştirmeler yapıldı: Bu da, geçen çeyrek yüzyıldaki özel kültür akımına (pozitivizm, bilimcilik) sımsıkı bağlı adı geçen Ortodokslara böyle bir şey anlamsız ya da şarlatanca bir göz boyayıcılığı olarak görünüyordu (bununla birlikte Plekhanov'un[7] *Temel Sorunları*'nda bu olaya üstü kapalı olarak bazı değinmeler var; ne var ki, soruna şöyle bir dokunulmuş, eleştiriye dayanan bir açıklamaya girişilmemiştir). Bunun için de Antonio Labriola'nın[8] ortaya koyuşuna uygun bir şekilde soruna yeniden bütün değerini vermek gerekli gibi görünmektedir.

---

7) Plekhanov "Ortodoks" eğilimi temsil eder. "Buna her ne kadar karşı çıkmışsa da kaba materyalizme düşmekten kurtulamamıştır. Praxis felsefesinin kurucusunun düşünüşünü "kökenleri" sorununu doğru bir anlatımla ortaya koyamamıştır. Plekhanov'un, sorunu koyuşu tıpatıp "pozitivist" yönteme uygun düşmekte ve soyut düşünceler alanında olduğu kadar, tarih bilgisi bakımından da yetersizliğini göstermektedir" [A. Gramsci: *Materialismo Storico* (Tarihsel Maddecilik), s. 80].

8) Gramsci, Labriola'nın yapıtlarının tam bir biyografisinin düzenlenerek, başlıca dillere çevrilmesini öneriyordu. "*Böylece dar bir çevre tarafından bilinen yapıtları özerk ve üstün bir kültür*

yolunda girişilecek kavgayı ateşlendirecekti. Leon Bronstein'ın (Troçki) Anılar*'ında Labriola'nın özençliğinden (dilettantisme) söz etmiş olması şaşılacak bir şeydir. Aslında praxis felsefesinin bütün öteki, felsefe akımlarından bağımsız ve kendi kendisine yeterli olduğunu ileri sürmekle Labriola, praxis felsefesini bilimsel olarak kurmaya çalışan tek düşünürdür*" [A. Gramsci: *Materialismo Storico* (Tarihsel Maddecilik), s. 79].

Croce-Labriola-Sorel arasındaki ilişkiyi gösteren aşağıdaki yazı, bunların Sorel'in 1895'te kurduğu ve 1898'e kadar yaşamış olan *Devenir social* dergisine yazdıkları şu iki yazıdan alınmıştır: "Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)" (Teorik Marksizm İtalya'da nasıl doğdu ve nasıl öldü), "Materialismo storico ed economia marxistica" (Tarihsel Maddecilik ve Marksist Ekonomi, Bari, Laterza, 1951). "*Antonio Labriola, kendisine öğrettiği şeyler için olduğu kadar, her zaman bilgimi artıran konuşmaları için de bağlı kaldığım Roma Üniversitesi'ndeki bu eski hocam, 25 Nisan 1895'te bana şunları yazmıştı: "'Paris'te 'Marksist organ' olarak nitelendirilen* Devenir social*'in (aslında bu dergi Turati'nin* Toplumsal eleştiri*'si türünden bir şey degil) ilk sayısı çıktı. Ben de bu dergide yazacağım. Uzun bir monografi yazısı'*" [*En memoire du Manifeste du Parti du Parti communiste* (Komünist Partisi Bildirisi'nin anısına), no. 3 ve 4. Haziran ve Temmuz 1895]. Croce şöyle bir yargıyla sözlerini tamamlıyor: "*Bu mektup İtalya'da teorik Marksizmin doğuş tarihini belgelemektedir.*"

Bir ara "teorik" Marksizme merak saran Croce, kısa bir sürede bundan uzaklaştı. Labriola, Croce ile Sorel'in eleştirilerine nezaketle, hatta dostça cevap vermişse de, bu cevaplar kesinlikten uzak olmadığı gibi yer yer de iğneleyici bir alayla karışıktır: "*Sorel tüm varlığıyla Marksizmin sözde bunalımını kanıtlamaya koyulmuş...*" diye yazıyordu *Socialisme et philosophie* (Sosyalizm ve Felsefe)nin önsözünde, Paris, Giard et Briere, 1899. "*Kitabı oluşturan mektuplar* - Labriola devam ediyor - Devenir social*'de tanıdığım Fransız okurlarına beni yetkili bir Marksist olarak tanıtmıştı. O zaman B. Sorel bana ince görüşler ve ilginç eleştirilerle dolu mektuplar gönderiyordu... Ben, 1897'de onun bu kadar çabuk değişerek, 1898'de bir bölücülük savaşı'nın sözcüsü olacağını düşünemezdim. Bütün bunlar, sınıflarının dışına*

Şöyle bir şey oldu: Praxis felsefesi İki revizyona birden uğradı, yani çifte bir felsefe işleminin konusu oldu. Bir yandan, bazı idealist akımlar bu felsefenin öğelerinin bir bölümünü, üstü kapalı ya da açık olarak benimsediler, kendilerine mal ettiler (Croce'yi, Gentile'yi, Sorel'i, Bergson'u ve pragmatizmi anmak yeter); öte yandan "Ortodokslar" dar görüşlerine göre "tarihin basit bir yorumundan" daha geniş anlatımlı bir felsefe aradıkları için kendilerini Ortodoks sanıp praxis felsefesini temelden geleneksel materyalizmle bir tutarak revizyona uğrattılar. Bir başka akım da Kant'çılığa döndü (Viyanalı Max Adler'den başka iki İtalyan profesörü Alfredo Poggi ve Aldechi Baratono bu akımın başlıca temsilcileriydi). Genellikle, praxis felsefesi ile idealist eğilimler arasında bağıntı kurma yoluna giden akımlar büyük bölümüyle "salt" (*Purs*) aydınlar tarafından oluşturuldu. Buna karşılık, Ortodoksluk yönündeki akımın başlıca öncüleri olan aydınlar, kendilerini açıkça eyleme vermiş oldukları için büyük halk yığınlarına (az çok düşüncelerinin ve eylemlerinin özündeki bağlarla) bağlıdırlar (bu da içlerinde birçoğunun küçümsenemeyecek bir tarihsel-siyasal takla atmalarını önleyememiştir).

Bu ayırımın büyük önemi var. "Su katılmamış" (*Purs*) aydınlar, egemen sınıfların en geniş, ideolojilerinin kotarıcıları ve memleketlerindeki aydın gruplarının öncüleri olarak dünya görüşlerini güçlendirmek ve gittikçe yaygınlaşan spekülatif felsefeciliği yeni teorinin tarihe dayanan gerçekçiliği ile hafifletebilmek ve bağlı oldukları toplumsal grupların

---

çıkmış aydınları ve ödlekliklerini saklama ihtiyacını duyanları keyiflendirecek." Birkaç arkadaşıyla, kendisince batmakta olan Marksizmi kurtarma işine girişen Sorel'e, Labriola şöyle yazıyordu: "*Bu iyilikseverce ve insanı duygulandıran kurtarma işinde Sorel'e başarı dilerim. Ama birçokları gibi ben de böyle bir kurtarma işine gerek görmüyorum*" (F.Ç.).

silah deposuna yeni silahlar kazandırabilmek için, praxis felsefesinin bazı unsurlarından yararlanmak zorundaydılar. Öte yandan Ortodoks eğilim, halk yığınları arasında en yaygın ideoloji ile yani dünya dışındaki bir Tanrı düşünüşüne dayanan din inancıyla mücadele etmek durumundaydı, bunun üstesinden gelmek için de en köhne, en bayağı materyalizmin yeteceğini tasarlıyorlardı. Aslında bu materyalizm, kamusal düşünüşün küçümsenemeyecek, taşlaşmış bir şeklinden başka bir şey değildi; dinin kendisi bunu halk arasında sihir ve büyüye dayanan en aşağılık, en bayağı biçimiyle, inanılınayacak kadar diri tutmuştu; bu anlayışta madde hiç de önemsiz sayılmayacak bir rol oynamaktadır.

Labriola, praxis felsefesinin kendisinde tarihin yorumuyla birlikte, genel bir felsefe olmasına olanak sağlayan daha ilerdeki gelişmesinin öğelerini içinde taşıyan bağımsız ve özgün bir felsefe olduğunu söyleyerek (aslında her zaman pek güvenli olmayarak) bu iki akımdan ayrılır. İşte Labriola'nın tutumunu daha ileri götürerek bu yönde çalışmak gerekir.

Rudolphe Mondolfo'nun kitapları bu konuda (en azından anımsadığıma göre) bir gelişme göstermiyor gibi görünmektedir.

Praxis felsefesi, başlıca öğelerini neden bir yandan idealizmle, bir yandan felsefi materyalizmle[9] kaynaştırarak birtakım birleşmelere hizmet etmek gibi bir sonuca vardı? Bu konuda karmaşık ve dikkatli bir araştırma yapmak gerekiyor: Bunun için çok ince çözümlemelere girişmek ve sağlam bir düşünce yapısına sahip olmak gerekmektedir. Çünkü insanın kendisini kolayca dış benzerliklere kaptırarak, gizli benzerlikleri ve zorunlu, ama örtülü bağıntıları görmemesi tehlikesi vardır. Praxis felsefesinin geleneksel felsefeye "bağışladığı" ve buna geçici bir süre bir gençlik görüntüsü kazandıran

9) Mekanist materyalizm (T.Ç.).

kavramlarını, eleştiriye dayanan ihtiyatlı bir inceleme ile bulup çıkartmak gerekir. Böyle bir çalışma, çağdaş kültürün praxis felsefesinin kurucularının çalışmalarından sonraki tarihini yazmaktan başka bir şey olmayacaktır.

Elbette ki güçlük, çağdaş kültürce praxis felsefesinden alınarak özümsenmiş olduğu açıkça belli olan düşünceleri bulmakta değildir. Bunun örneği de, Croce'nin[10] praxis felsefesini tarih araştırmaları için bir *kurallar listesi* (*canon*) haline indirgemiş olmasıdır. Bu kavram Katolik çevrelerce de benimsendiği gibi (Mgr. Olgiati'nin kitabı), İtalyan iktisadî-hukukî tarihçilik okulunun doğmasına katkıda bulundu. Bu akım İtalya sınırlarının dışına da yayılmıştır. Fakat anlaşılması, tanınması en güç olan özümsemeler, "üstü kapalı" olanlar, açıkça belirtilmeyenlerdir; bunlar praxis felsefesinin, çağdaş kültürün bir aşaması olmasından, yaygın bir atmosfer meydana getirmesinden, eski düşünce biçimlerini, açıkça belli olmayan dolaylı etki-tepkilerle değiştirmiş olmasından ileri gelmektedir. Sorel'in incelemesi bu bakımdan ayrıca ilgi çekicidir. Çünkü Sorel'in ve düşüncesinin vardığı sonucun incelenmesi yolundan gidildiğinde, bu konuda birçok aydınlatıcı

---

10) Croce, Marksizme yönelttiği eleştiriyi dört noktada özetlemiştir: Bunların ikincisi şudur; "*Felsefe tarihi görüşü açısından tarihsel maddecilik, her türlü önyargıdan (a priori) (bu öğretide, Hegel'in mirasından ya da kaba evrimcilikten bulaşan kavramlar olsa bile) kendisini kurtarmalıdır. Bundan başka bu öğreti, tarihsel yorum için basit bir kurallar bütünü (canon) olarak anlaşılmalıdır; aslında bu da çok verimlidir*" ("Marksizmin bazı kavramlarının eleştirisi", *Le devenir social*, Şubat-Nisan 1928). Marksizmin böyle bir indirgemeye uğratılmasını yorumlarken Gramsci şunu yazmıştır: "*Croce ve Loria'nın (Croce bunu sertçe karşılamış olmakla birlikte), praxis felsefesini yorumlayışlarında büyük bir ayrılık yok... Croce, Marksizmi bir "ekonomizm"e indirgemekten başka bir şey yapmış değildir*" (*Tarihsel Maddecilik*, s. 203).

nokta elde edilir; bu hatırlatma Croce için de geçerlidir. Ama en önemli inceleme Bergson felsefesiyle pragmatizm üzerinde yapılacak olandır. Böyle bir inceleme, bu düşünce akımlarının bazı yönelişlerinin praxis felsefesinin tarihsel halkaları olmaksızın düşünülemeyeceğini gösterecektir.

Sorunun başka bir yüzü de, siyasal bilgiler konusundaki pratik öğretidir. Praxis felsefesi, kendisiyle çetin bir mücadeleye girişmeyi ilke olarak benimsemiş olan hasımlarına bu konuda dayanak noktalan vermiş bulunmaktadır. Tıpkı, kuramsal olarak Machiavelli ile mücadele eden Cizvitlerin, uygulamada onun en iyi öğrencileri oluşu gibi. Mario Missiroli, bu gazetenin muhabiri olduğu sırada *Stumpa*'da (1925'lerde) yayımladığı bir yazısında aşağı yukarı şöyle diyordu: Sanayicilerin, vicdanlarıyla baş başa kaldıkları zaman *Eleştirici ekonomi*'nin,[11] işlerin içyüzünü büyük bir berraklıkla gördüğünü ve böylece kendilerine verilmiş olan dersten yararlandıklarını kabul edip etmedikleri meraka değer. Bütün bunların şaşılacak bir yanı yok. Çünkü praxis felsefesinin kurucusu, gerçeği doğru olarak çözümlemekle, bu gerçeğin tarih sahnesindeki yürütücülerinin (Kapitalistler - T.Ç.) belirsiz ve içgüdüleriyle sezdikleriñi, rasyonel ve bütünleşmiş bir sistem şekline sokmaktan başka bir şey yapmış değildi. Bunlar Marx'ın eleştirisinden sonra daha büyük bir bilince erdiler.

Sorunun öbür yönü daha ilginçtir. Sözde Ortodokslar da neden praxis felsefesini, başka felsefelerle ve çoğu zaman başkasıyla değil de bunlardan biriyle "bağdaştırmaya" kalkışmışlardı? Aslında en göze çarpan bağdaştırma, geleneksel materyalizmi işe karıştırandır. Kantçılıkla[12] yapılan bağdaştırma,

---

11) Karl Marx'ın *Kapital*'i (F.Ç.).

12) "Bunun tersi bir yol izleyen 'Ortodoks' eğilim, praxis felsefesini Kant'çılığa ya da ne pozitivist ne de maddeci olmayan başka bir anlayışa bağlar ve sonunda Otto Bauer'in 'din' üzerine yazdığı

yalnız dar aydın çevrelerinde sınırlı bir başarıya ulaşabilirdi. Bu konuda Rosa'nın (Rosa Luxemburg - T.Ç.) *Praxis felsefesinin gelişmesindeki ilerleme ve duraklamalar*[13] adlı denemesini görmek gerekir. Bu incelemesinde yazar, praxis felsefesinin çeşitli bölümlerinin ayrı ölçüde, ama her zaman pratik çalışmanın gereklerine bağlı olarak nasıl geliştiğini açıklar. Bundan anlaşıldığına göre, yeni felsefenin kurucuları yaşadıkları zamanın zorunluluklarının, daha sonraki dönemin bile çok ilerisinde bulunuyorlardı. Ve zamansız olduğu için, henüz yararlı olmayan silahlarla dolu bir cephanelik meydana getirmişlerdi. Bu silahlar zamanla patlayacaktı. Rosa'nın açıklamasında gözalıcı bir şeyler var, ama doyurucu değil; çünkü büyük oranda, açıklanması gereken olguyu soyut biçimdeki bir açıklama olarak ileri sürmektedir; bununla birlikte bu görüşte derinleştirilmesi gereken doğru şeyler var. Bu durumun tarihsel nedenlerinden biri, praxis felsefesinin, halk yığınlarındaki kapitalizm öncesi tortularla, özellikle din alanındakilerle, mücadele etmek için, kendisine aykırı eğilimlerle birlik olmak zorunda kalmasında aranmalıdır.

Praxis felsefesinin iki ödevi var: Bu felsefeyi benimsemiş, olan kendi bağımsız aydınlar grubunu oluşturabilmek için en ince şekillere bürünen çağdaş ideolojilerle mücadele etmek ve Ortaçağ kültürüne bağlı halk yığınlarını eğitmek.

---

kitaptaki 'agnostik' sonuca varır; yazar burada, Marksizmin herhangi bir felsefe ile hatta Tomizm(*) ile bile bütünleştirilebileceğini ileri sürer" [A. Gramsci: *Tarihsel Maddecilik*, s. 80).

*) Thomisme: Saint Thomas, felsefe ve din bilimi konusundaki bu öğretiyi *Somme Theologico* adlı kitabında sergilemiştir. Tomizm'in temel ilkesi "inanılan"la, "bilim" arasında bir uyum kurmaktır. Saint Thomas bu öğretisinde Aristo'nun akılcı felsefesiyle Hıristiyanlığı bağdaştırmak istemiştir (T.Ç.).

13) Burada söz konusu edilen Rosa Luxemburg'un, *Worvârt*'ın 14 Mart 1903 tarihli sayısında yayımlanan: "*Stillstand und Fortschritt im Marxismus*" adlı yazısıdır (F.Ç.).

Temelli bir ödev nicelikçe değil, nitelikçe de, praxis felsefesinin bütün gücünü yuttu; "Öğretici" olma amacı yüzünden yeni felsefe, başka düşüncelerle de bağıntı kurarak orta düzeydeki (ki çok düşüktü), halk kültüründen biraz üstün bir kültür biçimine büründü; bu görüntüsüyle kültürlü sınıflarla mücadele etmeye elverişli değildi; oysa yeni felsefe, zamanının en üstün kültür akımı olmak, Alman klasik felsefesini aşmak ve dünya görüşünün bağlı olduğu yeni toplumsal grubun içinden çıkan bir aydınlar grubunun kurulmasını sağlamak üzere doğmuştu.

Öte yandan çağdaş kültür, özellikle idealist kültür, bir halk kültürü yaratamadı, soyut taslaklardan ibaret ve kuramsal olan okul programlarına, ahlak ve bilim yönünden olgunluk kazandıramadı. Dar bir aydınlar aristokrasisinin kültürü olarak kaldı, doğrudan ve dolaylı şekilde günlük politika ile ilintili olduğu ölçüde gençliği kendisine çekebildi.

Bu kültür "yayılışının" tarihsel bir zorunluluğa denk düşmediğine ve geçmişin tarihinde bu çeşit yayılmalar bulunup bulunmadığına, zaman ve yer koşullarım göz önünde bulundurarak bakmak gerekir. Modern çağda önde gelen klasik örnek. İtalya'da Rönesans, Protestan memleketlerde de Reform'dur. Croce, *Storia dell'Età barocca in Italia* (İtalya'da barok çağ tarihi) (s. ll)nde şöyle yazıyordu:

> *Rönesans hareketi yalnız seçkin çevreler içinde, aristokratik bir hareket olarak kaldı. Anası ve sütninesi olan İtalya'da bile böyle oldu. Saray çevresinden dışarı çıkmadı, halka inemedi; bir yaşam üslubu ve önyargı olamadığı gibi kamunun benimsediği bir düşünce ve inanç da olamadı. Reform ise tersine, halkın içine işleme gücüne erdi, fakat bunu, özündeki gelişmenin gecikmesi ile ve yaşam tohumundan birçok kereler koparak başarabildi.*

Yine bu kitapta (s. 8):

> *Luther de, hümanistler gibi, kederi kovdu; Sevinci yüceltti, aylaklığı suçladı ve çalışmayı emretti. Ama öte yandan, edebiyata ve okuyup öğrenmeye sırt çevirdi ve bunlarla savaşa girişti: Öyle ki, onun bu tutumu karşısında Erasmus,*[14] ***Ubicumque regnai lutheranismus, ibi litterarum est interitus***[15] *diyordu. Şüphesiz Alman*

---

14) Reformun habercisi olan fakat ihtiyatlılık göstererek hareketten uzakta duran Erasmus, Luther'i suçlar. Gramsci'ye göre, Croce ve Hegel'ciler gibi o da sürecin parçalanması pahasına antitezin, sentezi özünde "saklamasını" isteyerek diyalektiği sakatlayan aydınlardandı. "*Diyalektiğin böyle anlaşılması yanlış olduğu kadar 'siyasal' bakımdan tehlikeliydi: Risorgimento'nun ılımlı Hegel'cileri de bunu görmüşlerdi; B. Spaventa gibi: Onun, otorite aşamasının savsaklanamayacağı, bunun zorunlu olduğu yolunda ileri sürülen mazeretle birlikte insanı beşikte ve köle durumunda tutmak isteyenlere karşı söylediklerini hatırlayalım. Ama bunlar, bazı sınıfların, 'somut olarak' beşiğinden çıkartılması söz konusu olan kendi toplumsal gruplarının sınırları dışında tepki göstermezlerdi. Sorunun çözümü devrim -eskiyi yeniden kurma (revolution-restauration)- kavramında görüldü; başka deyimle bu ılımlı bir tutuculuktu. Görülüyor ki, diyalektiği böyle anlamak aydınlara özgü bir şeydir. Bu aydınlar kendilerini gerçek siyasal mücadelelerde hakem ve arabulucu sayarlar ve kişiliklerinde ekonomik aşamadan ahlaksal-siyasal aşamaya geçişin 'catharsisi' (arınmayı), yani diyalektiğin sürecinin sentezini canlandırdıklarını sanırlar; bu, onların öğelerini "keyiflerince" (yani tutkusal olarak) bir ölçüde kattıkları, kafalarının içinde evirip çevirerek kotardıkları bir sentezdir. Bu tutum, onların bütün varlıklarıyla gerçek tarihsel eyleme katılmayışlarını açıklar: Ayrıca böyle bir tutumun rahatlığı da hiç su götürmez: Erasmus'un reform hareketi karşısındaki tutumu buydu*" [Gramsci: *Tarihsel Maddecilik*, s. 185-186].

15) "Bir yerde Luther öğretisinin yayılması, orada kültürün ölmesi demektir" (F.Ç.).

Protestanlığının iki yüzyıl boyunca bilim, eleştiri ve felsefe alanında kısır kalmasının tek nedeni, kurucusunun bunlara karşı nefret beslemesi değildi. İtalyan reformcuları, özellikle Juan de Valdes ve dostları, tersine hümanizmle mistisizmi olduğu kadar, araştırma sevgisini ve ahlak bütünlüğünü zahmetsizce birleştirdiler. Kalvenizm de, disiplini kadar katı olan "grâce"[16] anlayışı ile, serbest araştırmaya, güzellik sevgisine elverişli değildi, fakat bu mezhep "grâce" kavramını geliştirip "vocation"[17] kavramıyla bağdaştırarak ekonomik yaşamın, üretimin ve zenginliğin artmasına yol açtı.

Luther ve Calvin'in reformları geniş bir ulusal halk hareketi oluşturdu. Bu hareketler içinde, yalnız daha sonraki dönemlerde üstün bir kültür yayıldı. İtalyan reformcuları büyük tarihsel başarılar sağlayacak kadar verimli olamadılar. Reform da ileri aşamasında, Rönesansın niteliğine büründü ve böylece Protestan olmayan ülkelerde de, halkın içinden doğmadığı halde, yaygınlık kazanmıştı: Bundan başka halka mal olarak gelişme evresinde Protestan ülkeler, Katolik ordularının haçlı seferlerine inatla karşı koyarak, zafer kazandılar: İşte Alman ulusu, Avrupa'nın en güçlü uluslarından biri olarak böyle doğdu. Fransa, din savaşlarıyla derin yaralar aldı. Görünüşte Katoliklik zafer kazandıysa da, aydınlanma yüzyılında, 1789 Devrimi'nden önce ve onunla birlikte ilerleyen, büyük bir halk reformu meydana geldi; bu hareketin başında Voltaire ve Encyclopedie[18] bulunuyordu. Gerçekten de,

---

16) Tanrı bağışı. Protestanlığın anlayışına göre, bu, tamamiyle insan iradesinin dışında, bir çeşit alınyazısıdır (T.Ç.).

17) Tanrı vergisi, yetenek (T.Ç.).

18) Diderot'un öncülüğünde ve yönetiminde d'Alambert'in ve XVIII. yüzyıl Fransa'sının en ilerici düşünür ve yazarlarının katkısıyla

Fransız halkının yaşamında, fikir ve ahlak alanında büyük bir dönüşüm meydana gelmişti: Bu hareket Luther'inkinden daha bütündü. Çünkü büyük köylü yığınlarına dek uzanmış, büyük bir laik temeli aydınlığa kavuşturmuştu; dinin yerine, ulusallık ve yurtseverlik bağlarıyla somutlaşan tamamiyle laik bir ideolojiyi geçirmeyi denemişti. Fakat bu da doğrudan doğruya yüksek bir kültürün gelişmesine yol açmış, yalnız pozitif hukuk bilimi[19] şeklinde, siyasal bilimleri geliştirmişti.

Çağdaş bir halk reformu olarak bir praxis felsefesi anlayışı, parlamentarizmin ve siyasal partilerin çamuruna karşı entelektüalist tarzda biraz (ya da çok) dağınık ve bir çeşit jansenist öfkenin etkisiyle George Sorel tarafından sezilmişti. Sorel, bir fikir ve ahlak reformunun zorunluluğu kavramını Renan'dan almıştı, büyük tarihsel hareketlerin, çok kere çağdaş kültürlerce temsil edildiğini söylüyordu (Missiroli'ye yazdığı bir mektupta). Böyle bir anlayış, ilkel Hıristiyanlıkla bir karşılaştırma derecesi olarak kullanıldığı zaman, üstü kapalı bir şekilde, Sorel'in fikirlerinde belirtilmektedir. Bu, tamamiyle edebiyata bulanmış, biraz hakikat kırıntısı taşıyan, çoğu yapma, mekanik kanıtlara dayanan bir kavram olmakla beraber, zaman zaman derin bir sezginin şimşek pırıltısıyla parlamaktadır.

---

yayımlanan *Encyclopedie* (ansiklopedi), yeni zamanların başlarında Katolikliğin bağnazlığına, despotluğa karşı çağdaş bilim ve materyalist dünya görüşünü belgeleyen bir dev yapıt olmuştur. Voltaire, Rousseau ve d'Alambert hükümetin ve kilisenin baskılarına dayanamayarak bu devrimci girişimden tez ayrıldıkları halde, Diderot bütün zorlukları göğüsleyerek ömrünün 27 yılını bunun gerçekleşmesine verdi (T.Ç.).

19) Hegel'in aynı kültürün bir yandan Fransa'da bir yandan da Almanya'da, Fransız devrimi sırasında aldığı özel ulusal şekiller arasında yaptığı karşılaştırma: Uzun bir zinciri izleyerek Carducci'nin şu dizelerine varan ünlü Hegel'ci görüş: "*Karşıt bir inanca bağlı olarak Emmanuel Kant Tanrı'nın, Maximilien Robespierre de Kralın kellesini uçurdular*" (Gramsci'nin notu).

Praxis felsefesi, bütün bu kültür geçmişinin, Rönesans'ın, Reform'un, Alman felsefesinin ve Fransız Devrimi'nin, Kalvenizm'in, klasik İngiliz ekonomisinin, tüm çağdaş dünya görüşünün temelinde bulunan liberalizmin ve tarihsellik anlayışının açtığı yolda bir aşamadır. Praxis felsefesi halk kültürü ile yüksek kültür arasındaki karşıtlıkta diyalektikleşen bütün bu fikir ve ahlak reformunun en yüce doruğudur. Bir sentez demektir. Protestan reformu artı Fransız Devrimi: Bu, hem politik olan bir felsefe, hem felsefe olan bir politikadır. Bugün de hâlâ halkın malı olma evresindedir. Bağımsız bir aydınlar grubunun kurulması kolay iş değil; etki-tepkilerle, benimseme ve kopmalarla ve birçok karmaşık yeni oluşumlarla dolu uzun bir süreci gerektirir. Bu, daha alt kademedeki toplumsal bir grubun dünya görüşüdür. Bu grubun tarihsel bir girişimi yoktur, durmadan genişlemektedir ama bu genişleme organik değildir; belirli bir nitelik düzeyini aşarak devlete sahip çıkamaz, bütün toplum üzerinde gerçek hegemonyayı yürütemez; oysa. bir aydın grubunun gelişmesinde organik dengeyi ancak bu sağlar. Praxis felsefesinin kendisi de bir "önyargı" ve bir "batıl inanç"[20] oldu: Bu haliyle, çağdaş tarihselliğin halka uygun cephesini göstermektedir, ama özünde bu tarihselliği aşacak ilkeleri de taşır. Felsefe tarihinden çok daha geniş olan kültür tarihinde, halk kültürünün toplum yapısının temelden değişikliğe uğraması ve halk damarının içinden yeni bir sınıf maddesinin ortaya çıkması sonucu "materyalizm" parlar; buna karşılık, o sırada, geleneksel sınıflar, spiritualizme yapışır. Fransız

20) Fransızca metinde "*superstition*" sözcüğü kullanılmaktadır. Bunun tam Türkçe karşılığı "boş inanç" ya da "batıl inanç" ise de Gramsci, burada, materyalizmi bilimselliğe ve eleştiriye dayanan bir anlayışla değil de "sekterce" benimseyenlerin tutumlarını belirlemek için "*superstition*" sözcüğünü kullanmış olmalıdır (T.Ç.).

Devrimi ile Restorasyon'a aynı derecede önem veren Hegel, düşüncenin iki aşaması olan materyalizmle spiritualizmi diyalektik olarak birleştirdi. Fakat ortaya çıkan sentez şu oldu: "Başının üstünde yürüyen bir adam." Hegel'in izinden yürüyenler bu birliği kırdılar, böylece yeniden, bir yandan materyalist sistemlere, bir yandan da spiritualist sistemlere dönüldü. Praxis felsefesinin kurucusu, kişiliğinde bütün bu deneyi, Hegel'i, Feuerbach'ı, Fransız materyalizmini yaşayarak diyalektik birliğin sentezini kurdu: "Ayaklarının üstünde yürüyen adam." Hegel'cilikte meydana gelen parçalanma, praxis felsefesinde de oldu; yani diyalektik birlikten, bir yandan felsefi materyalizme gelinirken, öte yandan da çağdaş, yüksek idealist kültür yeni bir can suyu bulabilmek için kendisine pek gerekli olan praxis felsefesinin öğelerini benimsemeye kalktı.

"Siyasal bakımdan" materyalist görüş halka, kamusal düşünüşe yakındır. Birçok önyargıya ve hemen hemen halkın bütün batıl inançlarına (sihir, cinler, v.b.) sıkı sıkıya bağlıdır. Halkın Katolikliğinde, özellikle Bizans Ortodoksluğunda görülür bu. Halkın dini, kabaca materyalisttir. Bununla birlikte aydınların resmî dini birbirinden ayrı iki din, iki ayrı tabaka meydana gelmesini önlemeye çalışmaktadır, gerçekte bu, dar bir grubun ideolojisi olduğu halde, resmen böyle görünmek istememektedir. Ama bu görüş açısından praxis felsefesiyle Katolikliğin davranışlarını birbirine karıştırmaya kalkmamalıdır; birincisi, yeni halk tabakalarıyla dinamik bir teması sürdürdüğü ve bu tabakaları yüksek bir kültür yaşamına kavuşturmayı amaç edindiği halde, ikincisi sadece tamamiyle mekanik bir temas kurmakta, kalabalıkları en çok ti-yatrovari törenleriyle etkileyen bir ibadete ve ilahilere dayanan dıştan bir birlik oluşturmuştur. Birçok Heretik atılım kilisede reform yapmak ve halkı yükselterek, kiliseyi halka yaklaştırmak amacını güden halk hareketleriydi. Kilise çoğu kez bunlara büyük bir şiddetle tepki gösterdi, Cizvitliği

ortaya çıkarttı, Trente Konsili'nin[21] (*Concile de Trente*) kararlarının zırhına büründü, kendi aydınları arasında çok iyi işleyen demokratik bir eleme mekanizması kurdurup da bunları tek başına yaşayamayan bireyler olarak ele aldı, yoksa halk gruplarının temsilcisi olarak değil.

Kültür gelişmelerinin tarihinde, kültür örgütleri ve kişiliklerinde bu örgütleri somut bir biçimde canlandırmış olan adamları ayrıca belirtmelidir. G. De Ruggiero *Rönesans ve Reform*[22] adlı kitabında, başlarında Erasmus olduğu halde birçok aydınların davranışlarının ne olduğu gösterilmiştir: Bunlar baskı ve diri diri yakılma korkusuyla Cizvitliğe boyun eğmişlerdi. Reformun havarisi, gösterişsiz bir halk kitlesi olarak Alman halkıydı, aydınlar değil; işte aydınların düşman karşısında bu kaçışları Reform'un o zamanın "yüksek kültür" çevrelerindeki "kısırlığını" anlamaya yarar: Bu durum, bu akıma sadık kalan halk yığınları içinden, –en yüksek noktası klasik felsefe olan– yeni bir aydınlar grubunun ağır ağır ayıklanıp ortaya çıkışına kadar sürdü.

Böyle bir durum bugüne dek praxis felsefesinin de başına geldi; onun zemini üstünde gelişmiş olan yüksek düzeydeki aydınların, sayıları az olmalarının yanı sıra, halkla da bağları yoktu, halkın içinden çıkmamışlardı, geleneksel orta sınıflardan geliyorlardı. Tarihin büyük "dönemeçlerinde" yine sınıflarına döndüler; bir bölümü de oldukları gibi kalmışlardı ama. yeni dünya görüşünü sistemli bir revizyona uğrattılar, kendi yolunda gelişmesi için çalışmadılar. Praxis felsefesinin, dünya tarihindeki gelişmenin bir aşaması olmakla birlikte, bağımsız, özgün ve yeni bir dünya görüşü olduğunu

---

21) *Concile*, kardinallerle Katolik din bilginlerinin toplantısı. Concile de Trente (1545-1563) Protestanlığa karşı yapılan toplantı (T.Ç.).

22) Guido De Ruggiero, *Rinascimento, riforma, controriforma*, 2 cilt. Bari 1930, 2. baskı 1937 *Storia della filosofia*, parte 3a (F.Ç.).

söylemek, toplumsal ilişkilerin gelişmesiyle birlikte gelişecek olan oluşum halinde yeni bir kültürün bağımsızlığını ve özgürlüğünü söylemek demektir. Zaman zaman, birbiri ardınca, eski ile yeninin değişebilir bir bileşim ve kültür ilişkilerinde de toplumsal ilişkilerin dengesine uygun düşen bir denge görülür. Ancak devletin ortaya çıkışından sonradır ki, kültür sorunu bütün karmaşıklığı ile kendisini zorla kabul ettirecek ve bütünleşmiş bir çözüm yoluna girecektir. Ne olursa olsun, devletin kuruluşundan önceki davranış, zorunlu olarak eleştirel, polemikçidir, asla dogmatik değildir; romantik bir davranış denebilir ama bu, bilinçli olarak zengin klasikliğine yönelmiş bir romantizmdir.

Not.- Restorasyon dönemi, praxis felsefesi de içinde olmak üzere, tarihsellik kavramını benimsemiş bütün çağdaş öğretilerin yoğurulduğu bir dönem olduğu için incelenmelidir. Praxis felsefesi bütün bu öğretilerin en yüce noktasıdır ve Restorasyonun yıkılmasından ve Kutsal Birleşme (*la Sainte-Alliance*) paktının bozulmasından sonra, 1848 öncesinde yoğurulmuş bulunmaktadır.

Bilindiği gibi Restorasyon[23] (*restauration*) mecazi bir deyimden başka bir şey değildir; gerçekte eski rejimde restorasyon olmuş değildir, yalnız yeni bir güçler dengesi kurulmuştur. Bu denge ile orta sınıfların devrimci kazançları sınırlandırılıp kanun metinlerine geçirildi. Fransa'da kral, Roma'da papa, kendi ülkelerinde birer partinin başı oldular ve Hıristiyanlığın tartışılmaz temsilcileri olmaktan çıktılar. Özellikle papanın durumu sarsıldı. O andan başlayarak da "militan Katolik" kuruluşları ortaya çıktı. Bunlar, 1848-49 ve 1861'lerde (Emilia legasyonlarının[24] katılmasıyla birlikte

---

23) Fransızcada, eski bir varlığın yeniden canlandırılması anlamına gelir (T.Ç.).

24) Papa, 24 Kasım 1848'de Roma'dan ayrıldı, 1850'de dönünce büyük törenle karşılandı. III. Napoléon'un Magenta ve Solferino'da

papalık devletinin ilk çözülmesi sırasında), 1870 ve savaş sonrasında Katolik hareketinin güçlü Katolik eylemi (*action catholique*) kuruluşları haline geldi. Bu kuruluşlar güçlüydüler, ama bir savunma durumundaydılar. Restorasyon döneminin tarihselliğini benimsemiş teorileri, soyutlamalara ve ütopyalara dayanan ve özellikle Fransa'da 1870'e kadar yaygınlaşmış olan ve ahlaksal ve siyasal bir proletarya felsefesi olarak yaşamını sürdüren XVIII. yüzyıl ideolojilerine karşıydı. Praxis felsefesi, en çocuksularından, az çok tutucu bir tarihsellik aşısı yemiş olan Proudhon'unkine varıncaya kadar bütün şekilleriyle, XVIII. yüzyılın yığın felsefesi haline gelmiş, halk arasındaki yaygın görüşlerine karşıydı. Proudhon için –Fransızların Gioberti'si, ama 1848 döneminin gösterdiği gibi, İtalya tarihinin Fransa tarihine oranla gecikmiş olması göz önünde tutularak– halk sınıflarının bir Gioberti'siydi,[25]

---

kazandığı zaferden ve Avusturya birliklerinin çekilişinden sonra legasyon (legation)lar ayaklanarak Piemonte ile birleşmeye karar verdiler ("Legasyon" kelimesi, yönetimi papanın temsilcilerine verilmiş olan Emilia eyaletinin Bologna ve Ferrara şehirlerini anlatmaktadır) (F.Ç.).

25) Proudhon'la Gioberti arasındaki paralellik için Bk. daha ilerdeki sayfalar. Genellikle Gioberti'nin ılımlılığına (*moderastisme*) karşı çıkan Gramsci hiç olmazsa bir kere onda az çok jakobence bir nitelik bulur; özellikle Gioberti'nin, *Rinnovamento civile dell'Italia* (1851) (İtalya'nın uygarlık yolunda yenileşmesi) adlı kitabına dayanarak şöyle yazmaktadır: Gioberti, hiç olmazsa kuramsal olarak ve İtalya'nın belirli koşulları içinde, gerçekten bir jakoben olarak görülmektedir. Bu jakobenizmin öğeleri ana çizgileriyle şöyle özetlenebilir: 1- Piemonte'nin (ki bir yöre olarak, Paris Fransa için ne ise, İtalya için de o olmalıydı), siyasal bakımdan ve askerlikçe hegemonyasını belirtmiş olması. Bu çok ilginç bir noktadır. Bunun için Gioberti'nin 1848'den önce yazdıklarını bile incelenmelidir. Gioberti, İtalya'da, Fransa'da Paris'in olduğu gibi, ulusal devrimci hareket için bir halk merkezi bulunmadığını hissetmişti; bu anlayış, Gioberti'nin siyasal

denilebilir. Tutucu tarihçiler, yani eski rejimin teorisyenleri, mumyalaşmış jakobence ideolojilerin ütopyacı karakterini eleştirebilecek durumdaydılar. Çünkü jakobencilik yeni Fransız ulusunu yaratan bir unsura sahipti, yani ideolojiye yükselmeden belirlenmiş koşullarla sınırlı bir eylem niteliği taşıyordu. Öte yandan praxis filozofları yine, aslında jakobenlerin, babalarından utanan, onların aşırılıklarını lànetlemekle birlikte, kalıtımlarının üstüne titreyen bu tutucuların tarihsel çabalarını değerlendirmek için elverişli bir durumda bulunuyorlardı. Praxis felsefesi yalnızca tüm geçmişi açıklamak ve değerlendirmek iddiasında olmayıp, kendisini de tarihsel olarak açıklamak ve değerlendirmek iddiasındadır. Yani "tarihselliğin" en yüksek derecesi olduğunu, topyekûn bütün soyut tarihsel dünyanın gerçekten fethi olduğunu da belirtmektedir.

---

gerçekçiliğini gösterir. 1848'den önce, Piemonte-Roma, birincisi politika -milis, ikincisi ideoloji- din yönünden itici birer merkez olmalıydılar. 1848'den sonra artık Roma bu önemini yitirmişti; dahası var, Gioberti, hareketin papalığa karşı olmasını önermişti. 2- Gioberti, belirsizce olmakla birlikte, jakobenlere özgü bir siyasal hegemonya anlayışı olan, "ulusal-halkçı" görüşü benimsemişti; yani burjuva aydınlarla halkın ittifakını öngörüyordu. Bunun ekonomi (Gioberti'nin ekonomi konusunda düşünceleri belirsiz olmakla birlikte ilginçtir) ve edebiyat (kültür) alanlarında göstermiştir. Bu konudaki düşünceleri belirgin ve somuttur; çünkü bu alanda, daha az yanılgıya düşme tehlikesi vardır. *Rinnovamento*'da (ikinci kesim, "yazarlar" bölümünde) şöyle yazar: "*Bir edebiyat, eğer halkçı değilse ulusal olamaz*" (Ris. s. 145) (F.Ç.).

SPEKÜLATİF İÇKİNLİK[26] VE TARİHSEL YA DA GERÇEKÇİ İÇKİNLİK

Praxis felsefesinin, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki kültür gelişmesinin en yüksek derecesinin temeli üzerinde doğduğu

---

26) Gramsci praxis felsefesiyle içkinlik arasındaki ilişkiyi şöyle açıklığa kavuşturmaktadır: "*Şüphesiz ki, praxis felsefesi gerçeklik üzerindeki içkinlikçi anlayıştan doğmuş bulunmaktadır, ama onu bütün spekülatif kokulardan arıtmış, salt taviz ya da tarihsellik, veya salt hümanizma olmaktan çıkartmıştır. Eğer yapı (structure) kavramı "spekülatif biçimde" anlaşılırsa şurası kesinlikle söylenebilir ki, bu "gizli bir Tanrı" (Croce'nin söylediği gibi) olur; ama elbette yapı spekülatif olarak değil, fakat tarihsel olarak, insanların içinde yaşadıkları ve hareket ettikleri toplumsal ilişkilerin bütününü, nesnel koşulların bütünü olarak anlaşılmalıdır. Bu da "spekülasyon" yöntemiyle değil "filoloji" yöntemiyle ama aynı zamanda "doğru" (vrai) olabilen bir "kesinlikle" (certitude) incelenmelidir.*"

"*Praxis felsefesi yalnız içkinliğe bağlı olmakla kalmaz, aynı zamanda onun alt ettiği ölçüde, öznel gerçeklik anlayışına da bağlıdır. Bu da tarihsel bir olgu, bir toplumsal grubun tarihsel öznelliği olarak, kendisini bir felsefe "spekülasyonu" olayı olarak gösteren, aslında sadece pratik bir fiil (acte), somut, toplumsal bir içeriğin şekli olarak ve toplumun bütününü manevi (morale) bir bütünleşmeye götürme tarzı olarak açıklamakla gerçekleşebilir. Bir "görünüşün" söz konusu olduğu yolunda ileri sürülen görüşün (Croce'nin görüşü) hiçbir aşkın (transcendante) ve metafizik anlamı yoktur. Bu sadece onun "tarihselliği"nin, "ölümyaşam" oluşunun ileri sürülüşüdür. Bundan başka kendi kendisini geçersiz hale getirişinin ileri sürülüşüdür. Bu kendi kendisinin geçersizliğini doğuran nedenlerde daha kavrayışlı, daha üstün ve yalnızca ölen ve ölmemek için direnen, geçmişinin karşısında tek "yaşam" olarak ortaya çıkan yeni bir toplumsal ve manevi bilincin gelişmekte oluşudur. Praxis felsefesi, en son spekülatif görüntülerinde olsa bile, bütün aşkınlık ve teoloji (theologie) tortularından arınmış olarak, gerçekliğin tarihsel olarak kavranışıdır. Croce'nin idealist tarihselliği, bu yolda, hâlâ teolojik-spekülatif evresindedir*" (Gramsci: Tarihsel Maddecilik, s. 191) (F.Ç.).

kabul edilir. Bu kültür de klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz ekonomisi ve Fransız siyasal edebiyatı ve uygulamasından oluşmuştur. Praxis felsefesinin kökeninde bu üç kültür hareketi vardır. Fakat bunun böyle ifade edilmesini hangi anlamda almalı? Bu akımlardan her birinin praxis felsefesinin, ayrı ayrı felsefesini, ekonomisini, siyasetini meydana getirmiş olduğu şeklinde mi yoksa praxis felsefesinin bu üç hareketi sentetik bir tarzda, yani zamanının bütün kültürünü yoğurduğunu, bunu yaparken de bu yeni sentez içinde ister teorik, ister ekonomik, ister siyasal, hangi evrede olursa olsun bu üç hareketten her birinin hazırlayıcı bir aşama olduğu anlamında mı almalı? Bence bu son formül daha iyidir. Böylece, kanımca, birleştirici-sentetik aşamayı, başlangıçta Alman klasik felsefesinin spekülatif görüntüsü içinde yeni bir içkinlik kavramı olarak görmek gerekir; bu içkinlik Fransız politikası ve İngiliz ekonomisinin yardımı ile tarihsel bir şekle bürünmüş bulunmaktadır. Alman felsefe diliyle Fransız politika dili arasındaki temei özdeşlik ilişkileri üzerinde yapılacak bir araştırma çok ilginç ve verimli olur. Bir anlamda, praxis felsefesi eşittir Hegel artı David Ricardo[27] da denilebilir. Sorun başlangıçta şöyle konulmalıdır: Ricardo'nun ekonomi bilimine soktuğu yöntemsel kuralların sadece bir çalışma aygıtı (daha açık söylenecek olursa, biçimsel mantığın yeni bir bölümü) değeri taşıdığı söylenebilir mi? Yoksa bunlar felsefe alanında

---

27) Marx, Ricardo'nun keşiflerinin tarihsel önemini şöyle özetler: "*Burjuva sisteminin temeli, fizyolojisinin hareket noktası, içyapısının ve yaşama tarzının kavranışı, değerin emek zamanı ile belirlenmesine dayanır...*" "*Ricardo'nun ikinci meziyeti de birincisi ile sıkı bir bağıntı halindedir: Ricardo, sınıfların ekonomik karşıtlığını keşfetmiştir... Ekonomi alanındaki mücadelenin ta kökenlerine dek inmiş ve gelişme sürecini göstermiştir. Bunun içindir ki, Carey, Ricardo'yu komünizmin babası olarak ilan eder.*" [*Histoire des doctrines economiques* (Ekonomik Öğretiler Tarihi), c. III, ed. Costes 1925, s. 8-9] (F.Ç.).

bir yenilik sayılabilir mi? Biçimsel mantığın ilkesi olarak "eğilim yasası"nın keşfi, bilgi planında da değeri olan bir yasa değil midir? Bu yasa ekonominin temel yasalarından olan *homo economicus*[28] ve "belirlenmiş piyasa"[29] kavramlarının bilimsel olarak tanımlanmasına yol açmamış mıdır? Bundan başka bu kavram, yeni bir "içkinliği" yeni bir "zorunluluk" ve özgürlük kavramını da içermez mi? Kanımca praxis felsefesi, Ricardo'nun keşiflerine evrensel bir nitelik verip bunları konusuna uygun biçimde bütün tarihe uyguladı ve böylece özgün bir dünya görüşünün doğmasına yol açtı.

---

28) Gramsci, bu konuda şöyle diyor: "*Şu çok iyi bilinen homo economicus, yani insanın ihtiyaçlarının soyutlanması söz konusu olduğunda, böyle bir soyutlamanın asla tarihin dışında olmadığı söylenebilir. Öyle ki, matematik formülleri bu şekilde bile olsa, asla matematik soyutlamalarla aynı nitelikte değildir. Homo economicus belirli bir toplum yapısındaki ihtiyaçların ve ekonomi işlemlerinin soyutlanmasıdır. Ekonomistlerin, bilimsel çalışmaları sırasında ileri sürdükleri varsayımların bütününün, belirli bir toplumun yapısının temelindeki ana belirtilerin bütününden başka bir şey olmayışı gibi*" (Tarihsel Maddecilik, s. 267). "*Ekonomik insan türü diye bir tür olamaz, ama tarihte birbiri ardınca gelmiş olan ekonomik faaliyetlerin yapıcısı ya da en göze çarpan temsilcilerinden her biri soyut bir tip olarak gösterilebilir. Kapitalist, emekçi, köle, kölenin efendisi, feodal baron, serf, gibi*" (Tarihsel Maddecilik, s. 265) (F.Ç.).

29) Yine Gramsci der ki: "*Belirlenmiş piyasa (Marche determiné) kavramı bir "salt" ekonomiye bir de eleştirel ekonomiye (Marksizm) göre tanımlanmalıdır. Belirlenmiş piyasa, salt ekonomide keyfî bir soyutlama olup, ukalaca ve skolastik bir çözümlemeye yönelmiş tamamiyle itibari bir değer taşır. Eleştirel ekonomiye göre "belirlenmiş piyasa", tersine belirli bir toplumsal yapıdaki somut ekonomik faaliyet ve biteviyelik kanunları içinde, yani soyut olarak ele alınmıştır. Fakat burada soyutlama tarihçe belirlenmektedir*" (Tarihsel Maddecilik, s. 269) (F.Ç.).

Şu sorunları incelemek gerekir: 1. Ricardo'nun bilimsel-biçimsel ilkelerini, bunların ampirik kural şekilleriyle, özetlemeli, 2. Ricardo'nun, bu ekonomi biliminin kendisinin doğuşuna yani "somut olarak dünyasal" nitelikte bir sınıf olan burjuvazinin gelişmesine bağlı olan ilkelerinin kökenini araştırmalıdır. Bu ilkeler aynı zamanda karmaşık hareketlerle yeterince "zenginleşmiş" bulunan dünyasal bir pazarın oluşumuna bağlıdır. Böylece buradaki zorunlu düzenlilik yasaları, yani eğilim yasaları, ayrıca ele alınıp incelenebilir. Bunların natüralizm ya da spekülatif determinizmde anlaşıldığı şekilde yasalar olmayıp bir tarihsellik anlayışına uygun, yani bir "belirlenmiş pazar" söz konusu olduğu ölçüde, başka bir deyimle organik olarak canlı ve gelişme hareketleriyle içten bağıntısını saklı tutan bir ortama ilişkin yasalar olduğu anlaşılır. Ekonomi, bu eğilim yasalarını, olayların *niceliksel* (*quantitauve*) anlatımları olarak inceler; ekonomiden genel tarihe geçişte nicelik kavramı, nitelik[30] olan nicelik diyalektiğiyle nitelikçe tamamlanır. 3. Ricardo'yu Hegel ve Robespierre'le birleştiren bağı ortaya çıkartmalı. 4. Praxis felsefesinin bu üç canlı akımın sentezinden hareket ederek nasıl, aşkınlığın (*transcendance*) ve din bilgisinin (*theologie*) tüm izlerinden arınmış yeni bir içkinlik (*immanence*) anlayışına vardığını göstermelidir.

Yukarıda gösterilen araştırmanın yanı sıra, praxis felsefesinin, İtalya'da Croce ile Gentile'nin temsil ettikleri çağdaş idealist felsefede süregelen klasik Alman felsefesi karşısındaki tutumunu da incelemeli. Engels'in klasik Alman felsefesinin kalıtımı üzerindeki görüşünü nasıl anlamalıdır? Bunu Hegel düşünüşünün en canlı bölümünün, yeni düşüncelere katılması yolunda yapılacak her türlü çalışmanın artık kesin

30) Nicelik = nitelik; nitelik = özgürlük. Nicelik-nitelik diyalektiği (diyalektik grup), zorunluluk-özgürlük diyalektiğiyle özdeştir (Gramsci'nin notu).

olarak bittiğini, kapalı bir tarih devresi olarak mı, ya da hâlâ hareket halinde bulunan ve yeni bir tarih süreci olarak mı anlamalı? Bana kalırsa bu ikinci varsayım doğrudur: Aslında, Feuerbach üzerine tezlerden birincisinde eleştirilmiş olan idealizmle materyalizm arasındaki karşılıklı, tek yanlı duruma yeniden gelinmiş olur; bundan ötürü praxis felsefesinin gelişmesindeki yeni bir aşamayı işaret eden bir sentez zorunluluğu ortaya çıkar.

MARKSİZMİ OLUŞTURAN ÖĞELERİN BİRLİĞİ

Birlik, insanla madde (doğa-maddi üretim güçleri) arasındaki çelişkilerin diyalektik gelişmesinden doğar. Ekonomide birleştirici merkez noktası, değer ya da emekçi ile sanayideki üretim güçleri arasındaki ilişkidir. Değer teorisini yadsıyanlar kaba ve bayağı bir materyalizme sürüklenirler. Böyleleri, makineleri, bunları kullanan insanları bir yana iterek, değişmez ve teknik sermaye olarak, değer üreticisi diye ileri sürerler. Felsefe alanında birlik meydana getiren praxis, yani, insan iradesiyle (üstyapı) ekonomik yapı arasındaki ilişki; politikada, devletle sivil (civile)[31] toplum arasındaki

31) "*Civile*" (sivil) toplum terimini Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde şöyle açıklamaktadır: "*Hukuksal koşullar ve siyasal kuruluşlar kendi kendileriyle ve insan zihninin genel gelişmesi denilen şeyle açıklanamaz: Aksine bunların temeli maddi yaşam koşullarındadır. Hegel, XVIII. yüzyıl İngiliz ve Fransızlarını örnek alarak, bu koşullara türsel (generique) bir ad taktı: "Civile (sivil) toplum" (societe civile). Bu "Civile" toplumun anatomisini ekonomi politikte aramak gerekir.*" Gramsci Devlet'le "Civile" toplumun ilişkilerini; bir yapı değişikliğinin meydana geldiği gelişme aşamasını inceleyerek, açık seçik bir şekilde ortaya koymuştur: Yapı değiştiği zaman hâkim grubun (sınıfın) temsilcileri, egemenliklerini zora başvurarak (Devlet-diktatörlük) sağlar. "Civile" toplumdaki

ilişki, genel olarak toplumsal çevreyi eğitmek üzere devletin müdahalesi (merkezileşmiş irade)dir (Bu konu daha kesin ifadelerle derinleştirilmelidir).

FELSEFE - POLİTİKA - EKONOMİ

Eğer bu üç uğraş aynı dünya görüşünü oluşturan zorunlu ögelerse, bunların teorik ilkelerinde zorunlu olarak birinin ötekine dönüştürülmesi, birinin ötekine, her birinin birleşiminin de özgül dilime çevrilmesi olanağı bulunmalıdır: Birisi, üstü kapalı olarak ötekinin içindedir ve hepsi birden bütünleşmiş bir devre meydana getirir.[32]

Bu önermelerden (ki bunlar işlenmelidir) kültür ve fikir tarihçisi için çok büyük anlamlı bazı araştırma ölçütleri ve bazı eleştiri kuramları çıkmaktadır. Olabilir ki, bir büyük adam, en verimli düşüncesini, yapıtının dış sınıflandırma bakımından çok "mantıksal" olarak beklenen bölümünde değil de.

---

değişikliği zorla kabul ettirir. "Civile" toplumla yeni yapı arasında zora başvurarak ilişki kurar ve böylece, egemenliğe ya da (kültür, fikir ve ahlak alanında) "yönetime" olanak veren, nitelikçe, eskisinden, farklı bir homo economicus'un ya da yurttaş tipinin doğmasına yol açar: "*Ekonomik yapı ile yasama ve baskı gücüne sahip Devlet arasında kalan "Civile" toplum kâğıt üstünde ve bilginlerin kitaplarında değil, somut olarak kökten değiştirilmelidir. Ama Devlet'in bunu "istemesi", başka bir deyimle ekonomik yapıda meydana gelen değişikliğin temsilcilerinin devleti ele almış olması gerekir. Propaganda ve inandırma yoluyla "Civile" toplumun yeni yapıya ayak uydurmasını ve eski homo economicus'un kendine yakışır bir cenaze töreniyle gömülmeden yok olacağını ummak ekonomi edebiyatından, yeni çeşit ve boş bir ekonomi ahlakı yapmaktan öteye geçemez*" (Tarihsel Maddecilik, s. 266-267) (F.Ç.).

32) Daha ilerde bilimlerin dillerinin birbirine çevrilme olanakları konusundaki notlara bak. (Gramsci'nin notu).

ilk bakışta yapıtıyla derin bir ilişkisi yok sanılan başka bir bölümünde dile getirir. Bir politikacı bir felsefe kitabı yazar; felsefesini belki de kitabının tersine, siyasal yazılarında aramak gerekir. Her kişinin bütün öteki işlerine üstün gelen bir uğraşı vardır. Bundan dolayı kişinin düşüncelerini, çok kere açıkça ve berrak olarak açığa vurduğu düşüncesinin altında aramalıdır; şu da var ki, böylesi bir tarihsel yargı ölçütünde işi hafife alma[33] tehlikesi vardır. Bunun için uygulamasında çok dikkatli davranmak gerekir. Ama bu, ölçütün birtakım hakikatleri ortaya koyması bakımından verimliliğini engelleyemez.

Aslında rastgele "filozofluk" eden kimse, zamanındaki belirli bir dünya görüşünü dogmatikleşmiş yorumlardan soyutlamada (ayırt etmede) daha güç başarı gösterir. Oysa, siyaset uzmanı olarak yaşadığı zamanın ve bağlı olduğu grubun idealarından[34] kurtulmuş olduğundan o dünya görüşünü daha kestirmeden ve bu görüşün tüm özgürlüğü içinde inceleyebilir, derinliğine inebilir ve canlı bir biçimde geliştirir. Bu konuda, Rosa Luxemburg'un ileri sürdüğü görüş yararlı ve verimlidir. Praxis felsefesinin bazı sorunları genel tarihin akışı bakımından ve belirli bir toplumsal grup için henüz *güncellik* kazanmadığından, incelenmesi olanaksızdır. Ekonomik-korporatif evreye, "civile" toplumda hegemonyayı elde etmek için girişilen kavga evresine, devlet evresine denk düşen belirli fikir uğraşıları (*activit*) vardır. Bunlarda gelişigüzel yaratışlara (*irticalen*) olduğu kadar vaktinden önce davranışlara da yer yoktur. Hegemonyayı elde etmek için girişilen kavga döneminde, siyaset bilimi gelişir; devlet evresi bütün üstyapıların gelişmesini gerektirir; yoksa devlet parçalanıp dağılır.

---

33) Fransızca metinde "*dilettantisme*", kelimesi kullanılmış. Karşılığı olan "amatörce"den daha iyi bulduğum "hafife alma" deyimini kullandım (T.Ç.).

34) Bir grubun ya da bir dönemin önyargıları (F.Ç.).

PRAXİS FELSEFESİNİN TARİHSELLİĞİ[35]

Praxis felsefesi kendisini tarihsel bir açıdan düşünerek değerlendirir; yani felsefe düşünüşünü bir geçiş aşaması olarak niteler. Bu tarih anlayışı sadece üstü kapalı bir şekilde

---

35) Praxis felsefesinin tarihselliğinden söz edilirken "tarihsellik" filozofu B. Croce sıkı bir eleştiriden geçirilmelidir (Bu konuda özellikle bakınız: "Lo "storicismo" di Benedetto Croce" *Materialismo Storico* s. 215-218). Croce tarihselliği şöyle tanımlar: "*Biz filozof ve tarihçiler için tarihsellik, ki teknik ve uygarlık demektir, bize emanet edilmiş olup savunmamızı iyice saklamamız ve artırmamız gereken değerdir.*" ... Bu değer, geçmişi geleceğe bağlayan düğüm "*Fışkıran yeninin ciddiliğinin güvencesi*" ["Antistoricismo" *Ultimi Saggi* (Son Denemeler), 2. baskı, Bari, Laterza, 1948]. Gramsci'nin gözünde Croce'nin tarihselliği tutucu "devrim yeniden canlandırma (*revolution-restauration*)" ya da "edilgin devrim (revolution passive)" akımlarına bağlıdır; Croce'nin kendisi de "*bugün Gioberti'nin rolünü oynamaktadır.*" Ilımlı Hegel'ciler gibi, Croce de diyalektiği sakatladı. Kendisinin diyalektikçi olduğunu ileri süren Croce, bir "ayrıkların (*distineto*) diyalektiğini" getirdi. Gramsci bu konuda şöyle diyor: "*Bugüne kadar ne bunun bir diyalektik olduğunu ne de aslında ne olduğunu gösteremedi.*" Gramsci şu soruyu ileri sürüyor: "*Croce, "oluş"un kendisini mi görüyor ya da "Oluş" kavramını mı?" Çünkü... "eğer, mantık bakımından, hareket halindeki gerçeklik ve gerçeklik kavramı birbirinden ayrılabilirse de tarih açısından, ayrılmaz bir bütün olarak düşünülmelidir bu ikisi. Yoksa, Croce'nin başına gelen olur, yani tarih biçimsel bir tarih, bir kavramlar tarihi, işgüzarlar tarihi olur. Croce yeni ve acayip bir "idealist sosyolojizme" yuvarlanmak üzeredir ki bu, pozitivist sosyolojizmden daha az kısır ve soytarıca değildir*" (Tarihsel Maddecilik, s. 215-217). Daha ötede Gramsci, şunları yazar: "*Croce'nin tarihselliği, bundan ötürü siyasal ılımlılığın bir şeklinden başka bir şey olmayacaktır. Buna göre biricik siyasal eylem yöntemi ilerlemeyi, tarihsel gelişmeyi doğuran tutuculuk-yenilik diyalektiğini sağlayan yöntemdir. Çağdaş dilde bu anlayışa reformizm deniyor; ama bu ılımlılar ve reformcular tarihselliği,*

sistemin içinde gizli olmakla kalmamış, çok iyi bilinen tezde açıkça söylenilmiştir. Bu teze göre tarihsel gelişim, zorunluluk alanından özgürlük alanına geçişle nitelenecektir. Bu zamana kadar gelmiş olan bütün felsefeler (felsefe sistemleri), toplumu bölen iç çelişkilerin görüntüleriydi. Fakat ayrıca

---

hiç de bilimsel bir kuram, hiç de "hakiki" tarihsellik değildir; siyasal eyleme yönelik bir eğilimin yansımasından, kelimenin iyi anlamıyla bir ideolojiden başka bir şey değildir." Geçmişten kalanı seçmek işi sadece "filozof"a düşmez. "*Croce'nin tarihselliğinin tarihsel ve toplumsal anlamını doğru olarak saptamak, onu açıkça günlük bir siyasal ideoloji olarak gerçek değerine indirgemektir. Böylece bu ideolojiye nesnel bir bilim çabası, günlük yaşam kavgasının sefaletlerinin ve gelişigüzelliklerinin (contingences) üstüne yükselmiş düzgün ve yan tutmaz bir düşünce, insanlık tarihinin ezelî oluşumunun çıkarsız bir izlenişi süsü vererek büründüğü yaldızı sıyırmak olur*" (*Tarihsel Maddecilik*, s. 221). Croce'nin tarihselliğini eleştirirken, Gramsci onun "tarihsel maddecilik saplantısına" değinir. Croce'nin, Marksizme karşı polemiğe girişirken, kimi zaman soğukkanlılığını yitirdiği bir gerçektir. Bunu 1949'da yazdığı ve *Indagini su Hegel* (Hegel üzerine araştırmalar) (Laterza, 1S52, S.F. XIV, s. 104-120) de yayımlanan yazıda görüyoruz. Bu yazıda "Komünist tarihçiliğinin hiçliğini" ileri sürer. Her ne kadar Gramsci'nin anısına üstü kapalıca saygısını sunduysa da, Croce, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde felsefesine, tarihselliğine yönelttiği eleştiriyi hiç dikkate almamıştır. "Tarihsellik filozofu" Marksizm üzerindeki bu küçümseyişini, "tarihin bir mücadeleler tarihi olduğunu ve mücadeleden ancak kesin olarak son vermek üzere söz eden bir teoriye önem verilemeyeceğini söyleyerek açığa vurmuştu"... (*Indagini*, s. 105). Marx'ı, manevi yaşamın din, felsefe, bilim, şiir gibi bütün şekillerine saygısızlık ettiğini ileri sürerek suçlar. Croce'ye göre, kendisinin aynı düzeye yerleştirdiği bütün bu şekillerden, Marx, özerk değerini, onları basit "*masehere*"ler (gerçek olmayan tiyatro kişileri - başka bir yerde de "hayaletler" terimini kullanır) gibi kuramlaştırarak sıfıra indirmiştir. Croce'ye göre, "üstyapıdan", sınıf kavgasından öylesine söz etmiştir ki, sonunda onun için ekonomiden başka bir şey kalmamıştır... Marx,

ele alınan her felsefe sistemi, bu çelişkilerin bilinçli bir ifadesi değildi; çünkü böyle bir ifade aralarında çatışan sistemlerin bütününden elde edilebilirdi. Her filozof, insan zihninin birliğini yani tarihle doğanın birliğini ifade ettiğine inanır, buna inanmamazlık da edemez; gerçekten de böyle bir inanç olmaksızın, insanlar hareket edemez, yeni bir tarih yaratamaz, felsefeler "İdeoloji" olamaz ve günlük yaşamda gücü "maddi kuvvetlere" denk bir granit katılığındaki bağnazca "halk inançlarının" sertliğine bürünemezdi.

Hegel, felsefe düşünüşü tarihinde ayrı bir yapıtın yaratıcısıdır. Çünkü, şu ya da bu şekilde, "felsefi roman" tarzında bile olsa, Hegel'in sistemi incelenirken, aynı sistemde ve tek bir filozofun yapıtında gerçekliğin ne olduğunu, bu çelişkilerin bilincine erilmiş olunduğunu anlamaktayız. Oysa ona gelinceye kadar çelişkiler, ancak sistemlerin bütününden, aralarında polemiğe girişen ve kendilerini diğerlerinin karşısına çıkartan

---

bütün insanlık tarihini, insanlığın çabalarını, döktüğü terleri, sevgisini hiçe saymaktadır (*A.g.y.*, s. 109). Bir yerde de, Marx'ın, Hegel diyalektiğinden bir şey anlamadığını ileri sürer (aynı kitap, s. 67), başka bir yerde de ona "*Hegel'in tarihselliği ile silahlanmış savaş deccalı Yahudi*" diye söz eder (*Etica e Politica*, 1956, 4. baskı, S.F. VI. s. 247). Bir yazısında şöyle diyordu: "*Pek Yahudi kanındandı diyemem, ama bütün bu düşünceleri ortaya atanın Yahudi geleneklerini ve âdetlerini ve Yahudilere özgü bütün tarihe karşı duyduğu kini hatırlamamak elimden gelmiyor.*" Croce'ye göre, komünizm kayıp bir cennetin, bütün çatışmaların ortadan kalkacağı adanmış bir toprak peşindedir; bundan başka "komünizm"in kurtuluş "efsane"leri, öteki dünyaya ilişkin "efsaneleri" andırmaktadır; Croce'ye göre "slavizmden" ya da slav tehlikesinin maskesinden başka bir şey olmayan komünizm, üstyapılarıyla, binlerce yıllık, sanat hazinelerini yok etmeye hazırlanmaktadır. Bunları sıraladıktan sonra, Croce, böyle bir Parti'nin buyruklarına uyan ve zavallıca davalarının kurbanı olacaklara acıdığını belirterek, öğütler vermektedir (F.Ç.).

çelişkileri ortaya koyan filozoflar topyekûn ele alınarak anlaşılabilirdi.

Bir anlamda, praxis felsefesi Hegel felsefesinde meydana getirilen bir reform ve bir gelişmedir; bu, bütün tek taraflı, bağnaz ideolojik öğeden kendisini kurtarmış (ya da kurtarmaya çalışan) bir felsefedir. Bu felsefede çelişkilerin tam bilincine erilmiştir; filozofun kendisi, birey ya da bütün toplum, yalnız çelişkileri kavramakla kalmaz, kendisini de bir çelişki öğesi olarak görür ve bu öğeyi bir bilgi ilkesine, bunun sonucu olarak da eyleme götürür. "Genel olarak insan" anlayışı, ne biçimde ileri sürülürse sürülsün, reddedilmiş olup dogmatikçe "tekçi" bütün kavramlar, genel insan "kavramının" ya da her insanda içkin olduğu ileri sürülen "insan doğası" kavramının ifadesi olduğu için bir kenara itilip çökertilmiştir.

Şu da var ki, praxis felsefesi de tarihsel çelişkilerin bir ifadesi ve de bilinçli olduğu için en tam ifadesi olarak, henüz varolmayan ve tarihsel olarak da henüz varolamayan "özgürlüğe" değil zorunluluğa bağlıdır. Eğer çelişkilerin ortadan kalkacağı kanıtlanırsa, üstü kapalı olarak, praxis felsefesinin de ortadan kalkacağı yani aşılmış olacağı kanıtlanmış olur: "Özgürlüğün" egemen olduğu bir çağda düşünce, çelişkilerin ve mücadele zorunluluğunun zemini üzerinde doğamaz. Bugün filozof (praxis filozofu) ancak bu genel yargıyı ileri sürmekle yetinebilir, daha ileriye gidemez: Gerçekten de bugünkü çelişkiler alanının dışına kaçamaz, doğrudan doğruya bir ütopya yaratmadan, çelişkilerin ortadan kalkacağı bir dünyadan söz edemez.

Bu, ütopya'nın felsefe bakımından bir değeri olmadığı anlamına gelmez. Çünkü siyasal bir değeri vardır ve de her siyaset, üstü kapalı şekilde bir felsefedir; bölük pörçük ve bir taslak halinde bile olsa. İşte din bu anlamda tarihte görülen en büyük ütopya, yani en büyük "metafizik"tir; çünkü toplumların yaşamının tarihsel akışı içindeki gerçek çelişkilerin mitolojik bir şekle bürünerek uzlaştırılması yolunda girişilmiş

olan en büyük harekettir. Gerçekten de din[36] insanların Tanrı'nın ve Tanrı'nın oğlunun yaratığı olarak aynı "doğaya" sahip olduklarını, genel nitelikte bir insan bulunduğunu, buradan hareket ederek insanların kardeş olduklarını, öteki insanlara eşit ve öteki insanlar arasında, öteki insanlar gibi özgür olduğunu ve kendini Tanrı'da görerek böyle düşündüğünü, bunun insanlığın "kendi bilincine ermesi" olduğunu ileri sürer. Ama, bütün bunların bu dünyada değil başka bir dünyada (ütopya) gerçekleşeceğini de söyler. Bu da insanlar arasında eşitlik, kardeşlik, özgürlük düşüncelerinin mayalanmasına yol açar. Bu düşüncelerin etkisinde kalan insanlar, aslında öteki insanlarla eşit olmadıklarını, öteki insanlarla aralarında kardeşlik bulunmadığını, onlara oranla özgür olmadıklarını gören katmanlardan olan insanlardır. Böylece, halk yığınlarının bütün hareketlerinde şu ya da bu tarzda ve belirli ideolojilere bürünmüş olarak bu istekler ileri sürülür.

Bu konuda Vilici[37] yeni bir düşünce getirmiş bulunuyor:

Bu düşünce 1917 Nisan[38] programından, tekçi okula ayrılmış olan bölümde daha kesin olarak bu bölümü açıklamak için eklenmiş olan notta (Cenevre baskısı 1918) ileri sürülmüştü. Burada, Terör zamanında giyotinle kellesi uçurulmuş olan kimyacı ve eğitimci Lavoisier'nin, haklı olarak tekçi okul fikrini savunduğu hatırlatılmaktadır. Lavoisier, bunu sadece hükümetin işine yarayan bir ideoloji olarak değil, fakat 1789 demokratik hareketinde gelişme halinde bir gerçeği sezen halkın duygusuna uygun olarak ileri sürüyor ve bundan eşitlikçi, somut sonuçlar çıkartıyordu. Lavoisier'nin bu

---

36) Burada sözü edilen din, Hıristiyanlıktır (T.Ç.).

37) Lenin (F.Ç.).

38) Burada Lenin tarafından, Parti'nin 1917 Nisan'ında toplanan VII. Kurultayı'nda sunulan Bolşevik Partisi programının yeni tasarısı söz konusudur. Yeni program Parti'nin 1919 Mart'ındaki kongresinde onaylandı (F.Ç.).

düşüncesi bir ütopya niteliğindeydi (bu nitelik insan doğasının birliğini az çok öneren bütün kültür hareketlerinde görülür); fakat Vilici için bu siyasal bir ilkenin kuramsal bir kanıtı değerini taşıyordu.

Şayet praxis felsefesi kuramsal olarak sonsuz ve salt olduğuna inanılan her "hakikatin" pratik bir kökeni olduğunu ve "geçici" (bütün dünya ve hayat görüşlerinin tarihin akışı içinde bir değeri olduğu düşüncesi) bir değer taşıdığını ileri sürüyorsa, böyle bir sorun kendisi için de geçerli olacak ve o zaman eylem için zorunlu olan bu inançları sarsmadan pratik olarak kabul ettirmek güç olacaktır. İşte her tarihsel felsefe için böyle bir güçlük vardır: Ucuz tarafından polemiğe girişenler bu güçlükten yararlanırlar (özellikle Katolikler). Bunlar aynı bireyin kişiliğinde "bilgin"le "demagog"u, filozofla eylem adamını çatıştırır ve bundan tarih anlayışının zorunlu olarak ahlaksızlığa ve manevi bir şüpheciliğe sürüklediğini ileri sürerler. İşte yine bu güçlükten birçok küçük adamda çeşitli vicdan azapları doğar, büyük adamlarda da dünyaya yüksekten bakan Goethe'vari davranışlar ortaya çıkar.

İşte bunun içindir ki, zorunluluk çağından özgürlük çağına geçiş önermesi büyük bir dikkatle incelenip çözümlenmelidir.

Yine bu nedenledir ki praxis felsefesi, kelimenin kötü anlamıyla bir ideoloji, yani, bir salt (mutlak) ve sonsuz (ebedî) hakikatlerin dogmatik bir sistemi haline gelebilir. Özellikle –*Halk İçin Bir Elkitabı*'nda olduğu gibi– bayağı materyalizmle, sonsuz ve salt (mutlak) olmaması olanaksız olan "madde" metafiziğiyle kaynaşır.

Denilebilir ki, zorunluluktan özgürlüğe geçiş, insan toplumu aracılığıyla olmaktadır, doğa tarafından değil (Doğa sezgisi ve bilimsel görüşler üzerinde etki yapabilecek sonuçlara yol açsa bile). Daha da ileri gidilerek şöyle denebilir: Birleşmiş bir dünyada praxis felsefesi sistemi geçersiz olabileceğine

göre, birçok idealist düşünüşler ya da hiç olmazsa bunlara ilişkin bazı (zorunluluk döneminde ütopik olan) görünüşler özgürlük dönemine geçişten sonra "hakikat" olabilecektir. Toplum yeniden gruplaştığı zaman zorunlu olarak bedenin ruhunun söz konusu olduğu sonucuna varılmadan ruhtan (*esprit*) söz edilemez (Gentile'nin modernizm[39] üzerine yazdığı kitapta yapıldığı gibi, Schopenhauer'in izinden giderek, üstü kapalı olarak dinin halkın felsefesi olduğu, oysa felsefenin de en seçkinlerin yani büyük aydınların dini olduğu ileri sürülebilir), ancak birleşme gerçekleştiği zaman bundan söz edilebilir.

EKONOMİ VE İDEOLOJİ

Politika ve ideoloji alanındaki bütün dalgalanmaları yapının (*Structure*) ifadesi olarak tanıtan ve sergileyen görüşle (ki tarihsel maddeciliğin temel postülası olarak ileri sürülür), bu ilkel bir çocuksuluk olduğu için mücadele etmeli ve bu mücadele somut tarih ve politika yapıtlarının yazan olan Marx'ın güvenilir tanıklığına dayanarak yürütülmelidir. Bu bakımdan en önemli metinler *18 Brumaire* ile *Doğu sorunu* üzerindeki yazılardır. Ama bu konuda öteki yapıtlarından da yararlanılır (*Almanya'da Devrim ve Karşı Devrim, Fransa'da İç Savaş* ve başka daha küçük yapıtları). Bu yapıtların üzerinde yapılacak bir çözümleme (tahlil), bütün eserlerinde dağılmış bulunan kuramsal yargıları tamamlayıp aydınlatarak ve yorumlayarak Marksizmin tarihsel metodolojisinin daha belirginleştirilmesini sağlar.

Marx'ın somut araştırmalarında gerçekten ne denli bir ihtiyatlılık gösterdiği görülebilir. Bu ihtiyatlılığa genel nitelikteki,

---

39) G. Gentile: *İl modernismo e i rapporti tra religione filosofia*, Bari, Latenza, 1909 (Gramsci'nin notu).

kitaplarında rastlanmaz.[40] Bu ihtiyatlılığa şunlar örnek gösterilebilir:

1 - Her durumda yapıyı, statik olarak (enstantane çekilmiş bir fotoğraftaki resim gibi) tanıma güçlüğü; politika aslında, her belirli anda, yapıdaki gelişme eğilimlerinin yansımasıdır; yalnız bu eğilimlerin zorunlu olarak kendilerini açıkça belli ettikleri söylenemez. Yapının gelişmesindeki bir evre ancak gelişme süreci sonuna erdiği zaman, somut olarak incelenebilir ve çözümlenebilir. Yoksa süreç devam ederken değil. Bu inceleme yanlış bir varsayım yoluyla yapılabilir; ama bir varsayımın söz konusu olduğunun açıkça belirtilmesi koşuluyla.

2 - Bundan da, belirli bir siyasal hareketin egemen sınıf yöneticilerinin bir hesap yanlışı olabileceği sonucu çıkarılabilir. Böyle bir yanlışı, tarihsel gelişme, egemen sınıf yöneticilerinin parlamentodaki hükümet bulıranları sırasında düzeltir ve aşar, mekanik tarihsel maddecilik anlayışı yanılma olasılığını düşünmez, her siyasal hareketi yapı tarafından belirlenmiş olarak kabul eder; yani gerçek ve süreçli bir değişimin yansıması gibi ele alır. "Yanlış" ilkesi karmaşıktır: Bu, bir hesap yanlışından doğan bireysel bir atılım olabilir ya da yönetici küme içindeki bir grubun ya da grupçuğun, hegemonyayı ele geçirme hareketi olabilir ve bu hareket başarısızlıkla sonuçlanabilir.

---

40) Bu ihtiyatlılık örneklerine Bernheim'ın yaptığı gibi metodik ve sistematik bir sergilemede rastlanabilir. Bunun için Bernheim'ın kitabına tarihsel maddecilik konusunda "Okullar için elkitabı" ya da "Halk için elkitabı" gözüyle bakılabilir. Bu kitapta, filolojik ve bilgince yöntemden başka -Bernheim'ın programına uygun şekilde kendisini bununla sınırlandırmıştır- açıkça Marksist tarih kavramının incelendiği görülür (E. Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode*, 1. baskı. 1889, 6. baskı, Leipzig, 1908) (Gramsci'nin notu).

3 - Birçok siyasal eylemin, örgütsel bir niteliği olan iç zorunluluklardan ileri geldiği yeterince dikkate alınmamaktadır; bu demektir ki bu eylemler bir partiye, bir gruba, bir topluma bütünlük kazandırma ihtiyacından doğmaktadır. Bunu, Katolik kilisesinin tarihinde açıkça görüyoruz. Eğer kilisenin içindeki her ideolojik kavgaya doğrudan doğruya ilk elden bir yapıda bir açıklama ararsak, bunun sonu gelmez. Birçok siyasal iktisadî roman bu amaçla yazılmıştır. Tersine, açıkça biliniyor ki, bu tartışmaların çoğu gruplaşma, örgütleşme zorunluklarıyla ilintilidir. Roma ile Bizans arasında yapılan Saint Esprit'in[41] nereden geldiğine ilişkin tartışmada, Doğu Avrupa'nın yapısında Esprit Saint'in Baba'dan geldiğini, Batı Avrupa'nın yapısında da Baba ve Oğul'dan geldiğini doğrulayan kanıtlar olduğunu ileri sürmek gülünç olur. Varlıkları ve çatışmaları yapı bakımından ve bütün tarih bakımından birbirine bağıntılı olan iki kilise, sorunlarını ortaya koyarken, her biri kendisini ötekinden ayıran ve iç bütünlüklerini sağlayan ilkeyi ortaya koymaktan başka bir şey yapmamış olur. Aslında bu iki kiliseden her biri, ötekinin ileri sürdüğü düşünceyi ileri sürebilir: Ayırım ve çatışma ilkesi yine de olduğu gibi kalır; işte tarihsel sorun, bu ayırım ve çatışma sorunudur. Yoksa iki tarafın zaman zaman savaşa tutuşması sorunu değil.

Not.- Emek Sorunları'nda ideolojik tefrika romanları yazan "Küçük yıldız" (Stelletta) (ki, çok tanınmış Fransız Weiss olmalı) "Rus **Dumping**'i ve Tarihsel Anlamı" adını verdiği bu eğlenceli zırvaları arasında, ilk Hıristiyanlardaki fikir çatışmalarına değinerek, bunların doğrudan doğruya o zamanın maddi koşullarına bağlı olduğunu, fakat bizim bunları bilemediğimizi söyler; ona göre bunun nedeni, olayların uzak

41) Hıristiyanların inancına göre Tanrı'yla ilgili üçlü varlıktan biri: Tanrı, Tanrı'nın oğlu (İsa), Kutsal Ruh (Saint Esprit) (T.Ç.).

bir geçmişte kalmış olması ya da bizim herhangi bir fikiri zayıflığımızdır. Bu, rahat bir tutumdur, ama, bilim bakımından tamamiyle anlamsızdır. Aslında, her gerçek tarihsel aşama kendisinden sonraki tarihsel aşamalarda bir iz bırakır; bu bakımdan bu aşamalar bir anlamda en iyi belge sayılırlar. Tarihsel gelişme süreci, zaman içinde bir bütündür. Bunun için de, şimdiki zaman tüm geçmişi içinde taşır ve geçmiş de şimdiki zamanda gerçekleşir. Bu da hiçbir bilinmezlik korkusu taşımadan "hakiki" özü oluşturur. "Kaybolan" şey, yani diyalektik olarak tarihsel süreçle iletilmeyen şey, kendiliğinden ilgiye değmeyen bir şeydir ya da olayların yüzündeki "köpük" gibi bir şeydir, geçicidir, itibaridir, olgudur, tarih değildir ve son çözümlemede yüzeydedir, savsaklanabilir.

AHLAK BİLİMİ VE TARİHSEL MADDECİLİK

Bana göre tarihsel maddeciliğe uygun bir ahlakın bilimsel temeli şu ifadede aranmalıdır: "Toplum, gerçekleşmesi için gerekli koşulları henüz varolmayan *işlerin* yapılmasını amaç edinmez." Eğer koşullar varsa "işlerin yerine getirilmesi "ödev", "irade ise *özgür* olur." O zaman ahlak, iradenin özgürlüğü için zorunlu koşulların belirli yönde ve bir hedefe doğru araştırılması ve bu koşulların varlığının saptanması olur. Bundan başka, tıpkı bunun gibi, varılacak hedefler arasında bir değer farklılığı (hiyerarşi) değil, bir derecelendirme söz konusu olduğunu da saptamak gerekir. Çünkü "ahlak verilmek" istenilen yalnız tek başına alınan her birey değil, bu bireylerden oluşan bütün bir toplumdur.

DÜZENLİLİK VE ZORUNLULUK

Praxis felsefesinin kurucusunun düşünüşünde, tarihsel gelişmedeki düzenlilik ve zorunluluk kavramları nasıl doğmuştu?

Bunları, doğabilimlerinden almış olduğu düşünülemez gibi görünmektedir. Tersine, öyle görünüyor ki, bu kavramları, ekonomi politik alanında doğmuş olan kavranıları işleyerek ve özellikle David Ricardo'nun ekonomi bilimine getirdiği şekli ve metodolojiyi işleyerek edindiğinin düşünülmesi gerekir. Bu da "belirli pazar" kavramı ve olgusudur. Aslında bu, tarihte ortaya çıkan kesin ve sürekli, belirli güçlerin bilimsel olarak adlandırılışıdır. Öyle görünüyor ki, bu güçler belirli bir "otomatiklikle" etki yapmakta olup, iyice kavrandıktan ve bilimsel olarak ana çizgileri saptandıktan sonra bu güçleri kullanan bireysel girişimler bakımından "önceden görme" (*Prévision*) olanağını ve gelecek hakkında doğru bir düşünce edinmeyi sağlar. "Belirli pazar" terimi, belirli bir üretim aygıtı yapısındaki toplumsal güçlerin "belirli ilişkisi" anlamına gelir. Bu ilişki siyasal, ahlaksal, hukuksal bir üstyapı tarafından güvence altına alınmıştır (yani sürekliliği sağlanmıştır). Bu kesin ve sürekli güçlerin ve bunların kendiliğinden otomatikliğinin (yani bunların bireysel iradelerin ve hükümetlerin keyfî müdahaleleri karşısındaki nisbî bağımsızlıkları) saptanmasından sonra bilgin, varsayım olarak, doğrudan doğruya otomatikliğin kendisine mutlak bir nitelik verir; tamamiyle ekonomik olayları gerçeklikte az çok büyük ölçüde içinde oluştukları olaylardan ayırır. Neden-sonuç, öncül-sonuç ilişkilerini kurar, böylece belirli bir ekonomik toplumun soyut bir şemasını verir (bu gerçekçi, somut ve bilimsel yapı üzerine insanın "tarih dışı" türsel (*générique*), daha genelleşmiş bir soyutlaması eklenir; işte "hakiki" ekonomi bilimi gibi görünen bu soyutlamadır).

Klasik ekonominin doğuşuna elverişli koşullar belli olduğuna göre yeni bir "bilimden" ya da ekonomi bilimini yeni bir tarzda ele almaktan (ki aynı şey demektir) söz edilebilmesi için yeni güç ilişkilerinin, yeni koşulların, yeni öncüllerin saptandığının kanıtlanması, özetle, kendisine özgü yeni bir otomatikliği, doğa olaylarındaki otomatiklikle kıyaslanabilir,

"nesnel" bir görüntüde olan yeni bir olaylar zincirine sahip olan yeni bir pazarın belirlenmiş olması gerekir. Klasik ekonomi "ekonomi politiğin yeni bir eleştirisine" yol açtı. Ama bu zamana kadar yeni bir bilimin kurulabilmiş ya da bilimsel sorun yeni bir tarzda ortaya konulabilmiş gibi görünmemektedir. *Ekonomi politiğin eleştirisi* "belirlenmiş pazarın" tarihselliğinden ve otomatikliğinden hareket eder, oysa salt ekonomistler bu unsurları "ebedî" ya da "doğal" sayarlar. Eleştiri, pazarı belirleyen güç ilişkilerini gerçekçi bir tarzda çözümler, çelişkilerini derinleştirir, yeni unsurların ortaya çıkmasına ve bunların güçlenmelerine bağlı olan değişiklik olanaklarını değerlendirir, eleştirel bir bilimin "geçersizliğini" (*caducité*) ve bunun yerine başka "bir bilimin konulabileceğini" gösterir. Bu sonuncuyu hem yaşam hem ölüm olarak inceler ve içyapısında, dağılıp bozulmasını ve önüne geçilmez aşılmasını meydana getirecek ve "canlılığının" açık kanıtlarını göstermedikçe, yerini alacak olan "mirasçısını" da tanıtır.

Çağdaş ekonomik yaşamda "keyfî" unsur ister bireysel girişimle ister konsorsiyumlar ya da devletin girişimiyle ilgili olsun, eskiden sahip olmadığı bir önem kazanmış olması ve geleneksel otomatikliği derinden sarsmış bulunması, kendiliğinden yeni bilimsel sorunların dikkate alınmasını haklı göstermeyen bir olaydır; yani bu müdahalelerin "keyfî", ayrı bir ölçüden, önceden kestirilemeyen nitelikte oluşu yeni bilimsel sorunların ele alınmasını gerektirmez. Bu, ekonomik yaşamın değiştiği, bir "bunalım" olduğu yolundaki yargıyı doğrulayabilir ki, bu da açık bir şeydir; hem sonra eski otomatikliğin ortadan kalktığı değil, sadece, büyük ekonomik olaylar için eskisinden daha büyük bir değer ölçüsü bulunduğu, buna karşılık özel olayların "sarsıldıkları" söylenebilir.

İşte, tarihsel olaylardaki "düzenlilik", "yasa", "otomatiklik" denilen şeyleri kurabilmek için bu düşüncelerden hareket etmek zorunludur. "Metafizik" bir determinizm yasası keşfetmek, ya da "genel" bir nedensellik yasası ortaya koymak söz

konusu değildir. Söz konusu olan, tarihin gelişmesi sırasında izafi olarak "sürekli" olan ve belirli bir "düzenlilikle" belirli bir otomatiklikle işleyen güçlerin ne tarzda meydana geldiğini göstermektir. Büyük adetler yasasının kendisi de, yararlı bir karşılaştırma haddi olmakla birlikte tarihsel olayların "Yasa"sı olarak düşünülemez. Praxis felsefesinin bu unsurunun (ki aslında kendisine özgü "içkinliği" kendi tarzında kavramaktan başka bir şey değildir) tarihsel kökenini meydana çıkartmak için David Ricardo'nun ekonomi yasalarını nasıl ortaya koyduğunu incelemek gerekir. Praxis felsefesinin kuruluşunda David Ricardo'nun öneminin yalnız ekonomideki "değer" kavramına değil, felsefe cephesine de bağlı olduğunu görmek söz konusudur, çünkü Ricardo, bir düşünme tarzıyla birlikte tarihi ve yaşamayı kavrama biçimini de telkin etmiştir. Belirli bir sonuca varan öncülün (bundan dolayıdır ki) yöntemi, praxis felsefesi kurucularının, felsefe alanındaki deneyleri hareket noktalarıyla (düşünsel uyarıcılar) (*des stimulants intellectuels*) özdeşleştirilmeleri gerekir gibi görünmektedir. Ricardo'nun hiç bu bakımdan incelenip incelenmediğine bakmak gerekir.[42]

Görülüyor ki tarihsel "zorunluluk" kavramı "düzenlilik" ve "akla uygunluk" (rationalité) kavramlarına sıkı sıkıya bağlıdır. "Soyut spekülatif" anlamında ve "tarihsel somut" anlamında "zorunluluk." Etkin ve "sonuç verici" bir öncül bulunduğu zaman bir zorunluluk da vardır. Bu öyle bir öncüldür ki, insanların bundan edindikleri bilinç, toplumun

---

42) Doğaüstü olmasa bile, deneydışı bir erekçiliğe (gayeciliğe) varan felsefi "rastlantı", "Yasa" ya da bir "Tanrı buyruğu" kavramını da gözden geçirmek gerekir. Bundan başka metafizik materyalizmin "dünyayı rastlantıya bırakan" rastlantı kavramını da gözden geçirmelidir (Gramsci'nin notu). [Bu son ifade Dante'den alınmış olup Empedokles'e ilişkindir. *İlahi Komedya*, Cehennem, IV] (F.Ç.).

bilincine somut hedefler gösterir ve "halkın inançları" kadar güçlü ve etkin olan bir kanılar ve inançlar bütününü meydana getirir. "öncülün" içinde gelişmiş ya da gelişmekte olan toplum iradesinin atılımlarına elverişli zorunlu ve yeterli maddi koşullar bulunmalıdır. Ama açıkça anlaşılır ki, nicelik bakımından hesap edilebilir olan "maddi" öncül, belirli bir kültür düzeyinden yani bir fikir hareketleri bütününden ayrı düşünülemez (ürünleri ve sonuçlan olarak), "her ne pahasına olursa olsun" bir eyleme götürecek güçte ihtiraslar ve duygular bütünü bunlardan ayrı düşünülemez.

Denildiği gibi ancak bu yolladır ki tarihe ve (soyut-spekülatif değil) tarih içinde "akla uygunluğa" (bunun sonucu olarak da "akla uyumsuzluğa") denk düşen bir kavram elde edilebilir.

İtalyan idealist filozofları, özellikle Croce tarafından (spekülatif olarak) öne sürülen "Tanrı buyruğu" ya da "kader" kavramlarını da gözden geçirmeli: Croce'nin G.B. Vico üzerine yazdığı kitaba bakmalı. Bu kitapta, "Tanrı buyruğu" kavramı spekülatif terimlerle ifade edilmiş olup Vico felsefesinin idealistçe yorumlanışına girişildiği görülmektedir. "Kader" kelimesine Machiavelli'nin verdiği anlamı görmek için Luigi Russo'ya bakmak gerekir. Russo'ya göre "Kader"in Machiavelli'de nesnel ve öznel olmak üzere iki anlamı vardır. "Kader" varlıklardaki doğal güçtür (yani nedensellik bağı), olayların elverişli bir rastlaşmasıdır; Vico'da Tanrı buyruğu olan şeydir bu, ya da eski Ortaçağ masallarını besleyen şu doğaüstü (*transcendante*) yüce güç; yani Tanrı kavramıdır. Ama Machiavelli için sonunda bu, bireyin "*virtu*"(*)sundan başka bir şey değildir; bu da gücünü insanın iradesinden alır. Machiavelli'nin "*virtu*"su, Russo'nun dediği gibi, artık skolastiklerin ahlaksal bir niteliği olup gücünü Tanrı'dan bekleyen

*) Erdem yapıcı güç (T.Ç.).

"*virtu*"su değildir. Titus Livius'un "*virtu*"su da değildir: Bu da çoğu zaman, askerlikçe değeri gösterir. Oysa, Rönesans insanının "*virtu*"su yetenek, ustalık, çalışkanlık, bireysel güç, duygululuk, fırsatı kullanmak ve kendi sorumluluklarının ölçüsünü bilmektir.

Daha sonra, Russo tahlilinde birbirinden ayrı iki sonuca varır. Ona göre "*kader*" kavramı, doğa kuvveti olarak, Machiavelli'de ve hümanistlerde, hâlâ doğal ve mekanik niteliğini korumakta olup doğruluğunun ifadesine ve tarih yönünden derinleştirilmesine Vico ve Hegel'de ulaşır. Şuna işaret etmekte yarar vardır ki, bu kavramların Machiavelli'de, hümanist filozoflarda olduğu gibi, metafizik bir niteliği yoktur. Ona göre bunlar basit ve derin yaşam sezgileri (yani felsefeleri!) olup, bunlar duyguların sembolleri olarak anlaşılmalı ve açıklanmalıdır.

SOREL, PROUDHON, DE MAN

1 Aralık 1928 günlü *La Nuova Antologia* (s. 289'dan s. 307'ye kadar) Georges Sorel'in "Ultime Meditazioni"(*) başlıklı (*scritto postumo inedito*) bir yazısını yayımladı. Bu, Sorel'in 1910 ve 1920'de İtalyan gazetelerinde yayımladığı yazıları bir araya getiren bir kitaba 1920'de yazılmış olan bir önsözdü.[43] Kitabın yayımlanmasındaki gecikmenin Sorel'in

---

*) Son düşünceler, (Ölümünden sonra yayımlanmış yazılarından) (T.Ç.).

43) Bu kitap Mario Missiroli'nin yardımıyla Milano'daki Corbaccio yayınevince *L'Europa sotto la tormenta* adıyla, belki de önsözün yazıldığı 1920'de yayımlanmış olsaydı, bu baskıyı hazırlayacak olanlarınkinden başka ölçütle yayımlanırdı. Fiyatların ve başka konularla ilgili bazı yazıların kitapta bulunup bulunmadığını araştırmakta yarar var. Sorel'in *Nuova Antologia*'da yayımlanmış olan metni, Sorel tarafından önsöz olarak yazılmış olduğu ilan

İtalya'daki ününün[44] sallantılar geçirmesiyle ilişiksi yok değildir. Az ya da çok çıkara dayanan karışık düşünceler buna sebep olmuştur. Sorel'in ünü bugün büyük ölçüde azalmış bulunuyor. Şimdiden Sorel'e karşı yazılan yazılar kabarık bir yekûn tutmaktadır. *La Nuova Antologia*'da yayımlanan deneme, Sorel'in bütün meziyetlerini ve eksikliklerini göstermektedir: Dolambaçlı konuşur, bir konuyu bitirmeden başka konuya atlar, dağınık, yüzeysel, *Sybillin*'dir, vb; ama özgün buluşları vardır, bunları düşündürür, kimsenin düşünmediği ama doğru bağıntılar bulur, düşünmeye ve bunları derinleştirmeye zorlar.

Bu denemenin anlamı nedir? Bütün yazının okunmasından, 1920'de yazıldığı anlaşılmaktadır. *La Nuova Antologia*'nın küçük giriş notundan (doğruluğuna pek de güvenilemeyecek

---

edildiği halde, kitaba alınmamıştır. Kitaba alınmış olan yazılar, bir önsöz izlenimini vermemektedir ve kitabın öteki yazılarıyla bir ilgisi yoktur. Kitaba giren yazıların seçilişi konusunda Sorel'in yapmış olması gereken hatırlatmaya Missiroli'nin aldırış etmediği anlaşılıyor. Bu hatırlatmalar kitaba alınmayan önsözde bulunmuş olmalıydı. Kitapta Sorel'in düşüncesinin çeşitli yönlerinden yalnız biri ele alınarak *ad usum delphini* hazırlanmıştır. Oysa, bunun yazarın en çok önem verdiği düşünce yönü olduğu söylenemez. Yoksa, "önsözün" havası büsbütün başka olurdu. Tersine kitabın başına Missiroli'nin bir önsözü konulmuştur. Bu da tek yanlıdır ve sansür edilen önsöze taban tabana karşıttır. Aslında Sorel'in önsözünden tek kelime ile söz edilmemiştir, bu da dürüstlükle bağdaştırılamaz (Gramsci'nin notu).

44) Mussolini'nin 1914'ten önce *Avanti*'de ve başka yazılarında (*lotta di elasse*) Sorel'den nasıl güvensizlikle söz ettiği bilinmektedir. Sorel'in izinden giden "sendikalist"lerin işbirliğiyle iktidara geldikten sonra ise Sorel'in İtalya'da çok yaygın olan ününden yararlanmış ve onu hocası olarak ilan etmekten geri kalmamıştı. Bu da Sorel'in etkisini azaltmak için tutulmuş bir yoldu. Öyle görünüyor ki, Missiroli bu oyunu benimsemiş bulunmaktadır (F.Ç.).

olan Missiroli'nin kaleminden çıkmıştır şüphesiz) bunun bir sahtecilik olduğu açıkça belli oluyor; yazı şu sözlerle son bulmaktadır:

> *...savaş sonrası İtalya'ya, Avrupa'da düşünce ve siyaset alanında üstünlük veren bir yazar.*

Hangi İtalya'ya?.. Bu konuda açıkça bir şeyler söyleyebilecek olan Missiroli'nin kendisidir. Sorel'in Missiroli'ye yazdığı kişisel mektuplarda da bilgi bulunabilir (ilan edildiğine göre bu mektupların yayımlanması gerekirdi ama hepsi yayımlanmadı) bundan başka Sorel'in birçok yazılarından da yararlanılabilir. Bu denemede –anımsamak için– bazı noktaları not etmek yararlı olacaktır. Hatırlatalım ki Sorel'i ve savaş sonrasındaki davranışını anlamak için bütün bu deneme çok önemlidir:

a) Bernstein'ın ileri sürdüğüne göre Marx, Hegel'e olan batıl inanç niteliğindeki saygısı yüzünden *ütopistlerin* ortaya attığı düşüncelere, Jakobenlerin, Babeuf'çülerin ve Blanquicilerin geleneğini yeğ tutmuştur. Bu koşullarda nasıl oluyor da *Manifesto*'da Marx (bildiğinden şüphe edilmeyecek olan) Babeuf'çülerin yazdıklarından hiç söz etmemiştir. Andler'e göre Marx, Eşitlikçilerin ayaklanmasından (*conjuration des Egaux*) büyük bir küçümseme ile söz etmiştir. Buna Fransız Devrimi'nden sonra proletaryanın ilk isteklerinde yer alan bütün insanların kıt kanaat yaşaması (*l'ascétisme üniversel*) yolundaki kaba anlayıştan söz ederken değinmişti.[45]

b) Öyle görünüyor ki Marx, hiçbir zaman kendisini Hegel'in tarih anlayışından tamamiyle kurtaramamıştır. Buna göre, insanlığın ayrı ayrı çağları düşüncenin (*esprit*) gelişme

45) Proletaryanın ilk hareketi sırasında doğan edebiyatın zorunlu olarak gerici bir niteliği vardı. Bu edebiyat bütün insanların kıt kanaat yaşamasını ve kaba bir eşitliği öngörüyordu (*Manifesto*, Ed. Soc, 1958, s. 43.) (F.Ç.).

düzenine uygun olarak birbiri ardınca gerçekleşir, burada düşüncenin amacı evrensel aklın tam gerçekleşmesine katılmaktır. Ustasının öğretisine, Marx, sınıf mücadelesini ekledi: İnsanlar ekonomi alanındaki çelişkilerinin etkisiyle katıldıkları toplumsal savaşlardan başka bir şey bilmemekle birlikte, yalnız metafiziğin düşünebileceği bir yapıtın yaratılmasına bilinçsizce katılırlar. Sorel'in bu varsayımı çok aşırı bir iddiadır ve kendisi bunu doğrulayamamıştır. Ama belli ki, bu düşünceye, gerek Rusya için duyduğu coşkunluk gerekse İtalya'nın uygarlık yolundaki işlevi[46] konularında görüldüğü gibi, pek candan bağlıydı. Sorel'e göre,

> *Marx, tarihin, düşüncenin (esprit) gelişme yasalarına boyun eğeceğine o kadar güçle inanıyordu ki, kapitalizmin yıkılışından sonra* ***katıksız komünizme*** *doğru evrimin, sınıf kavgasının etkisi olmadan gerçekleşeceğini ileri sürüyordu* ***(Gotha programı üzerine mektup).*** *Öyle görünüyor ki Marx, Hegel gibi, evrimin ayrı aşamalarının ayrı ülkelerde gerçekleşeceğine ve bu ülkelerin her birinin de bu aşamalardan her birine uyumlu olacağına inanıyordu.*[47] *Hiçbir zaman öğretisini açıklayıcı bir sergileme yapmadı. Bu yüzden birçok Marksist kapitalist evrimin bütün evrelerinin bütün çağdaş memleketlerde aynı biçimde meydana geleceği kanısındadırlar. Bu Marksistler pek az Hegel'cilerdir.*

---

46) Hemen hemen aynı zamanda bu Rusya-İtalya yaklaştırılması konusunda D'Annunzio'nun tutumuna işaret edilmelidir; bu tutum 1902'de elden ele dolaşan el yazması yazılarında göze çarpar. Sorel D'Annunzio'nun bu tutumunu biliyor muydu? (Gramsci'nin notu.)

47) *Manifesto*'nun Rusça bir çevirisine yazılan 21 Ocak 1882 tarihli önsöze Bk. (Gramsci'nin notu).

c) 1848'den önceki ve sonraki sorunlar? Bu konuda yazılmış pek çok kitap bulunduğu halde (aslında büyük bir değeri olmayan kitaplar) Sorel, bu sorunun anlamını kavramamıştır. Bu yüzden Marx'ın düşünüşünde 1850'den sonra meydana gelen "acayip" (Sorel'in sözü) değişikliğe değiniyor: Marx, Mart ayında Londra'ya sığınmış devrimcilerin bir bildirisine imzasını koymuştu. Bunda, yakında meydana gelecek bir devrim için girişilecek hareket programlaştırılıyordu. Bernstein Kulüp devrimcilerinden herhangi birinin yapabileceği bir şey sanıyordu bunu, oysa sonradan 1847 kriziyle başlayan devrimin bu krizin sona ermesiyle birlikte son bulduğunu kabul etmişti. Çünkü, 1848'i izleyen yıllarda eşi görülmemiş bir refah meydana gelmişti; buna göre devrim için ilk adımda zorunlu olan koşul yok demekti: Aylak ve dövüşmeye hazır bir proletarya (Bk. Andler 1. s. 55-56, ama hangi baskısı?). İşte Marksistlerin yoksulluğun gittikçe artacağı inancı bundan doğmuştu. Ona göre, gelecek hakkındaki bu düşünüş işçileri korkutmaya ve refah içindeki bir durumda bile yaşam koşullarının daha da kötüleşme olasılığını önlemek üzere dövüşmeye itecekti.

Çocukça olduğu kadar olaylara çelişik düşen bir açıklamadır bu. Gittikçe artan yoksulluk teorisi işçileri hemen harekete geçirmeye, kandırmak üzere böyle bir uygulamaya konulmuş olsa bile. Kaldı ki, sonra gelişigüzel bir uygulama mı söz konusudur? Gittikçe artan yoksulluk teorisinin doğduğu günlerde Robert Michels'in yayımladığı yazılarını okumak yararlıdır.

d) Proudhon üzerine:

> *Proudhon, burjuvazinin, proletaryaya en yakın bölümündendi. Marksistler onu burjuvalıkla suçlamışlardır. Oysa en derin anlayışlı yazarlarımız onu köylülerimizin ve zanaatçılarımızın en güzel örneği sayarlar (elbette Fransız köylü ve zanaatçılarının)* (Bk. Daniél Halevy 3 Ocak 1913 günlü **Les Debats**).

Sorel'in benimsenebilecek bir yargısı bu. Bakın Sorel, Proudhon'un hukuk anlayışını nasıl açıklıyor:

> *Geçim darlığı içinde yaşayan köylüler, küçük işyerlerinin sahipleri, esnaflar çıkarlarını mahkemeler önünde dişlerini tırnaklarına takarak savunmak zorundadırlar, ekonominin en alt basamaklarında bulunan toplumsal kümeleri korumayı amaç edinen bir sosyalizm* ***hukuk güvencesine*** *doğal olarak büyük önem verecektir. Böyle bir eğilim, Proudhon gibi kafası kırsal yaşamın anılarıyla dolu olan yazarlarda özellikle kuvvetlidir.*

Bundan başka, tümüyle inandırıcı olmayan bu çözümlemeyi kuvvetlendirmek için başka etkenler de ileri sürer: Ona göre, Proudhon'un hukuk anlayışının, Jakobenlikle, Fransız Devrimi'nin ve eski rejim edebiyatının anılarıyla ilintisi vardır. Sorel'e göre adaletin keyfiliği yüzünden Jakobenlik hareketi patlak vermişti. Proudhon'un küçük burjuva reformculuğunun temelinde bu hukuk anlayışı yatar; bundan başka toplumsal kökenleri de çeşitli ve "çok yüksek" duyguları ve bir kavramlar bütününü benimseyişi de bunun oluşmasına yardım etti: Bu çözümlemeyi yapmakla Sorel, o kadar nefret ettiği "Ortodoksça" görüşü benimsemiş oluyordu. İşin en şaşılacak yanı şu ki, Proudhon'un toplumsal eğiliminin böyle olduğuna çok kuvvetle inanmış olduğu halde, onu yüceltir ve bazen de bir örnek ve çağdaş proletarya için bir ilkeler kaynağı olarak gösterir. Peki, madem ki Proudhon'un hukuk anlayışı böyle bir kökenden gelmektedir ne diye işçiler "yeni bir hukuk" ve "hukuk güvencesi" sorunuyla uğraşmalı?

Burada Sorel'in denemesinin budandığı izlenimini alıyor insan; bir bölümün, İtalya'daki fabrika hareketleriyle ilgili bölümünün, eksikliği duyuluyor. Yayımlanmış olan metne bakılırsa, Sorel'in, fabrika konseylerini ve genellikle, o zamana kadar patronların keyfine bağlı olan fabrika "iç tüzükleri"ni

kontrol altına almak amacını güden işyeri komiteleri hareketini Proudhon'un dile getirdiği, köylülerin ve zanaatkârların isteklerine denk düştüğünü kabul ettiği düşünülebilir. Deneme, yayımlanan şekliyle bütünlükten yoksun ve eksiktir; İtalya ile ilgili olarak bu metinde varılan şu sonuç, Sorel'e özgü tarzda kısaca ya da sadece değinip geçme şeklinde bile olsa hiçbir kanıta dayanmamaktadır. "Çoktandır, birçok nedenlerle" bir Hegel'cinin kullanabileceği *Weltgeist*[48] deyimi bugün İtalya için kullanılabilir; yeni zamanların ışığı İtalya sayesinde, sönmeyecektir, diye düşünmekteyim." Metnin sonundaki notta Almanya'daki işçi ve köylü meclislerinden söz edilirken Sorel'e; "Bunları Proudhon'un düşünüşüne uygun buluyorum" dedirtilmekte ve okuyucuya *Matériaux d'une théorie du proletariat*[49] (s. 164, 394) kaynak gösterilmektedir. Denemenin budanıp budanmadığını ve böyleyse kimin budadığını bilmek ilginç olur, doğrudan doğruya Missiroli mi yapmıştı bunu, yoksa başkaları mı?

Not 1.- Sorel'i bir "devrimci aydın" tipi olarak düşünebilmek için, 1870 sonrasındaki Fransa'yı düşünmek gerekir. Tıpkı Proudhon'u anlayabilmek için de Restorasyon dönemindeki panik halindeki Jakobenlik düşmanlığını anımsamak gerektiği gibi. 1870 ve 1871 yıllarında Fransa iki korkunç bozguna uğradı. Bunlardan birincisi, ulusal bir felaketti ve ağırlığı burjuva aydınlarının üstüne çöktü; ikincisi ise

---

48) Doğrudan doğruya anlamı: Dünyanın ruhu; ruhun (ya da fikrin) "Salt bilgiye" (*Savour absalu*) varıncaya dek geçtiği aşamalar içinde düşünülmesi (F.Ç.).

49) *Matériaux d'une théorie du proletariat*, 3. baskı, ek olarak Proudhon'un yorumlamalarıyla. Önsöz 1914 tarihini taşımaktadır. Post-scriptum'da da kitabın ancak 1918'de basılabildiği söylenilmekte ve şu sözlerle son bulmaktadır: "Rus devriminin yeni bir çağın şafağı olduğunu görmemesi için insanın kör olması gerekir" (F.Ç.).

komün ayaklanmasında halkın uğradığı bozgundu: Bu da devrimci aydınları ezdi: Birincisi, Fransız milliyetçi Jakobenliğinin su katılmamış tiplerinden olan Clemencau türünden adamları ortaya çıkarttı; ikincisi ise Jakobenlik düşmanı Sorel'i ve politikaya karşı olan sendikalizmi yarattı. Sorel'in o sekter, kısır, tarihe aykırı acayip Jakobenlik düşmanlığı 1871'de[50] kanla boğulan halk hareketinin sonucuydu. Sorel'in **Şiddet üzerine düşünceler**'ine acayip bir ışık tutan bu hareket olmuştur. 1871'de akan kanlar, yeni halkla 1793 geleneğini birleştiren göbek bağını koparttı: Sorel halkla tarihsel Jakobenliğin birbirinden kopuşunun temsilcisi olmak istemişti, ama başaramadı.

Not 2.- Sorel'in savaştan sonra yazdıklarının Batı kültürü bakımından önemi vardır. Sorel bu dönemdeki birçok kurumu ve ideolojik davranışı Proudhon'a bağlar. Neden böyle bir yargıyı ileri sürmüştü Sorel? Hem sonra bütün bunlar, yapıtlarının bütünü üzerinde verilecek yargı için önemli değil midir? Şurası su götürmez bir şeydir ki, özenci (*dilettante*) ve aydın hayranlarının düşüncelerinin üstüne kapladıkları asalak kabuğu kazıyarak Sorel'i yeniden incelemek ve düşüncelerinde sürekli ve temelli olanı ortaya çıkartmak gerekir. Bundan başka, Sorel'in ahlaksal ve düşünsel "ciddiliği" ile "titizliği"nin de büyük ölçüde abartılmış olduğu düşünülmelidir.[51]

---

50) Bu konuda M. Daniel Halévy'ye yazdığı 16 Ağustos ve 15 Eylül 1907 tarihli Le Mouvement Socialiste'de yayımlanmış olan mektubuna bakınız (Gramsci'nin notu).

51) Berth'in *Devletler Savaşı mı Sınıf Savaşı mı*? Paris, Rivière, 1924 (*Etudes sur le devenir social*, XVIII), s. 45: "*Kesin olarak bildiğim bir şey varsa o da Sorel'in ahlaksal ve düşünsel yüzünün eşsiz ve üstün bir soyluluğun izini taşımasıdır; bu da ondaki alçakgönüllüce ve efendice gidişle büsbütün yücelik kazanmaktadır.*" "*Oriani, bir yazısında Sorel'in efendiliğinden (decenza) söz eder*" (F.Ç.).

Croce'ye yazdığı mektuplarda, zaman zaman kendisini böbürlenmekten alamadığını görüyoruz. Özellikle bu, örneğin, Croce'ye, gönderdiği mektuplarda ve Valois'nın "Proudhon Kulübü"ne (*Cercle de Proudhon*) [güvensizce ve platonikçe] girişinin nedenini açıklayışında, kralcı ve Katolik eğilimdeki gençlerle cilveleştiği yazılarında göze çarpmaktadır. Sorel'in siyasal davranışlarının özünde pek çok özençlik (*dilettantisme*), birçok hiçbir zaman hiçbir şeye köküne kadar "bağlanmama", bundan ötürü de birçok sorumsuzluk vardır. Bu davranışlar hiçbir zaman açıkça, siyasal değil; fakat, "kültür havasına bürünmüş siyasal" (*culturelles-politiques*) "Boğazlaşmanın üstünde" (*au-dessus de la mêlée*) davranışlardı. İzinden gidenlerden[52] birinin *Aydınların Kötülükleri* adlı broşürde sıraladığı suçlamalar, Sorel'e de yöneltilebilir. Sorel de bir "salt" aydındı (*un pur*

52) Edouard Berth: *Les Méfaits des intellectuels* (Aydınların Kötülükleri), 2. baskı, (G. Sorel'in 1941 tarihli önsöz-mektubu; yazarın 1913 ve 1926 baskıları için yazdığı iki önsöz). Birinci ve ikinci baskılar arasında Sovyetler iktidarı ele geçirmişlerdi; artık Bereth de tutumunu değiştiriyordu. Bunu *Devletler Savaşı mı, Sınıf Savaşı mı*? (1924) adlı kitabının önsözünde açıkladı: Düşünceler arasında bölünmelere yol açan sorun (Kitabın adının ortaya koyduğu sorun) öylesine önemliydi ki, eski sosyalistlerle sendikalistlerin (Lanzillo) gibi...) iki çekici kutup arasında, ulusal kutup ve toplumsal kutup arasında bocaladıklarına tanık oluyorduk. Bazılarının da İtalya'da faşizm adı verilen akıma, yani bir çeşit milliyetçi sosyalizme kaydıkları görülmekteydi. "*Burada neden, savaş öncesinde* Aydınların Kötülükleri *adlı kitabımı yazdıktan sonra, bu kitapta ileri sürülen düşüncelerin, doğal olarak faşizme sürüklediği Maurras'la Sorel'in birbirine paralel olarak işbirliği etmişçesine etkiledikleri bu akımı benimsemediğimi ve bugün, bu kadar kesin bir şekilde Bolşevikliği yani milliyetçi sosyalizmin karşıtı uluslararası sosyalizmi benimsediğim sorulabilir. Savaştan önce göze çarpacak şekilde*

intellectuel).(*) Bunun için dikkatli bir çözümleme ile, yapıtlarının yüzeysel, göz alıcı, geçici, doğaçtan (*improvisée*) polemiğin olumsallığına (*contingences*) bağlı yanlarıyla "kanlı canlı", elle tutulur yanlarını ayırt edip, böylece çağdaş kültürün çevresi içine, yerleştirebilmelidir.

Not 3.- 1929'da Sorel'in Croce'ye gönderdiği ve içinde Oberdan'dan söz ettiği bir mektubunun yayımlanmasından sonra, kullandığı bazı deyimleri protesto etmek üzere yazılan yazılar birbirini kovaladı; Sorel, "yerin dibine sokuldu" (son günlerde Arturo Stanghellini'nin *L'Italie litteraire*'in yeniden yayımlandığı bir yazısı). Mektupların yayımlanması *Critica*'nın sonraki sayısında durduruldu, daha ileriki bir sayısında da, olaya hiç değinilmeden yeniden ele alındı, yalnız bazı yeniliklerle. Birçok kişilerin adları, ilk harfleriyle

---

Action Française'e(**) *yakındım. Georges Valois ile Proudhon Kulübü'nü kurarak hem ulusçuluk hem de sendikacılık bakımından, demokrasiyle mücadele etmeye karar verdiğimiz zaman, faşizmi İtalya'dakinden önce başlatmış oluyorduk*" (s. 19). "Maurras ya da Lenin" adlı yazısına da bakınız (aynı kitap s. 304-305). Bu kitapta "proletaryayı yücelten" bir üslupla şunlar söyleniyordu: "Maurras eski ve yeni rejimin piçleşmiş bir birleşiminden, burjuvalaşmış bir eski rejimden başka bir şeyi temsil etmiyor. Lenin ise, tersine, geleceğin yani bütün çağdaş tarihin gebe olduğu proletarya düzeninin temsilcisidir. Bu düzen, yüksek bir bileşim içinde kahramanla ermişi, soylu ile burjuvayı, toplumsal emekçinin kişiliğinde yüceltecek." Sorel'in şu yazısına da bakın: "Pour Lénine" (Lenin için) (Eylül, 1919), *Reflexions sur la violence*'a ek olarak; Paris; Rivière, 1919 (Etudes sur le devenir social, IV) (F.Ç.).

*) Eylemden uzak anlamına (T.Ç.).

**) Fransa'da Dreyfus olayı sırasında kurulan aşırı sağcı, krallık rejimini getirmeyi amaçlayan örgüt. 1905'te kurulan Action Française'in aynı adı taşıyan bir de gazetesi vardı (T.Ç.).

yayımlanıyordu. Böylece bazı mektupların yayımlanmadan önce budandığı izlenimi doğuyordu okuyanda. İşte o sırada gazetelerde, Sorel'in ve İtalya ile olan ilişkilerinin değerlendirilmesine girişildi.

Bazı bakımlardan, Sorel'le De Man birbirine benzetilebilir, ama ne büyük ayrılık var ikisi arasında! De Man düşünceler tarihinin içine dalarak acayip bir tarzda kendisini kaybeder; yüzeysel görünüşlere saplanır kalır; Sorel'e ise, bunun tam tersi bir eleştiri yöneltilebilir; düşüncelerinin özünü kılı kırk yararak çözümleme ve orantıların sezgisini yitirme. Sorel, savaş sonrasında birçok olayların Proudhon'a hak verdiren bir nitelik taşıdığını ileri sürer. Croce'ye göre, De Man'da Proudhon'a bir dönüş vardır. Ama De Man savaş sonrası olaylardan bir şey anlamış değildir. Sorel'e göre, halkın "kendiliğinden" (spontané) olan yaratışı Proudhon'un anlayışına uygundur; kökeni bürokratça olan hareketler de "Ortodoksça"dır. Sorel'in gözlerinin önünde, tıpkı bir saplantı gibi, hem Alman örgütlenmesinin bürokratlığı, hem de Jakobenlik var. Bunlar, bir memurlar çetesinin elinde tuttuğu kumanda kollarının harekete geçirdiği iki mekanik merkezleştirme olayıdır. De Man, gerçekten, Belçika işçi örgütlerinin ukalaca bürokrasisinin örneğidir. Onda her şey ukalacadır: Coşkunluğu bile. "Bilimsel" bir formüle uygun olarak az çok bireysel bir olgular zincirini tekrarlamakla büyük keşifler yapmış gibi satar kendisini. Bu pozitivizmin tipik bir belirtisidir; Olguyu bir kere tasvir edip bir formül içinde genelleştirir, sonra olgunun formülleştirilmesinden, olgunun kendisinin yasasını çıkartır.. Sorel'e göre *La Nuova Antologia*'da yayımlanan denemesinde görüldüğü gibi Proudhon'da önemli olan psikolojik yöneliştir, somut pratik davranış değildir; aslında Sorel bu konuda hiçbir zaman ne düşündüğünü açıkça söylememiştir: Ona göre, bu psikolojik yöneliş halkın (köylüler, zanaatkârlar) duygularıyla kaynaşma olgusunda (fait) kendisini gösterir: Bu duygular ekonomik örgüt ve devlet tarafından

halkın karşı karşıya bırakıldığı gerçek "durumlar"dan, bunları anlayabilmek için bu duyguların derinine "inme" olgusundan ve bunların hukuksal ve akla uygun biçimde dile getirilmelerinden doğar. Şu ya da bu yorumu ya da yorumlarının bütünü yanlış, uydurma ya da düpedüz gülünç olabilir; ama Sorel'in genel tutumu olumlu sonuçlar bakımından çok verimlidir; De Man'ın tutumu ise "bilimci" bir nitelik taşımaktadır; anlamak için, "çıkar gütmeyen" bir bilgin gibi değil, duygularını "kuramlaştırmak", sözde bilimsel şemalar kurmak için halka eğilir; halkla bir olarak hukuksal, eğitsel ilkeler çıkartmak için değil; tıpkı hayvanlar bilimi uzmanının böcekleri gözlemleyişi gibi, Maeterlinck'in arıları ve beyaz karıncaları niceleyişi gibi.

De Man'ın işçi hareketinin ahlaksal ve psikolojik değerlerini gün ışığına çıkartmak gibi ukalaca bir iddiası var. Bu girişim, De Man'ın ileri sürdüğü gibi, praxis felsefesinin kesin ve kökten çürütülüşü anlamına gelmekte midir? Bu, insanların çoğunun henüz Batlamyus'un açtığı evrede olduklarının söylenmesinden, Copernicus öğretisinin çürütüldüğü anlamının çıkartılması gibi bir şey olur; ya da bu, folklor biliminin yerini almalıdır, türünden bir yargıdır. Praxis felsefesi, insanların ideoloji alanında toplumsal durumlarının bilincine erdiklerini savunur; bununla halkın kendi bilincine ermesini kenara mı itmiş demektir? Yalnız şurası gayet açık bir gözlemdir ki, ideolojiler dünyası (bütünüyle) üretimdeki teknik ilişkilerden daha geridedir: Bir zenci Afrika'daki memleketinden daha yeni gelmişken Ford'un fabrikasında çalışabilir, ama yine de uzun süre bir fetişist olarak kalabilir ve yamyamlığın normal ve doğru bir beslenme biçimi olduğuna olan inancını sürdürebilir: De Man bu konuda bir araştırma yapsaydı nasıl bir sonuç çıkartırdı bundan? Praxis felsefesinin insanların kendileri ve öteki insanlar hakkında ne düşündüklerini nesnel olarak incelemesi gereğinden şüphe edilemez; ama bu düşünüşün ebedî olacağını budalaca kabul

etmesi mi gerekir? Böyle bir şey en kötüsünden mekanist ve kaderci bir tutum olmaz mı? Her çeşit tarihsel girişimin ödevi, daha önceki kültür aşamasını değiştirmek, kültürü, daha önceki düzeyden daha üstün bir düzeyde bütünleştirmektir. Aslında, Praxis felsefesi, De Man'ın keşfettiğini sandığı bu alanda her zaman çalışmıştır: Ama bu çalışmayı, budalaca, olanı olduğu gibi saklamak için değil yenileştirmek için yapmıştı. De Man'ın "keşfi" beylik bir düşünceden başka bir şey değildir; onu reddetmek için söylenecek şeyler de tatsız bir sakızı çiğnemekten başka bir şey olmaz.

Not.- Arturo Masoero'nun, *Economia* dergisinin Şubat 1931 sayısında çıkan "hedonist[53] olmayan bir ekonomist" adlı yazısından anlaşıldığına göre *La Joie au Travail* (çalışma sevinci)[54] ve daha başka yapıtlarında H. De Man'ın sergilediği düşünceler, Amerikalı ekonomist Thorstein Veblen'in teorilerinden alınmıştır. Bu bilgin, ekonomi bilimine özellikle A. Comte'in ve Spencer'in olduğu bilinen bazı pozitivist sosyoloji ilkeleri getirmişti. Veblen, daha çok ekonomiye evrimcilik anlayışını sokmak istiyordu. Böylece Veblen'de "*instinct of workmanship*" düşüncesine raslıyoruz. De Man buna "*yaratıcı içgüdü*" adını veriyor. W. James, 1890'da bir yapıcı içgüdüsünü ("*instinct of constructiveness*") sergilemişti. Voltaire de, daha o zaman, bir mekanik içgüdüsünden[55]

---

53) Hedonisme; her çeşit ekonomik faaliyetin en çok yarar sağlama amacını güttüğünü ileri süren ekonomi öğretisi (T.Ç.).

54) *La Joie au Travail*, işçilerin ve memurların tanıklığına başvurularak yapılan anket, Paris, Alcan, 1930 (1927'de yayımlanan kitap *Der Kampf um die Arbeitsfreude* adıyla Almancaya çevrilmiştir), (F.Ç.).

55) De Man'daki bu kaba içgüdü anlayışını, Marx'ın arıların içgüdüsü ve insanı bu içgüdüsünden ayıran şey üzerine yazdıklarıyla karşılaştırınız (Gramsci'nin notu).

söz etmektedir. Bundan başka De Man, Veblen'in, şu çok parlak ve kaba, işçilerin animizmi[56] görüşünü de benimseyerek *La Joie au Travail*'da bu temanın üstünde bastıra bastıra durmaktadır. Masoero, Veblen'in bu konudaki anlayışını şöyle sergiliyor: "İlkel toplumlarda efsane niteliğindeki yorum bir engel olmaktan çıkıyor ve çok kere tarım ve hayvancılık tekniğinin gelişmesine yardım ediyordu. Bitkilerle hayvanlarda bir ruhun ya da açıkça Tanrısal bir niteliğin olduğu düşüncesi bu gelişmeye gerçekten hizmet etmiştir; çünkü böyle bir anlayışın gerektirdiği bakım ve dikkat teknik alanda gelişmelere ve yeniliklere yol açmıştır. Animizme bağlı bir düşünüş ise tersine, fabrika tekniğinin gelişmesine, işçinin cansız maddeyi işleme içgüdüsüne açıkça karşıttır. İşte Veblen, Danimarka'da yeni taş döneminde tarım tekniğinin çok ilerlemiş olmasına karşın imalat tekniğinin sıfır oluşunu bununla açıklamaktadır. Bugün işçinin içgüdüsü, artık Tanrısal ve esrarlı unsurların işe karışmasıyla engellenmediği için, pozitif bir düşünüşü benimseyerek, endüstri alanında, çağdaş döneme özgü ilerlemeleri gerçekleştirmiştir."

De Man Veblen'den bir "işçi animizmi" düşüncesini alıyordu. Veblen'e göre böyle bir inanç yenitaş (*neolithique*) döneminde vardı ama bugün kaybolmuştu; De Man çağdaş işçide bunu keşfederek doğrusu çok büyük bir özgünlük göstermiş olmaktadır.

De Man'ın bu Spencer'ci kökeni bilindiğine göre, De Man'a Marksizmi aşan filozof gözüyle bakan Croce'nin bundan sonuçlar çıkardığına da işaret etmeliyiz.

---

56) "Alet, makine ve ürün için duyulan bu mülkiyet duygusu, dinler psikolojisinin animizm (*animisme*) adını verdiği ruhsal bir eğilimden doğmaktadır. Bu da insanın, şeyleri canlı varlıklara özgü ruhsal niteliklere sahipmiş gibi düşünmeye duyduğu gereksinmedir" (*La Joie au Travail*, s. 146) (F.Ç.).

Spencer'le, XVIII. yüzyılınkinden daha esrarlı bir sensüalizme dönmüş olan Freud arasında, De Man'ı Croce'nin göklere çıkartması ve aklı başında İtalyanlara De Man'ın düşüncelerini inceletmesi anlaşılacak bir şeydir.

Veblen'in yapıtının İtalyanca çevirisinin yayımlandığı ilan edildi; bu girişimi başaran Onorevole[57] Bottai'dir. Ne olursa olsun, Masoero'nun yazısına bu konudaki başlıca kitapların listesi eklenmiştir. Yazıda görüldüğü gibi Veblen'in üzerinde Marksizmin az çok etkisi vardı. Veblen'in de Freud'un kuramları üzerinde etkisi olduğunu sanıyorum.

BİLMEKTEN ANLAMAYA, DUYMAYA, TAM TERSİ, DUYMADAN ANLAMAYA, BİLMEYE GEÇİŞ

Halktan bir kişi "duyar" ama anlamaz ya da bilmez her zaman; aydın kişi "bilir" ama anlamaz, hele "duymaz" her zaman. İki uçtan birinde bilgiçlik ve dar kafalılık, ötekinde de kör tutku ile bağnazlık görülür. Bu, bilgiçin tutkusuz olduğu anlamına gelmez. Tersine, tutkulu bilgiçlik, gemi azıya almış bağnazlık ve demagokluk kadar gülünç ve tehlikelidir. Aydının yanılgısı, anlamadan, hele duymadan *bilgiye* erişilebileceğini sanmasıdır (yalnız bilginin kendisi değil bilginin konusu da). Sanılır ki aydın, ulusun halk kesiminden ayrı ve kopuk olur, halkın ilksel (*élémentaires*) tutkularını duymaz, bu tutkuları belirli bir tarihsel durumun içinde açıklar ve buna uygunluğunu saptar ve bunları diyalektikçe tarihin yasalarına, yüksek bir dünya görüşüne bağlar; bilimsel ve bütünleşmiş bir yöntemle, "bilgi"yi yoğurursa gerçekten aydın olacaktır. Bir tutku olmazsa, yani aydınla ulusun halk kesimi arasında bir duygu bağıntısı olmazsa tarihsel bir politika olamaz.

---

57) İtalya'da milletvekillerinin ve senatörlerin adlarının başına konulan sıfat (F.Ç.).

Böyle bir bağ olmaksızın aydınla, ulusun halk kesiminin ilişkileri salt bürokratça biçimsel ilişkilere indirgenmiş olur; böylece aydınlar bir kastı ya da (örgütsel merkezcilik) adı verilen bir kutsal kişiler topluluğu oluştururlar.

Şayet, aydınlarla ulusun halk kesimi, yönetenlerle yönetilenler, hükümet adamlarıyla halk arasındaki ilişkiler, duygututkunun anlayışa ve giderek bilgiye (mekanik olarak değil canlı bir biçimde) vardığı organik bir bütünleşme ile belirlenmiş ise, işte o zaman ve yalnız bu koşulla, yönetenlerle yönetilenler, hükümet adamlarıyla halk arasında bireysel öğelerin değiş tokuşu var demektir. Yani biricik toplumsal güç olan yaşam birliği gerçekleşmiş, "tarihsel blok" yaratılmış demektir.

De Man halkın duygularını inceliyor ama bunlara çağdaş bir uygarlık yolunda kılavuzluk etmek ve arınmak (*catharsis*) üzere yön vermek için benimsemiyor. De Man'ın durumu, sürekli olarak çağdaş bilimin, bilgisinin konusunu bozmasından korkan bir folklor uzmanının durumunu andırıyor. Buna karşılık kitabında gerçek bir isteğin bilgiççe yansıyışı göze çarpmaktadır: Halkın duyguları göründükleri biçimde, olduğu gibi öğrenilip incelenmeli; bu duygulara tarihsel hareket içinde savsaklanabilir, kalp bir şey gözüyle bakılmamalıdır.

GENEL SORUNLAR

"HALK İÇİN SOSYOLOJİ ELKİTABI" DENEMESİ ÜZERİNE ELEŞTİRİ NOTLARI

Meslekten kafa işiyle uğraşmayan okurlar için yazılmış olan bir *Halk İçin Elkitabı*,[1] kamusal düşünüş felsefesinin, yani "filozof olmayanların felsefesinin", eleştiriye dayanan bir çözümlemesiyle işe başlamalıydı. Bu kamusal düşünüş (*sens commun*) ya da felsefe, ortalama bir adam tipinin içinde geliştiği çeşitli toplum ve kültür çevrelerince benimsenen yaygın bir anlayış ya da eleştiriye dayanmayan bir dünya görüşüdür. Kamusal düşünüş her yerde ve zamanda olduğu gibi kalan, tek bir görüş değildir: Felsefenin "folkloru"dur; folklor gibi bunun da sayısız çeşitleri var: Başlıca niteliği, bölük pörçük, bütünlükten yoksun oluşu, ilkeleriyle sonuçlarının birbirini tutamaması ve böyle bir felsefeyi benimsemiş olan kalabalığın toplum ve kültür durumuna uygunluğudur. Tarihte, homojen (mütecanis) bir toplumsal grup meydana gelince, kamusal düşünüşe karşı bütünleşmiş, homojenliğe kavuşmuş, yani sistematik bir felsefe oluşur.

Halk İçin Elkitabı, daha başlangıçta, halk yığınlarının bu türden özgün felsefesine, geleneksel büyük felsefe sistemlerinin ve yüksek papaz sınıfının din görüşlerinin yani

---

1) N. Buharin'in *Tarihsel Maddecilik Teorisi* adlı kitabı. İlk defa 1921'de Moskova'da yayımlandı (F.Ç.).

aydınların ve yüksek kültür çevrelerinin dünya görüşünün karşı çıktığını (üstü kapalı bir şekilde) kabul etmekle yanlış adım atmış bulunuyor. Aslında halk yığınları bu sistemleri bilmez ve bunların halkın düşünüşü ve hareketleri üzerinde doğrudan doğruya etkisi yoktur. Şüphesiz, bunun tarih açısından hiçbir etkisi yok demek değildir: Fakat bu başka türden bir etkinliktir. Bu sistemler halk yığınları üzerine dıştan siyasal bir güç, yönetici sınıfların bütünleştirici gücünün bir öğesi veya dış bir egemenliğe boyun eğdirme öğesi olarak etki yapar; bu da halk yığınlarının kendine özgü düşünüşünü olumsuz şekilde etkiler; bu, yığınların yaşam ve dünya hakkındaki embriyonumsu bulanık düşüncelerinin derinden değişmesinde canlı bir maya rolü oynayacak şekilde olumlu bir etki yapmaz. Kamusal düşünüşün başlıca öğeleri dinden gelir; bundan ötürü de kamusal düşünüş ile din arasındaki ilişki kamusal düşünüş ile aydınların felsefe sistemleri arasındaki ilişkiden daha sıkıdır. Fakat din konusunda da eleştiriye dayanan bir ayırım yapılmalıdır. Her din, hatta Katolik dini bile, kendi içinde birbirinden ayrı, giderek çelişik hale gelen birçok dini içerir: Bir köylü Katolikliği, bir küçük burjuva ve şehir işçileri Katolikliği, bir kadınlar Katolikliği, bir de yamalı bohça gibi ve birlikten yoksun bir aydınlar Katolikliği vardır. Fakat, kamusal düşünüş üzerine sadece Katolikliğin bugünkü en kaba ve en az işlenmiş olan şekilleri değil, daha önceki dinlerin, bugünkü Katolikliğin eski şekillerinin, heretik halk hareketlerinin, geçmişteki dinlerle ilgili batıl bilgilerin de etkisi vardır. Kamusal düşünüş üzerinde maddeci, "gerçekçi" yani doğrudan doğruya kabaca duyulardan gelen öğeler ağır basar; bu da dinden gelen öğe ile çelişik değildir, tam tersine, ona uygundur; yalnız bu öğeler "batıl inançlara" bağlıdır; eleştiri dışıdır; işte önce *Halk İçin Elkitabı*'nın meydana getirdiği tehlike: Bu kitapta yer yer bu eleştiri dışı öğeler dile getirilmektedir; kamusal düşünüşün bunlar hakkında

Batlamyusvari antropomorfik, antroposantrik[2] nitelikte bir anlayışı vardır.

Kamusal, düşünüşün bir eleştirisinden hareket edecek yerde, felsefe sistemlerini eleştiren *Halk İçin Elkitabı* üzerine söylenilenler metodolojik notlar gibi ve belirli sınırlar içinde geçerli olarak kabul edilmelidir. Şüphesiz bu, aydınların felsefe sistemlerinin eleştirilmesinin savsaklanması anlamına gelmez. Halk yığınlarının bir elemanı bireysel olarak kamusal düşünüşü aştığı zaman, doğrudan doğruya bu olay nedeniyle yeni bir felsefeyi benimsemiş olur: İşte bu da praxis felsefesini açıklayan bir incelemede geleneksel felsefeyle polemiğe girişilmesini zorunlu kılar. Dahası var, halk yığınlarına yönelmiş bir felsefe olan praxis felsefesi sürekli bir mücadele halinde bulunan bir polemik olarak düşünülebilir. Bununla birlikte hareket noktası daima yığınların felsefesi olan kamusal düşünüş olmalıdır; bunun da ideolojik bakımdan bir bütün haline getirilmesi söz konusudur.

Fransızcadaki felsefe yazılarında, başka ulusların bu alandaki eserlerinden çok daha fazla "kamusal düşünüş" üzerinde inceleme var: Bu da Fransız kültürünün "Halkçı-Ulusal" karakterine sıkı sıkıya bağlıdır; yani Fransız aydınları, başka herhangi bir yerdekinden daha fazla, belirli geleneksel koşullar nedeniyle, ideolojik olarak kılavuzluk etmek ve yönetici grupla sıkı bir temas halinde bulundurmak üzere halka çok daha yaklaşırlar. Bunun için Fransız edebiyatından yararlanılmak ve üzerinde işlenmek üzere kamusal düşünüş konusunda bol malzeme bulunabilir. Hatta Fransız felsefe kültürünün kamusal düşünüşe karşı tutumu bir ideoloji ve

---

2) Batlamyus sistemine (M.S. II. yüzyıl) uygun dünya görüşü. Buna göre dünya, evrenin merkezinde bulunmaktadır. Antropomorfizm: İnsanın her şeyi kendi yapısına göre düşünmesi; antroposantrizm: İnsanın dünyanın merkezi olduğunu benimseyen görüş (F.Ç.).

egemenlik yapısı örneği olarak alınabilir. İngiliz ve Amerikan kültürlerinde de bu yolda araştırma yapmak için birçok olanaklar varsa da, Fransız kültüründe olduğu kadar organik ve tam değildir; "kamusal düşünüş" çeşitli şekillerde anlaşılmaktadır: Açıkça felsefenin temeli olarak; ya da başka bir felsefe açısından yapılan bir eleştiri olarak. Aslında, bütün hallerde, sonuç, yönetici grubun dünya görüşüne daha uygun bir kamusal düşünüş elde etmek üzere belirli bir kamusal düşünüşün aşılması olmuştur. 17 Ekim 1931 tarihli *Les Nouvelles Litteraires*'de Henri Gouhier'nin Leon Brunschvicg'in felsefesi üzerine şöyle bir yazısı çıktı:

> *Matematikte olsun, fizikte olsun, biyoloji, felsefe ya da ahlakta olsun tek ve aynı bir zihinleştirme hareketi vardır: Bu da, zihnin kendisini kamusal düşünüşten ve bunun kendiliğinden oluşan (spontoné) metafiziğinden kurtarmak yolunda harcadığı bir çabadır. Burada sözü geçen metafizik, gerçek duyusal şeylerin oluşturduğu bir dünyayı ileri sürüp ortasına da insanı yerleştirir.*

Croce'nin "kamusal düşünüş" karşısındaki tutumu aydınlık görünmüyor. Croce'nin her insanın bir filozof olduğu yolundaki önermesi, kamusal düşünüş ile ilintili yargısı üzerine ağır basmaktadır. Denebilir ki Croce, bazı felsefi önermelerinin kamusal düşünüş tarafından paylaşıldığını görmekten zevk duymaktadır; ama bu olgunun somut anlamı ne olabilir? Kamusal düşünüş, dağınık anlayışların bulanık bir karışımıdır; ne istenirse bulunur içinde. Kaldı ki, Croce'nin kamusal düşünüş karşısındaki bu tutumu, ulusal-halkçı açıdan, verimli bir kültür anlayışına, yani tarihe daha somutça uygun bir felsefe anlayışına varmamaktadır; aslında bu ancak praxis felsefesinde olabilir.

Gentile'nin bu konudaki tavrı için "hümanist dünya görüşü" adlı yazısına bir göz atalım (*Nuova Antologia*, 1 Haziran

1931). Gentile şöyle yazmaktadır:

> *Felsefe, kendine dönük düşüncenin (la pensée reflexive) kamusal düşünüşteki ve basit insanların bilincindeki doğruların saptanması yolunda giriştiği büyük bir çaba olarak tanımlanabilir; bu doğrular, insanın doğal olarak duyduğu ve yaşamak için yararlandığı düşünme yeteneğinin (la mentalite) sağlam yapısını oluşturur.*

Bu sözler, Gentile'nin düşünüşünün kabalığına yeni bir örnek vermektedir. Bu konudaki yargısı, Croce'nin halkın düşünce tarzı üzerine ileri sürdüğü yargıdan "safça" alınmış gibi görünüyor; Croce'ye göre halkın düşünüşü, bazı felsefe önermelerinin doğruluğunun denektaşıdır. Gentile daha ötede şöyle yazıyor: "Sağlıklı insan Tanrı'ya ve düşüncesinin (*esprit*) özgürlüğüne inanır." Böylece Gentile'nin yalnız bu iki önermesinde şunları görüyoruz: 1. Aslında ne olduğu pek bilinmeyen tarih dışı bir "insan yaradılışı"; 2. Sağlıklı insanın yaradılışı; 3. Sağlıklı olan insanın kamusal düşünüşü ve bununla birlikte sağlıklı olmayan insanın kamusal düşünüşü. Peki bu sağlıklı insan deyimiyle ne anlatılmak isteniyor? Bedence sağlıklı, deli olmayan ya da sağlıklı olarak düşünen, akıllı geçinen, philistin[3] mi? Hem sonra ne anlaşılmalı şu "Kamusal düşünüşün doğruları"ndan? Gentile'nin felsefesi, ister öznelci idealizmin (*idealisme subjective*) her çeşidinden tedirgin olan halkın felsefesi olarak anlaşılsın ister kamusal düşünüş olarak, isterse de karanlık düşüncelerden, bazı bilim ve felsefe sergilemelerindeki inceliklerden ve kelime cambazlıklarından hoşlanmayan halkın davranışının yansıması olarak anlaşılsın, sağduyuya tamamıyla karşıttır. Gentile'nin kamusal düşünüşle bu cilveleşmeleri gerçekten eğlencelidir.

---

3) Philistin: Kısır düşünceli, rahatına düşkün burjuva (F.Ç.).

Buraya kadar söylenenler, kamusal düşünüş doğrulardan yoksundur anlamına gelmez. Şu anlama gelir ki, kamusal düşünüş her yana çekilebilir; çelişiktir; değişik biçimlerde görünür; bu yüzden kamusal düşünüşü doğruyu bulmada bir denektaşı saymak anlamsızdır. Bu doğrunun (hakikat), kamusal düşünüşün doğrusu olduğu söylenebilir. Bununla, bu doğrunun, aydın kümelerin ötesine yayıldığı söylenmiş olur. Fakat bu durumda tarihsel bir saptama yapılmış ve aynı zamanda tarihin akla uygunluğu (*rationalité*) belirtilmiş demektir. Ancak bu anlamda ve hesaplı olarak kullanmak koşuluyla, bu kanıtın bir değeri vardır; çünkü kamusal düşünüş, yeniliklere kabaca karşıdır, tutucudur ve ona yeni bir doğru sokulabilirse, bu da bu doğrunun güzel bir yayılma ve açıklık gücünde olduğunu kanıtlar.

Giusüni'nin şu yergisini düşünün:

> *Eskiden okul başkanı olan sağduyu bugün tamamiyle ölmüş bulunuyor okullarımızda. Nasıl olduğunu anlamak için kızı bilim öldürdü onu.*

Bu yergi, sağduyu ve kamusal düşünüş terimlerinin nasıl karışık bir tarzda kullanıldığının belirtisidir: "Felsefe," belirli bir düşünce tarzı, belirli bir inanç ve görüş içeriği, babacanca hoşgörü davranışıyla birlikte karanlık ve karmaşık şeye karşı nefret olarak. Bunun için bilimin, "yeni" bir sağduyu yaratmak için geleneksel sağduyuyu değiştirmesi gerekmektedir.

Marx da, yer yer kamusal düşünüşe ve inançlarının sağlamlığına değinmiştir. Yalnız bu inançların içeriğinin tutarlılığını belirtmek için değil, biçimsel güçlüklerinin, bunun sonucu olarak da, hareket kuralları oluşturdukları zamanki buyurucu niteliklerini belirtmek için yapmıştır bunu. Bu değinmelerin altında, tersine, yeni halk inançlarının oluşmasının zorunluluğu düşüncesi yatmaktadır. Bu demektir ki, yeni bir kamusal düşünüş, bunun sonucu olarak da yeni bir

kültür ve yeni bir felsefe yaratılmalıdır. Bu kültür ve bu felsefe, halkın bilincine geleneksel inançlardaki güç ve buyurucu nitelikle kök salmalıdır.

TARİHSEL MADDECİLİK VE SOSYOLOJİ

Daha baştan şu gözlemi ileri sürelim: Bu başlık, kitabın içindekilere uygun değildir: "Praxis felsefesi teorisi" tarihsel maddecilik adı altında (çok kere yabancı öğretilerden alınma belirsiz düşüncelerdir bunlar; bu bakımdan da eleştirilip reddedilmesi gerekirdi) bölük pörçük bir durumdaki felsefi kavramların mantıksal ve bütünleşmiş bir sistem haline sokulması anlamına gelmeliydi. Birinci bölümde şu sorunlar ele alınmalıydı: Felsefe nedir? Bir dünya görüşüne hangi anlamda felsefe adı verilebilir? Bugüne kadar felsefe nasıl anlaşılıyordu? Praxis felsefesi spekülatif bir nitelik alabilir mi? İdeolojiler, dünya görüşleri, felsefeler arasında nasıl bir ilişki olabilir? Teori ile pratik arasındaki ilişkiler nelerdir ya da nasıl olmalıdır? Geleneksel felsefeler bu ilişkileri nasıl anlıyordu? v.b. v.b. Bunlara ve sorulabilecek daha başka sorulara verilecek cevaplar praxis felsefesinin "teori"sini meydana getirir.

Halk İçin Elkitabı'nda konunun anlatılışında üstü kapalı olarak bulunan ve bir yerde de açıkça değinilen ilk önermenin doğrulanması yolunda hiçbir çabaya rastlanmamaktadır: Bu da *hakiki* felsefenin felsefi maddecilik olduğu, praxis felsefesinin sadece bir "sosyoloji" olduğu görüşüdür. Bu iddianın gerçekte anlamı nedir? Eğer bu doğru olsaydı, praxis felsefesinin teorisi felsefi maddecilik olurdu. Peki o zaman praxis felsefesinin bir sosyoloji olduğunu ileri sürmek ne demek oluyor? Sonra nasıl bir şey olacaktı bu sosyoloji? Bir politika ve tarih bilimi mi yoksa politika sanatı ve tarih araştırmalarının dış kuralları üzerinde yapılmış ampirik gözlemlere dayanan bir sınıflandırmadan oluşmuş sistematik bir bilgiler demeti mi? Kitapta bu soruların cevabını bulamıyoruz. Ama

bunlar tek başına bir teori meydana getirirdi. Bunun için kitaba verilen *Teori* genel adıyla ikinci ad olan *Halk İçin Elkitabı* başlığı arasında bağıntı göremiyoruz. Eğer, "sosyoloji" kelimesine bu kadar bir anlam verilmeseydi, ikinci ad daha yerinde olurdu. Aslında "sosyoloji nedir" sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu, toplumsal olayların, yani politika ile tarihin, sözde pozitif bilimini meydana getirmek için yapılan bir deneme değil mi? Sosyoloji, praxis felsefesinin yaptığına benzer bir şeyler yapmak istemiyor mu? Yalnız bu noktada bir anlaşmaya varmalıyız: Praxis felsefesi aforizmalar ve pratik göstergeler halinde, tamamiyle bir tesadüf eseri olarak doğdu. Çünkü kurucusu bütün düşünme gücünü (sistematik bir şekilde) başka sorunlara, özellikle ekonomiye ilişkin sorunlarına vermişti. Fakat bu pratik göstergelerde ve bu aforizmalarda üstü kapalı olarak bütün bir dünya görüşü, bir felsefe vardı. Sosyoloji, daha önceden oluşturulmuş bir felsefe sistemine, evrimci pozitivizme bağlı olarak tarih-siyaset bilimine bir yöntem kazandırmak üzere kurulmuştu. Sosyoloji de bu felsefe sistemi üzerinde, az çok etki yapmıştı. Böylece sosyoloji, ayrı bir akım oldu; filozof olmayanların felsefesi haline geldi. Tarihsel ve siyasal olayları doğabilimleri modeli üzerine kurulmuş ölçütlere göre şematik bir şekilde tasvir edip sınıflandırmak için yapılan bir deneme idi. Buna göre sosyoloji, insan toplumunun evrimi kanunlarını deneysel olarak keşfetmek ve bir çekirdekten bir meşenin doğacağını bilir gibi bir kesinlikle geleceği önceden bilme yolunda yapılan bir girişimdi. Sosyolojinin temelinde, niceliğin niteliğe dönüşmesi olayını içinde taşıyan diyalektikten habersiz olan kaba evrimcilik yatar. Bu nicelikten niteliğe geçiş, kabaca evrimci anlamdaki bütün tekdüzelik (*uniformite*) yasalarını altüst eder. Kaldı ki, her sosyoloji bir felsefeye, bir dünya görüşüne bağlıdır ve bunun bir parçasıdır. Bunun için genel teoriyi, yani felsefe ile çeşitli sosyolojilere özgü iç "mantığı", kendisine mekanik bir bütünlük sağlayan mantıkla karıştırmamalıdır.

Elbette ki bu, tekdüzelik (*uniformite*) "yasalarının" araştırılmasının faydalı ve ilginç bir şey olmadığını söylemek değildir. Bunun için, politika sanatı alanında doğrudan doğruya gözleme dayanan inceleme kitaplarının gereksiz olduğunu söylemek istemiyoruz. Yalnız bunun adını koymalı ve bu tür inceleme kitaplarım bu nitelikleriyle düşünmelidir: Kediye kedi demelidir yani.

Bütün bu sorunlar "teorik" sorunlardır. Ama *Elkitabı* yazarının ileriye sürdüğü sorunlar böyle değil. Onun ortaya koyduğu sorunlar doğrudan doğruya olaylarla ilgili siyasal, ideolojik sorunlardır. Burada ideoloji, felsefe ile günlük işler arasında bir ara evre olarak ele alınırsa, bu görüşler tek tek, aralarında hiçbir bağıntı olmadan rastgele ele alınan tarihsel-siyasal olaylar üzerinde yürütülen düşünceler olur. Yazar daha kitabının başında praxis felsefesinden hareketle bir sosyoloji kurma olanağı bulunmadığını ileri sürme eğiliminde[4] olanlara cevap verir ve praxis felsefesinin ancak somut tarih araştırmalarında ifadesini bulabileceğini savunurken teorik bir sorunla karşılaşsa da, yazar bu önemli itirazı çözümlemek yerine lafla geçiştirmektedir. Şüphesiz praxis felsefesi, geçmiş tarihin somut olarak incelenmesinde ve yeni bir tarih

---

4) *"Bazı arkadaşlar, tarihsel maddecilik teorisinin bir Marksist sosyoloji olarak ele alınamayacağını ve sistematik bir şekilde açıklanamayacağını düşünüyorlar. Bu arkadaşlar bu teorinin, tarih bilgisinin canlı bir yöntemi olduğunu ve ortaya koyduğu hakikatlerin ancak somut ve tarihsel olayları söz konusu ettiğimiz zaman kanıtlanabileceğini kabul etmektedirler. Bu düşünceye sosyoloji kavramının çok kötü şekilde tanımlandığı kanıtı da ekleniyor... Bu iddialar yanlıştır... Her şeyden önce, burjuva çevrelerinde egemen olan fikir karışıklığına biz de kendimizi kaptırmamalıyız. Tarihsel maddecilik teorisinin yeri nerededir öyleyse? Ekonomi politik değildir; tarih de değildir, bu teorinin yeri toplumun genel biliminde ve evriminin yasalarındadır: Yani sosyolojidedir..."* (Buharin, *Tarihsel Maddecilik Teorisi*) (F.Ç.).

yaratma yolunda bugün girişilen eylemle gerçekleşebilir. Olaylar, tarihteki hareketin akışı içinde her zaman tek tek ve değişik olarak ele alınırsa kavramlar başka türlü teorileştirilir;[5] hareketin ya da diyalektiğin ne olduğu bilinmez ve böylece yeni bir nominalizme[6] düşülür.

Praxis felsefesinin bir sosyolojiye indirgenmesi yersiz bir eğilimin belirgin bir şekil almasından başka bir şey değildir. Engels *Sozial Akademiker*'de[7] yayımlanan (İki üniversiteliye

---

5) Bu, tıpkı "Din nedir?" sorusunun engellenmesi gibi, "Teori nedir?" sorusunun doğru terimlerle ortaya konulmamış olmasından ve hepsi de deli saçması olarak gösterilen eski felsefeler hakkında tarihsel gerçekçi bir yargı ileri sürülmemesinden doğmaktadır(*) (Gramsci'nin notu).

*) Gramsci'nin bu son kesin yargısı aşırı bir duygusallıktan doğmuş gibi görünmektedir. Öyle ki, Antonio Labriola'nın izinden giden Gramsci'ye göre -özellikle bir *halk için elkitabı*'nda- praxis felsefesi, "bağımsız", başka bir deyimle, idealizmin etkilerinden olduğu kadar kaba maddeciliğin eğilimlerinden ve evrimci pozitivizmden kurtulmuş bir felsefe (dünya görüşü) olarak ele alınmalıdır. Bu, "aynı zamanda tarihe aykırı, bağnazca bir ilkellikten arınmış, kendisini "salt" tarihsellik düşüncesi, "salt" dünyalaştırması ve "toprağa indirilmesi", "tarihin salt" hümanizması olarak ve bu ölçüye göre "yeni bir dünya görüşü" olarak "ele alınmalıdır" (Gramsci: *Tarihsel Maddecilik*, s. 159) (F.Ç.).

6) Nominalizme göre kavramlar, içi boş kelimelerden ibaret olup birer addan (nom) başka bir şey değildir (F.Ç.).

7) Gramsci'nin değindiği 21 Eylül 1890 ve 25 Ocak 1894'te Londra'da yazılmış olan iki mektup 1 ve 15 Ekim 1895 tarihli *Der sozialistische Akademiker*'de yayımlandı. Bu mektupların fransızcası Sorel'in çıkardığı *Le Devenir Social*'de çıktı (Mart 1897 sayıları; s. 228-237 ve s. 238-241). Buna yazı işleri yöneticilerinin şu notu da eklenmişti: "*Yazı arkadaşımız Antonio Labriola'nın* Tarihsel maddecilik kavramı üzerine denemeler*'inin Fransızcasını yayımladığımız sırada, Engels'in aynı sorun üzerinde, çeşitli yabancı dildeki yayınlarda dağınık halde bulunan yazılarını da sunmayı yararlı buluyoruz*" (F.Ç.).

mektup) adlı yazısında bütün tarihi insanın avucunun içine sıkıştıran, mekanik bir reçete haline indirgeyen bu anlayışı eleştirmişti. Bu yanlış düşünce dâhilik taslayanlara, gazetelerde kolay tarafından buluşlar ortaya atma cesaretini kazandırıyordu. Praxis felsefesinin dayandığı deney şemalaştırılamaz; bu deney bütün değişik şekilleri ve sonsuz değişiklikleriyle tarihin kendisidir. Bunun incelenmesinden de yöntem olarak tek tek olayların saptanmasına yönelen filoloji[8] ile tarihin genel bir metodolojisi gibi anlaşılan felsefe doğar. *Elkitabı*'nın birinci bölümünde kısaca değinildiği gibi, belki de praxis felsefesinin bir sosyoloji kurulma olanağını reddeden ve bunun ancak, tek tek tarih çalışmalarında ortaya çıkabileceğini kabul eden yazarlarının anlatmak istedikleri de budur (kaldı ki, ifade edildiği şekliyle, bunların fikirleri de,

---

8) Genellikle filoloji (*philologie*)'den, bir dil üzerinde derinliğine bilgi edinmek için zorunlu olan incelemelerin bütünü ve bir metni anlamak üzere gerekli olan bütün araçları elde bulundurmak anlaşılır. J.B. Vico bu kelimeye daha geniş bir anlam kazandırdı. Bunu, özellikle Croce de benimsemiştir. Croce, Vico tarafından, Descartes'çılığın ürünü olan şüpheciliğe ve akılcılığa karşı tarihin bir halk isteyişi olarak, felsefe ile filolojinin birliği olarak anlıyor ve bunu Kant'ın düşünsel (ideal) ile gerçek (réel) kategori ile deney arasında kurduğu a priori sentezde "yeniden bulduğunu" ileri sürüyordu. Bundan başka "XIX. yüzyıl tarihselciliğinin doruğunu oluşturan Hegel'in felsefesinde" de bunu görmekteyiz. Yeni bilim'in ikinci bölümü olan "Öğeler"de şunları okuyoruz: "*Felsefe, doğrunun biliminin kaynağı olan akla bağlıdır, filoloji özgür iradeden (libre arbitre) doğan otoriteye dayanır ve doğrulanabilir bilincini sağlar. Bu aksiyomunun ikinci bölümü filologlar başlığı altında gramercileri, tarihçileri, eleştiricileri içine alır. Bunlar dillerin ve olayların üzerinde incelemeler yaparlar. Onların bu uğraşları ülkelerin -töreler ve yasalar gibi- iç faaliyetleriyle olduğu kadar, savaş, antlaşmalar, seyahatler, ticaret ilişkileri gibi dış faaliyetleriyle de ilintilidir... Filozoflarla filologlar yardımlaşsalardı daha yararlı olurlardı*" (F.Ç.).

hiç şüphe yok ki hatalıdır ve bu da felsefede yeni ve acayip bir nominalizme, şüpheciliğe yol açar).

Doğrudan doğruya praxis felsefesi olmadan, toplumun, tarihin ve siyasetin bilimi olarak anlaşılan bir sosyoloji meydana getirilemeyeceğini söylemek, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle filolojinin alanını genişleten birtakım pratik gözlemlerin ampirik olarak bir araya getirilmemesi demek değildir. Eğer filoloji önemli bir zorunluluğun metodolojik ifadesi ise, buna göre özel olaylar "özgünlükleri" içinde doğrulanıp açıklanabilmelidir. Bu da bu olayların, başka olaylarla karıştırılınamasını gerektirir. Şimdi böyledir diye, bazı doğabilimlerinin ilerlemesine yol açan ve istatistik ya da büyük adetler kanunlarına denk olan politikadaki "bazı" eğilim kanunlarının bilinmesinde pratik bakımdan yarar olmadığı ileri sürülemez. Fakat, istatistik kanununun, siyaset bilimi ve sanatında, büyük halk yığınları (tarihçiyi ve siyaset adamını ilgilendiren sorunlar karşısında) kayıtsız kaldıkça ya da kayıtsız kaldığı varsayıldığı sürece uygulanamayacağı belirtilmemiştir. Kaldı ki, eylem program ve tasarılarına temel yapılmak istenirse, istatistik kanununun politika bilimine ve sanatına da uygulanması çok tehlikeli sonuçlar verir. Doğabilimlerinde, yeni araştırmalarla düzeltilebilecek olan bazı büyük hatalara yol açsa da, bu sadece bunu kullanan bilgini gülünçleştirir; buna karşılık politika bilim ve sanatında, adı geçen kanun gerçekten felaketlere sebep olabilir ve bundan doğan ağır kayıpları yerine koymak olanağı yoktur. Gerçekten de politikada istatistik kanununun temel kural olarak kabul edilmesi bir kader kesinliğiyle rol oynadığı için, sadece bilimsel bir yanlışlık olarak kalmaz, fakat eylem halinde pratik bir hata olur; bundan başka kafa tembelliğine yol açan ve yüzeyde kalan programlar yapılmasına sebep olur. Politik eylemin halk yığınlarını pasiflikten kurtarmak, yani büyük adetler kanununu yıkmak amacını güttüğünü düşünürsek, bu kanunu nasıl sosyolojik bir kanun olarak kabul edebiliriz? Bunun üzerinde iyi

düşünülürse, bir plana göre ya da güdümlü bir ekonomi kurulmak istenirse, mekanik anlamdaki istatistik kanununun çiğnenmesi gerektiği anlaşılır. Burada bu kanunun mekanik anlamda oluşu, sayısız bireysel, keyfî fiillerin çatışması sonucunda meydana gelmiş olmasını ifade eder; bu planlama istatistiğe dayanmış olsa bile, bu böyledir: Aslında burada doğal "kendiliğindenliğin" yerini bilinçli insanlar almaktadır. Politika sanatında eski doğal şemaları altüst eden bir şey de, yönetim görevinde, kişilerin ya da tek (ya da Tanrısal) şeflerin yerini kolektif örgütlerin almış olmasıdır. Kitle partilerinin yaygınlaşması ve halk yığınlarının yaşamının en temel (ekonomik üretici) cephelerine organik bir şekilde karışması sonucunda, halkın duygularının mekanik ve rastgele olan (yani benzer koşullar ve baskılar içindeki belirli bir ortamda yaşamın meydana getirdiği) standardizasyonu süreci bilinçli ve eleştirici bir nitelik kazanır. Bu duyguları anlamak ve bunların değerini kestirmek, artık istatistik kanunlarının bilgisini yani akla ve eleştiriye dayanan şeflerin sezgisini aşar. Bu şefler sezgilerini birtakım kuvvet ifade eden fikirleri (*idée-force*), kelimelerle açığa vururlar. İşte artık bu sezginin yerini kolektif bir örgü alır; bu da "herkesin canlı ve bilinçli katkısıyla," kolektif bir tutkuyla doğrudan doğruya ayrıntılardan elde edilen deneyle, "canlı filoloji" denilebilecek bir sistemle gerçekleşecektir. Böylece büyük halk yığını ile parti ve yönetici grup arasında sıkı bir bağıntı kurulur, hepsi birbirine kenetlenmiş olarak bir "kolektif insan" gibi hareket edebilir.

Eğer Henri De Man'ın kitabının bir değeri varsa, bu anlamdadır: Sosyoloji, kanunların ve birey gruplarıyla bağıntılı olduğu tasarlanan duyguların değil, gerçek duyguların tanınmasına yardım eder. Ama De Man hiçbir yeni keşifte bulunmadığı gibi, praxis felsefesini aşan ya da bilimsel açıdan onun yanlış veya kısır olduğunu kanıtlayan özgün bir ilke bulmuş değildir; yaptığı şey aslında yeterince tanımlanmış ve geliştirilmiş olmasa da politika sanatının ampirik

bir ölçütünü bilimsel bir ilke katına yükseltmektir! De Man, ölçütü de doğru olarak sınırlandırmamıştır. Çünkü yeni bir istatistik kanunu, bilinçsiz olarak, başka bir ad altında yeni bir matematik ve dış sınıflandırma yöntemi, yeni bir soyut sosyoloji ortaya atmıştır.

Not.- Neden olarak ele alınan –filan olgu filan kanun gereğince meydana gelir gibilerden– sözde sosyoloji kanunlarında hiçbir nedensellik yoktur. Bunlar genellikle birtakım totolojiler (*tautologie*) ve paralojizmlerdir[9] (*paralogisme*); gözlemlenen olayın bir ikizinden başka bir şey değildir. Bir olay ya da bir olaylar dizisi soyut bir genellemenin mekanik süreci aracılığıyla tasvir edilir, bundan benzerlik ilişkileri çıkartılır ve de buna kanun adı takılarak bir neden işlevi yakıştırılır. Ama gerçekte yeni olarak ne bulunmuştur? Yeni olan, bir dizi küçük olaya takılan ortaklaşa bir addan başka bir şey değildir; ama adlar bir yenilik sayılmaz (Michels'in kitaplarında böyle birçok totolojik genellemelerin listesi bulunabilir. Bunların sonuncusu ve en ünlüsü şu "Tanrısal şef"tir). Böyle bir yöntemle Platon'a özgü acayip bir idealizme sürüklenildiğinin farkına varılmamaktadır. Çünkü bu soyut kanunlar yeryüzünde meydana gelen gerçek olayların aslı sayılan Planton'un salt fikirlerine şaşılacak derecede benzemektedir.

PRAXIS FELSEFESİNİ MEYDANA GETİREN BÖLÜMLER

Praxis felsefesini sistematik bir şekilde ele alan bir incelemede kurucusunun öğretisini meydana getiren hiçbir bölüm savsaklanamaz. Ama bu söz nasıl anlaşılmalıdır? Böylesi bir inceleme bütün felsefi genel kavramları ve aynı zamanda sanat, ekonomi, ahlak bilimi ile ilgili kavramları da ele alınmalı

9) Totoloji: Bir düşüncenin, başka deyimlerle tekrar edilişi. Paralojizm: İstenmeden yapılan mantık yanlışı (T.Ç.).

ve bütünün yapısı içinde doğabilimleri teorisine de yer verilmelidir. Çok yaygın bir anlayışa göre praxis felsefesi salt bir felsefe olarak diyalektik bilimi, ekonomi ve politika olmak üzere üç bölümden oluşmuştur... Bu bölümler 1848'lerde Avrupa'nın en ileri üç memleketinde bilimin vardığı en yüce doruklardır: Alman klasik felsefesi, İngiliz klasik ekonomisi, Fransız siyasal eylem ve bilimi. Öğretinin içinden çıkan bir sınıflandırma olmaktan çok tarihsel kaynakların genel nitelikte araştırılmasını ifade eden bu anlayışı, gerçekliğe daha yakın olan herhangi bir öğreti kuruluşuna, kesin bir şema gibi karşı çıkarma olanağı yoktur. Praxis felsefesinin doğru ve özgül olarak bir tarihsel teorisi olup olmadığı sorulabilir; buna verilecek cevap bunun böyle olduğunu ifade etse bile bu, siyaseti ve ekonomiyi, tarihten ayırmak için bir neden olamaz. O kadar ki, bilim ve politika sanatı, bilim ve ekonomi politik olarak en özel evreleri için de bunu söyleyebiliriz. Başka bir deyimle genel felsefe bölümünde –ki praxis felsefesinin kendisidir; diyalektik bilimi ya da gnoseoloji (bilgi teorisi), bunun içinde genel tarih, politika ve ekonomi kavramları organik bir birlik halinde birbirine bağlanır– başlıca açıklamaları yaptıktan sonra, halk için yazılmış bir elkitabında, bu felsefenin her aşaması ya da bunu meydana getiren her bölüm hakkında ayrı ayrı bilgi vermek yerinde olurdu. Yakından bakılacak olursa *Halk İçin Elkitabı*'nda bu birbirinden ayrı noktalara, şöylece uzaktan değinilip geçildiği görülür. Bu da rastgele, belirsizce yapılmıştır. Bir bütünleştirme kaygısı göze çarpmamaktadır. Çünkü yazarın praxis felsefesinin aslında ne olduğu konusunda berrak ve belirgin en ufak bir fikri bile yoktur.

YAPI VE TARİHSEL HAREKET

Temelli bir nokta da incelenmiş değil; bu da yapı temeli üzerinde tarihsel hareketin nasıl doğduğu sorunudur.

Plehanov'un *Marksizmin Temel Sorunları* adlı kitabında bu soruna hiç olmazsa değinilmiştir; burada ileri sürülmüş olan düşünceler geliştirilebilir. Çünkü praxis felsefesiyle ilgili bütün sorunların en sivri noktası buradadır. Bu çözümlenmedikçe *Elkitabı*'nda bir bölüm ayrılan toplum ile "doğa" arasındaki ilişki sorunu da çözümlenemez. *Ekonomi politiğin eleştirisi*nin[10] önsözünde ileri sürülmüş olan şu iki görüş bütün genişliği ve sonuçlarıyla çözümlenmeliydi:

1- İnsanlık daima çözümleyebileceği, başarabileceği işleri ele alır... Bu iş (ya da sorun) çözümlenmesi için gerekli maddi koşulların bulunduğu ya da biç olmazsa oluşumunun sürecine girdiği koşullarda ortaya çıkar.

2- Bir toplumsal kuruluş, içinde taşıyabileceği bütün üretim güçlerini geliştirmeden ya da daha yüksek yeni üretim ilişkileri bunların yerini almadan, hiçbir zaman ortadan kalkmaz; bu yeni ilişkiler eski toplumun bağrında doğup gelişmeden yani bunları meydana getiren maddi koşullar gerçekleşmeden yok olamaz. İşte ancak bu zemin üzerindedir ki, her türlü mekanik anlayış ve batıl bir "mucize" inanışı silinip süpürülebilir. İşte ancak bu yolla aktif siyasal grupların oluşması sorunu ve hatta son çözümlemede, büyük kişilerin tarihteki işlevi sorunu ortaya konulabilir.

AYDINLAR

Halk için bir *Elkitabı*'nda, bol bol adı geçen ya da eleştirilen bilginlerin, herbirinin değerini belirterek bir listesini yapmak gerekirdi. Bunların her birinin adının yanına bilim alanındaki önemleri de not edilmeliydi (Bunu praxis felsefesinden yana olanlar için de yapmak gerekirdi; şüphesiz bunlar kitapta özgünlükleri ve değerleri bakımından anılmış değildir).

10) K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Ed. soc, 1956 (F.Ç.).

Büyük fikir adamlarına kısaca değinilip geçilmiştir. Burada bir sorun karşımıza çıkmaktadır: Praxis felsefesine karşı olanlardan yalnız büyük fikir adamlarını ele alıp hazırlop tekerlemeleri geviş getiren ikinci derecedekileri bir yana bırakmak daha yerinde olmaz mıydı? İnsan (*Elkitabı*nı okurken), sadece en zayıflara, ya da en zayıf durumlara (ya da zayıf kişiler tarafından beceriksizce savunulan durumlara) hücum edildiği izlenimini alıyor. Sanki böylece lafla kolay bir zafer elde edilmek istenilmiştir (çünkü gerçek bir zafer söz konusu değildir). İdeolojik bir cephe ile siyasal-askerî bir cephe arasında bir benzerlik düşünülmüş gibidir. Siyasal ve askerî mücadelede, en az dayanıklı olan noktalara yüklenme taktiğini uygulamak yerinde olabilir. Böylece en büyük kuvveti ayırarak en zayıf noktaya hücum etmenin yararlı olacağı düşünülebilir; çünkü daha zayıflar ortadan kaldırılarak, bunların karşısındaki birlikler serbestliğe kavuşturulur. Siyaset ve askerlik alanındaki zafer, bazı sınırlar içinde sürekli ve evrensel bir nitelik taşır ve stratejik hedefe bütün hareket için etken olan kesin bir tarzda ulaşmak mümkün olabilir. İdeolojik cephede ise, tersine, kuyrukların ve düşmanın ufak tefek taraftarlarının bozguna uğratılması hemen hemen hiçbir önem ifade etmez; bu mücadelede en kuvvetli darbeler en başta gelen düşmanlara yöneltilmelidir. Böyle yapılmazsa, bir kitapla bir gazete, günlük ufak tefek polemikler de bilimsel araştırmayla karıştırılmış olur. Ufak tefek ideolojik düşmanları gazeteye uygun düşen polemiklere bırakmalı; bu polemiklerle nasıl olsa bunların hakkından gelinir.[11]

---

11) Gramsci, bütün çağdaş İtalyan kültürünü yöneten ve canlandıran bir filozof ve mücadele edilmesi gereken büyük hasım olarak gördüğü Croce'ye karşı bu ideolojik mücadele çizgisini benimsemiştir. Etkisi İtalya'nın sınırlarını geniş ölçüde aşmış olan Croce idealizme yeni bir felsefe, çağdaş bir düşünce şekli kazandırmıştır. Önemli bir kişi olmakla birlikte Gentile'nin yeri

Yeni bir bilim, etkinliğini ve verimli yaşama gücünü kendisine karşıt olan eğilimin büyük şampiyonlarıyla boy ölçüşebildiğini göstermek ve bunların ortaya koyduğu can alıcı sorunları kendi araçlarıyla çözümleyebilmek ya da bu çeşit problemlerin sahte problemler olduğunu su götürmez şekilde göstermekle kanıtlar.

Bir tarihsel dönemin ve belirli bir toplumun aydınlarının ortalama düzeyini zayıf olanların temsil ettiği doğrudur; fakat halk yığınlarının ideolojisi, yaygın olan ideoloji, bilim eserlerinden, bu dönemin ve bu toplumun gerçek temel direği olan büyük felsefe sentezlerinden ayırt edilmelidir; bu sentezler, ya olumsuz bir şekilde sağlam bir temele dayanmadıkları gösterilerek ya da olumlu şekilde önem ve anlam bakımından daha üstün sentezler çıkartarak aşılmalıdır. İnsan *Elkitabı*'nı okurken ay ışığından ötürü uyuyamayan ve elinden geldiği kadar çok ateşböceği öldürerek bu ışığı azaltacağını ya da söndüreceğini sanan bir kimsenin karşısında bulunduğu izlenimini edinmektedir.

BİLİM VE SİSTEM

Henüz tartışma, polemik ve oluşturma evresinde bulunan öğreti için bir ilkel bilgiler kitabı, bir "*Halk İçin Elkitabı*" yazılabilir mi? Halk için yazılmış bir elkitabı, belirli bir konunun ancak şekil bakımından dogmatik, üslup bakımından da bilimin gerektirdiği berraklıkta, incelenmesi olarak düşünülebilir. Böyle bir elkitabı özgün bilimsel araştırmaların anlatıldığı bir yapıt değil gençler ve bilimsel disiplin

---

Gramsci'nin gözünde ikinci derecedeydi. Yazmayı tasarladığı "*Anti-Croce*" adlı kitap sistemli bir reddediş olmaktan çok "Croce"yi aşmayı sağlayacak olan, gerçekten bir eleştiri olacaktı. Marx'ın Hegel'i aşması gibi (F.Ç.).

bakımından erinlik çağındaki delikanlıların durumunda olan ve bundan dolayı da doğrudan doğruya "kesinliğe", hiç olmazsa, şekil bakımından tartışılamayacak doğrular gibi görünen görüşlere ihtiyaç duyan halk için yazılmış birer bilimsel incelemeye giriş niteliğindedir. Eğer, belirli bir öğreti henüz gelişmesinin bu "klasik" aşamasına varmamışsa, bu öğretiyi "*Elkitapları*"nda anlatmak için harcanacak çabalar başarısızlıkla sonuçlanır. Sistemin yapısı sağlam gibi görünür ama, bu bir aldanıştan başka bir şey olmayıp "*Elkitabı*"nda olduğu gibi dağınık, birbiriyle ilgisi olmayan unsurların mekanik bir şekilde yan yana getirilişinden ibaret kalır. Böylece bütün bunlar, konunun yazılışındaki birlik cilasına rağmen yapay şekilde bir araya getirilmiş parçalar olarak sırıtır. Böyle olunca, neden sorunu en doğru, teorik ve tarihsel hadleri içinde ortaya koyarak öğretinin temel sorunlarının bir monografiler dizisi halinde anlatıldığı bir kitabın yazılmasıyla yetinilmemeli? Böyle bir şey daha ciddi ve bilimsel olurdu. Çünkü, kabaca, bilimin "sistem" demek olduğuna inanılmakta ve birtakım sistemler kurulmaktadır. Ama bunlarda bir sistemde bulunması zorunlu olan derin bütünlük yerine, sadece dıştan mekanik bir sistem görünüşü vardır.

DİYALEKTİK

Elkitabı'nda boşuna diyalektik[12] üzerine bir inceleme aradık. Çok yüzeyde kalınarak, bu konunun daha önceden incelendiği, açıklandığı düşünülmüş. Bu da bir elkitabı için anlaşılmaz şeydir. Bir elkitabında, incelenen öğretinin esaslı

12) Bölüm III: "Diyalektik maddecilik" adını taşımaktadır. Bu bölümde maddecilik, sonra da diyalektik yöntemi incelenerek şu sonuç çıkarılmıştır: "*İşte böylece bütün varlıkların araştırma yöntemi olan diyalektik bütün olayların incelenmesini gerektirir: 1. Birbirinden ayrılmaz İlişkileri içinde ve 2. hareketleri içinde.*"

öğeleri bulunmalı, bu konuda inceleme yapılmasını teşvik amacıyla başvurulacak kitapların adları belirtilmeli ve böylelikle okuyucuya konuyu derinleştirme ve genişletme gereksinmesi duyurulmak, inceleme yerine bu elkitabı ileri sürülmemelidir. Diyalektik konusunda bir açıklama bulunmayışı iki kökenden doğabilir: Birinci köken praxis felsefesinin iki öğeye bölündüğünün farzedilmiş olmasıdır: Birinci öğe, tarih teorisi ve sosyoloji olarak anlaşılan politika, yani doğabilimleri yöntemine göre kurulacak bir sosyoloji (en kaba şekliyle pozitivist bir deneyselliğe göre ve ikinci öğe de, asıl anlamıyla bir felsefedir; bu da felsefî metafizik, yahut mekanik (kaba) maddeciliktir.

Gerçekten de oldukça safça bir formül: Şimdiki yöntemin, gerçekliğe yaklaşabilmesi için başka bir yöntem gereklidir; bundan ötürü de bilgi bakımından değeri yoktur. Buharin, daha sonra toplumsal bilimlere, diyalektik bakımından, tarihsel görüşü özümler. Hegel'in üçlemesini (tez, antitez, sentez), eski Yunanlardaki diyalektiği andıktan sonra, Marx'ın uyguladığı diyalektik yöntem ve Hegel'le olan ilişkisi üzerine (*Kapital*'in Almanca baskısındaki sonsöz) yazdıklarını hatırlatır. Daha sonra, Buharin, "ortam" ile "sistem" arasındaki üç çeşit ilişkinin anlatımına geçer. Bunlardan biri ötekini etkilemektedir (ortam: Ağaç için orman, insan için toplumdur; sistem ise bir şeyin, bir varlığın içyapısı, bir taşın, bir hayvanın, toplumun elemanlarının bütünüdür): 1. Sürekli denge (durgunluk halindeki toplum); 2. Olumlu işaretli süreksiz denge (sistemin gelişmesi); 3. Olumsuz işaretli süreksiz denge sistemin yıkılışı). Bu bölüm, hâlâ diyalektiğin söz konusu olduğu bu son noktanın incelenmesi ile sona erer: "*Şimdi diyalektiğin son yanını yani sıçramalarla değişim teorisini incelememiz kalıyor.*" Buharin, bu konuda nicelikten niteliğe seçişi incelemektedir: Örnek olarak, suyun halinin değişmesini gösterir ("suyun su olmaktan çıkıp buhar oluşu"). "Su belirli bir âna kadar kaynamıyor, ama "belirli" bir noktaya gelince kaynıyor." İşte sıçrama denilen de budur. "Sıçramanın" düşmanı olan evrim kuramcıları, devrimden korktukları için bunu yapmaktadırlar (F.Ç.).

Mekanik anlayışı uzunca tartıştıktan sonra *Elkitabı*'nın yazarı, felsefi problemi çok farklı bir tarzda ortaya koymuş görünmüyor. Londra'da toplanan bilim tarihi kongresine[13] sunduğu tebliğden de anlaşıldığı gibi, hep praxis felsefesinin ikiye ayrıldığını kabul etmektedir: Tarih ve siyaset öğretisi ile felsefeye. Buna da eskisi gibi felsefi materyalizm değil diyalektik materyalizm demektedir. Sorun, bu şekilde konulunca diyalektiğin önemi ve anlamı kavranmaz olur. Böylece bir bilgi öğretisi, bir tarih ve politika biliminin özü olan diyalektik, biçimsel mantığın ikinci başlığı altında, ilkel bir skolastik içinde kaynayıp gitmiştir. Diyalektiğin işlevi ve anlamı, temelli niteliğiyle ancak, tarihin ve düşüncenin dünya çapındaki gelişmesinin yeni bir evresini işaretleyen özgün ve bütünleşmiş bir felsefe olarak ve idealizmi olduğu kadar, eski dönemlerin ifadesi olan geleneksel materyalizmi de aşmış olarak düşünülürse, kavranmış olur. Eğer praxis felsefesi başka bir felsefeye bağlı olarak düşünülürse, bu aşamanın gerçekleştiği ve ifadesini bulduğu yeni diyalektiği anlamak olanaksızdır.

İkinci köken ruhsal nitelikte görünmektedir. Diyalektiğin, çok çetin, çok güç bir şey olduğu hissedilmektedir. Bu nitelik, su götürmez kesinliklere düşkün olan ve ifadesini biçimsel mantıkta bulan kaba ve dogmatik kamusal düşünüşe karşı çıkılması şeklinde diyalektik olarak düşünüldüğü ölçüde kendisini gösterir. Bunu daha iyi anlamak için, ilk ve ortaöğretim okullarında fizik ve doğabilimlerinin, geleneksel "doğa yasası", istatistik yasası ya da büyük adetler yasası kavramları bir yana bırakılarak Einstein'in izafiyet teorisi esas alınarak öğretildiği zaman nasıl bir durum meydana geleceği düşünülebilir. Öğrenciler hiç ama hiçbir şey anlamazlar ve okuldaki öğretimle aile yaşamı ve halkın anlayışı arasındaki çatışmalar öyle bir noktaya varır ki, sonunda okul gülünçleşir; şüpheyle karşılanır ve karikatürleşir.

---

13) Uluslararası Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 1939, Londra (F.Ç.).

Bu son neden *Elkitabı* yazan için ruhsal bir fren olmuş gibi görünmektedir. Gerçekten de, kamusal düşünüş ve kaba düşünüş karşısında teslim bayrağını çekiyor. Çünkü problemi doğru teorik hadler içinde ortaya koyamıyor ve bunun sonucu olarak da düpedüz silahını elinden bırakmış ve güçsüz hale gelmiş bulunuyor. Eğitim görmemiş ve yontulmamış çevre, eğitimciye hükmetmiş; kaba kamusal düşünüş bilime üstün gelmiştir, bilim ona egemen olmamıştır; eğer çevre eğitimci ise, onun da eğitilmesi gerekir (yazarın durumu o büyük tartışmadan sonra da değişmiş gibi görünmemektedir. Londra Kongresine sunduğu tebliğden anlaşıldığı gibi kitabındaki görüşlerini bu tartışmadan sonra reddetmiş görünüyordu), *Elkitabı* bu devrimci diyalektiği kavrayamıyor. *Elkitabı* ve yazarının bütün yanlışlıklarının kökü tamamiyle şu praxis felsefesini ikiye bölme iddiasındadır: Bir sosyoloji ile bir de sistematik felsefeye. Tarihten ve siyasetten ayrılınca felsefe metafizikten başka bir şey olmaz. Oysa praxis felsefesinin temsil ettiği çağdaş düşünüşün büyük başarısı, felsefenin somut olarak tarihleştirilmesi ve tarihle özdeleştirilmesidir.

METAFİZİK ÜZERİNE

Halk İçin Elkitabı'nda metafiziğin ve spekülatif felsefenin bir eleştirisini bulmak mümkün müdür? Şunu söylemek gerekir ki, yazar metafizik kavramından habersiz olduğu kadar, tarihsel hareket, oluş ve bunun sonucu olarak da diyalektik kavramlarından da habersizdir. Tarihin belirli bir dönemindeki bir felsefi ifadeyi doğru olarak, yani belirli bir tarihsel eylemden ayrılamaz zorunlu bir ifade, belirli bir praxis olarak fakat bunun bir sonraki dönemde anlamını yitirmiş, boş bir kalıp haline getirildiğini anlamak ve bunu şüpheciliğe düşmeden yapabilmek, yani felsefeyi tarih süreci içinde kavramak oldukça çetin, güç bir zihin işidir. Yazar

aksine, boğazına kadar dogmatizme, bunun sonucu olarak da, aslında safça, bir metafiziğe gömülmüştür: Bu, daha başlangıçta, daha problem ortaya konur konmaz, praxis felsefesinden sistematik bir sosyoloji çıkartmak niyeti açığa vurulur vurulmaz belli olmaktadır: Bu durumda sosyoloji, safça metafiziği ifade etmektedir. Giriş yazısının son paragrafında yazar, praxis felsefesinin ancak somut tarih eserlerinde yaşayabileceğini ileri süren bazı eleştiricilerin itirazlarını cevaplandıramıyor. Praxis felsefesi kavramını "tarihsel bir metodoloji" olarak işleyemiyor ve bunu da bir "felsefe", biricik somut felsefe olarak belirleyemiyor; yani Croce'nin spekülatif görüş açısından ortaya koyup çözümlemeye kalktığı problemi gerçek diyalektik açısından ortaya koyup çözümleyemiyor. Bir tarihsel metodoloji, bir felsefe yerine birtakım özel sorunlar "*Casuistique*"i[14] kurarak, bunları dogmatik olarak düşünüp çözümleme yoluna gidiyor; tamamiyle lafta kalan bir tarzda çözümleyemeyince de, safça olduğu kadar iddiacı paralojizmlere başvuruyor. Eğer başka hiçbir iddia ileri sürmeden, doğrudan doğruya uygulama için yararlı olabilecek ampirik nitelikte yaklaşık şemalar vermekten ibaret kalsaydı, bu "*Casuistique*" yararlı ve ilginç olabilirdi. Kaldı ki, bunun böyle olmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır; çünkü *Halk İçin Elkitabı*'nda praxis felsefesi özerk ve özgün bir felsefe olarak değil, metafizik materyalizmin bir "sosyoloji"si olarak ele alınmıştır. Bu *Elkitabı*'nda metafizik, tarih dışı bir hakikat, zaman ve mekân dışında soyut ve evrensel bir düşünüş olarak ileri sürülen sistematik bir formülasyon olarak değil, idealizmin spekülatif bir formülasyonu, belirlenmiş bir felsefe formülasyonu olarak kabul edilmektedir.

---

14) *Casuistique* (Kazuistik): Hıristiyan din biliminde (teoloji) akıl kurallarıyla din kurallarının çatıştığı hallerde ortaya çıkan sorunların çözümlenmesi (T.Ç.).

Halk İçin Elkitabı'nın felsefesine (yani üstü kapalı olarak bir kitapta benimsenmiş olan felsefe) bir pozitivist Aristo'culuk, biçimsel mantığın, fizik ve doğabilimleri yöntemlerine uyumlandırılması denebilir. Tarihsel diyalektiğin yerine bu kitapta, nedensellik yasası, düzenliliğin araştırılması, normallik ve tekdüzelik ele alınmıştır. Ama, olaylar bu tarzda anlaşılırsa "praxis" in aşılabileceği, "altüst" edilebileceği sonucuna nasıl varılabilir? Netice mekanik olarak hiçbir zaman nedeni ya da nedenler sistemini aşamaz ve bunun için de evrimciliğin yavan ve kaba gelişmesi olanağından başka bir şey elde edilemez.

Eğer "spekülatif idealizm" kategorilerin ve *a priori* sistemlerin bilimi yani tarihe karşı bir soyutlamalar sistemi ise, *Halk İçin Elkitabı*'nın içinde üstü kapalı olarak bulunan felsefe, tersine çevrilmiş bir idealizmdir; şu anlamda ki, kavramlar ve ampirik sınıflandırmalar spekülatif kategorilerin yerini almış olup, bunlar kadar soyut ve tarihe karşıdır.

Halk İçin Elkitabı'nda, eski metafiziğin en göze çarpan izlerinden her şeyi tek bir nedene, son nedene indirgemek merakına rastlıyoruz. Tek ve son neden sorununun tarihini yeniden kurmak ve bunun "Tanrı'yı arama" çabasının bir görüntüsü olduğunu kanıtlamak olanağı vardır. Bu dogmatizme karşı da Engels'in *Sozial Akademiker*'de yayımlanmış olan iki mektubu hatırlanmalıdır.

"BİLİM" KAVRAMI

Sorunun değişmez, tekdüze, olduğu gibi kalan bazı yasaların araştırılması biçiminde anlaşılması, çocukça ve safça bir istekten doğmaktadır; ki bu da tarihsel olayların kesin bir şekilde önceden kestirilmesi isteğidir.[15] Tersine çevrilmiş

15) Buharin kitabında şöyle diyor: "*Meteoroloji uzmanları havanın*

acayip bir düşünce ile, doğabilimlerinin doğadaki süreçlerin evrimini önceden kestirebilme yeteneğini verdiğine bakarak, tarihsel metodolojinin de toplum yaşamının geleceğinin –soyut olarak kestirme olanağını verdiği ölçüde– bilimsel olarak düşünülebileceğini görüyoruz. Bu düşünceye dayanılarak da temel nedenler, dahası "ilk neden" "nedenlerin nedeni" araştırılmaktadır. Fakat *Feuerbach Üzerine Tezler*'de bu basitleştirici anlayış önceden eleştirilmişti. Gerçekten de "bilimsel olarak" yalnız mücadele önceden kestirilebilir, bu mücadelenin somut aşamaları kestirilemez. Bunlar, çatışan ve sürekli olarak hareket halinde bulunan ve hiçbir zaman değişmez niceliklere indirgenemeyen güçlerin meydana getirdiği sonuçlardır. Burada bu güçlerin değişmez niceliklere indirgenemeyişinin nedeni bunlarda niceliğin sürekli olarak niteliğe dönüşmesidir. Gerçekte insan olayları, hareket halinde bulunan bir irade çabasını uyguladığı ve "önceden kestirilen" sonucun somut olarak yaratılmasına katkıda bulunduğu zaman önceden kestirebilir. Olayları önceden kestirebilmek, buna göre, bilgiyle ilgili bilimsel bir iş olmayıp harcanan çabanın pratik olarak kolektif bir irade yaratma tarzıdır.

Peki, önceden kestirme nasıl bir bilgi işi olabilir? Daha önceden olmuş olan ve şimdi olmakta olan bilinebilir, ama olacak olan bilinemez, çünkü o bir "varolmayan"dır, ev tanımlama gereği bilinemez. Buna göre önceden kestirmek pratik bir iştir ve yukarıda ileri sürdüğümüz şekilde açıklanabilir; yani boşuna bir araştırma ya da zaman yitirme demek olan

---

nasıl olacağını önceden haber verebilirler... Astronomlar gezegenlerin hareketlerini belirleyen kanunları bilirlerse, sosyal bilimlerde de bu olabilir mi? Elbette olabilir. Gerçekten, eğer toplumsal evrimin kanunlarını yani toplumların önüne geçilemez şekilde uydukları kanunları, yani evrimin yönünü bilirsek, toplumsal yaşamın geleceğini anlamakta güçlük çekmeyiz" A.g.y. (F.Ç.).

bir çalışma ile gerçekleştirilemez. Tarihsel olayların önceden kestirilmesi problemini doğru bir ifade ile ortaya koymak gerekir. Ancak böylelikle mekanik nedensellik anlayışının[16] tam bir eleştirisi yapılabilir ve bu anlayışın bütün bilimsel içeriği başlatılarak belki geçmişte, bazı aşağı toplumsal grupların ilkel gelişme dönemlerinde yararlı olmuş bir efsane haline indirgenmesi mümkün olabilir.

Fakat, *Halk İçin Elkitabı*'nda ileri sürülen "bilim" kavramının kendisini eleştiri yoluyla yıkmak gerekir. Bu anlayış, doğrudan doğruya, pozitivizmin anlayışına uygun olarak doğabilimleri ya da en mükemmel bilimlermiş gibi kabul edilmesinden doğmuştur. Bundan başka *Halk İçin Elkitabı*'nda, bilim terimi bazen açıkça, bazen üstü kapalı ve yarı anlaşılır şekilde çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Açıkça beliren anlam "bilim"in fizik araştırmalar alanındaki anlamıdır. Bazı yerlerde de insan bir yöntemin söz konusu olduğunu sanır. Fakat genel nitelikte bir yöntem var mıdır, varsa bu sade "felsefe" anlamına gelmez mi? Bazı yerlerde biçimsel mantık anlamına gelmez mi ve böyle olunca da bunlara "bilim" ya da yöntem adı verilebilir mi? Şunu ilk olarak kabul etmek gerekir ki, her araştırmanın belirli bir yöntemi vardır ve kendine özgü belirli bir bilim meydana getirir; yöntem de, araştırma ve belirli bilimle birlikte oluşur, gelişir ve bunlarla bir bütün meydana getirir. Başka bir araştırma ile bütünleşmiş olan bir yöntemi, bu araştırma alanında iyi sonuç verdiğine bakarak örnek yöntem olarak benimseyip herhangi bir bilimsel araştırma alanına uygulamak, bilimden hiçbir şey anlamamak demektir. Bununla birlikte birtakım genel ölçütler de vardır. Bunlar, uzmanlık alanı ne olursa olsun, denebilir ki, bir bilginin eleştirici düşünüşünü meydana getirir. Bu ölçütlerin, çalışması sırasında bilim insanının

16) Zaman içinde, birbirinden ayrı nedenlerin, birbirinin dışında olaylarmışçasına ardarda meydana gelişi (F.Ç.).

kafasında her an hazır olması gerekir. Tıpkı bunun gibi, bu özet ölçütleri yeterince sağlamamış olan, kullandığı kavramlar üzerinde berrak bir anlayışı olmayan, ele aldığı sorunların ne durumda olduğunu bilmediğini açığa vuran ve bu konuda yeteri kadar bilgiye sahip olmayan, verdiği hükümlerde titizlik göstermeyen, zorunluluğun kesinliğine, bağıntıdan yoksun keyfî buluşları tercih eden ya da elde edilen bilgilerdeki eksiklikleri dikkate alacak yerde bunları söz konusu etmeyerek sadece laftan ibaret çözümler ya da ilişkilerle yetinen ve geçici durumların söz konusu olduğunu ve bunların tekrar ele alınıp geliştirilebileceğini söylemeyen bir araştırmacıya bilim insanı denilemez.

Elkitabı'nda polemik konusu yapılan birçok kaynaklar için bir noktaya dikkati çekmek isteriz. Adı anılan birçok yazarların yanılabileceklerinin sistemli bir şekilde kabul edilmediğini görüyoruz. Böylece, bu bilim insanlarının, temsilcileri oldukları toplumsal gruplara en birbirini tutmaz görüşler ve en çelişik niyetler yakıştırılmaktadır. Bundan başka şu noktanın üzerinde durmak gerekir; ki bu daha genel bir yöntem ölçütüyle ilgilidir: Bir tartışmada hasımlar arasından en zayıfların ya da en "budala"ların seçilmesi, yahut hasımlarının düşünceleri arasında pek de esaslı olmayanların, biraz gelişigüzel söylenilmiş olanların seçilmesi ve de böylece karşısındakinin "yere serildiği"nin su götürmez bir olay olduğunun kabul ettirilmeye çalışılması pek de "bilimsel" ya da "ciddi" bir davranış olmasa gerek. Aslında, ikinci derecede ya da rastgele ileri sürülmüş bir görüşü, ya da bir ideolojiyi ya da öğretiyi savunan dördüncü dereceden şampiyonların sırtını yere getirdim diye öğünüp bu öğretileri çürüttüğünü sanmaktan başka bir şey değildir bu. Öte yandan, insanın "hasımlarına karşı insaflıca davranması gerekir; yani bunların gerçekten ne söylemek istediklerini anlamaya çalışmak ve az çok kötü niyetle, söyleyişlerindeki bazı yüzeyde kalan anlamsızlıklar üzerinde durmamak gerekir:

Şüphesiz ki, böyle bir davranışı ancak tartışmayı ve okurlarının fikir seviyesini yükseltmeyi amaç edinen bir yazar benimser, yoksa çevresinde her yola başvurarak ve her şekilde boşluk yaratmak isteyen biri değil. Bir görüşü ileri sürerken, bunu benimseyecek bir militanın, yalnız "yüksek perdeden" konuşarak ya da "duygusallığa" saparak inandırılacak dangalak ve iyi bir öğretimden geçmemiş dinleyicilerle değil, fakat akıllı hasımlarla da tartışma durumunda kalacağını düşünmek gerekir. Yanlış yapılabileceğini kabul etmeli ve bunu hoşgörmeli ama yine de savunulan düşünceden vazgeçmemeli; çünkü önemli olan şu ya da bu kişinin görüşü değildir; kolektif hale gelen, toplumsal bir öğe, toplumsal bir güç olan görüşler bütünüdür: İşte bu görüşleri açıklayan ve en belirgin temsilci niteliğinde olan teorisyenlere hücum ederek bu görüşler çürütülmelidir. Şunu da söylemek gerekir ki, bu teorisyenler yüksek düşünce düzeyleri ve doğrudan doğruya bir çıkar gözetmemeleriyle saygıdeğer kişilerdir. Yalnız şunu da söylemeliyiz ki, bu düşünceleri çürütmekle bunların ilintili olduğu toplumsal öğenin ya da toplumsal gücün yok edildiği sanılmamalıdır (Çünkü bu, aydınlanma yüzyılı tipinde bir salt akılcılık olurdu). Ancak, şu doğruların ortaya çıkmasına katkıda bulunabilir: 1- Kendi saflarında bulunanların, kendilerini başka ideolojilere sahip olanlardan ayırt etme yolundaki düşüncelerini güçlendirmek; 2- Kendinden olanların özgün ve kendi yaşam koşullarına denk düşen hakiki bir öğretiyi özümseyip canlandırmalarını sağlamak.

Şunu da söylemeliyiz ki, *Halk İçin Elkitabı*'nın yetersizliklerinin çoğu "hatipçe bir üsluptan" ileri gelmektedir. Yazar, önsözünde adeta övünerek kitabının daha önce yaptığı "konuşmaların" bir araya getirilmesinden meydana geldiğini söylemektedir. Macaulay'in de eski Yunanlar'daki sözlü tartışmalar konusunda ileri sürdüğü gibi, en yüzeyde kalan mantık bağları ve en şaşırtıcı kanıtlar bu çeşit "sözlü kanıtlamalar"dan doğmaktadır. Kaldı ki bu, yazarların sorumluluğunu

hiç de azaltmaz. Çünkü, konuşmalarında, o anda kafalarında doğduğu gibi kendilerini mekanik ve gelişigüzel fikir çağrışımlarının seline bırakarak, çok kere mantık bağından yoksun incelemelerini baskıya vermeden önce tekrar gözden geçirme zahmetine katlanmamışlardır. Daha kötüsü bu hatiplik alışkanlığı sırasında edinilen düşünüş, hatibi işin kolayına kaçmaya sürükler ve artık eleştiri frenleri işlemez olur. *Halk İçin Elkitabı*'ndaki böyle "hatipçe" coşkunluktan doğmuş olabilecek *ignorantiae, mutationnes, elenchi*'lerin[17] bir listesi yapılabilir. Bunun en belirgin örneği, Profesör Stammler'e ayrılan bölümdür. Bu bölümde ileri sürülen düşünceler son derece yüzeysel ve zorlamadır.

"DIŞ DÜNYANIN GERÇEKLİĞİ"

Gerçeklik hakkındaki öznelci anlayışa karşı (bu kitapta) yapılan polemik, –"şu müthiş" "dış dünyanın nesnel gerçekliği" sorunu da içinde olduğu halde– yerinde olmadığı, kötü yürütüldüğü gibi, büyük bölümüyle de pek sudan ve tutarsızdır (burada Buharin'in 1931 Temmuz'unda Londra'da toplanan Bilim Tarihi Kongresi'ne sunduğu raporu hatırlıyorum). Sorunlara *Halk İçin Elkitabı*'nın görüş açısından bakılırsa, bütün kitapta anlatılanların mantıksal bir zorunluluktan çok, karşı durulmaz bir bilgiçlik taslama merakından ileri geldiği anlaşılır. Halk tabakalarından gelen okuyucular, dış dünyanın nesnel olarak varlığı sorunu diye bir problemin ciddi olarak ortaya konulabileceğine inanmazlar. Sorunun bu biçimiyle ortaya konulması Gargantua'ya[18] yakışır kahkahaların

---

17) Biçimsel mantıkta başlıca yanlışlık kaynaklarını gösteren terimler: Eksiklikler, bozmalar, düşünme hataları (F.Ç.).

18) Fransız yazarı François Rabelais'nin (1494-1553) Ünlü romanı *Gargantua*'nın kahramanı. Yazarın Fransız halk hikâyelerinden aldığı bu tip saf ve ölçüsüz halk neşesinin sembolü gibidir (T.Ç.).

kopmasına yol açar ve bu kahkaha fırtınasını dindirmek de mümkün olmaz. Halk, dış dünyanın nesnel olarak gerçek olduğuna "inanır" ve işte problem de bu noktada ortaya çıkmaktadır: Bu "inancın" kökeni nedir ve "nesnel" olarak bunun bir eleştirel değeri var mıdır? Bu inancı benimseyenler, dine karşı kayıtsız olsalar bile aslında bu inancın kökeni dindedir. Çünkü bütün dinlere göre Tanrı insandan önce dünyayı, doğayı, evreni yaratmıştır ve bundan ötürü de insan, dünyayı hazır ve değişmez biçimde tanımlanmış, tescil edilmiş olarak bulur. Bu inanç, "kamusal düşünüşün sarsılmaz bir verisi haline gelerek, din duygusu sönmüş ya da gevşemiş bile olsa, aynı kuvvetle yaşamaya devam eder. Bundan dolayı öznelci görüşü bu "gülünç" yanından çürütmek için, kamusal düşünüşün bu tecrübesine dayanılmasının daha çok "gerici" bir anlamı vardır; bu, üstü kapalı şekilde din duygularına başvurmaktır; gerçekten de Katolik yazarlar ve konuşmacılar böyle çürütücü bir etki elde etmek için çaba harcarlar.[19] Londra Kongresi'ne sunduğu raporunda *Halk İçin Elkitabı* yazarı, bu düşünceye üstü kapalı şekilde cevap vererek öznelci anlayışı ilk defa tam olarak dile getirmiş olan Berkeley'in bir piskopos olduğunu belirtiyor (Öyle görünüyor ki, Berkeley'in teorisinin dinsel bir kökeni olduğunu bundan çıkartmak gerek). *Elkitabı*'nın yazarı ayrıca sözlerine ek olarak şunu ileri sürüyor: Ancak dünyaya ilk defa ayak basmış olan bir "Âdem" bu dünyanın kendisi onu düşündüğü için var olduğunu düşünebilir (burada da teorinin dinsel

19) Kilise Cizvitlerin ve özellikle, yeni skolastiklerin aracılığı ile (Louvain Üniversitesi ve Milano Sacre Coeur kilisesi pozitivist düşünceleri benimseyerek idealistleri kalabalıkların gözünde gülünçleştirmek için şu düşünüşe başvurmuştur: "İdealistler, şu çan kulesinin, ancak sen onu düşündüğün zaman var olduğuna inanan kişilerdir. Düşünmediğin zaman da kule diye bir şey yoktur" (Gramsci'nin notu.).

bir kökeni olduğu düşüncesine dokunuluyor, ama pek öyle kuvvetle inanarak değil).

Aslında, bence problem şudur: Elbette bir praxis filozofu için bile, boş bir laf yığını olmayan böyle bir anlayış gülünçlüğe düşmeden ve alay konusu olmadan halka nasıl anlatılabilir? Kanımca, derece derece bilim ve yaşamın, yüksek kültürün en yüksek "yönetim yerinde" bulunan bazı aydın gruplarıyla büyük halk yığınlarının arasındaki ayrılığın en tipik örneği budur. Bu, aynı zamanda felsefe dilinin, tıpkı Arlequin'in[20] dili gibi anlaşılmaz bir dil haline geldiğinin en tipik örneğidir. Fakat, "kamusal düşünüş" kahkahadan kırılsa bile, praxis filozofu yine de hem bu anlayışın gerçek anlamını, hem hangi nedenle doğduğunu ve aydınlar arasında yayıldığını, hem de kamusal düşünüşü neden güldürdüğü konusunda bir açıklama bulmak zorundadır. Şu da doğrudur ki, öznelci anlayış en tam ve en ileri şekliyle çağdaş felsefenin malıdır; çünkü, tarihsel maddecilik, burdan ve bunun aşılmasından doğmuş bulunmaktadır. Tarihsel maddecilik, üstyapılar teorisiyle, geleneksel felsefenin spekülatif bir şekilde ifade ettiğini, gerçekçi ve tarih anlayışını yansıtan bir dille ortaya koymaktadır. Burada sadece işaret edilip geçilen bu tezin ispatlanmasının, kültür bakımından çok büyük bir önemi vardır: Çünkü bu, bir sürü boşuna tartışmalara son vererek praxis felsefesinin organik bir gelişmesine olanak sağlayacak ve onu, yüksek kültürün en üstün temsilcisi haline getirecekti. Bir yandan, dünyanın varlığını, zihnin bir yaratışı olarak ileri süren idealist tezle, öte yandan praxis felsefesi tarafından bütün ideolojilerin tarih içinde bir anlamı olduğu ve geçerlilikten düştüğünün (çünkü ideolojiler yapının ifadeleri olup onunla birlikte değişir) ileri sürülüşü arasındaki bağıntının, doyurucu tarzda ifade edilip geliştirilmemiş olması karşısında insan şaşırıyor.

---

20) Commedia dell'Arte'nin (İtalyan komedisi) soytarı kişisi (F.Ç.).

Bu sorun, pozitif ya da fizik bilimler denilen bilimlerin değeri sorunuyla ve praxis felsefesinin içinde derece derece edindikleri durumla sıkı sıkıya ilintilidir. Bu durum fetişizme kaçmakta ve bundan ötürü de bilimler, biricik, hakiki felsefe ve en doğru dünya görüşü olmaktadır.

Peki, öznelci gerçeklik kavramından ne anlamak gerekir? Bir sürü filozof ve profesörün ipe sapa gelmez, Solipsizme varan öznelci teorilerinin üstünde durmak gerekli midir? Elbette ki praxis felsefesi, bu durumda da ancak Hegel felsefesiyle ilinti kurabilir. Çünkü, bu felsefe idealist düşünüşün en tam ve en dahice şeklini temsil eder. Ardından ortaya atılan teorilerden yalnız bazı bölümlerle, faydalı değerler dikkate alınır. Bundan başka bu düşünüşün, Hegel'in izinden gidenlerle olduğu kadar onun az ya da çok akıllı eleştirmenlerde aldığı acayip şekilleri de incelenmelidir. Buna bir örnek olarak Tolstoy'un *Çocukluk ve Gençlik Anıları* hatırlanabilir.[21] Tolstoy gerçekliği öznelci görüşle düşünmeye kendisini başdönmesine uğratacak kadar büyük bir coşkunlukla kaptırdığını anlatır. Başını birdenbire geri çevirirmiş; bunu yaparken de gerçekliği zihninde "yaratacak" kadar vakit

---

21) Tolstoy, bu konuda şöyle demektedir: "*Ama hiçbir felsefe sistemi beni şüphecilik kadar etkilememişti; öyle bir dönem geldi ki, bu beni deliliğe yakın bir duruma sürükledi. Benim dışımda bu dünyada bir şey olmadığını, etrafımı çeviren şeylerin gerçek şeyler değil fakat, ancak kendilerine dikkat ettiğim zaman varolan birtakım imgeler olduğunu düşünür olmuştum. Bir kelime ile Schelling'in düşünüşünü benimseyerek şeylerin değil, bunlar hakkındaki düşüncelerimizin var olduğuna inanıyordum. Çok kere bu saplantı'nın etkisiyle sinirlerim öylesine bozulmuştu ki otururken birden başımı öte yana çevirerek içinde bulunmadığım yokluğu bulmaya çalışıyordum.*" Tolstoy'un verdiği bu örneğe şunu da ekleyebiliriz: Yıllarca her gün yazı masasında oturan bir filozof: "*Mürekkep hokkası bende mi, benim dışımda mı?*" diye sorarmış kendi kendine (Gramsci'nin notu).

olmadığı için hiçbir şey görmeyeceğine, gözlerinin yoklukla karşılaşacağına inanırmış (Tolstoy aşağı yukarı böyle diyor; bu karakteristik parça edebiyat bakımından çok ilginçtir). Tıpkı bunun gibi Bernardino Varisco, *Linee di filosofia critica* (s. 159), da şunları yazıyor:

> *Son haberleri öğrenmek için bir gazeteye göz gezdiriyorum; şimdi siz kalkıp son haberleri yaratanın, gazeteye göz gezdirirken, ben olduğumu mu ileri sürmek niyetindesiniz?*

Tolstoy'un öznelci önermeye böylesine mekanik bir anlam vermesi anlaşılır bir şeydir. Ama Varisco'nun böyle bir şey yazabilmiş olması insana hayret veriyor. Bugünlerde kendisini dine ve Transcendantal (aşkın) düalizme[22] vermiş olmakla birlikte, konusunu bilmesi gereken ciddi bir araştırmacıdır. Varisco'nun eleştirisi kamusal düşünüşten gelebilecek bir eleştiriye tıpatıp uygundur. Belirli bir düşünüş ve kültürün yayılmasını önleme bakımından çok önemli olduğu halde idealist filozoflar bu çeşit eleştiriyi savsaklamışlardır. Mario Missiroli'nin *İtalia Letteraria*'da çıkan bir yazısı anımsanabilir. Bu yazıda, herhangi bir kalabalık karşısında bu yeni skolastikçi ile tartışırken, öznelci görüşü savunurken çok sıkıntı duyacağını açıklıyordu: Daha sonra Missiroli, Katolikliğin, idealist felsefeyle yarışırcasına doğa ve fizik bilimlerini kendisine maletmeye çabaladığını ileri sürmektedir. Başka bir yerde de, Missiroli, spekülatif felsefenin gerileyeceği, deneysel bilimlerin daha geniş bir yaygınlığa ulaşacağı bir dönemin geleceğini de öngörmektedir (Bu ikinci metinde yine de papaz sınıfına karşı bir akımın da güçleneceğini, yani bilimlere Katolikliğin sahip çıkacağına inanmadığını ileri sürer).

---

22) Ruh ile bedenin birbiriyle uzlaşmaz iki gerçeklik şekli olduğunu benimseyen görüş (Ruh aşkındır), bu aşkın filozofların düalizmi (F.Ç.).

Aynı şekilde, G. Marchesini'nin bir araya getirip düzene soktuğu, Roberto Ardigo'nun *Scritti vari* (çeşitli yazılar) (Lemonnier, 1922)'deki "kabak polemiği"ni anımsamalı.[23] Taşrada papazların çıkarttığı küçük bir gazetede bir yazar (piskoposluğa bağlı bir yazar) Ardigo'yu halkın gözünden düşürmek için aşağı yukarı şöyle adlandırmış: Bu da, Katedralin (Mantova'daki ya da başka bir şehirdeki) onu düşündükleri için var olduğunu ileri süren filozoflardan biridir; onlara göre düşünmedikleri zaman da yok olurmuş katedral, v.b., bu da dış dünyayı anlama yolunda Katoliklerle uyumlu bir pozitivist olan Ardigo'yu çileden çıkartmıştı.

"Öznelci" felsefenin –bir yandan Transcendance felsefesinin, öte yandan kamusal düşünüşün ve felsefi maddeciliğin

---

23) *Vessillo Cattolico*'yı yöneten Mgr. Rota, Ardigo'nun pozitivizmine, "bilgisiz" bir kişi ile bir "filozof" arasındaki diyalog biçiminde kaba saldırılar yöneltiyordu (1872). Ardigo, *La provincia*'da bilgisizliğin demagogça övüldüğünü göstererek buna cevap vermişti: "*Galile, dünyanın döndüğünü, güneşin de olduğu yerde kaldığını ispatlarken, o zamanın Rota'ları budalaları onu güldürtüyordu...*" (2 Eylül 1872, *Scritti vari*, s. 117). *Vessillo*'daki diyaloglardan birinde "bilgisiz" kişi "filozofa" Santa Andrea kilisesinin kubbesinin "basit bir algılamadan, bir fikirden" başka bir şey olmadığını söyletir. Ardigo buna şu cevabı verir: "Olabildiği kadar gerçekçi olmakla birlikte, bilgiyi ruhsal (*psychique*) bir olay (ya da imge) olarak kabul eder." Bu bir kere söylendikten sonra zihnimize sokmamak elimizde değildir (s. 115). Kabak (zucche) polemiğine gelince duyumların iyi bir düzen içinde olabilmesi için ruhun varlığının zorunlu olduğunu ileri süren Mgr. Rota'nın, bu sözü üzerine patlak vermişti. Ardigo buna şu cevabı verir: "Mesela bir kabağı da ele alalım. Kabak çeşitli niteliklerini çıktığı topraktan ve içinde yetiştiği havadan alan sayısız elemanların bir araya gelmesinden oluşmuştur." Öyleyse bu niteliklere sahip olan başka bitkilerin de ruhu olması gerekir; o zaman ne diye bunlar da Katolikçe kutsallaştırılmasın? (s. 28). "Zucca" kelimesinin halk arasında "kafa" (geleneksel olarak ruhun barınağı) anlamında kullanıldığını da anımsatır (F.Ç.).

safça metafiziğini eleştirmeye yaramaktan başka– asıl anlamını, tarihsel yorumunu ancak üstyapılar kavramı içinde kazanabileceğini, oysa spekülatif şekliyle sadece bir felsefesi romandan başka bir şey olmadığını ispatlamak, gerekir.[24]

Halk İçin Elkitabı'na yöneltilebilecek bir eleştiri de öznelci anlayışı kamusal düşünüşün eleştirisi açısından göründüğü şekilde göstermiş ve dış dünyanın nesnel gerçekliği fikrini bayağı ve en eleştiri dışı şekliyle benimsemiş olmasıdır. Üstelik de bu anlayışa karşı mistisizmin eleştirisinin yöneltilebileceğini düşünmeden.[25] İşin can sıkıcı yanı bu kadar mekanik tarzda anlaşılan bir dış nesnellik görüşünü açıklamanın pek kolay olmayışıdır. Tarih dışı ve insan dışı bir nesnellik var gibi mi görünmektedir? Peki ama kim hüküm verecek bu nesnellik hakkında? Hem kim bu "kendiliğinden kozmos görüşünü" benimseyecek ve böyle bir görüşün anlamı ne olacaktır? Burada bir Tanrı kavramının ve daha çok mistik bir bilinmeyen Tanrı kavramının kalıntısı olduğu ileri sürülebilir. Engels der ki: "*Dünyanın birliği felsefe ile doğabilimlerinin uzun ve sürekli gelişmesiyle ispatlanmış olan maddiliğine bağlı bulunmaktadır.*" Bu sözde, çekirdek halinde bir doğru anlayış, gizli bir halde bulunmaktadır. Çünkü, burada nesnel gerçekliği ispatlamak için tarihe ve insana başvurulmaktadır. Nesnellik daima "insan bakımından" nesnelliği anlatır. Bu da

---

24) G. De Ruggiero'nun birkaç yıl önce, Benjamin Constantin'in ölümünden sonra yayımlanan (mektupları sanırım)(*) dolayısıyla *Critica*'da yayımladığı bir yazıda klasik Alman felsefesinde, öznelciliğin biraz daha gerçekçi bir yorumu bulunduğuna değinilmiştir (Gramsci'nin notu).

*) Benjamin Constant'ın *Journal intime et lettres à sa famille*'i; 20 Ocak 1929'da Critica'da yayımlanmıştı (F.Ç.).

25) Londra Kongresi'ne sunduğu muhtırada *Halk İçin Elkitabı* yazarı Sombart'a bağladığı, mistisizmin suçlamasına değinmişse de, küçümseyerek üstünde durmamıştır: Sombart, bu düşünceyi herhalde Croce'den almış olmalıdır (Gramsci'nin notu).

"Tarihsel olarak öznel" anlamına uygun düşer. Başka bir deyimle "nesnel" "evrensel öznel" anlamına gelir. İnsan, tek bir kültür sistemi içinde *tarihsel* olarak birleşmiş olan insan türü için gerçek olduğu ölçüde dünya hakkında bilgi edinir. Fakat bu tarihsel birleşme ancak insan toplumunu bölen iç çelişkiler sona erdiği zaman gerçekleşecektir. Bu çelişkiler, grupların meydana gelişinin ve evrensel olmayan, somut ideolojilerin koşuludur. Fakat bu tarihsel birleşim süreci bu ideolojilerin temelinin pratik kökenini derhal geçersiz hale getirir. Buna göre nesnellik için (dar alanları kucaklayan ayrı ayrı ve aldatıcı ideolojilerden kurtulmak için) bir mücadele .yapılmaktadır. Bu mücadele de, insan türünün kültür birliğine kavuşturulması yolundaki mücadelenin ta kendisidir. İdealistlerin "fikir" dedikleri şey asla bir hareket noktası olmayıp bir varış noktası, daha önceden tek olduğu varsayılmayan, somut ve nesnel olarak birleşmeye doğru giden üstyapıların bütünüdür.

Deneysel bilim şimdiye kadar böyle bir kültür birliğinin en büyük yaygınlığa ulaştığı zemini sağlamıştı: "Fikri" birleştirmekte, bunu daha evrensel hale getirmekte en çok katkıda bulunan bir bilgi öğesiydi; en çok nesnelleşmiş, en somut şekilde evrenselleşmiş öznellikti.

Metafizik materyalizmdeki "nesnel" kavramıyla insanın dışında bir nesnelliğin varlığı anlatılmak istenir gibidir; fakat, insan olmasa da bir gerçekliğin var olacağını ileri sürmekle, ya bir mecaz yapılmakta ya da bir çeşit mistikliğe düşülmektedir. Biz gerçekliği insana oranla bilmekteyiz: İnsan aynı zamanda bilinç ve gerçeklik de oluş halinde olduğuna göre, nesnelliğin kendisi de bir oluştur.

Engels'in şu formülü çözümlenip aydınlığa kavuşturulmalıdır:

Dünyanın maddeselliği felsefe ile doğabilimlerinin uzun ve titiz gelişmesiyle ispatlanmıştır.

Bilim terimi ile bilim insanlarının teorik ya da pratik ve deneysel çalışmaları mı anlatılmak istenilmektedir? Yoksa iki çalışmanın bir sentezi mi? Bilim insanının deneye dayanan çalışması da, gerçekle birleştirici bir süreç örneği olarak görülebilir. Çünkü bu, insanla doğa arasında ilk diyalektik aracılık örneği, en basit tarihsel hücredir. Bunun sayesinde insan, teknoloji aracılığı ile doğayla ilişki kurar, doğayı tanır ve ona egemen olur. Hiç şüphe yok ki, deneysel yöntemin benimsenmiş olması tarihin iki çevresini, iki dönemini birbirinden ayırır ve teoloji ile metafiziğin çözülüp dağılması sürecini, çağdaş düşüncenin gelişme sürecini harekete geçirir; bu gelişmenin en yüce noktası praxis felsefesidir. Bilimsel deney, yeni üretim yönteminin, insanla doğa arasındaki yeni birlik şeklinin ilk etkin hücresidir. Deneyci bir bilim insanı aynı zamanda bir işçidir; sadece bir düşünür değil; bundan başka düşüncesi sürekli olarak pratiğin denetimi altındadır; düşünce de pratiği denetim altında bulundurur ve bu, teori ile pratik arasında tam bir birlik kuruluncaya kadar böylece sürer gider.

Yeni skolastik Casotti [Mario Casotti, *Maestro e scoloro* (öğretmen ve öğrencisi), s. 49] şöyle yazar:

"*Doğabilginlerinin ve biyolojistlerin araştırmaları hayatın ve canlı organizmanın varlığının daha önceden kabul edilmiş olmasına dayanır.*" Bu ifade, Engels'in *Anti Dühring*'de formülleştirdiği düşünceyi andırmaktadır.

Katoliklik, gerçeğin nesnelliği sorununda Aristo'culukta uyuşmaktadır.

Dış dünyanın varlığı sorununun aldığı çeşitli anlamları kavrayabilmek için "Doğu" ve "Batı" kavramları üzerinde düşünmek yararlı olur. Bu kavramlar nesnel olarak daima gerçek olmakla beraber, itibari olarak "meydana getirilmiş" oldukları çözümle anlaşılır. Yani bunların tarih ve kültür bakımından bir gerçekliği vardır (çok kere "suni" ve "itibari"

terimleri uygarlıkların gelişmesi sonucunda meydana gelen "tarihsel" olayları gösterir; yoksa rasyonalist bakımdan zihinde yaratılan ya da bireysel plandaki suni bir kavramı ifade etmez). Bu arada Bertrand Russell'in küçük bir kitabındaki[26] örneği de hatırlamak gerekir. Russell, aşağı yukarı şöyle demektedir: "*İnsanın yeryüzündeki varlığı olmaksızın Londra ve Edinburg'un var olduklarını düşünemeyiz; ama bugün biri kuzeyde, öteki güneyde olmak üzere, Londra ile Edinburg'un bulunduğu uzaydaki iki noktayı düşünebiliriz.*" Buna şöyle karşı çıkılabilir: İnsanın varlığı düşünülmeden "düşünmek" diye bir şey olduğu düşünülemeyeceği gibi, genel olarak herhangi bir olayı ya da ilişkiyi ancak insanın var olması ölçüsünde düşünebiliriz. İnsan olmazsa Kuzey, Güney, Doğu, Batı ne ifade eder? Bunlar gerçek ilişkilerdir. Bununla birlikte insanlar ve uygarlığın gelişmesi olmaksızın bunlar da var olamaz. Şu da açıkça bilinmektedir ki, doğu ve batı itibari olarak kabul edilmiş kavramlardır, yani tarihseldir; çünkü gerçek tarihin dışında, dünyanın her noktası hem doğu hem de batıdır. Bu durum, bu terimlerin, genel olarak, varsayılan kederli bir insan açısından değil fakat Avrupa'daki kültürlü sınıflar açısından şekil aldığı düşünülürse daha iyi anlaşılır. Bu sınıflar, dünya üzerindeki egemenlikleriyle bu terimleri her yerde kabul ettirmişlerdir. Japonya, yalnız Avrupalı için değil fakat Kalifornia'da yaşayan bir Amerikalı, hatta bir Japon için de Uzakdoğu'dur. Bu Japon da İngiliz siyasal kültüründen esinlenerek Mısır için Yakındoğu, der. Coğrafya terimine derece derece sıvışan tarihsel içerik yoluyla, Doğu ve Batı deyimleri aynı uygarlıklarla ilgili karmaşık durumlar arasındaki ilişkileri gösterir. Böylelikledir ki, çok kere İtalyanlar, Fas'tan söz ederken burayı bir "doğu" memleketi olarak gösterirler, bunu Arap ve Müslüman uygarlıklarını düşünerek yaparlar. Bununla birlikte, bu düşünüş bir gerçeğe

26) Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları* (Gramsci'nin notu).

uygun düşmektedir; gerçek olayları karşılamaktadır, karadan ve denizden yolculuk etmeye olanak vermekte, gidilmek istenilen yere varmayı sağlamakta; geleceği önceden görmeye, gerçekliği elle tutulur hale getirmeye, dış dünyanın nesnelliğini kavramaya yardım eder. Böylece akla uygun olanla, gerçek özdeşleşir.

Öyle görünüyor ki, bu ilişki kavranmadan praxis felsefesinin, idealizm ve mekanik materyalizm karşısındaki durumunu, üstyapılar öğretisinin anlamını kavramak olanaksızdır. Croce'nin ileri sürdüğü gibi praxis felsefesinde, Hegel'in "fikir"inin yerine "yapı" kavramının geçirildiği doğru değildir. Hegel'de "fikir" yapıyla olduğu kadar üstyapılar ile de kaynaşır ve ona göre bütün felsefe anlayışı "tarih" açısından ele alınır, yani, öncekinden daha somut ve daha tarihsel yeni bir felsefe yapma tarzı görülür.

Not.- Lukacs'ın[27] praxis felsefesi karşısındaki davranışı üzerinde durmak gerekir. Lukacs, insan tarihi için diyalektikten söz edilebileceğini, doğa için bunun söz konusu olamayacağını ileri sürüyor gibidir. Hem haklı hem de haksız olabilir. Eğer görüşü insanla doğa arasında ikilik bulunduğu

---

27) György Lukacs, Macar filozofu ve yazarı (1885-1971). İlk yapıtlarını, çağdaş dram ve estetik konularında verdi (1911); daha sonra *Roman Teorisi* adlı kitabını yazdı (1915). 1918'de Macar Komünist Partisi'ne girdi. Bela Kun'un yönetimindeki proleter cumhuriyetinde görev aldı. Bu hükümetin devrilmesinden sonra önce Viyana'da sonra da Moskova'da çalıştı. Goethe, Thomas Mann, Tolstoy, Gorki, Dostoyevski üzerine çalışmalarının yanı sıra özellikle Marksist felsefe konusunda birçok incelemeleri yayımlandı. Başlıca eserleri: *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923), *Macaristan ve Macar Uygarlığı* (1948), *Egzistansiyalizm ya da Marksizm* (1943), *Kısa Alman Edebiyatı Tarihi*, *Aklın Yıkımı* (1955). Eserlerinde özellikle fenomenoloji ile egzistansiyalizmin eleştirisini yaptı (F.Ç.).

kanısına dayanıyorsa haksızdır; çünkü böylece dinin ya da Yunan-Hıristiyan felsefesinin doğa anlayışını benimsemiş olur. Bu aynı zamanda insanla doğayı birleştirmeyen ve ancak lafta kalan bir ilişki kurabilen idealizmin de görüşüdür. Ama insan tarihi, doğanın tarihi olarak anlaşılırsa (ve bilim tarihi yoluyla da), diyalektik doğadan nasıl koparılıp ayrılabilir? Belki de Lukacs, *Halk İçin Elkitabı* yazarının acayip teorilerine tepki duyarken, bunun tam karşıtı bir yanılgıya düşerek, bir çeşit idealizme sürüklenmiş olmalıdır.

GEÇMİŞTEKİ FELSEFELER ÜZERİNE

Öznelliğin, *Halk İçin Elkitabı*'nda yapılan yüzeysel eleştirisi daha genel bir problemin çerçevesi içine girmektedir, bu da geçmişteki filozoflar ve felsefeler karşısındaki davranış problemidir. Geçmişteki bütün felsefeleri bir hezeyan ve bir delilik[28] saymak tarihe aykırı –çünkü böyle bir düşünüş geçmişte, bugün bizim düşündüğümüz gibi düşünülmesini istemek gibi bir şeydir– bir yanılma olmakla kalmaz, kelimenin tam anlamıyla metafiziğin bir kalıntısı olurdu; çünkü, buna göre her zaman, bütün memleketler için geçerli ve geçmiş hakkında ileri sürülecek bütün yargılara temel olacak dogmatik bir düşünüşün var olabileceği kabul edilmektedir. Yöntemli bir şekilde tarihsel anlayışın karşısında olmak insanı metafiziğe sürükler. Felsefe sistemlerinin aşılmış olması, bunların tarih bakımından geçerliliklerini ortadan kaldırmadığı gibi, zorunlu bir işlevi yerine getirmedikleri

28) Şunu hatırlatalım ki, Buharin bu kadar kaba bir yargı ileri sürmüş gibi görünmüyor. Her ne kadar Platon için "Köleci filozof", Seneca için de "para babası" diyorsa da, "her sistemde akıllıca bölümler olduğunu" ve eğer ortaya atılan bütün teoriler saçma sapan şeyler olsaydı, "burjuvazi'nin varolamayacağını" yazmıştır (F.Ç.).

anlamına da gelmez: Bunların geçersizliği tüm tarihsel gelişme ve gerçek diyalektik bakımından ileri sürülebilir; bu felsefe sistemlerinin çökmeye layık olduklarını söylemekle ahlak açısından "nesnel" bir şekilde formülleştirilmiş bir yargı verilmiş olmadığı gibi bir zihin sağlığını koruma tedbirine de başvurulmuş değildir; sadece tarih açısından diyalektik bir yargı ileri sürülmüştür. Burada Hegel'in Engels tarafından aktarılan şu cümlesiyle bir kıyaslama yapılabilir: "*Akla uygun (rasyonel) olan her şey gerçektir; gerçek olan her şey de akla uygundur.*" Bu önerme geçmiş için de geçerlidir.

Elkitabı'nda, geçmiş hakkında "akıldışı" ve "korkunç" yargısı verilmekte ve felsefe tarihi, doğabilimleri tarihinin canavarları inceleyen bölümüne benzetilmektedir; bu da metafizik bir görüşten hareket edilmesinden ileri gelmiştir (Oysa *Manifesto*'da ölmekte olan dünya son derecede övülmüştür).[29] Geçmiş hakkında bu tarzda hüküm vermek hem teorik bir hata hem de, praxis felsefesinden bir sapma olduğuna göre bunda herhangi bir eğitici, insanların gücünü artırıcı nitelik bulunabilir mi? Sanmıyorum; çünkü, sorunun bu şekilde ele alınışı, adeta bir kimsenin geçmiş yüzyıllarda doğmuş olacak yerde sadece günümüzde doğduğu için bir değeri olduğu anlamına gelir. Fakat daima bir geçmiş olduğu gibi bir çağdaşlık da vardır. Bir adama verilen "çağdaş" ünvanı yalnız güldürücü hikâyelerde değeri olan bir sandır.[30]

---

29) Bu övgü *Manifesto*'da şöyle formülleştirilmiştir: "*Burjuvazi tarihte büyük bir devrimci rol oynadı*" (F.Ç.).

30) Anlatıldığına göre bir Fransız küçük burjuvası kartvizitinde adının altına "çağdaş" diye yazdırmış: Bu adam kendisinin hiçbir şey olmadığını düşünürmüş ama günün birinde bir şey, bir "çağdaş" olduğunu keşfedivermiş (Gramsci'nin notu).

İÇKİNLİK (*İMMANENCE*) VE PRAXİS FELSEFESİ

Elkitabı'nda, praxis felsefesinde "içkinlik" ve "içkin" terimlerinin kullanılmış olduğu fakat bunun "mecazi" anlamda yapıldığı ileri sürülmektedir. Çok iyi. Fakat, "mecazi" olarak içkinlik ve içkin olmanın ne anlama geldiği açıklanmış mıdır? Neden bu terimler hâlâ kullanılmakta ve yerine başkaları konulmamaktadır? Bu, sadece yeni kelimeler uydurma korkusundan mı ileri gelmiştir? Genellikle, yeni bir dünya görüşü başka bir dünya görüşünden sonra ortaya çıkınca, öncekinin dili yine kullanılır, ama mecazi olarak. Zaten dilin kendisi sürekli bir mecaz sürecidir ve semantik (*semantique*)[31] tarihi de kültür tarihinin bir cephesidir: Dil, hem canlı bir şey, hem de yaşamın ve uygarlıkların fosillerinin sergilendiği bir müzedir. *Désastre*[32] (felaket) kelimesini kullanırsam kimse beni astrolojiye[33] inanmakla suçlayamaz; "*per Bacco*"[34] dediğim zaman da kimse benim payen[35] Tanrılarına taptığımı söyleyemez. Bununla birlikte, bu sözler, çağdaş uygarlığın paganizmin[36] ve astrolojinin de bir uzantısı olduğunun kanıtlarıdır. "İçkinlik" terimi, praxis felsefesinde mecazi bir görünüş altında gizli bir anlam taşır; işte bu anlamı tanımlamak ve açıklığa kavuşturmak gerekir;

---

31) "Semantik" bilimi kelimelerin anlamlarının gelişmesini inceler (F.Ç.)

32) Fransızcadaki "*désastre*" kelimesi eski kullanılışında yıldız anlamına gelen "*astre*"la ilintilidir. Eskilerin batıl inanışına göre insanların bütün mutlulukları ve mutsuzlukları yıldızlardan geliyordu; bunun için "*désastre*" da felaket anlamında kullanılmaktaydı (T.Ç.).

33) Astroloji: "Yıldızlar bilgisi." Buna göre yıldızlara bakarak insanların kaderi okunurdu (T.Ç.).

34) "Baccus"un adına! "Hay Allah! Amma da yaptın!" anlamına kullanılır (F.Ç.).

35) Çoktanrılı dinlere inanan (T.Ç.).

36) Çoktanrılı din (T.Ç.).

aslında bu tanımlama "teori"nin kendisi olacaktır. Praxis felsefesi içkinlik felsefesini devam ettirir; fakat onu tarihin somut zemini üzerinde bütün metafizik kalıntılardan arındırır. İçkinlik kelimesinin kullanılışı, sadece eski içkinliğin aşıldığı, fakat yeni bir kavrama varan sürecin bir halkası olarak kaldığı varsayılarak aşılmış bulunduğu anlamında mecazidir. Kaldı ki, yeni içkinlik kavramı tamamiyle yeni midir? Öyle ki, Giordano Bruno'nun bu yeni anlayışa sahip olduğunu gösteren birçok belirtiler vardır; praxis felsefesinin kurucuları da Giordano Bruno'yu bilirler. Bildikleri gibi onların açıklamaları sayesinde G. Bruno'nun eserlerinin izleri zamanımıza kadar gelmiştir. Bundan başka G. Bruno klasik Alman felsefesi üzerine etki yapmamış da değildir. İşte bir sürü ilginç felsefe tarihi sorunu.

Dil ile mecazlar arasındaki ilişkiler sorunu basit değildir. Tersine zor bir sorundur. Her şeyden önce dil daima mecazidir. Her sözün, ifade edilen maddesel ve duygusal şeylere (ya da soyut kavrama) oranla mecazi olduğunu söylemek; mecaz kavramını aşırı derecede genişletmemek için, tamamiyle mümkün değilse de (bugünkü dilin) kelimelerinin, uygarlığın daha önceki dönemlerde taşıdıkları anlama ve ideolojik içeriğe oranla mecazi olduğu söylenebilir. Bir semantik kitabında –örneğin Michel Breal'ınkinde– şu ya da bu kelime grubunun semantik olarak uğradığı değişikliklerin tarihe ve eleştiriye dayanılarak hazırlanan bir listesi bulunabilir. Bu olay dikkate alınmadığı ve nihayet dilbilgisi olgusu üzerinde eleştiriye ve tarihe dayanan bir kavrama sahip olunmadığı için bilimde olduğu kadar, uygulama alanında da birçok yanılgılara düşülmektedir: 1) Estetik nitelikte bir yanılgı; bu günümüzde gittikçe düzeltilmektedir. Fakat bu anlayış geçmişte egemen olmuş bir öğretiydi. Buna göre bazı deyimler kendiliklerinden başka deyimlere göre billurlaşmış mecazlar olarak "güzel" sayılırdı. Belagatçılar ve gramerciler Allah bilir nasıl soyut bir artistik cevher keşfederlerdi de bazı seçme terimleri kullanmaya

bayılırlardı! Bir dil bilgininin küçük bir etimolojik ya da semantik çözümleme sonucu duyduğu "*joie*" (sevinç) tamamiyle artistik bir "jouissance" (haz) kelimesiyle karıştırılır: Giulio Bertoni *Dil ve Şiir* adlı incelemesinde bu merakın hastalık haline gelişine bir örnek verir. 2) Bir pratik yanılgı da değişmez ve evrensel diller olduğu hayaline kapılanlar tarafından işlenir. 3) Bir de yeni lalizm'e[37] olan eğilim vardır ki, bu da Pareto ile pragmatistler tarafından ortaya konulan "dilin yanılgı nedeni" sorunlarından doğar. Pareto'da[38] pragmatisler gibi yeni bir dünya görüşü yarattıklarına ya da hiç olmazsa belirli bir bilimi yenileştirdiklerine (bunun sonucu olarak da yeni kavramlar yarattıklarına) inanmış oldukları halde şöyle bir olay karşısında bulunuyorlar: Geleneksel kelimeler, özellikle herkesçe kullanıldıkları şekilde fakat aynı zamanda kültürlü sınıfça ve aynı bilim dalında çalışan uzmanlarca kullanılışları sırasında, içeriklerinin yenileştirilmek istenilmesine rağmen eski anlamlarını sürdürerek tepki gösterirler. Pareto, kendine özgü "saf", "matematik" bir dil yaratma hevesine kapılarak bir "sözlük" meydana getirmiştir. Pragmatistler de dilin yanılgı kaynağı olduğu yolunda soyut teoriler (G. Prezzolini'nin küçük kitabına bakınız) ileri sürerler. Fakat bir dilin mecazi ve geniş anlamlı olmasının önüne geçilebilir mi? Olanaksızdır bu. Dil de, yeni sınıfların kültürü benimsemesi, ulusal bir dilin başka diller üzerinde egemenlik kurmasıyla,

---

37) Yunancadaki Lalia'dan: Gevezelik. Kelimelerin güzel kullanılışında estetik bir içerik bulunduğunu savunan çağdaş görüş (F.Ç.).

38) Bu dil teorileri, mantıkçı Pierce'in dilin itibariliği anlayışıyla bağıntılıdır. Kelimelere hemen kullanıldıkları andaki yararlılık, etkinlik isteklerini karşılamak üzere saymaca (itibari), içgüdüsel anlamları yaratmak zorunluluğu ortaya çıkar; bu, dilde kelimeler sadece birtakım işaretler (tarihsel) olacaktır; böylece karanlık kalma olasılığı yok edildiği gibi yürürlükteki dile bağlı içgüdüsel ve duygusal anlamlardan ileri gelen çatışma olanakları da giderilmiş olur (F.Ç.).

uygarlıkla birlikte değişir. Böylece, mecazi anlamlarla, daha önceki uygarlıkların ve kültürlerin kelimelerini benimser. Bugün kimse "*dés-astre*" kelimesinin astroloji ile ilgisi olduğunu düşünmez ve bunu kullananların yanıldığını söyleyemez. Tıpkı bunun gibi Tanrı'ya inanmayan bir kimse (*athée*) hiç de kadere inanıyor sayılmadan "*dis-grâce*"[39] kelimesini kullanabilir. Yeni "mecazi" anlam, yeni kültürün yaygınlaşması ölçüsünde yaygınlaşır; bu kültür aynı zamanda taptaze yeni kelimeler yaratır ya da bunları başka dillerden alır; ama bunu yaparken belirli bir anlam vererek sözcükleri alındığı dildeki kapsamından sıyırır. İşte bu nedenle, "içkinlik" terimi çok tanınmamış, sadece praxis felsefesinin buna verdiği "mecazi" anlamıyla, kavranıp kullanılmış olabilir.

TERİM VE İÇERİK SORUNLARI

Belirgin, billurlaşmış bir tabaka halinde olan aydınların niteliklerinden biri de, ideoloji alanında daha önceki dönemden bir aydınlar tabakasıyla, aynı kavramlarla ilgili terimler aracılığı ile bir bağıntı kurmaktır (yani kendisinin tarih içinde kesintisiz sürekliliğin, bunun sonucu olarak da gruplar arasındaki çatışmalardan bağımsız olduğunu kabul eder; diyalektik bir sürece uygun olarak bütün egemen toplumsal grupların kendi aydın kategorilerini oluşturduklarını düşünmez). Her yeni tarihsel bünye (toplum tipi) yeni üstyapılar yaratır ve bu üstyapıların, uzmanlaşmış temsilcileri ve bayraktarları (aydınlar) daha önceki aydın grubunun devamı gibi değil, ancak yeni durumlardan doğmuş yeni aydınlar olarak düşünülebilir. Eğer "yeni" aydınlar olarak kendilerini doğrudan doğruya önceki "intelligentsia"nın[40] devamı gibi kabul

---

39) Aslında Tanrı'nın koruyuculuğundan (*grâce*) yoksun kalma demek olan bu Fransızca kelime, bugün "gözden düşme" anlamına kullanılır (T.Ç.).

40) Rusçada bütün aydınları gösteren bir kelime (F.Ç.).

ederlerse hiçbir şekilde "yeni" sayılmazlar, yeni tarihsel durumu organik olarak temsil eden toplumsal gruba bağlı değillerdir (bu da sonunda yeni tarihsel durumun kendisine yeni üstyapılar yaratacak bir yetenek kazandıran bir gelişme derecesine ulaşamadığını ve hâlâ eski tarih döneminin çürümüş çerçevesi içinde yaşamakta olduğunu gösterir).

Bununla birlikte bir olayı göz önünde bulundurmak gerekir. Bu da hiçbir yeni tarihsel durumun, en köklü değişimlerden ileri gelmiş olduğu kabul edilse bile, dili, hiç olmazsa, dış şekli, görünüşü ile tamamiyle değiştirmemesidir. Fakat değişmiş olması gereken, derhal kavranması güç olsa bile, dilin içeriğidir. Kaldı ki, bu olay, yeni toplumsal grubun birçok tabakalarında, çeşitli tipik kültürlerin bulunmasından dolayı karmaşık ve güç bir niteliktedir. Bunlardan bazıları ideolojik planda, en son aşılmış olandan daha da önceki tarihsel durumların kültürüne gömülü bulunmaktadır. Bazı tabakaları hâlâ Batlamyus'un dünya görüşüne sahip olan bir sınıf, çok ileri bir durumun temsilcisi olabilir. İdeolojik bakımdan (ya da hiç olmazsa hâlâ parça parça ve safça bir halde bulunan dünya görüşünün bazı kesimlerinde) geri olan bu tabakalar, pratik bakımdan, yani ekonomik ve siyasal işlev bakımından çok ileridirler. Eğer aydınların ödevi ahlaksal ve düşünsel reformu belirleyip örgütlemek, yani kültürle pratik işlevi birbiriyle uygun hale getirmek ise, hiç şüphesiz "katılaşmış" aydınlar tabakası tutucu ve gericidirler. Çünkü yeni toplumsal grup kendisini öncekinden kopmuş ve ayrı hissettiği halde, bunlar, bu ayrılığı duymadan geçmişe bağlanmayı düşünürler.

Şu da var ki, geçmişin bütün mirasının silkilip atılması gerektiği de söylenemez:

"Araç değerler" vardır ki, bunlar işlenip inceltilebilmek için tamamiyle benimsenmelidir. Fakat geçersiz hale geldiği için derhal silkilip atılması gereken geçersiz felsefe değerlerini, araç değerinden nasıl ayırt etmeli? Çok kere

öyle olur ki, geçmişteki belirli bir eğilimle ilgili geçersiz bir felsefe değeri benimsendiği için, başka bir eğilimle ilgili geçersiz bir felsefe değeri salt buna karşıt oldu diye –yeni tarihsel kültürün içeriği ifade bakımından yararlı görünse de– reddolunur.

Böylece "materyalizm" terimi geçmişteki içeriği ile benimsendiği halde geçmişte belirli bir tarihsel kültür içeriği olan "içkinlik" terimi kenara itilmiştir. Edebî ifade ile kavram içeriğinin birbirine denk düşürülmesinde güçlük çekildiği, terimler sorunu özler sorunu ile ve de bunun tersi, birbirine karıştırıldığı zaman, bu, filozofça bir öznecilikten, kültürel bir gelişmesinin çeşitli aşamalarını kavramaya engel olan bir tarih sezgisinden, yani diyalektiğe ters düşen, dogmatik, biçimsel mantığın soyut semaları içine kapanıp kalmış olmaktan ileri gelir.

"Materyalizm" terimi, XIX. yüzyılın ilk yarısında yalnız felsefedeki dar teknik anlamında değil, çağdaş kültürün Avrupa'da doğuşundan ve başarıyla gelişmesinden sonra, alıp yürüyen tartışmalardaki geniş anlamıyla düşünülmelidir. Aşkınlığın (*transcendance*) düşünme alanından atılmasını isteyen bütün felsefe öğretileri için materyalizm terimi kullanıldı. Bunun sonucu olarak da, aslında, yalnız panteizm[41] ve içkinlik (*immanentisme*) için değil fakat bu siyasal romantizme karşı olduğunu ileri süren siyasal gerçeklikten esinlenen ve Mazzini'nin halka yaydığı öğreti gibi, "ödev"den ve "ülkü"den başka söz etmeyen öğretilere ve bu türden bulanık ve duygusal soyutlamalara karşı çıkan bütün

41) Panteizme göre, biricik öz olan Tanrı ile doğa özdeştir. Bunun için de ne doğa, ne düşünce dünyanın dışındaki aşkın bir gücün işlevi değildir. Buna göre doğa-aşkın güç ikilemini atan panteizm, içkinliğe dönüşü göstermektedir (Tanrı'nın dünyanın içinde oluşu). Panteizmle içkinlik kilise tarafından şiddetle suçlanmıştır (F.Ç.).

pratik davranışlara materyalizm adı verildi. Katolikler, bugün bile, girişikleri polemiklerde "materyalizm" terimini bu anlamda kullanıyorlar. Buna göre materyalizm dar anlamıyla spiritualizmin yani dinsel spiritüalizmin karşıtı olarak kullanılmakta ve materyalizm teriminin içine, bütün Hegel felsefesi ve genel olarak klasik Alman felsefesi ve ayrıca sansüalizm ile aydınlanma yüzyılı Fransız felsefesi de sokulmaktadır. Bundan dolayı kamusal düşünüşün terminolojisinde, yaşamın amacını cennette değil bu dünyada gören her düşünce materyalisttir. Ortaçağ üretiminin sınırlarını aşan her türlü ekonomik faaliyet "materyalizm"di; çünkü doğrudan doğruya kendisi bir amaç, ekonomi için ekonomi, faaliyet için faaliyet olarak görünüyordu. Tıpkı bunun gibi, orta derecedeki bir Avrupalı için Amerika materyalisttir; çünkü makinelerin kullanılışı, işletmeleri ve ticaret işleri, orta derecedeki Avrupalının "manevi isteklerine" aykırı düşmeyen "gerekli ölçüyü" aşmaktadır. Feodal kültürün temsilcilerinin gelişme halindeki burjuvaziye karşı kullandığı polemik silahları, geri tepercesine, bugün Avrupa burjuvazisinin kültür temsilcileri tarafından, bir yandan Avrupa kapitalizminden daha ileri bir kapitalizme, öte yandan da daha alt kademedeki toplumsal grupların eylemlerine karşı kullanılmaktadır; yani bunlar kendi ekonomilerinde ekonominin ağır bastığı ya da hiç olmazsa ekonomik terimlerle ifade edildiği görülür. Bu materyalizm anlayışının izlerine dilde de rastlanmaktadır: Almancada *Geistlich* kelimesi aynı zamanda "ruhani" yani papaz sınıfına mahsus anlamına da gelmektedir. Rusçadaki *dukovnyi* de böyledir.

Tarihsel materyalizmin geleneksel metafizik materyalizme indirgenmesinin nedenlerinden biri, tarihsel materyalizmin, zorunlu olarak eleştirici ve polemiğe kaçan bir evrede bulunmuş olmasıydı; oysa tamamlanmış bir sistem ihtiyacı duyuluyordu. Fakat, böyle tamamlanmış ve son şeklini bulmuş sistemler daima şu ya da bu filozofun eseridir. Bu filozofların

eserlerinde de tarih bakımından o günle ilgili olan, yeni zamanlarının yaşam koşullarına uyan bir bölümün yanı sıra, daima soyut "tarihle ilgisi olmayan" (Tarih bilmeyen - F.Ç.) bir bölüm bulunur; yani bu bölüm, daha önceki felsefelere bağlı kalır ve yapay olarak sistemin kuruluşuyla ilgili dış zorunluluklara cevap teşkil eder ya da filozofun kişisel eğilimini, mizacını yansıtır; bunun için bir dönemin felsefesi hiçbir bireysel sisteme indirgenemez, hiçbir eğilim sistemine bağlanamaz: Bu, bütün bireysel felsefelerin, bütün eğilim felsefelerinin, yani özel eğilimleri ifade eden sistemlerin bütünüdür; bunlara bilimsel görüşleri, dini, kamusal düşünüşü de eklemek gerekir. Bu tür bir sistemi yapay olarak meydana getirmek mümkün müdür? Bireylerin ve grupların katkısıyla mı? Burada olabilecek tek şey, eleştiriye dayanan bir çalışmadır. Özellikle tarihsel gelişmenin ifadesi olarak ortaya çıkan ve çözümlenmesi gereken sorunlar söz konusu olunca, ortaya konulması ve anlaşılması gereken ilk sorun şudur: Yeni felsefe, adı ne olursa olsun, eski hiçbir felsefeye hiçbir zaman denk düşmez. Terimlerdeki özdeşlik kavramların özdeş olması demek değildir.

Bu konuda Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* adlı kitabını incelemek gerekir.[42] Şüphesiz bu kitap o zamandan beri çeşitli materyalist filozoflar üzerine yayımlanmış olan incelemelerle, az çok aşılmış olmakla birlikte, kültür bakımından önemi eksilmiş değildir: Tarihsel maddecilikten yana olan pek çok kimse daha önceki materyalistler hakkında bilgi edinmek üzere bu kitaba başvurmuşlardır. Şematik bir şekilde işin şöyle olduğunu söyleyebiliriz: Dogmatik bir varsayımdan hareket edilir; buna göre tarihsel maddecilik, hiçbir ince ayrıntı gözetilmeksizin, üstünkörü bir şekilde yeniden

42) *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, Almanca 2. baskısından Fransızcaya çev. B. Pommerol, 1877-1879, (F.Ç.).

gözden geçirilip düzeltilmiştir (bu düzeltme işi kendi kendine bir mantık yani bir bilgi teorisi olarak değil, formel mantığın bir bölümü olarak ele alınan "diyalektikle" yapılmıştır). Lange'nin kitabında geleneksel materyalizmin ne olduğu ve bu materyalizmin kavramlarının, yemden tarihsel maddeciliğin kavramları gibi nasıl kullanıldığı öğrenilmektedir. Öyle ki, tarihsel maddecilik etiketi altında gösterilen kavramlar bütününün büyük bölümü bakımından, bu akımın öncüsü, kurucusu Lange'dir, başka kimse değil. İşte bunun içindir ki, bu kitabın okunup incelenmesi eleştiriye dayanan bir kültür anlayışı bakımından çok ilginçtir. Lange çok titiz ve derin görüşlü bir tarihçi olduğu ve materyalizm konusunda çok belirgin, iyice tanımlanmış ve sınırlı bir anlayış sahibi bulunduğu için, kitabı ayrı bir değer taşır. Bu da bazı kişilerin –(Plehanov gibi) öfkeye varan hayretlerine sebep olarak– ne tarihsel maddeciliği, ne de Feuerbach'ın felsefesini materyalizm saymamasını açıklar. Aynı şekilde burada terminolojinin ne kadar itibari olduğu anlaşılır. Fakat bunun, hataların ve sapmaların meydana çıkarılması ve kavramların tam doğru değerlerinin anlaşılması için kültür kaynaklarına kadar gitmek gerektiğinin unutulduğu anlarda büyük değeri vardır. Çünkü aynı şapkanın altına çeşitli kafalar sığınabilir. Bundan başka praxis felsefesi okulunun önderi (Karl Marx - T.Ç.) düşünüşüne hiçbir zaman "materyalist" dememiş, Fransız materyalizminden söz ederken, bunu eleştirmiş ve eleştirinin daha genişliğine ve derinliğine yapılması gerektiğini de ileri sürmüştü. Böylece "materyalist diyalektik" formülünü hiçbir zaman kullanmamış, "mistik" terimine karşıt olarak "rasyonel" (*rationnel*) terimini kullanmıştır ki, bu da "rasyonel" terimine daha açık seçik bir anlam kazandırmış oluyordu.[43]

43) Bu konuda Antonio Labriola'nın denemelerinde yazdıklarını yeniden okumak gerekir (Gramsci'nin notu.).

BİLİM VE BİLİMSEL AYGITLAR

Halk İçin Elkitabı'nda, bilimlerin ilerlemesinin, neden-sonuç ilişkisi şeklinde, bilimsel aygıtların gelişmesiyle bağıntılı olduğu ileri sürülür. Bu düşünüş *Elkitabı*'nda benimsenmiş olan bir ilkenin sonucudur; bu görüşün kökeni de Loria'nın[44] "üretim ve çalışma araçlarının" (ki tüm üretimdeki toplumsal ilişkilerin yerine konmuştur) tarihsel işlevi üzerindeki düşünceleridir. Ama, jeoloji biliminde çekiçten başka alet kullanılmaz, çekicin teknik bakımdan gelişmesi jeolojinin ilerlemeleriyle kıyaslanamaz. Eğer bilimlerin tarihi, *Elkitabı*'nda denildiği gibi, bunların kullandıkları özel aygıtların tarihine indirgenirse jeolojinin tarihi nasıl yazılabilir? Bundan başka jeolojinin başka bilimlerin tümünün gelişmesine dayandığı da söylenebilir elbet, böylece de jeolojinin gelişmesinin bütün bu bilimlerde kullanılan aygıtların gelişmesiyle açıklanmasına yol açılabilir: Çünkü bu şekilde kitaba uydurulup boş bir genelleme ileri sürülerek üretim ilişkilerine kadar varan daha geniş hareketlere gidilebilir. İşin doğrusu şu ki, jeolojinin şiarı "*mente ve malleo*"dur.[45]

Genellikle denebilir ki, bilimlerin ilerleyişi *maddi* belgelerle ispatlanamaz; bilimlerin tarihi ancak bellekte canlandırılabilir. Bundan başka bütün bilimler için ilerleme araçlarından biri olan aletlerin birbiri ardınca gelen mükemmelleştirilmelerinin tasvirine dayanmak olanağı yoktur. Bilimsel ilerlemenin başlıca "araçları" düşünsel (ve aynı zamanda siyasal) metodolojik niteliktedir. Engels haklı olarak "düşünsel araçlar" yoktan var olmamıştır, insanın doğuşundan gelmiş de değildir; sonradan kazanılmıştır, tarih içinde gelişmiştir diye

---

44) Achille Loria (1857-1943) İtalyan ekonomi bilgini. Engels, Croce ve Gramsci bunun ileri sürdüğü görüşleri yerden yere vurmuşlardı (T.Ç.).

45) "Zekâsı ve çekici ile" (F.Ç.).

yazar. Aristoteles'le *İncil*'in otoritesinin bilim alanından kovulmasının bilimlerin ilerlemesindeki katkısını söylememek olur mu? Bu kovma işi de çağdaş toplumun genel ilerleyişinin sonucu değil mi? Su kaynaklarının oluşumu konusundaki teorileri hatırlamalı. Kaynakların oluşması konusundaki ilk doğru formülleştirmeleri Diderot'nun *Encyclopédie*'sinde buluyoruz. Halktan adamlar bu sorun üzerinde daha sağlam görüşlere sahip oldukları halde bilginler çevresinde son derece keyfî ve acayip teoriler birbirini kovalamıştır. Bunlar *İncil* ve Aristoteles'le sağduyunun deneylerden elde ettiği düşüncelerini uzlaştırmayı amaç edinmişlerdir.

Başka bir soru daha sorulabilir: Eğer *Elkitabı*'nda ileri sürülen görüş doğru ise, bilimlerin tarihi ile teknoloji tarihi birbirinden nasıl ayırt edilebilirdi? Tarihsel olarak, "deneysel" yöntemin ortaya çıkması sonucu, "maddi" bilimsel aygıtların gelişmesiyle birlikte, üretimle teknolojinin genel gelişmesine sıkı sıkıya bağlı olarak, özel bir bilim, aletler bilimi doğdu. *Elkitabı*'nda ileri sürülen görüşlerin ne kadar yüzeyde kaldığını anlamak için, hiçbir maddi alete (hesap aygıtının gelişmesinin ileri sürülebileceğini sanmıyorum) gereksinme duymayan matematik bilimlerini düşünmek yeter; bu matematik bilimlerin kendisi de bütün doğabilimlerinin "aracı"dır.

"TEKNİK ARAÇ"

Halk İçin Elkitabı'ndaki "teknik araç" anlayışı tamamiyle yanlıştır. B. Croce'nin, Achille Loria (*Materialismo Storico ed Economia Marxistica*) hakkındaki denemesine[46]

46) Croce'nin dediği gibi "belirli bir ölçüde" ün kazanmış olan Loria, Croce'nin 1896'da onun hakkında yazdığı şu denemeyi görmeli: (*Materialismo storico ed economia marxistica, nona edizione riveduta e con appendice*, Bari, Laterza, 1951: Çevirisi

Le devenir social'in 1896'daki 2 yıl: no. 4, s. 881-905'te yayımlandı) "*Bay Loria krallık akademisi büyük ödülünü kazanma hem de* critica sociale*'in hatırı sayılır yazarlarından olma gibi güç bir sorunu çözümlemiştir... Ünü, Marx'ı sertçe eleştirdikten sonra, onu sürdürmesinden ve daha ileriye götürmesinden doğmuştur*" (s. 881). Antonio Labriola, Engels'e yazdığı birçok mektuplardan birinde onun için şöyle diyor: "*Böyle tek bir kişinin komedide birkaç rolü birden oynayışı gerçekten çok parlak bir başarı: Akademik yayınlarda sosyalizme karşıdır; polemiğe giriştiği zaman Marksisttir; üstelik de siyasal gazetelerce Marx'ın bütün "sofizmini" yeniden açığa vuran adam diye göklere çıkartılır*" (Engels'e Mektup, Rinascita Yayınları, 1949, *Biblioteca del movimento operaio*). Engels de, sonunda, Loria'yı *Kapital*'in III. kitabının önsözünde ve ölümünden sonra *Neue Zeit*, XIV, c. I, s. 4-11'de, yayımlanan notlarında sert bir dille haşlamak zorunda kalmıştı. Croce, 1895 tarihli *Le devenir social*'de (s. 710-728) olayı şöyle özetler: "*B. Loria, Marx'ın temel düşüncelerini pek pervasızca aşırdı; bunu da ustaca saklamayı başardı. Bu düşüncelere kendi damgasını vurup değiştirerek, kendisininmiş gibi ileri sürdü; bunu da Marx'ın sistemini kâh çökerterek kâh düzeltiyormuş gibi davranarak yaptı. Marx'ın düşüncelerini aşırıp bozarak hem edebiyatçılara dâhi bir yazar gibi görünmek hem de sosyalist partisine kendisini sosyalist eğilimli bir düşünür gibi satmak kolay oluyordu onun için. Bizim resmî iktisatçılarımızın Marx hakkında pek az bilgileri oluşu, İtalya'da henüz başlangıçta bulunan sosyalist hareketteki öğreti kargaşası, B. Loria'nın bu ikiyüzlü oyunu sürdürmesine elverişli bir alan kazandırmış oluyordu.*" Gramsci, Loria'nın davranışlarına: "*En güç durumlara sokulabilmeyi sağlayan bir yılanbalığı kıvraklığıyla birleşen sınırsız bir hayasızlık, yediği tekmeleri kahramanca küçümseyiş...*" diyordu. Çok kere "Loriano" (Lorianvari) ya da "Lorianismo" (Loriancılık) kelimelerini kullanan Gramsci, Loria'yı kültür düşmanlığının simgesi olarak nitelendirmişti. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* adlı kitabının son bölümüne "lorianizm" adını vermiştir. Bu bölümden daha önce şu tanımları okuyoruz: "*Bir İtalyan aydın grubunun düşünüşündeki kuşku verici ve acayip görünüşler, Lorianizm adı verilebilecek geniş bir bölümde toplanabilir:*

göre, "maddi üretim güçleri" ve "tüm toplumsal ilişkiler" ifadeleri yerine ilk defa keyfî olarak (ya da çocukça bir görülmemiş keşiflerde bulunma merakıyla) "teknik araç" terimini kullanan Achille Loria'dır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın[47] önsözünde şöyle denilmektedir:

> *İnsanlar yaşamlarını sürdürmek için giriştikleri toplumsal üretimde, maddi üretim güçlerinin gelişme derecesine denk düşen belirlenmiş, zorunlu, iradelerinden bağımsız üretim ilişkilerine girişirler. Bu üretim ilişkilerinin tümü toplumun ekonomik yapısını, yani hukuki ve siyasal üstyapıların dayandığı gerçek temeli oluşturur ki, bu üstyapılara da belirli toplumsal bilinç şekilleri denk düşer... Toplumdaki maddi üretici güçler gelişmelerinin belirli bir derecesinde varolan üretim koşullarıyla ya da bunların hukuksal ifadesi olan o zamana kadar etkinliklerini sürdüren mülkiyet koşullarıyla çatışır. O zamana kadar bu üretici güçlerin evrimini sağlamış olan bu koşullar engel haline gelir. İşte böylece bir toplumsal devrim çağı başlar. Ekonomik temeldeki değişme az çok hızlı olarak*

Bir etsiz kemiksizlik, eleştirici bir düşünüşten yoksunluk, kültür bütünlüğünün bulunmayışı, bilim ve kültür çalışmaları alanında ahlak bakımından gevşeklik ve hoşgörü, vb... Bütün bu kusurlarla ne gerektiği gibi mücadele edilmiş, ne de sert bir tepkiyle karşılanmıştır: İşte bundan da ulusal kültürün oluşumu karşısındaki sorumsuzluk doğmuştur" (s. 169) (F.Ç.).

47) Gramsci Antonio Labriola'nın çevirisini aktarmıştır. Bu parçayı Labriola, *in memoria del Manifesto del communisti* (Manifesto'nun Anısına) adlı kitabına almıştı. Fransızcası *Le Devenir Social*'de (1895, 1. yıl Haziran, s. 225-263, Temmuz, 321-344'te yayımlandı). Bu Labriola'nın, Sorel'in dergisine katılışının başlangıcı oldu (F.Ç.).

> *koskoca üstyapıyı altüst eder... Toplumsal bir kuruluş, içinde kapsayabildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce hiçbir zaman tamamiyle ortadan kalkmaz. Daha üstün koşullar, ancak eski toplumun bağrında, yaşamak için gerekli maddi olanaklar ortaya çıktıktan sonradır ki, yerleşir.*

Bakın Loria bu metni ne şekle sokmuş (*La Terra e il sistema sociale*, s. 16, Verone, Drucker, 1892; fakat Croce, Loria'nın başka metinlerinde buna başka örnekler de olduğunu söyler):

> *Üretim araçlarının belirli bir aşamasına uygun olarak belirli bir üretim sistemi meydana gelir; bu da yukarıda adı geçen üretim araçlarının üstüne kurulur. Bunun sonucu olarak da toplumdaki bütün yaşama tarzlarına şekil veren ekonomik ilişkiler doğar. Fakat üretim biçimlerinin sürekli evrimi teknik araçlarda ergeç köklü bir değişim meydana getirir; tekniğin daha önceki aşamasına dayanan üretim ve ekonomi sistemi tutunamaz olur. İşte o zaman eskiyen ekonomik kuruluş bir toplumsal devrim yoluyla yıkılır ve yerine, teknik üretim araçlarının yeni evresine uygun düşen daha üstün bir ekonomik kuruluş geçer.*

Croce, *Kapital*'de (Kitap I) ve başka yazılarda teknik alandaki buluşların önemle üstünde durulduğu ve bir teknik tarihi yazmanın gerekli olduğunun ileri sürüldüğünü, fakat Marx'ın "teknik aracın" ekonomik gelişmenin biricik ve en üstün nedeni olduğu şeklinde acayip bir fikri hiçbir zaman ileri sürmediğini söyler. *Zur Kritik*'ten alınan yukardaki parçada "maddi üretim güçlerinin gelişme derecesinden" "maddi yaşamın üretim tarzından" söz edilir ve benzeri formüller ileri sürülür ve şüphesiz ki, bununla ekonomik gelişmenin maddi

koşullarla belirlendiği anlatılır, ama bu maddi koşullar yalnızca "teknik aracın değişmesi"ne indirgenmez. Croce daha sonra praxis felsefesi kurucusunun hiçbir zaman ekonomik yaşamın son nedeni üzerinde böyle bir araştırma yapmayı önermediğini söyler:

> *"Felsefesi o kadar ucuz türden değildi. Önce boşuna Hegel diyalektiğiyle flört yapıp sonra da son nedenler peşine düşmedi."*

Şuna işaret edelim ki, *Halk İçin Elkitabı*'nda *Zur Kritik*'in önsözündeki adı geçen parçaya dolaylı olarak bile değinilmemiştir. Çok şaşılacak bir durumdur bu. Çünkü praxis felsefesinin yeniden açıklanması için en güvenilir, en önemli kaynak söz konusuydu. Bu bakımdan *Elkitabı*'ndaki düşünce tarzı, o kadar açıkça eleştirilebilecek ve o kadar yüzeyde olmamakla birlikte Loria'nınkinden farklı değildir. *Elkitabı*'nda yapı, üstyapı, teknik araç terimleriyle ne denilmek istenildiği tamamiyle anlaşılamamaktadır: Bütün genel kavramlar belirsizdir. Teknik araç terimi, bütün bir türden olan şeyleri kucaklayacak şekilde kullanılmış. Öyle ki, bütün araç gereçler derken bilginlerin kullandığı aygıtlardan müzik aletlerine kadar her çeşit aleti içine almaktadır. Sorunu bu tarzda ortaya koymak işleri boşuna karmaşıklaştırmaktan başka bir şeye yaramıyor.

Böylesine acayip bir düşünceden hareket edilince, ortaya bir sürü acayip soru çıkar: Mesela kitaplıklar yapı mıdır, üstyapı mı? Ya bilginlerin laboratuvarları? Bir sanat ya da bilimin kendisiyle ilgili araçların evrimi sayesinde geliştiği savunulabilirse, bunun tam tersi, yani bazı araç şekillerinin aynı zamanda yapı ve üstyapı olduğu neden savunulmasın? Denebilir ki, bazı üstyapıların, hep üstyapı kalmakla birlikte kendilerine özgü yapıları vardır: Mesela matbaacılık sanatı birçok ideolojinin, hatta bütün ideolojilerin maddi yapısıdır (temelidir) ve materyalist açıdan bütün tarihi açıklamak için matbaacılık endüstrisinin varlığını ileri sürmek yetecektir.

Geriye salt (*pure*) matematiğin, cebirin durumu kalır; bunların kendine özgü araçları olmadığı için gelişemeyeceklerini kabul etmek gerekecektir. Şurası açıkça belli olmaktadır ki, *Elkitabı*'nda ileri sürülen teknik araçlar teorisi bir çeşit *muska*'dan başka bir şey değil: Croce'nin şu "bellek" teorisiyle kıyaslanabilir; Croce bununla sanatçıların eserlerini neden yalnızca hayallerinde yaşatmayarak yazıya ya da heykele döktüklerini açıklamak istemiştir (Tilgher'in mimarlık konusundaki şahane itirazını hatırlatalım: Bir mimarın, anısını saklamak için bir saray yapmaya kalktığını söylemek oldukça aşırı bir şey oluyor). Bütün bunların praxis felsefesi konusunda yapılan çocukça saptırmalardan başka bir şey olmadığı ortada. Bunu yapanlar ne kadar maddi şeylere başvururlarsa, o kadar Ortodoks materyalist olacaklarını sanmak gibi acayip bir kanıya kapılmaktadırlar.

AMPİRİZME İTİRAZ

Aralarındaki ilişkileri bulmak için bir olgular serisinin araştırılması, başka olgular serisinden bunu ayırt etmeye yarayacak bir "kavram"ın bulunmasını gerektirir. Bir kimse, tezinin doğruluğuna kanıt olabilecek olguları daha önceden bir seçiş ölçütü olmadan nasıl seçebilir? Peki, seçiş ölçütü aranılan olgulardan her birinden daha üstün bir şey değilse nedir? Bu, tarihi karmaşık olarak kabul eden bir sezgi, bir anlayış, bütün kültür gelişmesi sürecinin bağlanacağı bir süreç olabilir mi? "Sosyoloji yasası" konusunda bu gözlem şöyle bir düşünüşe bağlanmalıdır: Aynı olgu, bir kere olgu, bir kere de yasa olarak tekrar edilmektedir (bu, çifte olgu üzerinde yapılan bir safsatadır, yasa ile ilgisi yoktur).

"ORTODOKSLUK" KAVRAMI

Yukarıda çeşitli noktaların işlenilmesi sırasında, "Ortodoksluk" kavramına bir anlam kazandırılması ve asıl kökenlerine kadar götürülmesinin gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Ortodoksluk praxis felsefesinden yana olan şu ya da bu eğilimde değil, fakat praxis felsefesinin "kendine yeterli" olduğu yolundaki temel kavramda aranmalıdır. Bu kavram, yalnız tam ve bütün bir dünya görüşü, bütün bir felsefe ve bütün bir doğabilimleri teorisi değil fakat aynı zamanda, tam bir toplum organizasyonunu yani tam ve bütün bir uygarlığı oluşturmak için gerekli temel öğeleri de içinde taşımaktadır.

Böylece yeni bir anlam kazandırılmış olan böyle bir Ortodoksluk kavramı, çeşitli dünya görüşlerine, çeşitli teorilere, çeşitli felsefelere genellikle bu kadar kolayca uygulanan "devrimci" sıfatının açıklığa kavuşturulmasına yarayacaktır. Hıristiyanlık, paganizme göre devrimciydi; çünkü eski dünyadan yana olanlarla, yeni dünyadan yana olanlar arasında tam bir bölünmeye sebep olmuştu. Bir teori iki cephe arasında kesin olarak bir kopma ve ayırım unsuru olduğu ve karşı cephenin ulaşamayacağı yükseklikte bir dorukta bulunduğu ölçüde devrimcidir. Praxis felsefesinin tamamiyle özerk ve bağımsız bir düşünce yapısı olmadığı ve bütün geleneksel felsefelerin ve dinlerin karşıtı olarak ortaya çıktığını tasarlamak, gerçekte, açıkça teslim bayrağını çekmek olmasa bile, eski dünya ile köprüleri yıkmamak anlamına gelir. Praxis felsefesinin aynı türden olmayan desteklere ihtiyacı yoktur; kendisi, tek başına sağlam ve yeni hakikatler doğurmak bakımından o kadar verimlidir ki, eski dünya, en yeni ve en etkili silahları elde edebilmek için ona başvurur. Bu da, praxis felsefesinin geleneksel kültür üzerinde gerçekten egemenlik kurduğunu gösterir; şu da var ki, geleneksel kültür henüz sağlam ve özellikle daha incelmiş ve göz alıcı olduğu için, yenik Yunanistan'ın kendisini yenen

kaba Roma'yı tamamiyle yere vurmak isteyişi gibi, bu yeni kültüre karşı koymaya kalktı.

B. Croce'nin felsefe konusundaki eserlerinin büyük bir bölümü praxis felsefesinin böylece geleneksel kültürün içinde yeniden eritilmek istenişini gösterir. Fakat *Elkitabı*'nda da görüldüğü gibi kendilerine "Ortodoks" diyen, praxis felsefesinden yana olduklarını söyleyenler bile, tuzağa düşmekte ve praxis felsefesini genel (kaba) materyalist anlayışa bağlı olanlar gibi düşünmektedirler; bazılarının da idealizme sürüklenişi gibi. Bu, praxis felsefesiyle eski felsefeler arasında ilişki yok demek değildir. Ama bu ilişkiler Hıristiyanlıkla Yunan felsefesi arasındaki ilişkilerden daha az önemlidir. Otto Bauer'in din üzerine yazdığı küçük kitapta, bu yanlış anlayıştan doğan bazı yakıştırmalara örnekler bulmaktayız. Buna göre praxis felsefesi özerk ve bağımsız olmayıp bazen materyalist bazen de idealist başka bir felsefenin desteğine muhtaçtır. Bauer, siyasal tez olarak partilerin agnostisizmini ve bunların üyelerinin idealistler, materyalistler, dinsizler, Katolikler olarak gruplaşmalarına izin vermeleri zorunluluğunu savunur.

Not.- Özgün bir içerik ve yöntemden tamamiyle yoksun olduğunu ileri sürerek, praxis felsefesine temel olacak genel bir felsefe aramaya koyulanların yanılmalarının başlıca nedeni, praxis felsefesinin kurucusunun kişisel felsefe kültürü konusunda bazı şeyleri birbirine karıştırmış olmasıdır: Yani gençliğinde kuvvetle ilgilendiği ve dillerini (hemen daima pek benimsemediğini ve çok kere de kendi düşüncesini daha iyi anlatabilmek için böyle yaptığını belirterek) kullanışı ile praxis felsefesinin kökenleri ve bu felsefenin yapısındaki bölümler birbirine karıştırılmaktadır. Bu yanlışlığın başlı başına bir tarihi var. Buna daha çok edebiyat eleştirilerinde rastlanır. Birçok büyük araştırmacı, bilgin, belirli bir çağda, büyük şairlerin eserlerini, kaynaklarına indirgemeyi

iş edinmişlerdi. Marx gibi bir adamın felsefe kültürünün incelenmesi yalnız ilginç değil zorunludur da. Ancak, bunların sadece fikir hayatının biyografisini meydana getirmek üzere başvurulacak unsurlar olduğunu; Spinoza'cılığın, Feuerbach'çılığın, Hegel'ciliğin, Fransız materyalizminin, vb, hiçbir suretle bu praxis felsefesinin temel unsurları olmadığını unutmamak koşuluyla. Bundan başka bir felsefenin onu oluşturan unsurlara indirgenemeyeceği ve en ilginç olan tarafının kesin olarak eski felsefeleri aşmış olması olduğu da unutulmamalıdır. Yeni sentez ya da yeni bir sentezin unsurları, yeni bir felsefe anlayışının unsurları, praxis felsefesi kurucusunun aforizmalarında ve yazılarında dağınık bir halde bulunmaktadır; bu unsurları seçip eleyerek bir bütünlük içinde geliştirmek gerekir. Teori planında, praxis felsefesi başka hiçbir felsefeyle karıştırılamaz, hiçbirine indirgenemez. Sadece daha önceki felsefeleri aştığı için değil, fakat en çok yeni bir yol açmış olması bakımından, yani felsefe anlayışını temelden yenileştirmesi bakımından özgündür. Tarih ve biyografi araştırmaları alanında praxis felsefesi kurucusunun fikir hayatının tarihi üzerinde çalışanlar, onun bir felsefe düşüncesi karşısındaki davranışını, bu genç araştırıcının psikolojisini göz önünde bulundurarak, incelediği yeni akımların zaman zaman kendisini nasıl çektiğine bakarak ilgilendiği sorunların neler olduğunu kavrarlar. Marx'ın bu düşünce akımları arasında böylece gidip gelişi sırasındadır ki, bir sürü düşünsel deneyden geçtiğini ve bunları karşılaştırarak kendisine özgü bireyselliğinin doğuşunu ve bunun sonucu olarak da eleştirici bir kafaya, güçlü ve özgün bir düşünceye sahip oluşunu daha iyi anlarlar. Bundan başka, hangi unsurları, türdeş hale getirerek kendi düşünüşüne kattığını ve en çok yeniden yarattığı fikirlerin neler olduğunu da arayıp bulmak gerekir. Hiç şüphe yok ki, Marx için Hegel felsefesi, öteki felsefelere oranla kendisini felsefe yapma yoluna götüren en güçlü etkenlerdendi. Çünkü, Hegel yeni bir sentezle

geleneksel idealizm ve materyalizm anlayışlarını aşma işine girişmişti. Hiç şüphe yok ki bu sentez, felsefe araştırmaları alanında dünya çapında tarihsel bir aşamayı temsil etmektedir. İşte bunun içindir ki, *Elkitabı*'nda, praxis felsefesinde "içkinlik" (*immanence*) teriminin mecazi anlamda kullanıldığının söylenmiş olması boş bir laftan başka bir şey değildir. Aslında "içkinlik terimi, praxis felsefesinde "panteist"lerin anlayışıyla ve ayrıca geleneksel metafizik anlamla hiç ilgisi olmayan özel bir anlam, yepyeni ve köklü bir anlam kazandı. Çok yaygın olan bir ifadedeki[48] birinci terim üzerinde, metafizik kökenli olan ikincisinden daha kuvvetle durulması gerektiği unutuluyor. Praxis felsefesi mutlak bir tarih anlayışına dayanır; tamamiyle yeni, çağa özgü ve dünya ile ilgili bir düşünüş, mutlak hümanizme kaynak olan bir tarih anlayışıdır bu. İşte yeni dünya görüşünü bulmak için bu yola yönelmek gerekir.

"MADDE"

Halk İçin Elkitabı'nda "madde" kelimesine ne anlam verilmektedir? Halk için yazılmış bir elkitabında, öğretim görmüş kişiler için yazılmış bir kitapta olduğundan çok, hele böyle türünün ilki olduğu ileri sürülen bir kitapta, yalnız temel kavramları değil fakat bütün terminolojiyi, –bilimlerde kullanılan kelimelere halk tarafından verilen kaba anlamlar yüzünden meydana gelen yanlışları önlemek için– doğru olarak tanımlamak gerekir. Bunun için praxis felsefesi bakımından "madde" ne doğabilimlerinde (fizik, kimya, mekanik, v.b., kaldı ki, bu anlamlar da tarihsel gelişmeleri içinde izlenip incelenmelidir) ne de çeşitli materyalist metafiziklerde verilen anlamlarda anlaşılmalıdır. Bütünü ile maddenin

48) Tarihsel materyalizm terimindeki: "tarihsel" ve "materyalizm" kelimeleri (T.Ç.).

kendisini oluşturan çeşitli fiziki özellikler (kimyasal, mekanik özellikler, v.b.) yalnızca üretici "ekonomik unsurlar" olarak dikkate alınmıştır (Bunu kabul etmemek için Kant'ın numen anlayışını benimsemiş olmak gerek). Buna göre madde, madde olarak değil fakat üretim için toplumsal bakımdan ve tarihsel olarak *meydana getirilmiştir,* bunun sonucu olarak da doğabilimi esas bakımından toplumsal bir kategori, insanlar arasındaki bir ilişki sayılmalıdır. Her tipten maddi olan şeyin özelliklerinin tümü hiçbir zaman aynı olmuş mudur? Tekniklerin tarihi bunun böyle olmadığını göstermiştir. Buharın mekanik gücünün farkedilmesi için ne kadar uzun zaman geçti değil mi? İnsanların yaptığı makinelerde kullanılmadan önce böyle bir kuvvetin var olduğu söylenebilir mi? Buna göre doğanın, varolan güçlerin ve maddenin niteliklerinin keşfine olanak vermediği, fakat yalnızca toplumun çıkarlarına, gelişmesine ve üretim güçlerinin sonraki gelişmelerine sıkı sıkıya bağlı "yaratışlara" olanak sağladığı hangi anlamda ve hangi noktaya kadar doğrudur? Bundan başka doğanın ekonomik bir kategori olduğu yolundaki idealist kavram spekülatif üstyapılarından arıtıldıktan sonra praxis felsefesinin ifade tarzına indirgenip buna ve gelişmesine tarihsel olarak bağlı olduğu ispatlanamaz mı? Aslında praxis felsefesi, bir makineyi meydana getiren malzemenin atomik yapısını, doğal bileşkelerinin fizikçe, kimyaca ve mekanikçe özelliklerini (bu pozitif bilimlerin ve teknolojinin inceleme konusudur) incelemez; bu felsefeye göre makine, maddi üretim güçlerinin bir derecesini belirler. Belirli güçlerin niteliklerini kendinde toplamış olan bir şeydir. Bu makine belirli bir tarih dönemine uygun düştüğü ölçüde praxis felsefesini ilgilendirir. Maddi üretim güçlerinin bütünü, tarihsel gelişme içinde, en az değişen öğedir ve bu öğenin bütün değişiklikleri matematik bir doğrulukla saptanıp ölçülebilir. Bu da deneysel nitelikte ölçütlere, gözlemlere olanak sağlar ve bunun yardımı ile toplumsal oluşun

sağlam bir iskeleti kurulabilir. Maddi üretim güçlerinin bütününün değişkenliği de ölçülebilir ve gelişmesinin nicelikten niteliğe dönüşünü oldukça kesin olarak da belirlemek kabildir. Maddi üretim güçlerinin bütünü geçmişin tarihinin billurlaşması olduğu kadar bugün ve gelecekteki tarihin de temeli, aynı zamanda bir belge ve bugün için canlı bir itici güçtür. Fakat bu güçlerin etkenliği kavramı fizik ve metafizik anlamdaki etkenlikle karıştırılmamalı ve metafizik etkenlikle de kıyaslanmamalıdır. Elektrik, tarihsel bakımdan etkendir, fakat basit bir doğal güç olarak (yani yangına sebep olan bir elektrik akımı olarak) değil. Elektrik insanın egemen olduğu üretim unsuru ve üretim güçlerinin bütünü ile birleşmeden ve özel mülkiyet konusu olarak soyut bir doğa gücü halinde bir üretim gücü olmadan da vardı, fakat tarih içinde bir etkisi yoktu ve doğanın tarihinde bir varsayıındı (daha önce de tarih bakımından "hiç"ti, çünkü kimse bununla uğraşmıyordu ve açıkçası bilmiyordu da).

Bu görüşleri insan tarihini açıklamak üzere, doğabilimlerinin benimsediği "neden" unsurunun eski ideolojik yorumlara bir dönüş değilse, tamamiyle keyfî olduğunu anlamamıza yardım eder. Mesela *Elkitabı*'nda yeni atom teorisinin bireyciliği (*individualisme*) (Robinson'culuk)[49] yıktığının ileri sürülmesi gibi. Ama ne demek isteniliyor bununla? Politikayı, bilimsel teorilere bağlamak, tarihsel hareketin bu bilimsel teorilere, yani ideolojilere bağlı olduğunu söylemekten başka nedir ki? Böylece ultra materyalist olayım derken acayip bir soyut idealizme düşülmektedir. Bu eleştiriye, ancak bireyciliği yıkanın atom teorisinin değil fakat bu doğal gerçekliğin teoriden daha önce var olduğu ve bundan dolayı da bireyciliğin yaygın olduğu sırada etken olduğu mu söylenecek? Peki

49) Robinson'culuk (*Robinsonade*), ekonomistlerin bir adada tek başına yaşayan Robinson üzerine yaptıkları incelemelere verilen ad (F.Ç.).

böyle olunca, "atom" bir gerçeklik olduğuna göre neden bu gerçeklik bir doğa yasası olarak etkisini göstermesin de, etki yapmak için insanların bir, "atom" teorisi yazmalarını beklemiş olsun? Yoksa insanlar, tıpkı parlamentolarda yapılan yasalar gibi yalnız, bildikleri doğa yasalarına mı boyun eğmektedirler? Hem sonra, çağdaş hukukta suçlunun yasaları bilmediğini ileri süremeyeceği ilkesi kabul edilmiş olduğuna göre insanlara bu bilmedikleri yasalara uymayı kim öğretecekti? (Buna karşılık kalkıp bize şöyle denilmesin: Belirli bir doğabiliminin yasaları tarihin yasalarının aynıdır; bilimsel fikirlerin bütünü homojen (mütecanis) bir birlik meydana getirir; bir bilim ötekine ya da bir yasa başka bir yasaya indirgenebilir; bu görüş kabul edilemez, çünkü fizik biliminin şu unsuru değil de bu unsuru nasıl bir ayrıcalıkla dünya görüşü birliğine indirgenecektir?) Aslında bu, *Halk İçin Elkitabı*'nda praxis felsefesi sorununun ne kadar yüzeysel ortaya konulduğunu, bu dünya görüşüne bilimsel özerkliğinin verilmediğini, doğabilimleri karşısında, daha da kötüsü, halkın genel olarak o bulanık kaba bilim anlayışı (ki, bu anlayışa göre hokkabazların marifetleri bile bilim sayılır) karşısındaki durumunun saptanamadığını ispatlayan bir örnektir. Çağdaş atom teorisi artık kesin olarak olmuş bitmiş bir teori midir? Kim (hangi bilgin) bunu ileri sürmeye cesaret edebilir. Yoksa bu aşılabilecek, başka bir deyimle daha geniş ve daha kavrayıcı bir teori içinde eriyecek daha basit bilimsel bir varsayım değil midir? O halde neden bireyciliği ve Robinson'culuğu yok etmek için bu teoriye başvuruluyor? [Robinson'culuğun kimi zaman bir eğilim göstermek ya da bir saçmalığa indirgeme (abese irca) yoluyla bir ispatlama yapmak üzere pratik bir şema olarak kullanılışını bundan ayırmak gerekir: Eleştirel ekonominin (*Kapital* - F.Ç.) yazarı bile Robinson'culuklara başvurmuştur.] Fakat başka sorunlar da var: Eğer atom teorisi *Elkitabı*'nda ileri sürüldüğü gibi ise, toplumun tarihi birbiri ardınca gelen değişmelerin bütünü olduğuna ve çeşitli toplum

şekilleri de bulunduğuna göre, atom teorisi her zaman, olduğu gibi kalan bir gerçekliğin yansıması olunca, toplum nasıl olup da bu yasaya uymamış oluyor? Yoksa, Ortaçağ korporatif rejiminden ekonomik bireyciliğe geçişin, tarihin ve doğanın, bilime aykırı bir yanılması olduğu mu ileri sürülecek? Praxis teorisine göre, açıkça bilinmektedir ki, insan tarihini açıklayan atom teorisi olmayıp bunun aksi gerçektir; başka bir deyimle atom teorisi de bütün varsayımlar ve bütün bilimsel görüşler gibi bir üstyapıdır.[50]

NİCELİK VE NİTELİK

Halk İçin Elkitabı'nda her toplumun, bu toplumu meydana getiren bireylerin toplamından fazla bir şey olduğu söylenmiştir (Bu da rastgele bir tarzda yapılmıştır. Çünkü bu fikir açıklanmamış, değeri ölçülmemiş olduğu gibi, verimli bir kavramın ifadesi de değildir, daha önce söylenilenlerle daha sonrakiler arasında bir bağıntısı yoktur ve gelişigüzel ileri sürülmüştür). Soyut olarak alınınca bu doğrudur, ama nedir bunun somut anlamı? Bu konuda ampirik olarak çok kere acayip bir açıklama yapılmaktadır. Basit bir kelime oyununa başvurularak, teker teker ele alınan yüz inekle, bir arada, yani sürü halindeki yüz ineğin birbirinden farklı olduğu söyleniyor. Yine bunun gibi rakamların sayılmasında on rakamına gelinceye kadar çiftler, üçlüler, dörtlüler yani başka bir sayma tarzı yokmuş gibi onluk bir bütün rakama varıldığı ileri sürülmektedir. Bunun hem teorik hem pratik en somut açıklamasına *Kapital*'in I. kitabında rastlanmaktadır. Burada yazar kapitalist işletme sisteminde bir üretim normu olduğunu, bu normun ayrı ayrı ele alınan hiçbir işçiye değil,

---

50) Buna göre atom teorisi hem ayrı cisimlerin bir yığını olarak biyolojik insanı hem de insan toplumunu açıklayacak. Ne geniş kapsamlı bir teoriymiş bu böyle! (Gramsci'nin notu).

fakat işçilerin tümüne, kolektif insana bağlanabileceğini göstermiştir. Bütün toplum ölçüsünde de buna benzer durumlar vardır. Çünkü işbölümüne dayanan toplum da kendisini meydana getiren bireylerin toplamını aşan bir değere sahiptir. Praxis felsefesinin "somutlaştırdığı", Hegel'in ortaya koyduğu "nitelik olan nicelik yasası" tarih düğümlerinden biridir. *Halk İçin Elkitabı* bu düğümü çözecek yerde, daha önceden bilinmiş olarak kabul etmekte, ya da suyun ısısının değişmesiyle, halinin (gaz, sıvı, buz) de değişeceği gibilerden kelime oyunlarına başvurmaktadır; oysa bu olayı meydana getiren bir dış etkendir (ateş, güneş ya da asit karboniğin buharlaşması).

İnsanlarda bu dış etken ne olacaktır? Kapitalist işletmede işbölümü, v.b. insan tarafından yaratılmış olan koşullar. Toplumda üretim güçlerinin tümü. Fakat *Elkitabı*'nın yazarı her ne kadar her toplumsal küme kendisini meydana getiren bireylerin toplamından fazla (hatta başka) bir şey olsa da, toplumun gelişmesini açıklayan yasa ya da ilkenin bir fizik yasası olamayacağını, çünkü fizikte nicelik çevresinden, mecazi anlam dışında, hiçbir zaman çıkılmadığını düşünmemiştir. Bununla birlikte praxis felsefesinde nitelik niceliğe sıkı sıkıya bağlıdır; öyle ki, en özgün, en verimli rolünü de bu sıkı ilişkiye borçludur. İdealizm aslında bu "daha fazla bir şeyi" bir *hypostase*;[51] niteliği de ayrı bir varlık yani ruh (*esprit*) olarak kabul eder. Dinin bunu Tanrısallık olarak kabul etmesi gibi... İdealizm ve dinin, pratik bakımdan zorunlu eğitsel nedenlerle, çözümlemeye dayanan bir ayırım süreci değil de bir "*hypostase*" yani keyfî bir soyutlama yapışları gibi, *hypostalique*[52] bir

---

51) Hypostase: Hıristiyanlık din biliminde (teoloji), kutsal üçlüyü (Tanrı; Tanrı'nın oğlu, kutsal ruh) meydana getiren öğelerden birinin, öteki ikisinden ayrı tutuluşu (T.Ç.).

52) Hypostatique: Katolik din biliminde Tanrısal nitelikle, İsa'nın insanlık niteliğinin birleşmesini anlatmak için kullanılan terim (T.Ç.).

şeyi "Tanrılaştıran" kaba materyalizm de toplumu bir *hypostase* yapmış oluyor.

Bu toplum anlayışını, bugünkü idealistlerin devlet anlayışına benzetebiliriz. Aktüalistlere[53] göre de, devlet bireylerden üstün olan, böyle daha fazla bir şeydir. [Ugo] Spirito, mülkiyetin ve bireyin devletle idealistçe özdeşleştirilmesinden öyle sonuçlara varmıştır ki, Gentile, *Educazione fascista* dergisinin ağustos 1932 sayısında bu konuda bazı ihtiyatlıca açıklamalarda bulunmuştur. Kaba aktüalistler bu konuda öylesine bayağı bir anlayışı savunmuşlardır ki, bu görüşleri eleştirmek ancak karikatürleştirmekle olabilirdi. Bu teoriyi benimseyen bir kura erinin, askerlik şubesindeki subaylara, bu devlet teorisini savunarak bedeninin serbest bırakılarak, "bireyden fazla bir şey" sayılan devletin askere alınmasını ileri süreceğini düşünebiliriz. Buna bir başka örnek olarak, Ortaçağ'dan kalma bir fıkrayı buraya aktaralım: Bir kebapçı, kebaplarının dumanlarını koklayan dilenciden para ister; dilenci de vermek istemez; bunun üzerine Selahaddin Eyyubi'ye başvururlar. Selahaddin, cebinden çıkardığı madenî parayı yere atarak kebapçıya paranın çıkardığı sesi almasını söyleyerek davayı kesip atar. Dilenci de nefis kebap kokularını yemeye devam eder.

---

53) Bireyi devletin karşısında hiçe indiren Ugo Spirito'nun bu merakını karikatürleştirmek için "*quel tantino di qualcosa*" (şu pek küçük bir şey olan) deyimi. Birey-Devlet mutlak özdeşliğini kahramanca sınırlara götüren bu aktüalist, bu korporasyonlar filozofu "bu bir şey" kavramı üzerinde keyifle durmaktadır. Ona göre bunsuz bireyin bir değeri ve akla uygun bir durumu olamaz. Ancak bununla "anlaşılabilir ve mantıkça bir değer kazanır" ve "sonunda Devletle özdeşleşir ve ekonomik özne -birey olan Devlet ve Devlet olan birey- pozitif bir gerçeklik olur ve ekonomik faaliyet bilimsel olarak incelenmeye değer" (Spirito: I *Fondamenti della economia corporativa*, Milano, Treves, 1936, s. 50) (F.Ç.).

TELEOLOJİ[54]

Teleoloji sorununu söz konusu ederken, *Elkitabı* şu yanılgıyı, çok açık, çok göze batıcı bir şekilde ortaya koyuyor: Bu da, geçmişteki felsefe öğretilerinin hep o bayağılaştırıcı ve kaba tutumla gösterilmesinden doğuyor; öyle ki, okuyucuda, geçmişte kültür adına ne varsa abuk sabuk birtakım deli saçmaları olduğu izlenimi uyanıyor. Bu yöntem birçok bakımlardan kötüdür. İncelemelerini derinleştirerek bilgisini genişleten ciddi bir okuyucu kendisiyle alay edildiğini sanarak, sistemin tümünden şüpheye düşer. Bir yazarın, incelediği bir görüşü, bir felsefe sistemini aşağılatarak kendi düşüncelerinin daha üstün olduğu izlenimini vermesi rahat bir tutumdur ama bu aldatıcı bir laf ebeliğinden başka bir şey olmaz. Sorunları bu kadar gülünçleştirerek göstermenin Voltaire'in yazılarında bir anlamı vardı; ama Buharin, Voltaire, yani büyük bir sanatçı değildir.

Elkitabı'nda teleoloji en çocukça biçimleri ele alınarak gösterilmek isteniyor. Oysa Kant'ın bu konuda belirlediği tutum unutuluyor. *Elkitabı*'nda, farkına varılmadan Kant'ın görüşünü tekrarlayan birçok teleoloji örneği verilmiştir: "Doğayla toplum arasındaki denge" bölümü bunlardan biridir.[55]

---

54) Erekbilim (Gaiyetçilik): Olayların nedenlerini değil de niçin'ini araştıran düşünüşe denir. Buna göre doğadaki ve toplumdaki olayların bir ereği, bir gayesi vardır (T.Ç.).

55) Goethe'nin Kseniler'inde(*) şöyle bir parça okuyoruz:
"Teleolojici": "*Tanrı'ya şükürler olsun ki, ağaçlarında mantarı yaratırken şişelerimizi kapamak için de tıpayı icat etti*" (Bunu Croce, Goethe üzerine yazdığı kitapta anlatır). Croce buna şu notu ekliyor: "*Olayların kendi dışında bir ereği olduğu yolunda XVIII. yüzyılda benimsenmiş olan düşünüşü eleştiren Kant, daha derin bir ereklilik (gaiyet) kavramı getirmiştir.*"

SANAT ÜZERİNE

Sanata ayrılmış olan bölümde, en yeni estetik araştırmalarının biçim ve içeriğin özdeşliğini gösterdiği ileri sürülmektedir. Bu hüküm de *Elkitabı*'nın yazarının kavramların tarihi üzerinde eleştirici bir inceleme yapma yeteneğinden yoksun olduğu kadar, çeşitli teorilerde bu kavramlara verilen gerçek anlamları da anlayamadığını gösteriyor. Biçimle içeriğin özdeşliği idealist estetik (*Croce*) tarafından kabul edilir: Fakat bu görüş idealistçe varsayımlara dayandığı kadar idealistçe bir terminoloji ile dile getirilmiştir. Buna göre "içerik" ile "biçim" *Elkitabı*'nda bu kavramlara verilen anlamı taşımamaktadır. İçerik ile biçimin özdeş oluşu, sanatta içeriğin "soyut konu" yani romansal olguların düğümü ve türsel (*générique*) duyguların özel bir yığını olmadığını, sanatın kendisinin de felsefi bir kategori, "zihin çalışmasının" ayrı bir aşaması olduğunu ifade eder. Görülüyor ki, *Elkitabı*'nda ileri sürüldüğü gibi biçim "teknik" değildir.

Estetik ve sanat eleştirisi ile ilgili bütün görüşler ve atıflar bir araya getirilip çözümlenmeliydi. Ama sadece Goethe'nin *Prometeus*'u ile ilgili paragrafı örnek olarak ele alınabilir.

Başka bir yerde de Goethe bu fikri Kant'dan aldığını söyleyerek şöyle der: "*Kant çağdaş filozofların en büyüğüdür; öğretileri kültürüm üzerinde çok derin bir etki bıraktı. Özneyi nesneden ayırma ve her varlığın kendi özündeki ilkeye göre var olduğu ve geliştiği (yani mantarın şişelerimize tıpa olmak için yaratılmadığı) yolundaki bilimsel ilkelerini benimsedim ve felsefesini incelemek için bütün gücümle çalıştım.*" Şu "Tarihsel görev" kavramının teleolojik (ereksel) bir kökü olduğu söylenemez mi? Gerçekten de birçok hallerde bu anlayış bulanık ve mistik bir renge bürünmektedir. Fakat bazı hallerde aldığı anlamla, Kant'ın teleoloji kavramından sonra, praxis felsefesince tutulup savunulabilir (Gramsci'nin notu).

* Kseniler: Goethe'nin Schiller'le birlikte yayımladığı manzum yergi (F.Ç.).

Goethe hakkındaki hüküm son derecede yüzeyde kaldığı kadar son derecede türseldir. Belli ki, yazar ne bu "ode"un tarihini ne de Prometeus efsanesinin dünya edebiyatındaki tarihini biliyor. Bundan başka çağdaş dönemde ve Goethe'nin edebî faaliyetine başlamadan önce bu efsanenin durumunu da bilmediği anlaşılıyor. Fakat, bu unsurlar bilinmeden *Elkitabı*'nda ileri sürüldüğü gibi bir hüküm verilebilir mi? Bunlar bilinmeyince Goethe'nin kendisinin malı olan şeylerle bir dönemi ve bir toplumsal grubu temsil eden unsurlar nasıl ayırt edilebilir. Bu çeşit hükümler, içine biribirinden apayrı şeylerin doldurulabileceği boş genellemeler değil de kesin, ispatlanmış, su götürmez hükümler olursa savunulabilir. Böyle olmazsa bu hükümler bir teoriyi saygınlıktan düşürmek ve sorunları yüzeyde kalan bir tutumla ele almaya yol açmaktan başka bir şeye yaramaz (burada Engels'in *Sozial Akademiker*'de yayımlanan mektubundaki bir cümle hatırlanmalıdır).[56]

Buharin'in Halk İçin Sosyoloji Elkitabı *üzerinde Gramsci'nin yaptığı bu incelemenin Fransız okurlarınca iyice anlaşılabilmesi için bazı yorumlarda bulunmak gerekmektedir.*

Gramsci, her şeyden önce bir devrim savaşçısıdır. Teorik düşüncesi devrimci hareketin gelişmesini sağlamak üzere, yıkmak ya da aşmak istediği fikirlere karşı giriştiği polemikten ayrılmaz. Buharin'in Halk İçin Elkitabı *'na yönelttiği polemik de belirli bir aşamaya gelmiş olan İtalyan Komünist Partisi'nin gelişmesinin meydana getirdiği zorunluluktan ileri geliyordu. O sırada, ideoloji alanında girişilmesi gereken belli başlı ödevlerden biri "pasifliğin", özellikle Sorel'in*

---

56) "Ne yazık ki, çok kere yeni bir teorinin tamamiyle kavrandığı ve bunun istenildiği gibi kullanılabileceği sanılır. Çünkü temel ilkeleri pek de doğru olarak anlaşılmadan benimsenmiştir. Ben de bu konudaki eleştirimi yeni Marksist olmuş bazı arkadaşlar için de ileri sürmekten çekinmiyorum: Bunlar bazen bu yanlış bilgileriyle çok acayip şeyler söylüyorlar" (Engels, 21 Eylül 1890 günlü mektubundan) (F.Ç.).

düşüncelerinde görüldüğü şekliyle, mücadele etmekti. Bunun için Gramsci, toplumsal sorunların çözümünü "akıldışı güçlerin atılımlarına", "iradeye" ya da "kendiliğinden olma"ya (spontanéité) bırakan felsefelere karşı savaş açmıştı. Aynı zamanda Marksizm'i olduğundan başka türlü ve geleneksel metafizikten tamamen sıyrılmamış olarak tanıtan (Buharin'in yaptığı gibi) güçleri de eleştirmektedir. Gramsci'nin bu eleştirisi Marx'ın Feuerbach'a (Feuerbach üzerine I. tez) *yönelttiği eleştiriyi hatırlatmaktadır:*

"Geçmişteki bütün materyalizmlerin hatası... bu felsefelerce nesnenin (objet), gerçekliğin, duyularla bilinen dünyanın, yalnız nesne ya da sezgi olarak düşünülmesi, insanın somut eylemi olarak yani pratik olarak ele alınmamış olmasıdır" [Marx-Engels: Etudes philosophiques *(Felsefe İncelemeleri), ed. soc. 1951, s. 61].*

Bununla birlikte Gramsci'nin dış dünyanın varlığı üzerine ileri sürdüğü düşünceler oldukça belirsizdir. Çünkü her ne kadar nesnellik kavramı doğayı değiştiren toplumsal etkinlikler sırasında oluşmuşsa da, bu kavramın dayandığı doğrudan doğruya doğa ve bu doğanın içinden çıkan insan türünden ve insanın doğa hakkındaki bilincinden önce varolan maddi evrendir. Maddi evrenin insanlıktan önceliği Engels'in dediği gibi (Anti Dühring) *"felsefe ve doğabilimleri alanında uzun süredir gerçekleşen verimli gelişmelerle" ispatlanmıştır. Zaten Gramsci bu düşünceye dayanmaktadır. Tarihin diyalektiği ile doğanın diyalektiği biribirinden ayrılmaz. Öteki berikinin varlığını gerektirir.*

Kaldı ki, Gramsci solipsizme varan idealizm karşısında olduğunu belirtmektedir. Ona göre Marksizm, praxis felsefesi olarak (idealist olsun, materyalist olsun), bizi her çeşit metafiziğe kaymaktan korur.

Gramsci'nin giriştiği polemikteki bu noktayı açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Bir yerde "...praxis okulunun kurucusu (yani Marx) dünya görüşüne hiçbir zaman "materyalist"

adını vermemiş... ve Fransız materyalizminden söz ederken bu materyalizmi eleştirmiş ve eleştirinin daha da ileri götürülmesini söylemiştir" diyor.

Gerçekten de Marx, diyalektik materyalizm konusunda sistemli bir inceleme yapmamıştı. Yakın arkadaşı ve düşünce ortağı Engels, bu konuyu Anti Dühring'*de (1876) ve özellikle* Doğanın Diyalektiği'*nde (İlk defa 1925'te SSCB'de yayımlandı) ve* Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu *(1886) adlı kitaplarında işlemiştir. Bunlardan ilk iki kitap, Marx'ın teşviki ve onayı ile yayımlandı. Marx çalışmalarını daha çok ekonomi politik üzerine yani* Kapital'*in yazılmasına ayırmıştı. Kaldı ki, bu yapıtının birçok yerlerinde doğabilimlerine değinir.*

Bundan başka Marx, daha gençliğinde yazdığı kitaplarda: XVIII. yüzyıl Fransız materyalizminin ve Feuerbach materyalizminin karşıtı olarak çağdaş yani diyalektik bir materyalizm kavramını benimser. Feuerbach üzerine 10. tez'*de (1845) bu düşünceyi şöyle özetler:*

"Eski materyalizm görüşü 'burjuva' toplumunun görüşüdür, yeni materyalizm görüşü ise insanca bir toplumun, yani sosyalist insanlığın görüşüdür" [Etudes Philosophiques *(Felsefe İncelemeleri), s. 63].*

Alman ideolojisi'*nin I. bölümünde (1846) Marx Feuerbach'ı "materyalizmi tarihten tamamiyle ayırdığı" için eleştirir.*

Kutsal Aile'*de VI. Bölümde (1846) feodal kuruluşlara, "XVII. yüzyıl metafiziğine ve bütün metafiziklere karşı" yürüttüğü mücadele açısından, Fransız materyalizminin tarihinin taslağını çizer. "Bu da artık felsefe düşünüşü yolundaki çalışmaların ve hümanizmle özdeşleşen materyalizmin karşısında göçüp gidecektir"* (Felsefe İncelemeleri).

Marx'ın materyalizmi ile ilgili bu önemli sorun üzerinde Lenin'in Halkın Dostları Kimlerdir? *adlı yazısına başvurulmasında büyük yarar var; bu metinde "tarihsel maddecilik anlayışı" Marx'ın bütün yapıtlarında bulunduğu güçle gösterilmiştir.*

II

POLİTİKA BİLİMİ VE ÇAĞDAŞ PRENS

MACHİAVELLİ'NİN POLİTİKASI ÜZERİNE KISA NOTLAR[1]

Prens'in (Hükümdar) başlıca niteliği sistemli bir sergileme değil, "canlı" bir kitap oluşudur. Bu kitapta politika ideolojisi

---

1) Machiavelli *Hükümdar*'da, bir hükümdarı iktidara ulaştıran çeşitli yolları (kalıtsal krallık, tarihin yardımı, ordu desteği, kişisel elkoyma) inceler ve özellikle, yeni bir biçimde oluşan ve hükümdarın iktidarını "*fortuna*" (İyi rastlantı)ya borçlu olduğu hükümdarlık tipi ile ilgilenir (örnek: bir papanın oğlu olan ve XII. Louis ordusunun desteklediği Cesar Borgia). İşte bu Devletin yönetimindedir ki hükümdar, bütün "virtu"sunu, siyasal düşünüş inceliğini, güçlülüğünü, iktidarı elinde tutup sağlamlaştırmadaki ustalığını göstermeli, birleşik bir devletin temelini atmak üzere egemenliğini genişletmelidir. Bu birleşik devletin gerçekleşmesiyle anarşi içinde çalkalanan ve yabancı orduların çiğnediği İtalya'daki bölünme son bulacaktı. Bunun için, İtalya'nın Kurtuluşu ülküsüne gönül vermiş olan hükümdar, bu yüce amacını gerçekleştirmesine yardım edecek siyasal araçları da bulmak yeteneğini gösterecektir; onun "virtu"su, berrak bir bilinçle "şeylerin canlı gerçekliğini" kavramak, bu gerçekliğe uyma iradesini göstererek (ve şeflerin nasıl olması gerektiğine göre değil, "gerçekte olduğuna göre") hareket etmelidir (Böl. XV).
Machiavelli, şu gerçeği açık seçik görmüştü: Zamanında, İtalyanca konuşan insanların birleşme için duydukları çok ağır basan istek ancak bir hükümdar ya da mutlak bir kral tarafından karşılanabilirdi. Machiavelli böyle bir hükümdarı feodal anarşiyi ortadan kaldıracak ve o dönemde başka ülkelerde çoktan

ile politika bilimi dramvari bir "mit" (*mythe*) içinde kaynaşmış bulunmaktadır. Ütopya ile skolastik inceleme arası bir biçimde görülen kendisine kadarki politika bilimine Machiavelli hayale dalan artistçe bir anlayış getirdi. Bu sayede öğretiye ilişkin toplumsal öğe bir "*condottiere*"nin[2] kişiliğinde canlandırılmıştı. Bu da güzel bir biçimde (*plastique*) görünüşüyle, kamusal iradenin (*volonté collective*) simgesi olmaktadır. Belir bir politik amacı olan belirli bir kamusal iradenin oluşma süreci, bilgince araştırmalar ve bir eylem yönteminin ilkeleri ve ölçütlerinin bilgiççe sınıflandırılması yoluyla değil, somut bir kişinin niteliklerinde, karakterini belirleyen çizgilerde, ödevlerinde, zorunluluklarında canlanır; bu da, düşüncenin benimsetilmek istendiği okurun zihninde artistçe hayaller uyandırır ve siyasal tutkulara somut bir biçim verir.[3]

---

gerçekleştirilmiş olan birleşik devleti kurmaya yardım edecek siyasal araç olarak öneriyordu. Gramsci'nin, Machiavelli'nin hükümdarı (olağanüstü kişi) ve "kamusal (*collectif*) hükümdar" ile ya da yeni bir işçi sınıfı partisi arasında paralellik kuruşu bununla açıklanabilir. Gramsci'ye göre gittikçe ilerleyen böyle bir birleşme yönünde ancak böyle bir parti iş görebilir. Bu "kamusal" hükümdar üretim araçlarındaki anarşiyi ortadan kaldırarak, insanlara tam bir özgürlük olanağı sağlayarak, bütün insan türüne kültür birliği konusunda yeni ufuklar açarak bugün toplumda çok daha derin bir birliği gerçekleştirmeyi ileri sürebilir (F.Ç.).

2) Ortaçağ'da, İtalya'da, paralı askerlerin başı (T.Ç.).

3) Machiavelli'den önceki politika yazarlarının *Hükümdar*'ınkine benzeyen yapıda kitapları bulunup bulunmadığı araştırılmalıdır. *Hükümdar*'ın sonu da kitabın mitsel (mythique) karakterine bağlıdır: Machiavelli, hayalinde yarattığı Condottiere tipini gösterdikten sonra büyük bir sanat değeri olan parçada, tarihsel olarak bu tipi canlandırarak gerçek Condottiere'yi anar: Bu coşkunca anış, özellikle dramatik karakterini vererek kitapta yansımaktadır. L. Russo'nun *Prolegomeni*'lerinde Machiavelli politika sanatçısı olarak gösterilmiş ve bir kere de "mit" (Mythe) deyimi kullanılmıştır; ama tıpatıp yutardaki anlamda değil (Gramsci'nin notu).

Machiavelli'nin *Prens*'i, Sorel'in "mit"indeki gibi, yani soğuk bir ütopya ya da bir öğreti kanıtlaması şeklinde değil de dağılıp saçılmış bir halk üzerinde, kamusal bir irade gerçekleştirip örgütlemek amacıyla etki yapan somut bir hayal gücü yaratışı olan toplumsal bir ideolojinin, daha önceden yapılmış tarihsel bir açıklanması olarak incelenebilir. *Prens*'in ütopya olma niteliği şu olgudan ileri gelmekteydi: Tarihsel gerçeklikte prens diye bir varlık yoktu; İtalyan halkına böyle bir üstün kişi, elle tutulur bir nesnellik içinde görünmüyordu; sadece bir öğreti soyutlaması, bir önderin, ülküsel (ideal) bir condottiere'nin simgesiydi. Bütün bu küçücük kitabın özündeki ateşli duygular ve "mit" havası, bir tiyatro yapıtının çarpıcı hareketleriyle, "gerçekte varolan" bir prense yöneltilen "çağrı" ile özetlenerek canlı bir sonuca varır. Machiavelli, kitabında, bir halkı, yeni bir devlet kurma yolunda yürütmek isteyen bir prensin nasıl olması gerektiği konusundaki düşüncelerini sergiler. Bu sergileme sağlam bir mantık, bilimsel bir berraklıkla yürütülmüştür; sonuç bölümünde Machiavelli kendisini halkın yerine koymakta, halkla bir olmaktadır. Ama bu, geniş anlamıyla (*générique*) halk değil, Machiavelli'nin kitabının önceki bölümlerinde görüşlerini benimsettiği bir halk, oluş halinde, bilincine ve bu bilincin anlatımına ermiş, kendi kendisiyle özdeşleştiğini hissetmiş olan bir halktır. Öyle görünüyor ki, bütün "mantık" çalışması halkın kendi kendisi üzerinde düşünceye varması, halkın bilincinde oluşan içedönük bir düşünmedir. Bu da sürekli, coşkun bir haykırışla sonuca varır. Bu coşkunluk, bu kendi üzerinde düşünceye varış, "bir duygu kasırgası", bir yanıp tutuşma, bir eylem çırpınışına dönüşür. İşte bunun içindir ki, Prens'in son bölümü[4]

4) Machiavelli, *Hükümdar*'ın son bölümünde kitabını armağan ettiği hükümdar Lorenzo de Medici'yi İtalya'nın beklediği kurtarıcı olmayı kabul etmesi için bütün gücüyle çalışmıştı. Ona bu düşüncesini benimsetmek için şöyle diyordu: "*İtalya'nın bunca*

(*epilogue*), bütünün dışında, dıştan vurulmuş bir yama, bir güzel konuşma (belagat) gösterisi değildir; yapıtın gerekli bir unsuru, daha doğrusu bütün yapıtı gün gibi aydınlatan ve onu bir çeşit "siyasal manifesto" yapan bir öğe olarak açıklanmalıdır.

Bu noktada mit-ideolojiden[5] hareket eden Sorel'in anlayışına yaramayarak "meslek sendikası" kavramında kaldığını anlamaya çalışabiliriz. Şu da var ki "mit" en iyi ifadesini,

---

uzun bekleyişten sonra kurtarıcısına kavuşması için ortaya çıkan bu fırsatı kaçırmamak gerekir. Yabancı saldırıların altında ezilmiş olan bütün yörelerin, bu kurtarıcıyı nasıl coşkun bir sevgiyle, nasıl bir öç alma susamışlığıyla, nasıl eğilip bükülmez bir inançla, nasıl bir acımayla ve gözyaşlarıyla bağrına basacağını anlatamam size..."

5) "Mit" Sorel'in düşüncesinin belli başlı cephesidir; bu da zaman zaman onun bir öğrenci gibi Bergson'a neler borçlu olduğunu ortaya koyar. Tıpkı Hıristiyan düşünüşü İsa'nın kıyamet günü yeryüzüne döneceği "mit"ine ve bununla birlikte putatapanlar dünyasının yıkılışı inancına dayandığı ya da Mazzini'nin "çılgınca tasarılarının" Cavour'dan çok İtalyan birliğine yaraması gibi, "zaman içinde, belirli bir geleceğin kurulması" yolundaki tasarılarda büyük bir etkenlik vardır ve belirli bir yapıda oldukları zaman pek az sakınca taşır. Bu durum, bir halkın, bir partinin ya da bir sınıfın en güçlü eğilimlerini özünde taşıyan "mit"ler söz konusu olduğu zaman meydana gelir. Bu eğilimler yaşamın bütün hallerinde bir içgüdü direnişiyle zihinde yer eder ve yakın bir eyleme bağlanan umutlara canlı bir gerçek görünümü verir... İşte iradenin dönüşümü bu umutlara dayanır... 'Mit' in tarih içinde gerçeklik kazanmamış olmasının pek az önemi vardır 'mit'ler, bugünün olayları üzerine etki araçları olarak düşünülmelidir" (G. Sorel: *Refléxions sur la violence*, 8. baskı "Lenin için savunma", Paris, Rivière, 1936, s. 179-180 ile birlikte).

Sosyalizmin "mit"i "genel grev"dir. "Bergson bize öğretmiştir ki, diye yazar Sorel, hareket kendisini hayal aracılığıyla açığa vurur." Sosyalizmin bütünüyle içinde saklı bulunduğu bir "mit" olan "genel grev", buna göre "sosyalizmin çağdaş topluma karşı

Sorel'e göre kamusal bir iradenin örgütlenmesi olarak sendikada bulmaz; bu, kendisini sendikanın eğiliminde ve hareket halindeki kamusal iradede bulur. Bu, en üstün derecede gerçeklenişi genel grev olan pratik eylemdir. Yani bir "pasif davranıştır"; yani olumsuz ve ilkel nitelikte bir eylemdir (Olumlu niteliği ancak birleşmiş iradelerde gerçekleşmiş olan anlaşma verebilir). Bu, gerçekten "etkin ve yapıcı" bir evreyi öngörmeyen bir eylemdir.[6] Buna göre Sorel'de iki

---

giriştiği çeşitli görüntülerine denk düşen bütün duyguları içgüdüsel olarak canlandıran 'mit'dir."... "Böylece dilin tamamiyle berrak olarak anlatamadığı sosyalizm sezgisini elde etmiş olur ve bunu da aynı anda algılanmış bir bütün olarak elde ederiz" [Sorel, buraya şu notu eklemiştir: "*Bu, Bergson felsefesinin en iyi biçimde bilinmesi demektir.*"] (*Refléxions sur la violence* s. 182) (G. Sorel'in en tanınmış yapıtı olan *Refléxions sur la violence*'ın ilk baskısının 1908'de "Pages libres" kitaplığında yayımlanmış olduğunu hatırlatalım. Kitabın başında giriş yazısı olarak Daniel Halévy'ye yazılmış mektup bulunmaktadır (15 Temmuz 1907). Bu mektupta Sorel, *Le Mouvement Socialiste*'de yayımlanmış (1906'nın ilk yarısı) yazıların bir araya getirilmesiyle meydana geldiği için kullanılırken dikkatli olunmasını salık vermektedir. Bu yazılarda ayrıca bir önsözün bulunduğu yazılmıştır; çünkü Sorel bunları İtalya'daki "sendikalist"ler tarafından yönetilen *Divenire Sociale*'de yayımlanmış bir yazı dizisini gözden geçirdikten sonra bir araya getirmiş bulunmaktaydı. Sorel bu "*sendikalistlerin Alp'lerin ötesinde iyi bir savaş yürüttüklerini*" yazıyordu. İtalya'da basılmış olan bu yazılar da: *Lo sciopero e la violenza* (grev ve şiddet), adlı bir broşürde Enrico Leone'nin önsözüyle yayımlanmıştır (F.Ç.).

6) Sorel'in sadık öğrencisi Edouard Berth'e göre, "devrimci sendikacılık", parti Marksizmine (Alman tipi, ya da guesde'ci tipi) karşı çıkardığı "sınıf Marksizmi"ni gerçekleştirmek istiyordu. Partilerle savaşa girişerek, burjuvaziden kopma aydınların yardımı olmaksızın, yalnız kendi gücüne dayanan özerk bir işçi sınıfı oluşturmayı tasarlıyordu; artık amacı Devleti ele geçirmek değil, "genel grev"di; yani, üreticilerin üretim yerinde başkaldırması.

zorunluluk birbiriyle çatışmaktadır: Mit ile mit'in eleştirisi. Bu da "önceden yapılmış, bütün planların "ütopyacılığı ve gericiliği" ölçüsünde böyle olmaktadır. Devrim sorununun çözümlenmesi akıldışı güçlerin şahlanışına [Bergson'daki "yaşam atılımı" (*élan vital*) anlamında], özgür iradeye, ya da "kendiliğindenliğe" (*spontaneité*) bırakılmıştır...[7]

Fakat bir mit için "yapıcı olmamak" olanağı var mıdır ve Sorel'in sezgileri açısından bir araç –bir ayırım, bir "bölünme"[8] adına– kamusal iradeyi ilkel ve basit evresinde

---

Böylece Devletlerle birlikte kapitalizm de devrilmeliydi. Genel grev'den de, sendikalarında kümeleşmiş olan ve yalnız bunların buyruklarına uyan işçi sınıfının... özerk bir ayaklanması anlaşılmalıdır. Bu sendikalar, özgün yazgılarının bilincine ermiş, sahiden kendi kendilerinin efendisi, bağımsız kuruluşlar, tüzel kişilerdir... (E. Berth, Du "Capital" aux "*Refléxions sur la violence.*" Paris, Rivière, 1932 (Le devenir social üzerine incelemeler, XXIII, s. 191-193) (F.Ç.).

7) Croce'nin tarih ve tarihe karşı sorununu koyuşuyla öteki düşünüşleri arasında içte gizli bir çelişki olduğuna değinilmelidir: "Siyasal partilere" karşı duyduğu hınç ve toplum olgularını "önceden kestirme" sorununu koyuşu arasında [bk. *Conversazioni entiche*, birinci dizi, s. 150-152, Ludovico Limentani'nin *Previsione dei fatti sociali* (toplum olgularının önceden kestirilmesi) Torino, Bocca, 1907]: Eğer toplum olguları önceden kestirilemezse, bir önceden kestirmeyi düşünmek bile boş bir laftan başka bir şey olmaz, buna göre akıldışılık (irrationnel) egemen olmuştur ve insanların her çeşit örgütlenmesi tarihe karşı demek, bir "önyargıdır": Artık, tarihsel gelişmenin ortaya koyduğu pratik sorunlardan her birini ayrı ayrı ve o andaki ölçütlerle çözümlemekten başka yapacak şey yoktur (bk. Croce'nin şu yazısı: "Yargı ve önyargı olarak parti" *Cultura e vita morale*'de yayımlanmıştı); buna göre oportünistlik izlenebilecek tek siyasal yoldur (Gramsci'nin notu).

8) Sorel'e göre (kendisi için sınıf olan), proletarya, burjuva düzeniyle her türlü uzlaşmadan sakınmalıdır (Bu tutum politika alanında parlamentoculuğa karşı olma, ekonomi alanında da işçi

bırakabilir mi? Sadece oluşum halinde bulunduğu böyle bir evrede şiddet yoluyla, yani varolan ahlaksal ve hukuksal ilişkileri yıkarak bir etki yapabilir mi?

Fakat bu basit kamusal irade, olumlu evrede çeşitli ve karşıt yönler izleyen özel iradeler arasında dağılıp kaybolmayacak mı? İşte gizli bir yapım (*construction*), "metafizik" değil pratik olarak, yani siyasal olarak, bir parti programı olarak bir kabullenme olmadan yıkma ve inkâr söz konusu olamaz. Bu durumda, kendiliğindenliğin ardında salt bir mekaniklik, özgürlüğün (özgür irade-yaşam atılımı) ardında

---

kooperatifleri kurulmasıyla belirlenmelidir). Yine Sorel'e göre yalnızca emekçilerin kuracağı kooperatifler, işçi sınıfının kör içgüdüsünden, akla dayanan bir sınıf ayırımını kavramasına etken olacaktır. Bu geçiş de onun için yüceye doğru ahlaksal bir gelişmedir. Fakat bu "bölünme" bazen tehlikeye girer: "Yönetici sınıflar, artık yönetmeye cesaret edemedikleri zaman, ayrıcalıklı durumlarından utanç duyarlar, düşmanlarına el uzatmak için canla başla bir çabaya girişirler ve toplumdaki her çeşit bölünmeye karşı nefret duyduklarını ilan ederler, o zaman proletaryada bu bölünme düşüncesini sürdürmek daha da güçleşir; oysa bunsuz sosyalizmin tarihsel rolünü oynaması olanaksızdır" (*Refléxions...* s. 279). Böylece, Sorel'in "felaket" saydığı böyle bir durumun tasarlanması halinde burjuvazinin kavgacı gücünün azalmasına üzülmek gerekir; çünkü proletaryayı "bozmaya" kalkışmaktadır. Böylece, Sorel'in anlayışına göre, düşman sınıfın yeniden güç tazelemesinden proletaryanın yeni bir dayanıklık kazanması dileği beslenmelidir. İşte bu "bölünmeyi" diri tutabilmek içindir ki, genel grev düşüncesine Sorel en büyük önemi vermektedir: Genel grev "*öyle bir itici güce sahiptir ki, dokunduğu her şeyi Kendi devrimci yoluna sürükler. Onun sayesinde, sosyalizm her zaman genç kalır, toplumsal barışı gerçekleştirmek için yapılan girişimleri çocukça görünür, burjuvalaşan yoldaşların kavgadan kaçışları, yığınların cesaretini kırmak şöyle dursun onları başkaldırmaya daha çok iter: Bir kelime ile bölünme, hiçbir zaman kaybolma tehlikesine düşmemiş olur*" (Refléxions... s. 193.) (F.Ç.).

büyük ölçüde determinizm, idealizmin ardında da salt bir materyalizmin var olduğu düşünülmektedir.

Çağdaş prens, mit-prens (*le mythe-prince*) gerçek bir kişi, somut birey olamaz; bir örgütten, bir toplumun karmaşık elemanlarından başka bir şey olabilir ancak; bir örgüt içinde eylemde kendisini belli eden bir kuramsal irade somutlaşmaya başlamıştır; bu eylem de zaten bir partiye bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bu örgüt tarihsel gelişme ile ortaya çıkmış bulunuyordu; bu da siyasal partidir. Parti, içinde evrenselliğe ve bütünleşmeye yönelik kamusal irade tohumlarının biriktiği ilk hücredir. Çağdaş dünyada yalnız hızlı, doludizgin bir gidiş zorunluluğuyla nitelenen bir tarihsel-siyasal eylem, somut bir kişide mitleşmiş (*mythiquement*) olarak cisimlenebilir. Hızlılığı zorunlu kılan, büyük bir tehlikenin yaklaşmakta oluşudur. Bu açıkça, bir yıldırım gibi, tutkuları ve bağnazlığı alevlendiren Condottiere'nin "Tanrısal" niteliğini yok eden olayın eleştirici ve çürütücü etkisini sıfıra indirir (Boulanger'nin serüveninde olduğu gibi). Fakat böyle ani bir eylemin, yapısı gereği, ne engin bir soluğu vardır ne de örgütleyici bir niteliği: Bu, hemen her zaman yeniden onarma (*restauration*) ve yeniden örgütleme (*reorganisation*) çeşidinden bir girişim olacak, yeni devletlerin ve yeni ulusal ve toplumsal yapıların kuruluşuyla kendini belli eden çeşitten bir girişim olmayacaktır. Machiavelli'nin *Prens*'inde de bu böyle olmuştur. Burada yeniden onarım bir belagat unsuru olarak kendisini göstermiştir; yani edebiyatça bir kavram olarak, "Roma'nın kızı İtalya" düşüncesini benimseyen ve Roma'nın[9] düzenini ve güçlülüğünü yeniden kurma amacı

9) Mutlakiyetçi büyük Fransa ve İspanya krallıklarının verdikleri örnekle birlikte, Machiavelli'nin, büyük bir birleşik İtalya'nın kurulması zorunluluğuna dayanan siyasal anlayışında, eski Roma anısının da rolü olmuştur. Bununla birlikte şunu açıkça belirtmek gerekir ki, Machiavelli edebiyat-belagat geleneğine

güden bir anlayıştır bu. Bu çeşit girişimler yaratıcı, özgün olmayıp "savunucu" bir niteliktedir. Başka bir deyimle daha önceden varolan bir kuramsal iradenin, gücünü yitirdiği, dağıldığı, son derece tehlikeli bir şekilde zayıfladığı ama bunun öyle kesin ve felaket bir sonuç olmadığı, toparlanmasının ve güçlenmesinin gerektiği düşünülmektedir. Oysa öteki anlayışı benimseyenlere göre, özgün bir tarzda yeni baştan (*ex novo*) somut ve akla uygun hedeflere yöneltilecek bir kamusal irade yaratılması söz konusudur. Elbette buradaki somutluk ve akla uygunluk henüz doğrulanmış olmadığı gibi, etken ve herkesçe tanınmış bir tarihsel deneyin eleştirisinden geçmiş de değildir.

Sorel'in "mit" anlayışının "soyut" niteliği, Jakoben[10] (*Jacobins*)lere karşı duyduğu hınçla (ki ahlaksal bir nefret

---

bağlı olarak düşünülemez. Hem sonra bu tema biricik ve egemen anlayış olmadığı gibi, Machiavelli büyük bir ulusal Devlet zorunluluğunu bundan çıkartmış değildir. Bundan başka Roma'dan esinlenmesi de, göründüğünden daha az soyutçadır. Bu anlayış, hümanizma iklimi içine oturtulursa bunun böyle olduğu iyice anlaşılabilir (Gramsci'nin notu).

10) Jakoben kelimesi, eğilip bükülmez cumhuriyetçi inançları ve sert eylem yöntemlerini anlatmakla birlikte, Fransız Devrimi jakobenlerinin, özellikle kırsal yöreler halkını, merkezi Paris'te bulunan bir harekete, cumhuriyetçi bir ordu kurulması yoluyla, nasıl kazandıklarını da anlatır. İşte Gramsci bunun içindir ki, "tarihsel jakobenliği" bir "*kent-köy birliği*" olarak tanımlar (*Ris.* s. 155). Lenin, *Pravda*'nın 7 Temmuz 1917 sayısında çıkan "jakobencilik işçi sınıfını sindirmeye yarar mı?" adlı yazısında: "*XX. yüzyılda 'jakobenlik'... devrimci sınıfın, proletaryanın yoksul köylülerin desteği ile kuracağı egemenliktir; böylece XVIII. yüzyılda jakobenlerin gerçekleştirdiği büyük yapıtları meydana getirecektir*" (*Bütün Yapıtları*, c. XXV. Editions sociales, 1957). Gramsci, Machiavelli'de, vaktinden önce, gelmiş bir jakobenlik görmekle onu Fransız Devrimi'nin peygamberi gibi göstermek istemiş değildi (hele bir devrim kılavuzu gibi de düşünmemişti;

Cola de Rienzo'nun askerleriyle çağdaş proletarya arasındaki "nitelik ayrılığı" üzerinde durmaya da gerek yoktur). Yalnız Gramsci, "praxis filozofu"nun siyasal kavrayışını nitelendirirken Machiavelli'yi anmaktadır. O filozof ki, zamanın siyasal sorunlarını berraklıkla ortaya koymuştur; bu zaman da korporatif-cumhuriyetçi Devletle krallık arasındaki dönemdir (*Mach.* s. 160). Bundan başka praxis filozofu, Gramsci'nin de kendisinde hissettiği ve "jakobenlere özgü" dediği bir tutkuyla yeni bir siyasal örgütlenmenin gereğini dile getirmişti.

Zamanının isteklerine uygun, Machiavelli'nin de dilediği siyasal değişim, Egidio Colonna'nın ya da Erasmus'un önerdiği gibi bir Hıristiyan hükümdarın erdemleri sayesinde değil "bir eyalete girmek için o eyalet halkının sevgisine gereksinme duyan" örgütleyici bir hükümdarın (*Hükümdar*, böl. III) "*virtu*"suyla gerçekleşecektir. Böyle bir hükümdar, terörü sürdürerek değil, kamusal bir iradenin doğmasını sağlayarak egemen olma kaygısındadır. İşte bu kamusal irade temeli üzerindedir ki, bir "*vivere civile*" kurmak olanağı vardır.

Arte della Guerra'da (Savaş Sanatı) önerilen milis örgütünü aydınlatan bu "vivere civile" anlayışıdır: Siyasete yabancı bir halkı yeni milis kuvvetini hem baskı altında olan, hem de gönül hoşluğuyla benimseyen yurttaşlar oluşturmaktadır: Yeni milis iyi yasalar (*buoni ordini*) üzerine kurulmuş yeni bir Devlete bağlıdır: İyi yurttaşlar isterse geleneksel olarak orduya sığınan şüpheli kişileri, dışına iter. *Hükümdar*'ın buyruğu ile milise alınan yurttaşlar, "ne tamamiyle zorla, ne de kendi isteği ile" gelmelidir; hükümdara karşı duydukları korku onları çekmeli ve onlar, askerlik yaşantısının zahmetinden çok, hükümdarı öfkelendirmekten ürkmelidirler.

Bu ulusal milisi önermekle Machiavelli, paralı askerlerden kurulu orduyu kötülemiş oluyordu. Sanat olarak savaşı da başka bir deyimle en aşırı biçimiyle bireyciliği ve anarşiyi doğuran siyaset dışı kalmışlığı (*apolitisme*) da suçlamaktaydı. Gramsci, Machiavelli'nin kişiliğinde, zamanın anlayışı çerçevesinde "bir siyaset adamı" kişiliği görür. O, bu kişilikle, zamanın ilerici isteklerine cevap vererek, siyaset dışı kalmaya, İtalyan bireyciliğine, bölgeciliğe karşı mücadele etmekteydi. Machiavelli, salt bir teknikçi olarak değil, bir siyaset adamı olarak savaşı incelemiştir:

şekline girmektedir) kendisini açığa vurmuştur. Oysa bunlar Machiavelli'nin *Prens*'inin keskin çizgili örnekleri olmuşlardır. *Çağdaş Prens* kitabı yazılırsa, bunun bir bölümü (bu terimin tarihsel olarak taşıdığı ve bir kavram olarak taşıması gereken anlamıyla) jakobenliğe ayrılmalıdır. Böylece, hiç olmazsa bazı cepheleriyle, yeni, özgün bir yaratış olan bir kamusal iradenin nasıl oluştuğu ve işlediği aydınlatılmış olur. Bundan başka kamusal iradenin ve genellikle siyasal iradenin çağdaş anlamıyla tanımlanması gerekir. Bu tanımlamada, tarihsel zorunluluğun işleyen bilinci olan irade, gerçek ve etkin tarihsel dramın başaktörü olarak gösterilmelidir.

İlk bölümlerden biri, gerçekten de, kamusal iradeye ayrılmalı ve sorun aşağıdaki tarzda ortaya konulmalıdır: "Ulusal halkçı bir kamusal iradenin doğmasına, gelişmesine elverişli

---

Orduyu örgütlemek, Machiavelli'ye göre hükümeti örgütlemek, hem baskı yanı, hem de gönül hoşluğuyla benimsenen yanıyla örgütlemektir. Onun tasarladığı ordu, köylü piyadelerle, bir at alabilen zengin şehirlilerden oluşur: Birbirinden ayrı olmakla birlikte, köylüler ve burjuvalar aynı ordunun içinde erirler. Eski Romalılarda olduğu gibi barış yurttaşları sivil yaşama kavuşturur: Savaş, hükümdar için yerine getirilen bir ödevden başka bir şey değildir. Ama milis, ulusal yaşamı tedirgin etmez, yurttaşları işlerinden ayırmaz. Barış zamanı "biricik yükümlülük bayram günleri talim yapmak üzere bir araya gelmektir. Bu da memlekete de halka da zararı olmayan bir alışkanlıktır. Gençlere yararlıdır bile. Bayram günlerini utanç verici bir aylaklıkla meyhanelerde geçirme yerine, bu askerlik talimlerinin görüntüsü pek hoştur gençler için" (*Savaş Sanatı*, I. kitap). Machiavelli'nin çok beğendiği İsviçrelilerde olduğu gibi, spor niteliği taşıyan askerlik talimlerinin eğitimci bir rolü vardır; bunlar, özellikle vatan düşüncesinin temeli olan toplum ruhunu güçlendirir. Yeni milisin örgütlenmesindeki amaç bütün yurttaşlarda (köylü yığınları da içinde olmak üzere) Devlet'e bağlılık yaratmaktır; bu da, aslında siyasal olan, hem de gönül hoşluğuyla benimsemekten oluşan ve yukarıda anlatılmış olan ince ilişkiyi kurmakla başarılır (F.Ç.).

koşulların bulunduğu ne zaman söylenebilir?" Bunun ardından incelenen ülkenin toplumsal yapısının tarihsel (ekonomik) bir çözümlenmesi yapılmalı ve bu iradeyi canlandırmak için yüzyıllar boyunca yapılan girişimleri ve birbiri ardınca uğradığı başarısızlık nedenleri bütün canlılığıyla gösterilmeli: Machiavelli'nin zamanında neden İtalya'da mutlakiyetçi krallık kurulamamıştı? Roma İmparatorluğuna (dil, aydınlar, v.b. sorunu) çıkmalı, Ortaçağ komünlerinin[11] işlevini, Katolikliğin anlamını kavramalıdır. Bunun için bütün İtalyan tarihinin sentetik ama doğru bir taslağını çıkarmak gerekir.

Ulusal-halkçı bir kamusal irade yaratma yolunda yapılan girişimlerin birbiri ardınca gelen başarısızlıklarının nedenini, komün burjuvazisinin dağılışından sonra oluşan belirli toplumsal grupların varlığında, Katolik kilisesinin merkez

---

11) Ortaçağ'da belirli koşulların etkisiyle, Avrupa çapında meydana gelen büyük bir hareket sonucu şehirler, hukuk ve politika açısından özerk bütünler oldu. İtalya'da bu şehirlerin otoriteleri dolaydaki kırsal bölgeye kadar yayılmıştı. Bu kitabın ileriki sayfalarında ekonomik-korporatif evre olarak komünle, İtalyan aydınlarının rolü üzerinde notlar bulacaksınız. Dil sorununa değinmekle Gramsci, ulusal soruna bağlı çok önemli bir sorunu da dile getirmiş olmaktadır. Ortaçağ'da tüm kültürü tekeline almış olan Roma Katolik kilisesi, Latinceyi zorla benimseterek "halk diliyle" (lingua volgare) yazılmış bütün edebiyat yapıtlarına değer verilmemesine yol açmıştı. Dante (1265-1321), halk dilinin (Floransa'daki) soyluluğunu savunarak *İlahi Komedi* (*Divine Comedie*)'yi bu dille yazdı. İtalyan aydınlarının kozmopolitliği yüzünden edebiyat dili, İtalyan saraylarının ve yabancı sarayların dili örneklerine (Dante, Petrarca, Boccacio) bağlı kalarak, çeşitli bölgesel diyalektlerle karışık olarak, bilgince ve tumturaklı bir dil niteliği göstermekteydi. XIX. yüzyılda bu sorun ivedilikle çözüm bekleyen durumunu sürdürmekteydi. Manzoni bunu ele aldı; dil üzerinde bilimsel bir incelemeyle yetinmeyerek, herkesin anlayacağı bir İtalyanca ile *Nişanlılar* adlı romanını yazdı (F.Ç.).

olmasında ve kutsal Roma İmparatorluğu'nun[12] yetkilerini elinde tutması bakımından İtalya'nın uluslararası işlevini yansıtan öteki gruplarda aramalıdır. Bu işlev (*fonction*) ve ondan ileri gelen koşullar bir iç durumu belirtir ki, buna "ekonomik-korporatif" adını verebiliriz; yani siyasal olarak feodal toplum ilişkilerinden en kötüsü, en az ilerici, en durgun olanı; bu rejim, etkin bir jakobence güçten yoksun olduğu gibi, hiçbir zaman da bunu elde edemez; bu güç, başka uluslarda ulusal-halkçı kamusal iradeyi canlandırarak çağdaş devletleri kurmuştu. Son olarak şu sorulmalıdır: Bu iradeye elverişli koşullar var mı ya da bugün bu koşulların düşman güçler arasındaki oranı nedir? Geleneksel olarak düşman güçler toprak aristokrasisi ve daha genel bir deyimle, tümüyle toprak mülkiyetiydi. Bu düzenin İtalya'daki özel biçimi de "kırsal burjuvazi"dir. Bu sistemin niteliği de bir sınıf olarak komün burjuvazisinin çağdaş zamanlara kalıtı olan asalaklıktı (yüz şehir, suskun şehirler). Olumlu koşullar sanayi üretimi alanında elverişli bir gelişme kazanmış olan şehirlerdeki toplumsal gruplardı. Bu gruplar belirli bir tarihsel-siyasal

---

12) Ortaçağ'da oldukça yaygın bir düşünce vardı: Bu da büyük Roma imparatorluğu'nun (bir bölümüyle de olsa) papanın taç giydirdiği Alman hükümdarlarının yönetiminde yeniden kurulmasıydı. Alman imparatorları sülalesinin ilki 912'de taç giyen Saksonya hükümdarı Otton, sonuncusu da (1806'da imparatorluktan çekilen) II. François idi. Fakat I. Otton "Batı imparatoru" Charlemagne'ın varisi olduğunu ileri sürdüğü için kutsal imparatorluğun kökeni 800 yılına (Charlemagne'a papa III. Leon'un taç giydirdiği yıl) kadar çıkar. İmparatorlukla, sadece ruhani iktidarla sınırlı kalmak (kardinallerin atanmasıyla ilgili çatışmalar, aforozlar) istemeyen papalar arasındaki kavgalar Ortaçağ'da İtalya'yı Guelf (tüm yönetimin papada olmasını isteyenler) ile Gibelin (papayı din işleriyle sınırlandırmak isteyenler) arasında ikiye böldü. Gibelin'lerin ezilmesinden sonra da Guelf'ler ak ve kara olmak üzere ikiye bölünmüştü; kara Guelf'ler, Gibelin'lerin davalarını savunuyorlardı (F.Ç.).

kültüre erişmişlerdi. Böyle köylü çiftçi yığınları siyasal yaşamı aynı anda kaplamazlarsa hiçbir ulusal-halkçı kamusal irade oluşamaz. Machiavelli'nin bu anlayışında, vaktinden önce gelen bir jakobenlikle ulusal devrim görüşünün (az çok verimli) tohumu gizlidir. Tarih, 1815'ten beri geleneksel sınıfların, uluslararası pasif bir denge sistemi içinde, ekonomik-korporatif iktidarı tutundurabilmek için bir kamusal iradenin oluşmasını önlemek üzere harcadıkları çabayı göstermektedir.

Çağdaş *Prens*'in[13] bir bölümü düşünce ve ahlak alanında reform konusuna yani din ya da bir dünya görüşü sorununa ayrılmalıdır. Bu alanda, geleneksel düşünce akımlarında jakobenlikten yoksunluğu, ya da jakobenlik korkusunu saptamaktayız (böyle bir korkunun felsefe alanındaki son belirtisi, B. Croce'nin din hakkındaki Malthus'çu[14] davranışıdır). Çağdaş prens, düşünce ve ahlak alanında bir reformu geliştirip örgütlemelidir; bu da, ulusal-halkçı kamusal iradenin çağdaş uygarlığın üstün ve topyekûn bir şeklini gerçekleştirmek üzere, ileriki gelişmesine yol açmak anlamına gelir.

---

13) Çağdaş *Hükümdar* (Kamusal hükümdar), başka bir deyimle işçi sınıfı partisi için yapılması gerekli yapıtın adıdır. Daha önceki sayfalar da Buharin'in *Elkitabı*'nın eleştirisine bakınız. Gramsci bu girişimi beğenmemiştir (F.Ç.).

14) Malthus'çuluk, dünya nüfusunun aşırı derecede artması korkusunu, frenleme isteğini (doğumları sınırlamak; eğer bu yapılmazsa açlık tehlikesi, v.s.) dile getirmektedir. İşte kendisi de dinsiz olan Croce, XVIII. yüzyıl dinsiz burjuvazinin geleneğini sürdürüyordu: "*Tanrı düşüncesi her zamankinden daha zorunlu oldu*" (Necker, De L'Importance des Opinions religieuses, 1788, s. 58); Croce böylece din öğretiminin yeniden canlandırılmasında öncülük ediyordu, başka bir deyimle din konusunda dar bir çevrenin serbestçe tartışması kabul edildiği halde, dinin halk için bir fren olarak kullanılması isteniyordu. Ayrıcalıklı bir kümeye kültür hakkı tanınırken, halk yığınları karanlıkta bırakılmak isteniyordu; çok korkulan bu yığınlar "çocukluk çağında", Bertrando Spaventa'nın dediği gibi "beşikte tutulmak" isteniyordu (F.Ç.).

Burada iki temel nokta var: Birincisi, çağdaş Prens'in hem örgütleyici hem de etken ve itici ifadesi olduğu ulusal-halkçı bir kamusal iradenin oluşması; ikincisi de düşünce ve ahlak planındaki reformdur. Bunlar da çalışmanın yapısını kurmalıdır. Programın somut noktaları birinci bölüme konulmalı, yani bunlar, incelemeden, canlı bir dille çıkartılan bir sonuç niteliğini kazanmalı, soğuk ve bilgiç bir sergileme olmamalıdır.

Toplumun en alt tabakalarının bir kültür reformuna, "uygarlıkça" bir yükselişe erdirilmesi, daha önceki ekonomik bir reform ve toplumsal durumla ekonomi çevresinde bir değişiklik olmadan gerçekleşebilir mi? Bunun için, düşünce ve ahlak alanındaki bir reform, zorunlu olarak bir ekonomik reform programının ve bir ekonomik reform programı da düşünce ve ahlak alanındaki bütün reformların somut olarak görünüşüdür. Çağdaş prens, kendisini geliştirirken yürürlükteki bütün düşünce ve ahlak sistemini altüst eder. Bunu gerçekleştiren de, gelişmesinin, her işi kendisine yararlı ya da zararlı, erdemli ya da düşünce olma bakımından değerlendirilmesidir. Çağdaş prens bunu hep kendi bakımından ve bu gelişmenin iktidarını artırdığı ya da buna karşı olduğunu hesaplayarak yapar. Prens böylece bilinçlerde Tanrısallığın ya da kesin buyruğun (*L'imperatif catégorique*) yerini alır; çağdaş bir laikliğin, yaşamın her cephesinin ya da töreleri belirleyen bütün ilişkilerin tamamiyle laikleştirilmesinin temeli olur.

POLİTİKA BİLİMİ

Praxis felsefesinin politikanın bilimine ve tarihe getirdiği belli başlı yenilik; değişmez, olduğu gibi kalan soyut bir "insan doğası" [bu kavram dinsel düşünceden ve aşkın (*transcendence*) görüşünden doğmaktaydı] diye bir şeyin olmadığını ispatlamış olmasıdır. Praxis felsefesine göre insan doğası

tarihsel olarak belirlenmiş ilişkilerin tümü, yani bazı sınırlar içinde, filoloji ve eleştiri yöntemleriyle saptanabilecek olan tarihsel bir olgudur. Bunun için siyaset bilimi, somut içeriği (ve aynı zamanda mantığa uygun formülleştirilmesiyle) gelişme halinde bir organizma olarak anlaşılmalıdır. Şunu da söylemek gerekir ki, Machiavelli'nin sorunu ortaya koyuşu (açıkça belirtilmemiş olmakla birlikte, yazılarından anlaşıldığına göre, Machiavelli için politika özerk bir eylem olup ahlak ve dininkinden ayrı ilkeleri ve yasaları vardır; bu önermenin felsefe açısından, önemi büyüktür; çünkü, cümlelerin altında gizli olarak ahlak ve din anlayışına yani bütün dünya görüşüne yenilik getirmektedir) hâlâ tartışılmakta olup buna karşı çıkılmaktadır ve "kamusal düşünüşe" mal olamamıştır. Nedir bunun anlamı? Bu sadece, elemanları *in nuce* (tohum halinde - F.Ç.) Machiavelli'nin düşüncesinde gizli bulunan düşünsel ve ahlaksal devrimin henüz gerçekleşmediği, ulusal kültürün halka mal olmuş, açık seçik bir görüntüsü olmadığı anlamına mı gelir? Ya da bunun şöyle basit anlamları mı vardır: Güncel politika, yönetenlerle yönetilenleri birbirinden ayıran uçurumu ortaya koymuştur? Bununla birlikte biri yönetenlerin, öteki yönetilenlerin olmak üzere iki kültürün varlığını mı ispatlamaktadır? Ayrıca yönetici sınıf ve kilise, basit insanların kendisinden kopmaması zorunluluğudan ileri gelen çok iyi belirlenmiş bir tutum içinde midir? Öte yandan bu basit insanlarda, Machiavelli'nin insan kılığında bir şeytan olduğu kanısını sürdürmek mi istemektedir?

Machiavelli'nin yaşadığı dönemde taşıdığı anlama ve kitaplarını, özellikle *Prens*'i, yazmakla ne gibi amaç güttüğü konusundaki sorun böyle ortaya konulmaktadır. Machiavelli'nin öğretisi, yaşadığı zaman için tamamiyle "kitabi" bir şey, dünyadan uzak yaşayan düşünürlerin tekelinde olan, yalnız böyle bir çevreden olanların elinde dolaşan esrarlı bir kitap değildi. Machiavelli'nin üslubu, Ortaçağ ve hümanizma dönemindeki gibi sistem biçiminde bir inceleme yapıtı

yazan bir yazarın üslubu değildi; tam tersiydi bunun. Bu bir eylem adamının üslubudur. Başkalarını da eyleme itmek isteyenin üslubudur; bu bir parti "bildirgesi"nin üslubudur. Foscolo'nun "ahlakçılık" açısından yaptığı yorum yanlıştır şüphesiz. Şurası doğrudur ki, Machiavelli bir şeyleri örten perdeyi sıyırmıştı, bundan başka gerçeğin tersini yapmakla da yetinmemişti. Peki neydi bu perdeyi sıyırmanın amacı? Ahlaksal ya da siyasal bir amaç mı? Sık sık Machiavelli'nin dile getirdiği yasalar siyasal eyleme ilişkindir; bunlar "uygulanır fakat sözü edilmez" denildiğine göre büyük politikacılar söze Machiavelli'yi lanetlemekle başlar, kendilerinin Machiavelli'ciliğe karşı olduklarını ilan ederler; ama ibadet yaparcasına uygularlar onun yasalarını. Aslında Machiavelli çok az Machiavelli'ci değil miydi? İşin "püf" tarafını bildiklerini bilen ve bunu budalaca açığa vuranlardan değil miydi? Oysa kaba Machiavelli'ciliği bilenler tam tersini yapmıyorlar mıydı bunun? Croce'nin bu konuda ileri sürdüğü düşünce soyut olarak ele alınırsa doğrudur. Machiavelli'ciliği, bilimsel niteliği bakımından hem gericiler hem de demokratlar kullanabilir. Tıpkı, kılıç sanatının hem centilmenlere hem de haydutlara yarayışı gibi. Hem savunmak için hem adam öldürmek için. Croce, işte Foscolo'nun söylediklerini bu anlamda ele almalıdır diyor. Machiavelli, kendisi de yazdığı şeylerin gerçekte yayımlanmakta olduğunu ve tarihteki en büyük adamlarca uygulandığını belirtir. Bütün bunları bilenlere öğretmek istiyor gibi görünmüyor. Üslubu, pratik bir amaç gütmeyen bir bilimsel inceleme üslubu değildir. Bundan başka siyaset bilimi konusundaki tezlerine bir felsefe spekülasyonu yoluyla ulaştığı da düşünülemez. Çünkü bu özel konuyu böyle ele alışı, yaşadığı dönemde bir mucize olurdu; çünkü bu tezler bugün bile hâlâ bunca düşmanlıklara ve karşıtlıklara neden olmaktadır.

Böyle olduğuna göre Machiavelli'nin "bilmeyenleri" göz önünde tuttuğu, "bilmeyenleri", siyasal eğitimden geçirmek

istediği düşünülebilir. O, Foscolo'nun sandığı gibi tiranlardan nefret edenlere olumsuz bir eğitim vermeyi değil, belirlenmiş yöntemleri uygulamanın zorunlu olduğunu, bu yöntemler tiranlarca belirli bir amaç güttüğü için uygulanmış olsa bile bilmek zorunda olanların olumlu eğilimini amaç edinmişti. Bir prens, hükümet adamlarının gelenekleri arasında doğarsa, sülale ve aile çıkarlarının egemen olduğu böyle bir çevrede edindiği eğilim sayesinde, gerçekçi bir politikacının niteliklerini kazanır. "Bilmeyen" kim öyleyse? Zamanın devrimci sınıfı, İtalyan "halkı" ve "ulusu," Castruceio ve Valentino'ları değil, Savonarole'leri ve Soderini'leri yetiştiren şehir demokrasisi. Machiavelli'nin bu güçleri, ne istediğini nasıl elde edeceğini bilen bir "önder"e sahip olmanın zorunluluğuna inandırmaya çalıştığı düşünülebilir. Böyle bir önderi, eylemleri, o döneme egemen olan ideolojiye, yani dine ters düşse bile, coşkunlukla karşılamak da zorunludur. Machiavelli'nin politika konusundaki bu tutumu, praxis felsefesi içinde yeniden ortaya çıkmıştır. Burada da, Machiavelli'ye karşı olmak, mücadele halindeki iki partiye yarayabilecek bir teori ve teknik geliştirmek zorunluluğu duyulmuştur. Aslında bu teori ve teknik, sonunda, "bilmeyenlerin" kampına yarayacaktır. Çünkü, tarihin ilerici gücü oradadır; gerçekte böylelikle kestirmeden bir sonuç elde edilebilir. Bu olmadan yeni güç, bağımsız kişiliğinin bilincine eremez. Machavelli'nin düşünceleri tutucu yönetici grupların geleneksel siyasal tekniklerini olduğu kadar praxis felsefesinin de politikasını geliştirmeye yaramıştır; bunun böyle oluşu onun devrimci niteliğini örtmemelidir; çünkü bugün de Cizvitlerin Machiavelli'ye karşı oluşlarıyla, Pasquale Villari'nin pietist(*) Machiavelli'ciliğini kavramış ve açıklamıştır.

---

* Din duygusuna, ahlaka uygun bir yaşantıya, bir öğretiye bağlılıktan çok önem veren bir protestanlık hareketi (T.Ç.).

ÖZERK BİLİM OLARAK POLİTİKA

Machiavelli üzerine yapılan bir sergilemede ortaya konulması ve çözülmesi gerekli ilk sorun özerk bir bilim olarak politika sorunudur; yani politika biliminin sistemli (bütünleşmiş ve tutarlı) bir dünya görüşünde, bir praxis felsefesinde tuttuğu, tutması gereken yer sorunudur.

Croce'nin, Machiavelli ve politika bilimi üzerine yapılan incelemelerin ilerlemesine katkısı (Croce'nin eleştiri alanındaki başka çalışmalarında olduğu gibi) aslında var olmayan ya da kötü şekilde ileri sürülmüş bir dizi yanlış sorunu ortadan kaldırmak oldu.[15] Croce, düşüncenin aşamalarında ve pratik aşamanın belirlenmesinde, özerk ve bağımsız bir pratik düşünüş

---

15) Croce, Marx'ın ahlaksal düşünüşü (*ethique*) üzerindeki tartışmalarla, Machiavelli'nin ahlak anlayışı üzerine yapılan geleneksel tartışmalar arasında bir yaklaşım yapmaktadır. Des Sanotis'in *Edebiyat Tarihi* adlı kitabının Machiavelli ile ilgili bölümünde aşılmış olan bu eleştiri, yine sürekli olarak ileri sürülmektedir ve Villari'nin yapıtında da söz konusu edilmiştir; ona göre Machiavelli'nin büyük hatası, ahlakı göz önünde bulundurmamış olmasıdır. Bana gelince ben, her zaman, Machiavelli'nin... hangi nedenle, hangi yükümlülük gereği olarak her çeşit sorunu, kendisini hiç ilgilendirmeyenleri bile incelemek zorunda olacağını sormuşumdur kendi kendime. Machiavelli işe bir olguyu saptamakla başlıyor: Toplumun içinde bulunduğu mücadele koşulları. Sonra bu olgu koşuluna uygun kuralları verir. Neden?.. (Machiavelli'nin özdeyişleri) ne ahlakla ilgilidir, ne de ahlak dışıdır; öznel ereklere, eylemin nesnel sonuçlarına, izlenen amaçlara ve elde edilen sonuçlara göre böyle olan... Villari hâlâ şu eskimiş "erek aracı haklı gösterir" ve "ahlaksal erek" "ahlakdışı araçlar" formülüne saplanıp kalmıştı. Bununla birlikte, araçların, araç olmalarından ötürü "ahlaksal" ya da "ahlakdışı" değil, yalnızca "uygun" ve "uygun olmayan" diye ayrılmaları gerektiğini düşünmelidir... Ahlaksal ya da ahlakdışı oluş niteliği yalnız erektir." (*Marksizmin bazı kuramlarının eleştirisi...*).

üzerinde yaptığı ayırıma dayanmaktadır. Bu pratik düşünce yine de ayırımlar diyalektiği ile[16] gerçekliğe dolaylı olarak

16) Croce düşüncenin yasasını şöyle formülleştirir: Bu da birlik ve ayırımdır; şöyle söylenebilir: A, A'dır (birlik), A, B değildir (farklılık). Bu formül de "özdeşlik ve çelişki ilkesi ya da yasası" olarak adlandırılan formüldür (B. Croce: *Bilim olarak mantık*... A.g.y.), Croce'nin açıklamasına göre bu A, A'dır önermesinin içinde bunun karşıt kavramı olan A, A değildir de düşünmek şartıyla böyledir (karşıt kavramlar, sonunda kavramın kendisine indirgeniyor). Farklılıkların diyalektiği zihnin somut işleyişi olup "farklı" ama "ayrı" olmayan şekilleri hiçbir zaman "zihin birliğini" bozmaz (Bk. *Filosofia della Pratica, Economica ed Etica*, 6. gözden geçirilmiş basım, Bari, Laterza, 1950 "Filosofia dello spirito", HI. s. 21). Croce teorik ve pratik olan iki şekli tam bir benzeşim (anoloji) halinde görmektedir. Yalnız bu şekiller paralel olarak düşünülmelidir: "*Bunlar bir paralellik değil, bir daire meydana getirirler, yani gerçeklikle yaşamın dairesini; bu da düşünce ile varlık, özne ile nesne arasındaki ikilik-birliktir; öyle ki, özneyi düşünmek bir nesnenin öznesini düşünmek, nesneyi düşünmek demektir...*" Öyle ki, "*başlangıçta söz vardı*" dememeli, fakat, "*başlangıçta ne söz (verbe) vardı ne de hareket (acte)*" "*hareketin sözü*" "*sözün hareketi*" vardı demeli. Buna göre, zihin (düşüncenin) şekillerinden birinin ötekine göre önceliği olmadığı gibi bir dairede de, yarım dairelerden hangisinin ötekinden önce olduğu sorulamaz. Zihin çalışmasının iki temel çalışması, iki derecesi vardır: Buna göre farklı dört derece bulunmaktadır: Güzel ve doğru, yararlı ve iyi "oluşturdukları birlik" içinde, bu "farklılıkların ilişkisi, belki de yaşamın görüntüsüyle kıyaslanabilir, onda her olgu bütün öteki olgularla ilişki halindedir... Buna tarih denir... Kavramların birliği içindeki farklı kavramların ilişkisine de... düşünsel (ideal) tarih adı verilebilir; böyle bir düşünsel (ideal) tarihin teorisine de -gerçek tarih nasıl uygarlık derecelerinin dizisi olarak anlaşılıyorsa- kavram dereceleri teorisi adı verilebilir" (*Logica*, s. 50). Gramsci bu "farklılıkların" diyalektiğinde yapı-üstyapı (*structure-superstructure*) birliğini oluşturduğu "tarihsel blokun analizini belirleyecek olan yöntemsel bir araç niteliği görmektedir.

bağlıdır. Bir praxis felsefesinde farklılık, elbette ki salt düşünce (*L'esprit absolut*) aşamaları arasında değil, üstyapı dereceleri arasındadır. Buna göre, üstyapının belirlenmiş bir derecesi olarak siyasal eylemin (ve de buna denk olan bilimin) diyalektik durumunu saptamak söz konusu olur; bir ilk işaretleme ve yaklaşım olarak siyasal eylemin ilk aşama ya da ilk derece olduğu söylenebilir. Bu, üstyapının henüz iradeye dayanan farksız ve basit bir aşamada bulunduğunun belirtilmesidir.

Politika ile tarih, bunun sonucu olarak da politika ile yaşamın bütünü arasında hangi anlamda bir özdeşlik kurulabilir? Böyle olunca, bütün üstyapılar sistemi politikadaki

---

Yalnız "farklıların" analizinin üstünde durmayı da şart koşar. Buna karşılık bunların bağıntısının karşıtların birliğiyle sağlandığını da görmek gerekir. Bu birlik de "zihin" birliği olmayıp praxis içindeki tarihin birliğidir (bu kitaptaki "Tarihsel Blok" bölümü). Croce'nin kurduğu bu "farklılıklar" üzerinde başka yazılarında da durmuştu (*Tarihsel Maddecilik*, s. 216): "farklılıklar ilkesinin" yani Croce'nin "farklılıkların diyalektiği" dediği şeyin klasik ekonomiye ait olan soyut "*homo economicus*" kavramı üzerinde yapılmış bir düşünüşle belirlenip belirlenmediğini incelemek gerekir. Yine bu kitabın 222-223. sayfalarında "farklılıkların diyalektiği" üzerindeki eleştirisinde şöyle der: "*Sorun şudur: Croce tarafından ileriye sürülen farklılıkların diyalektiği (bu görüş gerçek metodolojik bir gerekliliğin tamamiyle lafta kalışı olarak eleştirilmelidir; bu da yalnız karşıtların değil, farklılıkların da bulunduğu düşünülerek yapılmalıdır) göz önünde tutulursa, "zihin birliği içinde bulunmayan" ekonomik-politik aşama ile öteki tarihsel hareketler arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorulabilir... Farklılıkların karşıtları arasında bir ayrım yapma konusunda gerçek bir zorunluluk vardır; fakat terimler arasında da böyle bir çelişki var: çünkü yalnız karşıtlarla diyalektik olur. Bundan ötürü Hegel'den başlayarak Croce ile Gentile'ye varan hareketin Hegel'e kıyasla "geriye doğru bir adım", "gerici bir reform" olup olmadığı sorulabilir*" (s. 224-225).

farklılıklar olarak düşünülebilir ve bir praxis felsefesine farklılık (*distinction*) kavramının sokulması nasıl haklı gösterilebilir? Peki, farklılıkların diyalektiğinden söz edilebilir mi ve üstyapının dereceleri arasındaki daire kavramı nasıl anlaşılmalıdır?

"Tarihsel blok" kavramı, yani doğa ile düşünce (yapı ve üstyapı) arasındaki birlik, karşıtlar ve farklılıklar arasındaki birlik.

Farklılık ölçütü tıpkı bunun gibi yapıya da sokulabilir mi? Yapıyı nasıl anlamalıdır: Toplumsal ilişkiler sisteminde "teknik", "çalışma", "sınıf", v.b... öğelerinin farklılığını, metafizik olarak değil, tarihsel olarak nasıl anlamalıdır? Yapıyı, üstyapının "görünüşleri"ne karşı, polemik amacıyla, "gizli bir Tanrı", bir "numen" olarak gösteren Croce'nin bu tutumunun eleştirisi. Mecaz ve olumlu anlamda "görünüş." Neden tarihsel olarak ve terim olarak "görünüşlerden" söz edilmiştir?

Croce'nin, bu genel anlayıştan hareket ederek yanılma ve yanılmanın pratik kökeni hakkındaki özel öğretisine nasıl vardığını saptamak ilginç olacaktır. Croce'ye göre yanılmanın kökeni doğrudan doğruya (*immediate*) bir "tutku"dur; yani bireysel bir nitelik ya da bir grup niteliğidir. Ya peki, daha geniş bir tarihsel önemdeki bir tutku, "kategori" sayılabilecek bir tutku nasıl bir sonuç verir? Yanılma kökeni olan çıkar tutkusu, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de *"schmutzig jüdisch"* (Pis Yahudi - T.Ç.) denilen aşamadır: Nasıl çıkar tutkusu *"schmutzig jüdisch"* doğrudan doğruya yanılmayı belirlerse en geniş toplumsal grubun felsefe alanındaki yanılması (bir aracı ile: Yanılma-ideoloji; Croce bunu başka bir yerde incelemektedir): Bu dizide önemli olan şudur: "Bencillik (doğrudan doğruya yanılma) - ideoloji-felsefe", tutkunun çeşitli derecelerine bağlıdır. Bunu, ahlakçı ve doktrinci bakımdan anlamı ile değil, tamamiyle "tarihsel" ve diyalektik anlamıyla düşünmelidir. Bu anlayışa göre "tarihsel olarak" "geçersiz (*caduc*) ve yıkılmaya layık olan", kesin olmayan

karakterdeki bütün felsefelerin karakteri "ölüm-yaşam", "varlık-varlık olmayan" (*être-non-être*); yani gelişmede aşılacak olan bir derece, bir sınır olacaktır.

"Görünüşte olan" (*apparent*), "görünüş" (*apparence*) terimi tam bu anlama gelir; bundan başka hiçbir anlama gelmez ve bunu dogmatizme karşı doğrulamak gerekir: Bu, bütün ideolojik sistemlerin geçersizliğinin ileri sürülmesidir. Bu, aynı zamanda, bütün sistem tarihsel geçerliğinin (*validité*) ve her sistemin zorunluluğunun ileri sürülmesidir ("insan, ideoloji alanında toplumsal ilişkilerin bilincine varır": Bunu söylemek midir?)

Croce'nin politika-tutku anlayışı partileri kenara itmektedir, çünkü örgütlenmiş ve sürekli bir tutku düşünülemez: Sürekli tutku, eylem yeteneksizliğine neden olan bir histeri, bir ürperti (*spasme*) halidir. Partilerin kenara itilmesi demek, önceden tasarlanmış her türlü eylem "planı"nın kenara itilmesi demektir. Ne olursa olsun partiler vardır ve eylem planları çok dikkate değer bir ölçüde, kotarılmış, uygulanmış ve çok kere gerçekleştirilmiştir: Görülüyor ki, Croce'nin anlayışında bir "kusur" var. Hem sonra partilerin var olmasının teorik bakımdan büyük önemi olduğunu söylemek hiçbir şeye yaramaz. Çünkü eylem aşamasında hareket halindeki parti, daha önceki parti ile aynı değildir; bu, düşüncenin bir bölümüyle de doğru olsa bile, yine de iki parti arasında öyle çakışmalar (*coïncidence*) vardır ki, gerçekte aynı organizmanın söz konusu olduğu söylenebilir.

Ama bu anlayışın geçerli olabilmesi için "savaş"a uygulanabilmesi, bunun sonucu olarak da harp akademilerini ve muvazzaf subaylığı da açıklaması gerekir. Yapılmakta olan savaş da bir tutkudur. Hem de en şiddetli en sarsıcı bir tutku; siyasal yaşamın bir aşamasıdır. Belirlenmiş bir politikanın başka şekiller altında sürdürülüşüdür; buna göre "tutku"nun nasıl bir ödev; politika ahlakına ilişkin bir ödev değil, ahlak ilişkilerine bağlı bir ödev olduğunu da açıklamalıdır.

Croce'nin, tutkunun politikanın bir aşaması olduğu anlayışı, partiler, ulusal ordular, genelkurmaylar gibi sürekli toplumsal kuruluşları açıklamakta güçlükle karşılaşmaktadır. Çünkü akıllıca bir davranış ve dengeli bir düşünüşe dönüşmeden örgütlenmiş bir tutku düşünülemez. Bu demektir ki, artık tutku olmaktan çıkar; sorun, ancak politika ile ekonominin özdeşleştirilmesiyle çözümlenebilir. Politika sürekli eylemdir ve ekonomiyle özdeşleştiği ölçüde, sürekli örgütlerin doğmasına yol açar. Ama ekonomi, politikadan farklıdır da. İşte bunun için ekonomi ve politikadan ayrı ayrı söz edilebilmektedir. Ayrıca "siyasal tutku"dan da söz edilebilir. Bundan, ekonomik yaşam alanında doğan fakat onu aşan ani bir eylem atılımı anlaşılmaktadır. Bu eylem atılımı duyguları ve özlemleri harekete geçirir. Bunların ateşli havasında, bireysel yaşama ilişkin hesaplar, bireysel küçük çıkarları yöneten yasalardan farklı yasalara uyar.

Croce tarafından Machiavelli'ye yöneltilmiş olan bir eleştirinin meziyetlerinin yanında birtakım "abartmalar" ve saptırmalara da yol açtığına işaret etmeliyiz. Machiavelli'ye "genellikle bir politikacı" her dönemde güncel bir "politika" bilgini gözüyle bakılma alışkanlığı vardır. Bundan daha çok Machiavelli'nin zorunlu olarak zamanını feda ettiğini ve zamanının koşullarına ve gereklerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünmelidir. Bu, şu olgunun sonucudur: 1. Floransa Cumhuriyetindeki iç çatışmalar ve kendisini komün-belediye düzeninin artıklarından yani bir engel olmaya başlayan feodal bir biçimden kurtaramayan devlet'in özel şekli; 2. İtalya'daki devletlerin siyasal savaş alanında bir dengeyi sürdürebilmek için birbirleriyle mücadeleleri. Papalığın varlığı ve ülke çapında değil, şehir çapında kurulmuş feodal ve şehirci kalıntılar, bu dengenin yürümesine engel olmaktaydı; 3. Az çok dayanışma halindeki İtalyan devletlerinin bir Avrupa dengesini elde etmek için yürüttükleri mücadeleler, başka bir deyimle İtalya'da bir iç dengenin kurulması

zorunluluklarıyla hegemonya için mücadele eden Avrupa devletlerinin istekleri arasındaki çelişkiler.

Machiavelli'nin üzerinde, ülke çapında güçlü bir birlik kurmuş olan Fransa ile İspanya örnekleri büyük bir etki yapmıştı. Machiavelli (Croce'nin deyimiyle) "üstü kapalı bir karşılaştırma" yapıyor ve bundan genel olarak bir devlet, özel olarak bir İtalyan devleti için kurallar çıkartıyordu. Machiavelli sapına kadar yaşadığı dönemin adamıydı; onun kurduğu politika bilimi de zamanın felsefesiydi. Bu felsefe, ulusal mutlakiyetçi krallıkların kurulması amacını gütmekteydi; bu rejim, ileri burjuva üretim güçlerinin gelişmesini sağlayacak ve kolaylaştıracaktı. Machiavelli'de tohum halinde yürütme ve yasama organlarının ayrılığı (temsili rejim) fikri keşfedilebilir: Onun "ferocia"sı[17] ilerici sınıflara değil feodalizmin kalıntılarına yönelmiştir. Prens, feodal anarşiye son vermelidir; işte Valentinois dükü Romagna'da üretici sınıflara, tüccarlara dayanarak bunu yapmıştı. Yeni bir iktidarın kurulmasını ve sağlamlaştırılmasını gerektiren bir mücadele

---

17) Bu kelime vahşi hayvanın yırtıcılığını düşündürmektedir. *Hükümdar*'ın XVIII. bölümünde şöyle denilmektedir: "*İki çeşit doğuş var. Yasa ile ve güç kullanarak; birinci tarz insana, ikincisi hayvana özgüdür... Bir hükümdar hayvanı da insanı da kullanmayı bilmelidir." Yarı hayvan yarı insan olan Aşil'in öğretmeni Santos, bu iki varlığın birleşmesi zorunluluğunun simgesidir; bundan başka hayvandan iyice yararlanarak kimi zaman ağlara karşı kendisini savunmayan arslanı, kimi zaman "kurtlara karşı kendisini savunmayan tilkiyi" kullanmalıdır. Sezar Borgia'nın zalimliği üzerine XVII. bölümde şöyle deniliyor: "Sezar Borgia için zalim deniliyor: Ama onun zalimliği Romagna'ya düzen getirdi (1501-1502), ona birlik kazandırdı ve burada barışı ve doğruluğu egemen kıldı. Bu sonuç bir iyilik olarak karşılanmalıdır. Sezar Borgia, kendisine zalim denilmesi için Pistoia'nın*(*) *yakılmasına göz yuman Floransa halkından daha duygulu ve merhametliydi*" (F.Ç.).

*) İtalya'nın Toscana eyaletinde bir kasaba (T.Ç.).

döneminin isteğine uygun olarak devlet başkanının askerdiktatör bir niteliği vardı. *Savaş Sanatı*'ndaki sınıf düşüncesinin, devletin genel yapısına uygulandığı da anlaşılmalıdır. Eğer şehirlerde yaşayan sınıflar iç dengesizlik ve dış anarşiye son vermek isterlerse, yığın olarak köylülerle dayanışmalıdırlar. Bunlardan güvenilir ve devlete bağlı paralı asker bölüklerinden tamamiyle farklı, bir silahlı kuvvet oluştururlar. Denilebilir ki, Machiavelli'de aslında siyasal anlayış öylesine egemendir ki, askerlik konusunda bazı yanılmalara sürüklenmektedir; özellikle piyadeyi düşünür; ona göre siyasal eylemle bu birliklere asker toplanabilir; bu yüzden topçu birliklerinin önemi küçümsenmiştir.

Russo (Luigi), *Machiavelli'nin İncelenmesine İlişkin İlkeler* adlı kitabında haklı olarak *Savaş Sanatı*'nın *Prens*'i tamamladığını söyler; ama gözlemlerden gerekli bütün sonuçları çıkartamaz. *Savaş Sanatı*'nda da Machiavelli'ye askerlik sanatıyla uğraşmak zorunda olan bir politikacı gözüyle bakılmalıdır. Tek yanlı görüşleri (Falanj teorisi gibi başka "acayiplikler" de eklenince Bandello'dan[18] alınan türden kolay ve yaygın olaylara da yol açmaktadır), düşüncesi ve ilgisi askerliğin teknik sorunu üzerinde toplanmamış ve sorunu siyasal açıdan zorunlu gördüğü ölçüde ele almış olmasından ileri geliyordu. Fakat, yalnız *Savaş Sanatı*'nı değil *Floransa Hikâyeleri*'ni de *Prens*'e bağlamalıdır. Bu kitaptaki yazılar, *Prens*'te ileri sürülen ve bir an önce yerine getirilmesi gerekli isteklerin içinde doğduğu İtalya ve Avrupa'daki gerçek koşulların bir çözümlenişi olarak kullanılabilir.

---

18) Bir hikâye kitabının yazarı olan Bandello, XL hikâyesinin Giovanni de Medici (delle Bande Nere) ye armağan yazısında şunu anlatır: "*becerikli Machiavelli*", güneşin altında, hükümdara ve dostlarına, "*3.000 piyade askerini bir türlü kendi yazdığı biçimde sıraya sokup götüremez*", ama Giovanni delle Bande Nere, göz açıp kapayıncaya kadar askerleri düzene sokup talim yaptırır ve herkesin gidip yemeğe oturmasını sağlar (F.Ç.).

Machiavelli'nin zamanına daha uygun düşen bir anlayışından sonuç olarak "Machiavelli'ye karşı" denilen kimselerin, ya da bunlar arasında en "safça" olanların, tarihine daha uygun düşen bir sonuç çıkartılabilir. Aslında Machiavelli'ye karşı olanlar değil, zamanlarının isteklerini açığa vuran ya da Machiavelli'ye etki yapanlardan farklı koşullara tanık olan politikacılar söz konusudur; böyle olunca polemik biçiminde düşünceler ileri sürülmesi sadece edebiyatçılıktan öteye gitmez. Machiavelli'ye karşı olanların belirgin bir örneği, kanımca, Jean Bodin'di (1530-1596); Bodin 1576'da Blois genel meclisi (*Etats généraux*) üyesi iken, iç savaş için istenilen ödeneği *Tiers-Etat*(*) reddetmişti.[19]

Fransa'da sürmekte olan iç savaşlar sırasında Bodin, "politikacılar" adı verilen üçüncü partinin sözcülüğünü yapmaktaydı. Bunlar, ulusal çıkarın yani hegemonyanın kralın kişiliği aracılığıyla *Tiérs-Etat*'ya ait olacağı sınıflararası bir iç dengeyi savunuyorlardı. Bana öyle geliyor ki, Bodin'i "Machiavelli'ye karşı" olanlar arasına sokmak hem konudışı hem yüzeyde bir sorundur. Bodin, Fransa'da politika bilimini İtalya'nın Machiavelli'ye verdiği alandan çok daha ileri ve karmaşık bir alanda kurmuştu. Bodin için söz konusu olan

---

*) Krallık döneminde Fransa'da soylu ve papaz sınıflarının dışındaki halk sınıfları (T.Ç.).

19) Bodin (Jean)in yapıtları: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem.* Bu kitabında yazar, iklimin devlet şekli üzerindeki etkisini söz konusu ederken bir ilerleme düşüncesine de değinir. *République* (1576): bu kitabında *Tièrs-Etat*'nın mutlakiyetçi krallık hakkındaki görüşleri ve bu krallığın halkla ilişkilerini dile getirir. *Heptaplomeres* (çağdaş döneme kadar yayımlanmamıştı) da; bütün dinleri karşılaştırır ve bunları biricik akla uygun dediği doğal dinin ayrı ifadeleri olarak doğru bulduğunu ileri sürer. Öteki dinlerin hepsinin de saygınlığı görüşünü ileri sürerek, hoşgörü ile karşılanmalarını ister (Gramsci'nin notu).

ülke çapında birleşmiş (ulusal) bir devlet kurma, yani XI. Louis dönemine dönmek değil, fakat zaten güçlü, kökleşmiş olan bu Devlet'in içinde karşıt toplumsal güçler arasında denge kurmaktı. Bodin'i ilgilendiren kuvvet aşaması değil, ama gönül hoşluğuyla benimseme aşamasıydı. Bodin'le mutlakiyetçi krallığın geliştirilmesine girişildi: *Tiérs-Etats* gücüne ve onuruna o kadar güveniyordu ki, krallığın kaderinin, kendisinin kaderine, gelişmesine bağlı olduğunu biliyor; onu benimsetmek için koşullar, istekler ileri sürüyor ve mutlakiyetçiliği sınırlandırmaya kadar gidiyordu. Machiavelli, Fransa'da gericiliğe hizmet ediyordu. Çünkü halkın sürekli olarak (Bertrando Spaventa'nın deyimiyle) "beşikte" tutulmasının haklı gösterilmesine yarayabilirdi; işte Machiavelli'ye karşı polemikçi bir davranış takınılması bundan ileri gelmekteydi.

Şuna işaret etmeliyiz ki, Machiavelli'nin incelediği İtalya'da ulusal yaşam için bir anlamı olan ve önceden gelişmiş, Fransa'daki genel meclisler (*Etats-Généraux*) gibi temsilî kuruluşlar yoktu. Çağdaş 'dönemde parlamenter kurumların yabancı ülkelerden İtalya'ya sokulmuş olduğu gerçeğe aykırı olarak ileri sürülürken, bunun sadece İtalyan tarihini, XV. ve XIX. yüzyıllar arasındaki geri kalmışlığını ve yerinde saymış olmasını gerektiren koşulları yansıtmış olduğu olgusu göz önünde tutulmamaktadır. İtalyan devlet yapısının yabancı egemenliği yüzünden yarı feodal bir evrede ve yabancı uyduluğunda kalmış olması, gerçekten ulusal bir "özgünlüğün" dışardan parlamenter şekillerin ithal edilmesi sonucunda yıkılması mı demektir? Yoksa tersine, ulusal kurtuluş sürecine bir biçim vermiş, Devletin, kendi arazisi içinde (bağımsız, ulusal) çağdaş devlet oluşunu mu sağlamıştır? Kaldı ki, özellikle güneyde ve Sicilya'da, temsilî kuruluşlar da vardı. Fakat bunlar Fransa'dakinden daha sınırlı bir niteliktedir. Bunun nedeni bu yörelerde *Tiérs-Etats*'nın azgelişmiş olmasıydı: Bu durum parlamentoların bir burjuvazinin

olmaması[20] yüzünden keşişlere (*Lazzari*) dayanmak zorunda olan krallığı yenileştirme girişimlerine karşı baronların anarşiyi sürdürmelerine alet olmaktaydı. Machiavelli'de şehri kırsal bölgeye bağlama programı ya da eğiliminin, sadece askerlik alanında açığa vurulmuş olması, Fransız jakobenliğinin, kendisinden önce gelmiş olan fizyokratların öğretisinden geçmiş olduğu unutulursa açıklanamaz. Fizyokratlar, doğrudan doğruya toprakta çalışan çiftçinin ekonomik ve toplumsal önemini belirtmiş bulunuyorlardı. Machiavelli'nin ekonomi konusundaki teorilerini Gino Arias inceledi (Bocconi Üniversitesi tarafından yayımlanan *Ekonomi Yıllığı*'nda); fakat Machiavelli'nin ekonomiyle ilgili teorisi var mıydı, diye kendi kendimize sorabiliriz. Machavelli'nin aslında siyasal olan dilinin ekonomi terimleriyle çevrilip çevrilemeyeceğine ve hangi ekonomi sistemine sokulabileceğine bakmak söz konusudur. Merkantilizm[21] döneminde yaşamış olan Machiavelli'nin siyasal bakımdan daha önceki zamanı temsil ettiğini ve daha sonra fizyokratların[22] dile getirecekleri isteklerin yankısı olup olmadığına da bakmalıdır.

---

20) Antonio Panella'nın Marzocco'nun 1927'de yayımlanan Machiavelli'ye karşı olanlar konusundaki incelemesi. Bu dizi on bir yazıdan oluşmaktadır. Bu da Machiavelli'ye oranla Bodin için ne düşünüldüğü ve Machiavelli'ye karşı oluş sorununun nasıl ortaya konulduğu bu yazılarda görülüyor (Gramsci'nin notu).

21) Merkantilizm ya da merkantil sistem, XVI. ve XVII. yüzyıl ekonomi bilginlerinin teorisidir. Bunların başlıca uğraşları ulusal zenginlikti. Onlara göre bu zenginliği, ülkeye dışardan gelen altın ve gümüş oluşturmaktadır. Bu teorinin bellibaşlı konusu ulusal üretim değil, fakat ülkeyle yabancı ülkeler arasındaki ticarettir. Bu teoriye göre Devlet ise karışarak ticaret dengesi fazlasını sağlamalı ve ülkeye değerli madenleri getirmelidir (F.Ç.).

22) Fizyokratların öğretisi olmasaydı Rousseau olabilir miydi? Fizyokratların sadece tarımsal çıkarları öne sürdüklerini ve şehir kapitalizminin çıkarlarının ancak klasik ekonomi tarafından dile getirildiğini söylemek bana haklı görünmüyor. Fizyokratlar,

POLİTİKANIN ÖĞELERİ

Bu alanda, şunu söylemek gerekir ki, daha başlangıçta ilk öğeler, en basit şeyler unutulmaktadır. Ne var ki, bir kere tekrarlanan bu öğeler politikanın ve herhangi bir ortak eylemin temel direkleridir.

İlk öğe, yönetilenlerle yönetenlerin, yürüyenlerle yürütenlerin varlığıdır. Tüm politika bilimi ve sanatı bu ilk ve vazgeçilmez olguya (bazı genel koşullarda) dayanır. Bu olgunun kökenleri başlı başına bir sorun olup ayrıca incelenmelidir (Hiç olmazsa, bir bölünmenin meydana gelmesinde etken olduğu saptanan bazı koşulları değiştirerek bu olguyu hafifletmenin ya da ortadan kaldırmanın yolunu araştırmak üzere incelenir ve incelenmelidir). Ama yine de yönetilenler ve yönetenler, yürüyenler ve yürütenler var olacaktır. Bu olgu bir kere kabul edildikten sonra (bir kere belirli erekler saptandıktan sonra), insanların nasıl en etkili bir tarzda yönetilebileceği ve bunun sonucu olarak, yöneticilerin iyi biçimde buna nasıl hazırlanacakları (işte politika bilimi ve sanatının ilk bölümü budur), araştırılmalıdır. Bundan başka, yürütülenlerin ve yönetilenlerin yürütenlere ve yönetenlere itaat etmelerini sağlayacak en az dirençli ya da akla en uygun çizgiyi bulmak gerekir. Yöneticilerin oluşmasında, ki bu temel iştir, hareket noktası budur: Her zaman yönetilenlerle yönetenlerin

---

merkantilizm ve korporasyonlar rejimiyle bağın koparılmasını temsil ederler; bundan başka klasik ekonomi' yolunda bir aşamadırlar. İşte, asıl bunun içindir ki, bence mücadele ettikleri, hatta, açıklamalarına konu olan o andaki toplumdan daha karmaşık, ileriki bir toplumu temsil etmekteydiler; dilleri zamanlarına çok bağlıydı ve şehirle kırsal bölge arasındaki karşıtlığı ifade etmekteydiler. Ama aynı zamanda kapitalizmin tarıma yayılışını da sezdirmekteydiler. "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" formülü, yani sanayideki serbestlik ve serbest girişim elbette tarımsal çıkarlarla bağdaşmazdı (Gramsci'nin notu).

bulunması isteniyor mu, yoksa bu bölünme zorunluluğunu ortadan kaldıracak koşulların yaratılması mı isteniyor? Yani insan türünün sürekli olarak bölünmesi ilkesinden mi hareket edilecek, yoksa bazı koşullara uygun olan bu bölünmenin tarihsel bir olgu olduğu mu kabul edilecek? Şunu açık seçik görmek gerekir ki, son çözümlemede yönetilenlerle yönetenler arasındaki bölünme, toplumsal gruplar arasında görülse bile, bu bölünme, tek bir grup, hatta toplumsal olarak bağdaşık (*mütecanis, homogène*) bir grubun içinde de bulunmaktadır. İşte sorunların böyle bir arada bulunuşuna bakarak her öğede yalnız "teknik" zorunluluğu görenler temel sorunu dikkate almamaktadırlar.

Aynı grubun içinde de yönetilenlerle yönetenler arasında bölünme olduğuna göre hiçbir sapmaya meydan vermeyecek ilkelerin saptanması zorunluluğu doğmaktadır. İşte bu alanda en tehlikeli "yanılmalar" meydana gelir; yani, en bağışlanmaz ve düzeltilmesi en güç yeteneksizlikler bu alanda görülür. Bir kere bir grubun bağdaşıklığı saptandı mı, itaatin otomatik olacağı sanılır; buna göre, böyle bir itaatin "zorunluluğu" ve akla uygunluğu ispatlanmadan hatta gereksinme duyulmadan kabul edilebileceği ve tartışılmaz olduğu düşünülür (bazıları böyle düşünür, daha kötüsü bu düşünceyle hareket ederler. Onlara göre itaat, kendiliğinden, izlenecek yol gösterilmeden yapılacaktır). İşte bunun içindir ki, yöneticileri "*cadornizm*"-den[23] kurtarmak güçleşmektedir. Yani yöneticinin doğru ve

23) Bu kelime Caporetto çekilmesine (1917) kadar İtalyan orduları Genelkurmay Başkanı General Luigi Cadorna'nın adından gelmektedir. Bu çekilmenin başlıca sorumlusu oydu. Caporetto, İtalyan ordusunda yürürlükte olan yönetim sisteminin yanlışlığını ortaya koydu. İşte "cadornizm" burada yöneticilerin bürokratlığını ve tepeden inmeciliğini simgelemektedir. Bunlar, ödevlerini gönülhoşluğuyla benimsemeleri için "yönetilenleri" inandırmaya çalışmayı gereksiz buluyorlardı (F.Ç.).

akla uygun bulduğu şeyin yapılması gerektiğini düşünmekten yöneticileri vazgeçirmek güç olmaktadır. Eğer yapılmamışsa bunun sorumluluğu, yapmakla "yükümlü" olanın sırtına yüklenir. Böylece faydasız fedakârlıklardan çekinmeyi savsaklamaya yol açan kötü alışkanlığı söküp atmak güçleşir. Bununla birlikte kamusal düşünüş toplumsal (siyasal) felaketlerin çoğunun faydasız fedakârlıklarla önlenmeye çalışılamamasından ileriye geldiğini kabul eder; ya da bunun, başkalarının fedakârlığına önem verilmemesinden ve başkalarının yaşamıyla oynanmasından ileri geldiği ortaya konulmuştur. Cephede bulunmuş olan subayların anlattıklarını herkes duymuştur; dediklerine göre askerler zorunlu anlarda gerçekten yaşamlarını tehlikeye atmakta iseler de, kendilerinin korunmadıklarını gördükleri zaman başkaldırmaktadırlar. Örnek: Bir bölüğün askerleri, yiyeceklerin büyük bir engelden dolayı gelmediğini görürlerse birkaç gün oruç tutabilmektedirler ama bir öğün yemeğin bile bürokratlık ya da savsaklama yüzünden atlatıldığını anlayınca isyan etmekteydiler. Bu ilke fedakârlık isteyen bütün eylemleri kapsar. İşte bunun içindir ki, her bozgundan sonra, her şeyden önce, yöneticilerin sorumluluklarını araştırmak gerekir. Bunu da kelimenin tam anlamıyla uygulamalıdır. Örnek: Bir cephe birçok bölgelerden kurulmuştur; her bölgenin de yöneticisi vardır: Bir bozgundan, bir bölge yöneticileri, ötekilerden daha çok sorumlu olabilir. Ama bu bir derece sorunudur; hiçbir durumda, şunun ya da bunun sorumluluğu kenara itilemez.

Bir kere yürüyenler yürütenler, yönetilenler yönetenler ilkesi ortaya konuldu mu, "partiler" buna uygun biçimde yönetenleri "yetiştirmeli" ve yönetim yeteneğini geliştirmelidirler (Partiler çeşitli adlar altında ortaya çıkabilirler: Partiye karşı ya da partilerin inkârı adı altında bile; aslında "bireyci" denilen kişiler bile particidirler; şu küçük farkla ki, bunlar Tanrı'nın lütfuyla ya da izlerinden gidenlerin budalalığı sayesinde "parti önderi" olmak isteyenlerdir).

"Devlet düşüncesi" deyimini geliştirmeli. Bu deyimin çok kesin, tarihsel olarak belirlenmiş bir anlamı var. Yalnız şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bütün ciddi hareketlerde yani az çok haklı gösterilen keyfî bir bireyciliğin ifadesi olmayan bir harekette "Devlet düşüncesi"nden söz edilebilir mi? Her şeyden önce, "Devlet düşüncesi" hem geçmiş ya da geleneksel, hem de gelecekle "sürekliliği" gerektirir, yani her hareketin, önceden başlamış ve sürüp gidecek olan, karmaşık bir sürecin bir aşaması olmasını gerektirir. Bu süreçten doğan sorumluluk duygusuyla bunun sorumlu aktörleri olunduğu duygusu, maddi olarak "bilinmeyen ama etken olan güçlerle dayanışma halinde olmaktan ve "maddi" olarak varmışlar gibi bunlardan edinilmiş olan kanıya "Devlet düşüncesi" denilebilir. Şurası açık seçiktir ki, böylesine bir "süre" bilinci soyut değil somut olmalıdır; yani bir anlamda belirli sınırları geçmelidir; en az sınırın daha önceki kuşakla gelecek kuşak olduklarını kabul edelim; bu da az bir şey değildir; kuşaklar, biri otuz yıl önceki, diğeri otuz yıl sonraki diye ayrılmazlar; fakat organik olarak, tarihsel anlamda ele alınırlar; bunun da en azından geçmiş için anlaşılması kolaydır; biz bugün çok yaşlı olan insanlarla "dayanışma" duyarız. Bunlar hâlâ aramızda yaşayan "geçmişi" temsil ederler; bu geçmişi tanımamız, onunla hesaplaşmamız zordur. Çünkü, onlar bugünün öğelerinden biri ve geleceğin de öncüsüdürler. Sonra çocuklara da, doğan, büyüyen sorumluluklarını taşıdığımız kuşaklara da bağlılık duyarız (bunun geleneğe bağlılıktan büyük bir farkı vardır; bunda ard düşünceli bir nitelik vardır ki, bir seçimi ve belirlenmiş bir amacı gerektirir; yani bir ideolojinin temelidir). Böyle anlaşılan bir "Devlet düşüncesi" herkeste bulunsa bile uğrayacağı çarpıklıklar ve meydana getireceği sapmalarla mücadele etmek gerekir.

"Jest için jest", mücadele için mücadele, v.b., hele gelip geçici heveslerin doyurulmasından başka bir şey olmayan bireycilik, v.b. (aslında daima söz konusu olan İtalyanların

"politikadan uzak" oluşlarıdır ki, bu da değişik, gülünç, çok acayip şekiller almaktadır). Bireycilik, hayvansal bir politika dışı kalıştır; sekterlik de "politika dışılık"tır. Ve buna yakından bakılırsa sekterlik gerçekten de bir kişiye bağlılıktan başka bir şey değildir; oysa "Devlet düşüncesi"nin temeli olan parti düşüncesinden yoksundur. Parti düşüncesinin, Devlet düşüncesinin temel öğelerinden biri olduğunu ispatlamak, savunulacak en önemli tezdir; tersine "bireycilik", hayvansal nitelikte bir öğedir. Bu da tıpkı bir hayvanat bahçesindekiler gibi, "yabancıların hayranlığını çeker."

SİYASAL PARTİ

Daha önce de, çağdaş dönemde, yeni *Prens* rolünü oynayacak olanın artık kahraman bir kişi değil, fakat siyasal parti olduğu söylenmişti. Bu, her belirli anda, çeşitli ulusların çeşitli iç ilişkilerinde yeni tip bir devlet kurmayı düşünen (akılsal ve tarihsel olarak bu amaçla kurulmuş olan) partidir.

Totaliter olarak ortaya çıkan rejimlerde, krallığın geleneksel işlevini, belirli bir parti üstüne almış bulunmaktadır; salt bu işlevi yüklenmiş olmasından ötürü de totaliterdir. Her ne kadar bir parti bir toplumsal grubun ifadesi ise de, yine de belirli koşullarda, bazı belirli partiler, kendi gruplarının çıkarlarıyla öteki gruplar arasında bir denge ve hakemlik görevi yaptıkları ölçüde tek partidirler. Bu partiler bu görevi öyle yerine getirirler ki, temsil ettikleri grubun gelişmesi, açıkça karşıt olan grupların değilse, müttefik grupların onayı ve yardımı ile meydana gelir. Saltanat süren fakat hükümet görevi yapmayan meşruti krallık, ya da cumhurbaşkanlığı formülü, hukuk açısından bu hakemlik işlevini meşrutiyetçi partilerin, kralı ya da başkanı tartışmaların dışında bırakmak yolundaki çabalarını temsil eder. Devlet başkanının, hükümet işleri konusundaki sorumsuzluğu, buna karşılık bakanların sorumluluğu konusundaki formüller, bir yandan

Devlet'in tekliği anlayışına bağlı olan vesayet konusundaki genel ilkeyi, öte yandan o sırada hükümette görev almış olan kişiler kim olurlarsa olsunlar, yönetilenlerin, devletin yönetimine izin verdiklerini belirten bir mihenktir.

Totaliter parti ile bu formüller anlamlarını kaybeder ve bunun sonucu olarak da, bu formüllerin gösterdiği yönde işleyen kuruluşların önemleri azalır ve onların işlevini parti kendine mal eder ve soyut "Devlet" kavramını yücelterek, çeşitli yollardan "tarafsız güçlerin" canlı ve etkili bir şekilde işlediği izlenimini vermeye çalışır.

Siyasal "parti"den söz edebilmek için siyasal eylem (dar anlamıyla) gerekli midir? Çağımızda, birçok memlekete, sağlam örgütlü ve köklü partilerin mücadele zorunluluğuyla ya da başka nedenlerle hiziplere ayrıldığını, bunlardan her birinin de "parti" hatta bağımsız parti adını aldığını görmekteyiz. Bunun için de ana örgüt olan partinin düşünce merkezi, bu hiziplerden hiçbirine bağlı değildir; fakat tamamiyle partilerin üstünde bağımsız bir "yönetici güç" gibi iş görür ve halk da bunu böyle bilir. Bu işlev, bir gazetenin (ya da bir gazeteler grubunun) bir dergi ya da bir dergiler grubunun da birer "parti" ya da "parti hizipleri", daha doğrusu "filan partinin izinde" oldukları görüşünden hareket edilirse, bu işlev daha tam olarak incelenmiş olur. *Times* gazetesinin İngiltere'de, *Corriere della Sera*'nın İtalya'daki işlevi, ya da bundan başka "haber gazetesi" denilen sözde "siyasal olmayan" gazetelerin, hatta spor gazetelerinin, teknik konulardaki gazetelerin rolü düşünülsün. Bundan başka iktidarda tek ve totaliter bir parti bulunduğu zaman bu durum ayrıca ilgi çekici bir görünüm gösterir: Çünkü, bu partinin açıkça siyasal bir işlevi yoktur, sadece propaganda, polis, manevi etki ve kültür gibi teknik işlevleri vardır. Siyasal işlevi dolaylıdır: Çünkü her ne kadar başka legal partiler yoksa da, fiilen başka partiler ve yasa baskısından kendisini kurtaran eğilimler vardır; bunlarla polemiğe girişilir ve körebe oynar gibi

mücadele edilir. Ne olursa olsun, böyle partilerde kültür işlevi birinci planda gelir, bunun sonucu olarak da ayrı bir dil doğar; bu da siyasal bir dilin yerini tutar; yani siyasal sorunlar, kültürle ilgili şekillere bürünür ve böyle olunca da çözümlenemez olur.

Fakat geleneksel bir parti var ki, temelden "dolaylı" bir karaktere sahiptir; yani açıkça kendisini tamamiyle "eğitici" ahlakçı, kültürle ilgili olarak gösterir: Bu da anarşizm hareketidir. Hatta doğrudan doğruya girişilen eylemler (*terroriste*) "propaganda" olarak kabul edilmiştir: Buna göre anarşizm hareketinin özerk olmadığını, fakat, "eğitmek" üzere öteki partilerin yanı sıra varlığını sürdürdüğünü daha da kuvvetle söyleyebiliriz. Bütün örgütlenmiş partilerin bünyelerinde bir "anarşistlik" bulunduğu söylenebilir ("Aydın ya da kafa emekçileri olan anarşistler" egemen toplumsal grupların büyük partilerinin bir "yan" görünüşü değil de nedir?"). Ekonomistler tarikatı" da bu olayın tarihsel bir görünüşüdür.

Buna göre doğrudan doğruya siyasal eylemi bir yana bırakan iki "parti" şekli karşısında bulunuyoruz: Bunlardan biri, işlevi, kültür ve genel ideoloji açısından, birbirine yakın partilerin (aslında bunlar aynı partinin hizipleridir) yarattığı büyük hareketi yönetmek olan seçkin aydınların meydana getirdiği partidir; daha yeni bir dönemde ise, *seçkinlerden* değil fakat halk yığınlarından kurulan parti meydana gelmiştir. Bu yığınların görünmeyen ya da görünen bir siyasal merkeze, askerliktekine benzer bir itaat göstermekten başka işlevi yoktur (Çok kere görünebilen merkez, kendisinin gün ışığına çıkmasını istemeyen ve dolaylı olarak ya bazı kişiler ya da "aracı ideolojiler" yoluyla iş gören güçlerin komuta mekanizmasıdır). Yığın, sadece bir "manevra" yığınıdır; kendisine ahlak vaazları verilir, duyguları coşturan bir iki marşla, içinde yaşanılan bütün çelişkilerin ve yoksulluklarının sona ereceği söylenir, güzel bir çağın müjdesini veren peygamberce efsanelerle beslenir.

Bir siyasal partinin tarihi yazılmak istenirse aslında, bu konuda uzman sayılan Roberto Michels'in sandığı kadar basit olmayan sorunlarla karşılaşılır. Bir partinin tarihi ne olmalıdır? Bir siyasal örgütün daha önceki yaşamının öyküsü mü? Nasıl doğduğu, ilk kurucularının kimler olduğu, ideoloji polemikleri arasında oluşan programı, dünya ve yaşam görüşü mü? Böyle olursa, dar bir aydın grubunun tarihi, hatta tek bir kişinin siyasal biyografisini yazmak söz konusu olacaktır. Bunun için tablonun çerçevesini daha geniş, daha kavrayıcı duruma sokmak gerekir.

Öncülerin izinden giden, onları güvenleriyle, bağlılıklarıyla, disiplinleriyle destekleyen ve "gerçekçi" bir tarzda eleştiren, bazı atılımlar karşısında pasif kalan ya da dağılan belirli bir insan yığınının tarihini yazmak gerekir. Fakat bu yığını sadece partiye üye olanlar mı meydana getirir? Kongreleri izlemek, seçimlere katılması, v.b., yani bir partiyi oluşturan yığının iradesini açıklamasına yol açan hareketlere katılmak yeterli midir? Şüphesiz ki partinin duygu ve düşüncelerini dile getiren ve en ileri bölümünü oluşturan toplumsal grubu da hesaba katmak gerekir: Sonra da, bir partinin tarihi, belirli bir toplumsal grubun tarihinden başka bir şey olamaz. Fakat bu grup tek başına değildir; kendisine yakınlık duyan dostları, hasımları, düşmanları vardır. Bir partinin tarihi ancak, toplum ile devletin (çok kere de uluslararası ilişkilerin araya girmesiyle) karmaşık bir tablosundan doğabilir; buna göre bir partinin tarihini yazmak, karakteristik bir cephesini belirgin hale getirmek üzere bir memleketin genel tarihini monografik[24] bakımdan yazmak demektir. Bir parti, özel faaliyetinin bir memleketin tarihini az ya da çok etkilediği ölçüde az ya da çok bir anlam ve ağırlık kazanır.

İşte görülüyor ki, bir memleketin tarihini yazma tarzına göre, bir partinin ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkında

24) Yani özel bir konu seçerek (F.Ç.).

bir düşünce edinilebilir. Sekter partili, parti içi ufacık olayları büyültür, onun gözünde bunlar bir sır niteliği alır, bunlardan mistik bir coşkunluk duyar, tarihçi ise, her bir şeye bütünün tablosundaki yerini verir, özellikle partinin gerçek etkenliği, olumlu ya da olumsuz belirleyici gücü, başka olayların meydana gelmesine katkıda bulunuş derecesi üzerinde durur.

Bir partinin ne zaman doğduğu, yani ne zaman kesin ve sürekli bir rol oynamaya başladığı sorunu, birçok tartışmalara yol açmaktadır. Bu tartışmalar, ne yazık ki, Vico'nun "ulusların böbürlenmesi" adını verdiğinden daha az gülünç ve tehlikeli olmayan bir "böbürlenme" şekline bürünür. İşin doğrusu şu ki, bir parti, her gelişme yeni bir yükümlülük, yeni bir sorumluluk yarattığı için, hiçbir zaman tamamlanmış, son şeklini almış değildir; yine bu bakımdan şöyle acayip bir durum meydana gelir; bazı partiler, artık var olmadıkları, yani tarihsel olarak varlıklarıyla yoklukları bir olduğu zaman tamamlanmış, son şekillerini almış olurlar. Böylece, her parti bir sınıfın özelliklerini, niteliklerini, dünya görüşünü yansıttığına göre, sınıf ayırımını ortadan kaldırmayı amaç edinen bir partinin mükemmelleşmiş ve tamamlanmış olması, sınıfların ve bunların ifadelerinin ortadan kalkmasıyla birlikte kendi varlığının da son bulmasıyla belli olur. Burada gelişme sürecinin özel bir aşamasına değinilmek istenmiştir. Bu aşama da, bir olayın meydana gelebileceği ya da gelmeyebileceği bir zamanın ardından gelen aşamadır. Yani bunun varlığının zorunluluğu henüz kesin bir durum almamıştır; "büyük ölçüde" olağanüstü bir iradeye sahip olan kişilerin varlığına bağlı bulunmaktadır.

Bir parti ne zaman tarihsel olarak "zorunlu" olur? "Zafere" erişmesinin koşulları ve önüne durulmaz bir şekilde Devlet haline gelişi, hiç olmazsa oluşum halinde ise ve daha sonraki gelişmelerinin normal olarak tahmin edildiğine olanak verdiği zaman zorunlu olur. Peki, bu koşullarda bir

partinin normal yollardan yıkılamayacağını[25] ne zaman söyleyebiliriz? Bu soruya cevap vermek için şöyle düşünmemiz gerekir: Bir partinin var olması için şu üç koşulun (yani üç unsurun) bir araya gelmesi lazımdır:

1. Sıradan, orta düzeyde insanların bu partide toplanması; bunlar parti disiplinine uyan, bağlılığını gösteren üye çoğunluğudur; fakat bu üyeler yaratıcılık ve örgüt kurma yeteneğinden yoksundur. Bunlar olmaksızın parti meydana gelemez, fakat partinin varlığı yalnız bunlarla da gerçekleşemez. Bunları bir merkez etrafında toplayan, örgütleyen, disipline sokan adamlar bulundukça bir güç olurlar, fakat bu birleştirici güç olmazsa toz gibi dağılıp yok olurlar. Bu unsurlardan her birinin birleştirici bir güç olabileceğini inkâr etmek söz konusu değildir. Fakat bu unsurlar, böylece olmadıkları noktada ve böyle olmaları için koşulların gerçekleşmediği durumda ya da böyle olmakla beraber siyasal bakımdan etkisiz ve sonuç vermeyen, dar bir çevre içinde oldukları tasarlanarak düşünülmektedir.

2. Başlıca birleştirici unsur, parti üyelerinin ulusal ölçüde bir araya gelmesini sağlayan, etken bir güç birliği meydana getiren, bu unsurdur. Onsuz, partinin tabanı dağılır, sıfıra iner; bu unsur hem büyük bir birleştirme gücüne hem de yaratıcılığa sahiptir. Bundan, bazı olanaklara, bazı belirtilere dayanarak yeni yollar, yeni eylem biçimleri bulmayı anlıyoruz. Şüphesiz, tek başına bu unsur da partiyi meydana getiremez. Ordusuz komutan olamayacağı doğrudur. Yalnız; bir orduyu kurmak, komutanları meydana getirmekten daha kolaydır. Bundan başka komutanları yok edilen bir ordu yok olur. Ama, ortada bir şey yokken bile, aralarında anlaşmış,

---

25) Burada, faşizmin, işçi sınıfı partisini ("normal" olmayan yollardan) yıkmak istemesine değinilmekte, partinin tabanı ve yönetici kadrosuyla yaşamaya devam etmesi sorunu ortaya konulmaktadır (F.Ç.).

elbirliği etmiş, aynı amaç etrafında birleşmiş komutanlar kısa zamanda bir ordu kurabilirler.

3. Orta, aracı bir unsur. Bunun görevi, birinci ile ikinci arasında sadece maddi değil fakat düşünce ve duygu bakımından da bağıntı kurmaktır. Gerçekte her partinin bu üç unsuru arasında "belirli bir orantı" vardır ve bu "belirli orantı" elde edildiği zaman en yüksek derecede bir etkenlik sağlanmış olunur.

Bu düşüncelerden sonra, diyebiliriz ki, zorunlu olarak ikinci unsur var oldukça bir parti normal yollardan yıkılamaz. Bu ikinci unsurun doğuşu ise bazı nesnel maddi koşullara bağlıdır (şayet bu ikinci unsur yoksa, her türlü düşünüş boş ve anlamsız olur). Çünkü bir kere bu ikinci unsur bulundukça, öteki unsurların var olmaması olanaksızdır. Yani üçüncü unsuru da, kendi devamı ve ifade aracı olarak meydana getiren birinci unsur da var olacaktır.

Bunun olabilmesi için de hayati sorunların belirli bir çözümüne sarsılmaz bir şekilde inanmak gerekir. Bu inanç olmaksızın yalnız ikinci unsur meydana gelir; bunun yok edilmesi, –sayısının az oluşu yüzünden– daha kolaydır. Bunun için bu ikinci unsurun, yok edildiği zaman, geride kendisinin yeniden oluşmasını sağlayacak bir maya bırakmış olması gerekir. Bu maya ikinci ile daha büyük bir bağdaşıklık halinde bulunan birinci ve üçüncü unsurların içinde bulunmaz da nerede bulunur? İkinci unsurun bu mayayı meydana getirmek için yapacağı çalışmanın önemi çok büyüktür: Bu unsur hakkında hüküm vermek üzere başvurulacak ölçüt şuralarda aranmalıdır: 1. Gerçekte yaptıklarında; 2. Yok edildiği zaman için hazırladığı şeylerde. Bu iki çalışmadan hangisinin daha önemli olduğunu söylemek güçtür. Çünkü mücadele sırasında, bozguna uğramayı daima göz önünde bulundurarak yerine geçecek olanları hazırlamak, zafere ulaşmak için harcanan çabalar kadar önemli bir iştir.

Parti "böbürlenmesi"ne gelince bunun, Vico'nun sözünü ettiği ulusların "böbürlenmesi"nden daha beter bir şey olduğu söylenebilir. Neden böyledir? Çünkü bir ulusun var olmamak elinde değildir; biraz iyi niyetle ve bazı metinlere başvurarak varlığının büyük başarılarla dolu olduğu ve zengin bir anlam taşıdığı ve geleceğe sahip olduğu her zaman ispatlanabilir. Tersine, bir parti bir iç nedeni yüzünden varlığını sürdürmeyebilir. Şunu asla unutmamak gerekir ki, ulusların arasındaki mücadelede, bunlardan her birinin, ötekinin iç çatışmaları nedeniyle zayıf düşmesinde çıkarı vardır ve partiler de bu iç çatışmalarda rol oynayan unsurlardır. Bunun için partilerin kendi içlerindeki bir zorunluluk gereğince kendi güçleriyle mi var olduklarını yoksa varlıklarının dış çıkarlara mı bağlı olduğunu her zaman sorabiliriz (Gerçekten de polemiklerde bu nokta hiç unutulmaz; hatta bu, üzerinde ısrarla durulan bir noktadır. Bu, hücumun başarıya ulaştığı ve şüphe yarattığı –Hiç olmazsa cevap açık seçik olursa– anlamına gelir). Elbette, bu şüphelerle kendini yiyip yitirmek budalalıktan başka bir şey olmaz. Siyasal bakımdan bu sorunun önemi geçicidir. Milliyetler ilkesi denilen sorunun tarihi bakımından, birbiriyle çatışma halinde bulunan devletlerin iç düzenini bozan ulusal partileri, yabancıların dışarıdan destekledikleri çok görülen bir haldir. Öyle ki, mesela, Cavour'un[26]

26) Burada, Fransa ve İngiltere ile Rusya arasında doğu işleri konusunda ortaya çıkan ve Kırım savaşıyla sonuçlanan anlaşmazlık karşısında Cavour ile Piemonte hükümetinin takındığı tutuma değinilmektedir. Rusya'ya karşı kurulacak ittifakın Fransa, İngiltere ve Avusturya arasında kalmasını -ki Batı devletlerini (Fransa, İngiltere) Piemonte'nin düşmanına (Avusturya) yaklaştırırdı- önlemek için Cavour, 1854-1855 yıllarındaki politikasını Piemonte'nin bu ittifaka girmesi (10 Ocak 1855 anlaşması) hedefine ayarlamıştı. Buna göre Piemonte'nin savaşa katılması doğrudan doğruya memleketin zararına (Cenova'nın Odessa ile ticareti vardı) olmaktan çok, uluslararası ve özellikle Avusturya'ya karşı güdülen siyasal düşüncelerinden ileri gelmişti (F.Ç.).

"doğu" politikasından söz edildiği zaman, bir "politika" yani sürekli bir eylem çizgisi mi yoksa Avusturya'yı 1859 ya da 1868 olayları bakımından zayıf düşürmek üzere hazırlanmış olan bir tuzak mı söz konusudur diye sormak gerekir. Tıpkı bunun gibi, 1870 başlarında Mazzini'nin öncülük ettiği hareketlerde (mesela Barsanti[27] olayı), Bismarck'ın parmağı vardır. Alman şansölyesi, Fransa ile Almanya arasında bir savaş meydana geleceğini sezerek İtalya ile Fransa arasında kurulacak bir ittifakın tehlikesini kavramıştı. Bunun için İtalya'yı zayıf düşürmek üzere iç çatışmalardan yararlanmayı düşünüyordu. Kısa bir süre sonra patlak veren savaşı hazırlayan 1914 Haziran olaylarından da Avusturya genelkurmayının parmağı olduğunu ileri sürenler var. Görülüyor ki, sorunun birçok cephesi var; bu konuda berrak fikirlere sahip olmak gerekir. Ne yapılırsa yapılsın, daima birinin aleti olma durumunda kalındığı kabul edilirse, asıl önemi olan kendi çıkarına da hareket etmek yani kesin olarak hasımı yenmektir. Ne olursa olsun parti "böbürlenmesi"ni bir yana bırakarak somut olayları olduğu gibi görmelidir. Somut olayların yerine böbürlenmeyi sevenlerin ya da böbürlenme politikası güdenlerin ciddiliğinden şüphe etmelidir. Şunu da eklemek gerekir ki partiler, görünüşte bile olsa bir başkasına, hele yabancı bir devlete alet olduğu şüphesini uyandırmamaya titizlikle dikkat etmelidir; yoksa bu konudan yararlanacakların dedikodularının önüne geçilemez.

---

27) 24 Mayıs 1870 günü, onbaşı Pietro Barsanti, Pavie'de, kırk kadar Cumhuriyetçinin başına geçerek "Yaşasın Roma! Yaşasın Cumhuriyet! Kahrolsun krallık!" haykırışlarıyla bir kışlaya hücum etmişti. Barsanti yakalanarak 27 Ağustos 1870'te kurşuna dizildi (F.Ç.).

BİR PARTİNİN İLERİCİ YA DA GERİCİ İŞLEVİ

Herhangi bir partinin (egemen grupların olduğu kadar alt tabakaların partisinin) aynı zamanda polislik yani belirli bir siyasal ve yasal düzenin koruyuculuğu görevini yapmadığını düşünmek zordur. Bu olay kesin olarak ispatlanırsa sorunu başka türlü ortaya koymak gerekir; ki bu da böyle bir işlevin yerine getirilmesi tarzı ve yönelişidir. Bir baskı olarak mı, yoksa bir yaygınlaşma olarak mı etki yapmaktadır; yani gerici ya da ilerici bir nitelikte midir? Üzerinde düşünülen parti, polislik görevini, bir dış düzeni koruyarak tarihin canlı güçlerinin önüne set çekmek için mi, yoksa halkı siyasal ve yasal düzeni bir programın ifadesi olan yeni bir uygarlık düzeyine doğru iletecek bir şekilde mi kullanıyor? Aslında bir yasayı çiğneyen kişiler daima vardır: 1. Yasanın, mülklerini elinden aldığı gerici toplumsal unsurlar arasında; 2. Yasanın baskı altında tuttuğu ilerici unsurlar arasında; 3. Yasanın temsil ettiği uygarlık düzeyine erişememiş kişiler arasında. Buna göre bir partinin polislik görevi ilerici ya da gerici olabilir. Bu görev, malı mülkü elinden alınmış gerici güçleri yasanın sınırları içinde tutma ve geri kalmış halk yığınlarını yeni hukuk düzeyine yükseltme amacıyla yerine getirilmişse, ilericidir. Tarihin canlı güçlerini baskı altına almak, tarihin akışına karşı ve tarihin dışında kalan bir hukuk düzenini olduğu gibi tutmak için ise, gericidir. Kaldı ki, söz konusu partinin işleyişi de, bu ilerici ya da gerici karakterini belirleyen ölçütleri bize gösterir: Parti ilerici ise "demokratik" (demokratik merkeziyetçilik anlamında) olarak işler, gerici olduğu zaman da "bürokratik" (bürokratik merkeziyetçilik anlamında) olarak işler. Bu son durumda parti karar yetkisi olmayan ve yukarıdan verilen kararları uygulayan basit bir kuruluş haline gelmiş demektir: Böyle olunca teknik olarak bir polis organıdır ve "siyasal parti" adı da aslı olmayan yakıştırmadan başka bir şey değildir.

SANAYİCİLER VE TARIMCILAR

Şöyle bir sorun çıkıyor ortaya: Büyük sanayicilerin kendilerine özgü sürekli bir siyasal partileri var mıdır? Bence buna, hayır diye cevap verilmelidir. Büyük sanayiciler zaman zaman başka başka partileri kullanırlar, ama kendi partileri yoktur. Yalnız bundan dolayı da politikaya sırt çevirdikleri ya da politikanın dışında oldukları söylenemez; bunların çıkarları belirli bir dengeye bağlıdır. Bu dengeyi sıra ile, ellerindeki olanaklarla, politika alanındaki partilerden birini ya da ötekini güçlendirerek sağlarlar (yalnız, tek bir karşıt parti vardır ki, taktik amacıyla bile olsa tutulması söz konusu değildir). Şu da var ki, işler "normal" hayatta böyle ise de, gerginlik zamanlarında (mesela memlekette savaş hali olduğu zaman) büyük toprak sahiplerinin partisi, sanayicilerin de partisidir. Bu toprak sahiplerinin sürekli olarak partisi vardır. Buna İngiltere'den örnek gösterilebilir: Muhafazakâr Parti, öteden beri sanayicilerin partisi olarak bilinen Liberal Parti'yi yedi.

Büyük Trade Union'larıyla[28] İngiltere'nin durumu bu olayı açıklar. İngiltere'de, sanayicilerin karşısında parti şeklinde bir örgüt olmadığı doğrudur. Fakat, büyük işçi yığınlarını içine alan işçi örgütleri var. Bunların, bazı zamanlarda, büyük gerginlik zamanlarında, bürokrasi setlerini yıkarak tabandan tavana kadar değiştikleri görülmüştür (mesela 1919'da ve 1926'da[29] olduğu gibi). Öte yandan büyük toprak sahipleriyle sanayicileri birbirine bağlayan sürekli çıkarlar var; Özellikle

---

28) İngiliz işçi sendikalarını oluşturan meslek birlikleri (F.Ç.).

29) Burada İngiliz sendika hareketinde I. Dünya Savaşı'ndan sonra meydana gelen iki büyük atılıma değiniliyor. Bunlar, Trade Union'ların yapısını da tartışma konusu yapmıştı. 1919'da kömür madeni işçileriyle demiryolu işçilerinin grev hareketleri patlak vermişti. Bu grevlerde, işçilerin istekleriyle birlikte madenlerin

gerek tarım gerek sanayi alanındaki himayeciliğin genelleştiği şu günlerde. Bundan başka, toprak sahiplerinin "siyasal" bakımdan daha iyi örgütlenmiş oldukları da su götürmez bir gerçektir; bunlar aydınların, kendilerine daha çok çektikleri gibi, direktifleri de daha "süreklidir." İngiliz "Liberal-radikal" ve Fransız "radikal" (ki birinci ile arasında büyük fark var) partisi gibi geleneksel "sanayici" partilerinin ("İtalyan radikal" partisinin de), durumu ilgi çekicidir: Neyi temsil ediyor bu partiler? Az çok büyük bir sınıflar grubunu, ama tek bir büyük sınıfı değil: Bunların zaman zaman ortaya çıkıp kaybolmaları da bundandır; bu partilerdeki "manevra" birlikleri küçük sınıftan gelir. Bu sınıf, sınıflar grubunun içinde, daima farklı koşullarda bulunur. Bugün bu sınıf "demagoji partileri"ne manevra birliği sağlar; bunu da anlamak güç bir şey değildir.

Genel olarak, bu parti bahsinde, ayrı ayrı memleketler arasında karşılaştırma yapılması, değişmelerinin nedenlerini bulabilmek için çok öğretici ve aydınlatıcıdır. Bu, "gelenekçi" memleketlerdeki partiler arasında yürütülen polemiklerde de görülebilir. Bu partiler, tarihin "kataloğundaki" her "çeşitten" modelleri temsil etmektedir.

REFORMCULUK VE YEKPARELİK

İster dünya görüşleri için olsun, ister pratik davranışlar için olsun, daha başlangıçtaki bir yargı için ileri sürülecek ilk ölçüt şudur: Dünya görüşünün ya da pratik hareketin "tek başına", "bağımsız" olduğu, toplumsal yaşamın sorumluluğunu

---

ulusallaştırılması da ileriye sürülüyordu. Maden işçileri, demiryolcular ve ulaşım işçileri, sanayi alanında "üçlü bir anlaşma" ile birleştiler. 1926'da, kömür ocaklarında başlayıp bütün ülkeye yayılan "Büyük grev", Trade Union'larla Labour Party arasında çatışmaya yol açmıştı (F.Ç.).

yalnız kendilerinde taşıdıkları düşünülebilir mi? Yoksa, bu olanaksız olduğuna göre, dünya görüşü ya da pratik hareket, başka bir dünya görüşünün ya da pratik davranışın tamamlayıcısı, yetkinleşmesi, denge ağırlığı olarak tasarlanabilir mi? Eğer bunun üzerinde derinliğine, düşünülürse, bu ölçütün, düşünce hareketleri ve eylem hareketleri için ileri sürülecek bir ideal yargı bakımından kesin olduğu görülür; sonra bunun küçümsenemeyecek pratik bir önemi olduğu da anlaşılır.

Çok yaygın olan bir önyargıya göre; eğer şeyler varsa, var olmaları "doğal"dır ve var olmaktan başka bir şey yapamazlar; bundan başka bizim reform girişimlerimiz, kısa sürseler bile, yaşamı durdurmaz; çünkü geleneksel güçler etkilerini sürdürecek, daha açıkçası yaşamı sürdürecektir. Bu düşünüşün doğru bir yanı var elbet; yazık olurdu bize böyle olmasaydı. Bununla birlikte, bazı sınırların ötesinde, bu düşünüş tehlikeli olmaktadır (Battı balık yan gider politikasının bazı durumlarında olduğu gibi). Ne olursa olsun, denildiği gibi, felsefi, siyasal, tarihsel yargı ölçütü de vardır. Şu da kesindir ki, şeylerin derinine gidilirse, bazı hareketler, yan hareketler olarak anlaşılır. Yani bunlar, bir temel hareketi gerektirirler ve bununla kenetlenerek tasarlanan ya da gerçekte olan bazı kötülükleri giderirler; bu da, bazı hareketler sadece reformcudur demek olur.

Bu ilkenin siyasal bir önemi vardır. Çünkü her sınıfın tek bir partisi olduğu kuramsal hakikati, kesin dönemeçlerde, her biri ayrı "bağımsız" partiler gibi görünen gruplaşmaların, birleşik tek bir blok oluşturmaları ile ispatlanmış bulunmaktadır. Önceki çok partili durum sadece "reformcu" niteliktedir; yani ikinci derecede sorunlara ilişkindir; bir anlamda bu, kendi sınırları içinde yararlı siyasal bir işbölümüdür; yalnız bu partilerden her birinin varlığı ötekinin varlığını gerektirir; öyle ki kesin anlarda yani, başlıca sorunlar ortaya çıkınca, birlik oluşur, blok gerçekleşir. Bundan da şu sonuç çıkar:

Partiler kuruluşlarında, ikinci derecede sorunlara değil "yekparelik" (*monolithique*) niteliğine dayanmalıdır; bundan sonra da yönetenlerle yönetilenler, önderlerle kitle arasında türdeşlik (*mütecanislik*) olmasına dikkat edilmelidir. Şayet kesin anlarda, önderler "asıl parti"lerine geçerlerse, kitlelerin atılımı gevşer, hareketsizleşir ve hiçbir etkinliği kalmaz. Denebilir ki, bu tür gerçek hareketler bütünlüklerinin bilincine bir hamlede değil, birbiri ardınca geçirilen deneylerden sonra varabilir. Yani, olaylar sayesinde olan şeylerin hiçbirinin (kelimenin aykırı anlamıyla) doğal olmadığını, her şeyin bazı koşullar gereğince var olduğunu, bundan ötürü de ortadan kalkışlarının sonuçsuz olmadığını kavrarlar. İşte böylece hareket yetkinleşir; keyfî niteliğinden kurtulur, gerçekten bağımsız olur; bu bağımsızlığın anlamı da şudur: Bazı sonuçları elde etmek için bazı öncülleri yaratır ve bu öncülleri yaratmak için bütün gücünü kullanır.

"EKONOMİZMİN" BAZI TEORİK VE PRATİK CEPHELERİ

Ekonomizm: Serbest mübadele yolundaki teorik hareket, teorik sendikalizm.[30] Teorik sendikalizmin kökeninin ne ölçüde praxis felsefesinde, ne ölçüde serbest mübadele konusundaki ekonomik teorilerde, yani son çözümlemede liberalizmde olduğunu bilmek gerekir. Bunun için ekonomizmin en tam şekliyle doğrudan doğruya liberalizme bağlı olmadığını ve kökeninde praxis felsefesiyle pek ilişkisi olmadığını bilmek gerekir. Burada söz konusu olan tamamiyle lafta kalan, dıştan bir ilişkidir.

İşte *Materialismo storico*'nun[31] yeni önsözü (1917)

30) Sendikalizmi işçi hareketinin tek teorisi sayan anarşist akım (F.Ç.).

31) *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1917 baskısının önsözü Marx'a ve Marksizme övgüdür. XIX. yüzyıl sonundaki İtalyan aydınlan üzerinde çok iyi bir etki yapmıştı (F.Ç.).

yüzünden Croce ile Einaudi arasında çıkan tartışmayı bu açıdan görmek gerekir: Einaudi'nin klasik İngiliz ekonomisinin etkisiyle doğmuş olan ekonomi tarihi ile ilgili yazıların göz önünde tutulması için ileri sürdüğü istekler bu tarzda tatmin edilebilir; yani bu konudaki eserler, praxis felsefesine yüzeyde kalan bir buluşmayla ekonomizmi doğurmuş bulunmaktadır. İşte bunun için Einaudi (aslında biraz da belirsiz bir tarzda), ekonomizme kayan bazı yozlaşmaları eleştirmekle, kendi askerlerinin üstüne ateş açmaktan başka bir şey yapmış olmuyordu. Serbest mübadeleci ideolojilerle teorik sendikalizm arasındaki bağlar, İtalya'da göze çarpacak kadar açıktır. Bu memlekette Lanzillo ve Ort. gibi sendikacıların, Pareto'ya karşı duydukları hayranlık, herkesin bildiği bir şeydir. Bu iki eğilimin yine de birbirinden çok ayrı iki anlamı var: Bunlardan birincisi aslında egemen ve yönetici bir toplumsal grubun ideolojisidir; ikincisi ise toplumsal grup gücünü, geliştirme olanaklarını henüz kavrayamamış olduğu gibi ilkelcilik aşamasından kurtulmanın yolunu da bulamamıştır.

Serbest mübadele akımının tutumları, pratik kaynağı kolaylıkla ortaya çıkartılabilecek olan teorik bir yanılgıya dayanmaktadır: Bu da siyasal toplumla "*civile*" toplum arasındaki ayırımla ilgili bir yanılgıdır. Bunun nedeni yöntem bakımından yapılan ayırımın organik bir ayırım halini alması ve bu şekilde ileri sürülmüş olmasıdır. Böylece ekonomik faaliyetin "civile" topluma özgü olduğu ve devletin bunun düzenlenmesine karışmaması gerektiği ileri sürülmüşür. Fakat gerçekte devletle "*civile*" toplum aynı şeydir. Bunun için serbest mübadelenin kendisi de devletin damgasını taşıyan yasalarla ve zorla getirilip sürdürülen bir düzenlemedir: Bu da kendi hedeflerini iyice bilen bir iradenin eseri olup ekonomik olayın kendiliğinden doğan, otomatik bir ifadesi değildir. Bunun için, serbest mübadele sistemi, zafer kazandığı ölçüde devletin yönetici kadrosunu ve bu

devletin ekonomik programını, yani ulusal gelirin dağıtımını değiştirme amacıyla hazırlanan siyasal bir programdır.

Teorik sendikalizmin durumu başkadır. Bu akım, toplumsal hiyerarşinin alt basamağındaki bir gruba dayanmaktadır. Oysa bu gruba, bu teori ile egemen olması, ekonomik-korporatif evreden çıkıp "*civile*" toplumda siyasal egemenliğine kavuşup devletin yönetimini ele geçirmesi yasaklanmıştır. Serbest mübadele politikasına gelince, bununla, yönetici gruptan bir kesim, devletin yapısını değil, fakat sadece hükümetin yönünü değiştirmek, ticaret hukukunda reform yaparak, sanayi hukukunu da dolaylı olarak (çünkü özellikle pazarı yoksul ve dar olan memleketlerdeki himayecilik, sanayi alanındaki girişim serbestliğini sınırlandırarak hastalıklı bir şekilde tekellerin doğmasına yol açar) değiştirmeyi amaç edinmiştir: İktidardaki yönetici partiler tarafından yeni bir siyasal toplumun ya da yeni tipten bir "*civile*" toplumun kurulması ve örgütlendirilmesini amaçlamayan bir rota çizmesi söz konusudur. Teorik sendikalizm hareketinde bu sorun daha karmaşık görünmektedir. Bu hareketin, isteklerini dile getirmek iddiasında olduğu toplumsal hiyerarşinin alt basamağındaki grubun bağımsızlığını ve gerekliliğini yönetici grubun fikir alanındaki egemenliği uğruna feda ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Çünkü aslında teorik sendikalizm, serbest mübadeleci sistemin, praxis felsefesinin çarpıtılmış ve bayağılaştırılmış bazı fikirleriyle doğruluğu ispatlanmak istenilen bir cephesinden başka bir şey değildir. Alt grup neden ve nasıl feda edildi? Alt grubun, egemen grup olabilmesi düşüncesi bir kenara itilmiştir. Bu, ya sorunun ele alınmayışından (Fabien sosyalizmi, De Man, İşçi Partisi'nin büyük bir bölümü) ya da anlaşılması güç ve etkisiz şekillerde ileri sürülmesinden (genel olarak sosyal-demokrat eğilim) yahut da gruplar rejiminden tam bir eşitlik rejimine ve sendika ekonomisine sıçranacağı düşüncesi savunulduğu için böyledir.

Bu, ekonomizmin, irade, eylem, siyasal ve düşünsel girişimlerin ifadeleri karşısındaki tutumu kadar acayip bir davranıştır. O, bunları sanki ekonomik zorunlulukların organik bir belirtisi, hatta ekonominin biricik etkili ifadesi değilmiş gibi ele alır; başka acayip bir cephesi daha: Egemenlik sorununun somut olarak ortaya konuluşu, egemenlik grubunu uydu durumuna sokmak olarak yorumlamaktadır. Egemenlik olayı şüpheye yer bırakmayacak şekilde, egemenliğin etkisi altındaki grupların eğilimlerinin ve çıkarlarının göz önünde bulundurulmasını, herhangi bir uzlaşma dengesinin kurulmasını, yani yönetici grubun, ekonomik-korporatif alanda fedakârlıkta bulunmasını gerektirir. Fakat bunun kadar su götürmez bir gerçek daha var ki, o da böylesi bir fedakârlık ve bir uzlaşmanın esasa ilişkin olmamasıdır. Çünkü egemenlik siyasal ve ahlaksal bir nitelik taşısa da, aynı zamanda ekonomik olmaması ve ekonomik faaliyetin kesin olarak belirli sektörlerinde oynadığı role dayanmaması olanaksızdır.

Serbest mübadele ve teorik sendikalizmin dışında ekonomizm başka şekillerde de görünür. Bütün seçimleri boykot etme hareketleri (tipik örnekleri İtalyan papaz sınıfının 1870'te ve 1900'den sonra hafifleyerek devam eden seçimlere katılmama kararı; bu hareket 1919'da *Partito Popolare*'nin kurulmasıyla sona erdi: Papaz sınıfının gerçek İtalya ile hukuksal İtalya arasında yaptığı organik ayırım, ekonomik dünya ile siyasal-hukuksal dünya arasında yapılan ayırımın bir kopyasıydı) seçimlere yarım katılmama, çeyrek katılmama gibi birçok şekli var. Bu, seçimi boykot etme hareketiyle, "işler ne kadar kötü giderse o kadar iyidir" formülüyle, parlamentodaki bir milletvekili hizibinin muhalefeti de bağıntılıdır. Ekonomizm, her zaman politik faaliyete ve sendika gibi bir eğitim örgütü olarak düşünülen siyasal partiye karşı değildir. Ekonomizm üzerinde yapılacak bir araştırma için *Felsefenin Sefaleti*'ndeki bir parçadan yararlanılabilir. Bu parçada bir toplumsal grubun gelişmesinde önemli

bir evre bulunduğu söylenmektedir: Bu evrede, bir sendikanın üyeleri artık yalnız ekonomik çıkarlar için değil, örgütün savunulması ve gelişmesi için mücadele ederler.[32] Aynı zamanda Engels'in şu görüşünü de hatırlamalıyız; İtalyancaya çevrilmiş olan iki mektupta ileri sürülen bu görüşe göre, ekonomi son çözümlemede, tarihin itici gücüdür. Bu görüşü doğrudan doğruya *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*nin önsözüne bağlamak gerekir. Bu önsözde, insanların ekonomi alanında beliren çatışmaların bilincine ideolojiler alanında erdikleri söylenmektedir.

Birçok vesilelerle, bu notlarda praxis felsefesinin anlatılmak istendiğinden daha yaygın olduğu belirtilmiştir. Eğer profesör Loria'nın, az çok tutunmuş olan, kendi görüşlerine verdiği adla tarihsel ekonomizmin dağılışı söz konusu ise, bu ifade doğrudur. Bundan doğan sonuç şu olmuştur ki, praxis felsefesinin mücadeleye başlamasıyla, kültür çevresi tamamiyle değişmiştir. Croce'ye özgü bir terminoloji kullanarak "özgürlük dininde"ki en büyük sapma, Ortodoks dininde olduğu gibi, bir yozlaşmaya uğradı; adeta bir "batıl inanç" gibi yaygınlaştı, yani ekonomizmi meydana getirdi. Bununla birlikte bundan sonra Ortodoks dini sönükleştiğine göre, bir

---

32) Tam formülü bilmek gerekir. *Felsefenin Sefaleti*, praxis, felsefesinin oluşmasında esaslı bir evredir; *Feuerbach Üzerine Tezler*'in geliştirilmesi olarak düşünülebilir. Oysa *Kutsal Aile*, pek belli olmayan ara bir evredir ve Proudhon'a ve Fransız materyalizmine ayrılan pasajlarda görüldüğü gibi bir başka vesileyle yazılmıştı. Çok kere yorumlandığı gibi teorik bir bölüm olmayıp, kültür tarihiyle ilgili bir parçadır ve kültür tarihi olarak da çok güzeldir. Şunu hatırlatalım ki, *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'a ve Hegel diyalektiğini yorumlayışına yöneltilen eleştiri, Gioberti ile genel olarak ılımlı liberallerin Hegel'ciliğine de uygulanabilir. Proudhon-Globerti arasındaki paralellik, bu iki adam türdeş olmayan tarihsel-siyasal evreleri temsil etmekle beraber, sırf bu bakımdan verimli ve ilgi çekicidir (Gramsci'nin notu).

sapma olan batıl inancın, içinde bir maya taşıyıp taşımadığını ve bu sayede onu üstün bir din halinde yeniden meydana çıkartıp çıkartmayacağını, başka deyimle batıl inanç tortularının temizlenip temizlenmeyeceğini bilmek gerekir.

Tarihsel ekonomizmin karakteristik birkaç noktası: 1. Tarihsel gruplar üzerinde yapılan araştırmalarda "göreli (izafi) olarak sürekli" olanla, rastgele meydana gelmiş, geçici olaylar birbirinden ayrılmamaktadır. Mesela, ekonomik olaydan, kişilerin ya da küçük bir grubun doğrudan doğruya "Yahudice kaba çıkan" anlaşılmaktadır. Bir ekonomik sınıfın, kendi yapısına bağlı bütün ilişkileriyle oluşması dikkate alınmamakta, fakat buna özellikle ceza yasasında öngörülen suçlara uygun düştüğü zamanki bayağı ve tefeciliğe varan çıkarcılık yakıştırılmaktadır. 2. Ekonomik gelişmeyi, çalışma araçları alanında birbiri ardınca meydana gelen değişikliklere indirgeyen öğreti. Profesör Loria, *Rassegna Contemporanca*'da (Çağdaş dergi) 1912'de yayımlanan yazısında, uçağın toplumsal etkisi üzerine uygulayarak, bu öğretiyi pek parlak bir şekilde açıklamıştı. 3. Ekonomi ile tarih alanındaki gelişmeyi, üretimdeki şu ya da bu önemli öğenin değişmelerine bağlayan öğreti. Buna göre ekonomik ve toplumsal olaylar üzerinde, mesela yeni bir yakıtın bulunması, makinelerin yapımında ve işletilmesinde yeni yöntemlerin uygulanması, doğrudan doğruya belirleyici bir etki yapar. Şu son zamanlarda petrol hakkında pek çok yazı yayımlandı: Bu bakımdan Antonino Laviosa'nın *La Nuova Antologia*'nın (Yeni Antoloji) 16 Mayıs 1929 tarihli sayısında tipik bir yazısı yayımlandı. Yeni yakıtların ve yeni enerjilerin bulunmasının ve üzerinde işlenecek hammaddelerin keşfedilmesinin elbette büyük önemi var. Çünkü bunlar birçok devletlerin durumunda değişiklik meydana getirir, ama tarih içindeki belirli hareket üzerinde bir etki yapmaz.

Çok kere tarihsel maddecilikle mücadele edildiği sanılarak, ekonomizmle mücadele edilmektedir. Paris'te yayımlanan *l'Avenir* gazetesinin 10 Ekim 1930 günlü sayısında

yayımlanan bir yazı bunun tipik bir örneğidir. Bu yazıyı bu nedenle buraya aktarıyoruz:

> *Uzun zamandan beri, özellikle savaştan beri, çıkar sorunlarının halklara egemen olduğu ve dünyayı yönettiği ileri sürülmektedir. Bir öğreti süsü vererek bunu "tarihsel maddecilik" adı altında Marksistler ortaya attılar. Salt Marksizme göre, topyekûn alınınca insanlar tutkularına değil ekonomik zorunluluklara boyun eğerler. Politika bir tutkudur; vatan bir tutkudur: Bu iki Tanrıça tarihte sadece süs olarak bir rol oynar. Gerçekte halkların yaşamı yüzyıllar boyunca, maddesel alandaki nedenlerin durmadan değişen etkileriyle açıklanabilir. Bu büyük etken ekonomik olaydır. Birçok burjuva filozof ve ekonomistler de bu nakaratı dillerine doladılar. Bunlar ciddi tavırlar takınarak, uluslararası büyük politikayı, buğday fiyatıyla, petrolün uğradığı değişikliklerle, kauçuk fiyatındaki yükselişle açıklamaya kalkıyor; bütün diplomasinin gümrük tarifeleri ve maliyet fiyatı sorunlarına bağlı olduğunu ispat etmek için çabalayıp duruyorlar. Bu açıklamalar pek tutmuştur. Bunlarda şöyle hafiften bir "bilimsellik" havası vardır ki, hani güzel bir görünüş meydana getirmiyor da değil. Bunlar, büyük incelik gibi satılan yüksek bir şüphecilikle olaylar üzerinde fikir yürütürler. Dış politika tutkusu ulusal duygu, haydi canım sen de, basit insanlara yakışır şeydir bunlar. Büyük, kafalı adamlar; hakikatleri sezmiş olanlar her şeye ihtiyacın ve bir kazanç elde etme hırsının egemen olduğunu bilirler.*
>
> *Oysa bütün bunlar boş lakırdıdan başka bir şey değildir. Hakikatla taban tabana karşıttır bu*

düşünceler. Halkların sadece çıkar düşüncesiyle hareket ettikleri düşüncesi ne kadar yanlış ise, her zamankinden çok bugün duygularına boyun eğdikleri de o kadar doğrudur. Tarihsel maddecilik palavradan başka bir şey değildir. Uluslar, kanmak bilmez bir üstünlük hırsından doğan bir içtepi ile hareket ederler. Bunu anlamayan hiçbir şey anlamıyor demektir.

"Üstünlük hevesi" adını taşıyan yazının alt tarafında örnek olarak Alman ve İtalyan politikaları ele alınıyor. Buna göre bu memleketlerin politikalarını belirleyen şey, çıkar sorunları olmayıp, üstünlük hırsıdır. Bu yazıyla da, işte bu çeşit bir sürü bayağı cinsten polemik mızrağıyla, praxis felsefesine saldırılmak istenmektedir ama bütün bunların asıl hedefi Loria'vari sakat bir ekonomizmdir. Bundan başka bu yazıyı yazan, başka açılardan da, bu sorun üzerinde fazla bir bilgi sahibi olmadığı anlaşılıyor. "Tutku"ların ekonomik çıkarlarla eşanlamda olabileceğini ve siyasal faaliyetin sürekli bir coşkun tutku çırpınışı olamayacağını anlamıyor; bir yandan da Fransız politikası sistemli ve yekpare bir "akla uygunluk" örneği, yani her türlü tutkudan sıyrılmış bir politika olarak gösterilmektedir.

En yaygın olan ekonomizm sapması şekline büründüğü zaman praxis felsefesi, aydın grubunun yüksek çevresinde kültür yönünden yayılma gücünü kaybeder, buna karşılık halk yığınları ve beynini yormaya niyeti olmayan ve kurnazlık taslayan yarım aydınlar çevresinde rağbet görür. Engels'in dediği gibi, birçok kimse, bütün tarihi ve siyasal bilimleri ve felsefeyi ceplerinde taşıyabilecekleri birkaç formüle sığdırıp bunları pek ucuza ve sıkıntısızca elde edebileceklerini sanırlar. İnsanların temel çatışmaların bilincine ideolojiler alanında erdikleri yolundaki tezin psikolojik ve ahlaksal bir nitelikte olmayıp bilgi kuramına organik bir şekilde bağlı olduğunun

unutulması sonucu, bir *forma mentis*[33] meydana gelir, böylece politika ve bunun sonucu olarak da tarih, sonu gelmeyen bir *marché de dupes*,[34] bir hokkabaz el çabukluğu sayılır. "Eleştiri" faaliyeti de numaralan açığa çıkartmak, rezalet yaratmak ve belirli akımları temsil eden kişilerin özel yaşamlarına bayağıca burnunu sokmak şeklinde anlaşılır.

Böylece "ekonomizm"in nesnel bir yorum kuralı (nesnelbilimsel) olduğu kabul edilerek ya da buna bu süs verilerek, en ilkel çıkarların meydana çıkartılması yolundaki araştırmanın tarihin bütün cepheleriyle, "tezi" temsil eden insanlar kadar, "antitezi" temsil edenler için de geçerli olacağı unutulmuş oluyordu. Bundan başka praxis felsefesinin bir başka yargısı da unutulmuştu; bu da, halk inançlarının ya da halk inançları tipindeki inançların maddesel bir güce sahip olduğu yolundaki kuraldır. "Pinti Yahudice" çıkarların araştırılması yolunda yapılan yorumlar bazen kaba ve gülünç yanlışlara sebep olmakta, asıl öğretinin saygınlığını kıracak bir etki yapmaktadır. İşte bunun için ekonomizmle yalnız tarih teorileri alanında değil fakat, teori ve pratik alanında da mücadele etmek gerekir. Bu bakımdan, mücadele "egemenlik" kavramı geliştirilerek ve aynı zamanda, belirli siyasal partilerin pratik hayatlarında da bu gelişme sürdürülerek yürütülebilir (sürekli devrim teorisi denilen teorinin karşısına demokratik devrimci diktatörlük kavramını çıkartarak, meşrutiyetçi ideolojilerin desteklenmesine karşı yürütülen mücadele).

Bazı siyasal hareketler geliştikçe, ileri sürülen fikirler üzerinde bir araştırma yapılabilir. Bunlara tipik birer örnek olarak Bulanjizm (boulangisme)[35] hareketi (1886'dan 1890'a

---

33) Donmuş bir zihin yapısı (F.Ç.).

34) Metinde Fransızca olarak geçiyor(*) (F.Ç.).

*) Göz boyayıcılık anlamına (T.Ç.).

35) Boulangisme: 1885-1889 yıllarında general Boulanger'nin etrafında toplanan muhaliflerin hareketi (T.Ç.).

kadar) ya da Dreyfus[36] davası yahut açıkça 2 Aralıktaki hükümet darbesi ele alınabilir (hemen doğrudan doğruya ekonomik faktöre daha az yer verilmesine karşılık "ideolojilerin" somut bir şekilde incelenişini görmek için 2 Aralık üzerine yazılmış olan klasik kitabı[37] tahlil etmek gerekir). Bu olaylar karşısında ekonomizm şu soruyu ortaya atar: İncelediğimiz hareket doğrudan doğruya kimin işine yarar? Buna da mantıkdışı olduğu kadar basitlik örneği olan bir düşünce ile cevap verir. Buna göre bu hareket doğrudan doğruya egemen sınıfın belirli bir bölümünün işine yarar: Sözde hata etmemiş olmak için de bu, bütün ekonomik güçler üzerinde gittikçe artan bir denetim işlevi olan zümre olarak kabul edilir. Ekonomizme düşenlere göre, incelenen hareket iktidara yürüdüğüne göre egemen sınıfın gittikçe güçlenen zümresi olarak yeni hükümeti kontrol ederek devlet aygıtını kendi yararına işletecektir.

Burada, gerçekten çok ucuz bir yanılmazlık iddiası karşısındayız. Bu görüş herhangi bir teorik anlamdan yoksun olduğu kadar, hatırı sayılır derecede siyasal bir anlayış yoksulluğunu da yansıtmaktadır ve pratik etkinlikten de yoksundur: Böylece ekonomizm birtakım kehanetlerle, sonu gelmeyen kişisel çekişmelere yol açmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bulanjizm hareketi türünden bir hareket meydana geldiği zaman, gerçekçi bir bakışla, çözümleme şu yönde yürütülmelidir:

1. Bu hareketi benimseyen kitlenin toplumsal yapısı; 2. Yeni hareketin doğuşuyla ortaya koyduğu gibi, değişme

---

36) 1894'de haksız yere mahkûm edilmiş olan yüzbaşı Dreyfus'un davasının yeniden ele alınmasına ve Dreyfus'un saygınlığının geri verilmiş olmasına Zola'nın da katıldığı Dreyfus hareketinin katkısı olmuştur. Bu, kısa bir süre önce General Boulanger'nin kurmak istediği askerî diktatörlüğe karşı demokrasinin zaferiydi (F.Ç.).

37) *18 Brumaire de Louis Bonaparte* (F.Ç.).

halinde bulunan güçler dengesinde bu kitlenin bir işlevi; 3. Hareketin temsilcilerinin ileri sürdükleri, kabul gören isteklerinin siyasal ve toplumsal olarak taşıdığı anlam ve gerçekte bunların hangi isteklerin yerini tuttuğu? Bunlar gerçekte hangi isteklerin yerini tutmaktadır? 4. Araçların, kabul edilen hedefe uygun olup olmadığının araştırılması. 5. Ancak, ahlaksal bakımdan değil, siyasal bakımdan da ele alınarak yapılacak son çözümleme iledir ki, şöyle bir varsayım ileri sürülebilir: Bu hareket yozlaşarak, halk yığınlarının kendisinden beklediğinden bambaşka amaçlara yarayacaktır. Tam aksine, henüz ortada bu sorunu çözümlemek için somut bir öğe yokken (yani gizli bir bilimsel çözümleme ile değil), kamusal düşünüşle sezildiği şekilde bir çeşit önleyici tedbir olarak böyle bir varsayım ileri sürülür. Bu, o tarzda yapılır ki, aldatıcılık ve kötü niyetle suçlanan şekline bürünür; bu görüşü benimseyenler de düşünce yoksulluğu ya da budalalıkla yerilir. Böylece siyasal mücadelede, pek bilgiç olan ve bu bilgilerini sihirli bir şekilde elde edenler ile kendi yöneticilerinin laflarına kanarak tedavisi kabil olmayan bir salaklığın kurbanı olanlar arasındaki kişisel bir çekişmeye dönüşür. Kaldı ki, bu hareketler iktidara gelmedikçe bunların başarısızlığa uğrayacakları daima düşünülebilir; nitekim uğramışlardır da (Bulanjizm de başarısızlığa uğradı ve Dreyfus'çü hareket tarafından ezildi. Georges Valois ve General Gaida hareketleri de aynı şekilde son buldu). Bundan dolayı, araştırma hareket içindeki güç öğelerinin ve aynı zamanda güçsüzlük öğelerinin meydana çıkarılmasına yöneltilmelidir: Ekonomistçe ileri sürülen varsayıma göre, doğrudan doğruya etki yapan bir güç öğesi vardır: Bu da doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak hareketin paraca desteklendiği yolundadır (hareketi destekleyen büyük bir gazete dolaylı olarak paraca da yardım sağlamaktaydı), hepsi bu kadar. Bu kadarı da az bir şeydir. Bu durumda bile çeşitli derecelerdeki güç ilişkilerinin çözümlenmesinin en yüksek

noktasına ancak egemenlik çevresinde ve ahlaksal siyasal ilişkilerde varılabilir.

Bu konuyu daha iyi açıklayabilmek için uzlaşmazlık teorileri denilen düşüncelere bir öğe daha eklenebilir: Bu da uzlaşma[38] denilen şeye karşı çıkmayı katı bir ilke haline getirme eğilimidir; bu da "tehlike korkusu" halinde kendini belli eder. Uzlaşmalara karşı çıkmayı ilke haline getirme eğiliminin, "ekonomizm"e sıkı sıkıya bağlı olduğu açık bir gerçektir; çünkü bu görüş açısından, bu karşı çıkma sarsılmaz: Buna göre tarihsel gelişmenin de doğa yasalarıyla aynı nitelikte olan nesnel yasaları vardır, buna bir de din kaderciliğini andıran erekçi (gaiyetçi) bir kadercilik eklenir: Madem ki elverişli koşullar zorunlu olarak gerçekleşerek, insanlığı daha iyi bir yaşama kavuşturacak olayları önüne geçilmez bir şekilde doğuracaktır, öyleyse bu durumları önceden tasarlanmış bir plana göre, irade gücüyle meydana getirmeye çalışmak yalnız boş bir çaba değil, aynı zamanda tehlikelidir de. Bu kaderci inançların yanı sıra bir de "işi tamamlamak için" körü körüne ve hiçbir ölçüte başvurmadan sorunun silahla çözümlenebileceğine olan inanç var. Aslında bu görüş bir mantığa dayandığı gibi, az çok tutarlı da görünmektedir: Çünkü iradenin işe karışmasının yapma (ki yıkma ile aynı anda hareket halindedir) için değil ama yıkma için yararlı olduğu düşüncesine dayanır. Yıkma işi, hem yıkma ve hem yapma olarak değil, mekanik olarak düşünülmektedir. Böyle bir düşünce tarzında "zaman" faktörü ve son çözümlemede "ekonomi" faktörünün kendisi dikkate alınmamaktadır. Bundan şunu anlamak lazımdır: Yığınlarla ilgili ideolojik olayların nasıl her zaman ekonomik olaylardan daha geri kaldığı ve bunun sonucu olarak, ekonomik faktörün meydana getirdiği otomatik atılımın nasıl bazı anlarda yavaşladığı

---

38) Bk. Lenin: *"Sol" Komünizmin Bir Çocukluk Hastalığı*: "Hiç uzlaşmaya gidilmemeli mi?" başlıklı bölüm (F.Ç.).

hatta geleneksel ideolojik öğeler tarafından geçici olarak durdurulduğu anlaşılmamaktadır. Bunun için de, yığınların "ekonomik" durumunun gereklerini anlatabilmek için geleneksel liderlerin direktiflerine karşı önceden hazırlanmış, bilinçli bir mücadeleye girişmek lazımdır. Duruma uygun bir siyasal hareket için daima, ekonominin ilerleyişini önleyen geleneksel politika engellerini kaldırmak, bağdaşık, iç çelişisi olmayan yeni bir tarihsel siyasal-ekonomik blok meydana getirmek üzere bazı güçleri benimsemek zorunlu olur ve böylece bu güçlerin siyasal yönetimi değiştirilir. Birbirinin "benzeri" olan iki güç yeni bir örgüt içinde ancak şu iki yoldan biriyle eriyebilir: Ya birbiri ardınca birçok uzlaşmalarla ya da silah gücüyle, yani ya da ittifak zemini üzerinde birleşerek ya da birinin zor gücüyle ötekini kendisine bağımlı kılmasıyla. Burada sorun, silaha başvurmak için gerekli gücün bulunup bulunmadığını ve bu yolun verimli olup olmadığını kestirmektir. Eğer bu üçüncü gücü yenmek için iki gücün birleşmesi zorunlu ise, silaha ve zora başvurmak (buna sahip olunabileceği kabul edilerek) sadece yöntem bakımından bir varsayım olup biricik somut olanak, uzlaşmadır; çünkü düşmana karşı güç kullanılabilir, fakat kısa bir zamanda kendi varlığında özümlenebilecek olan ve kendisinden bir parça olana karşı güç kullanılamaz.

ÖNGÖRÜ VE PERSPEKTİF

Tanımlanması ve işlenmesi gereken bir konu daha var: Bu da siyasal eylem ve Devlet yaşamındaki "ikili perspektif" sorunudur. Bu ikili perspektif en aşağıdan en yukarıya, en ilkelden en karmaşığa kadar iki düzeyde kendini gösterebilir. Fakat kuramsal olarak iki temel aşamaya indirgenebilir. Bu iki aşama Machiavelli'nin yarı hayvan yarı insan yaratığına (*Centaure*) benzer: Vahşi hayvan ve insan, zora başvurma ve anlaşma, otorite ve egemenlik, şiddet ve uygarlık, bireysel

evre ve evrensel evre ("kilise" ve "devlet"), kışkırtma ve propaganda, taktik ve strateji, v.b. Bazıları "ikili perspektif" teorisini bayağı ve aşağılık bir şey haline getirdiler. Bunlara göre, bu zaman içinde mekanik bir tarzda az ya da çok "yakınlıkla" birbiri ardınca gelen iki şekilden başka bir şey değildir. Oysa, tam tersi, birinci perspektif ne kadar "doğrudan doğruya" meydana gelir ve ilkel olursa, ikincisi de o kadar uzak (zaman bakımından değil, fakat diyalektik ilişki olarak), karmaşık, üstün olabilir yani insan yaşamında görülen şey olabilir. Bir kimse kendi en yakın bedensel varlığını savunmak zorunda olduğu ölçüde ya da bütün karmaşık değerleri, uygarlığın ve insanlığın en üstün değerlerini desteklediği ölçüde, bu durumlara uygun düşen görüş açısını benimser.

Olayları olmadan önce görmek, şüphesiz ki şimdiki zamanı ve geçmişi hareket halinde görebilmek yani sürecin temelli ve sürekli öğelerini doğrulukla görebilmek, tanıyabilmektir. Fakat olayları önceden görebilmenin tamamiyle "nesnel" olabileceğini düşünmek saçma bir şeydir. Belirli olayları önceden görenlerin, başarmak istedikleri bir "program"ları vardır ve aslında da öngörü bu başarının öğelerinden biridir. Bu da öngörünün keyfi, gelişigüzel ya da sadece belirli bir amaçla yapıldığı anlamına gelmez. Denebilir ki, öngörünün nesnel cephesi bir programa bağlı olduğu ölçüde nesnellik görünümü alır: 1. Çünkü yalnız tutku, zekâyı bileyerek sezgiyi daha berraklaştırır. 2. Çünkü gerçeklik, insan iradesinin nesneler topluluğuna (makinistin makineye) uygulanmasıdır; iradeyi büsbütün bir kenara itmek ya da sadece başkalarının iradesini olayların akışında etkili saymak gerçekliğin kendisini bozar. İnsan bir şeyi kuvvetle isterse, ancak o zaman, isteğinin gerçekleşmesi için gerekli olan öğeleri görüp tanıyabilir.

İşte bunun içindir ki, belirli bir dünya ve yaşam görüşünün kendisinde üstün bir öngörü gücü taşıdığını düşünmek

kabaca bir böbürlenmeden ve yüzeyde kalan bir görüşten başka bir şey değildir. Şüphesiz, bütün öngörülerde, üstü kapalı bir şekilde bir dünya görüşü vardır. Bu ister kopuk kopuk düşüncelerden, ister sağlam ve bütün halinde bir görüşten meydana gelmiş olsun, yine de önemsiz değildir; fakat olayları önceden görmenin asıl önemi, insanın olayları önceden görmek üzere beynini işletmesinde ve iradesiyle gücünü artırmasındadır. Sözde "tutkusuz" kişiler tarafından yapılan öngörüler üzerinde düşünülürse görülen şudur: Burada bol bol gelişigüzel sonuç çıkartmalara, kılı kırk yarmalara, pek ince "öngörü"lere rastlanır. Yalnız "öngörenlerde" gerçekleştirilecek bir programın bulunması, bunun özüne, öğelerine inilmesini sağlar; çünkü bunlar, bir düzene sokulabilir, yönetilmeye ya da yön değiştirilmeye elverişlidir; bunun için de yalnız bunlar önceden görülebilir. Bu düşünce genel olarak sorunun ele alınışının tam tersidir. Genel olarak her öngörü işinin doğabilimlerindeki gibi düzenlilik yasalarının belirtilmesini gerektirdiği kabul edilir. Sanıldığı gibi, salt ve mekanik anlamda, böyle yasalar bulunmadığından, başkalarının iradeleri hesaba katılmaz ve bu iradelerin uygulanması "önceden görülemez." Bunun için de gerçekliğe değil fakat bir varsayıma dayanılmaktadır.

"Aşırı" (ve bundan ötürü de yüzeyde kalan ve mekanik) siyasal gerçekçilik, çok kere devlet adamının yalnız "eliyle tutup gözüyle gördüğü gerçekliğin" çerçevesi içinde hareket etmesi, "olması gerekenle" değil yalnız "olanla" ilgilenmesi gerektiğini düşünmeye varır. Bu da, devlet adamı burnunun ucundan ötesini görmemeli anlamına gelir. İşte Paolo Trevesi'nin, Machiavelli'yi değil Guicciardini'yi "hakiki siyaset" adamı saymasına neden olan da bu yanlış düşüncedir.

Sadece "diplomat"la "politikacı"yı değil, politika bilgini ile, doğrudan doğruya politika ile uğraşanı da ayırmak gerekir. Diplomat elle tutulur gözle görülür gerçekliğin dışına çıkamaz. Çünkü onun kendisine özgü olan işi yeni dengeler

kurmak değil, belirli hukuksal çerçeveler içinde, zaten varolan bir dengeyi olduğu gibi tutmaktır. Tıpkı onun gibi bilgin de, salt bilgin olarak, ancak gözle görülür, elle tutulur gerçekliğin sınırlan içinde hareket etmelidir. Fakat Machiavelli, salt bilim adamı değil, hareket halinde bir politikacı, bir parti adamı, güçlü tutkuları olan bir insandır ve bunun için de yeni güç ilişkileri kurmak ister ve yine bunun içindir ki "olması gerekenle" ilgilenmemezlik edemezdi. Şüphesiz ki, bu bir ahlakçılık anlamında anlaşılmamalıdır. Buna göre sorun, bu ölçüler içinde ortaya konamaz; daha karmaşıktır. Söz konusu olan, "olması gereken"in gelişigüzel bir durum mu yoksa zorunlu bir durum mudur, somut irade mi, yoksa geçici bir istek, boş bir hayal midir; bunu anlamaktır. Hareket halindeki politikacı, yaratan, iş icat eden adamdır; ama hiçten hareket ederek yaratamaz, isteklerinin ve düşlerinin bulanık havası içinde hareket etmez. Elle tutulur, gözle görülür gerçekliğe dayanır; ama nedir bu gözle görülür, elle tutulur gerçeklik? Olduğu gibi duran, hareketsiz bir şey midir, yoksa sürekli hareket ve sürekli bir denge değişikliği halinde bir güçler ilişkisi midir? İrade gücüyle, gerçekten varolan ve etki yapan güçler arasında yeni bir denge yaratmak, ileriye doğru gittiği, geliştiği düşünülen bu belirli güce dayanmak ve bunu zafere ulaştırmak, işte daima elle tutulur, gözle görülür gerçeklik içinde hareket etmek budur; bu da ona egemen olmak, onu aşmak (ya da buna yardım etmek) demektir. Buna göre "olması gereken" somutun kendisidir; dahası var, gerçekliğin, gerçekçi ve tarihe uygun olan biricik yorumu, edim halindeki tek tarih, edim halindeki tek felsefe ve tek siyasettir.

Savonarola-Machiavelli karşıtlığı, olanla olması gereken arasındaki karşıtlık değil (Russo'nun bu konuda yazdıkları edebiyattan başka bir şey değildir), fakat iki olması gereken arasındaki karşıtlıktır: Bunlardan Savonarola'nınki soyut ve dumanlı, Machiavelli'ninki ise gerçekçiydi.

Doğrudan doğruya gerçekliğin kendisi olmasa bile bu böyleydi; çünkü bir adamın ya da kitabın gerçekliği değiştirmesi beklenemez; sadece yorumlaması ve eylemin izleyebileceği yönü göstermesi beklenebilir. Machiavelli'nin sınırlı ve dar oluşu, özel bir kişi, bir yazar oluşundan ileri geliyordu; bir devlet başkanı ya da ordu komutanı değildi. Bunlar da "özel kişiler" olmakla birlikte, ellerinde ya devlet gücü ya da bir ordu vardı, yoksa bir kelimeler ordusu değil. Ama bunun için de Machiavelli'nin "silahsız bir peygamber olduğu" söylenemez; bu, ucuz bir nükte yapmak olur. Machiavelli hiçbir zaman gerçekliği değiştirmeyi düşündüğünü söylemiş değildi; sadece tarihsel güçlerin etken olmak için nasıl hareket etmeleri gerektiğini somut olarak göstermiştir.

DURUMLARIN ÇÖZÜMLENMESİ GÜÇ İLİŞKİLERİ

"Durumların" nasıl çözümlenebileceğinin incelenmek, yani güç ilişkilerinin çeşitli derecelerini belirlemek için, politika sanatı ve biliminin temel bilgilerine dayanarak bir açıklama yapmak gerekir. Bu açıklama elle tutulur, gözle görülür gerçekliğe karşı ilgi uyandıracak ve daha sağlam siyasal seziler doğuracak nitelikteki pratik kuralların, özel araştırma ve gözlemlerin bütünü olmalıdır. Buna ek olarak, politikada strateji ve taktikten, stratejik "plan"dan, propaganda ve kışkırtmadan, siyasal anlamdaki örgütleme ve yönetimden ne anlaşıldığı da açıklanmalıdır.

Siyaset bilimi kitaplarında (buna örnek olarak G. Mosca'nın *Siyasal Bilimin Öğeleri* kitabı gösterilebilir) çok kere karmakarışık şekilde ele alınan ampirik gözlemlerle ilgili öğelere eğer soyut problemler ya da temelsiz düşünce yapıları değillerse, güç ilişkilerinin çeşitli dereceleri arasında yer verilmelidir. Burada uluslararası güç ilişkilerinden (bunlar arasında büyük devletlerin yapısı, egemenlik sistemi halindeki devletler grubu ve bunun sonucu olarak da küçük

ve orta büyüklükteki devletlere ilişkin olarak bağımsızlık ve egemenlik kavramı hakkında yazılı notlar bulunur) başlayarak, daha sonra nesnel, toplumsal ilişkilere, yani üretim güçlerinin gelişme derecesine, siyasal güçlere, parti ilişkilerine (devlet içindeki egemen güçler) ve en yakın siyasal ilişkilere (ya da askerî güç birikimi) geçilir.

Uluslararası ilişkiler mantıksal olarak temel toplumsal ilişkilerden önce mi yoksa sonra mı gelir? Hiç şüphe yok ki, sonra gelir. Yapıdaki her organik gelişme, uluslararası alandaki mutlak ve göreli (izafi) ilişkileri teknik-askerî ifadeler aracılığıyla organik olarak değiştirir. Ulusal bir devletin coğrafi durumu bile (mantıksal olarak) yapıdaki yenileşmeleri izler ve bunların üzerinde bir ölçüde tepki yapar (şüphesiz ki, üstyapıların yapı, politikanın ekonomi üzerindeki etkisi ölçüsünde). Bundan başka uluslararası ilişkiler de etkin ve edilgen olarak siyasal ilişkiler (partiler egemenliği) üzerinde tepki yapar. Bir ulusun doğrudan doğruya ekonomik yaşamı uluslararası ilişkilere bağlı ise, belirli bir parti bu durumu temsil eder ve bunu sömürerek karşısındaki partilerin üstün gelmesine engel olur (Nitti'nin İtalyan devriminin, teknik bakımdan olanaksız (!) olduğunu ileri sürdüğü nutkunu hatırlayınız). Böylece bu olaylar dizisinden şu sonucu çıkarabiliriz: Aslında bayağı bir yakıştırma ile yabancıların partisi[39] denilen parti, en milliyetçi denilen ve ülkesinin gerçekte canlı güçlerini temsil edecek yerde, emperyalist bir devlete ya da devletler grubuna ekonomik bakımdan kölece bağlılığı temsil eden partisidir.

Burada yapı ile üstyapıların ilişkisi sorununu ortaya koymak ve çözümlemek söz konusudur. Ancak böyleliklerdir ki,

---

39) İtalyan faşizminin milliyetçilik laflarına rağmen Hitler Almanya'sının dümen suyuna girişi ve Fransa'da, kendilerine milliyetçi diyen partilerin II. Dünya Savaşı'nda Hitler'e kucak açışı, bunun en açık örneğidir (F.Ç.).

belirli bir dönemde etkin olarak hareket halinde bulunan güçlerin doğru bir çözümlemesi yapılıp aralarındaki ilişki belirlenebilir. Burada göz önünde bulundurulması gereken iki ilke var: 1. Daha önceden gerekli ve yeterli koşullar yoksa ya da bu koşullar doğuş ve gelişme halinde değilse, bir toplum herhangi bir harekete girişemez; 2. Bir toplum, ilişkilerinin özünde bulunan bütün yaşam şekillerini geliştirmemişse, ortadan kalkmaz ve yerine başka bir toplum gelmez.[40] Bu iki temel kurala dayanarak yürütülecek bir düşünüşle daha birçok tarihsel metodoloji ilkesi geliştirilebilir. Bununla birlikte, bir yapı incelemesinde, organik (oldukça sürekli) hareketlerle "konjonktür" (ki bunlar geçici, hemen hemen rastlantı halinde görülür) hareketleri denilen hareketleri birbirinden ayırt edilmelidir. Şüphesiz konjonktürel olaylar da, organik olaylara bağlıdır; fakat bunların önemli bir tarihsel anlamı yoktur; bunlar günü gününe yapılan basit bir siyasal eleştiriye yol açar; küçük yönetici gruplara, doğrudan doğruya iktidar sorumluluğunu taşıyan kişilere saldırılar yöneltilir. Organik olaylar ise tarihsel ve toplumsal eleştiriye yol açar ki, bu eleştiri o anda sorumlu olan kişileri, yönetici kadroyu aşarak geniş topluluklara yöneliktir. Bazen on yıldan daha uzun süren bir bunalım olur. Bu olağanüstü süre, toplum yapısında onulmaz çelişkilerin meydana çıktığının (olgunlaştığının) belirtisidir; artık siyasal güçler olumlu

---

40) Bir toplumsal kuruluş, içinde taşıdığı bütün üretici güçler gelişmeden hiçbir zaman ortadan kalkmaz; daha üstün üretim koşulları da varlıklarının maddesel yaşama olanakları eski toplumun bağrında yeşermeden hiçbir zaman yerleşmez. Bunun içindir ki, insanlık daima gerçekleştirebileceği amaçları benimser. Gerçekten de yakından bakarsak, gerçekleşmesi için zorunlu olan maddesel koşulların daha önceden var olmuş bulunduğu ya da hiç olmazsa oluşmakta olduğu durumlarda böyle bir amacın ortaya çıkmış olduğunu görürüz (Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (Gramsci'nin notu).

bir tarzda etki yaparak yapının kendisini korumaya ve savunmaya, bazı sınırlar içinde olmak üzere, bunalımın zararlarını gidermeye ve bunu aşmaya çalışır. Bu ardı arkası kesilmeden inatçı çabalar (çünkü hiçbir toplumsal kuruluş asla aşıldığını kabul etmek istemez) karşıt güçlerin örgütlenmesine zemin hazırlar: Bu güçler belirlenmiş olan amaçların tarihsel olarak gerçekleşebilmesi için gerekli ve yeterli koşulların meydana geldiğini ispata çalışır (Bu ispatlama, son çözümlemede, ancak karşıt güçler zafer kazanırsa ve yeni bir gerçeklik meydana getirirse "doğru" olur; ama derhal bir sürü ideolojiler, dinsel, felsefesel, siyasi, hukuki, v.b. gibi polemik alır yürür; bu polemikler, inandırıcılıkta başarı sağlaması ve eski toplumsal güçler mekanizmasını yerinden uzaklaştırması ölçüsünde somut bir karakter kazanır). (Bu, mutlaka böyle olmalıdır, çünkü tarihin hareketini saptırma yolundaki her davranış zorunlu olarak düzensizliği artırır ve bu da büyük felaketleri hazırlar).

Tarihsel-siyasal çözümlemelerde sık sık düşülen bir yanılma da, organik (bünyeye bağlı), rastlantısal, geçici olan olaylar arasında doğru bir ilişki kurulamamasından ileri gelmektedir: Böylece ya dolaylı olarak etki yapan sebepler doğrudan doğruya etki yapıyormuş gibi düşünülür ya da doğrudan doğruya etki yapan sebeplerin biricik etken sebepler olduğu ileri sürülür. Bazı durumlarda aşırı bir "ekonomizm" ve ukalaca bir öğreticilik taslanır, bazı durumlarda da; aşırı bir "ideolojizm"e düşülür. Bir durumda mekanik sebeplere gereğinden fazla değer verilir; başka bir durumda da irade ve birey öğesi yüceltilir. Organik "hareketler" ve olaylarla "konjonktür" hareketleri ve olayları arasındaki ayırım, yalnız geriye doğru bir gelişme ya da büyük bir bunalım gösteren durumlara değil fakat her tipten duruma, yani ileriye doğru bir gelişme ve refah durumuna ve üretim güçlerininin" duraklama gösterdiği durumlara da uygulanmalıdır. İki hareket düzeni, bundan ötürü de iki araştırma düzeni arasındaki

diyalektik bağ doğru olarak kurulabilir. Tarihin yazılmasında ağır bir yanılgıya düşme tehlikesi ne kadar varsa, politika sanatı alanında, yani geçmişin tarihini yeniden kurmak değil fakat şimdiki zamanla geleceğinkini[41] kurmak söz konusu ise, bu tehlike o kadar büyüktür: Yanılgıyı meydana getiren, insanların temiz olduğu şüpheli, çok kötü istek ve tutkularıdır. Bu duygular, nesnel ve tarafsız çözümlemenin yerini aldığı ölçüde bir yanılgıya sebep olmaktadır. Bu durumda da demagojisinin ilk kurbanı demagokun kendisidir.

Bu metodolojik ölçütler, somut tarihsel olaylara uygulanırsa, açık şekilde öğretici bir nitelik kazanır. Bu uygulama, 1789'la 1870 arasındaki olaylar üzerinde faydalı bir şekilde yapılabilir. Bence berrak bir açıklama için, bütün bu dönemi kucaklayan bir inceleme yapmak gerekir. Gerçekten de tarih bakımından 1789'da yeşermiş olan bütün tohumlar, Paris Komünü hareketiyle 1871'de tükenmişti. Buna göre iktidar

---

41) "Güçler ilişkisi"nin hemen içinde bulunulan geçici evresini dikkate almamak, bayağı liberal anlayışın kalıntılarıyla ilintilidir. İşte sendikalizm, bunun bir görüntüsüdür. Bu akım, en ilerici göründüğü anda gerçekte geriye doğru bir adım daha atmış bulunmaktadır. Aslında çeşitli parti kuruluşlarında örgütlenmiş olan siyasal güçler ilişkisine önem veren (gazete okuyucuları, parlamento seçimleri ve yerel seçimler, dar anlamda partilerde ve sendikalarda halkın örgütlenmesi) bayağı liberal anlayış, temel, ekonomik-toplumsal ilişkiye ve sadece buna birinci derecede önem veren sendikalizmden daha ilerideydi. Bundan başka bayağı liberal anlayış, birçok belirtilerin gösterdiği gibi, aynı şekilde böyle bir ilişkiyi üstü kapalı bir şekilde, içinde taşımaktaydı; fakat gerçekte daha çok bunu içinde taşıyan ekonomik ve toplumsal ilişkinin ifadesi olan siyasal güçler ilişkisinin üstünde duruyordu. Bu bayağı liberal anlayışa praxis felsefesiyle bağıntılı olduğu ileri sürülen birçok incelemelerde rastlanır: Bu anlayışın etkisi bu yoldaki görüşlere çocukça bir iyimserlik ve yavanlık havası vermektedir (Gramsci'nin notu).

için mücadele eden yeni sınıf (Burjuvazi - T.Ç.) yalnız aşıldığını kabul etmek istemeyen eski toplumun (Feodalizmin - T.Ç.) temsilcilerini değil, fakat 1789'da başlayan devrimle ortaya çıkan yeni toplumsal yapının da aşıldığını ileri süren yeni sınıfları (Proletarya - T.Ç.) da ezmiş ve böylece eski ile henüz ortaya çıkan yeni karşısındaki yaşama gücünü ispat etmişti. Bundan başka 1870-1871 yılları, doğrudan doğruya 1789'daki hareketlerden doğan ve 1848'lerde ideolojik olarak geliştirilen bütün siyasal strateji ve taktiklerin etkinliklerini kaybettirmişti. Bunlar da "sürekli devrim"[42] formülü ile özetlenmiş olan strateji ve taktiklerdir; Mazzini stratejisinde --örneğin 1853'teki Milano ayaklanmasıyla– bu formülün bilinçli ya da bilinçsiz olarak oynadığı rolü incelemek yararlı olur. Bu görüşün doğruluğunu gösteren bir öğe de tarihçilerin, Fransız Devrimi'ni oluşturan olayların bütününü sınırlandırmak konusunda hiçbir zaman anlaşmamış olmalarıdır (anlaşmaları da olanaksızdı). Bazılarına (mesela Salvemini'ye) göre, devrim Valmy'de sona ermişti; Fransa yeni devleti

---

42) "Sürekli devrim" sözüne özellikle Merkez Kurulunun Komünistler Birliği'ne gönderdiği bildiride rastlanır (Londra, Mart 1850). Ek. K. Marx (...) *Komünistlerin yargılanması üzerine açıklamalar*. Engels'in önsözü, Ek. I, Paris, Costes, 1930:... "Ödevimiz devrimi sürekli kılmaktır"... (s. 238) ..."Savaş haykırışları: 'Sürekli devrim olmalıdır." (s. 249). Troçki 1848 devrimlerinin bu parolasını teorisinin temeli yaptı (*Sürekli Devrim*, 1930). Lenin'in proletarya ile yoksul köylülerin ittifakı tezine karşı, köylü yığınlarına güveni olmayan Troçki, köylüleri proletaryanın baskısı altına, proletaryayı da askersel nitelikte bir baskı altına soktu; bu politika başarısızlıkla sonuçlandı. Gramsci, Troçki hakkında şu hükmü verir: "*Cepheden saldırı kuramını ortaya atan Troçki, bu görüşünü, bu çeşit saldırıların bozgunla sonuçlandığı bir zamanda ortaya attı.*" Demokratik devrimlere (Çin'de olduğu gibi) ve geniş ittifaklara karşı olan Troçki, dünya ölçüsünde sosyalist devrimin zorunluluğunu savunarak "tek bir ülkede sosyalizm" teziyle mücadeleye girişti (F.Ç.).

kurarak, bunun egemenliğini belirleyen ve savunan siyasal-askerî gücünü örgütleyebilmişti. Başkalarına göre ise devrim, Thermidor'a kadar sürmüştü; bunlar daha da ileriye giderek birçok devrimden söz ederler (10 Ağustos, tek başına bir devrim sayılmaktadır). Thermidor'la Napoléon'un başardığı işler üzerinde yapılan yorumlar, sert çelişkilerle doludur; bir devrim mi yoksa bir karşıdevrim mi söz konusudur? Bazı yazarlara göre, Fransız Devrimi 1830, 1848, 1870'e kadar sürmüş, 1914 Dünya Savaşı'na kadar bile uzamıştır. Bütün bu görüşlerde bir hakikat payı vardır. Gerçekten, 1789'dan sonra gelişen Fransız toplumsal yapısının iç çelişkileri ancak III. Cumhuriyet'le göreli bir dengeye kavuşabildi; Fransa, altmış yıl süren bu dengeli siyasal yaşama gelinceye kadar, seksen yıl içinde, her seferinde daha uzun olan sarsıntı dalgalarıyla çalkalandı: 1789, 1794, 1799, 1804, 1815, 1830, 1848, 1870. İşte ancak genişlikleri farklı olan bu "dalgaların" incelenmesiyledir ki, bir yandan yapı ile üstyapı arasındaki, öte yandan da organik hareketteki gelişme ile yapı konjonktürü hareketi arasındaki ilişkiler kavranabilir. Daha yukarıda belirtilmiş olan bu iki metodoloji ilkesi arasındaki diyalektik bağıntı, tarihsel-siyasal sürekli devrim formülünde bulunabilir.

Aynı sorunun bir cephesi de, güçler ilişkisi denilen sorundur. Bazı tarih yazılarında kelime anlamıyla şu ya da bu eğilim için elverişli ya da elverişsiz güçler ilişkisinden söz edildiği görülmektedir. Bu şekilde, soyut olarak ortaya konulunca bu sorun hemen hemen hiçbir şeyi açıklamaz. Çünkü açıklanması gereken olayın tekrarından başka bir şey yapılmış olmamaktadır: Bir kere olay olarak, bir kere de soyut bir kavram ve bu olayın açıklaması olarak. Kuramsal yanılma, bir araştırma ve yorum kuralının "tarihsel sebep" olarak ileri sürülmesinden doğmaktadır.

Her şeyden önce "güç ilişkisinde" çeşitli aşama ve dereceleri birbirinden ayırt etmelidir; bunların başlıcaları:

1. Yapıya sıkı sıkıya bağlı bir toplumsal güçler ilişkisi, nesnel ve insanların iradelerinden bağımsız olan bu ilişki, pozitif ya da fizik bilimlerin sistemleriyle ölçülebilir. Toplumsal gruplaşmalar maddesel üretim güçlerinin gelişme temeli üzerinde kurulur ve bunlardan her birinin üretimde belirli bir işlevi ve yeri vardır. Bu ilişki neyse odur, bu dokunulmaz bir gerçekliktir: Kimse işletmelerin ve bunlarda çalışanların sayısını, kentlerin ve bu kentlerdeki nüfusun sayısını değiştiremez. İşte bir toplumda, bu toplumu değiştirmek için zorunlu ve yeterli koşulların bulunup bulunmadığını anlamak için bu güçlerin temel durumunu incelemek gerekir. Toplumun zemini üzerinde, gelişmesi sırasında meydana gelen çelişkiler zemini üzerinde doğan ideolojilerin gerçekçilik derecesi ve gerçekleşme olanağı ancak bundan hareketle kontrol edilebilir.

2. Bunun ardından siyasal güçler ilişkisi gelir; bu da ayrı toplumsal grupların aynı türden olma, kendi bilincine erme ve örgütlenme derecesinin değerlendirilmesidir. Bu aşamada, şimdiye kadar tarihte kendisini belli ettiği şekilde ortak siyasal bilincin ayrı aşamalarına denk düşen, ayrı derecelerde çözümlenip ayırt edilebilir. Bunun ilk ve en basit derecesi ekonomik-korporatif aşamadır: Bir tüccar başka bir tüccarla, bir imalatçı başka bir imalatçıyla, v.b. dayanışma halinde *olması gerektiğini* hisseder; fakat tüccarın henüz imalatçı için böyle bir duygusu yoktur; yani bir meslek grubu içinde dayanışma ve örgütlenme gereksinmesi duyulmuştur ama henüz daha geniş bir toplumsal grup birliği gereksinmesi duyulmamıştır. İkinci aşama toplumsal gruptan olanlar arasında çıkar birliği bilincine erilmesidir; ama bu da tamamiyle ekonomi alanında kalır. Bu aşamada artık devlet sorunu ortaya çıkar fakat, yalnızca tek bir alanda: Egemen gruplarla siyasal ve hukuksal eşitliğe kavuşmak için. Çünkü bu aşamada, yürürlükteki temel çerçeveler içinde, yasama ve yönetime katılmak, gerekirse, varolan kadro çerçevesinde

bunları değiştirmek, yeniden oluşturmak hakkı istenir. Üçüncü aşamada artık her grup, bugünkü ve gelecekteki gelişmesi içinde kendi korporatif çıkarlarının, tamamiyle ekonomik bir grubun korporatif sınırlarını aştığının ve kendisine bağlı başka grupların çıkarları haline gelebileceğinin ve gelmesinin gerekli olduğunun bilincine erer. Bu açıkça siyasal bir evre olup yapıdan, karmaşık üstyapılar çevresine geçişi belirler. Bu aşama, daha önceden filizlenmiş olan ideolojilerin "parti" olduğu dönemdir. Bu aşamada bu toplumsal gruplar, içlerinden biri ya da bu gruplar arasında kurulmuş olan birlik zafer kazanıncaya, kendisini kabul ettirinceye kadar ve bütün toplumsal yaşamlarında yayılıncaya ve böylece yalnız ekonomik ve siyasal hedeflerin birliğini değil fakat düşünsel ve ahlaksal birliği de kuruncaya kadar mücadeleyi sürdürür. Ortaya korporatif planda değil evrensel planda yeni sorunlar atar: Artık mücadele bu sorunlar etrafında döner; böylece temelli olarak bir toplumsal grubun kendisine bağlı gruplar üzerinde egemenliği kurulur. Devlet, elbette, bir grubun öz örgütü olarak ve grubun en geniş bir şekilde etkinliğinin yaygınlaştırılmasına elverişli koşulları yaratma ile yükümlü sayılır. Fakat bu gelişme ve yaygınlaşma, evrensel bir gelişme ve yaygınlaşmanın, evrensel bir ilerlemenin ve bütün "ulusal" enerjilerin itici gücü olarak düşünülüp tanıtılır. Yani egemen grup, kendisine bağlı grupların çıkarlarıyla bağımlı bir duruma gelmiş ve devlet yaşamı da sürekli ve temel grupla, buna bağlı grupların çıkarları arasındaki geçici dengelerin (yasa sınırları içinde) aşılmasını sağlayan bir kuruluş olarak tasarlanır. Burada söz konusu olan, bu dengelerde egemen grubun çıkarları üstün gelirse de, bu, aşağılık bir ekonomik korporatif çıkarcılığa varmaz.

Tarihin akışı içinde bu aşamalar, yatay ve dikey olarak birbirleriyle iç içe geçer. Ekonomik toplumsal etkinliklere (yatay) ve ülkelere göre (dikey) çeşitli tarzlarda bölünerek ve birleşerek bu olay meydana gelir: Bu birleşimlerden her biri

kendine özgü ekonomik ve siyasal örgüt yapısıyla kendini tanıtır. Bundan başka böyle bir devletin ve ulusun iç ilişkilerine, uluslararası ilişkilerin de karıştığını göz önüne almak gerekir. Bu da yeni ve tarihsel olarak somut ve özgün yeni birleşimler meydana getirir. Gelişmiş bir ülkede doğan bir ideoloji, daha azgelişmiş ülkelere yayıldığı zaman, buradaki birleşimlerin yerel niteliği üzerinde etkisiz kalmaz.[43]

Uluslararası güçlerle ulusal güçler arasındaki bu ilişki, her devletin içinde, çeşitli bölgesel kesimler bulunması nedeniyle bir kat daha karmaşık bir durum alır (mesela Vendée,[44] Fransız toprak bütünlüğü içinde uluslararası gerici güçlerle işbirliği etmişti; Lyon ise Fransız Devrimi içinde özel bir ilişkiler düğümü meydana getirmekteydi).[45]

3. Üçüncü aşama, zamanına göre derhal kesin sonuç alabilecek durumda olan askerî güçler ilişkisidir (Tarihsel gelişme, durmadan ikincinin aracılığıyla birinci ve üçüncü arasında gider gelir). Fakat bunun içinde de ayırım yapılması gerekir ve bunu da şematik bir tarzda tanımak olanağı yoktur. Askerî güçler içinde de birbirinden ayrı iki kademe olduğunu

---

43) Mesela din daima böyle ideolojik-siyasal, ulusal ve uluslararası birleşmelerin kaynağı olmuştur. Dinle birlikte franmasonluk, Rotary Kulüp, Yahudiler, diplomatlar, yoğun uluslararası güçlerle etki yapar; uluslararası siyasal parti gibi çalışarak her ülkede destekledikleri bu birleşimlerin çeşitli tarihsel kaynağı olan siyasal tedbirlere başvurmasını sağlar. Herhangi bir din, franmasonluk, Rotary, Yahudiler, vb. "aydınların" toplumsal kategorisine girerler. Bu kategorinin, uluslararası çaptaki işi, aşırı uçlar arasında aracılık etmektir: Bütün yönetim işlemlerine aracılık eden teknik tedbirleri toplumsallaştırır, uzlaşma yolları bularak aşırı çözümlere gidilmesini önler (Gramsci'nin notu).

44) Vendée Savaşı: Kralcıların ve papazların kışkırtmasıyla Vendée köylülerinin ayaklanması. Bunların başındakiler İngilizlerden yardım istemişlerdi (T.Ç.).

45) 1793'te Lyon şehri jakobenlere karşı ayaklanmıştı (T.Ç.).

görmekteyiz. Kelimenin dar anlamıyla bir askerlik tekniği kademesi, bir de askerî siyaset diyebileceğimiz bir kademe. Tarihin akışı içinde, bu iki kademe, çok değişik birleşimler içinde görülmüştür. Buna en aşırı bir örnek olarak bir devletin ulusal bağımsızlığına ulaşmak isteyen bir devlet üzerinde asker gücüyle yaptığı baskıyı gösterebiliriz. Aslında böyle asker gücüyle bir baskı yapılabilmesi ezilen halkın toplumsal olarak bölünmüş olması ve çoğunluğun umursamazlığı ve uyuşukluğu ile açıklanabilir. Bundan anlaşılabileceği gibi, bağımsızlığın sadece asker gücüyle değil, fakat askerî ve askerî-siyasal güçle elde edilebileceği anlaşılır. Eğer ezilen ulus, bağımsızlık savaşına girebilmek için egemen devletin, kelimenin kesin ve teknik anlamıyla, gerçekten bir ordu kurmasına izin vermesini beklerse, uzun bir zaman beklemesi gerekir (Egemen devlet, memlekete özgü bir ordu kurulmasına razı olmuş olabilir; ama bu, büyük ölçüde bir savaşın askerî-siyasal alanda yürütülüp başarıya ulaştırıldığını gösterir). Bunun için ezilen ulus, başlangıçta, egemen askersel gücün karşısına "siyasal-askerî" bir güçle çıkacaktır; yani bu yönde askerî hareketlere yol açacak olan siyasal eyleme karşı çıkacaktır; bu eylem de şu şekillerde olabilir: 1. Ezilen ulusun bu eylemi, egemen ulusun askerlik gücünün etkinliğini derinliğine parçalar; 2. Egemen ulusun askerî gücünün savaşçı gücünü sıfıra indirerek, geniş bir arazide yayılıp erimesini sağlar. İtalyan Risorgimento'su[46] sırasında, siyasal askerî bir yönetim bulunmayışının felaketli sonucu görülebilir. Buna özellikle Eylem Partisi'nde (doğuşundan gelen yeteneksizlikle) rastlıyoruz. Ilımlı Piemonte partisinde de aynı

46) Risorgimento: İtalya'da XVIII. yüzyılın ikinci yarısındaki kültür rönesansına verilen ad. Daha sonra aynı sözcük İtalya'nın özgürlüğünü ve birliğini amaç edinen siyasal ve ideolojik hareket için kullanıldı: XVIII. yüzyıl ortasından 1860 yılına kadar gelen dönem de Risorgimento diye adlandırılır (T.Ç.).

durumu, yeteneksizlikten değil fakat "ekonomik-siyasal malthus'çuluk" yüzünden, 1848'den önce ve sonra görmekteyiz. Çünkü bu mücadele sırasında bir toprak reformu yapılabileceğine hiç değinilmediği gibi, bir ulusal kurucu meclisin toplantıya çağırılması da söz konusu olmamıştı. Gerçekten sadece Piemonte, krallığının, halkın istekleriyle sınırlandırılmadan, yalnız bölgesel plebisitlere dayanarak, İtalya'ya yayılması düşünülüyordu.

Yukarıdakilerle bağıntılı bir sorun da, temelli tarihsel krizlerin, ekonomik krizler tarafından belirlenip belirlenmediği sorunudur. Bunun cevabı, üstü kapalı şekilde, yukardaki paragraflarda bulunmaktadır. Bunlarda incelenen sorunlar, şimdi yapılandan başka şekilde ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, öğretim nedenleriyle her sorunu, hitap edilen okuyucu bakımından, yeni ve bağımsız bir problemmiş gibi ele almak zorunludur. Doğrudan doğruya ekonomik krizlerin, kendiliklerinden temelli olayları meydana getirdiği söylenemez. Bu krizler, sadece bazı düşüncelere, devlet yaşamının bütün ilerdeki gelişmelerini kucaklayan sorunları ortaya koyma ve çözümleme tarzlarının yapılmasına elverişli bir zemin hazırlar. Kaldı ki, kriz ya da refah dönemleriyle ilgili bütün düşünüşler, tek yönlü yargılara yol açar. Mathiez, *Kısa Fransız Devrimi Tarihi* adlı kitabında bir önyargı ile toplumsal dengede büyük bozulmalara denk düşen bir kriz meydana geldiğini ileri süren geleneksel kaba tarih görüşüne karşı çıkarak 1789'a doğru ekonomik durumun o gün için daha da iyi olduğunu söyler. Buna göre mutlakiyetçi devletin yıkılışının bir yoksullaşma krizinden ileri geldiği söylenemez. Şu noktaya dikkat etmek gerekir ki, Devlet öldürücü bir mali bunran içinde kıvranmaktaydı ve devletin ve kralın maliyesini düzene sokmak için gerekli fedakârlık ve yükümlülüklerin ulusu meydana getiren üç ayrıcalıklı gruptan hangisinin omuzlarına atılacağı araştırılıyordu. Bundan başka, her ne kadar burjuvazinin durumu çok iyi idiyse de, kesinlikle bilinen bir şey

varsa o da, şehir ve köylerde yaşayan halk sınıflarının durumunun iyi olmadığıdır; özellikle köylüler, öteden beri süregelen bir yoksulluk içinde kıvranıp durmaktaydı. Ne olursa olsun, güçler dengesinin bozulması, bundan yararı olan ve gerçekten de bu dengeyi bozan toplumsal sınıfın yoksulluğu ile doğrudan doğruya ilgili nedenlerin mekanik etkisiyle meydana gelmiş değildi. Fakat bu dengenin bozulması doğrudan doğruya ekonomik olayların üstündeki çatışmalar çerçevesi içinde meydana gelmişti. Bu çatışmalar sınıf "saygınlığı" kaygısı (ilerdeki ekonomik çıkarlar), bağımsızlık, özerklik duygusu ve iktidarı ele geçirme isteği ile bağıntılıdır. Ekonomik refah bakımından duyulan sıkıntılar ya da rahatlık gibi özel bir sorunun, yeni tarihsel gerçekliklerin nedeni gibi düşünülmesi, çeşitli kademelerdeki güç ilişkileri sorununun bölümsel bir görüntüsüdür. Bir refah durumunun hasım bir grubun aşağılıkça bencilliği yüzünden tehlikeye düşmesinden ya da yoksulluğun dayanılmaz bir hal almasından ve eski toplumun bu yoksulluğu hafifletmeye ya da yasal araçlarla normal bir durum yaratmaya gücünün yetmemesinden yenilikler meydana gelebilir. Bunun için, bütün bu öğelerin toplumsal güç ilişkileri bölümündeki konjonktür dalgalanışlarının görüntüleri olduğu söylenebilir. İşte bu konjonktür dalgalanmaları temeli üzerindedir ki, toplumsal güç ilişkilerinden siyasal güç ilişkilerine geçilir; bunlar da en yüksek noktasına kesin askerî ilişkide varır.

Eğer, başlıca yürütücüleri insanlar, insanların iradeleri ve yetenekleri olan ve bir aşamadan ötekine geçmeyi sağlayan bu gelişme süreci olmazsa, durum değişmez: ortaya çelişik sonuçlar çıkar. Eski toplum, karşı cephenin *seçkin* tabakasını yok ederek, dayandığı kitleyi baskıyla sindirir ve direnir, kendisine soluk aldıracak zaman kazandırır ya da çatışma halindeki güçler, bir mezarlık huzuru kurarak birbirlerini kırar geçirir ve durum elverirse, bu iş, yabancı bir nöbetçinin bekçiliğinde olur.

Fakat güç ilişkileri üzerinde yapılacak bütün somut çözümlemelerde göz önünde tutulacak en önemli nokta şudur: Bu çeşit çözümlemeler kendiliğinden bir amaç olamaz ve olmamalıdır (meğer ki, geçmişteki olaylar tarihinin bir bölümü yazılmakta olsun), tersine bu çözümlemeler, pratik bir etkinliği ya da bir irade hamlesini doğrulamak koşuluyla bir anlam kazanır. Yine bu çözümlemeler, irade gücünün en verimli şekilde yöneltilebileceği en zayıf direnme noktalarının nerede olduğunu öğretir; doğrudan doğruya uygulanabilcek taktik hareketleri buldurur, siyasal bir kışkırtma kampanyası için en elverişli anları gösterir, halk yığınlarınca çok iyi anlaşılabilecek dilin bulunmasına yardım eder. Bütün durumlarda en kesin sonucu elde edebilecek olan, uzun zamandan beri hazırlanmış örgütlü güçlerdir; bu olunca ve bir durumun elverişli olduğuna hükmedilince, harekete geçilebilir (böyle bir turum, böyle bir güç var olduğu ve savaş coşkunluğu içinde bulunulduğu zaman elverişlidir). Bunun için en önemli ödev, sistematik olarak, sabırla bu gücü oluşturmak, geliştirmek, onu her an daha fazla türdeş, bütünleşmiş, sımsıkı bir birlik haline getirmek ve kendi bilincine erdirmektir. Askerlik tarihinde görülen budur ve her zaman orduların savaşa atılmaya hazır bulundurulması da bundandır. Büyük devletler uluslararası konjonktüre etken olarak karışabilmek için zorunlu olan hazırlığı yaptıkları için büyük devlettirler ve uluslararası konjonktürler de, bu devletlere, etken olarak karışmak için somut olanaklar verdiğinden elverişlidir.

ORGANİK BUNALIMLAR DÖNEMİNDE SİYASAL PARTİ YAPILARININ BİRKAÇ GÖRÜNÜMÜ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Toplumsal gruplar, varlıklarının tarih içindeki belirli bir anında geleneksel partilerinden ayrılırlar. Yani geleneksel

partiler, içinde bulundukları örgütlenme şekli, bunları meydana getiren, temsil eden ve yöneten adamlarıyla, artık sınıflarının ya da sınıf bölümlerinin ifadesi olarak kabul edilmez olur. Bu bunalımlar ortaya çıkınca, durum derhal nazikleşir ve tehlikeli bir hal alır; çünkü çözüm için güce başvurma yolu açılmış, gökten inmiş birer kurtarıcı sayılan adamların temsil ettiği karanlık güçlerin harekete geçmesine meydan verilmiş olur.

"Temsilcilerle, temsil edilenler" arasındaki bu muhalefet durumu nasıl oluşmaktadır? Bu bunalım partiler alanından (parti örgütü, terimin dar anlamıyla parlamento seçim alanı, basın örgütü) bütün devlet yapısına yansır. Bu da bürokrasinin, yüksek finans çevrelerinin, kilisenin ve genellikle, kamuoyunun dalgalanmalarının dışındaki bütün kuruluşların gücünü artırır. Her ülkede, içerik aynı olmakla birlikte süreç farklıdır. İçerik de yönetici sınıfın hegemonya bunalımıdır; bu da büyük halk kitlelerinin, yönetici sınıfın büyük girişimlerini (mesela savaş) kuvvet zoruyla benimsemesini istemesinin başarısızlığa uğraması ya da büyük halk kitleleri (özellikle köylüler ve küçük burjuva aydınlar) birdenbire siyasal edilginlikten bir ölçüde etkinliğe geçmeleri ve bütünüyle örgütsüz olmakla birlikte birtakım istekler ileri sürmesinden ve bu davranışın bir devrim niteliği taşımasından ileri gelir. "Otorite bunalımından" söz edilir; tam anlamıyla hegemonya ya da bütünüyle devlet bunalımı denilen şey de işte budur.

Bunalım, doğrudan doğruya, hemen o an için tehlikeli durumlar yaratır. Çünkü, halkın bütün tabakaları çabucak yönünü belirleyecek ve aynı hızla örgütlenecek yetenekten yoksundur. Geleneksel yönetici sınıf, elinde çok sayıda yetişmiş adam olduğu için, unsur ve program değiştirerek, altsınıfların yapamayacağı kadar hızla, kaybetmek üzere olduğu kontrolu yeniden ele geçirir: Bu uğurda gerekirse fedakârlık eder, demagojik vaatlerle dolu karanlık bir geleceğin

tehlikelerini göze alır, ama iktidarı elinde tutar; o an için güçlendirir ve bunu hasmını ezmek ve zaten sayısı çok olmayan kendisine karşıt güçlerin tecrübesiz yöneticilerini dağıtmak üzere kullanır. Çok sayıdaki partilerin üyelerinin, tüm sınıfın ihtiyaçlarını daha iyi temsil eden ve özetleyen tek bir partinin bayrağı altına girmesi, sakin dönemlerdekinden daha hızla ve adeta yıldırım gibi meydana gelmiş bile olsa, organik ve olağan bir olaydır. Bu da bütün bir toplumsal grubun yaşamın en büyük sorununu çözebilecek ve bir ölüm tehlikesini uzaklaştırabilecek nitelikte olduğu düşünülen tek bir yönetim altına girmesi anlamını taşır. Eğer bunalıma böyle organik bir çözüm yolu bulunmaz da, bu çözümü gökten inme bir kurtarıcı önder getirirse; bu, durgun bir dengenin bulunduğunu gösterir (bunun çeşitli etkenleri olabilir, ama asıl neden ilerici güçlerin olgun olmayışıdır). Ne tutucu grup ne de ilerici grup bu "kurtarıcıyı" yenecek durumda değildir; üstelik tutucu grubun böyle bir "başa" ihtiyacı vardır.

Bu olaylar dizisinin siyasal partilerle ilgili en önemli sorunlardan birine bağlanması gerekir. Bu da, partinin alışkanlığa, mumyalaşma ve köhneleşme eğilimine karşı koyabilme yeteneği sorunudur. Partiler, hayati anlarda durumu kendi sınıflarının yararına yönetmek için doğar ve örgütlenirler. Fakat bu partiler her zaman yeni ödevlere ve yeni dönemlere kendilerini uyduramaz; her zaman, belirli bir ülkedeki ya da uluslararası plandaki güç ilişkilerinin hızına ayak uydurarak (bunun sonucu olarak da kendi sınıfının buna denk olan durumuna) kendisini geliştiremez. Partilerin bu gelişmesi çözümlenirken, şu öğeleri ayırt edilmelidir: Toplumsal grup, partinin tabanı, bürokrasi ve partinin kurmay heyeti. Bürokrasi görenekçi ve tutucudur, en tehlikeli güçtür. Eğer bürokrasi dayanışma halinde ayrı bir zümre oluşturarak kendisini tabandan bağımsız hissederse, parti sonunda köhneleşir ve bunalım zamanında toplumsal içeriğini

yitirerek boşlukta kurulmuş bir yapı iskeleti haline döner. Hitler'ciliğin ilerlemesiyle bir sürü Alman partisinin ne duruma geldiği görülmüştür. Fransız partileri bu konuda, yapılacak araştırmalar için verimli bir alandır: Bunların hepsi mumyalaşmış, eskimiştir. Fransa'nın geçmiş tarihinin çeşitli evreleriyle ilgili tarihsel-siyasal belgeler haline gelmiştir bu partiler; hepsi de hâlâ eski terimlerini geveler dururlar; bunların, içine sürükleneceği bunalım Alman partilerininkinden daha felaket olabilir.

Bu olaylar dizisi incelenirken, genellikle, sivil olsun asker olsun, bürokratik öğeye tam yerinin verilmesi savsaklanmaktadır. Bundan başka, böyle bir çözümlemenin çerçevesi için yalnız sivil ya da asker, işbaşındaki bürokrasinin değil, fakat ele alınan devletlerin yapısı içinde bulunan ve geleneksel olarak bürokrasiyi besleyen toplumsal tabakaların da incelenmesi gerekir. Bir siyasal hareket, ordu buna açıkça katılmış olmasa bile, askerî bir nitelik taşıyabilir; bir hükümet, ordu doğrudan doğruya hükümete katılmamış olsa bile, askerî bir nitelikte olabilir. Bazı durumlarda orduyu "ileri sürmemek", görünüşteki bir tarafsızlık zemini üstünde ve bütün siyasal grupların dışında, subaylarla askerler arasındaki bağdaşıklığı korumak için askerlerin politikaya sokulmaması gerekli görülür. Bununla birlikte, yeni duruma yönünü veren ve buna hükmeden ordudur, yani genelkurmay ve subaylar topluluğudur. Bundan başka anayasalar gereğince, ordunun siyasete hiç karışmaması gerektiği yolundaki düşünce de doğru değildir; anayasayı, yani devletin yasal şeklini ve buna bağlı kuruluşları savunmak ordunun başlıca ödevidir. Bundan dolayı, bu sözde tarafsızlığın tek anlamı, iktidardaki gerici zümreyi desteklemek içindir; ama yine de böyle durumlarda, ülkedeki bölünmelerin orduya bulaşmasını önlemek ve askerî mekanizmanın çözülmesi sonucu genelkurmayın olaylara yön verici iktidarının yıkılmasını önlemek gerekli görülür. Gözlemlerimizle saptadığımız

bütün bu öğeler mutlak değildir; tarihsel zaman koşullarına ve ülkelere göre değişik ağırlıkta bulunur.

Yapılacak ilk araştırma şu olmalıdır: Belirli bir ülkede sivil ya da asker olsun, bürokratlık mesleğini kendisi için ekonomik yaşam ve siyasal amaçlar bakımından ("şantaja" da başvurarak iktidara edimli olarak katılma) çok önemli sayan kalabalık bir toplumsal tabaka var mıdır? Çağdaş Avrupa'da, ayrı ülkelerde az ya da çok kalabalık olarak bu tabakaya, endüstriyel güçlerin gelişmesi ve toprak reformları sırasında köylü (taşra) orta ve küçük burjuvazisinde rastlanır. Şüphesiz (asker ya da sivil) bürokratlık mesleği bu toplum tabakasının tekelinde değildir. Bununla birlikte bu meslek, adı geçen tabakaya, elinde tuttuğu toplumsal işlev ve bu işlevin belirlediği ya da elverişli bir zemin hazırladığı psikolojik eğilimler nedeniyle, uygun gelir: Bu iki öğe toplumsal grubun bütününe yönetimde belirli bir güç ve bunun sonucu olarak da siyasal bir değer ve toplumsal bünyenin bütünü üzerinde etken olan bir işlev kazandırır. Bu gruptan olan kişiler çok küçük de olsalar, bazı ekiplere "ekonomik" alanda olmasa bile "siyasal" alanda kumanda etmeye alışmışlardır. Bu kumanda edişin sadece siyasal alanda olup ekonomik alanda olmayışının nedeni, bunların kumanda etme sanatında "nesneleri" düzene sokmak, "insanları ve nesneleri" endüstriyel gelişmenin gerektirdiği gibi, organik bir bütün halinde düzene sokma yeteneğine sahip olmamalarıdır. Çünkü bu grup, kelimenin çağdaş anlamıyla, ekonomik bir işleve sahip değildir. Hukuksal olarak, ulusal toprağın bir kısmına sahip olduğu için, bir geliri vardır; başlıca işi de siyasal yollarla, rençberin yaşam koşullarını iyileştirmesine engel olmaktır. Çünkü köylünün yaşamında meydana gelen az çok her iyileşme, onun toplumsal durumu için bir tehlike yaratır. Köylünün sürekli olarak yoksulluk içinde yaşaması, işe boğulması ve bunun sonucu olarak da düşünemez olması, bu tip için birinci derecede bir zorunluluktur.

İşte bunun için toprak emekçilerinin özerk ve örgüt kurma yolundaki en 'küçük bir hareketine ve köylülerin resmî dinin dışına çıkma tehlikesi gösteren her türlü kültür hareketlerinin karşısına dikilir, saldırıya geçer. Bu toplumsal grubun gücü, dağınık bölgelerde bulunuşu ve "bağdaşık" olmayışı nedeniyle zayıf ve sınırlıdır. Başlıca nitelikleri de bununla açıklanabilir:

Kalıptan kalıba girmek, bir ideolojiyi bırakıp başka bir ideolojinin peşinden gitmek ve çok kere de acayip ideolojileri benimsemek gibi. Bu toplumsal grubun iradesi bir hedefe doğru tüm gücüyle yönelmiştir; fakat ağır işler ve genellikle örgütlenmek için ve siyasal faaliyette etkin olabilmek için, uzun bir kendi üzerinde toparlanma sürecine ihtiyacı vardır. Bu grubun özgül "iradesi" baştaki sınıfın iradesine ve doğrudan doğruya o andaki çıkarlarına uygun düştüğü zaman bu merkezileşme, toparlanma süreci hızlanır; yalnız bu süreç hızlanmakla kalmaz, hemen bu toplumsal tabakanın "askerî gücü" ortaya çıkar ve bu gücü örgütleyerek, bazen yüksek sınıfa isteklerini, çözümün içeriğini değilse bile hiç olmazsa şeklini zorla kabul ettirir. Burada da altsınıflar bakımından kent-köy ilişkilerine egemen olan aynı yasalara rastlanır: Kentin gücü, otomatik olarak köylerin gücü haline gelir; fakat köyde çatışma, ekonomik bir yanı olmaması ve normal olarak yukardan aşağıya baskının daha ağır oluşu yüzünden, daha sert ve kişisel bir hal alır ve karşı saldırı köyde, daha çabuk ve kesin olarak meydana gelir. Adı geçen grup, uğradığı kötülüklerin kaynağının kentte, kentteki güçlerde olduğunu görür, anlar. Bunun için de kendi işine gelen çözümü, yüksek sınıflara zorla kabul ettirmesi gerektiğini düşünür. Bu çözüm, adı geçen sınıflara çok masraflı oluşu ya da ilerisi için tehlikeli oluşu yüzünden pek uygun düşmemekle beraber, kendisine karşı olan güçlerin başlıca odağını söndürmek için bunu yapar. İşte bu tabakanın yönetim işlevi mutlak anlamda değil, bu anlamda anlaşılmalıdır; ama yine de bu az bir şey

değildir.[47] Adı geçen toplumsal grubun geleneksel olarak bazı yaşam koşullarının yansıması iken, şimdi nasıl bilinçli olarak eğitildiği ve organik olarak hazırlanan "askerî" niteliği üzerinde durmak gerekir. Bu bilinçli hareket içinde, emekli subaylarla eski muharipleri bir araya getiren derneklerin kurulmasına ve yaşatılmasına sistemli bir şekilde çalışılır. Bunlar çeşitli ordu sınıflarından gelen özellikle kurmay subaylardır. Bu subaylar gerektiği zaman göreve çağırılabilir. Böylece bu "özel" güçlerce desteklenerek, siyasal bölünmelerin dışında tutulan orduya başvurmak gerekmez. Ordu, en tehlikeli anda işe karışmak üzere, bir yedek güç halinde el altında bulundurulur. Ama yine de kendisini destekleyip güçlendiren "özel" güç, ordunun morali üzerinde etkisiz kalmaz. Böylece "kazak" tipi bir hareketin meydana geldiği söylenebilir. Çarın kazakları gibi, ulusal sınırlara değil fakat toplumsal grubun sınırlarına yerleştirilmiştir bu "kazak" birliği.

Bunun için, birçok ülkelerde devlet yaşamında askerî öğenin etkisi sadece muvazzaf ordunun etkisi olarak değil, muvazzaf ordu unsurlarının (özellikle küçük rütbeli subayların) içinden geldiği toplumsal tabakanın etki ve ağırlığıdır. Genel olarak sezarizm ya da bonapartizm denilen hükümet şeklinin içyüzünü anlayabilmek için, bu gözlemlerde bulunmak gereklidir. Ancak böyleliklerdir ki bunu, muvazzaf ordunun siyasal hareketlerinden ve yönetiminden ayırmak mümkün olabilir.

---

47) Bu grubun, sağcı, tutucu aydınların ideolojik faaliyetleri üzerinde etkisi görülür. Gaetano Mosca'nın *Teoria dei governi e governo parlamentare* (2. baskısı 1925; ilki 1883'de) adlı kitabı buna bir örnek olabilir. Mosca 1883'ten beri; kentle köy arasında bir temas olmasından son derecede ürküyordu. Mosca savunma durumunda (karşı saldırı) olduğu için, altsınıfların siyasal tekniklerini daha 1883'te çok iyi anlamıştı. Kenttekiler de içinde olmak üzere, bu alt güçlerin temsilcileri ise bunu yıllarca sonra bile onun kadar anlamış değillerdi (Gramsci'nin notu).

İspanya ile Yunanistan buna benzer ve benzemez yanlarıyla tipik birer örnek vermektedir. İspanya söz konusu olunca, bazı ayrıntılara dikkat etmek gerekir: Toprakların genişliği ve köylü nüfus yoğunluğunun zayıflığı. Büyük toprak sahibi soylularla köylüler arasında, çok kalabalık bir köy burjuvazisi yoktur. Bunun sonucu olarak da, kendiliğinden bir güç olarak, küçük rütbeli subay sayısının azlığı meydana gelmektedir (aksine önemli sayılabilecek karşıt bir güç olarak topçu ve istihkâm gibi teknik sınıfların subayları, söz konusu olabilir. Kent burjuvazisinin içinden çıkmış olan bu sınıflar, generallere karşı çıkarak kendilerine özgün politikayı yürütmeye çalışırlar). Bunun için İspanya'daki askerî hükümetler, gencraller hükümetidir. Köylü yığınları vatandaş ya da asker olarak uyuşuk haldedir. Eğer orduda siyasal bir bölünme olursa, bu, yönetici klikler arasındaki görüş ayrılığı sonucu yatay değil, dikey yönde olur. Askerler, birbirleriyle çatışan komutanların ardında giderek bölünür, Askerî yönetim, iki anayasal hükümet arasında geçici bir yönetimdir; ordu, sürekli bir koruma gücüdür. Yasa egemenliği tehlikeye düştüğü zaman, açıkça harekete geçen bir siyasal güçtür. Yunanistan'da da aynı şeye rastlıyoruz. Şu farkla ki, Yunanistan toprakları bir sürü adalar sistemi arasında dağılmıştır. Halkın en atılgan, canlı bölümü de daima denizcilikle uğraştığı için, ülkeden uzakta bulunmaktadır. Yunan köylüsü de, İspanyol köylüsü gibi, uyuşuktur; ama topyekûn alınınca Yunan halkı daha atılgan ve daha canlıdır. Denizci olarak daima siyasal yaşam merkezinden uzak yaşadığı için, halktaki uyuşukluk başka türlü çözümlenmelidir; sorunun çözümü de aynı değildir (Birkaç yıl önce devrilen bir hükümetteki adamların idam edilmesi bu atılgan ve canlı halkın kanlı bir ders vermeyi istemesiyle açıklanabilir).[48] Özel olarak şu

48) Burada 1920'de Yunanistan'ı bölen karışıklıklara değinilmektedir. Bu sırada Almanlar'dan yana olan devrik Kral Konstantin'in

nokta üzerinde durmak gerekir; Yunanistan'da da İspanya'da da[49] askerî yönetim denemesi, siyasal ve toplumsal bir ideoloji yaratmadığı gibi kesin bir örgütlenme de meydana getirmemiştir; oysa bonapartizmin doğuşuna elverişli olan ülkelerde, bunun aksi olmuştur. Fakat iki tipin de tarihsel koşulları aynıdır: Normal demokrasinin, parlamentarizmin işleyişini engelleyen mücadele halindeki kent grupları arasındaki denge. Bununla birlikte bu dengede köyün rolü farklıdır. İspanya gibi köylünün uyuşuk olduğu bir ülkede büyük toprak soylularının generalleri, sarsılan düzeni sağlamak, yani yüksek toplumsal gruplarının egemenliğini kurmak için orduyu kullanırlar. Köylülerin uyuşuk olmamakla birlikte, hareketleriyle kentlerdeki hareketler arasında bağıntı olmadığı başka bazı ülkelerde, ordu tarafsız kalır; böyle olmazsa yatay olarak bir bölünmeye uğrayabilir (tabii bir noktaya kadar tarafsız kalır). Bu sırada bürokratik asker sınıfı, askerî araçlarla harekete geçerek, köylü hareketini bastırır (İşte en yakın tehlike de budur). Bu mücadelede belirli bir ideolojik ve siyasal birlik elde eder; kentte de orta sınıflarla köyden gelmiş üniversite öğrencilerinin ittifakını sağlayarak, egemen sınıflara kendi siyasal yöntemlerini zorla kabul ettirip, elverişli yasaların çıkartılması gibi bir sürü ödün kopartır. Böylece bir noktaya kadar devlete kendi çıkarlarını benimsetir ve yönetici personelin bir bölümünü değiştirir; herkes silahsızlanırken kendisi silahı elden bırakmaz ve eğer egemen sınıflarda bir karşı koyma hevesi hissederse, kendi silahlı güçleriyle ordu arasında bir iç savaş çıkacağını ileri sürer. Bu gözlemler, katı şemalar olarak değil, tarihsel ve siyasal yorumların pratik ölçütleri olarak düşünülmelidir.

---

adamlarıyla, İngiliz yanlısı Venizelos'un taraftarları arasında liberal çatışma meydana gelmişti (F.Ç.).

49) Gramsci bu satırları yazdığı sırada İspanya'da Franco ayaklanması zafer kazanıp faşist rejim kurulmuş değildi (T.Ç.).

Gerçek olaylar üzerindeki somut çözümlemelerde tarihsel şekiller iyice karakterize edilmiş olup bunlar, kendi türlerinde hemen hemen "tektir." Sezar'ın diktatörlüğünün dayandığı gerçek koşullar, I. Napoléon'un diktatörlüğüne yol açan gerçek koşullardan bambaşkadır. Primo de Rivera'nınkilerin de,[50] Zivkoviç'inkilerden[51] farklı olduğu gibi.

Üçüncü derecenin ya da belirli bir durumdaki güç ilişkileri sistemi aşamasının çözümlenmesinde askerî bilimdeki "stratejik konjonktür"e ya da daha kesin olarak, savaş harekâtının stratejik hazırlanma derecesine başvurulabilir. Bunun başlıca öğelerinden biri yönetici kişilerin nitelikleri ve ilk hattaki kuvvetler (saldırı kuvvetleri de içinde olmak üzere) denilebilecek olan kuvvetlerdir. Stratejik hazırlanma derecesi, görünüşte düşmanınkinden daha az (yani niceliksel olarak) olan kuvvetlere zafer kazandırabilir. Denilebilir ki, stratejik hazırlık, "hesaba girmeyen etkenler" denilen şeyleri sıfıra indirgemeyi sağlar. Bunlar, geleneksel olarak hareketsiz ve edilgin kuvvetlerin, belirli bir anda, birdenbire umulmadık tepkileridir. Elverişli bir stratejik durumun hazırlanmasındaki öğeler arasına, ulusal ordunun teknik kuruluşunun yanı sıra, askerî bir tabakanın varlığıyla ve örgütlenmesiyle ilgili gözlemlerde dikkate alınmış olan kuvvetlere de yer vermelidir.

---

50) İspanyol generali. 1923 Eylül'ünde bir hükümet darbesi yaparak parlamenter hükümeti devirdi; bu hareketinde kralın desteğiyle bir hükümet kurarak, demokratik özgürlükleri kaldırdı (İktidar askersel bir konseyin eline verildi, sansür konuldu, toplantılar yasaklandı, vb.) 1925'te göstermelik bir hükümetle rejime esneklik verilmek istendiği hâlde, İspanyol ekonomisinin bunalıma sürüklenişi ve demokratik kışkırtmaların artması sonucu 1930'da Primo de Rivera'nın yıldızı söndü, ertesi yıl krallık rejimi yıkıldı (F.Ç.).

51) Yugoslav generali. Kral I. Aleksandır'ın parlamentoya karşı yaptığı hükümet darbesine yardım etti; 1929'da başbakan oldu (F.Ç.).

General Gazzera'nın 10 Mayıs 1932'de senatoda yaptığı konuşmanın aşağıya alınan parçasından başka öğeler de çıkartılabilir (*Corriere della Sera*, 20 Mayıs):

> *Ordumuzdaki disiplin rejimi bugün, faşizm sayesinde, bütün ulus için bir buyruk niteliğini göstermektedir. Başka ordularda, bugün de, biçimsel ve katı bir disiplin yürürlüktedir. Ordunun savaş için kurulduğu ilkesini ve savaşa hazırlanması gerektiğini zihnimizden hiç çıkartmıyoruz. Barış zamanının disiplini, savaş zamanının aynı olmalı ve barış zamanında bu disiplinlerin düşünsel temeli atılmalıdır. Disiplinimiz komutanlarla basit askerler arasındaki kaynaşmaya dayanıyor ki, bu da izlediğimiz sistemden kendiliğinden doğar. Bu sistem, uzun süren çetin bir savaş zaferle sonuçlanıncaya kadar pek güzel dayandı; böylesine dikkate değer bir disiplin geleneğini bütün ulusa yaymış olması faşist rejimin meziyetidir. Stratejik anlayışın ve taktik operasyonların temel düşüncesi, her bireyin disiplinine dayanır. Savaş bize birçok dersler verdi, bu arada barış zamanı hazırlığıyla, savaş gerçekliği arasında derin bir uçurum olduğunu öğretti. Şu da bir gerçektir ki, hazırlık ne olursa olsun, iki tarafın arasında yeni sorunlarla karşılaşırlar ki, bu da onları ummadıkları durumlar karşısında bırakır. Bundan, daha önceden bir strateji anlayışına sahip olmanın yararsız olduğu ve son savaştan hiçbir ders alınmadığı sonucu çıkartılmamalıdır. Bundan bir savaş öğretisi elde edilebilir; bu da hem bir düşünce aracı hem de karşılıklı anlaşmayı sağlayacak bir dil birliğine varılabilir demektir. Şayet, öğreti birliği yozlaşarak şematizme kayma tehlikesi gösterirse hemen ve*

hızla buna tepki gösterilir; bu da, çok kere tekniğin ilerlemeleri sayesinde taktiğin yenileştirilmesiyle sağlanır. Böyle bir düzenleme sanıldığı gibi ne statiktir, ne de gelenekseldir. Gelenek sadece bir güç olarak dikkate alınır ve düzenlemeler sadece bir değişiklik isteğiyle değil, fakat bunları gerçeklikle uyumlu kılmak için yapılır.

Churchill'in *Anıları*'nda da, Jutland savaşından söz ettiği bölümde bir "stratejik konjonktür hazırlığı" örneği görülebilir.

SEZARİZM

Sezar, I. Napoléon, III. Napoléon, Cromwell, v.b. En son noktasına tarihsel bir "kahraman"ın kişiliğinde varan olayların bir kataloğu yapılabilir.

Sezarizm deyiminin, çatışan kuvvetlerin felaketli bir şekilde denge hailinde bulunduğu bir durumu ifade ettiği söylenebilir; yani bu kuvvetler arasında öyle bir denge kurulur ki, çatışma iki tarafın da birbirini mahvetmesiyle sonuçlanır. İlerici A kuvveti, gerici B kuvvetiyle çarpıştığı zaman, A zorunlu olarak B'yi, B de A'yı zorunlu olarak yenmesini bilir. İkisi de savaşı kazanamadan birbirinin kanını dökerken, dıştan bir C kuvveti kavgaya karışarak A'dan ve B'den arta kalan ne varsa boyun eğdirir. İşte İtalya'da "Muhteşem Laurent"in ölümünden sonra, tamamiyle böyle oldu.

Her ne kadar sezarizm, büyük bir kişinin, bir felaket görünümü gösteren ve güçler dengesi olarak beliren tarihsel-siyasal bir duruma çözüm getirmek üzere, bir büyük adamın hakemliğine başvurmayı ifade etse de, her zaman aynı tarihsel anlamı taşımaz. İlerici bir sezarizm olduğu gibi, gerici bir sezarizm de vardır; bunun için, her çeşit sezarizmin anlamı, son çözümlemede sosyolojik bir şemaya göre değil, somut tarih koşulları içinde kavranabilir. Sezarizmin, kavgaya

karışması, ilerici kuvvetin zafer kazanmasına yardımcı ise, ilerici olur; böyle bir durumda gerekirse, bazı uzlaşmalarla zaferin sınırları daraltılır; eğer kavgaya karışması gerici kuvvetin zaferine yardım ederse, gerici bir niteliktedir. Bu durumda da yine uzlaşmalar ve öncekinden başka bir değer ve anlamda olmak üzere, sınırlandırmalar yapılır. Sezar'la I. Napoléon ilerici sezarizmin; III. Napoléon'la Bismarck gerici sezarizmin örnekleridir.

Şimdi eski rejimin devrim-restorasyon diyalektiğinde, acaba devrim öğesi mi yoksa eski rejimin yeniden kurulması (restorasyonu) öğesi mi üstün gelecektir diye sorulursa, buna cevap olarak tarihin akışının hiçbir zaman geriye dönmeyeceğini ve eski rejimin, tam olarak yeniden kurulmayacağı söylenebilir. Bundan başka sezarizm, tarihsel bir yorum kuralı değil, bir ideolojik polemik formülüdür. Kaldı ki bir Sezar, bir büyük adamı, bir kahramanı temsil eden bir kişi olmadan da "sezarizm" çözümüne başvurulduğu görülmüştür. Parlamenter sistemde bu çeşit uzlaşma çözümüne elverişli bir mekanizma bulunur. Mac Donald'ın[52] kurduğu işçi

52) Labour Party kurucularından olan Ramsay Mac Donald, İngiliz İşçi Partisi'nin ılımlı "ulusal" eğiliminin başlıca temsilcilerindendir. 1924 ve 1929da kurulan işçi hükümetlerinde başbakandı. 1931'den 1935'e kadar, bunalım sırasında işbaşında bulunan ve işçileri, milliyetçileri, liberalleri ve muhafazakârları bir araya getiren ulusal birlik kabinesinde, ilk planda yer aldı. Mac Donald'ın iktidarda iken izlediği politika, partisinin üyeleri tarafından sert bir dille eleştirildi. Mac Donald'ın politikası, İngiliz İmparatorluğunun ekonomik çıkarlarına ayarlanmıştı; bu yüzden birçok kereler grev hareketlerine karşı çıktı. Mac Donald, o sıralarda yeni doğmuş olan faşist rejimlere yakınlık duyması bakımından da bu gerici politikasıyla "sezarizm"e kaymış olarak kabul edilebilir. 1933 Kasım'ında şunları yazmıştı:
"*Diktatörlerin yaptıkları hoşumuza gitmeyebilir; fakat bu rejimler, halkların yüreklerine yeni bir güç verdikleri gibi, yeni bir*

hükümetleri bu çeşit bir çözümdü. Mac Donald'ın başkanlığında bir hükümet kurulduğu ve parlamentoda bir muhafazakâr çoğunluk bulunduğu sırada, sezarizm gittikçe yoğunlaşmıştı. Aynı şekilde İtalya'da da 1922 Ekim'inde "halkçıların"[53] ayrılışına kadar, sonra, derece derece 3 Ocak 1925'e kadar ve daha sonra da 8 Kasım 1926'ya kadar meydana gelen siyasal-tarihsel olaylarda sezarizmin çeşitli derecelerine rastlarız. Bu akım, nihayet daha arı ve sürekli bir şekle bürünmekle birlikte, hareketsiz ve statik değildi. Bütün koalisyon hükümetleri, sezarizm yolunda ilk adımdır; bu, belirgin şekline gider ya da gitmeyebilir (oysa kaba bir anlayışa göre koalisyon hükümetleri sezarizme karşı "sağlam bir set" tir). Ekonomik-sendikal ve parti politikası niteliğinde büyük koalisyonların kurulduğu zamanımızda, sezarizm olayının mekanizması III. Napoléon'a kadarki

---

yaşam anlayışı da kazandırırlar." Her ne kadar bir çeşit "sezarizm"i temsil edersede, pek geniş düşünceli olmayan gerçekçi bir politikacı olarak tanınan Mac Donald'ın "kahraman"lıkla hiç ilgisi yoktur (F.Ç.).

53) Mussolini'yi iktidara götüren Roma'ya yürüyüşten sonra "halkçılar" faşistlerle birlikte oy verdiler (17 Kasım 1922) ve hükümete katıldılar. Bu tutum grup yönetim kurulunun bir gündemiyle (10'a karşı 70 oyla) 20 Nisan 1923'te onaylandı. 10 Temmuz'da, faşizme yakınlık gösteren Don Sturzo, Kilisenin yüksek makamlarınca kınandı, bunun üzerine partinin genel sekreterliğinden istifa etti: Parti bölündü, yıl sonunda Ulusal Konsey 26 Ocak 1924'te seçimlere girmeye ama ne sağla ne de solla koalisyon yapmamaya karar verdi. Seçimden sonra Halkçılar muhalefetle tek cephe yapmayı reddettiler. 3 Ocak 1925 İtalya'nın tamamiyle faşistleştirildiği tarihi gösterir. O güne kadar hâlâ yürürlükte olan basın özgürlüğü kaldırıldı. 16 Ocak 1926'da yerinde kalan yirmi iki halkçı, millet meclisinden atıldı. 9 Kasım 1926'da Meclis, toplantılara katılmayan milletvekillerinin yasama görevlerini kaybettiklerini ilan etti ve bunların partileri kapatıldı (F.Ç.).

koalisyonlardan farklıdır. III. Napoléon'a kadar giden dönemde düzenli askerî kuvvetler sezarizmin iktidara geçebilmesi için kesin bir rol oynamaktaydı. Bu kuvvet, gayet belirgin askerî hareketlerle, hükümet darbeleriyle kendisini belli ediyordu. Çağdaş dünyada sendikal kuruluşlarla partilerin küçük yurttaş gruplarının elinde bulundurduğu hesapsız paralara dayanması, sorunun çözümünü güçleştirmektedir. Partilerde ve sendikalarda çalışan memurlar, Sezar biçimi ya da 18 Brumaire'de görülen bir askerî harekete girişmeksizin, ya parayla elde edilir ya da sindirilir. Bu alanda da, kırk sekizinci Jakobenvari "sürekli devrim" formülünde incelenen durum meydana gelir. Çağdaş politika tekniği, 1848'den sonra parlamentarizmin yaygınlaşmasından, sendika ve parti kuruluşları rejiminden, devlet hizmetinde ya da özel kuruluşlardaki büyük bürokrasilerde (sendikalardaki ve partilerdeki özel bürokrasi) ve geniş anlamıyla poliste meydana gelen değişikliklerden sonra, tamamiyle değişti. Burada söz konusu olan polis artık yalnızca suçlulara karşı kullanılan polis değildir. Bundan yönetici sınıfların siyasal ve ekonomik egemenliklerini korumak üzere devlet ve özel kuruluşlar tarafından örgütlenen bütün kuvvetler anlaşılmalıdır. Bunun için bazı siyasal partiler, bazı ekonomik ya da başka türden kuruluşlar tamamiyle siyasal polis örgütleri olarak kabul edilmelidir. Bunlar hem araştırma hem de koruma görevi yapar. A ve B kuvvetlerinin organik bir denge kurabilmek için birbirini yok edercesine mücadele ettiklerini ve hiçbirinin ötekini alt edemediğini düşünelim; işte bu durumda sezarizm doğabilir. Bu durumda sezarizm, bu türden bütün olayları kucaklayan bir varsayım (politika sanatına elverişli), bir sosyolojik şemadır. Bu tür olayları açıklayıcı nitelikte bir varsayımı daha da somutlaştırmak, somut tarihsel gerçekliğe daha çok yaklaştırmak mümkündür; bunun için bazı temel unsurları açıklığa kavuşturmak gerekir. A ve B'den söz ederken sadece iki kuvvetin söz konusu olduğu söylenilmektedir:

Bunlardan biri türü bakımından ilerici, öteki türü bakımından gericidir. Ne tipten ilerici ya da gerici güçlerin söz konusu olduğu açıklanabilir ve böylece en büyük yaklaşıma varılır. Sezar ve I. Napoléon olayında A ve B, birbirinden tamamiyle ayrı ve karşıt olmakla beraber sonunda birbiriyle asla kaynaşamaz, bölüm bölüm ilerleyen bir süreçle özümlenemez değildir. İşte hiç olmazsa belirli bir ölçüde böyle olmuştur (Bu da aynı zamanda temeldeki organik mücadeleden vazgeçerek ve bunun sonucu olarak da felaketli evre aşılarak yönelinen tarihsel-siyasal hedefler için yeterlidir). İşte daha büyük bir yakınlaştırma sağlayan bir öğe. Bu da bir başkası: Felaketli evre geleneksel egemen gücün "geçici" bir siyasal zayıflığa düşmesi sonucu ortaya çıkmış olabilir; zorunlu olarak aşılamaz organik bir zayıflıktan değil, III. Napoléon olayında böyle olmuştur. 1815'le 1848 arasında Fransa'da egemen güç siyasal bakımından (başkaldırmışçasına) dört hizbe bölünmüştü: Lejitimistler,[54] Orleanscılar,[55] Bonapartçılar, Jakoben-Cumhuriyetçiler. Bu hizipler arasındaki çatışma karşıt B kuvvetinin (ilerici) vaktinden önce ilerlemesine yol açıyordu. Bununla birlikte, olayların sonradan gösterdiği gibi, yürürlükteki toplumsal kuruluş henüz gelişme olanaklarını tüketmemişti. III. Napoléon (oldukça küçük çapta olmak üzere) bu olayların özünde saklı olan olanakları temsil ediyordu. Bunun için sezarizminin kendine özgü bir rengi vardı. Sezar'ın ve I. Napoléon'un sezarizm'inde niceliksel-niteliksel bir karakter vardı denebilir; bu, bir devlet tipinden başka bir devlet tipine geçiş gibi tarihsel bir evrenin belirtisiydi; Bu geçişte o kadar çok sayıda ve o kadar önemli yenilikler vardı ki, bütün bunlar gerçekten bir devrim meydana getiriyordu.

---

54) Fransa'da Bourbon hanedanının büyük kolundan yana olanlara verilen ad (T.Ç.).

55) Fransa'da Bourbon hanedanının küçük kolu olan Orleans ailesinin tahtı ele geçirmesinden yana olanlara verilen ad (T.Ç.).

III. Napoléon'un sezarizmi ise niceliksel olduğu gibi, ayrıca sınırlı da kalarak bir devlet tipinden başka bir devlet tipine geçiş olmamıştı; sadece aynı tipin, kesintisiz bir çizgi üzerindeki "evriminden" başka bir şey değildi.

Çağdaş dünyadaki sezarizm olayları Sezar, I. Napoléon'unki gibi ilerici tipten olduğu kadar, az çok yakınlığı bulunmakla birlikte III. Napoléon'unkine benzeyen tiplerden de farklıdır. Çağdaş dünyada, yıpratma dönemi, kurulacak denge, çetin ve kanlı bir kavgadan sonra bile olsa sonunda kaynaşıp birleşen güçler arasında meydana gelmiyor. Bu çatışma, tarih bakımından karşıtlıklarının giderilmesi mümkün olmayan güçler arasında görülmektedir. Bu karşıtlık sezarizm hareketlerinin ortaya çıkmasıyla büsbütün derinleşmektedir. Bununla birlikte, çağdaş dünyada bile ülkelere ve bunların dünya yapısına oranla ağırlıklarına göre az çok bir sezarizm payı vardır. Çünkü bir toplumsal kuruluşun gelecekteki gelişmesini sağlayacak, örgütünü yerleştirecek yan olanakları "her zaman" vardır. Bu da, özellikle, karşıt ilerici gücün kendi yaşam biçiminden ileri gelen göreli zayıf yanını hesaba katabilir; bu zayıflığın olduğu gibi sürdürülmesi gerici gücün işine gelir: Bunun için çağdaş sezarizmin asker gücünden çok polise dayandığı söylenir.

İster ilerici, ister gerici, isterse aracı nitelikte olsun, sezarizm olaylarında yeni tarihsel olayın tümüyle "temelli" güçlerin dengesinden ileri geldiğini düşünmek bir yöntem yanlışı (sosyolojik mekanizmin bir belirtisi) olur; aynı zamanda, temelli sınıfların başlıca grupları ile egemen gücün yönettiği ya da onun etkisi altındaki yardımcı güçler arasındaki ilişkileri de (çeşitli türden, toplumsal-ekonomik, teknik-ekonomik) anlamak gerekir. İşte bunun içindir ki, asker gruplarının ve Fransız köylülerinin işlevi incelenmeksizin 2 Aralık hükümet darbesi anlaşılamaz.

Bu bakımdan çok önemli tarihsel bir olay da, Dreyfus olayıdır; bu olay da, bu gözlemler dizisi içine girer; bunun nedeni

"sezarizme" yol açmış olması değil, bunun tam aksi bir nedendendir: Çünkü hazırlanmakta olan açıkça gerici nitelikte bir sezarizmin gerçekleşmesine engel olmuştu. Bütün Dreyfus hareketi dikkat çekicidir. Çünkü, egemen toplumsal bloktan olan öğeleri, blokun en gerici bölümünün sezarizminin ipliğini pazara çıkardı. Bu öğe köylülere, kırsal yörelere değil kentteki sosyalist reformculuğun izinde giden ikinci derecede öğelere (aynı zamanda köylülerin en ilerici bölümüne) dayanıyordu. Dreyfus tipinde, çağdaş başka tarihsel-siyasal hareketler de bulabiliriz. Şüphesiz bunlar devrim değildir; salt karşı hareket de değildir; şu anlamda ki, hiç olmazsa egemen kamptaki boğucu devlet billurlaşmasını kırarlar ve devlet yaşantısına ve toplumsal işlemlere daha öncekinden farklı ve daha çok sayıda kişiyi getirirler: Bu hareketler de, eski toplumun içinde, eski yöneticilerin kullanamadıkları, gizli etken güçler bulunduğunu gösterdikleri ölçüde, göreli olarak "ilerici" bir içeriğe sahiptir; bunlar birtakım "yan güçlerdir" belki ama bir "dönem açmadıkları" ölçüde de tamamiyle ilerici değildir. Bunları tarihsel bakımdan etken kılan şey, kendilerine özgü derin bir güç olmayıp karşıt gücün kuruculuktaki zayıflığıdır; bundan ötürü de belirli bir duruma bağlıdır; bu durumda ikisi de kendi öz alanında yeniden bir kuruluş iradesi gösteremeyen mücadele halindeki güçler denge haline geçer.

SİYASAL MÜCADELE VE SAVAŞ

Ordular arasındaki savaşta, bir kere stratejik hedefe varılıp da düşman çökertilip toprakları işgal edildi mi, barışa gidilir. Ayrıca şu noktaya da dikkat etmeli: Stratejik hedefe, sadece düşmanın karşı koyacak gücü kalmadığına ve üstün gelen ordunun düşman topraklarını işgal edebileceğine inandırıcı güçlü kanıtlar bulunduğu anda da varılmış olur. Siyasal mücadele ise daha karmaşıktır: Bir anlamda sömürge savaşlarına

ve fetih savaşlarına benzetilebilir. Bunlarda, zaferi kazanan ordu, ele geçirdiği toprakların tümünü ya da bir bölümünü sürekli olarak işgal etmeyi tasarlar. Bunun üzerine yenik ordu silahsızlandırılır ve dağıtılır; fakat mücadele politika alanında ve askerî alanda yapılan hazırlıklar şeklinde sürdürülür.

İşte Hindistan'ın İngilizlere (belirli bir ölçüde Almanya'nın Fransa'ya, Macaristan'ın Küçük Antanta)[56] karşı giriştiği siyasal mücadele üç savaş şeklinden geçti: Hareket savaşı, mevzi savaşı, yeraltı savaşı. Gandi'nin pasif direnişi bir mevzi savaşıdır; bazı durumlarda hareket savaşı bazı durumlarda da yeraltı savaşı şekline girmektedir: Boykot bir mevzi savaşıdır; grevler bir hareket savaşıdır. Gizlice silahlanmak ve dövüşçülerin hazırlanması ise yeraltı savaşıdır. Bir de "arditizm"[57] şekli vardır ama bu, çok ılımlı olarak kullanılmıştır. Eğer İngilizler kendilerini (bir anlamda, iç hatlarda manevra olanaklarına ve kuvvetlerini en tehlikeli dağınık noktalarda toplama şeklindeki), stratejilerini, kuvvetlerini aynı anda genelleşen bir savaş alanına yayma zorunda bırakarak yok etme amacını güden bir ayaklanmanın hazırlanmakta olduğu kanısında olsalardı, Hintlilerin savaşçı kuvvetlerini zamanından önce ortaya çıkmaya kışkırtarak bunları tanımak ve hareketi başarısız bırakmak yoluna gitmeleri gerekirdi. Aynı şekilde, Almanya'da milliyetçi sağcı çevrelerin bir hükümet darbesi macerasına girişerek kuşku altındaki gizli askerî örgütü zamanından önce açığa vurmaları, bir askerî müdahaleye olanak sağlaması bakımından Fransa'nın işine gelirdi. Böylece temelli askerî ve siyasal niteliği baskın

---

56) 14 Ağustos 1924'te Yugoslavya ile Çekoslovakya arasında, Macaristan'a karşı kurulan anlaşma. Buna Romanya da katıldı.

57) 1915-1918 savaşında (İtalyan ordusundaki) hızlı ve tehlikeli hareketler için yetiştirilmiş seçicin birliklere "arditiler" adı verilirdi. Bunlar öteki birliklerden farklı işaretler ve değişik bir eğitim görmeleriyle ayrılırlardı (F.Ç.).

olan (kaldı ki, her siyasal mücadelenin askerî bir yanı vardır), Arditi'lerin kullanıldığı görülür.

Balkan komitacılığı sorunu ayrı bir şekilde ele alınmalıdır. Bunlar çevrenin doğal ve yerel koşullarına, köylü sınıflarının oluşumlarına ve hükümetlerin etkenliğine bağlı idiler. Aynı şeyi İrlanda'daki çeteler için de söyleyebiliriz. Bunların savaş ve örgütlenme şekilleri, İrlanda'nın toplumsal yapısıyla bağıntılıdır. *Komitacıların*, İrlandalı çetelerin ve benzeri partizan hareketlerinin arditilik sorunundan, her ne kadar bununla ortaklaşa noktaları var gibi görünürse de, ayrı olarak gözden geçirilmesi gerekir. Bunların mücadelesi, zayıf fakat çileden çıkmış azınlıkların iyi örgütlenmiş çoğunluklara karşı tuttukları mücadele yollarıdır. Oysa çağdaş arditizm, çeşitli nedenlerle hareketsiz halde bulunan, fakat yine de etken bir durumda olan büyük yedek güçlerin varlığını gerektirir. Bu yedek güç, bireylerin katkısıyla arditizmi besleyip, destekler.

1917-18'de "arditi" kuruluşlarıyla ordunun bütünü arasındaki ilişki, siyasal yöneticileri, yanlış mücadele planları hazırlamaya itti. Şu noktalar unutuluyordu: 1. "Arditi"1er basit taktik kuruluşlardı; bunların varlıkları, elbette etkinliği zayıf olmakla beraber, büsbütün hareketsiz olmayan bir ordunun bulunmasını gerektirir. Çünkü ne disiplin ve askerlik ruhu yeni bir taktik gücün kurulmasına ihtiyaç duyuracak kadar gevşemiş olmakla birlikte, yine de, disiplin ve askerlik ruhu büsbütün yok olmuş değildir; yoksa bozgunun ve kaçmaların önüne geçilemezdi; 2. Arditizm askerî güçlerin bütününün genel olarak dövüş yeteneğinin üstünlüğü olarak değil, uyuşukluğunun ve moralinin az çok bozuluşunun bir belirtisi olarak düşünülmelidir. Politikanın, askerlik sanatına benzetilişi genel olarak bu alandaki düşüncelere bir uyarı etkisi yapması bakımından yararlıdır. Aslında siyasal militste bulunan kimseler için, yaptığı herhangi bir yanlışlık yüzünden bir cezaya uğrama durumu ve mutlak itaat zorunluluğu

olmadığı gibi askerî mahkeme de yoktur. Bundan başka bu çeşit bir siyasal kuruluşun yapısıyla bir askerî birliğin yapısı arasında benzerlik bulunamaz.

Siyasal mücadelede hareket ve mevzi savaşından fazla olarak başka şekiller de vardır. Asıl arditizm, yani çağdaş arditizm, 1914-1918 savaşında görüldüğü gibi, mevzi savaşına özgüdür. Daha önceki dönemde de hareket ve kuşatma savaşlarının kendisine göre "arditi"leri vardı; hafif süvari, ağır süvari ve bersaglieri(*) birlikleri gibi. Hızlı birlikler genel olarak, biraz da *arditi* görevi yaparlar; tıpkı bunun gibi, keşif kolu biçimindeki küçük birliklerin tertiplenmesinde de çağdaş arditizmin tohumu gizlidir. Bu tohum hareket savaşından çok, kuşatma savaşında görülüyordu: Seçkin askerlerle yapılan umulmadık zamanlardaki çıkışlar ve baskınlar.

Anımsanması gereken bir olay da şudur: Siyasal mücadelede egemen sınıfların yöntemleri körü körüne taklit edilmelidir; yoksa kolayca pusuya düşülür. Bugünkü çarpışmalarda sık sık bu olaya rastlanır. Bir devlet örgütü, zayıf düştüğü zaman tüm gücünü yitirmiş bir orduya benzer; o zaman "arditi"lere başvurulur; yani özel silahlandırılmış örgütler kurulur; bunlara şu iki görev verilir: Devlet yasa sınırları dışına çıkmıyormuş gibi görünürken, yasadışı hareketlere girişmek ve böylece devleti yeniden düzene sokmak. Yani kaybettiği gücü kazandırmak. Bu özel yasadışı faaliyete, yine yasadışı bir faaliyetle, yani arditizme arditizmle cevap vermek, budalalıktan başka bir şey değildir; böyle hareket edenler, devletin hep hareketsiz kalacağını sanırlar; oysa başka birtakım koşulların dışında, böyle bir şey hiçbir zaman olmaz. Sınıf niteliği bu işe ayrı bir şekilde damgasını vurur. Her gün belirli saatlerde çalışan, çalışmak zorunda olanların,

---

*) İtalyan ordusunda yüzbaşı Lamarmora'nın (sonradan general oldu) 1836'da kurduğu seçkin birlik (F.Ç.).

yani emekçilerin sınıfı sürekli, uzmanlaşmış hücum örgütleri kuramaz; bunu ancak elinde büyük paralar bulunan ve kullandığı adamlar belirli bir iş sahibi olmayan sınıflar yapabilir. Günün ve gecenin herhangi bir saatinde, profesyonel bir nitelikte olan bu örgütler, umulmadık zamanlarda giriştikleri saldırılarla kesin darbeler indirirler. Bundan ötürü "arditi" taktiği bütün sınıflar için aynı derecede etken değildir. Bazı sınıflar için bu; başvurulması zorunlu bir yoldur; onlara özgü bir yöntem olduğu için siyasal mücadelede "arditi" türünden bir taktiğin faydalı olacağı düşünülebilir.

Ama bu askerî örneğe heves etmek, büyük bir saflık olur. Burada da politika, askerî çareden daha üstün tutulmalıdır; çünkü manevra ve hareket olanağını yalnız politika sağlar.

Bütün bu söylenilenlerden, askerî arditizm olayında iki şeyi birbirinden ayırt etmek gerektiği sonucu çıkmaktadır. Buna göre, bugünkü mevzi savaşıyla bağıntılı olarak özel bir silahla ilgili teknik işlevle, askerî-siyasal işlevi birbirinden ayırt etmek gerekir: Özel bir silah işlevi ile arditizm, dünya savaşında bütün ordularda ortaklaşa bir olaydı. Bu da, siyasal-askerî işleviyle siyasal bakımdan bağdaşık olmayan, zayıflamış, bunun sonucu olarak da savaş gücü az bir ulusal ordusu ve bürokratik, fosilleşmiş bir genelkurmayı olan ülkelerde görülür.

Askerlik sanatındaki hareket savaşı ile mevzi savaşının, politika sanatında bunlara denk olan kavramlar arasındaki yakınlık söz konusu edilirken, Rosa [Luxemburg'un][58] küçük kitabını hatırlamalıyız. C. Alessandri bu kitabı 1919'da (Fransızcadan) İtalyancaya çevirdi.

Bu 'kitapta yazar, 1905'deki tarihsel deneylerden biraz aceleyle ve yüzeyde kalan bir anlayışla, bir teori çıkartmaya

---

58) Rosa Luxemburg, *La grève en masse, le parti et les syndicats* (Kitle Grevleri, Parti ve Sendikalar) (Gramsci'nin notu).

kalkışmıştır. Gerçekten de Rosa bu olaylarda "iradeli" hareketlerin ve örgütlerin rolünü iyi görememiştir. Bu öğeler, "ekonomist" ve kendiliğindenci (*spontaneiste*) bir önyargının kurbanı olan Rosa'nın sandığından da çok yaygın ve etken olmuştu. Bununla beraber, sanatına uygulanan hareket savaşı konusunda bir teori meydana getirme çabasıyla ilgili çok anlamlı bir belgedir. Doğrudan doğruya ekonomik öğe (bunalımlar, v.b.) savaşta düşman savunmasında bir gedik açan sahra topçusuna benzetilmektedir. Bu gedik, birliklerin geçmesi ve kesin bir başarı elde etmesi için yeterlidir (strateji) ya da hiç olmazsa stratejik hattın mihveri üzerinde önemli bir başarı elde etmesine elverişlidir. Elbette ki tarih biliminde, doğrudan doğruya ekonomik öğenin etkenliği, ağır topçunun savaştaki rolünden çak daha karmaşık olarak düşünülür. Çünkü bu öğenin üç etkisi olduğu dikkate alınır: 1. Düşman saflarında şaşkınlık yaratıp gücüne ve geleceğine güvenini kaybetmesine sebep olarak gedik açmak; 2. Birlikleri yıldırım hızıyla örgütlemek, kadroları kurmak ya da hiç olmazsa hazır kadroları yıldırım hızıyla yerine yerleştirmek (bunlar o zamana kadar genel tarihsel süreç tarafından hazırlanırdı); bu kadroları dağınık grupların başına geçirmek; 3. Bir yıldırım hızıyla, varılacak hedef etrafında toplanmış olan ideolojiyi yaratmak. Bu önüne geçilmez ekonomik determinizm ve bu ağırlaştırıcı koşullardır ki, etkileri zaman ve mekânda hızla meydana gelmiş olarak düşünülür; bunun için burada gerçekten tarihsel bir mistisizm, esrarlı bir çeşit şimşek çakışının beklenmesi söz konusudur.

General Krasnov'un (romanında) ileri sürdüğü görüş tamamiyle budalacadır. Ona bakılırsa, İtilaf bloku (sonunda Doğu sorununun Çarlığın yararına çözümlenmemesi için Rusya'nın zafer kazanmasını istemeyerek) Rus genelkurmayına siper savaşı yapmasını zorla kabul ettirmiş (bunun saçma bir şey olduğunu, cephenin Baltık'tan, büyük orman ve bataklık alanlarını da içine alarak Karadeniz'e kadar

uzandığı düşünülürse anlaşılır).[59] Oysa ortadaki tek yol hareket savaşı imiş. Gerçekte Rus ordusu hareket ve yarma savaşına kalkmış, özellikle Avusturya sektöründe (aynı zamanda Doğu Prusya'da) bu savaşı yürütmüş, geçici olmakla birlikte parlak başarılar kazanmıştı. Gerçek odur ki, bir ordu yürüteceği savaş şeklini, ancak daha başta düşman karşısında ezici bir üstünlüğü varsa, kendisi seçebilir. Mevzi savaşının, karşılaşan kuvvetlerin genel ilişkilerinin bir zorunluluğu olduğunu kabul etmek istemeyen genelkurmayların inadının ne kadar insan hayatına mal olduğu bilinmektedir. Doğrusu şu ki, mevzi savaşı, sadece asıl deyimiyle siperlerden yapılan savaş demek değildir; mevzilere girmiş olan ordunun ardındaki bölgenin bütün örgütleri ve endüstrisi de buna katılır. Seri ateşli topların, makineli tüfeklerin, kısa namlulu tüfeklerin atışı bu savaşta rol oynar; bütün silahların ateşi düşman cephesindeki belirli noktaya yöneltilir. Bundan başka cephedeki bir çöküntü ya da çekilme hareketinden sonra kaybolan malzemenin yerine hemen yenisini koyabilmek için ikmal işinin çok güçlü ve sıkı olması gerekir. Başka bir öğe de büyük insan kitlesidir. Bu kitle geniş bir cepheye yayılan kuvvetleri meydana getirir; bu kuvvetlerin ayrı bölümleri bir bütün olan ayrı ayrı değerlerdedir ve ancak kitle halinde harekâtta bulunabilirler. Doğu cephesinde, Alman bölgesine dalma ile, Avusturya cephesine dalmanın nasıl ayrı şeyler olduğu görülmüştü. Bundan başka seçkin Alman birlikleriyle takviye edilmiş ve Almanların komuta ettiği Avusturya cephesine taktik olarak Rus ordusu tarafından girişilen yarma harekâtının nasıl felaketle sonuçlandığı görülmüştü. Buna benzer bir şeyler de 1920'deki Polonya savaşında görüldü: Önünde durulmaz gibi görünen ilerlemekte olan Rus kuvvetleri, Fransız subaylarının komuta ettiği

59) P.N. Krasnov, *Ot dvuglavago orla do krasnomu znameni* (İki Başlı Kartaldan Kızıl Bayrağa), Roman, Berlin, Diakof, 1921 (F.Ç.).

hatta, Varşova önlerinde General Weygand tarafından durdurulmuştu. Önceleri hareket savaşı için yaptıkları gibi, bugün mevzi savaşına dört elle sarılmış bulunan askerlik teknisyenleri, şüphesiz, daha önceki bu tip savaşların askerlik biliminden kapı dışarı edilmesini öngörmüyorlar; yalnız şu var ki, sanayi ve uygarlık bakımından ileri devletler arasındaki savaşta, bu tipin stratejik olmaktan çok taktik bir işlev haline indirgendiği düşünülmemelidir. Bu savaş şekli de, daha eski bir dönemde kuşatma savaşına oranla hareket savaşı ne idiyse, aynı durumda bulunmaktadır.

Aynı indirgeme, siyaset bilimi ve sanatında da yapılmalıdır. Bu, hiç olmazsa en ileri devletler için geçerlidir. Bu devletler, bağlı oldukları "*civile*" toplumlar çok 'karmaşık bir yapıya sahip olduğu için, doğrudan doğruya ekonomik öğenin yıkıcı etkisine (bunalımlar, çöküntüler, v.s.) karşı koyarlar; toplumdaki üstyapılar, bir bakıma, çağdaş savaştaki siper sistemlerini andırır. Bu son savaşta, çok şiddetli bir topçu ateşi, düşmanın bütün savunma sistemini yıkacağı kanısını uyandırıyordu. Oysa, aslında dış yüzeyini yıkmıştı; hücum anı gelip de saldırganlar ileriye atılınca, hâlâ karşı koyma gücünü elinde tutan bir savunma hattıyla karşılaşıyorlardı. Büyük ekonomik bunalımlar olduğu için hücuma kalkan kuvvetler, yıldırım hızıyla, zaman ve mekân içinde, örgütlenmiş ve yine bundan ötürü saldırgan bir ruh kazanmış değildir; buna karşılık, hücuma uğrayanların morali bozulmadığı gibi savunma mevzilerinden ayrılmaz, yıkıntılar arasında savaşı sürdürürler, geleceğe güvenlerini kaybetmemişlerdir. Şüphesiz olaylar olduğu gibi kalmaz; şurası su götürmez bir gerçektir ki, siyasal "cadornizm"in strateji uzmanlarının umdukları gibi, her zaman bütün bu çabukluk, bu hızlanma ritmi unsurlarına ve gittikçe artan kesin ilerlemeye rastlanmaz.

Bu türden son olaya, siyaset tarihinde, 1917'nin öğeleri arasında rastlanır. Politika tarihinde bu türden olaylar politika sanatında ve biliminde kesin bir dönemeci işaretlemektedir.

Burada mevzi savaşındaki savunma sistemlerine denk düşen, "*civile*" toplumdaki öğelerin neler olduğunu "derinliğine" incelemek söz konusudur. "Derinliğine" sözü isteyerek kullanıldı; çünkü bu olaylar yüzeyde ve basit bir şekilde incelenmektedir. Tıpkı giyim tarihi üzerinde uğraşan tarihçilerin kadın modasının acayipliğini incelemeleri, ya da bu incelemenin "rasyonalist" bir görüşle yapılmış olması gibi. Yani, böyle davrananlara göre bazı olaylar "gerçekçi" bir tarzda açıklanırsa, bunlar halkın batıl inançlarıymış gibi (kaldı ki, bunlar da basit bir açıklama ile ortadan kalkmaz) yok edilebilecektir.

Bronstein'ın hareketin "sürekliliği"[60] hakkındaki şu ünlü teorisinin hareket savaşı teorisinin siyaset alanındaki bir yansıması olup olmadığını araştırmak gerekir. Bundan başka, yine bu teorinin, yaşam sınırlarının embriyon halinde ve gevşek oluşu yüzünden "siper ya da kale" olamayacağı bir ülkedeki (Rusya - F.Ç.) genel ekonomik-kültürel-toplumsal koşulların bir yansıması olup olmadığını belirtmek de yerinde olur. Bu tutumu ile bir "batıcı" gibi görünen Bronstein, aksine bir kozmopolittir, yani ulusçuluğu kadar, batıcılığı ya da Avrupalılığı da yüzeydedir. Buna karşılık İliç (Lenin - F.Ç.) derinden ulusçu, derinden Avrupalıydı.

Bronstein, anılarında, "süreklilik" teorisinin on beş yıl sonra doğru çıktığının görüldüğünü anlatır. Aslında bu teori ne on beş yıl önce ne de on beş yıl sonra doğruydu: Olayların gidiş yönünü kabaca önceden sezmişti diyebiliriz. Fakat bu öngörü, dört yaşında bir kız çocuğunun anne olacağını söyledikten sonra, bu kız yirmi yaşına gelince, ben böyle olacağını bilmiştim, demeye benzer; ama bunu söyleyenin dört yaşındayken anne olsun diye kızın ırzına geçmeye kalktığı akla gelmektedir. Bana öyle geliyor ki, İliç 1917'de Doğu'da başarı ile uygulanmış olan hareket savaşının Batı'da, yapılabilecek

60) Troçki'nin "sürekli devrim" teorisi (F.Ç.).

tek savaş olan mevzi savaşına dönüşmesi gerektiğini anlamıştı. Burada, Krasnov'un da ileri sürdüğü gibi, az zamanda ordular sonsuz miktarda cephane yığabilir, toplumsal kadrolar ele geçirilemez siperler haline gelebilirdi. İtilaf Devletleri'nin Foch'un komutası altındaki tek bir cephe anlayışına denk düşen "tek cephe" formülünün anlamı budur.

İliç, formülünü derinleştiremedi; kaldı ki, bunu yapabilseydi bile bu teorik olarak kalacaktı; oysa asıl yapılması gereken iş ulusal nitelikte bir işti; bu da zeminin tanınmasını, "*civile*" toplumdaki unsurların temsil ettiği siper ve kalelerin belirlenmesini gerektiriyordu. Doğu'da devlet her şey olduğundan "*civile*" toplum ilkel ve pelteleşmiş bir haldedir; Batı'da ise devletle toplum arasında düzenli bir ilişki olduğu için, sarsılmakta olan bir devletin arkasında sağlam bir "*civile*" toplum yapısı görülür. Devlet ileri hattaki bir siperden başka bir şey değildir; arkasında sağlam bir siperler, kaleler ve kazamatlar zinciri vardır. Şüphesiz bu bazı devletlerde daha güçlü, bazılarında daha zayıftır; ne olursa olsun bunlardaki ulusal niteliği dikkatle anlamaya çalışmak gerekir.

Bronstein'ın (Troçki'nin - T.Ç.) teorisi bazı Fransız sendikalistlerinin genel grev konusundaki teorisiyle ve Rosa'nın Alessandri tarafından çevrilen broşüründeki teorisiyle kıyaslanabilir. Rosa'nın broşürü ve Rosa'nın teorileri Fransız sendikalistlerini etkilemişti. Bunu Rosmer, *La Vie Ouvriere*'de Almanya üzerine yazdığı bazı makalelerde göstermişti. Troçki'nin teorisi aynı zamanda, "kendiliğindenlik" (*spontaneite*) teorisiyle de bağıntılıdır.

PASİF DEVRİM KAVRAMI

"Pasif devrim" kavramı sıkı sıkıya politika biliminin iki temel ilkesine bağlıdır: 1. Hiçbir toplumsal kuruluş, kendisinde gelişen üretici güçler daha sonraki bir harekette yerini

bulmadıkça, yok olmaz; 2. Toplum, çözümlenmesi için zorunlu olan koşulları daha önceden doğmamış olan ödevleri yüklenemez, v.b. Bu ilkelerin bütün genişlikleriyle eleştirel bir görüşle işlenmesi ve bütün mekanizım ve fatalizm tortularından arınması gereği kendiliğinden anlaşılır. Bundan başka bu ilkeler daha önceki bir bölümde anlatılan üç temel aşamaya da bağlanmalıdır. Bunlar, ikinci aşamaya ya da siyasal güçler dengesine ve de üçüncü aşamaya ya da siyasal-askerî dengeye maksimum değerini vererek bir "durumun" ya da güçler dengesinin belirlenmesine yardım eder.

Pisacane'nin *Denemeleri*'nde, işte bu üçüncü aşama üstünde durduğu görülür.

Mazzini'den farklı olarak, İtalya'da savaşlarda tecrübe kazanmış bir Avusturya ordusunun bulunuşunun önemini anlamıştı; bu ordu her an yarımadanın her noktasındaki bir hareketi bastırmaya hazırdı; ardında da Habsburg İmparatorluğu'nun askerî gücü, yani yeni ordular çıkarabilecek kaynakları vardı. Tarihten bu duruma başka örnekler de verilebilir: Roma İmparatorluğu içinde Hıristiyanlığın gelişmesi ve zamanımızda Hindistan'daki Gandi'cilik[61] ve Tolstoy'un kötülüğe karşı koymama teorisi, Hıristiyanlığın ilk evresini (Milano fermanından önceki)[62] andırmaktadır. Gandi'cilik ve Tolstoy'culuk "pasif devrimin" din rengine boyanmış safça bir şekilde teorileştirilişidir. Bundan başka "tasfiyeci" adı verilen bazı hareketleri ve bunların çeşitli dönemlerde ve durumlarda sebep olduğu tepkileri de hatırlamak gerekir. Bu

---

61) Gandi'cilik: Gandi'nin öncülüğünde, Hindistan'da İngiliz emperyalizminin egemenliğine karşı "zora başvurmadan" yürütülen direnme hareketi (F.Ç.).

62) Roma İmparatoru Büyük Konstantin'in Hıristiyan dininin ibadetine izin veren ve bunu devletin resmî dini olarak kabul ettiğini açıklayan fermanı (İ.S. 313) (F.Ç.).

konudaki incelemenin hareket noktası Vincenzo Cuoco'nun[63] kitabı olacaktır. Fakat Cuoco'nun 1799 Napoli devrimi için kullandığı deyimin bir hareket noktasından başka bir şey olmadığı açıkça anlaşılmaktadır, çünkü bu konudaki kavram tamamiyle değiştirilip zenginleştirilmiştir.

Vincenzo Cuoco'nun İtalyan Risorgimento'sunun ilk dönemine verdiği anlamdaki "pasif devrim" kavramı hareket savaşıyla kıyaslanan "mevzi savaşı"na benzetilebilir mi? Başka bir deyimle bu kavramlar Fransız Devrimi'nden sonra mı elde edilmiştir ve Proudhon-Gioberti[64] ikilisi 1793 Terör'ünün yarattığı panik nedeniyle haklı görülebilir mi? Tıpkı bunun gibi *Sorelizm* de[65] 1871'de Paris'te yapılan katliamın ardından meydana gelen panikle haklı görülebilir mi?

---

63) *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli, a cura di Gastone Manaccorda*, Milano. Ed. Universale Economica, 1951 2. cilt. Bu Eleştiri deneme... 1801'de yayımlandı - "pasif devrim" V. Cuoco için Bonaparte ordularının dışardan getirdiği bir devrimdi; halkın devrimi değildi. Halk yığınlarıyla aydınlar, kültürle ulus arasındaki ayrılığı derinleştirdi. İşte Cuoco'nun hem bir İtalyan "ulusunun" bağımsızlığı hem de "devrimsiz" devrim anlayışı arasındaki çelişki bundan ileri gelmektedir (F.Ç.).

64) Gramsci sık sık Proudhon'la Gioberti arasındaki bu "paralellik" ya da "çift terimlilik" üzerinde durur: Yeni ılımlı Guelf'lerinkine(*) benzeyen bir kültür olayı karşısındayız. Bu konudaki yargı ne kadar aykırı görünse de öyle sanıyorum ki Proudhon için, Fransa'nın Gioberti'si denebilir. Çünkü Proudhon, Fransız işçi hareketine karşı, Gioberti'nin İtalyan Ulusal liberal hareketine karşı takındığı tavıra benzer bir tavır takınmıştı. Proudhon da, Hegel'ciliği ve diyalektiği İtalyan ılımlılarının yaptığı gibi kuşa çevirmiştir; bunun içindir ki, böyle bir tarihsel-siyasal anlayışa yöneltilen eleştiri aynı eleştiridir; bu da daima canlı kalan, *Felsefenin Sefaleti*'ndeki eleştiridir (F.Ç.).

*) Guelf'ler: İtalya'da papa'dan yana olanlara verilen ad (T.Ç.).

65) Sorel'in Jakobenlere karşı davranışı Proudhon'un etkisiyle meydana gelmişti (F.Ç.).

Yani mevzi savaşıyla pasif devrim arasında mutlak bir benzerlik var mıdır? Ya da hiç olmazsa, mevzi savaşının hareket savaşı olacağı aşamaya kadarki kavramın birbirine benzetilebileceği bir tarihsel dönem var mıdır?

Vico'nun deyimiyle, "kaderin cilvesi" sayılabilecek olan bu "yeniden kuruluşlar" (*restaurations*) üzerine dinamik bir hüküm vermek gerekir. İşte bir problem daha: Cavour-Mazzini mücadelesinde Cavour mevzi savaşı demek olan pasif devrimin, Mazzini ise hareket savaşı denilen halkçı hareketin temsilcisiydi. Bu nitelikleriyle ikisi de aynı ölçüde tamamiyle gerekli değil miydi? Bununla birlikte şu olayı gözden uzak tutmamak lazım: Cavour, kendi işinin bilincine ermiş (hiç olmazsa belirli bir ölçüde) olduğu kadar Mazzini'nin işinin de ne olduğunu anlamıştı.[66] Fakat Mazzini ne kendi işinin ne olduğunu kavramıştı ne de Cavour'unkini. Eğer Mazzini böyle, gaipten haber veren bir havari olacak yerde gerçekçi bir politikacı olsaydı (yani Mazzini olmasaydı) iki faaliyetin birbirine karışmasından doğan denge daha başka ve Mazzini için daha elverişli olacaktı:

---

66) Mazzini 1932'de Bounarroti (en saf jakoben geleneğinin temsilcisi) ile bir anlaşmaya varmıştı, sonra gittikçe bir devrimci diktatörlük düşüncesinden ayrıldı; bu yüzden ömrünün sonuna kadar bu düşünceye bağlı kalan Garibaldi ile arası açıldı. Şüphesiz, Mazzini ilerici burjuva sınıflarının davranışlarının temsilcisiydi; fakat son tahlilde bütün çevrelerin (toprak derebeyleriyle köylülerin, burjuvalarla halk adamlarının) birleşmesini ya da uzlaşmasını savunuyordu. "Köklü dönüşümlerden yana" görünen geniş bir propagandaya rağmen bu sola gidişin sınırlı oluşu, ılımlılara doğru kaymaya elverişli bir zemin hazırlamıştı. Gramsci'nin dediği gibi Cavour bunu anlamıştı. Bunu, Piemonteli devlet adamının 1846'da yayımladığı bir yazıdan öğreniyoruz: "İtalya'da demokratik bir devrimin hiçbir başarı şansı yok. Bunu kavramak için, siyasal yeniliklerden yana olan partinin bileşimindeki öğeleri çözümlemek yeter. Bu parti kentlerde yaşayan halkın pek

Ve İtalyan devleti daha geri değil fakat daha modern temeller üzerine kurulacaktı. Bundan başka bütün bu tarihsel olaylarda buna benzer durumlar görüldüğünden, bu olaydan siyaset bilimi ve sanatı ile ilgili bazı genel ilkeler çıkartılıp çıkartılamayacağını araştırmak yerinde olur. Bu pasif devrim kavramına (ve bunun doğrulanmasına İtalyan Risorgimento'sunda rastlanır) moleküllerin değişmesi konusundaki yorum ölçütü uygulanabilir; aslında bu değişme, derece derece, kuvvetlerin daha önceki bileşimini değiştirir ve yeni değişmelerin kaynağı olur. İşte İtalyan Risorgimento'sunda bir yandan Eylem Partisi'nin hem yenileşen öğelerinin Cavour'culuğa geçişleri (1848'den sonra), yeni-Guelf'ciliği tasfiye ederek, derece derece ılımlı güçlerin bileşimini değiştirirken, öte yandan da, Mazzini'cilik hareketini güçten düşürmekteydi (işte aynı zamanda Garibaldi'nin iniş çıkışları da bu süreçle bağıntılıdır). Bunun için bu öğe, sonradan "transformizm" adı verilen olayın başlangıcı olmuştu; bu olaya da bugüne kadar, bir tarihsel gelişme şekli olarak layık olduğu önem verilmemiştir.

---

azının dışında büyük halk yığınlarını ilgilendirmemektedir. Bu yığınlar genel olarak memleketin eski kuruluşlarına çok bağlıdırlar. Adı geçen parti orta sınıfla, biraz da yüksek sınıfa dayanıyor. Oysa bu iki sınıfın da elde tutmak ve savunmak istediği çıkarlar var... Toplum düzeninin olduğu gibi kalmasında bu kadar büyük çıkarı olan sınıflar üzerinde Giovine İtalia'da(*) ortaya atılan öğretinin etkisi olamazdı. Bunun için gençler bir yana bırakılırsa... İtalya'da uğradığı talihsizliklerle buruklaşmış bir tarikatın yücelttiği ilkeleri uygulayacak pek az kimseye rastlanır. Eğer toplum düzeni gerçekten tehlikede olsaydı, bu düzenin dayandığı büyük ilkeler gerçek bir tehlikeyle karşılaşsaydı, en kararlı muhaliflerin, en coşkun cumhuriyetçilerin büyük bir bölümünün, herkesten önce muhafazakâr partinin saflarında yer aldığını görürdük..." [Bu yazı, Gramsci Enstitüsünde verilen bir derste söz konusu edilmiştir] (F.Ç.).

*) Giovine Italia: Mazzini'nin 1831'de Marsilya'da kurduğu gizli derneğin adı (F.Ç.).

Cavour'un kendi işinin ne olduğunu bilmiş olmasına ve eleştirici bir gözde Mazzini'nin yapmak istediğini de anlamış olmasına karşılık, Mazzini'nin ne Cavour'un işini ne de kendininkini kavramamış olması olayı üstünde durmalıyız. İşte (Milano'daki beş günün[67] ardından gelen dönemde ve başka olaylardaki duraksamaları sonunda) Piemonte politikasının işine yarayan mevsimsiz hareketleri bu bilinçsizliğin sonucuydu. Burada diyalektiğin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki teorik problemin aydınlığa kavuştuğunu görüyoruz; bu problem *Felsefenin Sefaleti*'nde ortaya konulmuştu: Diyalektik anlamdaki muhalefetin her üyesi kendi bilincine tamamiyle ermiş olan bütün manevi ve siyasal olanaklarını kavgaya sürmelidir; ancak bu yolla gerçek bir aşama gerçekleşebilir: İşte Proudhon'un da Mazzini'nin de anlamadıkları buydu. Bu ilkelerin Gioberti ile pasif devrim ya da Yeniden Kuruluş-Devrim (*Revolution-Restauration*) kuramcılarınca da[68] anlaşılmamış olduğu söylenecek; ama bu ayrı bir sorun: Bu sonunculardaki teorik "anlayışsızlık", "tezi" kendisine özgü bütün olanakları geliştirmeye zorlayan zorunlulukların pratik ifadesiydi. Böylece "antitezin" kendisinin bir bölümünün, diyalektik karşıtlık içinde aşılmamak için, tezle kaynaşması gerçekleşecekti; aslında yalnız bu kez, bu mücadelenin bütün olanaklarını antitezin sözde temsilcilerini elde edinceye kadar geliştiren tezdir. İşte pasif devrim ya da "Yeniden Kuruluş-Devrim" doğrudan doğruya buna

---

67) Milano'da (18-23 Mayıs 1848) Radetsky'nin komutasındaki Avusturya birliklerine karşı meydana gelen devrimci ayaklanmaya bu ad verilir. Kent bombardıman edildiği halde Milanolular Radetsky'yi çekilmek zorunda bırakmışlardı (F.Ç.).

68) 1848 üzerine Marksist araştırmacıların yazdıklarına bakmak gerekir. Ama bunlarda fazla bir şey bulunacak gibi görünmüyor. Mesela İtalya olayları Bolton King'in kitaplarında aydınlığa kavuşturulmuştu (Gramsci'nin notu).

bağlıdır. Elbette ki, sorunun sergilenmesindeki bu noktada, "hareket" savaşı şeklindeki siyasal mücadeleden, "mevzi" savaşına geçişi de incelemelidir. İşte 1848'de, mevziciler de anlamamışlardı bunu, ama başkaları anladılar: Bu savaşların birinden ötekine geçiş olayı 1871'de de meydana geldi. O dönemde Mazzini gibi adamlar sorunu güç anlayabilirlerdi. Çünkü ordular arasındaki savaş örnek vermiyordu; buna karşılık askerlik öğretileri hareket savaşı yönünden gelişmekteydi: Hareketin asker bir teorisyeni olan Pisacane'nin bu konuya değinip değinmediğine bakmak gerekir.

Bir kere daha Pisacane'nin yazdıklarını gözden geçirmelidir. Çünkü yalnız o Eylem Partisi'ne sadece biçimsel değil, özsel bir içerik kazandırmıştı. Burada antitez geleneksel durumları aşmış bulunmaktadır. Bu tarihsel sonuçları elde etmek üzere halkın silahlı harekete girişmesinin gerekli olduğu söylenilmemeli. Mazzini bir saplantı halinde, gerçekçi olarak değil, tıpkı bir misyoner gibi, böyle bir hareketi düşünmekteydi. Yoğunlaşmış ve aynı anda birkaç yerde birden kendisini gösterecek olan halk hareketi, "yaygın" ve ince yollardan gelen baskı içinde de gerçekleşemedi. Oysa böyle bir hareketin olanağı vardı ve birinci şeklin vazgeçilmez bir başlangıcıydı. Yoğun ya da eşzamanlı halk baskısı, o zamanın askerî tekniğinden ötürü olanaksızdı, ama bu olanaksızlık kısmiydi, yani halkın tutkularını uyandırmak ve belli bir noktada toplanıp olayların akışına ayak uydurarak patlamasını sağlamak üzere organik olarak öngörülmüş, uzun soluklu bir kuramsal hazırlıkla beslenmediği için gerçekleşemezdi.

1848'den sonra, bozgundan önceki yöntemlerin eleştirisi yalnız Ilımlılar tarafından yapıldı; gerçekten de bütün hareket yenilendi, yeni adamlar, yönetimdeki ilk sıralara geldiler. Mazzini'ciler hiçbir özeleştiriye girişmediler; ya da yaptıkları, tasfiyeye kadar varan bir özeleştiri oldu; bunun sonucu olarak da birçok kişi Mazzini'den ayrıldı ve Piemonte partisinin sol kanadını oluşturdu. Sadece biricik "Ortodoks", yani

içten yapılan girişimleri, Pisacane gerçekleştirdi. Ama yine de, Mazzini de Pisacane'yi ulusal İtalyan devrimi konusunda bir "strateji anlayışına" sahip olduğunu kabul etse bile, yeni organik bir politikanın hareket zemini gerçekleşmedi.

İtalyan Risorgimento'sundaki "pasif devrim-mevzi savaşı" ilişkilerinin başka cepheleri de incelenebilir; bunlardan ikisi önemlidir: Bunlardan birine "kişisel" ötekine de "devrimci topluluk" adı verilebilir. "Kişisel" olanı, dünya savaşı sırasında muvazzaf subaylarla, yedek subaylar, silah altındaki askerlerle, gönüllü arditi'ler arasındaki ilişkilerle kıyaslanabilir. Risorgimento hareketi içinde iyi örgütlenmiş, geleneksel partilerde muvazzaf subaylara karşılık olacak unsurlar vardı. Bunlar eylem anında (1848) yeteneksizliklerini ortaya koymuşlardı. 1848-1849'da Mazzini'ci demokratik halk dalgalarının içinde boğuldular. Bu dalgalar karmakarışık, düzensiz ve birdenbire ortaya çıkıvermiş kuvvetlerdi. Bununla birlikte kendiliğinden ortaya çıkıvermiş (ılımlı parti gibi daha önceden meydana gelmiş kuruluşlara yabancı) önderlerin ardından giderek ılımlıların elde ettiklerinden ölçülemeyecek kadar daha büyük başarılar kazandılar: Roma ve Venedik cumhuriyetleri gerçekten dikkate değer bir direnme gücü gösterdiler. 1848'in ardından gelen dönemde düzenli kuvvetle bu "gökten inmiş" gibi görünen kuvvet arasındaki ilişki Cavour'la Garibaldi'nin çevresinde örgütlendi ve en büyük sonucu verdi; ne var ki, bu sonuca Cavour el koymuştu.

Bu cephe ötekiyle, yani "topluluk" cephesiyle sıkı bir ilişki halindeydi. Şuna da işaret etmelidir ki, Mazzini'cilerin atılımlarını kıran teknik güçlerle "devrimci topluluk" da karşılaşmıştı. Bu bakımdan Savua'nın önce Ramorino, sonra Bandiera kardeşler, Pisacane, v.b. tarafından istila girişimlerinin incelenmesi ve 1848'de Milano'da, sonra 1849'da Roma'da Mazzini'nin karşılaştığı ama örgütlenme yeteneğini gösteremediği durumla kıyaslamak ilginç olacaktır. Bu bir

avuç adamın girişimi zorunlu olarak daha ilk adımda ezilmeye mahkûmdu. Çünkü bir araya gelmiş olan ve serbestçe (yani gelişmiş bir halk hareketi şeklindeki hiçbir muhalefetle karşılaşmayacak olan) hareket edebilecek olan gerici güçlerin, Ramorino, Pisacane, Bandiera tipindeki girişimleri –bunlar daha iyi hazırlanmış olsalardı bile– ezmemeleri şaşırtıcı bir şey olurdu. İkinci dönemde (1859-1860) *Mille de Garibaldi*'ye (Garibaldi'nin Binleri'ne) benzer "devrimci topluluklar" gerçekleşebildi, çünkü bir yandan Garibaldi Piemonteli Devlet güçlerine katılmaktaydı, öte yandansa İngiliz donanması Marsala çıkarmasını, Palermo'nun ele geçirilmesini sağlamış, Bourbon donanmasını etkisiz hale getirmişti. Mazzini, ünlü Beş Gün'den sonra, Milano'da, Cumhuriyet ilan eden Roma'da istese birtakım organik topluluklar için silah depoları kurabilirdi; ama o böyle bir şeyi aklının köşesinden bile geçirmedi, dolayısıyla, Roma'da Garibaldi'yle çatıştı, Milano'da Cattaneo'ya ve Milano demokratik grubuna karşı kullanıldı.

Şu ya da bu şekilde, Risorgimento sürecinin gelişmesi, rastgele ortaya çıkan önderlerin izindeki "demagojik" kitle hareketinin önemini ortaya koymuşsa da, bu gelişmeyi aslında örgütlenmiş olan geleneksel güçler yani uzun süredir kurulmuş ve başlarında iyi yetişmiş önderler bulunan partiler ele geçirdi. Bu tip bütün siyasal olaylarda her zaman aynı sonuç meydana gelir (Yani Fransa'da 1830'da köklü dönüşümlerden yana demokratik halk kuvvetlerine Orleancı'ların üstün gelişi; 1789 Fransız Devrimi'nde de, son çözümlemede Napoléon'un örgütlenmiş burjuvazi kuvvetlerinin jakoben küçük burjuva kuvvetlerine karşı kazandığı zaferi temsil edişi gibi). Tıpkı bunun gibi dünya savaşı sırasında da yaşlı subaylar genç subaylardan daha ağır basmışlardı. Herhalde, köktenci (radikal) halk kuvvetlerinin, karşılarındaki kuvvetlerin nasıl bir görevi benimsediğini bilmemesi, kendi öz görevini de tamamiyle bilmesine engel olmaktadır.

Bunun sonucu olarak da, kuvvetler arasındaki son denge üzerine, girişimlerinin gerçek yapısına uygun olarak ağırlıklarını koymalarını ve daha büyük bir ilerleme temeline ve daha çağdaş isteklere dayanan bir sonuç elde etmelerini önlemektedir.

Hep bu "pasif devrim" ya da "devrim-yeniden kuruluş" kavramı konusunda şu noktaya işaret etmeli: İtalyan Risorgimento hareketinde, bazı tarih yazımı eğilimlerinde, nesnel koşullarla tarihsel olayın öznel koşulları arasındaki ilişki sorunu adı verilen sorun uygun bir biçimde ortaya konulmalıdır. Şurası açıkça bellidir ki, eğer, sadece öğretim amacıyla yapılmış bir ayrım söz konusu değilse, nerede nesnel koşullar varsa, orada da sözde öznel koşullar vardır: İşte tartışma da bu öznel güçlerin ölçüsü ve şiddeti üzerinde dönebilir. Bunun sonucu olarak da karşı karşıya gelmiş olan öznel güçler arasındaki diyalektik ilişki tartışılır.

Sorunu "aydın" terimleriyle ortaya koymaktan sakınmalıdır; siyasal-tarihsel biçimde ortaya koymalıdır. Mücadelenin öğelerinin aydınların "ışığıyla" aydınlatılması gereklidir elbet. Ama. bu aydınlık yaygın bir tutku ve güçlü bir iradenin ilk koşulu olduğu ölçüde siyasal bir değer kazanır. Şu son zamanlarda, Risorgimento konusundaki birçok yazılarda berrak görüşlü kişilerin bulunduğu "açığa" konuldu (Piero Gobetti'nin Ornato'yu değerlendirmesini hatırlayınız); fakat, bu "açığa koymalar", kendiliğinden ortadan kalkmaktadır; çünkü bunlar, bazı bireylerin kafadan attıkları şeyler olduğunu ve bugün bunların gecikmiş düşünceleri temsil ettiğini göstermiştir. Sahiden de bunlar hiçbir zaman elle tutulur, gözle görülür gerçeklikle kendilerini ölçmemiş, hiçbir zaman yaygın ve etkin ulusal bir halk bilinci haline gelmemiştir. Eylem Partisi'yle, Ilımlı Parti'nin hangisi Risorgimento'nun gerçek "öznel güçlerini" temsil etmekteydi? Şüphesiz Ilımlı Parti; çünkü Eylem Partisi'nin ödevinin de ne olduğunu kavramıştı. İşte bu kavrayıştan ötürüdür ki,

"öznelliği" daha üstün ve daha kesin bir nitelikteydi. Bir gedikli çavuşa ne kadar layık bir düşünce olursa olsun, II. Victor Emmanuel'in, "Eylem Partisi çantada kekliktir", sözünde Mazzini'nin bütün söylediklerinden daha çok tarihsel-siyasal bir anlam vardır.

BÜROKRASİ ÜZERİNE

1. Ekonomik ve siyasal kuruluşların tarihsel gelişmesi sırasında derece derece büro işinin tekniğini kavramış "meslekten" (sivil ve asker) memur tipinin yetişmesi, siyaset biliminde ve devlet şekilleri tarihinde önemli bir yer tutar. Bu bir zorunluluktan mı ya da "su katılmamış" serbest mübadelecilerin ileri sürdüğü gibi *self-gouvernement*'e oranla, bir yozlaşmadan mı doğmuştur? Şüphe yok ki, her toplumun ya da devletin bir memur sorunu, kendine özgü bir tarzda ele alıp çözümleyeceği bir adam seçme ve eleme sistemi, yetiştirilecek bir memur tipi vardır... Her yeni toplum ve devlet şeklinin yeni tip memura ihtiyacı olduğu gibi. Bununla birlikte, yeni yöneticiler gelenekle ve yerleşmiş çıkarlarla yani kendileri iktidara gelmeden önce kurulmuş memur kadrolarıyla ancak kısa bir süre ilişkilerini kesebilirler (bu, özellikle kilise ve ordu için böyledir). El ve kafa işinin birliği, yasama ve yürütme kuvvetleri arasındaki sıkı bağıntı (ki seçilmiş memurlara devlet işlerinin yalnız kontrolu ile değil yürütümü ile de ilgilenme olanağını verecektir) aydınlara olduğu kadar memurlara ilişkin sorunlara da yeni çözüm yolları bulunmasında yardımcı olacaktır.

2. Bürokrasi ve bunun en iyi şekilde örgütlenmesi sorununun "organik merkeziyetçilik" ve "demokratik merkeziyetçilik" üzerine yapılan tartışma ile sıkı bir bağıntısı vardır (aslında bunun soyut demokrasi ile ilgisi yoktur, bu görüşün ne kadar doğru olduğunu Fransız Devrimi ile III. Cumhuriyet'de, monarşide ve I. Napoléon'un kurduğu rejimde bulunmayan

organik merkeziyetçilik kuruluşlarının gelişmiş olması gösterir). Bütün alanlarda, örgütlenme şekillerini, bağlantıları ve işleyişleri, organik ve demokratik merkeziyetçiliğin çeşitli şekillerinde görülen gerçek ekonomik ve siyasal ilişkileri araştırmak ve incelemek gerekir; Devlet yaşamında (merkeziyetçilik, federasyon, federe devletler birliği, devletler federasyonu ya da federal devlet), devletler arasında (ittifaklar, uluslararası çeşitli siyasal "kümeleşmeler"); politika ve kültür derneklerinin yaşamında (*masonluk, Rotary Club, Katolik kilisesi*); sendikalar, ekonomik kuruluşlar (*kartel, tröst*). Bu inceleme, adı geçen kuruluşlar üzerinde, tek bir memlekette ve ayrı ayrı memleketlerde yapılmalıdır.

Geçmişte (1914'ten önce) Almanya'nın yüksek kültür yaşamında ve bazı uluslararası siyasal kuruluşlar bakımından böyle bir üstünlük var mıdır ve neden ileri gelmiştir?

Şöyle denebilir: a) Böyle bir üstünlüğü hiçbir organik ve disipline ilişkin bağ meydana getirmiş değildir; bundan ötürü de basit bir soyut kültür etkisinden ve tamamiyle geçici bir üstünlükten başka bir şey değildir; b) böyle bir kültür etkisinin gerçek faaliyet üzerinde hiçbir yansıması yoktur, aksine dağınıklığı, yerelliği ve bütün halinde bir yönelişten yoksunluğuyla nitelenmiştir. Bunun için, ne organik, ne demokratik, ne de herhangi bir türden ya da karma bir merkeziyetçilikten söz edilebilir. Bunun etkisi, halk yığınlarıyla, bağıntısı olmayan seyrek aydın gruplarınca hissedildi ve benimsendi; işte, bu durumun niteliği de böyle bir bağıntının olmayışıdır. Yine de böyle bir durum, incelenmeye değer, çünkü organik merkeziyetçilik teorilerine varan süreci açıklamaya yarar; bu teoriler de aslında, bu düzensizliğin, bu dağınıklığın tek yanlı bir eleştirisi, aydınların bir eleştirisiydi.

Organik merkeziyetçilik teorileri arasında bir ayırım (bu, ya bir aydın çevresinin ya da taşradaki "ayrıcalıklı" bir grubun meydana getirdiği bölüm olabilir), bütün üzerindeki gerçek üstünlüğü ile ilgili bir programı gizleyen teorilerle,

birtakım sekterlerin ve bağnazların tek yanlı tulumunu gösteren ve aynı zamanda bir üstünlük (genel olarak bir kişinin üstünlüğü, Katolikliği "Kutsal hükümdar" mezhebi haline getiren yanılmaz Papanın üstünlüğü) programını gizler gibi görünen teorileri birbirinden ayırmak gerekir. Yalnız bu ikinci tip teoriler, doğrudan doğruya bilinçli bir siyasal olgu olarak böyle bir programı gizlemiş olmayabilir. Bu sisteme verilecek en doğru ad bürokratik merkeziyetçilik olacaktır. Organik nitelik demokratik merkeziyetçiliğe aittir. Çünkü bu, hareket halinde bir merkeziyetçiliktir. Yani örgütün, sürekli olarak gerçek harekete ayak uydurması, aşağıdan gelen itilimlerle yukarıdan gelen buyrukları dengeleştirme yeteneği, yığının derinliklerinden gelen öğelerin durmadan yönetim aygıtının katı çerçevesi içine sızmasıdır. Bu yönetim aygıtı deneylerin düzenli bir şekilde sürekliliğini ve birikimini sağlar, "organiktir", çünkü harekete önem verir; ona göre hareket, tarihsel gerçeklik bakımından kendini tanımanın organik yoludur: Sonra da mekanik bir şekilde bürokrasinin içinde katılıp kalmaz; fakat aynı zamanda göreli olarak istikrar halinde bulunan şeyi de dikkate alır. Devlet içindeki bu istikrar unsuru yönetici grubun çekirdeğindeki organik gelişmede belirgin bir şekilde ortaya çıkar; bu da daha küçük ölçüde olmak üzere partilerin yaşamında görülen olaya benzer bir tarzda meydana gelir. Devlet içinde bürokratik merkeziyetçiliğin ağır basması, yönetici grubun doygunlaştığının, kendi aşağılık imtiyazlarını sürdürmek için karşı çıkacak güçleri kontrol altında tutan, hatta doğmadan boğan dar bir klik haline geldiğinin belirtisidir. Bu kuvvetler egemen zümrenin temelli çıkarlarıyla uygunluk gösterse bile bu böyledir (serbest mübadele ile mücadele halinde bulunan aşırı himayecilik sistemlerinde olduğu gibi). Toplumsal olarak alt tabakada bulunan grupları temsil eden partilerde kararlılık öğesinin bulunması zorunludur; bu zorunluluk, hegemonyayı ayrıcalıklı gruplara değil, komşu müttefiklere ama bir o

yana bir bu yana yönelen karışık güçlere oranla, organik olarak ilerici olan unsurlara sağlamak içindir.

Ne olursa olsun, bürokratik merkeziyetçilik hastalığının belirtileri girişim ve sorumluluk yokluğundan, yani çevresel kuvvetlerin ilkelliğinden ileri gelmektedir. Bunlar ülke çapında egemen olan güçle bağdaşık olduğu zaman bile, bu böyledir (İtalyan birliği başlangıcındaki "piemontizm" olayı). Böyle durumların oluşması uluslararası kuruluşlarda (Milletler Cemiyeti) son derece zararlı ve tehlikeli olabilir.

Demokratik merkeziyetçilik çeşitli şekillere bürünebilen elastiki bir formül kazandırır; zorunluluklara göre yorumlanıp uyumlandığı sürece canlılığını sürdürür. Bu formül eleştiriye dayanan bir araştırma ile elde edilir. Bu araştırmanın amacı, birbirinin dengi olan görünüşteki düzenlilik içinde, ayrı hatta karşıt olanı bulup çıkartmaktır. Böylece birbirinin benzeri olanlar örgütlenir ve bunlar arasında bağıntı kurulur. Fakat bu öyle yapılmalıdır ki, bu örgüt ve bağ akılcı, "tümden gelimsel", soyut nitelikte, yani su katılmamış aydınlara (ya da su katılmamış eşeklere) özgü bir sürecin sonucu değil, pratik, "tüme varımsal", deneye dayanan bir zorunluluk olsun. Ağır ağır ilerleyen sürekli bir çalışma iledir ki, ulusal ve yerel gerçeklik içinden "uluslararası nitelikte" birleştirici unsurlar ayıklanıp çıkartılır. İşte böyle bir çalışma somut bir siyasal eylem ve tarihsel bir gelişme doğuran biricik faaliyettir. Bu da teori ile pratik arasında, aydın çevrelerle halk yığınları arasında, yönetenlerle yönetilenler arasında organik bir bağ kurulmasını gerektirir. Birlik ve federasyon formülleri bu açıdan önemlerini büyük ölçüde yitirmiştir. Bunlar zehirlerini bürokratik anlayış içinde saklamaktadır; böyle bir anlayışta artık birlik diye bir şey yoktur; olan, görünüşte sakin ve "sessiz" bir bataklık durgunluğundan başka bir şey değildir; federasyon diye bir şey kalmamıştır: Bunun yerini bir çuval dolusu patates yani aralarında bağıntı olmayan özel "teklerin" mekanik bir şekilde yanyana bulunuşu almıştır.

"KAMUSAL İNSAN" YA DA "TOPLUMSAL UYUMCULUK"

Sürekli olarak daha üstün yeni uygarlıklar yaratma, en büyük halk yığınlarının "uygarlığı" ve ahlaklılığı ile ekonomik üretim aygıtının sürekli gelişme zorunluluğu arasında ilişki kurmayı amaç edinen devletin eğitici ve yapıcı ödevi, fizik olarak bile yeni insanlık tipleri yetiştirmektir. Ama her birey nasıl "kamusal insan"la (*homme collectif*) tek vücut olabilecek? Zorunluluğun ve zorun "özgürlük" olabilmesi için, eğer gönül hoşluğuyla benimsemeleri ve işbirliği etmeleri isteniyorsa, bireyler üzerinde eğitsel baskı nasıl yapılacaktı? Bir hukuk sorunu ortaya çıkıyor. Bu hukuk kavramı, yasanın, bir yaptırımı (müeyyide) öngörmediği işlemlerde düşünülmelidir. Bu işlemler, etkinliğini, sıkı belirlenmiş "yaptırım"lar ve "yükümlülükler" olmaksızın yürüten ve törelerin, düşünce ve eylem biçimlerinin oluşturulmasında nesnel sonuçlar elde etmeyen "*civile*" toplumun içindedir.

"Sürekli devrim" adı verilen siyasal kavram, 1789'la Thermidor arasındaki evrede jakobenlerin deneylerinin bilimsel bir anlatımı olarak 1848'de doğmuştu. Bu formül büyük yığın partilerinin, büyük sendikaların bulunmadığı tarihsel bir dönemin malıdır; bu dönemde toplum henüz değişkendi, birçok cephesiyle oturmamış bir haldeydi; kırsal bölgelerin geriliği, kentlerin az bir oranda oluşu, buralarda devletin politik yönetiminin hemen hemen mutlak tekeli (Fransa'da Paris'in) işlerlikteydi; Devlet aygıtının göreli azgelişmişliği ve "*civile*" toplumun devletin işleyişine oranla daha büyük bir özerkliğe sahip oluşu; askerî kuvvetlerinin ve ulusal ordunun belirlenmiş sistemi; dünya ekonomik ilişkilerine göre ulusal ekonomideki daha büyük özerklik, v.b. 1870'in ardından gelen dönemde Avrupa'nın sömürgeci yayılışı ile birlikte bütün bu öğeler değişti, ulusal ve uluslararası planda, devlet örgütündeki ilişkiler daha bir karmaşıklık ve

ağırlık kazandı ve 1848'in "sürekli devrim" formülü yeniden ele alınarak politika bilimindeki "*civile* hegemonya" formülüyle aşıldı. Askerlik sanatında olan şey politika sanatında da oldu: Hareket savaşı gittikçe mevzi savaşına dönüştü; öyle ki bir devlet, savaşı barış zamanında bütün ayrıntıları ve teknik cepheleriyle hazırlarsa, kazanır denilebilir. Çağdaş demokrasilerin kitlesel yapısı, ister devlet örgütü olarak, ister toplumun sivil yaşantısı üzerinde etki yapan kuruluşların bütünü olarak, politika sanatı alanında mevzi savaşındaki sürekli tahkimatı ve "siperleri" meydana getirir: Bu, eskiden savaşın "bütünü" demek olan hareketin sadece bir bölümüdür.

Sorun, çağdaş devletler için ortaya konulabilir, geri kalmış ülkeler ya da sömürgeler için değil. Bunlarda aşılmış ve zaman aşımına uğramış şekiller hâlâ yürürlüktedir. İdeolojilerin değeri sorunu da (Malagodi-Croce polemiğinin ortaya koyduğu) –Croce'nin, Sorel'in "Mit"i üzerindeki "tutkuya" karşı yönelebilecek olan görüşleriyle birlikte– aynı şekilde politika bilimi ile ilgili bir kitapta incelenmelidir.

HEGEMONYA ("*CIVILE*" TOPLUM) VE KUVVETLER AYRILIĞI

Kuvvetler ayrılığı ve bunun gerçekleşmesinden doğan tartışmalar ve hukuk kuralı sistemi, "*Civile*" toplumla siyasal toplum arasındaki mücadelenin sonucudur. Bu mücadele belirli bir tarih döneminde, sınıfların geçici bir dengesi içinde yürütülmüştür. Bu denge (devletin hizmetinde bulunan özellikle sivil-asker bürokrasisi) bazı aydın kategorilerinin hâlâ eski egemen sınıflara çok bağlı olmasıyla belirlenmiştir. Başka bir deyimle toplum içinde görülen şey, Croce'nin dediği gibi, "kilise ile devlet" arasındaki sürekli çatışmadır. Burada kilise "*civile*" toplumun bütünüyle (oysa bunun gittikçe önemi azalan bir öğesidir) temsilcisi, devlet de, sürekli bir billurlaşma girişiminin, gelişmenin belirli bir aşamasının,

belirli bir durumun temsilcisidir. İşte bu anlamdadır ki, kilise de devlet olabilir ve çatışma laik ve laikleşmekte olan "*civile*" toplumda devletle kilise arasında kendisini gösterir (Bu da kilise, devletin ve ayrıcalıklı, belirli bir grubun tekelleştirdiği toplumun bütünleyici bir parçası haline geldiği zaman olur. Bu ayrıcalıklı grup, kilisenin temsil ettiği dayanak bölgeleri üzerindeki tekelini güçlendirmek üzere kiliseyle bütünleşir).

Siyasal ve ekonomik liberalizm için kuvvetler ayrılığının temel önemi: Tüm liberal ideoloji, güçleri ve zayıflıklarıyla kuvvetler ayrılığı ilkesinde toplanabilir. Bu da, liberalizmin zayıflık kaynağının ne olduğunu gösterecektir: Bürokrasi; yani baskı gücünü uygulayan, bazı anlarda da kast haline dönüşen yönetici kişilerin bağdaşık bir tabaka oluşturmalarıdır. İşte, halkın bütün görevlilerin seçimle işbaşına gelmesini istemesi bundan doğmuştur. Bu istek liberalizmin en uç noktası ve aynı zamanda çözülüşüdür (sürekli kurucu meclis ilkesi, v.b.; cumhuriyetlerde, devlet başkanının belirli dönemlerde seçilmesi, halkın bu basit isteğini sözde karşılamaktadır).

Kuvvetler ayırımı içinde devletin birliği: Parlamento, "*civile*" topluma daha çok bağlıdır; yargı organı, yazılı yasanın sürekliliğini temsil eden parlamento ile hükümet arasındadır (aslında hükümete karşıdır) elbette. Üç organ aynı zamanda siyasal egemenlik organıdırlar; ama bu, farklı ölçülerde görünür: 1) Parlamento; 2) Yargı organı; 3) Hükümet. Şuna işaret etmeliyiz ki, adaletin yürütülmesindeki yolsuzluklar halk üzerinde çok kötü bir izlenim bırakır: Hegemonya aygıtının en duyarlı noktası buradadır; polisin ve siyasal yönetimin keyfe bağlı işleri de ona bağlanır.

HUKUK ANLAYIŞI

Temelden yenileştirici olması gereken bir hukuk anlayışı, tümüyle daha önceden varolan hiçbir öğretide bulunamaz (pozitif okul öğretisinde, Ferri'nin öğretisinde bile). Eğer her devlet belirli bir tipte bir uygarlık ve yurttaş yaratmaya ve bunu tutundurmaya (bunun sonucu olarak da bireylerin bir arada yaşaması ve ilişki kurmaları), bazı tedbirleri ve davranışları yok edip yerlerine başkalarını getirmeye kalkarsa hukuk, bu amaca hizmet eden bir alet (okulun ve başka kuruluş ve işlemlerin yanı sıra) olur. Bunun için de, en büyük etkinliği sağlamak ve olumlu sonuçlar elde etmek için bu amaca uygun olarak, en büyük etkinliği sağlamak ve olumlu sonuçlar elde etmek üzere hazırlanmalıdır.

Hukuk anlayışını her türlü doğaüstü ve mutlak tortudan; pratik olarak her türlü bağnazca ahlakçılıktan kurtarmak gerekir. Ama bence bu anlayış, Devlet "cezalandırmaz" (eğer bu terim insanca anlamıyla alınırsa) görüşünden değil, toplumsal düzendeki "tehlikelerle" mücadele eder anlayışından hareket edebilir. Aslında devlet, yeni bir tip ya da düzeyde uygarlık yaratma yolunda olması ölçüsünde bir "eğitimci" olarak anlaşılmalıdır. Her şeyden önce ekonomik üretim aygıtı yeniden örgütlendirildiği ve yenileştirildiği, yapıya yenilik kazandırıldığı için, bundan üstyapı olgularının kendi haline bırakılması, kendiliğinden gelişmeye, dağınık ve rastgele bir yeşermeye terkedilmesi gerektiği sonucuna varılamaz. Devlet, bu alanda da bir "rasyonelleştirme", hızlandırma ve Taylorlaştırma unsurudur; bir plan uyarınca çalışır, yürütür, uyarır ve "cezalandırır": Çünkü bir kere, içinde belirli bir yaşam düzeninin olanağı bulunan koşulları yarattıktan sonra, "suç sayılabilecek eylemler ve savsaklamalar" bir ceza yaptırımıyla (müeyyide) karşılaşmalıdır. Bu, sadece türsel bir tehlikeyi açığa vuran bir yargı değil, ahlaksal önemi olan bir tepki olmalıdır. Hukuk, devlet tarafından,

uygarlığın oluşması yolunda harcanan olumlu bütün çabaların baskıcı ve olumsuz cephesidir. Hukuk anlayışına aynı zamanda, bireyleri, grupları ödüllendiren işlemler de sokulmalıdır. Suç sayılan hareketler nasıl cezalandırılıyorsa (ki bu konudaki kararı onaylatmak üzere işe kamuoyu da karıştırılarak, bu cezalandırma işi acayip bir şekilde yapılır), övgüye değer, beğenilir hareketler de ödüllendirilmelidir.

FRANSIZ YAŞANTISI ÜZERİNE NOTLAR

Cumhuriyet rejiminde kralcı parti, krallık rejiminde cumhuriyetçi parti, yabancı bir devlete uyduluk rejiminde ulusal parti gibi partiler, *kendilerine özgü* (*sui generis*) partiler olamazlar. Bunlar, göreli olarak çabuk bir başarı elde etmek istiyorlarsa, kendi hükümet programlarının bütün özel noktalarıyla karakterize edilen partiler olmaktan çok, partiler federasyonu merkezleri, özel bir hükümet değil, genel bir hükümet sisteminin partileri olmalıdırlar (bu aynı dizide, dinsel niteliği olan partilere ayrı bir yer vermelidir, Alman merkez partileri ya da çeşitli Hıristiyan-sosyal partiler gibi).

Fransa'da kralcı parti, hâlâ direnen eski toprak soyluluğu (*noblésse*) artıklarıyla, küçük burjuvazinin ve aydınların bir bölümüne dayanmaktadır. Kralcılar, iktidarı ele geçirebilmek için neye güveniyorlar? Burjuva parlamenter rejiminin çöküşüne ve kendilerinden başka herhangi bir örgütlenmiş gücün önceden kestirilebilecek, ya da kendileri tarafından hazırlanmış askersel bir diktatörlük kurma yolundaki yeteneksizliğine güvenmektedirler. Bunların toplumsal gücü, başka herhangi bir yoldan iktidarı ele geçirmeye elverişli değildi. Bu ânı beklerken, *Action Française*'in yönetim merkezi sistemli bir şekilde birçok eyleme girişmiş bulunuyordu. Amacı, siyasal-askerî (parti anlamında askerî, aynı zamanda ordudaki subaylar arasında etkin hücreler kurma anlamında askerî) örgütlenme çalışması yaparak, en etkin

şekilde hareketin tarihsel olarak dayanacağı dar toplumsal temeli yeniden oluşturmaktı. Bu temel, başka herhangi bir hareketten daha çok zekâları, kültürleri, zenginlikleri, yönetimdeki tecrübeleri bakımından seçkin unsurlardan oluştuğundan, küçümsenemeyen, hatta kendisini saydıran bir parti olmakta ise de, kendiliğinden tükenmektedir; yani en şiddetli bunalım anında, mücadeleye sürecek yedek kuvvetten yoksundur. Bunun için de bu parti ancak normal zamanda bir önem taşımaktadır. Bu da partinin üye sayısı siyasal mücadele sırasında on binlerce olduğu zaman böyledir; ama, partilerdeki etkin unsurların yüz binlerle, hatta milyonla sayıldığı bunalım anlarında bunun önemi yoktur.

Fransız Devrimi'nin en etkin olduğu evresinde jakobenism ile birlikte gerçekleşen sürekli devrim formülü, meşrutiyetçi hukuksal "mükemmelliğine" parlamenter rejimde erişti. Bu rejim, toplumun en zengin "özel" enerjilerini ortaya çıkarttığı dönemde, kentli sınıfın bütün halk tabakaları üzerinde egemenliğini kurduğu, sürekli olarak örgütlenmiş, Hegel'in anladığı şekildeki, gönül hoşluğuyla (*consentement*) benimsenen hükümetin kurulmasını gerçekleştirmiştir (fakat gönül hoşluğu ile benimseme işinin örgütlenmesi özel girişime bırakılmıştır; böyle olunca da ahlaksal bir nitelik alır; çünkü buradaki benimseme şu ya da bu şekilde "isteyerek" yapılmıştır). Jakobenlerin Le Chapelier[69] yasası ile *maximum*[70] yasasında koydukları sınır, propaganda etkinliği ile, pratik etkinliğin (ekonomik, siyasal, hukuksal) zaman zaman birbirlerinin yerini aldığı tam bir süreçle aşıldı ve

---

69) Fransız Devrimi önderlerinden olan Le Chapelier, hazırladığı yasayla loncaları ve aynı zanaattan olanların dernek kurmalarını yasaklamıştı. Bu yasa daha sonraları sendikalara karşı da uygulandı (T.Ç.).

70) Fransız devrimi yıllarında tahıl ve samana konulan en çok had. Daha sonraları fiyatlara ve ücretlere de uygulandı (T.C.).

yavaş yavaş daha ileri götürüldü. Böylece sanayi ve ticaretin gelişmesine elverişli ekonomik temel sürekli olarak genişletildi ve derinleştirildi; altsınıflar, yönetici sınıflığa kadar yükseldi; bunlar, toplumun, enerjisi en çok, girişim ruhu üstün unsurlarıydı. Bütün toplum sürekli bir oluşma ve yayılma süreciyle, daha karmaşık, daha zengin olasılıklara uzandı. Bu gidiş, emperyalizm dönemine kadar sürdü ve dünya savaşıyla sonuçlandı. Bu sonuçta, birbiri ardından başkaldırmalar, bunları en acımasızca yöntemlerle bastırmalar, seçimlerin genişletilmesi, daraltılması, toplantı özgürlüğü, bu özgürlüğün daraltılması ya da yok edilmesi, sendika alanında özgürlüğe yer verilmesi ama siyasal derneklerin yokolması, çeşitli oy verme şekilleri; tek liste ya da dar bölge, nispi ya da bireysel sistemler ve bundan doğan çeşitli kombinezonlar; ayrı seçim yöntemleriyle oluşan iki meclis ya da seçimle kurulan tek meclis sistemi; ("ömür boyunca" seçilen ya da veraset yoluyla gelen üyelerin oluşturduğu meclis; belirli süreli senato; senatörlerin, milletvekillerinden ayrı yöntemlerle seçilişi, v.b.) kuvvetler arasındaki değişebilir denge, buna göre yargı organı ya bağımsız bir kuvvet olur ya da bakanlar kurulunun bildirgeleriyle yönetilen bir meslek grubu olarak kalır; başbakana ya da devlet başkanına verilen çeşitli yetkiler; yöresel devlet kuruluşlarında denge çeşitliliği (merkeziyetçilik ya da bölgecilik, valilerin, il genel meclislerinin, belediye meclislerinin az ya da çok yetkili oluşu), toplama askerlerden oluşan ordu kuvvetleri ile maaşlı birlikler (polis, jandarma), bu maaşlı unsurlardan oluşan kuvvetlerin devlet organlarından birine bağlanması (savcılık, içişleri bakanlığı, ya da genelkurmay); yazılı yasalara ya da teamüle az veya daha çok ölçüde yer verilmesi (bazı ülkelerde demokratik rejimler kurulmuş gibi "görünürse" de, bunlar sadece biçimsel olarak kurulmuştur, hiçbir anayasa yaptırımı yoktur ve bunları hemen hemen mücadelesizce –hukuksal, ahlaksal ya da askersel destekten yoksun

oldukları için– yıkmak kolay olur; bu da yazılı yasaya daha çok geçerlilik verilerek ya da bunu gerici bir anlayışla yorumlayarak gerçekleştirilebilir); temel yasalar, bunları iptal eden ya da bunların etkisini kısıtlayıcı yorumlar getiren tüzüklerin az ya da çok birbirinden ayrılığı; bilinen yasama yetkisini çok kısıtlayan kararnamelerin az ya da çok ölçüde etkinliği, bunun sonucu bir "iç savaş" şantajına varan bir gidişle parlamentonun "sabrının taşırılması" olur. Bu sürecin doğmasına filozof-kuramcılar, gazeteciler, partiler, v.b. katkıda bulunarak biçimsel bölümü geliştirirler; halkın baskısı ve halk hareketleri ise asıl öze değğin bölümü geliştirir. Bunu önlemek için etki ve tepkilerle bir olay tehlikeli bir durum almadan "önleyici" tedbirlere başvurulur; böyle bir tedbir alınamadığı ya da geç kalındığı zaman da baskıya başvurulur.

Artık, klasikleşmiş olan parlamenter sistem alanında egemenliğin normal işleyişi, kuvvet ve rıza arasındaki yavaşlamalarla nitelenir; kuvvet, rızayla fazla ezmeden çeşitli derecelerde bir denge kurulur, kuvvetin ağır basmadığı kanısı uyandırılmaya çalışılır. Çoğunluğun rızası da –gazeteler ve dernekler gibi– kamuoyu organlarınca açığa vurulur. Bu organlar bazı durumlarda yapay olarak, bu amaçla, çoğaltılır. Kuvvet ve rıza arasında sahtecilik, yoldan çıkartma bulunur (bu, en çok hegemonya işlevinin yerine getirilmesinde güçlükle karşılaşıldığı ya da kuvvet kullanılmasının çok tehlikeli olduğu bazı hallerde görülür). Bu yola başvurmanın amacı, karşı tarafın yöneticilerini elde etmek ya da üstü kapalı olarak veya bir tehlike durumu varsa, açıkça muhalefet safları arasında kargaşa ve şaşkınlık yaratmaya çalışmaktır.

Savaş sonrası dönemde, hegemonya aygıtında çatlaklar görülmeye başlandı ve hegemonyanın uygulanması sürekli güçlüklerle karşılaşarak rastgele bir hal aldı. Bu olay çeşitli adlar altında, çeşitli yan görünüşlerde gösterilip incelendi. Bunun en beylik olanları şöyle dile getirildi: "Otorite

bunalımı" ve "parlamenter rejimin çözülüşü." Elbette, bir olay parlamento ve hükümet alanında, "tiyatrovari" görünüşleriyle ortaya atılır. İşte bunlar doğrudan doğruya bazı "ilkelerin" (parlamentoyla ilgili, demokratik, v.b.) iflası ve otorite ilkesindeki bunalımla (başkaları da bu ilkenin iflasından, öncekiler kadar yüzeysel ve kuruntuyla dolu olarak söz edeceklerdir) açıklanmaya da çalışılır. Uygulamada bunalım, hükümetin kurulmasındaki gittikçe artan güçlükle ve hükümetlerdeki gün geçtikçe artan istikrarsızlıkla kendisini gösterir: Bu durumun kökeni doğrudan doğruya çok partili parlamenter sistem ve bu partilerin her birinin sürekli iç bunalımlarıdır (parlamentonun bütünündeki güçlüklere her partinin içinde de rastlanır: Hükümet kurma güçlükleri ve yönetimdeki kararsızlıkları). Bu olayın da belirli bir ölçüde yoldan çıkma ve ahlak bozukluğu şeklinde görünümleri vardır: Pratikteki her ayrık grup (*fraction* = hizip), tüm partinin zayıflamasını kesin olarak durduracak en etkin reçeteyi elinde tuttuğuna inanır ve partinin yönetimini ele geçirmek ya da hiç olmazsa yönetime ortak olmak ister. Parlamento da, parti de ülkeyi kurtarmak için hükümeti yalnız kendisinin kurmasının ya da hükümete destek olabilmek için hiç olmazsa en geniş ölçüde katılmasının gerekli olduğunu ileri sürer. Bunun üzerine inceden inceye kandırıcı pazarlıklara girişilir; bu iş, adam ayartmaya kadar giderek bir rezalet halini alır; bütün bunların altında da çok kere ihanetler, vefasızlıklar gizlidir. Aslında belki de kişilerin yoldan çıkması göründüğü kadar çok değildir; çünkü, hegemonya işlevinin çözülmesinden ötürü bütün siyasal yapı çürümüştür. Bunalımın kendi görüşlerine göre giderilmesinde çıkarları olanlar, birçok (ölümsüz ya da değil) ilkelerin "çürüyüp bozulduğuna" inanır gibi görünüp bunu gürültüyle ilan ederler; bunda da haklı gösterirler kendilerini: Her parti, gerçekleştirmek istediği amaca en uygun ideolojik silahları kendisi istediği gibi seçer; bu silahların en mükemmelinin demagoji olduğu

kabul edilir. Ama demagog ne olduğunu unuttuğu ve uygulamada cübbenin insanı keşiş, külahın da sağlam beyinli yaptığını sanarak davrandığı an, işler iyice gülünçleşmektedir. Böylece, Machiavelli, Stenterello haline gelmektedir.

ENTERNASYONALİZM VE ULUSAL POLİTİKA

Giuseppe Bessarione (*Stalin* - F.Ç.) 1927 Eylül'ünde (soru ve cevap şeklinde) yazdığı kitapta politika bilim ve sanatının bazı temelli noktalarının üstünde durmuştu. Bence geliştirilmesi gereken nokta şudur: Praxis felsefesine göre (siyasal cephesinde), ister kurucusunun formülleştirmesinde ister özellikle bu felsefenin en büyük yeni kuramcısının getirdiği aydınlatmalar göz önünde tutularak, uluslararası durum, ulusal görüntüsüyle nasıl incelenmelidir? Aslında, "ulusal" ilişki, özgün tek (belirli bir anlamda) bir düzenlemenin sonucu ve eğer yönetmek ve egemen olmak bir özgünlük ve teklik temeli üzerineyse, bu düzenleme düşünülmüş ve kavranılmış olmalıdır. Doğrusu şu ki, gelişme enternasyonalizm (*internationalisme*) yönünde olmaktadır, ama hareket noktası "ulusaladır; buradan yola çıkmak gerekir. Ama ileriki hedef enternasyonalizmdir ve bundan başkası olamaz. Bundan ötürü, enternasyonal sınıfın, enternasyonal hedeflere göre ve enternasyonal yönde yönetip geliştireceği ulusal güçlerin bağıntılarını yakından incelemelidir. Yönetici sınıf, kendisinin de katıldığı bu bağıntıyı doğru olarak yorumlamak koşuluyla, bu ada layık olur. Bu da ona, böyle olmasından ötürü, harekete belirli bir amaçla, belirli bir yön vermesine olanak sağlar. Bana öyle geliyor ki, Bolşeviklik hareketin yorumlanmasında Leon Davidoviç (Troçki - F.Ç.) ile Bessarione arasındaki temelden ayrılık bu noktada meydana gelmiştir. Sorunun temeline inilirse, ulusalcılık suçlamaları anlamsızdır. 1902 ile 1917 arasında Bolşeviklerin harcadıkları çaba incelenirse, bunun özgünlüğünün, uluslararasıcılığı,

bütün belirsiz ve salt ideolojik (terimin kötü anlamıyla) unsurlardan temizlemek ve böylece ona gerçekçi bir içerik, kazandırmak isteği olduğu görülür. Hegemonya kavramı, ulusal nitelikteki isteklerin düğümlendiği bir kavramdır; işte bunun için bazı eğilimlere sahip olanların neden bu kavramdan söz etmedikleri ya da şöyle bir değinip geçtikleri anlaşılmaktadır. Uluslararası nitelikteki bir sınıf, sıkıdan sıkıya "ulusal" (aydınlar), toplumsal tabakaları ya da çok kere ulusal olmaktan çok, özerklikçi ya da belediyeci (köylüler) tabakaları yönettiği ölçüde, bir anlamda "ulusallaşmak" zorundadır; kaldı ki bu anlam da çok dar değildir: Çünkü dünya ölçüsünde planlı bir ekonominin oluşmasından önce, birçok evrelerden geçmek zorunludur; bunlarda bölgesel bağıntılar (ulus grupları) çeşitlenebilir. Öte yandan hiçbir zaman unutmamak gerekir ki, girişim, açıkça, barış ve dayanışmaya dayanan bir işbölümü planına göre yeni bir toplum kurmaya yönelen güçlerin eline geçmedikçe, tarihsel çelişme, zorunluluk yasalarının izinde gider. Ulusal olmayan kavramların (yani her ülkenin özelliğine dayanmayan) olduğu açıkça görülmektedir: 1. İlk evrede kimse başlamak gerektiğine inanmıyordu, başka deyimle herkes, girişimi ele alırsa yalnız kalacağını düşünüyordu; bütün bir hareketi bekleyerek kimse kımıldamıyor, kimse hareketi örgütlemiyordu; 2. İkinci evrede belki daha da kötüydü; çünkü tarihsel gelişimine olduğu kadar doğal olarak da zaman aşımına uğramış bir "Napoléonizm" beklenmekteydi (gerçekten de bütün tarihsel evreler hep aynı biçimde tekrarlanmaz). Eski mekanizmanın bu çağdaş biçimdeki kuramsal zayıflıkları şu çok genel sürekli devrim teorisiyle maskelenmiştir; oysa bu teori, bir dogma gibi ileriye sürülen bir öngörüden (prevision) başka bir şey olmayıp, olaylarda yansımaması yüzünden kendi kendisini yıkmaktadır.

DEVLET

Hegel'in öğretisine göre partiler ve dernekler, Devletin "gizli" dokularıdır. Bu öğreti tarihsel olarak Fransız Devrimi'nin siyasal deneylerinden çıkmış olup, meşrutiyetçiliğe daha somut bir içerik vermeye yaramıştır. Yönetilenlerin gönül hoşluğuyla benimsedikleri hükümet –ama bu, seçim zamanlarında olduğu gibi belirsiz ve dar anlamda değil– örgütlenmiş bir benimsemedir: Devlet bu benimsemeyi elde eder ve "eğitir"; bunu yönetici sınıfların özel girişimine bırakarak, özel kuruluşlar olan siyasal dernekler ve sendikalar aracılığıyla yapar. Hegel, bir anlamda, böylece, salt meşrutiyetçiliği aşar ve parlamenter devleti partiler rejimiyle kurumsallaştırır. Dernek anlayışı henüz belirsiz ve ilkeldi; siyasal ile ekonomik arasında bir anlayış olup zamanın çok dar olan tarihsel deneyine bağlıydı ve sadece artık sonuna gelmiş bir örgütlenme örneği vermekteydi; bu da "korporatif" örgütlenmeydi (ekonomiye aşılanmış politika).

Fransız Devrimi iki belirgin örnek vermektedir: Kulüpler, bunlar "halk dernekleri" (*comice populaire*) şeklindeki kuruluşlardır; bu derneklerden her biri politikacı kişiler çevresinde toplanmıştır, her birinin gazetesi vardır, bu gazete aracılığıyla belirli bir yandaş kitlesinin dikkatini ve ilgisini uyanık tutar; bunlar kulübün toplantılarında gazetenin tezini savunurlar. Kulübe sürekli olarak gidip gelenler arasında küçük grupların bulunması gerekir; bunu oluşturanlar birbirlerini yakından tanırlar, o andaki somut çıkarlara uygun olarak toplantıların havasını hazırlarlar.

1848'den önce İtalya'da pek yaygın olan yeraltı kuruluşları, Thermidor'dan sonra jakobenlerin ikinci elden izleyicileri arasında, polisin çok sıkı denetimi yüzünden, Napoléon döneminde, bin bir güçlükle gelişebilmişti. Bu gelişme, 1815'le 1830 arasında, temelde daha liberal olan ve bazı kuşkulardan uzak olan Restorasyon döneminde daha kolay

olmuştu. 1815-1830 arasında ayırımlar başgöstermişti; bu durum daha "üç şanlı gün" (*Trois Glorieuses*)de[71] dikkate değer bir nitelikteydi. Bu sırada daha önceki gizli dernekler su yüzüne çıkmaya başlamıştı. 1830'la 1848 arasında bu ayırım işi daha da ileri gitti. Blanqui ve Philippe Buonarotti ile daha bütünleşmiş tiplerin ortaya çıkmasına yol açtı.

Hegel'in bu tarihsel deneyleri yakından tanıması güçtü; ama Marx bunları canlı bir şekilde biliyordu.

Burjuva sınıfının hukuk anlayışında giderek, devletin işlevinde meydana getirdiği devrim, özellikle halkın, bu sınıfın çıkarları ve dünya görüşü yönünde etkilenmesi (*conformisme*) isteğinden kaynak almaktaydı (bunun sonucu olarak da hukuk ve devletin ahlak ilkelerine ilişkin niteliği).[72] Devrimden önceki egemen sınıflar, özünde tutucuydular. Bu, başka sınıfların organik olarak kendi sınıflarına geçişi yolunda çaba gösterımeleri anlamında düşünülmelidir. Yani kendi sınıf

---

71) Paris halkının 1830'da ayaklanarak üç gün süren bir çatışmadan sonra X. Charles'ı devirmesi olayı (F.Ç.).

72) Gramsci bu konuda şu tanımlamayı önermişti: "*Ahlakçı derlet konusunda akla uygun ve somut olarak söylenebilecek şey şudur: Her devlet, en önemli işlevlerinden birini yerine getirerek, geniş halk yığınlarını belirli bir kültür ve ahlak düzeyine (ya da tipine) yükseltmiş olması ölçüsünde ahlakçıdır. Bu düzey, üretim güçlerinin gelişme zorunluluklarına, giderek egemen sınıfların çıkarlarına denk düşmektedir. Eğitici olumlu işlev olarak okul, baskıcı olumsuz işlev olarak mahkemeler, bu anlamda devletin en önemli etki alanlarıdır: Ama bu amaçla işleyen birçok başka, özel ad verilen girişimler ve etkinlikler de var: Aslında bunlar egemen sınıfların siyasal ve kültürel hegemonya aygıtını oluşturmaktadır. Hegel'in anlayışı, burjuvazinin yayılma bakımından gelişmesinin sınırsız gibi göründüğü bir döneme bağlıdır; işte bunun için burjuvazinin ahlakçı ve evrensel niteliğinden söz etme olasılığı vardı: Bütün insan türü burjuva olacaktır. Ama aslında, yalnız devletin sonunu ve bununla birlikte kendi sonunu gerçekleştirecek bir amaç bir ahlaksal organizma yaratacak olan toplumsal grup ahlakçı devleti kurabilir*" (F.Ç.).

çıkarlarını "teknik" ve ideolojik olarak genişletmeyi düşünmezler: Bu bir kapalı kast anlayışıdır. Burjuva sınıfı ise kendisini, bütün toplumu, kendi kültür ve ekonomi düzeyine özümleyerek yaratabilen, sürekli hareket halinde bir organizma olarak ileriye sürer: Devletin işlevi değiştirilmiştir: Devlet "eğitici", v.b. olur.

Bu gidişte nasıl bir duraklama meydana gelebilmekte, salt kuvvet, v.b. olan devlet anlayışına nasıl gelinmektedir? Burjuva sınıfı "doymuştur": Yalnız genişleme yolunda başarı sağlamakla, yeni öğeleri özümlemekle kalmıyor, fakat kendisinden bir bölümü de dışına atıyor (ya da dışarı atmalar, özümlemelerden daha çok olmaktadır). Bundan başka, toplumu özümleme yeteneğinde olduğunu ileri süren ve bu süreci de ifade edebilen bir sınıf, bu hukuk ve devlet anlayışını en üstün dereceye çıkardıktan ve rollerini tükettikten sonra devletle hukukun, yararsız oldukları ve "*civile*" toplumca yutuldukları için sona erecekleri anlayışına da varmış olur.

Yürürlükte olan devlet anlayışının büyük yanlışlara yol açtığı Daniel Halévy'nin *Décadence de la liberté* adlı kitabının incelenmesinden anlaşılır. Halévy'ye göre, devlet temsil aygıtıdır (*L'appareil représentatif*); ona göre 1870'ten günümüze kadar, Fransız tarihinin en önemli olguları genel seçimlerden doğmuş siyasal organizmaların girişimlerine değil, özel organizmalara (kapitalist şirketler, genelkurmay, v.b.), ya da ülkece tanınmayan büyük memurlara bağlıdır. Fakat, bütün bu sözlerden devlerin, sadece bir hükümet örgütü değil fakat aynı zamanda hegemonyanın "özel" aygıtı ya da "*civile*" toplum olduğu anlamını çıkartmalıdır. Toplum işlerine karışmayan bu devletin eleştirisinden, yürütme organlarının güçlendirilmesine dayanan sağ diktatörlüğün ideolojisinin de doğmuş olduğuna işaret etmeliyiz. Halévy'nin de bu yola girip girmemiş olduğunu anlamak için, kitabını okumalıdır: Daha önceki tutumları bilindiğine göre bu konuda hiçbir kuramsal güçlük yoktur (Sorel'e, Maurras'a, v.b. duyduğu sempati).

Curzio Malaparte, *Hükümet Darbesi Tekniği* adlı kitabının önsözünde: "Özgürlüğün olduğu yerde, devlet yoktur" önermesiyle aşağı yukarı şu formülü benimsemiş olmaktadır: "Her şey devlette, devletin dışında hiçbir şey yok." Oysa Malaparte'nin önermesindeki "özgürlük" terimi genellikle anlaşıldığı gibi "siyasal özgürlük" ya da "basın özgürlüğü", v.b. değildir, fakat, "zorunluluğa" karşıt olan ve Engels'in zorunluluk çağından, özgürlük çağına geçiş önermesine ilişkin olan özgürlüktür. Malaparte bu önermenin anlamını aklından geçirmiş değildir.

Devletin işlevleri (siyasal-hukuksal örgüt olarak anlaşılmaktadır) üzerinde sürdürülen (aslında yüzeyde kalan) tartışmalardaki "*gece bekçisi* - devlet" deyimiyle, işlevleri kamu düzenini korumak ve yasalara saygıyı sağlamak olan devlet anlatılmış oluyor. Bu rejim biçiminde (ki şimdiye dek, ensonvarsayım olarak, yalnız kâğıt üstünde yaşamıştır) tarihsel gelişmeye yön verme işinin özel güçlere, "*civile*" topluma düştüğüne, bu toplumun da bir anlamda "Devlet", hatta "Devlet" in ta kendisi olduğuna kimsecikler parmak basmamaktadır.

Jandarma devlet ya da polis devleti sözlerinden daha alaycı bir havası olan *gece bekçisi* deyimi Lassalle'ın olmalıdır. Bunun karşıtı ahlakçı devlet ya da genel olarak "müdahaleci devlet" olabilir; ama bu iki deyim arasında ayrılık var: Ahlakçı devlet düzeninin kökeni felsefe ve düşüncede (aydınlara özgü: Hegel)dir ve aslında *gece bekçisi*-devlet deyimine bağlanabilir. Çünkü, Ortaçağ'ın artığı olan kozmopolitliğe ve papazların kurduğu dinsel örgütün devlet işlerine karışmasına karşı olan laik devletin özerk, eğitici ve ahlaksal etkinliğine ilişkin bulunmaktadır; müdahaleci devlet kavramının kökeni ekonomidedir, bu da bir yandan müdahaleci ya da ekonomik ulusçuluk akımlarına, öte yandan kırsal ve feodal kökenli belirli bir devlet personeline, kapitalizmin aşırılıklarına karşı, emekçi sınıfların koruyuculuğunu verme yolundaki denemelerle bağıntılıdır (Bismarck'ın ve Disraeli'nin politikası).

Bu çeşitli eğilimler çeşitli tarzlarda birleşebilir ve gerçekten birleşmelidir de. Elbette ki ("ekonomist") liberaller "*gece bekçisi* - devlet"ten yanadırlar ve tarihsel girişimin "civile" topluma ve bunun içinde üreyen çeşitli güçlere bırakılmasını, devletin de "oyunda doğruluğu" ve "oyun kuralları"nı korumasını isterler. Aydınlar, liberal hatta müdahaleci oldukları zaman bile, çok önemli ayırımlar yaparlar (ekonomi alanında liberal, kültür alanında" ise müdahaleci, v.b. olabilirler). Katolikler tam anlamıyla kendi ellerinde olan müdahaleci bir devletten yanadırlar; azınlıkta oldukları zaman da, devletin, kendi muhaliflerini desteklememesini isterler.

İşte derinleştirilmesi gereken bir sorun: Jandarma-gece bekçisi kavramı (sözlerin polemikten doğan nitelikleri bir yana bırakılırsa: Jandarma, gece bekçisi, v.b.) sonunda, aşırı ve "korporatif-ekonomik" evrelere üstün gelen tek devlet anlayışı değil midir?

Biz hep devletle hükümetin özdeşleştirilmesi zemini üzerindeyiz. Bu özdeşleştirme de aslında korporatif-ekonomik kuruluşun bir tasarımından başka bir şey değildir; yani "*civile*" toplumla, siyasal toplumun birbirine karışmış olmasıdır. Çünkü şuna işaret etmelidir ki, genel devlet tanımının içine, "*civile*" toplum tanımına bağlanabilecek olan öğeler girer (şu anlamda denebilir ki, Devlet - siyasal toplum + "*civile*" toplum, yani zorlayıcı bir güce bürünmüş hegemonya). Bu hegemonyayı gittikçe güçten düşürecek "düzenli"[73] toplumda eriyeceğini öngören bir öğreti için bu bir temel sorundur. "Düzenli" (İster ahlakçı devlet, ister "*civile*" toplum) toplumun öğelerinin ve "zorlayıcı-devlet"in öğelerinin gittikçe tükeneceği tasarlanabilir.

"Ahlakçı devlet" ya da "*civile*" toplum düzeninin deyimiyle, salt bilim zemini üzerinde bulundukları ölçüde, en

73) Bu, toplumsal üretimdeki anarşinin yok olarak, kendi organik disiplinini oluşturduğa sınıfsız toplumdur (F.Ç.).

büyük siyaset ve hukuk bilginlerinin düşüncesinde şu devletsiz devlet "imge"sini yaratacağı düşünülebilir (buradaki salt bilim, salt ütopya olarak düşünülebilir, bütün İnsanların gerçekten eşit oldukları, bundan ötürü de aynı şekilde akıllı ve eşit, aynı şekilde akıllı ve ahlaklı oldukları, yani yasayı zorla değil içten gelerek, kendiliğinden, özgürce benimsediği, vicdanlara yabancı, bir başka sınıfın zoruyla kabul ettirilmiş olmadan düşünülürse, bu böyledir).

Şunu hatırlatmak gerekir ki, liberal "gece bekçisi" devlet deyimi Lassalle'ın, yani diyalektik olmayan, dogmatik bir devlet kuramcısının deyimidir (Lassalle'ın bu noktadaki ve genellikle devlet konusundaki, Marksizme karşı olan teorisini iyice incelemelidir). Devlet - "Düzenli" toplum öğretisinde, "devlet"in bir hükümetle eşdeğerde olduğu ve devletin "*civile*" toplumla özdeşleştiği bir evreden, bu "gece bekçisi" devlet evresine geçmelidir. Bu da "düzenli toplum" öğelerinin gelişmesini koruyuculuğu altına alacak bir zorlayıcı örgüt evresi olacaktır. Adı geçen öğelerin büyümesi, devletin zorlayıcı ve buyurucu müdahalelerini azaltacaktır. Bununla birlikte bu olasılık, organik bir özgürlük çağının eşiğine götürmekle birlikte yeni bir "liberalizm" düşündürmemelidir.

EKONOMİK-KORPORATİF EVRENİN AŞILMASI

Eğer her devlet tipinin zorunlu olarak ekonomik-korporatif ilkellik evresinden geçeceği doğru ise, yeni devlet tipini kurmuş olan yeni toplumsal grubun hegemonya içeriği de her şeyden önce ekonomik düzende olmalıdır. Söz konusu olan, yapıyı ve insanlarla ekonomi dünyası ya da üretim arasındaki ilişkileri yeniden örgütlemektir. Üstyapı öğeleri zayıftır ve bunlarda bir öngörü ve mücadele niteliği vardır; fakat henüz zayıf "plan" öğeleri de birlikte; özellikle kültürel plan olumsuz olup geçmişi eleştirirken onu unutturmaya yönelik olacaktır: Kurulma çizgileri henüz "ana çizgiler", taslaklar

halinde olup oluşma halindeki yapıyla bağdaşık olabilmek için her an değişebilmeli (değişmeli)dir. İşte komünler döneminde böyle olmuştu. Tersine, kilisenin işlevinden arta kalmış olan kültür, gerçekten antiekonomik bir nitelikteydi (yeni doğmakta olan kapitalist ekonomiye karşıydı), yeni sınıfa hegemonya kazandıracak bir yönde değildi; daha çok bunu elde etmesine engel oluyordu: Hümanizma ve Rönesans bu bakımdan gericiydi, çünkü yeni sınıfın bozgununu, kendisine özgü ekonomi dünyasının inkâr edilişini, v.b. gösteriyordu.

ULUSLARARASINDA HEGEMONYA

İncelenmesi gereken bir öğe de bir devletin iç politikası ile dış politikası arasındaki organik ilişkiler öğesidir. Bu durumda da, göreli (izafi) bir uluslararası özerklikten yararlanan büyük devletlerle, öteki devletler arasında ve daha çok çeşitli hükümet şekilleri arasında ayırım yapılmalıdır (III. Napoléon'unki gibi bir hükümetin iki politikası var gibi görünmektedir: İçte gerici, dışta ise liberal bir politika).

Bir devletin savaştan önce ve sonra içinde bulunduğu koşullar söz konusu olduğunda şurası açıktır ki, bir ittifakta, barış imzalandığı sırada bir devletin içinde bulunduğu koşullar önemlidir. Bunun için savaş sırasında hegemonyayı elinde bulunduran ülke, savaştan tükenmiş olarak çıktığı için bu üstünlüğünü yitirir, ama daha becerikli ve daha talihli "ikinci derecede" bir devletin hegemonyayı elde ettiği görülür. İşte "Dünya savaşlarında da", coğrafi koşullarının bir ülkeyi bütün kaynaklarını ileri sürmeye zorladığı zaman böyle olur: İttifaklar sayesinde yenmiş durumdadır; ama zafere kavuştuğu anda çöküntü haline gelmiştir, v.b. İşte bunun içindir ki, "büyük devlet" kavramında birçok öğeyi, özellikle "sürekli" olanları, başka deyimle ekonomik ve mali birikimi ve halkı göz önünde bulundurmak gerekir.

DİZİN

Adler, Max, 100
Alain, 27n5
Alessandri, C., 321, 326
Andler, Charles, 138, 140
Ardigo, Roberto, 86, 186, 186n23
Arias, Gino, 253
Aristotales, 55, 77, 77n26-27, 79n28, 104n*, 204

Bandello, Matteo, 250, 250n18
Bandiera, Attilio, 333, 334
Bandiera, Emillo, 333, 334
Batlamyus, 147, 155, 155n2, 198
Baratono, Aldecchi, 100
Barbera, Mario, 82n34
Barsanti, Pietro, 266, 266n27
Bauer, Otto, 103n12, 211
Bergson, Henri, 86, 100, 103, 228n5, 229, 230
Berkeley, George, 182
Bernheim, Ernst, 129n40
Bernstein, Eduard, 138, 140
Berth, Eduard, 143n51, 144n52, 229n6, 230
Bertoni, Giulio, 196
Bismarck, Otto von, 266, 312, 354
Blanqui, Louis Auguste, 352
Boccacio, Giovanni, 31n12, 236n11
Bodin, Jean, 251, 251n19, 252, 253n20
Bordiga, Amedeo, 10, 64n8
Borgia, Sezar, 255n1, 249n17
Bottai Giuseppe, 150
Buharin, 41n*, 88, 153n1, 161n4, 172n12, 176n15, 181, 192n28, 220, 222, 223, 238n13
Boulanger, General, 232, 279n35, 280n36
Breal, Michel, 195
Bronstein, 99n8, 138, 140, 325, 326
Bruno, Giordano, 93n5, 195
Brunschvicg, Leon, 156
Buonarotti, Philippe, 352

Cabanis, P.G. Georges, 87n40
Cadorna, Luigi (Penerai), 255n23
Calvin, 107
Carducci, Giosue, 108n19
Carey, Henri Charles, 116n27
Casotti, Mario, 189
Castruccio. C.d.A., 242
Cattaneo, Carlo, 334
Cavour, Camilo Benso, 228n5, 265, 265n26, 329, 329n66, 331, 333
Charles, X., 352n71
Churchill, Winston, 311
Cicero, Tullius Cicero, 72
Clemenceau, Georges, 143
Comte, A., 148
Condillac, E.B., 87n39
Condarcet, Mme de, 87n40
Constant, Benjamin, 187n24-*
Copernicus, Nicolaus, 147
Croce, Benedetto, 149, 150, 156, 157, 163n8, 169n11, 170, 175, 187n25, 191, 203n44, 204n46, 205, 207-209, 211, 220n55, 221, 230n7, 238, 238n14, 241, 243, 243n15, 244n16, 245-249, 272, 275, 341
Cromwell, Oliver, 311
Cuoco, Vincenzo, 328, 328n63
Cuvier, Georges, 78, 78n28

D'Annunzio, Gabrielle, 139n46
Dante, 30n11, 134n42, 236n11
Davidoviç, Leon (Troçki), 349
De Man, Henri, 165
De Ruggiero, Guido, 111, 111n22, 187n24
Des Sanctis, Francesco, 243n15
Descartes, 73n20, 163n8
Destutt, de Tracy, 87n40
Diderot, Denis, 60n*, 107n18, 108, 204
Disraeli, Benjamin, 354
Dominique, Saint, 30, 30n11
Dostoyevski, Fyodor, 191n27
Dreyfus, 145n**, 280, 280n36, 316, 317

Einaudi, Luigi, 26, 95, 272
Einstein, 173
Empedokles, 134n42
Engels, F., 40n*, 47n20, 63n7, 95-97, 118, 162, 162n7, 176, 187-189, 193, 203, 203n44, 205, 222, 222n56, 223, 224, 275, 278, 292n42, 354
Erasmus, 106, 106n14, 111, 234

Ferri, Enrico, 343
Feuerbach, Ludwig, 40n* 63, 63n7, 81n33, 86, 86n38, 91n2, 95, 110, 119, 177, 202, 223, 224, 246, 275n32
Fichte J.G., 47n20
Foch, Ferdinand, 326
Ford, Henri, 147
Formiggini, A.F., 97
Foscolo, Ugo, 241, 242
Francois, Saint, 30, 30n11, 31, 181n18, 237
Freud, Sigmund, 88, 150

Galile, 186n23
Gandhi, 318, 327n61
Gazzera, General, 310
Garibaldi, Giuseppe, 329n66, 330, 333, 334
Gentile, Giovanni, 25n4, 26, 28n7, 73n20, 100, 118, 128, 128n39, 156, 157, 169n11, 219, 245
Gioberti, Vincenzo, 113, 113n25, 114, 122n35, 275n32, 328, 328n64, 331
Giclito, 31n12
Giolitti, Giovanni, 25n4, 26
Giusüni, 158
Giuseppe, Bessarione, 349
Gobctti, Picro, 335
Goethe, J.W., 191n27, 220n55, 221, 221n*, 222
Gorki, Maksim, 191n27
Gouhier, Henri, 156
Graziadei, 91, 91n3
Groethuysen, 40n19, 41n**, 42
Guicciardini, Francesco, 285

Halévy, Daniel, 26n5, 143n50, 229, 353
Hegel, G.W., F., 47n20, 48, 67, 79, 79n29, 84, 102n10, 108n19, 110, 116, 118, 119n31, 123-125, 136, 138, 139, 163n8, 170, 172, 184, 191, 193, 200, 208, 212, 218, 245, 275n32, 345, 351, 352, 352n72, 354

James, William, 83, 148

Kant, 47n20, 48, 77n25, 78, 84, 85, 108n19, 163, 214, 220, 220n55, 221
King, Bolton, 331n68
Krasnov, P.N. General, 322, 323n59, 326

Labriola, Antonio, 28n7, 51n2, 98, 98n8, 99-101, 162n*-7, 202n43, 205, 206n47
Labrousse, E., 41n*

Lamarck, J.B., 78n28
Lamarmora, 320n*
Lange, F.A., 201, 202
Lanzillo, Agostino, 144n52, 272
Lassalle, F., 354, 356
Lavoisier, 126
Leibniz, 56n*, 73
Lenin, 28n7, 35, 67n14, 126n37-38, 145, 224, 228n5, 233n10, 282n38, 292n42, 325
Leon, X., 31n12, 99
Leone, Enrico, 229n5
Leopardi, Giocomo, 68
Linne, Charles, 78n28
Locke, John, 56n*
Loria, Achille, 102, 203, 203n44, 204, 204n46, 205-208, 275, 276, 278
Louis, XI, 252
Louis, XII, 225n1
Loviosa, Antonino, 276
Lukacs, György, 191, 191n27, 192
Luther, 106, 106n14-15, 107, 108
Luxemburg, Rosa, 104, 104n13, 121, 321, 321n58

Macaulay, T.B., 180
Mac Donald, J.R., 312, 312n52, 313
Machiavelli, 15, 31n12, 35, 103, 135, 136, 225n1, 226, 226n3, 227, 227n4, 232, 232n9, 233, 233n10, 234-236, 238, 240-243n15, 248-250n18, 251-253n20, 283, 285, 286, 287, 349
Maeterlinck, M., 147
Malagodi, 341
Malaparte, Curzio, 354
Malthus, T. Robert, 238, 238n14
Man, Henri de, 88n41
Mann, Thomas, 191n27
Manzoni Lessandro, 87, 87n40, 236n11
Marchesini, G., 86, 186
Marx, Karl, 41, 47n20, 86, 89, 91, 91n3, 92-97, 103, 103n11, 116n27, 119n31, 123, 124, 128, 138-140, 148n55, 158, 168n10, 170, 172, 202, 205, 207, 212, 223, 224, 243n15, 271n31, 289n40, 292n42, 352
Masoero Arturo, 148-150
Mathiez, Albert, 298
Maurras, Charles, 144n52, 145, 353
Mazzini Giuseppe, 199, 228n5, 266, 292, 327, 329, 329n66, 330, 330n*, 331-334, 336
Medici, De Lorenzo, 227n4, 250n18
Michels, Roberto, 140, 166, 261,
Mirski, D. S., 38, 38n18
Missiroli, Mario, 103, 108, 136n43, 137, 137n44, 138, 142, 185
Mondolfo, Rodolphe, 97, 98, 101
Mosca, Gaetano, 306n47
Mussolini, Benito, 11, 12, 137n44, 313n53

Napoléon, I. 87n40, 293, 309, 311, 312, 315, 316, 334, 336, 351
Napoléon, III, 87n40, 112n24, 293, 311-316, 334, 351, 357,
Necker, Jacques, 238n14
Newton, İsaac, 48
Nicolini, Fausto, 73n20, 74
Nitti, T.S., 288

Oberdan, Guglielmo, 145
Olgiati, 91n3, 102

Panella, Antonio, 253n20
Pareto, Vilfredo, 196, 272
Paul, III, Papa, 31n12
Paul, Saint, 92
Petrarca, Francesco, 31n12, 236n11
Philip, Andre, 88n41
Pie, IV, 31n12
Pie, X, 25
Pie, XI, 25
Pierce, 192n38

Pirandello, 12, 13
Pisacane, Carlo, 327, 332-334
Platon, 166, 192n28
Plehanov, G., 168, 202
Poggi, Alfredo, 100
Portier, Lucienne, 87n40
Prezzolini, Giuseppe, 196
Proudhon, P.G., 113, 113n25, 136, 140-142n49, 143-146, 275n32, 328, 328n64-65, 331

Rabelais, François, 181n18
Radetsky, 331n67
Ramorino, 333, 334
Ricardo, David, 116, 116n27, 117, 118, 132, 134
Rienzo Colo de, 234
Rivera, Primo di, 309, 309n50
Robespierre, Maximilien, 108n19, 118
Rolland, Romain, 12
Rops, Daniel, 70n16
Rosmini, S. Antonio, 87, 87n40
Rota, Mgr, 186n23
Rousseau, J.J., 108, 253n27
Russell, Bertrand, 190, 190n26
Russo, Luigi, 135, 136, 226n3, 250, 286

Salvatorelli, Luigi, 26
Solvemini, Gaetano, 292
Savonarole, F.G., 242, 286
Schelling, 47n20, 184n21
Schiller, 221n*
Schopenhauer, 128
Seneca, 192n28
Sezar, Julius, 309, 311, 312, 314-316
Soderini, Picro, 242
Sokrates, 85, 85n36
Sombart, W., 41, 187n25
Sorel, Georges, 13, 15, 36n16, 97, 99, 100, 102, 108, 136, 136n43, 137, 137n44, 138-139n46, 140-143n51, 144, 144n52, 145-147, 162n7, 206n47, 222, 227-228n5, 229, 229n6, 230, 230n8, 231, 233, 328n65, 341, 353
Spaventa, Bertrando, 106n14, 238n14, 252
Spencer, H., 148, 150
Spirito, 51n2, 219, 219n53, 244n16
Stalin, 349
Stammler, 181
Steed, 32n14
Sturzo, Don, 26, 313n53

Tawney, R.H., 41
Terracini, 10
Thomas, D'Aquin, Saint, 72, 77, 77n26-27, 104n*
Tilgher, Adrien, 209
Tite-Live (Titus-Livius), 136
Togliatti, 9-11, 16, 34
Tolstoy, Leon, 184, 184n21, 185, 191n27, 327
Trevesi, Paolo, 285
Trevisani, Guilio, 10
Troçki, 99, 292n42, 325n60, 326, 349
Tyrrel, 25

Vailati, G., 56n*, 57
Valdes, Juan de, 107
Valois, George, 144,145, 281
Varisco, Bernardino, 185
Vaussard, D.M., 26
Veblen, Thorstein, 148-150
Venizelos, 308
Vico, G.B., 73, 73n20, 74, 135, 136, 163n8, 262, 265, 329
Villari, Pasquale, 242, 243n15
Voltaire, 107, 108, 148, 220

Weber, Max, 40n19-*, 41
Weiss, 130
Weygand, General, 324

Zivkoviç, 309
Zola, Emile, 286n36

ADNAN CEMGİL'in Fransızcadan Aktardığı Yapıtlar:

FELSEFE

MENON (Eflatun) 1. Bas. M. Eg. Bk. Y. 1942 - 2. Bas. Remzi Kitabevi 1960.

EPİNOMİS (Eflatun) M. Eğ. Bk. Y. 1943.

KÖRLER HAKKINDA MEKTUP (Diderot) 1. Bas. M. Eğ. Bk. Y. 1945, 2. Bas. Sosyal Yayınlar 1984.

KONUŞMALAR (Diderot), 1. Bas. M. Eğ. Bk. Y. 1947, 2. Bas. Remzi K. Felsefe Konuşmaları 1968 - 3. Bas. Sosyal Yayınları 1984.

KARL MARX'IN FİKİR DÜNYASI (R. Garaudy) Altın Kitaplar, 1969.

FELSEFE VE TOPLUM SORUNLARI (A. Gramsci) 1. Bas. Payel Yayınevi 1975, 2. Bas. Belge Yayınları, 1986.

GENEL KÜLTÜR

EVREN ANSİKLOPEDİSİ (Nazife Cemgil ile birlikte) 1961.

MODERN BASIN (Pierre Denoyer) Remzi Kitabevi 1963.

ADALET TARİHÎ (Marcel Rousselet) Remzi Kitabevi 1964.

I. DÜNYA SAVAŞI TARİHİ (Pierre Renouvin) Altın Kitaplar 1. Bas. 1969, 2-3. Bas. 1982.

ÇAĞDAŞ ARAP DÜŞÜNCESİ (Enver Abd-el-Malik) Altın Kitaplar 1971.

PROBLEM ÇOCUKLAR (Dr. Rend Allendy), Kitaş Yay. 1974.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA YENİLEŞME HAREKETLERİ (Paul Imbert) Havass Yay. 1981.

ROMAN

RAMEAU'NUN YEĞENİ (Diderot), 1. Bas. M. Eğ. Bk. Y. 1946, 2. Bas. Yazko Yay. 1982, 3. Bas. Sosyal Yayınlar 1986.

KADERCİ JACQUES İle EFENDİSİ (Diderot), 1. Bas. M. Eğ. Bk. Y. 1949. 2. Bas. Sosyal Yayınları 1984.

AŞK ÇOCUĞU (Ph. Hériat) Güven Yayınevi 1964. RAHİBE'NİN İSYANI (Diderot), 1. Bas. Okat Yayınevi, 1965. 2. Bas. "Rahibe" De Yayınları 1984. JEAN CHRISTOPHE (R. Rolland) Ölmez Eserler Yayınevi (ilk iki bölümü) 1944, 1. Bas. Altın Kitaplar (ilk dört bölüm) 1966, 2. Bas. Sosyal Yayınlar (tam metin) 1983. GORA (R. Tagir) Altın Kitaplar, 1. Bas. 1966, 2. Bas; 1984. TAŞRA KIZI (E. Sillenpaa) Altın Kitaplar, 1967. GECE UÇUŞU (Antoine Saint-Exupery) Yankı Yayınları, 1969. GERMINAL (E. Zola) Güven Yayınevi 1968. BAHARLAR AÇARKEN (V.B. Ibanez) 1. Bas. Altın Kitaplar 1970, 2. Bas. Yazko 1983.

GÖLGELENMİŞ YILLAR (L. Pirandello) Altın Kitaplar, 1971. ASKERÎN ÖYKÜSÜ (Guy Sajer) Altın Kitaplar, 1. Bas. 1971, 2. Bas. 1981.

BİR AŞK HİKAYESİ (E. Zola) Bateş Yay. 1971. THERESE RAQUIN (E. Zola) Bateş Yayınları 1971. NANA (E. Zola) 1. Bas. Altın Kitaplar 1972, 2. Bas. Sosyal Yay. 1986.

ADANMIŞ TOPRAK (A. Maurois) Güven Yayınevi 1973. GECENİN ÇOBANLARI (J. Amado) Payel Yayınevi, 1973. AİLE ÇEVRESİ (A. Maurois) 1. Bas. Güven Yayınevi 1974, 2. Bas. Anıt Yayınevi 1984.

BÜYÜK OTEL (V. Baum) Güven Yayınevi, 1974. KLİM SAMGİN'İN HAYATI (M. Gorki) May Yayınları 1975. THİBAULT'LAR (R.M. Du Gard) Cem Yayınevi, 1986.

CESAR BIROTTAU (E. Zola) Sosyal Yayınlar (Basılıyor)

ANTONIO GRAMSCI

Hapishane Defterleri

SİYASAL
DÜŞÜNCE
KLASİKLERİ
DİZİSİ

Mussolini, 1926'dan1937'ye dek hapiste tuttuğu Gramsci için,"bu beyin çalışmasını yirmi yıl durdurmalıyız" demişti. Ama onbir yıllık cezaevi yaşamında bu büyük beynin işlemesi durmadı.
32 parçadan oluşan Quaderni dal Carcere / Hapishane Defterleri böyle oluştu.

"Öyle sanıyorum ki, insanlık tarihinde, son nefesine dek kendi yetileri ile amansız yazgı arasında, çalışmak, öğrenmek ve savaşmak isteyen insan ile, onu yavaş yavaş yitirip tüketen kaba güç arasında böylesine acıklı bir savaş örneği yoktur.

THG
555128
BVZ

9 789753 441483

belge
yayınları